



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

شهادة الأديب

في سائر الكفاية

ألف

أبو القاسم الطبري الأديب
الشيخ في سائر الكفاية

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ

١-٤

١٣٦١

مكتبة دار الفنون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهاية الدراية فى شرح الكفاية

كاتب:

د حسين الإصفهائى

محم

نشرت فى الطباعة:

موسسة آل البيت عليهم السلام لآحفاء التراث

رقمى الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
24	نهاية الدراية فى شرح الكفاية
24	هوية الكتاب
24	المجلد 1
24	اشارة
30	مقدّمة التّحقيق :
44	موضوع كل علم الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
46	ميزان العرض الذاتى
50	فعل المكلف عنوان انتزاعى
53	بعد اشتراك العلمين فى تمام المسائل
54	المشهور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
58	العلم عبارة عن مركب اعتبارى
61	موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة
63	المراد من السنة
65	المراد من الدليل العقلى
65	تعريف علم الأصول
66	وجه الأولوية فى تعريف الماتن
67	الغرض من تدوين فن الأصول
70	تحقيق الكلام فى الوضع
73	الارتباط بين اللفظ والمعنى من لوازم الوضع
74	الوضع عبارة عن التعهد
74	المراد من التعهد
77	تحقيق المعانى الحرفية

- 78 عدم وجاهة تنظير المعنى الاسمى والحرفى بالجواهر والعرض
- 80 بعض المعانى الاسمية كالمعنى الحرفى فى عدم الاستقلال
- 82 ميزان عموم الوضع وخصوص الموضوع له
- 87 الإخبار والإنشاء من شئون الاستعمال
- 88 وحدة المستعمل فيه فى الجمل الخبرية والانشائية
- 90 أسماء الاشارة والضمائر موضوعة لنفس المعنى
- 93 الموضوع فى القضية الحقيقية يحتاج الى الواسطة
- 95 دخل الإرادة يتصور على وجهين
- 96 الإرادة الاستعمالية والتفهيمية
- 98 إشكال العلامة على المحقق الطوسى بانتقاض الدلالات الثلاث
- 101 المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها
- 103 جوهر الكلمة أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه
- 104 معنى كون التبادر علامة كونه دليلاً إيجابياً
- 105 معنى صحة الحمل
- 106 علامة المجاز هو السلب
- 108 تحقيق فى الحمل
- 110 الاطراد وعدمه
- 111 الحقيقة الشرعية
- 112 ما يمتاز به الوضع عن الاستعمال
- 115 الصلاة بمعنى العطف والميل
- 117 تقرير ثمرة بحث الحقيقة الشرعية
- 118 الصحيح والأعم
- 120 الصحيح فى تقرير مقالة الأعمى
- 121 الصحة عند الجميع بمعنى التمامية
- 124 لا بد على كلا القولين من قدر جامع

129	الإيراد على الجامع وبيانه
134	دفع الإيراد
139	تصوير الجامع على الأعم مشكل
143	الأعلام موضوعة للاشخاص
145	ثمرة النزاع هي اجمال الخطاب
146	التحقيق في بيان الثمرة
149	المركب حقيقى واعتبارى
151	خروج ما له دخل في فعالية التأثير
152	إمكان اتحاد طريقي الشارع والعرف
152	صحة التقسيم لها جهتان
152	الأولى : حقيقة المعنى لها فردان
153	الثانية : حقيقة المعنى منقسمة الى أمرين
159	لا مجال للنزاع اذا كانت أسامى المعاملات موضوعة للمسببات
161	للنزاع مجال لو كانت موضوعة للأسباب
162	العلة في الحكم بعدم نفوذ سبب عرفى
164	كون الفاظ المعاملات أسامى للصحيحة لا يوجب إجمالها
167	تحقيق الفرق بين جزء الطبيعة وجزء الفرد
169	كلام غير واحد من الاعلام في الفرق بين الجزء المفرد والمستحب
171	الاشتراك
171	المراد من المواد الثلاث
173	برهان بعض الأجلة على استحالة الاشتراك
176	حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة
178	حقيقة الاستعمال ايجاد المعنى باللفظ
182	المعنى له وحدة ذاتية وعرضية
183	الوحدة تضاف الى المعنى والى الوضع

- 185 عدم معقولية تعدد مرحلة الهيئة والمادة
- 187 تذييل : فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى
- 187 المراد من البطون لوازم معناه
- 188 يمكن اصلاح تعدد البطون بتعدد المصاديق لمعنى واحد
- 190 الكلام فى المشتق
- 190 هل النزاع فى الوضع والاستعمال أو فى صحة الاطلاق
- 191 تقسيم الحمل الى هو هو وذى هو
- 192 حمل الأوصاف حمل بالمواطاة
- 193 عموم النزاع لا يدور مدار العنوان بل الملاك
- 197 هويات أجزاء الزمان
- 197 عدم التوقف على تعقل جامع مفهومي بين المتلبس بالظرفية
- 201 المعروف جعل المصادر أصلا للمشتقات
- 201 الفرق بين المبدأ والمصدر
- 204 البارى تعالى مع الزمان السابق معية قيومية
- 207 لا ارتباط لما عدا السبق الزمانى بمداليل الافعال
- 208 كيفية اشتغال الماضى والمضارع على الزمان
- 209 الكلى الطبيعى والعقلى
- 210 اختلاف المشتقات فى المبادئ
- 213 كلام المحقق الدوانى من عدم لزوم قيام المبدأ فى صدق المشتق
- 214 المراد بالحال فى عنوان المسألة
- 216 الفرق بين التلبس والنسبة الاتحادية
- 218 تنبيه فى توهم إنّ الوضع للمتلبس ينافى عدم التلبس خارجا
- 220 تلبس الذات بالمبدأ قيام المبدأ بها بنحو من الأنحاء
- 221 المفاهيم فى حد مفهوميته متباينات
- 222 البساطة عند الدوانى هى اتحاد المبدأ والمشتق ذاتا

- 223 الربط المأخوذ في الأوصاف والأفعال ربط بالحمل الشائع
- 223 المدعى للوضع للاعم لا يدعى أمراً معقولاً
- 224 أقسام السلب
- 227 يمكن إصلاح قيديّة الزمان للمسلوب عنه
- 229 الوصف قد يكون عنواناً محضاً أو معرفاً محضاً
- 230 الشئبية من الأعراض العامة
- 230 عدم كون الناطق بفصل حقيقي
- 232 توصيف النفس بالناطقّة يوجب أن لا يكون الفصل ذاتياً
- 234 الحصّة لا تحمل على الكلي
- 236 عدم انحلال عقد الحمل الى قضية ضرورية
- 240 ما ذكره اهل الميزان في الضرورة بشرط المحمول
- 242 ليس المراد من النوع هو النوع العقلي
- 243 البساطة إما لحاظيّة وإما حقيقيّة
- 248 لا فرق بين المشتق ومبدئه الحقيقي عند الدواني
- 248 معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة
- 250 زعم المحقق الدواني عدم الواسطة بين المشتقات والمصادر
- 253 الفرق بين المشتق ومبدئه في الجرى
- 258 الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة
- 259 ملاك الحمل الذاتي هو الهويّة بالذات
- 264 كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوماً
- 266 منشأ صدق المشتق قيام مبدئه بقيام انضمامي
- 269 المفاهيم قسماً
- 273 ذاته تعالى حاضرة لذاته غير غائبة
- 274 وهن قول من ينفي الصفات بحقائقتها عنه تعالى
- 276 في الأوامر : معاني لفظ الأمر

- 278 عالم الأمر هو العالم الموجود بلا مادة
- 279 إشكال اختلاف الجمع في الأمر ودفعه
- 280 تعريف الاشتقاق المعنوي
- 280 الفرق بين المعنى الجامد والمعنى الاشتقائي
- 281 الأمر هل هو مطلق الطلب أو المطلق
- 282 المراد من الكلمة الوجودية
- 285 الطلب والإرادة
- 288 الطلب والإرادة
- 288 إذا كان النزاع في ثبوت صفة نفسانية فالمسألة عقلية
- 288 إذا كان النزاع في أن مدلول الأمر هل هو الإرادة فهي اصولية
- 289 أن كان النزاع في مجرد مرادفة الطلب مع الإرادة فهي لغوية
- 289 منشأ النزاع هو الخلاف في الكلام النفسي
- 294 مدلول الصيغة أمر إنشائي لا إرادة نفسية
- 296 المنقول عن الأشاعرة أن الكلام النفسي هو النسبة الموجودة بين مفردين
- 300 التحقيق أن وجود الصيغ الانشائية وجود معانيها في نفس الأمر
- 303 تقابل الإنشاء والإخبار ليس تقابل مفاد كان التامة
- 305 حقيقة إرادته تعالى هو العلم بالصلاح
- 307 اعتبارات تقسيم الإرادة
- 318 تصحيح مرادية الإرادة لا يجدى شيئاً
- 320 تنبيه وتنزيه في الجبر والتفويض
- 324 العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار
- 331 تفاوت الماهيات بنفس ذواتها لا يجعل جاعل
- 334 في معاني صيغة الأمر
- 335 استعمال الصيغة بسائر الدواعي خلاف الوضع
- 337 الفرق بين الوجوب والإيجاب اعتباري

- 338 كثرة الاستعمال الموجبة للنقل تصح في أسماء الاعلام والاجناس
- 340 المراد من الحكاية الحقيقية
- 342 المراد من حتمية الإرادة
- 347 في التعبدى والتوصلى
- 347 معانى الطاعة
- 350 استحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الأمر
- 356 ذات المقيد والتقيد مختلفان في الوجود
- 358 يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه
- 362 حكم العقل باتيان ما يحتمل دخله في الغرض
- 364 الاطلاق والتقيد بينهما تقابل العدم والملكة
- 369 تقريب جريان أصالة الاشتغال في المقام
- 374 المتحصل عدم جريان الاشتغال
- 376 دخل القربة في الغرض ليس بشرعى
- 380 الصبغة والواجب النفسى التعينى العينى
- 381 الأمر عقيب الحظر
- 382 المدة والتكرار
- 383 المصدر مشتمل على نسبة ناقصة خلافا للجمهور
- 385 المراد بالفرد هو وجود الطبيعة
- 386 الفرق بين القول بالمرة والقول بالطبيعة
- 388 إتيان المأمور به علة تامة للغرض
- 390 الفور والتراخى
- 392 الأجزاء
- 394 ما هو المراد من الاقتضاء
- 395 نتيجة المسألة الأصولية كلية
- 397 الفرق بين مسألة الأجزاء ومسألة المرة والتكرار

399	فى أجزاء امتثال المأمور به عن التعبد به ثانياً .
409	فى أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى
419	فى أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى .
427	الأمرات حجيتها بنحو الطريقتية
433	الإشكال على قاعدة الاشتغال .
435	لا مجال لقياس الأمر الظاهرى بالأمر الاضطرارى .
435	الفوت مما ينسب الى المأمور به .
438	فى مناط الإجزاء والتصويب .
446	الفهرس الموضوعى .
460	المجلد 2
460	هوية الكتاب .
460	اشارة
466	مقدمة الواجب .
466	المسألة عقلية أو لفظية .
467	الفرق بين الدليل العقلى والدليل الشرعى .
472	فى تقسيم المقدمة الى داخلية وخارجية .
481	التمائل والتضاد من الأحوال الخارجية للموجودات .
483	الامتناع ليس بملاك اجتماع المتماثلين والمتضادين .
484	السبق المتصور فى المقام .
485	مقدمة الأجزاء إما بلحاظ شئبية الماهية أو الوجود .
486	التحقيق ثبوت ملاك الوجود الغيرى .
487	فى تقسيم المقدمة الى عقلية وشرعية وعادية .
488	رجوع المقدمة العادية الى العقلية .
490	تقسيم المقدمة الى مقدمة وجوب وصحة ووجود .
491	المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة .

- 493 العلة اما ناقصة أو تامة
- 494 العلة اما أن تكون مؤثرة أو مقربة للأثر
- 495 شرط الوضع
- 496 الملكية الشرعية والعرفية ليست من المقولات الحقيقية
- 503 للوجود درجات ومراتب
- 507 لمراد من الذاتى هو الذاتى فى كتاب البرهان
- 508 تعريفات لفظية لشرح الاسم
- 510 فى الواجب المطلق والمشروط
- 514 المراد من الملازمة والتعليق
- 518 المعانى الحرفية غير جزئية عنبية ولا ذهنية
- 525 الإخبار فعل تكوينى من المخبر
- 528 الفرق بين الواجب المطلق والمشروط
- 531 فى الواجب المعلق والمنجز
- 532 حقيقة الإرادة التكوينية
- 535 حقيقة الإرادة التشريعية
- 542 نسبة الإرادة الى القدرة نسبة الوجوب الى الامكان
- 554 فى دوران الإطلاق بين المادة والهيئة
- 560 فى الواجب النفسى والغيرى
- 562 العناوين الحسنة أو القبيحة على نحوين
- 569 فى الثواب والعقاب على الأمر الغيرى
- 573 المراد من التبعية
- 575 فى اعتبار قصد القرية فى الطهارات
- 579 ما هو الأمر الغيرى
- 589 إن أريد اعتبار التوصل بالمقدمة بنحو الحيثية التقييدية
- 590 الحيثيات التعليلية راجعة الى التقييدية

591	في اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة
595	في المقدمة الموصلة
600	ثبوت الإرادة عن إرادة لا محذور فيه
602	الموصلية من العناوين المنتزعة
609	في ثمرة القول بالمقدمة الموصلة
615	في الواجب الاصلى والتبعي
616	للوأجب جهتان من العلية
624	في تأسيس الاصل في مقدمة الواجب
628	في الاستدلال على وجوب المقدمة
631	في المقدمة السببية
633	في القدرة النفسانية والجسمانية
634	في الشرط الشرعى
636	في مقدمة الحرام والمكروه
639	الكلام في مسألة الضد
639	في مقدمة ترك الضد
641	ملاك التقدم بالعلية
645	عدم المانع من المقدمات
661	لمنشأ في استحالة مانعية الضد
663	الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية
667	حقيقة الإيجاب
672	الإشكال في شرطية العصيان بنحو المقارن
675	شرطية العزم على المعصية
680	عدم توقف الترتب على الواجب المشروط
683	مقدمات الترتب
686	المناقشة في مقدمات الترتب

- 709 فى صحة الأمرين بالموسع والمضيق
- 712 تعلق الأمر بالطبيعة أو بالفرد
- 715 الإيجاد والوجود والإفاضة والفيض
- 718 عروض الوصف للماهية من حيث هى
- 720 الصادر بالذات هو المراد بالذات
- 721 حقيقة الحكم الإيجابى
- 724 الوجوب والاستحباب متباينان عقلا وعرفا
- 725 عدم صدور الكثير عن الواحد والواحد عن الكثير
- 730 إمكان تعلق الصفات الحقيقية بالمردّد
- 736 توارد العلل المتعددة
- 739 عدم الأمر لا يحتاج الى مقتضى
- 741 لا معنى للقضاء بمعنى تدارك ما فات
- 745 المقصد الثانى فى النواهى
- 745 صيغة النهى موضوعة لمنع التزلى
- 746 المراد من الكف
- 747 عدم تأثير القدرة فى العدم
- 748 الطبيعة توجد بوجودات متعددة
- 751 الوحدة جنسية ونوعية وصنفيه وشخصية
- 751 الجهة المقومة للموضوع هى الجهة التقيدية
- 755 الفرق بين الأمر التخييرى والنهى التخييرى
- 758 المراد من الحكم الاقتضائى
- 767 لا أصل لما اشتهر من قولهم : إنّ الاحكام التكليفية متضادة
- 774 المفاهيم متباينة فى حدود الذات
- 781 المراد من عدم التمايز بين الجنس والفصل
- 785 الإرادة التكوينية والكرهة التكوينية

- 786 ما هو المراد بالفرد
- 789 السبب في الالتزام بالعنوان الراجح
- 792 الفرق بين النهى التحريمى والنهى التزيهى
- 794 الثبوت العرضى لا يعقل إلا مع الثبوت الذاتى
- 800 المصلحة المقتضية للأمر
- 802 المصلحة النفسية والمصلحة المقدمية
- 808 شأن القوة العاقلة هو الإدراك
- 812 كل ممكن محفوف بضرورتين
- 816 حكم العقل باختيار أخف المحذورين
- 825 كل ما ينبعث عن ذاته تعالى مراد
- 826 العدم بدليل الوجود
- 831 إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسدة
- 840 فى أن النهى عن الشئ يقتضى فساده أولاً
- 843 المراد بالعبادة هنا
- 845 الفرق بين الملكية والطهارة
- 846 الصحة من الأمور الاعتبارية
- 848 الاعتبارات المترتبة على العقود مجعولة شرعاً أو عرفاً
- 850 تأسيس الأصل فى فساد العبادة المنهى عنها
- 853 دخول النهى عن الجزء والشرط فى محل النزاع
- 857 عنوان التجرى من وجوه الفعل وعناونه
- 859 الحرمة الذاتية والحرمة التشريعية
- 860 المعقول فى كل معاملة حقيقية أمور
- 864 المراد بالأمر الإرشادى
- 868 المقصد الثالث فى المفاهيم
- 869 الدلالة بالمعنى الفاعلى والمفعولى

- 871 شأن أداة الشرط
- 878 ارتفاع مطلق الوجوب من فوائد انحصار العلة
- 884 متعلق الجزاء نفس الماهية المهملة
- 888 فعلية المعرفة تستدعي معرفة
- 890 نفى العلية عن العلل الشرعية
- 893 الأسباب الشرعية المجتمعة على سبب واحد
- 894 الفرق بين الأسباب الشرعية والعقلية
- 898 مبدأ الشيء ومنتهاه
- 901 المراد من الإله
- 903 المقصد الرابع في العام والخاص
- 905 الدال على العموم
- 907 وقوع التكررة في سياق النفي
- 911 معنى ظهور العام في العموم
- 913 مرتبة فعلية التكليف
- 915 العام حكم فعلى تام الحكمية
- 916 الحيثية التعليقية في الاحكام العقلية
- 919 سبب الحاجة الى الأصل في المقام
- 929 يمكن تعلق التكليف بالمعدوم
- 930 الإفهام والانفهام غير مقومين لحقيقة المخاطبة
- 940 التنافي بالذات بين مدلولي الدليلين
- 942 لا دلالة للعام على المراد الجدى
- 945 إشكال النسخ قبل حضور وقت العمل
- 946 عالم لوح المحو والإثبات
- 949 فى المطلق والمقيد
- 951 الفرق بين اللابشرط المقسمى والتسمى

953	التعین الذهنی والجنسی
956	الفرق بین القدر المتیقن فی مرحلة المحاوره والتیقید
958	الإیراد بأن التیقید لیس تصرفا
962	الإجمال والبیان إضافیان الی الاشخاص
965	الفهرس الموضوعی
975	المجلد 3
975	هویه الكتاب
975	اشارة
979	مقدمة
985	به تقتی
985	مبحث القطع
987	تشابه المسألة مع مسائل علم الکلام
992	المراد من الاحکام العقلانیة
998	مراتب الحكم
1004	قضیة الحسن والقبح لیس من القضايا البرهانیة
1006	فی التجری
1020	القطع الموضوعی بقسمیه
1025	قیام الأمانة مقام القطع الطریقى والموضوعی
1042	أقسام القطع
1047	حقیقة الحكم
1050	فی وجوب الموافقة الالزامیة وعدمه
1059	المراد من الأصل الجارى فی أطراف العلم الإجمالی
1063	حقیقة العلم الإجمالی لا تفارق التفصیلی
1081	إمكان قصد الوجه إجمالاً وتفصیلاً
1085	فی تکرار العبادة

- 1089 الأمارات الغير العلمية
- 1095 فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى
- 1097 المراد من الحجية
- 1112 استتباع الحجية للأحكام التكليفية
- 1115 وجه آخر للجمع بين الحكمين
- 1117 قوام الطريقية
- 1143 فى حجية الظواهر
- 1159 الكلام فى الإجماع
- 1186 فى إشكال الخبر مع الوساطة
- 1192 فى دفع الاشكال عن الخبر مع الوساطة
- 1198 دفع الإشكال بوجه آخر
- 1205 فى آية نفر
- 1218 فى آية الكتمان
- 1219 فى آية السؤال عن اهل الذكر
- 1221 فى آية الأذن
- 1222 الاستدلال بسيرة العقلاء
- 1229 أول الوجوه العقلية على حجية الخبر
- 1236 فى الوجه الأول عقلا على حجية الظن
- 1242 فى الوجه الثانى عقلا
- 1244 دليل الانسداد
- 1246 مقدمات دليل الانسداد
- 1258 نتيجة مقدمات الانسداد
- 1276 الوجوه المتصورة فى مقام جعل الأحكام
- 1282 الوجوه المتصورة فى مقام جعل الأحكام
- 1306 الأمر بالإطاعة مولوى أو إرشادى

1334	ملاك نصب الشارع للظن
1335	فى نتيجة دليل الانسداد من حيث الإهمال والتعيين
1341	تقرير الكشف
1353	الفرق بين الحكومة والكشف
1357	فى المنع عن الظن القياسى
1367	فى الظن المانع والممنوع
1373	فى الظن فى أصول الدين
1394	الواجب معرفته
1404	الجهل وأقسامه
1417	المجلد 4
1417	هوية الكتاب
1417	إشارة
1421	مقدمة
1425	تعريف الأصول العملية وانها داخله فى علم الأصول
1426	وجه خروج القواعد الفقهية عن علم الأصول
1427	تحقيق معنى الحجية
1427	اختصاص مفاد الأصول العملية بالمجتهد وعدمه
1429	اختصاص مفاد الأصول العملية بالمجتهد وعدمه
1430	عدم لزوم جريان المسألة الأصولية فى جميع ابواب الفقه
1430	البحث عن حقيقة بعض الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة
1435	البحث عن حقيقة بعض الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة
1436	أصالة البراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية
1438	أصالة البراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية
1439	الاستدلال على البراءة فى الشبهات الحكمية بالكتاب
1445	الاستدلال على البراءة فى الشبهات الحكمية بالكتاب

- 1446 الاستدلال بحديث الرفع على البراءة فى الشبهات الحكمية
- 1474 الاستدلال بحديث الرفع على البراءة فى الشبهات الحكمية
- 1475 الاستدلال بحديث الحجب على البراءة فى الشبهات الحكمية
- 1479 الاستدلال بحديث الحجب على البراءة فى الشبهات الحكمية
- 1480 الاستدلال بقوله عليه السلام كل شىء لك حلال على البراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية 64
- 1483 الاستدلال بقوله عليه السلام كل شىء لك حلال على البراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية
- 1484 الاستدلال بحديث السعة على البراءة فى الشبهات الحكمية
- 1487 الاستدلال بحديث السعة على البراءة فى الشبهات الحكمية
- 1488 الاستدلال بقوله عليه السلام كل شىء مطلق على البراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية أو فى الأعم منها ومن الوجوبية
- 1498 الاستدلال بقوله عليه السلام كل شىء مطلق على البراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية أو فى الأعم منها ومن الوجوبية
- 1499 الاستدلال بحكم العقل على البراءة فى الشبهات الحكمية
- 1514 الاستدلال بحكم العقل على البراءة فى الشبهات الحكمية
- 1515 الاستدلال بالكتاب على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية والجواب عنه
- 1516 الاستدلال بالكتاب على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية والجواب عنه
- 1517 الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية التحريمية
- 1521 الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية التحريمية
- 1522 الحكمية بالآخبار الظاهرة فيه وعدمه
- 1529 الحكمية بالآخبار الظاهرة فيه وعدمه
- 1530 فى انحلال العلم الاجمالى بالأحكام بالأمارات والأصول المثبتة قبل المراجعة إليها وعدمه
- 1543 فى انحلال العلم الاجمالى بالأحكام بالأمارات والأصول المثبتة قبل المراجعة إليها وعدمه
- 1543 فى اختلاف مسألة الحظر والاباحة ومسألة البراءة والاحتياط موضوعا وملاكا واثرا لا محمولا
- 1548 فى اختلاف مسألة الحظر والاباحة ومسألة البراءة والاحتياط موضوعا وملاكا واثرا لا محمولا
- 1551 التنبيه الأول من تنبيهات البراءة
- 1573 التنبيه الأول من تنبيهات البراءة
- 1574 التنبيه الثانى

- 1588 التبييه الثانى
- 1588 قاعدة التسامح فى أدلة السنن
- 1611 قاعدة التسامح فى أدلة السنن
- 1612 التبييه الثالث
- 1622 التبييه الثالث
- 1623 التبييه الرابع
- 1642 التبييه الرابع
- 1645 العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين المتباينين
- 1670 العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين المتباينين
- 1671 التبييه الأول من تبييهات العلم الإجمالى
- 1677 التبييه الأول من تبييهات العلم الإجمالى
- 1678 التبييه الثانى
- 1689 التبييه الثانى
- 1690 التبييه الثالث
- 1694 التبييه الثالث
- 1695 التبييه الرابع
- 1705 التبييه الرابع
- 1706 العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر
- 1742 العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر
- 1743 التبييه الأول
- 1749 التبييه الأول
- 1750 التبييه الثانى
- 1753 التبييه الأول
- 1760 التبييه الثانى
- 1761 التبييه الثالث

1786	التبني الثالث
1786	قاعدة لا تعاد
1794	قاعدة لا تعاد
1795	التبني الرابع
1802	التبني الرابع
1802	قاعدة الميسور
1814	قاعدة الميسور
1815	شرط إجراء اصالة الاحتياط
1820	شرط إجراء اصالة الاحتياط
1821	شرط إجراء البراءة العقلية
1825	شرط إجراء البراءة العقلية
1826	شرط إجراء البراءة النقلية
1852	قاعدة نفي الضرر
1878	قاعدة نفي الضرر
1882	تعريف مركز

نهاية الدراية في شرح الكفاية

هوية الكتاب

المؤلف: الشيخ محمد حسين الإصفهاني

المحقق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث _ قم

الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث _ قم

المطبعة: ياران

الطبعة: ١

الموضوع: أصول الفقه

تاريخ النشر: ١٤١٤ هـ.ق

ISBN (ردمك): 4-43-5503-964

المكتبة الإسلامية

ص: 1

المجلد 1

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والتسليم على نبيه المصطفى ، ورسوله المجتبي ، محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلّم ، وعلى أهل بيته الأئمة المعصومين ، حجج الله تبارك وتعالى على العالمين.

وبعد :

فإنّ من مسلّمات القول وبديهيّاته _ لدى عموم المتشرّعة _ الايمان القطعي باعتبار الشريعة الاسلامية المباركة _ بأحكامها المختلفة _ ذات سعة وكمال قادرين على استيعاب مطلق الأفعال الاختيارية لبنى الانسان منذ خلقه وحتى وفاته وإيداعه الشرى.

وهذه السعة والاحاطة تنبعث أساسا من اعتماد القواعد الشرعية _ أو الأدلة الشرعية _ التى تتلخّص بالكتاب والسنة والاجماع والعقل كأدوات يستفرغ الأصولى جهده فى استنباط الحكم الشرعى لجميع تلك الأفعال بواسطتها ، وهى مهمة شاقة تتطلّب من الفقيه احاطة بالكثير من العلوم ذات التماس المباشر بعملية الاستنباط تلك :

ص: 7

وتكمن أهمية هذه الجهود في ترجمة الصلة الموضوعية بين الانسان والدين ، أو بالاحرى بين المخلوق وخالقه ، من خلال رسم الخط البياني الموضّح لمسيرة ذلك الإنسان وفق الارادة السماوية ومشيتها ، وحيث تختلط من دونها الموازين ، وتتداخل أبعادها ، فينحدر من خلالها ذلك المخلوق نحو الحضيض والاضمحلال.

ولقد كان حضور المعصوم عليه السلام _ منذ بدء الدعوة الاسلامية وحتى ابتداء الغيبة الكبرى للامام المهدي عليه السلام _ مغنيا عن الحاجة لمثل هذه العملية الشاقة ، بيد أنّ وقوع الغيبة الكبرى فرضت الحاجة الالزامية لاعتماد الأصول الشرعية من أجل استنباط الأحكام الشرعية التي تفرزها الحاجات المتجددة للمجتمع الاسلامي مع مرور الزمان.

ولا نغالى إذا قلنا بأنّ فقهاء الشيعة قد وفقوا على مدّ هذه العصور في تجاوز هذه العقبات من خلال اعتماد الأصول التي وضعها أئمة أهل البيت عليهم السلام ، واغنوا المكتبة الاسلامية ببحوثهم ومؤلفاتهم الثرة والغنية التي لا عدّ لها ولا احصاء.

والكتاب المائل بين يدي القارئ الكريم هو ثمرة طيبة من تلك الثمار المباركة لفقهاء الطائفة الاعلام ، حيث عمد فيه مؤلّفه الشيخ الاصفهاني قدّس سرّه إلى شرح كتاب (كفاية الأصول) (1) للشيخ الخراساني رحمة الله عليه شرحا وافيا مزج فيه بين الفلسفة والأصول ممّا جعله من أهم الشروح الكثيرة لهذا الكتاب النفيس الذي يعد _ بلا شك _ من أوسع المباحث التي دارت عليها رحي الدراسات العالية الأصولية في الحوزات العلمية.

ص: 8

فربما يكون التعرّض لترجمة أى علم من الاعلام البارزين من الامور التي تعد بحق من الميادين الحساسة والدقيقة التي قد يخفق الكثيرون في استيعابها وادراك جم دقائقها رغم سعيهم ومثابرتهم في تجاوز الانزلاق في هذا الامر والسقوط في ملامساته.

ومن هنا فان المرء لا يعسر عليه ان يتبين بوضوح هذه الحقائق الشاخصة من خلال مطالعته المتأنية للعديد من تلك التراجم التي ينبغي ان تكون صورة صادقة عن الشخص المترجم ، وحيث يجد ذلك التعثر دعوة صادقة لا عادة النظر وتجاوز هذا القصور ، والذي تبدو ابرز علله في الفهم الخارجى ، والدراسة السطحية لتلك الشخصيات باعتماد التراجم التي تطفح بالعبارات المكررة والعمامة التي لا تلامس الابعاد الذاتية الحقيقية لتلك الشخصية محل الترجمة.

نعم ، واعتمادا على هذا التشخيص السليم لهذا السرد وفهم علله المضعفة نجد ان البعض من الباحثين يركز كثيرا في كتابة وصياغة اى ترجمة على ما سطره ابناء وتلامذة وملاصقو تلك الشخصية ، ممن عايشوا الكثير من الآنات المختلفة ، والنكات الدقيقة الخاصة التي تخفى قطعا على الكثيرين من الذين تبعد دائرة اتصالهم عن القطب محل البحث.

ومن ثم فأتنا عند محاولتنا للخوض في غمار الحديث عن واحد من الشخصيات الفذة لعلمائنا الابرار ، من الذين تركوا الكثير من الآثار الخالدة التي يزدان بها التراث الشيعى الكبير ، وهو الآية العظمى الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله تعالى سنحاول ان نعتمد كثيرا على ما كتبه عنه تلامذته والمقربون اليه ، مع بعض التصرف الذى يتناسب وموضع الحاجة والبحث.

قال عنه تلميذه الحجة الشيخ المظفر رحمه الله تعالى معرّفا اياه : هو

الشيخ محمد حسين الاصفهاني ابن الحاج محمد حسن بن علي اكبر بن آقا بابا ابن آقا كوچك ابن الحاج محمد إسماعيل ابن الحاج محمد حاتم النخجواني.

واضاف رحمه الله تعالى : ولد استاذنا الشيخ قدس سره في ثاني محرم الحرام سنة 1296 في النجف الاشرف من ابوين كريمين ، وكان ابوه رحمه الله تعالى الحاج محمد حسن من مشاهير تجار الكاظمية الاتقياء الذين يشار لهم بالانامل ، المحبين للعلم والعلماء ، فعاش في كنفه عيشة ترف ونعمة ، وخلف له من التراث الكثير الذي انفقته كله في سبيل طلب العلم ، فنشأ نشأة المعتر بنفسه ، المترقعا عما في أيدي الناس ، وهذا ما زاده عزًا وإباء.

واضاف ايضا : وقد حذب والده على تربيته تربية علمية صالحة ، ومهد له السبيل الى تحصيل العلم فظهرت معالم النبوغ الفطري على هذا الطفل الوداع حين تعلم الخط ، فأظهر في جميع أنواعه براعة فائقة ، حتى أصبح من مشاهير الخط البارعين.

وطلب العلم رحمة الله تعالى في سن مبكرة ، وانتقل الى النجف الاشرف في اخريات العقد الثاني من عمره (1) فحضر في الاصول والفقه على علامة عصره المحقق الآخوند محمد كاظم الخراساني رحمه الله تعالى واختص به وكان من

ص: 10

1 - 1. نقل سماحة العلامة الحجة السيد عبد العزيز الطباطبائي عن الحجة الشيخ محمد الغروي نجل المصنف ان والده كانت له منذ طفولته رغبة شديدة في تحصيل العلم والدروس الحوزوية وكان ابوه التاجر لا يأذن له في ذلك وكان ملحا على أن يتجه لأموال التجارة ويعينه عليها في غرفته للتجارة ويسلمه الامور تدريجيا وليس له ولد غيره يقوم مقامه.

مشاهير تلامذته ، وحيث امتدت صحبته له ثلاثة عشر عاما (1).

منزلته العلمية :

يصف منزلته العلمية تلميذه الشيخ المظفر : كان من زمرة النوابغ القلائل الذين يضمن بهم الزمان إلا في الفترات المتقطعة ، ومن أولئك المجددين للمذهب الذين يبعث الله تعالى واحدا منهم في كل قرن ، ومن تلك الشخصيات اللامعة في تاريخ قرون علمى الفقه والأصول (2).

ولقد كان المصنف قدس سره محط اكبار العظماء في عصره كما يظهر من كلمة آية الله السيد حسن الصدر في اجازته له المثبتة في آخر مقدمة التحقيق ، فقد جاء فيها : الشيخ الفقيه العلامة المجتهد حجة الاسلام الشيخ محمد حسين الاصفهاني الغروي الفوز بفضيلة الشركة في النظم في سلسلة اهل العصمة فكتب إلى في طلب ذلك فزاد الله جل جلاله في شرفه ، فأجزته بكل طرقى فى الرواية ... وقد حررت لك هذه الاجازة يوم الاربعاء ثامن عشر شعبان يوم ورود كتابك الشريف فأسرعت فى الكتابة امثالاً لامرك الشريف رجاء الفوز بدعائك.

واحتل المصنف قدس سره مكانة مرموقة ومنزلة عظيمة « فكان نابغة الدهر وفيلسوف الزمن وفقه الأمة » كما جاء فى وصفه على لسان تلميذه الشيخ

ص: 11

1-1. كما ان شيخنا المترجم رحمه الله تعالى كان قد حضر فترة من الزمن دروس الفلسفة عند العلامة الشيخ محمد باقر الاصطهباناتى رحمه الله تعالى ، والذي كان يعد من كبار الفلاسفة فى عصره.

2-2. لقد كان الشيخ الاصفهاني يمتلك باعا طويلا ، واحاطة واسعة فى علم الأصول مكنته من التعامل مع كثير من المصطلحات والمباحث العسرة بسهولة ويسر ، حتى روى عنه انه شرع فى آخر دورة له فى الأصول فى شوال عام (1344 هـ) وانهاها فى عام (1359 هـ) قبل وفاته بسنتين ، فكانت اطول دوراته ، وحيث حقق بها الكثير من المباحث الغامضة مع كتابته لجملة من الرسائل المختلفة التى يندر التعرض لها كرسالة اخذ الاجرة على الواجبات وغيرها.

ولو قدّر لهذا النابغة العظيم ان يمد في عمره إلى حيث تشي له الوسادة، ويترّبّع على كرسى الرئاسة العامة لقلب اسلوب البحث في الفقه والأصول رأساً على عقب، وتغير مجرى تأريخهما بما يعجز عن تصويره البيان، ولعلم الناس ان في الثريا منالا للنوابغ تقرّبه البشر إلى حيث يحسون ويلمسون.

فلسفته :

تظهر براعة الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى في العلوم الفلسفية من خلال مطالعة آرائه وابحائه المختلفة، ولا غرو في ذلك، فقد أخذ هذه العلوم على الفيلسوف الشهير الميرزا محمّد باقر الاصطهباناتي رحمه الله تعالى، والذي كان يعد من كبار الفلاسفة والحكماء العارفين.

قال عن ذلك الشيخ المظفر رحمه الله تعالى : لقد استبطن كل دقائق الفلسفة، ودقق في كل مستبطناتها، وله في كل مسألة رأي محكم، وفي كل بحث تنقيح رائع، وتظهر آراؤه وتحقيقاته الفلسفية على جميع آثاره وابحائه حتى في ارجوزته مع مدح النبي المختار وآله الاطهار عليهم جميعاً الصلاة والسلام، والتي يقول فيها :

لقد تجلّى مبدئى المبادئ

من مصدر الوجود والايجاد

من أمره الماضى على الاشياء

أو علمه الفعلى والقضائى

ص: 12

1-1. لقد بانّت براعة الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى في علمي الفقه والأصول في حياة استاذه الآخوند الخراساني، وفي اثناء حضور درسه، حتى روى انه كتب اكثر هذه الحاشية (نهاية الدراية) آنذاك.

رقية المشيئة الفعلية

أو الحقيقة المحمدية

أو هو نفس النفس الرحمانى

بصورة بديعة المعانى

شعره وأدبه :

لقد تحدث معاصروا الشيخ محمّد حسين الاصفهانى رحمه الله تعالى عن الموهبة التى منّ الله تعالى عليه بها من حس مرهف ، وملكة قوية ، وقدرة بينة على خوض غمار الادبين العربى والفارسى بشكل ملفت للانظار.

قال عنه الخاقانى فى معجم شعراء الغرى : والغريب ان من يشاهد هذه الشخصية لا يحسب انها وقفت على اسرار الادب الفارسى والعربى كأديب تخصص بهما ، وان القطع الشعرية التى كان ينشدها بالفارسية _ والتى يصغى لها أعلام الأدب _ كانت مثار الاعجاب ، خاصة وانها تصدر من شخص تجرد عن المجتمع بقابلياته وورعه ، واتصل به عن طريق تفهيمه وتوجيهه.

وصلاته بالادب العربى لا تقلّ عن سابقه ، فقد ابقى لنا آثارا دلّت على تمكنه من هذه الصناعة التى لا يتقنها إلا ابناؤها ممّن مارسوها. انتهى.

ثم اورد بعض ذلك نماذج من اشعاره تلك نورد قسما منها :

فمن قوله فى مولد الرسول الاكرم محمّد بن عبد الله صلّى الله عليه وآله وسلّم :

أشرق كالشمس بغير حاجب

من مشرق الوجود نور الواجب

أو من سماء عالم الاسماء

نور المحمدية البيضاء

وقوله فى وصف القرآن الكريم :

دلائل الاعجاز فى آياته

بذاته مصدّق لذاته

يزداد فى مرّ الدهور نورا

وزاده خفاؤه ظهورا

وفيه من جواهر الاسرار

ما لا تمسه يد الافكار

ص: 13

وقوله في الامام على عليه السلام :

عيد الغدير اعظم الاعياد

كم فيه لله من الأيادي

أكمل فيه دينه المبينا

ثم ارتضى الاسلام فيه دينا

بنعمة وهي أتم نعمه

منا على الناس به الائمة

بنعمة الإمرة والولاية

أقام للدين الحنيف راية (1)

وفاته :

ابتلى الشيخ الاصفهاني رحمه الله تعالى في أواخر حياته بمرض ألمّ به ، واستمر يعانى منه لمدة عام توفى في آخره في فجر اليوم الخامس من شهر ذى الحجة عام (1361 هـ) بعد حياة كريمة أمضاها في خدمة هذا الدين الحنيف واعلاء شأنه ، جزاه الله تعالى عن الاسلام واهله خير الجزاء واجزل العطاء ، واسكنه فسيح جنانه انه نعم المولى ونعم النصير.

مؤلفاته :

خلف الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله تعالى جملة متعددة من الكتب القيمة الدالة على علو شأنه وعظم منزلته العلمية ، لا سيما اذا عرفنا بان معاصريه وتلامذته ينقلون عنه انه كان ذوقلم سيال ، دقيق الكلمة ، رصين العبارة لم يعرف عنه انه كتب كتابا فاتخذ مسودات له يراجعها ويعيد ترتيبها ونظمها وتشذيبها ، بل كان ما يخرج منه من المؤلفات المختلفة يكون تاما ونهائيا وجاهزا ، وتلك نعمة لا حدود لها.

والحق يقال : ان العمر لو امتد به لأغنى المكتبة الاسلامية بالكثير من

ص: 14

المؤلفات القيمة ، ولا سيّما فى علم الأصول ، ولكن المنية عاجلته وانطفأ ذلك السراج الوهاج المبارك بعد سننى متواصلة من الكتابة والبحث والتأليف.

ومن مؤلفاته التى تم حصرها وتعدادها :

- 1 _ تعليقة على كتاب المكاسب للشيخ الانصارى رحمه الله تعالى (طبع فى طهران).
- 2 _ تعليقة على رسالة القطع للشيخ الانصارى ايضا.
- 3 _ رسالة فى الاجتهاد والتقليد (مطبوع).
- 4 _ ورسالة فى العدالة (مطبوع).
- 5 _ رسالة فى موضوع العلم.
- 6 _ رسالة فى الطهارة.
- 7 _ رسالة فى صلاة الجماعة (مطبوع).
- 8 _ رسالة فى صلاة المسافر (مطبوع).
- 9 _ حاشية على كتاب الكفاية والموسومة بنهاية الدراية ، وهو الكتاب المائل بين يدى القارئ الكريم.
- 10 _ رسالة فى الصحيح والاعم.
- 11 _ رسالة فى الطلب والارادة.
- 12 _ رسالة فى أخذ الاجرة على الواجبات.
- 13 _ منظومة فى الاعتكاف.
- 14 _ منظومة فى الصوم.
- 15 _ منظومة تحفة الحكيم ، فى الفلسفة العالية (مطبوع).
- 16 _ رسالتان فى المشتق.
- 17 _ رسالة فى تحقيق الحق والحكم (مطبوع).
- 18 _ الانوار القدسية ، وهى اراجيز فى مدح وثناء أهل البيت عليهم

السلام (طبع لاكثر من مرة).

19 _ ديوان شعر باللغة الفارسية وهو مختص بمدح ورتاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته المعصومين عليهم السلام .

20 _ رسالة فى الحروف .

21 _ رسالة فى قواعد التجاوز والفراغ واصالة الصحة واليد .

22 _ رسالة فى تقسيم الوضع إلى الشخصى والنوعى .

23 _ رسالة فى اطلاق الامر .

وغير ذلك فراجع التراجم الخاصة به والمفصلة لهذا الموضوع .

ص: 16

اعتمدنا فى تحقيقنا لهذا السفر الأصولى المهم على جملة من النسخ الحجرية والحروفية المهمة ، وهى :

أ_ النسخة المطبوعة على الحجر بتاريخ 1343 هـ ، وهى بخط محمود على شمس الكتاب ، التى رمزنا لها بالحرف « ن » ، وهى نسخة نفيسة تمكن أهميتها بكونها مزدانة بتصحيحات المصنّف قدّس سرّه وحواشيه عليها ، وبضمنها قصاصات بقلمه الشريف اضيفت فى مواضعها.

ب _ النسخة المطبوعة عام 1344 هـ بالتصوير على الأولى ورمز لها بحرف « ق ».

ج _ النسخة الحروفية المطبوعة عام 1379 هـ فى المطبعة العلمية قم وهى على ما ذكر فى مقدمتها مقابلة ومصححة على نسخة مصححة على نسخة مقابلة على نسخة المصنّف رحمه الله ورمز لها بحرف « ط ».

هذا وقد بذلنا غاية جهدنا فى تنفيذ المراحل التحقيقية المختلفة لهذا الكتاب.

ثم إنّنا أضفنا ما وجدناه ضروريا لضبط النص بين معقوفين ، دون الاشارة إلى ذلك لمعلوماته.

ونحن إذ تقدّم هذا الكتاب الجليل إلى القارئ الكريم معذرين عمّا رافقته من فترة تأخير قهرية مبعثها :

حرصنا على إخراج الكتاب بالشكل الذى يتناسب وأهميته العلمية الكبيرة والحاجة إليه.

وتفضّل سماحة حجة الاسلام الشيخ محمّد الغروى نجل المصنّف قدّس سرّه مشكورا بالنسخة الأولى التى تقدّم التعريف بها بعد أن كنّا قد انهيينا

المراحل التحقيقية وأغلب المراحل الفنية ، فأعدنا مراجعة عملنا عليها من الأول. فله شكرنا ودعائنا.

وأخيرا فإنا لا يسعنا إلا أن نتوجه بالشكر الجزيل لجميع الجهود التي ساهمت في انجاز هذا العمل ، ونخص بالذكر منهم حجج الاسلام الشيخ رمضان على العزيزى ، والشيخ سامى الخفاجى ، اذ قاما بتقويم نص الجزئين الأول والثانى ، فله درهما وعليه أجرهما.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

مؤسسة آل البيت (ع) لآحياء للتراث

ص: 18

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه وسيد رسله محمد صلّى الله عليه وآله وعترته الطيبين الطاهرين.

موضوع العلم

1 _ قوله [قدس سره] : (موضوع كل علم _ وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ؛ أى بلا واسطة فى العروض _ ... الخ) (1).

تعريف الموضوع بذلك ، وتفسير العرض الذاتى بما فسّره _ مدّ ظله _ هو المعروف المنقول عن أهالى فن المعقول ، فإنه المناسب لمحمولات قضايا العلم ، دون العرض الذاتى المنتزع عن مقام الذات ، فإن التخصيص به بلا موجب _ كما هو واضح _ مع أنهم صرحوا أيضا : بأن العارض للشئ بواسطة أمر أخصّ أو أعمّ _ داخليا كان ، أو خارجيا _ عرض غريب ، والأخص والأعم واسطة فى العروض.

فيشكل حينئذ : بأن أغلب محمولات العلوم عارضة لأنواع موضوعاتها ؛

موضوع كل علم الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

ص: 19

فتكون أعراضا غريبة لها، كما أنّ جلّ مباحث هذا العلم يبحث فيها عما يعرض لأمر أعمّ من موضوع هذا العلم، كما لا يخفى.

وقد ذهب القوم في التفصّي عن هذه العويصة يمينا وشمالا، ولم يأت أحد منهم بما يشفى العليل، ويروى الغليل.

وأجود ما أفيد في دفع الاشكال ما أفاده بعض الأكابر (1) في جملة من كتبه، وهو: أن الأعراض الذاتية للأنواع وما بمنزلتها ربما تكون أعراضا ذاتية للأجناس وما بحكمها، وربما لا تكون، بل تكون غريبة عنها.

ص: 20

1-1. صدر المحققين في الأسفار 1 : 33.

ووجهه (1) بعض المحققين (2) لمرامه ، والشارحين لكلامه : بأخذ الجنس لا بشرط ، فأعراض أنواعه أعراضه حقيقة ، وبشرط لا فأعراض أنواعه غريبة عنه .

وهو منه غريب ؛ إذ كون التعجب والضحك ، عرضا غريبا للحيوان مبنى على اللابشرطية ، وإلا فيكون الحيوان مباينا لمعروضيهما ، ولا يكونان عارضين له أصلا ؛ إذ المباينة تعاند العروض .

بل الوجه فيه ما أفاده المجيب في مواضع عديدة من كتبه (3) ، وهو : أن ميزان العرض الذاتي أن لا- يتوقف لحوقه لموضوع العلم على صيرورة الموضوع نوعا متهيئ الاستعداد لقبوله ، لا أن لا يتوقف لحوقه له على سبق اتصافه بوصف

ميزان العرض الذاتي

ص: 21

1-1. قولنا: (ووجهه ... الخ).

2-2. هو الحكيم السيزواري (رحمه الله) في حاشية الشواهد الربوبية : 410.

3-3. الأسفار 1 : 33.

مطلقا ، ولو كان سبقا ذاتيا رتبيا.

توضيحه : أن الموضوع فى علم المعقول _ مثلا _ هو الموجود أو الوجود ، وهو ينقسم أولا : إلى الواجب ، والممكن.

ثم الممكن : إلى الجوهر ، والمقولات العرضية.

ثم الجوهر : إلى عقل ، ونفس ، وجسم.

ثم العرض كل مقولة منه إلى أنواع.

والكل من مطالب ذلك العلم ومن لواحقه الذاتية ، مع أن ما عدا التقسيم الأول يتوقف على تخصص الموضوع بخصوصية أو خصوصيات ، إلا أن جميع تلك الخصوصيات مجعولة بجعل واحد ، وموجودة بوجود فارد ، فليس هناك سبق فى الوجود لواحد بالإضافة إلى الآخر ؛ كى يتوقف لحق الآخر على سبق استعداد وتهيؤ للموضوع بلحوق ذلك الواحد المفروض تقدمه رتبة ، فإنّ الموجود لا يكون ممكنا أولا ، ثم يوجد له وصف الجوهرية أو العرضية ، بل إمكانية بعين جوهريته وعرضيته ، كما أن جوهريته بعين العقلية أو النفسية أو الجسمية ، ففى الحقيقة لا- واسطة فى العروض ، والحمل الذى هو الاتحاد فى الوجود _ بل الامكان _ يتحد مع الوجود بعين اتحاد الجوهر العقلى أو النفسى أو الجسمانى فى الوجود ، فليس هناك عروضان حتى يكون أحدهما بالذات ، والآخر بالعرض ، بخلاف لحق الكتابة والضحك للحيوان ، فانه يتوقف على صيرورة الحيوان متخصصا بالنفس الإنسانية تخصصا وجوديا حتى يعرضه الضحك والكتابة ، وليس الضحك والكتابة بالإضافة إلى الإنسان كالعقلية والنفسية بالإضافة إلى الجوهر ؛ بدها أن إنسانية الإنسان ليست بضاحكته وكاتبته.

نعم تجرد النفس وما يماثله _ مما يكون تحققه بتحقق النفس الإنسانية _ من الأعراض الذاتية للحيوان كالنفس.

فإن قلت : ليس مناط العروض هو العروض بحسب الوجود حتى يقال بأنه : لا تعدد للعوارض فى الوجود ليلزم توسط بعضها لبعض ، بل مفاد الكون الرابط ، المتعدد بتعدد العوارض التحليلية ، وحيث إنها مترتبة _ والمفروض عدم ترتبها بما هي ؛ حيث إنه لا ترتب فى الطبائع بما هي ، وعدم الترتب العلى والمعلولى _ فلا محالة يكون الترتب بلحاظ العروض على الموضوع ، فلا يمكن فرض جوهرية الموجود ، إلا بعد فرض كونه ممكنا ، وإلا فلا ينقسم الموجود _ بما هو _ إلى الجوهر والعرض ، وإنما هو تقسيم للموجود الإمكانى .

قلت : نعم ، المراد من العروض مفاد الكون الرابط ، إلا أنه كما أن العوارض التحليلية _ بحسب الوجود الخارجى _ كونها النفسى واحد ، وكونها الرابط لموضوعها ومعروضها واحد ، كذلك بحسب الفرض ، فان فرض إمكان الموجود فرض جوهرية وجسميته مثلا ، كما أن فرض البياض لموضوع فرض ثبوت اللون والمفرقية للبصر بفرض واحد ، وإن كان بين الجزئين _ بل بين كل جزء والكل _ سبق ولحوق بالتجوهر فى مرحلة الماهية ، وسبق ولحوق بالطبع فى مرتبة الوجود ، ومنه علم أن فرض الجوهر يستلزم فرض الامكان بفرضه ، لا بفرض قبله ، فتأمل جيدا .

ومما ذكرنا تعرف : أن الأعم والأخص _ سواء كانا داخليين أو خارجيين _ على نهج واحد ، فلا بد من ملاحظة العارض وعارضه من حيث اتحادهما فى الوجود ، لا العارض ومعروضه الأولى ، كما مال إليه بعض الأعلام ممن قارب عصرنا (ره) (1) ، فجعل ملاك الذاتية كون العارض والمعروض الأولى متحدان فى

ص : 23

الوجود حتى يكون العارض الثانى عارضا لكليهما ، ولذا التجأ إلى الالتزام بكون الضاحك مثلاً عرضاً ذاتياً للحيوان ؛ لأن معروضه _ وهو الانسان _ متحد الوجود مع الحيوان ، ولم يبال بتسالم القوم على كونه عرضاً غريباً للحيوان قائلًا : إن الاشتباه من غير المعصوم غير عزيز ، وهو كما ترى .

وهذا الجواب وإن كان أجود ما فى الباب ، إلا أنه وجيه بالنسبة إلى علم المعقول ، وتطبيقه على سائر الموضوعات للعلوم لا يخلو عن تكلف ، فان موضوع علم الفقه هو فعل المكلف ، وموضوعات مسائله الصلاة والصوم والحج إلى غير ذلك ، وهذه العناوين نسبتها إلى موضوع العلم كنسبة الأنواع إلى الجنس ، وهى وإن كانت لواحق ذاتية له ، إلا أنه لا يبحث عن ثبوتها له ، والحكم

====

_ قوجان ، ثم نزلت رشت ، وولد فيها عام (1234 هـ) ، ثم نزل قزوين للدراسة ، ثم النجف الأشرف .

ص : 24

الشرعى ليس بالاضافة إليها كالعقلية بالإضافة إلى الجوهرية ، بل هما موجودان متباينان ، وكذا الأمر فى النحو والصرف.

ويمكن الجواب عن موضوعات سائر العلوم بما محصله : أن الموضوع لعلم الفقه ليس فعل المكلف بما هو ، بل من حيث الاقتضاء والتخيير ، وكذا موضوع علم النحو ليس الكلمة والكلام بما هما ، بل من حيث الإعراب والبناء.

والحيثيات المذكورة لا يمكن أن تكون عبارة عن الحيثيات اللاحقة لموضوعات المسائل ؛ لما سيجىء (1) _ إن شاء الله _ : أن مبدأ محمول المسألة لا يمكن أن يكون قيذا لموضوع العلم ، وإلا لزم عروض الشىء لنفسه ، بل المراد استعداد ذات الموضوع لورود المحمول ، وهذه حيثية سابقة لا لاحقة ، فالكلمة من حيث الفاعلية _ مثلا _ مستعدة للحقوق المرفوعة ، ومن حيث المفعولية للمنصوبية ، وهكذا ، وفعل المكلف من حيث الصلاتية والصومية _ مثلا _ مستعد للحقوق التكليف الاقتضائية أو التخييرية ، وإلا فنفس الاقتضائية والتخييرية لا يمكن أن تكون قيذا لموضوع العلم ، ولا لموضوع المسألة ، كما عرفت.

إذا عرفت ذلك تعرف : من الصلاة والصوم وغيرهما ، لا أنه كلى يتخصص فى مراتب تنزله بخصوصيات تكون واسطة فى عروض لواحقه له. ومن الواضح أن المحمولات الطلبية والاباحية تحمل على معنون هذا العنوان الانتزاعى بلا توسط شىء فى الحقوق والصدق.

ومما ذكرنا تعرف : أن الأمر فى موضوعات سائر العلوم أهون من موضوع علم الحكمة ؛ حيث لا تخصص لموضوعاتها من قبل موضوعات مسائلها أصلا ،

فعل المكلف عنوان انتزاعى

ص: 25

بخلاف موضوع علم الحكمة، فلذا لا يتوقف دفع الإشكال عنها على مئونة إثبات اتحاد العارض لموضوع العلم مع العارض لموضوع المسألة، على نحو ما عرفته في موضوع علم الحكمة.

هذا، والتحقيق: أن الالتزام بعدم الوساطة في العروض من رأس من باب لزوم ما لا يلزم، والسرفيه: أن حقيقة كل علم عبارة عن مجموع قضايا متفرقة يجمعها الاشتراك في ترتب غرض خاص، ونفس تلك القضايا مسائل العلم، ومن الواضح أن محمولات هذه المسائل أعراض ذاتية لموضوعاتها، وبهذا يتم أمر العلم، ولا يبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع دائما في نفس العلم، فلا ملزم بما ذكروا: من كون محمولات القضايا أعراضا ذاتية للموضوع الجامع.

نعم، ربما يبحث عن ثبوت شيء للموضوع الجامع أحيانا، ولذا قالوا: إن موضوع المسألة: تارة يكون عين موضوع العلم، واخرى نوعا منه. إلا أنه في مثله يكون المبحوث عنه عرضا ذاتيا له كسائر المسائل، لكنه لما أرادوا أن يكون الطالب للعلم على بصيرة من أمره من أول أمره، انتزعوا جامعا قريبا من موضوعات مسائله، كالكلمة والكلام في النحو مثلا؛ ليكون مميزا له عن غيره من العلوم، وإلا فما يترتب عليه غرض مخترع العلم ومدونه نفس مجموع القضايا المشتركة في ترتب الغرض المهم، فاللازم ان تصدق محمولات القضايا على موضوع العلم صدقا حقيقيا بلا مجاز، لا أن تكون الأعراض أعراضا ذاتية بالمعنى المصطلح، بل بحيث لا يرى اللاحق لا حقا لغيره، وإن كان بالنظر الدقيق ذا واسطة في العروض.

وبعبارة اخرى: يكون الوصف وصفا له بحال نفسه _ لا بحال متعلقه _ بالنظر العرفي المسامحي. فافهم واغتنم.

ثم اعلم: أن جعل الموضوع _ بحيث تكون أعراض موضوعات المسائل أعراضا له _ لا يتوقف على جعل الكلى بنحو الماهية المهملة عن
حيثية

الاطلاق واللابشرطية؛ نظرا إلى أنه لو لوحظ بنحو الاطلاق لا- يكون - بما هو مطلق - معروضا لحكم من الأحكام، بخلاف الماهية المهملة، فإنها متحدة مع الفرد، فيعرضها ما يعرضه. وأنت خبير بأن اللابشرط القسمى وإن كان - بحسب التعيين في ظرف اللحاظ - مغايرا لل بشرط شيء، إلا أن ملاحظة الماهية مطلقة ليس لأجل دخل الاطلاق في موضوعيته، بل لتسرية حكم الماهية إلى أفرادها، كما هو كذلك في (اعتق رقبة)، وإلا لم تصدق الرقبة المطلقة - بما هي - على فرد من الرقبة، مضافا إلى أنه لا بدّ من ذلك، وإلا فالمهملة في قوة الجزئية، فلا موجب لاندراج جميع موضوعات المسائل تحتها، ولا ملزم بعروض أعراضها عليها.

وأما ما ربما يقال أيضا: من أن ملاحظة الكلي بنحو السريان توجب أن تكون نسبته إلى موضوعات المسائل نسبة الكل إلى أجزائه، وأعراض أجزائه أعراضه، كما في علم الطب، فإنه يبحث فيه عن أعراض أجزاء البدن.

فمدفوع: بأن الكلي الساري واحد وجودا وماهية، لا- أنه عبارة عن مجموع وجودات الكلي بما هي متكثرة، وإلا فلا سريان؛ فإنه فرع الوحدة، غاية الأمر أن قطع النظر عن الكثرات، ولحاظ نفس الطبيعة التي هي واحدة ذاتا، وإضافة وجود واحد إليها يوجب أن يكون كل واحد من الكثرات متشعبا منه تشعب الفرد من الكلي، لا الجزء من الكل؛ ولذا لم يتوهم أحد: أن الحصة جزء الكلي بأي لحاظ كان، بل مما يصدق عليها الكلي، وملاحظة الطبيعة سارية مساوقة لملاحظتها لا بشرط قسما لا مقسما، وإن كان اعتبار السريان اعتبار بشرط شيء، فإنه لا منافاة بينه وبين كل لا بشرط. فتدبر.

2- قوله [قدس سره]: (فلذا قد يتداخل بعض العلوم... الخ) (1).

ص: 27

وجه الترتب : أن امتياز مسائل علم عن مسائل علم آخر لو كان بنفسها لما صح التداخل ؛ حيث لا اثنيية ، بخلاف ما لو كان الامتياز بالغرض الذى لأجله دؤن العلم ، فإن الاثنيية محفوظة ، والامتياز ثابت ، ويصح التداخل .

والغرض (1) من هذا البيان دفع الاشكال على جعل علم الاصول علما برأسه بتوهم اشتراك مسائله مع مسائل سائر العلوم ، وسيجىء _ إن شاء الله _ تحقيقه (2).

3_ قوله [قدس سره] : (مضافا إلى بعد ذلك مع (3) امتناعه عادة ... الخ) (4).

كون العلمين مشتركين فى تمام المسائل وان كان بعيدا ، إلا أن اشتراك علم واحد مع جملة من العلوم _ كما فى علم الاصول بالنسبة الى جملة من العلوم _ غير بعيد ، بل لعل الأمر كذلك بالإضافة إلى جل مباحث علم الاصول ، ومع ترتب

بعد اشتراك العلمين فى تمام المسائل

ص: 28

1- 1. كتب المحشى هنا فى الحاشية : العلمان إن كان موضوعهما متباينين بالذات كانا متباينين ، وان كان موضوع أحدهما أعم _ كالطبيعى بالإضافة إلى الطب _ كانا متداخلين ، وإن كان موضوعهما متشاركين فى امر ذاتى أو عرضى كانا متناسبين ، وعليه فدخل مسألة واحدة فى علمين إنما يكون من تداخل العلمين إذا كان موضوع أحدهما أعم ، وبحسبه كان موضوع المسألة مندرجا تحته ، كاندراج موضوع العلم الأخص ، بل حقيقة التداخل فى المسائل اندراج موضوع المسألة تحت موضوع مسألة اخرى كما فى تداخل العلمين من حيث الموضوع. وأما إذا كان باعتبار تشارك موضوع العلمين فى ذاتى ينطبق على موضوع المسألة ، او عرضى كذلك كانطباقهما على موضوعى العلمين ، فليس من باب تداخل العلمين ، بل من باب التناسب ، هذا بحسب الاصطلاح ، ولعل المراد هنا غيره على غير الاصطلاح. مضافا الى أن الامتياز ثابت ، ولو لم يتعدد الغرض ، فان المتحد هى المسألة لا العلم ، والمركب الاعتبارى فى كل منهما مابين للمركب الاعتبارى فى الآخر ، والاعتبار فى العلمية بالمجموع لا بالمسألة. فتدبر. (منه عفى عنه).

2- 2. وذلك فى التعليقة التالية : 3.

3- 3. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : بل امتناعه ..

4- 4. الكفاية : 13 / 7.

الغرض على تدوينها قهرا _ وإن لم يكن المدوّن بصدده _ لا يبقى مجال لتدوين علم الاصول ، فإنه تحصيل للحاصل ، والالتزام بالاستطراد في جلّ المسائل باطل.

وقد ذكرنا وجه التفصّي عن الاشكال في أوائل مسألة اجتماع الأمر والنهي ، فراجع (1).

وأما امتناعه _ عادة _ فلعل الوجه فيه : إما أن القضايا المتحددة موضوعا ومحمولا لا يترتب عليها غرضان متلازمان ؛ للزوم تأثير الواحد أثرين متباينين ، أو لأنّ العلوم المدوّنة متكفّلة لأية (2) جهة كانت ، ولا شيء من العلوم بحيث يترتب عليه غرضان ، فالبحث عن جهة اخرى مجرد فرض يمتنع وقوعه عادة ؛ حيث إنّه لا مجال لجهة غير تلك الجهات المبحوث عنها ، إلا أنّ الوجه الأوّل غير تام _ كما سيجيء (3) إن شاء الله _ ، وعلى فرض التمامية فهو امتناع عقلي.

والوجه الثاني يناسب الامتناع العادي إلا أنّ عهده على مدّعيه ، فإن الجهات المبحوث عنها وان كانت مستوفاة ، فلا جهة اخرى ، إلا أن فروعها غير مستوفاة ، فلعله يمكن فرض جهة اخرى تكون من جزئيات إحدى تلك الجهات. فتدبر.

4 _ قوله [قدس سره] : (وقد انقدح بما ذكرنا : أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الاغراض ... الخ) (4).

المشهور : أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ولو بالحيثيات ؛ بمعنى أن موضوعي العلمين قد يتغييران بالذات ، وقد يتغييران بالاعتبار.

المشهور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات

ص: 29

- 1-1. التعليقة : 153 من الجزء الثاني.
- 2-2. تكرر من المصنف (رحمه الله) تعديّة (التكلّف) إلى معموله باللام ، مع أنه يتعدّى بالباء ، فتقول : (أنا متكفّل بالأمر). نعم قد تقول : أنا متكفّل بكذا لك ، لكن ما في المتن من الأوّل كما لا يخفى.
- 3-3. التعليقة : 6 من هذا الجزء.
- 4-4. الكفاية : 1 / 8.

وليس الغرض من تحيُّث الموضوع _ كالكلمة والكلام بحيثية الاعراب والبناء فى النحو ، وبحيثية الصحة والاعتلال فى الصرف _ أن تكون الحثيات المزبورة حثية تقييدية لموضوع العلم ؛ إذ مبدأ محمول المسألة لا يعقل أن يكون حثية تقييدية لموضوعها ، ولا لموضوع العلم ، وإلا _ لزم عروض الشئ لنفسه ، ولا _ يجدى جعل التحيث داخلا والحثية خارجة ؛ لوضوح أن التحيث والتقييد لا يكونان إلا بملاحظة الحثية والقييد ، فيعود المحذور .

بل الغرض من أخذ الحثيات _ كما عن جملة من المحققين من أهل المعقول _ هو حثية استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه ؛ مثلاً _ الموضوع فى الطبيعيات هو الجسم الطبيعى لا _ من حيث الحركة والسكون . كيف؟ ويبحث عنهما فيها ، بل من حيث استعداده لورودهما عليه ؛ لمكان اعتبار الهيولى فيه ، وفى النحو والصرف الموضوع هى الكلمة _ مثلاً _ من حيث الفاعلية المصححة لورود الرفع عليها ، ومن حيث المفعولية المعدة لورود النصب عليها ، أو من حيث هيئة كذا المصححة لورود الصحة أو الاعتلال عليها ، وجميع هذه الحثيات سابقة _ لا لاحقة _ بالإضافة إلى الحركات الاعرابية والبنائية ونحوهما .

وأما ما عن بعض المدققين من المعاصرين (1) _ من أن الموضوع فى النحو هو المعرب والمبنى ، وفى الصرف هو الصحيح والمعتل _ فقد عرفت ما فيه فإن

ص: 30

1-1 . صاحب محجة العلماء فى كتابه المذكور ، كما فى هامش الأصل ، وانظر : 18 منه .

المعرب _ بما هو معرب _ لا يعقل أن تعرض عليه الحركات الاعرابية ، وهكذا.

هذا هو المشهور فى تمايز العلوم ، وقد يشكل _ كما فى المتن _ بلزوم كون كل باب من أبواب علم واحد _ بل كل مسألة منه _ علما برأسه لتمايز موضوعاتها.

ولا يندفع بما فى الفصول (1): من جعل الحثية قيدا للبحث (وهى عند

وتصدى للتدريس ، فتهاقت عليه الطلاب غير أنه كان معتداً ببنات أفكاره ، جريئاً فى نقد آراء غيره من العلماء المتقدمين والمتأخرين ؛ لذا تعرض له الكثير من أهل زمانه بالنقد الشديد ، وكان من جزاء ذلك أن لم يحضر درسه إلا نزر قليل.

وتوفى بالنجف ، ودفن فى حجرة صاحب مفتاح الكرامة من جهة القبلة. وأرخ بعضهم عام وفاته بقوله :

جاور فى الخلد إمام الهدى

وهادى الأمة للحسين

واستوطن الخلد فأرخته :

طابت جنان الخلد للهاديين

(ومجموع حروف عجز البيت الثانى 1321 وهو عام وفاته).

(أعيان الشيعة 10 : 233) بتصرف.

(1) الفصول : 11 حيث قال (رحمه الله) : (... فهم وإن أصابوا فى اعتبار الحثية للتمايز بين العلوم ، لكنهم أخطئوا فى أخذها قيدا للموضوع ، والصواب أخذها قيدا للبحث ، وهى عند التحقيق ...).

وهو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهرانى الحائرى ، ولد فى (ايوان كيف) ، أخذ مقدمات العلوم فى طهران ، ثم اكتسب من شقيقه الحجة الشيخ محمد تقى الأصفهانى صاحب (هداية المسترشدين) فى أصفهان ، ثم هاجر الى العراق ، فسكن كربلاء ، وكان يقيم الجماعة فى الحرم المطهر من جهة الرأس الشريف ، فيأتم به خيار الطلبة والصلحاء وعامة الناس.

وكان فى كربلاء يومذاك فريق من الشيخية ، وكان المرحوم كثير التشنيع عليهم حتى ضعّف نفوذهم وكسر شوكتهم ؛ إذ كان مرجعاً عاماً فى التدريس والتقليد ، وقد تخرّج من معهده جمع من كبار العلماء ، وله آثار أشهرها (الفصول الغروية).

أجاب داعى ربه سنة (1254 هـ) ، ودفن فى الصحن الصغير فى الحجرة الواقعة على يمين الداخل ، سبقه فيها صاحب الرياض (رحمه الله).

1- الفصول : 11 حيث قال (رحمه الله) : (... فهم وإن أصابوا في اعتبار الحيشة للتمايز بين العلوم ، لكنهم أخطئوا في أخذها قيذا للموضوع ، والصواب أخذها قيذا للبحث ، وهي عند التحقيق ...). وهو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الحائري ، ولد في (ايوان كيف) ، أخذ مقدمات العلوم في طهران ، ثم اكتسب من شقيقه الحجة الشيخ محمد تقى الأصفهاني صاحب (هداية المسترشدين) في أصفهان ، ثم هاجر الى العراق ، فسكن كربلاء ، وكان يقيم الجماعة في الحرم المطهر من جهة الرأس الشريف ، فيأتم به خيار الطلبة والصلحاء وعامة الناس . وكان في كربلاء يومذاك فريق من الشيخية ، وكان المرحوم كثير التشنيع عليهم حتى ضعف نفوذهم وكسر شوكتهم ؛ إذ كان مرجعا عاما في التدريس والتقليد ، وقد تخرج من معه جمع من كبار العلماء ، وله آثار أشهرها (الفصول الغروية). أجاز داعي ربه سنة (1254 هـ) ، ودفن في الصحن الصغير في الحجرة الواقعة على يمين الداخل ، سبقه فيها صاحب الرياض (رحمه الله). (طبقات أعلام الشيعة الكرام البررة في القرن الثالث بعد العشرة 1 : 390 رقم 975) بتصرف.

التحقيق عنوان إجمالى للمسائل التى تقرر فى العلم) _ انتهى _ إذ مراده من البحث معناه المفعولى ، لا-المصدرى ، ومن المسائل محمولات قضايا العلم ، لا نفس القضايا ، وإلا فلا معنى محصل له ، فيرجع الأمر إلى أن تمايز العلوم : إما بتمايز الموضوعات ، أو بتمايز المحمولات الجامعة لمحمولات العلم.

فيرد عليه عين ما أورد على جعل التمايز بتمايز الموضوعات : من لزوم كون كل باب _ بل كل مسألة _ علما على حدة لتغاير محمولاتها ، ولذا جعل _ دام ظله _ ملاك التعدد والوحدة تعدد الغرض ووحده ، مع أنك قد عرفت الإشكال عليه فى الحاشية السابقة بالنسبة إلى فن الاصول.

والتحقيق : أن العلم عبارة عن مركب اعتبارى من قضايا متعددة يجمعها غرض واحد ، وتمايز كل مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر بالموضوع الجامع فى مقام المعرفة _ كما عرفت سابقا _ فلا ينافى كون معرفة باب وامتيازه عن باب آخر كذلك ، كما أن كون وحدة الموضوع الجامع موجبة لوحدة القضايا ذاتا _ فى قبال الوحدة العرضية الناشئة من وحدة الغرض ؛ حيث إنه خارج عن ذات القضية _ لا ينافى كون وحدة الموضوع فى الأبواب موجبة لوحدة قضايا الباب ذاتا ، لكن تسمية بعض المركبات الاعتبارية علما دون مركب اعتبارى آخر _ كباب من علم واحد _ بملاحظة تعدد الغرض ووحده.

فقولهم : (تمايز العلوم بتمايز الموضوعات) (1) إنما هو فى مقام امتياز مركب اعتبارى عن مركب اعتبارى آخر فى مقام التعريف. كما أن تعدد الغرض ووحده إنما هو فى مقام أفراد مركب اعتبارى عن غيره ، وجعله فنا وعلما برأسه ، دون مركب اعتبارى آخر كباب واحد من علم واحد.

ومن الواضح أن فن الاصول بنفسه يمتاز عن سائر الفنون لامتياز كل

العلم عبارة عن مركب اعتبارى

ص: 32

1-1. كما جاء ذلك فى عبارات علماء المنطق. راجع الشمسية : 5.

مركب عن مركب آخر بنفسه ، وبموضوعهما الجامع في مقام التعريف للجاهل ، لكن كون المجموع فنا واحدا _ دون فنون متعددة _ لوحدة الغرض.

ومنه ظهر أن تعدد الغرض إنما يوجب تعدد العلم في مورد قابل كمركبين اعتباريين لا مركب واحد.

بل يمكن أن يقال _ بناء على مذاق القوم في كون محمولات القضايا أعراضا ذاتية للموضوع _ ما محصله :

أن الموضوع الجامع _ كما هو معرّف للعلم وموجب لوحدة القضايا ذاتا _ كذلك موجب لكونها فنا واحدا منفردا عن غيره من الفنون ؛ إذ ليس مناط موضوعية الموضوع مجرد جامعيتها لجملة من الموضوعات ، بل بحيث لا يندرج تحت جامع آخر تكون محمولات القضايا أعراضا ذاتية له ، فخرج بهذا القيد موضوعات الأبواب لاندراجها تحت جامع تكون المحمولات أعراضا ذاتية له ، ودخل به موضوعا العلمين لعدم اندراجهما تحت جامع كذلك ؛ وإن اندرجا تحت جامع مطلق كعلمي النحو والصرف ، فإن موضوعهما وإن اندرجا تحت الكيف المسموع ، لكن محمولات قضايا العلمين ليست أعراضا ذاتية للكيف المسموع ، بل للكلمة والكلام بما لهما من الحيثية المتقدمة ، فافهم واستقم.

5 _ قوله [قدس سره] : (كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد ... الخ) (1).

كباين من علمين إذا كانا متحدى الموضوع والمحمول ، فان هذه الوحدة لا- تجعل البابين من علم واحد ؛ لتعدد الغرض الموجب لاندراجهما في علمين ، وإلا فالمركب الاعتباري المترتب عليه غرضان لا يصح أن يدون علمين ، ويسمى باسمين كما صرح _ مد ظله _ به.

ص: 33

وفى قوله دام ظلّه : (من الواحد) إشارة إلى أن فرض الكلام ما ذكرنا ، فلا تغفل .

6_ قوله [قدس سره] : (ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم ، وهو الكلى ... الخ) (1).

قد عرفت سابقاً : أن العلم عبارة عن مجموع قضايا مشتتة يجمعها الاشتراك في غرض خاص دَوّن لأجله علم مخصوص ، فلا محالة ينتهي الأمر إلى جهة جامعة بين تلك القضايا موضوعاً ومحمولاً ، والموضوع الجامع لموضوعات القضايا موضوع العلم ، والمحمول الجامع لمحمولاتها محموله .

وقد عرفت سابقاً أيضاً : أن أمر العلم يتم بتدوين جملة من القضايا المتحددة في الغرض ، ولا يتوقف حقيقته على تعيين حقيقة الموضوع ، إلا أنه لا برهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعاً ومحمولاً ، إلا أنّ الأمور المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً بالسنخ ، وأنّ وحدة الموضوع أو وحدة المحمول تقتضى وحدة الجزء الآخر .

مع أن البرهان المزبور لا يجرى إلا في الواحد بالحقيقة ، لا الواحد بالعنوان ، وما نحن فيه من قبيل الثانى ، بدهة أن صون اللسان عن الخطأ في المقال _ فى علم النحو مثلاً _ ليس واحداً بالحقيقة والذات ، بل بالعنوان ، فلا يكشف عن جهة وحدة ذاتية حقيقية .

كما أن اقتضاء القضايا للغرض واقتضاء الموضوعات لمحمولاتها ، ليس على حد اقتضاء المقتضى لمقتضاه والسبب لمسببه ؛ حتى تكون وحدة أحدهما كاشفة عن وحدة الآخر ، بل فى الاولى من قبيل اقتضاء الشرط لمشروطه ؛ حيث

ص: 34

إن المرید للتكلم على طبق القانون لا يتمكن منه إلا بمعرفته له ، فمعرفة القانون شرط في تأثير الإرادة في التكلم على طبق القانون.

وفي الثانية من قبيل اقتضاء الغاية الداعية لما تدعو إليه ، فقتضاء الصلاة لوجوبها باعتبار ما فيها من الغاية الداعية إليه ، فلا يكون الوجوب أثراً للصلاة ؛ ليكشف وحدة الوجوب في الصوم والصلاة عن وحدتهما.

مضافاً إلى : أن فائدة التعيين أن يكون الطالب على بصيرة من أمره من أول الأمر ، فعدم كون الجامع معلوم الاسم والعنوان (1) ، مع كونه محققاً بالبرهان ، وإن لم يوجب كون العلم بلا موضوع ، أو عدم وحدة الفن ، إلا أن الفائدة المترتبة من الموضوع لا تكاد توجد إلا إذا كان معلوم الاسم والعنوان ، ولا يكفي العلم بوجوده بحسب البرهان.

وجعل الموضوع لعلم الاصول خصوص الأدلة الأربعة ، وإن لم يكن فيه محذور من حيث عدم وحدة الفن ؛ لانحفاظ وحدته بوحدة الغرض ، لكن إذا جعل الموضوع أعم منها ، كى يعم الظنّ الانسدادي على الكشف _ بل على الحكومة _ والشهرة ، والاصول العملية _ من العقلية والشرعية _ الى غير ذلك من دون جامع يعبر به عنها ، فانتهاء الفائدة واضح.

7 _ قوله [قدس سره] : (فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع ، وما هو مفاد كان التامة ... الخ) (2).

إرجاع البحث إلى ما ذكر وان كان غير صحيح ، كما سيتضح _ إن شاء الله _ إلا أنه يمكن دفع الايراد المزبور بدعوى : أنّ المراد وساطة الخبر ثبوتاً أو إثباتاً ، ضرورة أن الغرض ليس الحكم بثبوت السنة خارجاً ، بل ثبوتها بالخبر ، ووساطة الخبر _ إثباتاً أو ثبوتاً _ لا تنافي الفراغ عن ثبوت السنة :

موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة

ص: 35

1-1. العبارة في النسخ المتداولة هكذا : (فعدم كون الجامع غير معلوم ..) ، ولا يخفى خطوها.

2-2. الكفاية : 18 / 8.

أما وساطة الخبر إثباتا ، فمعنى ذلك انكشاف السنة بالخبر ، كما تنكشف بالمحفوظ بالقرينة وبالتواتر ، وأين التصديق بانكشاف شىء بشىء من التصديق بثبوت الشىء ، وما هو اللازم فى الهلئة المركبة هو الثانى دون الأول ؛ بداهة أن انكشاف شىء بشىء لا ينافى الفراغ عن ثبوته ، وانكشاف السنة _ المفروغ عن ثبوتها _ من لواحقها وعوارضها بعد ثبوتها.

وأما وساطة الخبر ثبوتا ، فمرجعها إلى معلولية السنة للخبر ، ومن البين أن الكلام فى معلولية شىء لشىء وكونه ذا مبدأ لا ينافى الفراغ عن أصل تحققه وثبوته ؛ ألا ترى أن الموضوع فى علم الحكمة هو الوجود أو الموجود ، مع أن البحث عن كونه ذا مبدأ من أهم مسائله وأعظم مقاصده ؛ فالبحث عن معلولية السنة لشىء _ يكون ذلك الشىء واسطة فى ثبوتها واقعا _ بحث عن ثبوت شىء لها ، لا عن ثبوتها.

فاتضح : أن إرادة الثبوت الواقعى على أى تقدير لا تنافى كون البحث عنه من المسائل.

نعم أصل ثبوت السنة بالخبر ، وكون الخبر واسطة فى ثبوتها أو إثباتها واقعا غير معقول ؛ إذ ليس الخبر واقعا فى سلسلة علل السنة ، بل يستحيل وقوعه فى سلسلة عللها ؛ لأن حكاية الشىء متفرعة عليه ، فلا يعقل أن تكون من مبادئه ، فيستحيل وساطة الخبر ثبوتا. كما أن الخبر _ بما هو خبر _ يحتمل الصدق والكذب ، فلا يعقل انكشاف السنة به واقعا ، فيستحيل وساطة الخبر إثباتا. فإرادة الثبوت الواقعى بأى معنى كان غير معقولة ، لا أن البحث عن ثبوتها بشىء ليس من المسائل. فافهم جيّدا.

8 _ قوله [قدس سره] : (نعم لكنه مما لا يعرض السنة بل الخبر الحاكى لها ... الخ) (1).

ص: 36

يمكن أن يقال : إن حجية الخبر _ على المشهور _ وان كان مرجعها إلى إنشاء الحكم على طبق الخبر _ وهو من عوارضه _ إلا أنه بعناية أنه وجود تنزيلي للسنة ، وهذا المعنى كما أن له مساسا بالخبر ، كذلك بالسنة.

فحاصل البحث : إثبات وجود تنزيلي للسنة ، وبهذا الاعتبار يقال بثبوت السنة تعبدًا ، وإلا فالحكم على طبق المحكى له ثبوت تحقيقي لا تعبدى ، وكونه عين التعبد لا يقتضى أن يكون تعبدًا ، بل هو كنفس المحكى له ثبوت تحقيقي فتأمل.

وربما يتخيل : إمكان جعل الموضوع نفس السنة الواقعية ، بالبحث عن تنجزها بالخبر ، لكنه كالثبوت التعبدى إشكالا وجوابا ، من حيث إن المنجزية _ وهى صفة جعلية _ قد اعتبرت فى الخبر ، فهى من حيثيات الخبر ، لا من حيثيات السنة الواقعية ، ومن حيث أن المنجزية والمنتجزية متضائفتان ، فجعل الخبر منجزا يلازم جعل السنة منتجزة به ، فيصح البحث عن كل منهما ، بل الثبوت التعبدى أكثر مساسا بالسنة من التنجز ؛ حيث إن اعتبار الثبوت هو اعتبار كون الخبر وجود السنة ، فيكون بالاضافة إلى السنة كالوجود بالنسبة إلى الماهية ، بخلاف التنجز فإنه وصف زائد على السنة ، مجعول تبعا بجعل المنجزية للخبر استقلالا ، فهو أشد ارتباطا بالخبر من السنة. فتدبر جيدا.

9_ قوله [قدس سره] : (المراد من السنة ما يعمّ حكايتها ... الخ) (1).

بأن يراد من السنة _ الواقعة فى كلماتهم _ طبعى السنة بوجودها العيني أو الحكائى ، فإن الشئ له انحاء من الوجود بالذات وبالعرض ، ومنها وجودها فى الحكاية ، أو أن يراد الأعمّ بغير ذلك.

المراد من السنة

ص: 37

10_ قوله [قدس سره] : (إلا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ ... الخ) (1).

إن كان الغرض _ كما هو ظاهر سياق الكلام _ أعمّية موضوعات المباحث المزبورة من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة ، فيمكن دفعه : بأن قرينة المقام شاهدة على إرادة خصوص ما ورد في الكتاب والسنة.

وإن كان الغرض : أنّ عوارض هذه الموضوعات الخاصة تلحقها بواسطة أمر أعمّ _ وهو كون صيغة (افعل) مثلا من دون دخل لورودها في الكتاب والسنة _ فالاشكال في محلّه.

ولا- يندفع : بأنّ البحث ليس باعتبار نفس الأمر الأعم ، بل بلحاظ اندراج الأخصّ تحته. وذلك لأن هذا الاعتبار إن لم يكن دخيلا في عروض العارض ، لم يكن لحاظه مخرجا له عن كونه عرضا غريبا.

كما أن الالتزام بكون موضوع العلم أعم من الأدلة بالمعنى الأعم مع قيام الغرض بخصوصها بلا وجه ، وهو من القضايا التي قياساتها معها.

كما لا- يندفع الاشكال بما ذكرناه _ في تصحيح العارض لأمر أخصّ أو أعمّ _ من : أن مجرد الصدق _ بلا تجوز عرفا _ كاف في كون العرض ذاتيا ، ولا يتوقف على عدم الوساطة في العروض حقيقة ودقة. وذلك لأننا وإن قلنا بعدم اعتبار كون العرض ذاتيا لموضوع العلم حقيقة ، إلا أنه لا بد من كونه عرضا ذاتيا لموضوع المسألة عقلا.

ومع تخصيص موضوع المسألة بحيثية الورود في الكتاب والسنة _ حتى لا يلزم إشكال اندراج الأعم تحت الأخص _ يلزم كون العرض غريبا عن موضوع المسألة.

ص: 38

ومنه تبين عدم المناس عن أحد المحاذير الثلاثة :

إما لزوم اندراج الأعم تحت الأخص لو أبقينا موضوع العلم على خصوصه وموضوع المسألة على عمومه ، وإما لزوم كون العرض غريبا إذا خصصنا موضوع المسألة ، وإما لزوم أخصية الغرض إذا عممنا موضوع العلم ، بحيث يعم موضوعات مسائله العامة.

ولا يخفى أن عدم الالتزام بموضوع جامع يدفع المحذورين الأولين _ دون الأخير _ كما هو واضح.

11 _ قوله [قدس سره] : (وجملة من غيرها ... الخ) (1).

كالمسائل الاصولية العقلية ، فإن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته _ مثلا _ لا اختصاص لها بالوجوب الشرعي ، ولا بما يقع في طريق الاستنباط.

والدليل العقلي _ الواقع موضوعا للعلم _ هي القضية العقلية التي يتوصل بها إلى الحكم الشرعي _ دون الأعم _ مع أن العقل يحكم بالملازمة لا من هذه الحيثية.

12 _ قوله [قدس سره] : (ويؤيد ذلك تعريف الاصول ... الخ) (2).

وجه التأييد ظاهر ؛ حيث لم يقيد القواعد الممهدة بكونها باحثة عن الأدلة ، وقولهم في تتمّة التعريف : (عن أدلتها) غير مناف لذلك كما يتخيل ؛ إذ كون المستنبط منه هي الأدلة ، لا ربط له بكون القواعد باحثة عن الأدلة.

المراد من الدليل العقلي

تعريف علم الأصول

ص: 39

1-1 . الكفاية : 9 / 9 .

2-2 . الكفاية : 11 / 9 .

13 _ قوله [قدس سره] : (وإن كان الأولى تعريفه : تعريف علم الأصول بأنه صناعة يعرف بها القواعد ... الخ) (1).

الأولوية من وجوه :

منها : تبديل تخصيص القواعد بكونها واسطة في الاستنباط _ كما عن القوم _ بتعميمها لما لا تقع في طريق الاستنباط ، بل ينتهي إليه الأمر في مقام العمل .

وجه الأولوية : أن لازم التخصيص خروج جملة من المسائل المدونة في الأصول عن كونها كذلك ، ولزوم كونها استطرادية ؛ مثل الظن الانسدادي على الحكومة ؛ لأنه لا ينتهي إلى حكم شرعي ، بل ظن به أبدا ، وإنما يستحق العقاب على مخالفته عقلا كالقطع . ومثل الأصول العملية في الشبهات الحكمية ؛ فإن مضامينها بأنفسها أحكام شرعية ، لا أنها واسطة في استنباطها في الشرعية منها . وأما العقلية فلا تنتهي إلى حكم شرعي أبدا .

فهذه المسائل بين ما تكون مضامينها أحكاما شرعية ، وبين ما لا تنتهي إلى حكم شرعي ، وجامعها عدم إمكان وقوعها في طريق الاستنباط وما يرى من إعمال الأصول الشرعية في الموارد الخاصة ، إنما هو من باب التطبيق . لا التوسيط . بل يمكن الأشكال في جلّ مسائل الأصول ، فان الامارات الغير العلمية _ سندا أو دلالة _ يتطرق فيها هذا الأشكال ، وهو أن مرجع حجيتها : إمّا إلى الحكم الشرعي ، أو غير منته إليه أبدا ، وعلى أىّ تقدير ليس فيها توسيط للاستنباط .

توضيحه : أن مفاد دليل اعتبار الامارات الغير العملية سندا _ كخبر الواحد _ إما إنشاء أحكام مماثلة لما أخبر به العادل من ايجاب أو تحريم ، فنتيجة البحث عن حجيتها حكم شرعي ، أو جعلها منجزة للواقع بحيث يستحق

وجه الأولوية في تعريف الماتن

ص : 40

العقاب على مخالفتها للواقع ، فحينئذ لا ينتهي إلى حكم شرعى أصلا.

ومفاد دليل اعتبار الامارة الغير العلمية دلالة _ كظواهر الألفاظ _ كذلك ، بل يتعين فيها الوجه الثانى ، فان دليل حجية الظواهر بناء العقلاء ، ومن البين أن بناءهم فى اتباعهم على مجرد الكاشفية والطريقية ، فالظاهر حجة عندهم ؛ أى مما يصح للمولى أن يؤاخذ به عبده على مخالفته لمراده ، لا أن هناك حكما من العقلاء مماثلا لما دل عليه ظاهر اللفظ ؛ حتى يكون إمضاء الشارع أيضا كذلك.

وأما مباحث الألفاظ فهى وإن كانت نتائجها غير مربوطة ابتداء بهذا المعنى ، لكن (1) جعل تلك النتائج فى طريق الاستنباط لا يكاد يكون إلا بتوسط حجية الظهور ، وقد عرفت حالها ، فلا ينتهى الأمر من هذه الجهة إلى حكم شرعى أبدا ، فلا مناص من التوسعة والتعميم ؛ بحيث يعم موضوع فن الاصول ما يمكن أن يقع فى طريق الاستنباط ، وما ينتهى إليه أمر المجتهد فى مقام العمل.

والغرض من تدوين فن الاصول لا بد من أن يجعل أعم _ لا بأن يجعل الغرض الانتفاع بقواعدها فى مقام الاستنباط وفى مقام العمل ؛ فإن تعدد الغرض يوجب تعدد العلم فى المورد القابل ؛ حيث إن القواعد التى ينتفع بها فى مقام الاستنباط غير القواعد التى ينتهى إليها الأمر فى مقام العمل _ بل بأن يجعل الغرض أعم من الغرضين ؛ ليرتفع التعدد من البين ؛ لئلا يلزم كون فن الاصول علمين ، إلا أن يوجه مباحث الامارات الغير العلمية _ بناء على إنشاء الحكم المماثل _ بأن الأمر بتصديق العادل _ مثلا _ ليس عين وجوب ما أخبر بوجوبه العادل ، بل لازمه ذلك. كما أن حرمة نقض اليقين بالشك ليست عين

الغرض من تدوين فن الأصول

ص: 41

1-1. وليس هذه المباحث بالاضافة إلى حجية الظاهر _ بناء على أنها إنشاء حكم مماثل _ واسطة فى الاستنباط ؛ لأنها مثبتة لموضوعه ، لا أنها واسطة فى الاستنباط من دليله ، فتدبر. [منه قدس سره].

وجوب ما أيقن بوجوبه سابقا ، بل لازمه ذلك. والمبحوث عنه في الاصول بيان هذا المعنى الذى لازمه الحكم المماثل ، واللازم والملزوم متنافيان ، وهذا القدر كاف فى التوسيط فى مرحلة الاستنباط. بل يمكن التوجيه _ بناء على كون الحجية بمعنى تنجيز الواقع _ بدعوى : أن الاستنباط لا يتوقف على احراز الحكم الشرعى ، بل يكفى الحجة عليه فى استنباطه ؛ إذ ليس حقيقة الاستنباط والاجتهاد إلا تحصيل الحجة على الحكم الشرعى ، ومن الواضح دخل حجية الأمارات _ بأى معنى كان _ فى إقامة الحجة على حكم العمل فى علم الفقه.

وعليه فعلم الاصول : ما يبحث فيه عن القواعد الممهّدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعى ، من دون لزوم التعميم إلا بالإضافة إلى ما لا بأس بخروجه ؛ كالبراءة الشرعية التى معناها حلية مشكوك الحرمة والحلية ، لا ملزومها ، ولا المعذّر عن الحرمة الواقعية.

وأما الالتزام بالتعميم على ما فى المتن ففيه محذوران :

أحدهما : لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين لئلا يكون فن الاصول فنين.

ثانيهما : أنّ مباحث حجية الخبر وأمثاله ليست مما يرجع إليها بعد الفحص واليأس عن الدليل على الحكم العمل ؛ إذ لا يناط حجية الامارات بالفحص واليأس عن الدليل القطعى على حكم الواقعة ، نظير حلية المشكوك ؛ حيث إنها لا يرجع إليها إلا بعد الفحص واليأس عن الدليل على حرمة شرب التتن. وأما جعلها مرجعا _ من دون تقييد بالفحص واليأس _ فيدخل فيها جميع القواعد العامة الفقهية ؛ فإنها المرجع فى جزئياتها كما لا يخفى.

ثم لا- يخفى عليك : أنّ الالتزام بأعمية الغرض إنما يجدى بالإضافة إلى ما لا يقع فى طريق الاستنباط ، وكان ينتهى إليه الأمر فى مقام العمل ، لا بالنسبة إلى ما كان بنفسه حكما مستنبطا _ من غير مرجعية للمجتهد بعد الفحص

والأيس عن الحجية على حكم العمل _ فإنه داخل فى القواعد الفقهية الباحثة عن عوارض أفعال المكلفين. واختصاصها أحياناً بالمجتهد ليس من حيث كونها واسطة فى الاستنباط المختص بالمجتهد. كيف؟ والمفروض كونها أحكاماً مستنبطة، بل من حيث إن تطبيق القواعد الكلية على مواردها موقوف على الخبرة بالتطبيق.

14_ قوله [قدس سره] : (فى الشبهات الحكمية ... الخ) (1).

لأنها القابلة للمرجعية بعد الفحص والأيس عن الدليل، دون الجارية فى الشبهة الموضوعية؛ فان مفادها حكم عملى محض، وحال المجتهد فيها والمقلد على السوية.

ص: 43

1-1. الكفاية : 15 / 9.

15_ قوله [قدس سره] : (الوضع : هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى ، وارتباط خاص ... الخ) (1).

لا ريب في ارتباط اللفظ بالمعنى واختصاصه به ، وإنما الإشكال في حقيقة هذا الاختصاص والارتباط ، وأنه معنى مقولى ، أو أمر اعتبارى.

وتحقيق الكلام فيه : أن حقيقة العلة الوضعية لا يعقل أن تكون من المقولات الواقعية _ لا ما له مطابق في الأعيان ، ولا ما كان من حيثيات ما له مطابق في الأعيان _ لأن المقولات العرضية _ سواء كانت ذات مطابق في الخارج ، أو ذات منشأ لانتزاعها واقعا _ مما تحتاج إلى موضوع محقق في الخارج ؛ بداهة لزومه في العرض ، مع أن طرفي الاختصاص والارتباط _ وهما اللفظ والمعنى _ ليسا كذلك ، فإنّ الموضوع والموضوع له طبيعى اللفظ والمعنى ، دون الموجود منهما ، فإنّ طبيعى لفظ الماء موضوع لطبيعى ذلك الجسم السيل ، وهذا الارتباط ثابت حقيقة ، ولو لم يتلفظ بلفظ الماء ، ولم يوجد مفهومه في ذهن أحد.

ومنه يظهر : أنه ليس من الامور الاعتبارية الذهنية ؛ لأن معروضها ذهنى ، بخلاف الاختصاص الوضعى ، فان معروضه نفس الطبيعى ، لا بما هو موجود ذهنا كالكلية ، والجزئية ، والنوعية ، والجنسية ، ولا بما هو موجود خارجا كالمقولات العرضية ، فتدبر.

وتوهم : أن صيغة (وضعت) منشأ للانتزاع ، فقد وجد الاختصاص والارتباط بوجود المنشأ ، نظير ثبوت الملكية _ مثلا _ بالعقد أو المعاطاة.

تحقيق الكلام فى الوضع

ص: 44

مدفوع : بأن الأمر الانتزاعي مما يحمل العنوان المأخوذ منه على منشئه ، والحال أن الاختصاص والارتباط بنحو الاشتقاق لا يحملان على صيغة (وضعت) ، كما لا يحمل الملك بالمعنى الفاعلى أو المفعولى على صيغة (بعث) ، بل اللفظ هو المختص بالمعنى ، وأحدهما مربوط بالآخر ، كما أن الملك بالمعنى الفاعلى يحمل على المالك ، وبالمعنى المفعولى يحمل على المملوك ، فلا وجه لدعوى : أن الانشاء فى الملك وفى الوضع وغيرهما منشأ الانتزاع.

ومما يشهد لما ذكرنا _ من عدم كون الاختصاص معنى مقوليا _ أن المقولات امور واقعية لا تختلف باختلاف الأنظار ، ولا تتفاوت بتفاوت الاعتبار ، ومع أنه لا يرتاب أحد فى أن طائفة يرون الارتباط بين لفظ خاص ومعنى مخصوص ، ولا يرونه بينهما طائفة اخرى ، بل يرونه بين لفظ آخر وذلك المعنى.

ومما يؤكد ذلك أيضا : أن المقولات الحقيقة أجناس عالية للماهيات ، ولا تصدق المقولة صدقا خارجيا إلا إذا تحققت تلك الماهية فى الخارج. وقد عرفت : أن وجود معنى مقولى فى الخارج لا يكون إلا إذا كان له مطابق فيه ، أو كان (1) حيثية وجودية لما كان له مطابق فيه ، ويسمى بالأمر الانتزاعى ، ومن الواضح أن مفهوم الاختصاص _ بعد عمل الواضع _ لم يوجد له مطابق فى الخارج ، ولم يختلف اللفظ والمعنى حالهما ، بل هما على ما كانا عليه من الذاتيات والأعراض ، وما لم ينضم إلى اللفظ _ مثلا _ حيثية عينية لا يعقل الحكم بوجود الاختصاص فيه وقيامه عينا به قيام العرض بموضوعه.

فان قلت : لا ريب فى صدق حدّ مقولة الاضافة على الملكية (2)

ص: 45

1-1. فى الأصل : (أو كانت ...) والصحيح ما أثبتناه.

2-2. هذا اعتبار الملكية بالمعنى الفاعلى والمفعولى ، وأما نفس المبدأ فقد أوضحنا حاله فى مبحث الأحكام الوضعية من الاستصحاب من الجزء الثانى من الكتاب. (منه عفى عنه).

قلت : فرق بين كون المفهوم من المفاهيم الإضافية ، وبين صدق حد مقولة الإضافة على شىء ، والمسلم هو الأول ، والنافع للخصم هو الثانى .

ومن الواضح : أن كون المفهوم من المفاهيم الإضافية لا يستدعى وجود مطابق له فى الخارج بحيث يصدق عليه حد المقولة ، والشىء لا يعقل أن يكون فردا من المقولة ومصداقا لها ، إلا إذا وجد فى الخارج على نحو ما يقتضيه طبع تلك المقولة ؛ ألا ترى صدق العالمية والقادرية عليه تعالى ، مع تقدس وجوده عن الاندراج فى العرض والعرضى ؛ لمنافاة العروض مع وجوب الوجود ، بل تلك الإضافات إضافات عنوانية لا إضافات مقولية ، فكذا الملكية والاختصاص ، فان مفهومهما من المفاهيم الإضافية المتشابهة الأطراف ؛ بحيث لو وجدا فى الخارج حقيقة كانا من حيثيات ما له مطابق فى الأعيان .

فالتحقيق (1) فى أمثال هذه المفاهيم أنها غير موجودة فى المقام وأشباهه بوجودها الحقيقى ، بل بوجودها الاعتبارى بمعنى : أن الشارع أو العرف أو طائفة خاصة يعتبرون هذا المعنى لشىء أو لشخص ؛ لمصلحة دعوتهم إلى ذلك ، كما فى التنزيلات ، والحقيقة الادعائية . أما نفس الاعتبار فهو أمر واقعى قائم بالمعتبر ، وأما المعنى المعتبر فهو على حد مفهوميته وطبيعته ، ولم يوجد فى الخارج ، وإنما وجد بمعنى صيرورته طرفا لاعتبار المعتبر ، فينسب إليه الوجود ، فالموجب والقابل _ مثلا _ ما لكان ، والعوضان مملوكان فى عالم اعتبار الشارع أو العرف ، لا فى الخارج مع قطع النظر عن اعتبارهما .

ثم إن هذا المعنى : قد يكون من الأمور التسيببية ، فيتسبب المتعاقدان

بالإيجاب والقبول اللذين جعلهما الشارع سببا يتوصل به إلى اعتبار الشارع للملكية. فالملكية توجد بوجودها الاعتباري من الشارع بالمباشرة، ومن المتعاقدين بالتسبيب.

وقد لا يكون المعنى المعتبر تسبيبياً؛ كالاختصاص الوضعي، فإنه لا حاجة في وجوده إلا إلى اعتبار من الواضع. ومن الواضح أن اعتبار كل معتبر قائم به بالمباشرة، لا- بالتسبيب كى يتسبب إلى اعتبار نفسه بقوله: (وضعت) ونحوه، فتخصيص الواضع ليس إلا اعتباره الارتباط والاختصاص بين لفظ خاص ومعنى خاص.

ثم إنه لا شبهة في اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه، وكونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه، مع حيثية دلالة سائر الدوال، كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ، فإنه أيضا ينتقل من النظر إليه إلى أن هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الأمر أن الوضع فيه حقيقي، وفي اللفظ اعتباري.

بمعنى: أن كون العلم موضوعاً على رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ فإنه كأنه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشان الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص.

ومنه ظهر: أن الاختصاص والارتباط من لوازم الوضع، لا عينه.

وحيث عرفت اتحاد حيثية دلالة اللفظ مع حيثية دلالة سائر الدوال تعرف: أنه لا حاجة إلى الالتزام بأن حقيقة الوضع تعهد ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى - كما عن بعض أجلة العصر (1) - فانك قد عرفت: أن كيفية الدلالة والانتقال في اللفظ وسائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال، فهل ترى تعهداً من

الارتباط بين اللفظ والمعنى من لوازم الوضع

ص: 47

1-1. الملاء على النهاوندى - رحمه الله - (صاحب تشريح الاصول): 26، 29.

ناصر العلم على رأس الفرسخ. بل ليس هناك إلا وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه ، فكذلك فيما نحن فيه ، غاية الأمر أن الوضع هناك حقيقي وهنا اعتباري.

ولا يخفى عليك : أن من يجعل الوضع عبارة عن التعهد ، لا يدعى أنه عين الارادة المقومة لتفهم المعنى باللفظ ؛ حتى يتخيل أنها إرادة مقدمة توصلية ، فلا يعقل أن تتعلق بما لا يكون مقدمة لتفهم المعنى إلا بنفس هذه الارادة.

بل المراد من التعهد هو : الالتزام والبناء الكلي على ذكر اللفظ عند إرادة تفهم المعنى به في مرحلة الاستعمال ، وتلك الارادة الاستعمالية وان كانت تتوقف على سبق العلم بالوضع من المخاطب ، إلا أن هذا التوقف ليس من خصوصيات التعهد ، بل الوضع _ بأى معنى كان _ لا بد فيه من العلم به في مرحلة انفهام المعنى من اللفظ ، فالارادة المفهومة المقومة للاستعمال وإن كانت تتوقف على سبق الوضع والعلم به ، إلا أن ذلك التعهد والالتزام غير موقوف على كون اللفظ مفهما فعلا ؛ حيث إنه لم تتعلق الإرادة الفعلية بالتفهم به.

فالتعهد _ المعبر عنه في كلام مدعيه بالإرادة الكلية _ قد تعلق بأمر مقدور في موطنه وإن كان التعهد والعلم به دخيلا في إمكانه. فتدبر جيدا.

16 _ قوله [قدس سره] : (وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعيني

====

وهو الشيخ على بن المولى فتح الله النهاوندى النجفى ، علامة كبير ومحقق جليل من أكابر العلماء وأجلاء الفقهاء وأحد أساطين الدين والعلم البارزين ، وكان بحثه من أبحاث النجف المعدودة ومن دروسها المحترمة. ومن تلامذته : الميرزا حبيب الله الرشتى ، والمولى كاظم المرندى ، والسيد محمد الخلخالى ، وشيخ الشريعة الأصفهاني.

الوضع عبارة عن التعهد

المراد من التعهد

ص: 48

والتعيني ... الخ) (1).

وأما على ما ذكرنا _ من أن حقيقة الوضع اعتبار الواضع _ فلا جامع بينهما ، بل الوضع التعيني يشترك مع التعيني في نتيجة الأمر ؛ إذ كما أن اعتبار الواضع يوجب الملازمة بين اللفظ والمعنى من حيث الانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى ، كذلك كثرة الاستعمال توجب استيناس أذهان أهل المحاوراة بالانتقال من سماع اللفظ إلى المعنى ، فلا حاجة إلى دعوى اعتبار أهل المحاوراة على حد اعتبار الواضع فإنه لغو بعد حصول النتيجة.

17 _ قوله [قدس سره] : (الملحوظ حال الوضع إما يكون ... الخ) (2).

لا يخفى عليك : أن الغرض من الملحوظ حال الوضع ما لا بد من لحاظه ؛ حيث إن العلة الوضعية نسبة بين طرفيها ، فلا بد من ملاحظة طرفيها إما بالكنه والحقيقة ، أو بالوجه والعنوان.

ومنه يظهر فساد القسم الرابع ؛ لأن الوضع للكلى لا- يحتاج إلا- إلى ملاحظته ، بخلاف الوضع للأفراد الغير المتناهية ، فان لحاظ الغير المتناهي غير معقول ، فلا بد من لحاظها بجامع يجمع شتاتها ، ويشمل متفرقاتها ، وهو الكلى المنطبق عليها ، فان لحاظها (3) بالوجه لحاظها بوجه.

فما أفاده بعض الأعلام (قده) (4) : من معقولية القسم الرابع ؛ نظرا إلى أنه كالمنصوص العلة ، فان الموضوع للحكم فيه شخصي ، ومع ذلك يسرى الى كل ما فيه العلة. وكذلك إذا وضع لفظ لمعنى باعتبار ما فيه من فائدة ، فان الوضع

ص: 49

1-1. الكفاية : 19 / 9.

2-2. الكفاية : 1 / 10.

3-3. المراد ملاحظة الكلى بما هو كلى كما في المحصورة ، لا نفس الطبيعي ولو مهملة. ومن البديهي أن لحاظ ما لا يمتنع صدقه على كثيرين ليس لحاظ الكثيرين ، بل لا بد من أن يكون بحيث يصدق فعلا على الكثيرين حتى يكون لحاظه لحاظ الكثيرين. فتدبر. [منه قدس سره].

4-4. المحقق الرشتي _ قدس سره _ في بدائعه : 40.

يسرى إلى كل ما فيه تلك الفائدة ، فيكون الموضوع له عامًا ، مع كون آلة الملاحظة خاصا.

مدفوع : بأنّ اللحاظ الذى لا بد منه ولا مناص عنه فى الوضع للكلى لحاظ نفسه ، ولحاظ الفرد من حيث فرديته أو لحاظ الكلى الموجود فيه لا دخل له بلحاظ الكلى بما هو كلى .

وربما يتخيّل انقسام الوضع العام والموضوع له العام إلى قسمين ؛ نظرا إلى أن الواضع ربما يلاحظ المعنى العام مستقلا ، فيضع اللفظ بإزائه ، وربما يلاحظ المعنى المنتزع عن الجهة المشتركة بين الأفراد الذهنية ، فيضع اللفظ بمرآتية العنوان المنتزع لمنشئه ، وهى الجهة المشتركة بين الافراد الذهنية ؛ لبداهة أن الأفراد الذهنية _ كالأفراد الخارجية _ ذات جهة جامعة مشتركة لكل فرد منها حصّة متقررة فى مرتبة ذاتها. ويترتب على هذا القسم من الوضع : أن إفادة الجهة المشتركة بنفس الدالّ عليها غير ممكن ؛ لأن اليجاد الذهني للطبيعة _ كالخارجي _ بايجاد فردها ، فالخصوصية المفردة لا بد من إحضارها بما يدل عليها ؛ حتى يعقل إحضار الجهة المشتركة بإحضارها.

وهو تخيل فاسد من حيث المبنى والبناء :

أمّا من حيث المبنى : فان الموجودات _ خارجية كانت ، أو ذهنية _ ليس فيها بما هى موجودات ، جهة واحدة مشتركة ، إلا بناء على وجود الطبيعى بوجود واحد عادى ، يتوارد عليه المشخصات ، وهو بديهى البطلان ، فاعتبار الاشتراك والكلية ليس للمعنى بما هو هو ؛ لأنّ الماهية فى حد ذاتها غير واجدة إلا لذاتها وذاتياتها ، ولا لها بما هى موجودة خارجا أو ذهنا ؛ إذ هى بهذا القيد شخص لا كلى ولا جزئى ، فان مقسمهما المعنى ، لا _ الموجود بما هو موجود ، بل الكلية والاشتراك من اعتبارات الماهية حين كونها فى الذهن ، فاذا كان النظر مقصورا عليها ، ولوحظت مضافة إلى الافراد الخارجية أو الذهنية ، وكانت غير آبية عن الصدق

ص: 50

عليها، يقال: إنها جهة جامعة مشتركة، فالمنتزع عن الأفراد هي الجهة المشتركة، وهي واحدة بوحدة طبيعية، لا بوحدة وجودية عددية.

وصحة انتزاع هذا الواحد من كل واحد من الوجودات هو معنى وجود الطبيعي بالعرض في الخارج _ بناء على أصالة الوجود _ وهو معنى أن الطبيعي كالآباء بالإضافة إلى الأبناء، في قبال القائل: بأنه واحد عددي، فإنه كالآب الواحد، والمشخصات كالآبناء.

وأما من حيث البناء: فلأن مفرد الجامع في الذهن هو الوجود الذهني، فايجاده في الذهن باللفظ عين تفريده وجعله فردا، والمفروض عدم الاختصاص في المفردات، ومنها وجوده في ذهن المخاطب. فافهم ولا تغفل.

18 _ قوله [قدس سره] : (فقد توهم أنه وضع الحروف وما الحق بها من الأسماء ... الخ) (1).

تحقيق المقام يتوقف على تحقيق المعاني الحرفية والمفهومات الأدوية، وبيان المراد من عدم استقلالها في المفهومية، فنقول: الذي ينساق إليه النظر الدقيق بعد الفحص والتدقيق: أن المعنى الحرفي والاسمي متباينان بالذات لا اشتراك لهما في طبيعي معنى واحد.

والبرهان على ذلك هو: أن الاسم والحرف لو كانا متحدى المعنى، وكان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالي والآلى، لكان طبيعي المعنى الوجداني قابلا لأن يوجد في الخارج على نحوين كما يوجد في الذهن على طورين، مع أن المعنى الحرفي _ كأنحاء النسب والروابط _ لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه، ولا يعقل أن توجد النسبة في الخارج بوجود نفسى (2)، فإن

تحقيق المعانى الحرفية

ص: 51

1-1. الكفاية: 19 / 10.

2-2. وإلا لم يكن ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فتحتاج إلى رابطة أخرى. [منه قدس سره].

القابل لهذا النحو من الوجود ما كان له ماهية تامة ملحوظة في العقل كالجواهر والاعراض ، غاية الأمر أنّ الجوهر يوجد في نفسه لنفسه ، والعرض يوجد في نفسه لغيره.

ومنّه ظهر : أن تنظير المعنى الاسمي والحرفي بالجواهر والعرض ، غير وجيه ، فان العرض موجود في نفسه لغيره. والصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط _ لا الرابطي _ كما لا يخفى على العارف بالاصطلاح المرسوم في تقسيم الوجود. فراجع.

وبالجملة : لا- شبهة في أن النسبة لا- يعقل أن توجد في الخارج إلا بوجود رابط لا في نفسه ، مع أن طبيعي معناها لو كان قابلاً للتحاط الاستقلالي ، لكان من الماهيات التامة في اللحاظ ، وهي قابلة للوجود النفسي.

فعدم قابلية الربط والنسبة للوجود النفسي المحمولي كاشف عن انه لا يتصور أن يكون للنسبة في حد ذاتها قبول اللحاظ الاستقلالي ، وإلا كان في تلك الحال ماهية تامة في اللحاظ ومثلها إذا كان قابلاً للوجود العيني كان قابلاً للوجود النفسي.

وقد عرفت أننا : أن مجرد لزوم القيام بالغير لا ينافي الوجود النفسي ، كيف؟ والعرض من أنحاء الموجود في نفسه ، مع أن وجوده في نفسه عين وجوده لغيره ، فكون النسبة حقيقة أمراً قائماً بالمنتسبين _ لو لم يكن نقصان في حد ذاتها _ لم يكن مانعاً عن وجودها في نفسها ، مع أنّ من البديهي أن حقيقة النسبة لا- توجد في الخارج إلا بتبع وجود المنتسبين من دون نفسية واستقلال أصلاً ، فهي متقومة في ذاتها بالمنتسبين ، لا- في وجودها فقط. بخلاف العرض ، فان ذاته غير متقومة بموضوعه ، بل لزوم القيام بموضوعه ذاتي وجوده ، فان وجوده في نفسه وجوده لموضوعه.

عدم وجاهة تنظير المعنى الاسمي والحرفي بالجواهر والعرض

وإذا كانت النسبة بذاتها وحقيقتها متقومة بالطرفين ، فلا محالة يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين من الذهن والعين.

ومنه ظهر : أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب ، سواء كان بمعنى ثبوت شئ لشيء ، كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليات المركبة الايجابية ، أو بمعنى (كون هذا ذاك) الثابت حتى في مفاد الهلية البسيطة ، وهو ثبوت الشئ ، أو كان من النسب الخاصة المقومة للأعراض النسبية ، ككون الشئ في المكان ، أو في الزمان أو غير ذلك.

فإن قلت : إذا لم يكن بين الاسم والحرف قدر جامع ، فما المحكى عنه بلفظ الربط والنسبة والظرفية وأشباهاها من المعانى الاسمية؟

قلت : ليس المحكى عنه (1) بتلك الألفاظ إلا مفاهيم وعناوين ، لا حقيقة الربط والنسبة ، كما في لفظ العدم ، فإنه لا يحكى إلا عن عنوان موجود في ظرف الذهن ، لا عما هو بالحمل الشائع عدم ، وليس العدم كالماهية يوجد بنحوين من الوجود ، بل وكذلك الأمر في لفظ الوجود بناء على أصالة الوجود ، فإن حقيقة الوجود ليست كالماهية ؛ حتى توجد تارة في الذهن ، واخرى في العين.

وبالجملة : مفاهيم هذه الالفاظ ما هو ربط ونسبة وعدم ووجود بالحمل الأولى ، لا بالحمل الشائع ، وإلا فهي غير ربط ولا نسبة بالحمل الشائع . وما هو ربط ونسبة بالحمل الشائع نفس ذلك الأمر المتقوم بالمنتسبين المحكى عنه بالأدوات والحروف.

وأما الظرفية والاستعلاء والابتداء فهي معان اسمية ، وليس معنونها معنى حرفيا ، بل كلمة (في) _ مثلا _ معنى رابطة للظرف والمظروف ، وكلمة (على) رابطة

ص: 53

1 - 1 . وبالجملة : المعانى على قسمين _ بالاضافة إلى ما في الخارج _ : فتارة من قبيل الطبيعي وفرده ، فالجامع بين الموجود الذهني والخارج متحقق ، واخرى من قبيل العنوان والمعنون ، والعنوان لا يتعدى عن مرحلة الذهن ، وهو غير المعنون ذاتا ووجودا . (منه عفى عنه) .

للمستعلى والمستعلى عليه ، وكلمة (من) رابطة للمبتدا به والمبتدأ من عنده ، وهكذا ، لا أن الظرفية مشتركة مع أدواتها فى معنى ، أو أحدهما (1) عنوان والآخر معنون كمفهوم الرابطة ومصداقها. فتدبره ، فانه حقيق به.

وما ذكرناه فى تحقيق المعانى الحرفية والمفاهيم الأدوية ، هو الذى صرّح به أهل التحقيق والأكابر من أهل فن المعقول.

نعم بعض المعانى الاسمية ربما يكون آلة لتعقل حال الغير ، وحينئذ يكون كالمعنى الحرفى فى عدم الاستقلال فى القصد واللحاظ ، فيتخيّل أن مجرد عدم الاستقلال فى اللحاظ ملاك الحرفية ومناط الأدوية ، مثلا الإمكان والوجوب والامتناع معان اسمية ، إلا أنا إذا حكمنا على الانسان بالإمكان فالمحكوم به معنون هذا العنوان لا- نفسه ، فمفهوم الامكان _ مع كونه بحسب الاستعمال ملحوظا بالاستقلال _ مقصود بالتبع ، وكالآلة للقوة العاقلة يتعرف بها حال الانسان ، فهو ملحوظ بالاستقلال فى مرتبة الاستعمال ، وملحوظ آلى فى مرحلة الحكم ، فيكون كالمعنى الحرفى. وقد يلاحظ الإمكان بماله من العنوان ، وهو ليس من أحوال الماهيات الإمكانية حقيقة ، بل هو موجود من الموجودات الذهنية. فحقيقة الامكان لها وجود رابط للانسان ، وعنوانه له وجود محمولى رابطى ؛ حيث إنه موجود فى الذهن ، والعرض وجود فى نفسه وجوده لموضوعه ، وهو معنى كونه رابطيا.

وأما حقيقة المعنى الحرفى والمفهوم الأدوى فهو : ما كان فى حدّ ذاته غير استقلالى بأى وجود فرض.

فعدم استقلاله باللحاظ كعدم استقلاله فى الوجود العينى ، من جهة

بعض المعانى الاسمية كالمعنى الحرفى فى عدم الاستقلال

ص: 54

1- 1. لأن الظرفية _ مثلا _ مفهوم إضافى مستقل باللحاظ له نحو من الوجود فى الخارج كسائر أنحاء مقولة الإضافة ، فليس كالنسبة الحقيقية التى لا استقلال ولا نفسية لوجودها الحقيقى. [منه قدس سره].

نقصان ذاته عن قبول الوجود النفسى فى أى وعاء كان ، لا أن اتصافه بعدم الاستقلال بلحاظ اللحاظ ؛ حتى يكون الوصف المذكور وصفا له بحال متعلقه لا بحال نفسه.

وتفاوت المعانى ليس أمرا مستنكرا ، والوجود مبرز ومظهر لما هى عليه ، لا- أن المعنى فى حد ذاته كسائر المعانى ، ويعرضه الآلية والاستقلال فى مرحلة اللحاظ والاستعمال.

فان قلت : ما برهنت عليه وركنت اليه _ من أن النسبة غير قابلة للوجود النفسى _ غير مسلم ، كيف؟ والأعراض النسبية _ كمقولة الأين ومتى والوضع وأشباهاها _ من انحاء النسب ، مع أنها موجودات فى نفسها ، وان كان وجودها لموضوعاتها.

قلت : التحقيق كما عليه أهله : أن الأعراض النسبية ليست نفس النسب ، بل هيئات وأكوان خاصة ذات نسبة ، فمقولة الأين ليست نسبة الشىء فى المكان ، بل الهيئة القائمة بالكائن فى المكان ، غاية الأمر أن الأعراض النسبية أضعف وجودا من غيرها ، كما أن مقولة الاضافة أضعفها جميعا ؛ حيث إن وجودها فى الخارج ليس إلا كون الشىء فى الخارج بحيث إذا عقل عقل شىء آخر معه ، إلا أن هذه الحيثية زائدة على نفس الشىء ؛ إذ ذات الأب له وجود غير متحيث بتلك الحيثية ، وله وجود متحيث بالحيثية ، ومنشأ هذا التفاوت ليس إلا أمر وجودى.

وأما النسب والروابط الصرفة ، فوجوداتها أضعف جميع مراتب الوجود ، حيث لا يمكن وجودها _ لا فى الخارج ، ولا فى الذهن _ من حيث هى مع قطع النظر عن الطرفين ، فلذا لا تندرج تحت مقولة من المقولات ؛ لأن المقولة لا بد من أن تكون طبيعية محمولة.

إذا عرفت ما حققناه _ فى حقيقة المعنى الحرفى _ تعرف : أنه لا يعقل

الوضع لها _ من حيث هي هي _ إلا بتوسط العناوين الاسمية ، كالاتبدء الآلى ونحوه.

وميزان عموم الوضع وخصوص الموضوع له ، ليس الوضع للجزئيات الحقيقية ؛ حتى يورد علينا : بأن مجرد الوضع لحقيقة الابتداء النسبى بتوسط عنوان الابتداء الآلى ، لا يوجب خصوص الموضوع له ؛ لبقاء المعنون على كليته وشموله الذاتى ، بل الميزان فى العموم والخصوص : أن نسبة الموضوع له والملحوظ حال الوضع : إن كانت نسبة الاتحاد والعينية _ كما إذا لاحظ أمرًا عامًا أو خاصًا ، فوضع اللفظ بازاء نفس ذلك الملحوظ _ كان الوضع والموضوع له عامين أو خاصين. وإن كان الموضوع له غير الملحوظ حال الوضع _ بأن كان الملحوظ ما هو ابتداء آلى بالحمل الأولي ، والموضوع له ما هو ابتداء نسبى بالحمل الشائع _ فلا محالة يكون نسبة الموضوع له إلى الملحوظ حال الوضع نسبة الأخص إلى الأعم ، وسرّه أن أنحاء النسب ليس لها جامع ذاتى ، بل جامع عنوانى ، وهذا شأن كل أمر تعلق فى حد ذاته.

لا يقال : الابتداء النسبى الملحوظ يتبع لحاظ طرفيه ، يصدق على الابتداءات الخاصة النسبية الخارجية ، فهى كلى ذاتى يصدق على أفراده.

لأننا نقول : قد عرفت سابقا أن الابتداء معنى اسمى من مقولة الإضافة ، وما هو معنى حرفى هو نسبة المبتدأ به بالمبتدأ (1) منه ، كما أن الظرفية والمظروفية أيضا كذلك. ونسبة الكون فى المكان _ المقومة لمقولة الأين تارة ، ولمقولة الإضافة اخرى _ معنى حرفى ، ونسبة شىء إلى شىء ليست شيئًا من الأشياء ، ولا مطابق لها فى الخارج ، بل ثبوتها الخارجى على حد ثبوت المقبول بثبوت القابل على نهج القوة لا الفعل. وهكذا ثبوتها الذهنى ، فلا ثبوت فعلى

ميزان عموم الوضع وخصوص الموضوع له

ص: 56

1-1. لعله : الى المبتدأ.

لنسبة إلا هكذا ، وهي دائما متقومة بطرفين خاصين _ بحيث لو لوحظ ثانيا كان ثبوتا فعليا آخر للنسبة _ فلا ثبوت فعلى للنسب خارجا ؛ حتى يكون النسبة الذهنية بالاضافة إليها كالطبعي بالاضافة إلى أفرادها ، وإن كانت النسبة الذهنية تطابق النسبة الخارجية ، فان المطابقة تتحقق بين جزئين ، وهي غير الصدق ، وأما مفهوم النسبة فقد عرفت سابقا : أن نسبتها إلى النسب الحقيقية نسبة العنوان إلى المعنون. فتدبر جيّدا.

19 _ قوله [قدس سره] : (وذلك لأنّ الخصوصية المتوهمة إن كانت ... الخ) (1).

حاصله : أن الماهية _ مقولية كانت أو اعتبارية _ فى حد ذاتها كلية ، وصيرورتها جزئية لا تكون إلا بالوجود _ سواء كان عينيا حقيقيا أو ذهنيا ظليًا _ إذ التشخص كما حقق فى محله بالوجود.

فإن اريد بالجزئى ما هو جزئى عينى ، ففيه : أن المستعمل فيه ربما كان كليًا كما فى قولك : (سر من البصرة إلى الكوفة).

وإن اريد بالجزئى ما هو جزئى ذهنى ؛ حيث إن الموجود فى الذهن ، وإن كان فى حد ذاته ومفهومه كليًا ، إلا أنه بحسب وجوده ذهنى جزئى ؛ إذ التشخص بالوجود ، بل هو عين التشخص.

ففيه : أن هذا الوجود المأخوذ فى الموضوع له أو المستعمل فيه : إن كان نفس اللحاظ المقوم للاستعمال فاستعمال اللفظ فيما هو جزئى بهذا المعنى محال ؛ إذ المفروض أنه مقوم للاستعمال ، فكيف يعقل أخذه فيما هو مقدم عليه طبعًا؟! وإن كان أعم ؛ كى يعم لحاظا آخر فالمستعمل فيه أمر عقلى لا موطن له إلا فى الذهن ، فانطبقه على الخارج إنشاء وإخبارا محال ، فلا بد من التجوّز الدائى

ص: 57

بإلغاء الخصوصية، فيلغو الوضع المتخصّص بهذه الخصوصية.

مضافا إلى أن الجزئية _ على أى تقدير _ بنفس اللحاظ لا بآليته كى تختصّ بالحروف ، فما المخصّص للوضع للملحوظ بما هو ملحوظ فى الحروف دون الأسماء؟

والجواب ما أسمعناك فى الحاشية المتقدمة من أن أنحاء النسب الحقيقة فى حد ذاتها _ مع قطع النظر عن أحد الوجودين من الذهن أو العين _ تعلقية ، ولا- يعقل انسلاخها عن هذا الشأن ، والوجود _ ذهنيا كان أو عينيا _ مبرز لأحكامها ومظهر لأحوالها ، لا أن النسبية والتعلقية بأحد الوجودين ؛ كى لا يكون فرق بين الاسم والحرف فى حد ذات المعنى ، وحيث إن ذات النسبة تعلقية ، فلا جامع ذاتى بين أنحاءها ؛ لأن إلغاء التعلق منها إخراج لها عن النسبية ، فلا بد من الوضع لانحائها بجامع عنوانى يجمع شتاتها ، بل تلاحظ به. وحيث إن النسبة بين عنوان النسبة الكذائية ومعنوياتها نسبة الأعم والأخص ، كان الوضع عامّا والموضوع له خاصّا (1) ، من دون لزوم الالتزام بالجزئية الحقيقية _ عينية كانت أو ذهنية _ فإنه من باب لزوم ما لا يلزم. فافهم واستقم.

20 _ قوله [قدّس سرّه] : (ولذا التجأ بعض الفحول (2) إلى جعله

ص: 58

1-1. وليس حقيقة النسبة كئيّة ؛ بمعنى الصدق على كثيرين ، فإنّ الصدق والحمل شأن المعانى المستقلّة باللحاظ.

جزئيًا إضافيًا ... الخ) (1).

قد عرفت وجهه ، وأنّ ميزان العموم والخصوص مجرد كون النسبة نسبة الأخصّ إلى الأعمّ ، لا نسبة الكلى والفرد فلا تغفل.

21_ قوله [قدس سره] : (ويكون حاله كحال العرض ... الخ) (2).

قد عرفت : أن الأنسب تنظيره بالوجود الرابط ، لا العرض الذى هو وجود محمولى رابطى ، وذلك لأن العرض موجود فى نفسه ، إلا أنه لغيره فى قبال الجوهر حيث إنه موجود فى نفسه لنفسه ، وأنحاء النسب الحقيقية لا نفسية لها أصلا _ لا خارجا ولا ذهنا _ فالمعنى الحرفى ليس موجودا ذهنيا قائما بموجود

====

3. الكفاية : 8 / 11.

ص : 59

1- وهو الشيخ محمد تقى بن محمد رحيم الأيوان كفى الورايمنى الأصفهانى.

2-2. الكفاية : 5 / 11.

ذهنى آخر ، بل ذاته وحقيقته متقومة بمتعلقه ، لا موجود لمتعلقه.

22_ قوله [قدس سره] : (ما دلّ على معنى فى غيره ... الخ) (1).

أى على معنى هو فى حد ذاته فى غيره ، لا- أنه موجود فى غيره ، فإن النسبة فى حد ذاتها متقومة بغيرها ، لا فى وجودها ، كالعرض فى الجوهر ، فلا دلالة لهذه العبارة المعروفة على كون المعنى الحرفى _ بحسب وجوده ذهنى _ موجوداً قائماً بموجود آخر ، كالعرض فى الجوهر خارجاً.

وأما جعله آلة وحالة فى غيره فبملاحظة أن وقوع السير مبتدأ به ، والبصرة مبتدأ من عندها ؛ بلحاظه مضافاً إلى البصرة ، فالإضافة المزبورة آلة لتعرف حال السير والبصرة من حيث المبتدئية بالمعنيين ، وحيث إن نفس الإضافة متقومة بهما ، فهى حالة للغير.

وبهذين الوجهين تارة يقال : إن الحرف ما أوجد معنى فى غيره ، فإنه بلحاظ الآلية المزبورة. وأخرى يقال : ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل ، فإنه باعتبار كون اللفظ بالوضع حاكياً عن الإضافة المزبورة. فلا تنافى بين الكلامين المنسوبين إلى الرواية ، كما لا موجب لجعلهما بلحاظ موردين من موارد استعمالهما.

23_ قوله [قدس سره] : (الفرق بينهما إنما هو فى اختصاص كل منهما بوضع ... الخ) (2).

محصله : أن العلة الوضعية _ فى كل منهما _ على نهج خاص ؛ لتقيدها فى أحدهما بما إذا أريد منه المعنى استقلالياً ، وفى الآخر بما إذا أريد آلياً. فاستعمال الأول فى مورد الثانى استعمال فى ما لا علاقة وضعية له.

لكنه لا يذهب عليك أن لحاظ المعنى وإرادته من شئون المعنى وأحواله ،

ص: 60

1-1 . الكفاية : 10 / 11.

2-2 . الكفاية : 9 / 12.

ووصف الاختصاص الوضعى بهما من باب الوصف بحال متعلقه لا بحال نفسه ، وقيدية شىء لشىء وصيرورته مكثرا له لا تكون جزافا.

ومن يلتزم باتحاد المعنى ذاتا فى الاسم والحرف لا مناص له عن الالتزام بامتياز كل منهما بما هو من شئونهما بأن يقال : إن الحرف _ مثلا _ موضوع للمعنى الذى يتعلق به اللحاظ الآلى والارادة التبعية ، فهو إشارة إلى ذات المعنى الخاص وإن كانت الخصوصية غير مقومة ، إلا أن المعنى فى غير هذه الحال لا اختصاص وضعى له. وهذا المقدار كاف فى الامتياز وعدم صحة استعمال كل منهما فى مورد الآخر ، إلا أن المعنى _ حينئذ _ بالاضافة إلى الملحوظ حال الوضع ، كالحصة بالاضافة إلى الكلى ، فيكون الوضع عامًا والموضوع له خاصًا ، فان الطبيعى له اعتباران :

أحدهما : ملاحظته موجودا بأنحاء وجوداته الذهنية بنحو الاشارة إلى الموجود بالعرض ، لا إلى نفس الوجودات الموجودة بالذات ؛ بناء على أصالة الوجود.

ثانيهما : ملاحظته بنفسه من غير ملاحظته موجودا بالعرض ، وفى هذا النظر يكون كليًا يشترك فيه الحصص ، ويكون فى هذا النظر واحدا بوحدة عمومية ، وليس _ مع قطع النظر عن هذا النظر _ جهة جامعة ذاتية بين الموجودات الذهنية ؛ حتى يكون هو الموضوع له ؛ حتى يكون الوضع عامًا والموضوع له عامًا أيضا ، مع التحفظ على ما يوجب امتيازه عن الموجودات الذهنية بالاستقلال ، فانه لا يكون إلا بالإشارة إلى الموجودات بالعرض التى لا جامع لها إلا نفس المعنى الذى كان النظر مقصورا على نفسه ، فتدبر جيّدًا.

24 _ قوله [قدس سره] : (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف فى الخبر والإنشاء ... الخ) (1).

أما إن الإخبار والإنشاء من شئون الاستعمال ، وما كان كذلك لا يعقل

الإخبار والإنشاء من شئون الاستعمال

ص: 61

دخله فى المستعمل فيه ، فواضح جدًا.

وأما وحدة المستعمل فيه _ فى الجمل الخبرية والانشائية _ ففيه تفصيل :

أما الجمل المتحدة لفظا وهيئة _ نحو (بعت) الاخبارى والانشائى _ فالمستعمل فيه نفس نسبة إيجاد المضمون إلى المتكلم. وهذه النسبة الايجادية الواقعة بين المضمون _ أعنى المادة _ والمتكلم قد يقصد الحكاية عنها ، وقد لا يقصد الحكاية عنها ، بل يقصد ثبوتها على نحو سيأتى الكلام فيه إن شاء الله (1).

وأما مثل صيغة (افعل) ، واشباهها _ مما لا اشتراك له لفظا وهيئة مع جملة خبرية _ فالمستعمل فيه فى كل من الخبر والانشاء ، غير المستعمل فيه الآخر ، وذلك لأن صيغة (اضرب) _ مثلا _ مفادها بعث المخاطب نحو الضرب ، لكن لا بما هو بعث ملحوظ بذاته ، بل بما هو نسبة بين المتكلم والمخاطب والمادة ، فكما أن الشخص إذا حرك غيره خارجا _ نحو القيام أو القعود _ تحريكا خارجيا ، لا يكون الملحوظ _ فى حال تحريكه _ إلا المادة من المخاطب ، ونفس تحريكه غير ملحوظ ولا مقصود بالذات ، فكذلك صيغة (افعل) موضوعة بإزاء هذا البعث الغير الملحوظ استقلالاً ، ولذا مثل هذه النسبة لا خارج لها يطابقها أو لا يطابقها ، بل حالها حال التحريك الخارجى الذى هو فعل من الأفعال ، وكونه نسبة بين الاطراف بملاحظة عدم لحاظ نفسه ، كما أسمعناك سابقا من أن بعض المعانى الاسمية ربما يكون كالألة لتعرف حال غيره ، فيكون كالمعنى الحرفى.

وأما فى الجملة الخبرية المتضمنة لمضمون البعث والتحريك _ كقولك : (أبعثك نحو الضرب ، أو أحرّكك نحوه) إذا اريد الإخبار _ فمن الواضح أن مضمون الهيئة ليس نفس البعث حتى يقال : إن البعث معنى واحد ، والتفاوت

وحدة المستعمل فيه فى الجمل الخبرية والانشائية

ص: 62

1-1. وذلك فى التعليقة 150 عند قوله : (قلت : الفرق أنّ المتكلم ...).

باللحاظ الغير المقوم للمستعمل فيه ، بل مضمون الهيئة _ كما هو واضح _ نسبة البعث إلى المتكلم نسبة صدورية ، وكم فرق بين نسبة البعث والبعث الواقع نسبة ، فتدبره ، فإنه دقيق ، وبه حقيق.

25_ قوله [قدس سره] : (حيث إن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها ... الخ) (1).

كما هو ظاهر كلام بعض النحويين ، وقال ابن مالك :

(بدأ المفرد مذكراً أشر

.....) (2).

وعليه فالتشخيص الناشئ من قبل الإشارة التي هي نحو استعمال اللفظ في معناه ، لا يعقل أن يكون موجبا لتشخيص المستعمل فيه.

إلا أن التحقيق : أن وجود اللفظ دائما وجود بالذات لطبيعة الكيف المسموع ، ووجود بالعرض للمعنى المستعمل فيه ، فقولك : (هذا) إن كان وجودا لفظيا لنفس المفرد المذكور ، فاستعماله فيه إيجاد المفرد المذكور خارجا بوجوده الجعلى اللفظي ، فمن أين الإشارة حينئذ؟

وإن كان وجودا لفظيا للمفرد المشار إليه بنفس اللفظ ، فمن الواضح أن اللفظ لا يعقل أن يصير بالاستعمال _ الذى هو نحو من الأيجاد _ وجودا للمشار إليه بنفس اللفظ.

وإن كان وجودا لفظيا لآلة الإشارة ، فهو وجود بالعرض لآلة الإشارة ، لا للمعنى المشار إليه ، وليست الإشارة كالحاظ والقصد المقوم للاستعمال ، بل لو اعتبرت لاعتبرت جعلاً وبالمواضعة ، فيجرى فيها ما ذكرناه من الشقوق

ص: 63

1-1. الكفاية : 21 / 12.

2-2. وعجزه : (بذى وذه تى تا على الانثى اقتصر) من ألفية ابن مالك فى « اسم الإشارة ».

بل التحقيق : أن أسماء الإشارة والضمائر موضوعة لنفس المعنى عند تعلق الإشارة به خارجا أو ذهنا بنحو من الأنحاء ، فقولك : (هذا) لا يصدق على زيد _ مثلا _ إلا _ إذا صار مشارا إليه باليد أو بالعين _ مثلا _ فالفرق بين مفهوم لفظ المشار إليه ولفظ (هذا) هو الفرق بين العنوان والحقيقة ، نظير الفرق بين لفظ (الربط) و (النسبة) ، ولفظ (من) و (فى) وغيرهما . وحينئذ فعموم الموضوع له لا وجه له ، بل الوضع _ حينئذ _ عام والموضوع له خاص ، كما عرفت فى الحروف .

26 _ قوله [قدس سره] : (بيان ذلك أنه إن اعتبر دلالته ... الخ) (1).

بيانه : أن فى مثل الكلام المزبور : إما أن يفرض الدلالة على شىء والحكاية عنه ، فيلزم المحذور الأول ؛ إذ لا مدلول وراء نفسه ، ولا محكى غير شخصه ، ووصفا الدال والمدلول من الأوصاف المتقابلة ، واتصاف الواحد بوصفين متقابلين محال .

وإما أن لا يفرض الدلالة والحكاية _ بل كان حال موضوع القضية حال سائر الأفعال الخارجية والإنشاءات الفعلية _ فيلزم المحذور الثانى ؛ إذ المفروض عدم الموضوع لحقيقة القضية الواقعية قبالا للقضية اللفظية ، وإنما هناك بحسب الاعتبار محمول ونسبة ، مع أن قيام النسبة بطرف واحد محال ، فهذان محذوران على فرضين وتقديرين .

27 _ قوله [قدس سره] : (يمكن أن يقال : يكفى (2) تعدد الدال والمدلول اعتبارا ... الخ) (3).

أسماء الإشارة والضمائر موضوعة لنفس المعنى

ص: 64

1-1. الكفاية : 13 / 14 .

2-2. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ إنه يكفى ..

3-3. الكفاية : 18 / 14 .

حاصله : أن الصدور والمرادية حيثيتان واقعتان موجودتان في الكلام المفروض ، فلم يلزم اتصاف الواحد بما هو واحد بوصفين متقابلين.

بل التحقيق أن المفهومين المتضايين ليسا متقابلين مطلقا ، بل التقابل في قسم خاص من التصانيف ، وهو ما إذا كان بين المتضايين تعاند وتناف في الوجود ، كالعلية والمعلولية مما قضى البرهان بامتناع اجتماعهما في وجود واحد ، لا في مثل العالمية والمعلومية ، والمحبية والمحبووية ؛ فإنهما يجتمعان في الواحد غير ذي الجهات كما لا يخفى . والحاكى والمحكى _ والبدال والمدلول _ كاد (1) أن يكون (2) من قبيل القسم الثاني ؛ حيث لا برهان على امتناع حكاية الشيء عن نفسه.

هذا ، ويمكن الخدشة في الجواب المزبور عن المحذور المذكور : بأن إرادة شخص نفسه هنا _ على حد الإرادة المتعلقة بسائر الأفعال الخارجية _ لا دخل لها بالإرادة المدلول عليها بالدلالة الكلامية ، ودلالته (3) على كون نفسه مرادا على حد دلالة سائر الأفعال الخارجية على القصد والإرادة.

وبالجملة : إرادة شخص نفسه في قوة عدم إرادة إرادة شيء به ، فلم يبق إلا كونه أمرا اختياريا ، يتوقف صدوره على إرادته . فتدبر جيدا .

ص: 65

1-1. قال عليه السلام « يا من دلّ على ذاته بذاته » ، وقال عليه السلام : « أنت دللتني عليك » . [منه قدس سره] .

2-2. كذا في الأصل ، والصحيح : .. كادا أن يكونا ...

3-3. فهي دلالة عقلية كسائر أنحاء دلالة المعلول على علته ، لا دلالة جعلية كلامية كما هو محل الكلام . [منه قدس سره] .

ويمكن تصحيح ما فى المتن بتقريب دقيق : وهو أن متعلّق الإرادة والشوق _ كما سيجىء إن شاء الله فى محلّه _ ليس هو الموجود الخارجى ؛ لأن الشوق المطلق لا- يوجد فى النفس ، بل يوجد مقوماً بمتعلقه ، ولا يعقل أن يكون الخارج عن افق النفس مقوماً لما فى النفس ، وليس هو الموجود الذهنى أيضاً لتباين صفتى العلم والشوق ، وكل فعلية تأبى عن فعلية أخرى ، بل المتعلق والمقوم لصفة الشوق نفس الماهية _ كما فى صفة العلم _ فالماهية موجودة فى النفس بثبوت شوقى ، كما توجد فى الخارج بثبوت خارجى . وعليه فللمتكلم أن يقصد إحضار المعنى بماله من الثبوت فى موطن الشوق بتوسطه بما له من الثبوت فى موطن الخارج . فالماهية الشخصية دالة بثبوتها الخارجى على نفسها الثابتة بالثبوت الشوقى .

نعم لا بد من إرادة أخرى مقومة للاستعمال ، وجعل اللفظ بوجوده الخارجى فانياً فى اللفظ بوجوده الشوقى ، وإلا فالإرادة المتقومة بنفس الماهية الشخصية _ كما ذكرنا _ مقومة لاختياريتها ، ولا تكون دلالة الصادر عليها دلالة كلامية ، بل دلالة عقلية ، ونفس هذه الإرادة لا يعقل أن تكون مصححة لفناء اللفظ فى نفسه ؛ للزوم الدور على المشهور ، والخلف على التحقيق .

ولا ينافى ما ذكرنا إرادة شخص نفسه ؛ لأنّ المراد بالذات والصادر ماهية شخصية من غير جهة الإرادة ، فى قبال ما إذا اريد إفاء اللفظ فى طبيعة. (1) المطلقة أو المقيدة.

كما أنّ فرض إرادة أخرى _ مصححة للدلالة الكلامية _ لا ينافى فرض إرادة شخصه وعدم إراءة غيره به ، فإنّ المرئى _ حينئذ _ نفس الماهية الشخصية ، غاية الأمر : ثبوتها فى موطن دالّ على ثبوتها فى موطن آخر ، ولا ينافى ترتب الحكم

ص: 66

1-1 . لعلها : الطبيعة ... (.. الطبيعة المطلقة ..) ، ولعل مراده : طبيعة الماهية المطلقة.

على الثابتة بثبوت شوقى ؛ لأن الماهية واحدة ، فصح أن يحكم عليها بأنها لفظ أو ثلاثى أو غير ذلك.

28_ قوله [قدس سره] : (مع أنّ تركب (1) القضية من جزئين ... الخ) (2).

بيانه : أن الموضوع فى القضية الحقيقية : قد يحتاج فى وجوده إلى الوساطة بتنزيل شىء آخر منزلة وجوده ، كاللفظ بالنسبة إلى المعنى ، فإن موضوعيته للقضية بلحاظ كونه وجودا لما هو الموضوع.

وقد لا- يحتاج فى وجوده إلى الوساطة ؛ لإمكان إيجاده على ما هو عليه فى الخارج وترتيب الحكم عليه _ كما فيما نحن فيه _ حيث إن المحمول سنخ حكم يترتب على نفس الموضوع الذى اريد به شخص نفسه ، فالقضية الحقيقية _ حينئذ _ ذات أجزاء ثلاثة ، ودليل صحة هذا الإطلاق حسنه عند الذوق السليم والطبع المستقيم.

قلت : ملاك الحمل ومصححه وإن كان قيام مبدأ المحمول بالموضوع _ وهو ثابت هنا _ إلا أنّ ملاك كون القضية قضية كلامية حملية ، كون أجزائها _ المعقولة المستكشفة بالكواشف _ ثلاثة.

ومن الواضح _ كما قدمناه آنفا _ أن إرادة شخص نفسه فى قوة عدم إراءة شىء به ، فيكون حاله حال سائر الأفعال الخارجية ، غاية الأمر أن سنخ هذا الفعل من مقولة كيف المسموع ، فإن صحّ الحمل على الضرب الخارجى _ بقولك : (ضرب) _ صحّ الحمل على اللفظ المراد به شخص نفسه ، وإلا فلا ؛ لعدم الفارق أصلا.

29_ قوله [قدس سره] : (بما هو مصداق لكلىّ اللفظ ، لا بما هو

الموضوع فى القضية الحقيقية يحتاج الى الوساطة

ص: 67

1-1. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : مع أنّ حديث تركب ..

2-2. الكفاية : 1 / 15.

خصوص ... الخ (1).

إلا أن الحكم المرتب عليه لا يكاد يتعداه ، فانه تمام موضوع الحكم ، والطبيعي وإن وجد بوجود فردة ، إلا أن نسبته مع الافراد نسبة الآباء مع الأولاد ، لا نسبة أب واحد مع الأولاد ، فالطبيعي موجود بوجودات متعددة ، وترتيب الحكم على بعض وجوداته _ من حيث إنه وجود الطبيعي _ لا يقتضى السريان إلى سائر وجوداته ، فلا بد من الحكاية عنه ، فتأمل (2).

30 _ قوله [قدس سره] : (نعم فيما إذا اريد به فرد آخر مثله ... الخ) (3).

لأن الفرد المماثل مأخوذة فيه الخصوصية ، والمباين لا يتحقق بالمباين .

31 _ قوله : [قدس سره] (كما فى مثل : ضرب فعل ماض ... الخ) (4).

لأن ما يمكن إيجاده بوجود فردة نفس طبعي اللفظ لا الطبيعي بما له من المعنى ؛ إذ الطبيعي بما له من المعنى إنما يوجد فيما إذا استعمل فى معناه ، وهو مما لا يخبر عنه .

32 _ قوله [قدس سره] : (فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه ... الخ) (5).

لا يخفى عليك : أن دخل الارادة _ بحيث يوجب انحصار الدلالة الوضعية فى الدلالة التصديقية _ لا يكون متوقفا على صيرورة الإرادة قيذا فى

ص: 68

1-1 . الكفاية : 12 / 15 .

2-2 . إشارة إلى دفع ما يمكن أن يقال من أن الحكم بلحاظ نفس الطبيعة ، لا بلحاظ وجودها الخاص . وجه الاندفاع : أن الموجود بهذا الوجود حصّة من الطبيعي ، وقطع النظر عن وجودها لا- يوجب تغييرها وخروجها عن كونها حصّة ، مضافا إلى لزوم ثبوت الموضوع إما جعليا أو حقيقيا ، والمفروض عدم الأول وقطع النظر عن الثانى . [منه قدس سره] .

3-3 . الكفاية : 14 / 15 .

4-4 . الكفاية : 2 / 16 .

5-5 . الكفاية : 7 / 16 .

المستعمل فيه ، بل يمكن الدخّل بأحد وجهين :

إما على نحو تصوّره شيخنا العلامة _ أدام الله أيامه _ فى الفرق بين الاسم والحرف ؛ بأن يقال : إن الألفاظ موضوعة بإزاء المعانى لا مطلقا ، بل لأن يراد بها معانيها ، كما قال دام ظلّه : إن الاسم موضوع لأن يراد به المعنى استقلالاً ، والحرف لأن يراد به المعنى حالة وآلة للغير ، فيتقيد العلقة الوضعية بصورة الإرادة الاستعمالية ، وفى غيرها لا وضع . وما يرى من الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ _ من وراء الجدار ، أو من لافظ بلا شعور وغير اختيار _ فمن جهة انس الذهن بالانتقال من سماعه عند إرادة معناه هذا .

وإما على نحو تصوّرناه فى الفرق بين الاسم والحرف _ بناء على اتحاد معناه ذاتا _ بأن يكون اللفظ موضوعا للمعنى الذى يتعلّق به الإرادة الاستعمالية ، فهو إشارة إلى ذات الخاص لا بوصف الخصوصية ، وفائدته عدم الاختصاص الوضعى بين اللفظ والمعنى الذى لا يتخصص بالمرادية .

وقد عرفت : أن الثانى أقرب إلى الاعتبار ؛ لأن اللحاظ والقصد من شئون المعنى والاستعمال ، فيصح جعلهما قيّدا للمعنى ، ولا يصح جعلهما قيّدا لما لا يكونان من شئونه وأحواله ؛ أعنى الوضع ، فتدبّر جيّدا .

ولا يخفى أنّ لازمهُ _ كما مر سابقا _ وضع اللفظ للحصص المتعيّنة بالإرادة ، فيكون الوضع عامّا والموضوع له خاصّا .

وأما توهم منافاة الوضع للمعنى حال كونه مرادا ، لما وقع النزاع فيه من : أن الظهور حجة مع الظن الشخصى ، أو النوعى بالمراد ، أو لا ، بل يكون حجة تعبّدا .

فمندفع بالفرق بين الظهور الذاتى _ وهو كون اللفظ قالبا بالقوة للمعنى _ والظهور الاستعمالى الفعلى _ وهو كونه قالبا له بالفعل _ فالقطع بكون اللفظ

دخّل الإرادة يتصور على وجهين

ص: 69

قالبا بالقوة للمعنى المراد لا- ينافى الشك في كونه قالبا له بالفعل ، كما أنه ربما يقطع بكونه قالبا بالفعل ، لا مجرد التلطف ، لكنه يشك في كونه قالبا بالفعل لما هو قالب له بالذات ، كالفرق بين الإرادة الاستعمالية أو التفهيمية ، والإرادة الجدية المتعلقة بمضمون الكلام ، فلا منافاة بين القطع بالإرادة الاستعمالية والتفهيمية ، وعدم الظن بالإرادة الجدية ؛ لا مكان الاستعمال بداع آخر.

وأما ما في بعض الكلمات _ من أن الإرادة : إن اخذت على وجه الحرفية ، فلا محذور فيها ، وإن اخذت على وجه الاسمية ، ففيها محذور _ فالغرض منه أن الإرادة الاستعمالية حال تعلقها بالمعنى غير مقصودة بالذات ، بل المقصود بالذات إيجاد المعنى ، ومعنى اعتبارها على وجه الآلية ، اعتبار العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى المتخصص بها بذاته ، بخلاف ما إذا اخذت على وجه الاسمية ، فإن مقتضاه دخل الإرادة في الموضوع له _ على حد دخل المعنى _ فلا بد من إرادة أخرى استعمالية ، وإلا لزم أن يكون الإرادة المقومة للاستعمال آلية واستقلالية معا ، فتدبر جيدا.

ثم لا يذهب عليك : أن الإرادة الاستعمالية بالدقة إرادة إيجاد المعنى باللفظ بالعرض ، والإرادة التفهيمية إرادة احضار المعنى في موطن فهم المخاطب مثلا ، وكل من الإرادة الاستعمالية والتفهيمية متأخر بالطبع عن الاستعمال والتفهيم ، فضلا عن ذات المعنى ، فلا يعقل أخذها في المستعمل فيه أو المراد إفهامه ، إلا أن تقدم الاستعمال على التفهيم المتولد منه وجودا وطبعاً لا يمنع من أخذ الإرادة التفهيمية في المراد الاستعمالي ؛ لأن. الإرادة التفهيمية مقدمة على الإرادة الاستعمالية ، لا أنها متأخرة عنها وجوداً أو طبعاً ؛ حتى لا يعقل أخذ المعنى متقيداً بها في مرحلة الاستعمال ، بل المحذور _ حينئذ _ أن الإرادة التفهيمية سبب للاستعمال في ذات ما يراد تفهيمه لا غير ، فلو كان المستعمل فيه متقيداً بالإرادة

الإرادة الاستعمالية والتفهيمية

التفهيمية ، لزم تعلق الارادة التفهيمية بالمعنى المراد تفهيمه ، فيلزم الدور على المشهور ، والخلف على التحقيق ، فتدبره ، فإنه دقيق.

33_ قوله [قدس سره] : (بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ... الخ) (1).

ما أفاده _ من أن مرادهما تأخر مقام الإثبات عن مقام الثبوت ، وتبعية خصوص الدلالة التصديقية للإرادة ، لا تبعية الدلالة الوضعية للإرادة _ لا يوافق صريح هذين العظيمين وغيرهما من الأعظم ؛ من انحصار الدلالة الوضعية في التصديقية.

قال العلامة (قدس سره) في شرح منطق التجريد (2) _ بعد ما أورد إشكال

ص: 71

1-1 . الكفاية : 2 / 17 .

2-2 . المسمى بالجواهر النصيد _ انتشارات بيدار _ ص : 8 ، مع اختلاف يسير لا يخل بالمعنى .

انتقاض الدلالات الثلاث _ : (ولقد أوردت عليه _ قدس الله روحه _ هذا الإشكال علامه على المحقق طوسي بانتقاض الدلالات الثلاث ، فاجاب : بأن اللفظ لا يدل على معناه بذاته ، بل باعتبار الإرادة والقصد ، واللفظ حين يراد منه معناه المطابق لا يراد منه معناه التضمني ، فهو لا يدل إلا على معنى واحد لا غير . وفيه نظر .. الخ) .

وأصرح منه ما أفاده العلامة الطوسي (قداه) في شرح منطق الإشارات (1) _ في دفع انتقاض تعريف المفرد والمركب _ حيث قال (قداه) : (دلالة اللفظ لما كانت وضعية ، كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع ، فما يتلفظ به ، ويراد منه معنى ما ، ويفهم عنه ذلك المعنى ، يقال : إنه دال على ذلك المعنى .

وما سوى ذلك المعنى _ مما لا يتعلق به إرادة المتلفظ ، وإن كان ذلك اللفظ _ أو جزء منه _ بحسب تلك اللغة أو لغة اخرى أو بإرادة اخرى _ يصلح لأن يدل عليه _ فلا يقال : إنه دال عليه .. الخ) .

إشكال العلامة على المحقق الطوسي بانتقاض الدلالات الثلاث

ص : 72

1-1 . الإشارات والتنبيهات ، الجزء الأول في علم المنطق _ دفتر نشر الكتاب _ ص : 32 مع اختلاف يسير .

ولذا أورد عليه العلامة قطب الدين في محاكماته (1)، وغيره في غيرها: بعدم انحصار الدلالة الوضعية في الدلالة التصديقية.

ص: 73

1- (1) الإشارات والتنبيهات: الجزء الأول في علم المنطق _ دفتر نشر الكتاب _ ص: 32 هامش:

ونحوه _ أيضا _ ما ذكره في شرح حكمة الاشراف (1) في باب الدلالات الثلاث ؛ حيث قال : (الدلالة الوضعية تتعلق بارادة الالافظ الجارية على قانون الوضع ، حتى أنه لو اطلق واريد منه معنى وفهم منه لقييل : إنه دالّ عليه ، وإن فهم منه غيره فلا يقال : إنه دالّ عليه ، وإن كان ذلك الغير _ بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بارادة اخرى _ يصلح لأن يدل عليه .. الخ) ، ثم قال : (والمقصود هي الوضعية : وهي كون الالفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخييله بتوسّط الوضع معنى هو مراد الالفظ) . انتهى .

وبعد التدبّر في هذه الكلمات _ الظاهرة أو الصريحة في حصر الدلالة

ص : 74

1-1 . شرح حكمة الاشراف للحكيم المحقق قطب الدين الشيرازي _ انتشارات بيدار _ ص : 36 مع اختلاف يسير .

الوضعية فى التصديقية ، مع استحالة أخذ الإرادة فى المعنى الموضوع له بنحو القيدية _ لا مناص من تصحيحها بأحد الوجهين المتقدمين ، وإلا فلا يكاد يخفى استحالة دخل الإرادة بنحو القيدية على هؤلاء الأكارب ، بل بملاحظة الباعث للحكيم على الوضع _ وهو التوسعة فى إبراز المقاصد _ تعلم أن الأمر كما ذكره ، والعلة الوضعية جعلية تتبع مقدار الجعل والاعتبار سعة وضيقا .

ودعوى : مصادمة الحصر فى الدلالة التصديقية للبداهة ؛ حيث إن الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ بديهى وإن لم يكن هناك إرادة .

مدفوعة : بما تقدم من أن الانتقال بواسطة اعتياد الذهن ، فالانتقال عادى لا وضعى ، فتدبر جيّدا .

34 _ قوله [قدس سره] : (نعم لا يكون حينئذ دلالة ... الخ) (1) .

فإن قلت : لا واقع للكشف وراء نفسه ، فما معنى عدم الدلالة مع عدم الإرادة واقعا ؟

نعم ، الدلالة تتبع إحراز الإرادة ، وكون المتكلم فى مقام الإفادة .

قلت : المنكشف بالذات المتقوم به الكشف والمتحقق فى مرتبته ، هو الذى يستحيل تخلفه عنه ، دون المنكشف بالعرض ، فمع عدمه يكون المنكشف صورة مثله ، لا صورة شخصه ، فتدبره ، فإنه حقيق به .

35 _ قوله [قدس سره] : (لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ... الخ) (2) .

لا ريب فى أن المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها . نعم ، ربما يكون لها هيئة زائدة على هيئات مفرداتها ، فإن هيئات المفردات _ بما هى مفردات _

المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها

ص : 75

1-1 . الكفاية : 17 / 13 .

2-2 . الكفاية : 18 / 3 .

لا تتفاوت بالتقديم والتأخير _ مثلا _ مع أن التقديم والتأخير يوجب تفاوتاً في هيئة المجموع بما هو مجموع. ولا أظن بمن يدعى الوضع للمركبات أزيد من وضع هيئاتها الزائدة على مفرداتها مادة وهيئة لفوائد خاصة، فإن أمثال تلك المزايا والفوائد لا يعقل أن تكون إلا بالجعل والمواضعة.

وعليه فلا معنى لدعوى: كفاية وضع المفردات _ بجزءيها المادى والصورى _ عن وضع هيئة المركبات لتلك الخصوصيات، ولا وجه لدرج مثل هذه الهيئة القائمة بالمجموع في هيئة المفردات؛ بداهة أن هيئات المفردات قائمة بموادها كل على حياله، والهيئة التركيبية قائمة بالمجموع، وتوصيف المفردات بها من باب وصف الشئ بحال متعلقه لا بحال نفسه. وأما إدراج الهيئة التركيبية في المفردات نظراً إلى أنها جزء صورى آخر للكلام _ فيؤول إلى عدم تعقل المركب حتى يكون له وضع أو لا.

نعم يظهر من بعض النافين: أن محلّ النزاع _ بينه وبين خصمه _ دعوى الوضع للمركب بعد الوضع للمفردات منفردة ومنضمة، كما عن ابن مالك فى شرح المفصل على ما حكى عنه، حيث قال ما ملخصه: إن المركبات لو كان لها وضع، لما كان لنا أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه؛ إذ المركب الذى أحدثناه لم يسبق إليه أحد، فكيف وضعه الواضع؟

فإنه ظاهر فى أن محلّ النزاع هذا الأمر البديهي بطلانه، وإلا فلا يخفى على مثل ابن مالك أن الوضع نوعى لا شخصى. وعليه فالنزاع لفظى نشأ من إسناد الوضع إلى المركبات، فتوهم النافى أن الهيئة التركيبية المفيدة للخصوصية من أنحاء هيئات المفردات، فلم يبق ما يتكلم فيه إلا ذلك الأمر الواضح فساده. وقد عرفت أن هيئات المركبات لا دخل لها بهيئات المفردات، وأن الحق _ حينئذ _ مع المثبت.

وأما ما فى المتن _ من استلزام الدلالة على المعنى تارة بنفسها ، واخرى بمفرداتها _ فغير ضائر ؛ حيث لا يلزم منه محذور اجتماع السببين على مسبب واحد ؛ لأن معانى المفردات ملحوظة بنحو الانفراد ، ومعنى المركب ملحوظ بنحو الجمع واللف ، كما فى مفهوم الدار بالاضافة إلى مفاهيم السقف والجدران والبيت _ مثلا _ فلكلّ دالّ مدلول على حياله .

وتوهم : لزوم لحاظ المعنيين فى آن واحد ؛ لأن الجزء الأ-خير من الكلام- علة لنفس حضور معناه ، وتمام لعله حضور معنى آخر للمركب .

مدفوع : بما تقرر فى محله من امكان اجتماع لحاظين لملاحظين فى آن واحد .

ثم إنه ربما أمكن الإشكال على جعل وضع الموادّ شخصيّا ووضع الهيئات نوعيّا _ كما هو المعروف _ بما محصله : أن شخصية الوضع فى الموادّ إن كانت بلحاظ وحدتها الطبيعية وشخصيتها الذاتية ، فالهيئات أيضا كذلك ؛ فإن هيئة فاعل _ مثلا _ ممتازة بنفسها عن سائر الهيئات ، فلها وحدة طبيعية ونوعية الوضع فى الهيئات ، إن كانت بلحاظ عدم اختصاص زنة فاعل بمادة من المواد ، فالمواد كذلك ؛ لعدم اختصاص المادة بهيئة من الهيئات ، فلا امتياز مادة عن مادة ملاك الشخصية لامتياز كل زنة عن زنة اخرى ، ولا عدم اختصاص زنة بمادة ملاك النوعية لعدم اختصاص مادة بهيئة .

والتحقيق : أن جوهر الكلمة ومادتها _ أعنى الحروف الأصلية المترتبة الممتازة عن غيرها ذاتا او ترتيبيا _ أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه ، فيلاحظ بوحدته الطبيعية وتوضع لمعنى ، بخلاف هيئة الكلمة فإنّ الزنة لمكان اندماجها فى المادة لا يعقل ان تلاحظ بنفسها لاندماجها غاية الاندماج فى المادة ، فلا استقلال لها فى الوجود اللحاظى _ كما فى الوجود الخارجى كالمعنى الحرفى _ فلا يمكن تجريدها _ ولو فى الذهن _ عن الموادّ ، فلذا لا جامع ذاتى لها

جوهر الكلمة أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه

كحقائق النسب ، فلا محالة يجب الوضع لاشخاصها بجامع عنواني _ كقولهم : كلما كان على زنة فاعل .. _ وهو معنى نوعية الوضع ؛ أى الوضع لها بجامع عنواني ، لا بشخصيتها الذاتية.

أو المراد : أن المادة حيث يمكن لحاظها فقط ، فالوضع شخصي ، والهيئة حيث لا يمكن لحاظها فقط _ بل فى ضمن مادة _ فالوضع لها يوجب اقتصاره عليها ، فيجب أن يقال : هيئة فاعل وما يشبهها .. ، وهذا معنى نوعية الوضع ؛ أى لا لهيئة شخصية واحدة بوحدة طبيعية ، بل لها ولما يشبهها. فتدبر.

36_ قوله [قدس سره] : (لا يقال : كيف يكون علامة مع توقفه على العلم ... الخ) (1).

ربما يقال (2) : معنى كون التبادر علامة ، كونه دليلاً إتيًا على الوضع ؛ حيث إنّه معلول له ، وهو لا يقتضى الا كون الوضع مقتضياً ، والعلم به شرط تأثيره ، فلا مجال لتقرير الدور ؛ حيث أنّ صفة الاقتضاء والمعلولية غير موقوفة على العلم ، كما لا مجال لدفعه بأنه علامة للجاهل عند العالم ، فان صفة المعلولية بالمعنى المذكور ثابتة فى حد ذاتها من غير نظر إلى العالم والجاهل.

وفيه _ مضافاً إلى لزوم الدور ، من ناحية توقف المشروط على شرطه ، والشرط على مشروطه _ أن الانتقال إلى المعنى لا يعقل أن يكون معلولاً - للوضع ومن مقتضياته ؛ لأن حقيقة الوضع جعل طبيعيّ اللفظ وجوداً تنزلياً لطبيعيّ المعنى بالقوة ، وبلاستعمال يكون وجود اللفظ خارجاً وجوداً بالذات لنفس طبيعة اللفظ ، ووجوداً بالعرض لنفس المعنى بالفعل ، وهذا هو مقتضى الوضع الذى لا يتفاوت العلم والجهل به ؛ حتى أنه لو وجد اللفظ ذهنًا كان هذا الوجود الواحد وجوداً بالذات للفظ حقيقة ، ووجوداً بالعرض لنفس المعنى ، سواء علم السامع

معنى كون التبادر علامة كونه دليلاً إتيًا

ص: 78

1-1. الكفاية : 18 / 16.

2-2. القائل صاحب المحجة _ كما فى هامش الأصل _.

بأنه وجود تنزيلي له أم لا .

وأما وجود المعنى فى الذهن _ كوجوده بعد وجود اللفظ خارجا _ فهو يتبع وجود علته لذلك السنخ من الوجود ؛ إذ من البدهى أن وجود المعنى فى الذهن وجود بالذات له ، لا وجود بالعرض يتبع وجود اللفظ فى الذهن ، بل هذا الوجود معلول للعلم بالملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى _ عند تحقق العلم باللفظ _ كما فى جميع موارد الملازمة ، وليس وجود المعنى ذهنيا معلولا لوجود اللفظ ذهنيا بشرط العلم بالملازمة ؛ إذ الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر غير مخصوص بأحدهما فقط . فيلزم أن يكون كل واحد صالحا للعلية والمعلولية معا .

مضافا إلى أن العلية ليست جزافية ، والعلم بأمر مباين لا معنى لأن يكون علة لأمر مباين آخر بمجرد الاشتراك فى العلمية ، بخلاف ما إذا جعلنا العلم بالملازمة علة ، فان معنى العلم بالملازمة العلم بتحقيق المعنى عند تحقق اللفظ ، فقهرنا ينتج العلم باللفظ العلم بالمعنى ، وليس العلم بالملازمة معلولا لها حتى ينتهى أمر الانتقال إلى الوضع بالواسطة ؛ لأن المعلوم لا يكون علة للعلم ، بل الانتقال إلى المعنى عند العلم بالوضع من فوائد جعل الملازمة ، لا من معلولاته ، فحينئذ يصحّ تقرير الدور . وجوابه ما فى المتن . فتدبر جيّدا .

37 _ قوله [قدّس سرّه] : (وصحة الحمل عليه بالحمل الأوّلى الذاتى ... الخ) (1).

وهو أن يتصور المعنى المقصود كشف حاله ، ويحمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازى عليه ، أو يجد صحة حمل اللفظ بمعناه _ عند العارفين _ عليه ، وصحة الحمل كاشفة عن أن المعنى المتصور هو معنى اللفظ ، وإلا لم يصح الحمل .

واعلم أنه لا بد من فرض اللفظ مجردا عن القرينة ، وإلا لما كان الحمل فقط _ أو عدم صحة سلب المعنى عنه _ علامة للحقيقة ؛ إذ لا يزيد الحمل على

معنى صحة الحمل

ص: 79

اتحاد المعنيين ، ولا يزيد التعبير عنه باللفظ على مجرد الاستعمال ، وشيء منهما لا يثبت الوضع .

كما أن التحقيق يقضى بجعل الحمل والسلب علامة للحقيقة والمجاز ، فيما إذا كان صحة الحمل وعدمها عند العرف ؛ لأن العلم بأن اللفظ بما له من المعنى _ بحيث يصح أن يحمل _ لا بد له من سبب آخر من تنصيب أهل اللسان ، أو التبادر ، أو الحمل المقيد ، والمفروض كون هذه العلامة علامة ابتدائية مستقلة ، بخلاف نفس الحمل والسلب ، فإنه بنفسه علامة الاتحاد والمغايرة من دون سبق أمر آخر .

ومنه تعرف : أن علامة المجاز هو السلب ، دون صحته ، ودون عدم الحمل ؛ لأن عدم الحمل ليس أمراً محققاً من العرف ؛ حتى يكون دليلاً على المجاز ، وكونه بحيث لا يحمل راجع إلى حيثية عدم صحة الحمل ، وقد عرفت أنه يتوقف على العلم بسبب آخر .

فإن قلت : إن كان المحمول غير المحمول عليه ، لم يصح الحمل ؛ لأن مفاد الحمل هو الاتحاد ، وإن كان عينه لم يصح أيضاً ؛ إذ لا اثنيية حتى يتصور محمول ومحمول عليه . وهذا غير جار في الحمل الشائع ؛ لأن مغايرتهما بالمفهوم يصحح الاثنيية ، واتحادهما في الوجود يصحح الحمل ، لكنه بنفسه غير مفيد لاستعلام الحقيقة ، لفرض تغاير المفهومين .

قلت : هذا الإشكال هو الباعث لإنكار جماعة للحمل الذاتي لاستعلام الحقيقية والمجازية ، وإثبات أصل الوضع ، بل لاسقاط هذه العلامة عن الاعتبار مطلقاً .

والتحقيق : أن الحمل لا بدّ فيه من مغايرة من جهة واتحاد من جهة أخرى ، والمغايرة قد تكون بالمفهوم ، كما في الحمل الشائع بأنحائه ، وقد تكون

علامة المجاز هو السلب

ص : 80

بالاعتبار ، والمراد به الاعتبار الموافق للواقع ، كاعتبار الاجمال والتفصيل فى حمل الحدّ على المحدود ، فان ذات الانسان والحيوان الناطق _ مثلا _ ، وان كانت واحدة إلا أن هذه الحقيقة الواحدة _ المركبة مما به الاشتراك وما به الامتياز _ ملحوظة بجهة الوحدة والجمع فى الانسان ، وبجهة الكثرة والفرق فى الحيوان الناطق ، وجهة الوحدة فى الانسان كجهة الكثرة ، وانطواء المعانى فى المركب موافقة للواقع . ومن الواضح : أن هذه الحقيقة بتلك الجهة غيرها بتلك الجهة الاخرى غيرية واقعية لا بالفرض ، وإلا لجاز حمل الشئ على نفسه بمجرد فرض أنه غير نفسه .

ومن غريب الكلام ما عن بعض الأعلام من مقاربي عصرنا (1) (رحمه الله) ؛ حيث دفع الإشكال : بأن مفاد الحمل اتحاد الحيوان الناطق مع مفهوم مستمى الإنسان ، أو ما وضع له الإنسان فيتغايران بالمفهوم ، ومرجع الحمل إلى حمل العام على الخاصّ .

وهو إنكار للحمل الذاتى مطلقا ، مع رجوعه الى تنصيب أهل اللسان ، لا إلى الحمل بما هو ، مع أن الغرض فى الحمل الذاتى شرح الماهية ، لا شرح الحقيقة ، وانما يستفاد المعنى الحقيقى بسبب تجرد اللفظ بضميمة الاتحاد ، مع أن اعتبار المسمى ونحوه مصحح للحمل كما سمعت ، لا أنه مأخوذ فى المحمول .

ومنه تعرف : أن الغرض هنا مجرد إثبات اتحاد المعنيين ذاتا ، لا بما لهما من الحثيات الاعتبارية ، فإنها مصححة للموضوعية والمحمولية ، لا مأخوذة فى المحمول والموضوع ، وإن كان مقتضى وحدة اللفظ والوضع اعتبار المعنيين بنحو الجمع هنا ، فافهم واستقم .

38 _ قوله [قدس سره] : (وبالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه

ص : 81

1-1 . هو المحقق الرشتى فى بدائع الأفكار : 84 .

تحقيقه : أن الحمل : إما أن يكون حمل الكلى على الفرد ، أو كليين متساويين ، أو أعم وأخص ، وعلى أيّ حال فالمقصود في الحمل الشائع اتحاد المفهومين في الوجود ؛ بأن يكون وجود واحد وجوداً لهما بالذات أو بالعرض ، أو لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض .

فإن كان الحمل من قبيل حمل الكلى على الفرد ، فصحته كاشفة عن كون اللفظ حقيقة في المعنى الموجود بوجود الفرد ، فيلاحظ _ مثلاً _ معنى الحيوان الخاص الموجود بوجود زيد ، ويحمل عليه لفظ الانسان بماله من المعنى عرفاً أو ارتكازاً ، فان وجد صحة الحمل عرفاً أو تفصيلاً ، كشف عن اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد ، مع ما للإنسان من المعنى ، وإلا فلا .

وما عن بعض الأعلام (2) _ قدس سره _ من إرجاعه إلى الحمل الأولى ؛ نظراً إلى أن الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية عين الكلى .

مدفوع : بأن قطع النظر عن الخصوصية في مرحلة استعلام الحقيقية والمجازية ، لا دخل له بقطع النظر عن الخصوصية في مرحلة الحمل .

وبعبارة واضحة : ليس الغرض في مقام الاستعلام كون معنى زيد _ بما هو هو _ عين معنى الانسان ، بل الغرض اشتغال لفظ زيد على معنى هو متحد مع ما للانسان من المعنى ، لتقرر حصّة من ماهية الانسان في مرتبة ذات زيد ، ففي هذه المرحلة لا يلاحظ إلا ذلك المعنى المتقرر في مرتبة ذات زيد ، لاتمام معناه .

وأما ملاك صحة الحمل في مثل (زيد إنسان) ، فليس قطع النظر عما به زيد يكون زيّداً ، بل زيد _ بما هو زيد _ إنسان ، بمعنى أن هذين المعنيين موجودان بوجود واحد ، وهذا الوجود ينسب إلى كليهما بالذات : أما إلى زيد

تحقيق في الحمل

ص: 82

1-1 . الكفاية : 10 / 19 .

2-2 . هو المحقق الرشتي في بدائع الأفكار : 84 .

فواضح ، وأما إلى الانسان فلما سمعت من تقرر حصة منه في مرتبة ذات زيد ، وليس ملاك الحمل الشائع إلا كون النظر في الحمل إلى الاتحاد في الوجود. هذا كله فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه من قبيل الكلى والفرد.

وأما إذا كانا كليين متساويين ، أو أعم [و] (1) أخص ، فلا يثبت الحقيقية والمجازية مطلقا _ ولو في الجملة _ بمجرد الحمل والتساوى في الصدق أو الأعمية والأخصية ؛ لما عرفت أن كون الحمل علامة ليس لمجرد الحمل ، بل لأن الحمل : تارة بحسب نفس المفهوم والذات ، فاتحادهما دليل قطعى على الحقيقية ، كما أن عدمه دليل قطعى على المجازية ؛ إذ الشيء لا يسلب عن نفسه. واخرى بحسب اتحاد المعنى الموجود بوجود زيد ، مع ما لمحموله من المعنى. ومثل هذين الأمرين لا يجرى في الكليين المتساويين ، والأعم والأخص ، ففي قولنا : (الناطق ضاحك ، والناطق حيوان) لا اتحاد مفهومي ؛ كى يكون الحمل ذاتيا ، كما أنه ليس وجود الناطق _ بما هو وجود الناطق _ وجودا للضحك كزيد وإنسان ، بل متصادقان في وجود واحد. والفرق : أن زيدا لا وجود له إلا وجود الانسان متشخصا بالمشخصات ، فيعلم منه : أن المعنى الموجود بوجود زيد معنى الانسان ، بخلاف الذاتيات _ كالناطق والحيوان مثلا _ فإنّ مبدأ الفصل غير مبدأ الجنس وإن كان التركيب بينهما اتحاديا على التحقيق. ولذا لا إشكال عند المحققين : أن حمل ذاتى على ذاتى أو على ذى الذاتى ، حمل شائع ، لا ذاتى ، فلا محالة ليس وجود الناطق _ بما هو وجود الناطق _ وجود الحيوان.

نعم ، يستثنى من الأعم والأخص حمل الجنس على نوعه ، فإنه كالكلى على فرده ، إذا كان النظر إلى المعنى الموجود في ضمن النوع. كما يستثنى من المتساويين فى الصدق حمل الفصل على نوعه ، إذا كان النظر إلى المعنى المميز لهذا النوع من غيره.

ص: 83

1-1. فى الأصل : (أعم أو أخص).

وبالجملة : ففي كليهما يكون المحمول متقررًا في مرتبة ذات الموضوع ، فيكون الحكم باتحادهما مفيدا.

وأما في غير هذه الأقسام المسطورة ، فلا يفيد الحمل إلا إذا رجع إلى أحدهما ، كحمل الأبيض على الجسم ، فإنه لا شك في معنى هيئة أبيض ، بل في مفاد مادّته ، وحيث إن كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ، فلا محالة ينتهي الأمر إلى الحمل على تلك الصفة القائمة بالجسم ، وهو من حمل الكلّي على فرده ، وبتبعه يعلم أن الأبيض معناه ما له تلك الصفة المسماة بالبياض.

وأما السلب : فإن كان في قبال الحمل الشائع _ بمعنى مجرد اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود ، بحيث يصح حمل الانسان على البشر أيضا بهذا الحمل ؛ نظرا إلى أن المتغايرين بالاعتبار ، كما أنهما متحدان ذاتا متحدان وجودا _ فلا محالة يكون السلب دليلا على أن المسلوب لا عين ذات المسلوب عنه ، ولا متقرر في مرتبة ذاته.

وإن كان في قبال الحمل الشائع _ بمعنى كون الموضوع مطابق مفهوم المحمول ومندرجا تحته _ فلا محالة لا يكون السلب علامة المجازية ؛ لصحة سلب الانسان بهذا الوجه عن الحيوان الناطق مع اتحادهما ذاتا ، وبهذا الاعتبار يقال : الجزئي ليس بجزئي بل كلي ، مع أن مفهوم الموضوع والمحمول واحد ، فتدبر جيّدا.

39 _ قوله [قدس سره] : (قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز ... الخ) (1).

ليس الغرض تكرر استعمال لفظ في معنى وعدمه ، بل مورد هاتين العلامتين ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية ، لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلي كذلك أم لا ، فاذا وجد صحة الاطلاق مطّردا باعتبار ذلك الكلي ، كشف عن كونه من المعاني الحقيقية ؛

الاطراد وعدمه

ص: 84

لأنّ صحة الاستعمال فيه _ وإطلاقه على أفراده مطردا _ لا بد من أن تكون معلولة لأحد أمرين : إما الوضع ، وإما العلاقة. وحيث لا اطراد لأنواع العلائق المصححة للتجوز ، ثبت الاستناد إلى الوضع ، فنفس الاطراد دليل على الحقيقة ، وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة.

كما أن عدم الاطراد في غير مورد ، يكشف عن عدم الوضع له ، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة ؛ لأن الوضع علة صحة الاستعمال مطردا ، وهذه العلامة علامة قطعية لو ثبت عدم اطراد علائق المجاز ، كما هو المعروف والمشاهد في جملة من الموارد.

فإن قلت : هذا بحسب العلائق المعهودة ، وأما بحسب الخصوصية الواقعية المصححة للاستعمال ، فالمجاز مطرد كالحقيقة ؛ لعدم إمكان تخلف المعلول عن العلة التامة.

قلت : الكلام في عدم اطراد المعانى المجازية المتداولة بين أهل المحاوره ، وان كان المعنى المجازى المناسب للحقيقى واقعا أخصّ مما هو المتداول ؛ لتخلفه في بعض الموارد ، فاذا اطراد استعمال لفظ في معنى بحدّه ، فهو علامة الوضع ؛ إذ ليس في المعانى المتداولة بحدّها ما هو كذلك إلا في الحقائق ، فافهم جيّدا.

نعم لو فرض التناسب بين معنيين من جهات عديدة لم يكن الاطراد دليلا ، وان لم تكن العلائق مطردة ؛ لإمكان الاطلاق في كل مورد بجهة من تلك الجهات ، لا بجهة واحدة ؛ حتى يقال : إنها غير مطردة ، ولعله فرض محض.

40 _ قوله [قدس سره] : (وهو أن الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح ... الخ) (1).

قد سمعت في تحقيق حقيقة الوضع : أن الوضع ليس إلا نحو اعتبار من الواضع ، والاعتبار أمر مباشرى للمعتبر لا تسببى إنشائى.

الحقيقة الشرعية

ص: 85

41_ قوله [قدّس سرّه]: (كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له ... الخ) (1).

لا يخفى عليك: أن الحكاية_ والدلالة والمرآتية وأشباهها_ مقصودة في الاستعمال على الوجه الآلى دون الاستقلالى، من دون فرق بين الاستعمال الحقيقى والمجازى.

وما به يمتاز الوضع عن الاستعمال كون الحكاية مقصودة على وجه الاستقلال؛ إذ الوضع ليس فعلية حكاية اللفظ عن المعنى، بل جعل اللفظ بحيث يحكى به عن المعنى عند الاستعمال. ومن البين أن الجمع بينهما فى لحاظ واحد جمع بين اللحاظين، وهو محال، وعلى هذا فلا يتخصص اللفظ بالمعنى بمجرد الاستعمال، بل لا بد من إنشائه بالاستقلال.

والتحقيق: أن إنشاء الوضع حقيقة_ بمعنى جعل اللفظ بحيث يحكى بنفسه بجعل لازمه، وهو جعله حاكيا فعلا بنفسه_ معقول. فالحكاية وإن كانت مقصودة وملحوظة آليا فى الاستعمال، إلا أنها مقصودة بالاستقلال فى مرحلة التسبب إليها بإنشاء لازمها وجعله، فتدبر.

وأما على ما عرفت_ من أن حقيقة الوضع نحو اعتبار من الواضع_ فيكفى فى حصول الاختصاص مجرد سبق الاستعمال بالبناء على اختصاص اللفظ بالمعنى، وهو وإن كان خفيف المثونة_ بل أخفّ مثونة من قصد حصوله بالاستعمال؛ حيث إنه لا حاجة إلى التسبب إلى حصوله بوجه من الوجوه_ إلا أنه يحتاج إلى دليل.

فان قلت: بعد ما كان الحكيم فى مقام إفادة المراد_ دون التوصل إلى مزايا المجاز_ فلا محالة يبنى على التخصيص ويستعمل، ولا يتكلف نصب القرينة.

قلت: لو سلم ذلك لا يقتضى ترجيح التخصيص على التجوز؛ لأنّ مجرد

ما يمتاز به الوضع عن الاستعمال

ص: 86

الوضع لا يقتضى سقوط كلفة نصب القرينة ؛ لعدم هجر المعنى الأصلي بمجرد طرؤ وضع آخر ، غاية الأمر أن القرينة فى المجاز تتصف بعنوانين من الصارفية والمعينية ، وفى المشترك بالأخير فقط ، وهو غير فارق قطعاً ، فتأمل .

42_ قوله [قدس سره] : (والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة ... الخ) (1).

هذا بناء على ما هو المشهور من أن الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه إخراجاً بالقييد الأخير للمجاز ؛ حيث إن الدلالة فيه بالقرينة. فإذا استعمل الشارع _ مثلا _ اللفظ فى غير ما وضع له قاصداً به الحكاية عنه بنفسه ، فقد خصصه به ؛ حيث لا حقيقة للوضع إلا ذلك.

ويمكن أن يقال : إن نحو حكاية اللفظ عن معناه الحقيقى والمجازى واحد.

توضيحه : أن الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ، وهذه الحيشية مكتسبة : تارة من الوضع بمعنى أن وضع الواضع يوجب كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى إن التفت إلى الوضع. وأخرى من القرينة ، فاللفظ (2) المستعمل فى معناه المجازى بحيث يفهم منه ذلك المعنى إن التفت إلى القرينة.

فكما أن وضع الواضع يوجب تحيى اللفظ بهذه الحيشية ، وهو واسطة لثبوتها له ، كذلك القرينة توجب تحيى اللفظ بهذه الحيشية ، وهى واسطة فى ثبوتها له ، وإلا فالدلالة _ على أى حال _ قائمة باللفظ المستعمل فى المعنى ، لا به وبالقرينة معاً فى المجاز ، كما لا قيام لها باللفظ والوضع فى الحقيقة.

والتحقيق : أن تعيين اللفظ لمعنى يوجب تعيينه _ تبعاً _ لما يناسبه ، فان مناسب المناسب مناسب ، فاللفظ بواسطة الوضع له صلوح الحكاية به عن

ص: 87

1-1. الكفاية : 5/21.

2-2. لا تخلو العبارة من غضاضة ، ولعلّ الأولى (كاللفظ) بدل (فاللفظ) والأصوب فيها هكذا ؛ وأخرى من القرينة ؛ أى أنها توجب فهم المعنى المجازى من اللفظ المستعمل فيه إن التفت إليها.

المعنى الموضوع له بالاصالة، وعمما يناسبه بالتبع، وحيث إن فعلية دلالة على الأصل لا مانع لها، فلا محالة لا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازى، إلا بعد نصب القرينة المعاندة لإرادة المعنى الحقيقي، فالقرينة المعاندة حيث إنها رافعة للمانع عن فعلية الدلالة على المعنى المجازى فهي موجبة لفعلية الدلالة عليه. فيصح ان يقال حينئذ: إن الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، بخلاف المجاز، فان التعيين فقط لا يكفي في فعلية دلالة اللفظ بنفسه، بل فعلية الدلالة متوقفة على ضم الضميمة، وإن كان ذات الدال هو اللفظ دائما، فتدبر.

43_ قوله [قدس سره]: (فلا يكون بحقيقة ولا مجاز ... الخ) (1).

إن قلنا: بأن الاستعمال عين الوضع _ كما هو ظاهر المتن _ فحقيقة الاستعمال حقيقة الوضع.

أقولنا: بأن الوضع يتحقق مقارنة للاستعمال من باب جعل الملزوم بجعل لازمه، فلا مانع من كونه حقيقة؛ لأن غاية ما يقتضيه الحقيقية عدم تأخر الوضع عن الاستعمال _ لا تقدمه عليه زمانا _ فيكفي مقارنة الوضع مع الاستعمال زمانا، فضلا عن عينته له؛ حيث لا تقدم للاستعمال _ حينئذ _ ولو بالعلية، فتدبر.

44_ قوله [قدس سره]: (فأى علاقة بين الصلاة والدعاء (2) ... الخ) (3).

هذا بناء على ما هو المعروف من كونها بمعنى الدعاء لغة يصح جدلا وإلزاما. (4)

وأما على ما هو الظاهر بالتبع في موارد استعمالها من كونها بمعنى

ص: 88

1-1. الكفاية: 9 / 21.

2-2. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _: بين الصلاة شرعا والصلاة بمعنى الدعاء ..

3-3. الكفاية: 15 / 21.

4-4. هذا المطلب الشريف من تحقیقات أفضل المتأخرين الشيخ الهادي الطهراني _ قدس الله نفسه الزكية _ كما في هامش نسخة (ق

).

الصلاة بمعنى العطف والميل ، فإطلاقها على هذا المعنى الشرعى من باب إطلاق الكلى على الفرد ؛ حيث إنه محقق لطبيعى العطف والميل ، فإن عطف المربوب إلى ربه والعبء إلى سيده بتخصّصه له ، وعطف الرب على مربوبه بالمغفرة والرحمة ، لا أن الصلاة بمعنى الدعاء فى العبد ، وبمعنى المغفرة فيه تعالى .

وعليه فلا تجوز حتى يجب ملاحظة العلاقة ، بل تستعمل فى معناها اللغوى ، ويراد محققه الخاص بقريئة حال أو مقال .

45_ قوله [قدس سره] : (بناء على كون معانيها مستحدثة فى شرعنا ... الخ) (1).

ربما يعبر عن هذه المعانى بالماهيات الجعلية والمخترة ، فيظن الغافل تعلق نوع جعل واختراع بها ، مع قطع النظر عن جعلها فى حيّز الطلب ، مع أن تعلق الجعل البسيط بها فى ذاتها محال ، فإن الماهية فى حد ذاتها لا مجعولة ولا لا مجعولة .

وتعلق الجعل التأليفى التركيبى بين الماهية ونفسها كذلك ؛ لأن ثبوت الشىء لنفسه ضرورى ، وتحصيل الحاصل محال ، وان قلنا بتعلق الجعل التكوينى بالماهية _ دون الوجود _ فان الجاعل بهذا الجعل هو المصلى دون الأمر والشارع .

وأما جعل الهيئة التركيبية معنونة بعنوان الصلاة _ بمعنى جعلها عطفاً من المربوب إلى الرب وتذللًا منه إليه _ قياساً بجعل الشارع للشىء (2) مالا أو ملكا (3) .

فمدفوع : بأن كون الشىء تذللًا وعطفًا وتعظيمًا _ مثلاً _ وإن كان مما يتفاوت فيه الأنظار _ كما هو المشاهد من أنحاء التذللّات والتعظيمات فى الرسوم

الصلاة بمعنى العطف والميل

ص: 89

1-1 . الكفاية : 17 / 21 .

2-2 . اللام هنا للتعدية لا للاختصاص .

3-3 . أى بجعل الشارع الشىء مالا أو ملكا . أو بجعل الشارع للشىء مالىة أو ملكية .

والعادات _ لكن التفاوت بالخصوصيات الملحوظة لطائفة دون طائفة ، فحقيقة التعظيم كون الفعل بحيث يمكن أن يقصد به إعظام الغير ، وإن كان تلك الحيثية مختلفة باختلاف الأنظار ، فهذه الحيثية بإزاء الجهة الباعثة على اعتبار المالية والملكية ، لا بإزاء نفس اعتبارهما .

فلا معنى _ حينئذ _ لجعل الهيئة التركيبية معنونة بعنوان الصلاة ، بل هذه الهيئة التركيبية ، كما أن لها خواص وآثارا واقعية ، وليست بجعل جاعل ، كذلك ذات خصوصية في نظر الشارع _ بحيث يمكن أن يتذلل العبد بهذا العمل لمولاه ، وأن يعظمه به _ فيأمر به الشارع ، بخلاف المالية والملكية ، فان كون الفعل ذا خصوصية مقتضية لاعتبار الملكية ، لا يوجب اتصافه بعنوان الملك قبل اعتبار المعبر للملكية .

46 _ قوله [قدس سره] : (واما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة ... الخ) (1).

مجرد الثبوت في الشرائع السابقة ، لا يلازم التسمية بهذه الألفاظ الخاصة ، والتعبير بها عنها لاقتضاء مقام الإفادة ، كما هو كذلك بالإضافة إلى جميع القصص والحكايات القرآنية ، مع أن جملة من الخطابات المنقولة كانت بالسريانية أو العبرانية .

ودعوى : تدين العرب بتلك الأديان ، وتداول خصوص هذه الألفاظ ؛ إذ لو تداول غيرها لنقل إلينا ؛ ولأصالة عدم تعدد الوضع .

مدفوعة : بعدم لزوم النقل لو كان ؛ لعدم توفر الدواعي على نقل تعبيرات العرب المتدينين بتلك الأديان ، وأصالة عدم تعدد الوضع لا تثبت الوضع لخصوص هذه الألفاظ لا تعيينا ولا تعينا .

47 _ قوله [قدس سره] : (فالإنصاف أن منع حصوله في زمان

ص: 90

الشارع ... الخ) (1).

حتى على ما احتملناه : من استعمال الصلاة _ مثلا _ فى العطف والميل ، وإرادة محققه الخاص ، نظير إطلاق الكلى على الفرد ، وإرادة الخصوصية بدال آخر.

وكذا على قول الباقلانى ؛ إذ التحقيق _ كما فى محله _ إمكان النقل فى المطلقات ، مع أنها مستعملة فى الماهية المهملة ؛ إذ لا ريب فى أن كثرة إفادة الخاص بدالين _ فى مقام الطلب وبيان الخواص والآثار والحكاية والمحاويرات المتعارفة _ توجب اختصاص اللفظ بالمعنى الخاص فى أيام قلائل ، ومنع بلوغ الكثرة فى لسان الشارع ومتابعيه إلى حد يوجب الاختصاص ، مكابرة واضحة.

48 _ قوله [قدس سره] : (نعم حصوله فى خصوص لسانه ... الخ) (2).

لكنه لا حاجة إلى الالتزام به مع ترتب الأثر على تحققه فى لسانه ولسان متابعيه ، وتسميته حقيقة شرعية مع تحقق الوضع باستعمال الجميع بملاحظة تبعية تابعيه فى الاستعمال ، فيصح تمام الانتساب إليه.

49 _ قوله [قدس سره] : (وأما الثمرة بين القولين فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ ... الخ) (3).

الأنسب أن يقرر الثمرة هكذا : وهو لزوم حمل الالفاظ الواقعة فى كلام الشارع على معانيها الشرعية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ، وعدمه بناء على عدمه ؛ لأنها وإن لم تبلغ مبلغاً يوجب الوضع تعيناً ، إلا أن معانيها من المجازات الراجعة جزماً.

والمشهور فى المجاز المشهور هو التوقف ، بل الأمر كذلك على ما ينسب إلى الباقلانى ، أو على ما احتملناه ؛ إذ كما أن كثرة الاستعمال فى معنى خاص ربما

تقرير ثمرة بحث الحقيقة الشرعية

ص: 91

1-1 . الكفاية : 22 / 9 .

2-2 . الكفاية : 22 / 10 .

3-3 . الكفاية : 22 / 12 .

توجب التردّد ، كذلك غلبة إفادة الخاصّ باللفظ والضميمة ربما توجب التردّد ، كما ربما تبلغ حدا يكفى نفس اللفظ لإفادة ذاك الخاص ، ولذا يعقل النقل فيما لا يستعمل فيه اللفظ ، كما سيأتى _ إن شاء الله تعالى _ فى محلّه.

50 _ قوله [قدس سره] : (وفى جريانه على القول بالعدم إشكال ... الخ) (1).

لا شبهة فى قصور عنوان البحث وادلة الطرفين عن الشمول ، إلا أن تسرية النزاع لا تدور مدار العنوان والأدلة ، بل ربما يجب تسريته مع عموم الثمرة لغيره _ كما فى ما نحن فيه _ فإنه لو ثبت أصالة الاستعمال فى الصحيحة أو الأعمّ لترتب عليه ثمرة النزاع من التمسك بالاطلاق على الأعم ، وعدمه على الصحيحة.

51 _ قوله [قدس سره] : (فى أن الأصل فى هذه الألفاظ المستعملة مجازا فى كلام الشارع ... الخ) (2).

تقريبه على ما فى تقارير بعض الاعاظم (3) (رحمه الله) : أن اللفظ قد

الصحيح والأعم

ص: 92

1-1 . الكفاية : 6 / 23 .

2-2 . الكفاية : 8 / 23 .

3-3 . مطارح الأنظار : 3 وهو تقرير بحث الشيخ الانصارى (قدس سره) فى الاصول _ مباحث الألفاظ _ : والشيخ مرتضى بن محمد أمين الدزفولى الأنصارى النجفى ينتهى نسبه إلى جابر ابن عبد الله الانصارى (رضى الله عنه) . ولد فى دزفول سنة 3 . ه .

استعمل عند الصحيحى فى الصحىحة لعلاقة بينها وبين المعنى اللغوى ، وفى الفاسدة لا لعلاقة بينها وبين المعنى الأصلى ، ولا للمشاكلة بينها وبينه أو بين الصحىحة ، بل من جهة التصرف فى أمر عقلى ، وتنزىل المعدوم من الأجزاء والشراىط منزلة الموجود ؛ لئلا يلزم سبك المجاز من المجاز ، فلا مجاز أصلا من حىث المعنى ، إلا فى استعمال اللفظ فى الصحىحة ، وحىث إن الاستعمال دائما فى الصحىحة من حىث المفهوم والمعنى ، فمع عدم القرينة على التصرف فى أمر عقلى يحمل على الصحىحة ، وىترتب عليه ما ىترتب على الوضع للصحىحة من الثمرة.

وأما الأعمى فهو على ما ذكره المقرّر (قدس سره) _ يدعى تساوى الصحيحة والأعم فى المجازية، إلا أن لازمه التوقف، وهو ينافى غرضه.

بل الصحيح فى تقريب مقالة الأعمى : أن اللفظ دائما مستعمل فى الأعم، وإفادة خصوصية الصحيحة والفاصلة بدلاً آخر، فمع عدم الدالّ الآخر يحمل اللفظ على ظاهره ويتمسك باطلاقه.

وعلى هذا البيان لا يرد شىء إلا عدم الدليل على ملاحظة العلاقة ابتداء بين الصحيحة أو الأعم والمعنى اللغوى. ولا حاجة إلى إثبات أن عدم نصب القرينة على إرادة ما عدا الصحيحة دليل على إرادة الصحيحة، وذلك لأن المفروض على الصحيحة استعمال اللفظ فى الصحيحة بحسب المفهوم والمعنى دائما. والظهور اللفظى حجة على المراد الجدوى، ما لم تقم حجة اخرى على خلافها، وكذا بناء على استعماله فى الأعم.

وأما ما فى المتن _ من الحاجة إلى إثبات استقرار بناء الشارع فى محاوراته على إرادة ما لوحظ العلاقة بينه وبين المعنى اللغوى عند عدم نصب قرينة معيّنة للمعنى الآخر _ فإنّما يتّجه على وجه آخر، لا على ما مر، وذلك بأن يكون المستعمل فيه _ على تقدير إرادة الفاسد أو الأعم _ غير ما هو المستعمل فيه، على تقدير إرادة الصحيحة، فإنّ مجرد وجود القرينة _ الصارفة عن المعنى اللغوى، لا يكفى فى إرادة خصوص الصحيحة؛ لإمكان إرادة ما يناسبها، لا ما يناسب اللغوى، ولا ظهور فى مرحلة المراد الاستعمالى؛ كى يكون حجة على المراد الجدوى، فتدبر.

فظهر أنّ ما يرد على التقريب المزبور : عدم الدليل على ملاحظة العلاقة بين الصحيحة والمعنى الأصيل، مضافا إلى : أن الاستعمال فى الأعم ممكن، مع أن الجامع (1) _ بما هو جامع _ غير فاقد لشىء حتى ينزل منزلة الواجد، فلا بد من

الصحيح فى تقريب مقالة الأعمى

ص: 94

1-1. قولنا: (مع أنّ الجامع .. الخ).

أن يلتزم باعتبار العلاقة بينه وبين المعنى اللغوى ، وهو خلف.

ودعوى الغلبة تغنى عن أصل هذا التكلّف ، أو يلتزم باعتبار العلاقة بينه وبين الصحيحة ، فيلزم سبب المجاز من المجاز ، وهو مما يفتر عنه هذا المقرّر ، فراجع وتأمل. إلا أن يلتزم بأن الحقيقة الادعائية لا تتوقف على ادعاء دخول المراد الجدى فى جنس المراد الاستعمالى ؛ حتى لا يعقل دخول الجامع تحت الصحيح ، بل يمكن مع ادعاء الاتحاد بينهما. واتحاد الجامع والصحيح مما لا ريب فيه.

52_ قوله [قدس سره] :

[(إن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية]

... الخ (1).

لا إشكال فى ذلك ، إلا أن حيثية إسقاط القضاء وموافقة الشريعة وغيرهما ، ليست من لوازم التمامية بالدقّة ، بل من الحيثيات التى يتمّ بها حقيقة التمامية ؛ حيث لا واقع للتمامية إلا التمامية من حيث إسقاط القضاء أو من حيث موافقة الأمر ، أو من حيث ترتب الأثر ، إلى غير ذلك ، واللازم ليس من متمّمات معنى ملزومه ، فتدبّر (2).

ثم إن المهم فى هذا الأمر تحقيق أن الصحة والفساد _ المبحوث عنهما فى هذا البحث _ هل التمامية وعدمها ، من حيث موافقة الأمر ، أو من حيث إسقاط

=====

3. إشارة إلى أن اللازم إن كان من لوازم الوجود صح ما ذكر ، وإن كان من لوازم الماهية فلا ؛ إذ لا منافاة فى لازم الماهية وعارضها بين اللزوم وكونه محققاً لها ؛ كالفصل بالإضافة إلى الجنس فإنه عرض خاص له مع أنّ تحصيل الجنس بتحصّله. (منه عفى عنه).

الصحة عند الجميع بمعنى التمامية

ص: 95

1- هذا إذا كان الجامع صادقاً على الواجد والفاقد بحدّهما ، كما يقال : بنظيره فى الماهيات التشكيكية من أن الماهية الواجدة : تارة شديدة ، واخرى ضعيفة. وأما إذا كان الجامع من الماهيات المهملة _ التى يقتضى لا بشرطيتها صدقها على الواجد والفاقد _ فلا ، كما لا يخفى. (منه عفى عنه).

2- الكفاية : 4 / 24.

القضاء ، أو من حيث استجماع الأجزاء والشرائط ، أو من حيث ترتب الثمرة إلى غير ذلك؟

والتحقيق : عدم كونهما _ من حيث موافقة الأمر وإسقاط القضاء _ محلاً للبحث ، لا من حيث إن موافقة الأمر وإسقاط الإعادة والقضاء لا يكونان إلا مع الإتيان بداعى الأمر ، ومثله كيف يقع فى حيز الأمر ، فإنّ هذا الإشكال مختصّ بالتعدييات ، ولا يعمّ التوصّليات ، بل من حيث إن الشىء لا يتّصف بأحد العنوانين _ من كونه موافقاً للأمر ، ومسقطاً للإعادة والقضاء _ إلا بعد الأمر به وإتيانه _ تعبدياً كان أو توصّلياً _ ومثله لا يمكن أن يقع فى حيز الأمر . ومن البين أن المراد من الوضع للصحيح أو للأعم _ بهذا المعنى وغيره _ هو الوضع لما هو صحيح بالحمل الشائع .

فان قلت : الصحيح _ بهذا المعنى بالحمل الشائع _ لا تحقّق ولا ثبوت له حقيقة ، إلا بعد الأمر وإتيانه ، فلا ثبوت للموضوع له بما هو طرف للعلاقة الوضعية فى مرتبة الوضع ، فلا يعقل الوضع له ؛ إذ لا بدّ فى كل نسبة من ثبوت طرفيها على ما هما عليه _ من القابلية للطرفية _ فى مرحلة ثبوت النسبة ، وهذا بخلاف الوضع لعنوان (موافق الأمر) ولعنوان (المسقط للإعادة والقضاء) ، وسائر عناوين المشتقات ، فان العنوان _ فى مرتبة العنوانية _ لا يستدعى ثبوت الذات وفعالية التلبّس بالمبدأ .

قلت : كما يمكن ملاحظة الشىء بالحمل الأوّلى ، كذلك يمكن ملاحظة الشىء بالحمل الشائع بنحو المحاكاة لما فى الخارج ، سواء كان موجوداً حال لحاظه أو لا .

وأما الصحيح بمعنى التام _ من حيث ترتّب الأثر _ فربما يتوهم عدم إمكان الوضع له ؛ نظراً إلى أنه عنوان منتزع عن الشىء بعد ترتّب الأثر عليه ، والأثر _ حيث إنه خارج عن حقيقة ذات مؤثّرة _ لا يعقل أخذه فيه .

نعم يعقل الوضع للحصة الملازمة للأثر _ كما بيّنا نظائره سابقا _ فاللفظ على القول بالصحيح بهذا المعنى ، كما لم يوضع لمفهوم التام كذلك لمصداقه ، بل هو موضوع لما يلازم التمامية من حيث ترتب الأثر.

وهذا توهم فاسد ؛ لأن خروج الأثر عن مرتبة ذات المؤثر ووجوده ، واستحالة دخله فيه ، لا يوجب استحالة دخله في التسمية بأن يكون اللفظ موضوعا للفعل القائم به الأثر ، كما إذا وضع لفظ الصلاة لما هو ناه عن الفحشاء بالحمل الشائع. نعم لا يعقل أخذ الصلاة _ بهذا المعنى _ موضوعا في قضية (الصلاة تنهى عن الفحشاء) للزوم حمل الشيء على نفسه ، وعروض الشيء لنفسه ، فيكون نظير الاشكال المتقدم في جعل الصحيح _ بمعنى موافق الأمر _ في حيز الأمر ، من دون لزوم الاستحالة في مرحلة الوضع. مع أن التمامية _ من حيث ترتب الأثر _ لا تنتزع عن الشيء المرتب عليه الأثر بهذا القيد ؛ ليكون نظير عنوان المؤثر أو عنوان الكلى والجزئى ، فان التام _ بالحمل الشائع _ متقوم بالتمامية بلحاظ ترتب الأثر ، فالمبدأ القائم بذات التام _ المصحح لانتزاع عنوانه _ حيثية التمامية ، لا حيثية الأثر _ كما في عنوان المؤثر بزعم هذا المتوهم _ وإن كان التمامية _ من حيث ترتب الأثر _ لا تنفك عنه كالعلة والمعلول ، فان عنوان العلة منتزع من ذات العلة حيث بلغت حدّا يجب بها ذات المعلول ، لا من العلة المترتب عليها المعلول.

وكون حقيقة التمامية متعينة بلحاظ ترتب الأثر مثلا _ نظير تعيين الجنس بفصله _ لا يقتضى دخول الأثر وترتبه في حقيقة التمامية ، كما أن تعيين الجنس وتحصله بفصله ، ومع ذلك فحقيقة الجنس غير حقيقة الفصل ، ومبدأ الجنس الطبيعي غير مبدأ الفصل الطبيعي.

ومنه تبين أن مصداق الصحيح _ بمعنى التام من حيث ترتب الأثر _ ذات ما يترتب عليه الأثر ؛ أى هذه الحصة لا بوصف الترتب حتى يقال : إنه لم

يوضع اللفظ لمصداق الصحيح ، بل لما يلازمه.

إذا عرفت هذا فاعلم : أن ما تضاف إليه التمامية يختلف باختلاف الأقوال :

فمن ذهب إلى الوضع للمرتبة العليا والتوسّع في البواقي ، فغرضه التمامية من حيث استجماع جميع الأجزاء والشرائط.

ومن ذهب إلى الوضع لجامع يجمع جميع المراتب ، فإن صحح دخول القربة في متعلق الأمر ، فغرضه التمامية من حيث فعلية ترتب الأثر مطلقا وإلا فالترتب بشرط ضم القربة.

ومن ذهب إلى التفصيل بين الأجزاء والشرائط ، فغرضه التمامية من حيث ترتب الأثر بضم الشرائط ، والوجه في الجميع واضح فلا تغفل.

53_ قوله [قدس سره] : (لا بد على كلا القولين من قدر جامع ... الخ) (1).

وجه اللابديّة : أن الأعمى غرضه التمسك بالاطلاق ، وينافيه الاشتراك اللفظي ، والصحيحى يدعى الإجمال من حيث المفهوم لا من حيث المراد ، مضافا إلى محاذير أخر يأتي الإشارة إليها في طيّ الكلام إن شاء الله تعالى.

54_ قوله [قدس سره] : (ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره ... الخ) (2).

تحقيق المقام يستدعى زيادة بسط في الكلام ، فنقول :

الجامع : إما أن يكون جامعا ذاتيا مقوليا ، أو جامعا عنوانيا اعتباريا ، والالتزام بهما مشكل.

أما الجامع العنوانى _ كعنوان الناهى عن الفحشاء ، ونحوه _ فالوضع بإزائه وإن كان ممكنا لإمكانه ، إلا أن لازمه عدم صحة استعمال الصلاة _ مثلا _

لا بد على كلا القولين من قدر جامع

ص: 98

1-1. الكفاية : 13 / 24.

2-2. الكفاية : 14 / 24.

فى نفس المعنون إلا بعناية ؛ لأنّ العنوان غير المعنون ، وليس كالجاءع الذاتى بحيث يتحد مع جميع المراتب ، مع أن استعمال الصلاة فى نفس الهيئة التركيبية بلا عناية صحيح. مضافا إلى سخافة القول بوضع الصلاة لعنوان (الناهى عن الفحشاء) كما لا يخفى.

وأما الجاءع المقولى الذاتى فهو غير معقول ؛ لأن الصلاة مؤلّفة وجدانا من مقولات متباينة _ كمقولة الكيف والوضع ونحوهما _ ولا تندرج تحت مقولة واحدة لأن المقولات أجناس عالية ، فلا جنس لها ، ولا يمكن أن يكون المركب مقولة برأسها لاعتبار الوحدة فى المقولات ؛ وإلا لما أمكن حصرها ، ولذا يسمى هذا المركب وشبهه بالمركب الاعتبارى ، وإذا لم يكن جاع ذاتى مقولى لمرتبة واحدة من الصلاة فعدم الجاءع للمراتب المختلفة _ كما وكيفا _ بطريق أولى.

ومنه يظهر أنه لو فرض ظهور دليل فى ترتب أثر واحد بسيط على الصلاة _ بحيث يكشف عن جهة جامعة ذاتية _ لزم صرفه إلى بعض الوجوه للبرهان القطعى على أن المقولات المتباينة لا تندرج تحت مقولة واحدة ، مضافا إلى أن وحدة الأثر وبساطته تكشفان (1) كشفا قطعيا عن وحدة المؤثر وبساطته ، والحال أن اتحاد البسيط مع المركب محال ، ولو كان جميع الأجزاء من أفراد مقولة واحدة وإمكان التشكيك فى الماهية لا يصلح اتحاد البسيط مع المركب.

وبالجملة : يمكن أن يكون للبسيط شدة وضعف ، وتفاوت فى أفراده طولا وقصرا ، ولكن لا يعقل أن يكون المركب فردا للبسيط. وقيام الكم المنفصل بالكثير _ من باب قيام العرض بموضوعه _ لا- دخل له باتحاد البسيط مع المركب من باب اتحاد الطبيعى وفرده ، والكلام فى الثانى.

واتتلاف حقيقة الكم المنفصل من الوحدات مخصوص به ، فلا يتصور فى

ص: 99

1-1. فى الأصل : (يكشف ..) ، والصحيح ما أثبتناه.

مقولة اخرى حتى يجعل طبيعة الصلاة كذلك. ووضع لفظ الصلاة للكم المنفصل القائم باجزاء الصلاة لا يتفوّه به عاقل؛ ضرورة أن الصلاة أمر متكمّم، لا أنّ حقيقتها حقيقة الكم المنفصل.

وأما حديث تأثير الصلاة بمراتبها المختلفة _ كمّا وكيفاً _ فى الانتهاء عن الفحشاء، فلا يكشف عن وحدة حقيقية ذاتية بين مراتب الصلاة؛ لأنّ جهة النهى عن الفحشاء والمنكر واحدة بالعنوان، لا واحدة بالذات والحقيقة، والواحد بالعنوان لا يكشف إلا عن واحد بالعنوان، وهو عنوان (الناهى عن الفحشاء والمنكر)، وإن كان ذات المنكر فى كل مرتبة مباينا للمنكر الذى تنهى عنه مرتبة اخرى.

وأما تصور كيفية تأثير مراتب الصلاة فى الانتهاء عن الفحشاء، فيمكن توجيهه وتقريبه بما لا ينافى البراهين القاطعة؛ بأن يقال: إن مجموع الأجزاء بالأسر مؤثرة فى صرف النفس عن جملة من المنكرات، أو فى استعداد النفس للانتهاج عنها، لمكان مضادة كل جزء لمنكر يازائه، وما دون المرتبة العليا تؤثر فى صرف النفس عن جملة أقل من الاولى. هذا فى المراتب المختلفة بالكمية.

وأما المختلفة بالكيفية فيمكن الالتزام بتأثير إحداها فى صرف النفس عن جملة، وتأثير الاخرى فى جملة اخرى. وعلى هذا فلا حاجة إلى الالتزام بجامع ذاتى فى مرتبة فضلا عن المراتب: أما فى مرتبة واحدة؛ لأن (1) أثر كل جزء غير ما هو أثر الآخر، وأما فى المراتب المختلفة كمّا وكيفاً، فالاتحاد طبائع الاجزاء فى الاولى، واختلاف الآثار _ كالمؤثرات _ فى الثانية، ومع هذا صحّ أن الصلاة بمراتبها تنهى عن المنكر والفحشاء. كما يمكن أن يجعل كل مرتبة ناهية عن منكر خاص، من دون الالتزام بتأثير كل جزء فى النهى عن منكر.

وبالجملة: الاتحاد بالعنوان لا يكشف عن الاتحاد فى الحقيقة.

ص: 100

1-1. كذا فى الأصل، والأصوب: فلاّنّ ..

ثم إنه لو كان الجامع المقولى الذاتى معقولا لم يكن مختصا بالصحيحى بل يعم الأعمى ؛ لأن مراتب الصحيحة والفاصلة متداخلة ، فما من مرتبة من مراتب الصحيحة إلا وهى فاسدة من طائفة حتى المرتبة العليا ، فإنها فاسدة ممن لم يكلف بها ، وإذا كان لجميع هذه المراتب جامع ذاتى مقولى ، فقد كان لها جامع بجميع حيثياتها واعتباراتها ؛ ضرورة استحالة أن يكون الشىء فردا _ بالذات _ لمقولة باعتبار ، وفردا _ بالذات _ لمقولة اخرى باعتبار آخر ؛ إذ المقولات امور واقعية لا تختلف باختلاف الاعتبارات ، وحيثية الصدور من طائفة دون اخرى وإن أمكن دخلها فى انطباق عنوان على الفعل ، إلا أن دخلها فى تحقق الجامع المقولى غير معقول ، وحينئذ فإذا فرض استكشاف الجامع المقولى العينى بين هذه المراتب _ الصحيحة من طائفة ، والفاصلة من طائفة اخرى ، من دون دخل لحيثيات الصدور مع القطع بأن كل مرتبة لا تؤثر فى حق كل أحد _ لزم القطع بأن لكل مرتبة اقتضاء الأثر ، غاية الأمر أن حيثية الصدور شرط لفعالية التأثير . وليكن هذا على ذكر منك ؛ لعلك تنتفع به فيما بعد إن شاء الله تعالى .

والتحقيق : أن سنخ المعانى والماهيات ، وسنخ الوجود العينى _ الذى حيثية ذاته حيثية طرد العدم _ فى مسألة السعة والإطلاق متعكسان ؛ فإن سعة سنخ الماهيات من جهة الضعف والابهام ، وسعة سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية ، فلذا كلما كان الضعف والابهام فى المعنى أكثر ، كان الاطلاق والشمول أوفر ، وكلما كان الوجود أشد وأقوى ، كان الاطلاق والسعة أعظم وأتم .

فان كانت الماهية من الماهيات الحقيقية كان ضعفها وإبهامها بلحاظ الطوارئ وعوارض ذاتها مع حفظ نفسها ، كالانسان _ مثلا _ فإنه لا إبهام فيه من حيث الجنس والفصل المقومين لحقيقته ، وإنما الإبهام فيه من حيث الشكل وشدة القوى وضعفها وعوارض النفس والبدن ، حتى عوارضها اللازمة لها ماهية ووجودا .

وإن كانت الماهية من الامور المؤتلفة من عدة امور_ بحيث تزيد وتنقص كَمَا وكيفا_ فمقتضى الوضع لها_ بحيث يعمها مع تفرقتها وشتاتها_ أن تلاحظ على نحو مبهم_ فى غاية الإبهام_ بمعرفة بعض العناوين الغير المنفكة عنها، فكما أن الخمر_ مثلا_ مانع مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما، ومن حيث اللون والطعم والريح، ومن حيث مرتبة الإسكار؛ ولذا لا يمكن وصفه إلا بمائع (1) خاص بمعرفة المسكرية، من دون لحاظ الخصوصية تفصيلا، بحيث إذا أراد المتصور تصوره لم يوجد فى ذهنه إلا مصداق مائع مبهم من جميع الجهات، إلا حيثية المائعية بمعرفة المسكرية. كذلك لفظ الصلاة_ مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كَمَا وكيفا_ لا بدّ من أن يوضع لسنخ عمل معرفه النهى عن الفحشاء، أو غيره من المعرفات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ الصلاة إلا إلى سنخ عمل خاص مبهم، إلا من حيث كونه مطلوباً فى الأوقات الخاصة.

ولا دخل لما ذكرناه بالنكرة؛ فانه لم يؤخذ فيه الخصوصية البدلية كما اخذت فيها.

وبالجملة: الإبهام غير التريديد، وهذا الذى تصورناه_ فى ما وضع له الصلاة بتمام مراتبها من دون الالتزام بجامع ذاتى مقولى، وجامع عنوانى، ومن دون الالتزام بالاشتراك اللفظى_ مما لا مناص عنه بعد القطع بحصول الوضع ولو تعينا. وقد التزم بنظيره بعض أكابر (2) فن المعقول فى تصحيح التشكيك فى الماهية جواباً عن تصور شمول طبيعة واحدة لتمام مراتب الزائدة والمتوسطة

ص: 102

1-1. فى الأصل: (لمائع).

2-2. صدر المحققين فى الأسفار 1: 431.

والناقصة؛ حيث قال: (نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الابهام [وهو الابهام] (1) بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الناشئ فيه عن الاختلاف في الافراد، بحسب هوياتها). انتهى.

مع أن ما ذكرناه أولى به مما ذكره في الحقائق المتأصلة والماهيات الواقعية كما لا يخفى، وسيجيء (2) _ إن شاء الله تعالى _ أن هذا البيان يجدى للأعمى أيضا.

وأن إمكان التمسك بالإطلاق وعدمه على أى وجه فانتظر.

55 _ قوله [قدس سره]: (والإشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا... الخ) (3).

هذا ما أشكله بعض الأعظم (رحمهم الله) في تقريراته (4) لبحث شيخنا العلامة الأنصارى _ قدس الله تربته _ ولقد أجاد في ابتناء الإشكال على عدم جامع مقولى، ولذا جعل الأمر مرددا بين الجامع التركيبى _ من نفس المراتب المركبة فى الخارج من مقولات متعددة _ وبين جامع بسيط منتزع عنها باعتبار الحكم المتعلق بها، أو الأثر المترتب عليها، فانهما جهة وحدة عرضية لتلك المراتب.

وتحقيق القول فى بيان الاشكال، وما يمكن أن يقال فى دفعه: هو أن الجامع إذا كان مركبا، فلا محالة لا يكون جامعا للمراتب الصحيحة من وجهين:

أحدهما _ أن الجامع التركيبى، وإن اخذ ما اخذ فيه من القيود، لكنه غير

الإيراد على الجامع وبيانه

ص: 103

1-1. لم ترد فى الأصل، ووردت فى المصدر.

2-2. التعليقة: 58 من هذا الجزء.

3-3. الكفاية: 18 / 24.

4-4. مطارح الأنظار: 6.

متمخّض في الصحيح ؛ لإمكان اتصافه بالفساد بحسب صدوره ممن كان مكلفا بغيره ، كالمرتبة العليا من الصلاة ، فإنها لا تصح في غير حالة من الأحوال ، وما كان حاله كذلك لا يكون جامعا للمراتب الصحيحة.

ثانيهما _ أن المراتب متداخلة صحة وفسادا ، فلا يعقل أن يؤخذ منها جامع تركيبى لخصوص مراتب الصحيحة ، فما فرض جامعا لمراتب الصحيحة لم يكن بجامع. هذا ، إلا أن تعقل الجامع التركيبى بين تمام المراتب _ مع قطع النظر عن الاشكال _ مشكل ، فهو أولى باليراد.

وربما يتخيل : أنه لا زيادة ، ولا نقص في مراتب الصلاة من حيث الأجزاء ، بل الصلاة موضوعة لحد خاص ، وإنما التفاوت نشأ : اما من قيام حيثيات متعددة _ هي من أجزاء الصلاة _ بفعل واحد ، وربما تقوم كل حيثية بفعل آخر. وإما من قيام حيثية واحدة بأفعال متعددة ، وربما تقوم بفعل واحد غيرها ، فتلك الحيثيات _ المجتمعة في واحد ، والمتفرقة في المتعدد _ هي المقومة لحقيقة الصلاة ، وهي لا تزيد ولا تنقص ، وإن كانت الأفعال تزيد وتنقص.

والجواب عنه : أن قيام تلك الحيثيات : إما بنحو قيام الطبيعى بأفراده ، أو بنحو قيام العرض بموضوعه _ انضماما أو انتزاعا _ أو بنحو قيام الأثر بمؤثره والمعلول بعلمته. لا مجال للأول ؛ إذ لا يعقل فردية شىء واحد لأنواع من مقولة أو لمقولتين ، كما لا يعقل فردية امور متعددة في الوجود لمقولة واحدة ، وقد عرفت سابقا (1) أن ائتلاف حقيقة شىء من الوحدات مخصوص بالكم المنفصل ، فلا يعقل مقولة تقوم بالمتعدد تارة وبالواحد اخرى.

ولا مجال للثانى لأنّ العرض _ انضماميًا كان أو اعتباريا _ يباين موضوعه بحسب المفهوم ، بل بحسب الوجود أيضا على المشهور. مع أنك عرفت سابقا :

ص: 104

أن إطلاق الصلاة وإرادة نفس هذه الأفعال لا يحتاج إلى عناية أصلا ، والوضع للمتحيث بتلك الحثيات _ لا لها _ لا يفيد ؛ لأن المتحيث _ بملاحظة تفرّق الحثيات واجتماعها _ يزيد وينقص ، فيعود إشكال الجامع بين الزائد والناقص .

ولا مجال للثالث لمباينة الأثر مع مؤثره مفهوما ووجودا ، فيرد عليه ما يرد على الثاني ، مع أن الظاهر _ مما ورد في تحديد الصلاة : من أن أولها التكبير وآخرها التسليم _ انها هذه الأفعال ، لا أن الأفعال محققات لها ، وهي مباينة الوجود والذات عنها ، فاتضح عدم معقولية الجامع التركيبي ، وتصحيحه بمعقولية التشكيك في الماهية _ كما ربما يسبق إلى بعض الأوهام _ كأصل إمكان التشكيك في ذلك المقام غير خال عن ثبوت الابهام ، وذلك لأن التشكيك _ الذي يقول بإمكانه أهله _ اختلاف قول الماهية على أفرادها بالاشدية والأضعفية وغيرهما من انحاء التفاوت ، وقد سمعت منا سابقا : تركب الصلاة من مقولات متباينة ، بل لو كانت مركبة من أفراد مقولة واحدة ، لم يكن مجال للتشكيك ؛ إذ مراتب الصلاة ليست أفراد مقولة واحدة ؛ حتى يقال : بأن تفاوتها غير ضائر لمكان إمكان التشكيك ، بل كل مرتبة مركبة من أفراد ، فلا وحدة حتى يجرى فيها التشكيك .

والتحقيق : أنه إن اريد من الجامع التشكيكي _ من حيث الزيادة والنقص _ ما يكون كذلك بذاته ، فهو منحصر في حقيقة الكم المتصل والمنفصل ، ولا - مجرى له في سواهما إلا بنحو آخر أجنبي عما نحن فيه . ومن البديهي أن حقيقة الصلاة غير حقيقة الكم ، وإن كانت متكمة .

وإن اريد من الجامع التشكيكي _ ما كان كذلك ولو بالعرض _ أي باعتبار كنه المتصل أو المنفصل ، فحينئذ إن كان المتكّم من أفراد مقولة واحدة صح أن يوضع لفظ الصلاة _ مثلا _ لتلك الطبيعة الواحدة المتكّمة _ القابلة باعتبار تكّمها للزيادة والنقص _ إلا أن حقيقة أجزاء الصلاة _ وجدانا _ ليست

من أفراد مقولة واحدة، وهي مع ذلك وإن كانت متكلمة، لكنه ليس هناك جامع يكون تشكيكياً بالعرض، مع أنه ليس بجامع تركيبى حقيقة.

ومما ذكرنا ظهر: أن الإيراد على الجامع التشكيكى _ بأن الزائد هنا ليس من جنس المزيد عليه _ لا وقع له، فإن الزائد وإن كان من جنس المزيد عليه، [لكن (1)] لا مجال للتشكيك بالذات هنا كما عرفت، وهذا فى غاية الوضوح للمطلع، فالبحث عن إمكان التشكيك وامتناعه _ كما صدر عن بعض _ فى غير محلّه.

كما أن تطبيق التشكيك _ الذى وقع البحث عنه فى فن الحكمة _ على بعض العناوين الاعتبارية المنطبقة على الزائد والناقص _ كما صدر عن غير واحد فى المقام وغيره _ غفلة عن حقيقة الأمر: فإن مجرى التشكيك _ واختلاف قول الطبيعة المرسله على أفرادها _ فى الماهيات الحقيقية دون العناوين الاعتبارية، بل جريانه فيها يتبع منشأها ومعنونها، فإن كان من مقولة يجرى فيها الاشتداد _ ويتفاوت قول الماهية فيها _ كان العنوان الانتزاعى تابعا له، وإلا فلا.

وقد عرفت حال الصلاة، سواء لوحظ تركيبها من مقولات متعددة أو من أفراد مقولة واحدة، فافهم جيّداً.

وقد اتضح ممّا بيّناه: أن تعقل الجامع التركيبى _ بين تمام المراتب المختلفة كمّا وكيفاً _ مشكل، وتصحيحه بالتشكيك أشكل.

وغاية ما يمكن أن يقال فى تقريبه على ما سنع بالبال: هو أن كيفية الوضع فى الصلاة على حدّ وضع سائر ألفاظ المركّبات كالمعاجين، فكما أن مسهل الصفراء _ مثلاً _ لو كان موضوعاً لعدة أجزاء فلا يتفاوت المسمى بالزيادة والنقصان فى تلك الأجزاء كمّا _ فتراهم يقولون: إن مسهل الصفراء كذا وكذا، إلى آخر طبائع الأجزاء، من غير تعيين المقدار، وإن كان المؤثر الفعلى فى حق

ص: 106

كل أحد غير ما هو المؤثر في حق الآخر ، ومع ذلك فلا تفاوت في نفس طبائع الأجزاء _ فذلك الصلاة موضوعة لطبيعة التكبير ، والقراءة ، والركوع ، والسجود ، وغيرها الملحوظة بلحاظ وحداني . غاية الأمر أن المطلوب من هذه الطبيعة المركبة تارة ركعة ، واخرى ركعتان ، وهكذا ، كما أن المطلوب من طبيعة الركوع ركوع واحد ، ومن طبيعة السجود سجودان في كل ركعة ، وهكذا ، فجميع مراتب صلاة المختار _ حتى صلاة المسافر _ مندرجة في ذلك من دون التزام بجامع وراء نفس طبائع الأجزاء .

نعم ، لا بد من الالتزام بكون ما عداها أبدالاً للصلاة ، بل جعل التسبيحة بدلاً عن القراءة في صلاة المختار أيضاً ، وهو مشكل . والتفصيلى عن هذه العويصة وغيرها منحصر فيما أسمعناك في الحاشية المتقدمة : من الوضع بإزاء سنخ عمل مبهم في غاية الإبهام بمعرفة النهي عن الفحشاء فعلاً وغيرها من الخواص المخصصة له بمراتب الصحيحة فقط .

وأما إذا كان الجامع بسيطاً _ كالمطلوب ونحوه ، أو ملزومه كالناهي عن الفحشاء _ فقد أورد عليه المقرّر المذكور (رحمه الله) بوجوه من الأيراد .

والتحقيق : أن الجامع : إن كان المطلوب بالحمل الشائع بإلغاء الخصوصيات ، وعلى نهج الوحدة في الكثرة : فإن أريد المطلوب بنفس الطلب المتعلق به لزم الدور على المشهور ، والخلف على التحقيق ؛ لعدم تعدد الوجود في الطلب والمطلوب المقوم له في مرتبة تعلقه ، كما حققناه في محلّه .

وإن أريد المطلوب بطلب آخر فلا خلف كما لا دور ، وإنّما هو تحصيل للحاصل ؛ لأن البعث بعد البعث الجدى تحصيل لما حصل بالبعث السابق ؛ حيث إن البعث لجعل الداعي ، وقد حصل ، فأيراد الدور على المطلوب بالحمل الشائع _ مع عدم صحته في نفسه _ ليس على إطلاقه .

مضافاً إلى : أن ملاحظة المطلوبات بالحمل الشائع على نهج الوحدة في

الكثرة وإلغاء الخصوصيات إنما تجدى في غير المقام؛ بأن يلاحظ وجود طبيعي الطلب، ووجود طبيعي ذات المطلوب، وأما ما نحن فيه _ فحيث إنه ذو مراتب، ولا جهة جامعة ذاتية _ فإلغاء الخصوصيات لا يوجب وحدة المراتب وحدة طبيعية عمومية، فتدبر جيّدا.

وإن كان المطلوب بالحمل الأوّلى، فهو بنفسه وإن لم يستلزم الدور مطلقا، بل الترادف فقط، إلا أن الأمر بالمطلوب العنوانى لا يرجع إلى محصل، إلا- إذا رجع الأمر الى المطلوب بالحمل الشائع بملاحظة العنوان _ فى مرحلة الإرادة _ فانيا فى المعنون؛ بحيث يكون الاستعمال فى نفس العنوان، إلا أنه بنحو الآلية لمعنونه فى مرحلة الحكم، فالعنوان ملحوظ استقلالى فى مرحلة الاستعمال، وملحوظ آلى فى مرحلة الحكم كما مر نظيره سابقا، وعليه فيجرى فيه ما أجريناه فى المطلوب بالحمل الشائع من الدور أو الخلف تارة، وتحصيل الحاصل اخرى.

وما قلنا: _ من أن الأمر بعنوان المطلوب راجع إلى الأمر بمعنونه _ ليس لكون إيجاد العنوان بإيجاد معنونه، ومعنون العنوان المزبور الصلاة التى تعلق بها الطلب الحقيقى؛ لأنّ إيجاد عنوان المطلوب فى الخارج ليس بإيجاد الصلاة، فإنه يسقط الطلب، بل يجعل الصلاة مطلوبة حتى يصدق إيجاد العنوان. ومن البين أن جعل الصلاة مطلوبة ليس تحت اختيار المكلف حتى يكلف به، فلا محالة يرجع الأمر بعنوان المطلوب أو بالمطلوب بالحمل الشائع إلى الأمر بذات المطلوب لمطابقته للمطلوب بالحمل الشائع فى مرتبة تعلق الطلب به، لا بمرآتية العنوان لذات المطلوب، من دون نظر الى حيثية المطلوبة، وإلا فلا دور، بل إلى ذات الصلاة المطابقة للمطلوب بشخص هذا الطلب بما هي كذلك. فتدبر جيّدا.

56 _ قوله [قدس سره]: (مدفوع بأنّ الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع ... الخ) (1).

دفع الإيراد

ص: 108

1-1. الكفاية: 5/25.

قد عرفت الإشكال فى الجامع المقولى والجامع العنوائى ، ولا ثالث حتى يوضع له اللفظ.

فان قلت : لا حاجة إلى المقولى والعنوائى ، بل يوضع لفظ الصلاة لما هو بالحمل الشائع ناه عن الفحشاء ، لا لذوات المراتب الناهية عن الفحشاء حتى يلزم الاشتراك اللفظى ، بل لها بما لها من الجهة الموجبة لاجتماع شتاتها ، واحتواء متفرقاتها بنحو الوحدة فى الكثرة ، وإلغاء خصوصيات المراتب.

قلت : الواحد بالعرض غير الواحد العرضى ، كما أن الواحد بالنوع غير الواحد النوعى ، والوحدة الحقيقية _ التى يوصف بها الشىء حقيقة وبالذات _ هى الوحدة الثانية ، وإلا فالوحدة بالعرض وبالنوع من باب وصف الشىء بحال متعلقه ، ففى الحقيقة ليس للمراتب المختلفة وحدة على الحقيقة ، وإنما الوحدة للعرض القائم بها ، أعنى المطلوبية ، والنهى عن الفحشاء ، والكلام فى وضع اللفظ للمراتب _ التى يجمعها جهة وحدة _ لها حقيقة ، لا لنفس تلك الجهة التى هى واحدة حقيقة. فتدبر جيداً.

فإن قلت : لا- يجب أن تكون الوحدة حقيقية ، بل يكفى أن تكون اعتبارية ، بأن يلاحظ المراتب التى هى واحدة باعتبار الغرض الواحد بالحقيقة ، بناء على الصحيح ، أو بأن يلاحظ المراتب التى هى واحدة بالقصد ، بناء على الأعم ، فإن كل مرتبة تنبعث عن قصد واحد ، فالمراتب واحدة باعتبار وحدة القصد طبيعياً ، فليست جهة الوحدة مقومة للمسمى ، ولا عينه ، بل موحدة للمسمى ، وخارجة عنه ، كما إذا وضع اللفظ لمركب اعتبارى ، فان اللفظ لا يقع بإزاء المتعدد بذاته ، بل بإزائه بجهة وحدة له ، وهى إما الغرض ، أو القصد ، أو اللحاظ ، أو شىء آخر ، فكما أن الموضوع له هناك واحد بالاعتبار ، لا بالحقيقة ، فكذلك فيما نحن فيه.

قلت : نعم ، الواحد بالاعتبار _ كما فى المركب الاعتبارى _ يمكن أن يوضع

له اللفظ، إلا أنّ الواحد بالاعتبار هنا مجموع المراتب باعتبار وحدة الغرض أو القصد وحدة طبيعية عمومية، ومن البديهي أن كل مرتبة صلاة، لا جزء مسمّى الصلاة، فلا يقاس ما نحن فيه بالواحد بالاعتبار عليه، فلا بدّ من الوضع: إما لذوات المراتب المتحدّة _ فى طبيعى الغرض، أو القصد، وهو يوجب الاشتراك اللفظى. وإما لها بمجموعها؛ فانها الواحد بالاعتبار. وهو خلف. وإما للجبهة الموحدة لها _ التى هى واحد بالحقيقة. وهو أيضا خلف؛ لأن الغرض وضع لفظ الصلاة لما يترتب عليه الغرض لا للغرض. وإما الوضع لجامع ذاتيّ أو عنوانيّ يجمعها.

والأوّل محال، والثانى غير صحيح، كما قدمناه.

وأما تخيّل _ أن الوحدة الاعتبارية هنا ذهنية، فيستحيل اتحادهما مع الكثرات الخارجية _ فخطأ، بل الوحدة عرضية بالاضافة الى المراتب ذاتية بالاضافة إلى القصد والغرض.

وعلى أىّ حال فهى خارجية؛ لأنّ الواحد بالحقيقة خارجيّ، فالاعتبار وارد على الوحدة، لا مقوم لها.

57 _ قوله [قدس سره]: (وفى مثله تجرى البراءة وإنما لا تجرى فيما إذا كان ... الخ) (1).

إذ لو كان بينهما اتحاد _ على نحو اتحاد المنتزِع والمنتزِع عنه _ فالاجمال فيما هو ناه عن الفحشاء بالحمل الشائع _ وهو المأمور به _ ثابت، بخلاف ما لو كان بينهما السببية والمسببية كالوضوء والطهارة، فان ما هو وضوء بالحمل الشائع غير ما هو طهارة بذلك الحمل، فلا ربط للإجمال فى أحدهما بالإجمال فى الآخر.

قلت: الغرض: إن كان مترتباً على ذات المأمور به _ كإسهال الصفراء المترتب على الأدوية الخاصة _ فهو عنوان المأمور به، فكأنه أمر بمسهل

ص: 110

وإن كان مترتباً على الأمر به _ إذا قصد له إطاعة الأمر _ فمثله لا يعقل أن يكون عنواناً لذات الأمر به ، كيف؟! ومرتبته متأخرة عن الأمر ، بل هو غرض من الأمر ، وهو معنى : أن المصالح : إما هي عناوين للمأمور به ، أو أغراض من الأوامر .

فظهر : أن عنوانية المصلحة والفائدة _ بلحاظ أنها مبدأ _ عنوان منتزع عن الفعل بلحاظ قيامها به _ بنحو من أنحاء القيام _ وإلا فكل فائدة من فوائد الفعل القائمة به _ بنحو من أنحاء القيام _ نسبتها إلى الفعل المحصل لها ، نسبة المسبب إلى السبب ، كما أن كل عنوان منتزع عن الفعل _ بلحاظ تأثيره في وجود الفائدة _ له نحو اتحاد مع الفعل ، فإذا لوحظت الأفعال الصلانية بالإضافة إلى نفس الفائدة _ أعنى النهى عن الفحشاء _ كانت كالوضوء بالنسبة إلى الطهارة ، وإذا لوحظت بالإضافة إلى العنوان المنتزع عنها _ أعنى عنوان (الناهى عن الفحشاء) _ كانت كالوضوء بالنسبة إلى عنوان الطهور المنطبق عليه ، فكما لا فرق في وجوب الاحتياط بين ما إذا تعلق الأمر بالوضوء لغرض الطهارة ، وبين ما إذا تعلق بعنوان الطهور ابتداء _ بل الثانى أولى ؛ لرجوع الأوّل إليه أيضا ، كما عرفت في مثال اسهال الصفراء ، فالأمر يتعلّق بالعنوان في الأوّل بالواسطة ، وفي الثانى بلا واسطة _ فكذا لا فرق بين ما إذا أمر بالأفعال الخاصّة لتحصيل الانتهاء عن الفحشاء ، وبين ما إذا أمر ابتداء بالناهى عن الفحشاء .

ومن هذا البيان تبين : أن ما ذكره المقرّر (1) (رحمه الله) إنما يصحّ في مثل عنوان (الناهى عن الفحشاء) _ من العناوين المنتزعة عن الأفعال بلحاظ قيام مبادئها التى هي من فوائدها بها _ لا فى مثل عنوان المطلوب ، فإنّ مبدأه ليس من فوائد ذات الأمر به ، ولا من فوائد إتيان الأمر به بقصد الإطاعة ، فلا

يجرى فيه ما ذكرنا من تعلق الأمر به حقيقة من طريق الغرض ، وإن كان بلحاظ الوضع لعنوان المطلوب كذلك.

وبالجملة : كون النسبة اتحادية أو بنحو السببية والمسببية ، لا دخل له بلزوم الاحتياط وعدمه ، بل الملاك أنّ ما هو مأمور به بالحمل الشائع : إذا كان مجملا ينحلّ إلى معلوم ومشكوك ، فهو محل الخلاف من حيث البراءة والاحتياط. وإذا كان مبيّنا كان الاحتياط معيّنًا ، [و] كان الاجمال في سببه ومحققه ، أو في مطابقه ومصدقه ؛ حيث إنّ المأمور به لا ينحلّ إلى معلوم يتنجز ، ومشكوك يجرى فيه البراءة.

وعليه فإن كان مسمّى لفظ الصلاة عنوان (الناهى عن الفحشاء) _ كما هو الظاهر ممن يأخذ الجامع عنوانا بسيطًا منتزعا عن الأفعال الصلاة _ فلا مناص عن الاحتياط ؛ لأنّ المسمّى عنوان مبيّن وقع في حيّز الأمر ؛ لمكان القدرة على إيجاده بالقدرة على إيجاد معنونه ، ولا ينحلّ إلى معلوم ومجهول ، وانحلال مطابقه إلى معلوم ومجهول أجنبي عن انحلال متعلق التكليف.

وإن كان المسمّى ما هو بالحمل الشائع ناه عن الفحشاء _ على الوجه الذى أشكلنا عليه _ أو قلنا بالوضع للعنوان ، لكنه لوحظ في مقام التكليف فانيا في معنونه ، فما هو مأمور به بالحمل الشائع إن كان الناهى فعلا ، فهو غير قابل للانحلال بلحاظ حيثيّة الانتهاء عن الفحشاء ، وإن كان الناهى اقتضاء فكل مرتبة ناهية كذلك ، فمرجع الشك إلى أن المقتضى بتلك المرتبة مطلوب أم لا ، مع القطع بمطلوبية المقتضى بمرتبة الأقل.

نعم إن كان الانتهاء عن الفحشاء فعلا ذا مراتب _ كما هو كذلك قطعًا _ أمكن الانحلال ؛ نظرا إلى أنّ هذه المرتبة من الانتهاء عن الفحشاء متحققة بالأقل ، وإنما الشك في مطلوبية مرتبة اخرى لا تتحقق إلا بإتيان الأكثر ، فافهم وتدبّر.

58_ قوله [قدس سره] : (وأما على الأعم فتصوير الجامع في غاية الاشكال ... الخ) (1).

وأما على تصورنا الجامع فالصحيح والأعمى _ في إمكان الجامع _ على حدّ سواء ؛ لما عرفت : أن مراتب الصحة والفسادة متداخلة ، والصحة الفعلية وعدمها في كل مرتبة ، بلحاظ صدورها من أهلها وعدمه . وحينئذ فإن وضع لفظ الصلاة بإزاء ذاك العمل المبهم من جميع الجهات ، إلا من حيثية كونه ناهيا عن الفحشاء فعلا _ بأن تكون هذه حيثية معرّفة ، لا حيثية تقييدية مأخوذة في الموضوع له _ فلا محالة يختصّ الوضع بخصوص الصحة ، وإن وضع بإزاء المبهم _ إلا _ من حيث اقتضاء النهي عن الفحشاء دون الفعلية _ عمّ الوضع ، وكان الموضوع له هو الأعمّ ؛ إذ من البين : أنّ حيثية الصدور ليست من أجزاء الصلاة ، فليست مما يقوم به الأثر ، فكل مرتبة من مراتب الصلاة لها اقتضاء النهي عن الفحشاء ، لكن فعلية التأثير موقوفة على صدورها من أهلها ، لا ممن هو أهل لمرتبة اخرى ، بل سيجيء (2) _ إن شاء الله تعالى _ أن الشروط كلها كذلك .

وحيث إنّ الموضوع له على الصحيح ، هو العمل الناهي ، فعلا ، وهو مردّد بين الأقلّ والأكثر ، فلذا لا مجال للتمسك بإطلاقه ؛ إذ ليس في البين معنى محفوظ يشك في لواحقه وأحواله ، بل كلّما كان له دخل في فعلية النهي عن الفحشاء ، فقد اخذ في مدلول الصلاة بالالتزام على ما يقتضيه معرّفه .

وحيث إنّ الموضوع له على الأعمّ هو العمل المقتضى للنهي عن الفحشاء ، والمفروض اقتضاء جميع المراتب ، وعدم تعلق دخل حيثية الصدور في اقتضاءها _ وإلا كان من أجزائها ، وهو بديهى الفساد _ فاذا تحققت شروط التمسك بالإطلاق ، صحّ للأعمى نفي ما يتصوّر من المراتب التي تزيد جزءا

تصوير الجامع على الأعم مشكل

ص: 113

1-1 . الكفاية : 11 / 25 .

2-2 . التعليقة : 174 من هذا الجزء .

وشرطاً على ما صحَّ عنده من المرتبة المقتضية للنهي عن الفحشاء ؛ بصدق معنى الصلاة حقيقة على ما بيده.

نعم بناء على ما ذكرنا آنفاً _ من احتمال كون الانتهاء عن الفحشاء فعلاً ذا مراتب ، وكان كل مرتبة من الصلاة ناهية _ بمرتبة من النهي فعلاً من أى شخص صدرت _ فعليه لا بأس بالتمسك بالإطلاق حتى على الصحيح ؛ إذ المفروض وضع الصلاة لما يكون ناهياً بجميع مراتب النهي ، ويشكّ في مطلوبة الصلاة بمرتبة أخرى على (1) النهي زائداً على ما بأيدينا ، فيصحّ التمسك بإطلاقه ، كما على الأعمّ ، فتدبره ، فإنه حقيق به.

59 _ قوله [قدس سره] : (بل وعدم الصدق عليها ... الخ) (2).

فإنّ جعل الأركان جامعاً بلحاظ أن تركها مضر عمداً وسهواً ، مع أن الأجزاء الغير الأركانبة مشتركة معها فى الإضرار عمداً ، فلا بد أن لا يصدق على الفاقد لها عمداً ، وعليه يحمل العبارة ، فتدبر.

60 _ قوله [قدس سره] : (مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به ... الخ) (3).

لا يخفى عليك عدم ورود نظيره _ على الصحيح _ فيما إذا استعمل اللفظ كذلك ، مع أن الاستعمال فى كل مرتبة بحدّها مجاز أيضاً ؛ لأنه من استعمال الكلى فى الجزئى .

والسر فى عدم الورد : أن الاستعمال فى الجامع وإرادة فرده أو حصته _ بنحو إطلاق الكلى على فرده وحصته _ صحيح لصدقه عليهما ، بخلاف

ص: 114

1-1. كذا فى الأصل ، والأصوب : من .

2-2. الكفاية : 16 / 25 .

3-3. الكفاية : 17 / 25 .

الاستعمال فى الجزء وإرادة الكلّ إطلاقاً، فإنه غير صحيح لعدم صدق الجزء على الكل ، فلا محالة تنحصر إرادة الكلّ فى استعمال اللفظ فيه. مع أن استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل مجاز ، ولا يلتزم القائل بالأعم أن يكون الاستعمال المفيد لإرادة الكلّ مجازاً. وعليه ينبغى حمل ما أفاده _ مدّ ظلّه _ هنا. وإن كان الاستدلال بصدق الصلاة على المجموع ، فيكشف عن أن معناها كلّى منطبق عليه ، وعدم صدق الجزء على الكل أولى.

أما صدق الصلاة _ بلا عناية _ على مراتبها المتفاوتة كما وكيفاً _ على الصحيح _ فلابتنائها على وجود الجامع الذاتى بينها ، وكونها من الطبائع المشككة المقتضية لدخول المراتب بحدودها فيها ، ولا يقتضى ذلك صحة استعمالها فى مراتبها بحدودها ؛ لأنّ المسمى نفس الجامع ، مع عدم لحاظ الحدود ، فاستعمال اللفظ فى المراتب بحدودها ، استعمال فى غير ما وضع له ، ودخول الحدود فى الطبائع المشككة ، وإن كان بلحاظ نفس الطبيعة النوعية لفرض تعقل التشكيك فى الذاتيات ، إلا أنه يصحح صدق الطبيعة النوعية على مراتبها ؛ لأنّها أشدّ اتحاداً معها من اتحاد الطبيعى مع فردة ؛ لأنّ المشخصات خارجة عن الطبيعة النوعية ، وحدود المراتب هنا داخلية فى الطبيعة النوعية ، ولكن لا يصحح استعمال اللفظ الموضوع للجامع التشكيكى فى مراتبه ؛ لأنّ عموم المنطقى بلحاظ إهماله من حيث المراتب ، وإن كان قابلاً للعموم الاصولى من حيث نفس ذاته أيضاً ؛ لكونه فى حدّ ذاته ذا مراتب. والوضع له باللحاظ الأوّل _ لا باللحاظ الثانى _ فلا محالة يصحّ الصدق ، ولا يصحّ الاستعمال.

واما عدمه (1) على الأعمّ فلأنّ المفروض هو الوضع للأركان ، ولا اتحاد للصلاة بهذا المعنى مع الأركان وغيرها كما عرفت.

ص: 115

1-1. أى : وأما عدم صدق الصلاة بلا عناية على مراتبها المتفاوتة كما وكيفاً بناء على الأعمّ ...

فإن قلت : كما تصدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته الحقيقية ، فلتصدق على الفرد بمشخصاته الاعتبارية.

قلت : لا ريب في أن الأجزاء الغير الأركانية داخلية في المأمور به ، وإنما لم تدخل في المسمى على هذا الوجه ، [لأنها] (1) أجزاء طبيعة المأمور به ، ولا يعقل أن يكون جزء المأمور به من مشخصات جزء آخر ، فإن نسبة الأركان وغيرها إلى المأمور به _ من حيث الجزئية _ على حد سواء ، وليس لمقام التسمية _ من حيث التسمية _ اعتبار جزء الفرد ، فلا يعقل أن تكون الأجزاء الغير الأركانية جزء للطبيعة من حيث المأمور به ، وجزء للفرد من حيث المسمى.

مضافا إلى أن في صدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته كلاما ، فإن زيدا _ مثلا _ من حيث نفسه وبدنه مطابق للإنسان في الخارج ، لا من حيث كمّه وكيفه ووضعه وغيرها من لوازم وجوده ؛ بداهة أنّ انتزاع مفهوم واحد عن أشياء متخالفة _ بما هي متخالفة _ محال ، فكيف يعقل انتزاع مفهوم واحد _ وهو الانسان _ عن زيد وعمرو وبكر مع تخالفها في المشخصات؟! فليس ذلك إلا أن مطابقة هذه المتخالفات لمفهوم الانسان بجهة وحدتها ، وهي كونها ذوات نفس وبدن لا بجهات تخالفها.

والحق : أن الماهية الشخصية بالإضافة إلى الماهية النوعية ، كالفصل بالإضافة إلى الجنس ، بمعنى أنها مجرى فيض الوجود لها ، كما أن فيض الوجود يمرّ من الفصل إلى الجنس ، فلو الغى خصوصية درجة الوجود من الماهية الشخصية _ ولو حظ الوجود السارى منها إلى الطبيعة النوعية الكلية _ كانتا متحدتين في هذا الوجود السارى ، فيصح الحمل بهذه الملاحظة ، لا أن المحمول عليه في (زيد إنسان) خصوص النفس والبدن ؛ حتى يؤول إلى الحمل الأولى ، وهذا معنى صدق الطبيعي على فرد ، لا من حيث لوازمه ، فتدبره ، فإنه حقيق به.

ص: 116

1-1. في الأصل : فهي ، والصحيح ما أثبتناه.

ومن المعلوم أنّ هذا الوجه لا يجري إلاّ فيما كان بين الموضوع والمحمول هذا النحو من الاتحاد، لا كلّ جزء وكلّ.

61_ قوله [قدس سره] : (انه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمّى ... الخ) (1).

لا يذهب عليك : أن إشكال تبادل أجزاء ماهية واحدة، إنما يرد إذا لوحظت الأجزاء معينة، لا مبهمّة، والابهام غير التردد، فلا يرد عليه لزوم كون معانى العبادات نكرة.

فلو أرجعنا هذا الوجه إلى ما وجهنا به الجامع _ من الوضع لسنخ (2) عمل مبهم بمعرّفية كذا وكذا بزيادة (معظم الأجزاء بنحو الإبهام) _ لما ورد عليه شيء، إلاّ صدق الصلاة الصحيحة على فاقد معظم فضلًا عن صدق مطلقها.

62_ قوله [قدس سره] : (وفيه أنّ الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص ... الخ) (3).

إن قلت : لا ريب في أن زيدا _ مثلاً _ مركب من نفس وبدن، وأعضاء ولحوم وعظام وأعصاب، فهو واحد بالاجتماع طبيعيًا، لا صناعيًا كالدار، وليس بواحد بالحقيقة، فهناك بالحقيقة وجودات. ووحدة جسمه بالاتصال لا تجدى إلا في النموّ والذبول، لا في نقص يده ورجله واصبعه وغير ذلك. وجعله لا بشرط بالإضافة إلى أعضائه مشكل، فان ذلك الواحد _ الذى هو لا بشرط _ إما نفسه فقط فيشكل _ حينئذ _ بأن زيدا من المجردات، أو مع بدنه فأى مقدار من البدن ملحوظ معه؟

الأعلام موضوعة للأشخاص

ص: 117

1-1. الكفاية: 4 / 26.

2-2. فى الأصل: (نسخ ..).

3-3. الكفاية: 12 / 26.

قلت : ليس المراد من البدن _ الملحوظ مع النفس _ جسمه بما له من الأعضاء ، بل الروح البخارى الذى هو مبدأ الحياة السارية فى الأعضاء ؛ فانه مادة النفس ، وهو الجنس الطبيعى المعبر عنه بالحيوان ، وهو المتحد مع النفس اتحد المادة مع الصورة ، كما أنّ هذا الروح البخارى متحد مع الأعضاء ، فإنّها مادة إعدادية لحدوث الروح البخارى.

فظهر : أن الموضوع له هو النفس المتعلقة بالبدن ، وتشخص البدن ووحدته محفوظ (1) بوحدة النفس وتشخصها ؛ إذ المعتبر مع النفس مطلق البدن . وكذا الأمر فى النباتات _ أيضا _ فإنّ تشخصها بتشخص القوة النباتية ، فالجسم ، وان لم يبق _ بما هو جسم _ لكنه باق بما هو جسم نام ببقاء القوة النباتية . فالسمية مطابقة للواقع ونفس الأمر ؛ حيث إن المادة _ وما يجرى مجراها _ معتبرة فى الشئ على نحو الإبهام ؛ إذ شئىة الشئ بصورته لا بمادّته .

ومما ذكرنا ظهر : أن وضع الأعلام _ على الوجه المقرّر فى المقام _ لا _ يوجب أن يكون زيد من المجرّدات ، كما يوهمه كلام بعض الأعلام . نعم إنما يلزم ذلك إذا قيل بوضعها للنفس مع قطع النظر عن تعلّقها بالبدن .

والتحقيق : أن الأمر فى الوحدة وإن كان كذلك ، إلاّ أن وضع الأعلام مما يتعاطاه العوام ، ولا يخطر ببالهم ما لا تناله إلاّ أيدي الأعلام ، وظنى أن وضع الأعلام _ على حدّ ما ذكرناه سابقا _ من الوضع لهذه الهوية الممتازة عن سائر الهويات ، مع الإبهام من سائر الجهات .

63 _ قوله [قدس سره] : (إنّ ما وضعت له الألفاظ ... الخ) (2).

مبنى هذا الوجه على الاكتفاء بجامع الصحيح ، لا بيان الجامع للاعمى ، فلا يرد عليه غير ما يرد على الصحيحى .

ص : 118

1-1 . كذا فى الأصل والصحيح : .. محفوظان ..

2-2 . الكفاية : 19 / 26 .

نعم ، يمكن أن يورد عليه : بمنافاته لغرض الأعمى على أى حال ؛ إذ لو لم يصل الاستعمال إلى حدّ التعيّن ، كان الظهور الاستعمالي في الصحيح حجة. فالأعمى كالصحيحى ، ولو وصل إليه لزم الاشتراك اللفظى. والالتزام بهجر المعنى الصحيح _ مع أنه أولى بالصدق _ باطل.

64_ قوله [قدس سره] : (وفيه أنّ الصحيح ، كما عرفت في الوجه السابق ... الخ) (1).

مع أن المسلم _ في أمثال المقادير والأوزان _ صدقها على الناقص بيسير ، لا على الناقص بكثير _ كما فيما نحن فيه _ فالدليل _ على فرض الصحة _ أخص من المدعى.

65_ قوله [قدس سره] : (إنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب على قول ... الخ) (2).

تحقيق القول في ذلك : أن ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى _ قدس سره _ في ثمرة النزاع ، هو إجمال المسمى على الصحيح ، وإمكان البيان على الأعم (3).

وربما يورد عليه : بأن إمكان البيان ذاتا مع امتناعه فعلا عنده (قدس سره) _ لذهابه إلى ورود مطلقات العبادات في غير مقام البيان _ لا يمكن أن يقع ثمرة للخلاف في المسألة الاصولية ، وهو موجه لو كان الامر كذلك عند الجميع ، وفي جميع المطلقات ، أما لو لم يكن كذلك _ كما هو واضح _ فلا مانع من جعله ثمرة ، كما هو الشأن في جميع موارد تأسيس الأصل.

بل الذى ينبغى أن يورد عليه : هو أن إجمال المسمى مستند إلى عدم الطريق إلى ما وضع له لفظ الصلاة مثلا ، لا إلى الوضع للصحيح ، وإلا

ثمرة النزاع هي إجمال الخطاب

ص: 119

1-1. الكفاية : 17 / 27.

2-2. الكفاية : 5 / 28.

3-3. مطارح الأنظار : 9.

فالموضوع له بنفسه مجمل على الأعم أيضا ، وإن كان مبيّنا _ من حيث الصدق _ كما سيأتي _ إن شاء الله تعالى _ فجعل إجمال المسمى من آثار الوضع للصحيح غير صحيح.

كما أن إمكان البيان _ سواء اريد منه إمكان قيام المولى مقام البيان ، أو إمكان إحراز مقام البيان _ معناه سلب ضرورة الطرفين ، وهو مستند إلى عدم ما يوجب الاستحالة أو الوجوب ، لا إلى الوضع للأعم . ومنه ظهر حال جعل الثمرة الاجمال وعدمه .

وأما ما يورد على دعوى الاجمال على الصحيح : بأن الأخبار البيانية _ بعد ما وردت فى مقام بيان مفهوم الصلاة ، مع علم المولى بإجمال مفهوم الصلاة _ فحينئذ كل جزء أو شرط شك فى اعتباره يرجع فى دفعه باطلاق (1) كلامه ، فهذه مقدمات القطع بأن المأمور به هى هذه الامور المبيّنة ، من دون حاجة إلى أصل ينفي المشكوك ؛ ليقال : إنه دليل الاجمال حتى بالنظر إلى الأخبار .

فمدفوع : بأنه نظير الاشكال على إمكان البيان ، وقد سمعت جوابه ، وهو : أن الطرفين فى مقام تأسيس الأصل ، وهو إنما يكون لغوا لو كانت العبادات جميعها عند الجميع مبيّنة بالأخبار البيانية ، وأما لو لم تكن كذلك _ كما هو ظاهر _ فلا إشكال .

فالتحقيق فى بيان الثمرة : أنه لا ريب فى أن إحراز الوضع للأعم _ بضميمة العلم بأن ما بأيدينا من أفراد مطلق الصلاة _ يوجب العلم باتحاد مفهوم الصلاة حقيقة مع هذا الفرد ، فيصح التمسك بإطلاقها عند اجتماع الشرائط . ومن الواضح انتفاء العلم بالاتحاد بانتفاء أحد جزئى العلة ، وهو إحراز الوضع للأعم _ سواء أحرزنا الوضع للصحيح ، أو لم نحرز شيئا من الأمرين _ فالشاك فى

التحقيق فى بيان الثمرة

ص : 120

1-1 . كذا فى الأصل : والصحيح : .. إلى إطلاق ..

المسألة حاله حال الصحيحى.

فاتضح : أن الأثر لإحراز الوضع للأعمّ ، وليس لإحراز الوضع للصحيح أثر مرغوب.

وبالجملة : فالغرض كله تأسيس أصل للتمسك بالإطلاق وعدمه وهو مترتب على هذا النهج.

66_ قوله [قدس سره] : (قلت : وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى ... الخ) (1).

أى لمن أتى بمسمى لفظ الصلاة ، فإن صدق المسمى على الأعمّ مقطوع به ، وعلى الصحيح مشكوك ، وأصالة الصحة لا تثبت أن المأتى به مسمى لفظ الصلاة.

وأما لو نذر لمن صلى ، فيرد عليه ما أورده بعض الأعظم (رحمهم الله) فى تقريراته (2) : من أن النذر : إن تعلق بالمطلق فالصحيحى كالأعمى ، غاية الأمر أن الصلاة مستعملة فى الأعم مجازا على الصحيح ، وإن تعلق بخصوص الصحيحة ، فالأعمى كالصحيحى فى لزوم إحراز الصحة باصالة الصحة.

67_ قوله [قدس سره] : (أن تكون نتيجتها واقعة فى طريق ... الخ) (3).

ومسألة النذر من تطبيق الحكم الكلى _ المستنبط فى محلّه _ على المورد ، وأين هذا من ذاك؟!

68_ قوله [قدس سره] : (وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه ... الخ) (4).

فلا ندعى تبادل المعنى بنفسه وبشخصه ، ليقال : إنه مناف للاجمال بل

ص: 121

1-1 . الكفاية : 18 / 28 .

2-2 . مطارح الأنظار : 11 .

3-3 . الكفاية : 1 / 29 .

4-4 . الكفاية : 6 / 29 .

تبادره بوجهه وبعنوانه ، كعنوان الناهى والمعراج ، ونحوهما من الوجوه والعناوين .

قلت : الانسباق : إما إلى ذهن المستعلم ، أو إلى أذهان العارفين ، ولا بدّ من رجوع الأوّل إلى الثانى ؛ لأن الارتكاز فى ذهن المستعلم معلول قطعاً لتتصيص الواضع أو لغيره من العلائم ، والثانى لا مسرح له فى زماننا وما ضاهاه إلى زمان معاصرى الشارع وعترته _ عليهم السلام _ إذ المفروض جهل الجميع بما وضع له ، وإحراز انسباق الصحيحة أو الأعمّ إلى أذهان المحاورين للشارع وعترته (1) _ عليهم السلام _ منحصر طريقه فى نقل موارد استعمال الطرفين ، والمقطوع من الانسباق عندهم انسباق معنى آخر غير المعنى اللغوى . أما انسباق الموجّه بأحد الوجوه والعناوين المزبورة فغير معلوم ، بل مقطوع العدم ، وتطبيق أحد هذه الوجوه على المعنى المنسب إلى أذهانهم اجتهاد منا ، لا أن المتبادر هو المعنى بما له من الوجه حتى ينفعنا . فتدبره ، فإنه حقيق به .

69 _ قوله [قدس سره] : (صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ... الخ) (2) .

هذا إن اعتبرت بالحمل الشائع ؛ بداهة صحة حمل الجامع على فرده ، فلو كان موضوعاً للأعمّ ؛ لما صحّ سلبه عن مصداقه .

وأما إن اعتبرت بالحمل الأوّلى فلا ؛ إذ عدم اتحاد الصلاة _ مفهومها _ مع الفاسدة _ مفهومها _ يدل على عدم الوضع لها ، لا على عدم الوضع لجامع يعمها وغيرها ؛ بداهة أن كل لفظ وضع لكليّ يصح سلبه مفهومها عن مفهوم فرده .

وإنما اقتصر _ دام ظله _ فى المتن على خصوص صحة السلب عن الفاسد ، ولم يتعرض لعدم صحة السلب عن الصحيح ؛ لأنّ صحّة الحمل على الصحيحة _ بالحمل الشائع _ لا يدلّ على الوضع لها ؛ لإمكان استناده إلى الوضع

ص : 122

1-1 . فى هامش الأصل : خ ل : وأهل بيته ..

2-2 . الكفاية : 8 / 29 .

لجامع يعتمها وغيرها. نعم صحة الحمل على الصحيحة _ بالحمل الأولى _ كافية للصحيحى ؛ إذ لو كان لفظ الصلاة موضوعا لمفهوم الصحيحة والأعم ، لزم الاشتراك اللفظى الذى لا يلتزم به الأعمى ، فهذا المقدار من إثبات صحة الحمل على الصحيحة _ حملا أوليا _ كاف فى عدم الوضع للأعم عند الخصم.

ثم إن الصحيحى إنما لا يدعى صحة السلب عن الأعم _ مع أنه أنسب _ إما لعدم تعقل الجامع على الأعم ، أو لأن موارد صحة السلب منحصرة فى الفاسدة.

70 _ قوله [قدس سره] : (الأخبار الظاهرة فى إثبات بعض الخواص ... الخ) (1).

إلا أن الفرق _ بين الطائفة الأولى والثانية _ اقتضاء الطائفة الثانية للوضع لخصوص المرتبة العليا _ لا لجميع مراتب الصحيحة _ بخلاف الأولى فإنها آثار كل صلاة صحيحة. فالدليل على الثانية أخص من المدعى ، بل مناف له على بعض الوجوه ، وسيجىء _ إن شاء الله تعالى _ ما يمكن الجواب به عن الأخبار مطلقا.

71 _ قوله [قدس سره] : (دعوى القطع بأن طريقة الواضعين ... الخ) (2).

نتيجة هاتين المقدمتين : هو الوضع لخصوص المرتبة العليا ، فالأولى فى تقريب المقدمة الأولى أن يقال :

نحن _ معاشر العرف والعقلاء _ إذا أردنا الوضع لمركب اخترعناه بلحاظ أثر ، فإنما نضع اللفظ بإزاء ما يؤثر ذلك الأثر وإن نقص منه شىء ، فينتج الوضع لما يعتم جميع مراتب الصحيحة.

وتحقيق الحال : أن المركب على قسمين : حقيقى ، واعتبارى. والأول ما كان

المركب حقيقى واعتبارى

ص : 123

1-1 . الكفاية : 10 / 29 .

2-2 . الكفاية : 3 / 30 .

بين الامور التي تركب منها المركب جهة افتقار لكل من تلك الامور بالنسبة إلى الآخر ، حتى يتحقق جهة وحدة حقيقية بينها ، وإلا فمجرد انضمام شىء إلى شىء لا يوجب التركب الحقيقى. وإذا كان التركب حقيقيا ، كانت الجزئية حقيقية ؛ لأن كل واحد مرتبط بالآخر ومفتقر إليه حقيقة ، فكل واحد بعض حقيقى لذلك المركب.

والثانى ما لم يكن كذلك ، وكان كل واحد من المسمى بالجزء موجودا مبينا للآخر ، مستقلا فى الفعلية والتحصّل ، من دون افتقار وارتباط ، ولا جهة اتحاد حقيقة ، لكن ربما يعرض لهذه الامور المتباينة _ الموجود كلّ منها على حiale _ جهة وحدة بها يكون مركبا اعتباريا ، فالكثرة حقيقية ، ومن باب الوصف بحال نفسها ، والوحدة اعتبارية ، ومن باب الوصف بحال متعلّقها ، وتلك الجهة كجهة وحدة اللحاظ فيما إذا لوحظ المجموع بلحاظ واحد ، فإنّ المجموع فى حد ذاته متكثر ، واللحاظ فى حد ذاته واحد ، لكنه ينسب إليه هذه الوحدة بنحو من الاعتبار.

وكجهة الوفاء بغرض واحد ، فإنّ جهة الوحدة حقيقية قائمة بالغرض ، إلا أنّ هذا الواحد _ حيث إنه قائم بالمجموع _ فينسب إليه الوحدة بالعناية.

وكجهة الطلب والأمر فان الطلب الواحد إذا تعلق بامور متكثرة ، فلا محالة يكون هذا الواحد _ كالوحدات السابقة _ جامعا لشتاتها وموجبا لاندراجها تحت الواحد ، إلا أن جميع هذه الوحدات والتركيب لما كانت _ بالاضافة إلى تلك الامور _ غير حقيقية ، فلذا كان المركب اعتباريا ، وكانت الجزئية المنتزعة عن كل واحد من تلك الامور اعتبارية ، غاية الأمر أنها اعتبارية باعتبار موافق للواقع ونفس الأمر ، لا بفرض الفارض.

ثم إن هذه الامور _ الملحوظة بلحاظ واحد ، القائمة بغرض واحد ، المطلوبة بطلب واحد _ ربما تكون نفس التكبير ، والقراءة ، والركوع ، والسجود ،

وغيرها ، فالجزئية تنتزع عن نفس ذواتها ، واخرى تكون التكبير المقارنة لرفع اليد الواقعة حال القيام ، والقراءة المسبوقه أو الملحوقه أو المقارنة لكذا ، فهذه الخصوصيات مقومات للجزء _ بمعنى أن بعض ما يفى بالغرض هذا الخاص _ فالجزء أمر خاص لا أنها خصوصيات فى الجزء المفروغ عن جزئته.

وعليه فالشرط المقابل للجزء ليس مطلق الخصوصية ، بل خصوصية خاصة لها دخل فى فعليه تأثير تلك الامور القائمة بغرض واحد ، وليكن على ذكر منك لعلك تنتفع به فيما بعد (1) إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم : أن الظاهر من الطريقة العرفية خروج ما له دخل فى فعليه التأثير عن المسمى فى أوضاعهم ، فتراهم يضعون اللفظ بإزاء معجون خاص مركب من عدة أشياء ، من دون أخذ ما له دخل فى فعليه تأثيرها _ من المقدمات ، والفصول الزمانية ، وغيرها _ فى المسمى بل يضعون اللفظ لذات ما يقوم به الأثر ، وهذا أمر لا يكاد يدانيه ريب من ذى بصيرة. والظاهر أن الشارع لم يسلك فى أوضاعه مسلكا آخر ، كما يشهد له ما ورد فى تحديد الوضوء أنه « غسلتان ومسحتان » (2) من دون أخذ شرائطه فى حده ، بل وكذا قوله _ عليه السلام _ : « أولها التكبير وآخرها التسليم » (3). ويشهد له أيضا جميع الأخبار الواردة فى بيان الخواص والآثار ، فان الظاهر من هذه التراكيب _ الواردة فى مقام

خروج ما له دخل فى فعليه التأثير

ص: 125

-
- 1-1. التعليقة : 174 من هذا الجزء.
 - 2-2. الحديث عن ابن عباس فى التهذيب 2 : 162 ، وتفسير التبيان 3 : 452 ، وعمدة القارى فى شرح البخارى 2 : 238 ، وأحكام القرآن لابن عربى 2 : 577 ، والدار المنثور 2 : 262 ، وتفسير الطبرى : 82 / 6.
 - 3-3. الحديث فى جميع المصادر أدناه بهذا التعبير « مفتاح الصلاة الطهور ، وتحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم » فى الكافى 3 : 69 / ح 2 ، ومن لا يحضره الفقيه 1 : 23 / ح 1 ، وسنن الدارقطنى 1 : 360 ح 1 ، 4 ، 5 ، ومسند احمد 1 : 123 ، وسنن الدارمى 1 : 175 ، وسنن ابن ماجة 1 : 101 ، ح 275 ، 276 ، وسنن الترمذى 1 : 8 _ 9 ح 3 ، وسنن أبى داود 1 : 16 ح 61.

إفادة الخواصّ _ سوقها لبيان الاقتضاء _ لا الفعلية _ نظير قولهم : السنّا (1) مسهل ، والنار محرقة ، والشمس مضيئة. إلى غير ذلك ، فإن هذه التراكيب ظاهرة في بيان المقتضيات ، فيعلم منها أن موضوع هذه القضايا المسمى بلفظ (الصلاة والصوم) نفس ما يقتضى هذه الخواصّ ، ويؤيده قوله تعالى : (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (2) ، فإنّ الظاهر اتحاد المراد من الصلاة عقيب الأمر ، والصلاة المؤثرة في النهي عن الفحشاء ، مع أن فعلية النهي عن الفحشاء موقوفة على قصد الامتثال الذي لا يمكن أخذه فيما وقع في حيز الأمر ، مع أنه من الواضح عدم التجوّز بالتجريد كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر إمكان استظهار اتحاد طريقتي الشارع والعرف في الأوضاع ، وأن لازمه الوضع لذات ما يقتضى الأثر ، فالشرائط خارجة عن المسمّى.

ومنه ظهر أن أخبار الخواصّ تجدى للصحيحى من حيث الأجزاء ، بل مقتضى النظر الدقيق هو الوضع للأعم ؛ لأنّ المقتضى لتلك الآثار نفس المراتب المتداخلة ، وحيثية الصدور غير دخيلة في الاقتضاء ، فالأخبار المتقدمة بالأخرة دليل للأعمى ، كما قد اتضح أن هذا الدليل بالأخرة دليل للأعمى ، فتدبر.

72 _ قوله [قدس سره] : (ومنها : صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم ... الخ) (3).

اعلم أن صحة التقسيم لها جهتان :

الأولى _ أنّ حقيقة المعنى _ في حد ذاته _ لها فردان ، نظير النزاع المعروف

إمكان اتحاد طريقتي الشارع والعرف

صحة التقسيم لها جهتان

الأولى : حقيقة المعنى لها فردان

ص: 126

1-1. جاء في الحديث : « عليكم بالسّنا » والسّنا : نبات معروف من الأدوية ، الواحدة (سناة) . (مجمع البحرين _ باب ما أوّله السين _ مادة سنا) بتصرّف.

2-2. العنكبوت 29 : 45.

3-3. الكفاية : 14 / 30.

فى اشتراك الوجود معنى ، فان صحة التقسيم هناك بلحاظ أن هناك حقيقة واحدة لها أفراد متحدة الحقيقة ؛ نظرا إلى أن المفهوم الواحد لا ينتزع عن المتعدد بلا جهة وحدة ، ومن الواضح أن هذه الجهة لا ربط لها بالوضع للمقسم ، بل الغرض اتحاد حقيقة المقسم بأى لفظ عبّر عنها مع الأقسام.

الثانية _ أن حقيقة المعنى _ بما هى مسماة بلفظ كذا _ منقسمة إلى أمرين ، فلو صحّ لدلّ على أن المسمى هو الجامع ، فلا بد أن ينظر إلى أن هذا المعنى هل هو معنى اللفظ ومفاده بلا عناية ، أم لا؟

ففس صحة التقسيم _ بما هى هى _ لا دلالة لها على الوضع ، بل الأمر بالأخرة يرجع إلى استعمال اللفظ فى المقسم ، ومجرد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة. مع أن صحّة الاستعمال بلا ضم ضميمة عندنا لا عبرة بها ، وعند الشارع ومعاصريه لا طريق إليها ، كما عرفت سابقا.

73 _ قوله [قدس سره] : (منها استعمال الصلاة وغيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسدة ... الخ) (1).

الأولى أن يقال : بالاستعمال فى الأعم ؛ لأن الاستعمال فى الفاسدة مجاز على أى حال ، بل المستعمل فيه هو الأعم ، وارىد خصوصية الفاسدة بدالّ آخر.

74 _ قوله [قدس سره] : (فإنّ الأخذ بالأربع ... الخ) (2).

فان مقتضى العهد الذكرى استعمال المذكورات فى صدر الخبر _ وهى الأربعة المأخوذة ، وهى لا محالة فاسدة _ فى الأعم.

وأما على ما فى غير واحد من الكتب (3) _ المشتملة على الخبر المزبور _

الثانية : حقيقة المعنى منقسمة الى أمرين

ص: 127

1-1 . الكفاية : 31 / 1.

2-2 . الكفاية : 31 / 4.

3- (3) الحديث ورد منكراً فى : اصول الكافى 2 : 18 باب دعائم الاسلام من كتاب الايمان والكفر ح 2 ، والخصال : 277 باب الخمسة ح 21 ، والمحاسن : 286 ، والفقيه 1 : 131 باب : 29

من تنكير الأربع ، فلا دلالة على ذلك ، بل فيه إشارة إلى أنهم _ بسبب ترك الولاية _ لم يأخذوا بحقيقة تلك الأربع ، بل بأربع تشاكلها وتشابهها في الصورة دون المعنى .

75 _ قوله [قدس سره] : (لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها ... الخ) (1).

إذ الصحيحة مشروطة بالطهارة عن الحيض ، وهي غير مقدورة للحائض لا لاشتراط الصحيحة بالقربة وهي غير مقدورة لها في ظرف الامتثال ؛ حيث لا أمر ، ولا لاستلزام إرادة الصحيحة دلالة النهي على الصحة دون الفساد ؛ إذ لا تعلق لكليهما بالوضع للصحيحة ، بل الأول إشكال على تعلق الحرمة الذاتية بالعبادة ، والثاني على تعلق النهي المولوى بالصحيحة ، فالوضع والاستعمال كلاهما أجنبيان عن مرحلة الاشكال ، ودفعه في محلّه .

76 _ قوله [قدس سره] : (للإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة ... الخ) (2).

هكذا أجاب بعض المحققين (رحمه الله) (3) وأورد عليه بعض الأعلام (4) من مقاربي عصرنا (رحمه الله) : بأن النهي الإرشادي _ أيضا _ يستدعى محلاً قابلاً ، كالنهي الشرعي ؛ إذ الإرشاد إنشاء من المرشد متعلق بترك المنهي عنه ، ولذا يقبح أن يقال للأعمى : لا تبصر ، ولو على وجه الإرشاد .

ولا يخفى عليك أنّ هذا الإيراد لا يندفع بمجرد دعوى أن النهي

====

5. هو المحقق الرشتي (رحمه الله) في بدائع الأفكار : 150 .

ص : 128

1- ح 1. ولم نعثر عليه معرفاً باللام بمقدار فحصنا .

2- الكفاية : 8 / 31 .

3- الكفاية : 16 / 31 .

4- هو الشيخ محمد تقي الأصفهاني (رحمه الله) في هداية المسترشدين : 108 _ 109 .

الإرشادى نهى إنشائى إيقاعى يتعلّق بالمحال بداعى الإرشاد إلى استحالة صدوره ، وليس نهياً حقيقياً يطلب فيه ترك المنهى عنه حقيقة ؛ حتى يجب كونه مقدوراً.

وجه عدم الاندفاع : أن الموضوع إن كان الصلاة عن طهارة من الحيض كان النهى الإرشادى لغوا ، بل ولو لم يكن إلا مجرد الإخبار ؛ بدهة لغوية الإخبار بعدم القدرة على الصلاة عن طهارة من الحيض فى حال الحيض ، فحاله بعينه حال إخبار الأعمى بعدم القدرة على الإبصار.

فالوجه فى دفع الإشكال أن يقال : المراد من استعمال الصلاة فى الصحيحة استعمالها فى تامّ الأجزاء والشرائط المجعولة حال الاستعمال. ومن الواضح أن الطهارة عن الحيض إنما جعلت شرطاً بمثل هذا الدليل ، فالصلاة المستعملة فى المستجمع للأجزاء والشرائط غير الطهارة عن الحيض ؛ قد استعملت فى الصحيحة حال جعل الشرط ، فصح حينئذ أن ينهى عن الصلاة بذاك المعنى إرشاداً إلى عدم ترتب فائدة عليها لفقد شرطها _ أعنى الطهارة عن الحيض _ فهو جعل لشرطية الطهارة ببيان لازمها ، وهو الفساد حال الحيض.

هذا إذا كان اعتبار الشرائط على التدرّج ، ومع عدمه يمكن أن يقال أيضاً : بأن المأخوذ فى المسمى _ على الصحيح _ هو مطلق الطهارة _ على وجه الإبهام _ وإن كان متعيناً فى حقيقة الصلاة شرعاً ، فيكون هذا الدليل تعييناً لتلك الطهارة المبهمة ببيان لازم تعيينها _ وهو الفساد لولاها _ هذا على ما هو المتداول عندهم فى الوضع للصحيح من حيث ملاحظة الأجزاء والشرائط بعينها تفصيلاً.

وأما على ما اخترناه _ من الوضع لسنخ عمل مبهم من حيث تعيينات الأجزاء والشرائط بمعرفة النهى عن الفحشاء بالفعل _ فالإرشاد إلى عدم القدرة على فعله فى حال الحيض ، لا يكون لغوا ، كما هو واضح.

وأما توهم صحة النهى المولوى بتقريب : أن المنهَى عنه ما هو صلاة في غير حال الحيض ، ومثله محفوظ في حال الحيض ، غاية الأمر أن قصد التقرب به على وجه التشريع فمبنى على توهم بناء الاستدلال على عدم القدرة من حيث القربة ، وقد عرفت أنه أجنبي عن المقام .

وأما من حيث فقد الطهارة فلا معنى لهذا الجواب ؛ لأن الصلاة المتقيدة بالطهارة عن الحيض لا يعقل تحققها في حال الحيض حتى ينهى عنها ، وجعل حال الحيض وحال عدمه من أحوال الصلاة خلف واضح ، وتسليم للوضع للأعم .

77_ قوله [قدس سره] : (وإلا كان الإتيان بالأركان ... الخ) (1).

الوجه واضح إلا أن يقال : إن الصلاة وإن استعملت في الأعم ، إلا أنه أريدت خصوصية التمامية _ من حيث ما عدا الطهارة من الحيض _ بدال آخر ؛ بدهاة أن المراد النهى عما كان مقتضى الأدلة لزوم الإتيان به ، فلا يقتضى تحريم كل ما يصدق عليه الأعم ذاتا .

78_ قوله [قدس سره] : (إنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه ... الخ) (2).

تقريب هذا الاستدلال بوجهين :

أحدهما _ بنحو القضايا المسلمة : وهو أنه مما تسالم عليه الكل صحة تعلق النذر بترك الصلاة ، وحصول الحنث بفعلها ، ولو كانت صحيحة لم يكن لها حنث ؛ حيث لا صلاة صحيحة بعد الحلف أو النذر لحرمتها .

ثانيهما _ بنحو القضايا البرهانية : وهو أنه مقتضى تعلق النذر بالصحيحة تعلق النهى بها ؛ إذ ذاك مقتضى انعقاد النذر ونفوزه ، ومقتضى تعلق النهى بها عدم

ص : 130

1-1 . الكفاية : 31 / 16 .

2-2 . الكفاية : 32 / 4 .

تعلّق النهى بها؛ إذ مقتضى النهى عن العبادة عدم وقوعها صحيحة؛ حيث إنها مبغوضة لا يمكن التقرب بها، ومقتضى عدم وقوعها صحيحة عدم صحة تعلّق النهى بها؛ إذ المنهى عنه لا بدّ من أن يكون مطابقاً لما تعلق به النذر، وهى الصحيحة على الفرض، مع أنها غير مقدورة فى ظرف الامتثال، وكما أن عدم القدرة على الصحيحة _ حال النذر أو النهى _ يمنع عن تعلق النهى بها، كذلك عدم القدرة عليها بعد النهى؛ لأنّ الملاك هى القدرة فى ظرف الامتثال؛ حيث إن الغرض من البعث والزجر هو الامتثال، وظرفه عقبيهما. وإن كان منشأ عدم القدرة تعلق النهى، فلا يكاد ينقدح فى نفس العاقل النهى عما لا قدرة عليه فى ظرف الامتثال بأى سبب كان.

وحيث ظهر أن تعلق النهى بالصحيحة لازمه عدم تعلقه بها، وما يلزم من وجوده عدمه محال، تعرف عدم الوضع للصحيحة والاستعمال فيها.

79 _ قوله [قدس سره]: (لا يخفى أنه لو صح ذلك لا يقتضى إلا ... الخ) (1).

الوجه واضح، ولذا لو كانت موضوعة للأعمّ، ومع ذلك حلف على ترك الصحيحة لزم المحذور، كما أنه لو كانت موضوعة للصحيحة، ومع ذلك حلف على ترك الأعمّ، لما لزم منه محذور، فيعلم منه أن هذا الاشكال أجنبي عن الوضع والاستعمال.

80 _ قوله [قدس سره]: (مع أن الفساد من قبل النذر ... الخ) (2).

ليس الغرض أنّ تعلق النذر الموجب لتعلّق النهى، لا يوجب خروج

ص: 131

1-1. الكفاية: 10 / 32.

2-2. الكفاية: 11 / 32.

المتعلق عن القدرة لمكان فساده ؛ لأجل أن مقتضى الشيء لا ينافيه ، فلا يعقل أن يؤثر الفساد من قبل النذر والنهي في عدمها ؛ لأنك عرفت أن المعتبر من القدرة هي القدرة في ظرف الامتثال ، وزوالها فيه بلا إشكال.

بل الغرض أن الصحة _ التي تعتبر في متعلق النهى والنذر _ لا تزول بالفساد الآتى من قبل النذر والنهى.

وتوضيحه _ على وجه الاستيفاء لجميع الأنحاء _ : هو أن النذر : إن تعلق بترك الصلاة المطلوبة بعد النذر والنهى ؛ بحيث تكون مقرّبة فعلية بعدهما ، فهو الذى يلزم من وجوده عدمه ، ولم يذهب إلى انعقاد هذا النذر ذو مسكة.

وإن تعلق بترك الصلاة المأتمى بها بأحد الدواعى التى لا - تتوقف على الطلب والأمر ، ولا ينافى تحقّقها مع المبعوضة الفعلية أيضا _ كالصلاة بداعى حسنها الذاتى ، أو بداعى التعظيم لله ، أو بداعى التخضع له تعالى _ فالصلاة بهذا المعنى تامّة الأجزاء والشرائط حتى بعد النذر والنهى _ سواء قلنا بالحرمة المولوية أم لا _ لأن هذه الدواعى لا تنافى المبعوضة الفعلية ، وما هو المسلم من انعقاد النذر ، وإمكان حثه لا بد من أن يصرف إلى هذا الوجه.

وإن تعلق النذر بترك مسمى الصلاة شرعا من غير تعيين من قبل الناذر فصحته وفساده يدوران مدار أقوال المسألة :

فإن قلنا : بالأعم صح النذر.

وإن قلنا : بالصحيحة من حيث الاجزاء فقط ، أو ما عدا القرية صح النذر أيضا.

وإن قلنا : بالصحيحة بقول مطلق ، فإن اقتصرنا فى القرية على الإتيان بداعى الأمر بطل النذر ، وإن جوّزنا الإتيان بسائر الدواعى _ الغير الموقوفة على الأمر ، بل الغير المنافية للحرمة المولوية _ صح النذر.

نعم إن قلنا : بأن القرية إتيان العمل بداعى الأمر ، فالناذر الملتفت لا بد

من أن يقصد الصلاة الصحيحة لو لا تعلق النهى والنذر ، فمتعلق النذر هو الصحيح بهذا المعنى .

ولو فرض كون الاستعمال _ فى الصحيح بهذا المعنى مجازاً ، لم يكن به بأس ، إذ لزوم التجوز فى مورد لا يكشف عن الوضع له كما لا يخفى ، وظاهر المتن فى الجواب عن الاشكال هذا الوجه الأخير .

81 _ قوله [قدس سره] : [(إن أسامى المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع ... الخ) (1)] .

توضيحه : أن الإيجاب والقبول المستجمعين للشرائط ، إذا حصلتا حصلت الملكية الحقيقية .

والعقد المزبور _ بلحاظ تأثيره فى وجود الملكية ، وقيام الملكية به قيام المعلول بالعلة _ محقق للتملك الحقيقى ، والتملك فعل تسيبى ، ولا يصدق على نفس العقد ؛ إذ التملك والملكية من قبيل الایجاد والوجود ، فهما متحدان بالذات ، ومختلفان بالاعتبار ، فكما أن وجود الملكية ليس متحداً مع العقد ، كذلك المتحد معه ذاتا . فافهم جيداً .

فحينئذ إن قلنا : بأن البيع موضوع للتملك الحقيقى _ أى ما هو بالحمل الشائع تملك _ أو للتملك الذى لا يصدق فى الخارج إلا على المتحد مع وجود الملكية ذاتا _ كما هو الظاهر (2) _ فلا محالة لا يجرى فيه النزاع ؛ لما سمعت من أن التملك والملكية الحقيقية من قبيل الإيجاد والوجود ، وهما متحدان بالذات

لا مجال للنزاع اذا كانت أسامى المعاملات موضوعة للمسببات

ص: 133

1-1 . الكفاية : 17 / 32 .

2-2 . وجهه : أن التملك بالحمل الشائع ، لا يمكن أن ينشأ باللفظ ، كما لا يمكن الوضع له حقيقة لتقيده بالوجود الخارجى ، كما أن التملك الإنشائى _ لمكان تقيده بقصد ثبوته باللفظ _ لا يمكن أن ينشأ باللفظ ، بل التملك كسائر الألفاظ الموضوعة لنفس المعانى ، ولا يصدق على شىء حقيقة إلا إذا وجد مطابقه فى الخارج [منه قدس سره] .

متفاوتان بالاعتبار ، ولذا اطلق عليه المسبب المعبر به عرفا عن الأثر ، وليس لمثله أثر كى يتصف بلحاظ ترتبه عليه بالصحة ، وبلحاظ عدم ترتبه عليه بالفساد.

ومنه علم أن توصيفه بالصحة مسامحة ، لا لأن الصحة والفساد متضايقان ، فيجب قبول المورد لتواردهما. كيف؟ والعلية والمعلولية من أوضح أنحاء التضاييف ، وليس كلما صحّ أن يكون علة صحّ أن يكون معلولا ، وبالعكس _ كما فى الواجب تعالى شأنه بالنسبة إلى معاليه _ بل لأنهما من المتقابلين بتقابل العدم والملكة ، فلا يصدق الفاسد إلا على ما من شأنه ترتب الأثر ، وهو السبب ، دون نفس المسبب ، بل المسبب يتصف بالوجود والعدم.

وبعبارة اخرى : الشئ لا يكون أثرا لنفسه ، ولا لما هو متحد معه ذاتا.

ومنه علم أنهما متقابلان لا _ متضايقان ، فإن التضاييف قسم خاص من التقابل ، ولا بد فيه من كون كل من المفهومين بحيث لا يعقل إلا بالقياس إلى غيره ، ويلزمه التكافؤ فى القوة والفعلية _ كالفوقية والتحتية _ مع أن الصحيح والفساد ليسا كذلك _ بحيث لو وجد الصحيح وجد الفاسد _ بل متقابلان بنحو لا يجتمعان لكنهما يرتفعان فى قبال السلب والايجاب.

وأما توهم : أن نفوذه لازم وجوده باعتبار ترتب الآثار التكليفية والوضعية على الملكية ، فلا توجد إلا مترتبة عليها آثارها فيتصف بالصحة دون الفساد.

فمدفوع : بأن نسبة تلك الآثار إلى الملكية نسبة الحكم إلى موضوعه ، لا نسبة المسبب إلى سببه _ فضلا عن نسبة المسبب إلى الأمر التسيبى _ فلا تتصف الملكية _ مع عدم كونها مؤثرة فى تلك الأحكام _ بالصحة.

فان قلت : سلمنا أن البيع هو ايجاد الملكية الحقيقية ، إلا أن ايجاد الملكية أمر ، وإمضاء العرف أو الشرع أمر آخر ، فإن أمضاه الشارع أو العرف اتصف بالصحة ، وإلا فبالفساد.

قلت : الملكية الشرعية او العرفية ليست من المقولات الواقعية ، بل

المعقول نفس اعتبار الشرع أو العرف هذا المعنى لمن حصل له السبب ، كما أشرنا إليه (1) في تحقيق حقيقة الوضع وبيّناه بما لا مزيد عليه في محلّه.

ومن الواضح : أن اعتبار كل معتبر لا واقع له وراء نفسه ، وهو أمر قائم بالمعتبر بالباشرة ، وليس من حقيقة البيع في شيء ؛ حيث إنه من الامور التسيبية ، بل الشارع والعرف المعتبران للملكية ربما يجعلان سببا ليتوسّل به إلى اعتبارهما ، فاذا تسبّب الشخص بما جعله الشارع _ مثلا _ سببا لاعتباره ، فقد أوجد الملكية الاعتبارية بالتسيب ، ولا حالة منتظرة بعد حصول الملكية الشرعية بعلتها التامة الشرعية ؛ كى يقال : بأن إيجاد الملكية أمر ، وإمضاءه أمر آخر ، وإن أوجد ما هو سبب لاعتبار العرف فقط فالملكية الشرعية حقيقة لم توجد بعدم سببها ، وليس التمليك العرفى سببا بالإضافة إلى الملكية الشرعية ؛ حتى يكون ترتبها عليه مناط صحته ، وعدمه مناط فساده.

وعلى أىّ حال فالقابل للتأثير وعدمه هو السبب دون المسبب عرفيا كان أو شرعيا.

82_ قوله [قدس سره] : (وأما إن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال ... الخ) (2).

الوجه واضح ، لا- يقال : لا مجال للنزاع أيضا ؛ اذ الصحيحى كالأعمى من حيث التمسك بالإطلاق ، فيلغو النزاع ، مع عدم ترتب الثمرة المهمة.

لأننا نقول : قد مرّ مرارا أن مثله إنما يلغو إذا كان الأمر كذلك _ فى الجميع _ عند الجميع ، وإلا- فذهاب طائفة فى طائفة من ألفاظ المعاملات فى بعض الحالات إلى التمسك بالإطلاق ، لا يقلع مادة النزاع والشقاق.

للنزاع مجال لو كانت موضوعة للأسباب

ص: 135

1-1. وذلك فى التعليقة : 15 من هذا الجزء.

2-2. الكفاية : 19 / 32.

83_ قوله [قدس سره] : (ولا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة ... الخ) (1).

قد عرفت سابقا : أن الطريقة العرفية جارية على الوضع لذات المؤثر ، وعدم ملاحظة ما له دخل في فعلية التأثير في المسمّى ، والمفروض عدم تصرّف الشارع في المسمّى من حيث التسمية ، فيتعين القول بوضع ألفاظ المعاملات _ على هذا الوجه _ لذوات الأسباب ، لا للصحيح المؤثر منها ، وليست كألفاظ العبادات ؛ حتى يتوقف على دعوى اتحاد طريقتي العرف والشرع في الأوضاع.

84_ قوله [قدس سره] : (والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر ... الخ) (2).

هذا إذا كان اللفظ موضوعا لما يؤثّر في الملكية فعلا ، وأما إذا كان لما يؤثّر فيها اقتضاء ، فالاختلاف تارة في المصداق ، وهو ما إذا كان ذات السبب شرعا غير ما هو ذات السبب عرفا ، واخرى ليس في المفهوم ولا في المصداق ، بل تقييد وتصنيق لدائرة السبب العرفي ، وهو ما إذا اتحد السبب ، وضمّ الشرع إليه ضميمته لها دخل في فعلية تأثيره ، وأما الضميمة التي لها دخل في اقتضائه ، فهي مقومة للسبب ، لا أنها شرط في تأثيره _ كما مرّ نظيره في العبادات (3) _ ومثل هذه الخصوصية ترجع إلى الاختلاف في المصداق أيضا.

85_ قوله [قدس سره] : (وتخطئة الشرع العرف في تخيل ... الخ) (4).

حاصله : أن الحكم بعدم نفوذ سبب عرفي ، ليس من أجل الاختلاف في

العلة في الحكم بعدم نفوذ سبب عرفي

ص: 136

1-1. الكفاية : 33 / 1.

2-2. الكفاية : 33 / 2.

3-3. راجع التعليقة : 71 من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله) : (ثم إنّ هذه الامور ..) إلى آخر التعليقة.

4-4. الكفاية : 33 / 4.

المفهوم، ولا من أجل التقييد في الحكم، بل السبب حيث إنه ما يؤثر في الملكية واقعا، وكان نظر الشرع والعرف طريقا إليه، فلا محالة يكون نهى الشارع - الناظر إلى الواقع - تخطئة لنظر العرف؛ بحيث لو كشف الغطاء لوجدوا الأمر على ما يجده الشارع، من عدم تأثير السبب في الملكية في الواقع.

قلت: إن كانت الملكية من المقولات الواقعية - ولو كانت انتزاعية - وأمكن اطلاع الشارع على خصوصية موجبة لعدم تحقق المقولة أو لتحقيقها، كانت التخطئة معقولة.

وأما إن كانت من الاعتبارات - على ما قدمنا بيانه (1)، وشيدنا بنيانه - فلا مجال للتخطئة والتصويب؛ حيث لا واقع لاعتبار كل معتبر إلا نفسه، فالملكية الموجودة في اعتبار العرف بأسبابها الجعلية، موجودة عند كل أحد، ولا واقع لتأثير السبب الجعلى إلا ترتب مسببه عليه، والمفروض تحقق الاعتبار عند تحقق السبب الجعلى في جميع الأنظار. كما أن الملكية الشرعية التي هي نحو من الاعتبار لم تتحقق لعدم تحقق سببها - أيضا - في جميع الأنظار.

نعم اقتضاء الأسباب لاعتبار المعتبر ليس جزافا، فانه على حد المعلول بلا علة، بل لمصالح قائمة بما يسمّى سببا يقتضى عند حصول السبب اعتبار الشارع أو العرف للملكية لمن حصل له السبب. والعقول متفاوتة في إدراك المصالح والمفاسد الباعثة على اعتبار الملكية أو الزوجية وغيرهما، فربما يدرك العرف مصلحة في المعاطاة - مثلا - فتدعوهم تلك المصلحة إلى اعتبار الملكية، مع عدم اطلاعهم - لقصور عقولهم - على مفسدة تقتضى عدم اعتبار الملكية، وقد أدركها الشارع الناظر إلى الواقع، فتجرى التخطئة والتصويب في هذه المرحلة، لا في مرحلة الملكية، فإنها اعتبارية لا واقعية، ولا في مرحلة الأسباب

ص: 137

1-1. وذلك في التعليقة: 15 من هذا الجزء.

فإنها جعلية ، وبعد حصولها وترتب مسبباتها عليها ، فقد وجد مصداق ما يؤثر في اعتبار العرف في جميع الأنظار ، وإن لم يوجد مصداق ما يؤثر في اعتبار الشارع في جميع الأنظار ، فليس هنا أمر محفوظ أخطأ عنه العرف إلا المصالح والمفاسد المقتضية لجعل تلك الامور أسبابا لاعتبار الملكية.

ولك أن تنزل عبارة الكتاب على ما هو الصواب من التخطئة في الوجه الباعث على جعل الشيء سببا ، لا في السبب ولا في المسبب ، فتدبره جيّدا.

86_ قوله [قدس سره] : (إن كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحة لا يوجب إجمالها ... الخ) (1).

إذ المانع هو الاجمال من حيث الصدق ، وإن لم يكن مجملا من حيث المفهوم ، كما أن المصحح للتمسك بالاطلاق عدم الاجمال من حيث الصدق ، وإن كان مجملا من حيث المفهوم ، كما عرفت في الفاظ العبادات على الأعم (2).

والسر في عدم إجمال ألفاظ المعاملات من حيث الصدق تعارف المعاملات وتداولها بأسبابها ، فلها بعض ما يصدق عليه في نظر العرف أنه مؤثر في الملكية ، غاية الأمر أن نفوذ كل ما يصدق عليه عرفا أنه مؤثر في الملكية ، يتوقف على الاطلاق.

وتقريب الاطلاق على ما أفاده شيخ المحققين (3) _ في هداية المسترشدين _ بتوضيح مني : هو أن (البيع) _ لغة _ موضوع لما يؤثر في الملكية واقعا ، ونظر العرف والشرع طريق إليه ، فإذا كان المولى في مقام البيان ، وحكم بنفوذ كل ما يؤثر في الملكية واقعا _ من دون أن يقيده بمصداق خاصّ ولا بمحقق مخصوص _

كون الفاظ المعاملات أسامى للصحيحة لا يوجب إجمالها

ص: 138

1-1. الكفاية : 7/33.

2-2. راجع التعليقة : 65 من هذا الجزء.

3-3. المحقق الشيخ محمد تقى الأصفهاني (رحمه الله) في حاشيته على المعالم : 114.

فهو حجة على أنّ ما هو مملّك في نظر العرف فهو مملّك في نظر الشارع واقعا ، فاتباع نظر العرف في تطبيق المفهوم على المصداق ، بالحجة الشرعية _ وهو الاطلاق _ فلا مجال لأن يقال : العرف مرجع تشخيص المفاهيم دون المصداق ، وموارد النهي _ حينئذ _ من باب التخطئة لنظر العرف ، فهو تخصيص في حجة نظر العرف ، لا في موضوع الحكم ؛ لأن المملّك الواقعي نافذ أبدا ، والمنهى عنه ما لا يؤثر في الملكية واقعا وإن اعتقد تأثيره العرف.

ولا يخفى عليك أنه لا فرق بين القيد المغفول عنه عند العامة والملتفت إليه عندهم ، إلا في لزوم القيام مقام البيان لو كان دخيلا في التأثير ؛ إذ لولاه لم يلتفت إليه العرف ؛ حتى يكون مجرى أصالة الفساد مع عدم الاطلاق اللفظي ، بخلاف الملتفت إليه ، فانه لا يجب التنبيه عليه إلا إذا فرض قيامه مقام (1) بيان كل ما له دخل في تأثير ما هو سبب بنظر العرف. فالإطلاق على الأوّل من مقدّماته لزوم القيام مقام البيان ، وفي الثاني لزوم البيان لو كان في مقام البيان. وتخصيص الإطلاق المقامي هنا بخصوص القيد المغفول عنه بلا وجه.

لكنك قد عرفت : أن التخطئة في المصداق تدور مدار كون الملكية من الامور الانتزاعية الواقعية ؛ حتى يتصور هناك طريقة نظر العرف والتخطئة والتصويب. وأما بناء على كون الملكية من الاعتبارات فلا ، كما عرفت القول فيه مفصّلا (2).

والتحقيق : أن البيع وإن كان موضوعا لما هو المؤثر في الملك من دون تقييد بكون الملك بحسب اعتبار الشارع أو العرف ، لكنه حيث لا واقع للملكية التي يتسبب إليها بأسبابها إلا نفس اعتبار الشارع أو العرف ، فالموضوع للحكم لا بد

ص: 139

1-1. في الأصل : (.. قيامه مقامه ..).

2-2. وذلك في التعليقة : 15 من هذا الجزء.

من أن يكون أحد الأمرين : اما ما يؤثر في الملكية عرفا ، أو ما يؤثر في الملكية شرعا :

فان كان الأول : صحّ التمسك بالإطلاق إلا أنّ لازمه الالتزام بالتخصيص الحكمي في موارد النهي ؛ إذ المفروض أن الموضوع بحده هو المؤثر عرفا ، وهو على حاله موجود في موارد النهي فهو من أفراد البيع الحلال حقيقة ومع ذلك فقد حكم بعدم صحته تعبداً.

وإن كان الثاني : لم يصح ؛ إذ المفروض أن الموضوع هو ما يؤثر في الملك شرعا ، وهو مشكوك الانطباق على السبب العرفي ، والاطلاق لا يكاد يشخص المصداق.

والتحقيق في حل الاشكال : اختيار الشق الثاني بمناسبة الحكم والموضوع ؛ إذ لو فرض إنفاذ المملك العرفي لكان راجعا إلى جعله مملكا شرعا ؛ حيث لا أثر للسبب شرعا إلا اعتبار الملكية شرعا.

وتقريب الاطلاق : ان الاطلاق قد يكون بلحاظ الكلام ، كما في ما لو كان الموضوع ما يؤثر عرفا ، وقد يكون بلحاظ المقام ، كما في ما لو كان الموضوع ما يؤثر واقعا ، فان تعيين المصداق يضيق دائرة الموضوع في الأول فيعلم أن التوسعة بلحاظ الكلام ، بخلاف الثاني ، فان تعيين المصداق لا يضيق دائرة ما يؤثر واقعا _ كما هو ظاهر _ فيعلم أن التوسعة بلحاظ المقام ، فكذا فيما نحن فيه ، فإن المولى بعد ما كان في مقام بيان الحكم الفعلي وإنفاذ السبب شرعا ، ولم يعين محققا ولا مصداقا لما هو الموضوع لحكمه ، فنفس عدم تعيين المصداق كاشف عن عدم تعيين مصداق خاص لموضوع حكمه ، وأنّ ما هو المصداق لما يؤثر في الملك عرفا مصداق لما يؤثر في الملك شرعا. فمرجع الاطلاق إلى التلازم بين المحقق الجعلي الشرعي والمحقق الجعلي العرفي.

كما أن مرجع التخصيص _ في موارد النهي _ إلى التخصيص في هذه

الملازمة المستفادة من إطلاق المقام، لا إلى تخصيص موضوع الحكم؛ لأن السبب الشرعى باق على نفوذه _ بما هو سبب شرعى _ من دون خصوصية اخرى، ولا إلى تخصيص الحكم؛ لأن النفوذ لم يرتفع عن السبب الشرعى فى مورد أصلا، ولا إلى التخطئة لنظر العرف؛ إذ لم يكن هناك واقع محفوظ جعل نظرهم طريقا إليه، فأفهم واغتنم.

87_ قوله [قدس سره] : (دخل شىء وجودى أو عدمى فى المأمور به ... الخ) (1).

قد عرفت فى ذيل الدليل الرابع من أدلة الصحيحى (2) تفصيل القول فى حقيقة الجزء والشرط، وأن الشرط ليس مطلق ما يوجب خصوصية فى ذات الجزء، بل خصوصية خاصة، وهى ما له دخل فى فعلية تأثير الأجزاء بالأسر. وأما الخصوصية المقومة للجزء، فليست هى من عوارض الجزء، بل الجزء أمر خاص، وتسمية مطلق الخصوصية شرطا _ مع كون بعضها مقوما للجزء _ جزاف، فراجع.

إنما الكلام هنا فى تحقيق الفرق بين جزء الطبيعة وجزء الفرد، والفرق بينهما فى غير المركبات الاعتبارية: أن ما كان من علل قوام الطبيعة، وكان أصل الماهية _ مع قطع النظر عن الوجود _ مؤتلفة منه، فهو جزء الطبيعة. وما لم يكن من علل القوام وما يأتلف منه الطبيعة _ بل كان من لوازم وجود الطبيعة فى الخارج بوجود فردها _ فهو عند الجمهور من مشخصات الطبيعة فى الخارج، وعند المحققين من لوازم التشخص؛ حيث إن التشخص بالوجود يسمّى جزء الفرد؛ لأن الفرد _ بحسب التحليل العقلى الموافق للواقع _ مركب من الطبيعة

تحقيق الفرق بين جزء الطبيعة وجزء الفرد

ص: 141

1-1. الكفاية: 18 / 33.

2-2. راجع التعليقة: 71 من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله): (ثم إن هذه الامور ..) وحتى قوله (رحمه الله): (من ذى بصيرة).

وأما المركبات الاعتبارية فإجراء هذا البيان فيها لا يخلو عن شيء ، ومجرد ملاحظة الطبيعة الواجبة (لا بشرط) لا يستدعي اعتبار مشخصية الزائد على أصل الطبيعة ، فإنّ الطبيعة _بالإضافة إلى الخارج عنها _ لا- بشرط ، ومع ذلك فليس كل خارج من مشخصاتها ، بل المشخصية من أوصاف لوازم وجودها في الخارج ، وهذا المعنى غير قابل لاعتبار صحيح ، إلا أن يقال :

فضيلة الطبيعة وكمالها من شئونها وأطوارها ، لا أنها شيء بحيالها ، فيكون كالمشخصات التي لا تلاحظ في قبالتها. فالقنوت ليس بعض ما يفى بالغرض الأوفى ، بل القائم به نفس طبيعة الصلاة ، لا مطلقا ، بل عند تحقق القنوت فيها ؛ حيث إن القنوت كمال للصلاة ، وقد عرفت : أن كمال الشيء لا يحسب في قبالة ، بل كالمشخص له ومن شئونه وأطواره.

فاتضح أن اعتبار المشخصية على أي وجه ، وهو أن الشارع لم يأخذه في حيز الطلب الوجوبي ، ولم يكن مما يفى بالغرض ، بل إنما ندب إليه لكونه كمالا للصلاة _ مثلا _ فالصلاة المشتملة عليه أفضل ؛ حيث إنها أكمل.

ثم لا يخفى أن مثل هذا الجزء _ المعبر عنه بجزء الفرد _ خارج عن حقيقة المسمى ؛ لصدق الصلاة على فاقده وإن صدقت على واجده ، كما هو شأن المشخص ، فإنّ مشخصات زيد خارجة عن حقيقة الإنسان وعن مسماه ، ومع ذلك فزيد _ بما هو زيد _ إنسان ، لا إنه إنسان وزيادة ، كما أشرنا إليه والى وجهه في بعض الحواشي المتقدمة (1).

وأولى منه بالخروج عن المسمى ما يستحب نفسا في أثناء العبادة _ بحيث

كانت العبادة ظرفاً له ولو بنحو الظرفية المنحصرة _ إذ المفروض أنه ليس مما يتقوم به الطبيعة ، ولا من شئونها وأطوارها ، ومجرد استحباب عمل في عمل لا يقتضى بالجزئية ولا بالمشخصية ، وترشّح الاستحباب منه إلى العبادة إنما يكون إذا تمحضت العبادة _ في المقدمة لوجوده ، ولم تكن مقدمة لوجوبه أيضاً بأن كان مستحبّاً في الصلاة مطلقاً _ لا مشروطاً _ وإلا فلا ترشح ؛ حيث لا استحباب قبل فعل الصلاة على الفرض .

ولغير واحد من الأعلام كلام في المقام _ في الفرق بين الجزء المفرد والمستحبّ في أثناء العبادة بما لا يخلو من شوب الإبهام _ وهو :

سراية فساد الجزء المفرد إلى العبادة ، دون الآخر ؛ نظراً إلى أنه جزء لأفضل الأفراد ، ومن جملة الأفعال الصلواتية دون الآخر .

وكذا يفرق بينهما في التسليم _ بناء على استحبابه _ فإنه إذا كان جزء الفرد كان الشكّ في حاله شكّاً قبل الفراغ عن الصلاة ، وإذا كان مستحباً بعد التشهد في نفسه _ لا من حيث المشخصية _ كان الشكّ في تلك الحال شكاً بعد الفراغ .

وفي كلا الفرقين نظر واضح ، فإنهما إنّما يتّمان إذا كان المسمّى بالمشخص كالمشخص الحقيقي الذي يوجب زواله وانعدامه زوال الطبيعة وانعدامها ؛ لوجودها بوجود شخصها وفردتها ، فتزول بزواله ، وتنقطع بانقطاعه . وليس الأمر كذلك ؛ لما عرفت مفصلاً آنفاً : أن اعتبار المشخصية باعتبار أن مثل هذا الجزء كمال للطبيعة ، وكمالها ليس أمراً في قبالتها ، فيكون كالمشخص الحقيقي الذي لا يعدّ موجوداً مستقلاً في قبالة وجود الطبيعة ، بل هو من أطوار وجودها وشئونها ، وإلا فتحقق نفس الطبيعة بتحقيق التكبير والقراءة إلى آخر الأجزاء الواجبة ، فالصلاة المشتملة على القنوت الفاسد ، كالتى لم تشتمل عليه من حيث تحققها

كلام غير واحد من الاعلام في الفرق بين الجزء المفرد والمستحب

بتحقق ما هو من علل قوامها، وكذلك تتقطع طبيعة الصلاة بالتشهد، والتسليم كمالها، فإن وجد صحيحا كانت الصلاة كاملة به، وإلا فلا، وليس مشخّصا حقيقيا كي يتخيل أن الطبيعة لا توجد إلا بوجود شخصها، فافهم جيدا.

ص: 144

88_ قوله [قدس سره] : (الحق وقوع الاشتراك للنقل ... الخ) (1).

المراد من المواد الثلاث _ أعنى الامكان وطرفيه _ هو الوقوعى منها دون الذاتى ؛ ضرورة أنّ النظر إلى ذات الاشتراك لا يقتضى ضرورة الوجود أو العدم ، بل المدعى لزوم المحال من فرض وقوعه أو لا-وقوعه ، وعدمه. وكما أن إمكان الشئ ذاتا لا ينافى وجوبه أو امتناعه الوقوعى ، فيصير واجبا أو ممتنعا بالعرض ، كذلك لا منافاة بين إمكان الشئ وقوعيا ووجوبه بالغير ؛ ضرورة أن عدم الوجوب لعدم اللازم الممتنع لا وقوعه ، غير الوجوب لوجود العلة التامة.

ثم إن أدل دليل على إمكان الاشتراك وقوعه فى اللغة ، كالقرء للحيض والطهر ، والجون للسواد والبياض ، وغير ذلك.

ومن غريب الكلام ما عن بعض المدققين من المعاصرين (2) حيث زعم : أن اللفظ فى المثالين غير موضوع للمعنيين ، بل للجامع الرابط بينهما ؛ نظرا إلى استحالة التقابل بين معنيين لا جامع بينهما ، مستشهدا بعدم التقابل بين الظلمة والحمار ، ولا بين العلم والحجر ، فالقرء موضوع للحالة الجامعة بين حالتى المرأة من الطهر والحيض ، والجون لحال اللون من حيث السواد والبياض ، وظن أن خفاء الجامع أوهم الاشتراك. ولعمري إنه من بعض الظن ، أما لزوم الجامع فى المتقابلين : فإن أراد المتقابلين بحسب الاصطلاح _ وهما الأمران اللذان يمتنع

الاشتراك

المراد من المواد الثلاث

ص: 145

1-1. الكفاية : 2/ 35.

2- (2) صاحب المحجة _ كما فى هامش الأصل

اجتماعهما فى موضوع واحد أو محلّ واحد بجهة واحدة _ فمن الواضح عدم لزوم الجامع مطلقاً؛ إذ من أقسام التقابل تقابل الايجاب والسلب، وعدم الجامع بينهما بديهي.

وإن أراد المتقابلين بتقابل التضادّ، فلزوم اندراجهما تحت الجامع قول به فى فن الحكمة، ولذا اعتبر امتناع اجتماعهما فى المتعاقبين على موضوع واحد لا محلّ واحد. إلا أن المتقابلين غير منحصرين فى المتضادّين، فإن العلم والجهل _ عند هذا القائل _ من المتقابلين، مع أنّهما غير متقابلين بتقابل التضاد، بل بتقابل العدم والملكة، ولا جامع بينهما، ولم يذكر أحد من أرباب الفن لزومه فى تقابلهما. وحيث إن اللزوم فى تقابل العدم والملكة إضافة العدم الى ما يقبل الوجود كالعمى، فإنه يوصف به من يقبل البصر، فلذا لا يطلق على الحجر: أنه جاهل أو أعمى.

وأما عدم التقابل بين الظلمة والحمار والعلم والحجر، فإن أراد عدم التقابل اصطلاحاً _ وان كان بينهما التعاند والغيرية _ فلو سلم لا يدلّ على لزوم الجامع بين المتقابلين بقول مطلق، مع أنه لو كان المتضادان _ اصطلاحاً _ الوجوديين اللذين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد، يكون المثالان من المتقابلين بتقابل التضاد. نعم، بناء على عدم تضادّ الجواهر بعضها مع بعض ومع العرض، لا تضادّ بينهم وإن كان متعاندين.

ثم لو أغمضنا النظر عن كل ذلك، فأى دليل دلّ على أن الامرين المندرجين تحت الجامع، كالسواد والبياض، يجب الوضع للجامع بينهما دونهما، وهل هو إلا تحكّم بلا وجه.

هذا، مع أن الجامع بين السواد والبياض ليس إلا اللون، ولازمه صحة

إطلاق الجون على كل لون ، وإلا فخصوصية السواد والبياض المفترقة بينهما لا يعقل (1) أن يكون لها جامع . فتدبر جيّداً .

89_ قوله [قدس سره] : (وإن أحاله بعض لإخلاله ... الخ) (2).

ذكر بعض أجلّة العصر (3) برهانا على الاستحالة _ إذا كان الوضع عبارة عن جعل الملازمة الدهنية بين اللفظ والمعنى ، أو عما يستلزمها _ ملخصه بتوضيح مني :

أن الوضع لكل من المعنيين _ بحيث لم يكن هناك إلا معنى واحد ووضع واحد _ وليس أحد الوضعين متمّما للآخر ، ولا ناظرا إليه ، فعليه : إن كان اللفظ ملازما للمعنيين _ دفعة واحدة بانتقال واحد _ لزم الخلف إذ المفروض جعل ملازمتين بالإضافة إلى معنيين ، وعدم كون أحد الوضعين متمّما للآخر ولا ناظرا إليه .

وإن كان ملازما لأحد المعنيين على التردد ، فهو أيضا كذلك ، وهو واضح .

وإن كان ملازما للمعنيين بملازمتين مستقلتين وانتقالين حقيقيين _ كما هو المفروض _ فحيث لا ترتّب بينهما ، فلا بد من تحقق انتقالين دفعة واحدة _ من غير ترتّب _ بمجرد سماع اللفظ ، وهو محال .

وفيه : أن الوضع ليس جعل اللفظ علة تامة للانتقال ؛ كي يلزم هذا

برهان بعض الأجلة على استحالة الاشتراك

ص: 147

1- 1. إذ لا- جامع للفصول ، ومنه ظهر أن الجامع بهذا المعنى لا يفيد الخصم ؛ لتوهمه أن الخصوصيات المميّزة الموجبة للتقابل لها جامع رابط ، مع أن التقابل بهذه الأنحاء الأربعة المعروفة ذاتي فيها . [منه قدس سره] .

2- 2. الكفاية : 35 / 3 .

3- 3. الملاء على النهاوندى (رحمه الله) في تشريح الاصول : 47 .

المحال ، بل جعله مقتضيا له ، فإن كان هناك اقتضاء واحد لمكان وحدة اللفظ والمعنى ، ولم يكن هناك مانع _ كقرينة المجاز _ تحققت الملازمة الذهنية ، وخرجت من حد الاقتضاء إلى الفعلية.

وإن كان هناك اقتضاءات متعددة متساوية الأقدام ، أو كانت هناك قرينة المجاز ، فلا يتحقق المقتضى ، وهو معنى الإجمال إلى أن تقوم قرينة معينة ، وهى فى الحقيقة من قبيل رفع المانع عن تأثير المقتضى فى المقتضى.

ومما ذكرنا تعرف : أن الوضع الثانى غير ناقض ولا مناقض للوضع الأول ، فإنه إنما يكون كذلك إذا كان جعل الوضع اللفظ علة تامة ، وإلا فاللفظ باق على اقتضائه ، حتى مع القرينة المعينة لمعنى آخر. هذا بالإضافة إلى الانتقال التصديقى.

وأما بالإضافة إلى الانتقال التصورى ، أو الانتقال التصديقى بالإضافة إلى لفظين مقرونين بالقرينة المعينة لمعنيين ، فنمنع استحالة انتقالين فى آن واحد دفعة واحدة ؛ لمكان بساطة النفس وتجردّها ، فلا مانع من حصول صورتين فى النفس فى آن واحد ، والشاهد عليه لزوم حضور المحمول والمحمول عليه عند النفس الحاكمة بثبوت أحدهما للآخر فى آن الحكم والاذعان ، كما هو واضح.

90_ قوله [قدس سره] : (بأن يراد منه كل واحد كما إذا ... الخ) (1).

وعليه ينبغى تنزيل ما قيل : من كون كل واحد مناطا للاثبات والنفى ومتعلقا للحكم ، وإلا فلا وجه له لعدم الملازمة بين الاستقلال فى الإرادة الاستعمالية ، والاستقلال فى الحكم والنفى والاثبات ، وإن أصرّ عليها بعض

ص: 148

توضيحه : أن مفاد لفظ العشرة _ مثلا وإن كان وحدانيا ملحوظا بلحاظ واحد ، ومرادا استعماليا بإرادة واحدة _ لكنه مع ذلك : ربما يكون الحكم المرتب عليه _ بلحاظ كل واحد _ على نهج العموم الأفرادى ، كما إذا قيل : (هؤلاء العشرة علماء ، أو واجبو الاكرام) ، وربما يكون الحكم المرتب عليه _ بلحاظ المجموع _ على حد العموم المجموعى ، كما إذا قيل : (هؤلاء العشرة يحملون هذا الحجر العظيم ، أو واجبو الاكرام) ، بنحو لو لم يكرم أحدهم لم يتحقق الامتثال من رأس ، وكذلك العام الاستغراقى _ كالعلماء _ فإن الحكم المرتب عليه معقول على الوجهين.

وكما أن الجمع فى اللحاظ لا يقتضى وحدة الحكم ، كذلك التفريق فى اللحاظ لا يستدعى تعدد الحكم بالنسبة إلى كل ملحوظ ، كما إذا رتب حكما واحدا على زيد وعمرو معا _ كما عرفت فى العام الاستغراقى _ واستعمال اللفظ فى المعنيين لا يزيد على استعماله فيهما مرتين.

ومما ذكرنا يظهر : أن استعمال اللفظ فى معنيين بإرادتين ولحاظين مستقلّين وإن كان مغايرا لاستعماله فى مجموع المعنيين من حيث الإمكان والجواز ، لكنه يترتب على الأ-خير ما يترتب على الأول من الفائدة والثمرة ، فاذا أردت الحكم على السواد والبياض بأنهما من عوارض الاجسام صح لك ان تقول : الجون من عوارض الاجسام مريدا به السواد والبياض على وجه الجمع فى اللحاظ. وقد عرفت : أن الجمع فى اللحاظ لا يستدعى الجمع فى الحكم ؛ كى يكون خلاف الفرض.

فإن قلت : وعليه فلا ثمرة عملية للنزاع.

قلت : أما على القول بصحة استعماله فيهما حقيقة فواضح ؛ لأنّ الاستعمال في مجموع المعنيين بنحو الجمع في اللحاظ مجاز ، لا يصار إليه بلا قرينة. وأما على القول بصحته مجازاً ، فهما وإن تساويا في المجازية ، إلا أن ظاهر الحكم المرتب على مفهوم وحداني _ وإن كان بنحو الجمع في اللحاظ _ كون المعنى موضوعاً تاماً للحكم ، كما إذا حكم على الدار بشيء فإنّ أجزاء معناها ليس كل واحد منها موضوعاً له ، بخلاف ظاهر الحكم المرتب على مفهومين _ سواء كان بلفظين أو بلفظ واحد _ فإن مقتضاه كون كل منهما موضوعاً للحكم ، فإثبات الإمكان مقدمة لأحد الأمرين بضميمة ما بيناه من الظهور ، فتدبر جيداً.

91_ قوله [قدس سره] : (إن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة على إرادة (1) المعنى ... الخ) (2).

وإلا كان الاستعمال في معنيين بمكان من الامكان ؛ إذ غاية ما يتخيّل في امتناعه على هذا الوجه ما عن بعض المدقّقين من المعاصرين (3) : من أن ذكر اللفظ لتفهيم المعنى ، أو لكونه علامة عليه _ بمعنى كونه مقتضياً للعلم به والانتقال إليه ؛ لمكان الملازمة الحاصلة بالوضع _ نفس تفهيم المعنى ، ونفس المقتضى للعلم به وكونه إعلاماً تحصيلًا وتحققًا _ كما في سائر الامور التوليدية والتسببية _ والوجود الواحد يمتنع أن يكون إيجادين ، فيمتنع تحقق تفهيمين وإعلامين بوجود لفظ واحد لوحدة الوجود والايجاد ذاتا ، وإن اختلفا اعتباراً. ويندفع أوّلاً _ بأنّ وحدة الوجود والإيجاد تقتضى وحدة ما يضاف إلى شيء واحد ، وأي مساس لوجود اللفظ بإيجاد المعنى في ذهن المخاطب ، ولو اتحدا لما

حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة

ص: 150

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : علامة لإرادة المعنى.

2-2. الكفاية : 6/36.

3-3. صاحب المحجّة _ كما في هامش الأصل _.

كان اتحادهما مستندا الى اقتضاء وحدة الوجود لوحدة اليجاد فييجاد اللفظ عين وجوده لا ايجاد شىء آخر.

وثانيا : بأن حضور المعنى فى الذهن مباين _ تحقّقا وتحصّلا _ لحضور اللفظ فيه ، ومقتضى وحدة الوجود والإيجاد ذاتا كون إحضار المعنى مباينا _ تحقّقا وتحصّلا _ لإحضار اللفظ ، وليس معنى التفهيم والإعلام إلاّ إحضار المعنى فى الذهن بإحضار اللفظ فيه بذكر اللفظ الذى يدخل من طريق السمع فيه ، وحيث إن المعانى صارت ملازمة بالوضع للألفاظ ، فأىّ مانع من إحضارها فى الذهن برمتها بسبب إحضار اللفظ فيه بذكره خارجا ، فهناك بعدد المعانى حضورات وإحضارات وإرادات ، وحيث إنها غير متحدة مع وجود اللفظ خارجا ، وحضوره وإحضاره ذهنا بل ملازمة له ، فلا يلزم اثنية الواحد وتعدّده.

وأما الجواب عنه : بأن الإحراق مترتب على الإلقاء بمقدار تخلّل الفاء ؛ نظرا إلى أنّ وجود الحرقه (1) مترتب على الملاقة بمقدار تخلل الفاء.

فمندفع : بأن ترتب وجود الحرقه (2) على الملاقة من باب ترتب المشروط على شرطه ، وعلى وجود النار من باب ترتب المسبب على سببه ، بخلاف إحراق النار ، فإنه معنى تأثيرها أثرها ، والتأثير ليس أثرا لمؤثره ؛ كى يترتب عليه ، بل التأثير والتأثر متضايقان.

فالإحراق بالعرض المنسوب إلى الشخص بالأولية ، وتأثير النار أثرها ، أو وجود الأثر وإن كان مشروطا ، لكنه بالملاقة لا بحيثية صدورها من الشخص التى هى معنى الإلقاء ، فلا ترتب للإحراق ولا لوجود الحرقه (3) على الإلقاء ، لا من باب ترتب المسبب على سببه ، ولا من باب ترتب المشروط على شرطه ، مع أن مجرّد الترتب الناشئ من التقدم والتأخر بالطبع ، لا يقتضى التقدم فى الوجود ،

ص: 151

1- (1 و 2 و 3) الحرقه والحرقه بمعنى الحرارة ، لكن المناسب للسياق هنا هو (الاحتراق).

ولا عدم الاتحاد في الوجود ، كما في تقدّم الواحد على الاثنين ، أو تقدم الجنس والفصل على النوع.

كما أنّ توهم : استحالة جعل اللفظ علامة ، كجعله فانيا ومرآة ؛ نظرا إلى امتناع لحاظين لمعنيين في آن واحد ، كامتناع لحاظين في لفظ واحد.

مدفوع : بما تقدّم من إمكان لحاظين في آن واحد ، بل الموجب للاستحالة ما سيجيء (1) _ إن شاء الله تعالى _ فتدبره ، فإنه دقيق ، وبه حقيق.

92_ قوله [قدس سره] : (بل جعله وجها وعنوانا له بل بوجه نفسه كأنه الملقى .. الخ) (2).

والشاهد عليه : عدم صحة الحكم على اللفظ _ بما هو _ في حال الاستعمال ، فيعلم منه أن النظر بالذات إلى المعنى ، وأن اللفظ آلة لحاظه ، ولا يعقل أن يكون آلة اللحاظ _ في حال كونها كذلك _ ملحوظة بلحاظ آخر لا آليا ولا استقلاليا ؛ لامتناع تقوّم الواحد بلحاظين حيث إنه من قبيل اجتماع المثليين ، أو لامتناع الجمع بين اللحاظين في لحاظ واحد للزوم تعدد الواحد ووحدة الاثنين.

والتحقيق : أن الأمر في الاستحالة أوضح من ذلك. بيانه : أنّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ ؛ حيث إنّ وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات ، ووجود لطبيعي المعنى بالجعل والمواضعة والتنزيل لا بالذات ؛ إذ لا يعقل أن يكون وجود واحد وجودا لماهيتين بالذات ، كما هو واضح ، وحيث إن الموجود الخارجى بالذات واحد ، فلا مجال لأن يقال : بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجا ووجود آخر لمعنى آخر ؛ حيث لا وجود آخر كي ينسب إلى الآخر بالتنزيل ، وليس الاستعمال إلا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي

حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ

ص: 152

1-1. وذلك في التعليقة التالية : 92.

2-2. الكفاية : 7 / 36.

خارجا. وقد عرفت : أن الإيجاد والوجود متحدان بالذات ، وحيث إن الوجود واحد فكذا الإيجاد.

وبالجمله الاستقلال فى الإيجاد التنزيلي _ كما هو معنى الاستعمال الذى هو محل الكلام _ يقتضى الاستقلال فى الوجود التنزيلي ، وليس الوجود التنزيلي إلا وجود اللفظ حقيقة ، فالتفرد بالوجود التنزيلي والاختصاص به يقتضى التفرد بالوجود الحقيقى ، وإلا لكان وجودا تنزليا لهما معا ، لا لكل منفردا ، فتدبره جيدا.

ومنه تعرف : أن الاستعمال لو فرض _ محالا _ تحققه بلا _ لحاظ لكان محالا _ ، وإنه لا يدور الامتناع والجواز مدار امتناع تقوّم الواحد بلحاظين وعدمه.

وأما الامتناع بواسطة الجمع بين لحاظين فى لحاظ واحد ، فهو وإن كان حقا ، إلا أن اللفظ والمعنى من أعظم أركان الاستعمال ، فالعدول عن التعليل بلزوم تعدّد الواحد فى اللفظ إلى مثله فى اللحاظ ، بلا وجه بل يجب الاستناد فى الاستحالة إلى ما ذكرنا ، لا إلى امتناع تقوّم الواحد بلحاظين ؛ ضرورة أن اللفظ بوجوده الخارجى لا يقوّم اللحاظ ، بل المقوّم له صورة شخصه فى افق النفس ، فأى مانع من تصوّر شخص اللفظ الصادر بتصورين فى آن واحد مقدمة لاستعمال اللفظ الصادر فى معنيين لو لم يكن جهة اخرى فى البين.

وربما يورد (1) على ما أفيد فى المتن : بالنقض بالعام الاستغراقى الملحوظ بنحو الكلّ الأفرادى ؛ نظرا إلى أنّ أفراد العام ملحوظة كلّ على انفراده بلحاظ واحد. فكما أن لحاظ كلّ من أفرادها على انفراده يصحّ تعلق الحكم بكل واحد من أفرادها على انفراده ، كذلك لحاظ كلّ من المعانى على انفراده يصحّ استعمال اللفظ الواحد فيه على انفراده.

ص: 153

1-1. كما عن بعض أجلة العصر _ وهو العلامة المؤسس الشيخ عبد الكريم الحائرى (رحمه الله) _ فى درر الفوائد 1 : 271.

ولا يندفع هذا النقض : بأن لحاظ المتكثرات بالذات بلحاظ واحد والاستعمال فيها ، خارج عن محلّ النزاع ، فإن المدعى الاستعمال في كلّ من المعانى على انفراده مع وحدة اللفظ واللحاظ ، لا فى الكلّ بنحو الوحدة.

====

_ وهو الشيخ عبد الكريم بن المولى محمد جعفر المهرجردي اليزدي الحائري القمي فقيه جليل وعالم كبير وزعيم ديني شريف.

ص: 154

بل يندفع النقض : بالفرق بين الاستعمال وتعلّق الحكم ، فإن المستعمل فان في المستعمل فيه ، وعين وجوده تنزيلا ، بخلاف الحكم ، فإنه لا- يكون فانيا في موضوعه ، ولا- وجودا تنزيلا له ، بل يتوقف تعلقه بموضوعه على لحاظ موضوعه بأيّ وجه كان فلا يلزم فناء الواحد في الاثنين ، ولا تقوّم الواحد بلحاظين.

لا يقال : لا بدّ في الحكم على عنوان العام من ملاحظته فانيا في معنونه ، فاذا تعدّد المعنون _ كما في الملحوظ على نهج الكلّ الأفرادى _ لزم فناءه في المتعدد ، ولا فرق في الإمكان والامتناع بين فناء مفهوم واحد في مطابقات متعددة ، وفناء لفظ واحد في مفاهيم متعدّدة بما هي كذلك.

لأننا نقول : أما مثل مفهوم العشرة _ وسائر المفاهيم التركيبية _ فمطابقتها واحد مشتمل على كثرة بالذات ، وكذا مفهوم (كل عالم) فإن مطابقة الآحاد بالأسر ، لا كل واحد ؛ بدهة أنّ مفهوم (كل عالم) لا يصدق على كل عالم.

وأما مفهوم (العالم) الصادق على المتكثّر بسبب أداة العموم ، فليس شأن أداة العموم التوسعة في صدق مدخوله وجعله فانيا في المتكثّر بعد ما لم يكن في حدّ ذاته كذلك ، بل مطابق مفهوم (العالم) _ بما هو مطابق له _ واحد ، وإنما شأن أداة العموم التوسعة في ذات المطابق ، فيفيد المطابق _ بما هو مطابق _ للمفهوم فانيا فيه. ويفيد تعدده وتكثّره الحاصل له بسبب المميزات والخصوصيات بأداة العموم ، لا أنّها تجعل المدخول فانيا في مطابقه ، وفيما هو خارج عن المطابق بما هو مطابق له.

ومما ذكرنا يندفع نقض آخر بصورة عموم الوضع وخصوص الموضوع له ؛ نظرا إلى أنه _ كما أنّ ملاحظة عنوان واحد تصحح الوضع لخصوصيات مندرجة تحته _ كذلك يصح ملاحظة عنوان عام والاستعمال في كل واحد من الخصوصيات المندرجة تحته.

وجه الاندفاع : ما تقدم (1) من أن اللفظ يجب أن يكون في مرحلة الاستعمال فانيا في المعنى ، ولا يجب أن يكون كذلك حال الوضع ، ولا الوضع بنفسه يحتاج إلا إلى لحاظ الموضوع له بأى وجه كان ، كما عرفت في الحكم بالإضافة إلى موضوعه.

93_ قوله [قدس سره] : (فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له ... الخ) (2).

مجمل القول فيه : أن المعنى له وحدة ذاتية لا ينسلخ عنها أبدا ولو اجتمع مع غيره ، وله وحدة عرضية ، وهي كونه واحدا في اللحاظ ، وما يعقل أن يكون قيما هو الثاني.

وحيث فيشكل : بأن الوحدة. اللحاظية مقومة للاستعمال ، فيستحيل أخذها في الموضوع له.

ويندفع بما عرفت في نظائره : من أن اعتبار أمثال هذه الامور _ بنحو الإشارة إلى ذات الموضوع له _ معقول ، فيضع اللفظ بإزاء المعنى الذي يصير باللحاظ الاستعمالي موصوفا بصفة الوحدة في قبال ما لا يصير كذلك.

نعم المتبادر من مسميات الألفاظ نفس معانيها ، حتى أن أوصافها الذاتية غير ملحوظة بلحاظها ولا متبادرة بتبادرها.

وأما قيادية الوحدة للوضع ، فقد عرفت سابقا أنها جزاف ، وأن الاختصاص الوضعي لا يتخصّص ولا يتكثّر حقيقة بقيود المستعمل فيه وخصوصياته ، وهو ظاهر لمن أمعن النظر.

المعنى له وحدة ذاتية وعرضية

ص: 156

1-1. وذلك في نفس التعليقة عند قوله : (بل يندفع التقض بالفرق بين الاستعمال ...).

2-2. الكفاية : 17 / 36.

94_ قوله [قدس سره] : (وكون الوضع فى حال وحدة المعنى ... الخ) (1).

تفصيله : أن حال الوحدة : تارة تضاف إلى المعنى ، ومن الواضح أن مجرد وقوع اللفظ بإزاء المعنى فى حال تفرده باللحاظ عند الوضع لا يقتضى تقييد الموضوع له بها.

واخرى تضاف إلى نفس الوضع ، ويراد منها استقلال كل وضع ، وعدم كونه ناظرا إلى وضع آخر ولا متمما له ، فالاستعمال الموافق للوضع يجب أن يكون كذلك بأن يقع كل استعمال منفردا عن استعمال آخر ، وهو ظاهر بعض أجلة العصر (2).

وفيه : أن مطابقة الاستعمال للوضع إنما تجب فى الموضوع والموضوع له بحدودهما وقبدهما ، ولا تجب فى غير ذلك ، وملاك صحة الاستعمال الحقيقى جريه على قانون الوضع ، وهو مطابقتها له على الوجه المزبور.

وأما خصوصيات الوضع _ أعنى عمل الواضع _ فغير لازمة المراعاة ؛ لوضوح أن متابعة كل جعل من كل جاعل إنما هى بملاحظة مجعوله ، لا بملاحظة نفس جعله ؛ إذ ليس للجعل جعل آخر .

وأما عدم كون أحد الوضعين ناظرا إلى الآخر ولا متمما له فمسلم ، إلا أن مرحلة الاستعمال _ أيضا _ كذلك ؛ حيث إن استعمال لفظ فى معنى ليس متمما للاستعمال الآخر ، فكما أن الوضعين لا يرجعان إلى وضع واحد ، كذلك الاستعمالان ، فالجمع بين الاستعمالين ، لا بين المعنيين كى يؤول إلى استعمال واحد ؛ لينافى تعدد الوضع . فافهم واستقم .

الوحدة تضاف الى المعنى والى الوضع

ص: 157

1-1 . الكفاية : 18 / 36 .

2-2 . الملاء على النهاوندى فى تشريح الاصول : 48 .

95_ قوله [قدس سره] : (لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة ... الخ) (1).

يمكن أن يقال : ليس الغرض من الاستعمال في الأكثر الاستعمال فيه على وجه الجمع في اللحاظ ، كيف؟ وهو خارج عن محل الكلام ، بل الغرض استعماله في كل منهما كما [لو] (2) لم يكن غيره ، فاللفظ وإن كان واحداً إلا أن المستعمل فيه متعدد ، لا أن المستعمل فيه بذاته متعدد ، وبما هو مستعمل فيه واحد ليخرج عن محل البحث.

وسر الغاء الوحدة _ مع أن كلاً من المعنيين ملحوظ بالاستقلال ، فهو متفرد باللحاظ _ هو : أن الموضوع له عند هذا القائل هو المعنى الملحوظ على وجه لا- يكون معه ملحوظ آخر ، لا- على وجه لا- يكون معه ملحوظ بلحاظه. وحينئذ فكلّ من المعنيين لملاحظين المجتمعين فاقد لهذه الوحدة. ومن الواضح أن المستعمل فيه _ حينئذ _ جزء الموضوع له فتكون النسبة بين المستعمل فيه والموضوع له نسبة ذات المطلق إلى المقيد. ومن المعلوم أن المطلق بذاته هو اللابشرط المقسمي ؛ إذ ليس الأكثر _ بما هو _ مستعملاً فيه باستعمال واحد ليكون بينهما المباينة ، بل البائنة (3) _ بالنحو المذكور في المتن _ إنما تكون _ أيضاً _ فيما إذا لوحظ لحاظ المعنى الآخر معه في المستعمل فيه.

وإلا فمجرد الاستعمال في مجموع المعنيين _ بنحو الجمع في اللحاظ _ لا

ص: 158

1-1. الكفاية : 8 / 37.

2-2. قد شطب في الأصل على كلمة (لو) ، والصحيح إثباتها.

3-3. قولنا : (بل المباينة ...) هذا بناء على أن المعنى متقيد باللحاظ الخاص ، كما هو كذلك عند القائل به. وأما بناء على ما قدّمنا _ من أن الموضوع له حصة من المعنى المتخصّص باللحاظ الخاص _ فنقل الخصوصية _ مع فرض خصوصية مباينة _ يوجب أن يكون المستعمل فيه حصة أخرى ، لا جزء الأول ، فحينئذ يستقيم ما أفاده _ قدس سره _ (منه عفى عنه).

يوجب المباشرة المزبورة، بل المعنيان فاقدان لجزء من الموضوع له، وكل واحد _بالإضافة إلى اجتماع الآخر معه بذاته _ لا بشرط، بل هو استعمال في جزئين من معنيين، لا في جزء واحد من معنى واحد، كما في صورة الجمع بين الاستعمالين. فافهم جيداً.

96_ قوله [قدس سره] : (لأن هيئتها إنما تدل على إرادة المتعدد ... الخ) (1).

لا- يخفى عليك أنه لا- يتصور إلا- إذا كان المراد من المادة ما يعبر عنه بلفظ كذا _ حقيقة أو تأويلاً _ وإلا فلا يعقل تعدد مرحلة الهيئة والمادة.

نعم إذا قلنا : إنّ هذه المادة المتهئية بهيئة التثنية لها وضع واحد، صحّ إرادة الباكية والجارية من العينين (2)، إلا أنه خارج عن محلّ البحث، لاستعماله في المعنيين معاً، لا في كل منهما بإرادتين، وإلا لم يكن تثنية.

وأما تصحيح تثنية الأعلام بدون التأويل بالمسمّى ونحوه بدعوى : كفاية وحدة مادة اللفظ _ الذي هو مرآة لمعناه _ لسراية أحكام المعنى إلى اللفظ وبالعكس، فالتعدد المستفاد من الهيئة إذا اضيفت إلى مثل هذه المادة يوجب صحّة إرادة المعنيين؛ لأنهما كفردين من هذه المادة الملحوظة مرآة لمعناها.

ففيه : أن الهيئة واردة على مادة اللفظ، ويستحيل ورودها على معناها؛ لأنهما مقولتان متباينتان وكذلك يستحيل تعلق مفاد الهيئة الواردة على المادة بنفس المادة، لا بمعناها، بل المعقول تعلق مفاد الهيئة بمفاد المادة، كعروض نفس الهيئة على نفس المادة، فلحاظ المادة اللفظية مرآة لمعناها : إن أوجب تعلق التعدد بمعناها، فمعناها في الأعلام غير قابل له؛ لعدم الوحدة الطبيعية ليراد

عدم معقولة تعدد مرحلة الهيئة والمادة

ص: 159

1-1. الكفاية : 8 / 37.

2-2. في الأصل : (من المعنيين).

منها فردان منها ، وإن لم يوجب فالمادة غير قابلة بنفسها لتعلق مفاد الهيئة بها بنفسها.

نعم يمكن تصحيح التثنية والجمع في الأعلام بوجه آخر : وهو استعمال المادة في طبيعي لفظها ، لكن بما له من المعنى بحيث لا يكون المعنى مرادا من المادة ليلزم المحذور ، بل بنحو الاشارة إليه بما هو معنى لطبيعي اللفظ ، لا بما هو معنى اللفظ المستعمل ، فيكون كقولك : (ضرب : فعل مشتمل على النسبة) ، فإن المعنى النسبي غير مراد من نفس لفظ (ضرب) ، بل المراد منه طبيعي لفظه ، ولكن لا بما هو ؛ اذ لا نسبة فيه ، بل بما هو ذو معنى نسبي ، فيكون المراد من قولنا : (زيدان) فردين من لفظ (زيد) بما له من المعنى ، والمفروض أنّ له معنيين. فتأمل.

ص: 160

قد ظهر مما ذكرنا حال استعمال اللفظ في معنييه _ الحقيقي والمجازي _ إمكانا وامتناعا ، منعا وجوازا.

وعن بعض المدققين من المعاصرين (1): دعوى الاستحالة هنا ، وإن قلنا بالامكان هناك ؛ نظرا إلى أن الحقيقية والمجازية وصفان متقابلان ، والاستعمال الواحد _ واللفظ الواحد _ لا يتصف بوصفين متقابلين لاستحالة الجمع بين المتقابلين.

ويندفع : باختلاف الجهة والحيثية ، فإن اللفظ _ من حيث إنه يفيد المعنى الموضوع له _ مطابق للوضع ، فمن هذه الجهة يتصف بوصف اعتباري ، وهو كونه حقيقة ، ومن حيث إنه يفيد المعنى _ الذي لم يوضع له _ غير مطابق للوضع ، فيتصف من هذه الحيثية بالمجازية ، فهناك حيثيتان حقيقتان موافقتان لنفس الأمر ، وبهما يصح اتصاف اللفظ والاستعمال بالحقيقية والمجازية.

ولا- يجرى هذا الوجه في الأ-عراض المتأصلة كالسواد والبياض حتى ينتقض بهما ؛ لما عرفت أنهما وصفان انتزاعيان من اللفظ واقعا بملاحظة حيثيتين المزبورتين الموجودتين في اللفظ ، مع أنه لو تمّ الإشكال لما اختصّ بالاستعمال في الحقيقي والمجازي ، بل يعمّ الحقيقيين والمجازيين لامتناع اجتماع المتماثلين ، كامتناع اجتماع المتقابلين. فافهم واغتم.

97 _ قوله [قدس سره] : (أو كان المراد من البطون لوازم معناه ... الخ) (2).

تذييل : في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

المراد من البطون لوازم معناه

ص: 161

1-1. صاحب المحجة _ كما في هامش الأصل _.

2-2. الكفاية : 38 / 9.

فتراد تلك اللوازم على وجه الكناية أو على وجه آخر.

وربما يمكن إصلاح تعدّد البطون بتعدّد المحقّقات والمصاديق لمعنى واحد، مثلاً: الطريق والميزان لهما معنى معروف، وهما ما يسلك فيه ويوزن به ومحقّقاتهما كثيرة: منها الطريق الخارجى، وما له كفتان، ومنها الامام_ عليه السلام_؛ حيث إنه السبيل الأعظم والصرّاط الأقوم الذى لا يضلّ سالكه، وبه_ عليه السلام_ يعرف صحة الأعمال وسقمها وخفتها وثقلها، إلى غير ذلك من المصاديق المناسبة، وإرادة المصاديق المتعددة_ فى كل مورد بحسبه_ لا تنافى الاستعمال فى معنى واحد يجمع شتاتها، ويحوى متفرّقاتها.

ونظير إشكال تعدّد البطون، ما ورد من طلب الهداية عند قراءة قوله عزّ من قائل: (اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)، ونحوه فى غيره، فإنّ محذور_ الاستحالة تعدّد المحكى عنه مع وحدة الحاكى، وهو جار هنا؛ لأنّ القراءة هى الحكاية عن اللفظ باللفظ المماثل، والإنشاء قصد ثبوت المعنى باللفظ، ولا يمكن استعمال اللفظ فى اللفظ وفى المعنى.

وربما يجب عنه: بأنّ المعنى يقصد من اللفظ الذى هو المعنى، كما فى أسماء الأفعال عند من يجعلها موضوعة لألفاظ الأفعال فلم يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، بل استعمل كل لفظ فى معنى.

وفيه: أن قصد المعنى من اللفظ المحكى عنه باللفظ أوضح استحالة من قصده من اللفظ الحاكى؛ ضرورة أن الاستعمال كذلك غير معقول_ سواء كان الاستعمال بمعنى الإعلام والتفهم، أو بمعنى إيجاد المعنى باللفظ، أو بمعنى إفاء اللفظ فى المعنى وجعله وجهها وعنوانا له_ فإنّ هذه الأوصاف لا يوصف بها ما لا وجود لها خارجا، بل جعلاً وتنزيلاً، مع أنّ الفرض إنشاء المعنى باللفظ فاللفظ مما ينشأ به ويتوسل به إلى ثبوت المعنى، وهذا مع عدم تحقق ما ينشأ به ويتوسل به غير معقول؛ إذ ليس الإنشاء مجرد قصد المعنى كما لا يخفى.

يمكن إصلاح تعدد البطون بتعدد المصاديق لمعنى واحد

فالأولى أن يجاب عن الاشكال : بحمل ما ورد من الأخبار في هذا المضممار على طلب الهداية مقارنة لقراءة (اهدنا الصراط المستقيم) ،
لا طلب الهداية بها.

ويمكن أن يجاب أيضا : بأن القراءة ليست الحكاية عن الألفاظ بالألفاظ ، واستعمالها فيها ، بل ذكر ما يماثل كلام الغير من حيث إنه يماثله
في قبال ذكره من تلقاء نفسه. وهذا المعنى غير مشروط بعدم إنشاء المعنى به ؛ حتى يلزم الجمع بين اللحاظ الاستقلالي والآلى فيما يماثل
كلام الغير من حيث إنه يماثله بقصد المعنى ، فإن من مدح محبوبه بقصيدة بعض الشعراء ، فقد قرأ قصيدته ، ومدح محبوبه بها.

نعم ، لو لم يلتفت إلى ذلك ومدحه بما أنشأ من تلقاء نفسه ، لم يصدق القراءة وإن كان مماثلا لما أنشأه الغير . فتدبر جيّدا.

ص: 163

98_ قوله [قدس سره] : (اختلفوا فى أن المشتق حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدأ فى الحال ... الخ) (1).

ينبغى التنبيه على أمر : وهو أن النزاع هنا فى الوضع والاستعمال. أو فى صحة الاطلاق وعدمها مع التسالم على المفهوم والمعنى؟

الظاهر هو الأول ، كما تفصح عنه كلمات القوم من قديم الزمان إلى اليوم. فإن الحقيقة والمجاز المذكورين فى عنوان النزاع من شئون الاستعمال ، ولا ربط لهما بالصدق والإطلاق ، ويشهد له استدلال العلامة (قدس سره) فى التهذيب (2) وغيره فى غيره ، للقول بالأعم : بأن معنى الضارب من حصل منه الضرب ، فيعم من انقضى عنه المبدأ ، إلى غير ذلك من الشواهد.

وأما ما تكرر فى كلماتهم فى عنوان البحث _ من اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتق وإطلاقه _ فلا ينافى ذلك ، فإن الصدق بلا عناية وعدمه _ حيث كانا دالين على الخصوصية وعدمها _ فلذا عنونوا النزاع بذلك.

مضافا إلى : أنه لو لا الاختلاف فى المفهوم والمعنى ، فما وجه هذا الخلاف العظيم فى هذه السنين المتتالية؟

وصريح بعض المدققين من المعاصرين (3) هو الثانى بدعوى : أن وجه الخلاف _ مع عدم الاختلاف فى المفهوم والمعنى _ هو الاختلاف فى الحمل ، فإنَّ القائل بعدم صحة الإطلاق على ما انقضى عنه المبدأ ، يرى وحدة سنخ الحمل فى المشتقات والجوامد ، فكما لا يصح إطلاق الماء على الهواء _ بعد ما كان ماء ،

الكلام فى المشتق

هل النزاع فى الوضع والاستعمال أو فى صحة الاطلاق

ص: 164

1-1. الكفاية : 12 / 38.

2-2. تهذيب الوصول إلى علم الاصول _ مخطوط _ ص : 7 _ 8.

3-3. صاحب المحجة _ كما فى هامش الأصل _.

وزالت عنه صورة المائية، فانقلب هواء_ كذلك لا يصحّ إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلبّسه به، فإن المعنى الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه حدوثاً وبقاءً، والمنشأ مفقود بعد الانقضاء، والانتزاع بدونه على حد المعلول بلا علة، والقائل بصحة الاطلاق يدعى تفاوت الحملين فإنّ الحمل في الجوامد حمل هو هو، فلا يصح أن يقال للهواء إنه ماء، والحمل في المشتقات حمل ذى هو وحمل انتساب، ويكفى في النسبة مجرد الخروج من العدم إلى الوجود، فيصحّ الحمل على المتلبّس وعلى ما انقضى عنه، دون ما لم يتلبّس.

قلت: فيه من الخلط ما لا يخفى على من له خبرة بالاصطلاح المرسوم في تقسيم الحمل إلى: (هو هو)، و (ذى هو).

توضيحه: أن ما كان قابلاً لأن يحمل على شيء من دون واسطة لفظية (ذى) ولا اشتقاق لغوي، فهو المحمول مواطاة، كما في (الانسان جسم)، و (هذا حجر).

وما لم يكن قابلاً للحمل إلا بأحد الأمرين المزبورين، كالأعراض من السواد والبياض_ مثلا_ فهو المحمول اشتقاقاً؛ إذ السواد_ مثلا_ لا يحمل على موضوعه بنفسه، بل بواسطة لفظية (ذى)، فيقال: (الجسم ذو سواد)، أو بواسطة اشتقاق وصف منه، فيقال: (الجسم أسود). فالمحمول بالاشتقاق نفس العرض، والوصف المشتق منه محمول مواطاة، لعدم الحاجة في حمله إلى شيء، واشتقاقية الحمل بالإضافة إلى المبدأ، دون الوصف، فإنّ حمله حمل بالمواطاة قطعاً.

قال العلامة الطوسي_ قدّس سرّه القدوسي_ في شرح منطوق (1) الإشارات بعد ما بيّن حقيقة الحمل مواطاة ما لفظه (رحمه الله): (وهنا نوع آخر

تقسيم الحمل الى هو هو و ذى هو

ص: 165

من الحمل يسمّى حمل الاشتقاق ، وهو حمل (ذو هو) ، وهو كالبياض على الجسم ، والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة ، بل يحمل مع لفظة (ذو) ، كما يقال : (الجسم ذو بياض) ، أو يشتقّ منه اسم كالأبيض ، ويحمل بالمواطاة عليه ، كما يقال : (الجسم أبيض) ، والمحمول بالحقيقة هو الأوّل . انتهى . وغرضه من (الأوّل) هو المحمول بالمواطاة .

فاتضح : أن حمل الأوصاف حمل هو هو وبالمواطاة ، لا حمل ذى هو ، وبلاشتقاق كما تخيله المعاصر المتقدم ، واسناد اختلاف الحمل على الوجه المزبور إلى العلماء من المتأخرين والقدماء ، وجعله منشأ لهذا الخلاف العظيم سخيف جدا ، كما لا يخفى .

99_ قوله [قدس سره] : (بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضى ... الخ) (1).

مقتضى (2) إطلاقه وقصر الخارج عن محلّ النزاع على الجامد المحض ، دخول كل ما لا يأتلف منه الذات ، وإن كان ذاتيا بمعنى آخر ، وهو كفاية نفس الذات فى انتزاعه عنها ، مع عدم كونه من ذاتياتها وأجزائها الخارجية والعقلية : حتى يعم النزاع مثل الإمكان ، ومقابليه ، والوجود ، والعدم ، بل وجميع الأسماء الحسنى والصفات العليا الجارية عليه تعالى ؛ حيث إن ذاته تعالى _ بذاته ولذاته _

حمل الأوصاف حمل بالمواطاة

ص: 166

1-1. الكفاية : 9 / 39.

2-2. قولنا : (مقتضى .. الخ) .

مطابقة لصفاته بلا حيثية تعليلية ولا تقييدية، مع أن الذاتى _ بهذا المعنى أيضا _ خارج عن محلّ النزاع لدوران التلبس مدار بقاء الذات.

نعم هذه النعوت الجلالية والجمالية _ كـ بعض الأوصاف الأخر، كالإمكان ونحوه _ وإن لم يكن لها زوال عن موردها، فيلغو النزاع بالإضافة إليها، إلا أن المفهوم _ بما هو _ غير مختصّ بما لا زوال له كى يلغو النزاع، فيصحّ النزاع باعتبار ما هو غير ذاتى له.

وأما ما لا _ مطابق له إلا ما هو ذاتى له _ كالموجود والمعدوم، فان مطابقهما بالذات نفس حقيقة الوجود والعدم، دون الماهية، فإنها موجودة أو معدومة بالعرض _ فلا مجال للنزاع فيه حتى بالإضافة إلى الماهية، فإنّ الماهية إنما توصف بالموجودية بالعرض. فما لم يكن الموجود بالذات، لا موجود بالعرض، ومع ثبوته لا انقضاء هناك. فتدبر جيّدا.

109 _ قوله [قدس سره] : (كما أن الجملة الاسمية كـ « زيد ضارب » ... الخ) (1).

توضيحه : أن عموم النزاع وشموله لشيء لا يدور مدار صدق العنوان، بل لنا تسرية النزاع لعموم ملاكه، أو لترتب ثمرته على شيء، وكلاهما موجودان (2) فى هذا القسم من الجوامد :

أما ترتب الثمرة فواضح، كما يشهد له ما عن الإيضاح (3)

عموم النزاع لا يدور مدار العنوان بل الملاك

ص: 167

1-1. الكفاية : 12 / 39.

2-2. فى الأصل : (موجود.).

3-3. إيضاح الفوائد فى شرح إشكالات القواعد _ نشر مؤسّسة إسماعيليان _ 3 : 52.

والمسالك (1)، وإن كان تسليم حرمة المرضعة الأولى والخلاف في الثانية مشكلا؛ لاتحادهما في الملاك، وذلك لأن امومة المرضعة الأولى وبنية المرتضعة متضايقتان متكافئتان في القوة والفعلية، وبنية المرتضعة وزوجيتها متضادتان شرعا، ففي مرتبة حصول امومة المرضعة، تحصل بنية المرتضعة، وتلك المرتبة مرتبة زوال زوجية المرتضعة، فليست في مرتبة من المراتب امومة المرضعة مضافة إلى زوجية المرتضعة؛ حتى تحرم بسبب كونها ام الزوجة.

هذا، وأما عموم الملاك فإن بقاء الذات _ كما كان موهما لصدق الوصف

ص: 168

1-1. مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام 1 : 379.

عليها بعد زوال تلبسها بمبدئه _ كذلك يوهم صدق عنوان الزوج بعد زوال مبدئه وهي العلقه الخاصّة.

والفرق بينه وبين سائر الجوامد : أن الذات فيها محفوظة بانحفاظ الذاتيات ، فإذا زالت صورة المائية فقد زالت ذات الماء ؛ لأن شئيّة الشيء بصورته النوعية وما يجرى مجراها ، والمادة _ وما يجرى مجراها _ فعليتها عين القوة ، فليست هي شيئاً من الأشياء حتى يكون بقاؤها _ بما هي _ في نظر العرف موهما لصدق صورة المائية عليها بعد زوالها ، بخلاف مثل الزوجية والرقية والحرية

ص: 169

_ وغيرها من الجوامد _ لانحفاظ ذات متحصلة فى الحالتين فيها.

101 _ قوله [قدس سره] : (ربما يشكل بعدم إمكان جريانه فى اسم الزمان ... الخ) (1).

لا يذهب عليك (2) أن هويات أجزاء الزمان ، وان كانت واحدة بوحدة اتصالية دقة وعقلا ، إلا أن كل هوية من تلك الهويات المتصلة مغايرة بنفس ذاتها لهوية اخرى. وما يصدق عليه حقيقة وبلا عناية أنه تلبس بالمبدأ ، تلك الهوية الواقع فيها المبدأ ، وهذه الهوية هى الذات اللازم بقاؤها فى صدق الوصف عليها.

فما عن بعض المدققين من المعاصرين (3) جوابا عن الاشكال : من أن للزمان استمرارا وبقاء عرفا ، والبقاء فرع الوحدة ، فاذا وقع فى أول هذا الواحد حدث وانقضى صح لك أن تقول : إن هذا الأمر الوجدانى تلبس بعنوان الظرفية لشيء وانقضى ، فبقى بلا تلبس ، وإلا لزم الإشكال على الأوصاف الجارية على الزمان ، بل على مطلق الامور التدريجية الغير القارة ، فإن ما يصدق عليه فى هذه الموارد ليس له بقاء ، فلا وجه لتخصيص الإشكال باسم الزمان.

مدفوع بما عرفت : من أن اتصال الهويات المتغايرة لا يصح بقاء تلك الهوية _ التى وقع فيها الحدث _ حقيقة ، وإلا لصح أن يقال : كل يوم مقتل

ص: 170

1-1 . الكفاية : 8 / 40 .

2-2 . قولنا : (لا يذهب عليك ... الخ) .

3-3 . صاحب المحجة _ كما فى هامش الأصل _ .

الحسين عليه السلام للوحدة المزبورة ، مع أنه لا شبهة في عدم صحة اطلاق المقتل إلا على العاشر من محرم وما يماثله.

نعم ، ربما يطلق المقتل ويراد الساعة التي وقع فيها القتل ، وربما يطلق ويراد به اليوم الواقع فيه ، وربما يراد الشهر ، وربما يراد العام ، وهذا كله أجنبي عن الوحدة المزبورة ؛ إذ على هذا الاطلاق لا انقضاء ما دامت الساعة _ أو اليوم ، أو الشهر أو العام _ باقية ، وبعد مضي أحدها لا بقاء لما اطلق المقتل بالإضافة إليه كي يناع في الوضع له أو للأعم.

فالبقاء : إن اضيف إلى أحد تلك الامور _ المتصفة بنحو من الوحدة _ فالتلبس بحسبه باق ما دام باقيا ، وإلا فلا.

وإن اضيف إلى الزمان _ لا بلحاظ تلك الوحدات ، بل بلحاظ اتصالية الزمان _ فمع فرض صحة هذا الإطلاق ، فالدهر باق ، والتلبس كذلك ، فالأمر دائما يدور بين البقاء والتلبس أو عدمه وعدمه. فتدبره فإنه حقيق به.

وأما ما ذكره من الأوصاف الجارية على الزمان والامور التدريجية ، فالجواب عن النقض بها : أن هذه الأوصاف مشتركة بين الامور التدريجية وغيرها ، فلا وجه لإخراجها لأجل عدم بقاء ما تصدق هي عليه _ في بعض الموارد والأحيان _ من دون فرق بين مثل السيلان والمتصرم ونحوهما وغيرها ، فإن السيلان والتصرم لا يختص بالتدرجيات كما لا يخفى ، بخلاف اسم الزمان المأخوذ فيه الزمان. فافهم واستقم.

102 _ قوله [قدس سره] : (ويمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام ... الخ) (1).

لا يخفى عليك انه لا يتوقف على تعقل جامع مفهومي بين المتلبس بالظرفية للحدث وعدمه ؛ حتى لا يعقل ، بل على الجامع المفهومي بين المتلبس

هويات أجزاء الزمان

عدم التوقف على تعقل جامع مفهومي بين المتلبس بالظرفية

ص: 171

والمنقضى عنه. فكما يقول القائل بالوضع للأعم: إن مفهوم اسم المكان _ تحليلاً _ هو المكان الذى وقع فيه الحدث، فيعم المتلبس والمنقضى عنه، فكذا هنا يقول: بأن مفهوم اسم الزمان _ تحليلاً _ هو الزمان الذى وقع فيه الحدث، فهو بمفهومه يعتمهما، لكنه بحسب الخارج _ حيث إن المكان قارّ الذات _ فله مصداقان، والزمان حيث إنه غير قارّ الذات، فله مصداق واحد.

ويؤيدّه: أن المقتل والمغرب وغيرهما _ من الألفاظ المشتركة بين اسمى الزمان والمكان _ لها مفهوم واحد، وهو ما كان وعاء القتل أو الغروب _ مثلاً _ زماناً كان أو مكاناً، ولا إباء للمفهوم _ من حيث هو مفهوم _ للشمول والعموم للمتلبس والمنقضى عنه، وإن لم يكن له فى خصوص الزمان إلا مصداق واحد.

قلت: الأمر فى حلّ الإشكال على ما أفاده الاستاذ العلامة _ أدام الله أيامه _ إلا أنّ تحرير النزاع فى اسم الزمان لا يكاد يترتب عليه ثمرة البحث؛ إذ ثمرة البحث تظهر فى ما انقضى عنه المبدأ، وإلا فلا فارق فى المتلبس بين الطرفين، وحيث لا مصداق لما انقضى عنه المبدأ فى اسم الزمان، فيلغو البحث عنه جزماً.

نعم، لو قلنا: بأن المقتل ونحوه موضوع لوعاء القتل مثلاً _ من دون ملاحظة خصوصية الزمان أو المكان _ فعدم صدقه على ما انقضى عنه فى خصوص الزمان لا يوجب لغوية النزاع، بخلاف ما إذا كان موضوعاً للزمان الأعمّ من المتلبس وما انقضى عنه، فإنّ البحث عن وضعه للأعمّ _ مع عدم المطابق إلاّ للأخصّ _ لغو. فتدبّر.

103 _ قوله [قدس سره]: (مع أن الواجب موضوع للمفهوم العامّ ... الخ) (1).

فلا اختصاص لانحصار المفهوم العام فى فرد باسم الزمان، بل يجرى فى

ص: 172

اسم الفاعل كالواجب ، إلا أنه يمكن الخدشة فيه : بأنّ الواجب _ بما هو _ لا اختصاص له خارجا به تعالى ، بل توصف به الأفعال الواجبة أيضا ، وكذلك واجب الوجود لا يختص به تعالى ؛ لأن كل موجود واجب الوجود حيث إن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

نعم ، واجب الوجود بذاته مختصّ به تعالى ، وهو أيضا مفهوم عام ، لكنه من المفاهيم المركبة لا مما وضع له لفظ مخصوص ؛ كى يكون نظيرا للمقام ، إلا أن لفظ الجلالة يكفي فى صحة الوضع للعام (1) ، مع انحصاره فى فرد بلا كلام.

(1) هذا بناء على بقاء لفظ الجلالة على مفهومه العام قبل إسقاط الهمزة منه ؛ حيث إنه فى الأصل : (الإله) أى انه مشتق من الفعل (أله) بمعنى (عبد) ، أو بمعنى (تحيّر) ، أو من (وله) فأصله : (ولاه) ، ثم أبدلوا الواو همزة فصارت (إله) ، وتسميته بذلك لكون كل مخلوق والهنا نحوه. أو من (لاه يلوه ليها) بمعنى (احتجب) ، و (إله) على وزن (فعال) بمعنى : (معبود) ، ككتاب بمعنى مكتوب. هذا هو المشهور عند علماء العربية من كونه مشتقا ، ولكن لا على بقائه على المعنى العام لأصله ، بل بعد حذف همزة (إله) ودخول الألف واللام فصار (الله) فخصّ بالبارى تعالى ولتخصّصه به قال تعالى : (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) مريم 19 : 65 ، ولذا نجد فرقا بين لفظة (الله) وبين لفظة (الإله) ، فالأول معناه خاص والثانى عام ؛ لذا صارت : (لا إله إلا الله) كلمة التوحيد.

أما على القول الثانى وهو العلمية _ وهو المعروف عن (الخليل) استاذ (سيويه) _ فلا يصحّ التنظير به للمقام لوضعه وضعا خاصا لموضوع خاص لا تعدّد فيه ولا عموم.

والعلمية : إما بالارتجال ، كما هو ظاهر (الخليل) ، أو بالنقل : كما هو ظاهر الجوهري وصريح العلامة الطباطبائي (رحمه الله) فى الميزان . (اللسان : 13 حرف الهاء فصل الهمزة ، ومفردات الأصبهاني : كتاب الألف : أله ، ومجمع البحرين كتاب الهاء باب ما أوله الألف ، ومعجم مقاييس اللغة مادة « وله » من كتاب الواو ، ومجمع البيان 1 : 19 والكشاف 1 : 5 _ 6 والميزان 1 : 18) .

ويقول المحقق الفدّ آية الله العظمى السيد الخوئى قدس سره _ فى بيانه : 452 فما بعدها _ مبرهنا على العلمية ومفندا القول بالجنسية والعموم : (الله : علم للذات المقدّسة ، وقد عرفها العرب به حتى فى الجاهلية قال لبيد :

ألا كلّ شيء _ ما خلا الله _ باطل

وكلّ نعيم _ لا محالة _ زائل

وقال سبحانه : (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) 31 : 25 . ومن توهم

ص : 173

1- هذا بناء على بقاء لفظ الجلالة على مفهومه العام قبل إسقاط الهمزة منه ؛ حيث إنه فى الأصل : (الإله) أى انه مشتق من الفعل (أله) بمعنى (عبد) ، أو بمعنى (تحيّر) ، أو من (وله) فأصله : (ولاه) ، ثم أبدلوا الواو همزة فصارت (إله) ، وتسميته بذلك لكون كل مخلوق والهنا نحوه. أو من (لاه يلوه ليها) بمعنى (احتجب) ، و (إله) على وزن (فعال) بمعنى : (معبود) ، ككتاب بمعنى مكتوب. هذا هو المشهور عند علماء العربية من كونه مشتقا ، ولكن لا على بقائه على المعنى العام لأصله ، بل بعد حذف همزة (إله) ودخول الألف واللام

فصار (الله) فخصّ بالبارى تعالى ولتخصّصه به قال تعالى : (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) مريم 19 : 65 ، ولذا نجد فرقا بين لفظة (الله) وبين لفظة (الإله) ، فالأول معناه خاص والثاني عام ؛ لذا صارت : (لا إله إلا الله) كلمة التوحيد. اما على القول الثاني وهو العلمية _ وهو المعروف عن (الخليل) استاذ (سيويه) _ فلا يصحّ التنظير به للمقام لوضعه وضعا خاصا لموضوع خاص لا تعدّد فيه ولا عموم. والعلمية : إما بالارتجال ، كما هو ظاهر (الخليل) ، او بالنقل : كما هو ظاهر الجوهرى وصريح العلامة الطباطبائي (رحمه الله) فى الميزان . (اللسان : 13 حرف الهاء فصل الهمزة ، ومفردات الأصبهاني : كتاب الألف : أله ، ومجمع البحرين كتاب الهاء باب ما أوله الألف ، ومعجم مقاييس اللغة مادّة « وله » من كتاب الواو ، ومجمع البيان 1 : 19 والكشاف 1 : 5 _ 6 والميزان 1 : 18). ويقول المحقّق الفذّ آية الله العظمى السيد الخوئى قدس سره _ فى بيانه : 452 فما بعدها _ مبرهنا على العلمية ومفددا القول بالجنسية والعموم : (الله : علم للذات المقدّسة ، وقد عرفها العرب به حتى فى الجاهلية قال لبيد : ألا كلّ شىء _ ما خلا الله _ باطل وكلّ نعيم _ لا محالة _ زائل وقال سبحانه : (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) 31 : 25 . ومن توهم

104_ قوله [قدس سره] : (ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجردة في الدلالة ... الخ) (1).

هذا بناء على ما هو المتعارف في حقيقة المصدر ؛ حيث يجعلونه أصلاً للمشتقات.

والتحقيق : أن المصادر مطلقاً لم توضع لنفس المعاني الخالية من جميع أنحاء النسب ، بل المصدر من جملة المشتقات لاشتماله على نسبة ناقصة ومبدأ ، من دون فرق بين المجرد والمزيد فيه ؛ بتخيل أن المزيد فيه مشتق من المجرد. ولذا خصّص الإخراج عن عناوين النزاع هنا بالمزيد فيه دون المجرد.

والفرق بين المبدأ والمصدر كالفرق بين ملاحظة ذات العرض وملاحظته بما هو عرض.

=====

2. الكفاية : 17 / 40.

المعروف جعل المصادر أصلاً للمشتقات

الفرق بين المبدأ والمصدر

ص: 174

1- أنه اسم جنس فقد أخطأ ، ودليلنا على ذلك امور :

والنسبة المصدرية في نقصها وعدم صحة السكوت عليها كالنسبة الحاصلة من إضافة الغلام إلى زيد _ مثلا _ بل الفرق بين معانى المصادر المجردة والمزيد فيها المتحدة في المادة ، دليل على اشتغال كل منهما على نسبة ناقصة مباينة للآخرى ، وإلا لزم أن لا يكون بينهما فرق إلا بالهيئة اللفظية فقط ؛ إذ المفروض اتحادهما في المادة اللفظية المقتضية لوحدة المعنى فتدبر جيداً.

وبالجملة : الاشتغال على النسبة معنى الاشتقاق المعنوي ، والمبدأ السارى (1) في جميع مراتب الاشتقاق هو المشتق منه ، وهو نفس المعنى الخالي عن جميع أنحاء النسب في حد ذاته ، فهذا الإطلاق الذاتى للمبدأ هو المصحح لأصالته وجعله مشتقاً منه ؛ فإن الاختصاص بالأصالة _ والاشتقاق منه _ معنى يقتضى أن يكون المشتق بعض المشتق منه ، مع أن الأمر بالعكس في بادية النظر ، فإن المبدأ جزء سائر المشتقات ، لكن بعد ملاحظة لا بشرطيته وقبوله لكل صورة _ بخلاف المواد المتصورة بصورة خاصة ، فإنها لا تقبل ورود صورة أخرى عليها _ تعرف أن المبدأ أوسع دائرة من جميع المشتقات ، وأنها تشعب منه ، وأن المصدر لاشتغاله على نسبة ناقصة أحد المشتقات المنشعبة منه ، وأنه لا يعقل أن يكون المصدر مشتقاً منه وأصلاً لغيره ؛ إذ المادة المتصورة لا تقبل صورة أخرى.

وحيث ان المصدر مشتغل على نسبة ناقصة لا يصح السكوت عليه ، ويكون مقدماً في الرتبة على غيره ، لتقدم الناقص على التام ، لزيادة التام عليه فالتحقيق في خروج المصادر مطلقاً _ مع كونها من المشتقات _ عدم الجرى لها على الذات ، وعدم اتحادهما معها ، كى يكون بقاؤها موهماً لصدقها. فافهم فاستقم.

ص: 175

1-1. قولنا: (والمبدأ السارى ... الخ).

105 _ قوله [قدس سره] : (وإن الأفعال إنما تدل على قيام المبادئ ... الخ) (1).

توضيحه : أنّ هيات الأوصاف والأفعال ، وإن كانت مشتركة في الدلالة على النسب ، وغيرها غير معقول ؛ لوضوح أنّ الهيئة _ مطلقا _ بعد وضع المادة للمبدأ لا يعقل أن تكون إلا لمعنى حرفي _ وهي النسبة _ غاية الأمر الاختلاف بين أنحاء النسب ، فإنّ النسبة في الفعل لها جهة حركة من العدم إلى الوجود ، فيحضر في الذهن من سماع (ضرب زيد) _ مثلا _ حركة الضرب حقيقة من العدم إلى الوجود بحقيقة الحركة الصدورية ، فكأنّه يرى الحدث المخصوص متحركا من العدم إلى الوجود ، بخلاف الضارب ، فإن النسبة المأخوذة فيه نسبة الواجدية للمبدأ ، ولها جهة ثابت وقرار ، وبها يكون مفادها وجها وعنوانا للذات _ كما سيأتي إن شاء الله تعالى (2) _ فحيث إن مفاد الوصف أمر منتزع عن الذات متحد معها ، فلذا يكون بقاؤها موهما لبقائه ، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك ، فإنه لا موهم للبقاء.

106 _ قوله [قدس سره] : (وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الاسناد إلى غيرها من الزمان (3) والمجردات ... الخ) (3).

بل ينتقض _ أيضا _ بمثل (علم الله تعالى) ، و (يعلم الله تعالى) ونحوه من الصفات الذاتية لتقدّس ذاته وصفاته تعالى عن الزمان ، بل ينتقض أيضا بمثل (خلق الله تعالى) ونحوه مما كان مبدؤه من صفات الأفعال ؛ لما برهن عليه في محله من أنّ الفعل الزماني لا يكون إلا لفاعل زماني.

====

4. الكفاية : 5 / 41.

ص : 176

1-1 . الكفاية : 19 / 40 .

2-2 . التعليق : 130 من هذا الجزء عند قوله : (ومن المعلوم أنّ نسبة الواجدية ...) .

3-3 . في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : من نفس الزمان ..

ويمكن الجواب عن الجميع عموماً: بأن هذه المخاطبات حيث كانت مع المحبوسين في سجن الزمان، فلا مانع من اعتبار السبق واللاحق فيما لا يتطرق إليه سبق ولا لاحق.

ويمكن الجواب عن خصوص الإسناد إلى نفس الزمان: أن المتقدم والمتأخر بالذات نفس أجزاء الزمان والحوادث الأخر تتصف بهما بالعرض؛ إذ ملاك التقدم والتأخر الزمانيين عدم مجامعة المتقدم والمتأخر في الوجود، وهو قد يكون ذاتياً كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر فما به التقدم وما فيه واحد، وقد يكون عرضياً، كتقدم بعض الزمانيات على الآخر، فالزمان زماني بنفسه، وغيره زماني به، والمدعى وضع هيئة الماضي مثلاً لنسبة خاصة متصفة بخصوصية التقدم (1) الذي لا يجامع المتأخر في الوجود، وهو على حد سواء في الزمان والزماني. فتدبره فإنه حقيق به.

ويمكن الجواب عن مثل (علم الله، وأراد الله) فيما إذا تعلق العلم مثلاً بالحوادث الزمانية ونحوها: أنه تبارك وتعالى مع الزمان السابق معية قيومية لا تنافي تقدسه عن الزمان، فهو تعالى باعتبار المعية مع السابق سابق، وباعتبار معيته مع اللاحق لاحق.

فتوصيف شيء بالسبق واللاحق الزمانيين بأحد اعتبارين: إما باعتبار وقوعه في الزمان السابق واللاحق، كالزمانيات، وإما باعتبار المعية مع الزمان السابق أو اللاحق كما في المقام.

وينظيره يمكن الجواب عن الإسناد إلى المجردات والمفارقات، فإنها وإن لم تكن في الزمان إلا-أنها معه، وكون عالمها في طول عالم الطبيعة لا ينافي معيتها لما في عالم الطبيعة في الوجود، كما لا يخفى.

البارى تعالى مع الزمان السابق معية قيومية

ص: 177

وأما إذا نسب علمه تعالى إلى ذاته وصفاته _ جلت ذاته وعلت صفاته _ فاتصافه بالسبق نظير اتصاف الزمان به ، وهو عدم مجامعة المتقدم للمتأخر في الوجود.

وبالجملـة : المعلوم : إما أن يكون في زمان النطق _ مثلا _ كالحادث اليومي ، وإما أن يكون سابقا على زمان النطق ، كالحادث في الأمس _ مثلا _ ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل كان موجودا أزلا وأبدا :

فإن كان من قبيل الأول ، فالأمر كما مرّ من أن السبق واللحوق باعتبار معيّته القيومية مع الزمان السابق واللاحق.

وإن كان من قبيل الثاني _ فمضافا إلى ما مرّ _ يمكن الجواب عنه : بأن جميع الموجودات من مراتب علمه تعالى ، وهي المرتبة الأخيرة من تلك المراتب ؛ إذ لا حيثية لها إلا حيثية الربط الذاتي ، ولا حضور أقوى من هذه الحيثية والعلم عين الحضور ، فالموجودات علم ومعلوم باعتبارين ، فكما أن المعلومات تتصف بالسبق واللحوق الزمانيين ، كذلك هذه المرتبة من العلم فانه عينها.

وإن كان من قبيل الثالث ، فليس هنالك إضافة للعلم إلى الزماني ، لكن توصيفه بالسبق الزماني لما عرفت من أن ملاك السبق الزماني عدم مجامعة المتأخر مع المتقدم في الوجود ، وجميع الموجودات بالإضافة إليه تعالى كذلك. فافهم أو ذره لأهله.

107 _ قوله [قدس سره] : (نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع ... الخ) (1).

توضيحه : إنه لا ريب في غلطية (زيد ضرب غدا ، ويضرب أمس) ، فلا بد من الالتزام باشمال الفعلين على خصوصية تقتضى عدم جواز تقييد الماضي

ص: 178

بالحال والاستقبال وتقييد المضارع بالمضى.

قلت : المعقول من مفادهما هو الحدث والربط ، وكونه فى زمان كذا ، وأما وجود خصوصية اخرى تناسب الخارج عن افق الزمان والواقع فيه.

وكذا خصوصية مانعة عن التقييد بـ (غد) فى الماضى ، وب (أمس) فى المضارع ، فلا طريق لنا إلى تصديقه (1).

فإن قلت : الخصوصية المدّعاة خصوصية السبق واللاحق الحرفيين ، والسبق واللاحق غير منحصرين فى الزمانى ، بل السبق بالزمان وبالطبع

ص: 179

1-1. قولنا: (فلا طريق لنا إلى تصديقه .. الخ).

وبالذات وغيرها. فإن اسند الماضى والمضارع إلى الزمانى ، كان زمانية ما اسندا إليه دالة على أنّ السبق واللحوق _ الملحوظين فى الهيئة _ زمانيتان ، وإن اسندا إلى الزمان كان السبق واللحوق ذاتيين وهكذا.

قلت : لا ارتباط لما عدا السبق الزمانى بمداليل الأفعال ؛ ضرورة أنّ السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وبالماهية جميعا أجنبيّ عن مداليلها كما هو بديهى . والسبق بالذات هو الجامع بين السبق بالعلية والسبق بالطبع ، الذى هو سبق العلة الناقصة على معلولها ، والسبق بالماهية الذى هو تقدّم علل القوام على المعلول فى جوهر ذاته ، وعدم ارتباطه بمداليل الافعال _ حتى المسندة إلى نفس الزمان _ واضح .

فاتّضح : أن أخذ مطلق السبق واللحوق _ مع أن ما عدا الزمانى أجنبى عن مدلول الفعل _ لغو صرف ، ودعوى خصوصية اخرى _ غير السبق واللحوق _ إحالة إلى المجهول .

فالتحقيق : أن ملاك الفعلية ومناطقها صحة السكوت وتامة النسبة ، فلا بد من التماس دليل آخر على مأخوذية الزمان فى الفعل ، والقدر الذى لا مناص عنه بشهادة العرف والعادة هيئة الماضى والمضارع ؛ لما عرفت من غلطية (زيد ضرب غدا ، ويضرب أمس) ، فلا بد من أخذ السبق واللحوق الزمانيين بالمعنى المذكور سابقا فيهما وقد عرفت _ بحمد الله تعالى _ اندفاع ما اورد على ذلك . فافهم جيدا .

108 _ قوله [قدس سره] : (ويؤيده أن المضارع يكون مشتركا ... الخ) (1).

توضيحه : أن المضارع عندهم مشترك بين الحال والاستقبال : فإن اريد

لا ارتباط لما عدا السبق الزمانى بمداليل الافعال

ص: 180

الاشتراك اللفظي كان قولنا: (زيد يضرب حالا وغدا) استعمالا في أكثر من معنى، وهو غير معقول، وعلى المشهور غير صحيح، مع أن المثال المزبور لا شبهة في صحته.

وإن اريد الاشتراك المعنوي، فلا جامع بين الحال والاستقبال، إلا غير الماضي، وادراج هذا المفهوم في المضارع سخيّف جدا، مضافا إلى لزوم غلطية (كان زيد بالأمس بضرب عمرا) للتناقض، ولا مدفع لكل ذلك إلا الالتزام بعدم اشتغال الفعل على الزمان بنحو من الانحاء، مع الالتزام باشتغاله على خصوصية تناسب المضى في الماضي، وتناسب الحال والاستقبال في المضارع.

قلت: قد سمعت الكلام في الخصوصية آنفا، وأما كيفية اشتغال الماضي والمضارع على الزمان، فمجمّل القول فيها: إن هيئة الماضي موضوعة للنسبة المتقيدة بالسبق الزماني على ما اضيفت إليه _ بالمعنى المتقدّم من السابق _ بنحو يكون التقيد داخلا والقيّد خارجا، وهيئة المضارع موضوعة للنسبة المتقيدة بعدم السابق الزماني على ما اضيفت إليه على الوجه المذكور، لا أن الزمان الماضي أو الحال أو الاستقبال أو غير الماضي _ بهذه العناوين الاسمية _ مأخوذ في الهيئة؛ كى يقال: إن الزمان عموما وخصوصا من المعاني المستقلّة بالمفهومية، فلا يعقل أخذها في النسبة التي هي من المفاهيم الأدويّة والمعاني الحرفية، ولا يعقل لحاظها بنحو الحرفية كى يجعل من جهات النسبة، وقد عرفت الجواب عن الأول.

وأما عدم معقولية لحاظها حرفيا ففيه: أن النسبة الواقعة في الزمان مقيدة به قطعا، فتلاحظ على هذا النهج من دون عناية اخرى، وهو معنى لحاظ الزمان بنحو المعنى الحرفي.

وأما حديث التناقض في مثل (كان زيد يضرب عمرا بالأمس) فتوضيح الحال فيه وفي أمثاله: أن السابق واللحوق قد يلحظان بالإضافة إلى زمان النطق، كما إذا قيل من دون تقييد: (ضرب زيد، أو يضرب)، وقد يلحظان بالإضافة إلى

كيفية اشتغال الماضي والمضارع على الزمان

أمر آخر كما يقال : (رأيته يصلى ، أو أراك خدعتنى) ، فان الغرض فى الأول حينئذ الإخبار عن الصلاة حال الرؤية ، والرؤية فى زمان سابق على زمان النطق ، والغرض فى الثانى الإخبار عن سبق الخدعة بالإضافة إلى زمان الرؤية ، والرؤية فى الحال ، وليس الغرض الإخبار عن الرؤية والصلاة ، والرؤية والخدعة فى عرض واحد ، وإلا لناسب أن يقال : رأيته وصلى ، وأراك وخدعتنى ، وعليك بإرجاع ما يرد عليك من الأمثلة الموهمة للتناقض إلى ما ذكرنا.

109 _ قوله [قدس سره] : (كما أن الجملة الاسمية كـ « زيد ضارب » ... الخ) (1).

نعم ، انطباقه على الحال والاستقبال يمكن أن يكون على حد انطباق الجملة الاسمية لعدم الاشتمال على خصوص زمان إلا أن الإشكال _ الباعث على الالتزام باشماله على الزمان _ غلطية (زيد يضرب أمس ، وضرب غدا) ، فلولا خصوصية السبق الزمانى وعدمه فى الماضى والمضارع ، لما كان الاطلاق المزبور غلطاً ، كما فى الجمل الاسمية القابلة للتقييد بأى نحو كان ، وسيأتى _ إن شاء الله _ تحقيق حال الأوصاف (2).

110 _ قوله [قدس سره] : (وربما يؤيد ذلك أن الزمان ... الخ) (3).

قد عرفت وجه التأييد والجواب عنه ، فلا نعيد.

111 _ قوله [قدس سره] : (فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى ... الخ) (4).

اعلم أن الكلى الطبيعى نفس معروض الكلية ، كالحَيوان والانسان ،

الكلى الطبيعى والعقلى

ص: 182

1-1 . الكفاية : 12 / 41 .

2-2 . وذلك فى التعليقة : 113 من هذا الجزء .

3-3 . الكفاية : 15 / 41 .

4-4 . الكفاية : 10 / 42 .

والكلّي العقلي هو الحيوان بوصف الكلّية ، وحيث إن الكلّية من الاعتبارات العقلية ، فلا محالة لا موطن للموصوف بها بما هو كذلك إلا في العقل ، ولذا وصف بالكلّي العقلي ، لا أن كليته العقلية بلحاظ تقيده باللحاظ الاستقلالي أو الآلي _ كما في المتن _ كيف؟ واللحاظ _ الذي هو وجوده الذهني _ مصحّح جزئيته في الذهن ، مع أن صيرورته جزئيا ذهنيا بملاحظة تقيده بالوجود الذهني مسامحة واضحة ؛ إذ الجزئية والكلّية من اعتبارات المعاني والمفاهيم ؛ لأن الإباء عن الصدق وعدمه ، إنما يعقل في المفهوم ، لا في الموجود فالموجود مطلقا خارج عن المقسم ، ولذا لو قيد به شيء خرج عن قابلية الصدق ، لا لأنه كلّي عقلي أو جزئي عقلي ، فإنّ الكلّي العقلي قابل للحمل على نفسه بالحمل الذاتي الأوّلي ، بخلاف الوجود الحقيقي والتمتيد به ، فإنهما غير قابلين للصدق رأسا.

112 _ قوله [قدس سره] : (اختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدأ في بعضها ... الخ) (1).

تحقيق القول فيه : أن عدم رجوع الاختلاف إلى الجهة المبحوث عنها بأحد وجهين : إما بإشراب الجهات المذكورة في المتن _ من الفعلية والقوة والملكة والاستعداد ونحوها _ في ناحية المبادئ ، فالتلبس في كل واحد بحسبه ، كما هو ظاهر غير واحد من الأصحاب في مقام الجواب. وإما بعدم الالتزام بالتصرف في ناحية المبادئ أيضا ، بل بوجه آخر كما يساعده دقيق النظر ، فنقول :

أما في مثل : النار محرقة ، والشمس مشرقة ، والسم قاتل ، والسنا مسهل _ إلى غير ذلك مما يكون مسوقا لبيان المقتضيات _ فالجواب عنه : أن النظر فيها إلى مجرّد اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود ، لا إلى اتحادهما في حال ؛ ليقال : بأنه إطلاق على غير المتلبس ، فالقاتل في قضيتي (زيد قاتل) ، و (السم قاتل) على

اختلاف المشتقات في المبادئ

ص: 183

نهج واحد من حيث الاستعمال فى معنى مطابقة الذات المتلبسة حقيقة بالقتل ، لا أن التلبس والنسبة أعم من الاقتضاء والفعلية ، فإنه لا معنى محصل له ؛ إذ الخروج من العدم إلى الوجود _ الذى هو جامع جميع انحاء النسب والتلبسات _ عين الفعلية فلا يجمع الاقتضاء.

نعم التلبس بالاقتضاء أمر معقول ، فيرجع إلى إشراب الاقتضاء فى ناحية المبدأ.

ومما ذكرنا : يظهر الفرق بين تعميم القيام فى مثل : (زيد ضارب) إذا أمر بالضرب ، والتعميم فى الاقتضاء ؛ إذ القيام : تارة بنحو قيام العرض بموضوعه ، كما فى صورة المباشرة ، فان الحركة الخاصة من أعراضه القائمة به ، واخرى بنحو قيام المعلول بالعلة ، كقيام الضرب بالأمر ، فإنه بأمره وتحريكه أوجده ، وهذا بخلاف المقتضى ، فانه وإن كان قائما بالمقتضى عند اجتماع الشرائط ، لكن عند عدمها لا ثبوت حقيقى له أصلا ، فلا معنى لقيامه به بأى معنى كان.

والتحقيق : أنه للمقتضى ثبوت فى مرتبة ذات مقتضيه عرضا ، فوجود المقتضى وجوده بالذات ، ووجود مقتضاه بالعرض ، فهو باعتبار ثبوت فعلى عرضى ، وباعتبار ثبوت اقتضائى فى قبال الثبوت المناسب للمقتضى فى نظام الوجود.

فمن يقول : بأعمية النسبة من الاقتضاء والفعلية ، إن أراد ما ذكرنا ، فهو المطلوب ، وإلا فلا معنى محصل له.

وأما فى مثل : (الانسان كاتب بالقوة) فمن الواضح أن الكاتب مستعمل فى معناه لا فيما له الكتابة بالقوة ، وإلا لم يصح أن يوجه بالقوة ؛ إذ القوة بالفعل لا بالقوة.

وبالجمللة : الكاتب مستعمل فى معنى ثبوتى مطابقه حيثية ذاته حيثية طرد العدم ، لكن الغرض بيان اقتضاء الانسان لهذا المعنى بالقوة لا بالفعل .

وكذا الكلام فى أسماء الأمكنة والأزمنة والآلات : ك_ (هذا مذبح ، أو مسلخ أو مفتاح) ، فإن الجرى فيها بلحاظ القابلية والاستعداد ، وإلا فالمفهوم مطابقه ما ذكرنا ؛ ضرورة أن التصرف فى المادة أو الهيئة غير ممكن فيها .

أما فى المادة : فلأن الآلة مثلا فاعل ما به الفتح فى المفتاح ، وفاعل ما به الكس فى الممكنة (1) ، ولا معنى لكون الشئ فاعلا لقابلية الفتح أو الكس أو لاستعدادهما ، فلا معنى لإشراب القابلية والاعداد والاستعداد فى المادة .

وأما فى الهيئة : فلان مفاد الهيئة نسبة الفاعلية فى اسم الآلة ، ونسبة الظرفية الزمانية والمكانية فى اسمى الزمان والمكان ، ولا معنى لا شراب الجهات المزبورة فى النسب المذكورة ، إذ ليست تلك الجهات جهات النسب _ بحيث تلحظ النسبة مع احدى تلك الجهات _ بطور المعنى الحرفى والمفهوم الأدوى .

فأما أن يلاحظ الفاعل والأثر والظرف والمظروف على الوجه المصحح لانتزاع نسبة الفاعلية والظرفية فقد لوحظت النسبة على وجه الفعلية ، وإلا فلا . فتدبر جيدا .

وأما فى مثل الخياط والتمار والعمار ونحوها _ من الأوصاف الدالة على الصنعة والحرفة _ فتوضيح الحال فيها : أن ما كان مبدؤه قابلا للانتساب إلى الذات بذاته _ كالخياط والنساج والكاتب إذا كانت الكتابة حرفة _ فسّر

ص : 185

1-1 . فى الأصل : (المكس) ، والصحيح ما أثبتناه ؛ حيث لا- يوجد فى اللغة (مكس) بمعنى آلة الكس ، بل هو موضع اختباء الوحش .

الإطلاق [فيه] مع عدم التلبس بنفس المبدأ : أنه باتخاذ تلك المبادئ حرفة فكأنه ملازم للمبدأ دائما ، وإلا فالوجدان أصدق شاهد على أن المتبادر من الكاتب في (زيد كاتب) وفي (زيد كاتب السلطان) معنى واحد ومفهوم فارد ، ومطابق كل واحد حيثية ذاته حيثية طرد العدم ، لكن العناية المصححة للإطلاق _ مع عدم المطابق له في ظرف الاتصاف _ كون المورد _ باتخاذ المبدأ حرفة وشغلا _ كالمطابق له .

وأما ما لم يكن مبدؤه قابلا _ للاتساق بذاته _ كالتامر واللابن والبقال لان مبادئها أسماء الأعيان _ فلا بدّ من الالتزام [فيه] بأن الربط الملحوظ بينها وبين الذات ربط تبعي لا بالذات ، بمعنى أنّ حقيقة الربط _ أولا وبالذات _ بين الذات واتخاذ بيع التمر واللبن والبقل حرفة وشغلا ، إلا أن التمر واللبن والبقل صارت مربوطة بالذات بالتبع ، لا بالذات . وكذا الحدّاد ، فإن الحديد مربوط _ بالذات _ باتخاذ صنعة الحديد حرفة ، لا بالذات ، فهذه الهيئة كسائر الهيئات _ في أصل المفهوم والمعنى _ غاية الأمر أن الربط فيها ربط مخصوص من شأنه صدق الوصف على الذات ما دام الربط الذاتي المصحح لهذا الربط باقيا ، لا أن المبدأ اتخذ الحرفة ، ولا أن الهيئة موضوعة للأعم .

وأما ما عن المحقق الدواني (1) : من عدم لزوم قيام المبدأ في صدق المشتقّ مستشهدا بمثل المقام ، ولذا جعل الموجود بمعنى المنتسب إلى حقيقة الوجود ، لا ما له الوجود .

ففيه : أن الأوصاف الاشتقاقية من وجوه الذات وعناوينها ، والمبدأ بلا

كلام المحقق الدواني من عدم لزوم قيام المبدأ في صدق المشتق

ص : 186

1-1 . حكاة في الأسفار 6 : 64 عند قوله : (وثانيتها ...) .

لحاظ القيام ، ليس وجهها ولا عنوانا لشيء بلا كلام ، وسيجيء (1) _ إن شاء الله تعالى _ تحقيقه.

كما أنّ ما ذكرنا _ في تحقيق حال الحدّاد ونحوه _ أولى مما ذكره بعض (2) أكابر فن المعقول في جواب المحقّق الدواني حيث قال _ ما ملخصه _ :

إن المبدأ في الحدّاد والمشتمس هو التحدّد (3) أو الحديدية ، والشتمس أو الشمسية ، بدعوى : أن للحديد حصولاً في صانعه باعتبار مزاولته لصناعة الحديد ، فكأنه صار ذا قطعة منه ، خصوصاً بملاحظة قيام الحديد بذهنه من جهة كثرة المزاولة لا مجرد الملاحظة ، وكذا في المشتمس ، فإنه لكثرة وقوع شعاع الشمس عليه ، كأنه صار ذا قطعة منها ، لكن ما ذكرناه أقرب إلى الاعتبار العرفي ، كما هو غير خفي . فتدبّر في أطراف ما ذكرناه في المقام.

113 _ قوله [قدس سره] : (المراد بالحال في عنوان المسألة ، حال التلبس ، لا حال النطق ... الخ) (4).

تحقيق المقام : أن المراد من الوضع للمتلبس في الحال أو للأعمّ هو أن مفهوم المشتقّ نحو مفهوم لا ينطبق إلا على المتلبس بالمبدأ _ في مرحلة الحمل والتطبيق _ أو ينطبق عليه وعلى المنقضى عنه المبدأ.

فزمان الحال _ سواء اضيف إلى النطق أو إلى النسبة الحكمية أو التلبس _ أجنبي عن مفاد المشتقّ ومفهومه ، وعن مرحلة حمله وتطبيقه :

المراد بالحال في عنوان المسألة

ص: 187

1-1. وذلك في أواخر التعليقة : 130 من هذا الجزء.

2-2. صدر المحققين في الأسفار 6 : 69 _ 70.

3-3. لا وجود لهذا المصدر في اللغة ، والصحيح هو : الحدادة.

4-4. الكفاية : 18 / 43.

أما عدم أخذه في مفهومه ؛ فلما تسالموا عليه من خروج الزمان مطلقاً عن مداليل الأسماء _ ومنها الأوصاف _ مضافاً إلى ما سيجيء إن شاء الله تعالى (1).

وأما عدم أخذ أحد الأزمنة في مرحلة الحمل والصدق _ وإن لم يؤخذ في المدلول _ فتوضيحه : أما عدم وضع الوصف لمعنى ينطبق على المتلبس _ في زمان النطق _ فللزوم التجوز في (زيد ضارب أمس) إذا كان ظرف تلبسه أمس ، وكذا في (زيد كان ضارباً بالأمس) ، مع أنه لا منشأ صحيح للتجوز.

ودعوى العضد (2) _ الاتفاق على المجازية في (زيد ضارب غدا) _ اشتباه منه في تطبيق مورد الاتفاق على المجازية بتخييل أن المراد من الحال حال النطق.

ص: 188

1-1. وذلك في نفس هذه التعليقة.

2-2. في شرحه لمختصر المنتهى لابن الحاجب : 58 _ 59.

وأما عدم الوضع للمتلبس في زمان النسبة فلأن الوصف ربما لا يكون لنسبته زمان ، كما في الخارج عن أفق الزمان ، فاللازم أن لا يصدق العالم بما له من المعنى عليه _ تعالی _ ؛ حيث إن النسبة الاتحادية _ بين ذاته المقدسة والوصف المزبور _ غير واقعة في الزمان.

لا يقال : ما لم يقع في الزمان نفس التلبس بالمبدأ ، وأما النسبة الحكمية فلا .

لأننا نقول : الفرق بين التلبس والنسبة الاتحادية مطلقا ، أن قيام المبدأ بالذات تلبسها به ، وهو منشأ لانتزاع وصف عن الذات المتلبسة بالمبدأ ، فمطابقة الذات _ خارجا _ لهذا الوصف العنوانى ، هو معنى اتحادهما في الوجود ، والحمل ليس إلا الحكم بهذا الاتحاد الوجودى بين العنوان والمعنون والوصف والموصوف .

ومن الواضح : أن مطابقة ذاته المقدسة لوصف العالم غير واقعة في الزمان . هذا ، ولو كان الوصف والموصوف زمانيين ، لكن ربما لا يكون النظر في إجراء الوصف عليه إلى الزمان ، كما في حمل الذاتى على ذى الذاتى ، كما في (الانسان حيوان أو ناطق) ، أو حمل لوازم الطبيعة عليها ، كما في (النار حارة) ، فان النظر فيهما إلى مجرد اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود من دون نظر إلى زمان ، لا أن مطلقه ملحوظ دون خصوص زمان ، كما يساعده الوجدان .

وأما عدم الوضع بلحاظ زمان التلبس ، فلما سمعت في نظيره آنفا من أن الوصف ربما لا يكون لمبدئه وتلبس الذات به زمان ، كما في الخارج عن أفق الزمان ، ولو كان التلبس في الزمان ، لكن ربما لا يكون النظر إليه كما عرفت .

ومما ذكرنا تبين وجه عدم أخذ أحد الأزمنة في مفهوم الوصف ، مضافا إلى أن النسبة الحكمية الاتحادية متأخرة عن مفهوم الوصف المحمول على موصوفه ، فلا يعقل تقييد مفهوم الوصف بزمان النسبة المتأخرة عنه ، كما أن التلبس بالمبدأ إذا كان زمانيا لا يعقل تخلفه عن زمانه ، فأخذ التلبس متقيدا بزمانه لغو ، لا يفيد

الفرق بين التلبس والنسبة الاتحادية

فالصحيح : أن الوصف موضوع لنحو مفهوم مطابقة المتلبس بالمبدأ ، دون غيره ، فلا يصدق إلا عليه من دون ملاحظة أحد الأزمنة ، كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله (1).

ثم لو أغمضنا عما ذكرنا ، فالأنسب هو الثالث ، وهو الوضع للمتلبس بلحاظ حال تلبسه بالمبدأ ؛ بمعنى الوضع لمعنى وصفى عنوانى مطابقة الذات فى زمان تلبسها بالمبدأ ، لا مطابقتها للمتلبس بالمبدأ فى زمان تلبسه بالمبدأ. فإنه لغو محض ، دون الثانى ؛ لأن اتحاد زمانى النسبة والتلبس _ كما هو مقتضى الوجه الثانى _ ليس مستندا إلى ظهور الوصف فى معناه ، بل إلى ظهور قضية الحمل ؛ لأن مفاد الحمل الشائع هو الاتحاد فى الوجود. فظهور الحمل دال على اتحاد زمانى النسبة وتلبس الموضوع بمبدأ المحمول ، وإلا لم يكن اتحاد بينهما فى الوجود ، ولذا ربما يتخلف هذا الظهور فيما إذا كان الوصف معرفا لا عنوانا ، فإن الوصف فى حالتي العنوانية والمعرفية مستعمل فى معنى مطابقة المتلبس بالمبدأ حقيقة ، إلا أن الغرض من الحمل عند المعرفية ليس إفادة اتحاد الموضوع مع مفهوم المحمول فى الوجود ، بل الغرض الإشارة إلى حقيقة الموضوع بمعرفية الوصف وطريقته ، كما فى (هذه زوجة زيد) إذا كانت بائنة منه ، فزمان النسبة الحملية غير زمان التلبس ، مع أن الوصف على ما هو عليه من المعنى .

وأوضح منه : ما إذا نسب إلى الوصف شىء ، فإن الظهور فى الاتحاد بين الزمانين أضعف ؛ لاستناده إلى مجرد عدم التقييد ، وكونه فى مقام البيان ، كما فى (جاعنى الضارب) ، فإن ظهور الضارب فى المتلبس بالضرب _ حال إسناد المعنى إليه _ مستند إلى ما ذكرنا ، لا إلى ظهور الوصف فى معناه ، ولذا يصح (جاعنى اليوم

ص : 190

1-1. التعليقة : 117 عند قوله : (والتحقق عدم خلوص ...).

الضارب بالأمس) من دون تصرّف في الوصف ، ويؤيّد عدم ظهور الكلام في شيء إذا كان المتكلّم في مقام الإهمال. فافهم جيّداً.

تنبيه

ربما يتوهم (1): أن الوضع للمتلبّس بالمبدأ ينافي عدم التلبّس به في الخارج ، بل امتناع التلبّس به _ كما في المعدوم والممتنع _ للزوم انقلاب العدم إلى الوجود ، والامتناع إلى الإمكان ، ولذا يصحّح ذلك بإرادة الكون الرباطي من التلبّس ؛ نظراً إلى ما عن أساطين فن الحكمة : من أنّ الوجود الرباط لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول.

وهو غفلة عما اصطالحوا عليه في الكون الرباط (2) ، وأنه غير متحقّق إلا في الهلّيات المركّبة الإيجابية دون غيرها. فليراجع.

بل التحقيق : أن صدق المشتقّ على شيء بالحمل الشائع _ الذي مفاده الاتحاد في الوجود _ على أنحاء ، فإن الوجود : خارجي ، وذهنّي. وكلّ منهما : بتي ، وتقديري ، ففي قولنا : (زيد كاتب) يكون الاتحاد في الخارج بتاً ، وفي قولنا :

تنبيه في توهم إنّ الوضع للمتلبس ينافي عدم التلبس خارجاً

ص: 191

- 1-1. صاحب المحجّة _ كما في هامش الأصل _.
- 2-2. لا- يخفى أن النسبة الحكمية الاتحادية غير الوجود الرباط : لوجودها في كل القضايا _ دون الوجود الرباط _ غاية الامر أنّ منشأ النسبة الحكمية _ وهي أنّ هذا ذاك _ تارة ثبوت المبدأ للموضوع ، كما في القضايا المركّبة الإيجابية ، وأخرى اتحاد المبدأ مع الموضوع ، كما في (الانسان موجود) ، وثالثة عينية المبدأ للموضوع ، كما في (الوجود موجود). كما أن الوجود الرباط غير الوجود الرباطي ؛ إذ لا وجود رباطي في (زيد أعمى) حيث لا- ثبوت للعمى في الخارج _ بمعنى كونه ذا صورة في العين _ ، مع ان الكون الرباطي في زيد أعمى موجود ، فلا وجود رباطي إلا في مثل ثبوت الأعراض لموضوعاتها. [منه قدس سرّه].

(الإنسان نوع) يكون الاتحاد فى الذهن بتا ؛ حيث إن النوعية من الاعتبارات الذهنية ، وفى قولنا : (كذا معدوم) يكون الاتحاد فى الخارج تقديرا إن كان النظر إلى الخارج ، وإلا ففى الذهن تقديرا. وإنما كان هذا القسم بالتقدير دون البت ؛ لأن المعدوم المطلق _ من جميع الجهات ، وبتمام أنحاء الوجود _ لا يعقل أن يحكم به وعليه ؛ إذ لا بدّ فى وقوعه طرفا للنسبة من تمثّله فى الذهن ، وحضوره عند العقل ليحكم به وعليه.

وحيث إن الحكم به وعليه ، ليس باعتبار المفهوم والعنوان ، لكونه موجودا بالحمل الشائع ، لا معدوما ، والمفروض عدم وجود المطابق له فى الخارج ، للزوم الخلف ، فلا محالة لا مناص من أن يقال _ كما عن بعض الأكابر (1) ، ونعم ما قال _ : إن العقل _ بتعمّله واقتداره _ يقدر ويفرض لعنوان المعدوم والممتنع وأشباههما فردا ما بحيث تكون ذاته محض الهلاك وعين البطلان ، فيحكم عليه وبه بمرآتية العنوان ، فظهر أن المنافاة إنما هى بين الوجود البتى والعدم والامتناع ، لا بينهما والتقديرى الذى لا بد منه ، فالتلبس فى كل مورد بحسبه.

ومما ذكرنا يظهر : أن النزاع المعروف _ بين المعلم الثانى (2) والشيخ الرئيس

ص: 192

1-1. صدر المحققين فى الأسفار 1 : 347 والذى فى المتن هو مضمون عبارة الأسفار.

2- (2) المعلم الثانى هو :

فى الأوصاف العنوانفة المفعولة موضوعات فى القضافا ؛ فف اكنفى الأول فامكان التلبس ، وزاد الثانى قفد الفعلفة _ لا فنافى كون الموضوع معدوما تارة ، وممئنا اخرى ، فلفس من الخرافات ، كما زعمه المئوهم المئقدم.

114 _ قوله [قدس سره] : (فإنّ الظاهر أنه ففما إذا كان الجرى فى الحال كما هو ... الخ) (1).

لا فذهب عفلك أن تلبس الذات بالمبدا فقام المبدا بها بنحو من أنحاء القفام ، وهو فصح انئراع الوصف العنوانف الاشئقافى عن الذات ومطابقتها له.

والنسبة الحكمفة الائحادفة عبارة عن مطابقة الموضوع لمفهوم المئمول فى الوجود ، ومن البفن : أنّ مفاد القضية الحملفة _ بالأصالة _ فبوت مفهوم المئمول للموضوع ، ومطابقة الموضوع لمفهوم المئمول فى الوجود ، وتلبس الذات بمبدا المئمول ملزوم النسبة الحكمفة مئلقا (2) ، أو فى الجملة.

والظاهر من القفود المأخوذة فى القضية رجوعها إلى ما هو مفاد القضية بالأصالة ، وهى النسبة الحكمفة ، لا رجوعها إلى ملزومها أو لازمها ، فارجاع (الغد) إلى التلبس المئستفاد من القضية بنحو التبعة للنسبة الحكمفة ، دون مفادها بالأصالة _ أعنى النسبة الحكمفة _ خلاف الظاهر جذا.

ومنه فظهر ففضا : أن ظهور القضية فى كون الجرى فى الحال إنما هو بالإطلاق ومع القرئنة الصالحة لا وجه لاستظهار الجرى فى الحال ، مع أن هذه الحال حال النطق ، واتحادها مع حال الجرى والنسبة فقتضى اتحادها مع حال

تلبس الذات بالمبدا فقام المبدا بها بنحو من الأنحاء

ص : 193

1-1 . الكفافة : 5 / 44 .

2-2 . قولنا : مئلقا ... الخ .

التلبس ، وهو إنما يصحّ مع عدم المعين لحال التلبس ، فمع فرض المعين لحال التلبس لا وجه لدعوى ظهور الجرى في حال النطق فافهم جيّداً.

والعجب من بعض الأعلام (1) من مقاربي عصرنا (رحمه الله) حيث أفاد : أن (الغد والأمس) ليسا من الروابط الزمانية ، بل اسم (2) لنفس الزمان ، فلا يدلّان على وقوع النسبة في الزمان.

وأنت خبير بأن عدم كون شيء من الروابط الزمانية لا ينافي قيديته للنسبة المستفادة من القضية بما لها من الربط الزماني أو غيره ، فكما أنّ القيد المكاني صالح لتقييد النسبة ، فيقال : زيد ضارب في الدار ، كذلك القيد الزماني ، من دون فارق أصلاً.

115_ قوله [قدس سره] : (مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم ... الخ) (3).

توضيحه : أن المفاهيم _ في حدّ مفهوميتها _ متباينات ، فالعموم والخصوص في مرحلة الصدق ، ومع دوران الأمر بين الوضع لمفهوم أو لمفهوم آخر ليس أحدهما متيقناً بالنسبة إلى الآخر ، فإنّ التيقن في مرحلة الصدق _ لمكان العموم والخصوص _ لا دخل له بمرحلة المفهوم الذي هو الموضوع له. فتدبّر جيّداً.

116_ قوله [قدس سره] : (ويدلّ عليه تبادر خصوص المتلبس ... الخ) (4).

تحقيق المقام : أن مفهوم الوصف _ كما سيحییء إن شاء الله تعالى (5) _

المفاهيم في حد مفهوميتها متباينات

ص: 194

1-1. هو المحقق الرشتي في بدائع الأفكار : 179.

2-2. كذا في الأصل ، والصحيح : بل اسمين ..

3-3. الكفاية : 2 / 45.

4-4. الكفاية : 15 / 45.

5-5. وذلك في التعليقة : 130.

بسيط ، سواء كانت البساطة على ما يراه العلامة الدواني (1) تبعا لبعض عبارات القدماء _ من اتحاد المبدأ والمشتق ذاتا واختلافهما اعتبارا _ أو كانت البساطة على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتق صورة مبهمة متلبسة بالقيام على نهج الوجدانية كما هو كذلك فى الخارج ، وسيجىء تفصيل كل من النحويين إن شاء الله تعالى (2). ومع البساطة _ بأحد الوجهين _ لا يعقل الوضع للأعم ، كما نقل الميل إليه عن شيخنا العلامة الأنصارى قدس سره فى كلام بعض أعلام تلامذته (رحمه الله) (3).

والوجه فيه : أما على البساطة التى ذهب إليها المحقق الدواني : فلما سيجىء (4) _ إن شاء الله _ أن _ الوجه _ الوجه _ فى تصحيح كلامه وتنقيح مرامه : هو دعوى ملاحظة المبدأ من أطوار موضوعه وشئونه وكونه مرتبة منه ، فالوصف نفس المبدأ ذاتا ، وغيره بهذه الملاحظة. ومن الواضح : أنه مع زوال المبدأ وانقضاء التلبس به لا شىء هناك حتى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه وشئونه ؛ فكيف يعقل الحكم باتحاد المبدأ مع الذات فى مرحلة الحمل مع عدم قيامه به؟

وأما على البساطة التى ساعدها النظر القاصر : فلأن مطابق هذا المعنى الوجدانى ليس إلا الشخص على ما هو عليه من القيام _ مثلا _ ولا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقة إلى الصورة المبهمة المقومة لعنوانية العنوان ، ومع ذلك يصدق على فاقد التلبس.

بل التحقيق : أن الأمر قريب من ذلك فى وضوح الفساد بناء على تركب مفهوم المشتق حقيقة ، سواء كان مفهوم المشتق من حصل منه الضرب _ مثلا _

البساطة عند الدواني هى اتحاد المبدأ والمشتق ذاتا

ص: 195

- 1-1. ونسبه صدر المتألهين (رحمه الله) إلى بعض المحققين فى شواهد: 43.
- 2-2. وذلك فى التعليقة : 130 من هذا الجزء.
- 3-3. لم نعثر عليه بمقدار فحصنا.
- 4-4. انظر التعليقة : 131 من هذا الجزء.

كما هو المتراءى فى بادى النظر عن العلامة (رحمه الله) فى التهذيب (1) وغيره فى غيره، أو كان من له الضرب، كما عن آخرين، فإن الصدق _ على الأعم _ فى الأول بملاحظة أن من زال عنه الضرب يصدق عليه أنه من حصل منه الضرب، وفى الثانى بلحاظ إهمال النسبة عن الفعلية والاتقضاء، كما إذا وقع التصريح به، وقيل: (زيد من له سابقا الضرب فعلا) بجعل الفعلية قيدا للنسبة الاتحادية بين الموضوع ومحموله، وهو الموصول بما له من المتعلقات. ووجه وضوح الفساد:

أما فى الأول: فلأن لازمه تركب الأوصاف عن فعل ماض وزيادة، وهو بديهي فساد، مع لزوم التجوز فى (زيد ضارب الآن)؛ لمنافاة القيد لما اخذ فى الوصف، وكذا فى (ضارب غدا) إلا بالتجريد، وهو بعيد.

وأما فى الثانى: فلأن إهمال النسبة لو كان منشأ للصدق على من زال عنه التلبس، فاللازم صدق الوصف على من لم يتلبس لمكان الإهمال، فلا وجه للاتفاق على المجازية فى الاستقبال. مضافا إلى ما عرفت سابقا: أن النسبة حقيقتها الجامعة لجميع أنحاءها، هو الخروج من العدم إلى الوجود، وهو عين الفعلية، فلا معنى لإهمالها، ولا لكونها أعم من الوجود والعدم.

وبالجملة: الربط المأخوذ فى الأوصاف والأفعال ما هو ربط بالحمل الشائع، لا بالحمل الأولى، فتصوّر مفاهيم المشتقات وان لم يتوقف على ذات وتلبس ومبدأ، إلا أن صدقها على شىء يتوقف على أن يكون مطابقها على ما وصفناه.

فاتضح من جميع ما ذكرناه: أن المدعى للوضع للأعم _ من المتلبس والمنقضى عنه التلبس _ لا يدعى أمرا معقولا أو قابلا لوجه وجيه؛ كى يحتاج فى

الربط المأخوذ فى الأوصاف والأفعال ربط بالحمل الشائع

المدعى للوضع للأعم لا يدعى أمرا معقولا

ص: 196

دفعه إلى إعمال علائم الحقيقة والمجاز ، وأما تحقيق بساطة المشتق ، وتركبه ، فعلى عهدة ما سيأتي _ إن شاء الله _ عما قريب فانظر (1).

117 _ قوله [قدس سره] : (وفيه إن اريد تقييد المسلوب (2) الذي يكون سلبه أعم ... الخ) (3).

توضيح المقام على وجه الاستيفاء لتمام الأقسام :

أن السلب : إن اعتبر بالحمل الأولى الذاتى فاللازم سلب ما ارتكز في الأذهان أو تعارف في عرف أهل اللسان من المعنى الجامع ، لا من خصوص ما انقضى عنه المبدأ ، فإن سلبه لا يستدعى السلب عن الجامع _ بخلاف السلب عن الجامع _ لأن عدم تعدد الوضع لعلّه مما لا ريب فيه ، وحيث إن السلب بلحاظ المفهومين ، فلا حاجة إلى التقييد بالزمان كي يورد عليه بما حكى في المتن .

وإن اعتبر السلب بالحمل الشائع : فتارة يلاحظ الزمان قيذا للسلب ، وهو علامة عدم الوضع للجامع ، وإلا لما صحّ سلبه عن مصداقه في حين من الأحيان ، واخرى يلاحظ المسلوب عنه في حال الانقضاء ، ويسلب عنه مطلقا مطلق الوصف ، وثالثة يلاحظ المسلوب في حال الانقضاء ، فيسلب عن الذات مطلقا ، فإنّ ما لا أمارية لصحة سلبه هي المادة المقيّدة ، فإنّ عدم كونه ضاربا بضرب اليوم لا ينافي كونه فعلا ضاربا بضرب الأمس ، بخلاف الهيئة المقيّدة ، فإنّ عدم كونه ضارب اليوم (4) _ ولو بضرب الأمس _ ينافي الوضع للأعمّ من المتلبّس .

فاتضح بما ذكرنا : صحة أمارية صحة السلب مقيدا للمجازية ، سواء كان القيد قيذا للسلب ، أو المسلوب أو المسلوب عنه .

أقسام السلب

ص: 197

1-1 . التعليقة : 130 من هذا الجزء .

2-2 . في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : وفيه أنه إن اريد بالتقييد تقييد المسلوب .

3-3 . الكفاية : 19 / 47 .

4-4 . الإضافة لفظية بنية الانفصال بتقدير : (ضاربا اليوم) .

وأما ما يقال : _ من أنّ سلب المقيّد لا يستلزم سلب المطلق _ فإنّما يسلم فيما إذا كان للوصف بلحاظ حال الانقضاء فردان ، فإنّ سلب أحد الفردين لا يستلزم [سلب] (1) المطلق ؛ لإمكان وجوده في الفرد الآخر ، مع أنّ المدعى كون الوصف في حال الانقضاء فردا في قبال حال التلبس ، فإذا صحّ سلبه في حال الانقضاء فقد صحّ سلبه بقول مطلق لانحصاره فيه .

والتحقيق : عدم خلوص كلّ ذلك عن شوب الإشكال ، وذلك لأنّ زيدا _ المسلوب عنه _ غير قابل (2) لتقيّده بالزمان ؛ لعدم معنى لتقيّد الثابت وتحدّده بالزمان ، فإنه مقدّر الحركات والمتحرّكات ، ولحاظه موصوفا بزوال المبدأ عنه لا يصحّ سلب الوصف عنه مطلقا لصحة توصيفه به معه ، فيقال : زيد _ الذى زال عنه الضرب _ ضارب بالأمس ، فمجرد لحاظ الموضوع في حال الانقضاء لا يصحّ السلب مطلقا .

وأما تقييد السلب فقط بغير سديد ؛ لأنّ العدم غير واقع في الزمان ولو كان مضافا إلى شيء . كيف ؟ وقد عرفت : أنّ التقيّد والتحدّد به ليس شأن كلّ

ص : 198

1-1 . إضافة يقتضيها السياق .

2-2 . لا يقال : هذا بناء على عدم الحركة الجوهرية ، وإلا فتبدّله الطبيعي الجوهرى متقدر بالزمان .

موجود كان (1)، بل القابل للتقيّد والتحدّد بالزمان نفس التلبّس بالضرب _ الذى هو نحو حركة من العدم إلى الوجود _ فإنه واقع بنفسه فى الزمان ، والنسبة الاتحادية بين الوصف والموصوف ، موصوفة بالوقوع فى الزمان بالتبع ، وإلا فالوصف _ بما هو _ غير واقع فيه ؛ لأنه _ بما هو _ غير موجود إلا بتبع وجود زيد متلبّسا بالضرب.

ومنّه ظهر : أن تقييد المسلوب _ وهو الوصف بمعناه _ بالزمان لا معنى له ، بل القابل هى النسبة الاتحادية بتبع مبدئها ، وهو التلبس الواقع فى الزمان بالاصالة ، وحيث إن التحقيق الذى ينبغى ويليق ، كما عليه أهله : أن القضايا السلبية ليست _ كالتقضايا الايجابية _ مشتملة على نسبة ، بل مفادها سلب النسبة الايجابية ؛ بمعنى أنّ العقل يرى زيدا ، ويرى الوصف ، فيرى عدم مصداقيته لمفهوم الوصف ، لا أنه يرى مصداقيته لعدم الوصف ؛ إذ الوجود لا يكون مصداقا للعدم ، ولا أنه يرى قيام العدم به ؛ إذ لا شىء حتى يقوم بشىء ، فنقول حينئذ : مفاد (زيد ليس بضارب الآن) سلب النسبة المتقيّدة بالآن ، ولو كان الوصف موضوعا للأعمّ كان زيد مصداقا له الآن ، ولم يصحّ سلب مصداقيته ومطابقته المزبورة ، كما لا يخفى.

فإن قلت : النسبة فى السوالب نسبة سلبية بإزاء العدم الناعى الربطى ، كالنسبة فى الموجبات بإزاء الوجود الناعى الربطى ، وإلا _ لو ورد السلب على النسبة لزم انقلاب المعنى الحرفى اسما _ فلا يبتنى التفصّى عن الإشكال على جعل السلب واردا على النسبة ، فإن العدم الناعى إذا كان فى حال الانقضاء ، فلا محالة يستحيل أن يكون الوجود الربطى فيه ، ولو كان الوصف موضوعا للأعمّ لكان وجوده الناعى الربطى متحققا فى حال التلبس والانقضاء معا.

ص: 199

1-1. الظاهر أنّ الصحيح فى العبارة هكذا : .. كل موجود مهما كان ..

قلت : نعم ، لا- فرق بين جعل النسبة فى السالبة سلبية ، وجعل السلب واردا عليها ، فيما هو المهم فى المقام ، وإنما المهمّ عدم جعل الزمان قيّدا للسلب.

وأما تفسير النسبة السلبية بالعدم الناعى ، والنسبة الايجابية بالوجود الربطى ، فقد مرّ سابقا : أن النسبة الحكمية أعمّ من الوجود الربطى ، وهو أيضا أعمّ من الوجود الربطى.

وأما جعل عدم ناعتيا رابطيا ، فلا وجه له ؛ فإن الربطية للوجود بلحاظ حلوله فى الموضوع ، وأن كونه فى نفسه كونه لموضوعه ، وهذا شأن الوجود ، فإنه الحالّ ، وله الناعتية والربطية ، والعدم لا شىء حتى يحل فى شىء ليكون ناعتيا رابطيا.

وأما لزوم انقلاب المعنى الحرفى اسميا بورود السلب على النسبة ، فمدفوع : بأن العقل إذا وجد كون هذا ذاك ، فقد وجد المطابقة وادركها بالعرض والتبع ، لا أنه وجد المطابقة ، وأدركها بما هى مطابقة. فكذلك إذا أدرك أن هذا ليس ذاك ، فقد أدرك عدم مطابقة الذات لعنوان الوصف بالتبع ، لا أن عدم المطابقة _ بهذا العنوان _ ملحوظ استقلالاً.

هذا ، ويمكن إصلاح قيّدية الزمان للمسلوب عنه بتقريب : أن الثابت الذى له وحدة مستمرة بلحاظ الوجود ، وإن لم يتقدر بالزمان _ لأنه شأن الأمر الغير القارّ _ لكنه مع كل جزء من أجزاء الزمان ، وبهذا الاعتبار يقال بمرور الزمان عليه ، فصح أن يلاحظ (زيد) مع جزء من الزمان الذى له المعية معه ، فيسلب عنه _ مطلقا _ مطلق الوصف.

وأما قيّدية الزمان للعدم ، ولو بهذا المعنى ، فلا معنى لها ؛ إذ العدم لا شىء حتى يكون له المعية مع الزمان.

نعم مرجع معيّنته مع الزمان إلى عدم معيّة الوجود _ الذى هو بديله مع الزمان _ فتكون النسبة متقيّدة بالزمان حقيقة ، لا السلب.

يمكن إصلاح قيّدية الزمان للمسلوب عنه

بل نقول : لو صحَّ تقييد السلب بالزمان _ مع عدم تقييد النسبة الحكمية _ لزم صحة السلب حتى مع تقييد النسبة بحال التلبس ؛ حيث يصح أن يقال : زيد ليس الآن ضارباً بالأمس ؛ بداهة أن النسبة المتقيدة بالأمس لا وعاء لها إلا الأمس ، مع أن إطلاقه بلحاظ حال التلبس حقيقة عند الكل ، فكما لا يكون صحة السلب في مثل المثال علامة المجاز ، فليكن فيما نحن فيه كذلك.

118 _ قوله [قدس سره] : (وفيه أن عدم السلب في (1) مثلهما إنما هو لأجل أنه يريد ... الخ) (2).

اختصاص التمثيل باسم المفعول _ مع عدم الفرق بينه وبين اسم الفاعل ، إلا بالصدور في الفاعل ، والوقوع في المفعول ، مع وحدة المبدأ الذي تتوارد عليه أنحاء النسب _ كاشف عن خصوصية في اسم المفعول في طرف مبدئه عرفاً إن كان الاطلاق حقيقياً ، وإلا فتوسّعاً وتنزيلاً ، وإلا فالفاعل والمفعول _ كالضارب والمضروب ، والقاتل والمقتول _ متضايغان ، والمتضايغان متكافئان في القوة والفعلية ، فصدق أحدهما دون الآخر غير ممكن ، إلا بأخذ المبدأ على نحو يخرج عن التضايغ.

119 _ قوله [قدس سره] : (فالجواب منع التوقف على ذلك بل يتم ... الخ) (3).

التحقيق في الجواب : ما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدمة (4) من أن ظهور المشتق _ في معناه الذي مطابقه المتلبس بالمبدأ على أنحاء _ أمر ، وظهور اتحاد زمانى التلبس والنسبة الحملية أو الاسناد إليه ، أمر آخر.

ص: 201

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : عدم صحته في ..

2-2. الكفاية : 17 / 48.

3-3. الكفاية : 9 / 49.

4-4. التعليقة : 113.

وقد سمعت : أن ظهور المشتق في ذلك _ فيما إذا نسب إليه شيء _ إنما هو لعدم كون المتكلم مهملاً ، وعدم التقييد بزمان خاص ، وعدم كون الوصف معرفاً ، فلو انتفى أحد هذه الأمور لما كان ظهور. وعلى أي حال فالمشتق في مرحلة الاستعمال مستعمل في معناه ، ومطابقة المتلبس الحقيقي بالحمل الشائع.

وتوضيحه : أن الوصف ربما يكون عنواناً محضاً ، كما في (صلّ خلف العادل) ، و (يقبل شهادة العادل) ، وربما يكون معرفاً محضاً ، كما في (هذه زوجة زيد) إذا كانت بئنة منه ، وأريد تعريف شخصها لا الحكم على وصفها ، وربما يكون معرفاً مشوباً بعنوانية لنكتة من مدح أو ذم أو عليه لحدوث الحكم.

ومورد استدلال الإمام عليه السلام من قبيل الأخير ، فإن مقتضى جلالته قدر الامامة والخلافة _ وعظم شأنها وعلو مكانها _ عدم لياقة من عبد الصنم مدة _ واتصف بالظلم في زمان _ لعهد الخلافة أبد الدهر ، وإلا لكانت الخلافة كسائر المناصب الشرعية ، فهذه القرينة قرينة على عدم اتحاد زمانى التلبس والإسناد ، لا على استعمال الوصف في المنقضى عنه المبدأ مجازاً ، كما عن بعض الأعلام.

فإن قلت : فعلى هذا مخالفة الظاهر دائماً مستندة إلى غير الجهة المبحوث عنها ، فما ثمره البحث عن ظهور المشتق في المتلبس أو الأعم؟ قلت : أما القائل بالأعم فهو ليس له حالة منتظرة في إجراء الحكم المترتب على وصف اشتقاقى.

وأما القائل بالوضع لخصوص المتلبس ، فاقتصره على خصوص المتلبس في ترتيب الحكم عليه ، يتوقف على إحراز الظهور في اتحاد زمانى النسبة والتلبس ؛ بأن لا يكون الكلام مهملاً ، أو الزمان معيناً ، أو الوصف معرفاً محضاً ، أو مشوباً _ في قبال التمحض في العنوانية _ وهذا لا يقتضى لغوية النزاع _ كما ربما يتوهم _ إذ لزوم توسط شيء في ترتيب الثمرة لا ينفي الثمرة ، ولا يوجب لغوية النزاع في ثبوت ما يترتب عليه بلا واسطة أو معها. فافهم واغتنم.

الوصف قد يكون عنواناً محضاً أو معرفاً محضاً

120 _ قوله [قدس سره] : (بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس ... الخ) (1).

والقرينة المزبورة ليست قرينة على لحاظ حال التلبس ؛ إذ لا شىء من الحقيقة كذلك ، بل قرينة على انفكاك زمان التلبس عن زمان الإسناد إليه ، وقد عرفت أن الظهور فى الاتحاد ليس من ناحية وضع المشتق للمتلبس .

121 _ قوله [قدس سره] : (وقد أفاد فى وجه ذلك أن مفهوم الشىء ... الخ) (2).

توضيحه : أنه بعد عدم تعدد الوضع فى المشتقات ، إما أن يكون الملحوظ حال الوضع من المفاهيم العامة _ كالذات والشىء ونحوهما _ هو الموضوع له ، أو مصاديقه :

فإن كان الأول لزم دخول العرض العام فى مثل الناطق من الفصول ، مع أن الشئىة من الأعراض العامة ، وهى غير مقومة للجوهر النوعى ، والفصل هو الذاتى المقوم .

وإن كان الثانى من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له ، لزم انقلاب مادّة الإمكان الخاص إلى الضرورة فى مثل (الانسان كاتب) ؛ إذ الكاتب _ بما له من المعنى المرتكز فى الأذهان _ ممكن الثبوت للإنسان ، ولو كان الإنسان الذى هو مصداق الشىء مأخوذاً فيه كان ضرورى الثبوت للإنسان ؛ لأن ثبوت الإنسان لنفسه ضرورى .

122 _ قوله [قدس سره] : (والتحقيق : أن يقال : إنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقى ... الخ) (3).

الشئىة من الأعراض العامة

عدم كون الناطق بفصل حقيقى

ص : 203

1-1 . الكفاية : 14 / 50 .

2-2 . الكفاية : 9 / 51 .

3-3 . الكفاية : 4 / 52 .

توضيحه: أن المبدأ وهو النطق: إما أن يراد منه النطق الظاهري، وهو كيف مسموع، فكيف يعقل أن يكون مقومًا للجوهر النوعي؟!

وإما أن يراد منه النطق الباطني _ أعني إدراك الكليات _ وهو كيف نفساني، أو إضافة، أو انفعال _ على اختلاف الأقوال _ وعلى أي حال فهو من الأَعراض، والعرض لا يقوم الجوهر النوعي، ولا يحصل الجوهر الجنسي، وإنما يعرض الشيء بعد تقومه في أصله وتحصّله بفصله.

وسرّ جعل مثله في مقام التحديد هو: أنّ الذاتى لمّا لم يعلم، بل لا يكاد يعلم (1) _ كما عن الشيخ الرئيس فى التعليقات على ما حكى عنه (2) _ لم يكن بدّ إلا التعريف باللوازم والخواصّ، والناطق هو الشيء المتخصّص بالنطق، فلم يلزم دخول العرض فى الذاتى، وهذا الجواب وإن كان صواباً _ كيف؟ وقد صدر عن جملة من الأكابر (3) _ لكنه يمكن أن يجعل الناطق فصلاً حقيقياً من دون محذور؛ بأن يكون المراد منه ما له نفس ناطقة، والنفس الناطقة _ بما هى مبدأ لهذا الوصف _ فصل حقيقى للانسان، لكن الجزء ما لم يلاحظ لا بشرط لا يقبل الحمل، فلذا يجب فى تصحيح الحمل من (4) إضافة لفظة (ذى)، فىقال: (الانسان ذو نفس ناطقة)، أو من اشتقاق لغوى أصلى، أو جعلى فىقال: (الانسان ناطق) أى ما له

ص: 204

-
- 1-1. أى بنحو العلم الحصولى بالكنه من طريق الحد، وذلك لأن البسيط وما ينتهى إليه _ كالأنواع المركبة _ لا حدّ حقيقى لهما للزوم الخلف من التركّب الذى يقتضيه الحدّ الحقيقى المشتمل على جزءين ذاتيين. [منه قدس سره].
 - 2-2. التعليقات _ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى _ : أواخر صفحة : 34.
 - 3-3. الأسفار 2 : 25.
 - 4-4. الأصح حذف (من) من هذا الموضع لاختصاص دخول (من) على النكرة المنفية، كقوله تعالى: (وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ) آل عمران 3 : 62، وهذا هو مذهب المدرسة البصرية، وهو المشهور، وإن اجاز الكوفيون دخولها على النكرة المثبتة أيضاً.

نفس ناطقة، فأخذ الشيء في هذا المشتق الجعلى لا يوجب محذور دخول العرض فى الذاتى؛ بدهاء أن الفصل الحقيقى هو المبدأ، وإلا فالمشتقات غير موجودة بالذات، ولذا لا تدخل تحت المقولات. فتدبره، فإنه حقيق به.

والتحقيق: أن توصيف النفس بالناطقَة _ بمعنى المدركة للكليات _ يوجب أن لا يكون الفصل ذاتياً. وبمعنى آخر _ لا يعرفه العرف واللغة _ مناف للتعريف، فالصحيح فى دفع الإشكال كلية ما أشرنا إليه من أن أخذ الشيء والذات ونحوهما لتصحيح الحمل، ولذا لا شبهة فى أن خاصّة الإنسان هو الضحك، ومع ذلك لا يصح حمله _ فى مقام الرسم _، إلا بعنوان اشتقاقى ونحوه، وأما صلوح المبدأ لكونه فصلاً حقيقياً، فهو مما لا محيص عنه، سواء اخذ فيه الشيء ونحوه أم لا. فافهم جيّداً.

فإن قلت: حقائق الفصول _ كما عن بعض أكابر فن المعقول (1) _ هى أنحاء الوجودات الخاصة، فإنّ بها تحصيل كلّ متحصّل، والحقيقة العينية ليست كالماهيات الطبيعية، بحيث يتخذ الذهن موطناً كالخارج، وعليه فلا يعقل الحكاكية عن حقيقة الفصل بمفهوم، كى يلزم المحذور من أخذ الشيء فى الاشتقاقى منه، بل نسبة كل مفهوم _ يحكى عنه _ إليه (2) نسبة العنوان إلى المعنون، والوجه إلى ذى الوجه.

قلت: لحاظ التقويم _ وكون الشيء من علل القوام _ غير لحاظ التحصيل وكون الشيء من علل الوجود، وحقيقة الفصل الحقيقى لا يعقل أن يكون بوجوده من علل قوام الماهية النوعية؛ ضرورة أن ما حيثية ذاته حيثية الإباء عن العدم مغاير لما لا يأبى عن الوجود والعدم، بل الفصل إنما يكون مقوماً بذاته وماهيته.

توصيف النفس بالناطقَة يوجب أن لا يكون الفصل ذاتياً

ص: 205

1-1. صدر المحققين فى الأسفار 2: 36.

2-2. الضمير فى (عنه) و(إليه) مرجعه (الفصل) المتقدم ذكره.

وبالجملة : وجود الفصل الأخير _ وان كان بوحده وجودا لجميع الأجناس والفصول الطولية ، وكانت تلك برمتها مضمنة فيه ، لكن هذا الوجود الواحد ينتزع عنه معان ذاتية ومعان عرضية. فكلّ ما انتزع عنه _ بلا ملاحظة أمر خارج عن مرتبة ذاته _ يسمّى ذاتيا كالأجناس والفصول ، وكلّ ما انتزع عن مرتبة متأخرة عن ذاته يسمّى عرضيا ، والفصل المحكّي عنه بمثل (الناطق) إنما يكون ذاتيا ومن علل القوام إذا كان كذلك ، والمفروض تركّبه من أمر عرضي _ وهي الشئئية _ فما فرضناه ذاتيا لم يكون كذلك. فافهم جيّدا.

123 _ قوله [قدس سره] : (ثم قال : يمكن (1) أن يختار الوجه الثاني أيضا ، ويجب أن المحمول ... الخ) (2).

هذا الذي أجاب به في الفصول (3) مما قد سبقه إليه بعض أهل المعقول وسبقهما إليه نفس المورد _ أعنى المحقق الشريف (4) _ في كلام آخر له (5) ،

ص: 206

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : إنه يمكن ..

2-2. الكفاية : 15 / 52.

3-3. الفصول : 61.

4-4. هو السيد علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني من أولاد محمد بن زيد الداعي ابن الإمام زين العابدين _ عليه السلام _.

5-5. حكاها في الفصول : أواخر الصفحة : 61.

وحاصله : ان المقيد بغير الضرورى غير ضرورى.

والذى يسنح بالبال عدم سلامة هذا الجواب عن الاشكال ، لا لأن لازمه إمكان سلب الشيء عن نفسه عند تقيده وهو محال ، لأن الشيء لا ينسلخ عن نفسه فى جميع المراحل ، بل هو محفوظ فى جميع المراتب ؛ لأن ذلك يصحّ فى الجزئيات الحقيقية ، فإنها غير قابلة للتقييد.

بخلاف الكلّيات فإنها قابلة ، فتكون بذلك حصصا لها ، وثبوت الكلى للحصص وإن كان ضروريا ، إلا أن ثبوت الحصّة له ليس كذلك ، إذ ليس ورود كل قيد ضروريا ، بل لأن بعض الموضوعات _ كالجزئيات الحقيقية _ غير قابلة للتقييد ؛ لأنها لا تتعدد بإضافة القيود ، فليست كالأجناس كى تصير بالقيود أنواعا ، ولا كالأشكال كى تصير بالقيود أصنافا ، فلا معنى لقولك : زيد زيد له الكتابة.

وأما بعض الموضوعات الأخر القابلة للتقييد ، فلا تقبل الحمل ولا السلب ، لا لأن المفروض أنها بنفسها مأخوذة فى المحمول _ وإثبات الشيء لنفسه _ كسلبه عنه _ محال ؛ لما عرفت آنفا _ بل لأن حمل الأخصّ على الأعم بحسب المفهوم غير صحيح ، فلا يصحّ أن يقال : (الحيوان إنسان) إلا بنحو القضية الشرطية المنفصلة ، بأن يقال : (الحيوان إما إنسان ، أو حمار ، أو غير ذلك) ، وعليه فالحمل غير صحيح ، لا أنه صحيح وانقلاب المادة مانع.

وبالجملة : الحصّة لا تحمل على الكلى وإن صحّ تقسيم الكلى إليها والى غيرها ، ومن الواضح أن حمل الكاتب بما له من المعنى صحيح ، من دون عناية زائدة ، ولو كان مفهومه مركبا من نفس الإنسان وقيد الكتابة لكان حصّة من الانسان. فيرد عليه حينئذ ما أوردناه عليه ، لكن هذا الاشكال بناء على ما عن أهل الميزان من أن الملحوظ فى طرف الموضوع هى الذات ، وفى طرف المحمول

الحصّة لا تحمل على الكلى

ص: 207

هو المفهوم، وأن الموضوع لا بد من اندراجه تحت مفهوم المحمول، وصدق المحمول عليه.

وأما بناء على أن ملاك الحمل الشائع، هو الاتحاد في الوجود فكما أن الكلى يتحد مع الحصة في الوجود فكذا العكس، فصح حملها عليه.

124 _ قوله [قدس سره] : (إن كان ذات المقيد، وكان القيد خارجا ... الخ) (1).

فيكون كالمركب التقيدي الذي لا نظر فيه إلى المقيد _ بما هو مقيد _ بل هو آلة لتعرف حال ذات المقيد، والغرض أن المحمول هو المقيد بقيد غير ضروري، ومع ذلك فهو ضروري إذا لوحظ بنحو المعنى الحرفي. وأما جعل (الكاتب) _ مثلا _ عنوانا محضا وطريقا صرفا إلى معنونه، وحمل معنونه على الإنسان، فهو وإن كان بمكان من الامكان، والجهة _ حينئذ _ هي الضرورة _ دون الامكان _ إلا أنه ليس لازم التركب، بل يجرى على البساطة _ أيضا _ كما هو واضح.

125 _ قوله [قدس سره] : (وإن كان المقيد _ بما هو مقيد _ على أن يكون القيد داخلا ... الخ) (2).

توضيحه : إن لازم التركب انحلال قضية (الإنسان ضاحك) إلى قضيتين :

إحدهما (الإنسان إنسان)، والآخرى (الإنسان له الضحك)، والاولى ضرورية، والثانية ممكنة، مع أن قضية (الإنسان ضاحك) _ بما لها من المعنى المرتكز في الأذهان _ موجّهة بجهة الإمكان.

لا يقال : (له الضحك) مأخوذ في المحمول على نحو التوصيف، لا أنه خبر بعد خبر؛ لتكون هناك قضيتان.

ص: 208

1-1. الكفاية : 19 / 52.

2-2. الكفاية : 22 / 52.

لأننا نقول : الضاحك _ بما له من المعنى _ خير ، والقضية خبرية محضّة ، وما هو انحلال للخبر يكون خبرا أيضا ، وإن اخذ في مقام الجمع بنحو التوصيف ؛ لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار ، كما أن الاخبار بعد العلم بها أوصاف ، فيكون ما نحن فيه نظير ما إذا قيل : (زيد شاعر ماهر) ، فإنّ الماهر وإن كان صفة اصطلاحا للشاعر ، إلا أنه في الحقيقة قبل العلم به _ كما هو فرض الخبر _ إخبار بشاعريته وبمهارته في الشعر ، وإن لم يكن خبرا بعد خبر ، كقولنا : (زيد كاتب شاعر) .

لكنه _ لا يخفى عليك _ أن هذا الانقلاب ليس على حد ما أفاده الشريف ، وإن كان نحو من الانقلاب المصحح للإشكال على تركّب المشتقّ .

ولا يذهب عليك أيضا : أن عقد الحمل لم ينحلّ (1) إلى قضية ضروريّة كي يكون نظيرا لعقد الوضع المنحلّ إلى قضية ممكنة أو فعلية ، بل عقد الحمل منحلّ إلى خبرين : بأحدهما تكون القضية ضرورية ، وبالأخر تكون ممكنة ، مع أن القضية _ بما له من المعنى _ ممكنة .

عدم انحلال عقد الحمل الى قضية ضرورية

ص : 209

1 - 1 . وأما ما في بعض تعليقات الأسفار [الأسفار 1 : 42] للمحقق السبزواري من تشبيه انحلال القضية إلى قضيتين بانحلال عقد الوضع إلى قضيته فهو _ مضافا إلى ما ذكرنا في المتن _ قابل للتوجيه ، فإنّ غرضه التشبيه من حيث انحلال المجموع إلى قضيتين ؛ بمعنى أنه كما أن عقد الوضع ينحلّ إلى قضية ، والمركب من عقد الوضع وعقد الحمل أيضا قضية ، كذلك مجموع قضيتي (الإنسان كاتب) _ بناء على التركّب _ ينحلّ إلى قضيتين ، لا أن عقد الحمل ينحلّ إلى قضية ، كما أن عقد الوضع كذلك ، على ما هو صريح المتن ، وإن كان كلامه في فوائده موافقا لما في حاشية الأسفار من حيث تشبيه المقام بعقد الوضع ، لا تشبيه عقد الحمل بعقد الوضع . فافهم واستقم . [منه قدّس سره] .

وبالجملة : نتيجة ذلك انحلال القضية إلى قضيتين ، كما هو لازم انحلال الخبر إلى خبرين ، لا انحلال عقد الحمل إلى قضية.

فما فى المتن _ من التفريع على ما ذكر من أن انحلال عقد الحمل إلى قضية ، كانحلال عقد الوضع إلى قضية ممكنة عند الفارابى ، أو إلى قضية فعلية عند الشيخ الرئيس _ ليس فى محلّه ، إلا أن يراد من القضية الثانية نفس قولهم : (له الضحك) باعتبار الثابت ونحوه ، فإنه قضية ممكنة اخذت فى عقد الحمل.

فعقد الوضع بانضمام جزء من عقد الحمل قضية ، وجزؤه الآخر قضية اخرى ، لكنه لا يوافق عبارته _ مد ظله _ فى بيان القضية الثانية ؛ حيث قال : « والاخرى قضية (الانسان له النطق) » (1) ، فلا تنطبق إلا على انحلال الخبر إلى خبرين.

نعم ما ذكرنا من التوجيه وجيه بالنسبة إلى عبارة المحقق السبزوارى فى تعليقاته على الأسفار ، فإنه عبّر عن القضية الثانية بقوله : (له الضحك) (2) فتدبّر جيداً.

نعم ، هاهنا وجه آخر للاتقلاب إلى الضرورة يصح تنظيره بانحلال عقد الوضع إلى قضية ، وهو أن نفس عقد الحمل ينحلّ إلى قضية ، وهى (إنسان له الكتابة) _ مثلاً _ ومادّة هذه القضية هى الإمكان ؛ إذ كون القضية ذات مادّة نفس أمرية عبارة عن اقتضاء ذات الموضوع لذات المحمول ، لا بما هما موضوع ومحمول ، فاقضاء شىء لشىء إن كان على نحو استحيل عدمه فالمادة ضرورة ، وإلا فإمكان ، سواء كان هناك صورة القضية أم لا . فالإنسان المأخوذ فى المحمول ، إذا قيس إلى مبدأ المحمول كان لا محالة مقتضياً له بنحو من

ص: 210

1-1 . الكفاية : 53.

2-2 . الأسفار 1 : 42 / حاشية : 1.

الأنحاء وإن لم يكن اقتضاؤه مقصودا بالذات ؛ إذ تعلق الغرض والقصد بالذات وبالعرض لا دخل له في اقتضاء الواقعيات ، بل لا يعقل دخله فيها لتأخر رتبته عنها.

وهذا بعينه نظير انحلال عقد الوضع إلى قضية ممكنة عند المعلم الثاني ، وإلى فعلية عند الشيخ الرئيس ، مع أن عقد الوضع غير مقصود اقتضاؤه ، ولا متعلق للغرض ، لا بالذات ولا بالعرض.

وعليه فالمحمول على الإنسان هو الإنسان الذى مادته الإمكان ، ولا يعقل أن يكون اقتضاء الإنسان لمثل هذا المحمول بنحو الإمكان ، وإلا جاز ضرورة عدم الكتابة إن كان الإمكان عامًا ، وضرورة ثبوتها إن كان خاصا ، مع أن المفروض عدم ضرورة الكتابة وعدمها. فتدبره ، فإنه دقيق ، وبه حقيق.

وليعلم : أن هذا الانقلاب لا دخل له بضرورة ثبوت الشيء لنفسه ، ولا من جهة كون القيد ضروريا ؛ إذ المفروض كون المحمول _ فى حد ذاته _ مادته الامكان ، ولا من جهة أن جهة القضية جزء المحمول ، فانه يوجب الانقلاب ولو على البساطة.

مضافا إلى أن القابل لأخذه جزء للمحمول هى الجهة دون المادة ، فان مادة القضية هى كيفية النسبة الواقعية بين شيئين وان لم تلحظ ، بخلاف الجهة ، فإنها ما يفهم ويتصور عند النظر إلى تلك القضية سواء طابقت النسبة الواقعية ، أم لا.

ومن الواضح : أن المادة حيث إنها لم تلاحظ ، فلا وجه لتوهم أخذها جزء للمحمول ، بل الانقلاب من جهة أخذ الموضوع فى المحمول ، فيتحقق هناك نسبة ومادة بين ما اخذ فى عقد الحمل ومبدأ المحمول ، وحينئذ فلا يعقل أن يكون نسبة المحمول _ الذى مادته الامكان فى حد ذاته ، بالاضافة إلى عقد الوضع _ بالامكان.

والتحقيق : أن ثبوت إمكان الكتابة للإنسان ليس بالإمكان ، بل بالضرورة لما ذكر آنفاً ، وكذا ثبوت إمكان الإنسان الذى له الكتابة _ أى إمكان هذه الحصّة _ أيضاً بالضرورة لا بالإمكان. وأما ثبوت نفس هذه الحصّة الممكنة لطبيعى الإنسان فهو بالإمكان ، لا بالضرورة ؛ لأن ورود هذا القيد على الإنسان _ الموجب لكونه حصّة _ بالإمكان ، فثبوت هذه الحصّة الممكنة للطبيعى بالإمكان ، ولازم حمل الإنسان الذى له الكتابة على الإنسان ، إفادة كون الإنسان ذا حصّة خاصّة ، لا إفادة إمكان الكتابة له ، ولا إمكان الحصّة له حتى يكون بالضرورة. فتدبر جيّداً.

126 _ قوله [قدس سره] : (لكنه _ قدس سرّه _ تنظر فيما أفاده بقوله ... الخ) (1).

النسخة المصحّحة بل المحكى عن النسخة الأصلية هكذا : « وفيه نظر لأن الذات المأخوذة _ مقيدة بالوصف قوة أو فعلا _ إن كانت مقيدة به واقعا ، صدق الإيجاب بالضرورة ، وإلا صدق السلب بالضرورة ، مثلا لا يصدق (زيد كاتب بالضرورة) ، ولكن يصدق (زيد زيد (2) الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة) » (3) انتهى.

وأما ما فى النسخ الغير المصحّحة فى بيان المثال الثانى _ (ولكن يصدق زيد الكاتب كاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة) _ فهو غلط بالضرورة ؛ لأنّ لازم تركّب المشتقّ تكرر الموضوع لا تكرر المحمول.

127 _ قوله [قدس سره] : (لا يذهب عليك أنّ صدق الإيجاب

ص : 212

1-1 . الكفاية : 53 / 5.

2-2 . كذا فى الأصل ، لكن عبارة الفصول هكذا : (لكن يصدق زيد الكاتب ...).

3-3 . الفصول : 61.

بالضرورة بشرط كونه مقيدا ... الخ) (1).

تركّب المشتقّ لو اقتضى انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة بشرط المحمول _ ولو بملاحظة الجهة التي ذكرناها أخيرا في تصحيح الانقلاب ، وإليه يرجع ما في الفصول (2) لا إلى فرض الثبوت (3) وفرض العدم _ لكان ذلك من مفاصد الالتزام بتركّب المشتقّ ؛ اذ المفروض أن قضية (الإنسان كاتب) مادتها الامكان ، وتركب الكاتب من الانسان ونسبة الكتابة التي هي متكيفة واقعا بالإمكان ، يقتضى ان يكون مادتها الضرورة وإن كانت هذه الضرورة واقعا ضرورة بشرط المحمول ؛ حيث إن الجهة إذا صارت جزء المطلب والمحمول كانت جهة القضية منحصرة في الضرورة إثباتا أو نفيًا.

والفرق بين ما نحن فيه وبين ما ذكره اهل الميزان في الضرورة بشرط المحمول : أنّ العبرة عندهم في القضايا الموجّهة بالجهة ، والجهة غير المادة ، لكن المحذور الحقيقي لا يدور مدار انقلاب جهة إلى جهة ، بل انقلاب مادة إلى مادة كذلك ، كما لا يخفى.

وما ذكره في الفصول (4) من المثالين ليس مثالا للشرطيتين الواقعتين في

ما ذكره اهل الميزان في الضرورة بشرط المحمول

ص: 213

1-1. الكفاية : 9 / 53.

2-2. الفصول : 61.

3-3. قولنا : (لا إلى فرض الثبوت .. الخ).

4-4. الفصول : 61.

كلامه ؛ إذ الشرطية الثانية مقتضاها صدق السلب بالضرورة ، والمثال عدم الصدق بالضرورة ، وظنى أن مثاله الأول ناظر إلى البساطة وعدم اقتضاها الانقلاب ، والمثال الثاني ناظر إلى التركب واقتضائه الانقلاب لصيرورة المحمول _ من حيث تركبه _ ذا مادة .

والمراد من الشرطيتين : موافقة الجهة لمادّة القضية واقعا _ كالمثال المزبور _ وعدمها ، كما إذا قيل : (الإنسان إنسان له النطق بالإمكان) ، فإنّ الجهة غير موافقة لمادة القضية ، فيصدق السلب بالضرورة ، فيقال : (ليس الانسان بالضرورة إنسانا له النطق بالامكان) ، فالمراد من التقيّد بالوصف واقعا وعدمه هذا المعنى (1) ، دون الثبوت وعدمه . هذه غاية ما يمكن أن يوجه به كلامه _ رفع مقامه _ .

128 _ قوله [قدس سره] : (فان لحوق مفهوم الذات والشئ لمصاديقهما إنما يكون ضروريا ... الخ) (2) .

الأولى أن يقال : إن إلزام الشريف بالانقلاب : إن كان من باب ثبوت الشئ لنفسه _ كما هو ظاهر الشريف (3) _ فمن البديهي أن مفهوم الشئ غير مفهوم الإنسان .

وإن كان من باب أن الموجّهة بجهة الإمكان ليست بالإمكان ، بل

ص: 214

1-1 . وإلا لزم أن يقول : وإن كانت مقيدة بعدمه واقعا ، فإن مجرد عدم التقيّد به واقعا _ كما هو قضية الشرطية الثانية _ لا يوجب صدق السلب بالضرورة ، بل عدم صدق الإيجاب بالضرورة . [منه قدس سره] .

2-2 . الكفاية : 54 / 5 .

3-3 . وذلك في تعليقاته على شرح المطالع _ الطبعة الحجرية ، انتشارات كتبي نجفی _ ص : 11 .

بالضرورة، ففيه: أن الإنسان بإنسانيته يقتضى الكتابة، لكنّ الشىء بشيئته لا يقتضى الكتابة، بل الشىء: إن كُنّى به عن الإنسان كان مقتضيا بالإمكان، فيرجع إلى مصداق الشىء. وإن كُنّى به عن غير الإنسان لم يكن هناك اقتضاء، بل صحح السلب بالضرورة، فالشىء بشيئته لا حكم له.

وإن كان إلزامه من باب أن الإنسان شىء، لا أنه لا شىء، والشئية لا تتسلخ عنه في جميع المراتب، ففيه: أنه قابل للتقييد بقيد لا يكون. بما هو. ضروريا للإنسان، وليس كنفس الانسان كى يكون محفوظا في جميع المراتب حتى يكون حمله غلطا؛ للزوم حمل الأخص مفهومًا على الأعم، بل مفهومه حينئذ أعمّ مفهومًا من الموضوع.

نعم انحلال القضية إلى ضرورة وممكنة. من باب انحلال الخبر إلى خبرين. جار بناء على إرادة مفهوم الشىء، وإن كان ظاهر كلام صاحب الفصول هو الشق الثالث (1).

129. قوله [قدس سره] : (لزوم أخذ النوع فى الفصل ... الخ) (2).

ليس المراد من النوع هو النوع العقلى؛ كى يقال: إن الإنسان الموجود بوجود أفراده ليس نوعا، بل المراد هو النوع الطبيعى، وهو معروض النوعية، والإنسان. بما هو. كما أنه كلى طبيعى، كذلك نوع طبيعى، كما أن الناطق. الموجود بوجود المصاديق. فصل طبيعى، فيلزم من أخذ الانسان فى الناطق دخول النوع الطبيعى فى الفصل الطبيعى، بل لو لم يكن الناطق فصلا. وكان

ليس المراد من النوع هو النوع العقلى

ص: 215

-
- 1-1. قولنا: الشقّ الثالث ... الخ). حيث قال: (لأن لحوق مفهوم الذات أو الشىء لمصاديقهما أيضا ضرورى). انتهى. (منه عفى عنه). راجع الفصول الغروية: 61.
- 2-2. الكفاية: 8 / 54.

لازما له _ كان الإيراد واردا؛ إذ لا يعقل دخول (1) النوع في لازم فصله.

والتحقيق: أن النطق _ وهو إدراك الكليات _ ليس لازما لماهية الإنسان، بل لهوية النفس الإنسانية، فيلزم دخول الشيء في لازم وجوده.

ومن الواضح أن الشيء لا يتأخر _ بالوجود _ عن وجود نفسه، إلا أن يقال _ كما أشرنا إليه في بعض الحواشي المتقدمة _:

إن الناطق ما له نفس ناطقة، والفصل الحقيقي مبدأ هذا العنوان، فدخول الانسان في هذا العنوان لا يستلزم الدخول في الفصل الحقيقي، وكذا لو قلنا: بأن الناطق لازم الفصل، فإنّ اللازم الحقيقي مبدؤه، لا المعنى الاشتقاقي، والاشتقاق لتصحيح الحمل في مقام التعريف، فلا يلزم دخول النوع في لازمه، ولا في لازم وجوده.

130 _ قوله [قدس سره]: (إرشاد: لا يخفى أن البساطة (2) بحسب المفهوم وحدته إدراكا ... الخ) (3).

البساطة: إما لحاظيّة، وإما حقيقية. أما البساطة اللحاظية: فالمراد منها كون المعنى واحدا إدراكا، وفاردا تصورا، بحيث لا ينطبع في مرآة الذهن إلا صورة علمية واحدة، سواء كان ذو الصورة _ وهو ذات ما تمثل في الذهن _ بسيطا في الخارج كالأعراض، أو مركبا حقيقيا كالإنسان ونحوه من الأنواع المركبة،

البساطة إما لحاظية وإما حقيقية

ص: 216

1-1. قولنا: (إذ لا يعقل دخول ... الخ).

2-2. في الكفاية: _ تحقيق مؤسستنا _ أن معنى البساطة ..

3-3. الكفاية: 15 / 54.

أو مركبًا اعتباريًا، سواء كان الافتقار ثابتًا لأحد الجزئين إلى الآخر كالمركب من العرض وموضوعه، أو لم يكن افتقار أصلاً، كالدار المركبة من الجدران والسقف ونحوهما، فمناطق البساطة اللحاظية وحدة الصورة الإدراكية، سواء أمكن تحليلها عند العقل _ إلى معانٍ متعدّدة تحليلًا _ مطابقًا للخارج كما في المركبات مطلقًا، أو تحليلًا مطابقًا للواقع ونفس الأمر _ دون الخارج _ كالبسائط الخارجية، فإنّ اللونية ليست كالجسمية ليتوارد عليها الصور؛ كي يكون التحليل مطابقًا للخارج، بل اللونية حيث إنها تنتزع عن البياض والسواد واقعا، فلها نحو ثبوت واقعا، وإن لم يكن [لها] ثبوت بحيث تتوارد عليها الصور.

وإلى ما ذكرنا من البساطة اللحاظية والتركيب اللحاظي يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين الحد والمحدود، فإنّ ذات الإنسان _ مثلاً _ والحيوان الناطق _ مثلاً _ واحدة، لكن هذا الواحد _ بالمفهوم والحقيقة _ ملحوظ على جهة الجمع _ وانطواء المعاني المتكثّرة _ في الإنسان، وعلى جهة الفرق _ وتفصيل المعاني المنطوية _ في الحيوان الناطق، وإلاّ لم يكن الحدّ حدًا لذلك المحدود، ولما حمل الحدّ على المحدود حملًا أوليًا ذاتيًا، كما هو واضح.

ومما ذكرنا يظهر أن تحليل المعاني الاشتقاقية في الأوصاف إلى ما اشتهر بينهم _ من أن المشتقّ ما ثبت له مبدأ الاشتقاق، أو شيء له المشتقّ منه _ غير ضائر بالبساطة اللحاظية، بل غير ضائر بالبساطة الحقيقية، كما سيجيء (1) إن شاء الله تعالى.

فاذا عرفت ذلك تعرف أن الاستدلال لمثل هذه البساطة اللحاظية بما استدللّ به المحقق الشريف _ أو بغير ذلك مما استدللّ به في إخراج الذات عن المشتقات _ غير وجيه؛ لأن البساطة اللحاظية تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقة أو اعتبارًا، كما عرفت آنفاً، بل البساطة اللحاظية في كل مدلول ومفهوم للفظ واحد،

ص: 217

مما لا يكاد يشك فيها ذو مسكة؛ إذ البداهة قاضية بأن اللفظ وجود لفظي بتمامه لمفهومه ومعناه _ لا أنه وجود لفظي لكل جزء من اجزاء معناه بتمامه _ وكون اللفظ وجودا لفظيا لمعنى تركيبى، لا يكون إلا مع جهة وحدة، فلا محالة لا ينتقل إلى المعنى التركيبى إلا بانتقال واحد، كما هو المحسوس بالوجدان فى الانتقال إلى معنى الدار المؤلفة من البيوت والسقف والجدران.

فأتضح: أن البساطة اللحاظية مما لم يقع لأحد فيها شك وريب، إنما الكلام فى البساطة الحقيقية من وجهين:

أحدهما _ ما هو المعروف الذى استدل له الشريف، وهى البساطة من حيث خروج الذات عن المشتقات وتمحصها فى المبدأ والنسبة.

ثانيهما _ ما ادعاه المحقق الدوانى (1): من خروج النسبة _ كالذات _ عن المشتقات، وتمحصها فى المبدأ فقط، وأن الفرق بين مدلول لفظ المشتق ومدلول لفظ المبدأ بالاعتبار.

ص: 218

1-1. وذلك فى تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى: 85.

والكلام فى الثانى سيجىء (1) إن شاء الله تعالى _ وسنحقق فيه ما عندنا فى محلّه.

إنما الكلام فى الأول ، وقد عرفت ما يتعلّق بما استدلّ به المحقّق الشريف من النقص والابرام.

وتحقيق الحق فى المقام والمحكمة بين الاعلام : يقضى باعتبار أمر مبهم مقوّم لعنوانية العنوان لمكان الوجدان والبرهان :

أما الوجدان : فبأننا لا نشك عند سماع لفظ القائم فى تمثّل صورة مبهمّة متلبسة بالقيام ، وهى تفصيل المعنى الوجدانى المتمثّل فى الذهن ، ووحدانيته فى الذهن على حدّ وحدانيته فى الخارج ، فكأن الصورة الخاصة الخارجيّة انطبعت فى مرآة الذهن.

وأما البرهان : فبأن المبدأ حيث إنه مغاير لذى المبدأ ، فلا يصح الحكم باتحاده معه فى الوجود ، وان اعتبر فيه ألف اعتبار ؛ إذ جميع هذه الاعترافات لا توجب انقلاب حقيقة المبدأ عما هى عليه من المباينة والمغايرة ، وليست المغايرة

====

2. وذلك فى التعليقة : 131 من هذا الجزء.

ص: 219

1- صاحب شرح الطوال[❖] 1. العلوم الدينية وفى مدة قليلة طار صيته فى أطراف العالم ، واقتبس جماعة كثيرة من علومه ، وأكرمه سلاطين التراكمّة ، وجعلوه قاضى القضاة فى مملكة فارس ، وسافر إلى بلاد العرب وتبريز وغيرها.

بمجرد الاعتبار؛ كى ينتفى باعتبار طار.

وسياتى لهذا مزيد بيان إن شاء الله تعالى.

ومن المعلوم أن نسبة الواجدية _ ما لم يعتبر فى طرفها الأمر المبهم المقوم للعنوان _ لم يصح حمل نفسها على ما يقوم به المبدأ ، والمجموع من المبدأ والنسبة كذلك أيضا ، فلا مناص من الالتزام بوضع هيئة (ضارب) و (كاتب) ونحوهما _ بمرآتية الجامع الانتزاعى _ للعنوان البسيط المأخوذ من المواد التى وضعت للمبادئ ، بحيث لو أردنا شرح ذلك العنوان قلنا : إنها الصورة المتلبسة بالضرب أو الكتابة ، فإنها القابلة للحكم بالاتحاد وجودا مع الموضوع. فمفاد (زيد قائم) أنّ وجود الصورة الذاتية لزيد وجود للصورة المنتزعة منه بالعرض ، فهذا الوجود الواحد وجود لصورة زيد المنطبعة فى الذهن بالذات ، ووجود لصورة متلبسة بالقيام بالعرض . وأما أن هذه الخصوصية المقومة للعنوان جوهر أو عرض أو أمر اعتبارى فليست بشىء منها ، بل مبهم من جميع هذه الجهات ، وقابل للاتحاد مع الجواهر والأعراض وغيرهما ، بل هو مبهم من حيث إنها عين المبدأ فى الخارج. فالوجود موجود لهذا الوجه ، والبياض أبيض لهذا الوجه ؛ حيث لم يعتبر فيها أن لا يكون عين المبدأ خارجا.

ومن جميع ما ذكرنا اتضح : أن القول بعدم أخذ الذات _ عموما أو خصوصا _ فى المشتقات لا ينافى ما ذكرنا هنا ؛ حيث إن الأمر المبهم _ المأخوذ لمجرد تقوم العنوان _ ليس من مفهوم الذات ، ولا من المفاهيم الخاصة المندرجة تحتها فى شىء ، بل مبهم من جميع هذه الجهات والخصوصيات المميزة ، واعتبار هذا الأمر المبهم لا ينافى البساطة العنوانية ، بمعنى تمثّل صورة وحدانية فى الذهن على حد الوحدانية فى الخارج. فالمشتق _ بحسب وجوده الجمعى _ بسيط بهذا المعنى من البساطة ، وبحسب وجوده الفرقى التفصيلى ما له مبدأ الاشتقاق.

وتفاوت الأوصاف العنوانية مع سائر المشتقات في هذه الجهة، لا دليل على عدمه، بل الوجدان والبرهان على ثبوته. ولا ينافي تعدد الوضع أيضاً؛ إذ المادة موضوعة لنفس المبدأ، والهيئة - بمرآة الجامع الانتزاعي - موضوعة لذلك المعنى الوجداني المناسب لمادتها.

وحاصل الوضعين: أن الضارب مثلاً وجود لفظي لمعنى وحداني، مطابقة المتلبس بالضرب خارجاً على نحو الجمع والوحدة، لا للذات والحدث والربط. فتدبر في المقام، فإنه من مزال الأقدام.

131_ قوله [قدس سره]: (الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنه بمفهومه ... الخ) (1).

المحكى عن العلامة الدواني: أنه لا فرق بين المشتق ومبدئه الحقيقي دون مبدئه المشهورى - وهو المصدر - إلا بالاعتبار، وقد صرح بخروج الذات والنسبة معاً عن مداليل المشتقات، فإنه قال - في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجي (2) - في مقام الرد على من زعم أن الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لاشتغالها على النسبة ما لفظه -:

(التحقيق: أن معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة، فإن معنى الأبيض والأسود ونظائرهما ما يعبر عنه في الفارسية بـ (سفيد و سیاہ) وأمثالهما، ولا مدخل في مفهومهما للموصوف (3) لا عاماً ولا خاصاً؛ إذ لو دخل في مفهوم

لا فرق بين المشتق ومبدئه الحقيقي عند الدواني

معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة

ص: 221

1-1. الكفاية: 5/55.

2-2. شرح التجريد: 85.

3-3. قوله: (ولا مدخل للموصوف .. الخ).

الأبيض الشيء كان معنى قولنا: (الثوب الأبيض) (الثوب الشيء الأبيض) ، ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه (الثوب الثوب الأبيض) ، وكلاهما معلوما (1) الانتفاء ، بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده ، ثم العقل يحكم _ بديهية أو البرهان _ أن بعضا من تلك المعاني لا يوجد إلا بأن يكون ناعتا لحقيقة أخرى مقارنة لها شائعا فيها _ لا كجزئها _ وتسميتها بالعرض ، وبعضها ليس كذلك ، ولو لا تلك الخصوصية لم يلزم أن يكون هناك شيء هو أبيض أو أسود ، _ إلى أن قال _ : ومن هنا يظهر أن الأعراض هي المشتقات وما في حكمها ، كما سبق التلويح إليه ، ولذا أمكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته ، كما وقع لهم في الألوان ، فإن كنهها عندهم بديهي ، ومع ذلك نازع العقلاء في عرضيتها ، ولو كان حقيقتها مبادئ الاشتقاق لم يتصور النزاع ، فإن العاقل لا يشك في أن التكّم (2) والتلون _ بالمعنى الذي أخذوه _ ليسا جوهرين قائمين بذاتهما ... الخ).

وهذا الكلام صريح في أن مبادئ الاشتقاق عندهم هي المعاني المصدرية ، وحيث لا واسطة بين المشتق ومبدئه ، فلذا قالوا : الأعراض هي المشتقات ، فهو قائل باتحاد المشتقات مع مبادئها الحقيقية ، دون مبادئها المشهورية _ أعنى المعاني المصدرية _ بمعنى اتحاد المشتقات مع العلم بمعنى الصورة _ مثلا _ والضرب

====

3. لم يرد هذا المصدر في اللغة بهذا المعنى _ أى بمعنى التلبس بعرض الكم _ فلم يشتق مصدر في اللغة من (كم) الاستفهامية ، أو من الكم بمعنى المقدار ، بل جاء (التكّم) في اللغة بمعنى الإغماء والتغطية ، وليس بمقصودين هنا ، ولكن علماء المعقول _ وكذا غيرهم _ أجازوا لأنفسهم مثل هذا التصرف والتوسع في اللغة ، ونظيره كثير في العلوم.

ص: 222

1- بطرفها أمر ، والمقدار المدلول عليه بالكلام أمر آخر ، كما في الأفعال ، فإنه لا شك في اشتغالها على النسبة ، مع أن مادتها لا تدلّ إلا على المبدأ ، وهيئتها لا تدلّ إلا على النسبة. (منه عفى عنه).

2- 2. في الأصل : معلوم ..

بمعنى الحركة الخاصة، مع خلوهما عن جميع انحاء النسب حتى النسبة الناقصة المصدرية، كيف؟ وهو بصدد إخراج النسبة عن مفهوم المشتق، فنسبة اتحاد المشتق مع المصدر إليه _ كما هو ظاهر الفصول وغيره _ لا وجه لها.

ومنه يظهر ما فى كلام المحقق _ الدوانى _ أيضا _ حيث زعم عدم الوسطة بين المشتقات والمصادر، فحكم بأن نزاع القوم فى عرضية الألوان كاشف عن أن الأعراض هى المشتقات (1)، مع أنك خبير بأن ملاحظة ذات العرض غير ملاحظته بما هو عرض، فلا يكشف النزاع فى العرضية عن كون الأعراض هى المشتقات.

نعم، نقل عنه بعض المحققين (2) وجهين آخرين:

أحدهما _ أنا إذا رأينا شيئاً أبيض، فالمرئى بالذات هو البياض، ونحن نعلم بالضرورة أننا _ قبل ملاحظة أن البياض عرض، والعرض لا يوجد قائماً بنفسه _ نحكم بأنه بياض وأبيض، ولو لا الاتحاد بالذات بين الأبيض والبياض لما حكم العقل بذلك فى هذه المرتبة، ولم يجوز قبل (3) ملاحظة هذه المقدمات كونه أبيض، لكن الأمر خلاف ذلك.

وحاصل الوجه الآخر: أن المعلم الأول (4) مترجمى كلامه عبروا عن

زعم المحقق الدوانى عدم الوسطة بين المشتقات والمصادر

ص: 223

- 1-1. وذلك فى تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى، 85.
- 2-2. هو الحكيم السبزوارى فى تعليقاته على الاسفار. [منه قدس سره]. الاسفار 1 : 42.
- 3-3. قوله: (ولم يجوز قبل .. الخ).
- 4-4. وهو أفلاطون المعروف بالمعلم الأول، ولد بأثينا سنة (427 ق. م) من اسرة عريقة. _

المقولات بالمشتقات ، ومثلوا لها بها ، فعبروا عن الكيف بالمتكيف ، ومثلوا له بالحرّ والبارد ، ولو لا الاتحاد لم يصحّ ذلك.

هذا ، وهذان الوجهان _ أيضا _ ظاهران في دعوى الاتحاد بين مفاهيم المشتقات ومبادئها الحقيقية _ دون المشهورية _ بل حاصلهما : دعوى الاتحاد بين خصوص العرض والعرضى ، لا كل مشتق ومبدئه الحقيقي ، وإن كان ظاهر كلامه المتقدم هو الإطلاق ، كما يشهد له كونه هناك في مقام الردّ على من زعم أن مفاهيم المشتقات _ لاشتمالها على النسبة _ لا تكون أجزاء محمولة.

وبالجملة : غرض المحقق المزبور خروج النسبة إلى الموضوع عن مفهوم المشتقّ ؛ بملاحظة أنا إذا لاحظنا حقيقة البياض ، فهذا الملحوظ _ بما هو بياض ، وبما هو قائم بذاته _ أبيض.

ولذا قال بهمنيار (1) _ تلميذ الشيخ الرئيس _ : إن الحرارة لو كانت قائمة بذاتها ، لكانت حرارة وحارة ، وبهذا الاعتبار تكون الحقيقة العينية _ التي حيثية ذاتها حيثية طرد العدم _ وجودا وموجودا.

=====

2. كتاب التحصيل _ انتشارات جامعة طهران كلية الالهيّات والمعارف الاسلاميّة _ ص : 475.

ص: 224

1- قرأ أول حياته الشعر ونظمه ، وفي العشرين تعرف على سقراط ، ثم درس عند أفليدس في ميغاري ، ورحل إلى مصر وغيرها ، وتعرف على فيثاغورس¹ . ورجع إلى أثينا في سنة (387 ق. م) ، فدرّس فيها أربعين سنة على بستان أكاديموس² . فسميت مدرسته بالأكاديمية ، درّس فيها كثيرا من العلوم ، وله نظريات فلسفية كثيرة منها في توحيد الإله وعدالته حتى سمّاه بعضهم بأفلاطون الإلهي ، وبعضهم عدّه من الأنبياء. وله نظريات تفرد بها كنظرية المثل ونظرية الحبّ الالهيّ وغيرها من النظريات في الفلسفة والأخلاق والسياسة وغيرها التي انتفع بها فلاسفة المسلمين كثيرا ، عدّ له ستة وثلاثون مؤلفا منها : الجمهورية والقوانين والمقالات والوصية وغيرها.

فإذا كانت حقيقة البياض _ الملحوظة بما هي قائمة بذاتها _ أبيض _ مع قطع النظر عن موضوعها _ فلا محالة لا دخل للنسبة في مفهوم الأبيض ، وإلا كان موقوفا على ملاحظة موضوعها وقيامها به ، وهذا معنى بساطة المشتق بساطة حقيقية ، وكون الفرق بينه وبين مبدئه الحقيقي باعتبارى بشرط لا ولا بشرط ، فإن المراد من ملاحظته (بشرط لا) ملاحظته باستقلاله ، وبما هو شىء على حiale ، ومن ملاحظته (لا بشرط) إلغاء كونه كذلك ، وهو عين ملاحظته بما هو قائم بذاته .

ولكن لا- يخفى عليك أن غاية ما أفاده المحقق المزبور : اتحاد الأبيض الحقيقي والبياض _ دون الأبيض المشهورى _ إذ من الواضح أن الأبيض بالمعنى الذى تصوره المحقق لا- يصدق على العاج ، فإنهما موجودان متباينان ، فلم يثبت اتحاد المشتق ومبدئه مطلقا ، ولا العرض والعرضى مطلقا .

نعم ، هنا وجه آخر لتتميم الأمر وتسريته إلى الأبيض المشهورى _ أيضا _ وهو ما أفاده بعض المحققين (1) ، وملخصه : أن نفس حقيقة البياض وغيرها من الأعراض تارة تلاحظ بما هي ، وأنها موجودة فى قبال موضوعها ، فهى بهذا

=====

2. هو الحكيم السبزواري فى تعليقاته على الأسفار 6 / 64 / الحاشية : 3.

ص: 225

1- تلامذة الشيخ الرئيس أبى على ابن سينا ، وكاشفا عن مشكلات علومه وموضحا لسائر غوامضه .

اللحاظ بياض ، ولا يحمل على موضوعه. كيف؟ وقد لوحظ فيه المباينة مع موضوعه ، والحمل هو الاتحاد في الوجود ، واخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها ، وكونها مرتبة من وجود موضوعها ، وطورا لوجوده ، وشأنا من شئونه ، وظهور الشيء _ وطوره وشأنه _ لا يباينه ، فيصح حملها عليه ؛ إذ المفروض أن هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع ، والحمل هو الاتحاد في الوجود.

ولا يذهب عليك (1) أن هذه الاعتبارات مصححة للحمل ، لا أنها جزء المحمول ليقال : إن المفهوم _ حينئذ _ مركب لا بسيط ، وهل هي إلا كاعتبار الإجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود ، فإنه مصحح التغير المعبر في الحمل لا جزء مفهوم المحمول ، وما نحن فيه مصحح الاتحاد المعبر في الحمل ، وبهذا الوجه الذي صححنا به الحمل يمكن الجواب عما في الفصول (2) : من أن العلم والحركة يمتنع حملهما على الذات ، وإن اعتبرا لا بشرط ، حيث عرفت أن ملاحظتهما من أطوار الذات يصح الحمل ؛ لأن طور الشيء بما هو طوره لا يباينه ؛ لأنه نحو من أنحاء وجوده.

وأما ما أفاده استاذنا العلامة _ أدام الله أيامه _ في المتن (3) _ من أن الفرق بين المشتق ومبدئه أنه بمفهومه لا يأبى عن الجرى والحمل ، بخلاف المبدأ فإنه يأبى عنه ، وأنه إلى ذلك يرجع ما أفاده أهل المعقول من الفرق بينهما بلا شرط وبشرط لا ، لا حفظ مفهوم واحد ، وملاحظة الطوارئ _ فهو ، وإن كان صحيحا

الفرق بين المشتق ومبدئه في الجرى

ص: 226

1-1. قولنا : (ولا يذهب عليك ... إلخ).

2-2. الفصول : 62.

3-3. الكفاية : 55.

فى نفسه إنهما كذلك _ كما سيجىء (1) إن شاء الله تعالى _ إلا _ أن إرجاع كلمات أهل المعقول إلى ذلك لعلّه لحسن ظنّه بهم ، وإلاّ فكلّماتهم صريحة فيما ذكرنا ، ويكفيك شاهدا عليه ما ذكره بعض الأكابر فى شواهد (2) حيث قال : (مفهوم المشتق عند جمهور علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنسبة ، وعند بعض المحققين (3) هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات . والفرق بكون الصفة عرضاً _ غير محمول _ إذا اخذ فى العقل بشرط لا شىء ، وعرضياً محمولاً إذا اخذ لا بشرط ...) إلى آخره .

ومن الغريب ما عن بعض المدققين من المعاصرين (4) حيث ذكر فى بيان من جعل الفرق بينهما بالاعتبار ما محصله :

أن الحدث : قد يلاحظ بنفسه _ مع قطع النظر عن النسبة الآتية من قبل الهيئات _ وهو بهذا الاعتبار غير الذات وجوداً ، فلا يحمل عليها . وقد يلاحظ فى ضمن إحدى الهيئات من المشتقات ، وحينئذ يمكن الحمل إذا انتزع من الحدث مع النسبة عنوان مساو للذات ، فالمراد من (لا بشرط) و (بشرط لا) ملاحظة النسبة وعدمها .

وهو غفلة عن حقيقة الأمر ، لما سمعت من أن العلامة الدوانى ينادى بخروج النسبة عن المشتقات ، مضافاً إلى أن القوم يقولون : بأن نفس الاعتبار اللابشرطى يصحح الحمل ، لا أنه مورد لانتزاع عنوان مساو للذات يصحّ حمله عليها .

ص : 227

1-1 . فى نفس هذه التعليقة وفى التعليقة : 132 من هذا الجزء .

2-2 . صدر المحققين (رحمه الله) فى الشواهد الربوبية : 43 .

3-3 . وهو المحقق الدوانى (رحمه الله) كما حكاه صدر المتألهين فى شواهد : 43 .

4-4 . صاحب المحجّة _ كما فى هامش الأصل .

هذا، والإنصاف أن هذا الوجه الذى صححنا به الحمل _ مع أنه لا يجرى فى جميع المشتقات _ لا يكاد يجدى فى أنظار أهل النظر، وإن كان كلاماً مشهورياً؛ إذ الاعتبار لا يجعل المتغايرين فى الوجود متّحدين (1) فيه واقعا. والحمل هو الاتّحاد فى الوجود بحيث ينسب ذلك الوجود إلى كلّ منهما إما بالذات أو بالعرض فى الطرفين أو فى طرف واحد.

ومن الواضح أن طور الشئ ليس نفس الشئ، فلا وجه لدعوى أنه الشئ، فملاحظة العرض من أطوار موضوعه (2) لا تصحّح دعوى أن وجوده وجود موضوعه، وإن كان وجوده فى نفسه وجوده لموضوعه.

ومن الواضح _ أيضا _ أن تعدّد العرض وموضوعه ليس بالاعتبار كى ينتفى بطرّو اعتبار آخر. فتدبّر جيدا.

فإن قلت: فما وجه حمل الجنس على الفصل، والفصل على الجنس، مع أن طبيعة الجنس فى الخارج غير طبيعة الفصل؟ وهل المصحّح إلا الاعتبار اللابشرطى؟

قلت: التحقيق فيه كما عن بعض الأكابر (3) أن التركيب بينهما فى المركّبات الحقيقية اتّحادى لا انضمامى، بيانه على وجه الاجمال:

أن المركّبات الحقيقية لا بد لها من جهة وحدة حقيقية؛ بداهة أنه لولاها لكان التركب اعتباريا، والوحدة الحقيقية لا تكون إلا إذا كان أحد الجزئين بنحو

ص: 228

1-1. فى الأصل: متحدا ..

2-2. قولنا: (لا يصحّح دعوى ... إلخ).

3-3. صدر المحقّقين فى الأسفار 5 : 282 فما بعدها.

القوة والإبهام ، والآخر بنحو الفعلية والتحصّل ؛ ضرورة أن كل فعلية _ بما هي فعلية _ فهي تأتي عن فعلية أخرى .

وإذا كان أحد الجزئين عين الفعلية ، والآخر عين القوة ، فلا محالة يكونان مجعولين بجعل واحد ، وإلا لزم الخلف ؛ إذ الاستقلال في الجعل ينافي الوحدة الحقيقية .

ومن الواضح أنّ كلّ مجعولين بجعل واحد لا بدّ من أن يكون أحدهما مجعولا بالذات والآخر بالعرض ؛ حتى يصح نسبة الجعل إليهما مع وحدة الجعل حقيقة ، وحينئذ لا بدّ من مرور فيض الوجود من الأصل إلى التابع ، كالصورة بالنسبة إلى المادة ، وكالفصل بالنسبة إلى الجنس ، فاذا لوحظ مبدأ الجنس الطبيعي _ مثلا _ بما له من الدرجة الخاصّة من الوجود السارى ، لم يحمل على الفصل ؛ لتباين الدرجتين بما هما درجتان ، وإذا الغى الخصوصية ، ولوحظ اتحادهما في الوجود السارى ، صحّ الحمل ، وهذا معنى اتحاد الجنس والمادة واتحاد الفصل والصورة بالذات واختلافهما بالاعتبار . فتبين الفرق بين الجنس والفصل ، وبين العرض وموضوعه ؛ حيث إن التركيب بين الأولين حقيقىّ اتحادى ، وبين الأخيرين اعتبارى لعدم الافتقار من الطرفين ، ولعدم اتحادهما في الوجود ، ومع المغايرة الحقيقية بينهما ، لا يمكن حمل أحدهما على الآخر بأى اعتبار كان .

نعم بناء على اتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود كما عن بعض أهل التحقيق (1) .

ص: 229

1-1 . هو الحكيم المؤسس الآقا على المدرّس (رحمه الله) ، كما في هامش الأصل .

ـ بل يستفاد من بعض الأكاير (1) ـ فى مسألة إثبات الحركة الجوهرية ـ من أنّ التبدّل فى الأعراض تبدّل فى موضوعاتها، ولو لا الاتحاد لما صحّ ذلك ـ يصحّ حمل العرض على موضوعه.

والمراد من الاتحاد نظير اتحاد الجنس والفصل، وهو أن إفاضة الوجود تتعلّق ـ أوّلا وبالذات ـ بالموضوع وبعرضه ثانيا، كما أن الوجود أوّلا للصورة بما هى صورة، وثانيا للمادة بما هى مادة، ولهذا الاتحاد فى الوجود السارى فى الموضوعين يصحّ الحمل إذا اخذا لا بشرط، لاـ إذا اخذا بحسب مرتبة من الوجود ودرجة من التحصّل، ولاـ نعنى بالحمل إلاـ الاتحاد فى الوجود فقط، وعلى هذا المعنى ـ من اللابشرط وبشرط لا ـ لا بدّ من أن يحمل ما يوجد فى كلمات أهل النظر، لا على الوجه المشتهر. فافهم وتدبّر.

تتمة :

كل ما ذكرنا إنما يصحّ حمل العرض على موضوعه واتحاد العرض والعرضى بحسب الواقع، لا أنّ مفهوم الأبيض عرفا نفس حقيقة البياض المأخوذة لا بشرط؛ إذ صحة الحمل لا ربط لها بالعينية والاتحاد من حيث المفهوم فى الأبيض والبياض.

وغرض العلامة الدوانى ـ كما هو صريح كلامه ـ والنافع للاصولى عينية

ص: 230

المفهومين ذاتا ، ولا دليل عليها.

ومما يرشد إلى ما ذكرنا ما عن بعض المحققين (1): أن المشتق عند الإلهيين كل ما يحمل على غيره بالتواطؤ من دون اشتقاق لغوي ولا إضافة كلمة ذى ، والمبدأ ما ثبت به مفهوم المحمول للموضوع.

ولا يخفى أن مثل هذا المشتق يصدق على حقيقة البياض المأخوذ لا بشرط ، فلا مانع من دعوى الاتحاد بين هذا المشتق ومبدئه ، لا المشتقات اللغوية والعرفية ومبادئها الحقيقية. فتدبر في أطراف ما ذكرنا في المقام ، فإنه حقيق بالتدبر التام.

132 _ قوله [قدس سره] : (كما يظهر منه (2) من بيان الفرق بين الجنس والفصل ، وبين المادة والصورة ... الخ) (3).

لعل نظره السامى _ دام ظلّه _ إلى ما تكرّر في كلماتهم : من أن الأجزاء الخارجية في المركبات الحقيقية إذا لوحظت بشرط لا _ وبما هي أجزاء متغايرة _ يعبر عنها بالبدن والنفس _ مثلا _ ، ومثلهما لا يحملان على الإنسان ، ولا يقعان في حده ، وإذا لوحظت لا بشرط _ وبما هي موجودة بوجود واحد _ يعبر عنها بالحيوان والناطق ، وهما يحملان على الإنسان ، ويقعان في حده. فالأولى أجزاء غير محمولة ، بخلاف الثانية ، فمرجع الاعتبار اللابشرطى والبشرطائى إلى ملاحظة حقيقة واحدة ؛ بحيث ينتزع عنها مفهومان غير قابلين للحمل ، أو مفهومان قابلان للحمل ، فكذا الأمر في العرض والعرضى.

لكنك بعد الإحاطة بما تلوناه عليك في الحاشية السابقة لا تكاد تشك في أن غرض المحقق الدوانى _ المنسوب إليه عدم الفرق بين المشتق ومبدئه إلا

الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة

ص: 231

1-1. هو الحكيم المؤسس الآقا على المدرس (رحمه الله) ، كما في هامش الأصل.

2-2. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : كما يظهر منهم ..

3-3. الكفاية : 15 / 55.

بالاعتبار _ ما ذكرناه وما فهمه صاحب الفصول (1).

مع أن غرض القوم من الاعتبارين _ أيضا _ هو الاعتبار الوارد على أمر واحد ، لكن لا نظر لهم إلى اتحاد الجنس والمادة والفصل والصورة مفهوما _ كما يراه الدواني في العرض والعرضى _ بل إلى وحدة المطابق ذاتا ، واختلافهما بالاعتبار المصحح للمادّية والجنسية أو الصورية والفصلية ، كما أشرنا إليه في آخر الحاشية السابقة.

133 _ قوله [قدس سره] : (ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوية والاتحاد ... الخ) (2).

ملاك الحمل الذاتي هو الهوية بالذات والحقيقة ، والمغايرة بالاعتبار الموافق للواقع _ لا بالفرض _ كما سمعت غير مرة ، وملاك الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود والمغايرة بالمفهوم ، فلا بد فيه من وجود واحد ينسب إلى صورتين معقولتين _ بالذات أو بالعرض _ في الطرفين أو في طرف واحد. وعليه فلا يعقل حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بنحو من أنحاء الحمل.

وزعم في الفصول (3) إمكان حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بما محصله :

ملاحظة كل من الجزئين لا بشرط حتى لا يتأبيا عن اعتبار الوحدة

ملاك الحمل الذاتي هو الهوية بالذات

ص: 232

1-1. قولنا : (ما فهمه صاحب الفصول ... الخ).

2-2. الكفاية : 17 / 55.

3-3. الفصول : 62 التنبيه الثاني.

بينهما ، وملاحظتهما من حيث المجموع واحدا كى يتحقق هناك وحدة مصححة للحمل ، وملاحظة الحمل بالإضافة إلى المجموع من حيث الهيئة الاجتماعية ، حتى يكون الحمل بالإضافة إلى المتحددين فى الوجود بنحو من الاعتبار.

وفيه : كما أن اللابشرية لا تصحح حمل أحد المتغايرين فى الوجود على الآخر ، كذلك ملاحظتهما من حيث المجموع واحدا واعتبار الحمل بالنسبة إليه ؛ إذ بناء على هذا لا اتحاد لأحد الجزئين مع الآخر فى الوجود ، كما لا اتحاد لأحدهما مع الكل ، بل الوحدة فى الحقيقة وصف اللحاظ والاعتبار ، فلا يصح أن يقال : هذا ذاك ، بل هذا ذاك فى اللحاظ والاعتبار الذى مرجعه إلى أنه يجمعهما لحاظ واحد لا وجود واحد ، والحمل هو اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود ، لا الجمع فى لحاظ واحد.

والعجب أنه (رحمه الله) زعم أن حمل الناطق على الحيوان أو الانسان بهذه الملاحظة ، مع أن بعض الأكابر (1) جعل صحة الحمل فيه دليلا على التركيب الاتحادى.

لا يقال : إذا كان الناطق عبارة عن النفس الناطقة ، صح القول بأن الاعتبار اللابشرى غير مصحح للحمل ، وأن صحة الحمل دليل على التركيب الاتحادى. وأما إذا كان عنوانا منتزعا عن الذات _ ولو بمعنى ما له نفس ناطقة _ فلا ، فإنّ هذا المعنى ينتزع من الإنسان لكونه واجدا للنفس ، كما ينتزع عنوان الضارب لكونه متلبسا بالضرب.

لأننا نقول : المنتزع عنه لو لم يكن له جهة وحدة ، لم يصح الانتزاع عن مرتبة الذات والذاتيات ؛ إذ مجموع النفس والبدن غير واجد للنفس.

وأما حمل أحد الجزئين على الآخر بملاحظة العنوان المنتزع من كلّ منهما

ص: 233

1-1. صدر المحققين فى الاسفار 5 : 283 عند قوله : (والحجة على هذا الاتحاد كثيرة إحداها صحة الحمل ...).

بسبب قيام كل منهما بالآخر ، لا بلحاظ اتحاد كل منهما مع الآخر ، فهو أيضا غير صحيح ؛ لأن قيام النفس الناطقة بالبدن يصحح انتزاع الناطق من البدن ، وقيام البدن بالنفس الناطقة يصحح انتزاع عنوان الحيوان من النفس الناطقة ، وكما أن المبدئين متغايران وجودا ، كذلك المنشئان متغايران وجودا ، فلا يصح حمل الناطق على الحيوان (1) لعدم اتحاد مطابقتها في الوجود ، مع أنه لا شبهة في صحة الحمل ، وليس الوجه فيها إلا انتزاع كل من العنوانين من هوية واحدة تسمى بالإنسان.

وأما عدم صحة حمل الناطق على البدن _ مع قيام الصورة بالمادة وبالعكس _ فالوجه فيه : أنه _ بعد عدم الالتزام باتّحادهما في الوجود _ ليس الناطق عنوان الفصل الطبيعي ؛ ليكون حملة على البدن من باب حمل الفصل على الجنس ، وكذا العكس ، مع أنه لا قيام للمادة والجنس بالصورة والفصل إلا من باب قيام المعلول بالعلة ، وليس وجود المعلول نعتا للعلة ، ولا وجود العلة ناعتا للمعلول ، فلا يحمل المعلول على علة ، وكذا العلة على معلولها ، كما لا يحمل العنوان الذي كان مبدؤه ذات المعلول أو ذات العلة ، فتدبره ، فإنه دقيق.

فلا بدّ من جهة وحدة حقيقية بين مبادئ الذاتيات ؛ حتى يصحّ حمل أحدها على الآخر ، أو على ذبيها ، والاعتبار اللاشروطي والبشرطاني بعد الالتزام بالوحدة الحقيقية ؛ لما أشرنا إليه في الحواشي المتقدمة. فراجع (2).

وأعجب منه أنه (قدس سره) (3) زعم أن التغاير بين الناطق والحساس

ص: 234

1-1. قولنا: (فلا يصحّ الحمل .. إلخ).

2-2. التعليقة : 131.

3-3. الفصول : 62 / أول التنبيه الثاني.

اعتبارى، كما فى (هذا زيد)، مع أن التغيرات فى المثالين مفهومى، وهو المعتبر فى مرحلة الحمل الشائع.

134 _ قوله [قدس سره] : (لاستلزامه المغايرة بالجزئية ... الخ) (1).

هذا لو اريد حمل أحد الجزئين على الآخر الملحوظ معه غيره، وأما إذا كان الموضوع نفس الجزء، والغرض دعوى اتحادهما فى الكلّ الملحوظ شيئاً واحداً _ نظير ما يقال : (زيد وعمر وواحد فى الإنسانية) _ فلا مغايرة بالجزئية والكلية، بل الكلّ ما به الاتحاد وملاكه، لا أنه المحمول عليه دائماً، وهو المراد من لحاظ الحمل بالقياس إلى المجموع، وإلا قال : على المجموع، بل الأمر كذلك إذا حمل الجزء على المجموع أيضاً _ كما صرح بصحته صاحب الفصول (2) _ وذلك لأن حمل الجزء على الكلّ إنّما لا يصحّ بلحاظ الوعاء الذى يكون كل جزء [منه] (3) مغايراً للآخر وجوداً، وأما بلحاظ الوعاء الذى فرض اتحادهما فى ذلك النحو من الوجود الاعتبارى، فلا مانع من صحّة الحمل لمكان الاتحاد فى الوجود الاعتبارى، فلا يرد عليه إلا ما أوردناه سابقاً، ومحصله :

أن الاتحاد بلحاظ وعاء والحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد؛ بداهة أنّ مفاد قولنا : (الانسان حيوان، أو ناطق) أن هذا ذاك فى الخارج، مع أنه لا اتحاد بينهما فيه، بل فى غير موطن الحمل.

135 _ قوله [قدس سره] : (مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى التحديدات وسائر القضايا ... الخ) (4).

ص: 235

1-1. الكفاية : 3 / 56.

2-2. الفصول : 62.

3-3. أضفناها لاقتضاء السياق.

4-4. الكفاية : 5 / 56.

يمكن الذبّ عنه : أما في التحديدات ، فلأن الإشكال والكلام في حمل أحد المتغايين في الوجود على الآخر أو على المجموع بالحمل الشائع ، والحمل في التحديدات حمل أولى ذاتي يصحّ اعتباره في المركّب من أمرين ، فمرجع قضية (الإنسان حيوان ناطق) إلى أن معنى ذاك اللفظ وحقيقته عين معنى هذين اللفظين وحقيقتهما ، كما إذا صرح بذلك وقال : حقيقة الانسان مركبة من النفس والبدن مثلاً .

وأما في سائر القضايا (1) ، فليس فيها حمل أحد المتغايين في الوجود الخارجى على الآخر ؛ لما عرفت غير مرة أن الضارب _ مثلاً _ عنوان منتزع عن زيد بلحاظ قيام الضرب به قيام الفعل بفاعله أو العرض بموضوعه ، وانطباقه على زيد ، وكون وجود زيد وجوداً له بالعرض ، بملاحظة أن معنى الضارب هو الصورة المبهمة المتلبّسة بالضرب ، ومن الواضح انطباقها على زيد لانطباق الأمر المبهم على ذات زيد ، والربط المأخوذ في العنوان على تلبس زيد ، والمادة على الضرب القائم به ، بخلاف الناطق بالإضافة إلى الحيوان أو إلى الإنسان ، كما

ص: 236

1-1. قولنا: (وأما في سائر القضايا ... إلخ).

عرفت في الحاشية السابقة أنفا فلا نقض لا بالتحديدات ، ولا بسائر القضايا الجارية في غير الذاتيات. فافهم جيّداً.

136_ قوله [قدّس سرّه] : (لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما ... الخ) (1).

توضيحه : قد مر مرارا أن الحمل مطلقا لا بدّ فيه من مغايرة ما ، ومن اتحاد ما : فإن كان الحمل أوليا ذاتيا ، فالمغايرة المعتبرة فيه بالاعتبار ، والاتحاد المعتبر فيه بالحقيقة والماهية ؛ إذ المفروض أن النظر فيه إلى الذات من حيث هي ، لا من حيث الوجود الخارجي ، ومع فرض الاتحاد بالذات والحقيقة ، لا يبقى مجال للمغايرة ، إلا المغايرة الاعتبارية الموافقة للواقع ، لا بفرض الفارض ، كحمل الحد على المحدود ؛ حيث إن المحدود ملحوظ بنحو الجمع والانطواء والإجمال ، والحدّ ملحوظ بنحو الفرق والكثرة والتفصيل ، وكحمل أحد المترادفين على الآخر ، فإنّ المفهوم الواحد بما هو مسمّى هذا اللفظ ، غيره بما هو مسمى ذلك اللفظ ، واعتبار المسمى _ كاعتبار الاجمال والتفصيل _ مصحّح للحمل ، لا مأخوذ في المحمول ، كما ربما يتوهم.

وإن كان الحمل حملا _ شائعا صناعيا ، فالاتحاد المعتبر فيه _ كما عرفت غير مرة _ هو الاتحاد في الوجود ؛ إذ المغايرة في الوجود مخلّة بالحمل الذي حقيقته الهووية في الوجود ، ولا يتصور الوحدة في الوجود مع تغاير الطرفين وجودا ؛ إذ الوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار ، ومع الاتحاد الحقيقي في الوجود لا يبقى مجال للمغايرة المعتبرة في صحّة الحمل إلا المغايرة المفهومية.

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن المغايرة المعتبرة في المفهوم في الحمل الشائع إنما هي بين الموضوع والمحمول المحكومين بالاتحاد في الوجود ، والمبدأ _ بما هو _

كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما

ص: 237

أجنى عن الاتحاد والمغايرة، فكما أن الاتحاد في الوجود لا يلاحظ بين المبدأ والذات، كذلك المغايرة بين المفهومين لا تلاحظ بين المبدأ والذات، فالبحث عن لزوم المغايرة بينهما _ فضلا عن دعوى الاتفاق على لزوم المغايرة _ أجنى عن مقتضيات الحمل، بل المغايرة بين المبدأ والموضوع _ مفهوما ومصداقا _ أمر اتقافى، لا تدور صحة الحمل مدارها، فاذا كان الحمل بين الوجود والموجود، والسواد والاسود، ونحوهما فلا مغايرة مفهوما بين الموضوع ومبدأ المحمول مع ثبوت المغايرة المفهومية بين المحمول والموضوع.

وأما ما عن شيخنا الاستاذ في فوائده (1): من أن الموجود: إن حمل على الوجود المفهومى _ أى المعنى المصدرى _ فلا يصح الحمل؛ لعدم المغايرة مفهوما بين الموضوع ومبدأ المحمول. وإن حمل على الوجود العيني الطارد للعدم، فلا مفهوم فى طرف الموضوع ليوافق مبدأ المحمول ليمنع عن الحمل، بل المغايرة ثابتة بين العيني ومفهوم المبدأ بالحقيقة.

فما لا يصل إليه فكرى القاصر؛ لأنّ عدم صحة حمل الموجود على الوجود المفهومى ليس لأجل عدم المغايرة مفهوما، بل لعدم الاتحاد مفهوما بين الموضوع ونفس المحمول إن كان الحمل ذاتيا، ولعدم الاتحاد وجودا بينهما إن كان الحمل شائعا.

وأما صحة الحمل على الوجود العيني، فليست من أجل كون الموضوع هو الوجود العيني _ بما هو _، وإلا لما انعقدت قضية حملية، بل بتوسط مفهوم الوجود الفانى فى مطابقه، فعاد عدم المغايرة المفهومية بين مفهوم الموضوع ومبدأ المحمول، فالوجه فى صحة الحمل ما ذكرنا.

وإذا كان الحمل بين الماهية والموجود، والجسم والاسود، كانت المغايرة المفهومية بين الموضوع ومبدأ المحمول ثابتة قهرا، إلا أنّ المعبر من المغايرة غير

ص: 238

1-1. وهى ملحقة فى ذيل حاشيته على رسائل الشيخ الأعظم (رحمه الله): 313.

وكذلك الأمر في المغايرة مصداقاً بين الموضوع ومبدأ المحمول، فإنّ المحمول: إن كان منتزعا عن نفس مرتبة ذات الموضوع، فلا محالة مبدؤه كذلك؛ إذ المفروض أنّ وضع ذات الموضوع _ من غير ملاحظة أمر خارج عن ذاته _ كاف في صدق المحمول، وهذا لا يعقل إلا مع تحقّق مبدئه في ذات الموضوع، وإلا _ لزم توقّف صدق المحمول على قيام مبدئه به خارجا، وهو خلف. وبهذا الاعتبار الباري _ عزّ اسمه _ عالم وعلم.

وإن كان المحمول منتزعا عن الموضوع بلحاظ أمر خارج عن مرتبة ذات الموضوع، كما في (زيد قائم) و (الجسم أبيض)، فالمبدأ لا محالة مغاير مع ذي المبدأ مصداقا. هكذا ينبغي تحقيق المقام.

137 _ قوله [قدس سره]: (التحقيق أنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من اولى الألباب في أنه يعتبر في صدق المشتق ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أن منشأ صدق المشتق وحمله على شيء: إما قيام مبدئه به بقيام انضمامي، كما في صدق الأسود على الجسم، وكما في صدق الكاتب والضارب، فإنّ مبادئها أعراض قائمة بقيام انضمامي لها صورة في الأعيان بما تجرى عليه. أو قيامه به بقيام انتزاعي، كما في صدق الفوق على شيء، فإنّ مبدأه وهي الفوقية لا صورة لها في الأعيان؛ كي تقوم بشيء على نحو الانضمام، بل هي من حيثيات وجود شيء في الخارج، تنتزع عنه عند ملاحظته بما هو متحيث بها. أو تقرّر حصة من المبدأ في ذات الموضوع على نحو الجزئية، كما في تقرّر حصة من الإنسانية في ذات زيد المتشخص بالوجود ولوازمه؛ حيث إن نسبة الطبيعي إلى الأفراد كنسبة الآباء _ لا أب واحد _ إلى الأولاد. أو اتحاد المبدأ مع الموضوع في الوجود، كما في

منشأ صدق المشتق قيام مبدئه بقيام انضمامي

ص: 239

حمل الجنس على الفصل ، وبالعكس ؛ لاتّحاد مبادئ الذاتيات فى الوجود ، كما هو التحقيق . أو اتحاد المبدأ مع الموضوع بحيث يكون المبدأ هو نحو وجود الموضوع ، لا- كالمثال السابق ، وهذا كما فى (الإنسان موجود) ، فإنّ الماهية والوجود متحدان فى الوجود ، لكن الوجود نفس كون الماهية فى الخارج . أو عينية المبدأ لتمام ذات الموضوع عينا ، كما فى صدق الأسود على السواد ، وصدق الموجود على الوجود ؛ إذ لو اتّصف الجسم بواسطة أمر خارج عن ذاته بالأسود ، فالسواد أولى بأن يصدق عليه الأسود ؛ لأنّ وجدان الشئ لنفسه ضرورى ، وكذلك فى الوجود والموجود .

ومن هذا الباب صدق الصفات الكمالية ، والنعوت الجلالية والجمالية على ذاته الأقدس (1) _ تعالى وتقدس _ فان مبادئها عين ذاته المقدسة ، وهذا نحو من القيام ، بل هو أعلى مراتب القيام ، وان لم يصدق عليه القيام فى العرف العام ، ولا بأس به لعدم انحصار مناط الصدق فى ما هو قيام فى العرف العام ، وتفاوت الموارد فى وجه الصدق لا يوجب تفاوتاً فى المفهوم كى يقال : إن العرف لا يراعى مثل هذه الامور الدقيقة ، فإن العرف مرجع تشخيص المفاهيم ، والمفروض عدم اختلافها باختلاف وجه تطبيقها على مصاديقها ، مثلاً : العالم من ينكشف لديه الشئ ، وما به الانكشاف : تارة عرض كما فى علمنا بالامور الخارجة عن ذاتنا ، واخرى جوهر نفسانى كما فى علمنا بذاتنا ، فإن مرجعه إلى حضور ذاتنا لذاتنا ، وعدم غيبة ذاتنا عن ذاتنا ، وثالثة جوهر عقلى كما فى علم العقل ، ورابعة وجود واجبى _ لا جوهر ولا عرض _ كما فى علمه تعالى . وحقيقة العلم فى جميع الموارد نحو من الحضور ، وان كان ما به الحضور فى كل مورد غير ما به الحضور فى مورد آخر .

ص: 240

1-1 . كذا فى الأصل ، والصحيح : القدسى ؛ لأن أصحاب المعانى استعملوا الذات مؤنثة ، واستعاروها لعين الشئ _ جوهرًا كان أو عرضاً _ واستعملوها مفردة ومضافة إلى المضمرة وبالألّف واللام ، وليس ذلك من كلام العرب . (مفردات الراغب _ مكتبة الانجلو المصرية _ : 263) بتصرف .

فدعوى النقل أو التجوّز فى العالم وأشباهه من الأسماء الحسنى والصفات العليا الجارية عليه تعالى _ تارة من جهة عدم المغايرة بين المبدأ وذيه ، واخرى من جهة عدم قيام مبادئها بذاته المقدّسة لعينيتها له تعالى _ كما عن صاحب الفصول _ وصدقها عليه تعالى بمعنى آخر _ دعوى بلا شاهد ، وإحالة إلى المجهول ، بل كما قيل _ ونعم ما قيل _ : يؤدى إلى الالحاد أو التعطيل ، كما اشير (1) إليه فى المتن (2).
وأوهن منه دعوى مرادفة الصفات ، كما نسب إلى بعض أهل المعقول (3).

فان قلت : فكيف ينتزع مفاهيم متعددة عن مصداق واحد بلا جهة كثرة ، مع أنه كانتزاع مفهوم واحد عن المتعدد بلا جهة وحدة فى الاستحالة ، بل ادعى أنه من الفطريات ، ولا يعقل تكثّر الجهات والحيثيات فى ذاته الأحدية _ جلّت ذاته _ فإنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فكما أنه تعالى صرف الوجود ، كذلك صرف العلم وصرف القدرة وهكذا ، ولذا قال أساطين

ص: 241

1-1. قولنا : (كما اشير إليه فى المتن .. الخ).

2-2. الكفاية : 6 / 58.

3-3. الأسفار 6 : 145 أول الفصل الخامس من الموقف الثانى من السفر الثالث.

الحكمة: (وجود كَلِّه ، وجوب كله ، علم كله ، قدرة كله) (1) ، لا أن منه ما هو علم ، ومنه ما هو قدرة.

قلت : المفاهيم وإن كانت مثار الكثرة والمغايرة ، إلا أنها قسمان :

منها _ ما هي متباينة لا يعقل أن يكون مطابقها واحدا ، كالعلة والمعلول مثلا .

ومنها _ ما لا يأتي أن يكون مطابقها واحدا بالوجود ، كالعلم والقدرة ، فإنّ مفهومهما لا يقتضيان تغاير ما تصدقان عليه ، بل المغايرة إنما تثبت من الخارج ، ففيما كان ذات الشيء بذاته مطابقا ومصداقا للعلم والقدرة ، _ لا في مرتبة متأخرة عن ذاته _ فلا محالة تكون موجودة بوجود واحد ، بلا جهة وحيثية زائدة على حيثية الذات . وفيما إذا كان الذات مصداقا لها في المرتبة المتأخرة عن ذاتها ، فلا محالة يكون مطابق المبدأ _ الذي هو من المفاهيم الثبوتية _ موجودا آخر غير الذات .

وأما تصور مطابقة ذات واحدة (2) لمفاهيم متعددة ، ورجوع حقائق صفاته _ تعالى _ الى حيثية ذاته المقدسة ، فهو وإن كان له مقام آخر ، لكنه لا بأس بالإشارة الإجمالية إليه تحقيقا لما حققناه ، وتثبيتا لما ذكرناه ، فنقول :

المفاهيم قسمان

ص: 242

1-1 . الأسفار 6 : 121 ونقله عن أبي نصر الفارابي ، وكذا نقله الدواني (رحمه الله) في تعليقاته على شرح القوشجي : 30 عن الفارابي في تعليقاته .

2-2 . قولنا : (وأما تصوّر مطابقة ذات واحدة ... الخ) .

.....

====

والنوريّة ، والخيريّة ، وأشباهها .

ص: 243

.....

ص: 244

.....

ص: 245

العلم _ حقيقة (1) _ حضور شيء لشيء ، حتى في العلم الحصولي ، فإنَّ حقيقته حضور الشيء بصورته المجردة عند النفس .

ومن الواضح البديهي أن ذاته _ تعالى _ حاضرة لذاته غير غائبة عن ذاته ، كما في علم غيره _ تعالى _ بذاته ، والفرق أن علمه _ تعالى _ بذاته مناط علمه بمصنوعاته لأنه مبدؤها ، ومبدأ الكل ينال الكل من ذاته ، لا بصور زائدة على ذاته ، كما في غيره ، ومن البديهي أن حضور ذاته لذاته _ الذي هو ملاك حضور مصنوعاته _ ليس بأمر زائد على ذاته ، فهو المعلوم بالذات ، وغيره معلوم بالعرض . وإلى هذه المرتبة اشير في قولهم _ عليهم السلام _ : « عالم إذ لا معلوم » (2).

وهكذا الإرادة ، فإنَّ معناها العام هو الابتهاج والرضا ، وصرف الوجود صرف الخير ، والخير هو الملائم والموجب للابتهاج ، فذاته _ تعالى _ بذاته صرف الوجود ، فهو صرف الخير ، فيكون صرف الرضا وصرف الابتهاج . وكذا في سائر

ذاته تعالى حاضرة لذاته غير غائبة

ص: 246

1-1. كذا في الأصل ، والأجود : العلم حقيقته ...

2-2. نهج البلاغة _ شرح الاستاذ صبحي صالح _ دار الكتاب اللبناني _ خطبة : 152 ص : 212.

صفاته ، فإنها راجعة إلى حيثية وجوده الواجبي _ جلّ ذكره _ وتمام الكلام في محلّه.

فما أشد سخافة ووهنا قول من ينفي الصفات بحقائقها ، ويثبت له _ تعالى _ آثارها ، ولم يتفطن بأن لازمه خلوه _ تعالى _ في مرتبة ذاته عن الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية ، مع أنه _ بنفس ذاته المقدّسة _ مبدأ كلّ وجود ، وكلّ كمال وجود ، ومنبع كلّ فيض وجود.

وأما ما عن أمير المؤمنين وسيد الموحدين _ عليه وعلى أولاده المعصومين أفضل صلاة المصلين _ حيث قال _ عليه السلام _ : « وكمال الاخلاص [له] (1) نفي الصفات عنه » (2) :

فقد يوجّه : بأن المراد نفي مفاهيمها ، وهذا لا اختصاص له بالواجب _ جلّ ذكره _ إذ كل وجود حيثية ذاته حيثية الإباء عن العدم ، والماهية _ من حيث هي _ لا تأتي عن الوجود والعدم ، فلا يتطرق ما سنخه هكذا إلى ما سنخه كذلك ، وإلا لزم الخلف والانتقال.

وقد يوجه : بأن المراد نفي حقائقها على وجه المباينة مع الذات ، كما في غيره تعالى ، إلا أنه يبعده أنّ نفي تعدّد الواجب ، وإثبات وحدته أوّل مراتب التوحيد والإخلاص ، فلا يناسب جعله من كمال الإخلاص.

ولذا ربّما يقوى في النظر أن المراد هو الإلغاء في مقام المشاهدة _ لا نفيها حقيقة عن الذات _ فإنّ أقصى مراتب شهود السالك المشاهد شهود الذات على وجه التجرد ، والتنزّه عن شهود تعيّنات الصفات ، وإن كانت الصفات مشهودة في مقام شهود الذات ، ودون هذه المرتبة شهود الذات في مقام مشاهدة الصفات.

إلا أن بعد تلك الفقرة الشريفة ما يعين الوجه الثاني ؛ حيث قال _ عليه

وهن قول من ينفي الصفات بحقائقها عنه تعالى

ص: 247

1-1. لم ترد في الأصل ، وأثبتناها لورودها في المصدر.

2-2. المصدر السابق : الخطبة الأولى : 39.

السلام_ : « لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف » ، فالمراد بكمال الإخلاص هو الكمال الأوّل الذي ينتفى ذو الكمال بانتفائه ، كما يقال :
النفس كمال أول ، ويشهد له قوله _ عليه السلام _ في أوّل الخطبة : « أوّل الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به » (1).

ص: 248

1-1. نفس المصدر السابق : 1 / 14.

فى معانى لفظ الأمر :

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه وسيد رسله محمد وعترته الطاهرين.

138 _ قوله [قدس سره] : (إنَّ عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ... الخ) (1).

لا يخفى عليك : أنَّ عدَّ بعضها من معانيه إنما يدخل تحت عنوان اشتباه المصداق بالمفهوم ، إذا كان اللفظ (2) موضوعاً للمصداق من حيث أنه مصداق للمعنى الذى عدَّ من معانيه ، مثلاً : اللفظ : تارة يوضع للغرض بالحمل الأولى ، واخرى للغرض بالحمل الشائع.

وأما إذا كان معنى من المعانى مصداقاً لمعنى آخر ، ولم يلاحظ مصداقيته له فى وضع لفظ له أصلاً ، فليس من الخلط بين المفهوم والمصداق ، كما هو كذلك فى هذه المعانى المنقولة فى المتن ؛ حيث لم تلاحظ مصداقية الموضوع له لها قطعاً.

مضافاً إلى أنَّ الفعل الذى يتعلق به الغرض _ لما فيه من الفائدة الملاءمة للطبع _ ليس مصداقاً للغرض ، بل مصداقه تلك الفائدة ، فليس مدخول اللام دائماً مصداقاً للغرض.

ولعله _ دام ظله _ أشار إليه بقوله : (فافهم).

فى الأوامر : معانى لفظ الأمر

ص: 249

1-1 . الكفاية : 11 / 61 .

2-2 . قولنا : (إذا كان اللفظ ... إلخ) .

بل ذكر بعضها في عداد معانيه غفلة واضحة ، كما في جعل الأمر في قوله تعالى (وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ) تارة بمعنى الفعل ، واخرى بمعنى الشأن ؛ حيث إن الآية هكذا : (فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ * وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ) (1) ، ولا شك أن الأمر هنا بمعناه المعروف .

وكما في جعل الأمر في قوله تعالى : (وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا) (2) بمعنى الفعل العجيب ، فإنه لا موهم لمصداقيته للفعل العجيب _ بما هو عجيب _ فضلا عن الوضع لمفهومه أو لمصداقه ، بل الأمر هنا بمعناه المعروف ، حيث إن العذاب لمكان تعلق الارادة التكوينية به ، وكونه قضاء حتميا يطلق عليه الأمر ، كما أنه في جميع موارد انزال العذاب عبر عنه به ، لهذه النكته ، ولو مثل لمصداق العجيب بقوله تعال : (إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ * قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ) (3) لكان أولى ، مع أن الأمر هنا أيضا بمعناه المعروف لمكان تعلق الأمر التكويني به ، فهو مصدر بمعنى المفعول .

139 _ قوله [قدس سره] : (ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشىء ... الخ) (4) .

كونه حقيقة في هذين الأمرين ، وإن كان مختار جملة من المحققين ، على ما حكى ، إلا أن استعمال الأمر في الشىء مطلقا لا يخلو عن شىء ؛ إذ الشىء يطلق على الأعيان والأفعال ، مع أن الأمر لا يحسن إطلاقه على العين الخارجية ، فلا يقال : رأيت أمرا عجيبا إذا رأى فرسا عجيبا ، ولكن يحسن ذلك إذا رأى فعلا عجيبا من الأفعال ، ولم أقف على مورد يتعين فيه إرادة الشىء ، حتى مثل قوله

ص : 250

1-1 . هود 11 : 96 ، 97 .

2-2 . هود 11 : 58 .

3-3 . هود 11 : 72 ، 73 .

4-4 . الكفاية : 4 / 62 .

تعالى : (أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ) (1) لإمكان إرادة المصنوعات ، فإن الموجودات كلها _ باعتبار _ صنعه وفعله تعالى ، وكذلك قوله تعالى : (يَا ذُنَّ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ) (2) ، فإنه لا يتعين فيه إرادة كلِّ شيء ، بل كلِّ ما تعلقت به إرادته التكوينية والتشريعية .

وبالجملة : النازل على ولى الأمر _ فى ليلة القدر _ دفتر قضاء الله التكويني والتشريعي ، وأوضح من ذلك قوله تعالى : (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) (3) وقوله تعالى : (لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) (4) ، فإن المراد من الأمر معناه المعروف ؛ لأنَّ عالم الأمر هو العالم الموجود بلا مادة ولا مدَّة ، بل بمجرد توجُّه الإرادة التكوينية المعبر عنها بكلمة كن ، مع أنه لا يستقيم إرادة الشيء فى مثل : أمر فلان مستقيم .

نعم لو كان الشيء منحصرًا مفهومًا فى المعنى المصدرى لـ (شاء يشاء) _ وكان إطلاقه على الأعيان الخارجية باعتبار أنها مشيئات وجوداتها ، فالمصدر مبنى للمفعول _ لما كان إشكال فى مساوقته مفهومًا لمفهوم الأمر ، كما ربما يراه أهل المعقول ، لكن الشيء _ بهذا المعنى _ لم يكن فى قبال الطلب حينئذ .

وأما جعل الأمر بمعنى الفعل ؛ حتى يستقيم فى جميع موارد إطلاقه الذى لا يتعين فيه إرادة الطلب ، حتى فى مثل : أمر فلان مستقيم :

فتوضيح الحال فيه : أن الموضوع له : إما مفهوم الفعل _ أى ما هو بالحمل الأولى فعل _ أو مصداقه وما هو بالحمل الشائع فعل . لا شبهة فى عدم الوضع

عالم الأمر هو العالم الموجود بلا مادة

ص: 251

1-1. الشورى 42 : 53.

2-2. القدر 97 : 4.

3-3. الإسراء 17 : 85.

4-4. الأعراف 7 : 54.

بإزاء مفهومه ، وإلا لزم مرادفته واشتقاقه بهذا المعنى ؛ حتى يكون معنى (أمر يأمر) و (فعل يفعل) سواء.

والوضع بإزاء مصاديقه _ من الأكل والشرب والقيام والقعود وغيرها _ بلا جهة جامعة تكون هي الموضوع لها حقيقةً سخيف جدًا ، والجهة الجامعة بين مصاديق الفعل _ بما هو فعل _ ليس إلا حيثية الفعلية ، فإن المعانى القابلة لورود النسب عليها : تارة من قبيل الصفات القائمة بشيء ، واخرى من قبيل الأفعال ، ولا فرق بينها من حيث القيام ، وكونها أعراضا لما قامت به ، وإنما الفرق : أن ما كان من قبيل الأفعال قابل لتعلق الإرادة به ، دون ما كان من قبيل الصفات ، كالسواد والبياض فى الأجسام ، وكالملكات والأحوال فى النفوس ، فيرجع الأمر فى الأمر بالأخرة إلى معنى واحد ، وأن إطلاقها على خصوص الأفعال _ فى قبيل الصفات والأعيان _ باعتبار مورديتها لتعلق الإرادة بها ، بخلاف الأعيان والصفات ، فانها لا تكون معرضا لذلك ، فالأمر يطلق _ بمعناه المصدرى المبنى للمفعول _ على الأفعال ، كالطلاق المطلب والمطالب على الأفعال الواقعة فى معرض الطلب ، كما يقال : رأيت اليوم مطلباً عجيباً ، ويراد منه فعل عجيب ، كذلك فى (رأيت اليوم أمراً عجيباً) ، والغرض أن نفس موردية الفعل _ ومعرضيته لتعلق الطلب والإرادة به _ تصحح إطلاق المطلب والمقصد والأمر [عليه] وإن لم يكن هناك قصد ولا طلب متعلق به.

وأما إشكال اختلاف الجمع ، حيث إن الأمر _ بمعنى الطلب المخصوص _ يجمع على الأوامر ، وبمعنى آخر على الامور .

فيمكن دفعه : بأن الأمر _ حيث يطلق على الأفعال _ لا _ يلاحظ فيه تعلق الطلب تكويناً أو تشريعاً فعلاً ، بل من حيث قبول المحل له ، فكان المستعمل فيه متمحّض فى معناه الأصلى الطبيعى الجامد ، والأصل فيه حينئذ أن يجمع الأمر على امور ، كما هو الغالب فيما هو على هذه الزنة . وحيث إنه ليس فى البحث

إشكال اختلاف الجمع فى الأمر ودفعه

والفحص عن تحقيق حال الأمر من هذه الجهة كثير فائدة، فالأولى الاقتصار على هذا المقدار.

140 _ قوله [قدس سرّه] : (وأما بحسب الاصطلاح فقد ... الخ) (1).

الظاهر _ كما هو صريح جماعة من المصنفين _ أن هذا المعنى من المعانى اللغوية والعرفية _ دون الاصطلاحية _ بمعنى أنّ من أثبتّه جعله منها، ولو كان الكلام فى مجرد ثبوت الاصطلاح لكفى فيه نقل بعض مهرة الفن فى ثبوته، ولم تكن حاجة إلى نقل الإجماع على أنه حقيقة فيه. نعم، الظاهر أن ما هو أحد المعانى اللغوية: إما الطلب المخصوص، أو الطلب القولى، لا أنّ كليهما من معانيه، وإن كان ذلك ظاهر بعضهم بل صريحه.

141 _ قوله [قدس سرّه] : (ولا يخفى أنه _ عليه _ لا يمكن الاشتقاق منه، فإنّ معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً ... الخ) (2).

فيكون _ كما فى الفصول وغيره _ نظير الفعل والاسم والحرف فى الدلالة على ألفاظ خاصة لها معانٍ مخصوصة.

والتحقيق: أن الاشتقاق المعنوى _ كما أشرنا إليه فى أوائل مبحث المشتق _ عبارة عن قبول المبدأ للنسبة، وذلك لا يكون عقلاً إلا فى ماله نحو من أنحاء القيام بشىء قيام العرض بموضوعه، أو غير ذلك.

والفرق بين المعنى الجامد والمعنى الاشتقاقى أن المعنى إذا كان قابلاً للحاظ نسبته إلى شىء بذاته كان معنى اشتقاقياً، وإلا كان جامداً. فحينئذ نقول:

إن وجه الإشكال: إن كان توهم أن الموضوع له لفظ لا معنى، فضلاً من

تعريف الاشتقاق المعنوى

الفرق بين المعنى الجامد والمعنى الاشتقاقى

ص: 253

1-1. الكفاية: 6 / 62.

2-2. الكفاية: 7 / 62.

أن يكون حدثيا، ففيه : أن طبيعة الكيف المسموع بأنواعه وأصنافه _ كسائر الطبائع _ قابلة للحكاية عنها بلفظ ، كما فى اللفظ والقول والكلام ، فإن مفاهيمها ومداليلها ليست إلا الألفاظ ، وكون اللفظ وجودا لفظيا لطبيعة الكيف المسموع بأنواعه وأصنافه فى غاية المعقولية ، فان طبيعى الكيف المسموع _ كغيره _ له نحوان من الوجود العينى والذهنى ، فلا- يتوهم عدم تعقّل سببية لفظ فى وجود لفظ آخر فى الخارج.

وإن كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كونه معنى حدثيا ، ففيه :

أن لفظ (اضرب) صنف من أصناف طبيعة الكيف المسموع ، وهو من الأعراض القائمة بالمتلفّظ به : فقد يلاحظ نفسه _ من دون لحاظ قيامه وصدوره عن الغير _ فهو المبدأ الحقيقى السارى فى جميع مراتب الاشتقاق ، وقد يلاحظ قيامه فقط فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبة ناقصة. وقد يلاحظ قيامه وصدوره فى الزمان الماضى ، فهو المعنى الماضوى ، وقد يلاحظ صدوره فى الحال أو الاستقبال ، فهو المعنى المضارعى ، وهكذا. فليس هيئة (اضرب) مثلا كالأعيان الخارجية والامور الغير القائمة بشيء حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط ، أو فى أحد الأزمنة.

وعليه فالأمر موضوع لنفس الصيغة الدالّة على الطلب مثلا ، أو للصيغة القائمة بالشخص ، و (أمر) موضوع للصيغة الملحوظة من حيث الصدور فى الماضى ، و (يأمر) للصيغة الملحوظة من حيث الصدور فى الحال أو الاستقبال.

142 _ قوله [قدس سره] : (نعم القول المخصوص _ أى صيغة الأمر _ إذا أراد ... الخ) (1).

ينبغى التكلم فى أن الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المنشأ مطلقا ،

الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المطلق

ص: 254

أو بخصوص القول؟ والظاهر من الإطلاقات العرفية أنه لا يقال لمن أراد قلباً: إنه أمر، بل يقال: أراد، ولم يأمر بالمراد، بل سيجيء (1) _ إن شاء الله تعالى _ ما لا يبقى معه مجال لصدق الأمر بلا دال.

كما أن الظاهر صدق الأمر على الطلب المدلول عليه بدالّ، وإن لم يكن بخصوص القول؛ لصدقه عرفاً على البعث بالإشارة والكتابة عرفاً.

ولا يتوهم: أن صدقه على البعث بهما من جهة الكشف عن الطلب القولي، وذلك لأنّ الإشارة إنما هي إلى المعاني خصوصاً ممن لا يعرف أن في دار الوجود ألفاظاً، والكتابة وإن كانت نقش الألفاظ إلا أن الطلب القولي هو الطلب المدلول عليه باللفظ لا بنقش اللفظ، فتوسط نقش اللفظ للدلالة على الطلب لا يجعل الطلب قولياً.

والإجماعات المحكية على وضع الأمر للطلب القولي _ مع مصادمتها بتعريف كثير من القدماء للأمر بصرف الطلب _ لا حجج فيها بعد مساعدة العرف على خلافه، مع أنه يمكن إرادتهم لأشيع أفراد ما ينشأ به البعث مثلاً.

وأما قوله تعالى: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (2) فلا دلالة له على انحصار الدالّ في القول، وإن كان قوله تعالى: (أَنْ يَقُولَ ...) إلى آخره بياناً لأمره تعالى.

وجه عدم الدلالة: أن المراد بالكلمة الوجودية بقوله: (كُنْ) ليس هذه الصيغة الإنشائية قطعاً، بل هذه هي المعبر عنها في كلمات أهل المعرفة بالكلمة الوجودية، وفي خطبة أمير المؤمنين وسيد الموحدين _ عليه السلام _: «إنما يقول لما أراد كونه:

المراد من الكلمة الوجودية

ص: 255

1-1. وذلك في التعليقة: 146 عند قوله: (وتحقيق الحال فيه ...).

2-2. سورة يس 36: 82.

كن ، فيكون ، لا بصوت يقرع ، ولا بنداء يسمع ، وإنما كلامه فعله « (1) إلى آخره.

وسر التعبير عن أنحاء الوجودات بالكلمات : هو أن الكلام ما يعرب عن ما في الضمير ، وهذه الموجودات معربة عما في الغيب الممكنون ، فظهر أن فعله _ تعالى _ أمره باعتبار دلالته على تعلق إرادته به.

وكذا في جميع موارد إنزال العذاب ؛ حيث عبّر عنه بقوله تعالى : (جاء أمرنا) (2) في غير مورد ، فإنه بلحاظ دلالته على تحتمه وتعلق الإرادة التكوينية به. فافهم.

143 _ قوله [قدس سره] : (كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول ... الخ) (3).

مع أنه (قدس سره) لم يستبعد أولاً كونه حقيقة في الطلب والشىء.

والتحقيق _ بعد الاعتراف بالاستعمال في ما عدا الطلب _ : أنه لا بدّ من الالتزام بالاشتراك اللفظي ، دون المعنوي أو الحقيقة والمجاز ؛ لأنّ القابل للوضع والاستعمال بلا اشتباه _ مما عدا الطلب _ هو الفعل والشىء ، دون بقية المعاني المبنية على ضرب من الاشتباه والاختلاط.

ومن الواضح أن اللفظ لو كان حقيقة في أحد المعنيين _ من الطلب وغيره _ وكان في الآخر مجازاً _ لما اختلف جمع الأمر بأحد المعنيين _ مع جمعه بمعنى آخر ، كما هو المشاهد في سائر الحقائق والمجازات ، مع أن جمع الأمر _ بمعنى الطلب _ على الأوامر ، وجمعه بمعنى آخر على الامور ، وهكذا الأمر لو كان الأمر

ص: 256

1-1. نهج البلاغة _ شرح صبحي صالح ، _ دار الكتاب اللبناني _ : 274 / خطبه : 186.

2-2. هود : 11 ، 40 ، 58 ، 66 ، 82 ، 94 ، المؤمنون 23 : 27.

3-3. الكفاية : 63 / 1.

موضوعا لجامع يجمع الطلب وغيره ، فان عدم اختلاف الجمع باختلاف المصاديق أوضح ؛ حيث إن المستعمل فيه مفهوم واحد أبدا ،
فاختلاف الجمع ينفي الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز.

مضافا إلى عدم العلاقة الصحيحة بين الطلب والفعل والشيء ، مع اختصاص الاشتراك المعنوي بين الطلب والشيء بإشكال آخر :

وهو أن الأمر مما لا إشكال _ اجمالا _ فى اشتقاقه ، والجامع بين ما يقبل الاشتقاق وما لا يقبله غير معقول ؛ إذ الشيء _ بما هو _ غير قابل
للقيام بشيء ؛ حتى يكون قابلا لطروء النسب عليه بذاته أو فى ضمن معنى جامع.

ولا يجرى هذا الاشكال فى الفعل ، فإنه قابل للقيام مفهوما ومصداقا كما سمعت نظيره سابقا.

كما لا يجرى هذا الإشكال بناء على الحقيقة والمجاز ؛ لأن لفظ الأمر قابل للاشتقاق اللفظي قطعاً ، ومعناه المستعمل فيه _ أعنى الطلب _
قابل للاشتقاق المعنوي وطروء أنحاء النسب عليه جزماً ، وإن كان مجازياً.

نعم التحقيق : أن الجامع بين جميع المعانى : إن كان مفهوم الشيء ؛ إذ لا- جامع بينها أعم منه ، فهو _ مع أنه خلف ؛ لأن المفروض
الوضع لما يعمّه لا لنفسه _ لم يصح التصريف والاشتقاق ؛ لعدم قبول الشيء للقيام بشيء ، مع أن الأمر بمعناه الحقيقي قابل للاشتقاق ،
لكنه لا دخل له بعدم معقولية الجامع بين المعنى الحدتي والجامد ، بل نفس المعنى الجامع لا يقبل الاشتقاق بنفسه.

وإن كان الجامع مفهوماً آخر فعدم معقوليته بديهى ؛ إذ لا جامع أعم من مفهوم الشيء.

لكن عدم قابلية بعض المصاديق للاشتقاق لا يدل على عدم قبول الجامع ، كما أن عدم قبول الجامع لا يدل على عدم قبول بعض المصاديق
، كما فى الوجود والشيء مثلاً ، فإن الوجود جامع لجملة الماهيات الموجودة ، وهو قابل

للاشتقاق ، ومصاديقه متفاوتة ، والشىء جامع لكل شىء ، وهو غير قابل للاشتقاق حيث لا قيام له بشىء ، بخلاف مصاديقه فإنها مختلفة. لكن الذى يسهل الخطب هو عدم القول بمعنى آخر غير هذه المعانى المذكورة فى الأمر ، ولا أعم فيها من الشىء ، ولو بنى على الوضع لجامع يجمع الطلب وغيره ، لكان هو المتعين ، وحينئذ يرد عليه ما عرفت. فافهم واستقم.

144_ قوله [قدس سره] : (الظاهر اعتبار العلوِّ فى معنى الأمر فلا يكون الطلب من السافل ... الخ) (1).

توضيحه : أن الصيغة وما شابهها إذا سيقّت لأجل البعث والتحريك ينتزع منها عناوين مختلفة كل منها باعتبار خاص ولحاظ مخصوص. فالبعث بلحاظ أنه يوجهه بقوله نحو المقصود ، والتحريك بلحاظ التسيب بالصيغة _ مثلا _ إلى الحركة نحو المراد ، والإيجاب بلحاظ إثبات المقصود عليه ، والإلزام بلحاظ جعله لازماً وقريناً بحيث لا ينفك عنه ، والتكليف بلحاظ إحداث الكلفة وإيقاعه فيها ، والحكم بلحاظ إتقان المطلوب ، والطلب بلحاظ إرادته القلبية أو الكشف عنها حقيقة أو إنشاء ، وعنوان الأمر بلحاظ كون البعث من العالى ، كما يشهد له مرادفه بالفارسية ، فإن معناه فى الفارسية ما يعبر عنه بـ (فرمودن) ، ولذا لم يتكلم أحد من أهل العلم فى اقتضاء سائر العناوين للصدور عن العالى.

فالتحقيق _ كما يساعده العرف والاستعمالات الصحيحة الفصيحة _ : أن صدور البعث عن العالى مقوم لعنوان الأمرية.

وليعلم أن هذا البحث لغوى لا اصولى ؛ إذ الكلام فى البعث الصادر عن الشارع ، واما استحقاق العقاب على المخالفة فهو أثر الوجوب ، والتكلم فيه صحيح فى الاصول.

الطلب والإرادة

ص: 258

لا يقال : ليس مطلق الايجاب موجبا لاستحقاق العقاب ، بل إذا كان من العالى ، فهذا البحث مقدمة للبحث الآتى .

لأنا نقول : الأمر وإن كان كذلك ، إلا أن علوّ الباعث والطالب مفروغ عنه ، فاعتباره فى مفهوم الأمر وعدمه لا يكاد يفيد فائدة اصولية ، ولعله لأجل هذا بنى المحقق القمى (رحمه الله) (1) على أن الاستعلاء المعتبر فى الأمر هو الايجاب زاعما أن الاستعلاء تغليظ القول فى مقام البعث ؛ حيث لم يجد فائدة اصولية للبحث عن اعتبار العلوّ والاستعلاء .

ص: 259

1-1 . القوانين : 81 _ 82 .

145_ قوله [قدس سره] : (وتقبیح الطالب السافل من العالی ... الخ) (1).

الأولى فى تقریبه أن یقال : یصدق الأمر على طلبه فى مقام تویخه بقولهم : (أتأمر الأمير؟) _ مثلا _ وإلا فنفس التویخ والتقیح _ فى مرحلة تقوّم الأمر بالصدور عن العالی أو المستعلى _ مستدرک جدا ، فىرجع حاصل التقرب إلى صدق الأمر ، وإطلاقه على طلب المستعلى من العالی .

والجواب حیئنذ : أن الإطلاق بعناية جعل نفسه عالیا ادعاء فطلبه حیئنذ أمر ادعائى ، لا أن إطلاق الأمر لمكان استعلائه ؛ إذ الاستعلاء هو إظهار العلوّ ، وهو حقیقى لا ادعائى ، ومقوم عنوان الأمر هو العلوّ لا الاستعلاء ، وأما بیان وجه التویخ فمستدرک كأصله . فتدبر .

ص: 260

1-1 . الكفاية : 63 / 6 .

146 _ قوله [قدس سره] : (الحق كما عليه أهله وفاقا للمعتزلة ، وخلافا للأشاعرة هو اتحاد الطلب والإرادة ... الخ) (1).

ينبغي أولاً _ تحقيق أن المسألة على أيّ وجه عقلية ، وعلى أيّ وجه اصولية ، وعلى أيّ وجه لغوية؟

فنقول : إن كان النزاع في ثبوت صفة نفسانية أو فعل نفساني _ في قبال الإرادة عند الأمر بشيء _ كانت المسألة عقلية ، وسنبين (2) _ إن شاء الله تعالى _ ما عندنا امتناعاً وإمكاناً.

وإن كان النزاع في أنّ مدلول الأمر هل هو الإرادة ، والطلب متحد معها ، أو منطبق على الكاشف عنها ، أولاً _ كي تكون الصيغة كاشفة عن الإرادة عند الإمامية والمعتزلة ، وكاشفة عن الطلب المغاير لها ، فلا يترتب عليها ما يترتب على إحراز إرادة المولى _ كانت المسألة اصولية ، وسيجيء توضيحه إن شاء الله

الطلب والإرادة

إذا كان النزاع في ثبوت صفة نفسانية فالمسألة عقلية

إذا كان النزاع في ان مدلول الأمر هل هو الارادة فهي اصولية

ص: 261

1-1 . الكفاية : 20 / 64 .

2-2 . في نفس هذه التعليقة وفي التعليقة : 149 .

تعالى (1).

وإن كان النزاع في مجرد مرادفة لفظ الطلب مع لفظ الإرادة _ من دون نظر إلى ثبوت صفة نفسانية ، أو إلى مدلول الصيغة وشبهها _ كانت المسألة لغوية ، فلا ربط لها بالاصول ولا بالكلام.

لا يقال : الكلام في مرادفتها ليس من جهة تشخيص المفهوم بما هو مفهوم ، بل من جهة أنه لو ثبت وحدة المعنى كشف كشفًا قطعيًا عن أن المصداق واحد ؛ بدهاة استحالة انتزاع الواحد عن المتعدد ، فيبطل الكلام النفسى ، ولو ثبت تعدد المفهوم كشف عن تعدد المصداق ، فيصح دعوى الكلام النفسى.

لأننا نقول : ليس لازم الالتزام بعدم المرادفة تعدد المصداق في مرتبة النفس لاحتمال أن يكون مفهوم الطلب _ كما سيجىء ان شاء الله تعالى (2) _ أمرًا منتزعا عن قول أو فعل مظهر للإرادة.

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن الظاهر _ كما يستفاد من تتبع كلمات الباحثين عن المسألة في بدو الأمر _ أن النزاع في هذه المسألة نشأ من النزاع في الكلام النفسى ؛ حيث استدل الأشاعرة بأن الأمر الامتحانى ونظائره مدلولها الطلب دون الإرادة ، فيعلم أن ما عدا الإرادة والكراهة في الأمر والنهى معقول.

والسرّ في دعواهم ذلك والالتزام بالكلام النفسى تصحيح متكلميته تعالى (3) _ في قبال سائر الصفات مع التحفظ على قدم الكلام ؛ إذ الالتزام بقدم

ان كان النزاع في مجرد مرادفة الطلب مع الارادة فهي لغوية

منشأ النزاع هو الخلاف في الكلام النفسى

ص: 262

1-1. وذلك في نفس هذه التعليقة عند قوله : (وإن كان النزاع في مدلول الصيغة

2-2. وذلك في أواخر نفس هذه التعليقة عند قوله : (إلا أنّ المظنون قويا ..).

3-3. قولنا : (تصحيح متكلميته تعالى ... الخ).

الكلام اللفظي _ مع كونه مؤلفا من أجزاء متدرجة متقصّية متصرّمة في الوجود _ غير معقول ، ومن هنا تعرف أن الالتزام بمغايرة الطلب والإرادة ، أو الالتزام بأنّ مدلول الصيغة غير الإرادة _ إذا لم يلزم منه ثبوت صفة اخرى في النفس _ غير ضائر. وإن التفرد في أحد الأمرين لا يوجب الاستيحاش ولا موافقة الأشاعرة فيما دعاهم إلى دعوى المغايرة.

فنقول : إن كان النزاع في إمكان صفة اخرى أو فعل آخر في مرتبة النفس في قبال الإرادة فالحقّ إمكانه ، لكنه لا يكون كلاما نفسيا مدلولاً عليه بالكلام اللفظي ، فالدعوى مركبة من أمرين : أحدهما _ مجرد إمكان أمر آخر غير الإرادة وسائر الصفات المشهورة. ثانيهما _ امتناع مدلوليته للكلام اللفظي.

أما الأول _ فتحقيقه يتوقف على بيان وجه الامتناع على الاجمال : وهو أن الأجناس العالية للماهيات الإمكانية _ كما برهن عليه في محله _ منحصرة في المقولات العشر _ أعنى مقولة الجوهر ، والمقولات العرضية التسع _ والوجود الحقيقي _ الذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم _ منحصر في العيني والذهني ، غاية الأمر أن طرد العدم في كل منهما بحسب حظه ونصيبه قوة وضعفا.

ومن الواضح أن ما يقبل كلا الوجودين هي الماهيات ؛ حيث إنها في حدود ذاتها لا تأبى عن الوجود والعدم. وأما الوجود الحقيقي فحيثية ذاته حيثية الإباء عن العدم ، فلا يقبل وجودا آخر _ لا من سنخه ، ولا من غير سنخه _ وهو بمكان من الوضوح.

فالقائل بالكلام النفسى إن كان يدعى : أن سنخه _ إجمالا _ سنخ

====

كما أن للموجودات التي هي مظاهر اسمائه وصفاته كلمات وجودية معربة عن حقائق أسمائه وصفاته تعالى. [منه عفى عنه].

الماهيات فالبرهان قائم (1) على انحصارها في المقولات العشر ، فحاله حالها من حيث قبول الوجوديين.

فحينئذ يقال : إن قيامه بالنفس إن كان بنفسه _ كالصفات النفسانية من العلم والارادة وغيرهما _ فهو من الكيفيات النفسانية ، والبرهان قائم _ في محلّه _ على ضبطها وحصرها ، ومدلولية أحدها للكلام اللفظي _ كقولك : (أعلم واريد) على ثبوت العلم والإرادة _ لا تجعلها كلاما نفسيا. وإن كان قيامه بالنفس قيامه بصورته قياما علميا ، فهو أمر مسلم بين الطرفين ، فهو من هذه الجهة داخل في مقولة العلم ، والمفروض غيره.

ومنه يظهر : أن قيام الكلام اللفظي بالنفس _ قياما علميا _ لا دخل له بالكلام النفسي ؛ لأن ماهية الكيف المسموع كماهية الكيف المبصر _ في أن لها نحوين من الوجود _ هذا إذا كان القائل بالكلام النفسي يدعى أن سنخه سنخ الماهيات.

وإن كان يدعى أن سنخه سنخ الوجود ، فهو _ على التحقيق المحقق عند أهله في محله _ معقول _ وإن لم يتفطن له الأشعري _ إلا أن مدلوليته للكلام اللفظي غير معقولة :

أما أصل معقوليته فالوجدان الصحيح شاهد على ذلك ، كما في إيقاع

ص: 264

1-1. قولنا : (فالبرهان قائم ... الخ).

النسبة الملازم للتصديق المقابل للتصور ، فإن صورة (أن هذا ذاك) _ مطابقا لما فى الخارج وناظرا إليه _ تصديق داخل فى العلوم الانفعالية لانفعال النفس وتكيفها بالصورة المنتزعة من الخارج. ونفس (هذا ذاك) _ من دون نظر إلى صورة مطابقة له فى الخارج _ من موجودات عالم النفس ، ونسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد ، لا بالتكيف والانفعال ، وحقيقته وجود نوري قائم بالنفس قيا ما صدوريا ، وهو المراد بالعلم الفعلى فى قبال الانفعالى ، ومنه الأحاديث النفسانية ، فإن الوجدان أصدق شاهد على أن نسبة النفس إليها بالإيجاد والتأثير ، ونفس وجودها الحقيقى عين حضورها للنفس ، بل هذا حال كل معلول بالنسبة إلى علتة ؛ حيث إن وجوده عين ارتباطه به ، وهو أفضل ضروب العلم ؛ إذ ليس العلم إلا حضور الشىء ، وأى حضور أقوى من هذا الحضور؟! فتوهم انحصار موجودات عالم النفس فى الكيفيات النفسانية بلا وجه.

بل التحقيق : أن نسبة النفس إلى علومها مطلقا نسبة الخلق والإيجاد. قال أمير المؤمنين _ عليه السلام _ : « كل ما ميزتموه بأوهامكم فى أدق معانيه ، فهو مخلوق لكم مردود إليكم » (1).

وإلى ما ذكرنا فى تحقيق هذا الوجود النورى _ الخارج من الكيفيات النفسانية ؛ حيث إنها ماهيات موجودة ، وهذا حقيقة الوجود _ أشار بعض أكابر فن المعقول فى غالب كتبه ، وصرح به فى رسالته المعمولة فى التصور والتصديق (2).

وأما استحالة مدلوليته للكلام اللفظى ، فلأن المدلولية للكلام ليس إلا كون اللفظ واسطة للانتقال من سماعه إليه ، وهذا شأن الماهية ، والوجود الحقيقى _ عينيا كان أو نوريا إدراكيا _ غير قابل للحصول فى المدارك الإدراكية ؛ لما

ص: 265

1-1. الروايات الواردة بهذا المضمون كثيرة ، فراجع بحار الأنوار 3 : 287 / باب : 13.

2-2. صدر المحققين (رحمه الله) فى رسالته المومى إليها فى المتن _ المطبوعة فى ذيل الجوهر النضيد للعلامة (رحمه الله) _ ص : 312 فما بعدها.

عرفت سابقا، فلا- يعقل الوضع له، ولا الانتقال باللفظ إليه، إلا بالوجه والعنوان، ومفروض الأشعري مدلوليته بنفسه للكلام اللفظي، لا بوجهه وعنوانه. هذا كله إذا كان الكلام على وجه يناسب علم الكلام.

وإن كان النزاع في مدلول الصيغة _ كما هو المناسب لعلم الاصول _ فالتحقيق:

أن مدلول صيغة (افعل) وأشباهها ليس الطلب الانشائي، ولا الإرادة الانشائية، بل البعث المأخوذ على نحو المعنى الحرفي، والمفهوم الأدوي، كما أشرنا إليه في أوائل التعليقة، وسيجيء _ ان شاء الله تعالى _ عما قريب.

والبعث الموجود بوجوده الإنشائي ليس من الطلب والإرادة في شيء، ولا يوجب القول به إثبات صفة نفسانية أو فعل نفساني يكون مدلولاً للكلام اللفظي، إلا بتوهم: أن الانشاء إيجاد أمر في النفس، وسيجيء تحقيق نحو وجود الأمر الإنشائي إن شاء الله تعالى (1).

وأما أن مدلول الصيغة هو البعث تقريبا، دون الإرادة الانشائية، فيشهد له الوجدان (2)، فإن المريد لفعل الغير، كما أنه قد يحركه ويحمله عليه تحريكا حقيقيا وحاملا واقعيا، فيكون المراد ملحوظا بالاستقلال، والتحريك _ الذي هو آلة إيجاده خارجا _ ملحوظا بالتبع. كذلك قد ينزل هيئة (اضرب) منزلة التحريك

ص: 266

1-1. في التعليقة: 150 من هذا الجزء.

2-2. قولنا: (فيشهد له الوجدان ... الخ).

الملحوظ بالتبع ، فيكون تحريكاً تنزيلياً يقصد باللفظ ثبوته ، ولذا لو لم يكن هناك لفظ لحركه خارجاً بيده نحو مراده ، لا أنه يظهر إرادته القلبية.

مع أن تحقيق هذا الأمر ليس فيه فائدة اصولية ؛ إذ مدلول الصيغة على أي حال أمر إنشائي لا إرادة نفسية ، بل اللازم والنافع هو البحث عن أن الصيغة _ ولو عند الاطلاق _ هل تكشف عن إرادة قلبية باعثة للبعث الانشائي أو الإرادة الإنشائية أو الطلب الانشائي ، أم لا؟ وهذا المعنى لا يتوقف _ إثباتاً ونفيًا _ على كون مدلول الصيغة أيّ شيء.

نعم البحث الكلامي على الوجه المتقدم ينفع للطرفين إثباتاً ونفيًا.

وإن كان النزاع في مجرد اتحاد الإرادة مع الطلب مفهوماً ومصداقاً وانشاءً ، فمن الواضح أن البحث حينئذ لغوي.

وتحقيق الحال فيه : أن الظاهر من أهل اللغة تقاربهما معنى ، ولا يختصّ الطلب بالإرادة من الغير ، كما يشهد له قولهم : فلان طالب الدنيا ، أو طالب المال.

إلا- أن المظنون قويا : أن الطلب عنوان لمظهر الإرادة قولاً- أو فعلاً- ، فلا يقال لمن أراد قلباً : طلبه ، إلا إذا أظهر الإرادة بقول أو فعل ، كما يظهر من قولهم : طلبت زيدا فما وجدته ، فانه هنا عنوان لفعله الخارجي ، وليس المراد منه أنه أراد قلباً.

بل التحقيق ذلك _ وان لم يكن له إرادة نفسانية _ كما يتضح من قولهم : اطلب لي من فلان شيئاً ، وكذلك قولهم : طالبتك بكذا ، فإنّ الأول ليس أمراً بالإرادة من الغير ، بل هو أمر بما يعنون بعنوان الطلب من قول أو فعل. والثاني ليس إخباراً بالإرادة منه ، بل بما يعنون بعنوان المطالبة في الخارج ، فالمادة من المثاليين نفس حقيقة الطالب لا الانشائي منه حتى يقال : بأنه من جهة الانصراف إليه.

والعجب أنه ذهب بعض الاعلام من مقاربي عصرنا (1) إلى أن الطلب

مدلول الصيغة أمر إنشائي لا إرادة نفسية

ص: 267

عنوان للكاشف عن الإرادة، ومع ذلك جعل هذا قولاً باتحاد الطلب والإرادة؛ حيث لم يلزم منه إثبات صفة في النفس، وهو وإن كان وجيهاً من حيث إنه التزام بالمغايرة، مع عدم لزوم ما التزمت به الأشاعرة، إلا أن ذلك أجنبي عن القول بالعينية والاتحاد. كيف؟ وصريح العلامة (رحمه الله) في جملة من كتبه (1) وغيره في غيرها: أن الطلب _ الذى هو مدلول صيغة الأمر _ هى الإرادة، ولذا التزموا بأن الأمر فى ما لا-إرادة فيه صورى، وهذا دليل على أن مرادهم من العينية هى العينية مفهوماً ومصداقاً وإنشاءً، لا أن مدلول الأمر نفس الإرادة الخارجية، وأنها عين الطلب حتى يقال: بأنه غير معقول، وأن مرادهم مجرد عدم ثبوت صفة فى النفس غير الإرادة، من دون نظر إلى أنها عين الطلب فى الخارج. وتتمة الكلام فيما بعد.

147 _ قوله [قدس سره] : (فيرجع النزاع لفظياً ، فافهم ... الخ) (2).

قد عرفت (3): أن هذا البحث من تبعات البحث عن الكلام النفسى، وأن الأشاعرة يدعون ثبوت صفة أخرى فى النفس فى قبال الإرادة وسائر الصفات الأخر تصحيحاً لكلامه تعالى؛ حيث أرادوا إثبات قدمه وقيامه بذاته تعالى، فكيف يعقل الاكتفاء فى المغايرة بالمغايرة بين الحقيقي والإنشائي؟!

إلا- أن يقال: إن الأشاعرة يزعمون أن الإنشاء إيجاد أمر فى النفس، فيصح دعوى المغايرة، وإثبات أمر آخر _ غير الإرادة _ قائم بالنفس، غاية الأمر أنهم أخطئوا فى حقيقة الإنشاء، فلا نزاع واقعاً إلا فى حقيقة الوجود الإنشائي، وهو غير هذا النزاع.

148 _ قوله [قدس سره] : (لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب

ص: 268

1-1. كما فى تهذيب الوصول إلى علم الاصول _ مخطوط _ : 14.

2-2. الكفاية : 12 / 66.

3-3. وذلك فى التعليقة : 146 عند قوله : (إذا عرفت ذلك فاعلم ...).

قد مرّ غير مرة : أن الباعث على هذا البحث للأشاعرة تصحيح كلامه _ تعالى _ وجعله صفة قائمة بذاته قديماً بقدمه في قبال العلم والإرادة والقدرة وسائر صفاته ، ولا بد من كون هذا القائم بذاته أمراً قابلاً للمدلولية للكلام اللفظي ، وإلا لم ينقسم الكلام إلى لفظي ونفسي ، وكان الإتيان في إثباته لغوا محضاً.

لكن الأصحاب والمعتزلة لم يلزمهم في مقام الردّ على الأشاعرة إثبات أن الصفات الأخر مدلولات للكلام اللفظي ، بل يقولون : بأننا لا نجد فيما يتعلّق بمدلول الكلام من الصفات النفسية والامور القلبية إلا العلم والإرادة والكراهة في مجموع القضايا الخبرية والإنشائية المنحصر فيهما الكلام. وأما أن مدلول الكلام ما ذا؟ فهو أمر آخر ، ولو قال منهم قائل : بأن الإرادة مدلول الكلام ، فهو باعتبار أن الإرادة الطبيعية المنحفظة في المواطنين _ من الذهن والعين _ إذا لوحظت بنحو المعنى الحرفي والمفهوم الادوي ، كما سيأتي _ إن شاء الله تعالى _ كان معنى إنشائياً يقصد ثبوته باللفظ لا بمعنى آخر. فتدبر.

149 _ قوله [قدس سره] : (أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها ... الخ) (2).

لا يخفى عليك أن المنقول عن الأشاعرة في كلمات بعضهم : أنّ الكلام النفسى المدلول عليه بالكلام اللفظي الخبرى عبارة عن النسبة الموجودة بين مفردين ، ولذا ذهب بعض الأعلام من مقاربي عصرنا (3) إلى أن الالتزام بالنسبة

المنقول عن الأشاعرة ان الكلام النفسى هو النسبة الموجودة بين مفردين

ص: 269

1-1. الكفاية : 66 / 13.

2-2. الكفاية : 66 / 18.

3-3. وهو المحقق الرشتى قدس سره _ كما في هامش الأصل _ وذلك في بدائع الأفكار : 253 عند قوله : (ثم اعلم أن ما هو المعروف (...).

الحكمية التزام بالكلام النفسى ، وهو (قدس سره) وإن أصاب فى فهم المراد من كلمات الأشاعرة ، وأنهم يجعلون النسبة كلاما نفسيا ، لكنه لم يصب فى الالتزام بكونه كلاما نفسيا غير معقول ، بل كان يجب عليه كشف مغالطتهم ، وحل عقدهم بما تتلوه عليك :

وهو أن المعنى _ كما أشرنا إليه سابقا (1) _ : تارة يقوم بالنفس بنفسه على حدّ قيام الكيفيات النفسانية بالنفس ، من العلم والإرادة وغيرهما. وأخرى يقوم بالنفس بصورته المجردة قياما علميا. والنسبة المتصورة بين المحمول والموضوع _ وهى كون هذا ذاك فى الخارج _ تقوم بالنفس لا بنفسها بل بصورتها ، فهى كالمعلومات الأخرى من حيث إن قيامها قيام علمى لا كقيام العلم. والذى يجب على الأشعري إثباته قيام شىء بالنفس بنفسه على حد قيام العلم والإرادة ، لا على حد قيام المعلوم والمراد ، فان هذا القيام لا يوجب ثبوت صفة أخرى بالنفس حتى ينفع فى إثبات الكلام القائم بذاته _ تعالى _ وراء علمه وإرادته وسائر صفاته العليا.

نعم هنا أمر آخر له قيام بالنفس بنفسه ، وهو نحو من الوجود النورى القائم بالنفس قيام المعلول بعلته ، لا قيام العرض بموضوعه ، وقد أشرنا إليه سابقا (2).

وهذا المعنى _ وإن لم يبلغ إليه نظر الأشعري _ إلا _ أنه مجد فى تعقل أمر غير العلم والإرادة ، وارتباطه بالكلام أيضا ظاهر _ كما عرفت سابقا (3) _ إلا أنه لا يجدى للأشعري ؛ لأنه يجعله مدلولاً للكلام اللفظى ، وحقيقة الوجود _ كما

ص: 270

1-1. وذلك فى التعليقة : 146 عند قوله : (فحينئذ يقال : إن قيامه بالنفس ...).

2-2. وذلك فى التعليقة : 146 عند قوله : (ونسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد ...).

3-3. فى نفس التعليقة والموضع المشار إليهما آنفا.

عرفت (1) _ لا يقبل المدلولية للكلام بنفسه ؛ لأن المدلولية ليست إلا بحصوله في المدارك الإدراكية ، والوجود لا يقبل وجودا آخر ، سواء كان العارض من سنخ المعروف ، أم لا . فتدبر .

فان قلت : ثبوت القيام لزيد في الخارج وانكشافه في الذهن مما لا شك فيه ، ولا ينبغي إسناد الريب فيه إلى أحد من أهل العلم ، لكنه غير النسبة الحكمية ، بل المراد منها : هي النسبة التي حكم بها النفس ، فوجد في مرحلة النفس حكم وإذعان بها غير انكشافها انكشافا تاما مستقرا ، وهذا هو الذي جعله بعض الأعلام المتقدم ذكره (2) كلاما نفسيا ونطقت الاشاعرة بكونه غير العلم والارادة ، ومثل هذه النسبة الحكمية لو جعلت مدلولا للقضية الخبرية كان التزاما بالكلام النفسى جزما .

قلت : التحقيق كما نص به بعض الأكابر في رسالته المعمولة في التصور والتصديق (3) : أن التصديق ليس مجرد انكشاف ثبوت القيام لزيد ، فانه تصور محض بدهاة أن ثبوت القيام لزيد قابل للتصور ، وليس هو إلا انكشافه ، بل التصديق هو الانكشاف الملزوم لحكم النفس وإقرارها بثبوت القيام لزيد ؛ لما عرفت سابقا (4) ، أن صورة (هذا ذاك) _ ناظرا إلى الخارج ومنتزعا لهذه الصورة عن ذبيها فيه _ علم انفعالي من مقولة كيف لانفعال النفس وتكيفها بالصورة المنتزعة عن الخارج ، ولكن نفس (هذا ذاك) عند النفس إقرار وحكم وتصديق

ص: 271

1-1 . في التعليقة : 146 عند قوله : (وأما استحالة مدلوليته للكلام اللفظي ...) .

2-2 . في اوائل هذه التعليقة بقوله : (ولذا ذهب بعض الأعلام ...) ، وهو المحقق الرشتي (رحمه الله) كما مرّ .

3-3 . صدر المحققين (رحمه الله) _ في رسالته المذكورة المطبوعة في ذيل الجوهر النضيد للعلامة الحلّي قدس سره : 315 فما بعدها .

4-4 . وذلك في التعليقة : 146 عند قوله : (أما أصل معقوليته ...) .

واذعان من النفس ، وهذا علم فعلى ، وهو ضرب من الوجود النورى القائم بالنفس قياما صدوريا ، يكون نسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد ، ومنه مقولة الاعتقاد فإنَّ عقد القلب على شىء غير اليقين ؛ قال تعالى : (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ) (1) ، فالإقرار والجحود النفسيان أمر معقول يشهد به الوجدان وإلا لزم الالتزام بإيمان الكفار الموقنين بالتوحيد والنبوة أو جعل الإيمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار باللسان.

وبالجملة فالنسبة الحكمية وإن كانت كما ذكر ، إلا أنَّ مدلول الكلام مطلقا نفس الماهية والمعنى ، فكما أن مدلول القيام طبيعى القيام الموجود فى الموطنين ، كذلك مدلول الجملة _ بما هى جملة _ ثبوت القيام لزيد ، وأن هذا ذاك.

وأما ان هذا المعنى المستفاد من الجملة هل هو مورد للتصور المحض ، أو للتصديق الملازم للإقرار به؟ فهو أمر آخر ، وعلى أى حال فلا ربط له بنفس الإقرار النفسى ، والكلام فى النسبة المتعلق بها الإقرار ، لا فى الإقرار الذى هو فعل من أفعال النفس . وما نقول بدلالة الجملة _ عليه _ بنفسها أو بضميمة أمر آخر _ نفس النسبة ، وهى لها شئون : من كونها متصوّرة ، ومرادة ، ومتعلّقا لإقرار النفس بها . وما يجدى الأشعري _ ويكون التزاما بالكلام النفسى _ كون الحكم والإقرار المزبور مدلولاً للجملة ، وقد عرفت استحالته (2).

وأما توهم : أن النسبة المتصورة نسبة ناقصة لا يصح السكوت عليها ، وأن مدلول الجملة الخبرية هو الجزم بالنسبة ، أو التجزم بها فيما إذا كان المخبر شاكاً أو معتقدا لخلافها ، فتوجد النفس صفة علم وجزم بالنسبة ، ويخبر عنها.

فمدفوع : بأن ثبوت القيام لزيد _ الذى هو مدلول الجملة _ ليس هو هذا

ص : 272

1-1. النمل 27 : 14.

2-2. وذلك فى التعليقة : 146 عند قوله : (وأما استحالة مدلوليته للكلام اللفظى ...).

المفهوم الاسمى ، فإنه عنوان النسبة لا نفسها ، بل النسبة الحرفية التى هى معنون هذا المفهوم ، وهو معنى يصحّ السكوت عليه فى حد ذاته. وهذا المعنى الذى يصحّ السكوت عليه ربما يتصوّر بتصوّر طرفيه ، وربما يجزم به ، فتمامية النسبة ونقصها _ وإن لم تكونا بلحاظ الخارج _ لأنها نحو واحد ، بل بحسب مدلوليتها للكلام ، فقد تكون مدلولاً بمقدار لا حالة منتظرة [معه] للسامع ، وقد لا تكون كذلك.

نعم إذا كان بمقدار لا يصحّ السكوت عليه ، لا يقبل التصديق ، لا أن ما يصحّ السكوت عليه يتقوم بالتصديق.

ومنه تعلم : أنه لا حاجة إلى التجزّم الذى هو بظاهره غير معقول إلا بالحمل على البناء على وقوع النسبة ، وهو فعل قلبى مر الكلام فيه وفى أمثاله (1)

فتحقق من جميع ما ذكرنا : أنا لا نساعد الأصحاب والمعتزلة فى عدم شىء آخر وراء العلم والارادة ونحوهما ، بل نقول : إن ما اقتضاه البرهان والفحص انحصار الكيفيات النفسية التى هى من مقولة الماهية فى ما ذكر لا انحصار موجودات عالم النفس فيه.

كما لا نساعد الأشاعرة فى كون مثل هذا الأمر المغاير للعلم والإرادة مدلولاً للكلام اللفظى ؛ لاستحالة حصول الوجود الحقيقى فى المدارك الإدراكية.

فتدبره ، فإنه فى كمال الغموض والدقة ، وإن أوضحناه على حسب الوسع والطاقة.

150 _ قوله [قدس سره] : (وأما الصيغ الإنشائية فهى _ على ما حققناه فى بعض فوائدنا _ موجدة لمعانيها فى نفس الأمر ... الخ) (2).

بل التحقيق أن وجودها وجود معانيها فى نفس الأمر.

التحقيق ان وجود الصيغ الانشائية وجود معانيها فى نفس الأمر

ص: 273

1-1. وذلك فى التعليقة : 146 عند قوله : (أما أصل معقوليته ...).

2-2. الكفاية : 20 / 66.

بيانه : أن المراد من ثبوت المعنى باللفظ : إما أن يراد ثبوته (1) بعين ثبوت اللفظ ؛ بحيث ينسب الثبوت إلى اللفظ بالذات ، وإلى المعنى بالعرض . وإما أن يراد ثبوته (2) منفصلا عن اللفظ بألية اللفظ ؛ بحيث ينسب الثبوت إلى كلّ منهما بالذات .

لا مجال للثاني ؛ إذ الوجود المنسوب للماهيات بالذات منحصر في العيني والذهني . وسائر أنحاء الوجود _ من اللفظي والكتبي _ وجود بالذات للفظ والكتابة ، وبالجعل والمواضعة وبالعرض للمعنى .

ومن الواضح أن آلية وجود اللفظ وعليته لوجود المعنى بالذات ، لا بد من أن تكون في أحد الموطنين من الذهن والعين ، ووجود المعنى بالذات في الخارج يتوقف على حصول مطابقه في الخارج ، أو مطابق ما ينتزع عنه والواقع خلافه ؛ إذ لا يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقا للمعنى أو مطابقا لمنشا انتزاعه ، ونسبة الوجود بالذات إلى نفس المعنى _ مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشئه _ غير معقول .

ووجوده في الذهن بتصوره لا بعلية اللفظ لوجوده الذهني ، والانتقال من سماع الالفاظ إلى المعاني لمكان الملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى ، مع أن ذلك ثابت في كل لفظ ومعنى ، ولا يختص بالانشائي .

فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الأول : وهو أن ينسب وجود واحد إلى اللفظ والمعنى بالذات في الأول ، وبالعرض في الثاني ، وهو المراد من قولهم : (إن الانشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر) ، وإنما قيده بنفس الأمر مع أن وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه أيضا بالعرض ، تنبيها على أنّ اللفظ بواسطة العلقه الوضعية وجود المعنى تنزيلا في جميع النشآت ، فكانّ

ص : 274

1- (1 و 2) كذا في الأصل ، والصحيح : (ان المراد من ثبوت المعنى باللفظ : إما ثبوته ... وإما ثبوته ...) .

المعنى ثابت في مرتبة ذات اللفظ بحيث لا ينفك عنه في مرحلة من مراحل الوجود. والمراد بنفس الأمر حدّ ذات الشيء من باب وضع الظاهر موضع المضمّر.

فان قلت : هذا المطلب جار في جميع الألفاظ بالنسبة إلى معانيها من دون اختصاص بالانشائيات.

قلت : الفرق أن المتكلم قد يتعلّق غرضه بالحكاية عن النسبة الواقعة في موطنها باللفظ المنزّل منزلتها ، وقد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبة بإيجاد اللفظ المنزّل منزلتها ؛ مثلا : مفاد (بعت) إخبارا وإنشاء واحد ، وهي النسبة المتعلقة بالملكية وهيئة (بعت) وجود تنزيلي لهذه النسبة الإيجابية القائمة بالمتكلم والمتعلّقة بالملكية ، فقد يقصد وجود تلك النسبة خارجا بوجودها التنزيلي الجعلى اللفظي ، فليس وراء قصد الايجاد بالعرض وبالذات أمر آخر ، وهو الانشاء ، وقد يقصد _ زيادة على ثبوت المعنى تنزيلا _ الحكاية عن ثبوته في موطنه أيضا ، وهو الاخبار.

وكذلك في صيغة (افعل) وأشباهاها فإنه يقصد بقوله : (اضرب) ثبوت البعث الملحوظ نسبة بين المتكلم والمخاطب والمادة ، فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلى التنزيلي اللفظي ، فيترتب عليه _ إذا كان من أهله وفي محلّه _ ما يترتب على البعث الحقيقي الخارجى مثلا.

وهذا الفرق بلحاظ المقابلة بين المعانى الخبرية والانشائية ، فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفردة في معانيها ، فإنها كالانشائيات من حيث عدم النظر فيها إلا إلى ثبوتها خارجا ثبوتا لفظيا ، غاية الأمر أنها لا يصح السكوت عليها بخلاف المعانى الانشائية المقابلة للمعانى الخبرية ، وهذا أحسن ما يتصوّر في شرح حقيقة الإنشاء ، وعليه يحمل ما أفاده استاذنا العلامة ، لا على أنه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدّمة ؛ فإنه غير متصوّر.

ومما ذكرنا _ فى تحقيق حقيقة الإنشاء _ تعلم : أن تقابل الإنشاء والإخبار ليس تقابل مفاد كان التامة ومفاد كان الناقصة ؛ نظرا إلى أن الإنشاء إثبات المعنى فى نفس الأمر ، والإخبار ثبوت شىء لشىء تقريراً وحكاية ؛ وذلك لأن طبع الإنشاء _ كما عرفت _ لا يزيد على وجود المعنى تنزيلاً _ بوجوده اللفظى ، وهو قدر جامع بين جميع موارد الاستعمال ، فإن القائل : (بعت) إخباراً أيضاً يوجد معنى اللفظ بوجوده العرضى اللفظى ، والحكاية غير متقومة بالمستعمل فيه ، بل خارجة عنه ، فهى من شئون الاستعمال ، بل الفرق أنهما متقابلان بتقابل العدم والملكة تارة ، وبتقابل السلب والإيجاب أخرى ، فمثل (بعت) وأشباهه _ من الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار _ يتقابلان بتقابل العدم والملكة ؛ لأن المعنى الذى يوجد بوجوده التنزىلى اللفظى قابل لأن يحكى به عن ثبوته فى موطنه ، فعدم الحكاية _ والتمحض فيما يقتضيه طبع الاستعمال _ عدم ملكة .

ومثل (افعل) وأشباهه _ المختصة بالإنشاء عرفاً _ يتقابلان تقابل الإيجاب والسلب ؛ إذ المفروض أن البعث الملحوظ نسبة بين أطرافها _ نظير البعث الخارجى _ غير البعث الملحوظ بعنوان المادية فى سائر الاستعمالات _ كما سمعت من فى أوائل التعليقة _ فمضمون صيغة (اضرب) _ مثلاً _ غير قابل لأن يحكى به عن ثبوت شىء فى موطنه ، بل متمحض فى الإنشائية ، وعدم الحكاية حينئذ من باب السلب المقابل للإيجاب .

ومما ذكرنا ظهر : أن إبداء الفرق بينهما بأن مفاد الإنشاء يوجد ويحدث بعد أن لم يكن ، ومفاد الإخبار يحكى عما كان أو يكون ، غير تام أيضاً ؛ فإن وجود المعنى باللفظ _ وحدوثه به _ مشترك بين الإنشاء والإخبار ، وإنما يزيد الإخبار عليه فى المورد القابل بجعله حاكياً ومرآة لثبوت المضمون فى موطنه .

كما أنه اتضح من جميع ما ذكرنا : أن الإنشاء لا دخل له بإيجاد شىء فى النفس حتى يكون كلاماً نفسياً ، بل إيجاد خارجى بنحو التنزيل وبالعرض ، لا

تقابل الإنشاء والإخبار ليس تقابل مفاد كان التامة

بالحقيقة وبالذات ؛ لأن إيجاده في النفس ، وإن كان معقولا ، لكن إيجاده باللفظ غير معقول ، فلا يكون معنى إنشائيا مدلولاً عليه بالكلام اللفظي ، ومجرد الحكاية باللفظ عن الفعل النفساني لا يجعله كلاماً إنشائياً.

وأما تخيّل : أن الكلام الإنشائي موضوع لإظهار الإرادة : إما طبعاً ، أو إيجاداً ؛ نظراً إلى إمكان إيجاد القصد لفائدة فيه ، لا في المقصود ، كما في الإتمام المرتّب على قصد الإقامة ؛ حيث إنه أثر القصد ، لا الإقامة عشراً ولو لم تقصد ، ولا الإقامة بعد القصد ، فإنّه يتم ولو لم يتم بعده ، وحينئذ فإن كان هناك في النفس إرادة ، فقد أعطت الصيغة معناها ، وإلا فلا.

فمدفوع : بأنّ اللفظ وجود لفظي لمعناه ، فإن كان نفس الإرادة معنى اللفظ والإظهار باللفظ _ كما في كل لفظ ومعنى _ فليس هناك نسبة إنشائية ، وإن كان نفس إظهار الإرادة معناه ، فالهيئة حينئذ وجود لفظي لمفهوم إظهار الإرادة _ ولو فانيا في معنونه _ وهو ليس معنى يصحّ السكوت عليه ، إلا أن يرجع إلى الإرادة النسبية الإنشائية. وكون هذه الهيئة كاشفة عن إرادة جدية حتمية _ وضعاً ، أو انصرافاً ، أو اطلاقاً _ معنى آخر لا دخل له بمدلول اللفظ استعمالاً.

وأما إيجاد القصد لفائدة فيه ، فهو وإن كان ببعض الوجوه ممكناً ، لكنه لا بهذا النحو ، والمثال المزبور لا يجدى في تصحيحه ؛ لأنّ الإقامة القصدية _ أي المقومة للقصد في نحو وجوده _ لها دخل في وجوب الإتمام ، فيقصد لها لأجل أن يتم بسبب تحقّق وجودها القصدى ، فتعلق القصد إليها _ أيضاً _ لفائدة فيما يتعلق بها بحيث لولاها لما وجب الإتمام ، وفناء المقصود في الإقامة الخارجية أيضاً لازم ، وإلا أمكن إيجاد القصد مع العلم بعدم الإقامة خارجاً.

151 _ قوله [قدس سره] : (وأما الدفع فهو أنّ استحالة التخلّف إنما تكون في الإرادة التكوينية ... الخ) (1).

ص: 277

توضيحه : أن حقيقة إرادته _ تعالى _ مطلقا هو العلم بالصلاح ، فإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكلى ، فنفس هذا العلم _ من دون حالة منتظرة _ علة للتكوين ، فإن المحلّ قابل يسأل بلسان استعداده الدخول فى دار الوجود ، والمبدأ تامّ الإفاضة لا بخل فى ساحته المقدسة ، والوجود _ بما هو _ خير محض ، فلا محالة يستحيل تخلف المراد عن هذه الإرادة ، وإن كان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الأشخاص _ لا _ بحسب النظام التامّ _ فحيث إن مقتضى العناية الربانية سوق الأشياء إلى كمالاتها وإعلام المكلفين بصلاحهم وفسادهم ، فهذا العلم يقتضى تحريكهم إلى ما فيه الصلاح والرشاد ، وزجرهم عما فيه الفساد ، فهذه الإرادة متعلقة بالبعث والتشريع _ دون الخلق والتكوين _ فلذا تكون علة للتشريع دون التكوين ، فلم يلزم استحالة التخلف ، ولا اجتماع الضدين أو المتناقضين . وتفسير الإرادة بالعلم بالصلاح نظير تفسير السمع والبصر فيه _ تعالى _ بالعلم بالمسموعات والمبصرات .

وتحقيق هذا المرام يستدعى طورا آخر من الكلام ربما لا يسعه بعض الأفهام ، ولا بأس بالإشارة إلى نبذة مما يتعلّق بالمقام ، فنقول _ وباللّه الاعتصام _ :

لا ريب عند أهل النظر أن مفاهيم الصفات _ حسبما يقتضيه طبعها _ متفاوتة متخالفة ، لا متوافقة مترادفة ، وإن كان مطابقتها واحدا بالذات من جميع الجهات ، فكما أن مفهوم العلم غير مفهوم الذات وسائر الصفات ، وإن كان مطابق مفهوم العلم والعالم ذاته بذاته ؛ حيث إن حضور ذاته لذاته بوجدان ذاته لذاته وعدم غيبية ذاته عن ذاته ، كذلك ينبغى أن يكون مفهوم الإرادة بناء على كونها من صفات الذات _ كمفهوم العلم _ مبائنا مع الذات ومفهوم العلم ، لا أن لفظ الإرادة معناه العلم بالصلاح ، فإن الرجوع الواجب هو الرجوع فى

حقيقة إرادته تعالى هو العلم بالصلاح

المصدق ، لا- رجوع مفهوم إلى مفهوم. ومن البين أن مفهوم الإرادة _ كما هو مختار الاكابر من المحققين _ هو الابتهاج والرضا ، وما يقاربهما مفهوما ، ويعبر عنه بالشوق الأكيد فينا.

والسرّ في التعبير عنها بالشوق فينا ، وبصرف الابتهاج والرضا فيه تعالى : أنا لمكان إمكاننا ناقصون غير تامين في الفاعلية ، وفاعلينا لكل شيء بالقوة ، فلذا نحتاج في الخروج من القوة إلى الفعل إلى امور زائدة على ذواتنا _ من تصور الفعل والتصديق بفائدته والشوق الأكيد _ المميلة جميعا للقوة الفاعلة المحركة للعضلات ، بخلاف الواجب تعالى فإنه _ لتقدّسه عن شوائب الإمكان وجهات القوة والنقصان _ فاعل وجاعل بنفس ذاته العليمة المريدة ، وحيث إنه صرف الوجود ، وصرف الوجود صرف الخير ، فهو مبتهج بذاته أتمّ ابتهاج ، وذاته مرضية لذاته أتمّ الرضا. وينبعث من هذا الابتهاج الذاتى _ وهى الإرادة الذاتية _ ابتهاج فى مرحلة الفعل ، فإن من أحبّ شيئا أحبّ آثاره ، وهذه المحبّة الفعلية هى الإرادة فى مرحلة الفعل ، وهى التى وردت الأخبار عن الأئمة الأطهار _ سلام الله عليهم _ بحدوثها (1) ؛ لوضوح أن المراد هى الإرادة التى هى غير المراد ، دون الإرادة الأزلية التى هى عين المراد ؛ حيث لا مراد فى مرتبة ذاته إلا ذاته ، كما لا معلوم فى مرتبة ذاته إلا ذاته.

والوجه فى تعبير الحكماء عن الإرادة الذاتية بالعلم بنظام الخير وبالصلاح : أنهم بصدد ما به يكون الفعل اختياريا وهو ليس العلم بلا رضا ، وإلا كانت الرطوبة الحاصلة بمجرد تصوّر الحموضة اختيارية ، والسقوط عن حائط

ص: 279

1-1. اصول الكافي _ نشر المكتبة الاسلامية _ : 1 / 85 _ 86 / باب الإرادة .. ، وتوحيد الصدوق (رحمه الله) _ نشر جماعة المدرسين _ باب صفات الذات والأفعال / الحديث 1. 19 / ص : 146 _ 148.

دقيق العرض بمجرّد تصوره اختياريا ، وكذلك ليس الرضا بلا-علم ، وإلا كانت جميع الآثار والمعاليل الموافقة لطبائع مؤثراتها وعللها اختيارية. بل الاختيارى هو الفعل الصادر عن شعور ورضا ، فمجرّد الملاءمة والرضا _ المستفادين من نظام الخير والصلاح التام _ لا يوجب الاختيارية ، بل يجب إضافة العلم إليهما.

فما به يكون الفعل اختياريا منه _ تعالى _ هو العلم بنظام الخير ، لا أن الإرادة فيه _ تعالى _ بمعنى العلم بنظام الخير.

وهذا الذى ذكرنا مع موافقته للبرهان مرموز [اليه] فى كلمات الأعيان (1)، بل مصرح به فى كلمات جملة من الأركان.

وأما توهم : أن الإرادة بمعنى الجّد ، وفيه _ تعالى _ جدّ يناسب مقام ذاته.

ففيه أن الجّد لا- معنى له هنا إلا ما يعبر عنه : تارة بتصميم العزم ، واخرى بإجماع الرأى ، وهو لا يناسب مقام ذات الواجب ، بل يناسب الممكن الذى يحصل له التردّد ، ويتعقبه حينئذ تصميم العزم وإجماع الرأى.

ثم إن تقسيم الإرادة إلى التكوينية والتشريعية ؛ باعتبار تعلّق الاولى بفعل المرید بنفسه ، وتعلّق الثانية بفعل الغير _ أعنى المراد منه _.

توضيحه : أنّ فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى الشخص ، فينبعث _ من الشوق إلى تلك الفائدة _ شوق إلى فعل الغير بملاحظة ترتّب تلك الفائدة العائدة إليه ، وحيث إنّ فعل الغير _ بما هو فعل اختيارى له _ ليس بلا واسطة مقدورا للشخص ، بل يتبع البعث والتحرك إليه ؛ لحصول الداعى للغير ، فلا محالة ينبعث للشخص شوق إلى ما يوجب حصول فعل الغير اختيارا ، وهو تحريكه إلى الفعل.

اعتبارات تقسيم الإرادة

ص: 280

1-1 . القيسات للسيد الداماد (رحمه الله) _ تحقيق الدكتور مهدي محقق _ ص : 322 ، والأسفار 6 : 333.

فالإرادة التشريعية ليست ما تعلق بالتحريك والبعث _ فإنهما من أفعاله ، فلا مقابلة بين التشريعية والتكوينية _ بل التشريعية هي الشوق المتعلق بفعل الغير اختيارا ، وأما إذا لم يكن لفعل الغير فائدة عائدة إلى الشخص ، فلا يعقل تعلق الشوق به ؛ بدهاءة أن الشوق النفساني لا يكون بلا داع.

نعم ربما يكون إيصال النفع إلى الغير بتحريكه _ أمرا ، أو التماسا ، أو دعاء _ ذا فائدة عائدة إلى الشخص ، فينبعث الشوق إلى إيصال النفع بالبعث والتحريك ، ولا وجه لعدّ مثله إرادة تشريعية ، فان متعلقها إيصال النفع إلى الغير بتحريكه ، وهو فعله لا فعل الغير .

إذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم : أن حقيقة إرادته _ تبارك وتعالى _ في مرتبة ذاته ابتهاج ذاته بذاته ؛ لما سمعت غير مرة : أنه _ تعالى _ صرف الوجود ، والوجود _ بما هو وجود _ خير محض ، فهو صرف الخير ، والخير هو الملائم اللذيذ الموجب للابتهاج والرضا ، فهو صرف الرضا والابتهاج ، كما كان صرف العلم والقدرة _ لا ان منه ما هو علم ، ومنه ما هو قدرة ، ومنه ما هو إرادة _ فالمراد بالإرادة الذاتية نفس ذاته المقدّسة بالذات ، كما أن المعلوم في مرتبة ذاته بالذات نفس ذاته ، وكما أن غيره معلوم _ بنفس علمه بذاته _ بالعرض والتبع ، كذلك غيره محبوب بالعرض والتبع بنفس محبة ذاته لذاته ، وكما أنّ كل ما يوجد في دار الوجود له نحو من الحضور في مرتبة الذات لا بالذات ، بل بالعرض ، كذلك كل ما يدخل في دار التحقق له نحو من المرادية والمحبوبية في مرتبة الذات بمرادية الذات لا بمرادية اخرى بالعرض لا بالذات ، وإن كان لكلّ موجود معلومية اخرى ومرادية اخرى في غير مرتبة الذات.

ومن ذلك كله يظهر للفظن العارف : أن النظام التامّ الإمكانى صادر على طبق النظام الشريف الربّاني ، وهذا أحد الأسرار في عدم إمكان نظام أشرف من هذا النظام ، وحيث لم يقع الكفر من المؤمن والإيمان من الكافر ، كشف ذلك عن

عدم تعلق الإرادة الذاتية بهما، وعدم دخولهما في النظام الشريف الرباني، وإلا لوجدنا في النظام التام الإمكانى.

نعم، من جملة النظام التام _ الذى لا أتم منه _ نظام إنزال الكتب، وإرسال الرسل، والتحريك إلى ما فيه صلاح العباد، والزجر عما فيه الفساد. فالمراد بالإرادة الذاتية بالعرض لا بالذات، هذه الامور دون متعلقاتها، فلا أثر للإرادة التشريعية في صفاته الذاتية _ جلّت ذاته، وعلت صفاته _ لكنه لا بأس بإطلاقها على البعث والزجر، كما في الخبر الشريف المروى في توحيد الصدوق (1) قدس سره بسنده عن أبى الحسن _ عليه السلام _ قال _ عليه السلام _ : « إن لله إرادتين ومشيتين : إرادة حتم، وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء » (2)

ص: 282

-
- 1-1. وهو الشيخ أبو جعفر محمد بن أبى الحسن على بن الحسن بن بابويه القمى الملقب بالصدوق، وهو من مشايخ الشيعة وأعلامهم.
 - 2-2. توحيد الصدوق (رحمه الله) _ نشر جماعة المدرّسين _ ص: 64 وهو مقطع من الحديث: 18.

_ الخبر _ وهو ظاهر في أن الإرادة التشريعية حقيقتها الأمر والنهي ، وأن حقيقة الإرادة والمشية هي الإرادة التكوينية.

ومما ذكرنا في المقدمة أنفا في الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية تعرف : أنه لا مجال لانقذاح الإرادة التشريعية في النفس النبوية ، ولا في النفس الولوية _ خصّهما الله بألف تحية _ وذلك لبداية عدم فائدة عائدة من الفعل إليهما ، بل إلى فاعله ، وعود فائدة من قبل إيصال النفع إلى النبي أو الولي لا يوجب كون الإرادة المتعلقة بالبعث والزجر تشريعية ، لأنهما من أفعالهما الاختيارية المتوقفة على الإرادة فهي تكوينية لا تشريعية.

فتحصّل من هذا البيان القويم البيان : أنّ حقيقة التكليف الجدّي البعث إلى الفعل بداعي انبعاث المكلف ، أو الزجر عنه بداعي الانزجار ، وهذا المعنى لا يتوقف على إرادة نفس الفعل مطلقا ، بل فيما إذا رجع فائدته إلى المرید.

ومن البين أن حقيقة التكليف الجدّي بهذا المعنى موجود في حق المؤمن والكافر ، والمطيع والعاصي ؛ إذ ليس المراد من كون البعث بداعي الانبعاث جعل البعث علة تامة للفعل ، وإلا كان المكلف مجبورا لا مختارا ، بل جعله بحيث يمكن أن يكون داعيا وبعثا للمكلف ، فلو خلا عما يقتضيه شهوته وهواه ، كان ذلك التكليف باعثا فعلا ، فيخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب ، وسيجيء _ إن شاء الله تعالى _ ما يتعلق بالمقام في مستقبل الكلام (1).

152 _ قوله [قدس سره] : (قلت : إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن ... الخ) (2).

توضيحه : أن إرادته _ تعالى _ لو كانت متعلقة بفعل العبد مطلقا _ اراده أم لا _ لكان للجبري أن يستكشف عدم تأثير قدرة العبد وإرادته في فعله ؛ إذ

ص : 283

1- 1. التعليقة : 154 عند قوله : (ومنه ظهر أن المصلحة ...) إلى آخر التعليقة.

2- 2. الكفاية : 68 / 1.

المفروض أنه واجب الصدور أَرادَه العبد أم لا ، ففيما أَرادَه العبد من باب الاتفاق يكونان معلولى علة واحدة ، وهى الإرادة الأزلية والمشية الإلهية ، وأما إن كانت متعلّقة بفعله بما له من المبادئ المصححة لاختياريته فى حد ذاته _ من القدرة والإرادة والشعور _ فلا طريق للجبرى إلى عدم تأثير قدرة العبد وإرادته ؛ إذ المفروض أن نفي الاختيار بمجرد وجوب الصدور لمكان تعلّق الإرادة الأزلية به ، وبعد ما علم أنّ الإرادة لم تتعلّق بالفعل بما هو ، بل بمبادئه الاختيارية أيضا ، فلا مجال لأن يقال : بعدم الاختيارية لوجوب الصدور.

ومما ذكرنا يتضح فساد ما ربّما يتوهّمه الجاهل من أنّ مسبوقية الفعل بالإرادة وجدانية ، فيرجع النزاع إلى أن العدليّ يسمّى هذا الفعل بالاختيارى دون الجبرى ، فالنزع فى التسمية.

وجه وضوح الفساد : أن كل سابق لا يجب أن يكون مؤثرا فى اللاحق ، فمجرد تسليم الطرفين لسبق الإرادة لا يرفع النزاع عن البين. فلا تغفل.

وأما لابدية صدور الفعل بالاختيار ، وانقلاب الأمر على الجبرى ، فهو أجنبى عن جواب هذا الاشكال بالخصوص ، ولا يصحّ حمل اللابدية فى المتن على اللابدية من حيث فرض توسط الإرادة ، وذلك لأنّ لازم عدمه الخلف ، لا تخلف المراد عن إرادته تعالى.

توضيحه : أن الاشكال : تارة فى وجوب الفعل بإرادة البارى ، واخرى فى وجوب الفعل بإرادة الفاعل ، وثالثة فى وجوب نفس الإرادة.

والأول ما توهّمه الأشعرى ، وقد عرفت أنّ الفعل لم يتعلّق به إرادة البارى بما هو هو ، بل به بمبادئه الاختيارية.

والثانى مندفع بأنّ وجوب الفعل بالإرادة يؤكّد إراديته.

ودعوى لزوم بقاء الارادة (1) على حال بحيث لو شاء فعل ، ولو لم يشأ لم يفعل فاسدة ؛ لأنّ الإرادة ما لم تبلغ حدّا يستحيل تخلف المراد عنها لا يمكن وجود الفعل ؛ لأنّ معناه صدور المعلول بلا علة تامّة ، وإذا بلغت ذلك الحد امتنع تخلفها عنه ، وإلاّ لزم تخلف المعلول عن علته التامة.

ص: 285

1-1. قولنا: (ودعوى لزوم بقاء الإرادة ... الخ).

.....

====

لا حاجة إلى فعل نفساني يكون محققا للاستناد.

ص: 286

ينفكّ عنها _ وان تلك الصفات مرحجات _ فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الاحوال علة ناقصة ، ولا يوجد المعلول إلا بعلته التامة.

ص: 287

الإرادة الواجبة بالذات ، فليس فعل العبد بإرادته حيث لا تكون إرادته بإرادته ، وإلا لتسلسلت الإرادات.

وفيه : أنّ الفعل الاختياري ما كان نفس الفعل بالإرادة (1) لا ما كان إرادته بالإرادة ، فإنّ القادر المختار من إذا شاء فعل ، لا من إذا شاء شاء ، وإلا- لم يكن فعل اختياري في العالم حتى فعله - تعالى عما يقول الظالمون - إذ المفروض أن اختياريه فعله - تعالى - لصدوره عن العلم والإرادة ، ولو كانت إرادته - تعالى - بإرادته للزم أن لا يكون إرادته عين ذاته - تعالى - إذ لا بد من فرض إرادة أخرى حتى تصح إرادة الأولى ، فيلزم زيادة الثانية على الأولى المتحدة مع ذاته تعالى.

ص: 288

1-1. قولنا: (أنّ الفعل الاختياري ما كان ... إلخ).

.....

ص: 289

توضيحه : أن الإشكال : إن كان في أصل وجوب الإرادة ففيه : أن إرادته _ تعالى _ واجبة بالذات ، فالامر فيها أشكل .

وإن كان في وجوبها بالغير _ وانتهائها إلى الغير _ ففيه : أن المانع من الانتهاء إلى الغير ليس إلا لزوم كون الفعل بجميع مقدماته _ أو بهذه المقدمة الأخيرة _ صادرا عن اختيار ، فينتقض بإرادة الباري ؛ إذ ليست إرادته من أفعاله الاختيارية ، مع أنه موجب لعدم كون الإرادة عين ذاته للزوم التعدد ، بل يشكل حتى على القول بعدم كون إرادته عين ذاته للزوم التسلسل .

مضافا إلى أن الحاجة إلى مرادية الإرادة من جهة أن الإرادة من مقدمات الفعل ، فلو لم تكن بإرادته لم يكن الفعل بإرادته . وحينئذ فيشكل : بأن هذا الإشكال لا اختصاص له بالإرادة ، بل يجرى في علمه وقدرته ، ووجوده حيث إنها مما يتوقف عليه الفعل ، وليست تحت قدرته واختياره .

ويسرى هذا الإشكال في فعل الواجب تعالى ؛ حيث إنه يتوقف على ذاته وصفاته ، مع أنه ليس شيء منها من أفعاله الاختيارية ، فإن وجوب الوجود بالذات يقتضى كونه بلا علّة ، لا كونه موجدا لذاته وصفاته . فمناط المقهورية والمجبورية _ وهو عدم كون الفعل بجميع مقدماته تحت اختيار الفاعل _ مشترك

====

شعور وقدرة وإرادة ، وهو حقيقة وواقعا مغاير للفعل الصادر بقسر القاسر وللفاعل الصادر عن محض الطبع ؛ بحيث لو فرض الالتزام بعدم المبدأ للموجودات ، وفرض استقلال الإنسان في أفعاله بأن كان مفيدا لوجودها لم يكن صفاته التي هي شرائط إفاضة الوجود منه عليها إلا طبيعية ، ومع ذلك يحكمون بحسن التكليف والمؤاخذة بالإضافة إلى الفعل الصادر من فاعله عن شعور وقدرة وإرادة دون غيره ، سواء كان بالقسر والجبر ، أو بالطبع وباقتضاء ذاته ، ويفرقون بين فاعلية النفس لأفعالها الصادرة عن شعور وقدرة وإرادة ، وفعاليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزية ، فانها طبيعية ، والنفس فاعل بالطبع لمثل هذه الأفعال ، دون الأولى . [منه قدس سره] .

بين الواجب والممكن من دون دخل فيه للوجوب والإمكان.

ومنه يظهر : أن تصحيح مرادية الإرادة _ كما عن السيد العلامة الداماد قدس سره (1) _ أو إدخالها تحت الأفعال الاختيارية _ كما عن صاحب الفصول (2) _ لا يجدى شيئاً ، ولا يرجع الى محصول.

أما ما أفاده السيد قدس سره فمحصّله : أنّ الإرادة الوحدانية بالالتفات إليها تنحلّ إلى إرادة الإرادة ، وإلى إرادة الإرادة ، وهكذا.

وفيه : أن الانحلال : إن كان بمجرّد الاعتبار _ بمعنى أنه لو التفت إليها لأرادها وهكذا ، فتنقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار _ فهي غير مرادة بالحقيقة ، بل بالاعتبار وبالقوة ، لا بالفعل.

وإن كان بالحقيقة وفي الواقع حتى تكون هناك إرادة موجودة حقيقة

تصحيح مرادية الإرادة لا يجدى شيئاً

ص: 291

-
- 1-1. حكاة في الاسفار 6 : 389 عن استاذة المحقق الداماد (رحمه الله) : وهو السيد محمد باقر بن المير شمس الدين محمد الحسيني الاستربادي الأصل المعروف بالمير الداماد _ و (الداماد) بالفارسية الصهر ، ولقّب بذلك لأن أباه كان صهر الشيخ علي بن عبد العالى الكركي _ والمعروف كذلك بالمعلم الثالث.
- 2-2. الفصول أواخر الصفحة : 325.

بإرادة واحدة ، ففيه أنه لا موجب للتحليل حقيقة ؛ إذ التحليل الحقيقي يتصور مع التعدد الواقعي بالإضافة إلى ما له أجزاء عقلية أو حقيقية ، كما في الأنواع المركبة والبسيطة. مضافا إلى أن هذه الإرادات الموجودة بوجود واحد : إما تكون معلولة لإرادة أخرى ، فيلزم كون شىء واحد داخلا وخارجا ؛ إذ المفروض أن هذه الإرادة الواحدة الإجمالية وجود لجميع الإرادات ، وإما تكون معلولة للإرادة الإلهية فقد عاد المحذور.

وأما ما أفاده في الفصول (1) _ من أن ما عدا الإرادة من الأفعال تكون اختياريته بصدوره عن علم وقدرة وإرادة ، وأما الإرادة فاختياريته بصدورها عن علم وقدرة فقط _ فهو جزاف بين.

ص: 292

1-1. الفصول : 325 عند قوله في أواخر الصفحة : (فأفعالنا الاختيارية مما عدا ...).

فى الجبر والتفويض والامر بين الامرين

الجبرى زعم: أن نفى الاختيار عن العباد واستناد الأفعال إليه _ تعالى _ نوع تمجيد وتعظيم له؛ حيث لا مؤثر فى الوجود إلا الله، وإن عادة الله جرت على إيجاد ما يسمّى بالمسببات بعد ما يسمّى بالأسباب.

ولكنه غفل عن أنه ظلم عظيم فى حق عادل حكيم؛ لأنّ هذه الأفعال لا يعقل (1) استنادها بلا واسطة إلا إلى القوى الجسمانية المتجددة الذوات، والطبائع المتصرّمة الإثبات، لا إلى الأرواح القدسيّة والشامخات العقلية، فضلا عن واجب الوجود بالذات وللذات.

كما أن المفوضة زعموا أن استناد الأفعال إلى العباد على وجه الاستقلال نوع تنزيه له _ تعالى _ عن استناد القبائح إليه _ تعالى _، ولم يتفطنوا أنه شرك محض؛ فإنّ الاستقلال فى الإيجاد فرع الاستقلال فى الوجود، وهو مختصّ بواجب الوجود _ تعالى _ فهؤلاء أعظم شركا من الثنوية، فإنهم قالوا بشريك واحد له _ تعالى _ وأسندوا إليه الشرور، وهؤلاء قالوا بتعدّد الشركاء بعدد الفاعلين، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

بل التعظيم العظيم والتنزيه الوجيه ما تضمنته هذه الكلمة الإلهية الماثورة فى الأخبار المتكاثرة عن العترة الطاهرة _ عليهم صلوات الله المتواترة _ أعنى

تنبيه وتنزيه فى الجبر والتفويض

ص: 293

1-1. قولنا: (لأنّ هذه الأفعال ... إلخ).

قولهم _ عليهم السلام _ : « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين » (1).

وتقريب هذه الكلمة المباركة بوجهين :

أحدهما _ أن العلة الفاعلية ذات المباشرة بإرادته ، وهى العلة القريبة ، ووجوده وقدرته وعلمه وإرادته لها دخل فى فاعلية الفاعل ، ومعطى هذه الامور هو الواجب _ تعالى _ فهو الفاعل البعيد ، فمن قصر النظر على الأول حكم بالتفويض ، ومن قصر النظر على الثانى حكم بالجبر ، والناقد البصير ينبغى أن يكون ذا عينين ، فيرى الأول ، فلا يحكم بالجبر ، ويرى الثانى ، فلا يحكم بالتفويض .

وثانيهما : ما هو أدق وأقرب للتوحيد ، فإن الموحّد كما يجب أن يكون موحّداً فى الذات والصفات ، كذلك يجب أن يكون موحّداً فى الأفعال .

وملخص هذا الوجه : أن الإيجاد يدور مدار الوجود فى وحدة الانتساب وتعدّده وفى الاستقلال وعدمه ، فلا بدّ هاهنا من بيان أمرين :

أحدهما _ بيان كيفية استقلال الوجود وعدمه وتعدد الانتساب وعدمه .

ثانيهما _ تبعية الإيجاد للوجود فيما ذكر .

أما الأول _ فمجمّل القول فيه أنه قد تقرّر فى مقوّه : أن المجمعول بالذات هو الوجود المنبسط ، والمجمعول والمعلول بالذات حيثية ذاته حيثية المجمعولية والمعلولية والارتباط ، لا أن هناك شيئاً له المجمعولية والربط .

والبرهان عليه :

أنّ كلّ ما كان بذاته مطابقاً لمحمول اشتقاقى ، فهو مصداق لمبدئه أيضاً ، وإلّا لزم مصداقيته له فى المرتبة المتأخّرة عن ذاته ، وهو خلف . وهذا معنى

ص : 294

1 - 1 . اصول الكافى _ دار الكتب الاسلامية تحقيق على أكبر الغفارى _ ص : 160 / كتاب التوحيد / باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين / الحديث : 13 / وتوحيد الصدوق (رحمه الله) _ نشر جماعة المدرسين تحقيق السيد هاشم الحسينى _ ص : 362 / كتاب التوحيد / باب نفى الجبر والتفويض / الحديث : 8 . وجاء فى المصدرين مكان (بل) (ولكن) .

عدم الاستقلال فى الوجود ؛ حيث إن الوجود المفروض حينئذ عين الربط ومحض الفقر.

وهذا الوجود المطلق _ المنبسط على هياكل الماهيات ، والمتحد مع مراتب الموجودات بما هو عين كل مرتبة بلحاظ إطلاقه ولا بشرطيته _ له انتسابان : إلى الفاعل بالوجوب ، وهو بهذا الاعتبار فعله _ تعالى _ وصنعه _ تعالى _ ومشيتة الفعلية ، وإلى القابل بالإمكان ، وهو بهذا الاعتبار وجود زيد وعمرو وبكر إلى غير ذلك من الموجودات المحدودة والماهيات.

وأما الامر الثانى فمختصر الكلام فيه : أن الوجود المجعول بالذات بعد ما كانت حيثية ذاته حيثية الربط والفقر ، فلا بد من أن يكون أثره كذلك ، وإلا لانتقل الربط المحض إلى محض الاستقلال ، وهو محال ؛ إذ الجاعل بالذات حيثية ذاته حيثية الجاعلية كما عرفت ، فان كان ذاته مستقلة كانت حيثية الجاعلية مستقلة ، وإن كانت عين الربط والفقر كانت حيثية الاقتضاء والجاعلية عين الربط والفقر ؛ إذ لا تغاير بين حيثيتين حقيقة ، ومن هنا قلنا سابقا (1) : إن التفويض شرك بين.

إذا عرفت ذلك تعرف : أن هذا الوجود الإطلاقى الذى حيثية ذاته حيثية الربط والفقر ، وكان له انتسابان _ حقيقة _ إلى الفاعل والقابل ، أثره كذلك.

فمن حيث إن حيثية الأثر (2) كحيثية المؤثر عين الارتباط تعرف أنه لا تفويض ، ومن حيث إن الأثر كالمؤثر له انتسابان حقيقة تعرف أنه لا جبر ، فأثر كل مرتبة له جهتان : جهة انتساب إليه تعالى ؛ حيث إنه أثر فعله الحقيقى

ص: 295

1-1. فى أوائل بحثه المعنون : ب_ (تنبيه وتنزيه).

2-2. قولنا : (فمن حيث إن حيثية الأثر .. إلخ).

الإطلاقى ، وهذه جهة تلى الربّ ، وجهة انتساب إلى العبد ؛ حيث إنه أثر وجوده الحقيقى ، وهى جهة تلى الماهية ، فكما أن وجوده وجوده حقيقة وبلا عناية ، ومع ذلك فهو فعل الله وصنعه حقيقة ، كذلك إيجاده إيجاده حقيقة وبلا تجوّز ، ومع ذلك فهو أثر فعله _ تعالى _ بلا مجاز ، فاذا تمكّن العبد من نفى وجوده عن نفسه تمكّن من نفى إيجاده عن نفسه .

ولا يخفى عليك أن الأثر إنما ينسب إليه _ تعالى _ بما هو مطلق ، وإلى العبد بما هو محدود ومقيد ، وإلّا فجلّ جنباه _ تعالى _ من أن تستند إليه الأفعال التى لا تقوم إلا بالجسم والجسمانى ، ولو كان من الأعمال الحسنة ؛ فضلا عن الأعمال السيئة .

نعم ربما تغلب الجهة التى تلى الربّ ، وتندكّ فيها الجهة الاخرى كما فى قوله تعالى : (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (1) فحينئذ ينفى الانتساب إلى المربوب ، وينسب إلى الربّ .

ومن ذلك يظهر عدم استناد الأفعال السيئة إليه تعالى من جهة اخرى . فتفطن وافهم ، أو ذره فى سنبله ، والله المسدّد .

153 _ قوله [قدس سره] : (ومعه كيف تصح المؤاخذة؟ ... الخ) (2) .

كيف؟ وقد عرفت : أن الاستناد إلى الله _ تعالى _ أكد من الاستناد إلى العباد ، فإنه إليه _ تعالى _ بالوجوب ، وإليهم بالإمكان كما عرفت (3) ، وإنما عطف النظر _ دام ظلّه _ عن التكليف إلى المؤاخذة ؛ لكفاية هذا المقدار من الاختيار فى توجيه التكليف إلى الغير ، ويخرج بذلك عن اللغوية (4) بخلاف المؤاخذة ممن

ص: 296

1-1 . سورة الانفال 8 : 17 .

2-2 . الكفاية : 6 / 68 .

3-3 . وذلك فى أواخر بحثه المعنون : ب _ (تنبيه وتنزيه) .

4-4 . قولنا (ويخرج بذلك عن اللغوية .. الخ) .

ينتهي إليه سلسلة الفعل.

154 _ قوله [قدس سره] : (قلت : العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار ... الخ) (1).

توضيح الحال يستدعى بسطا في المقال ، فنقول _ وعلى الله الاتكال _ : المثوبة والعقوبة على نحوين :

احدهما _ المثوبة والعقوبة اللتان هما من تبعات الأفعال ، ولوازم الاعمال ، ونتائج الملكات الفاضلة ، وآثار الملكات الرذيلة ، ومثل هذه العقوبة على النفس لخطيئتها ، كالمرض على البدن لنهمه ، والمرض الروحاني كالمرض الجسماني ، والأدوية العقلانية كالأدوية الجسمانية.

وأما شبهة استحالة استلزام الملكات النفسانية للألام الجسمانية والروحانية ، فمدفوعة بوجوده في هذه النشأة الدنيوية ؛ بداهة أن النفس يؤلمها تصوّر المنافرات ، ويحدث فيها الألام الجسمانية من غلبة الدم ونحوه عند الغضب وشبهه ، فلا مانع من حدوث منافرات روحانية وجسمانية بواسطة الملكات الرذيلة النفسانية المضادة لجوهر النفس. فليس عقاب من معاقب خارجي حتى يقال : كيف العقاب من الحكيم المختار على ما لا يكون بالأخرة بالاختيار؟ وفي الآيات والروايات تصريحات وتلويحات إلى ذلك ، فقد تكرر في القرآن المجيد (إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (2) ، وقال _ عليه السلام _ : « إنما هي أعمالكم ترد اليكم » (3)

====

(3) ورد في الاسفار 7 : 83 ، وفي شرح الأسماء الحسنی للسبزواری : 107 ، ولم نعثر عليه في ما تيسر

العقاب انما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار

ص: 297

1- حيث انتهاء الفعل إليه تعالى ، واخرى يرتبط بباب القضاء والقدر ، وهو ما ذكرناه في آخر المبحث ، فان ملاك الإشكال هناك ليس انتهاء الفعل وعدم اختياريته بالأخر ، بل الملاك أن إيجاد من يوجد منه الموجبات للعقوبة باختياره _ ولو من حيث كون العقاب من لوازم أعماله _ مناف لرحمته. فتدبر. (منه عفى عنه).

2- الكفاية : 68 / 8.

3- 3. كما في سورة التحريم 66 : 7 ، والطور 52 : 16 ، وفي هذا المعنى ، النمل 27 : 90 ، والعنكبوت 29 : 55 ، ويس 29 : 25 ، والجاثية 45 : 28. والصفات 31 : 39.

وثانيهما _ المثوبة والعقوبة من مثيب ومعاقب خارجي ، وهذه المثوبة والعقوبة هما اللذان ورد بهما (1) ظاهر التنزيل ، فقصرهما على الأول خلاف ظواهر الكتاب والسنة ، وتصحيحهما بعد صحة التكليف بذلك المقدار من الاختيار في غاية السهولة ؛ إذ كما أنّ المولى العرفي له مؤاخذه عبده إذا أمره فخالفه ، كذلك مولى الموالى ؛ إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الواجب _ تعالى _ غير اختياري وغير مصحح للمؤاخذه ، لما صحت مؤاخذه المولى العرفي أيضا.

وإذا كان الفعل في حد ذاته قابلا للمؤاخذه عليه فكون المؤاخذه ممن انتهت إليه سلسلة الإرادة والاختيار ، لا يوجب انقلاب الفعل عما هو عليه من القابلية للمؤاخذه ممن خولف أمره ونهيه.

والتحقيق : أن الإشكال إن كان في استحقاق العقاب على مثل هذا الفعل المنتهى إلى ما لا بالاختيار ، فالجواب عنه _ بترتب العقاب من باب الملازمة بينه وبين المعصية ، وأنها كالمادة للصورة المنافرة في الآخرة _ أجنبي عن مبنى الاشكال بل المناسب لهذا المبنى هو الوجه الثاني.

وإن كان الإشكال في فعلية إجراء العقاب ولو مع ثبوت الاستحقاق واختيارية الفعل حقيقة من حيث استحالة التشفي ، فالجواب _ بأن العقاب من لوازم الأفعال _ صحيح دافع لمحذور استحالة التشفي ، لكنه غير مناسب للكلام في اختيارية الفعل ، والإشكال في العقوبة من أجلها ، ولا لترتب العقاب على الاستحقاق ، فإن مبنى الملازمة غير مبنى الاستحقاق ، بحكم العقلاء.

بل الجواب عنه _ بناء على المبنى المزبور _ ما سيأتي (2) إن شاء الله تعالى.

====

3. نفس هذه التعليقة عند قوله : فالتحقيق أن مصلحة التخويف العام ...

ص: 298

1- لدينا من كتب التفسير والحديث.

2- 2. في الأصل : هو الذي ورد به.

ولعل الجواب المزبور من أجل عدم الاعتناء بالمبنى المذكور ، وأنه لا نقول بالعقاب من أجل حكم العقلاء بالاستحقاق حتى يرد علينا إشكال انتهاء الفعل إلى ما لا بالاختيار ، بل نقول بأن الفعل الناشئ عن هذا المقدار من الاختيار مادة لصورة اخروية ، والتعبير بالاستحقاق بملاحظة أن المادة حيث كانت مستعدة ، فهي مستحقة لإفاضة الصورة من واهب الصور.

ومنه تعرف : أن نسبة التعذيب والإدخال في النار إليه _ تعالى _ بملاحظة أن إفاضة تلك الصورة المؤلمة المحرقة التي تطلع على الأئمة منه _ تعالى _ بتوسط ملائكة العذاب ، فلا ينافي القول باللزوم مع ظهور الآيات والروايات في العقوبة من معاقب خارجي .

نعم يبقى الإشكال من جهات لا ينبغي إهمالها ، وقطع النظر عن دفعها :

منها : أنه ما الموجب لاختيار التعذيب والمعاقبة من المختار الرحيم بعد استحالة التشفي في حقه _ تعالى _ بناء على مبنى الاستحقاق عقلا أو شرعا؟

ويجاب عنه بأحد وجهين :

الأول (1) _ أن التعذيب من باب تصديق التخويف ، والإيفاء بالوعد

ص: 299

1-1. قولنا : (إن التعذيب من باب تصديق .. الخ).

الواجبين في الحكمة الإلهية، فإنَّ إخلاف الميعاد مناف للحكمة وموجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد والتخويف. وهذا الوجه ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات (1)2. الاشارات والتنبيهات 3 : 329.(2) على ما هو بيالى، وغيره في غيرها (3)، لكن الكلام في أصل التخويف والتوعيد (4)؛ إذ أيّ موجب لهما عقلا حتى يجب ايفاؤهما وإحفاقهما؟!

وصحّحه بعض أجدّة العصر: بأن أصل التخويف والتوعيد، وإن كان بنفسه تعهد إيداء الغير، إلا أنّ ذلك من باب دفع الأفسد بالفسد، وهو دفع وقوع العبد في المفسدة أو فوت المصلحة عنه بالتخويف والتوعيد المقتضيين لترتب العقاب على ما اختاره العبد من المعاصي والمآثم.

وأنت خير بأن مفسدة نفس التوعيد وهي تخويف الغير وإرعابه، وإن كانت جزئية لا تقاوم مفسدة الزنا مثلا، لكن لازم هذا الجعل والتوعيد، وهو وقوع العبد في العذاب الاخرى أعظم بمراتب من وقوعه في المفسدة الدنيوية، ومن فوت المصلحة الدنيوية عنه، فكيف يكون من باب دفع الأفسد بالفسد؟! بل الأمر بلحاظ لازمه بالعكس. وكون الإثم والعصيان باختيار المكلف لا دخل له

ص: 300

-
- 1- الهدى والمرشد والدليل هو المقتضى لجعل الاحكام، وتاكيد الدعوة بحكمته وعنايته هو المقتضى لجعل العقاب، وكونه عادلا
 - 2- وشديد العقاب هو المقتضى لإجراء العقاب فتفطن. (منه عفى عنه).
 - 3- 3. كالمحقق الطوسى (رحمه الله) والعلامة الحلى (رحمه الله) في تجريد الاعتقاد وشرحه كشف المراد: المسألة الرابعة في المعاد: 405.
 - 4- 4. الظاهر عدم وجود مصدر (التوعيد) ولا فعله (وعد) في اللغة، وإنما الموجود: (أوعد إيعادا، ووعد وعيدا، واتعد اتّعادا، وتوعد توعدا). هذا في الشر فحسب، أما (وعد وعدا) فبالخير والشر.

فى هذه المرحلة فإنه يصحّح الملامة على العبد وذمه بإقدامه ، لا إنه يصحّح جعل الضرر من الغير ، وإلاّ فلكلّ أحد جعل الضرر على عباد الله ، بل جعل الضرر إنما يصحّح إذا كان بعد الكسر والانكسار حسنا وواجبا فى الحكمة ، وقد عرفت أن مفسدة جعله أعظم من مفسدة تركه ؛ إذ لو لم يكن تخويف وتوعيد بالنسبة إلى هذا العاصى ، لم يكن فى الخارج إلا- وقوعه فى مفسدة دنيوية ، وإيكاله إلى نفسه وهواه الموجب لوقوعه فيها أولى من جعل يوجب وقوعه فى العقاب الاخرى أيضا ، فجعل العقاب مقدّمة لحفظ العبد عن الوقوع فى المفسدة إنما يكون إحسانا للعبد ، إذا لم يستلزم ما هو أعظم من وقوعه فى المفسدة.

فالتحقيق : أنّ مصلحة التخويف العامّ حفظ النظام ، والحكيم يراعى المصلحة العامة الكلية ، فكما لو لا تخويف من يرتدع حقيقة بالردع ، لما ارتدع ، فلم يبق نظام الكلّ محفوظا ، كذلك لو احتمل المجرم - بما هو مجرم - أنه لا يعذب. فعموم التخويف والترهيب مما له دخل فى حفظ النظام الذى لا أتمّ منه نظام.

ومنه ظهر : أن المصلحة الداعية إلى التخويف ليست مجرد حفظ العبد عن الوقوع فى المفسدة - وإن كانت من الفوائد أحيانا - حتى يقال : بأنه لا يقاوم مفسدة الوقوع فى العذاب الدائم ، بل حفظ النظام الذى لا يزاحمه شيء أبدا. فليس للمجرم حجة على الله - تعالى - لإقدامه على الضرر بإرادته ، ولا لأحد حجة عليه - تعالى - من جهة جعله العقاب لاقتضاء المصلحة الغير المزاحمة بشيء.

ومن هنا اتضح سرّ التكليف والتخويف ، مع القطع بعدم التأثير ؛ حيث إن المقدمة وإن كان شأنها إمكان التوصل بها ، لكن إيجادها مع القطع بعدم الموصلية لغو جزما - وإن لم يسقط عن المقدّمية - إلاّ أنه بعد ما عرفت - أن


الداعي الحقيقي حفظ النظام ، وهو مترتب على عموم التخويف والإلزام _ فلا مجال للإشكال. غاية الأمر أن ارتداع النفوس الطاهرة من الفوائد ، كما أنّ كونه (1) حجة لله على النفوس الخبيثة من الفوائد ، وهذا معنى تسجيلية أوامر العصاة والكفار. فافهم واستقم.

الثاني : أن المخالفة والعصيان تقتضى استحقاق العقاب عقلا ، فالعقل هو المخوّف على المخالفة ، واختيار العقاب فيما لا مانع منه _ من توبة أو شفاعة مثلا _ مما تقتضيه الحكمة الإلهية والسنة الربانية لعين ما ذكرناه في جعل العقاب ، غاية الأمر أن للشارع الاكتفاء في التخويف بتخويف العقل من دون حاجة إلى جعل العقاب ، فما ورد من التصريح بالعقاب على المخالفة ليس تعهدا للعقاب ، بل تصريح بمقتضى الأمر عقلا ، فحينئذ إذا أقدم العبد على المخالفة _ مع حكم العقل بما ذكرنا _ فلا يلومنّ إلا نفسه.

وأما وجه حكم العقل باستحقاق العقاب فلما ذكرنا في محلّه (2) من أن مخالفة المولى عن علم وعمد هتك لحرمة المولى ، وخروج معه عن رسوم العبودية ومقتضيات الرقية ، وهو ظلم ، خصوصا على مولى الموالى ، ومن يتوهم أن الظلم على المولى لا يسوّغ عقاب الظالم ومؤاخذته ، فقد كابر مقتضى عقله ووجدانه. وتمام الكلام في محلّه.

ص: 302

1-1. ورد في هامش الأصل (استظهار) أنّ الصحيح : (كونها) ، فالمستظهر قد أرجع الضمير على النفوس الطاهرة ، ولا شكّ بكونها حجة لله على النفوس الخبيثة ، ولكن إرجاع الضمير فى (كونه) على ارتداع النفوس الطاهرة _ كما فعل المصنف (رحمه الله) : ليس خطأ ؛ لأن ارتداعها حجة أيضا ، فعبارة المتن صحيحة ، كما هو واضح.

2-2. التعليقة 10 على قول المصنّف (رحمه الله) : (الحق أنّه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته ... الخ) فى حجّية القط  2. فى التجزى.

ومنها : أنّ المبدأ الخيّر لا يصدر منه إلاّ الخير ، ولا يصدر منه الشرّ لعدم السنخية ، وعقاب المجرم شرّ ، فكيف يصدر منه؟ وهذا الإشكال جار حتى على الوجه الأوّل _ أعنى كونه من لوازم الأفعال _ إذ لا بدّ من خلوّ النظام عن الشرّ.

والجواب : أنّ اللازم خلو النظام عن الشرّ بالذات ، وأما الشرّ بالعرض _ الذى كان بالذات خيرا _ فلا مانع من صدوره عن الخير المحض ، وإفاضة العقاب الدائم على أهله _ كإفاضة الثواب الدائم على أهله _ عين العدل والصواب ؛ لأنّها إفاضة محضّة من حيث اقتضاء المورد القابل ، والشىء لا ينافى مقتضاه ، بل يلائمه وإن كان العذاب الجسماني _ من حيث تفرّق الاتصال المنافر (1) للبدن _ شرّاً بالإضافة إليه ، إلاّ أنه بالعرض.

ومنها : أنّ إيجاد من سيوجد منه الموبقات والمهلكات ، أو إيجاد نفس الموجبات لأنواع العقوبات على أيدي العباد ، مناف لرحمة ربّ الأرباب.

وتحقيق الجواب بتمهيد مقدمات نافعة :

الاولى _ أنّ لكلّ ماهية من الماهيات _ فى حدّ ذاتها _ حدّاً ماهويّاً ؛ بحيث لو زيد عليه أو نقص عنه لخرجت تلك الماهية عن كونها هي ، وكانت ماهية اخرى ، مثلاً : ماهية الشجر جوهر ممتدّ نام ، فلوزيد على هذا الحدّ الماهوى (الحساسية) خرجت عن كونها ماهية الشجر ، وكانت ماهية الحيوان. كما أنّه لو نقص عن الحدّ المذكور (النامى) خرجت عن الشجرية ، ودخلت فى الجماد. وهكذا الأمر فى الماهيات الأخر ، فلكلّ ماهية وجدان وفقدان.

ص: 303

1-1. لقد تکرّر من المصنّف قدس سره ومن كثير من علمائنا الأبرار (رضى الله عنهم) اشتقاق (نافر ومنافرة ومنافر... الخ) من النفرة بمعنى عدم الملاءمة والانسجام ، ولم ترد هذه الاشتقاقات من هذا الأصل ، بل وردت المنافرة فى اللغة بمعنى المفاخرة والمحكمة. فراجع.

الثانية _ قد تقرّر في مقرّه (1): أنّ لماهيات الأشياء _ كائنة ما كانت _ نحو وجود في العلم الأزلي الربّاني بتبع العلم بالوجودات ، أو بتبع الصفات والأسماء ، كما لهجت به ألسنة العرفاء. غاية الأمر أنّ العلم في مرتبة الذات ، والمعلوم في المرتبة المتأخرة ؛ إذ لا يعقل أن يكون لنفس الماهية طريق في مرتبة وجود العالم ، وإلاّ لانقلب ما حيثيّة ذاته حيثيّة طرد العدم إلى ما لا يأتى عن الوجود والعدم.

الثالثة _ أنّ سنخ الوجود _ كما برهن عليه في محله (2) _ هو المجعول بالأصالة وبالذات ، والماهية مجعولة بالتبع وبالعرض ، وإلاّ فوجدان الماهية لذاتها وذاتياتها ولوازمها غير محتاج إلى جعل وتأثير ، ولا يعقل الجعل بين الشيء ونفسه ، ولا بينه وبين لوازمه.

الرابعة _ كل ما أمكن وجوده بالذات وجب وجوده ، إلا إذا توقّف على ممتنع بالذات ؛ إذ لا نقص في طرف علة العلل من حيث المبدئية والعلية ، فلا بد من أن يكون النقص : إما في المعلول ، والمفروض إمكانه ، أو في الوسائط من الأسباب والشرائط ، والنقص المانع ليس إلاّ امتناعها الذاتي ، وإلاّ فيجرى في تلك الوسطة هذا البيان. فاحتفظ به واغتنم.

إذا تمّهدت هذه المقدمات _ وتدبّرت فيها حقّ التدبّر _ تعرف أنّ تفاوت الماهيات الجنسية والنوعية والصنافية والشخصية _ في أنفسها ولوازمها _ بنفس ذواتها ، لا بجعل جاعل وتأثير مؤثر ، فمنهم شقيّ ومنهم سعيد بنفس ذاته وماهويته. وحيث كانت الماهيات موجودة في العلم الأزلي ، وطلبت بلسان حال

تفاوت الماهيات بنفس ذواتها لا بجعل جاعل

ص: 304

-
- 1 - 1. كما جاء في الشواهد الربوبية ، المشهد الأول ، الشاهد الثالث ، الإشراق السادس والسابع : 42 ، 43. وكما جاء في تعليقة السبزواري (رحمه الله) على الشواهد : 456.
- 2-2. الأسفار 1 : 38 وما بعدها.

استعدادها الدخول في دار الوجود ، وكان الواهب الجواد فيأضاً بذاته غنياً بنفسه ، فيجب عليه إفاضة الوجود ، ويمتنع عليه الإمساك عن الوجود ، وحيث إنَّ الوجود بمقدار قبول القابل _ وعلى طبق حال السائل _ كانت الإفاضة عدلاً وصواباً ؛ إذ الشيء لا ينافي مقتضاه ، إفاضة الوجود على الماهيات _ كائنة ما كانت _ إفاضة على ما يلائم الشيء ؛ حيث إن الشيء يلائم ذاته وذاتيته ولوازمه ، وقياسه بإجابة السفيه قياس باطل ؛ إذ السفيه ربما يطلب ما ينافي ذاته ، فإجابته خلاف الحكمة ، بخلاف إجابة الماهيات ، فإنه لا اقتضاء وراء الذات والذاتيات .

فلا اعتراض : إن كان بالإضافة إلى مرتبة الذات والماهية فهو باطل بأنَّ الشقيّ شقيّ في حدّ ذاته ، والسعيد سعيد كذلك _ كما عرفت _ والذاتي لا- يعدّل الـابنفس ذاته ، وإن كان بالإضافة إلى الوجود فهو فاسد ؛ لما عرفت من أن إفاضة الوجود على وفق قبول القوابل عدل وصواب .

وهذا معنى ما ورد من « أنَّ الناس معادن كـمعادن الذهب والفضة » (1) ، وهو معنى قوله _ عليه السلام _ : « السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه » (2) .

والاختصاص ببطن الأمّ : إمّا لكونه أوّل النشآت الوجودية عند الجمهور ، أو المراد ما هو باطن الشيء وكـمـون ذاته ومـكـنـون ماهيته ، وإطلاق الأمّ على الماهية بلحاظ جهة قبولها ، كما اطلق الأب على الباري _ تعالى _ بلحاظ جهة

ص: 305

-
- 1-1. الروضة من الكافي 8 : 177 ، الحديث : 197 . ومسند أحمد 2 : 1 . وفيه تقديم الفضة على الذهب ، وقريب منه في المصدر نفسه في الصفحات التالية : 257 ، 260 ، 391 ، 438 ، 498 ، 525 ، والبخارى 4 : 217 .
- 2-2. توحيد الصدوق : 356 ، الباب : 58 ، حديث : 3 بتقديم الشقيّ على السعيد ، وانظر البحار 5 : 156 _ 161 باب 6 تجد أحاديث كثيرة في هذا المعنى مع شرحها .

فاعليته في بعض الكتب السماوية.

وهو معنى ما عن العرفاء من أنّ العلم تابع للمعلوم ، فإنّه _ تعالى _ لم يول أحدا إلاّ ما تولّى ، ولم يعطه إلا ما أعطاه من نفسه : (وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (1) والله العالم.

155 _ قوله [قدس سره] : (لكنك غفلت عن أنّ اتحاد الإرادة ... الخ) (2).

قد عرفت ما عندنا في هذا المقام عند البحث عن الإرادة التكوينية والتشريعية في بعض الحواشي السابقة (3) ، فلا نعيد. فراجع.

ص: 306

1-1. النحل 16 : 33.

2-2. الكفاية : 1 / 69.

3-3. التعليقة : 151 من هذا الجزء.

156_ قوله [قدس سره] : (ضرورة أن الصيغة ما استعملت فى واحد ... الخ) (1).

بل ربما لا يعقل ؛ إذ مفاد الهيئة كما هو بمعنى البعث أو الطلب الملحوظ نسبة بين المادّة والمتكلّم والمخاطب ، فتكون المادّة مبعوثا إليها أو مطلوبة ، والمخاطب مبعوثا أو مطلوباً منه ، كذلك لا بدّ أن تلاحظ السخرية والتعجيز والتهديد متعلّقة بالمادّة ، مع أنه لا معنى لجعل المخاطب مسخرة (2) بالحدث ، ولا لجعله عاجزاً به ، ولا لجعله مهدداً به. وإنما يسخره (3) ويعجزه ، ويهدده بتحريكه نحو المادّة.

فى معانى صيغة الأمر

ص: 307

1-1. الكفاية : 11 / 69.

2-2. (مسخرة) بمعنى : من يسخر منه ، وهى عاميّة ، والفصيح فيها : (سخرة).

3-3. إن الفعل (يسخره) مصدره (التسخير) لا (السخرية) كما يظهر من كلام المصنّف (رحمه الله) ؛ حيث إنّ فعل (السخرية) هو (يسخر منه) بدون تضعيف كما هو واضح.

157_ قوله [قدس سره] : (قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة ... الخ) (1).

فاستعمالها فى الطلب بسائر الدواعى خلاف الوضع لا الموضوع له ، وما يمكن إثبات نتيجة هذه الدعوى به امور :

منها : انصرافها إلى ما كان بداعى الجدّ : فإنّ غلبة الاستعمال بداعى الجدّ ربّما يصير من القرائن الحاقّة باللفظ ، فيكون اللفظ بما احتفتّ به ظاهرا فيما إذا كان الإنشاء بداعى الجدّ ، إلا أن الشأن فى بلوغ الغلبة إلى ذلك الحدّ ؛ لكثرة الاستعمال بسائر الدواعى ، ولو بلحاظ المجموع. فتأمل.

منها : اقتضاء مقدّمات الحكمة : فإنّ المستعمل فيه ، وإن كان مهملا من حيث الدواعى ، وكان التقييد بداعى الجدّ تقييدا للمهمل بالدقّة ، إلا أنه عرفا ليس فى عرض غيره من الدواعى ؛ إذ لو كان الداعى جدّ المنشأ ، فكأنّ المنشئ لم يزد على ما أنشأ.

منها : الأصل العقلائي ؛ إذ كما أنّ الطريقة العقلانية فى الإرادة الاستعمالية على مطابقة المستعمل فيه للموضوع له ، مع شيوع المجازات فى الغاية ، كذلك سيرتهم وبنائهم على مطابقة الإرادة الاستعمالية للإرادة الجديّة.

====

2. الكفاية : 15 / 69.

استعمال الصيغة بسائر الدواعى خلاف الوضع

ص: 308

1- استعمال فى السخرية مجازا كما فى قوله تعالى : (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) الدخان 44 : 49 فلا يبعد أنّ سهو القلم الشريف للمصنف (رحمه الله) كان فى الفعل (يسخره) وهو يريد (يسخر منه) فعلا للسخرية التى تقدّم منه (رحمه الله) ذكرها ، خصوصا مع ملاحظة قوله (رحمه الله) بعدها : (... لا معنى لجعل المخاطب مسخرة بالحدث).

وبالجملة : الأصل فى الأفعال حملها على الجد حتى يظهر خلافه ، وكثرة الصدور عن غير الجد لا يوجب سدّ باب الأصل المزبور. فتدبر.

158 _ قوله [قدس سره] : (لا لإظهار ثبوتها حقيقة بل لأمر آخر ... الخ) (1).

لا- يخفى عليك أن المحال فى حقّه _ تعالى _ ثبوتها لا إظهار (2) ثبوتها ، والأغراض المترتبة على إنشائها بلحاظ كشفها عن ثبوتها ، لا بلحاظ نفس وجوداتها الإنشائية ، فإنّ إيجاد المفهوم بوجوده الجعلى العرضى اللفظى _ مع قطع النظر عن كشفه عما هو استفهام ، أو تمنّ أو ترجّ بالحمل الشائع _ لا يترتب عليه إظهار المحبّة وغيرها من الأغراض .

فالإنصاف أن كيفية الاستعمال والدلالة على الجدّ فى ما وقع فى كلامه _ تعالى _ على حدّ ما فى كلام غيره ، إلا أنه فيه _ تعالى _ لإظهار المحبّة مثلا ، فهو يظهر المحبة والاستيناس بإظهاره الاستفهام الحقيقى بقوله تعالى : (وَمَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى) (3) ، كما أنه _ تعالى _ يشجعه _ عليه السلام _ على دعوة فرعون بإظهاره الترجّى الحقيقى بقوله تعالى : (لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى) (4). فافهم .

159 _ قوله [قدس سره] : (فى أن الصيغة حقيقة فى

ص: 309

1-1 . الكفاية : 60 / 70 .

2-2 . والغرض من إظهار ثبوت تلك الصفات ، ايراد كلام له ظهور بحسب مقام المحاورّة فى ثبوت هذه الصفات ، وإن لم يقصد الحكاية عن ثبوتها ، بل قصد بإيراده إظهار اللطف والمحبّة ؛ لئلا يلزم من قصد الحكاية عن ثبوتها الكذب. فتدبر (منه عفى عنه).

3-3 . سورة طه 20 : 17 .

4-4 . سورة طه 20 : 44 .

المراد بالوجوب كون الفعل مبعوثاً إليه بالبعث الناشئ عن إرادة حتمية ، والفرق بينه وبين الإيجاب بنحو من الاعتبار ؛ فان البعث _ الصادر عن إرادة حتمية _ له جهتان من الانتساب : جهة انتساب إلى الباعث لقيامه به قياماً صدورياً ، وهو قيام الفعل بفاعله ، وجهة انتساب إلى المادة لقيامه بها قياماً حلولاً ، وهو قيام الصفة بالموصوف. فهذا البعث الواحداني الواقع بين الباعث والمبعوث إليه بملاحظة هاتين النسبتين إيجاب ووجوب ، كالايجاد والوجود.

وأما المصلحة القائمة بالمادة الموجبة لتعلق البعث بها ، فهي من الدواعي الباعثة على إرادتها والبعث نحوها ، لا أنها عين وجوبها ، كما لا يخفى.

وأما ما عن بعض الأعلام من مقاربي عصرنا (2) قدس سره _ من أن التغير بين الإيجاب والوجوب حقيقي ؛ لأن الإيجاب من مقولة الفعل ، والوجوب من مقولة الانفعال ، والمقولات متباينة _ فهو اشتباه بين الفعل والانفعال المعدودين من المقولات ، وبين ما يعدّ عرفاً من الفعل المقابل للصفة. وميزان المقولتين المتقابلتين : أن يكون هناك شيان : لأحدهما حالة التأثير التجديدي ، وللآخر حالة التأثر التجديدي ، كالنار والماء ؛ فإنّ النار في حال التسخين لها حالة التأثير التجديدي أنا فأنا في الماء بإعطاء السخونة ، والماء له حالة التأثر والقبول التجديدي للسخونة.

وأما نفس السخونة الحادثة في الماء ، فهي من مقولة الكيف ، ومثل هذا المعنى غير موجود في المقام وأشباهه.

ولو تنزّلنا عن ذلك لم يكن الوجوب من مقولة الانفعال ، بل الوجوب كالسخونة القائمة بالماء ، وحيثية قبول المادة للوجوب _ على فرض التنزّل _ من

الفرق بين الوجوب والايجاب اعتباري

ص: 310

1-1. الكفاية : 10 / 70.

2-2. هو المحقق الرشتي في بدائعه : 264 و 269.

مقولة الانفعال ، لا نفس الوجوب ، وليس الإيجاب إلا هذا الوجوب من حيث صدوره عن الموجب ، وحيثية الصدور والتأثير وأشباهاها
حيثيات انتزاعية. فافهم واستقم.

160_ قوله [قدس سره] : (كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل : ما من عام ... الخ) (1).

ربما يقال : إن كثرة الاستعمال الموجبة للنقل أو الإجمال ، إنما تصح في مثل أسماء الأعلام والأجناس ، لا في مثل الهيئات التي لا تنتهي
إلى جامع لفظي ، بل ينتزع عن الهيئات المختلفة _ باختلافها تارة وزنا وحركة ، وباختلاف موادها اخرى _ جامع يعبر عنه بصيغة (افعل).
ومن الواضح أن هذا الجامع الانتزاعي لم يستعمل في شيء غالبا حتى يوجب انس الذهن بالنسبة إلى اللفظ والمعنى ، واستعمال هيئة
خاصة في الندب تارة ، واستعمال هيئة خاصة اخرى فيه اخرى ، لا يوجب الانس بين لفظ ومعنى ، والجامع الانتزاعي غير مستعمل في
شيء لا أنه ليس من مقولة الألفاظ.

وجوابه يتضح (2) بالرجوع إلى ما أسمعناك في تحقيق نوعية الوضع في الهيئات ، وإجماله : أن الهيئات الموضوعية للبعث اللزومي _
باختلاف موادها وأوزانها وحركاتها _ لها نحو وحدة باعتبار أن جميع هذه المختلفات بوضع واحد وضعت لمعنى واحد ، فإذا استعملت
المتفرقات من هذه الهيئات في غير ما وضعت

كثرة الاستعمال الموجبة للنقل تصح في أسماء الأعلام والأجناس

ص: 311

1-1 . الكفاية : 18 / 70 .

2-2 . قولنا : (وجوابه يتضح .. الخ) .

له كثيرا ينثلم ظهورها في معناها الوجداني ، وإن لم يكن كل واحدة من هذه الهيئات مستعملة في غير ما وضعت له كثيرا.

ومنه يظهر الفرق بينها وبين ألفاظ العموم وأدواتها فإن الجمع المحلّي باللام والنكرة في سياق النهي والنفي ومثل (كل) و (جميع) وأشباه ذلك ، وإن وضعت لسنخ معنى واحد ، لكن لا بوضع واحد ، بل بأوضاع متعدّدة ، فكثرة استعمال الجمع المحلّي باللام في الخصوص لا يوجب اثلام ظهور سائر أدوات العموم في العموم. فتدبّر.

161_ قوله [قدس سره] : (بل يكون أظهر من الصيغة ... الخ) (1).

لا يخفى أن النكتة الآتية في كلامه _ مد ظله _ من أن إظهار الطلب بعنوان الإخبار بوقوع المطلوب يدلّ على أنه لا يرضى بتركه حتى أخبر بوقوعه ، يمكن الخدشة فيها : بأن الإخبار بالوقوع يناسب إرادته ، لا الإخبار بسائر الدواعي الجارية في الصيغة من التهديد والتعجيز وغيرهما ، فإن هذه الدواعي لا تناسب الإخبار بالوقوع. بخلاف ما إذا كان الغرض وقوعه في الخارج فإنه يناسبه الإخبار بوقوعه ، فكأن وقوعه مفروغ عنه. وأما أن إرادة وقوعه على وجه عدم الرضا بتركه أولاً؟ فلا شهادة لمضمون الجملة الخبرية عليه كما لا يخفى.

إلا أن يقال : إن الملازمة بين الأخبار بالوقوع وإظهار إرادة الوقوع لا بدّ من أن تكون للملازمة بين الوقوع وطلب الوقوع ، ومن البين أن الوقوع من المنقاد لازم لطلبه منه ، فالبعث نحو (2) المنقاد ملزوم لوقوع المبعوث [إليه] (3) منه في الخارج ، فلذا أخبر عن اللازم إظهاراً لتحقيق ملزومه. ومن الواضح أن البعث

ص: 312

1-1. الكفاية : 71 / 3.

2-2. كذا في الأصل ، والأصوب : فالبعث المتوجّه نحو المنقاد ...

3-3. إضافة يقتضيهما السياق.

الذى لا ينفك عن الوقوع من المنقاد هو البعث الحتمى ، وإلا فالبعث النديبى _ ولو إلى المنقاد _ لا يلازم الوقوع ، بل ربما يكون ، وربما لا يكون.

وأما استفادة ذلك بملاحظة أن الوقوع لا يكون إلا مع ضرورة الوجود ، فالمراد إظهار لا بدية الوقوع بالإخبار عن الوقوع المستلزم لضرورة الوجود ، فبعيدة فى الغاية عن أذهان العامة فى مقام المحاوره.

162 _ قوله [قدس سره] : (إنما يلزم الكذب إذا اتى بها بداعى الإخبار والإعلام ... الخ) (1).

فإن القصد الاستعمالى المتعلق بالجملة لا واقع له وراء نفسه ، فلا يعقل اتصافه بصدق ولا كذب ، بل مناط الصدق والكذب هو القصد الجدوى إن تعلق بمضمون الجملة ، ولو لا لداعى الإعلام وحصول العلم للمخاطب ، بل لإفادة لازمه أو إظهار التألم ، كما فى قولك : (الهواء حارٌّ أو بارد) ، أو إظهار التأسف ، كما فى قولك : (مات زيد) إذا علم المخاطب بموته وبعلمك بموته ، فإن هذه الأغراض لا تترتب إلا على الحكاية الحقيقية ، بخلاف الكناية ، فإنها لمجرد الانتقال من الملزوم إلى اللازم ، فلا شأن لمضمون الجملة إلا كونه قنطرة محضه إلى اللازم ، وكذلك الإخبار بداعى البعث والتحريك ، فإنه لمجرد إظهار الطلب.

فإن قلت : الحكاية والكشف والإرادة حقيقة بلا محكى ولا مكشوف ولا مرئى حقيقة محال ، فلا يعقل أن يتعلق به القصد ، فما المقسم فى الخبر الصادق والكاذب؟

قلت : المراد من الحكاية الحقيقية (2) بالجملة الخبرية إحضار الواقع بإحضار المفهوم الفانى فيه فى ذهن المخاطب بتوسط إحضار اللفظ ، وحضور الواقع بنحو

المراد من الحكاية الحقيقية

ص: 313

1-1 . الكفاية : 12 / 71 .

2-2 . فى الأصل : (الحقيقة) ، ما اثبتناه من نسخة (ط) هو الصحيح .

فناء المفهوم فيه في ذهن المخاطب لا يستدعى ثبوت المطابق في الخارج؛ إذ العلم يتقوم بالمعلوم بالذات، لا بالمعلوم بالعرض، وهذا الإحضار الخاص ربّما يكون عن جدّ بداعي الإعلام أو الإعلام بعلم المتكلم أو بداعي إظهار التألم أو التأسف، وربما لا يكون عن جدّ، بل قنطرة محضنة إلى لازمه أو ملزومه، فلذا لا يتّصف بالصدق والكذب بلحاظ نفسه.

163_ قوله [قدس سره] : (فإنّ شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع ... الخ) (1).

لكنه لا- يوجب تعيينه من بين الاحتمالات في مقام المحاورّة؛ حتى يقال: إنه مبين بذاته في مقام البيان، فلو اقتصر عليه المتكلم لم يكن ناقضا لغرضه ولعله - دام ظلّه - أشار إليه بقوله: (فافهم) (2).

لا يقال: حيث لا نكتة للإخبار عن الوقوع إلاّ ما ذكر فيتعين الوجوب.

لأننا نقول: لا- تنحصر النكتة فيما يعين الوجوب، بل من المحتمل إرادة مطلق الطلب؛ نظرا إلى أن الإرادة - سواء كانت حتمية أو غير حتمية - مقتضية للفعل.

وبعبارة أخرى: البعث الصادر عن إرادة حتمية أو غير حتمية حيث إنه لجعل الداعي إلى الفعل، فهو مقتض للوقوع، فالإخبار عن المقتضى إظهارا للمقتضى نكتة صحيحة مصحّحة لإرادة الفعل كذلك.

نعم النكتة المعيّنة للوجوب أنسب بالإخبار عن الوقوع، وشدّة المناسبة بنفسها لا توجب كون الوجوب قدرا متيقّنا في مقام المخاطبة.

164_ قوله [قدس سره] : (نعم فيما كان الأمر بصدد

ص: 314

1-1. الكفاية: 71 / 19.

2-2. الكفاية: 71.

البيان ... الخ) (1).

توضيحه : أن حتمية الإرادة (2) عبارة عن بلوغها مرتبة لا يرضى بترك ما تعلقت به ، وندبيتها عبارة عن نقصان مرتبتها ، بحيث يرضى بترك متعلقها. فالإرادة الحتمية الأكيدة إرادة محضنة لا يشوبها شيء ، والإرادة الندية حيث إنها مرتبة ضعيفة من الإرادة ، فهي فاقدة لمرتبة منها ، فهي متفصلة بفصل عدمي ، ليس من حقيقة الإرادة في شيء. فإذا كان المتكلم في مقام البيان ، فله الاقتصار على الصيغة الظاهرة في البعث الصادر عن إرادة في إفادة حتمية الإرادة ؛ لأن حتمية الإرادة حيث إنها مرتبة من نفس الإرادة الخالصة ، فكأنها لم تزد شيئاً على الإرادة حتى يحتاج إلى التنبيه عليه. بخلاف ما إذا كان في مقام إفادة الندب لأنه ممتاز بأمر خارج عن حقيقة الإرادة ، وإن كان عدمياً ، فلا بد من التنبيه عليه ، وإلا كان ناقضاً لغرضه.

====

3. قولنا : (توضيحه : أن حتمية الإرادة ... الخ).

المراد من حتمية الإرادة

ص: 315

1-1. لا يخفى أن ما ذكرناه في التعليقة غاية ما يمكن تصحيح كلامه _ قدس سره _ به ، وإلا فظاهر كلامه مخدوش : بأن عدم المنع من الترك بعدم نصب القرينة على المنع من الترك ، بخلاف المنع من الترك ، فإنه محتاج إلى نصب قرينة عليه ، كما في كل أمر عدمي بالنسبة إلى الوجودي ، كما أن الأمر بالعكس إذا جعل الوجوب معنى لازمه عدم الرضاء بالترك ، والندب معنى لازمه الرضاء بالترك. [منه قدس سره].

2-2. الكفاية : 7/72.

.....

====

المجعولة ، بل من الصفات النفسانية الغير المجعولة بالجعل التشريعى.

ص: 316

.....

====

المحرّكة للعضلات ، أو المحرّكة إلى جعل الداعى ، وليس هناك كراهة الترك ، ولا انبعاث المنع عن تركه ، بل ربما لا يخطر بباله الترك.

ص: 317

.....

====

له فصل ؛ حتى يجعل المنع من الترك فصلا مقوِّما له ، فلا- يتصوّر على هذا الوجه إلا رجوع الإيجاب الاعتبارى العقلانى إلى الإنشاء بمجرد الداعيين المجموعين فى الاعتبار وقد مرّ أنه لا يساعده مقام الثبوت والإثبات.

ص: 318

ولعل المراد بالأكملية المحكية عن بعض المحققين (1) هذا المعنى.

كما حكى عنه : أن الانصراف الموجب لتبادر الوجوب من الصيغة انصراف حقيقة الطلب ولتبه لا انصراف الصيغة ، فالمراد بالانصراف ليس معناه المصطلح ، بل مطلق ما يوجب تعيين بعض الاحتمالات فى مقام البيان.

إلاّ أن الإنصاف أن هذا التقريب دقيق ، ومثله غير قابل للاتكال عليه عند التحقيق ، فهو نظير إطلاق الوجود وإرادة الواجب ؛ نظرا إلى أنه صرف الوجود الذى لا يشوبه العدم ، فكما لا يمكن الاتكال عليه فى المحاورات العرفية ، فكذلك فيما نحن فيه ولعله _ دام ظلّه _ أشار إليه بقوله : (فافهم) (2).

====

3. الكفاية : 72.

ص: 319

1- عدم المنع من الترك فانه يكفيه عدم التنبيه على المنع.

2-2. هداية المسترشدين : 143.

165_ قوله [قدس سره] : (الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ... الخ) (1).

لا- يخفى عليك أنّ الفرق بين التعبدى والتوصلى فى الغرض من الواجب ، لا الغرض من الوجوب ؛ إذ الوجوب _ ولو فى التوصلى _ لا يكون إلا لأن يكون داعياً للمكلف إلى ما تعلق به.

ومنه يظهر أن الوجوب فى التوصلى لا يغير الوجوب فى التعبدى أصلاً ، حتى بلحاظ الغرض الباعث للإيجاب ، والإطلاق المدعى فى المقام هو إطلاق المادّة ، دون إطلاق الوجوب والأمر ، ففى الحقيقة لا وجه لجعل هذا البحث من مباحث الصيغة. فتدبر جيّداً.

166_ قوله [قدس سره] : (إن التقرب المعتبر فى التعبدى إن كان ... الخ) (2).

تحقيق الحال : أن الطاعة إما أن تكون بمعنى ما يوجب استحقاق المدح والثواب ، أو ما يوجب التخلص عن الذم والعقاب ، فإن اريد الإطاعة بالمعنى الأول ، فالتقرب معتبر فيها عقلاً إلا أنّ الإطاعة بهذا المعنى غير واجبة بقول مطلق عقلاً ، بل فى خصوص التعبدى ، وإن اريد الإطاعة بالمعنى الثانى ، فهى وإن كانت واجبة عقلاً مطلقاً ، إلا أن التقرب غير معتبر فيها بقول مطلق ، بل فى خصوص ما قام الدليل على دخله فى الغرض من الواجب ليجب إسقاط الغرض عقلاً فيجب التقرب.

وتوضيح القول فى ذلك : أن استحقاق المدح والثواب على شىء عقلاً لا يكون إلا باستجماعه لأمرين :

فى التعبدى والتوصلى

معانى الطاعة

ص : 320

1-1 . الكفاية : 15 / 72 .

2-2 . الكفاية : 19 / 72 .

احدهما _ انطبق عنوان حسن بالذات أو ما ينتهي إلى ما هو كذلك _ عليه.

ثانيهما _ إضافته إلى من يستحق من قبله المدح والثواب بالذات أو بالعرض ، ولو فقد أحد الأمرين لم يستحق المدح والثواب.

والوجه في اعتبار الأول : أن مجرد المشى إلى السوق _ مثلا _ لا يمدح عليه عند العقلاء ما لم ينطبق عليه عنوان يوجبه ذاتا ، ومجرد كون الداعى أمر المولى لا يوجبه ذاتا ؛ إذ الداعى المذكور : إن لم يوجب تغيير عنوان الفعل لم يكن موجبا لتأثيره فى المدح ذاتا ، وإن أوجب ما لا يوجبه ذاتا ، بل بالعرض وجب انتهاؤه إلى ما يوجبه ذاتا للزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات ، وإلا لزم التسلسل ، والعنوان الحسن _ المنطبق على المأتى به بداعى الأمر _ عنوان الانقياد والتمكين الذى هو عدل وإحسان.

والوجه فى اعتبار الثانى : أن الفعل إذا لم يرتبط بمن يستحق من قبله المدح والثواب ، كان نسبة إليه وإلى غيره على حدّ سواء ، وارتباطه إلى المولى إما بالذات أو بالعرض المنتهى إلى ما بالذات ، فمثل تعظيم المولى يضاف إليه بنفسه ولو لم يكن أمر وإرادة ، وأما مثل تعظيم زيد الأجنبى عن المولى ، فهو غير مضاف بطبعه إلى المولى ، ولا بدّ فى إضافته إليه من أن يكون بداعى أمره وإرادته ، فهذا الداعى من روابط الفعل إلى المولى ، ويدخل تحت عنوان مضاف إليه بذاته كعنوان الانقياد والاحسان.

فاتّضح : أن الفعل وإن لم يكن فى حدّ ذاته موجبا للمدح والثواب لانتفاء الأمرين ، لكنه إذا أتى به بداعى الأمر انطبق عليه عنوان حسن بالذات ، وارتبط إلى المولى أيضا كذلك.

وأما الإتيان بسائر الدواعى القريبة ، فليس كذلك ، ولا بأس بالإشارة إليه ، كى ينفعك فيما بعد (1) إن شاء الله تعالى.

ص: 321

1-1. كما فى التعليقة : 175 من هذا الجزء.

أما الإتيان بداعى أهلية المولى للعبادة، فمورده العبادة الذاتية _ أى ما كان حسنا بالذات _ بدهاة أنّ المولى ليس أهلا لما لا رجحان فيه، ولم يكن حسنا ذاتا، فالمورد _ مع قطع النظر عن هذا الداعى _ حسن بالذات، ومثله مرتبط بذاته، لا من طريق الداعى، فهذا الداعى كما لا يوجب انطباق عنوان حسن ذاتا، كذلك لا يوجب ارتباط الفعل بالمولى، بل يتعلق بما كان فى حد ذاته ذا جهتين من الحسن والربط.

ومنه تعرف حال الشكر، والتخصُّع ونحوهما، فإنّ الإتيان بأمثال هذه الدواعى يتوقّف على كون الفعل _ مع قطع النظر عن هذه الدواعى _ شكرا وتخصُّعا وتعظيما، فيكون الفعل _ مع قطع النظر عنها _ حسنا ومرتبطا ذاتا، أو منتهيا إليهما كذلك.

ومنه يتبيّن حال الإتيان بداعى الثواب أو الفرار من العقاب، فإنّ الفعل لو لم يكن موجبا للثواب ومانعا من العقاب لم يتوجّه إليه مثل هذا الداعى فيخرج هذا الداعى عن كونه موجبا لعنوان حسن ذاتى ورابطا له إلى المولى، وإنما يصحّ أن يكون داعيا لما كان كذلك أو داعيا للداعى.

وأما الاتيان بداعى المصلحة الكامنة فى الفعل : فإن كان بعنوان أنها داعية للمولى إلى الأمر والإرادة لو لا غفلته أو لو لا مزاحمته، كان هذا الداعى موجبا لانطباق عنوان الانقياد والتمكين، بل الانقياد فيه أعظم من الانقياد فى صورة الأمر والإرادة، وكذلك يكون رابطا له إلى المولى.

وإن كان لمجرد كون الفعل ذا فائدة _ سواء رجعت إلى المولى أو إلى غيره _ فلا ريب فى عدم كونه موجبا لعنوان حسن، ولا للارتباط إلى المولى؛ إذ لا _ مساس له إلى المولى، فالمولى وغيره فى عدم إضافة الفعل إليه سواء، فلا الفعل انقياد وتمكين وإحسان له، ولا بنفسه ولا بالعرض مربوط به، وإن استفاد المولى منه فائدة، إلا أنّ استفادته غير ملحوظة للفاعل حتى يكون هذا نحو

إذا عرفت ما ذكرنا تعرف : أن استحقاق المدح والثواب لا يدور مدار صدق الإطاعة لترتيبها على ما لا أمر ولا إرادة هناك كالتعظيم الذي لم يؤمر به ، ولم ينطبق عليه عنوان قبيح.

كما أن الإطاعة الموجبة للمدح والثواب مشتركة بين التبعدي والتوصلي ، فلا تجب عقلا بل تجب بمعنى آخر ، وهو ما يوجب التخلّص من الذمّ والعقاب ، وهو لا يكون إلا إذا ترتّب الغرض من الواجب على المأمّيّ به ، سواء أتى به بهذا الداعي ونحوه أم لا .

نعم ربّما يكون الإتيان بداعٍ مخصوص دخيلا في الغرض ، فالتخلّص عن الذمّ والعقاب بإتيان الفعل على نحو يترتّب عليه الغرض . وهذا أمر لا طريق للعقل إليه ، وحاله حال سائر ما له دخل في الغرض ، فما يحكم العقل بوجوبه لا طريق له إلى دخل القربة فيه ، وما له طريق لدخل القربة فيه لا يحكم بوجوبه.

وحديث الشك والحكم بالاشتغال أمر آخر ، سنفصّل فيه المقال (1) إن شاء الله تعالى .

167 _ قوله [قدس سره] : (وذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلا من قبل الأمر ... الخ) (2).

ربما توجه الاستحالة : بأنه لا بدّ من ثبوت الموضوع في مرتبة موضوعيته ، حتى يتعلّق الحكم به ، وسنخ الموضوع هنا لا ثبوت له _ في حد ذاته _ مع قطع النظر عن تعلّق الحكم به ؛ لأنه الفعل بداعي شخص الطلب الحقيقي المتعلّق به .

وفيه : أن الحكم بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهيّة ، لا من قبيل عوارض الوجود ؛ كي يتوقف عروضه على وجود المعروض ، وعوارض الماهية

استحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلا من قبل الأمر

ص: 323

1-1 . وذلك في التعليقة : 177 من هذا الجزء .

2-2 . الكفاية : 21 / 72 .

لا- يتوقف ثبوته على ثبوتها، بل ثبوتها بثبوته كثبوت الجنس بفصله والنوع بالتشخص؛ إذ من الواضح أنّ الحكم لا- يتوقف على وجود موضوعه خارجا، كيف؟! ووجوده خارجا يسقط الحكم، فكيف يعرضه؟ كما لا يتوقف على وجوده ذهنا؛ بدهاءة أن الفعل بذاته مطلوب، لا بوجوده الذهني، بل الفعل يكون معروضا للشوق النفساني في مرتبة ثبوت الشوق؛ حيث إنه لا يتشخص إلا بمتعلقه، كما في المعلوم بالذات بالنسبة إلى العلم، فما هو لازم توقف العارض على معروضه هذا النحو من الثبوت، بل المانع من تقويم الحكم لموضوعه، وتقوم موضوعه به أو بما ينشأ من قبل حكمه أن الحكم متأخر طبعاً عن موضوعه، فلو اخذ فيه لزم تقدّم المتأخر بالطبع، وملاك التقدّم والتأخر الطبيعيين أن لا- يمكن للمتأخر ثبوت إلا- وللمتقدم ثبوت ولا عكس، كما في الاثنين بالنسبة إلى الواحد، ونسبة الإرادة إلى ذات المراد كذلك؛ إذ لا يمكن ثبوت للإرادة إلا وذات المراد ثابت في مرتبة ثبوت الإرادة ولا عكس؛ لإمكان ثبوت ذات المراد تقرّراً وذهناً وخارجاً بلا ثبوت الإرادة، ولا منافاة بين التقدّم والتأخر بالطبع والمعنية في الوجود، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر بالتأمل: عدم الفرق بين الأمر بالصلاة بداعي شخص الأمر المتعلق بها، أو بداعي الأمر الحقيقي بنحو القضية الطبيعية؛ بمعنى عدم النظر إلى شخص الأمر - لا بمعنى آخر - فإنّ شخص هذا الأمر ما لم يسر إلى الصلاة لا يكون المقيّد بداعي الأمر موضوعاً للحكم، وسرايته إلى المقيّد من قبل نفسه واقعا محال، وإن لم يكن ملحوظاً في نظر الحاكم.

ومما بيّنا في وجه الاستحالة يتبين: أن توهم كفاية تصوّر المقيّد بداعي الأمر الشخصي - مثلاً - في الموضوعية للحكم أجنبى عن مورد الإشكال، وكأنه مبني على توهم الإشكال من حيث توقف الحكم على ثبوت الموضوع، فاجيب بأنّ ثبوته في التصوّر كاف. فتدبر جيّداً.

ولا يخفى عليك: أنّ إشكال التقدّم والتأخر الطبيعي أيضاً قابل للدفع عند

التأمل ؛ لأنّ الأمر بوجوده العلمى يكون داعياً ، وبوجوده الخارجى يكون حكماً للموضوع والوجود العلمى لا- يكون متقوماً بالوجود الخارجى بما هو ، بل بصورة شخصه لا بنفسه ، فلا خلف كما لا دور .

بل التحقيق فى خصوص المقام : أن الانشاء حيث إنه بداعى جعل الداعى ، فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب علية الشىء لعلية نفسه ، وكون الأمر محرّكاً إلى محرّكية نفسه ، وهو كعلية الشىء لنفسه . وسيجىء - إن شاء الله تعالى - نظيره (1) فى عبارة المصنّف (2) دام ظلّه .

نعم هذا المحذور إنّما يرد إذا اخذ الإتيان بداعى الأمر بنحو الشرطية أو بنحو الجزئية ، وأما إذا لوحظ ذات المأتى به بداعى الأمر - أى هذا الصنف من نوع الصلاة - وامر به ، فلا يرد هذا المحذور ، كما سيجىء (3) ان شاء الله تعالى .

168 - قوله [قدس سره] : (فما لم تكن نفس الصلاة متعلّقة للأمر لا يكاد يمكن ... الخ) (4) .

لا- يخفى عليك أنّ ما أفاده - دام ظلّه - أولاً كاف فى إفادة المقصود وواف بإثبات تقدّم الحكم على نفسه ، والظاهر أن نظره الشريف إلى لزوم الدور فى مرحلة الاتصاف خارجاً ، كما صرّح به فى تعليقه (5) الأنيقة على رسالة القطع من

ص: 325

1-1. قولنا : (نظيره فى عبارة ... الخ) .

2-2. الكفاية : 73 عند قوله : (إلا انه لا يكاد ...) كما صرح المصنّف (رحمه الله) فى التعليقة : 169 فى شرح عبارة الكفاية .

3-3. كما فى التعليقة : 168 من هذا الجزء .

4-4. الكفاية : 22 / 72 .

5-5. حاشية كتاب فرائد الاصول : 21 .

بيانه : أن اتصاف الصلاة المأْتى بها خارجا بكونها واجبة _ مثلا _ موقوف على إتيانها بداعى وجوبها ، وإلا لم يكن مطابقا للواجب ، ويتوقف قصد امثالها بداعى وجوبها على كونها واجبة حتى يتمكن من قصد امثالها بداعى وجوبها فيدور .

إلا أن التحقيق في الإشكال ما ذكرناه في الحاشية السابقة ، مع أن الفعل المأْتى به في الخارج لا يتصف بكونه واجبا _ كيف؟! وهو يسقط الوجوب _ بل الفعل بمجرد تعلق الوجوب به يتصف بأنه واجب .

مضافا إلى أن الداعى لسبقه على العمل لا يتوقف على اتصافه _ بعد إتيانه _ بالوجوب كى يدور ، بل قبل إتيانه يتعلق الأمر به ، فلا دور حينئذ لتغاير الموقوف والموقوف عليه .

وأما إرجاعه إلى وجه آخر وهو : أن الأمر المأخوذ (1) في الصلاة كمتعلقات موضوعات الأحكام لا بد من تحققها في فعلية الأحكام ، فلا يكون التكليف بشرب الماء فعليا إلا _ مع وجود الماء خارجا ، فما لم يكن أمر لا معنى للأمر بإتيان الصلاة بداعى الأمر ؛ لأنه _ على الفرض _ شرط فعليته ، فيلزم الدور في مقام الفعلية فهو مدفوع بما قدمناه في الحاشية المتقدمة : من أن الأمر

ص: 326

1 - 1 . بل بهذا البيان يدعى ورود محذور الدور في مقام الجعل ايضا ؛ لأن المأمور به هو الفعل بداعى الأمر ، فلا بد من فرض وجود شخص الأمر في مقام الجعل ، فيلزم وجود شخص الأمر قبل وجوده .

بوجوده العلمى يكون داعيا ، ووجوده العلمى لا يتقوم بوجوده الخارجى ، فلا دور ، بل المحذور ما تقدم.

نعم لازم التقييد بداعى الأمر محذور آخر : وهو لزوم عدمه من وجوده ، وذلك لأن أخذ الإتيان بداعى الأمر فى متعلق الأمر يقتضى اختصاص ما عده بالأمر ؛ لما سمعت من أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به ، وهو مساوق لعدم أخذه فيه ؛ إذ لا معنى لأخذه فيه إلا تعلق الأمر بالمجموع من الصلاة والإتيان بداعى الأمر ، فيلزم من أخذه فيه عدم أخذه فيه ، وما يلزم من وجوده عدمه محال.

ومن الواضح أن عبارته _ قدس سره _ هنا غير منطبقة على بيان هذا المحذور ، وإلا لكان المناسب أن يقال : لا يكاد يمكن الأمر بإتيانها بقصد امتثال أمرها ، لا أنه لا يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

نعم هذا المحذور _ أيضا _ إنما يرد إذا اخذ الإتيان بداعى الأمر بنحو الجزئية ، أو بنحو القيدية ، فإن لازم نفس هذا الجزء أو القيد تعلق الأمر بذات الصلاة ، ولازم جعل الأمر داعيا إلى المجموع أو إلى المقيّد _ بما هو مقيّد _ عدم تعلق الأمر ببعض الأجزاء بالأسر أو بذات المقيّد.

وأما إذا تعلق الأمر بذات المقيّد _ أى بهذا الصنف من نوع الصلاة وذات هذه الحصّة من حصص طبيعى الصلاة _ فلا محذور من هذه الجهة أيضا لفرض عدم أخذ قصد القرية فيه ، وإن كان هذه الحصّة خارجا لا تتحقّق إلا مقرونة بقصد القرية ، فنفس قصر الأمر على هذه الحصّة كاف فى لزوم القرية ، وحيث إن ذات الحصّة غير موقوفة على الأمر ، بل ملازمة له على الفرض ، فلا ينبعث القدرة (1) عليها من قبل الأمر بها ، بل حالها حال سائر الواجبات _ كما سيجىء

ص: 327

1-1. قولنا: (فلا ينبعث القدرة .. الخ).

إن شاء الله تعالى _ مع أن إشكال القدرة مندفع _ أيضا _ بما تقدّم (1) وما سيأتي (2).

169 _ قوله [قدس سره] : (إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها ... الخ) (3).

الأولى أن يجاب بما تقدم (4) فى تحقيق حقيقة التقدّم المعتبر فى الموضوع بالإضافة إلى الحكم ، لا العدول إلى لزوم محذور آخر.

نعم هذا البيان فى دفع ما ذكر فى توهم الإمكان _ من ثبوت القدرة فى ظرف الامتثال _ وجيه ، حيث لا قدرة فى ظرف الامتثال لعدم الأمر بنفس الصلاة حسب الفرض حتى يمكن إتيانها بداعى أمرها ، وهو ظاهر فى عدم محذور فيه مع ثبوت القدرة فى ظرف الامتثال ، مع أنه يستلزم الدور ؛ لتوقف فعلية الأمر بالمقيد بداعى الأمر على القدرة على الإتيان بداعى الأمر ، توقّف المشروط على شرطه ، وتتوقف القدرة المزبورة على نفس فعلية الأمر توقّف المعلول على علته ؛ إذ القدرة على الإتيان بداعى الأمر غير معقولة مع عدم الأمر ، فنحن لا ندعى أنّ القدرة حال الأمر لازمة كى يجاب بكفايتها حال العمل ، ولا ندعى أن انبعث القدرة من ناحية البعث ضائر كى يقال : بأنها كذلك دائما بالإضافة إلى قصد القربة ، بل نقول : إنّ انبعث القدرة على المأخوذ فى متعلّق البعث من نفس

====

5. التعليقة : 167.

ص : 328

1- فيتوقف الأمر على القدرة على متعلّقه بواسطة المقدمة المنحصرة ، توقّف المشروط على شرطه ، ويتوقف القدرة على المقدمة على الأمر بذاتها توقّف المسبب على سببه ، والجواب ما فى الحاشية الآتية (منه عفى عنه).

2-2. التعليقة : 167 ، عند قوله : ولا يخفى عليك .

3-3. فى التعليقة الآتية : 169.

4-4. الكفاية : 5 / 73 .

البعث الفعلى يستلزم المحال ، ولا يندفع إلا بما مرّ (1) من أن الأمر بوجوده الخارجى موقوف ، وبوجوده العلمى الغير المتقوم بوجوده الخارجى موقوف عليه ، فإن القدرة على الإتيان بداعى الأمر تتحقّق بمجرد العلم بالأمر وإن لم يكن أمر خارجا فى الواقع.

ومما ذكرنا _ إشكالا وجوابا _ يظهر حال الجواب عن الدور كلية ؛ بجعل الأمر متعلّقا بالفعل الصادر لا عن داع نفسانى ، فإنه منحصر فى المأتى به بداعى الأمر من دون أخذه فى متعلّق الأمر ، والإشكال فيه عدم القدرة على إتيانه لا عن داع نفسانى ، إلا بعد الأمر المحقّق لداع آخر غير الدواعى النفسانية. وجوابه ما تقدّم.

170 _ قوله [قدّس سرّه] : (فإنه ليس إلا وجود واحد ... الخ) (2).

لا يذهب عليك : أنّ ذات المقيّد والتقيد _ وإن كانا فى الخارج موجودين _ لكلّ منهما نحو وجود يباين الآخر ، فإنّ الصلاة _ مثلا _ لها وجود استقلالىّ ، وتقيدها بالقصد له وجود انتزاعى ، إلا أنّ العبرة فى التعدّد والوحدة بلحاظ الأمر ، فإنه قد يلاحظ الموجودين المتباينين على ما هما عليه من التعدّد ، فيأمر بهما بأمر واحد ، فيحدث بالإضافة إلى كلّ واحد وجوب غيرى كما توهم ، أو تعلق عن قبل وجوب نفسى واحد (3) كما هو الحقّ ، وقد يلاحظهما بنحو الوحدة ، فيلاحظ المقيّد بما هو مقيّد ، لا ذات المقيّد والتقيد ، فالمأمور به حقيقة واحد ، والأمر واحد وجودا وتعلّقا ، والدعوة واحدة ، فلا أمر لا حقيقة ولا تعلقا بذات المقيّد ، فكيف يأتى به بداعى أمره؟!

171 _ قوله [قدّس سرّه] : (فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير

ذات المقيّد والتقيد مختلفان فى الوجود

ص: 329

1-1. فى التعليقة : 167 ، عند قوله : ولا يخفى عليك ...

2-2. الكفاية : 11 / 73.

3-3. لا تخلو العبارة من غضاضة وغموض ، والظاهر أن المراد منها هو : أو تعلق بكل واحد _ من المتباينين _ وجوب نفسى انحلا عن وجوب نفسى واحد.

يمكن الذبّ عنه : بأنّ الإرادة إنما لا تكون إرادية إلى الآخر ، وأما سبق الإرادة بإرادة اخرى توجب خلوّ النفس عن موانع دعوة الأمر ، ففي غاية المعقولية ، والخصم يكفيه سبق الإرادة بإرادة اخرى ، كما يكفيه سبق الفعل بالإرادة ، ولا حاجة إلى سبق كلّ إرادة بإرادة ليلزم التسلسل .

لا- يقال : هذا لو كانت الإرادة كيفية نفسانية في قبال العلم ، وأما لو كانت عبارة عن اعتقاد النفع فلا ؛ إذ لا يعقل إيجاب اعتقاد النفع ولا تحريمه ، وكيف يعقل تحريم التصديق بموافقة شرب الخمر للقوة الشهوية مع أنه غير اختياري؟!

لأننا نقول : ليس اعتقاد النفع _ مطلقا _ مؤثرا فعليا في حركة العضلات إلى الفعل ، بل عند عدم المانع ، فصحّ الأمر بالإرادة _ أى بجعل اعتقاد النفع مصداقا للإرادة بجعله مؤثرا بتخلية النفس عن الموانع _ كما أنه يصحّ النهي عنها ؛ لرجوعه إلى إحداث المانع عن تأثير اعتقاد النفع فلا تغفل .

مع أن الخصم لا يلزمه القول بالأمر بالفعل ويقصد الامتثال ؛ ليلزم الأمر بالقصد ، بل يقول بالأمر بالصلاة ، ويجعل الأمر بها محرّكا وداعيا إلى فعلها ، فهو إلزام بالصلاة التي هي من أعمال الجوارح ، ويجعل الأمر محرّكا بتخلية النفس عن موانع دعوة الأمر وتحريكه وتأثيره في تعلّق الإرادة بالصلاة ، أو بتخلية النفس عما يقتضى تأثير غير الأمر في صيرورته داعيا إلى إرادة الصلاة ، وأين هذا من التكليف بقصد الامتثال؟!

ومنه يظهر اندفاع ما يقال : من أنّ قصد الامتثال ليس إلاّ إرادة خاصة ، وكما لا يعقل الأمر بالفعل وبالإرادة في عرض واحد _ للزوم تعلّق الأمر بالفعل الخالى عن الإرادة وإلا لزم إما اجتماع إرادتين على مراد واحد وهو من اجتماع

ص: 330

علّتين مستقلّتين على معلول واحد ، أو الخلف بعدم كون الفعل والإرادة جزء لمتعلق الأمر _ كذلك لا يعقل الأمر بالفعل وبالإرادة الخاصّة لعين ما مرّ.

وجه ظهور الاندفاع : ما عرفت من أنّ لازم مقالة الخصم ليس تعلّق الأمر بقصد الامتثال ، بل بجعل الأمر داعياً إلى إرادة الفعل ، وهو لا يستلزم خلوّ الفعل عن الإرادة.

172_ قوله [قدّس سرّه] : (إنما يصحّ الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه ... الخ) (1).

توضيحه : أن الاجزاء بالأسر ليس لها إلا أمر واحد (2) ، ولا لأمر واحد إلا دعوة واحدة ، فلا يكون الأمر داعياً إلى الجزء إلا بعين دعوته إلى الكلّ ، وحيث إن جعل الأمر داعياً إلى الصلاة مأخوذ في متعلّق الأمر في عرض الصلاة ، فجعل الأمر المتعلّق بالمجموع داعياً إلى الصلاة بجعل الأمر بالمجموع داعياً إلى المجموع ليتحقّق الدعوة إلى الصلاة في ضمن الدعوة إلى المجموع ، مع أن من المجموع الدعوة إلى الصلاة في ضمن الدعوة إلى المجموع ، فيلزم دعوة الأمر إلى جعل نفسه داعياً ضمناً إلى الصلاة. ومحركة الأمر لمحركة نفسه إلى الصلاة عين عليته لعلية نفسه ، ولا فرق بين عليّة الشيء لنفسه وعليته لعليته.

يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه

ص: 331

1-1. الكفاية : 20 / 73.

2-2. قولنا : (توضيحه : أنّ الأجزاء .. الخ).

نعم لو قلنا: بترشّح الأمر الغيرى إلى الأجزاء، وإمكان التقرب بالأمر الغيرى لم يرد هذا المحذور؛ لأن جعل الوجوب الغيرى المختصّ بالصلاة داعياً إلى الصلاة لا يتوقّف على جعل الأمر بالكلّ داعياً، لكن المبنى غير مستقيم _ كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى محله (1) _ مع جريان إشكال الدور من ناحية القدرة _ كما تقدّم _ لتوقّف الأمر بالمجموع على القدرة على مثل هذا الجزء _ وهو جعل الأمر المقدمى الغيرى داعياً _ توقّف المشروط على شرطه، ويتوقّف القدرة على فعلية الأمر الغيرى المعلول للأمر النفسى، فيتوقّف فعلية الأمر النفسى على فعلية نفسه. والجواب ما تقدم مرارا.

173 _ قوله [قدس سره] : (إن الأمر الأوّل (2) إن كان يسقط بمجرد موافقته ... الخ) (3).

لنا الالتزام بهذا الشق، ولكن نقول: بأن موافقة الأول ليست علة تامة لحصول الغرض، بل يمكن إعادة المأتى به لتحصيل الغرض المترتب على الفعل بداعى الأمر.

توضيحه: أن ذات الصلاة _ مثلاً _ لها مصلحة ملزمة والصلاة المأتى بها بداعى أمرها لها مصلحة ملزمة اخرى، أو تلك المصلحة بنحو أوفى بحيث تكون بحدها لازمة الاستيفاء. وسيجىء _ إن شاء الله _ فى المباحث الآتية (4): أن الامتثال ليس عنده (5) (قدس سره) علة تامة لحصول الغرض كى لا تمكن

ص: 332

1-1. وذلك فى التعليقة: 6، ج 2 عند قوله: والتحقيق ان الامتناع ...

2-2. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : الأمر الأوّل ..

3-3. الكفاية: 8 / 74.

4-4. وذلك فى التعليقة: 201 من هذا الجزء.

5-5. الكفاية: 83 عند قوله: الأول: ان الاتيان بالمأمور به ... _ إلى قوله _ : بل لو لم يعلم انه من أى القبيل ... الخ.

الإعادة وتبديل الامتثال بامتثال آخر ، غاية الأمر أن تبديل الامتثال ربما يكون لتحصيل غرض أوفى فيندب الإعادة ، واخرى يكون لتحصيل المصلحة الملزمة القائمة بالمأتمى به بداعى الامتثال فتجب الإعادة. فموافقة الأمر الأول قابلة لاسقاط الأمر لو اقتصر عليه ، لكن حيث إن المصلحة القائمة بالمأتمى به بداعى الامتثال لازمة الاستيفاء ، وكانت قابلة للاستيفاء لبقاء الأول على حاله حيث لم يكن موافقته علة تامة لسقوطه ، فلذا يجب إعادة المأتمى به بداعى الأمر الأول فيحصل الغرضان فتدبر جيداً.

وأما توهم : أنه يسقط الأمر الأول ، وكذا الثانى ، لكنه حيث إن الغرض باق ، فيحدث أمران آخران إلى أن يحصل الغرض ، وإلا فبقاء الأمر الأول بعد حصول متعلقه طلب الحاصل.

فمندفع : بأن الغرض إن كان علة للأمر ، فبقاء المعلول ببقاء علته بديهى ، وإلا لا يوجب حدوثه أولاً فضلاً عن عليته لحدوثه ثانياً وثالثاً. ولا يلزم منه طلب الحاصل ؛ لأن مقتضاه ليس الموجود الخارجى كى يكون طلبه طلب الحاصل ، كما لا يلزم منه أخصية الغرض ؛ لما سيجىء (1) _ إن شاء الله تعالى _ فانتظر.

174 _ قوله [قدس سره] : (وإن لم يكده يسقط بذلك ، فلا يكاد ... الخ) (2).

لنا الالتزام بهذا الشق أيضاً من غير لزوم محذور ، وتقريبه : أن الشرط _ كما أسمعناك فى مبحث الصحيح والأعم (3) على وجه أتم _ ما له دخل فى فعلية تأثير المركب فيما له من الاثر ، وإما الخصوصية الدخلية فى أصل الغرض فهى مقومة للجزء بمعنى أن الخاص جزء لا أن الخصوصية خصوصية فى الجزء المفروغ

ص: 333

1-1. وذلك فى أواخر التعليقة : 176 من هذا الجزء.

2-2. الكفاية : 11 / 74.

3-3. التعليقة : 58 و 71 من هذا الجزء.

عن جزئيته ، وقصد القربة والطهارة والتستر والاستقبال ، من الشرائط جزما ، فهي ذات دخل في تأثير المركب من الأجزاء في الغرض القائم به .

ومن الواضح أن الغرض إنما يدعو بالأصالة إلى إرادة ذات ما يفى بالغرض ، ويقوم به في الخارج ، وأما ما له دخل في تأثير السبب ، فلا يدعو اليه الغرض في عرض ذات السبب ، بل الداعي إلى إيجاد شرائط التأثير وإيجابها أغراض تبعية منتهية إلى الغرض الأصلي لاستحالة التسلسل .

ومثل الإتيان بالصلاة بداعي أمرها من شرائط تأثيرها في الانتهاء عن الفحشاء ، كما أنه من روابط ما يقوم به الغرض بالمولى ، فالمصلحة القائمة بالمركب الصلاتي تدعو المولى إلى الأمر بالصلاة المحصّلة للغرض أولا وبالذات ، وإلى الأمر بما له دخل في فعلية تأثيرها ثانيا وبالعرض إذا لم يكن موجودا أو لم يكن العقل حاكما بإيجاده بعنوانه ، وإلّا فمع أحدهما لا يجب عليه في مقام تحصيل غرضه الأصل الأمر المقدمى بالشرائط ، كما أنه مع عدم وجود الشرط وعدم حكم العقل بعنوانه يجب عليه الأمر المقدمى بتحصيله ، وإلّا كان لنا التمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في نفيه ، كما سيجيء (1) إن شاء الله تعالى .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن المولى لا يجب عليه أخذ كل ما له دخل في تأثير مطلوبه في غرضه في متعلق أمره بذات ما يفى بالعرض سواء أمكن أخذه فيه كالطهارة ونحوها ، أو لم يمكن (2) كالقربة ونحوها ، بل قد عرفت أنه بلحاظ لب الإرادة لا يعقل تعلقها بذات السبب وشرائطه في عرض واحد ، فله الأمر حينئذ بذات السبب والأمر بكل واحد من الشرائط مستقلا ، وعدم سقوط الأمر بالسبب مع عدم الإتيان بشرائطه من لوازم الاشتراط من دون فرق بين القربة

ص: 334

1-1. وذلك في التعليقة : 177 من هذا الجزء ، عند قوله : (والتحقق : أن الشك ...) .

2-2. في الأصل : (أو لم يكن ...) .

وغيرها، وكما لا يحكم العقل بدخل الطهارة بعنوانها في ترتب الغرض من الصلاة عليها مع عدم البيان من الشارع، كذلك لا يحكم العقل بدخل القربة بعنوانها في ترتب الغرض، وحكمه بدخلها في استحقاق الثواب لا دخل له بما نحن فيه، كما سمعت سابقاً (1).

وأما حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض، فهو مقيّد بعدم تمكّن المولى من البيان ولو بالأمر به ثانياً، فكما لا يقتضى إيجاب الطهارة - مثلاً - إذا احتتمل دخلها في الغرض لتمكّن المولى من بيانها، كذلك لا يقتضى إيجاب القربة لتمكّنه من بيانها، غاية الأمر أن دائرة البيان أوسع في الأولى من الثانية؛ لتمكّن المولى من بيانها بالأمر الأول والثاني في الأولى دون الثانية، حيث لا يمكن بيانها إلا بالأمر الثاني، وكون الأمر الثاني بياناً مصحّحاً للعقوبة سيجيء توضيحه إن شاء الله.

فتحصّل من جميع ما حرّره: أنّ الأمر الأول لا يسقط بموافقته لبقاء ما له دخل في تأثير على حاله، ولا يلزم لغوية الأمر الثاني، فإنه إنَّما يلزم ذلك لو حكم العقل بإيجاده بعنوانه، والفرض عدمه. وحكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض مقيّد بعدم تمكّن المولى من البيان؛ كي لا تجرى فيه قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، والمفروض تمكّنه منه بالأمر الثاني، وتخصيص التمكّن بالتمكّن من بيانه بالأمر الأول بلا مخصّص، إلاّ توهم أن البيان المصحّح للعقوبة منحصر في الكاشف عن الإرادة المتعلقة بالفعل، والمفروض عدم إمكان أخذ القربة فيما تعلقت به الإرادة، وسيجيء جوابه إن شاء الله تعالى.

175 - قوله [قدس سره] : (إلاّ أنه غير معتبر فيه قطعاً ... الخ) (2).

حكم العقل بإتيان ما يحتمل دخله في الغرض

ص: 335

1-1. من دخل القربة في استحقاق الثواب، وذلك في التعليقة: 166 عند قوله في أولها: (تحقيق الحال : أن الطاعة ...).

2-2. الكفاية: 19 / 74.

لأنّ جواز الاقتصار على الإتيان بداعى الأمر يكشف عن تعلّق الأمر بنفس الفعل ، لا الفعل بداعى حسنه أو غيره من الدواعى ؛ إذ لا يمكن إتيانه بداعى الأمر إلاّ مع تعلّقه بذات الشىء ، وإلاّ يلزم اجتماع داعيين على فعل واحد ، أو كون داعى الأمر من قبيل داعى الداعى ، وهو خلف ؛ لفرض كفاية إتيانه بداعى الأمر بنفسه ، مع أن الكلام فيما يكون الفعل عباديًا وقربيًا ، وهذه الدواعى بين ما لا يوجب العبادية والقربية وما يتوقّف على عبادية الفعل وقربيته.

أما الإتيان بداعى كونه ذا مصلحة فقد عرفت سابقا (1) : أنه بمجرد لا يوجب الارتباط إلى المولى ، ولا انطباق عنوان حسن عليه.

وأما الإتيان بداعى (2) كونه ذا مصلحة موافقة للغرض ، وداعية للمولى إلى إرادة ذيها ، فهو وإن كان يوجب الارتباط وانطباق الوجه الحسن ، لكنه لا يعقل تعلّق الإرادة بما فيه مصلحة داعية إلى شخص هذه الإرادة ، وكما لا يمكن إرادة فعل بداعى شخص هذه الإرادة ، كذلك إرادة فعل بداعى ما يدعو إلى شخص هذه الإرادة بما هو داع إليها لا بذاته.

وأما الإتيان بداعى الحسن الذاتى أو بداعى أهليته _ تعالى _ ، أو له _ تعالى _ بطور لام الصلة _ لا لام الغاية _ فكل ذلك مبنى على عبادية المورد ، مع

ص: 336

1-1. وذلك فى التعليقة : 166 عند قوله : (وأما الإتيان بداعى المصلحة الكامنة ...) .

2-2. قولنا : (وأما الإتيان بداعى .. الخ) ربما يورد عليه أيضا : بلزوم محذور الدور منه ؛ لأن قصد المصلحة يتوقف على كونه ذا مصلحة ، ويتوقف كونه ذا مصلحة على قصدها .

قطع النظر عن تلك الدواعي.

أما الاول فواضح ، وأما الأخيران فلأنه _ تعالى _ أهل لما كان حسنا وعبادة ، لا لما لا حسن فيه ، والعمل لله ليس إلا العمل الإلهي من غير أن تكون إلهيته من قبل الداعي ، وقد عرفت بعض الكلام فيما تقدّم (1).

176 _ قوله [قدس سرّه] : (إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال ... الخ) (2).

ليس وجه التلازم بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق أن الإطلاق والتقييد متضايقان ، فلا بدّ من قبول المحلّ لتواردتهما ؛ إذ ليس هذا شأن المتضايقين ، كيف؟! والعلية والمعلولية من أقسام التضايق ، ولا يجب أن يكون كلّ ما صحّ أن يكون علّة صحّ أن يكون معلولا وبالعكس.

بل الوجه فيه : أن هذا النحو من التقابل من قبيل العدم والملكة ، فلا معنى لإطلاق شيء إلاّ عدم تقييده بشيء من شأنه التقييد به ، فما يستحيل التقييد به يستحيل الإطلاق من جهته.

نعم لا حاجة إلى إثبات استحالة الإطلاق لأنها غير ثابتة (3) _ كما بيناه في

الإطلاق والتقييد بينهما تقابل العدم والملكة

ص: 337

1-1. كما في التعليقة : 166 عند قوله : (أما الإتيان بداعي أهلية المولى ...).

2-2. الكفاية : 4 / 75.

3-3. قولنا : (لأنها غير ثابتة .. الخ).

الخارج عن مقام ذاتها حتى تكون مقسما ، كما أنّ لا- بشرطية الماهية بهذا الاعتبار هي اللابشرطية من حيث التعيينات الثلاثة ، لا اللابشرطية بالقياس إلى أى شىء كان ، وحيث إنّ الماهية المقيسة إلى ما عداها لا بشرط مقسمى ، فلا تعين لها إلاّ التعيينات الثلاثة ؛ لأنّ المقسم لا ينحاز عن أقسامه ، وإلاّ لزم الخلف. والتعيينات الثلاثة : هي تعين الماهية من حيث كونها بشرط شىء ، أو بشرط لا ، أو لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهية بالنسبة إليه بشرط شىء وبشرط لا ، مثلا : إذا قيست ماهية الانسان إلى الكتابة ، فتارة يلاحظ الانسان مقترنا بالكتابة ، واخرى يلاحظ مقترنا بعدم الكتابة ، وثالثة يلاحظ غير مقترن بالكتابة ولا بعدمها ، وهذا تعين اعتبارى لا مطابق له فى الخارج ؛ لأنه إما يوجد فى الخارج مقترنا بوجود الكتابة أو بعدمها ، وهذا اللابشرط القسمى غير المقسمى ؛ لأنه لا بشرط بالإضافة إلى ما كانت الماهية بالإضافة إليه بشرط شىء ، وبشرط لا ، والمقسمى ما كان لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة التى هي فعلية بالقياس (أ) إلى ما عداها.

.....

ص: 339

حواشى الجزء الثانى من الكتاب (1) _ بل عدم التقييد لا يكشف عن عدم دخل القيد فى الغرض فلعله ممكن الدخل غير ممكن التقييد.

لا يقال : الإطلاق هنا ليس بمعنى عدم التقييد ، بل بمعنى الإرسال ، فهو تعين فى قبال تعين التقييد ، وليس كعدم بالإضافة إلى الملكة حتى يستحيل باستحالة التقييد.

لأننا نقول : ليس الإطلاق مأخوذاً فى موضوع الحكم ، بل لتسرية الحكم إلى تمام أفراد موضوعه ، فالموضوع نفس الطبيعة الغير المتقيّدة بشىء ، مع أنه من حيث الاستحالة _ أيضاً _ كذلك ؛ لأنّ الإرسال حتى من هذه الجهة المستحيلة يوجب جميع المحاذير المتقدمة.

فإن قلت : كما إنّ إطلاق الهيئة ذاتا فى مسألة شمول كل حكم للعالم والجاهل دليل على الشمول ، فليكن إطلاق المادة ذاتا هنا دليلا على عموم المتعلق ، فلا حاجة إلى الإطلاق النظرى والتوسعة للحاظية ، بل يكفى الإطلاق الذاتى ، وان كان منشؤه عدم إمكان التقييد النظرى والتعميم للحاظى.

قلت : نفس امتناع توقّف الحكم على العلم أو الظن به أو الشك فيه ، كامتناع دخل تعلّق إحدى الصفات به فى ترتّب الغرض الباعث على الحكم دليل على عدم دخل إحدى الصفات فى مرتبة من المراتب ، لا إطلاق الهيئة ذاتا ، فنفس البرهان الجارى فى جميع المراتب دافع للتردد البدوى الحاصل للغافل ، بخلاف

ص: 340

1-1 . أو آخر تعليقه على قول المصنّف (رحمه الله) _ فى الكفاية : 279 _ : (بأنّ الحكمين ليس فى مرتبة واحدة ...) ، وذلك عند قوله : (قلت : القيد اذا كان ...) انظر ج 3 تعليقه 69.

ما نحن فيه ، فان عدم تقييد متعلّق الأمر والإرادة معلوم بالبرهان. وأمّا دخله في الغرض وفي الخروج عن عهدة الأمر ، فلا والإطلاق النظرى القابل لدفع الشكّ ممتنع ، وعدم التقييد مع تسليم امتناعه لا يكشف عن عدم دخله فيما ذكر ، ولا برهان _ كما في تلك المسألة _ على امتناع دخل داع إلهي في الغرض.

فإن قلت : إطلاق الهيئة عرفاً يدلّ على أن المتعلّق تمام المقصود ، وهو متعلّق الغرض ، فيفيد التوصلية ، فحمله على التعبدية _ وأن الأمر تمهيد وتوطئة لتحقيق موضوع الغرض _ خلاف الظاهر.

قلت : هذا ، وإن نسب إلى بعض الأجلة (1) (قده) ، لكنه مبتن على تخيّل أخصيّة الغرض ، وحيث عرفت (2) أن ذات الفعل واف بالغرض ، وأن الشرائط دخيلة في ترتب الغرض على ما يقوم به ، تعرف عدم أخصية الغرض ، وعدم كون الأمر تمهيداً وتوطئة (3).

ص: 341

1-1. هو المحقق السيّد محمّد الفشاركي رحمه الله. ولد سنة 1253 هـ في قرية « فشارك » من توابع اصفهان. سافر الى العراق وهو ابن إحدى عشرة سنة وجاور الحائر الشريف وكفّله هناك أخوه العالم السيد إبراهيم المعروف بالكبير ، فكمّل العربية والمنطق ثم اشتغل بالفقه وأصوله على عدّة من علمائه كالعالم الشهير السيد ابن المجاهد الطباطبائي والشيخ الأردكاني. ثم هاجر الى النجف الأشرف حدود سنة 1286 هـ. وحضر بحث السيّد المجدّد الشيرازي وسافر معه الى سامراء وتوطّنها معه ، ثم بعد وفاة السيّد المجدّد هاجر بأهله وأولاده الى الغرى الشريف ، فشرع في التدريس بحيث أكبّ على الاستفادة منه الأفاضل.

2-2. وذلك في التعليقة : 174.

3-3. قولنا : (وعدم كون الأمر تمهيداً .. الخ).

فإن قلت : إطلاق الهيئة يقتضى التعبدية لان الوجوب التعبدى هو الوجوب لا على تقدير خاص ، بخلاف الوجوب التوصلى فانه وجوب على تقدير عدم الداعى من قبل نفس المكلف.

قلت : الايجاب الحقيقى جعل ما يمكن أن يكون داعيا ، لا جعل الداعى بالفعل ، حتى يستحيل مع وجود الداعى إلى الفعل من المكلف ، ولذا صح تكليف العاصى وان كان له الداعى إلى خلافه.

177_ قوله [قدس سره] : (فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال ... الخ) (1).

تقريب الاشتغال بأحد وجهين :

الأول _ أن البعث ليس إلا لجعل الداعى إلى تحصيل الغرض القائم بالمبعوث إليه ، وذلك لما عرفت فى المباحث السابقة (2) : أن فعل الغير إذا كان ذا فائدة عائدة إلى الشخص ، فلا محالة ينبعث إليها شوق ، وينبعث من هذا الشوق شوق إلى فعل الغير . وحيث إن فعل الغير ليس تحت اختيار الشخص إلا بتسبيب وتحريك يوجب انقذاح الداعى فى نفسه إلى فعله ، فلا محالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير شوق إلى جعل الداعى بالبعث والتحريك ، فالبعث

====

3. وذلك فى التعليقة : 151 عند قوله : (توضيحه : أن فعل الغير ...) .

تقريب جريان أصالة الاشتغال فى المقام

ص: 342

1- مع أن جعله بعنوان التمهيد لا يجدى فى التوصل إلى غرضه ، وهو إتيان الفعل بداعى لأمر ، أو الإنشاء السابق لم يكن بداعى التحريك ، بل بداعى التمهيد ، وأما إذا كان التمهيد داعيا للداعى ، فهو وإن كان مجديا ، إلا أنه ليس خلاف الظاهر ؛ إذ المقدار المسلّم هو كون الإنشاء بداعى جعل الداعى ، لا كونه منبعثا عن غير داعى التمهيد ، بل دائما يكون جعل الداعى بداعى آخر غير جعل الداعى قطعا. فتدبره ، فإنه حقيق به. (منه عفى عنه).

2-2. الكفاية : 16 / 75.

والتحريك معلول لما ينتهي إلى أصل الغرض القائم بالمبعوث إليه ، وهو علة العلل بالنسبة إلى البعث. وهكذا إذا كان لفعل الغير فائدة عائدة إلى نفسه ، وكان المولى ممن يجب عليه إيصالها إلى ذلك الغير ، فإنّ البعث حينئذ لا يزال تلك الفائدة ، فهي علة العلل بالإضافة إلى البعث ، والمعلول يدور مدار علته حدوثا وبقاء ، فإذا علم أصل الغرض ، وشكّ في سقوطه : إما للشك في أصل الإتيان بما يقوم به ، أو للشك فيما له دخل فيه _ كما فيما نحن فيه _ فلا محالة يجب عقلا القطع بتحصيل الغرض بإتيان جميع ما يحتمل دخله فيه.

والتحقيق : أن كبرى لزوم (1) تحصيل الغرض عقلا لا شبهة فيها ، لكن الصغرى غير متحققة بمجرد الأمر ؛ إذ اللازم عقلا هو تحصيل الغرض المنكشف بحجة شرعية أو عقلية.

ص: 343

1-1. قولنا: (والتحقيق : أن كبرى لزوم .. الخ).

والأمر بمركب يصلح (1) للكشف عن غرض يفى به المأمور به ، ولا- يصلح للكشف عما لا يفى به ، فالغرض الواقعي إن كان مما يفى به المأمور به فقد قامت عليه الحجة ، وإن لم يكن مما يفى به المأمور به فلم تقم عليه الحجة ، ولا يجب عقلا تحصيل الغرض الذي لم تقم عليه الحجة لا شرعا ولا عقلا.

فالغرض الواقعي وإن كان مرددا بين ما يفى به المأمور به وما لا- يفى ، إلا- أنه لا- حجة إلا على ما يفى به ، بخلاف باب الأقل والأكثر الارتباطيين ، فإن

====

2. قولنا : (والأمر بمركب يصلح .. إلخ).

ص: 344

1- وبين الصلاة امور خارجة عن الاختيار؟ وعدم الأمر به لا- يكشف عن ذلك ، بل الغالب حيث إن ترتب الأغراض الواقعية على محصلاتها غير معلوم للعامة ، فلذا امر بمحصّلها.

متعلّق الأمر الشخصى حيث إنه مردّد بين الأقل والأكثر ، والغرض كذلك مردّد بين ما يقوم بالأكثر وما يقوم بالأقل ، فالأمر المعلوم حجة على الغرض المرّد ، فيجب تحصيله. فالأمر فى باب الاشتغال _ هنا وهناك _ على العكس مما هو المعروف. وسيجىء _ إن شاء الله تعالى _ تنمة الكلام (1).

الثانى _ أنّ مرجع الشك هنا إلى الشكّ فى الخروج عن عهدة ما قامت عليه الحجة ، وهو التكليف بالصلاة _ مثلاً _ إذ مفروض الكلام عدم كون قصد القربة من قيود المأمور به ، بخلاف الأقل والأكثر الارتباطيين ، فإنه ربما يقال فيه بانحلال التكليف ، فلا تكليف بالزائد ، فيكون العقاب على تركه عقاباً بلا بيان.

وبالجملة : نحن وإن أغمضنا النظر عن وجوب تحصيل الغرض ، وقلنا بلزوم إسقاط الأمر المعلوم ، والخروج عن عهده ، فاللائم الاشتغال _ هنا _ للعلم بالتكليف ، والشك فى أنّ الخروج عن عهده هل يحصل بمجرد مطابقة المأتى به لذات المأمور به ، أم لا ، إلاّ بإتيانه بقصد الامتثال؟ والعقل بعد إحراز التكليف يحكم بالقطع بالخروج عن عهده بإتيانه بقصد الامتثال.

=====

2. وذلك فى تعليقه (رحمه الله) _ فى الجزء الرابع : 299 رقم 88 _ على قول الآخوند (رحمه الله) : (مع أن الغرض الداعى إلى الأمر لا يكاد يحرز ...) الكفاية : 364.

ص: 345

1- وإن قلنا : بأنّ الأمر يتعلّق بقصد القربة مستقلاً ، بل الشرائط كلها مبعوث إليها ببعث مقدّمى ، فالغرض الداعى إلى الأمر النفسى وإن كان مساوياً لذات المأمور به ، إلا أن حصول هذا الغرض المساوى فى الخارج _ بإتيان ذات المأمور به بشرائطه ما عدا القربة _ غير معلوم ، مع تمامية الحجة على الغرض المساوى ، لكن حيث إنّ قصد القربة قابل لتعلق الأمر به مستقلاً ، فمع عدمه يكون العقاب على عدم تحصيل الغرض المعلوم _ من ناحية عدم قصد القربة المحتمل دخله فى فعالية الغرض _ عقاباً بلا بيان ، فيكون مؤمناً من ناحية عدم فعالية الغرض المساوى لعدم إتيان قصد القربة. (منه عفى عنه).

والتحقيق : أن الشكّ إن كان في الخروج عن عهدة ما تعلّق به التكليف فواضح العدم ؛ إذ لا شكّ في إتيانه بحده ، وإن كان في الخروج عن عهدة الغرض الداعي إليه فلا موجب له ، إلاّ عمّا قامت الحجّة عليه _ كما عرفت آنفا _ فليس هذا وجهها آخر للاشتغال. مع أنّ رجوع الشكّ _ هنا _ إلى الشكّ في الخروج عن عهدة ما قامت الحجّة عليه ، دون الشكّ في التكليف ، إنما يصحّ إذا لم يصحّ التكليف بقصد القربة مطلقاً ، لا في ضمن الأمر بالصلاة ، ولا في ضمن أمر آخر ، مع أن التكليف به بأمر آخر لا مانع منه ، فإذا شكّ فيه كان العقاب عليه بلا بيان ، والمؤاخذة عليه بلا برهان ، فيمكن القول بالبراءة هنا ، وإن قلنا بالاحتياط في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ؛ للقطع بأنّ التكليف بالصلاة لم يتعلّق بالمقيّد بالقربة لاستحالته ، فيتمحّض الشكّ فيه في التكليف بأمر آخر. بخلاف غير القربة من الأجزاء والشرائط ، فإنّ تعلّق التكليف بالمعروف بما يشتمل عليه غير مقطوع بعدمه ، فيقال : التكليف النفسى الشخصى معلوم ، ومتعلّقه مردّد بين الأقلّ والأكثر ، فيجب الاحتياط.

نعم ، ما يمكن أن يبحث عنه ، ويجعل مانعاً عن التكليف بالقربة هو : أن التكليف بالقربة لا يكشف عن تعلّق التكليف النفسى بالصلاة المتقيّد بها لاستحالته كما عرفت ، والتكليف المقدمى لا عقاب على مخالفته ، فلا يكون هذا البيان مصحّحاً للعقوبة كى يقال : حيث لا بيان فالعقاب على تركه عقاب بلا بيان.

ومنه يعلم : أن الإخبار عن الدخل في الغرض _ أيضاً _ كذلك ؛ حيث لا- يكشف عن المطلوبة بالطلب النفسى الذى يعاقب على مخالفته.

والجواب عنه : أن إرادة الشرائط _ مطلقاً _ إرادة مقدمة منبعثة عن إرادة ذات ما يقوم بالغرض ، ولا يعقل تعلّق الإرادة بالمقدّمة في عرض تعلّقها بذيها. وفي مقام البعث وإن أمكن البعث إلى الفعل المقيّد بالشرائط ، إلاّ أنه لا يجب

على الباعث تقييد مطلوبه بالقيود الدخيلة في التأثير في الغرض ، بل له الأمر بذات المطلوب ، والأمر بكل قيد مستقلاً.

وملاك الشرطية الحقيقية المقابلة للجزئية ، أن يكون المطلوب بما هو متقيّد بأنحاء التقيّدات ، مؤثراً فعلياً فيما له من الأثر ، فما يقوم به الغرض ينتزع منه أنه بعض ما يفى بالغرض ، وما هو حالة وخصوصية فيما يفى بالغرض ينتزع منه أنه دخيل في وفاء المركّب بالغرض ؛ سواء كان اعتبار هذه الخصوصية والحالة بالأمر المتعلق بذات ما يفى بالغرض _ بأن يقول : (صلّ عن طهارة أو متطهراً) _ أو كان بأمر آخر _ بأن يقول بعد الأمر بالصلاة : (وليكن صلاتك عن طهارة) مثلاً _ والعقاب على ترك الشرط حينئذ ليس لمخالفة الأمر المقدّمى مطلقاً ، بل لمعصية الأمر النفسى ، حيث إنه لم يأت بما تعلّق به على نحو يؤثّر فيما له من الأثر . فالغاية الداعية إلى إرادة ذهابها أولاً وبالذات ، وإلى إرادة ما له دخل فيها ثانياً وبالعرض ، قد انكشفت بالأمرين فيجب تحصيلها ، وإلا لا يكاد يسقط الأمر النفسى ، كما عرفت وجهه سابقاً .

هذا ، ومن جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا مجال للاشتغال .

نعم استصحاب الوجوب المعلوم إلى أن يقطع بانتفائه بإتيان جميع ما يحتمل دخله في الخروج عن عهده لا مانع منه ، وهو يكشف بطريق (الإنّ) عن (1) أن الغرض سنخ غرض لا يفى به ذات المأمور به . وإلاّ فبقاء شخص الأمر _ مع إتيان متعلّقه بحدوده وقيوده _ غير معقول ، فلا يعقل التعبّد به إلاّ إذا كشف عن كون علته سنخ غرض لا يفى به المأمور به .

والتحقيق : أنّ الاستصحاب لا مجال له هنا ؛ لأن الغرض منه : إن كان التعبّد بوجوب قصد الامتثال شرعاً ، فهو على فرض إمكان أصله غير مترتب

المتحصل عدم جريان الاشتغال

ص : 347

1-1 . في الأصل : (على أنّ) والأصحّ ما أثبتناه من نسخة (ط) .

على بقاء الأمر شرعا (1)؛ حتى يكون التعبد بأحدهما تعبدا بالآخر، وإن كان التعبد بدخله في الغرض فأوضح بطلانا؛ لأن دخله فيه واقعي لا جعلي، وإن كان التعبد به محققا لموضوع الحكم العقلي بإسقاط الغرض، لكشفه عن بقائه ففيه:

أولا_ أن إسقاط الغرض المنكشف بحجة شرعية أو عقلية لازم، ولذا لم نحكم بالاشتغال ابتداء، فليس الأمر بوجوده الواقعي موضوعا لذلك فضلا عن وجوده التعبدى.

وثانيا_ أن ما ذكر من أن التعبد ببقائه كاشف عن أخصّية الغرض من المطلوب إنما يسلم في البقاء الحقيقي لا التعبدى؛ لأن الغرض من جعل الحكم المماثل بقاء شيء آخر، لا ذلك الغرض الواقعي، واحتماله لا يجدى شيئا.

178_ قوله [قدس سره]: (نعم يمكن أن يقال: إن كل ما ربّما يحتمل (2) دخله في الامتثال ... الخ) (3).

الفرق بينه وبين الوجه المتقدم سابقا: أن الوجه السابق موقوف على إحراز مقام البيان، وهذا من مقدماته لزوم القيام مقام البيان لأجل التنبيه وحصول الالتفات؛ إذ لا يحتمل دخل الوجه _ مثلا _ في الغرض، حتى يجب إتيانه عقلا.

ص: 348

1-1. قولنا: (غير مترتب على بقاء الأمر .. إلخ).

2-2. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : يحتمل بدوا دخله ..

3-3. الكفاية: 24/75.

179_ قوله [قدس سره] : (فإن دخل القربة (1) ونحوها في الغرض ليس بشرعى ... الخ) (2).

قد عرفت آنفا : أن قصد القربة مما يمكن الأمر به ، وإن لم يكن تقييدا للمأمور به في ضمن الأمر الأول.

والأمر المقدمي وإن لم يكن مصححا للعقوبة مطلقا ، ولا موجبا لتقييد المأمور به بالأمر الأول هنا _ بحيث يكون المطلوب النفسى بالأخرة الصلاة بداعى أمرها النفسى _ إلا أن اعتبار هذه الخصوصية في الصلاة _ بقوله : وليكن الصلاة عن داعى أمرها _ يوجب انتزاع الشرطية (3) في مقام الجعل والبعث ؛ إذ لا نعى بالشرطية إلا اعتبار الشئ في المأمور به بنحو يكون التقييد به داخلا والتقييد خارجا ، والأمر بقصد القربة على النهج المزبور بعد الأمر بالصلاة يصحح انتزاع الشرطية.

دخل القربة في الغرض ليس بشرعى

ص: 349

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : دخل قصد القربة.

2-2. الكفاية : 8 / 76.

3-3. قولنا : (يوجب انتزاع الشرطية .. الخ).

.....

====

ولا بدّ من حمل ما ذكرناه فى الحاشية على هذا الوجه ، دون الوجهين الأولين لاستحالتهم ، إلا أن رفع مثل هذه الشرطية _ المنتزعة من جامع انتزاعى ، لا م مجعول شرعى _ بحديث الرفع مشكل جدا.

ص: 350

.....

ص: 351

وكلّ ما كان قابلاً للجعل والوضع ، فهو قابل للنفي والرفع ، وان لم يكن مصحّحاً للعقوبة ، أو موجبا لتقييد الأمر النفسى .

180 _ قوله [قدس سره] : (فافهم ... الخ) (1).

يمكن أن يكون إشارة إلى أن اختصاص الأمر الفعلى بما عدا المشكوك مشترك بين المقامين ، غاية الأمر أنه هنا بحكم العقل ، وهناك بضميمة الأصل . فإن اكتفينا فى الخروج عن العهدة بمجرد إتيان المتعلّق ، كان المقامان على حدّ سواء . وإن قلنا : بلزوم إتيان كلّ ما يحتمل دخله فى الغرض فى الخروج عن

ص : 352

1-1 . الكفاية : 13 / 76 .

العهد، كان المقامان كذلك أيضا؛ إذ المفروض عدم دليل على عدم دخل المشكوك فى الغرض.

وجوابه: أن نفي الجزئية والشرطية _ جعلًا _ يوجب تقويت الغرض من الشارع لو كان المشكوك دخيلا فيه، بخلاف ما لو لم يكن نفي الجزئية والشرطية منه بل بعدم إمكان أخذ المشكوك فى المتعلق.

181 _ قوله [قدس سره] : (لكون كل واحد مما يقابلها ... الخ) (1).

لا يخفى عليك: أن النفسية وما يماثلها قيود للطبيعة نحو ما يقابلها لخروجها جميعا عن الطبيعة المهملة، إلا أن بعض القيود كأنه لا يزيد على نفس الطبيعة عرفا، كالنفسية وما يماثلها دون ما يقابلها.

والتحقيق: أن النفسية ليست إلا عدم كون الوجوب للغير، وكذا البواقى، وعدم القرينة على القيود الوجودية دليل على عدمها، وإلا لزم نقض الغرض، لا أن النفسية والغيرية قيودان وجوديان، وأحدهما _ وهو الاطلاق من حيث وجوب شىء آخر مثلا _ كأنه ليس بقيود، بل أحد القيودين عدمى، ويكفى فيه عدم نصب القرينة على الوجودى المقابل له.

فمقتضى الحكمة تعيين المقيّد بالقيود العدمى، لا المطلق من حيث وجوب شىء آخر كما هو ظاهر المتن؛ إذ المفروض إثبات الوجوب النفسى _ وهو الوجوب لا لغيره _ لا الوجوب المطلق الذى وجب هناك شىء آخر، أو لا؛ إذ ليس الوجوب الغيرى مجرد وجوب شىء مع كون الشىء الآخر واجبا مقارنا معه، بل الوجوب المنبعث عن وجوب آخر.

ومن الواضح أن إطلاق الوجوب من حيث انبعائه عن وجوب آخر وعدمه غير معقول، وكذا الوجوب التخيري هو الوجوب المشوب بجواز الترك إلى بدل، وإطلاق الوجوب من حيث الاقتران بجواز الترك وعدمه غير صحيح،

الصيغة والواجب النفسى التعيينى العينى

ص: 353

بل المراد بالإطلاق المعين للنفسية وأقرانها هو عدم التقييد بما يفيد الغيرية والتخييرية والكفائية ، كما صرح به (قدس سره) في آخر المطلق والمقيد (1). فتدبر جيّداً.

وتوهم : أنّ الحكمة لا تقتضى الوجوب التعيينى ؛ حيث لا يلزم من عدم نصب القرينة على فرد آخر نقض الغرض.

مدفوع : بأن المراد من الغرض ما دعاه إلى القيام مقام بيان نحو الوجوب وكيفيته لا الغرض الباعث على التكليف مع لزوم نقض الغرض من التكليف _ أيضا _ عند تعدّر ما اقتصر عليه فى مقام البيان.

182 _ قوله [قدس سره] : (والتحقق : أنه لا مجال للتشبهت بموارد الاستعمال ... الخ) (2).

نعم ، ربّما يتشبهت بذيل دليل الحكمة لتعيين بعض الاحتمالات بملاحظة كونه قدرا متيقّنا بتقريب :

أن المورد إذا لم يكن عباديا ، واحتمل الإباحة الخاصة كانت هى المتيقن ؛ لأنّ الإذن معلوم والإباحة الخاصة هو الإذن الساذج _ أى الإذن الذى ليس فيه اقتضاء طلبى _ فالقيد عدمىّ يكفى فى عدمه عدم القرينة على ثبوته بخلاف غيرها.

وإذا كان المورد عباديا ، ولم يحتمل الإباحة الخاصة كان المتيقن هو الاستحباب ؛ لأن أصل الاقتضاء معلوم لخروج الإباحة الخاصّة على الفرض. وحدّ الاستحباب عدمىّ يكفى فيه عدم نصب القرينة عليه.

والفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم _ فى حمل الصيغة على الوجوب بمقدمات الحكمة _ هو : أن الصيغة ظاهرة وضعا فى الطلب ، والوجوب لا يزيد على

الأمر عقيب الحظر

ص: 354

1-1. الكفاية : 252 عند قوله : (فالحكمة فى إطلاق صيغة الأمر ...).

2-2. الكفاية : 4 / 77.

الطلب _ بما هو _ بشيء ، بخلاف ما نحن فيه ، فإن أصل الاقتضاء علم من الخارج حسب الفرض ، وخصوصية الندب _ حيث كانت عدمية _ لا تحتاج إلى دليل ، فلذا صار الاستحباب متيقّنا من بين المحتملات.

نعم ، يرد عليه : أن القدر المتيقّن _ الذى يصحّ الاتكال عليه عرفا _ هو المتيقّن فى مقام التخاطب والمحاورة ، لا المتيقّن فى مقام المرادية ، مع أن الاقتضاء بعد خروج الإباحة الخاصة غير معلوم لاحتمال الكراهة الغير المنافية للإذن والرخصة. فافهم.

183 _ قوله [قدس سره] : (والاكْتفاء بالمرّة فإنما هو لحصول الامتثال ... الخ) (1).

إذ المتكلّم لو كان فى مقام البيان ، وأمر بالطبيعة مقتصرًا عليها من دون تقييد ، فالحكمة تقتضى إرادة المرّة ، فإنّها كأنّها لا تزيد على وجود الطبيعة بشيء .

وأما مع قطع النظر عن مقدمات الحكمة ، فلا وجه للاكتفاء بالمرّة ؛ إذ الامتثال فرع كيفية البعث ، والبعث إلى الماهية المهملة جدًّا لا معنى له ، ولا مطابقة للمأتى به مع المأمور به حينئذ .

184 _ قوله [قدس سره] : (لا يوجب كون النزاع هاهنا ... الخ) (2).

بل لا يعقل (3) ؛ إذ ليس النزاع فى وضع الصيغة للطلب المكرّر أو الدفعى ،

المدّة والتكرار

ص: 355

1-1 . الكفاية : 12 / 77 .

2-2 . الكفاية : 15 / 77 .

3-3 . قولنا : (بل لا يعقل .. إلخ) .

بل فى وضعها لطلب الشىء دفعة أو مكرّرا، فالمرّة والتكرار من قيود مفاد المادة لا الهيئة.

لا يقال: يمكن الوضع للطلب المتيقّد بالحدث المتكرّر _ مثلا _ من دون أخذ التكرار لا فى مفاد الهيئة، ولا فى مفاد المادة، وإن كانت الهيئة بالمالزمة تدلّ على ملاحظة التكرار فى جانب المادة فى مرحلة الطلب بها.

لأننا نقول: ما لم يلاحظ التكرار _ فى جانب المبدأ _ فى مرحلة الاستعمال، لا يعقل تقيّد مفاد الهيئة به فى مرحلة الاستعمال، فيلزم نقض الغرض من أخذه فى المادة فى مرحلة الاستعمال.

185 _ قوله [قدس سره]: (ضرورة أن المصدر ليس مادة ... الخ) (1).

قد عرفت نبذة مما يتعلّق بهذا المقام فى أوائل مبحث المشتقّ، وقد أسمعناك هناك: أنّ الاشتقاق المعنوى عبارة عن طرؤ أنحاء النسب على مبدأ واحد، وهو المشتقّ منه بلحاظ لا بشرطيته الذاتية وقبوله الطبيعى لجميع أنحاء النسب، وبإزاء ذلك المبدأ مادة اللفظ المشتركة بين جميع الألفاظ المختلفة فى الهيئات فقط.

والمصدر مشتمل على نسبة ناقصة لا يصحّ السكوت عليها، وإن كان ربّما يطلق ويراد منه نفس المبدأ كما لا يخفى، واشتماله على نسبة ناقصة معنى اشتقاقه معنى.

وأما عند الجمهور فالمصدر بمعناه نفس المبدأ، فلا يكون بحسب المعنى من المشتقات لخلوّه عن النسبة، وحينئذّ فالهيئة لمجرّد انحفاظ المادة؛ حيث لا يعقل وجود المادة بلا صورة. وعليه فما حكى عن السكاكى (2) نافع لما ذكره فى

المصدر مشتمل على نسبة ناقصة خلافا للجمهور

ص: 356

1-1. الكفاية: 1 / 78.

2- (2) وهو العلامة أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر بن محمد بن على الخوارزمى، الملقب بسراج الدين

الفصول (1)؛ حيث إن المصدر وإن لم يكن بلفظه وهيئة مادة للمشتقات، إلا أنه بمعناه مبدأ لها، فإنّ معروض أنحاء النسب نفس المعنى المصدرى، ومعنى أصلته _ حينئذ _ مبدئيته بحسب معناه للمشتقات، ونتيجة وضع المصدر لنفس المبدأ بلا نسبة وأصالة معناه ومبدئيته للمشتقات _ بحيث كانت موادّها بإزاء المعنى المصدرى _ ما أفاده فى الفصول.

لكن التحقيق: ما عرفت من اشتغال المصدر معنى على نسبة ناقصة يحكى عنها هيئة وضعا، وإن كان ربّما يطلق ويراد منه نفس المبدأ، ومعنى أصلته حينئذ تقدّم رتبته على الفعل لتقدّم كلّ ناقص على التامّ طبعاً لزيادة الثانى على الأول، كما أن وجه دعوى أصالة الفعل تقدّم الفعل على المصدر بلحاظ تقدّم التامّ على

====

2. الفصول الغروية: 71 حيث جاء فيه: (.. ولأنه لا- كلام فى أنّ المادة _ وهى المصدر المجرّد عن اللام والتنوين _ لا تدلّ إلا على الماهية من حيث هى؛ على ما حكى السكاكى وفاقهم عليه، وخصّ نزاعهم _ فى أنّ اسم الجنس هل يدلّ على الجنس من حيث هو، أو على الفرد المنتشر؟ _ بغير المصدر).

ص: 357

1- السكاكى.

الناقص شرفاً، ونفس هذا الاختلاف كاشف عن أن الأصلة ليست بمعنى المبدئية؛ ضرورة أن الفعل لا ريب في اشتماله على النسبة، فكيف يعقل أن يكون بمعناه مبدأ لسائر المشتقات، مع أن النسبة لا يعقل معروضيتها لنسبة أخرى؟!

186_ قوله [قدس سره] : (وكيف يكون بمعناه مادة (1) لها ... الخ) (2).

هذا إنما يتم بناء على اشتماله على نسبة ناقصة، وإلا فمعناه قابل للمبدئية، ولتوارد أنحاء النسب عليه، وما تقدم _ في مبحث المشتق (3) _ مباينة المصدر أو المبدأ مع معاني المشتقات، لا مع مبادئها ومعروض نسبها كما هو واضح.

187_ قوله [قدس سره] : (لعدم العلة بينهما لو اريد بها الفرد أيضا ... الخ) (4).

حاصله: أن المراد بالفرد هو وجود الطبيعة؛ حيث إنها لا وجود لها في الخارج إلا بوجود فردها.

والكلام في المبحث الآتي ليس في أن الطبيعة _ من حيث هي _ متعلقة للأمر، أو فردها؟ بل الكلام في أن لوازم وجود الطبيعة ومشتقاته داخله في المطلوب ومقومة له، أو خارجه عنه ومن لوازمه؟ بعد الفراغ عن تعلق الطلب بوجود الطبيعة، فالفرد هنا غير الفرد هناك.

قلت: هذا بناء على مسلك التحقيق من كون الشخص بنفس الوجود، وما يراه الجمهور من مشخصات الطبيعة يكون من لوازم الشخص، لا ما به

المراد بالفرد هو وجود الطبيعة

ص: 358

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ فكيف بمعناه يكون مادة.

2-2. الكفاية: 3 / 78.

3-3. المصدر هو المشتق منه عند المشهور، وأما عند محققى المتأخرين _ ومنهم المصنف (رحمه الله) _ فالمشتق منه هو المبدأ، أما المصدر فهو عندهم أحد المشتقات. وقد مضى منه (قدس سره) بيان ذلك مفصلاً كما في التعليقة: 104 و 130 من مبحث المشتق.

4-4. الكفاية: 18 / 78.

التشخص. وأما لوقيل بما هو المشهور عند الجمهور _ من كون التشخص بهذه الامور اللازمة لوجود الطبيعة فى الخارج _ فلا محالة ليست الوحدة والتعدد فى وجود الطبيعة بنفس الوجود ، بل بلوازمه ، فتكون لوازم الوجود فى هذه المسألة داخله فى المطلوب ، فيتحد الفرد فى هذه المسألة _ المدلول عليه بالصيغة _ مع الفرد فى تلك المسألة.

مضافا إلى أن الفرد وإن كان عين وجود الطبيعة فقط ، ولم يكن متحدا مع الفرد فى تلك المسألة ، إلا أن ترتيب هذا البحث على البحث الآتى ممكن من وجه آخر ؛ لاتحاد الفرد هنا ووجود الطبيعة هناك ، فيقال _ بعد إثبات تعلق الأمر بوجود الطبيعة _ : هل مقتضاه وجود واحد من الطبيعة أو وجودات منها؟

فالتحقيق فى ردّ ما فى الفصول (1) : هو أن مجرد ترتب موضوع مسألة على موضوع مسألة اخرى أو محمولها على محمولها ، لا يستدعى جعله تنمة لتلك المسألة ، بل ميزان الوحدة والتعدد وحدة جهة البحث وتعددّها ، وتعدد جهة البحث هنا وهناك واضح ، فإنّ جهتي الوحدة والتعدد فى الوجود وإن كانتا عارضتين له ومرتبتين عليه ، لكنهما مغايرتان له قطعا ، فالبحث عن أحدهما غير البحث عن الآخر ، وإن كانت رتبة أحدهما متأخرة عن الآخر.

188 _ قوله [قدس سره] : (لا إشكال _ بناء على القول بالمرة _ فى الامتثال ... الخ) (2).

لا يذهب عليك : أنه لا فرق بين القول بالمرة والقول بالطبيعة من هذه لجهة ؛ لرجوع الأمر فى مورد الصحة إلى تبديل الامتثال واستقراره على المأتى به ثانيا ، وهو لا ينافى إرادة

فرد من الطبيعة أو دفعة واحدة منها ؛ حيث إن ما استقرّ

الفرق بين القول بالمرة والقول بالطبيعة

ص: 359

1 - 1. حيث جعل مبحث المرة والتكرار تنمة لمبحث تعلق الأمر بالفرد او الطبيعة إن اريد بالمرة الفرد ، وذلك فى صفحة : 71 من الفصول ، فراجع.

2-2. الكفاية : 6 / 79.

عليه الامتثال فرد ودفعة واحدة ، وغيره لغولم يستوف المولى منه الغرض ، وهو مناط الامتثال على الفرض . فافهم .

189 _ قوله [قدس سره] : (فإنه مع الإتيان بها مرّة لا محالة يحصل الامتثال ... الخ) (1).

هذا التفصيل إنما يناسب القول بالطبيعة أو المرّة ، والفراغ عن عدم اقتضاء الإطلاق لمرّة أو مرّات ، فتعليل عدم اقتضاء الإطلاق لمرّة أو مرّات بهذا الوجه لا يخلو عن شيء ؛ إذ لو اقتضت مقدّمات الحكمة (2) للإطلاق بهذا المعنى لكشفت عن كون الغرض سنخ غرض يتوقف ترتبه على الفعل على عدم لحوق فرد آخر أفضل منه أو مطلقاً . فتدبر .

ص : 360

1-1 . الكفاية : 17 / 79 .

2-2 . قولنا : (إذ لو اقتضت مقدّمات الحكمة .. الخ)

190_ قوله [قدس سره] : (وأما إذا لم يكن الامتثال علة تامّة لحصول الغرض ... الخ) (1).

التحقيق : أن إتيان الأمور به _ بحدوده وقيوده _ علة تامّة للغرض الباعث على البعث إليه ، والغرض القائم بإحضار الماء تمكّن المولى من رفع عطشه به مثلاً - لا - نفس رفع العطش كما هو واضح . نعم ، هو غرض مقدّمى لا أصيل ، وهو غير فارق ؛ إذ مدار امتثال كلّ أمر على إسقاط نفس الغرض الباعث عليه لا شىء آخر ، ولا يتوقّف الامتثال ولا اتصاف المقدّمة بالمقدّمية على تعقّبها بذاتها عنده (قدّه) وعند المشهور كما سيّجىء (2) إن شاء الله تعالى .

وما يرى من وجوب إتيان الماء ثانياً _ لو أريق الماء _ لا دلالة له على شىء ؛ لأن الغرض تمكّن المولى من شربه ، وقد انقلب إلى نقيضه ، فيجب عليه إحضاره ثانياً لعين ما أوجبه أولاً ؛ لا لأن ملاك الامتثال استيفاء المولى غرضه منه . نعم ، هو ملازم له أحياناً ، وسيّجىء _ إن شاء الله تعالى _ تتمّة الكلام فى مبحث الإجزاء (3) .

====

4. التعليقة : 201 من هذا الجزء .

إتيان الأمور به علة تامّة للغرض

ص : 361

1- المراد مطلوية العمل المكرّر .

2- الكفاية : 22 / 79 .

3- 3. التعليقة : 201 ج 1 و 71 ج 2 .

191_ قوله [قدس سره] : (ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر ... الخ) (1).

لا- يخفى عليك : أنّ الوقوع (2) فى ما يقابل المغفرة والخير _ أعنى الغضب والشر _ لازم ترك تحصيل المغفرة والخير رأسا ، لا ترك المسارعة والاستباق إليهما ولو بناء على وجوبهما ، كما هو قضية المقابلة بين الغضب والمغفرة وبين الخيرات والشرور. فدلالة الآيتين على وجوب المسارعة والاستباق غير موقوفة على اقتضاء تركهما للغضب والشر المقابلين للمغفرة والخير حتى يقال : بأن الأنسب حينئذ البعث بالتحذير عنهما.

والأولى أن يقال : إن ترك المغفرة أعمّ مما يستلزم الغضب ، وكذا ترك الخير أعمّ مما يستلزم الشرّ ، فالأمر بالمسارعة والاستباق إلى مثل هذين الأمرين أولى بعدم الدلالة على الوجوب ، ولعلّه (قدس سره) أشار إليه بقوله : (فافهم) (3).

ص: 362

1-1. الكفاية : 80 / 8.

2-2. قولنا : (لا يخفى عليك أن الوقوع .. الخ).

3-3. الكفاية : ص 80 / س 10.

192_ قوله [قدّس سرّه]: (كآليات والروايات الواردة في البعث (1) ... الخ) (2).

نعم ، بينهما فرق : وهو عدم إمكان غير الإرشادية فيها دون ما نحن فيه لإمكان الأمر المولوى بالفعل فورا ، فبعد الإمكان والظهور الذاتى فى المولوية لا مجال لحمل ما ورد فى هذا الباب على الإرشاد قياسا بما ورد فى أصل الإطاعة ، ولعله أشار (قدس سره) إليه بقوله : (فافهم (3))

193_ قوله [قدّس سرّه]: (ولا يخفى أنه لو قيل بدلالاتها على الفورية .. الخ) (4).

بل الممكن بحسب مرحلة الدلالة هو وحدة المطلوب وتعدد من حيث المطلوبة لا بقيد الفورية كما فى نظائره.

فيقال : إن الفعل فى أول أزمنة الإمكان مطلوب ، وفى حدّ ذاته أيضا مطلوب ، كما يقال : إن الفعل فى الوقت مطلوب ، ولا بقيد الوقت أيضا مطلوب ، فيكون قيد الفورية أو الوقتية قيّدا فى المرتبة الأولى من المطلوب دون غيرها ، بخلاف القيدية فى جميع المراتب مع تعدّد المطلوب ، وهو معنى (فورا فورا) ، فإنه لا يتحمّله مرحلة (5) الصيغة والدلالة كما لا يخفى.

الفور والتراخي

ص: 363

- 1-1. فى الكفاية_ تحقيق مؤسستنا_ : فى الحثّ.
- 2-2. الكفاية : 15 / 80.
- 3-3. الكفاية : ص 80 / س 17.
- 4-4. الكفاية : 21 / 80.
- 5-5. قولنا : (فإنه لا يتحمّله مرحلة .. الخ).

.....

ص: 364

194_ قوله [قدس سره] : (الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء ... الخ) (1).

إنما عدل (قدس سره) عمّا فى عبارات الأكثرين (2) _ من (أن الأمر بشىء إذا اتى به على وجهه يقتضى الإجزاء) _ لأنّ الإجزاء من مقتضيات إتيان المأمور به وشؤنه ، لا من مقتضيات الأمر ولواحقه ؛ بدهة أن مصلحة المأمور به المقتضية للأمر إنما تقوم بالمأتى به ، فتوجب سقوط الأمر إما نفساً أو بدلاً ، فاقتضاء سقوط الأمر قائم بالمأتى به لا بالأمر ، ومجرّد دخالة الأمر كى يكون المأتى به على طبق المأمور به لا- يوجب جعل الأمر موضوعاً للبحث ، بعد ما عرفت من أن الاقتضاء من شئون المأتى به لا الأمر ، فجعل الأمر موضوعاً وإرجاع الاقتضاء إليه بلا وجه.

ومما ذكرنا تعرف : عدم كون البحث على هذا الوجه من المباحث اللفظية ، ولا من المبادئ الأحكامية ؛ إذ لا يرجع البحث إلى إثبات شىء للأمر ، لا من

الإجزاء

ص: 365

1-1. الكفاية : 3 / 81.

2-2. كالفصول : 116.

حيث إنه مدلول الكتاب والسنة ، ولا من حيث إنه حكم من الأحكام. ومنه علم أنه أسوأ حالا من مباحث مقدّمة الواجب ، والأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، وغيرهما ؛ حيث إنّ إدراجها فى المباحث اللفظية أو المبادئ الأحكامية ببعض الملاحظات ممكن وإن كان خطأ ، إلاّ أنّ إدراج هذا البحث فى أحد الأمرين غير معقول ، فلا- مناص من إدراجه فى المسائل الاصولية العقلية ؛ حيث إنه يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى من وجوب الإعادة والقضاء وعدمهما ، فهو من المسائل ، وحيث إنه بحكم العقل - كما سيأتى (1) إن شاء الله - فهو من الاصول العقلية.

نعم ، فيه إشكال - سيجىء تفصيله فى مقدمة الواجب (2) - مجمله : أن الحكم العقلى الذى هو موضوع علم الاصول مما يبحث عن ثبوته - هنا - لا عن لواحقه بعد ثبوته. ويمكن تخصيص المقام بما يزيل الإبهام ، وهو أن الحكم العقلى - الذى هو فى المقام يتوصل به إلى الحكم الشرعى إثباتا ونفيا - لزوم الخلف من عدم الإجزاء المستلزم لإيجاب الإعادة والقضاء بعد حصول الأمر به بحدّه بالإضافة إلى أمره ، وبعد إطلاق دليل البدلية والحكم الظاهرى على ما سيجىء (3) - إن شاء الله تعالى - بالإضافة إلى الأمر الواقعى ، وما هو من الأحكام العقلية هو استحالة الخلف ، وهو مفروغ عنه فى المقام ، وإنما الكلام - هنا - فى تطبيقه على ما نحن فيه ، وهو من لواحقه وأحواله. فالبحث فى الحقيقة راجع إلى أن الخلف المحال هل يلزم من عدم إجزاء الماتى به عن الأمور به ، أم لا؟ تحفظا على جعل القضية العقلية المفروغ عن ثبوتها موضوعا للقضية ، بخلاف حكم العقل وجدانا بالملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته ، فإنه مما يبحث عن

ص: 366

1-1. كما فى التعليقة : 1 ج 2.

2-2. التعليقة : 1 ج 2 عند قوله : (والإشكال الصحيح الذى يتوجه ...).

3-3. وذلك فى التعليقة : 197 ، 200 ، 208 من هذا الجزء.

ثبوته ونفيه في تلك المسألة. فتأمل (1)2. الكفاية : 81 / 16 (2).

195 _ قوله [قدس سره] : (الظاهر أن المراد من الاقتضاء ... الخ) (3).

ينبغي أن يراد من الاقتضاء ما هو المبحوث عنه في المقام ، لا ما هو المذكور في العنوان ، فإنّ الاقتضاء المنسوب إلى الإتيان لا يكاد يراد منه غير العلية والتأثير ، كما أن المنسوب إلى الأمر في كلمات الأكثر لا يكاد يراد منه غير الكشف والدلالة ، فما ينبغي فيه التكلم _ هنا _ هو أن الاقتضاء الذي يناسب البحث عنه في هذه المسألة هو الاقتضاء الثبوتي _ دون الإثباتي _ كما في العنوان ، ولذا نسب إلى الإتيان ، وعليه يحمل العبارة.

ثم إنّ التعبير (4) بالاقتضاء وتفسيره بالعلية والتأثير ، مسامحة في التعبير والتفسير ؛ إذ سقوط الأمر (4) بملاحظة عدم بقاء الغرض على غرضيته ودعوته ، والمعلول ينعدم بانعدام علته ، لا أنّ القائم به الغرض علة لسقوط الأمر ؛ لأنّ

ما هو المراد من الاقتضاء

ص: 367

1-1. قولنا : (فتأمل). إشارة إلى أنّ المهمّ للباحث

2- ليس معرفة حال الخلف من حيث الانطباق وعدمه ، بل معرفة الاجزاء وعدمه ، وانطباق الخلف وعدمه حيثية تعليلية للحكم بالاجزاء وعدمه. (منه عفى عنه).

3-3. قولنا : (ثم انّ التعبير .. الخ).

4-4. (اي سقوط الأمر يكون بملاحظة ..) جار ومجرور متعلّق بالكون العامّ الذي هو خبر المبتدأ (سقوط) وتقدير الجملة هكذا (سقوط الأمر كائن بملاحظة ..).

الأمر علة لوجود الفعل فى الخارج ، فلو كان الفعل علة لسقوط الأمر لزم علوية الشىء لعدم نفسه ، بل سقوط الأمر لتمامية اقتضائه وانتهاء أمدته. فافهم جيداً.

كما أن عدم الأمر بالقضاء (1) بملاحظة أن التدارك لا يعقل إلا مع خلل فى المتدارك ، والمفروض حصول الأمر به بحده أو بملاكه ، فلا مجال للتدارك ، وإلا لزم الخلف ، فحيث لا خلل فى المأتى به لا مجال لعنوان القضاء كى يؤمر به ، لا أن إتيان الأمر به علة لعدم الأمر بالقضاء. فتدبر جيداً.

196 _ قوله [قدس سره] : (غايته أن العمدة فى سبب الاختلاف فيهما إنما هو الخلاف فى دلالة دليلهما ... الخ) (2).

لا يخفى عليك : أن نتيجة المسألة الاصولية لا بد من أن تكون كلية ، فكما لا يكاد يمكن أن تكون نتيجة البحث جزئية ، كذلك لا يكاد يمكن أن يكون مبنى البحث كذلك ؛ لأول الأمر إلى ذلك ، فابتداء النزاع _ فى اقتضاء إتيان الأمر به بالأمر الاضطرارى مثلاً للإجزاء بنحو الكلية _ على دلالة قوله _ عليه السلام _ : « التراب أحد الطهورين » (3) من حيث الإطلاق الملازم للإجزاء وعدمه ، لا يناسب المباحث الاصولية.

نتيجة المسألة الاصولية كلية

ص: 368

1-1. أى عدم الأمر بالقضاء كائن أو حاصل بملاحظة ...

2-2. الكفاية : 82 / 2.

3-3 (3) الموجود فى مصادرنا « التيمم أحد الطهورين » كما فى :

نعم القول بالإجزاء (1) مع الإطلاق ، وعدمه مع عدمه بنحو الكلية ، يناسب المسألة الاصولية كما هو واضح. وعليه فليس مبنى النزاع صغروبيا ، بل النزاع الصغروبى من المبادئ التصديقية للإطلاق وعدمه المبني عليهما الإجزاء وعدمه.

مضافا إلى أن منشأ الخلاف لو كان الاختلاف فى دلالة دليل الأمر الاضطرارى والظاهرى لكان الأنسب تحرير النزاع فى المنشأ ، وتقريع الإجزاء وعدمه على كيفية دلالة دليلهما. خصوصا لو لم يكن نزاع حقيقة فى إجزاء المأتى به بالإضافة إلى أمره. ولعله أشار (قدس سره) إلى بعض ما ذكرنا بقوله (قدس سره) : (فافهم) (2).

197_ قوله [قدس سره] : (وإن كان يختلف ما يكفى ... الخ) (3).

لا ريب فى أن الكفاية بنفسها لا تقتضى البدلية والقيام مقام شىء آخر ، إلا أن الكفاية عن شىء مما لا شبهة فى أنها تستدعى شيئين : أحدهما ما يكفى ، والآخر ما يكفى عنه (4).

=====

5. قولنا : (ومن الواضح عدم تحققها .. الخ).

ص: 369

1- الاستبصار : 1 / 425 ب : 59 ذيل ح : 5.

2- قولنا : (نعم القول بالإجزاء .. الخ).

3- الكفاية : 82 / 6.

4- الكفاية : 82 / 7.

ومن الواضح عدم تحققها بهذا المعنى فى إتيان المأمور به بالإضافة إلى أمره مطلقا ، حيث إن المأتى به نفس وجود المأمور به ، وليس بينهما المغايرة ؛ حتى يقال : إن المأتى به يكفى عن المأمور به ، وإنما يتحقق هذا المعنى بالإضافة إلى أمر آخر ، كما فى الاضطرارى والظاهرى بالإضافة إلى الواقعى .

فالأولى أن يقال : إن الأجزاء _ بمعنى الكفاية وما تضاف إليه _ مختلف ، فتختلف آثاره ، ومعنى الكفاية وفاء الشىء بما يقتضى المضاف إليه ، فالمأتى به واف بحدّه بما يقتضيه أمره ، فيسقط ، وواف بملاكه بما يقتضيه الأمر الواقعى فيسقط ، ولا مجال للإعادة والقضاء حينئذ ، وليس فى البين عنوان كفاية شىء عن شىء ؛ حتى لا يكون هناك جامع بين أنحاء الأجزاء . فافهم وتدبر .

198 _ قوله [قدس سره] : (الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار ... الخ) (1).

اعلم أنّ دعوى عدم الفرق بين المسألة والمسألتين ، بلحاظ إسقاط التعبد به ثانيا ، وعدمه بالنسبة إلى المرة والتكرار ، وبلحاظ إسقاط القضاء وعدمه بالنسبة إلى تبعية القضاء للأداء ، وإلّا فعدم الملاءمة بين المسألة والمسألتين أوضح من أن يخفى .

ثم إنه ليس الغرض مما أفاده (قدس سره) فى الفرق : أن البحث هنا عقلى ، وهناك لفظى ، فإنّ مجرد ذلك لا يقتضى عقد مسألتين مع اتحاد المقصود ، بل يبحث عن الاقتضاء وعدمه عقلا ولفظا فى مسألة واحدة ، بل المراد اختلاف الجهة المبحوث عنها هنا وهناك :

الفرق بين مسألة الأجزاء ومسألة المرة والتكرار

ص: 370

أما في المرة والتكرار : فلأن المراد بالمرّة أنّ وجودا واحدا من الطبيعة _ أو دفعة واحدة منها _ مطلوب ، ولازمه عقلا أنّ غيره من الوجودات أو الدفعات غير مطلوب بهذا الطلب ، والمراد بالإجزاء أنّ المأثريّ به في الخارج _ واحدا كان أو دفعة واحدة _ يفى بما اقتضاه الأمر ، وأين أحد الأمرين من الآخر؟! لترتب الثاني على الأول ، لا أنه عينه. كما إن المراد بالتكرار مطلوية وجودات أو دفعات بنفس الأمر ، والمراد من عدم الإجزاء عدم وفاء المأثريّ به بالمأمور به بحيث يسقطه ، فمطلوية الإتيان ثانيا بنفس بقاء الأمر ، لا أنه مدلول الأمر. وعلى ما ذكرنا فلو كان ما يدّعيه القائل بالإجزاء وبعدمه من مداليل الأمر اللفظي أيضا ، لم يكن عين ما يقول به القائل بالمرة والتكرار.

وأما في تبعية القضاء للأداء : فلأن القائل بالتبعية يدّعي أنّ الفعل في وقته مطلوب ، وفي خارجه _ أيضا _ مطلوب بنحو التعدّد في المطلوب ، والأمر حينئذ يقتضى فعل ذات المأمور به في خارج الوقت على حدّ اقتضائه له فيه ، غاية الأمر أنّ فعله في الخارج مرتّب على عدمه في وقته ، والقائل بعدم الإجزاء يقول : بأن إتيان المأمور به لا يسقط القضاء ، وأين هذا من القول بمطلوية القضاء بنفس الأمر؟!

بل لو قال القائل بعدم الإجزاء : بأن مقتضى الأمر بشيء عدم سقوط القضاء _ أيضا _ كان أجنيا عن القول بالتبعية ؛ لأن غايته دلالة الأمر على عدم سقوط القضاء ، لا على مطلوية القضاء على حدّ مطلوية الأداء.

وهذا كلّ بناء على فرض الكلام في دلالة الأمر الاضطراري والظاهري على عدم سقوط القضاء بالإضافة إلى الأمر الواقعي ، وإلا فعدم العلاقة بين المسألتين أوضح من أن يخفى على ذي مسكة.

199 _ قوله [قدس سره] : (لكنه لا بملاكه ... الخ) (1).

ص: 371

بل لأن وجوده ثانيا وثالثا مطلوب لا لبقاء الأمر وعدم ما يسقطه ، بل القائل بالتكرار لا يمكنه القول بعدم الإجزاء _ بمعنى لازمه التدارك _
إذ القائل بالتكرار يقول به ما دام الامكان ، ومعه لا مجال للتدارك.

[فى إجزاء امتثال المأمور به عن التعبد به ثانيا]

200 _ قوله [قدس سرّه] : (إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى ... الخ) (1).

سواء كان الإجزاء بمعنى الكفاية عن التعبد به ثانيا ، أو عن تدارك المأتى به إعادة أو قضاء :

أما بالنسبة إلى التعبد به ثانيا : فلأن المفروض وحدة المطلوب ، وإتيان المأمور به على الوجه المرغوب ، فلو لم يسقط الأمر مع حصول
الغرض عند الاقتصار عليه ، وعدم تبديله بامتثال آخر _ كما مر _ للزم الخلف ، وهو بديهى الاستحالة ، أو بقاء المعلول بلا علة ؛ لأن بقاء
الأمر : إما لأن مقتضاه تعدد المطلوب ، فهو خلف ؛ لأن المفروض وحدة المطلوب ، وإما لأن المأتى به ليس على نحو يؤثر فى حصول
الغرض ، فهو خلف أيضا ، وإما لا - لشيء من ذلك ، بل الأمر باق ، ولازمه عدم الإجزاء ، فيلزم بقاء المعلول بلا علة . وأما شبهة طلب
الحاصل من بقاء الامر (2) ، فقد عرفت سابقا دفعها (3) ؛ فان المحال طلب الموجود بما هو

فى إجزاء امتثال المأمور به عن التعبد به ثانيا

ص: 372

1-1 . الكفاية : 5 / 83 .

2-2 . قولنا : (وأما شبهة طلب الحاصل .. الخ) .

3-3 . وذلك فى التعليقة : 173 عند قوله : (وأما توهم انه يسقط ...) .

موجود ؛ لأن إيجاد الموجود محال ، فطلبه محال ، وأما طلب الفعل ثانيا ، فليس من طلب الحاصل .

وأما بالنسبة إلى التدارك : فلأن التدارك لا يعقل إلا مع خلل في المتدارك ، وهو خلف ؛ إذ المفروض إتيان المأمور به على وجهه .

201_ قوله [قدس سره] : (نعم لا يبعد أن يقال بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال ... الخ) (1).

قد أشرنا (2)_ في آخر مبحث المرّة والتكرار (3)_ إلى أن إتيان المأمور به بحدوده وقيوده علّة تامّة لحصول الغرض ، فيسقط الأمر قهرا .
والمثال المذكور في

ص : 373

1-1 . الكفاية : 8 / 83 .

2-2 . وذلك في التعليقة : 190 .

3-3 . قولنا : (قد أشرنا في آخر مبحث .. الخ) .

المتن كذلك ؛ لأن الغرض الذى يعقل أن يكون باعثا على الأمر بإحضار الماء هو تمكّن المولى من رفع عطشه به ، لا نفس رفع العطش ، خصوصا مع أن مصالح العبادات فوائد تقوم بها ، وتعود إلى فاعليها ، لا أنها عائدة إلى الأمر بها ؛ حتى يتصوّر عدم استيفاء غرضه منها ، بل من الأوفى (1) ، كما لا يخفى .

وأما ما ورد من الأمر بالإعادة (2) فى باب المعادة ، وأنه يجعلها الفريضة ، ويختار الله _ تعالى _ أحبهما إليه ، وأنه يحسب له أفضلهما وأتمهما ، فلا دلالة له على أنّ ذلك من باب تبديل الامتثال بالامتثال وكون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقّب الأفضل .

====

3. قولنا : (وأما ما ورد من الأمر بالإعادة .. الخ) .

ص: 374

1- وإن كانت بنحو الإشارة إلى حصّة خاصّة من إحضار الماء الملازم لشرب المولى منه ، فمجرّد إحضار الماء لا يكون مصداقا لتلك الحصّة ، فله مع عدم اتصاف المأتى به بالحصّة المأمور بها إحضار ماء آخر يشرب منه المولى ، وهو فى الحقيقة راجع إلى عدم موافقة المأتى به للمأمور به فعلا ، وإن كان قابلا للموافقة بصيرورته حصّة ملازمة لشرب المولى ، ومن الواضح أن كون المأمور به هكذا يحتاج إلى دليل بالخصوص ، ولا يفى به ظواهر الأدلّة العامة المتعلقة بنفس الأفعال من دون تقييد ، نعم إذا قام الدليل على بقاء الأمر كان كاشفا عن أنّ مقام ثبوته على الوجه المزبور ، وجعله حصّة ملازمة لقدرة المولى يرجع إلى أنّ الغرض إحضار الماء فقط ، فإنّه مصحّح لقدرة المولى ، ومع حصوله يسقط الغرض .

2- 2. أى بل استيفاء غرضه من العبادات الأكثر وفاء بغرضه ، فلو أعاد المكلف صلاته جماعة فالمولى يستوفى غرضه من الأخيرة وإن كانت الأولى تفى بغرضه أيضا ، هذا بناء على عود مصالح العبادات على المولى تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

بعضها : « أما تحبّ أن تحسب لك بأربع وعشرين صلاة » (أ) ، وفي بعضها : « إنه يجعلها تسيحاً » (ب) والمراد منه _ كما فى رواية اخرى _ أنه ذكر محض ، لا نافلة وتطوع قائلًا : « لو قبل التطوع لقبلت الفريضة » (ج) وهذه الطائفة أجنبية عن أصل مشروعية الإعادة فضلًا عن احتسابها فريضة باستقرار الامتثال عليها ، والظاهر من المرسله التى أرسلها فى الفقيه بقوله : (وروى أنه يحسب له أفضلهما وأتمهما) (د) الأفضلية بالمعنى المذكور فى رواية الصلاة مع المخالف تحببًا وتقية ، فإن المرسله المزبوره أرسلها بعد رواية رواها عن الصادق _ عليه السلام _ : « قال رجل للصادق _ عليه السلام _ : اصلى فى أهلى ثم أخرج إلى المسجد فيقدمونى؟ فقال _ عليه السلام _ : تقدّم لا عليك ، وصل بهم » (هـ) وفى رواية اخرى : « صلّ بهم لا صلى الله عليهم » (و).

مدفوع : _ مع وضوح صحّة قولنا : أعدّه فاضلا ، وعن الشاعر : (ولا تعدد المولى شريكك فى الغنى) (أ) _ بأن الحساب والعدّ : تارة يتعلّق بما يقع فى العدّ خارجا كعدّ الدراهم ، فهو يتعدّى إلى مفعول واحد ، واخرى يتعلّق بما يعدّ بحسب النظر والاعتبار ، كما فى (أعدّ زيدا فاضلا) ، (ولا تعدد المولى شريكك فى الغنى) وفيما نحن فيه من الاحتساب والعدّ المعنوى دون الحسى .

بمجرد البناء به فيمكن البناء على الظهرية بعد البناء على العصرية بخلاف كون الصلاة فريضة أو نافلة ، فإنه يتعلّق الأمر الوجوبي أو النبي بها ، فمع سقوط الأمر الوجوبي بالامثال لا معنى لعود الأمر الوجوبي بالبناء ، والمهم هنا تبديل الامثال بالامثال ، لا تبديل عنوان بعنوان ، ولا يقاس ما نحن فيه بمورد العدول من الفريضة إلى النافلة لمن اشتغل بالفريضة فرادى فانعقدت الجماعة ، فإنّ رفع اليد عن امتثال الأمر الوجوبي قبل تمامه معقول في حدّ نفسه ، فيندب حينئذّ تتميم العمل بهذا الأمر النبي ، ويبقى الأمر الوجوبي على حاله من عدم امتثاله ، بخلاف ما نحن فيه المفروض فيه تمامية الامثال وسقوط الأمر الوجوبي .

الحديث أن من صلّى ، ولم يفرغ من صلاته ووجد جماعة ، فليجعلها نافلة ، ثم يصلّى في جماعة ، وليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنية الفرض ؛ لأن من صلّى الفرض بنية الفرض ، فلا يمكن أن يجعلها غير فرض). انتهت.

الأصحاب حكم بمقتضى سلامة فطرته وطبعه بعدم معقولية أولهما، والثالث أيضا لا يخلو عن تكلف، وإن كان معقولا، فالأرجح هو الاحتمال الرابع 1. وعلى أى حال فمع تطرق الاحتمال لا يجوز الاستدلال بهذه الرواية وغيرها على جواز تبديل الامثال بالامثال. منه قدس سره.

وذلك لأنّ كلّ ذلك لا- ينافي حصول الغرض وسقوط الأ-مر بتقريب : أن سقوط الأمر بحصول الغرض الملزم أمر ، واختيار المعادة واحتسابها في مقام إعطاء الأجر والثواب أمر آخر. والسّرّ في جعل المعادة _ لمكان أفضليتها من الاولى ، كما دلّت عليه طائفة من الأخبار (1) _ ميزانا للأجر والثواب ، دون الاولى _ اشتراكها مع الاولى في ذات المصلحة القائمة بها مع زيادة ، فليس مدار الثواب على الاولى المقتضية لدرجة واحدة من القرب ، بل على الثانية المقتضية لدرجات من القرب ، والاولى وإن استوفت بمجرد وجودها درجة من القرب ، لكن حيث إنّ المعادة تكرر ذلك العمل بنحو أكمل ، فلا يحتسب ما به الاشتراك مرتين ، فصحّ أن يقال باحتسابهما واختيارهما معا ، كما دلّ عليه قوله _ عليه السلام _ : « وإن كان قد صلّى كان له صلاة اخرى » (2) ، ويصحّ أن يقال باختيار المعادة وجعلها مدار القرب ؛ لوجود ما يقتضيه الاولى فيها (3) وزيادة. فتفظّن.

ويمكن أن يقال أيضا : إن الصلاة المأتمّى بها أولا توجب أثرا في النفس ، فكما أنه يزول بضدّ أقوى ، فلا يحسب عند الله وإن لم يوجب القضاء ، كذلك ينقلب إلى وجود أشدّ وأكد إذا تعقّب بمثل أقوى ، كما في الجماعة والفرادى ،

ص: 380

1-1. الفقيه 1 : 251 باب 56 في الجماعة وفضلها ، حديث : 35 _ 37. والتهذيب 3 : 270 باب 25 في فضل المساجد والصلاة فيها وفضل الجماعة واحكامها ، حديث : 98.

2-2. الوسائل 5 : 455 كتاب الصلاة ، صلاة الجماعة باب 6 في استحباب إعادة المنفرد صلاته إذا وجدها جماعة ، حديث : 2.

3-3. أي لوجود القرب _ الذي تقتضيه الصلاة _ في الثانية _ أي المعادة _ مع زيادة قرب تختصّ به المعادة ؛ لأنها الفرد الأكمل.

فلعلّه معنى اختيار الأحبّ إليه تعالى ؛ إذ ليس بعد وجود الغرض القويّ وجود للضعيف ؛ كى ينسب الاختيار إليهما معا ، بل الموجود من الأثر الباقي _ المحبوب عند الله تعالى الظاهر بصورته المناسبة له فى الدار الآخرة المستتبعة للمثوبات _ هو هذا الوجود القويّ ، وذلك لا ينافى حصول الغرض الملزم بالمأتّى به أوّلا وسقوط الأمر به. وكذا الأمر فى قوله _ عليه السلام _ : « يحسب له أفضلهما وأتمّهما » (1) برفعهما ، وأما بناء على نصبهما _ كما هو الظاهر من سياق الخبر _ فلا دلالة له على مدّعى الخصم ، فإن الظاهر محسوبة الصلاتين ، غاية الأمر أنه أفضلهما ، وهو مناف لتبديل الامتثال بالامتثال. وقوله _ عليه السلام _ : « يجعلها الفريضة » (2) : إما بمعنى يجعلها ظهرا أو عصرا أو نحوهما مما أذاها سابقا ، لا نافلة ذاتية ؛ حيث لا جماعة فيها ، وإما بمعنى يجعلها لمافات من فرائضه ، كما فى خبر آخر : « تقام الصلاة وقد صليت؟ فقال _ عليه السلام _ : صلّ واجعلها لمافات » (3) ، وليس فيما ورد فيه يجعلها الفريضة عنوان الإعادة كى يأبى عن هذا الاحتمال. فراجع.

مع أن لازم استقرار الامتثال على الثانى _ أو على أحدهما الأفضل عند الله _ عدم إمكان التقرب بالأوّل على الأوّل ، وعدم التقرب الجزمى بكل منهما على الثانى إذا كان بانيا من أوّل الأمر على إتيانها.

ص: 381

-
- 1-1. الفقيه 1 : 251 ، باب : 56 فى الجماعة ، حديث : 43.
 - 2-2. الكافى 3 : 379 ، كتاب الصلاة باب : 55 فى الرجل يصلى وحده ثم يعيد فى الجماعة ، حديث : 42 ، والفقيه 1 : 251 باب : 56 فى الجماعة وفضلها ، حديث : 42.
 - 3-3. الفقيه 1 : 265 ، باب : 56 فى الجماعة وفضلها ، حديث 123 ، التهذيب 3 : 51 ، باب 2 فى أحكام الجماعة ، حديث 89 ، 90 ، والوسائل 5 : 457 ، كتاب الصلاة ، أبواب الجماعة ، باب : 55 فى جواز الاقتداء فى القضاء بمن يصلى أداء او بالعكس ، حديث : 1.

[فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى].

202 _ قوله [قدس سره] : (يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار ... الخ) (1).

ولا يلزمه جواز تحصيل الاضطرار اختيارا _ كما توهم _ لإمكان ترتب المصلحة التامة على فعل البديل ، فيما إذا اضطر إليه بطبعه ، لا بالاختيار.

203 _ قوله [قدس سره] : (بل يبقى (2) شىء أمكن استيفاءه ... الخ).

تحقيق الحال فيه : أنّ بدلية شىء عن شىء وقيامه مقامه _ ولو بنحو الترتيب _ لا يعقل ، إلاّ مع جهة جامعة وافية بسنخ غرض واحد ، فإن كان البديل فى عرض المبدل لزم مساواته له فى تمام المصلحة إمّا ذاتا أو بالعرض ، والوجه واضح ، وإن كان البديل فى طول المبدل _ كما فى مفروض البحث _ فاللازم مجرد مسانحة الغرضين سواء كان مصلحة المبدل أقوى من مصلحة البديل ، أولا . (3)

وحديث إمكان استيفاء بقية مصلحة المبدل إنما يصح إذا كان المبدل مشتملا على مصلحتين : إحداهما تقوم بالجامع بين المبدل والبديل ، والاخرى بخصوص المبدل ، بحيث تكون كلتا المصلحتين ملزمة قابلة (4) لانقذاح البعث الملزم فى نفس المولى .

فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى

ص: 382

1-1 . كفاية الاصول : 9 / 84 .

2-2 . فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : (بل يبقى منه شىء ..) .

3-3 . كفاية الاصول : 11 / 84 .

4-4 . كذا فى الأصل ، والصحيح : .. تكون كلتا المصلحتين ملزمتين قابلتين ..

وأما إذا كان المصلحة في البديل والمبديل واحدة ، وكان التفاوت بالضعف والشدة ، فلا تكاد تكون بقية المصلحة ملاكا للبعث إلى المبدل بتمامه ؛ إذ المفروض حصول طبيعة المصلحة القائمة بالجامع الموجود بوجود البديل ، فتسقط عن الاقتضاء ، والشدة _ بما هي _ لا يعقل أن تكون ملاكا للأمر بالمبديل بكمالهِ ؛ حيث إنّ المفروض أن تمام الملاك للأمر بتمام المبدل هي المصلحة الكاملة القوية ، وطبيعتها وجدت في الخارج ، وسقطت عن الاقتضاء ، فلو كان _ مع هذا _ حدّ الطبيعة القوية مقتضيا للأمر بتمام المبدل ، لزم الخلف.

نعم اقتضاه لتحصيل الخصوصية القائمة بالمبديل معقول ؛ نظرا إلى أنّ اشتراك المبدل والبديل في جامع الملاك ، يكشف عن جامع بينهما ، لكنه لا يجدي إلاّ مع الالتزام بالأمر بالجامع أيضا _ في ضمن المبدل _ تحصيلا للخصوصية التي لها ملاك ملزم ، فيكون الأمر بالمبديل مقدّميا ، وهو مما لا ينبغي الالتزام به.

ومنه تعرف : أن الالتزام بمصلحتين في المبدل _ أيضا _ لا يجدي إذا كانت إحداها قائمة بالجامع ، والآخرى بالخصوصية ، بل لا بدّ من الالتزام بقيام مصلحتين إحداها بالجامع فقط ، وأخرى بالجامع المتخصّص بالخصوصية.

204 _ قوله [قدس سره] : (لما فيه من نقض الغرض وتقويت مقدار من المصلحة ... الخ) (1).

لا يذهب عليك أن المأمور به الاضطراري في أول الوقت والمأمور به الاختياري في آخره _ بناء على هذا الفرض _ متضادّان في تحصيل تمام الغرض ، وليس بين المتضادّين وجودا إلاّ المعاندة ، ولا مقدّمية لعدم أحدهما بالإضافة إلى وجود الآخر ، فلا وجه لنسبة نقض الغرض وتقويت مقدار من المصلحة إلى المأمور به الاضطراري.

ص: 383

كما أن تسويغ البدار ليس بنفسه نقضاً وتقويتاً؛ حيث إنَّ تسويغ البدار لا يلازم البدار. نعم لازم تسويغ البدار هو الإذن في نقض الغرض وتقويت المصلحة لمكان الملازمة، والإذن فيهما قبيح. وعليه ينبغي حمل العبارة، ولعله إليه الإشارة بقوله: (فافهم).

ثم إنَّ الأولى أن يقال: وتقويت المصلحة الخاصة بحدّها، لا تقويت مقدار منها؛ لأنَّ الباقي ليس دائماً واجب التدارك في حدّ ذاته؛ كي لا يسوغ البدار، بخلاف ما إذا لوحظت مصلحة المبدل بحدّها، فإنها بما هي مصلحة واحدة ملزمة، وهي فانت بحدّها. فتدبر جيّداً.

205_ قوله [قدّس سرّه]: (لولا المزاحمة بمصلحة الوقت ... الخ) (1).

مع كونها أهم، كما هو كذلك جزماً، وإلا فمجرد التقدّم في الوجود لا يقتضى التقدّم في الحكم.

206_ قوله [قدّس سرّه]: (فيدور مدار كون العمل ... الخ) (2).

يمكن أن يقال: إن حكمة إيجاب الانتظار (3) _ مثلا _ يمكن أن تكون

ص: 384

1-1. كفاية الاصول: 1 / 85.

2-2. كفاية الاصول: 2 / 85.

3-3. قولنا: (يمكن أن يقال: إن حكمة .. الخ).

ملازمة الصلاة (1) في حال الاختيار لمصلحة ملزمة اخرى ، مع تساوى المبدل والبدل في مصلحة الصلاة ، فللمولى إيجاب الانتظار مراعاة لتلك المصلحة ، وإلا فدعوى الفرق بين الصلاة الاضطرارية في أول الوقت وآخره _ من حيث القيام بمصلحة الصلاة _ كأنها تشبه الجزاف. فتأمل.

207 _ قوله [قدس سرّه] : (غاية الأمر يتخيّر في الصورة الاولى ... الخ) (2).

فيكون من قبيل التخيير بين الأقل والأكثر ؛ إذ لو كانت المصلحة الصلاةية قائمة بها في حال الاختيار _ إذا لم يسبقها ما يستوفي مقداراً منها _ وبصلاطين في حالتى الاختيار والاضطرار _ بقيام كل واحدة منهما بمقدار من المصلحة _ فلا محالة لا يعقل إلا الأمر التخييري على هذا النهج.

وعدم تعيّن الأمر التعيينى بصلاة المختار _ بالمنع عن البدار _ لا لما فيه من الضيق المنافى لمصلحة التسهيل والترقيق فقط ، بل لأنّ وفاء العاملين _ أولاً _ وآخراً _ بالغرض ، يمنع عن الأمر التعيينى بخصوص العمل آخراً ، وليس الأمر بالاضطرارى في حال الاضطرار والإعادة بعد رفعه تعيينين ؛ حتى يكون المضطر أسوأ حالاً من المختار.

208 _ قوله [قدس سرّه] : (فظاهر اطلاق دليله مثل ... الخ) (3).

بعد ما عرفت من أن الإجزاء وعدمه بحسب مقام الثبوت بمكان من الإمكان ، تعرف أنه لا مناص عن تعيين أحد الأمرين بالإطلاق وعدمه في مقام الإثبات.

ص: 385

1-1. في (ق) : (.. ملازمة للصلاة ...) .

2-2. كفاية الاصول : 8 / 85 .

3-3. كفاية الاصول : 13 / 85 .

وتوهم : أن مجرد الأمر بالبدل يفيد إسقاط القضاء ، وبضميمة جواز البدار يفيد إسقاط الإعادة أيضا ، كما عن غير واحد ، بملاحظة أن البدل إن لم يكن مشتملا على مصلحة المبدل ، فلا وجه للأمر به ، وإن كان مشتملا عليها ، فلا مجال للتدارك _ إعادة وقضاء _ إن كان كذلك في تمام الوقت ، وقضاء فقط إن كان كذلك في آخر الوقت ، أو مع اليأس مثلا .

مدفوع : بما عرفت من إمكان اشتغال البدل على مقدار من المصلحة الملزمة للمبدل ، فيجب عقلا الأمر به ، وإمكان استيفاء البقية _ إعادة وقضاء _ فيجب الأمر بهما ، غاية الأمر أن الأمر بالبدل وبالقضاء تعيينيان ، وبه وبالإعادة تخييريان .

ثم إن المطلق : إن كان مثل قوله _ عليه السلام _ : « التراب أحد الطهورين » (1) ، فإطلاقه بلحاظ جميع الآثار نافع جدا ، وإن كان مثل قوله تعالى : (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً) (2) إلى آخره ، ففيه تفصيل :

فإن كان له إطلاق من جهتين (3) : _ ارتفاع العذر في الوقت ، وعدم تقييد

ص: 386

1-1. مر تخرج الحديث في التعليقة : 196 ، ولم نعثر عليه بهذا النص بل هكذا : (التيمم ...) كما تقدم .

2-2. النساء 4 : 43 .

3-3. قولنا : (فإن كان له إطلاق من جهتين .. الخ) .

الأمر بالتخيير كما هو ظاهر الأمر عند إطلاقه _ كان لا محالة دليلاً على عدم وجوب الإعادة، واشتمال البدل على ما لا يبقى معه مجال للتدارك، فيتبعه عدم وجوب القضاء؛ حيث لا مجال للتدارك، وفرض إمكان الاستيفاء في خارج الوقت دون الوقت فرض محض لا يعبأ به.

وإن لم يكن له إطلاق _ ولو من إحدى الجهتين _ فلا مجال للإجزاء من حيث الإعادة والقضاء؛ لما عرفت من أن تجويز البدار لا ينافي الأمر بما هو

====

إتيان الصلاة عن طهارة ترايبية من دون حاجة إلى دعوى الإجماع والضرورة على عدم وجوب صلاتين في وقت واحد، أو دعوى الإطلاق من حيث التعيين وإن كان غير الصلاة المعلوم حالها وكيفية التكليف (بها) (أ)، كما إذا فرض الأمر بالوضوء مع التمكّن في الجملة نفسياً، والأمر بالتيّم مع عدم التمكّن في الجملة نفسياً، فإنه لا يجدى ظهور كلّ من الأمرين في مطلوبية وضوء واحد أو مطلوبية تيّم واحد، كما لا يجدى الإطلاق من حيث ارتفاع العذر فقط، فإن مقتضاه مطلوبية التيمّم في قبال عدمها، لا في قبال الحاجة إلى ضميمة، وحينئذ فإن لم يكن للدليل التيمّم إطلاق ينفي التخيير أمكن مطلوبيته بنحو التخيير بين الأقل والأكثر _ كما قدمناه في الحاشية _ فيجامع عدم الإجزاء، بخلاف ما إذا انتفى التخيير بالإطلاق الموجب لتعيين التيمّم، فإنه لا بدّ من اشتماله على تمام المصلحة، وإلا لم يعقل تعيينه.

ص: 387

تكليف المختار في الوقت على نحو التخيير، كما أن ظهور الأمر _ في التعيين _ لا ينافي عدم تجويز البدار، فالإطلاق من جهة لا يقتضيه من جهة أخرى.

ومنه عرفت: أن إطلاق الأمر في حد ذاته لا مساس له بالإجزاء من حيث القضاء، فيشكل الأمر فيه بناء على عدم جواز البدار، ولا يجدى ظهور الأمر بالبدل في التعيين؛ لأن الأمر بالقضاء _ أيضا _ تعينى، فلا يندفع بظهوره في عدم التخيير كما هو واضح.

وارتفاع العذر في خارج الوقت ليس قيداً للوجوب ولا للواجب؛ حتى يجدى في دفعه إطلاق الهيئة أو المادة لوجوب البدل، واشتماله على مصلحة المبدل في الجملة _ سواء ارتفع العذر في خارج الوقت، أو لا _ قطعاً. فلا تغفل.

209 _ قوله [قدس سرّه]: (لكونه شكّاً في أصل التكليف ... الخ) (1).

لا يخفى (2) أنه مع عدم جواز البدار ووجوب الصلاة آخر الوقت، لا - موقع للشك في الإعادة؛ حيث لا يمكن الإعادة، بل يتمحض الشك في وجوب القضاء، وهو شك في أصل التكليف.

ص: 388

1-1. كفاية الاصول: 18/85.

2-2. قولنا: (لا يخفى أنه مع عدم جواز البدار ... إلخ).

.....

====

الصلاة عن طهارة مائية في آخر الوقت ، ولا شيء من الواجب التعييني (أ) ما يجوز تركه.

ص: 389

وأما بناء على جواز البدار فالصلاة عن طهارة ترايبية مأمور بها ، لكن يشكّ في أنّ وجوبها بنحو التخيير بين المتباينين ، أو بنحو التخيير بين الأقلّ والأكثر ، وهو أن البديل المنضمّ إلى المبدل فرد ، والمبدل فقط فرد آخر ، فوجوب البديل على أيّ حال معلوم ، كوجوب المبدل منفردا ، ووجوب المبدل منضمّا إليه غير معلوم.

وحيث أن وجوب المبدل _ منضمّا أو منفردا _ بأمر آخر من دون ارتباط من

====

معلوم ، ووجوب الضميمة _ بعد سبق الصلاة عن طهارة ترايبية _ غير معلوم ، وحكمه البراءة عقلا وشرعا.

ص: 390

حيث اشتمال كل من البديل والمبدل على مقدار من المصلحة ، وعدم إناطة صحة أحدهما بفساده بصحة الآخر وفساده ، فلذا ليس حال ما نحن فيه حال الأقل والأكثر من حيث استحالة الانحلال هناك على القول باستحالته.

وأما إرجاع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي : فالتكليف إما بجامع ينطبق على كل من البديل والمبدل ، أو بجامع لا ينطبق إلا على البديل المنضم إلى المبدل ، وعلى المبدل منفردا ، ولا معلوم بالتفصيل.

فمدفوع : بأن تعلق التكليف بكل من البديل والمبدل معلوم ، فمثل هذا الجامع معلوم ، والتكليف بجامع لا ينطبق إلا على البديل المنضم إلى المبدل غير معلوم.

210_ قوله [قدس سره] : (بطريق أولى ... الخ) (1).

وجه الأولوية إمكان تقييد (2) تمام المصلحة بالوقت ، دون خارجه ، فلو لم يجب الاستيفاء في الوقت لم يجب في خارجه بالأولوية ، وإلا فبالنظر إلى الشك في التكليف كلاهما على حد سواء ؛ إذ الإعادة هنا _ أيضا _ بأمر آخر كما في القضاء.

نعم ، يمكن تقريب الأولوية من هذه الحيثية _ أيضا _ ، لكنه بعيد عن مساق العبارة ، وهو أن الأمر بالإعادة ناش واقعا من الأمر بالجامع ، لا أنه أمر آخر كما في القضاء.

ص: 391

1-1. كفاية الاصول : 1 / 86.

2-2. قولنا : (إمكان تقييد .. الخ).

وقوله (قدس سره) في الإعادة : (لكونه شكاً في أصل التكليف) (1) يحمل على الشكّ في تعلق أصل التكليف بالجامع ، حيث لا يقطع به إلا بالإعادة ، لا أنه شكّ في التكليف الزائد كما هو ظاهر العبارة. والله أعلم.

211_ قوله [قدس سره] : (لكنه مجرد الفرض ... الخ) (2).

إذ فوت الواقع بما هو لو كان موجبا للقضاء. لوجب حتى مع القطع باستيفاء تمام المصلحة.

[في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمرين]

212_ قوله [قدس سره] : (والتحقيق : أن ما كان منه يجرى ... الخ) (3).

توضيحه : أنّ مفاد القواعد وأدلة الأمارات _ على المشهور _ بحسب اللب والواقع وإن كان إنشاء أحكام مماثلة للواقع ، ومقتضاه عدم الفرق لبّاً بين الحكم بالطهارة بالقاعدة أو بدليل الأمانة ؛ حيث إنّ من أحكامها الشرطية ، فإن كانت منشأة حينئذ وكانت الصلاة مع الشرط ، كان الأمر كذلك على أيّ تقدير ، وإلا فلا ، إلا أنّ لسان الدليل حيث إنه مختلف ، فلا محالة يختلف مقدار استكشاف الحكم المماثل المنشأ بقاعدة الطهارة أو بدليل الأمانة.

ومن الواضح أن مفاد قوله _ عليه السلام _ : « كلّ شيء طاهر أو

في أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري

ص: 392

1-1. الكفاية : 85 السطر الأخير.

2-2. كفاية الاصول : 86 / 2.

3-3. كفاية الاصول : 86 / 5.

حلال» (1) هو الحكم بالطهارة أو الحلية ابتداء من غير نظر إلى واقع يحكى عنه ، والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها ، وإنشاء لأحكامها التكليفية والوضعية _ ومنها الشرطية _ فلا محالة يوجب ضمّه إلى الأدلّة الواقعية (2) التوسعة فى الشرطية ، ومثله ليس له كشف الخلاف ؛ لأنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لم ينكشف خلافه ، بخلاف دليل الأمانة إذا قامت على الطهارة ، فإنّ معنى تصديقها وسماعها البناء على وجود ما هو شرط واقعا ، فيناسبه إنشاء أحكام

ص: 393

1-1. هذا مضمون حديثين : الأول : « كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قدر ». التهذيب 1: 1. 285 باب : 12 / الحديث : 119 ، والمقنع : 5.

2-2. قولنا : (فيوجب ضمّه إلى الأدلة الواقعية ... الى آخره).

الشرط الموجود كجواز الدخول فى الصلاة ، لا إنشاء الشرطية ؛ إذ المفروض دلالة العبارة على البناء على وجود الطهارة الثابتة شرطيتها
واقعا بدليلها

ص: 394

[الحاكي](1) عنها ، لا الحكم بالطهارة ابتداء ، فإذا انكشف عدم الطهارة واقعا فقد انكشف وقوع الصلاة بلا شرط.

فإن قلت : بناء على ذلك يكون حال الاستصحاب حال الأمانة ، فإن مفاد دليله البناء على بقاء الطهارة الواقعية المتيقنة سابقا ، مع أنه حكم الإمام _ عليه

====

2. في الأصل : المحكى عنها.

ص : 395

1- بالشك في المحكوم _ كما فيما نحن فيه _ فلا يعقل أن يكون الحاكم موسّعا ومضيّقا ؛ إذ يستحيل أن يكون موضوعه في عرض أفراد موضوع المحكوم ؛ حتى يوسّعه أو يضيقه ، وهذا أقوى إشكال يورد هنا.

السلام _ بعدم الإعادة فى صحيحة (1) زرارة (2) تعليلا بحرمة نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها ، فيعلم منه أنّ التعبد ببقاء الطهارة تعبد بشرطيتها.

قلت : الغرض قصور التعبد بوجود ما هو شرط واقعا عن الدلالة على التعبد بالشرطية ، لا منافاته له. مضافا إلى أنّ مجرد التعبد بالوجود والبقاء لا قصور له عن إفادة الإجزاء ، بل التعبد فى الأمانة _ حيث كان _ على طبق لسان الأمانة الحاكية عن وجود الشرط ، وكان عنوانه التصديق بوجود ما هو الشرط ، فلذا كان قاصرا عن إفادة أزيد من التعبد بأثار الشرط الموجود واقعا ، كجواز الدخول معه فى الصلاة ، المتفرع على وجوده خارجا ، لا _ الشرطية الغير المتفرعة على وجوده خارجا ؛ لمكان وجوب الصلاة عن طهارة وجدت أم لا ، كما لا يخفى.

ومن الواضح أنه ليس فى مورد الاستصحاب _ حسبما هو المفروض _ شىء حتى يتبعه لسان دليله. وإنما الموجود فى ثانى الحال (3) مجرد الشكّ فى

ص: 396

1- 1. الوسائل 2 : 1053 كتاب الطهارة / فى ابواب النجاسات باب : 37 فى أن كل شىء ظاهر حتى يعلم ورود النجاسة عليه / الحديث : 1.

2- 2. وهو كما قال النجاشى : (زرارة بن أعين بن سنسن _ مولى لبنى عبد الله بن عمرو (السمين) الشيبانى _ يكنى أبا الحسن شيخ أصحابنا فى زمانه ومتقدمهم ، وكان قارئا فقيها متكلمًا شاعرا أدبيا قد اجتمعت فيه خصال الفضل والدين ، صادقًا فيما يرويه. مات (رحمه الله) سنة خمسين ومائة).

3- 3. قولنا : (وإنما الموجود فى ثانى الحال ... إلخ).

الطهارة ، كما فى مورد قاعدة الطهارة.

نعم لو كان التعبد بالطهارة بعنوان الظن ببقائها فى ثانى الحال ، كان الأمر فيه كما فى الأمارات بلا إشكال.

فإن قلت : مقتضى هذا اللسان عدم الإجزاء وإن قلنا بالسببية والموضوعية فى الأمارات ، فإن مقتضاه لا يتغير عمّا هو عليه بجعله من باب الطريقية أو الموضوعية.

قلت : ليس الإجزاء بناء على الموضوعية بلحاظ جعل الشرطية للطهارة مثلاً ، بل بلحاظ أن الفاقد كالواجد فى تمام المصلحة فى هذه الحال ، فالدليل لو كان مطلقاً _ من حيث موافقة الأمانة للواقع ومخالفتها له مثلاً _ يدلّ على وجود المصلحة الباعثة على الجعل مطلقاً.

فإن قلت : مقتضى عموم الآثار فى قاعدة الطهارة عدم تنجس ملاقيه به ،

====

ومقتضى التعبد ببقاء اليقين جعل أثر اليقين بقاء وهى المنجزية ، فإنّها عقلية حدوثاً وشرعية بقاء ، ومقتضى التعبد ببقاء المتيقن _ التعبد بوجود الطهارة الواقعية فى ثانى الحال ، وهذا عين النظر إلى الواقع والحكم بوجود الشرط الواقعى ، لا الحكم بشرطية الموجود.

ص: 397

وطهارة الممتنّجس المغسول به ، كما تنفذ معه الصلاة واقعا.

قلت : فرق بين نفوذ الصلاة معه لكونه شرطاً في هذه الحال ، فإنه لا ينافي النجاسة الواقعية ، وبين طهارة المغسول به مثلاً ، فإنّ النجس الواقعي لا- يعقل أن يطهر واقعا ، فإنّ فاقد الشيء لا يعقل أن يكون معطياً له. مضافاً إلى أنّ عدم تنجيس الملاقى ليس من آثار الطاهر الواقعي ، بل هو بالإضافة إليه لا اقتضاء ، لا أنّ له اقتضاء العدم وإن كان له اقتضاء ضده.

فإن قلت : ما ذكرت في قاعدتي الحّلّ والطهارة ، يوجب تعارض المعنى والغاية ؛ فإنّ مفاد الغاية ترتيب أثر النجس الواقعي بعد العلم بالقذارة من أول الأمر ، فينافي ترتيب أثر الطاهر الواقعي بعد العلم بالقذارة مما يتعلق بحال الجهل من الاعادة والقضاء.

قلت : نعم ، إذا كان مفاد الغاية حكماً تعبدياً (1) _ لا عقلياً أتى به تحديداً

ص: 398

1-1. قولنا : (نعم إذا كان مفاد الغاية ... إلخ).

للموضوع _ فليس شخص هذا الأثر للمغيبًا بإطلاقه ؛ حتى يترتب عليه بعد حصول الغاية.

فإن قلت : لا نقول باقتضاء الغاية فساد الصلاة حال الجهل واقعا كي يعارض المغيبى ، بل بصحتها حاله وانقلابها حال العلم ، نظير القواعد الجارية بعد العمل كقاعدتى الفراغ والتجاوز ، فإنه لا مصحح للعمل فى الأثناء ، بل هو على ما هو عليه من الخلل ، ويتقلب صحيحا بعد جريان القاعدة.

قلت : بعد تحكيم المغيبى لا يتقلب لسقوط الأمر بملاكه ، فلا موجب للإعادة والقضاء ، والفرق أن الجزء والشرط فعلى (1) إذا لم يحكم بوجودهما أو بصحة العمل بالقاعدة ، فلا انقلاب حقيقة ، ويعلم صحة المأتى به (2) بالقاعدة ، لا أنه يصحح بالقاعدة.

وبالجملـة : الغرض مرتب على المحرز باليقين ، أو بالأصل _ فى الأثناء أو بعد العمل أو قبله _ بخلاف ما نحن فيه ، إذ لا يعقل أن يقال : صحيح واقعا ، إذا

ص: 399

1-1. الصحيح : الجزء والشرط فعليان ...

2-2. قولنا : (ويعلم صحّة المأتى به .. إلخ).

لم يحكم بفساده بعد العمل ، مع حفظ عدم المعارضة بين الغاية والمغيبى ، فلا مجال إلا للانقلاب ، وهو محال ، فتدبر جيداً.

213_ قوله [قدس سره] : (من أن حجيتها ليست بنحو السببية ... الخ) (1).

بل بنحو الطريقة (2) بملاك غلبة الإصابة المصححة ، لجعل أحكام مماثلة للواقع كما هو المشهور.

وأما على الطريقة بمعنى آخر ، وهو عدم إنشاء الحكم المماثل حقيقة ، بل

الأمارات حجيتها بنحو الطريقة

ص: 400

1-1. كفاية الاصول : 15 / 86.

2-2. قولنا : (بل بنحو الطريقة بملاك .. الخ).

جعل الأمانة منجزة للواقع عند الإصابة، فالأمر في عدم اقتضاء الإجزاء في غاية الوضوح، وهذا هو الصحيح وإن كان منافياً للمشهور.

لا يقال: دليل الأمانة وإن لم يفد الإجزاء، إلا أنّ موردها دائماً (1) من موارد حديث الرفع؛ حيث إن الواقع الذي أخطأت عنه الأمانة (2) مجهول، فيأتي الإجزاء، من حيث انطباق مورد حديث الرفع (3) الحاكم على الأدلة الواقعية على موارد الأمانات.

لأننا نقول: الظاهر من (ما لا يعلم) ما جهل حاله رأساً لا ما قامت الحجة على عدمه.

214_ قوله [قدس سرّه]: (وأما بناء عليها... الخ) (4).

ص: 401

-
- 1-1. قولنا: (إلا أنّ موردها دائماً.. الخ).
 - 2-2. كذا في الأصل، والصحيح: الذي أخطأته الأمانة.
 - 3-3. حديث الرفع عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة». ورد هذا الحديث في كل من:
 - 4-4. كفاية الاصول: 16 / 86.

هذا إذا قلنا بكشف الدليل (1) على الحجية عن المصلحة البدلية ، وأما إذا قلنا بكشفه عن مجرد المصلحة في صورة المخالفة _ في قبال الطريقة _ فلا يفيد الإجزاء عن المصلحة الواقعية.

ومن البين _ كما بين في محلّه _ : أن ظهور الإنشاء في الإنشاء بداعي جعل الداعي _ لا بغيره من الدواعي _ لا يقتضى أزيد من انبعائه عن مصلحة مقتضية لجعل الداعي إلى تحصيلها ، أمّا إنها مصلحة بدلية عن مصلحة الواقع فلا. وحديث تقويت المصلحة _ ولزوم تداركها بمصلحة مسانحة لها _ مذكور في مسألة جعل الطريق إشكالا وجوابا.

ص: 402

1-1. قولنا: (هذا إذا قلنا بكشف الدليل ... إلخ).

فالفائد فائت لا مفوت حتى يقبح ، مع أن تقويت مصلحة بايصال مصلحة تساويها أو أقوى منها _ ولو لم يكن من نسخها _ لا قبح فيه.

ص: 403

215_ قوله [قدّس سرّه]: (فيجزي لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد ... الخ) (1).


فإن قلت : لو كان مؤدّي (2) الأمانة _ بما هو مؤداها _ وافيا بتمام مصلحة الواقع لزم الأمر بالجامع بينهما عقلا ؛ لاشتراكهما من حيث وحدة الأثر في جامع لهما ، ويكون الأمر بكلّ من الواقع والمؤدّي تخييرا ، مع ظهور الأمر الواقعي والطريقي في التعييني ، ونفس هذا الظهور كاشف عن كيفية الأمر في مقام الثبوت ، ولا ينتقض بالأمر الاضطراري ، مع أنه كذلك ، وذلك لأنّ المأمور به الاختياري غير مقدور شرعا في حال الاضطرار ، فلا فرد للجامع في كلّ من الحالين إلا أحد الأمرين معينا ، بخلاف الواقعي فإنه مقدور بذاته في حال قيام الأمانة على خلاف الواقع.

ومنه يظهر : أنه لا مانع من فعلية المصلحة الواقعية تخييرا ، وإن منع الجهل بها عن فعليتها تعيينا.

====

3. قولنا : (فإن قلت : لو كان مؤدّي .. الخ).

ص: 404

1- بل له الاقتصار على تحصيل ما يقوم مقامها. وحيث إن موضوع مصلحة المؤدّي في موقع التعبد وفي ظرف عدم وصول الواق  1. فلا

تخيير كما سيأتي في المتن.

2- 2. كفاية الاصول : 18 / 86.

قلت : ليس ذات المؤدى ذات مصلحة ، بل بما هي مؤدى الأمانة المخالفة للواقع ، فهي بهذه الحيثية مصداق الجامع لا مطلقا ، فالجامع _ بوجوده السارى فى الواقع ، وفى مؤدى الأمانة المخالفة للواقع _ لا يعقل أن يكون مأمورا به بحيث يسرى الأمر منه إلى الفردين تخيرا ؛ إذ ما لم يتعلّق أمر بالواقع ، ولم تقم أمانة مخالفة له لا يكون المؤدى ذا مصلحة ولا مصداقا للجامع ، فكيف يعقل انبعث الأمر إلى فردى الجامع تخيرا من قبل الأمر بالجامع بوجوده السارى فى الفردين؟ إذ لا ثبوت لهذا الموضوع فى حد موضوعيته قبل تعلّق الأمر بالجامع فى ضمن الواقع ، فلا محالة يكون الأمر بالجامع فى ضمن الواقع ، والأمر بالجامع فى ضمن المؤدى تعيينيين.

=====

المؤدى بمصلحة الواق **❖** 1. فلذا أرجعنا التخيير إلى الأمر بالجامع ، وإنما التزمنا فى الجواب باعتبار حيثية قيام الأمانة المخالفة للواقع ، مع أن الأمانة الموافقة أيضا كذلك ؛ لأن المفروض الحاجة إلى المصلحة البديلة فى صورة عدم مصادفة الواقع.

ص: 405

ومنه يظهر : أن مصلحة الواقع والمؤدى _ عند قيام الأمانة _ وإن كانت فعلية ، لكن فعلية البعث إلى المؤدى _ لوصوله _ مانع عن فعلية البعث إلى الواقع ؛ لاستحالة بعثين فعليين تعيينيين مع وحدة الغرض ، بل على ما سلكناه فى محله يستحيل البعث الفعلى مع عدم الوصول بنحو من أبحاثه.

216 _ قوله [قدس سره] : (وإلا فلا مجال لإتيانه ... الخ) (1).

هذا كالوفاى بتمام الغرض إشكالا وجوابا ، غاية الأمر أن الطلب فى المأمور به الواقعى متأكد من حيث زيادة المصلحة.

217 _ قوله [قدس سره] : (فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه ... الخ) (2).

لا يخفى أن عدم الإتيان بالمسقط ؛ حيث إنه ليس بأثر شرعى ، ولا بذى أثر شرعى ، فلا بد من حمل كلامه (قدس سره) على استصحاب الاشتغال ، وبقاء ما فى الذمة . وصحة استصحاب الاشتغال _ كلية _ مبنية على دعوى : أن هذا المعنى منتزع من توجه التكليف بفعل إلى العبد ، وكفى به فى صحة استصحابه .

وقد أشكلنا عليه وعلى قاعدة الاشتغال _ هنا _ فى محله بما محصله :

أن الحكم الذى تعلق العلم به لم يكن فعليا حال ثبوته على الفرض ، ولم يعلم بقاءه حال تعلق العلم به ليصير فعليا به ، فلا أثر لتعلق العلم به .

ويندفع : باستصحاب (3) بقاء التكليف الواقعى الذى هو عبارة عن

الإشكال على قاعدة الاشتغال

ص: 406

1-1 . كفاية الاصول : 21 / 86 .

2-2 . كفاية الاصول : 4 / 87 .

3-3 . قولنا : (ويندفع باستصحاب .. الخ) .

الإشياء بداعى جعل الداعى ، والحكم الاستصحابى حكم مماثل ، وحيث إنه واصل فيصير فعليا. وينسب الفعلية بالعرض إلى الحكم الواقعى ، كما هو كذلك عند قيام الأمانة عليه أيضا ، فإن الواصل الحكم المماثل المجعول على طبق المؤدى.

ويمكن دفعه أيضا (1): بأن حال العلم هنا حال الحجة الشرعية بمعنى

=====

2. قولنا : (ويمكن دفعه أيضا .. إلخ).

ص: 407

1- المماثل ، فالواصل بالحقيقة والبعث الفعلى بالذات هو الحكم المماثل ، وحيث إنه بعنوان أنه الواقع فلذا ينسب الوصول والفعلية إلى الواقع بالعرض ، وترتب الفعلية على الحكم المماثل الواصل ليس تعبدية ، بل انتزاع البعث الفعلى منه لوصوله عقلى لتامة منشأ انتزاعه ، فالحكم المماثل الواصل محقق له لا موجب للتعبدية.

المنجز ، فكما ان قيامها يوجب تنجزه ، على تقدير ثبوته ، كذلك العلم هنا تعلق بتكليف لو كان باقيا لكان فعليا منجزا. وتمام الكلام فى محلّه (1).

218_ قوله [قدس سره] : (أو الظاهرية بناء على ... الخ) (2).

لا مجال لقياس الأمر الظاهرى بالأمر الاضطرارى ؛ إذ لا تكليف بالمبدل حال الاضطرار بوجه من الوجوه ، فيتمحض الشكّ فى حدوثه ، بخلاف التكليف الواقعى حال الجهل به ، فإنه لا شكّ فى ثبوته ، وإنما الشكّ فى سقوطه ، وإن قطع باشتمال المأتى به على المصلحة ، لكنه حيث لم يعلم أنه بحيث يوجب سقوط ما علم بثبوته ، فلا محالة يجب إتيان المأمور به الواقعى تحصيلاً لليقين بسقوطه.

219_ قوله [قدس سره] : (وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت ... الخ) (3).

لا يخفى عليك أنّ الفوت مما ينسب ويضاف إلى المأمور به ، وهو من

====

4. كفاية الاصول : 13 / 87.

لا مجال لقياس الأمر الظاهرى بالأمر الاضطرارى

الفوت مما ينسب الى المأمور به

ص: 408

1- سابقا بحيث لو كان باقيا لكان فعليا منجزا ؛ لأنه المعلوم بعينه دون غيره ، فتقدير البقاء هنا كتقدير أصل الثبوت هناك ، بل يمكن أن يقال : إن الأمر كذلك فى قاعدة الاشتغال كلية ، فإنه إذا تعلق العلم بتكليف ثابت حال العلم ، فالعلم به منجزه ما دام متعلقا به _ لا بقاء _ ولو زال العلم لغفلة ونسيان ، فالعلم بثبوته سابقا بعد زوال الغفلة واحتمال الامتثال هو المنجز له بقاء ، وليس إلّا كما نحن فيه من العلم يتنجز على تقدير بقاءه بنفس هذا العلم ، وليس منشؤه احتمال التكليف المنجز حتى يفترق عما نحن فيه حيث لم يتنجز سابقا ؛ لما مرّ من أنّ العلم به لا ينجزه إلى الأبد ، بل ما دام متعلقا به ، فليس احتمال التكليف بقاء احتمال التكليف المنجز بقاء. فتأمل جيّدا. [منه قدس سرّه] (ن ، ق ، ط).

2-2. فى الجزء 3 : 151 تعليقة 66. وذلك فى تعليقة (رحمه الله) على قول الآخوند (قدس سره) : (ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ...) من الكفاية : 278.

3-3. كفاية الاصول : 9 / 87.

عناوينه ، لا مما ينسب إلى المأمور ومن وجوه فعله ، كما أنه ليس عنوانا للترك ولعدم الفعل مطلقا ، بل فيما إذا كان للشئ استعداد الوجود من حيث كونه ذا مصلحة فعلية ، أو مأمورا به واقعا أو مبعوثا إليه فعلا ، فإنّ هذه جهات مقرّبة له إلى الوجود. والظاهر أن الفوت ليس مجرد عدم ما كان له الإمكان الاستعدادى للوجود من إحدى الجهات المزبورة ، بل هو عنوان ثبوتى ملازم لترك ما كان كذلك فى تمام الوقت المضروب له ، وهو مساوق لذهاب شئ من يده تقريبا ، كما يساعده الوجدان.

وعليه فعدمه المستصحب فى تمام الوقت ليس مصداقا للفوت ؛ كى يرتب عليه وجوب القضاء ، بل ملازم له ؛ بدهة أن العناوين الثبوتية لا تكون منتزعة عن العدم والعدمى كما هو واضح.

ثم لا يذهب عليك : أن الشكّ فى صدق الفوت بلحاظ الملاك القائم بالمأمور به الواقعى ، وإلّا ففوت الفريضة الفعلية مقطوع العدم ؛ حيث لا فرض فعلى فى الوقت ، وفوت المأمور به الواقعى بذاته مقطوع الثبوت ؛ حيث إنه ذهب بنفسه من يده فى الوقت ، فالمشكوك هو فوته بملاكه ؛ لاحتمال حصول ملاكه واقعا بالمأمور به الظاهرى ، فلا بدّ من ملاحظة أن المنسوب إليه الفوت أى واحد من الامور المزبورة. فتدبر.

220_ قوله [قدّس سرّه] : (غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة الخ) (1).

هذا كذلك لو كان مفاد الأمانة مجرد وجوب صلاة الجمعة ، وأما لو كان مفادها أنّ الواجب الواقعى (2) فى اليوم هى الجمعة ، فمقتضى السببية قيامها مقام

ص: 409

1-1. كفاية الاصول : 19 / 87.

2-2. قولنا : (وأما لو كان مفادها أنّ الواجب الواقعى .. إلخ).

الفرض الواقعي فيما له من المصلحة. وكما أن ضم الأصل _ مثلا _ إلى الدليل الواقعي مبين لاختصاص فعلية جزئية السورة بحال العلم بالواقع ، وأن الأمر بما عداها فعلى ، كذلك ضم دليل الأمانة إلى دليل وجوب الظهر واقعا ، يوجب اختصاص فعلية وجوب الظهر بما إذا لم تقم الأمانة على أن الغرض غيرها ،

====

لا يخفى أن غاية مفاد الدليل هنا وفي إثبات الجزء أو الشرط أو نفيهما أنه واجب واقعا ، لا أنه الواجب الواقعي ، وأنه جزء واقعا ، لا أنه الجزء الواقعي إذا فرض أن الجزء غيره ، وأنه ليس بجزء واقعا ؛ لأن المؤلف مما عداه هو المركب الواقعي .

ص: 410

واختلاف الجمعة والظهر في الآثار، وإن كان كاشفا عن اختلاف حقيقتهما بحددهما، لكنه لا ينافي اشتراكهما في جامع به يقتضيان الغرض اللازم استيفأؤه كما لا يخفى.

[في مناط الإجزاء والتصويب]

221_ قوله [قدس سره] : (فإنه لا يكون موافقة للأمر فيها ... الخ) (1).

لا يقال : ليس موافقة الأمر مناط الإجزاء ، ولا عدم موافقة الأمر الواقعي ملاك عدمه . كيف؟ وقد عرفت في أول البحث : أن الإجزاء وعدمه من شئون المآتيّ به ، لا- من شئون الأمر ؛ حتى يقال : حيث لا- أمر هنا بوجه ، فلا معنى للتكلم في الإجزاء ، بل ملاكه وفاء المآتيّ به بمصلحة المأمور به ، وهو على الفرض ممكن ، بل في الجملة واقع أيضا ، فما الوجه في إخراجه عن محل البحث.

لأننا نقول : مجرد إمكان وفاء الأجنبي عن المأمور به بمصلحته لا يقتضى البحث عنه في الاصول على وجه الكلية ، بل لا بدّ أن يكون هناك شيء بلحاظه يبحث عن اقتضائه عقلا كالمأمور به الاضطراري والظاهري ، فإنّ حيثية كون المآتيّ به مأمورا به قابلة للكشف عن مقام الثبوت ، ونفس تعلق الأمر به قابل لأن يبحث عن اقتضائه لقيام متعلّقه بمصلحة المأمور به الواقعي .

222_ قوله [قدس سره] : (فان الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ ... الخ) (2).

توضيحه : أن التصويب : إما بلحاظ خلوّ الواقعة عن الحكم الواقعي

في مناط الإجزاء والتصويب

ص: 411

1-1 . كفاية الاصول : 88 / 2.

2-2 . كفاية الاصول : 88 / 12.

رأساً، أو بلحاظ عدم فعلية الحكم الواقعي للجهل به، أو لقيام الأمانة على خلافه، أو بلحاظ سقوط الحكم بمراتبه بعد إتيان المأمور به الظاهري.

والأول تصويب، إلا أنه لا داعي إلى الالتزام به، بل الحكم الواقعي الإنشائي على حاله علم به أم لا، قامت الحجة على خلافه أم لا.

وكون مؤدى الأمانة ذا مفسدة غالبية _ أو ذا مصلحة مضادة غالبية على مصلحة الواقع، أو ذا مصلحة مماثلة أقوى موجبة لفعلية الحكم على وفقها _ لا يقتضى سقوط مصلحة الواقع عن الاقتضاء؛ كى تخلو الواقعة عن الحكم رأساً بسقوط ملاكه، بل يقتضى سقوط مقتضى الحكم الواقعي عن التأثير وبلوغه درجة الفعلية وصيرورته بعثاً جدياً.

والثاني مع أنه ليس من شئون الأجزاء لاجتماع عدم فعلية الواقع حال الجهل مع عدم الأجزاء _ ليس من التصويب فى شىء؛ لبقاء الحكم الواقعي المشترك بين العالم والجاهل على حاله، كما أن اختصاص الجاهل بحكم فعلى آخر، كذلك؛ إذ المجمع عليه اشتراك الجاهل مع العالم لا العكس.

والثالث يؤكّد ثبوت الحكم المشترك؛ لأنّ مجرد قيام الأمانة وتعلّق الجهل لم يوجب السقوط، بل إتيان المأمور به الظاهري المحصّل للغرض _ وسقوط الحكم بحصول غرضه، أو بعدم إمكان حصوله، كسقوطه بإطاعته ومعصيته _ ليس من التصويب قطعاً؛ إذ المراد من ثبوت الحكم المشترك ليس هو الثبوت أبداً _ ولو مع الإطاعة والمعصية أو ما بحكمهما _ بل مجرد الثبوت حال الجهل بحيث لا يختلف حال العالم والجاهل.

قلت: الحكم الذى أمره (1) بيد المولى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى

ص: 412

1-1. قولنا: (قلت: الحكم الذى أمره .. إلخ).

وانبعث المكلف، والإنشاء لا بذاك الداعي ليس من الحكم الحقيقي ولا من

=====

عن الفعلية بلحاظ فعلية حكم آخر على وفاقه أو على خلافه، فلذا كان التصويب عنده في مرحلة الفعلية دون الواق **1**. والكسر والانكسار بين مقتضيات الفعلية، لا بين مقتضيات الأحكام بنفسها، إلا أن هذا المبني حيث إنه غير صحيح حتى عنده _ قدس سره _ على ما ذكره _ قدس سره _ في مبحث جعل الطريق مما يرجع إلى ما سلكناه.

ص: 413

مراتبه ؛ بدهة أن المنشأ بداع آخر لا يكون جعلاً للداعى ، فلا ينقلب عما هو

ص: 414

عليه ، ولا يمكن أن يصير باعثا وداعيا وزاجرا وناهيا ، بل إنما يعقل أن يصير بعثا جدّيا وتحريكا حقيقيا إذا انشئ بهذا الداعى .

ولا يخفى عليك : أنّ الإنشاء بالداعى المزبور هو تمام ما بيد المولى ، وبلوغه إلى حيث ينتزع عنه عنوان البعث والتحريك يتبع وصوله إلى المكلف بنحو من أنحاء الوصول ، لا لتلازم البعث والانبعث كتلازم الإيجاد والوجود ؛ ضرورة دخالة إرادة المأمور واختياره فى انبعثه ، مع أنّ البعث بعث فعلى أراد المأمور امثاله ، أم لا- ، بل لأنّ المراد من البعث الحقيقى والتحريك الجدى ، جعل ما يمكن أن يكون باعثا وداعيا ومحركا وزاجرا وناهيا .

ومن الواضح أنّ الإنشاء بداعى البعث لا يعقل أن يتّصف بإمكان الباعثية والدعوة ، إلّا بعد وصوله إلى المأمور لوضوح أنّ الأمر الواقعى - وإن بلغ من القوة ما بلغ - لا- يمكن أن يصير بنفسه باعثا وداعيا ، وإن خلا- المأمور عمّا ينافى مقتضيات الرقية ، وعمّا ينافر (1) رسوم العبودية ، بخلاف الواصل . فافهم واستقم .

ص: 415

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن الحكم الحقيقي المشترك بين العالم والجاهل هو ما ذكرنا ، فإنه الذى يعقل أن يبلغ درجة الفعلية والتنجز . ومن الواضح أن مثله لا يعقل أن يتّيد بعدم الجهل به ، أو بعدم قيام الأمانة على خلافه ، بل نفس الجهل به وعدم وصوله كاف فى عدم بلوغه درجة الفعلية ، ووجود الحكم بهذا المعنى لا يمنع عن بعث فعلى آخر على وفاقه أو على خلافه ؛ لأن حقيقة البعث إنما تنافى بعثاً آخر ؛ لاستحالة عليّة كلّ منهما لداعٍ مماثل أو مضادّ ؛ لاستحالة انقداح داعيين متماثلين أو متقابلين نحو فعل واحد .

ومن الواضح أن الحكم الواقعى وإن كان بداعى جعل الداعى ، إلا أنه _ كما عرفت _ لا يعقل أن يتّصف بالدعوة إمكاناً بماله من الوجود النفس الأمري ، بل إذا وصل إلى من اريد انبعائه ، فهذا سرّ فعلية البعث الطريقي دون الواقعى ، لا مانعية مصلحة الأمر الطريقي عن تأثير مصلحة الأمر الواقعى فى فعليته .

ومنه ظهر : أن مصلحة الحكم الواقعى تامة ، وأن مصلحة المؤدّى لو كانت غالبية على مصلحة الواقع ، لاقتضت سقوط الحكم الواقعى ؛ لأن بقاء المعلول ببقاء علته ، ومن البين أن العلة التامة للإنشاء بداعى البعث نفس مصلحة الواقع ، وأنّ عدم بلوغه إلى درجة الفعلية ليس لقصور فى مصلحة الواقع كى يكون نسبته إلى الحكم الفعلى نسبة المقتضى إلى المقتضى ليكون الكسر والانكسار فى فعلية التأثير ، بل حقيقة الحكم المنبعث عن علته التامة نفس

====

بحسب مقام الفعلية . وبقية الكلام فى مسألة التخطئة والتصويب من مباحث الاجتهاد والتقليد ، ومن الله _ تعالى _ التسديد . [منه قدس سره] ..

ص : 416

الإشياء بداعى البعث ، واتصافه بالبعث فعلا يتبع الوصول عقلا ، فلا محالة تكون غلبة مصلحة المؤدى ، موجبة لسقوط الحكم الواقعى الذى هو تمام ما بيد المولى لسقوط علته. فتدبره فإنه حقيق به.

نعم ، القول بالإجزاء يدور مدار كون مصلحة المؤدى مساوية لمصلحة الواقع ، أو بمقدار لا يمكن استيفاء ما بقى منها ، فلا موهم لسقوط مصلحة الواقع بمصلحة غالبية ، وإشكال لزوم التخيير والأمر بالجامع قد تقدّم منا جوابه (1) ، فراجع.

223_ قوله [قدس سرّه] : (كيف وكان الجهل بها ... الخ) (2).

يمكن أن يقال : إنّ مقتضى تأخر الجهل بشيء عنه ثبوته حال تعلّقه به _ لا ثبوته أبدا _ فلا مانع من السقوط بعد الثبوت الموقوف عليه العلم والجهل ونحوهما ، بل اللازم _ كما مرّ مرارا _ ثبوته العنوانى المقوم للعلم والجهل ، لا ثبوته الخارجى.

ص: 417

1-1. وذلك فى التعليقة : 215.

2-2. كفاية الاصول : 88 / 2.

- 19 موضوع كل علم الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
- 21 ميزان العرض الذاتى
- 25 فعل المكلف عنوان انتزاعى
- 28 بعد اشتراك العلمين فى تمام المسائل
- 29 المشهور تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
- 32 العلم عبارة عن مركب اعتبارى
- 35 موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة
- 37 المراد من السنة
- 39 المراد من الدليل العقلى
- 39 تعريف علم الأصول
- 40 وجه الأولوية فى تعريف الماتن
- 41 الغرض من تدوين فن الأصول
- 44 تحقيق الكلام فى الوضع
- 47 الارتباط بين اللفظ والمعنى من لوازم الوضع

48	الوضع عبارة عن التعهد
48	المراد من التعهد
51	تحقيق المعانى الحرفية
52	عدم وجاهة تنظير المعنى الاسمى والحرفى بالجواهر والعرض
54	بعض المعانى الاسمية كالمعنى الحرفى فى عدم الاستقلال
56	ميزان عموم الوضع وخصوص الموضوع له
61	الإخبار والإنشاء من شؤون الاستعمال
62	وحدة المستعمل فيه فى الجمل الخبرية والانشائية
64	أسماء الاشارة والضمائر موضوعة لنفس المعنى
67	الموضوع فى القضية الحقيقية يحتاج الى الواسطة
69	دخل الإرادة يتصور على وجهين
70	الإرادة الاستعمالية والتفهيمية
72	إشكال العلامة على المحقق الطوسى بانتفاض الدلالات الثلاث
75	المركبات ليس لها مواد غير مواد مفرداتها
77	جوهر الكلمة أمر قابل للحاظ الواضع بنفسه
78	معنى كون التبادر علامة كونه دليلاً إتيًا
79	معنى صحة الحمل
80	علامة المجاز هو السلب
82	تحقيق فى الحمل
84	الاطراد وعدمه
85	الحقيقة الشرعية

86 ما يمتاز به الوضع عن الاستعمال

89 الصلاة بمعنى العطف والميل

91 تقرير ثمرة بحث الحقيقة الشرعية

92 الصحيح والأعم

94 الصحيح في تقريب مقالة الأعمى

ص: 420

95	الصحة عند الجميع بمعنى التمامية
98	لا بد على كلا القولين من قدر جامع
103	الإيراد على الجامع وبيانه
108	دفع الإيراد
113	تصوير الجامع على الأعم مشكل
117	الأعلام موضوعة للاشخاص
119	ثمرة النزاع هي اجمال الخطاب
120	التحقيق في بيان الثمرة
123	المركب حقيقى واعتبارى
125	خروج ما له دخل في فعلية التأثير
126	إمكان اتحاد طريقتى الشارع والعرف
126	صحة التقسيم لها جهتان
126	الأولى : حقيقة المعنى لها فردان
127	الثانية : حقيقة المعنى منقسمة الى أمرين
133	لا مجال للنزاع اذا كانت أسامى المعاملات موضوعة للمسببات
135	للنزاع مجال لو كانت موضوعة للأسباب
136	العلة في الحكم بعدم نفوذ سبب عرفى
138	كون الفاظ المعاملات أسامى للصحيحة لا يوجب إجمالها
141	تحقيق الفرق بين جزء الطبيعة وجزء الفرد
143	كلام غير واحد من الاعلام فى الفرق بين الجزء المفرد والمستحب
145	الاشتراك

- 145 المراد من المواد الثلاث
- 147 برهان بعض الأجلة على استحالة الاشتراك
- 150 حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة
- 152 حقيقة الاستعمال ايجاد المعنى باللفظ
- 156 المعنى له وحدة ذاتية وعرضية

ص: 421

- 157 الوحدة تضاف الى المعنى والى الوضع
- 159 عدم معقولية تعدد مرحلة الهيئة والمادة
- 161 تذييل : فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى
- 161 المراد من البطون لوازم معناه
- 162 يمكن اصلاح تعدد البطون بتعدد المصاديق لمعنى واحد
- 164 الكلام فى المشتق
- 164 هل النزاع فى الوضع والاستعمال أو فى صحة الاطلاق
- 165 تقسيم الحمل الى هو هو وذى هو
- 166 حمل الأوصاف حمل بالمواطاة
- 167 عموم النزاع لا يدور مدار العنوان بل الملاك
- 171 هويات أجزاء الزمان
- 171 عدم التوقف على تعقل جامع مفهومي بين المتلبس بالظرفية
- 174 المعروف جعل المصادر أصلاً للمشتقات
- 174 الفرق بين المبدأ والمصدر
- 177 البارى تعالى مع الزمان السابق معية قيومية
- 180 لا ارتباط لما عدا السبق الزمانى بمداليل الافعال
- 181 كيفية اشتمال الماضى والمضارع على الزمان
- 182 الكلى الطبيعى والعقلى
- 183 اختلاف المشتقات فى المبادئ
- 186 كلام المحقق الدوانى من عدم لزوم قيام المبدأ فى صدق المشتق
- 187 المراد بالحال فى عنوان المسألة

- الفرق بين التلبس والنسبة الاتحادية 189
- تنبيه في توهم إنّ الوضع للمتلبس ينافي عدم التلبس خارجا 191
- تلبس الذات بالمبدأ قيام المبدأ بها بنحو من الأنحاء 193
- المفاهيم في حد مفهوميّتها متباينات 194
- البساطة عند الدواني هي اتحاد المبدأ والمشتق ذاتا 195

ص: 422

196	الربط المأخوذ في الأوصاف والأفعال ربط بالحمل الشائع
196	المدعى للوضع للاعم لا يدعى أمرا معقولا
197	أقسام السلب
200	يمكن إصلاح قيديّة الزمان للمسلوب عنه
202	الوصف قد يكون عنوانا محضا أو معرفا محضا
203	الشيئية من الأعراض العامة
203	عدم كون الناطق بفصل حقيقي
205	توصيف النفس بالناطقه يوجب أن لا يكون الفصل ذاتيا
207	الحصة لا تحمل على الكلى
209	عدم انحلال عقد الحمل الى قضية ضرورية
213	ما ذكره اهل الميزان فى الضرورة بشرط المحمول
215	ليس المراد من النوع هو النوع العقلى
216	البساطة إما لحاظية وإما حقيقية
221	لا فرق بين المشتق ومبدئه الحقيقى عند الدوانى
221	معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة
223	زعم المحقق الدوانى عدم الوساطة بين المشتقات والمصادر
226	الفرق بين المشتق ومبدئه فى الجرى
231	الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة
232	ملاك الحمل الذاتى هو الهوهوية بالذات
237	كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما
239	منشأ صدق المشتق قيام مبدئه بقيام انضمامى

- المفاهيم قسمان 242
- ذاته تعالى حاضرة لذاته غير غائبة 246
- وهن قول من ينفي الصفات بحقائقها عنه تعالى 247
- فى الأوامر : معانى لفظ الأمر 249
- عالم الأمر هو العالم الموجود بلا مادة 251

ص: 423

- 252 إشكال اختلاف الجمع فى الأمر ودفعه
- 253 تعريف الاشتقاق المعنوى
- 253 الفرق بين المعنى الجامد والمعنى الاشتقاقى
- 254 الأمر هل هو مطلق الطلب أو الطلب المطلق
- 255 المراد من الكلمة الوجودية
- 258 اعتبار العلوفى معنى الأمر
- 261 الطلب والإرادة
- 261 اذا كان النزاع فى ثبوت صفة نفسانية فالمسألة عقلية
- 261 اذا كان النزاع فى ان مدلول الأمر هل هو الارادة فهى اصولية
- 262 ان كان النزاع فى مجرد مرادفة الطلب مع الارادة فهى لغوية
- 262 منشأ النزاع هو الخلاف فى الكلام النفسى
- 267 مدلول الصيغة أمر إنشائى لا إرادة نفسية
- 269 المنقول عن الاشاعرة ان الكلام النفسى هو النسبة الموجودة بين مفردين
- 273 التحقيق ان وجود الصيغ الانشائية وجود معانيها فى نفس الأمر
- 276 تقابل الإنشاء والإخبار ليس تقابل مفاد كان التامة
- 278 حقيقة إرادته تعالى هو العلم بالصلاح
- 280 اعتبارات تقسيم الإرادة
- 291 تصحيح مرادية الإرادة لا يجدى شيئاً
- 293 تنبيه وتنزيه فى الجبر والتفويض
- 297 العقاب انما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار
- 304 تفاوت الماهيات بنفس ذواتها لا بجعل جاعل

- 307 فى معانى صيغة الأمر
- 308 استعمال الصيغة بسائر الدواعى خلاف الوضع
- 310 الفرق بين الوجوب والايجاب اعتبارى
- 311 كثرة الاستعمال الموجبة للنقل تصح فى أسماء الاعلام والاجناس
- 313 المراد من الحكاية الحقيقية

- 315 المراد من حتمية الإرادة
- 320 فى التعبدى والتوصلى
- 320 معانى الطاعة
- 323 استحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الأمر
- 329 ذات المقيد والتقيد مختلفان فى الوجود
- 331 يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه
- 335 حكم العقل باتيان ما يحتمل دخله فى الغرض
- 337 الاطلاق والتقيد بينهما تقابل العدم والملكة
- 342 تقريب جريان أصالة الاشتغال فى المقام
- 347 المتحصل عدم جريان الاشتغال
- 349 دخل القربة فى الغرض ليس بشرعى
- 353 الصيغة والواجب النفسى التعينى العينى
- 354 الأمر عقيب الحظر
- 355 المدة والتكرار
- 356 المصدر مشتمل على نسبة ناقصة خلافا للجمهور
- 358 المراد بالفرد هو وجود الطبيعة
- 359 الفرق بين القول بالمرة والقول بالطبيعة
- 361 إتيان المأمور به علة تامة للغرض
- 363 الفور والتراخى
- 365 الأجزاء
- 367 ما هو المراد من الاقتضاء

- نتيجة المسألة الأصولية كلية 368
- الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرة والتكرار 370
- فى إجزاء امثثال المأمور به عن التعبد به ثانيا 372
- فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى 382
- فى اجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى 392

ص: 425

400	الأمارات حجيتها بنحو الطريقة
406	الإشكال على قاعدة الاشتغال
408	لا مجال لقياس الأمر الظاهري بالأمر الاضطراري
408	الفوت مما ينسب الى الأمور به
411	في مناط الإجزاء والتصويب
419	الفهرس الموضوعى

ص: 426

المجلد 2

هوية الكتاب

المؤلف: الشيخ محمد حسين الإصفهاني

المحقق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث _ قم

الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث _ قم

المطبعة: ياران

الطبعة: ١

الموضوع: أصول الفقه

تاريخ النشر: ١٤١٤ هـ.ق

ISBN (ردمك): 6-42-5503-964

المكتبة الإسلامية

ص: 1

إشارة

مقدمة الواجب

فى أنّ المسألة عقلية أم لفظية

1_ قوله [قدّس سرّه]: (ثمّ الظاهر أيضا أنّ المسألة عقلية ... الخ).

ربما يشكل : جعل المسألة وأشباهها من المسائل الاصولية العقلية بأنّ الدليل العقلي _ كما هو المشهور _ كلّ حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعى . ومن البين أنّ وجوب المقدّمة نفس ما حكم به العقل ، لا أنه هناك ما يتوصل به إليه ، وتطبيق هذا الحكم الكلى العقلي على موارد ليس توسيطا للاستنباط ، كما لا يخفى .

ويندفع : بأنّ ما أذعن به العقل وجدانا أو برهانا هي الملازمة بين وجوب

المسألة عقلية أو لفظية

ص: 7

شئ ووجوب مقدمته شرعا ، لا أن الوجوب الشرعى ابتداء مفاد حكم العقل ، كما يكون مفاد الكتاب والسنة ، بل وجوب المقدّمة شرعا نتيجة ثبوت الملازمة عقلا عند وجوب ذى المقدّمة شرعا ، كما هو الحال فى كلّ متلازمين عقلا ، فإن دليل الملازمة عند وضع الملزوم دليل على اللازم ؛ بدهة أن العلم بالنتيجة من جهة اندراجها تحت الكبرى الكلية.

فبين الدليل العقلى والدليل الشرعى فرق وهو : أن دليلية الكتاب والسنة مثلا ، بملاحظة دلالتها على الحكم الشرعى ، بخلاف الدليل العقلى ، فان مفاده الابتدائى أمر واقعى ، أو جعلى يكون الإذعان به موجبا للإذعان بالحكم الشرعى.

كما أنه فرق بين المسائل العقلية وسائر المسائل الاصولية وهو : أن نتائج سائر المسائل الاصولية واسطة فى استنباط الحكم الشرعى من دليله ، بخلاف المسائل العقلية ، فان نتائجها واسطة فى إثبات الحكم الشرعى من دون استنباط له من دليله على الوجه المتقدم لا ابتداء.

هذا ، ويمكن دفع الاشكال أيضا _ فى غير ما نحن فيه من الاستلزامات الظنية _ :

بأن حكم العقل وإن كان نفس الظن بالحكم الشرعى فى ثانى الحال لثبوته سابقا _ مثلا _ إلا أنه بمجرد لا يكون واسطة فى إثبات الحكم الشرعى ، بل بما يدل على حجية الظن ، فالإذعان الظنى العقلى حكم عقلى يتوصّل به مع دليل الحجية إلى الحكم الشرعى ، وكونه دليلا عقليا وحكما عقليا غير متقوم بالحجّية ؛ إذ الدليلية والحكمية بلحاظ إذعان العقل قطعا كان أو ظنا ، فلا يتقوم بالحجّية شرعا أو عقلا. نعم نفس الإذعان العقلى _ قطعا كان أو ظنا _ قطع بالحكم أو ظن به ، لا أنه دليل عليه ، وإلا لكان كل قطع بالحكم دليلا عليه ،

الفرق بين الدليل العقلى والدليل الشرعى

بل الدليلية عقلا باعتبار تعلق الظن أو القطع بالملازمة بين الثبوت والبقاء ونحوها.

هذا ، والإشكال الصحيح الذى يتوجّه على جعل المسألة وأشباهاها من المسائل العقلية الاصولية : هو أن الموضوع لعلم الاصول _ كما هو المشهور _ الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، ودليل العقل ، والمتداول فى تعريف الدليل العقلى ما سمعت : من أنه (إذعان عقلى يتوصّل به إلى حكم شرعى) ، فلا محالة يجب أن يبحث فى الفن عن لواحق القضايا العقلية المثبتة للأحكام الشرعية ، لا عن ثبوت نفسها ونفيها ، مع أنه ليس كذلك إلا فى الاستلزامات الظنية ، لا فيما نحن فيه ، وجملة من المستقلات العقلية ، والغير المستقلات اليقينية ؛ أى المتوقفة على خطاب شرعى ، كباب الأمر بالشىء ، واجتماع الامر والنهى ، دون مسألة الحسن والقبح. فتدبّر.

وجعل الموضوع نفس العقل ليرجع البحث إلى إثبات شىء له غير صحيح ؛ لأن المهم ليس معرفة حال العقل من حيث ثبوت الاذعان له ، بل المهم ثبوت نفس ما أذعن العقل به من الملازمة بين وجوب شىء ووجوب مقدّمته ، من غير فرق بين العقل النظرى والعقل العملى ، فإنّ الفرق بينهما بمجرد تفاوت المدرك من حيث كونه من شأنه أن يعمل به فيسمى عقلا عمليا ، أو لا ، بل من شأنه أن يعلمه فيسمى عقلا نظريا ، فالاعتبار دائما بالمدرك لا- بثبوت الإدراك للقوة العاقلة ، وعليه فيقوى فى النظر وجهة إدراجها فى المبادئ الأحكامية (1) المتكفلة لبيان حال الحكم من حيث نفسه ، ومن حيث لوازمه ، ومن حيث الحاكم

ص: 9

1-1. قولنا: (إدراجها فى المبادئ الأحكامية .. إلخ).

والمحكوم ، كما صنعه الحاجبي (1) وشيخنا البهائي (قدس سره) (2) ، واستحسنهما غير واحد من المتأخرين ، إلاّ أن إدراج هذه المباحث _ التي تنفع نتائجها في إثبات الحكم الشرعي ، كسائر المسائل الاصولية _ في المبادئ وإخراجها عن المقاصد بلا وجه. ومجرد كون الشيء من المبادئ التصديقية لمسألة ، لا يقتضى أن يكون منها بقول مطلق ، مع كون نتيجتها في نفسها كنتيجة تلك المسألة ، وعدم شمول ما عدّ موضوعاً للعلم لموضوع هذه المسألة من مفاصد ما جعل موضوعاً للعلم ، وقصوره عن شمول ما هو كسائر المسائل في الغرض المهمّ ، لا من قصور المسألة عن كونها من مقاصد الفن ومطالبه.

ص: 10

-
- 1-1. شرح مختصر المنتهى للعضدى : حيث بدأ في صفحة (69) بالكلام عن المبادئ الاحكامية لعلم الاصول وأدرج في مباحثها مسألة (ما لا يتم الواجب إلا به) وقد بحث هذه المسألة في صفحة (90).
- 2-2. الزبدة في الاصول : 45 ، عند قوله : (فصل : ما يتوقف الواجب عليه) إذ عدّ هذا الفصل من المبادئ الأحكامية التي هي المطلوب الثالث من المنهاج الاول في مقدمات كتاب الزبدة في الاصول للشيخ البهائي (رحمه الله).

ويمكن أن يقال : بأن البحث هنا ، وفي مسألة الأمر بالشىء ، وفي مسألة اجتماع الأمر والنهى ، بحثٌ عن ثبوت شىء للوجوب والحرمة _ مثلا _ من حيث كونهما من مداليل الكتاب والسنة. وإشكال لحوق العارض لأمر أعم _ حيث إنه لا دخل لورودهما فى الكتاب والسنة فى لحوق شىء من العوارض المذكورة فى تلك المسائل _ إشكال يعمّ نوع المسائل الاصولية ؛ ضرورة أن ظهور الصيغة فى الوجوب _ .. وهكذا _ من لواحق الصيغة بما هى ، لا بما هى واردة فى الكتاب والسنة. وكون البحث باعتبار اندراج الأخصّ تحته _ لا باعتبار ذاك الأمر الأعم _ لا يجدى شيئاً بعد عدم دخله فى لحوق العارض واقعا ، فلا يخرج عن كونه عرضاً غريباً ، بل هذا الإشكال جار ولو مع قطع النظر عن حيثية المدلولية ؛ لأنّ العقل يحكم بالملازمة بين وجوب شىء ووجوب مقدمته مطلقاً من دون اختصاص بالوجوب الشرعى ، مع أنّ موضوع البحث _ باعتبار أنّ نتيجته لا بدّ وأن تكون مثبتة للوجوب الشرعى _ مقصور على الملازمة بين وجوب شىء شرعاً ووجوب مقدمته شرعاً.

والفلك فضلاً عن الفلسفة واللغة والفقه والاصول.

عدّ له صاحب أعيان الشيعة (19) تلميذاً من علماء الشيعة ، كما عدّ له ما يقارب الستين مؤلفاً فى جميع العلوم منها : (شرح الأربعين حديث) و (مفتاح الفلاح) فى الدعاء و (الجامع العباسى) فى الفقه ، و (الزبدة) و (حاشية شرح العضدى) فى الاصول و (الفوائد الصمدية) فى النحو و (رسالة الجوهر الفرد) فى الحكمة وغيرها . كما أنه (رحمه الله) كان شاعراً مجيداً فى العربية والفارسية ، وله قصيدته المشهورة فى مدح الإمام الحجة المهديّ _ عبّجّل الله فرجه الشريف _ والتي مطلعها :

سرى البرق من نجد فهيج تذكارى

عهوداً بحزوى والعذيب وذى قار

توفّى رحمه الله فى اصفهان (12 _ شوال _ 1030 هـ) ونقل إلى مشهد الامام الرضا عليه السلام وقبره مزار معروف ضمن الحضرة المباركة على ساكنها آلاف التحية والسلام

(أعيان الشيعة 9 : 234 _ 249) بتصرف.

نعم فرق بين هذه الحثية وحثية المدلولة، فإنّ حثية المدلولة للكتاب والسنة، كما لا دخل لها في الملازمة العقلية، كذلك لا دخل لها في النتيجة الشرعية، فإن الوجوب الشرعي _ سواء كان مدلولاً عليه بلفظ، أو لا _ يترتب عليه أثره، فحثية المدلولة هنا لغو محض، فلا تقاس بحثية الشرعية هنا، ولا بحثية ورود صيغة (افعل) في الكتاب والسنة، كما لا يخفى.

وأما إشكال العارض لأمر أعمّ من حيث اختصاص البحث بالوجوب الشرعي، وكذلك في باب مباحث الألفاظ، فقد تقدّم الكلام فيه في أوائل التعليقة، وأما في مسألة الحسن والقبح والملازمة بينهما وبين الوجوب والحرمة، فنلتزم: بأنّ الأولى من المبادئ العقلية للثانية، والثانية يبحث فيها عن لواحق القضية العقلية، وهي حكم العقل بالحسن والقبح.

والأولى أن يجعل فنّ الاصول (1) عبارة عن مطالب متشتمّة تنفع في إثبات

ص: 12

1-1. قولنا: (والأولى أن يجعل فنّ الاصول .. إلخ).

الحكم الشرعى ، أو ينتهى إليها أمر الفقيه فى مقام العمل ، من دون حاجة إلى الالتزام بموضوع جامع على تفصيل تقدّم فى أوائل التعليقة (1).

[فى تقسيم المقدّمة إلى داخلية وخارجية :

2_ قوله [قدّس سرّه] : (والحل أن المقدّمة هى نفس الاجزاء بالأسر ... الخ) (2).

توضيحه : أن ذوات الأجزاء إذا لوحظت بنحو الكلّ الافرادى لم يكن بينها تألّف وتركّب ، فلم تكن هى أجزاء لشيء ؛ بداهة أن الكلية والجزئية متضايقتان ، وإذا لوحظت من حيث التألّف والاجتماع _ سواء كان التألّف والتركّب حقيقيا أو اعتباريا _ فهنا يتحقّق أمران :

أحدهما _ ذات الملحوظ من حيث الاجتماع بلا لحاظ الحيثية على نحو عدم الاعتبار ، لا على نحو اعتبار العدم ، بحيث تكون بالحمل الأولى غير مجتمعة ولا مؤتلفة ، وإن كانت بالحمل الشائع مجتمعة ومؤتلفة ، فهذه هى الأجزاء بالأسر.

وثانيهما _ الأجزاء من حيث تألّفها وتركّبها الحقيقى أو الاعتبارى. ومن الواضح أن المعروض له نحو من التقدّم على عارضه ، ونسبة الأجزاء بالأسر إلى الكلّ نسبة الماهية للابشرط إلى الماهية بشرط شيء ، فلا يتوهّم أنّ الأجزاء إمّا أن

=====

3. كفاية الاصول : 3 / 90.

فى تقسيم المقدّمة الى داخلية وخارجية

ص : 13

1- للتصديق بقضية أخرى ، فلا مناص إلا أن يقال : إنّ هذه المباحث مشتملة على مبادى أحكامية ومبادى لغوية ومبادى عقلية تنفع فى الفقه من حيث إنّ المحتاج إليه فى الفقه مصداق من طبيعى تلك المبادى ، لا- إنها بعنوانها واسطة فى استنباط الحكم حتى تكون من المسائل الاصولية. فافهم. [منه قدّس سرّه] (ن ، ق ، ط).

2- وذلك فى التعليقة : 109 ، 111.

تلاحظ مجتمعة أو غير مجتمعة ، والأول مناط الجزئية والكلية ، فيعود إشكال العينية ، والثاني ليس فيه مناطهما.

لكنك بعد ما عرفت أن التجريد بتعمّل من العقل _ وإن كان تخليطاً بالحمل الشائع _ تعرف أن كون الأجزاء الملحوظة مجتمعة غير كونها ملحوظة من حيث الاجتماع ، وعليه فسبق الأجزاء على الكلّ _ فى مقام شيئية الماهية وتقوم الطبيعة بعلة قوامها _ سبق بالتجوهر لاحتياج المركّب فى تجوهر ذاته إلى الأجزاء ، فمقام تجوهر ذوات الأجزاء مقدّم على مقام تجوهر ذات المركّب الحقيقى او الاعتبارى ، وقد يسمّى ذلك بالسبق بالماهية ، وأما سبق كلّ جزء على الكلّ فى الوجود فهو بالطبع ؛ لأن مناط التقدّم الطبعى : أن يمكن للمتقدّم وجود ولا وجود للمتأخّر ولا عكس كالواحد بالنسبة إلى الاثنى ، ومن الواضح أنّ نسبة كل جزء إلى الكلّ كذلك.

3 _ قوله [قدّس سرّه] : (أنّه لا بدّ فى اعتبار الجزئية من أخذ الشىء بلا شرط ... الخ) (1).

هذا ناظر إلى دفع ما أفاده بعض الأجلّة فى تقريراته (2) لبحث العلامة الأنصارى (قدّس سرهما) حيث ذكر : أن للجزء اعتبارين : بأحدهما يكون متّحدا مع الكلّ ، وهو اعتباره لا بشرط ، وبالأخر يكون مغايراً للكلّ ، وهو اعتباره بشرط لا .

والتحقيق : أن الأجزاء ما لم تلحظ بالأسر _ أى مجموعاً _ لا يكون هناك جزئية ولا كلية أصلاً ، فملاحظة ذات التكبير لا بشرط معناها قصر النظر ذاتاً

ص: 14

1-1 .1 كفاية الاصول : 4 / 90 .

2-2 .2 مطارح الانظار : 82 .

على ذاتها ، فأين الجزئية والكلية ولو بلحاظ آخر لها؟! وملاحظتها بشرط الانضمام إلى غيرها ، معناها ملاحظة الأجزاء بالأسر التي منها التكبير.

وبالجملة : لا بدّ في صلاحية ذوات الأجزاء لانتزاع الجزئية والبعضية من ملاحظتها وهي منضمة ، ولا ينافي ذلك عدم ملاحظة حيثية انضمامها ، فالمراد من اللابشرط _ من حيث الانضمام _ ليس قصر النظر على ذات الجزء ، بل المراد ملاحظة المنضمات من دون ملاحظة نفس الهيئة ، الانضمامية العارضة عليها ؛ إذ لو لم يلاحظ المنضمات لم يكن اللحاظ واردا على الجزء بل على غيره.

ولا يخفى أن الأجزاء بالأسر _ بحسب الواقع _ كل جزء منها منشأ لانتزاع البعضية للمجموع ، ونفس المجموع منشأ لانتزاع الكلية والتمامية ولو لم تلاحظ حيثية الانضمام بنفسها. نعم ، حيث إن النظر في هذه الملاحظة مقصور على ذوات الأجزاء بالأسر ، لا معنى للحكم على كل واحد بالجزئية والبعضية ، وعلى المجموع بالكلية والتمامية ، بخلاف ما إذا لاحظها ثانيا بما هي منضمة ومجمعة ، فإنه يصحّ انتزاع عنواني الكلية والجزئية ، بالفعل ، والكلية والجزئية متضائفتان متكافئتان قوة وفعلا.

وما سبق _ من أنّ مناط سبق الأجزاء لحاظها لا بشرط ، كما عليه أهله في فنّ الحكمة _ فبملاحظة أن الماهية النوعية المركبة بما هي ماهية نوعية واحدة لها جهة تأخر عن ذات الجزءين _ أي الماهية الجنسية ، والماهية الفصلية _ فإذا لوحظتا بذاتهما فقد لوحظت الذاتيات ، وإذا لوحظتا بما [هما وحدة (1)] واحدة فقد لوحظت الذات. ومن الواضح أن حيثية لحاظهما [وحدة (2)] واحدة

ص: 15

1-1. في الاصل : بما هي واحدة. وصححت الى المثبت.

2-2. في الاصل : واحدة. وصححت الى المثبت.

متأخّرة عن لحاظ ذاتهما، لا أنّ عرضهم: أنّ مقام انتزاع الجزئية متقدّم على مقام انتزاع الكلية؛ لئلا يكون المتضايغان متكافئين في القوة والفعلية.

وليُعلم: أنّ الشرطانية لا تنافي اللابشرية بأيّ معنى كان، بل (1) إذا قيستا واضيفتا إلى شيء واحد. وقد تقرّر في محلّه: أنّ الشرطانية بالإضافة إلى اتحاد شيء مع الشيء من اعتبارات الجزء، وهو لا ينافي اللابشرية بالإضافة إلى حيثية الانضمام، وما هو ملاك الجزئية هو الثاني، فاعتبار زيادة غيره عليه من اعتبار الشيء على ما هو عليه، فلا يكون منافيا لنفسه.

وغيره المقرّر (قدس سره) هو اعتبار الشرطانية بالمعنى المعروف المعدود من اعتبارات الجزء في فن المعقول _ كما لا يخفى _ لا الشرطانية عن انضمام شيء إليه كي يكون منافيا للجزئية.

وحيث إنّ اللابشرية _ من حيث الانضمام _ لا تنافي الاتحاد مع الكلّ بملاحظة حيثية الانضمام؛ لاجتماع اللابشرية مع الشرطية، بخلاف الشرطانية من حيث الاتحاد، فإنها توجب المغايرة بينه وبين الكل، فيتمحض الجزء في الجزئية، فلذا جعلها المقرّر من اعتبارات الجزء حتى يمكن النزاع في وجوب الجزء بعد وجوب الكل، وسيجيء (2) _ ان شاء الله _ تنمة الكلام.

4 _ قوله [قدس سره]: (وكون الأجزاء الخارجية كالهولي والصورة ... الخ) (3).

قد عرفت في آخر مبحث المشتق (4) ما هو المراد من اعتباري لا بشرط

ص: 16

1-1. اي بل فقط إذا قيستا ...

2-2. التعليقة: 4.

3-3. كفاية الاصول: 7/90.

4-4. التعليقة: 131، ج 1، عند قوله: (فإن المراد من ملاحظته بشرط لا ...).

وبشرط لا فى الأجزاء الخارجية والحدية، ولا يكاد يتصوّر الاعتباران المذكوران، إلاّ بالإضافة إلى المركّب وإلى كلّ واحد من الأجزاء، لا للأجزاء الخارجية بالإضافة إلى الأجزاء التحليلية، فانه لا معنى محصّل له إلا ما أشار إليه (رحمه الله) فى مبحث المشتق (1) من عدم ورود هذه الاعتبارات على أمر واحد، بل الغرض أن الجزء الخارجى سنخ مفهوم لا يحمل على الجزء الآخر ولا على الكل، والجزء الحدّى التحليلى سنخ مفهوم يحمل على الجزء الآخر من الحدّ وعلى الكلّ كالمشتق ومبدهه عنده (قدس سره)، وقد عرفت هناك أنه خلاف تصريحات أهل الفن (2).

نعم قد ذكرنا هناك: أن اللابشرطية فى المتغايرين فى الوجود لا تصحّ الحمل المعتبر فيه الاتحاد فى الوجود؛ بداهة أن المغايرة الحقيقية لا تزول بعدم ملاحظة المغايرة، بل إنما يصحّ ذلك فى المركّبات الحقيقية على ما هو التحقيق من اتحاد أجزائها فى الوجود، بمعنى أن المركّب الحقيقى إنما يكون كذلك إذا كان له صورة وحدانية فى الخارج، فإنّ مبدأ الجنس وهى النفس الحيوانية _ حيث استعدّت لإفاضة النفس الناطقة _ تصوّرت بمبدأ الفصل وهى النفس الناطقة، فاذا لاحظ العقل النفس الحيوانية _ من حيث وقوعها فى صراط الترقى وتلقّى الصورة النطقية _ فقد لاحظها بما لها من درجة الفعلية والتحصّل، وهى بهذا الاعتبار مادة خارجية، وإذا (3) لاحظها من حيث الاتحاد فى الوجود السارى من الصورة إلى المادة، ومن الفصل الطبيعى إلى الجنس الطبيعى، فقد لاحظها على وجه يصحّ حملها على الجزء الآخر، لسقوط الدرجة الخاصّة له من الوجود عن

ص: 17

1-1. الكفاية: 55، الأمر الثانى.

2-2. التعليقة: 131، ج 1، عند قوله: (فهو وإن كان صحيحاً فى نفسه ...).

3-3. فى الأصل: (وإذا لاحظها ...)، والموافق للسياق ما أثبتناه من نسخة (ط).

نظر العقل ، والفرض أنهما موجودان بوجود واحد ، فإنّ الفصل الأخير كل الأجناس والفصول الطولية ، وشيئية الشئ وتمامه بصورته النوعية ، وهذا هو المراد من اعتبارى لا بشرط وبشرط لا فى الأجزاء الخارجية والتحليلية.

وبالتأمل فيه يتّضح : أنه مخصوص بالمركبات الحقيقية التى لها صورة وحدانية فى الخارج ، وصورة إجمالية فى الذهن ، لكنه ليس الغرض هنا صحة الحمل وعدمها ؛ كى يقال : باختصاص الاعتبارين بالمركبات الحقيقية دون الاعتبارية ، بل الغرض ملاحظة الجزء على نحو يكون غيره زائدا عليه ، كما هو كذلك فى الامور المتغايرة فى الوجود ، وإن كانت منضمّة فى اللحاظ بشرط الانضمام أو لا بشرط الانضمام ، واعتبار المتغايرة وإن لم يكن مقوّمًا لجزئية الجزء ، إلا أنه من الاعتبارات الصحيحة الواردة على الجزء.

فان قلت : الإتعاب فى تصحيح الاعتبار الشرطائى غير مفيد ؛ لأن الغرض إيجاب الجزء بالوجوب المقدمى ، فلا بد من ملاحظة الوجه الذى به يكون الجزء فى مقام شيئية الماهية مقدمة للكلّ ، وهو ليس الا اعتبار اللابشرطى من حيث الانضمام. وأما اعتبار اللابشرطية والشرطائية من حيث الاتحاد ، فهو من اعتبارات المركبات الحقيقية تصحيحا للحمل وعدمه ، لا للجزئية والكلية.

قلت : ليس الغرض من اعتبار الجزء بشرط لا تصحيح المقتضى لوجوبه المقدمى ، بل لأجل دفع المانع.

وتوضيحه : أن الجزء المنضمّ إلى غيره جزء حقيقة وممّا يتقوّم به الكلّ واقعا سواء لوحظ على وجه يصحّ حمله على الكلّ ، أم لا ، ففى المركبات الحقيقية ملاحظته لا بشرط وبشرط لا لمكان تصحيح الحمل ، وتصحيح ترتيب الأحكام المختصّة بكلّ من المادة والصورة عليهما.

وأما فى المركبات الاعتبارية فقد عرفت أن اللابشرطية لا تصحح الحمل ،

بل الغرض من اللابشرط والبشرط هنا : أن الجزء المنضم إلى بقية الأجزاء إذا لوحظ بما هو بحيث توجه النظر إلى ذات هذا المنضم إلى الباقي كان هو غير الكلّ. فبهذا النظر يستقلّ ويتمحّض في الجزئية ، فلأحد أن يقول : بأن الجزء حينئذٍ _ حيث إنه غير الكلّ ، بل مما يتألف منه الكلّ _ فوجوبه ليس عين وجوب الكلّ ، بخلاف ما إذا لوحظت الأجزاء بالأسر ، فإن لحاظها وان كان لحاظ هذا الجزء ضمنا ، إلا أنّ الأجزاء بالأسر عين الكلّ ، لا مما يتألف منه الكل ، فالمراد من بشرط لا هو لحاظه مستقلا ، ومن لا بشرط لحاظه بلحاظ الأجزاء بالأسر. وأما المقتضى للوجوب الغيرى فهو على أى حال كونه مما يتألف منه المركّب ، وهو لا- يكون مؤثرا إلا بلحاظه استقلالا ل يتمحّض في الجزئية. فافهم واستقم.

5_ قوله [قدّس سرّه]: (لما عرفت من أنّ الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا ... الخ) (1).

فكما أنّ حيثية الاجتماع (2) غير داخلية في المركّب بل آلة لملاحظة المركّب على وجه التركّب ، ولذا لا نفسية لها ، ولأجله لا ينتمى به عينية الأجزاء بالأسر مع المركّب ذاتا ، لا أنه مركّب من امور خارجية وأمر ذهنى ، كذلك فى مقام تعلّق الوجوب بالكلّ ، ملحوظة على وجه المرآتية لما هو كلّ بالحمل الشائع ، فلذا لا

ص: 19

1-1. كفاية الاصول : 13 / 90.

2-2. قولنا: (فكما أنّ حيثية الاجتماع .. إلخ).

تكون تلك الحيثية واجبة _ لا جزء ولا شرطاً _ فالمركب والأجزاء بالأسر أحدهما عين الآخر في الوجود ، كما هو كذلك في الوجود.

=====

بالذات أو بالعرض (أ)؟

(أ) كما ذهب إليه المحقق صاحب الدرر ، وهو الشيخ عبدالكريم الحائري (قده) في درر الفوائد : 1 : 91 في المقدمات الداخلية عند قوله : (فمتعلق الأمر النفسى ...) إلى قوله : (نعم يمكن استناد الأمر إليها بالعرض).

(ب) أضفنا (الواو) في هذه المواضع الثلاثة لاقتضاء السياق.

(ج) أضفنا (الواو) في هذه المواضع الثلاثة لاقتضاء السياق.

(د) ذهب إليه المحقق النائيني (قده) على ما في أجود التقريرات 1 : 215 فما بعدها.

(هـ) كما في التعليقة : 9 من هذا الجزء.

(و) التعليقة 87 . 8 ، ج 1.

(ز) في الأصل : مخصوص.

ص: 20

فإن قلت : الوجوب على وزن الوجود ، فكما أن الأحاد بالأسر موجودات بوجودات متعدّدة ، كذلك يجب أن تكون واجبة بوجودات متعدّدة خصوصا مع ملاحظة أن الإرادة التشريعية لا تفارق التكوينية ، إلا بتعلّق الاولى بفعل الغير ، وتعلّق الثانية بفعل المرید ، مع أنّ الإرادة التكوينية المحرّكة للعضلات نحو التكبيرة _ مثلا _ غير الإرادة المحرّكة لها نحو القراءة ، فاللازم الالتزام بتعدّد الوجوب النفسى بعدد الأجزاء .

قلت : المركّب الاعتبارى وإن لم يكن له وجود حقيقة غير وجودات الأحاد _ والهيئة التركيبية الاجتماعية من الاعتبارات العقلية _ إلا أن الملحوظ _ فى حال الحكم عليه وتعلّق الشوق به _ هى الأحاد من حيث الاجتماع والانضمام ، فوزان الإرادة والإيجاب فى تعلّقهما بالأحاد وزان العلم والوجود الذهنى ، لا وزان الوجود العینى ، فيلاحظ الأحاد بوجودها الانضمامى _ لا بنحو التفرّق _ فيشتاقه أو يبعث نحوه ، فكما ان الأحاد فى هذه الملاحظة ملحوظة بلحاظ واحد ، كذلك مرادة بإرادة واحدة ، ونفس الشوق الأكيد المتعلّق بالأحاد على هذا الوجه محرّك للعضلات نحوها ، كما أنها كذلك فى إرادتها من الغير نظير الإرادة المتعلّقة بالامور المتصلة التدريجية (1) ، فإن الإرادة واحدة ، وإن كان بين

====

2. والتحقق : أنّ الإرادة المتعلّقة بالامور المتّصلة التدريجية ينبعث منها إرادات جزئية بالإضافة إلى جزئيات الحركات ، بخلاف الإرادة التشريعية ، فإنّ المنبعث منها هو البعث ، وقد عرفت صحّة البعث نحو مجموع امور لوحظت بنحو الوحدة . [منه قدّس سرّه] .

ص: 21

1- إنه دخيل فى فعلية الغرض ، فأخذه فى المأمور به لا يوجب كون المقيّد واجبا ، بل الشرط حيث إنه دخيل فى فعلية الغرض ، فأخذه فى المأمور به لا يوجب كون المقيّد واجبا ، بل يوجب تقييد الواجب ، مضافا إلى أن دخول التقييد فى الواجب لا يوجب كون الشرط مقدّمة داخلية ، فإنّ وجود الطهارة خارجا يوجب حصول تقييد الصلاة بها ، فتكون مقدّمة خارجية كمقدّمات وجود الأجزاء ، فالجزء والتقييد مقدّمة داخلية ، لا مقدّمات وجود الأجزاء وحصول التقييد . فتدبر . [منه قدّس سرّه] .

المركب الاعتبارى والأمر التدريجى فرق ظاهر من حيث إن الوحدة فى الأول اعتبارية ، وفى الثانى اتصالية ، لكنه غير فارق بعد لحاظ الوحدة فى عالم تعلّق الإرادة.

ولا فرق _ أيضا _ فيما ذكر بين وحدة الأثر وتعدّده ، فإن الأثر الحاصل من عدة امور متفرقة فى الوجود ، وإن لم يمكن وحدته حقيقة ، إلا أن الغرض أيضا مجموع آثار الآحاد ، فهو الداعى لإرادتها ، لا كلّ واحد واحد من أشخاص الآثار. فافهم واستقم ، ولا تغفل. 6 _ قوله [قدّس سرّه]: (لا متناع اجتماع المثليين ... الخ) (1).

لا يذهب عليك (2) أن التماثل والتضادّ من الأحوال الخارجية للموجودات الخارجية بحسب وقوعها فى ظرف الخارج ، كما حقّق فى محلّه.

التماثل والتضاد من الأحوال الخارجية للموجودات

ص: 22

1-1. كفاية الاصول : 15 / 90.

2-2. قولنا : لا يذهب عليك أنّ التماثل .. إلخ).

ومن الواضح أن الفعل بما هو موجود خارجي _ أي بعد مصداقيته لعنوان الموجود _ لا يتّصف بالوجوب لبداهة سقوط الوجوب بعد الوجود ، بل بما هو وجود عنواني مطابقه ومعنونه الوجود الخارجي الذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم ، مضافا إلى أنّ الوجوب والحرمة أمران اعتباريان عقلايان ، لا من المقولات التي لها نحو من الوجود في الخارج ، فلا العارض من الأحوال الخارجية ، ولا المعروض من الامور العينية.

وإن اريد الإرادة والكرهية من الإيجاب والتحریم ، فهما وإن كانا من الصفات الخارجية والمقولات الحقيقية ، إلا أن الاجتماع الممتنع لا يخلو من أن يكون : إما بلحاظ قيامهما بالنفس ، أو قيامهما بالفعل من حيث التعلّق :

فإن كان بلحاظ قيامهما بالنفس ، فمن الواضح عند الخبير أنّ موضوع التماثل والتضادّ هو الجسم والجسماني _ أي الواحد بالعدد _ لا مثل النفس من البسائط المجرّدة ، فليس النفس كالجسم حتى يقوم البياض بجزء منه والسواد بجزء آخر منه ، ولذا لا شبهة في قيام إرادتين أو إرادة وكرهية بها بالنسبة إلى فعلين ، فيعلم منه أنّ المانع _ لو كان _ فإنّما هو من حيث التعلّق بشيء ، لا من حيث القيام بموضوع النفس ، فإنّ النفس لتجرّدها وبساطتها قابلة لقيام إرادات وكرهات بها في زمان واحد.

وإن كان بلحاظ قيامهما بالفعل من حيث التعلّق فقد عرفت : أن المحال قيام المتماثلين أو المتضادّين بالموجود الخارجي ، مع أن وجود الفعل يسقط الطلب.

====

المجموع يقتضى تعلّق الإرادة بالجزء دون المجموع **❖** 1. وليست التعلّقات التحليلية _ الناشئة من تعلّق إرادة واحدة بالمجموع _ قابلة للاشتداد أو منبعثة عن مصالح قائمة بالأجزاء.

مضافا إلى أن موضوع الإرادة والكراهة وسائر الكيفيات النفسانية هي النفس ، فلا يعقل قيامهما بشيء غير النفس ، وتعلقهما بوجود الطبيعة بنحو العنوانية لا مانع منه بعد عدم كونه في مرتبة تعلقهما به من الموجودات الخارجية ، ولذا لا شبهة في تعلق الإرادات بوجود الطبيعة بما هي في أزمنة متفاوتة ، أو بالنسبة إلى أشخاص مختلفة ، فيعلم منه قبول وجود الطبيعة بما هي للمعروضية للإرادات والكراهات.

وإن اريد أن الفعل في مرتبة تعلق الإرادة به في النفس لا يقبل تعلق (1) إرادة أخرى به بحده ؛ بدها أن نشخص الإرادة بالمراد ، كالعلم بالمعلوم ، فهو صحيح ، إلا أنه من باب لزوم ما لا يلزم لحصول الغرض بإرادة وجود الصلاة مرتين ، أو إرادته تارة وكراهته أخرى ، من غير لزوم تعلق الإرادة به في مرتبة تعلق إرادة أخرى به ؛ لوضوح أن الكلام في عدم تعلق وجوبين بالفعل الواحد بأيّ نحو من التعلق.

والتحقيق : أن الامتناع ليس بملاك اجتماع المتماثلين والمتضادين _ كما هو المشهور عند الجمهور _ بل لأن الإرادة علّة للحركة نحو المراد ، فإن كان الغرض الداعي إلى الإرادة واحدا فانبعث الإرادتين منه في قوة صدور المعلولين عن علّة واحدة ، وهو محال. وإن كان الغرض متعددا لزم صدور الحركة عن علّتين مستقلّتين ، وهو محال.

لا يقال : هذا في الإرادة التكوينية دون التشريعية.

لأننا نقول : لا فرق بينهما إلا بكون الاولى علّة تامة للحركة نحو المقصود ، والثانية علّة ناقصة ، ولازمها التأثير بانضمام إرادة المكلف ، فيلزم صدور الواحد عن الكثير أيضا.

الامتناع ليس بملاك اجتماع المتماثلين والمتضادين

ص: 24

1-1. في الأصل : (لا يقبل لتعلق ...).

ومنه يتضح : أن الإيجاب بمعنى البعث والتحرك أيضا كذلك ، فإنّ البعث لجعل الداعى . ومن الواضح أن جعل ما يمكن أن يكون داعيا غير قابل للتعدّد مع وحدة المدعوّ إليه ؛ إذ لازمه الخروج من حدّ الإمكان إلى الوجوب عند تمكين المكلف من الامتثال ، فيلزم صدور الواحد عن إرادتين وداعيين مستقلين .

7_ قوله [قدّس سرّه] : (لعدم تعددها هاهنا ... الخ) (1).

سيأتى _ إن شاء الله تعالى _ فى محلّه : أن الوجه المبحوث عنه هو الوجه الواقعى ، لا الوجه اللفظى .

ومن الواضح أن المقدّمة لا تجب بما لها من العنوان الذاتى ، بل بما لها من حيثية المقدّمية ، وهى حيثية واقعية ربّما لا توجد فى غيرها .

8_ قوله [قدّس سرّه] : (بوجوب واحد نفسى لسبقه ... الخ) (2).

لا يخفى عليك أنّ السبق المتصوّر هنا : إما سبق زمانى ، أو سبق بالعلية ، أو سبق بالطبع .

أما السبق الزمانى : فلا وجه له ؛ لأنّ ترشّح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى لا يستدعى سبقا زمانيا ، بل فى العلة البسيطة أو الجزء الأخير من المركبة يستحيل السبق الزمانى ؛ لاستحالة تخلف المعلول عن العلة ، ولو فى آن .

وأما السبق بالعلية : فمن الواضح أن الوجوب النفسى إنما يتّصف بالسبق بالعلية إذا اتصف بالعلية للوجوب الغيرى ، والمفروض هنا استحالة الوجوب الغيرى مع الوجوب النفسى ، فكيف يعدّل وجود الوجوب النفسى دون الغيرى بما يتوقّف على وجود الوجوب الغيرى الموجب لاستحالة وجوده؟! أم

السبق المتصور فى المقام

ص: 25

1-1 . كفاية الاصول : 16 / 90 .

2-2 . كفاية الاصول : 4 / 91 .

كيف يعلّل عدم الوجوب الغيرى بما يتوقّف على وجوده؟! ضرورة أنّ السبق واللحوق متضايقان كالعلية والمعلولية ، والمتضايقان متكافئان فى القوة والفعلية.

ومنه علم حال السبق بالطبع ، فإن الوجوب النفسى إنما يوصف بالسبق بالطبع مع اتصاف الوجوب الغيرى بالتأخر الطبعى ، وهو هنا محال. والسبق والتأخر متضايقان ، وكون الوجوب النفسى فى نفسه كذلك إذا اضيف إلى الوجوب الغيرى لا يجدى إذا لم يكن كذلك بالفعل ، بل الوجه لاتصافه بالوجوب النفسى دون الغيرى : هو أنّ الوجوب الغيرى وجوب معلولى متقوم بالوجوب النفسى ، فوجوده بلا وجوده محال ، وهما معا أيضا كذلك لما عرفت ، بخلاف الوجوب النفسى فقط فإنه لا مانع منه.

وبعبارة اخرى : تأثير ملاك الوجوب الغيرى مشروط بتأثير ملاك الوجوب النفسى دون العكس ، وما كان تأثيره منوطا بشىء لا يعقل أن يمنع عن تأثيره. 9_ قوله [قدّس سرّه] : (فتأمل ... الخ) (1).

قد أفاد (قدس سره) فى وجهه فى الحاشية (2) ما لفظه : (وجهه أنه لا- يكون فيه أيضا ملاك الوجوب الغيرى حيث إنه لا وجود له غير وجوده فى ضمن الكلّ ؛ ليتوقف (3) على وجوده ، وبدونه لا وجه لكونه مقدّمة كى يجب بوجوبه أصلا ... الخ).

ولا يخفى عليك أنّ مقدّمية الأجزاء : إما بلحاظ شئئية الماهية ، أو الوجود ، والأجزاء _بالاعتبار الأول_ علل القوام ، ولها السبق بالماهية والتجوهر ، وبالاعتبار الثانى علل الوجود ، غاية الأمر أنها علل ناقصة ، والملاك فى هذا

مقدمة الأجزاء إما بلحاظ شئئية الماهية أو الوجود

ص: 26

1-1. كفاية الاصول : 4/91.

2-2. أى فى حاشية المصنف (قده) على كفايته : 91.

3-3. فى الكفاية _تحقيق مؤسستنا_ : يتوقف.

التقدم هو إمكان الوجود بمعنى أنّ الجزء له إمكان الوجود ولا وجود للكل ، بخلاف الكلّ فإنه ليس له إمكان الوجود ولا وجود للجزء ، كما فى الواحد والاثنين ، وهذا هو التقدم بالطبع ، ولا ينافى معية المتقدم والمتأخر الطبيعيين بالزمان.

ومنه ظهر أنّ نفي المقدّمية عن وجود الجزء غير خال عن المناقشة ؛ إذ لا نعى بالمقدّمة إلاّ أنه لولاها لما حصل ذوها ، والجزء كذلك _ كما عرفت _ بل قد سمعت أنه كذلك وجوداً وقواماً. نعم ، ينبغي أن يقيّد ملاك الوجوب المقدّمى بالمقدّمة المغايرة لذيها فى الوجود ، لا كلّ مقدّمة.

لا يقال : الاقتضاء لا ينافى وجود المانع ، وليس الملاك إلاّ ما هو مناط الشئ فى نفسه ، فلا وجه لنفى الملاك عن مطلق المقدّمة.

لأننا نقول : اقتضاء المحال محال ، وقد عرفت انحصار المقتضى فى الوجوب الغيرى بلا وجوب نفسى ، أو معه ، وكلاهما محال ، فوجود الاقتضاء فيما نحن فيه محال ، وإلاّ آل الأمر إلى إمكان المحال فى ذاته. والكلام فى ثبوت ملاك الوجوب الغيرى فى ما نحن فيه ، لا فى معنى كلى لا ينطبق عليه.

والتحقيق : ثبوت ملاك الوجوب الغيرى فى حدّ ذاته هنا أيضا ، لكن يستحيل فعلية مقتضاه ؛ لأن ملاك الوجوب الغيرى لا يؤثر إلاّ إذا أثر ملاك الوجوب النفسى ، فتأثير ملاك الوجوب النفسى شرط فى نفسه لتأثير ملاك الوجوب الغيرى ، وهنا مانع عن تأثيره (1) لوحدة المحلّ ، فعدم تأثير ملاك

التحقيق ثبوت ملاك الوجوب الغيرى

ص: 27

1-1. قولنا : (وهنا مانع عن تأثيره ... إلخ).

الوجوب الغيرى مع عدم تأثير الملاك النفسى لعدم الشرط ، ومع تأثيره لوجود المانع ، فالمقتضى على أى حال موجود ، وليس المقتضى إلا الوجوب الغيرى لا مقيدا بالنفسى ولا بعده ؛ كى يستحيل الاقتضاء.

[فى تقسيم المقدمة الى عقلية وشرعية وعادية]

10 _ قوله [قدس سرّه] : (منها تقسيمها إلى العقلية والشرعية ... الخ) (1).

إن كان هذا التقسيم بلحاظ الحاكم بالمقدّمية ، فهو غير مستقيم فى العادية ؛ بداهة أن العادة _ هنا _ ليست هو العرف _ كما هو أحد إطلاقاتها فى غير مقام _ بل المراد منها كون التوقف بالنظر إلى طبع الشىء وذاته لا بقسر قاسر ، وإن كان التقسيم بلحاظ التوقف فى حدّ نفسه ، فهو سقيم بما فى المتن ، والظاهر فى نظرى القاصر هو الثانى .

بيان ذلك : أنّ التوقف : إما واقعى أو جعلى ؛ بمعنى أن الواجب بما هو :

إما متقيّد بوجود المسمّى بالمقدّمة واقعا _ مع قطع النظر عن الأنظار ووجوه الاعتبار _ فالتوقف واقعى ، وإما متقيّد به بحسب جعل الجاعل واعتبار المعتبر ، فالتوقف جعلى كالصلاة ، فإنها _ بما هى حركات خاصة وقعت موقع الوجوب _ لا توقّف لها وجودا _ مع قطع النظر عن جعل الشارع _ على الطهارة ، بل الشارع جعلها مقيدة بها بالأمر بالصلاة عن طهارة ، والتقسيم بلحاظ مقدّمة الواجب ، لا بلحاظ مقدّمة وجود المصلحة الواقعية ، مع أن المصالح _ أيضا _ ربما تختلف بالاعتبار .

فى تقسيم المقدمة الى عقلية وشرعية وعادية

ص: 28

1-1 . كفاية الاصول : 9/91

وأما توقّف الصلاة عن طهارة على الطهارة ، فهو من باب الضرورة اللاحقة ، لا الضرورة السابقة ، ومناطق الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والإمكان الذاتي ، ملاحظة مقام الذات كما لا يخفى .

لا يقال : فلا وجه لجعل العادية مقدمة ؛ لأن استحالة الصعود بلا نصب السلم _ مثلا _ من باب استحالة وجود الشيء مع عدم علته ؛ حيث إنه لا يمكن الطيران لعدم الجناح ، ولعدم القوة الخارقة للعادة .

لأننا نقول : فرق بين الامتناع بالغير والامتناع بالقياس إلى الغير ، وما هو من قبيل الضرورة اللاحقة هو الأول ، وما هو مناطق الاستحالة العادية هو الثاني ، بمعنى أنّ الصعود بلا نصب السلم بالقياس إلى من ليس له قوة عمالة متصرفة محال ، من حيث إن عدم القوة يأبى ذلك ، لا من حيث إن المعلول ممتنع بعدم علته . فتدبّر ، فإنه حقيق به . 11 _ قوله [قدّس سرّه] : (فهى أيضا راجعة إلى العقلية ... الخ) (1).

مقابلة العادية للعقلية مع اشتراكهما في الاستحالة الواقعية بملاحظة أنّ استحالة الكون على السطح بلا طيّ المسافة محال ؛ لاستحالة الطفرة برهانا ، واستحالته بلا نصب السلم ليست لاستحالة الطيران برهانا ، بل لأن الجسم الثقيل بالطبع ليس له الطيران ، بل بقاسر من جناح ، أو قوة خارقة للعادة ، مع إمكان الطيران ذاتا ، فمنشأ الاستحالة في الأول أمر برهاني عقلي ، وفي الثاني أمر طبعي عادي ، وإن كان بالقياس إلى عدم القوة _ أو مع وصف انعدامها فعلا _ محالا عقلا .

وبالجملة : أصل طيّ المسافة مقدمة ، ونصب السلم كذلك ، إلا أنّ الأوّل

رجوع المقدمة العادية الى العقلية

ص : 29

مقدمة لاقتضاء حكم العقل ، والثاني مقدمة لاقتضاء طبع الجسم بما هو ، من دون قاسر .

وبعبارة اخرى : امتناع كون شىء بدون شىء تارة امتناع ذاتي ، واخرى وقوعي ، كامتناع الكون على السطح بلا طي المسافة ، فإنه يلزم من وقوعه محال ، وهي الطفرة المستحيلة عقلا ، وثالثة لا يكون الامتناع كذلك ، كالكون على السطح بلا نصب السلم ، فإنه لا يلزم من فرض وقوع الطيران أو القوة الإلهية الخارقة للعادة محال لعدم استحالتهما ، وإنما يستحيل بلا نصب السلم بالقياس إلى عدم الجناح وعدم القوة الخارقة ، فيسمى الممتنع بالامتناع الذاتي والوقوعي بالمحال العقلي ، ويسمى الممتنع بالامتناع القياسي بالمحال العادي ، وباعتبارهما يكون التوقف الواقعي عقليا تارة ، وعاديا اخرى .

نعم ، حقيقة المقدمة هي الجامعة بين الطيران ونصب السلم ، إلا أنه ينحصر الجامع في الثاني لعدم ما يتمكن معه من الطيران ، فهو واجب بالعرض لا بالذات ، فالتوقف بالنسبة إلى هذا الواجب بالعرض عادي ، لا بالإضافة إلى الجامع ، فإنه عقلي كأصل طي المسافة .

والكلام في المقدمة القابلة للاتصاف بالوجوب فعلا ، والتقسيم إلى الثلاثة بهذه الملاحظة ، كما أن الأمور به لو كان هو التسخين الإرادي أو التبريد كذلك ، فعدم التمكن من التسخين والتبريد بمجرد إرادتهما مع إمكانهما ذاتا يوجب مقدمية مسخن أو مبرد خارجي ، فالوجوب هناك عرضي ، وأصل المقدمة ذاتي ، وهنا مقدمية المقدمة بالعرض ، إلا أن ذلك لا يوجب عدم المقابلة بين المقدمة العقلية والعادية ، كما أن رجوع الثانية إلى الاولى _ بعد ملاحظة الامتناع بالقياس إلى الغير أو بالغير _ لا ينافي المقابلة بينهما بالذات .

ص: 30

[فى تقسيم المقدمّة الى مقدمة وجوب وصحة ووجود]

12_ قوله [قدّس سرّه]: (وبداهة عدم اتصافها بالوجوب ... الخ) (1).

فإنه ما لم تتحقّق المقدمّة لا- وجوب لذيها ، ومع تحقّقها لا- مجال لإيجابها ، فإنه طلب الحاصل ، هذا هو المعروف فى بيان الوجه لخروجها عن محلّ البحث.

وفيه بحث : إذ لو كانت الشرطية على نحو الشرط المتأخّر كان وجوب ذيها قبل وجودها زمانا ، فلا يلزم من ترشّح الوجوب إليها طلب الحاصل. نعم ، يلزم على كل منهما (2) للآخر ؛ إذ المقدمّة من أجزاء عدّة وجوب ذيها ، ووجوب ذيها علة وجوبها ، ووجوبها من أجزاء عدّة وجودها.

تقسيم المقدمّة الى مقدمة وجوب وصحة ووجود

ص: 31

1-1. كفاية الاصول : 10 / 92.

2-2. قولنا : (نعم يلزم على كلّ منهما .. إلخ).

مضافا إلى لزوم تعليق وجوبها على اختيار المكلف لعلمه بأنه لو لم يأت بها لا وجوب لذيها سابقا.

[في المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة]

13 _ قوله [قدس سرّه]: (وحيث إنها كانت من أجزاء العلة ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أنّ العلة الحقيقية اصطلاحا وإن كانت ما يحتاج إليه الشيء صدورا أو قواما ، والشرط حينئذ بنفسه ليس كذلك ، ولذا قسّموا العلل إلى الاربع لا غير.

إلا أنّ التحقيق: أنّ الشرط إما من متممات فاعلية الفاعل ، أو من مصحّحات قبول القابل ، وتوصيف توقّف المعلول به من باب الوصف بحال متعلّقه ، وإلا فلا حاجة له بنفسه في مقام الصدور إلا إلى الفاعل ، فحصول الإحراق في الخارج يتوقّف على ما منه الإحراق ، أو ما به الإحراق _ على

=====

2. كفاية الاصول : 16 / 92.

المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة

ص: 32

1- كذلك المقدمات الشرعية مقدّمات لحصول التقيد ، فكلاهما مقدمة لوجود المأمور به ، بل لأنّ الشرائط الشرعية حيث إنها توجب تقيد الواجب في مقام تأثيره في الغرض ، كما هو حقيقة الشرطية ، فلا محالة ليست هي مقدمة لوجود الواجب ، ولا لصحته بمعنى مطابقة المآتيّ به للمأمور به ، بل مقدمة لفعلية الغرض من الواجب ، وبهذا الوجه يصحّ التقابل بين مقدّمة الوجود ومقدمة الصحة ، وحينئذ ينبغي إخراج مثل قصد القربة والوجه ممّا هو مقدّمة لفعلية الغرض ، مع عدم إمكان أخذه في الواجب ، وعدم إمكان تقييد الواجب به ، بل عدم إمكانه بوجوب آخر نفسيا أو مقديا. فتدبر. [منه قدس سرّه]. (ن ، ق ، ط).

اختلاف النظر في النار_ إلا أنّ النار لا تؤثر إلا إذا كانت بوصف كذا، كما أنّ الجسم لا يقبل الاحتراق إلا إذا كان بوصف كذا.

فتحقق: أنّ معنى شرطية الوضع والمحاذاة أو يبوسة المحلّ ونحو ذلك: إما كون الفاعل لا يتم فاعليته، أو المادة لا تتم قابليتها إلاّ مقترنا بهذه الخصوصية.

وعليه يصحّ لحاظ شرطية الطهارة للصلاة؛ فإنّ معنى شرطيتها لها ليس توقّف وجودها على وجودها، بل توقّفها في الفاعلية وتامة التأثير عليها، كما في الفواعل الحقيقية الطبيعية وشرائطها، ولم نجعل الطهارة شرطاً للأثر، ليقال: إنّها بحسب لسان أدلتها شرط للصلاة، بل هي من مصحّحات فاعلية الصلاة للأثر المرتّب عليها، أو من متمّمات قبول النفس_ مثلا_ للأثر الآتي من قبل الصلاة.

ومنه يظهر: أنّ كون شرطية الطهارة_ مثلا_ للصلاة بمعنى تقييدها بها شرعاً لا ينافي كونها من متمّمات فاعلية الصلاة في نظر الشارع، ولذا قيدها بها خطاباً لتقييدها بها واقعاً في فاعليتها، فمجرد كون الشرطية شرعاً بمعنى التقييد (1) لا يوجب التفصّي عن الإشكال، ولا عدم كون الشرط الشرعي

ص: 33

1-1. قولنا: (فمجرد كون الشرطية بمعنى التقييد .. إلخ).

كالشرط العقلي ، بل الأمر فيهما على حدّ واحد ، وهكذا بالإضافة إلى الشرطية الجعلية المنتزعة من مقام الطلب ، فإنه لو لا الأمر بالصلاة عن طهارة لما صحّ انتزاع الشرطية من الطهارة ، وهذه الشرطية الجعلية أيضا على حدّ الشرائط الواقعية : إمّا من مصحّحات الفاعل ، أو من متممات القابل ، فإنه لو لا ملاحظة الصلاة مقترنة بالطهارة لا تكون الصلاة قابلة لانتزاع المطلوبة منها ، كما إنه لو لا صدورهما عن طهارة خارجا لما كانت قابلة لانتزاع مطابقتها للمطلوب ، ووقوعها على صفة المطلوبة. 14 _ قوله [قدّس سرّه] : (ولا بدّ من تقدّمها بجميع أجزائها ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أن العلة : إما ناقصة ، أو تامة ، وملاك التقدّم في الاولى هو الوجود ، وفي الثانية هو الوجوب ، بمعنى أن المعلول في الاولى لا يمكن له الوجود إلا والعلة موجودة ، ولا عكس . كما أنّ المعلول في الثانية لا يجب إلا والعلة قد وجبت . وعلى أيّ حال لا يعقل وجود المعلول _ وضرورة وجوده _ إلا إذا وجدت العلة ووجبت ، ولازم هذا المعنى في الموجودات الزمانية أن لا يتقدّم

=====

(1) كفاية الاصول : 1692

العلة اما ناقصة أو تامة

ص: 34

1- فرض الشرط المتأخّر ، ويكون كالنقل في الإجازة ، مع أنه أمر معقول في الإجازة ، دون الغسل في الليلة المستقبلية ، فإن القابل للانتساب بالإجازة إلى المجي 1. والمحكوم عليه بالوفاء هو العقد المعنوي الذي يتسبّب إليه بالعقد اللفظي ، وإلا فاللفظ لا قرار له حتى ينسب فعلا- إلى المجيز ويؤثر في الملك ، أو يحكم عليه بالوفاء والحل ، بخلاف الصوم ، فإن الإمساك قد تصرّم ، وتخلّل بينه وبين الغسل العدم ، فما الأمر الباقي المقترن بالغسل والطهارة ليكون متقيّدا بهما ، حتى يحصل الامتثال بإتيان المقيد ، إلا أن يتكلّف ويجعل أثر الصوم أمرا باقيا إلى أن يحصل الغسل ، ويكون المأمور به والمطلوب بقاء ذلك الأثر بالغسل ؛ بحيث لو لم يحصل لزال ذلك الأمر ، فكأنه لم يأت بشيء لفرض مطلوبة وجوده الباقي بالغسل ، وكلّ ذلك تكلف واضح . [منه قدّس سرّه] . (ن . ق . ط) .

المعلول على علته زمانا، وإلا لم يكن بنحو وجوده تابعا لوجودها، لا تقدّمها عليه زمانا، وتقدّمها الطبيعي أو العلى أجنبى عن إشكال تأخر العلة زمانا.

وأما المعية الزمانية للمعلول بالنسبة إلى علته فمختلفة بالإضافة إلى العلة التامة والناقصة.

وما ذكرنا _ أن مقتضى العلية هي التبعية في نحو وجود المعلول لوجود علته زمانا _ ليس لأجل لزوم الخلف، أو الجمع بين النقيضين؛ نظرا إلى أن نتيجة تأخر العلة أنها دخيلة وغير دخيلة، وموقوف عليه وغير موقوف عليه، ولا لأجل أنه في قوة المعلول بلا علة؛ لوضوح اندفاع الجميع حسب الفرض، فإن المفروض كون المتأخر علة، فالفرض فرض كون المعلول ذا علة، وحيث إن الفرض فرض الاستناد إلى المتأخر، فلا يلزم من تأخره عدم كونه دخيلا، بل لا بدّ من إقامة البرهان على عدم إمكان دخله، وهو لزوم تأثير المعدوم في الموجود، فإن الموجود في ظرفه معدوم بالفعل، والأثر موجود بالفعل، ولا يمكن أن يترشح موجود بالفعل عن معدوم بالفعل. 15 _ قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا ... الخ) (1).

العلّة: إما أن تكون مؤثّرة، أو مقربة للأثر، والثانية هو المعدّ، وشأنه أن يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة، ومثله لا يعتبر مقارنته مع المعلول في الزمان، بخلاف المؤثّرة بما يعتبر في فعلية المؤثريّة، أو تأثر المادّة، فإنه يستحيل عدم المقارنة زمانا، فإنّ العلة الناقصة وإن أمكن أن توجد ولا وجود لمعلولها، إلا أنها لا تؤثر إلا وهي مع أثرها زمانا في الزمانيات، فما كان من الشروط شرطا للتأثير، كان حاله حال ذات المؤثّر، وما كان شرطا لتقريب الأثر

العلّة اما أن تكون مؤثّرة أو مقربة للأثر

ص: 35

كان حاله حال المعدّ. ومن الواضح أن الالتزام بكون جميع الأسباب والشرائط الشرعية معدّات جزاف. 16_ قوله [قدّس سرّه]: (وبالجملة : حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية ... الخ) (1).

لا يذهب عليك : أنّ الإرادة حيث إنها من الكيفيات النفسية ، فلا بدّ من تحقّق مبادئها في مرتبتها حتى ينبعث منها شوق متأكّد نفساني ، سواء كان الشوق متعلّقاً بفعل الغير_ وهي الإرادة التشريعية_ أو متعلّقة بفعل نفسه ، سواء كان تحريكه للغير أو غير ذلك ، وهي الإرادة التكوينية.

ومن الواضح أنّ مبادئ الإرادة_ بما هي إرادة_ لا تختلف باختلاف المرادات ، وليست مبادئها مختلفة بالتقدّم والتأخّر والتقارن ، فهي خارجة عن محلّ البحث.

وأما البعث والتحريك الاعتباريان_ اللذان هما من أفعال الأمر_ فهما_ أيضا باعتبار تعلّق الإرادة بهما_ كسائر المرادات ، وأما باعتبار نفسهما_ كما هو محلّ الكلام_ فالإشكال فيهما على حاله ؛ إذ لو توقّف اتصاف البعث الحقيقي بعنوان حسن على وجود شيء خارجا ، فلا محالة لا يصير مصداقا لذلك العنوان إلاّ بعد تحقّق مصحّح انتزاعه خارجا.

ومثله الكلام في شرط الوضع ، فإنّ الشيء إذا كان شرطا للانتزاع بما هو فعل النفس ، أو تصديق العقل ، فلا محالة يكون شرطا بنحو وجوده النفساني المناسب لمشروطه ، وشرط الانتزاع_ بما هو انتزاع_ ليس من محلّ النزاع ، بل الكلام في شرطية شيء للمنتزع ، وهي الملكية_ مثلا_ والإشكال فيه على حاله لعدم معقولية دخل أمر متأخّر في ثبوت أمر متقدّم ، والمفروض أن الإجازة

شرط الوضع

ص: 36

بوجودها الخارجى شرط لحصول الملكية الحقيقية من حين العقد.

فاتّضح : أن رجوع الأمر إلى المقارن ليس إلاّ فى ما هو خارج عن محلّ النزاع ، كنفس الإرادة والانتزاع.

والتحقيق : أنه يمكن دفع الإشكال عن الملكية _ وشبهها من الامور الوضعية الشرعية أو العرفية _ بما تقدّم منا فى تحقيق حقيقة الوضع فى أوائل التعليقة ، ولا بأس بالإعادة ، فلعلّها لا تخلو عن الإفادة ، ولنحرّر الكلام فى الملكية ، فيعلم منها حال غيرها.

فنقول : ليست الملكية الشرعية والعرفية من المقولات الحقيقية ، وإن كان مفهومها من المفاهيم الاضافية ، وذلك لأن المقولات أجناس عالية للموجودات الامكانية ، وهى إمّا ذات مطابق فى الأعيان ، أو من حيثيات ما له مطابق فيها. والمقولة إنّما تقال على شىء ، وتصدق عليه خارجا ، إذا كان هناك مع قطع النظر عن ذهن ذاهن أو اعتبار معتبر أمر يصدق عليه حدّ المقولة.

ومن الواضح : أنه بعد الإيجاب والقبول لم يتحقّق خارجا ما له صورة فى الأعيان ، ولا قام بالمالك والمملوك حيثية عينية ، بل هما على ما هما عليه من الجواهر والاعراض من غير تفاوت أصلا.

لا يقال : منشأ انتزاع الملكية هو العقد ، وقد حصل بعد ما لم يكن.

لأننا نقول : الأمر الانتزاعى يحمل العنوان المأخوذ منه على منشئه ، كما أنّ عنوان الفوق يحمل على نفس الجسم الكائن فى الحيّز الخاصّ. ومن البين أن الملكية لا تحمل على العقد ، بل تحمل بمعناها الفاعلى على ذات المالك ، وبمعناها المفعولى على ذات المملوك ، ونسبة العقد إليها نسبة السبب إلى المسبّب ، لا نسبة الموضوع إلى عرضه.

لا يقال : نحن لا نقول : بأن الملكية حيثية قائمة بالعقد ؛ ليرد الإشكال المزبور ، بل نقول : بأن العقد منزل منزلة الملكية ، فهى إحاطة تنزيلية قائمة

الملكية الشرعية والعرفية ليست من المقولات الحقيقية

لأننا نقول أولاً : إنَّ العقد اللفظي بما له من المعنى ، قائم بالعقد لا بالمالك ، وكونه وكيلًا عنه يوجب أن يكون العاقد مالكا حقيقة ، وذات المالك مالكا تنزيلا .

وثانيا : بأنَّ المالكية والمملوكية متضافتان ، وليس هناك صفة عينية قائمة بالمملوك كقيام العقد المنزّل منزلة الملكية بالعاقد ، والعين الخارجية هي المملوكة حقيقة ، لا المقوم للإحاطة التنزيلية ليكون حال المالك والمملوك حال العالم والمعلوم بالذات .

وثالثا : الكلام في كون الملكية مقولة واقعية ، والعقد اللفظي الموجود في الخارج من مقولة كيف المسموع ، والمقولات متباينات ، وبقية الكلام في محلّه .

ومما ذكرنا يتّضح : أنها لا تنتزع عن الحكم التكليفي بجواز التصرف أيضا ، بتوهم : أن السلطنة ليست إلا كون زمام أمر شيء بيد الشخص ، وكونه تحت اختياره ، وهو عبارة اخرى عن إباحة أنحاء التصرفات فيه ، فإنك قد عرفت لزوم حمل العنوان المأخوذ من المنتزع على المنتزع عنه ، مع أنه لا يقال : جواز التصرف مالكا أو مملوكا ، وكون الملكية نفس جواز التصرف رجوع عن دعوى انتزاع الحكم الوضعي عن الحكم التكليفي ، بل هو عين الحكم التكليفي ، والحال أن مفهوم الملكية بجميع معانيها لا ربط له بمفهوم جواز التصرف ، مع أن الملكية الشرعية لا تدور مدار جواز التصرفات _ كما في موارد الحجر _ فيلزم إما بقاء المنتزع بلا منشأ ، وهو محال ، أو كون الملكية _ مثلا _ للوليّ ، لكون المنشأ _ وهو جواز التصرف له (1) _ وهو مما لا يلتزم به أحد .

لا يقال : منشأ انتزاع الملكية مطلقا تمكّن المالك خارجا من التصرفات النافذة _ كالبيع ونحوه _ فالملكية بمعنى السلطنة المنتزعة من تمكّنه الخارجي من

لأننا نقول : حقيقة التمكّن إنما هي بالإضافة إلى أفعاله التسييبية التي لا مساس لها خارجا بالعين المملوكة ، والمفروض أن طرف الملكية هي العين المملوكة شرعا ، فالسلطنة الحقيقية الخارجية _ التي لا تتفاوت بتفاوت الأنظار _ إنما تكون للقاهر على العين خارجا ولو غضبا ، وهذا بنفسه شاهد على أنّ الملكية الشرعية ليست من المقولات الواقعية ، فإنها لا تختلف باختلاف الأنظار وأنحاء الاعتبار ، مع أن شخصا واحدا بالنسبة إلى عين واحدة ربما يكون مالكا في نظر الشرع دون العرف ، وبالعكس.

لا يقال : كيف؟ وحدّ الإضافة المقولية صادق على الملكية ، فإن ملاكها تكرر النسبة ، وهو موجود فيها ، غاية الأمر أنها من الإضافات المتشابهة الأطراف كالاخوة والجوار.

لأننا نقول : نعم ، الملكية _ مفهوما _ من المفاهيم الإضافية ، لكن مجرد كون المفهوم كذلك لا يقتضى أن يكون مطابقه من المقولات ، كيف؟ ويصدق العالمية والقادرية وغيرهما من العناوين الإضافية عليه _ تعالى _ مع عدم اندراجه تحت العرض والعرضى لمنافاته لوجوب الوجود ، بل كون المطابق مقولة حقيقية أم لا إنّما يعلم من الخارج.

ومنه يظهر للمتفطنّ : أنّ سنخ ملكيته _ تعالى _ أيضا ليس سنخ ملكية العباد ، وإن كانت فيهم مقولة ، بل مالكيته باعتبار إحاطته في مقام فعله ؛ بدهة إحاطة الوجود الانبساطى على جميع ما فى دار الوجود ، فالمطابق الحقيقى للملك فيه _ تعالى _ هو الوجود المنبسط ، فالمفهوم إضافة عنوانية ، والمصداق إضافة إشراقية.

فان قلت : إذا لم يكن مطابق الملكية الشرعية من المقولات الحقيقية حتى الانتزاعية ، فقد خرج بذلك عن موجودات عالم الإمكان لانحصارها فيها ، كما

قلت : التحقيق في الملكية _ وغيرها من الوضعيات الشرعية والعرفية _ أنها موجودة بالاعتبار لا بالحقيقة ، فكما أن الأسد له نحو من الوجود الحقيقي ، وهو الحيوان المفترس ، والاعتباري ، وهو الشجاع ، كذلك الملكية ربما توجد بوجودها الحقيقي الذي يعدّ من الأعراض الخارجية والمقولات الواقعية ، كما في المحيط على العين والواجد المحتوى لها خارجا _ وإن كان غاصبا _ فهو باعتبار نفس الإحاطة الخارجية من مقولة الجدة ، وباعتبار تكرّر نفس النسبة _ أعنى المالكية والمملوكية _ من مقولة الإضافة ، وربما توجد بوجودها الاعتباري ، فالموجود بالحقيقة نفس الاعتبار القائم بالمعتبر ، وإنما ينسب هذا الوجود إلى الملكية لكونها طرف هذا الاعتبار. وكما أنّ مصحّح اعتبار الرجل الشجاع أسدا هي الجرأة والشجاعة كذلك مصحّح اعتبار المتعاملين مالكا والعين مملوكا (2) هي المصلحة القائمة بالسبب الحادث الباعثة على هذا الاعتبار.

ومن هذه المرحلة تختلف الانظار ، فالملكية من المعانى التي لو وجدت في الخارج لكان مطابقها عرضا ، لكنها لم توجد حقيقة هنا ، بل اعتبرها الشارع أو العرف لما دعاهم إليه. وحيث إن حقيقتها شرعا أو عرفا عين الاعتبار ، فلا مانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدّم متصرّم أو أمر مقارن أو متأخر ، ولعل نظر من جعل العلل الشرعية معرّفات إلى ذلك ، فإنّ المتقدّم أو المقارن أو المتأخّر يكشف

ص: 40

-
- 1-1. منطوق السفاء 1 : 70 ، 82 المقالة الثانية من الفن الثاني الفصل الرابع والخامس ، والجوهر النضيد : 23 ، في المقولات العشر 30 في مقولة الملك والاسفار لصدر المتألهين (رحمه الله) 4 : 6 عند قوله : أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة ، وكذا 4 : 223 ، الفصل : 6 ، في الجدة ؛ إذ قال : (وقد يعبّر عن الملك بمقولة (له) فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ، ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد ، ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح ، فإن هذا من مقولة المضاف لا غير).
- 2-2. المقصود : ... اعتبار المتعاملين مالكين والعين مملوكة ...

عن دخول الشخص في عالم اعتبار الشارع ، كما أن سببها لهذا الوجود الاعتباري _ مع قيام الاعتبار بالمعتبر _ بملاحظة أن الشارع بعد ما جعل اعتباره منوطاً بهذا الأمر ، فالموجد له متسبب به إلى إيجاد اعتبار الشارع ، فاعتبار الملكية فعل مباشر للمعتبر ، وأمر تسيبي للمتعاملين.

فإن قلت : المعنى المعتبر وإن لم يوجد بوجوده الحقيقي إلا أن الاعتبار موجود بالحقيقة لا بالاعتبار ، واقتضاء الأمر المتقدم المتصرم أو المتأخر لأمر موجود قول بوجود المعلول بلا علة مقارنة له وجوداً ، فعاد الإشكال . وليس الكلام في مبادئ الاعتبار _ بما هو اعتبار _ حتى يكتفى بوجودها اللحظي المسانخ له ، بل في مبادئ الشيء بوجودها الاعتباري ، وهي الجهة المصححة المنخرجة له عن مجرد فرض الفراض وأنياب الأغوال.

قلت : اقتضاء العقد _ مثلاً _ لاعتبار الملكية ليس على حدّ اقتضاء الفاعل ، بل على حدّ اقتضاء الغاية.

ومن البين : أن الغاية الداعية إلى الاعتبار لا يجب أن تكون مقارنة له وجوداً ، فكما أن امرأ موجوداً فعلياً فيه مصلحة تدعو الشارع إلى اعتبار الملكية لزيد _ مثلاً _ ، كذلك الإيجاب المتصرم أو الإجازة المتأخرة فيهما ما يدعو الشارع إلى اعتبار الملكية فعلاً لمن حصل أو يحصل له سبب الاعتبار ، كما لا يخفى على أولى الأبصار.

وفيه أن المصلحة الداعية إلى شيء لا بدّ من أن تكون قائمة بذلك الشيء ، فالمصلحة الداعية إلى اعتبار الملكية قائمة بنفس اعتبار الملكية ، ومرتبة عليه لا على السبب ، ولا محالة للسبب دخل في صيرورة الاعتبار ذا مصلحة فيعود محذور الشرط المتأخر.

ويمكن أن يقال : إن مصلحة (1) اعتبار الملك والاختصاص قائمة به في موطن الاعتبار ، ولا يعقل أن يكون الخارج عن افق الاعتبار قائما به ، كما لا يعقل أن يكون العقد الخارجى سببا ومقتضيا للاعتبار ، بل السبب الفاعلى نفس المعتبر.

وكذا لا يعقل أن يكون العقد شرطا لوجود الاعتبار ولا لمصلحته القائمة به في موطنه ؛ لعدم الاقتران المصحح لفاعلية الفاعل والتمتم لقابلية القابل ، خصوصا مع كون الاعتبار قائما بغير من يقوم به العقد ، بل مصلحة اعتبار الاختصاص انحفاظ نظام المعيشة بعدم تصرف كل أحد فيما اختص بغيره فهرا

ص: 42

1-1. قولنا: (يمكن أن يقال : إن مصلحة .. إلخ).

عليه بنحو اقتضاء الأمر للدعوة، فإن اعتبار اختصاص شيء بشخص خاص يمنع عن التصرف فيه قهرا عليه منعا تشريعا.

وحيث إن اعتبار الاختصاص لكل أحد لغو لا يترتب عليه الأثر المرغوب، واعتباره لبعض دون بعض تخصيص بلا مخصص، فلا محالة لا مصحح له إلا ما جعله الشارع أو العرف موجبا للاختصاص، وهو التعاقد والتراضي، فيكون اعتبار الاختصاص _ لمن حصل بالنسبة إليه تعاقد وتراض إمضاء لما تعاقدوا عليه _ صحيحا موجبا لانحفاظ النظام.

وإذا كانت الإجازة المتأخرة إمضاء للعقد السابق، فمقتضى اعتبار الاختصاص بعنوان الإمضاء، اختصاص الشيء على حدّ تخصيص المتعاقدين الممضى من حينه على الفرض، وتأخر الإمضاء عن العقد الممضى تأخر بالطبع لا بالزمان، كتأخر العلم عن المعلوم، فلا ينافي تقدّم العقد أو تأخره، كما لا يجب مقارنتهما. فتدبر جيّدا.

17 _ قوله [قدّس سرّه]: (فكون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات ... الخ) (1).

يمكن تقريب اقتضاء طرفية المتقدّم أو المتأخر لإضافة موجبة لحسن المأمور به بأحد وجهين:

الأول _ أنّ المتأخر معنون بعنوان إضافي يستلزم تعنون المتقدّم بعنوان إضافي آخر، كما هو شأن العناوين الإضافية المقتضية لتكرّر النسبة، ومعنى شرطية المتأخر كونه ملازما لعنوان في المأمور به المتقدّم، فوجود الشرط في الزمان المتأخر كاشف عن تعنون المتقدّم بعنوان إضافي، وعدمه في الزمان اللاحق عن عدمه في السابق، كما هو شأن المتضايقين.

ص: 43

فإن قلت : هذا إنما يتم إذا لم يكن لمقولة الإضافة وجود في الخارج ، وإلا فلا بدّ لهذا الموجود في السابق [من] علة وجودية ؛ حيث إنه لم يتحقّق من المكلف مثلاً ، إلاّ الصوم في السابق ، والاعسال (1) في اللاحق ، ودخل المتأخّر في وجود المتقدم يوجب عود الإشكال.

قلت : مقولة الإضافة وإن كانت موجودة في الخارج ، وليست من الاعتبارات الذهنية كالكليّة والجزئية والجنسية والنوعية _ كما هو الحقّ المحقّق في محله (2) _ لكن غاية ما يقتضيه البرهان وكلمات الأعيان أنّها موجودة في الخارج ، أما استقلالاً فلا.

توضيحه : أن للوجود _ كما هو المقرّر في مقرّه _ درجات ومراتب من البروز والظهور ، مختلفة في الشدة والضعف :

فمنها مرتبة وجود الواجب _ عزّ اسمه _ الذي هو صرف حقيقة الوجود الغير المحدود إلى أن تنتهي المراتب إلى وجود الأعراض التي نحو وجودها هو وجودها لموضوعاتها. والأعراض أيضاً مختلفة في الشدة والضعف :

فمنها كالكيفيات النفسانية مثل العلم والإرادة ، ودونها في المرتبة السواد والبياض وما شابههما من الأعراض إلى أن ينتهي العرض في ضعف الوجود إلى حدّ يكون نحو وجوده عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث إذا عقل عقل معه معنى آخر.

فوجود الإضافة _ نظير وجود المحمولات الاشتقاقية _ بوجود موضوعاتها فكما أنّ وجود _ زيد المتلبس بصفة العلم وجود للماهية الشخصية الزيدية ، ووجود لعنوان العالم في الخارج دون الذهن ، فكذلك وجود الفوقية

لوجود درجات ومراتب

ص: 44

1-1. كذا في الأصل ، والأوفق بالسياق : والاعتسال ..

2-2. منطلق الشفاء 1 : 161 في مقولة الإضافة. والأسفار 4 : 2. الفصل الخامس والسادس في الإضافة.

للسماء ، فانها موجودة بوجودها ، لا بوجود منفرد له صورة خارجية ومطابق عيني ، بخلاف الكلية للإنسان ، فإن معروضها أمر ذهني ، فهي من الاعتبارات الذهنية دون الخارجية. وبقية الكلام تطلب من غير المقام.

إذا عرفت معنى وجود الإضافة في الخارج ، فاعلم أن وجود العنوان الإضافي ربما يتوقف على وجود صفة حقيقية من الطرفين ، كالعاشقية والمعشوقية (1) ، فإن في العاشق صفة نفسانية ، وفي المعشوق كمال صوري أو معنوي ، وربما يتوقف على وجود صفة في أحد الطرفين كالعالمية والمعلومية ، فإن ما له وجود حقيقي _ وهو العلم _ قائم بالعالم لا بالمعلوم ، وربما لا يتوقف على وجود صفة حقيقية في أحد الطرفين ، كالمتيامن والمتياسر والمتقدم والمتأخر ، وكون الشيء ثاني الاثنين وثالث الثلاثة إلى غير ذلك من الموارد التي لا يتوقف حصول العنوان الإضافي [فيها] على حصول صفة حقيقية ذات مطابق عيني ، فليكن ما نحن فيه من هذا القسم الأخير ، فنفس الأمر المتقدم _ حيث إنه يلحقه الأمر المتأخر في ظرفه _ منشأ لعنوان إضافي يكشف عنه مضايفه المتأخر. ومعنى وجود العنوان الإضافي في المتقدم والمتأخر كون السابق واللاحق بحيث إذا عقلا عقل معهما عنوانان متضايقان. فافهم واغتنم.

والتحقيق : عدم سلامة هذا الطريق في دفع الإشكال لما تقرر في محلّه : من أن المتضايقين متكافئان في القوة والفعالية ، فلا يعقل فعالية أحدهما وشأنية الآخر ، وعليه يستحيل تحقق العنوان الإضافي في الصوم لعدم تحقق عنوان الاغسال الآتية

ص: 45

1-1. هكذا ذكره الشيخ الرئيس (أ) ، وفي القسم الأول نظر ؛ لأنّ مضايف العاشق هو المعشوق بالذات لا المعشوق بالعرض ، والأول لا يتوقف على وجود صفة حقيقية في المعشوق كالعالم والمعلوم بالذات. (منه عني عنه).

بعدم معنونه ، وإلا لزم عدم تكافؤ المتضايقين .

فإن قلت : كما أن المتقدم والمتأخر عنوانان إضافيان ، مع أن المفروض عدم وجود المتأخر عند وجود المتقدم ، فأحدهما فعلى والآخر بالقوة ، فليكن العنوانان الإضافيان في ما نحن فيه كذلك .

قلت : هذا الإشكال إنما يرد على المتقدم والمتأخر بالزمان _ وهما اللذان لا يجتمعان في زمان واحد _ دون سائر أنحاء التقدم والتأخر ، والتكافؤ في المثال المزبور ثابت بوجه يخص الزمان ، والوجه فيه :

إما ما أفاده الشيخ الرئيس في الشفاء (1) ، وملخصه : أن عدم استقرار أجزاء الزمان إنما هو في الخارج _ لا بحسب وجودها العقلي _ فالجزءان من الزمان لهما المعية في الذهن ، فيحضرهما العقل في ظرف الذهن ، وبحكم بتقدم أحدهما على الآخر .

وإما ما أفاده صدر المحققين (2) ، وهو : أن معية أجزاء الزمان في الوجود اتصالها في الوجود الوجداني التدريجي ، وجمعية هذا الوجود الغير القارّ عين الافتراق .

وهذان الوجهان غير جاريين فيما نحن فيه :

أما الأوّل _ فلأنّ المعنون بعنوان حسن امر به هو الصوم _ مثلاً _ بوجوده الخارجي لا بوجوده العلمي . وهذا الجواب من مثل الشيخ الرئيس وإن كان عجيباً _ لأنّ الزمان بوجوده العيني متقدّم ومتأخر ، والتكافؤ يعتبر في ظرف الاتصاف لا غير _ إلا أنّ الغرض أنّ صحته على الفرض لا تجدى هنا ؛ إذ الصوم بوجوده الخارجي مأمور به ، فحسنه بحسب نحو آخر من الوجود لا

ص: 46

1-1 .1 الطبيعيات من كتاب الشفاء 1 : 148 _ 150 _ الفصل العاشر : في الزمان .

2-2 .2 كتاب الأسفار 3 : 115 _ 117 ، الفصل الثلاثون : في الزمان .

يقْتَضِي الأمر به بحسب وجود آخر.

وأما الثاني _ فالأمر فيه أوضح ؛ إذ لا اتصال بين الصوم والأغسال في الوجود الوجداني على حدّ اتصال الامور التدريجية ؛ ليكون العنوانان متكافئين باتصال المعنويين في الوجود.

فاتضح : أن قاعدة التكافؤ مسلّمة غير منثلمة. هذا تمام الكلام في التقريب الأول.

والثاني _ وهو الموافق لظاهر كلامه _ زيد في علوّ مقامه _ والمناسب لترشّح الوجوب المقدّمى إليه : أن المتأخّر ذو دخل في منشيئة المتقدّم لعنوان حسن ، كدخل الغد في منشيئة اليوم لعنوان المتقدم ؛ إذ لولاه لما أتصف اليوم بالتقدّم قطعاً ، كما أنه لو لا اليوم لما اتصف الغد بالتأخّر جزماً ، فمعنى شرطية المتأخّر دخله في منشيئة المتقدم لعنوان حسن بسببه امر به ، وهو بمكان من المعقولية ، كما عرفت نظيره.

وفيه : أن دخل شىء في منشيئة شىء لعنوان انتزاعي ليس جزافاً ، بل لدخله : تارة في تألّف ماهية ذلك العنوان ، وكونه من علل قوامه ؛ بحيث لو لم يكن لا معنى للحيثية التي يتحيّث بها منشأ الانتزاع ، واخرى لدخله في وجود ذات منشأ الانتزاع ووجود الحيثية فيه. فالتأخّر إن كان بوجوده العيني دخيلاً في المنشيئة ، فهو بوجوده الخاص من علل القوام أو من علل الوجود ، فما لم يتحقّق ما شأنه كذلك لا يعقل تحقّق الأمر الانتزاعي.

وأما النقض بالمتقدّم والمتأخّر بالزمان فباطل ؛ لأنّ ما به التقدّم وما به التأخّر في الزمان ذاتي له ، فبعض أجزاء الزمان بذاته متقدّم على بعضها الآخر ، وبعضها بذاته متأخّر عن الآخر ، من دون دخل للمتأخّر في منشيئة الجزء المتقدّم للتقدّم ، ولا للمتقدّم في منشيئة الجزء المتأخّر للتأخّر. نعم ، حيث إن عنواني التقدّم والتأخّر من العناوين الإضافية المعقولة بالقياس إلى الغير ، فلا بدّ من ملاحظة

الطرف الآخر لكون المعنى معقولاً بالقياس إلى الغير ، لا لكون الطرف الآخر دخيلاً في منشئية طرفه لما هو ذاتي له.

والمراد من الذاتي هو الذاتي في كتاب البرهان _ لا الذاتي في باب الكليات _ بمعنى أنّ وضع نفس الشيء كاف في انتزاع المعنى ، بخلاف الابوة _ مثلاً _ فإنها لا تنتزع من ذات الأب ، بل فيما إذا انعقد من نطفته شخص آخر.

وأما الزمانيات : فإنّما ينتزع منها التقدّم والتأخّر بالعرض بمعنى أن الزمان هو الموصوف بالحقيقة بالوصفين ؛ لا الزمانيات ، وإن صحّ توصيفها بهما بالعرض فلا نقض أصلاً. هذا في مثل تقدّم زيد على عمرو بالزمان.

وأما الحركات _ التي حقيقتها متدرّجة الوجود _ فحالتها حال أجزاء الزمان.

فان قلت : وإن لم يتصف المتقدم بعنوان حسن من قبل المتأخّر ، إلّا أنّ له الإضافة فعلاً بمن يأتي بالتأخّر ، فللصوم إضافة بمن تغتسل في الليلة المستقبلية ، وكونها ممن تغتسل فعلي لا استقباليّ ، وكذلك كون العقد بحيث يجيزه المالك.

قلت : كون المرأة تغتسل ، وكون المالك يجيز فيما بعد ، ليس من العناوين الانتزاعية الموجودة في المرأة أو المالك ، بل قولك : (تغتسل ، ويجيز) إخبار منك بالاعتسال والإجازة في الاستقبال ، وإلّا فليس في من يضاف إليه الصوم أو العقد صفة فعلية _ ولو انتزاعية _ فيرجع الأمر إلى استقلال الصوم والعقد في التأثير.

وغاية ما يمكن أن يوجّه به موارد النقض هو : أنّ دخل المتأخّر أو المتقدم في أمر عيني أو انتزاعي محال ، لكن دخله في أمر جعلي لا موجب لاستحالته.

ومن الواضح : أن أنحاء التعظيمات والتذلّلات والاحترامات متفاوتة في الرسوم والعادات ، فيمكن أن يكون الفعل المسبوق بكذا أو الملحوق بكذا تعظيماً واحتراماً عند الشارع ، دون ما إذا تجرّد عنهما. فافهم واستقم

لمراد من الذاتي هو الذاتي في كتاب البرهان

18 _ قوله [قدس سرّه]: (تعريفات لفظية لشرح الاسم ... الخ) (1).

قد تكرر منه _ قدس سرّه _ فى الكتاب وغيره _ كما عن بعض أهل المعقول _ مرادفة التعريف اللفظى لشرح الاسم ، ومساوقته لمطلب (ما) الشارحة ، ومقابلته للحد والرسم ، وهو مخالف لاصطلاح الحكماء ، ولا مقابلة بينهما ، بل الحد والرسم : تارة على نحو الحقيقة ، ويعبر عنه بمطلب (ما) الحقيقية ، واخرى على نحو شرح الاسم ، ويعبر عنه بمطلب (ما) الشارحة ، بل المقابلة بين التعريف اللفظى والحدّ والرسم.

قال الشيخ الرئيس فى الإشارات (2) : (ومنها مطلب ما هو الشىء ، وقد يطلب به ماهية ذات الشىء ، وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل).

وقال شارحها المحقق الطوسى (قدس سره) : (ذات الشىء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود). إلى أن قال : (والطالب بما الثانى هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا : ما الخلاء؟ وإنما لم نقل : عن مفهوم الاسم ؛ لأن السؤال بذلك يصير لغويا ، بل هو السائل عن تفصيل ما دلّ عليه الاسم إجمالاً .

فإن اجيب بجميع ما دخل فى ذلك المفهوم بالذات _ ودلّ عليه الاسم بالمطابقة والتضمّن _ كان الجواب حدّا بحسب الاسم .

وإن اجيب بما يشتمل على شىء خارج عن المفهوم دالّ عليه بحسب

تعريفات لفظية لشرح الاسم

ص: 49

1-1 . كفاية الاصول : 2 / 95 .

2-2 . منطق الاشارات 1 : 67 فما بعدها .

الالتزام على سبيل التجوّز ، كان رسماً بحسب الاسم).

وقال (قدس سره) فى شرح كلام الشيخ أيضاً : (إنا إذا قلنا _ فى جواب من يقول : ما المثلث المتساوى الأضلاع؟ _ : إنه شكل يحيط به خطوط ثلاثة متساوية كان حدّاً بحسب الاسم.

ثم إنه إذا بيّنا أنه الشكل الأوّل من كتاب (اقليدس) صار قولنا الأوّل بعينه حدّاً بحسب الذات). انتهى ونحوه ما عن شارح حكمة الإشراق (1).

والفرق حينئذ بين (ما) الشارحة و (ما) الحقيقية : أن السؤال فى الثانية بعد معرفة وجود المسئول عنه دون الاولى ؛ إذ الحقيقة والذات _ اصطلاحاً _ هى الماهية الموجودة.

وبالجمله : المعروف عندهم أنّ الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية ، وهى بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية. فلا تغفل.

وليس الغرض مما ذكرنا أن شرح الاسم لا يساوق التعريف اللفظى أحياناً ، بل الغرض ان شرح الاسم المرادف لمطلب (ما) الشارحة لا يساوق التعريف اللفظى ، كما هو صريح الحكيم المحقق السبزوارى فى شرح منظومتى المنطق والحكمة (2).

وكما هو صريح شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) فى أول مبحث العام والخاص (3) ، فإن كلامهما صريح فى مرادفة التعريف اللفظى وشرح الاسم

ص: 50

1-1. حكمة الاشراق : 59 فما بعدها.

2-2. شرح المنظومة _ المنطق _ : 32 قال (رحمه الله) : (.. وفى مقابله [اى فى مقابل التعريف الحقيقى] تعريف اسمى هو شرح الاسم وايضاح حقيقة اللفظ). وكذا فى شرح المنظومة _ فلسفة وفن الحكمة _ : 2. 9 (غرر فى بداهة الوجود) ، فراجع ثمة.

3-3. كفاية الاصول : 215 / المقصد الرابع فى العام والخاص.

لمطلب (ما) الشارحة.

[فى الواجب المطلق والمشروط]

19 _ قوله [قدس سرّه]: (وإلّا لم يكّد يوجد واجب مطلق ... إلخ) (1).

لا يقال : البعث إلى الواجد للشرائط العامة مطلق ، فإنّ مناط فعلية الإطلاق والاشتراط فعلية اتصاف البعث المنشأ بأحد الوصفين ، لا ملاحظة أنه لو لا وجدان الشرائط لكان المنشأ بعثاً شرطياً.

لأننا نقول : حيث إن البعث الحقيقى فى صورة الاشتراط (2) غير موجود عنده (قدس سره) ، فلا محالة لا يتّصف إلّا بالوجود والعدم ، والمتّصف بالإطلاق والاشتراط هو البعث فى حد ذاته ، لا بوجوده الحقيقى ؛ بمعنى أن البعث إذا

فى الواجب المطلق والمشروط

ص: 51

1-1 . كفاية الاصول : 6/ 95.

2-2 . قولنا : (حيث إنّ البعث الحقيقى ... إلخ).

لوحظ في حد ذاته بالإضافة إلى شيء أما أن يتوقف وجوده عليه ، أولاً ، ومن الواضح أن البعث الذي لا يتوقف على شيء حتى الشرائط العامة غير معقول

20_ قوله [قدس سره]: (ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه ... الخ) (1).

توضيح المقام : أنا لو قلنا بما ذهب إليه علماء الميزان _ من أن أداة الشرط لمجرد إفادة التعليق والملازمة ، وأنّ المقدم والتالي منسلخان عن الحكم وأنهما يخرجان بذلك عن مقتضيات القضية من صحّة السكوت عليها ، واحتمالها للصدق والكذب _ فلا ريب حينئذ في ما أفاده المصنف (قدس سره) من عدم البعث الفعليّ إلا بعد تحقّق ما علّق عليه. والوجه فيما ذهبوا إليه (2) :

ص: 52

1-1. كفاية الاصول : 6/ 95.

2-2. قولنا: (والوجه فيما ذهبوا إليه ... الخ).

أن الحكم بالتعليق بين الطرفين (1)، لا- يجتمع مع الحكم بالطرفين؛ إذ الطرف بما هو متعلق للنسبة الحكمية، لا يعقل أن يعتبر فيه حكم. واشتهر بينهم (2): أن صدق الشرطية بصدق الملازمة، لا بصدق الطرفين، ولذا صح أن يقال: إن كان زيد حماراً كان ناهقاً، مع أنه لا يصح الحكم بناهقيته ولو مقيدة بحماريته؛ إذ النسبة إذا كانت مستحيلة الوقوع- ولو باستحالة قيدها- كانت كاذبة لا محالة؛ حيث لا مطابق لها أصلاً؛ نظير ما إذا قيل: زيد قائم في نهار لا ليل له- مثلاً-.

وأما إذا قلنا بما نسب إلى علماء الأدبية: من أن القضية الشرطية تفيد ثبوت المحمول في التالي لموضوعه على تقدير المقدم، فربما يتوهم حينئذ أن البعث فعلى في المقام.

وتحقيقه: أن أداة الشرط- كما يساعده الوجدان وملاحظة مرادفها بالفارسية- تفيد أن مدخولها- المسمى بالشرط والمقدم- واقع موقع الفرض والتقدير، وأن الملازمة والتعليق وأشباه ذلك، تستفاد من ترتيب الجزاء والتالي على أمر مقدر الوجود مفروض الثبوت؛ لأن طبع المرتب على مفروض الثبوت على حسب طبع المرتب عليه، فيكون وجوده دائراً مدار وجوده إن مقدرًا فمقدراً، وإن محققاً فمحققاً، ولذا قالوا: إن (لو) حرف الامتناع؛ لأن مدخوله بحسب أصله الماضي، وتقدير أمر في الماضي يدل على أن المحقق عدمه، وإلا لما احتاج وجوده إلى الفرض والتقدير.

ص: 53

1- 1. إلا أن التعليق والإناطة والملازمة وأشباهها في القضايا الشرطية ملحوظة على الوجه الحرفي، فلا تكون طرفاً للحكم، فالحق ما ذهب إليه علماء الأدبية. (منه عفى عنه).

2- 2. الجوهر النصيد: 43، في مناط الصدق في القضايا الشرطية.

ومن الواضح أنّ وجود ما تحقّق عدمه محال ، فالمقدّر محال ، وما رتّب عليه كذلك ، والمراد من وقوع المدخول موقع الفرض والتقدير ، نظير ما اشتهر في علم الميزان في القضية الحقيقية : من أنّ موضوعها ينطبق على الأفراد المحقّقة والمقدّرة ، فاذا قيل : (كلّ إنسان ضاحك) لا يختصّ الموضوع بما صدق عليه الإنسان محققا في أحد الأزمنة ؛ لعدم اختصاص المحمول به ، بل يعمّ كلّ ما لو وجد كان إنسانا ، فكلّ ما فرضه وقدّره العقل مصداقا لطبيعة الإنسان يراه مصداقا لعنوان الضاحك ، فليس المفروض بما هو مصداق الموضوع ، بل الفرض فرض مصداق الموضوع ؛ إذ الموضوع الحقيقي كلّ ما هو إنسان بالحمل الشائع ، وهو كما يكون محققا يكون مقدّرا ؛ إذ كما للعقل قوّة لحاظ الشيء بالحمل الأولى ، له قوّة لحاظ الشيء بالحمل الشائع بنحو المحاكاة لما في الخارج فعلا ، أو بنحو الفرض والتقدير .

ومما ذكرنا يظهر للمتأمل : أنّ المحكوم عليه ليس هو الأمر الذهني ، بل الأمر الخارجي المفروض ، وكذا الحال في القضايا الشرطية ، فإنّ الملازمة حيث لم تكن مختصّة بطرفين موجودين تحقيقا ، فلذا جعل المقدّم واقعا موقع الفرض والتقدير ؛ كي يعلم أنه كلما فرض المقدّم كان التالي ثابتا ، لكنه بنحو من الثبوت المناسب لثبوت المقدّم ؛ بمعنى أنّ فرض ثبوت طلوع الشمس فرض ثبوت لازمه ، وهو وجود النهار ، كما أنّ ثبوته المحقّق سبب لثبوت لازمه كذلك .

ومنه تبين : اندفاع توهم أنّ ثبوت التالي في فرض ثبوت المقدّم فعلى ؛ إذ بعد الفرض لا حالة منتظرة لثبوته فعلا ، فإنّنا لا ندعى أنّ ثبوته فعلا يحتاج إلى فرض أمر آخر كي يكون خلفا ، بل نقول : إنّ تقدير وجود المقدّم تقديره بلوازمه ، فيكون وجوده على حسب وجود مقدمه ، وإلّا فمن البين أنّ النسبة الحقيقية لا تقوم بوجود تحقيقي ووجود تقديري .

ومن الواضح أن وجود النهار تحقيقاً يلازم طلوع الشمس تحقيقاً لا تقديراً، وليس مفاد القضية الشرطية إلا إثبات هذه الملازمة كشفاً وحكاية، إما استقلالاً كما عند علماء الميزان، أو تبعاً للحكم بثبوت المحمول لموضوع التالي على فرض المقدم كما عند غيرهم.

فان قلت: إن الملازمة والتعليق عبارة عن إناطة البعث بما هو موجود في لحاظ الأمر ولو بنحو المرآتية لما في الخارج، فينتزع التقيّد والتعليق والملازمة، لا- بمعنى فرض الوهم، بل المولى يلاحظ المجيء الخارجى، ويقدر وجوده في لحاظه واعتباره (1)، وفي هذا الفرض يبعث حقيقة نحو الإكرام مثلاً، فمن البعث نحو الإكرام في فرض مجيء زيد - الذى لا وجود له إلا في ظرف اللحاظ والاعتبار - ينتزع التقيّد والارتباط الحاصلان جعلاً بإيجاد البعث في هذا الفرض.

توضيحه: أنّ دخل المجيء في مصلحة البعث الحقيقى وإن كان واقعياً، إلا أنّ ملازمته للبعث جعلية؛ ضرورة أنه لو لا الإنشاء بداعى البعث لم يكن وجود المجيء ملازماً لوجود البعث، بل المولى حيث إنه جعل البعث المرتب على مجيء زيد كان ذلك منه جعلاً للملازمة، والملازمة الفعلية تستدعى طرفين فعليين في ظرف الملازمة، فلا بدّ من القول بالبعث الفعلى حال جعل الملازمة والالتزام بقبضية المجيء المقدر وجوده.

قلت: إن كان المجيء - المقدر وجوده - ملحوظاً بنفسه وقيداً بشخصه، فلا

المراد من الملازمة والتعليق

ص: 55

1- 1. ولا يخفى أنّ ما ذكرناه - من أنّ مدخول أداة الشرط واقع موقع الفرض والتقدير - لا دخل له بفرض (أ) المولى والمتكلم لمجىء زيد والبعث حاله، كما لا يخفى. [منه قدّس سرّه].

محالة يتحقق البعث الحقيقي ، ولا دخالة للمجىء في البعث إلا بوجوده اللحاظى بما هو كذلك ، فلا موجب لترقب وجود المجىء خارجا ، لا فى وجود البعث تحقيقا ، ولا فى ترتب آثاره عليه ؛ إذ لا حالة منتظرة لشيء هناك ، وإن كان المفروض وجوده ملحوظا بنحو المرآتية لما فى الخارج ، فلا محالة يكون القيد الحقيقي هو المجىء الخارجى ، ولا معنى حينئذ لتحقق المقيّد بلا قيده ، غاية الأمر أنّ القيد الخارجى قد يوجد بنحو وجوده التحقيقى ، فيوجد المقيّد بهذا النحو من الوجود ، وقد يفرض وجوده الخارجى ، فيلزمه ثبوت لازمه ثبوتا مناسبا لثبوت ملزومه ، ومعنى جعل الملازمة جعل الإنشاء الخاصّ بحيث لا ينفك اتصافه بالبعث الحقيقي عن المجىء خارجا ، فالمحقق فعلا هي هذه الحيثية ، وأما عدم الانفكاك الفعلى ، فإنما هو فى الخارج بين الطرفين كما فى العلية والمعلولية.

والتحقيق : أن الاشتراط والإناطة وإن كان إلى الآخر للبعث الحقيقي بوجود الشرط عنوانا ؛ لاستحالة إناطة ما سنخ وجوده اعتبارى بأمر خارج عن افق الاعتبار ، وكيف يعقل أن يكون للبعث الإنشائى بداعى البعث الحقيقي اقتران بمجىء زيد خارجا حتى يكون مشروطا به؟ مع أنّ الشرط : إما مصحح فاعلية الفاعل ، أو متمم قابلية القابل ، فهو من شئون الفاعل أو القابل ، فالإنشاء بداعى جعل الداعى ، إنما يكون مقترنا بوجود الشرط عنوانا فى افق الاعتبار لا بوجوده خارجا ، لكنه حيث إنّ الشرط لوحظ بنحو فناء العنوان فى المعنون ، فلا محالة ما لم ينطبق على مطابقه لا يكون لما انيط به فعلية ، كما فى العنوان المأخوذ فى المكلف ، فإنّ الحكم وإن كان متعلّقا به بعنوانه لا بمعنونه لقيام الحكم بالحاكم لا بالمحكوم ، لكنه ما لم يصل العنوان إلى حدّ ينطبق على معنونه فعلا لا يكن للحكم فعلية.

وسياتى _ إن شاء الله تعالى _ أنّ فعلية الحكم مساوقة لفاعليته ، فتوهّم :

_ أنه لوجوده الفعلى مقام ، ولتأثيره مقام آخر _ باطل ، بل حقيقة الإنشاء بداعى

جعل الداعى إنّما يكون جعلاً- للداعى بالفعل إذا أمكن أن يكون داعياً وباعثاً بالفعل ، فمع ترقّب ما ينطبق عليه عنوان موضوع الحكم أو عنوان شرطه ، لا- يعقل فعليته المساوقة لفاعليته وإن كان الإنشاء بداعى جعل الداعى - المرتّب على مجىء زيد - محققاً ، لكنه غير موصوف بكونه باعثاً بالفعل إلاّ عند انطباق عنوان الشرط على مطابقه فى الخارج ، وهذا لا يوجب أيضاً أن يكون الأمر الخارجى بخارجيته شرطاً للبعث بما هو بعث ، بل كونه بحيث ينطبق على مطابقه بالفعل مصحّح لفاعلية الإنشاء بداعى جعل الداعى بحيث يكون مصداقاً لجعل الداعى ، فمقام جعل الشرطية تشريعاً غير مقام فعلية الشرطية بفعالية الشرط المستتبعة لفعالية المشروط كما عرفت.

ودعوى : أن البعث على طبق الإرادة ومنها ينبعث ، ومن الواضح أن الإرادة النفسانية لا تتقيّد إلاّ بالموجود ذهنى ، ولا يعقل تقيّدتها بالموجود الخارجى.

مدفوعة : بأن الإرادة ليست من الأفعال ذوات المصالح ؛ كى يعقل إناطتها وربطها بشىء ، ومبديها - بما هى مبديها - لا تختلف باختلاف المرادات ، وليس الكلام فيها قطعاً.

نعم ، إذا كان المراد فى اتّصافه بالمصلحة الداعية إلى إرادته موقوفاً على شىء ، فلا محالة لا يتعلّق به الإرادة إلاّ بعد تحقّق ما له دخل فى اتّصافه بالمصلحة ، ولا معنى حينئذ لكون لحاظه موجباً لإرادة ما انيط به ؛ بداهة أن الموجب لا يتّصافه بالعنوان المصحّح لإرادته وجوده الخارجى لا ذهنى.

نعم ، بعد تمامية المتعلّق - من حيث القابلية لتعلّق الإرادة به - لا بدّ من تحقّق مبادئ الإرادة المسانحة لها من حيث كونها اموراً واقعة فى مرحلة النفس.

ولو تنزلنا عن ذلك ، وتصورنا ارتباط الإرادة بشيء ، فلا محالة لا توجد الإرادة إلا بعد وجود ما انيطت به ، وليس حالها كالبعث حتى يمكن تعليقها فعلا على شيء استقبالي .

وتوهم : إمكان إرادة شيء في ظرف فرض مجيء زيد لا مطلقا .

مدفوع : بأن الإرادة التكوينية علة تامّة للحركة نحو المراد ، فمع عدم تحقق المفروض لا يعقل انقداحها في النفس ، والإرادة التشريعية وإن كانت بنفسها علة ناقصة إلا أنها لا بدّ من أن تكون بحيث إذا انقاد المأمور لما امر به كانت علة تامّة للمراد .

نعم الشوق المطلق يمكن تعلقه بأمر على تقدير ، لكنه ليس من الإرادة في شيء ، بل التقدير بالدقة تقدير المراد ، لا تقدير الإرادة ، وإلا لما وجد الشوق المنوط به لأنّ تقيّد شيء بشيء ليس جزافا ، ومجىء زيد لو كان له دخل لكان في مصلحة المراد ، أو في مصلحة فعل المريد وهو الايجاب . وأما الإرادة والشوق فليسا من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد ، بل صفات نفسانية تنقدح في النفس عقيب الداعي ، فلا يعقل إناطتهما جعللا بشيء .

ومنه تبين حال البعث الحقيقي : فإنه الإنشاء بداعي جعل الداعي ، بحيث لو مكّن المكلف من نفسه كان علة تامّة للانبعاث .

نعم ، الإنشاء بداعي جعل الداعي مرتباً على مجيء زيد معقول ، فإنه في الحقيقة ليس داعياً وباعثاً فعلاً ، بل عند مجيء زيد يتصف بحقيقة الباعثية ، وبملاحظة هذا الإنشاء كلّما فرض مجيء زيد يفرض مصداقية البعث الانشائي للبعث الحقيقي ، وكلما تحقق مجيء زيد صار الانشاء معنونا بعنوان البعث تحقيقاً .

فاتضح مما فصلنا القول فيه : أن البعث الحقيقي ثابت قبل وجود قيده

بشوت تقدیری ، وبعده بشوت تحقیقی ، والمنفی فی کلامه _ زید فی علو مقامه _ هو الثانی ، لا مطلقا کی ینافی ما ذهب إلیه من صحّة الاستصحاب التعلیقی .

وقد مرّ ممّا سابقا ، وسیجیء _ إن شاء الله تعالی _ فی محلّه أنّ تمام ما یبید المولی _ فی مقام البعث والزجر _ هو الإنشاء بداعی جعل الداعی ، وأما اتصافه بكونه باعنا أو زاجرا بمعنی ما یمکن أن یمکن كذلك ، فهو غیر مقوم لحقیقة الحكم الذی بید المولی إیجاده ، فتوقّف اتّصافه علی وصوله عقلا أو علی قید اخذ فیہ شرعا وإن كان موجبا لترقی الحكم من درجة الإنشاء إلی درجة الفعلیة ، إلا أنه أمر خارج عما كان أمره بید المولی ، والغرض دفع توهم : أن هذا المعنی الانشائی المنطبق علیه البعث التقدیری ، لیس من الحكم الشرعی فی شیء ، وأنه لا ثبوت للحکم بأی معنی كان . 21 _ قوله [قدّس سرّه] : (اما حدیث عدم الإطلاق فی مفاد الهيئة ... الخ) (1).

قد عرفت فی أوائل التعلیقة (2) : أن المعانی الحرفیة والمفاهیم الأدویة مع أن وضعها عام والموضوع لها خاص ، إلا أنّ معانیها غیر جزئیة عینیة ولا - ذهنیة ، بل جزئیة وخصوصیة بتقومها بطرفیها ، كما أنها غیر کلیة بمعنی صدقها علی کثیرین لأنها لا جامع ذاتی لها حتی یصدق علی أفرادها .

نعم کلیتها بمعنی قبولها لوجودات لا محذور فیها ؛ لأنّ القدر المسلم من خصوصیتها هی الخصوصیة الناشئة من التقوم بطرفیها فقط ، لكنه مع هذا كله لا مانع من تقييدها بمعنی أنّ البعث الملحوظ نسبة بین أطرافها من الباعث

المعانی الحرفیة غیر جزئیة عینیة ولا ذهنیة

ص: 59

1-1 . كفاية الاصول : 1 / 97 .

2-2 . وذلك فی التعلیقة : 18 .

والمبعوث والمبعوث إليه ، ربما لا يكون له تخصص آخر غير ما حصل له من أطرافه الثلاثة.

وربما يكون له تخصص آخر من قبل ما علق عليه وان لم يكن جامع ذاتي بين النسبة الغير المتخصّصة بقيد والمتخصصة به ، فكون النسبة البعثية في ذاتها خاصة لا ينافي زيادة تخصص لها من ناحية المعلق عليه ، وإن لم تكن النسبة ذات جامع ذاتي يعقل فيه معنى وسيع يصدق على أزيد مما يصدق عليه ما يندرج تحته. فتدبر جيدا.

بل التحقيق : أنّ المعنى الإنشائي وإن كان جزئيا حقيقيا إلا أنه يقبل التقييد بمعنى التعليق على امر مقدر الوجود ، وإن لم يقبل التقييد بمعنى تضيق دائرة المعنى.

فالمراد من الاطلاق عدم تعليق الفرد الموجود على شىء ، ومن البديهي أن المعلق عليه الطلب ليس من شئونه وأطواره كى يكون موجبا لتضيق دائرة مفهومه. فافهم واستقم.

22_ قوله [قدّس سرّه] : (مع أنه لو سلم أنه فرد ، فانما يمنع ... الخ) (1).

هذا إنما يناسب ما إذا كان تقرده وجزئيته من ناحية الانشاء ، وأما إذا كان نفس المعنى جزئيا حقيقيا _ كما ربما يقال _ فلا إطلاق في حد ذاته ، كى يقبل إنشاؤه مقيدا ، ولعله أشار إليه بقوله : فافهم.

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب يندفع به أيضا إشكال عدم قابلية الطلب

ص: 60

للاطلاق والتقييد ، من حيث انقلاب المعنى الحرفى اسميا لاستدعائهما للحاظ الاستقلالى بالنسبة إلى الطلب.
وجه الاندفاع (1): أنه تارة يلاحظ الطلب الملحوظ بتبع غيره بنحو السعة ، واخرى يلاحظ المعنى الضيق بتبع غيره.

ص: 61

1-1. قولنا: (وجه الاندفاع أنه تارة ... إلخ).

وأما الجواب عنه بالنظر إلى الطلب الإنشائي (1) بنظرة ثانية استقلالا ، فهو إن صحّ فإنما يصحّ في تقييده بمعنى آخر ، وأما إطلاقه فليس إلا بإنشائه مرسلا بالنظرة الاولى .

====

2. قولنا : (وأما الجواب عنه بالنظر إلى الطلب الإنشائي ... إلخ) .

ص: 62

1- وقد عرفت كيفية الإطلاق والتقييد الآليين ، وأنهما نحوان من الاتحاد الآلي أو البعث الآلي فإن كثرة الأطراف وقتتها الموجبتين لسعة الوجود الآلي وضيقه لا تنافيان الآلية .

وخصوصيته ، كما لا دخل في هذه المرحلة بإفادة ذلك الواحد مرسلا أو مقيدا بدالين أو بدال واحد ، إلا أن دعوى عدم قابلية المعنى الآلى للإرسال والاشتراط تندفع بعد الغض عن بطلانها في نفسها بإمكان لحاظ المعنى آليا ، ثم لحاظه استقلاليا لإناطته بشيء مثلا ، نعم إذا كان الآلية بنفس اللحاظ وكان ذات المعنى واحدة في الاسم والحرف كان لازمه انقلاب الملحوظ الآلى استقلاليا ومثله لا مانع منه ، فإنه كما عن بعض المحققين : من قبيل خلع صورة ولبس صورة اخرى مع انحفاظ المادة ، فإن ذات المعنى هنا بمنزلة المادة ، واللحاظ الآلى والاستقلالى بمنزلة الصورة فورود صورة على صورة محال ، أو انقلاب صورة إلى صورة مع عدم مادة مشتركة محال ، وأما مع ثبوت المادة المشتركة وخلع صورة ولبس صورة اخرى فلا محذور.

23_ قوله [قدس سره] : (قلت : المنشأ إذا كان هو الطلب ... الخ) (1).

الأولى أن يقال (2) : إنّ الانشاء إذا اريد به ما هو من وجوه الاستعمال ، فتخلفه عن المستعمل فيه محال وجد البعث الحقيقي ام لا .

وإذا اريد به إيجاد البعث الحقيقي ، وهو الملازم للوجود ، فالجواب عنه : أن الإثبات ملازم للثبوت المناسب له ، وما هو الثابت فعلا هو البعث بثبوت فرضي تقديري ؛ حيث جعل المرتب عليه واقعا موقع الفرض والتقدير ، وإثبات شيء كذلك لا يتخلف عن الثابت بذاك النحو من الثبوت. وأما ثبوت البعث تحقيقا فيتبع ثبوت المرتب عليه تحقيقا ، والإنشاء لا يكون مطابقا ومصداقا لإثبات البعث تحقيقا إلاّ بعد ثبوته تحقيقا ، فلا إثبات كذلك كي يلزم التخلف.

====

3. قولنا : (الأولى أن يقال ... الخ).

ص: 64

1- أنك قد عرفت ما هو الحق حتى على هذا المبني. فتدبر جيّدا. [منه قدس سرّه]. (ن ، ق ، ط).

2- 2. كفاية لاصول : 14 / 97 .

فعلا وتأخر المعنى المعتبر؛ إذ الاعتبار المطلق لا يوجد فلا محالة يتقوم بمعنى الملكية، والمفروض عدم الوجود للملكية إلا بالاعتبار
أولا وآخرا، فلا بدّ من تحقّق المعنى المعتبر حين تحقّق الاعتبار.

ص: 65

24_ قوله [قدّس سرّه]: (كالأخبار به بمكان من الإمكان ... الخ) (1). فإنّ الأخبار أيضا فعل تكويني من المخبر ، كالإنشاء من المنشي ، فكما لا ينافي كون المخبر به أمرا تعليقيا كذلك الانشاء.

ويمكن أن يقال : إنّ ما يقتضيه عنوان الأخبار اتصاف متعلّقه بكونه مخبرا به لا ثبوت مطابق المخبر به فعلا ، بخلاف الإنشاء بمعنى إيجاد البعث ، فإنه يقتضى وجود البعث لتلازم الإيجاد والوجود.

لا يقال : لو كان اتصاف متعلّق الحكاية والأخبار بعنوان كونه محكيّا عنه ومخبرا به مطلقا لا مقيدا لزم كذب الفضية الشرطية مع كذب أحد الطرفين ، مع أنّ الشرطية صادقة ولو مع كذب الطرفين ، ولذا ذهب علماء الميزان (2) إلى أنّ مفادها إثبات الملازمة ، فلا مناص من أحد أمرين : إما ما التزم به علماء الميزان ، أو جعل المخبر به بما هو كذلك مقيدا ، فيكون التنظير بالأخبار صحيحا.

لأننا نقول : بعد ما عرفت سابقا_ أن شأن أداة الشرط جعل متعلّقتها واقعا موقع الفرض والتقدير ، فيكون المعلّق عليه أيضا مفروض الثبوت_ تعرف أنه لا يدور صدق الشرطية على أحد الأمرين ، بل الحكاية مطلقة ، لكن المحكيّ عنه أمر مفروض الثبوت : إما بفرض عقلي ، أو بفرض وهمي ، وموطن النسبة هو الخارج الفرضي التقديري ، لا الخارج بقول مطلق ، ليلزم الكذب مع عدم تحقّق

الإخبار فعل تكويني من المخبر

ص: 66

1-1. كفاية الاصول : 16 / 97.

2-2. كالجواهر النصيد : 43 / مناط الصدق في القضايا الشرعية.

المقيد ، كما يلزم في مثل (زيد يجيء بعد مجيء عمرو) . كما يتوهم رجوع الشرطية إلى مثله بناء على عدم تقيّد المخبر به بما هو كذلك ، لأنّ الفرض والتقدير قيد الإخبار واتصاف متعلّقه بكونه مخبرا به . وأما عدم تقيّد الإخبار دون المخبر به فغير معقول ؛ لأنّ الإخبار يصحّح عنوان المخبر في الفاعل ، وعنوان المخبر به في متعلّق الخبر ، وعنوان المخبر مع المخبر به متضايقان متكافئان ، ومبدأ العنوانين واحد ، مضافا إلى عدم مساعدة القضية اللفظية ؛ بدهاة أن هذه العناوين خارجة عن مفادها كما لا يخفى .

25_ قوله [قدّس سرّه] : (كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقا ... الخ) (1).

فإن قلت : هذا في البعث والتحرك ، وأما في الإرادة النفسية فلا ؛ حيث إنها ليست من الأفعال كي تنبعث عن مصلحة في نفسها زيادة على مصلحة متعلّقها ، فلا محالة إذا كان المتعلّق ذا مصلحة تامة _ كما هو المفروض _ تعلّقت به الإرادة القلبية التي هي روح الحكم ، وإن لم يمكن البعث لمانع عنه .

قلت : ليست المحبة أو الميل والشوق إرادة مطلقا ، بل الشوق المتأكّد المحرّك للعضلات نحو الفعل في الإرادة التكوينية ، ونحو البعث والتحرك في الإرادة التشريعية ، فكما أنه مع المانع عن تحقق المراد خارجا لا يتحقق الشوق المحرّك للعضلات نحو المراد في الإرادة التكوينية مع الشوق التامّ إلى المراد ، كذلك مع المانع عن البعث المحصّل للمراد لا يتحقق الشوق المحرّك نحو البعث والتحرك . فليس مطلق الشوق إرادة لا تكويننا ولا تشريعا .

26_ قوله [قدّس سرّه] : (ضرورة أن التبعية كذلك ... الخ) (2).

ص: 67

1-1 . كفاية الاصول : 17 / 97 .

2-2 . كفاية الاصول : 6 / 98 .

قد مرّ منّا سابقاً : أنّ الإنشاء إذا كان بداعى البعث صحّ أن يكون بعثاً فعلياً ، وإلا فلا ينقلب عما هو عليه.

فالحكم الواقعى : إن كان إنشاء لا بداعى البعث فلا يبلغ درجة الفعلية البعثية أبداً ، وإن كان إنشاء بداعى البعث فتبعيته لمصلحة الفعل تبعية المقتضى للمقتضى ، لا تبعية المعلول للعللة التامة ، فيمكن أن يكون هناك مفسدة مانعة عن البعث الفعلى ، أو أن يكون هناك بعث آخر بالأهمّ ، وإن لم يشترط ثبوت مصلحة فيه زيادة على مصلحة الفعل ، وحينئذ فالبعث المطلق له مانع ، والبعث المعلق على عدم المانع لا مانع منه.

فالوجه فى صحة البعث التعليقى ذلك ، لا كون التبعية فى غير مقام الفعلية ؛ لأنّ الإنشاء بداعى البعث مطلقاً واقعا عين البعث الفعلى ، ولا بداعى البعث ليس من مراتب الحكم الحقيقى.

27_ قوله [قدّس سرّه] : (وهل هو إلا طلب الحاصل؟! ... الخ) (1).

بل الإلزام بتحصيله مناف (2) لشرطية حصوله بطبعه.

ص: 68

1-1 . كفاية الاصول : 11 / 99 .

2-2 . قولنا : (بل الإلزام بتحصيله مناف ... الخ) .

28_ قوله [قدّس سرّه]: (نعم ، على مختاره (قدس سره) لو كانت له ... الخ) (1). نعم لازم تجرّد الطلب وإن كان ذلك ، إلا أنه (قدس سره) مع ذلك لا يلتزم بذلك ؛ نظرا إلى أن إنشاء الطلب على تقدير وان كان لا يقتضى تقيّد الطلب به ثبوتا وإثباتا ، إلا أن الطلب غير منجز أى ليس بحيث يجب البدار إلى امثاله.

فالفرق بين الواجب المطلق والمشروط عنده (2) (قدس سره) ليس بتحقق حقيقة الوجوب فى الأوّل دون الثانى ، كما هو ظاهر القضية الشرطية بل

الفرق بين الواجب المطلق والمشروط

ص: 69

1-1. كفاية الاصول : 12 / 99.

2-2. (قولنا : (فالفرق بين الواجب المطلق ... الخ).

تنجّز الطلب المحقّق في الأول دون الثاني.

والبرهان المنقول في الكتاب في الإشكال على قيديّة القيد للطلب لبّاً ، ليس في مقام إنكار الواجب المشروط ، بل في مقام إنكار الواجب المعلّق ؛ نظراً إلى أن الإرادة المنبعثة عن المصلحة القائمة بالفعل لا على تقدير إرادة مطلقة ، والمنبعثة عن المصلحة القائمة بالفعل على تقدير إرادة مشروطة ، ولا يعقل شقّ ثالث كى يكون معلّقاً. وحيث إن الإرادة المنبعثة عن المصلحة في الثانية غير منجّزة لا يجب البدار إلى امثالها. فلذا أشكل الأمر في المقدمات التي يجب البدار إلى تحصيلها مع عدم كون ذبيها كذلك ، فمجّرد حالة الطلب في المشروط لا يجدى في وجوب تحصيل المقدمات منجّزا.

ولذا التزم (قدس سره) في وجوبها بالحكم العقلي من غير جهة الملازمة ، كما يظهر بالمراجعة إلى كلمات غير واحد من تلامذته _ قدّست أسرارهم (1) _.

29 _ قوله [قدس سره] : (بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام ... الخ) (2).

قد ذكرنا في محله (3) : أن لزوم الفحص عقلا _ بملاحظة أن الاقتحام في الفعل والترك للملتفت _ إلى أنه غير مهمّل من دون الفحص والبحث عن أوامر مولاه ونواهييه مع أن أمره ونهييه لا _ يعلم عادة إلا بالفحص والبحث عنه _ خروج عن رسم الرقية وزى العبودية ، فيكون ظالماً لمولاه ، فيستحقّ العقوبة ، إلا أن الاحتمال لا يزيد على العلم من حيث المنجّزية للحكم ، فكما أنّ العلم بالتكليف

ص: 70

1-1. كالمحقق النائيني (قدس سره) كما في أجود التقريرات 1 : 232.

2-2. كفاية الاصول : 19 / 99.

3-3. قولنا : (قد ذكرنا في محله .. إلخ).

المشروط قبل حصول شرطه يوجب تنجزه في وقته وعند حصول شرطه مع بقاءه على شرائط فعليته وتنجزه عند حصول شرطه ، فلذا لا عقاب على مخالفته مع عروض الغفلة عنه عند حصول شرطه ، كما لا يجب إبقاء الالتفات العلمى والتحفّظ على عدم النسيان والغفلة عنه ، كذلك الاحتمال إنما يوجب تنجزه في وقته مع بقاءه على صفة الالتفات إلى حين تنجّز التكليف ، ولا يجب إبقاؤه بالتحفّظ على عدم الغفلة المانعة عن الفحص والبحث عنه.

ودعوى : كفاية التمكن فى الجملة ولو قبل حصول الشرط ؛ لأنّ ترك الواجب بسببه اختيارى لانتهاؤه إلى الاختيار.

مدفوعة : بأنه لو تمّ لزوم القول به فى جميع المقدمات الوجودية قبل حصول شرطه ، فلا وجه لتخصيص الحكم العقلى بالمعرفة ، كما يقول به شيخنا العلامة الأنصارى (رحمه الله) على ما حكى عنه . وتام الكلام فى محلّه.

30_ قوله [قدّس سرّه] : (كما هو الحال فى ما إذا اريد منها المطلق ... الخ) (1).

فإن قلت : ما الفرق بين إفادة المطلق على مسلكه (قدس سره) ، وإفادته على مسلك شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) ؛ حيث جعله من باب تعدّد

=====

2. كفاية الاصول : 100 / 12.

ص : 71

1- ليست مقدمة وجودية لذات الواجب ، والتعلم للقراءة _ مثلا _ مقدمة وجودية ، إلا أن لزومه أجنبى عن لزوم الفحص وبرهانه وبقيه الكلام من حيث الوجه فى لزوم الفحص ، ومن حيث عدم الفرق بين الواجبات المطلقة والمشروطة ، ومن حيث كفاية التمكن فى الجملة ولو مع حصول الغفلة ، فقد فصلنا القول فيها فى حواشى البراءة أ. [منه قدّس سرّه] . (ن ، ق ، ط) .

الدالّ والمدلول على مسلكه (رحمه الله) دون مسلكه (قدس سره) كما هو ظاهر العبارة؟

قلت : حيث إنّ الشيخ (قدس سره) يرى وضع الهيئة لشخص الطلب ، فلا إطلاق ولا تقييد عنده حتى يحتاج إلى دالّين ، بخلاف شيخنا (قدس سره) . فلا تغفل .

[فى الواجب المعلق والمنجز]

31_ قوله [قدس سره] : (لا من استقبالية الواجب فافهم ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أنّ انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب هو المصحح لوجوب المقدمة قبل زمان ذبيها ، لا مجرد فعلية الوجوب ولو مع اتحاد زمانه وزمان الواجب ، فيصحّ تقسيم الواجب إلى ما يتحد زمانه مع زمان وجوبه ، فلا تكون مقدمته واجبة قبل زمانه ، وإلى ما يتأخّر زمانه عن زمان وجوبه ، فيمكن وجوب مقدمته قبله _ ولعله إليه أشار (رحمه الله) بقوله : (فافهم) _ فوجوب المقدمة حينئذ وان كان معلولا لوجوب ذبيها ، لكنه باعتبار تقدّمه على زمان ذبيها بحيث لولاه لما أمكن سراية وجوب ذبيها إليها .

32_ قوله [قدس سره] : (فيه أن الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر ... الخ) (2).

فى الواجب المعلق والمنجز

ص: 72

1-1 . كفاية الاصول : 102 / 3.

2-2 . كفاية الاصول : 102 / 9.

تحقيق المقام : يظهر بالتأمل في حقيقة الإرادة التكوينية وكيفية تأثر القوة العاملة المنبثقة في العضلات من الشوق الحاصل من القوة الشوقية المسمّاة بالباعثة ، مع أنها من كفيات النفس ، وبين المواطنين من التباين ما لا يخفى .

فنبول : سرّ هذا التأثير والتأثر أنّ النفس في وحدتها كل القوى ، فهي مع وحدتها ذات منازل ودرجات ، ففي مرتبة القوة العاقلة _ مثلا _ تدرك في الفعل فائدة عائدة إلى جوهر ذاتها ، أو إلى قوة من قواها ، وفي مرتبة القوة الشوقية ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل ، فإذا لم يجد مزاحما ومانعا يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال ، الذي عبّر عنه : تارة بالإجماع ، واخرى بتصميم العزم ، وثالثة بالقصد والإرادة ، فينبعث من هذا الشوق _ البالغ حدّ نصاب الباعثية _ هيجان في مرتبة القوة العاملة ، فيحصل منها حركة في مرتبة العضلات ، فهذه كلها درجات النفس ومنازلها ، وكل هذه المراتب مراتب حركة النفس من منزل إلى منزل ومن درجة إلى درجة .

ومن الواضح أنّ الشوق وإن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي ، إلا أنّ الإرادة ليست نفس الشوق بأية مرتبة كان ، بل الشوق البالغ حدّ التّصاب بحيث صارت القوة الباعثة باعثة بالفعل ، وحينئذ فلا- يتخلّف عن انبعاث القوة العاملة المنبثقة في العضلات ، وهو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفكّ عن حركتها ، ولذا قالوا : إنّ الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات .

فمن يقول : بإمكان تعلّقه بأمر استقبالي : إن أراد حصول الإرادة التي هي عدّة تامّة لحركة العضلات ، إلا أنّ معلولها حصول الحركة في ظرف كذا ، فهو عين انفكاك العلة عن المعلول ، وجعله _ بما هو متأخر _ معلولا كي لا يكون له تأخر ، لا يجدي ، بل أولى بالفساد ؛ لصيرورة تأخره عن علته كالذاتي له فهو كاعتبار أمر محال في مرتبة ذات الشيء ، فهو أولى بعدم الوجود من غيره .

وإن أراد : أنّ ذات العلة _ وهي الإرادة _ موجودة من قبل إلا أنّ شرط

حقيقة الإرادة التكوينية

تأثيرها _ وهو حضور وقت المراد _ حيث لم يكن موجودا ما أثرت العلة في حركة العضلات.

ففيه : أنّ حضور الوقت : إن كان شرطاً في بلوغ الشوق حدّ النصاب وخروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من : أن حقيقة الإرادة لا تتحقق إلا حين إمكان انبعاث القوة المحركة للعضلات.

وإن كان شرطاً في تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر ، فهو غير معقول ؛ لأنّ بلوغ القوة الباعثة في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوة العاملة ، تناقض بيّن ؛ بداهة عدم انفكاك البعث الفعلي عن الانبعاث ، وعدم تصور حركة النفس من منزل إلى منزل مع بقائها في المنزل الأوّل.

توضيحه : أن الجزء الأخير من العلة لحركة القوة العاملة ، لا بدّ من أن يكون أمراً موجوداً في مرتبة النفس ، وذلك لا يمكن أن يكون طبيعة الشوق ؛ لإمكان تعلّقها بما لا يقع فعلاً ، بل بالمحال ، فلا بدّ أن تكون مرتبة خاصّة من الشوق ، أو صفة أخرى بعد الشوق ، بحيث لا تتعلق تلك المرتبة أو تلك الصفة بما ينفكّ عن انبعاث القوة العاملة فعلاً ، فضلاً عن المحال.

وقد ذكرنا سابقاً : أن الشرط إما متمم لقابلية القابل ، أو مصحّح لفاعلية الفاعل . ومن البين أن دخول الوقت خارجاً ليس من خصوصيات الشوق النفساني ؛ حتى يقال : هذا الشوق الخاصّ فاعل دون غيره ، وكذا وجوده العلمي ، فلا معنى لأن يكون دخول الوقت مصحّحاً لفاعلية الشوق ، وكذا القوّة المنبثّة في العضلات تامّة القابلية لا يكون دخول الوقت متمماً لقابليتها . نعم يكون متمماً لقابلية الفعل لتعلّق القدرة والشوق به.

مضافاً إلى أن الإرادة تفارق سائر الأسباب ، فإنّ الأسباب الأخرى ربما يكون لوجودها مقام ولتأثيرها مقام آخر ، فيتصور اشتراط تأثيرها بشيء دون

وجودها ، بخلاف الإرادة ، فإن الميل النفساني والإشراف على الفعل معنى لا ينفك فيه ذات الميل عن كونه ميلا ، والميل النفساني يوجب الميل الطبيعي إلى الحركة ، فميله في النفس لو لم يكن مميلًا للطبيعة نحو الحركة لا يعقل وجوده ، كما أن ميل الطبيعة عين هيجانها بالقبض والبسط ، فهيجان القوة العضلانية (1) وعدم القبض والبسط غير معقول.

هذا إذا قلنا بأن تأثير الإرادة في ميل الطبيعة بنحو الاقتضاء والسببية ، وأما إذا كان بنحو الإعداد _ لتباين هيجان القوة الجسمانية مع الصفة النفسانية ، فيستحيل ترشّح أحدهما من الآخر _ فلا محالة يكون دخول الوقت _ مثلا _ إما معدًا للإرادة ، وهو المطلوب ، أو معدًا في عرض الإرادة ، ومع عدم تعدّد الجهة في الميل الطبيعي يستحيل تعدّد المعدّ عرضًا ، أو كلاهما معدّ واحد ، والوجدان على خلافه ؛ لأن المناسب للميل الطبيعي وهيجان القوة ميل النفس وهيجانها ، فلا دخل لدخول الوقت ، إلا أنه معدّ للمعدّ ؛ إذ الفعل ما لم يتمّ قابليته لم يتعلّق به القدرة والإرادة.

فاتّضح : أنّ مجرد الشوق المتعلّق بأمر استقبالي ليس عين الإرادة الباعثة للقوة المنبثّة في العضلات نحو تحريكها ، ومما يشهد له أنّ الشوق المتقدّم ربما يتعلّق بأمر كلّى كما هو كذلك غالبًا ، مع أنه غير قابل لتحريك العضلات نحو المراد ؛ بداهة استواء نسبته إلى الأفراد المتصوّرة لهذا الكلى ، ففعليته (2) لبعض الأفراد تخصيص بلا مخصّص ، وهو محال.

وأما ما في المتن : من لزوم تعلّق الإرادة بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيرة ، فإنّ إرادة مقدّماته قطعًا منبعثة عن إرادة ذبيها.

ص: 75

1-1. كذا في الأصل ، وهو نسبة على خلاف القياس.

2-2. في الأصل : (فعليته ...).

فتوضيح الحال فيه : أن الشوق إلى المقدّمة _ بما هي مقدّمة _ لا بدّ من انبعائه من الشوق إلى ذبيها ، لكنّ الشوق إلى ذبيها لما لم يمكن وصوله إلى حدّ يتحرّك القوّة العاملة به لتوقّف الفعل المراد على مقدمات ، فلا محالة يقف في مرتبته إلى أن يمكن الوصول ، وهو بعد طيّ المقدمات. فالشوق [إلى] المقدّمة لا مانع من بلوغه حدّ الباعثية الفعلية ، بخلاف الشوق إلى ذبيها ، وهذا حال كلّ متقدّم بالنسبة إلى المتأخّر ، فإنّ الشوق شيئاً فشيئاً يصير قصداً وإرادة ، فكما أنّ ذات المقدّمة في مرتبة الوجود متقدّمة على وجود ذبيها ، كذلك العلة القريبة لحركة العضلات نحوها مثل هيجان القوّة العاملة ، وما قبله المسمّى بالقصد والإرادة ، وما هو المسلّم في باب التبعية تبعية الشوق للشوق ، لا تبعية الجزء الأخير من العلة ، فإنه محال ، وإلاّ لزم إما انفكاك العلة عن المعلول ، أو تقدّم المعلول على العلة فافهم جيداً.

هذا كله في الإرادة التكوينية ، وأما الإرادة التشريعية فهي _ على ما عرفت في محلّه (1) _ إرادة فعل الغير منه اختياراً ، وحيث إن المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره ، فلا محالة ليس بنفسه تحت اختياره ، بل بالتسبّب إليه بجعل الداعي إليه ، وهو البعث نحوه ، فلا محالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختياراً الشوق إلى البعث نحوه ، فيتحرّك القوّة العاملة نحو تحريك العضلات بالبعث إليه. فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي ، كان إرادة تشريعية ، وإلاّ فلا.

ومن الواضح : أنّ جعل الداعي للمكلف ليس ما يوجب الدعوة على أيّ حال ؛ إذ المفروض تعلّق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه وميله ، لا قهراً عليه ،

حقيقة الإرادة التشريعية

ص: 76

1-1. وذلك في التعليقة : 151 ، ج 1 ، عند قوله : (ثم ان تقسيم الإرادة ...).

فهو جعل ما يمكن أن يكون داعيا عند انقياده وتمكينه ، وعليه فلا يعقل البعث نحو أمر استقبالي ؛ إذ لو فرض حصول جميع مقدماته وانقياد المكلف لأمر المولى لما أمكن انبعائه نحوه بهذا البعث ، فليس ما سَمَّيناه بعثا في الحقيقة بعثا ولو إمكانا.

لا يقال : لو كان الأمر كذلك لما أمكن البعث نحو فعل الشئ في وقته مع عدم حصول مقدماته الوجودية ؛ ضرورة عدم إمكان الانبعث نحو ذى المقدمة إلا بعد وجود مقدماته ، والمفروض أن البعث إلى مقدماته لا ينبعث إلا عن البعث إلى ذيهما.

لأننا نقول : حيث إنَّ تحصيل مقدماته ممكن فالبعث والانبعث إلى ذيهما متصفاً بصفة الإمكان ، بخلاف البعث إلى شئ قبل حضور وقته ، فإنَّ فعل المتقيد بالزمان المتأخر في الزمان المتقدم مستحيل من حيث لزوم الخلف أو الانقلاب ، فهو ممتنع بالامتناع الوقوعي ، بخلاف فعل ما له مقدمات غير حاصلة ، فإنَّ الفعل لا يكون بسبب (1) عدم حصول علته ممتنعا بالامتناع الوقوعي ، بل ممتنعا بالغير.

والإمكان الذاتى والوقوعي محفوظان مع عدم العلة ، وإلا لم يكن ممكن أصلا ؛ لأنَّ العلة إن كانت موجودة فالمعلول واجب ، وإن كانت معدومة فالمعلول ممتنع ، فمتى يكون ممكنا؟! وملاك إمكان البعث وقوعيا إمكان الانبعث وقوعيا بإمكان علته ، لا بوجود علته ، وعدم وجود العلة رأسا لا ينافي إمكانها وإمكان معلولها فعلا.

ص: 77

1-1. قولنا : (فان الفعل لا يكون بسبب ... إلخ).

.....

ص: 78

لا يقال : فكيف حال الفعل المركب من امور تدريجية الوجود؟ فإنّ الانبعاث نحو الجزء المتأخر في زمان الانبعاث نحو الجزء المتقدم غير معقول ، ومع ذلك فالكلّ مبعوث إليه ببعث واحد في أول الوقت مثلا. وكذا الإمساك في مجموع النهار ، فإنّ الإمساك في الجزء الأخير غير ممكن من أول النهار ، مع أنّ البعث إلى الإمساك في مجموع النهار متحقّق في أول النهار.

لأننا نقول : الإنشاء بداعى البعث وإن كان واحدا ، وهو موجود من أول الوقت ، لكن بلحاظ تعلّقه بأمر مستمر أو بأمر تدريجيّ الحصول ، كأنه منبسط على ذلك المستمر أو التدريجي ، فله اقتضاءات متعاقبة بكلّ اقتضاء يكون بالحقيقة بعثا إلى ذلك الجزء من الأمر المستمر أو المركب التدريجي ، فهو ليس مقتضيا بالفعل لتمام ذلك الأمر المستمر أو المركب ، بل يقتضى شيئا فشيئا.

ولا يخفى عليك : الفرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية ، في إمكان انبعاث الإرادة إلى المقدمات في الثانية قبل تمامية الإرادة بالنسبة إلى المراد المتأخر _ ولو كان تأخره لأجل تقيده بزمان متأخر _ دون الإرادة التشريعية ، مع أن البعث بنفسه مقدّمة لحصول فعل الغير ولا فرق _ في إمكان تعلّق الإرادة بالمقدّمة قبل إرادة ذبها _ بين مقدّمة ومقدّمة.

والفارق أن البعث إنما يكون مقدّمة لحصول فعل الغير إمكنا إذا ترتب عليه الانبعاث ، وخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب بتمكين المكلّف له وانقياده ، وحيث إنه متقيّد بزمان متأخر غير حالي فلا يعقل الانبعاث ، فكذا البعث فلا مقدّمية للبعث إلا في صورة اتصافه بإمكان الباعثية نحو الفعل فعلا ، وفي مثله يصحّ تعلّق الإرادة به من قبل إرادة فعل الغير اختيارا.

ومن جميع ما ذكرنا اتضح : أنه لا يعقل تعلّق الإرادة _ بحدّها _ بأمر استقبالي ، وكذا تعلّق البعث به.

قد عرفت مما مرّ أنّنا: أن الشوق إلى كلّ شيء يحرك العضلات نحوه بحده، ولا يعقل أن يتعلّق الشوق بشيء وتكون الحركة إلى غيره، وإن كان من مقدماته، نعم، ينبعث من هذا الشوق شوق إلى مقدماته؛ لأنها وإن لم تكن ملائمة للنفس بنفسها إلاّ أنها ملائمة لها بتبع ملائمة ذيها.

فإن قلت: لو تمّ هذا لتمّ في غير الأفعال التوليدية؛ حيث إنه لا بدّ فيها من إرادة محرّكة للعضلات زيادة على وجود المقدمات. وأما الأفعال التوليدية فهي تحصل بعد وجود مقدماتها قهرا بلا إرادة متعلّقة بها بعد حصول مقدماتها، فإرادة الإحراق تحرك العضلات نحو الإلقاء في النار؛ إذ لا فعل آخر للعضلات كي يتعلّق به شوق آخر، واجتماع إرادتين على فعل واحد ذى عنوانين لا معنى له.

قلت: إن كان الفعل التوليدى منطبقا على ما يتولّد منه؛ بأن يكون الإحراق عين الإلقاء في النار المترتب عليه الحرقه وجودا، فلا إشكال؛ إذ الشوق الكلّي إلى الإحراق يتخصّص بالشوق الجزئي إلى الإلقاء في النار، وإن كان فعلا آخر في طول ما يتولّد منه كما هو الحقّ لاتّحاد الوجود والإيجاد ذاتا واختلافهما اعتبارا. ومن الواضح مباينة وجود الحرقه مع الإلقاء، فكيف يكون الإلقاء عين الإحراق الذي هو إيجاد الحرقه؟! بل الحرقه، أثر الإلقاء، فهو المحرق بالذات لمكان محقّقته للمماسّة التي هي شرط تأثير النار، والشخص محرق بالتبع؛ نظير قيام الضرب باليد، فإنها الضاربة بلا واسطة، والشخص ضارب بها.

فحينئذ نقول: إنّ الشوق المحرك للعضلات ينبعث عن الشوق إلى

الإحراق، لا أن الشوق إلى الإحراق بنفسه يحرك العضلات نحو الإلقاء؛ لبداية أن الشوق إلى شيء لو كان محرّكاً لكان محرّكاً للعضلات نحوه، لا نحو شيء آخر ولو كان مقدمته، والشوق المتعلّق بالإحراق وإن لم يتّصف بالمحرّكية للعضلات إلى الآخر، لكنه غير ضائر؛ لأنّ التعريف بالمحرّك للعضلات إنما وقع في مقام بيان مبادئ الحركات المترتبة على العضلات، لا في مقام بيان الإرادة مطلقاً، كيف؟! والشوق العقليّ الباعث على تحصيل المطالب العقلية الكلية شوق وإرادة باعثة في مرتبة التعقّل، مع أنه ليس هناك حركة العضلات وإن كان هناك حركة فكرية.

والتحقيق: أن الحب والشوق وإن كان يتعلّق (1) بالفعل التوليدي والتسبيبي، إلا أنّ الإرادة، وهي الصفة التي بها يقوم الإنسان بصدد إيجاد ما هو من أفعاله، فلا يعقل تعلّقها إلا بما هو من أفعاله القائمة به، سواء كان له مساس بقواه الباطنية كالتعقّل للعقل، وتصور المعاني الجزئية للوهم، أو تصور الصور الجزئية للخيال، أو بقواه الظاهرة وبالحركات الأينية والوضعية.

وأما الإحراق: فهو مترشح من النار، وله القيام بها قيام صدور، وبالمحترق قيام حلول بلحاظ مبدئه ولا قيام للمعلول بمعدّه ولا بشرطه، والقائم بالإنسان نفس الإلقاء الذي هو من حركات عضلاته، وهو إعداد منه لوجود الحرقه، فإيجاده لها بنحو الإعداد بإلقائه، فهذا هو الذي يكون له بنفسه مساس بالشخص، ويكون متعلّق قدرته وإرادته، وليس هو في الحقيقة إلا الإلقاء الخاص الذي يترتب عليه وجود الحرقه ترتّب المعلول على معدّه. فهذا هو متعلّق الإرادة لا الفعل المتولّد منه الذي ينسب إليه بنحو من النسبة، كما ينسب إليه

ص: 81

1-1. كذا في الأصل، والصحيح: (وإن كانا يتعلقان).

القدرة بنحو من العناية _ كما سيأتي (1) إن شاء الله تعالى _ ولا ينافي صحّة تعلّق التكليف بالفعل التوليدى ؛ نظرا إلى إمكان تعلّق الشوق به بنحو يؤثّر في إرادة ما يتولّد منه حقيقة كما سيجيء (2) إن شاء الله تعالى.

34 _ قوله [قدّس سرّه]: (والجامع أن يكون نحو المقصود ... الخ) (3).

بل هي المقصودة تارة، وإلى المقصود اخرى، إلا أن يكون العبارة: بنحو المقصود، لا نحو المقصود؛ كي يكون بمعنى (إلى).

والتحقيق: أنّ حركة العضلات: تارة بمعنى حركة القوّة المنبثّة فيها بنحو الإرخاء والامتداد، أو بنحو التشنّج والانقباض لجلب الملائم في الأوّل، وودفع المنافر في الثاني.

واخرى بمعنى الحركات الأينية والوضعية المترتّبة على الأعضاء والجوارح _ من المشى والقيام والقعود والضرب ونحوها _ فالحركة الاولى نحو المقصود، وهو الضرب والمشي _ مثلا _ سواء كان مقصودا بالذات أو مقدمة لتحصيل شيء آخر

إلا أنّ العبارة غير منطبقة على ذلك لظهورها في اتحاد الحركة نحو المقصود مع قوله (رحمه الله) قبله: (كحركة نفس العضلات ...) إلى آخره.

35 _ قوله [قدّس سرّه]: (مع أنه لا يكاد يتعلّق البعث إلاّ بأمر متأخّر ... الخ) (4).

قد عرفت في تضاعيف ما قدّمناه: أنّ البعث علّة لانبعث المأمور نحو المقصود عند انقياده وتمكينه، فإنّ الداعى إلى البعث ليس إلاّ جعل الداعى

ص: 82

1- (1 و 2) في التعليقة: 102.

2- 2. كفاية الاصول: 102 / 18.

3- 3. كفاية الاصول: 103 / 2.

للمأمور تحصيلاً لفعله الاختياري الملائم للباعث ، فلا بدّ من أن يكون بحيث إذا انقاد المأمور حصل منه الانبعاث بسبب البعث. ومجرّد علية البعث للفعّل لا- يقتضى تأخّر زمان العمل ، بل الأصل فيه المقارنة ، ففي أىّ زمان فرض فيه البعث يمكن فرض الانبعاث به عند الالتفات.

وأما تأخّر الانبعاث خارجاً- بل انفكاكه أصلاً عن البعث- فهو غير ضائر ؛ لأنّ مضاف البعث الإمكانى هو الانبعاث إمكاناً لا خارجاً. 36- قوله [قدّس سرّه]: (غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخّر ... الخ) (1).

تحقيق المقام أنّ القدرة فى الإرادة التكوينية شرط مقارن لها ، ولذا قالوا : إنّ نسبة الإرادة إلى القدرة نسبة الوجوب إلى الامكان ؛ بمعنى أنّ حركة العضلات بالنسبة إلى القوة المنبثّة فى العضلات - وهى القدرة التى بسببها يتصف الفاعل بكونه قادراً على الحركات الخاصّة - ممكنة الصدور ، وبالإرادة تخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب ، فما لم تكن القوة المنبثّة فى العضلات - وهى القوّة المحرّكة - متحقّقة لا يتحقّق الإرادة التكوينية الباعثة على هيجان القوة المحرّكة ، وخروج الحركات عن حدّ الإمكان إلى الوجوب ، وإن أمكن تعلّق الشوق بها باعتقاد وجود القوة المحرّكة ، لكنك عرفت سابقاً : أنّ مجرّد الشوق لا يكون إرادة ، بل ربما قيل بإمكان اشتياق المحال.

وأما الإرادة التشريعية فهى وإن لم تكن مخرجة لفعّل الغير من حدّ الإمكان إلى الوجوب ، بل المخرج إرادة الغير. لكن الشوق إلى فعل الغير ما لم يبلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق الأكيد إلى البعث ، لا يكن مصداقاً للإرادة التشريعية ، ومن الواضح أن الشوق إلى البعث بنفسه وإن كان إرادة تكوينية

نسبة الإرادة الى القدرة نسبة الوجوب الى الامكان

ص: 83

لتعلّقها (1) بفعل نفسه ، لكنه لا- يتّصف البعث بالباعثية بالإمكان إلا- إذا كان بحيث لو انقضاء المكلف له لخرج من حدّ الإمكان إلى الوجوب ، ولا- يعقل خروجه من حدّ الإمكان إلى الوجوب إلا إذا كان متعلّقه قابلاً للخروج من حدّ الإمكان إلى الوجوب ؛ بدهاءة عدم انفكاك الانبعاث عن البعث إمكانا ووجوباً وامتناعاً ، فالأمر وإن اعتقد قدرة المأمور- ولذا أنشأ بداعي البعث ، وصدر منه الإنشاء- لكنه لا يتّصف بإمكان كونه باعثاً إلا إذا اتّصف متعلّقه فعلاً بإمكان الانبعاث نحوه ، ولا نعى بالبعث الحقيقي إلا ما يمكن كونه باعثاً وداعياً.

ومنه اتضح : أن القدرة شرط لمقارن للإرادة التكوينية ولما ينتهي إليه أمر الإرادة التشريعية. فتدبّر.

37- قوله [قدّس سرّه] : (بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخّر ... الخ) (2).

يمكن دعوى اندراجه فيما ذكره ؛ حيث إنّ المقدمة وإن كانت مقدورة بذاتها ، لكنها غير مقدورة بقيدها لتقيدها بالزمان المتأخّر. فحصول الواجب موقوف على أمر غير مقدور : إما بذاته كالوقت بالنسبة إلى الواجب ، أو بقيده كالمقدّمة المتقيّدة بزمان متأخّر ، وأما المقدور المتأخّر عن زمان الإيجاب من باب الاتفاق- لا من حيث تقيده به- فالعبارة وإن كانت قاصرة عن شموله ، لكنه لا موجب لإدخاله تحت المعلّق ، كما عرفت في طيّ كلماتنا ، إلا أنّ ظاهر الفصول (3) إلحاقه به ، بل صريح فيه ، فراجع.

ص: 84

1-1. الصحيح : (لتعلّقه) لعود الضمير على (الشوق إلى البعث).

2-2. كفاية الاصول : 103 / 14.

3-3. الفصول : 80 عند قوله (رحمه الله) : (... كذلك يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور ، فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله ، وعلى تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله ... الخ).

فإن قلت : إذا اخذ القيد المقذور على نحو لا يترشح إليه التكليف ، فهل مجرد إمكان حصوله _ ولو لم يحصل _ يصحّ البعث بالفعل نحو الفعل المقيّد به ، أم لا؟ ولا وجه لعدم توجّه البعث بالفعل ؛ حيث إنه ليس بمشروط به ، وتوجّه البعث نحوه واجب معلّق.

قلت : إذا اخذ القيد بطبعه ومن دون تسبب من المكلف _ بحيث لو تسبّب إلى إيجاده لم يكن الواجب المقيّد به ممكن الحصول _ فهو لا محالة غير مقدور ؛ لسلب القدرة عنه بالعرض بتقييده بعدم التسبب إلى حصوله ، فيكون الواجب مشروطا لاشتراطه بالقدرة المسلوّبة عنه فعلا ، فلا وجوب إلاّ بعد حصول القيد من دون تسبب منه.

وإذا اخذ القيد أعمّ من حصوله بطبعه أو تحصيله بتسببه ، فالقيد مقدور ، ولم لا يجب تحصيله تحصيلًا للمقيّد به؟! غاية الأمر يكون كالواجب التوصلّي من حيث عدم دخل تحصيله بتسببه في سقوط التكليف.

وأخذ القيد مقيّدًا بعدم الإلزام به من الشارع من قبل هذا الإلزام بنفسه محال ، فلا يتصوّر أخذ القيد على نحو لا يكون واجب التحصيل ، مع عدم كونه قيدًا للوجوب ولو بالمآل كما عرفت.

ومنه تعرف : حال ما إذا كان القيد من أفعال نفسه فإن معنى أخذه على تقدير حصوله بطبعه من المكلف هو أخذه مقيّدًا بعدم تسبب من الشارع من ناحية التسبب إلى المتقيّد به ، وهو محال ؛ لتأخّر التسبب المقدمي عن التسبب النفسى ، وهو عن موضوعه ، فكيف يؤخذ _ وجودا أو عدما _ في موضوعه؟! بخلاف ما إذا كان الواجب مشروطا به ، فإنه ما لم يختر القيد بطبعه لا وجوب للفعل أصلا حتى يلزم من عدم سراية الوجوب إلى قيده المحذور المترتب على لحاظ عدم تسببه إليه من قبل التسبب إلى المتقيّد به.

38_ قوله [قدس سرّه]: (نعم ، لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أنّ الكلام في المقدمات الواجبة قبل زمان ذبيها ، فوجوب ذبيها وإن كان حالياً لتحقق شرطه في ظرفه ، لكنه لا يصحّ هذا النحو من الإيجاب إلاّ بناء على القول بالمعلّق ؛ إذ المفروض تأخر زمان الواجب عن زمن وجوبه ؛ لما عرفت من أن مورد الإشكال لزوم الإتيان بالمقدمات قبل زمان ذبيها ، فلو أراد (قدس سره) أن اشتراط الوجوب لا يستدعي عدم حالية الوجوب فهو كما أفاد (رحمه الله) ، وإن أراد الاكتفاء بذلك عن الالتزام بالواجب المعلّق ، فهو غير تامّ.

فإن قلت : لا ينحصر الشرط في الوقت حتى لا يغني الالتزام بالشرط المتأخر عن الواجب المعلّق.

قلت : وإن لم يكن الوقت بنفسه شرطاً في جميع موارد الإشكال إلاّ أنّ لازم شرطية غيره أيضاً تأخر الواجب عن وجوبه زماناً كما يظهر للمراجع إلى موارد الإشكال (2).

مضافاً إلى أن الالتزام بشرطية الوقت في الموقّعات بنحو الشرط المتأخر لا يغني عن الواجب المعلّق. كما لا يخفى ، مع أنه سيأتى منه (3) (قدس سره) كفايته عنه ، وأنه لا حاجة إلى الالتزام بالواجب المعلّق. 39_ قوله [قدس سرّه]: (ضرورة أنه لو كان مقدّمة الوجوب ... الخ) (4).

المقدمات الواجبة قبل زمان ذبيها

ص: 86

1-1. كفاية الاصول : 103 / 20.

2-2. كذا في الأصل ، والأصح : للمراجع لموارد الإشكال.

3-3. الكفاية : 104 عند قوله : (تنبيه : قد انقدح ...).

4-4. كفاية الاصول : 104 / 9.

قد عرفت ما فى إطلاقه _ فيما سبق فى أوائل المسألة (1) _ حيث إن الشرط لو كان بنحو الشرط المتأخر كان وجوب ذىها قبل وجودها زمانا ، فلا يلزم من ترشح الوجوب إليها طلب الحاصل ، بل المانع ما ذكرناه هناك. فراجع.

40 _ قوله [قدّس سرّه] : (لما كان الفعل موردا للتكليف ... الخ) (2).

ينبغى أن يراد منه عدم وقوع الفعل على صفة المطلوبة عند تحصيله ؛ إذ المفروض شرطية حصوله بطبعه وميله.

والصحيح فيه ما مرّ (3) : من أن الإلزام بتحصيله مناف لشرطية حصوله بطبعه.

نعم ما ذكره (4) (رحمه الله) _ فى ما إذا أخذ بنحو العنوانية للموضوع _ صحيح ؛ إذ لا فعلية للحكم المرتب على عنوان إلا بعد فعلية ذلك العنوان ، لكنه واجب مشروط فى الحقيقة.

وأما إرادة البرهان السابق فمخدوشة ؛ بداهة أنّ التكليف غير مشروط بحصوله ، إمّا لجعله من قيود المادة ، أو عنوانا للمكلف ، ولعله أشار (رحمه الله) إلى ذلك بقوله : (فافهم).

41 _ قوله [قدّس سرّه] : (بل لزوم الإتيان بها عقلا ... الخ) (5).

من باب الحكم العقلى الإرشادى (6) الموجود فى كل مقدّمة ، ولو لم نقل

ص: 87

1-1. التعليقة : 14.

2-2. كفاية الاصول : 104 / 12.

3-3. انظر التعليقة : 27.

4-4. الكفاية : 104 عند قوله : (تنبيه : قد انقدح ...).

5-5. كفاية الاصول : 104 / 19.

6-6. قولنا : (من باب الحكم العقلى الإرشادى ...)

بالوجوب الشرعي المعلومى لوجوب ذبيها ، لكنه لا يترتب عليه الثمرات المترتبة من وجوبها المتنازع فيه إلا أنه (قدس سره) لا يبالي بذلك ، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

====

لم يكن واجبا فعليا ظ (أ) يستحق العقاب على تركه فى ظرفه ليس قبيحا بحكم العقل.

ص: 88

42_ قوله [قدّس سرّه]: (لا ينحصر التفصّي عن هذه العويصة ... الخ) (1).

قد عرفت (2): عدم كفاية الالتزام بالشرط المتأخّر عن التعلّق بالتعليق ، خصوصا في الموقّعات لانفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب إمّا مطلقا ، أو في خصوص الموقّعات ، فلا بدّ من تصوّر المعلّق والقول به ، ومعه فلا مجال للالتزام بشرطية المتأخّر أيضا.

وهنا مسلك آخر في دفع الإشكال : وهو أنّ الإنسان بالجبلّة والقطرة يحبّ ذاته ، ويحبّ كل ما يعود فائدته إلى جوهر ذاته ، أو إلى قوة من قواه ، فما يلائم ذاته وقواه محبوب بذاته ، وتصوّره والتصديق به تصوّر المحبوب الذاتى وتصديق به ، لا أنه عدّة للحبّ ولو بنحو الإعداد ، والحبّ الكلى يتخصّص بالجزئى ، وكذا ما هو مقدّمة لما يلائم ذاته وقواه محبوب بالتبع ، فالتوصّل _ بما هو توصّل _ محبوب لكونه توصّلا إلى ما يلائمه بنفسه ، فهو ملائم بالتبع فهو محبوب كذلك ، لا أنّ الحبّ الذاتى مقتضى أو شرط (3) أو معدّ للحبّ التبعى ، بل بينهما التقدّم والتأخّر الطبعيان ؛ لأنّ الحبّ التبعى لا يمكن إلاّ عند الحبّ الذاتى ، ولا عكس.

====

4. قولنا: (لا أن الحبّ الذاتى مقتضى أو شرط ... الخ).

ص: 89

1- العقوبة ، كذلك ترك إنقاذه غدا بترك مقدّمته المنحصرة اليوم يوجب العقاب.

2- 2. كفاية الاصول : 104 / 22.

3- 3. التعليقة : 38.

والمحجوب إذا لم يكن له مزاحم ومانع عن إيجاده فى نظر الفاعل _ وهو معنى الجزم فى قبال التردد _ لا محالة يقوم الإنسان بصدده ، فالحبّ مع الجزم علّة معدّة لفيضان صورة الإرادة فى النفس.

وقد عرفت سابقا : أن الارادة هو الجزء الأخير من العلّة ، وهو فى المقدّمة متقدّم على ما هو الجزء الأخير للعلّة فى ذى المقدمة ، وإذا كان المحجوب الذاتى والتبعى فعل الغير ، فلا محالة يجب التسبب إلى إيجادهما من الغير بجعل الداعى إليهما.

=====

ولا علّية إلاّ بأحد هذه الوجوه ، والكلّ غير معقول : أما اقتضاء حبّ لحب أو شوق لشوق أو وجوب لوجوب فلاّنه لا معنى لاقتضائه له إلاّ ترشّحه منه ، ومن الواضح أن صفة الحبّ والشوق المتعلقة بشىء لا تكون واجدة إلاّ لذاتها وذاتياتها ، فصفة اخرى مماثلة لها غير متعيّنة بنحو أنحاء التعيّن فى مرتبة ذاتها حتى تترشّح منها ، مع أنها متعلقة بشىء خاصّ ، ومتقوّمة وجودا به ، فكيف يعقل أن يترشح منه صفة مثلها متقوّمة وجودا بشىء آخر مباين لما يتقوم به الاخرى ماهية ووجودا؟! وأوضح من ذلك الوجوب الذى هو أمر اعتبارى بحيث لو انحلّ لانحلّ إلى وجود اعتبارى ومفهوم ، ولا يترشح مفهوم من مفهوم ، ولا اعتبار من اعتبار.

ص: 90

وإذا فرض أنّ المقدّمة متقدّمة بالوجود الزماني على ذبيها، فكما أن إرادة الفاعل للمقدّمة متقدّمة على إرادته لذبيها، كذلك يجب أن يتقدّم البعث إليها قبل البعث إلى ذبيها، فإنّ إيجادها من الغير كوجودها من الغير مقدّم على إيجاد ذبيها، كوجود ذبيها من الغير، وإنّما يتّصف البعث المقدّم بالتبعية لا من حيث التأخر في الوجود، بل من حيث إنّ الغاية المتأصّلة الداعية إلى التسبب إلى إيجاد المقدّمة من الغير، إيجاد ذبيها بأسبابه من الغير، ومن جملة أسبابه البعث إليه، فذو المقدّمة بأسبابه كالعلة الغائية للبعث المقدّم.

فأتضح: أن لا- تبعيّة في الوجود للبعث المقدّم بمبادئه للبعث إلى ذى المقدّمة؛ حتى يرد المحذور، وهو تقدّم المعلول على علته بالوجود.

وأما محذور عدم استحقاق العقاب على ذى المقدّمة بترك المقدّمة؛ حيث لا بعث إليه في ظرفه لعدم القدرة عليه.

فيندفع: بأنّ دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تقويت للغرض المعلوم غرضيته، وهو خروج عن زى الرقيّة، فيستحقّ العقوبة عليه ولو لم يكن مخالفة التكليف الفعلي، بخلاف دفع مقتضى التكليف، كعدم تحصيل الاستطاعة وعدم الحضور. والتفصيل في محله.

43_ قوله [قدّس سرّه]: (فلا محالة يكون وجوبها نفسياً... الخ) (1).

لا يقال: ليس التهيؤ والاستعداد لإيجاب ذى المقدّمة من جهة اشتراط الوجوب به، بل من حيث إن الواجب في ظرفه غير مقدور إلاّ بإتيان هذه المقدّمة قبله لو لم تكن حاصلة حاله، فمرجع الغرض الداعي إلى إيجابها إلى توقّف الواجب عليها؛ لانحصار مقدّمته في المأتى بها قبل زمانه.

ص: 91

لأننا نقول : نعم ، لا غرض من المقدّمة إلاّ أنها مما يمكن التوصل به إلى واجب آخر ، لكن هذا الغرض حيث لم يعقل أن يكون غرضا من الواجب المقدّمى بالوجوب المعلولى _ إمّا للزوم تقدّم المعلول على العلة ، أو للزوم إيجاب أمر متقدّم ، وكان تحصيل الغرض النفسى من الواجب فى ظرفه لازما _ فلذا يجب على الحكيم إيجاب ما لا يمكن إيجاد الواجب إلاّ به قبل زمانه مستقلا ، فهو إيجاب للغير ، لا إيجاب غيرى .

وأما كونه واجبا نفسيا ، فإنما يصحّ بناء على أنه ما وجب لا لواجب آخر ، لا على أنه الواجب لغرض نفسى ، أو لحسن فى نفسه ، فإنه لا غرض هنا إلاّ - حفظ الغرض فى الغير ، كما أنّ عنوان التهيؤ ليس من العناوين الحسنة . لكنك عرفت : أن الصحيح أنّ هذا هو الوجوب المقدّمى ، ولا تتنافى (1) تبعيته مع تقدّمه على الوجوب النفسى . فراجع .

44 _ قوله [قدّس سرّه] : (قدرة خاصّة وهى القدرة عليه ... الخ) (2) .

فيجب عليه الصلاة المتمكّن من تحصيل الطهارة فى وقتها ، فالقدرة عليها قبل وقت الصلاة كالعدم ، فلا تجب المقدّمة حينئذ بنحو يجب المبادرة إليها قبل وقت ذيها ، لا أنها لا تجب أصلا ؛ إذ وجوبها غير مشروط بشيء ، بل الواجب شيء خاص (3) ، فمع عدم القدرة عليه فى وقته ينكشف أنه لا وجوب قبله ،

ص : 92

1-1 . فى الأصل : ولا ينافى ...

2-2 . كفاية الاصول : 105 / 12 .

3-3 . قولنا : (بل الواجب شيء خاصّ ... إلخ) .

بـخـلاـف ما لم يـعـتـبـر فيـه هـذـه القـدـرة شرعاً ، فإنّ القـدـرة عـلـيـه في زـمـان وجـوبـه كـافـيـة في وجـوب المـبـادـرة إـلـيـه.

====

مـعـه بـعـدـم لزـوم الـوـضـوء قـبـل الـوـقـت لـمـن لا يـتـمـكـن مـنـه في الـوـقـت ، مـع أنـه لا يـجـب الـوـضـوء في الـفـرـض المـزـبـور (أ) :

ص: 93

والأولى أن يقال : إنّ المقدّمة هو الوضوء _ مثلا _ فى وقت الصلاة ، فلا يجدى وجوب المقدّمة قبل الوقت _ من ناحية وجوب الصلاة _ لوقوع الوضوء امتثالاً _ للأمر قبل الوقت ؛ لئلا _ ينتقض بإمكان إتيان الوضوء بقصد الوجوب قبل الوقت وإن لم تجب المبادرة لكونه واجباً موسّعاً إذا علم ببقاء القدرة فى الوقت .

وأما تحصيل مقدّماته قبل الوقت وعدمه _ على مسلكه (رحمه الله) _ فيدور أمره مدار أخذ التمكّن منه بنحو لا يجب تحصيلها وعدمه ، فلو أخذ التمكّن الحاصل من باب الاتفاق لم يجب تحصيل القدرة عليه قبل وقته ، إلاّ أنّ لازمه عدم صحّة الوضوء فى الوقت إذا تسبّب إلى تحصيل مقدّماته قبل الوقت ، وأخذه مطلقاً _ من دون تقييد بالسبب والاتفاق _ يوجب تحصيل المقدّمات وإن لم يقع الوضوء على صفة المطلوبة قبل الوقت . فتدبر .

=====

مقدميتها إلاّ حيث يكون الشخص فى مقام إيجاد ذى المقدمة ، فلا محالة إذا لم يمكن إيجاد ذى المقدمة إلاّ بإيجاد المقدّمة قبل الوقت يوجد قبل الوقت ؛ وأما مع التمكّن منهما فى الوقت فلا يعقل دعوة التوصل محضاً إلى إيجاد المقدّمة قبل الوقت ، وعليه فتندفع المحاذير ، إلاّ محذور عدم إتيان الوضوء لمن لم يتمكّن منه فى الوقت قبله ، فهذا المحذور وارد على جميع المباني .

45_ قوله [قدّس سرّه]: (وأما فى الثانى فلأنّ التقييد ... الخ) (1).

لا يخفى أنه لا إطلاق للمادّة (2) من حيث وقوعها على صفة المطلوبة مع القيد وعدمه ، فإنه محال ، بل إطلاقها بلحاظ تمامية مصلحتها مع عدم القيد ، وتقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادّة من هذه الجهة ، وعدم وقوعها امثالاً للأمر على أىّ حال لا يجدى عن بيان الجهة الثانية لعدم جريانه فى التوصليات ، بل فى التبعديّات أيضاً ؛ لإمكان العبادية لا بداعى الأمر. هذا ، مع أنه غير مجد بالنسبة إلى القيد الذى يحتمل وجوب تحصيله ، فإنّ تقييد الهيئة وإن استلزم تقييد المادّة من حيث عدم وقوعها امثالاً للأمر وعلى صفة المطلوبة إلاّ بعد حصوله ، لكنه لا ينافى إطلاقها من حيث عدم تحصيله.

لا يقال : مقتضى تقييد الهيئة عدم مطلوبة تحصيله.

لأننا نقول : فمقتضاه عدم منافاته لإطلاق المادّة من حيث عدم تحصيله ، لا أنه كالتقييد لها أيضاً ، كما أنّ مقتضى تقييد المادّة به أيضاً عدم توقّف الطلب عليه ؛ بداهة أنّ المقدّمة الواجب تحصيلها لا يعقل أن يكون مقدّمة وجوبية ، فلا تنافى إطلاق الهيئة.

فى دوران الإطلاق بين المادّة والهيئة

ص: 95

1-1. كفاية الاصول : 107 / 2.

2-2. قولنا: (لا يخفى أنه لا إطلاق للمادّة ... إلخ).

.....

====

الاختياري في طرف المادة بحيث لا يترشح إليه التكليف ، وإن كان غير اختياري وكان قيذا للهيئة فلا بدّ من أن يكون مفروض الوجود ، وإن كان قيذا للمادة فلا بدّ من أن يكون المقيد _ بما هو _ واجبا كالزمان الذي يحتمل أن يكون قيذا للهيئة بحيث لا مصلحة للمادة قبل وجوده ، فلذا لا بعث قبله ، ويحتمل أن يكون قيذا للمادة بحيث يكون المادة الموقته بوقت كذا ذات مصلحة ، لا أنها بعد دخول الوقت تكون ذات مصلحة ، فللدوران صورتان :

ص: 96

.....

====

فيقع بينهما التكاذب فيتساقطان.

ص: 97

الوجوب ممكنا لإمكان جعله لا على تقدير ، كذلك جعل المادة _ بما هي _ واجبة مطلقا ممكن بإمكان جعل الوجوب مطلقا ؛ فيمكن تقييدها بما هي واجبة بإمكان تقييد الوجوب الذي هو مبدأ العنوان ، فتوهم استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق مدفوع بما عرفت ، إلا أن هذا التقييد التبعي القهري بعد إصلاحه _ بما عرفت _ لا يجدى فى مقام الرجوع إلى أصالة إطلاق الهيئة ؛ نظرا إلى أن تقييد المادة متيقن ، فلا أصالة إطلاق فيها كى تعارض أصالة إطلاق الهيئة.

.....

ص: 99

يستلزم إبطال إطلاق الآخر. أما أنه يستلزم تقييد الهيئة إبطال إطلاق المادة، فلأن من مقدمات إطلاقها عدم بيان القيد للزوم نقض الغرض لو كان المقييد مراداً مع عدم بيان القيد، وإذا لم يقع المادة إلاً مقترنة بالقيد لفرض تقييد الهيئة، فلا يلزم من عدم بيان قيد المادة نقض للغرض.

46_ قوله [قدس سرّه]: (لكنه لا يخفى أنّ الداعى لو كان هو محبوبيته كذلك ... الخ) (1).

توضيح المرام وتنقيح المقام : هو أنه لا ريب فى أن كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات ؛ مثلا : إذا أراد الإنسان اشتراء اللحم فلا محالة يكون لغرض ، وهو طبخه ، والغرض من طبخه أكله ، والغرض منه إقامة البدل لما يتحلل من البدن ، والغرض منه إبقاء الحياة ، والغرض منه إبقاء وجوده وذاته ، فغاية جميع الغايات للشوق الحيوانى ذلك ، وإذا كان الشوق عقلايا فغاية بقائه إطاعة ربّه والتخلّق بأخلاقه ، وينتهى ذلك إلى معرفته تعالى . فجميع الغايات الحيوانية ينتهى إلى غاية واحدة ، وهى ذات الشخص الحيوانى ، وجميع الغايات العقلانية ففعليته ينتهى إلى غاية الغايات ومبدأ المبادئ جل شأنه.

وكون كل غاية من الغايات ملائمة للذات ، ومقصودة بالعرض أو بالذات ، لا- يتوقف على الالتفات حتى يقطع بأنه ليس فى كلّ فعل تصوّرات وتشوّقات متعاقبة ، فإنّ الغايات الحيوانية فى الحيوان بما هو حيوان والغايات العقلانية فى الإنسان بما هو إنسان ، صارت كالطبيعية (2) لهما ، فلا يحتاج إلى فكر وروية وقصد تفصيلي .

هذا كله فى الإرادة التكوينية.

فى الواجب النفسى والغيرى

ص: 101

1-1 . كفاية الاصول : 21 / 107 .

2-2 . كذا فى الأصل ، والأنسب هنا : كالطبيعة لهما ..

وأما الإرادة التشريعية فقد مرّ مرارا: أن حقيقتها إرادة الفعل من الغير، ومن الواضح أن الإنسان لو أراد اشتراء اللحم من زيد فالغرض منه وإن كان طبخه، لكنه غير مراد منه، بل لعل الطبخ مراد من عمرو، وإحضاره في المجلس مراد من بكر، وهكذا، فلا تنافى: بين كون الشيء مرادا من أحد، والغرض منه غير مراد منه، وإن كان مقصودا من الفعل لترتبه عليه، فالاشتراء مراد بالذات من زيد، ومقدماته مرادة بالعرض منه وإن لم يكن الغرض من اشتراء اللحم نفسه، بل ينتهي إلى نفس الأمر مثلا.

ومنه يعلم: حال الصلاة وسائر الواجبات، فإن الغرض من الصلاة وإن كانت مصلحتها، إلا أنها غير مرادة من المكلف لا بالعرض ولا بالذات، بل المراد بالذات [من] (1) المكلف نفس الصلاة، والإرادة التشريعية متقومة بإرادة الفعل من الغير، لا أنها مطلق الشوق حتى يقال: إنّ الشوق إلى الصلاة منبعث عن الشوق إلى غايتها إلى أن ينتهي إلى غاية الغايات.

والكلام في تقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى، ومبدأ الإيجاب كنفسه ينقسم إلى القسمين بلا محذور، وإن كان نفس المحبوبة المطلقة غيرية مطلقا إلى أن ينتهي إلى الغرض الذى هو عين ذى الغرض.

وجميع آثار الواجب النفسى الحقيقى _ من كونه محرّكا ومقربا وموجبا لاستحقاق الثواب على موافقته، والعقاب على مخالفته _ مرتبة على هذه الواجبات النفسية المتعارفة، فإنها المرادة من المكلف بالذات، فأرادتها منه هى الداعية له، فهى المقربة له، فافهم واغتنم.

ص: 102

1-1. فى الأصل: عن.

47_ قوله [قدّس سرّه]: (فالأولى أن يقال : إن الأثر المترتب ... الخ) (1). لا يخفى عليك أنّ العناوين الحسنة أو القبيحة على نحوين : فمنها : ما هو حسن بالذات أو قبيح كذلك ، كعنوان العدل والإحسان في الأوّل ، وكعنوان الظلم والجور في الثاني.

ومنّها : ما هو حسن أو قبيح بالعرض كغير العناوين المتقدّمة من العناوين ، والمراد من (ما بالذات) و (ما بالعرض) : أن العنوان الحسن أو القبيح ربما يكون محفوظاً ومع ذلك لا يتّصف بالحسن أو القبح ؛ لطروء عنوان آخر عليه ، كعنوان الصدق والكذب إذا طرأ عليهما عنوان قتل المؤمن أو إنجائه ، وربما لا يقبل طروء (2) عنوان آخر يزيل حسنه أو قبحه كعنوان العدل والظلم ، فالثاني عنوان ذاتي ، والأوّل عرضي.

ومن الواضح : أنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات ، فجميع الواجبات النفسية _ إذا كانت من حيث عنوان حسن واجبة نفسياً _ لا بدّ من أن تنتهي إلى عنوان واحد ، وكذلك المحرّمات النفسية ، فكُلّها مصاديق واجب واحد أو محرّم واحد بملاك وعنوان واحد ؛ لأنّ عناوينها الحسنة والقبيحة عرضية لا بدّ من أن تنتهي إلى عنوان ذاتي.

لا- يقال : لا- ينحصر العنوان الحسن والقبيح فيما ذكر ، بل ما بالذات تارة بنحو العلية ، واخرى بنحو الاقتضاء ، والواجبات النفسية والمحرّمات النفسية لعلها من قبيل الثاني ، فلا يلزم انتهاؤها إلى العنوان الذاتي بنحو الأوّل ، وإن

العناوين الحسنة أو القبيحة على نحوين

ص: 103

1-1. كفاية الاصول : 8 / 108.

2-2. في الأصل : لطروء.

كان عدم عروض المانع موجبا لاندراجها تحته ، إلا أنّ حسننها باعتبار ذواتها.

لأننا نقول : هذا المعنى وإن كان أمرا مشهوريا ، لكنه لا أصل له حسبما يقتضيه الفحص والبرهان ؛ إذ لا عليّة ولا اقتضاء للعنوان بالإضافة إلى حكم العقلاء بمدح فاعله أو ذمّه.

بل المراد بـ (ما بالذات وما بالعرض) أنّ العنوان : إذا كان بنفسه _ مع قطع النظر عن اندراجه تحت عنوان آخر _ محكوما عند العقلاء بمدح فاعله أو ذمه _ لما فيه من المصلحة العامة أو المفسدة كذلك _ كان حسنا أو قبيحا بالذات ، وإذا لم يكن بنفسه محكوما بأحدهما _ بل باعتبار اندراجه تحت ما كان بنفسه كذلك _ كان حسنا أو قبيحا بالعرض.

غاية الأمر أنّ بعض الأفعال غالبا معرض لعروض أحد العناوين الذاتية كالصدق والكذب ، فيقال : إنهما _ لو خليا وطبعهما _ حسن بالذات وقبيح كذلك.

مضافا إلى ما ذكرناه في محلّه (1) : من أن قضية حسن العدل وقبح الظلم من القضايا المشهورة التي اتفقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع ، فلا منافاة بين الحسن الذاتي عند العقلاء وعدم المحبوبة الذاتية عند الشارع ، فإن الجهة الموجبة لمدح العقلاء لا دخل لها بالجهة الموجبة لإيجاب الشارع ؛ مثلا : الصلاة وإن كانت تعظيما ، وهو عنوان حسن ، فإنه عدل إلا أنه حسن عند العقلاء من حيث إنّ تعظيم العبد لمولاه من مقتضيات الرقيّة ورسوم العبودية ، فيكون به النظام محفوظا والنوع باقيا ، إلا أنه غير محبوب للشارع من هذه الجهة ، بل من جهة استكمال العبد بذلك ، وزوال الاخلاق الرذيلة منه بذلك ، فيستعدّ لقبول

ص: 104

نور المعرفة ، وأين إحدى الجهتين من الأخرى؟! فتدبر جيّدا والمقام يحتاج إلى تأمل تامّ.

48_ قوله [قدّس سرّه]: (ولا ينافيه كونه مقدّمة لأمر ... الخ) (1).

وعليه ففيه ملاك الوجوب النفسى والمقدّمى ، فلا يتمحّض الواجبات النفسية فى النفسية بعد وجود ملاك النفسية والغيرية ، فلا يتوهم عدم تأثير ملاك الغيرية لتأخر رتبته عما هو فى عرض علته ؛ لأنّ حسن الواجب وان كان ملازما لمصلحته وخاصيته ، لكنه لا تقدّم لما مع العلة على معلولها ؛ لأنّ تقدّم العلة تقدّم بالعلية ، وهو شأن العلة دون غيرها ، ولا تقدّم بنحو آخر على الفرض للعلّة على معلولها كى يسرى إلى ما معها.

مضافا إلى أنّ تراحم الملاكين فى التأثير بملاحظة الوجود الخارجى ، لا بلحاظ الذات والرتبة (2) ، فإنّ اجتماع المتمثلين _ اللّازم من تأثيرهما _ انما يستحيل بلحاظ الوجود الخارجى لا غير.

49_ قوله [قدّس سرّه]: (ولعلّه مراد من فسّرهما بما امر به لنفسه ... الخ) (3).

أى لحسن نفسه فى قبال ما أمر به لحسن غيره كالمقدمة ، فإنّ المقدّمة من حيث إنها مقدمة لا حسن فيها بنفسها ، فالأمر بها وإن كان لمقدميتها ، إلا أن المقدّمة ليست بذاتها داعية إلى الأمر ، فالداعى الأصيل حسن ذبيها.

وأما على ما ذكرنا سابقا (4) : فالمراد من قولهم : _ لنفسه فى قبال لغيره _ هو

ص: 105

1-1. كفاية الاصول : 108 / 10.

2-2. فالملاكان وإن كانا مختلفين بالتقدّم والتأخّر فى الرتبة ، لكنهما ليسا مؤثّرين بما هما فى المرتبة ، بل بلحاظ مقام آخر ليس فى ذلك المقام تقدّم وتأخّر. [منه قدّس سرّه].

3-3. كفاية الاصول : 108 / 10.

4-4. راجع التعليقة : 181 ، ج 1.

لا لغيره؛ نظير قولهم: واجب الوجود لذاته _ أى لا لغيره _ لا أنه معلول لذاته، فالواجب النفسى _ بناء عليه _ هو المراد من المكلف لا لأجل مراد آخر منه، والواجب الغيرى: هو المراد منه لأجل مراد آخر منه. فإنّ ذات الواجب النفسى حيث إنه مترتب على وجود الواجب الغيرى، فله علية غائية بالإضافة إليه، كما أن إرادته حيث إنها سابقة على إرادته، فلها نحو من العلية الفاعلية لها، وهذا ملاك الأصلية والتبعية، كما سيأتى (1) _ إن شاء الله تعالى _ تحقيقه إن ساعدنا توفيقه تعالى.

50 _ قوله [قدّس سرّه]: (فإنّ جلها مطلوبات لأجل الغايات ... الخ) (2).

فإن قلت: هذا فيما كانت الغاية مترتبة على ذات الفعل، لا على فعل المأتمّى به بداعى الوجوب، فإن وجوبه لا محالة غير منبعث عن وجوب الغاية، فهو واجب لا لواجب آخر، والإيجاب ليس بمقدّمى وإن كان مقدّمة لتحقيق موضوع الغاية.

قلت: قد ذكرنا فى محلّه (3): أن قصد القرية وسائر الشرائط دخيلة فى فعلية التأثير، وإلا فالمقتضى ذات الصلاة _ مثلا _ والغاية لا تدعو إلا إلى ذبها. نعم: ينبعث منها إرادات مقدمية لما له دخل فى فعلية ترتب الغاية على ذى الغاية، فيعود الاشكال، فتدبر.

ص: 106

1-1. وذلك فى التعليقة: 78 عند قوله: (بل التحقيق ...).

2-2. كفاية الاصول: 108 / 15.

3-3. فى التعليقة: 177، ج 1، عند قوله: (والجواب عنه ان إرادة ...).

51_ قوله [قدّس سرّه]: (إلاّ ان اطلاقها يقتضى كونه نفسيا ... إلخ) (1).

قد عرفت (2): ان تفاوت النفسى والغيرى من حيث إن الغاية الداعية إلى الإيجاب تارة حسن نفس الواجب، واخرى حسن ما يتوصل به إليه، بناء على ما أفاد العلامة الاستاذ (قدس سره)، فما يحتاج إلى التنبيه عرفا كون الوجوب لداع آخر غير الواجب.

ومنه تعرف: أن إطلاق البعث بمعنى عدم تقييده بانبعائه عن داع آخر غير الواجب، لا التوسعة من حيث وجوب شىء آخر وعدمه، كما يظهر منه (رحمه الله) فى مبحث اقتضاء إطلاق الصيغة للنفسية وأشباهها، وقد تبّهنا على ذلك فى محلّه، فراجع (3).

ومنه تعرف أيضا: أن التقييد بهذا المعنى لا ينافى كون البعث جزئيا حقيقيا، فان المقصود ظهور الصيغة بحسب مقدمات الحكمة فى البعث المنبعث عن داعى نفس الواجب، لا- عن داع آخر فى غيره، مع وضوح أن الدواعى ليست من شئون البعث وأطواره كى توجب تضيق دائرة معناه ومفهومه، كما تبّهنا عليه فى الواجب المشروط، فسقط ما سيأتى (4) إشكالا وجوابا (5).

ص: 107

1-1. كفاية الاصول: 108 / 18.

2-2. كما فى التعليقة: 49.

3-3. التعليقة: 181، ج 1، عند قوله (بل المراد بالاطلاق ...).

4-4. الكفاية: 108 _ 109.

5-5. قولنا: (فسقط ما سيأتى إشكالا وجوابا ... إلخ).

مصدّقه ، فإنّ الإرادة النفسانية تحدث بأسباب خاصّة ، فلا يخلو من محذور ، فإنه لا يترقّب من الإنشاء إيجاد الشيء حقيقة ، حتى يقال : إنّ وجود الإرادة الحقيقية بمبادٍ مخصوصة ، بل المراد إنشاء الإرادة النفسانية الموجودة ؛ بأن يتحقّق لها وجود إنشائي كما يكون لها وجود حقيقي ، فلا بد من إقامة البرهان على أن الموجود الحقيقي غير قابل لأن يوجد بوجود إنشائي أيضا ، وحيث إن الوجود الإنشائي وجود عرضي للشيء ، فلا منافاة بين كون الشيء موجودا بالحقيقة وموجودا بالعرض ، ولا يلزم من هذا الوجود عروض الوجود على الوجود ، بل حيث إن الإنشاء والإخبار ، بل كلية الاستعمال _ ولو في المفردات _ إيجاد المعنى بالعرض ؛ لينتقل من الموجود بالذات _ وهو اللفظ _ إلى الموجود بالعرض _ وهو معناه _ فلا بدّ من أن يكون سنخ الموضوع له والمستعمل فيه طبيعي المعنى ؛ لأن الموجود خارجيا كان أو ذهنيا غير قابل لأن يكون انتقاليا ؛ إذ الانتقال ليس إلّا وجوده الذهني ، والموجود _ بما هو _ لا يعقل أن يعرضه الوجود الذهني ، فهذا هو السرّ في عدم قابلية الإرادة النفسانية بحقيقتها للوجود الإنشائي . فتدبر جيّدا .

الكاشف عن الإرادة، أو أوسع من ذلك؟ فهو أيضا أمر آخر مرّ الكلام (أ) فيه، فما ذكره شيخنا (رحمه الله) _ من أنّ صاحب التقريرات خلط بين المفهوم والمصداق بعد تسليم كون المنشأ حقيقة الطلب في كلام المقرّر (رحمه الله) _ أمر متين، كما أن المنشأ لا بدّ من أن يكون سنخه [سنخ] المعنى لا الوجود كذلك، مع وضوح أنّ المعنى الذى هو مدلول الكلام الانشائي بل الخبرى، لا بدّ من أن يكون سنخه سنخ النسبة، فلا محالة يراد من إنشاء مفهوم الطلب إنشاؤه على وجه الآلية والنسبية.

52_ قوله [قدّس سرّه]: (لا ريب فى استحقاق الثواب على امتثال الأمر ... الخ) (1).

توضيحه : أن المراد بالعقل (2) الحاكم بالاستحقاق هو العقل العملى ، الذى من شأنه أن يدرك ما ينبغى فعله أو تركه ؛ أى القوة المميزة للحسن والقبح ، ولكن باعتبار مدركاته ، وهى المقدمات المحمودة والآراء المقبولة عند عامة الناس ؛ الموجبة لحكمهم بمدح الفاعل أو ذمه _ كما ذكر فى محلّه _ فالموجبة لكذا وكذا هى المعقولات ، لا القوة التى ليس شأنها إلا الإدراك.

فى الثواب والعقاب على الأمر الغيرى

ص: 110

1-1. كفاية الاصول : 8/ 110.

2-2. قولنا: (توضيحه : أنّ المراد بالعقل ... إلخ).

.....

====

من باب دفع الظلم [عن] (أ) نفسه ، فلا يستحق عوضا من مولاه.

ص: 111

والمراد بالاستحقاق ليس إيجاب الثواب على المولى أو العقاب ، كما يشعر به لفظ الاستحقاق : حتى يناقش فيه في طرف الثواب : إما لجواز الاكتفاء بالنعم العاجلة ، أو لأنَّ حقَّ المولى (1) على عبده أن ينقاد له في أوامره ونواهيه ، فلا معنى لاستحقاق العبد عليه عوضاً عنه. بل المراد : أن المدح والثواب على الإطاعة في محلّه ، نظير قولهم باستحقاق المدح والذمّ على فاعل القبيح والحسن ، فإنّه ليس المراد إيجاب المدح والذمّ على العقلاء ، بل المدح والذمّ منهم على أحد الأمرين في محلّه.

نعم ، اقتضاء الأعمال الحسنة لصورة ملائمة في الدار الآخرة ، أو اقتضاء الأعمال السيئة لصورة منافرة في الآخرة لعلاقة لزومية بينهما أمر آخر يشهد بصحته العقل والشرع ، إلا أنّ الكلام في عنوان الاستحقاق عقلاً المشترك بين العبيد ومولى المولى وبين سائر المولى. ومنشأ هذا الحكم _ كما ذكرنا في محلّه (2) _

ص: 112

1-1. الأنسب : إما بجواز ... أو بأنَّ حقَّ المولى ..

2- (2) كما في تعليقه (رحمه الله) _ من الجزء الثاني من الحجري : 97 _ على قول الآخوند (رحمه الله) :

ليس إلاّ حكم العقلاء باستحقاق فاعل العدل للمدح، وفاعل الظلم للقدح؛ لما في الأوّل من المصلحة العامة، ولما في الثاني من المفسدة العامة. وحيث إنّ في ذمّة العقلاء _ بما هم عقلاء _ جلب ما فيه المصالح النوعية، ودفع المفسدات النوعية إبقاء للنظام ودفعاً للفساد، فأوّل مراتب إيجاد المقتضيات ودفع الموانع اتفاقهم على استحقاق فاعل الخير للمدح، واستحقاق فاعل الشر للقدح.

ومن الواضح: أن زى الرّقبة ورسم العبودية يقتضى التمكين للمولى (1) والانقياد له، فإنه عدل، وعدم الخروج عن ذلك بهتك حرمة والإقدام على مخالفته، فإنه ظلم.

ومن علم: أنه لا حاجة في استحقاق الثواب والعقاب بهذا المعنى إلى جعل من الشارع، فإنّ مدحه ثوابه، وذمّه عقابه، وما ورد من الوعد والوعيد فمن باب التأكيد والتعيين لما حكم العقل به، أو بيان لظهور الخير والشرّ بما يناسبهما من الصورة الملاءمة أو المنافرة في الآخرة.

53_ قوله [قدّس سرّه]: (وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ... الخ (2).

والوجه فيه: أن الوجوب المقدمى _ كما عرفت _ وجوب معلولى، كما أن الغرض منه غرض تبعى، فيكون تحريكه ودعوته ومقربيته كذلك، فكما أنّ المولى بعد أمره بنذى المقدّمة لا يتمكّن من عدم الأمر بالمقدّمة، فيكون البعث نحوها قهرياً، كذلك انقياد العبد للأمر بذاتها يوجب الانقياد بالعرض لمعلوله وهو الأمر بها، ولا يعقل الانقياد للأمر النفسى والانبعث عنه مع عدم الانقياد لمعلوله

ص: 113

1-1. فى الأصل: (التمكين من المولى ...)، والصحيح ما أثبتناه بمعنى تمكين النفس للمولى بالانقياد وعدم العناد، وما فى الأصل يؤدّى إلى خلاف المراد.

2-2. كفاية الاصول: 110 / 10.

والانبعاث عنه ، وإلا لم يكن منقادا للأمر النفسى ومنبعثا ببعثه ، وهذا الانبعاث القهرى كنفس بعثه ارتكازى ربما لا يلتفت إليه تفصيلا .

وحيث عرفت عدم استقلال الأمر المقدمى فى الباعثية ، تعرف : عدم استقلاله فى المقربية وما يترتب عليها عقلا ، وكذلك عدم الانبعاث إليها ليس إلا تبعا لعدم الانبعاث إلى ذبيها ، فلا بعد إلا بتبع البعد المرتب على ترك ذبيها ، فالاستقلال فى استحقاق الثواب أو العقاب عقلا محال .

فإن قلت : المراد من التبعية : إن كان عرضية الوجوب الغيرى _ كما ربما يتخيل أن هناك وجوبا واحدا ينسب إلى الفعل بالذات وإلى مقدمته بالعرض _ فهو يجدى فى عدم استحقاق الثواب والعقاب ، لكن المبنى فاسد جدا ، بل وجوب المقدمة وجوب حقيقى مغاير لوجوب ذبيها ، وهو منبعث عنه عند المشهور ، فلكل حكم برأسه .

وإن كان مجرد التبعية فى الوجود ، فمن الواضح أن ترتب تكليف على تكليف خارجا لا يقتضى عدم ترتب آثاره عليه قطعا ، فكما أن موافقة التكليف النفسى والانبعاث ببعثه عدل فى العبودية ، فيستحق المدح ، ومخالفته ظلم ، فيستحق الذم ، فكذا موافقة التكليف المنبعث عنه ومخالفته .

قلت : المراد من التبعية ليس كون الأمر المقدمى بعثا بالعرض ، ولا المراد من التبعية مجرد ترتب أحد الأمرين على الآخر ، بل المراد : أنّ المقدمة _ بما هى _ حيث إنها خالية عن الغرض ، بل الغرض منها مجرد الوصلة إلى الغير ، فكذا البعث نحوها لمجرد الوصلة ، فكأنه لا نظر إليها بما هى كالمعنى الحرفى . فكذا موافقته ليست إلا لمجرد الوصلة إلى موافقة الأمر النفسى ، فهذه الموافقة لا تعدّ موافقة اخرى فى قبال موافقة الأمر النفسى فى نظر العقلاء ؛ حتى يمدح عليها ، أو يذم على تركها .

المراد من التبعية

بملاحظة أن إسقاط الأمر النفسى يكون عند ترك المقدّمة، فيمتنع فعل ذبيها في ظرفه أو في تمام الوقت. والعبرة في باب الاطاعة والمعصية بانقياد العبد لأوامر المولى ونواهيه وعدمه، وحيث إن المقدّمة وجوبها معلولى، فعدم الانقياد له بعدم فعلها حينئذ يوجب عدم الانقياد للأمر بذبيها؛ لما عرفت من التبعية وجودا وعدمه، فنفس عدم انقياده للمعلول لازم عدم انقياده للعلة، وإن كان ظرف العمل متأخرا أو باقيا فترك الواجب النفسى الذى هو مصداق المخالفة، وإن لم يعقل ثبوته فعلا _ لأن تقيض الفعل في الزمان المتأخّر تركه فيه لا قبله، وإن وجد سببه _ إلا أن المعصية التى يحكم العقل باستحقاق فاعلها الذمّ منوطة بعدم الانقياد للأمر، وقد عرفت أن الانقياد للمعلول لازم الانقياد للعلة من غير إمكان الانفكاك، وكذا عدمه لعدمه، فهو من الآن غير منقاد لأمر المولى.

ويمكن أن يقال: إن الانقياد للأمر النفسى والانبعث عنه بالنسبة إلى متعلّقه لا يكاد يكون إلا في ظرف متعلّقه، فعدم الانقياد والانبعث _ الذى هو عصيان حقيقى _ هو العدم النقيض للانقياد والانبعث المزبورين، لا العدم المطلق، وليس هو إلا عدم الانقياد والانبعث في الوقت أو في تمام الوقت، لا قبله ولا قبل انقضاء الوقت.

ومنه علم: حال إسقاط الأمر، فإن إسقاط الأمر الذى يكون مصداقا لمعصية الأمر _ هو البديل للإسقاط الذى يكون مصداقا لإطاعة الأمر، وهو الإسقاط في ظرفه، أو في تمام الوقت، فالأمر وإن كان يسقط بترك المقدّمة الموجب لامتناع ذبيها، إلا أن هذا الإسقاط لا عبرة به، بل بالإسقاط في الوقت

ص: 115

أوفى تمام الوقت ، فهو معاقب على الاسقاط الثابت فيما بعد بسببه الاختيارى فعلا ، وإلا فالإسقاط الآتى لا يعقل ثبوته فعلا ، كما لا يخفى .

55_ قوله [قدّس سرّه]: (لا بما هو شروع فى إطاعة الأمر النفسى ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أنّ إطاعة الأمر النفسى _ بما هو أمر نفسى _ لا تكون إلا بلحاظ متعلّقه بنفسه لا بمقدماته.

نعم ، إتيان المقدمة انقيادا للأمر المعلول للأمر النفسى نحو من الانقياد للأمر النفسى ، ولا موافقة للأمر الغيرى إلا هذا النحو من الموافقة ، وإلا فموافقته بما هو أمر برأسه ليست موافقة للأمر الغيرى ، والكلام فيها.

[فى اعتبار قصد القرية فى الطهارات]

56_ قوله [قدّس سرّه]: (إن المقدّمة فيها بنفسها مستحبّة وعبادة (2) ... الخ) (3).

فإن قلت : ما معنى رجحانها الذاتى (4)؟

فى اعتبار قصد القرية فى الطهارات

ص: 116

1-1. كفاية الاصول : 18 / 110.

2-2. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : مستحبّة وعبادة ..

3-3. كفاية الاصول : 7 / 111.

4-4. قولنا : (فإن قلت : ما معنى رجحانها الذاتى ؟ ... الخ).

الغبرى ، فهو خلف ؛ إذ لا- يكون للأمر الغبرى موافقة بالاستقلال لىكون متعلقه عبادة فى عرض المتقىء بالطهارة ، وإن كانت من ناحية استجابها النفسى ، فالاستجاب يزول بعد [طروء] (أ) الوجوب الغبرى.

ص: 117

.....

====

المأمور به ، والخلف اخرى من عدم أخذه فيه.

ص: 118

فإن كان المراد حسن الطهارة والنظافة في ذاتها ، فمن الواضح أن الشيء ما لم يرتبط إلى المولى _ إما بنفسه أو برابط _ لا يعقل التقرب به إليه ، ولا استحقاق الثواب من قبله عليه ، كما فصلنا القول فيه سابقا في مسألة التعبدى والتوصلى (1).

وان كان المراد كونها _ مع قطع النظر عن غاياتها _ مستحبة شرعا ، فمن البين أن الوجوب والاستحباب متضادان ، فاجتماع كليهما معا محال ، فلا محالة يزول الضد الضعيف بطرؤ القوى ، ولا يعقل ثبوت أصل الرجحان في نفس المولى الا منفصلا بأحد الفصلين ، فليس الباقي إلا أمرا بسيطا وهو الوجوب الغيرى الذى لا يوجب القرب ولا الثواب.

قلت : المراد استحبابها شرعا وإن كان لحسنها ذاتا.

ويندفع التوهم المزبور : بناء على أصالة الوجود ، وبقاء حقيقة العرض عند الحركة والاشتداد من مرتبة إلى مرتبة ، فإن ذات الإرادة الموجودة من أول الأمر باقية إلى الآخر ، غاية الأمر أنها تنتزع منها مرتبة ضعيفة في أول أمرها ، ومرتبة شديدة في آخر أمرها ، لا أنها تنعدم وتوجد من رأس.

وعليه فأصل الرجحان المحدود بحدّ عدمى _ وهو عدم وجدان مرتبة

ص: 119

1-1 .1 التعليقة : 166 ، ج 1.

الشدة _ المنبعث عن ملاك نفسى موجود فعلا ، غاية الأمر أنه محدود فى هذه الحال بحد آخر ؛ إذ المفروض أن الاشتداد دائما فى الإرادة ومنها وإليها ، لا إلى غير الإرادة ، والمفروض بقاء الشخص والوجود الذى هو عين التشخص ، فاشتدادها لملاك غيرى لا يوجب زوال ذاتها المنبعث عن ملاك نفسى ، وإنما كان محدودا بالحدّ النبوى ، لا لخصوصية الندبية كى يزول الحكم بزوالها ، بل لقصور الملاك عن اقتضاء الزائد على هذا المقدار ، وإلاّ فالقرب والثواب مترتبان (1) على إتيان الراجح من حيث الرجحان ، لا من حيث فقدان لمرتبة الشدة. 57 _ قوله [قدّس سرّه]: (والاكتفاء بقصد أمرها الغيرى ... الخ) (2).

تحقيق المقام : أن الأمر الغيرى إن كان عبارة عن المرتبة الشديدة للإرادة الموجودة _ كما صححنا به الجواب _ فلا محالة لا يتعلّق إلاّ بذات الراجح ، لا بما هو راجح ؛ إذ المفروض اشتداد الرجحان الموجود ومتعلّقه _ كأصله _ نفس العمل ، فكيف يدعو الأمر الغيرى إلى الراجح بما هو راجح؟!

وان كان عبارة عن إرادة اخرى (3) متعلّقة بما تعلّقت به الإرادة الاولى _ بما هى مرادة _ فهو غير معقول ؛ لأنّ الإرادة الشديدة مثل أقوى للإرادة الضعيفة ، واجتماع المثليين محال ، خصوصا إذا كان أحدهما أقوى ، فإنّ الضعيف يضمحلّ بعروض القوى ، وحيث لا يبقى الإرادة الاولى ، فكيف يعقل أن تكون الثانية داعية للمراد بما هو مراد ، كى يكون داعيا للداعى؟!

ما هو الأمر الغيرى

ص: 120

- 1-1. فى الأصل : مترتب ..
- 2-2. كفاية الاصول : 11 / 111.
- 3-3. قولنا : (وإن كان عبارة عن ارادة اخرى ... إلخ).

بل الظاهر : أنّ الاكتفاء بالأمر الغيرى لما أشرنا إليه من أن نفس الرجحان النفسى _ الذى هو عبارة عن إرادته المنبعثة عن ملاك فى نفسه _ متحقق فى ضمن الوجوب الغيرى ؛ إذ الإرادة الموجودة بملاكها تشتدّ بوجود ملاك آخر نفسيا كان أو غيريا ، فيمكن للمكلف إتيان العمل بقصد رجحانه المتأكد ، لا من حيث إنه متأكد ، بل من حيث أصله فهو الداعى ، لا أنه داع إلى الداعى .

====

حتى يتعلّق به أمر مقدّمى ، وبين تعلّق الإرادة بإتيانه بداعى كونه مرادا ، فالأمر متعلق بالمقدّمة العبادية إلاّ أنّ هذا المقيد ليس له أمر نفسى ، بل ذات الفعل ، فكيف يشتدّ الإرادة مع اختلاف الموضوعين؟ فيجاب عنه بما أجبنا عنه فى الحاشية .

ص: 121

لا يقال : فعلى هذا لم يتعلّق الأمر بالمقدّمة ؛ إذ المفروض أنّ المقدّمة عبادية ، وعباديتها بإتيانها بقصد رجحانها ، والمفروض أيضا اشتداد رجحانها ، لا تعلّق الأمر الغيرى بالفعل المأتى به بقصد رجحانها ، مع أنّ الأمر المقدمى لا يعقل تعلّقه إلاّ بالمقدّمة.

لأننا نقول : وإن كانت الطهارة _ مثلا _ بما هي مرادة مقدّمة ، لكنها بذاتها _ أيضا _ مقدمة ؛ لأن أجزاء المقدمة _ أيضا _ متّصفة بالمقدّمية ، وإرادته لذات الطهارة توجب اشتداد إرادتها النفسية النديية ، وإرادتها بما هي مرادة من حيث ذات الإرادة بمعنى إتيانها بقصد إرادتها النفسية ، إرادة اخرى مقدّمية ، لكنها ليست فى عرض الاولى ، ولا متعلّقة بذات العمل حتى يكون من اجتماع المثليين ، بل متعلّقة فى الحقيقة بإتيانها بداعى رجحانها أى بجعل الداعى إليها رجحانها.

ولا يمكن إجراء هذا المعنى فى الإرادة الاولى للزوم تعلّقتها بالعمل بداعى رجحانها ، مع أن استحبابه لا يبقى كى يمكن أن يؤتى به بهذا الداعى ، إلا بفرض الاشتداد وبقاء أصل الرجحان ، وفى مثله استحيل اعتبار قصد الرجحان المتحقّق فى ضمنه ، بل لا بدّ أن يتعلّق بذات المراد حتى تشتدّ الإرادة. فتدبّر.

وأما لو اريد من الوجوب نفس البعث بالإنشاء _ لا _ الإرادة النفسانية _ فمضادّته للاستحباب واضحة ، والحركة والاشتداد من مرتبة الاستحباب البعثى إلى الوجوب البعثى غير معقولين ؛ لأنهما أمران اعتباريان بسيطان. واختلاف قول طبيعة الوجوب أو الندب على أفرادهما معقول إلاّ أنّ لاّزمه كون الطبيعتين مما يجرى فيه التشكيك ، لا _ الحركة والاشتداد المختصّان ببعض المقولات دون الكلّ فضلا عن الاعتباريات.

وعليه فلو كان مناط الرجحان الذاتى استحبابه شرعا ، فلا محالة يزول الحكم الاستحبابى رأسا ، ويثبت الحكم الوجوبى جدّا ، فلا يمكن إتيان المقدّمة بداعى استحبابها الذاتى ، ولا مناص حينئذ إلاّ دعوى : كفاية إتيانها بداعى

مصلحتها النفسية (1)، التي هي ملاك استحبابها ورجحانها الذاتي، لكنه بعنوان كونها داعية للمولى لولا المانع، فإنه نحو من الانقياد للمولى، فيندرج تحت العنوان الحسن المضاف إلى المولى بذاته.

أو دعوى: أن المراد من رجحانها الذاتي حسنها الذاتي، لا استحبابها الشرعي، ولا نعى بحسنها الذاتي ملاءمتها للقوة الباصرة أو الشامة، بل الحسن العقلي الذي يمدح عليه فاعله، فإن النظافة _ من منافيات (2) الحضور في موقع التعبّد _ أدب يمدح عليه العبد، بل حيث إنّ العبد دائم الحضور بين يدي الله تعالى فالنظافة مطلقاً من آداب العبودية، وبهذا الاعتبار ورد أن « من أحدث ولم يتوضأ فقد جفاني » (3)، فإنّ ترك الأدب جفاء.

وعليه فالتطهّر للغايات الشرعية، بل مطلقاً حسن على نحو يرتبط بالمولى، ويستحقّ من قبله الثواب ولو لم يكن الأمر داعياً.

ص: 123

1-1. قولنا: (إلا دعوى كفاية اتيانها ... إلخ).

2-2. أي إزالة هذه المنافيات أدب ...

3-3. الوسائل: 1 / 268، كتاب الوضوء، باب 11 في الوضوء لنوم الجنب وعقيب الحدث، الحديث: 2.

58_ قوله [قدّس سرّه]: (حيث إنه لا يدعو إلا الى ما هو المقدمة ... الخ) (1).

لا يخفى عليك : أن الأمر وإن تعلّق بما هو المقدّمة ، فلا يدعو إلا إليها ، إلا أنه إنما يجدى فيما إذا لم يكن حاجة في عباديّتها وقربيّتها إلى داع من الدواعي ، فإنّ قصد ما هي المقدّمة حينئذ قصد إجمالي لما هو الحسن بالذات.

وأما إذا كانت قربيّتها موقوفة على الداعي ، فهو لا يعقل إلا مع الالتفات إليه حتّى ينبعث منه القصد إلى ذات المقدمة ، وإلا فالقصد إلى ذات المقدّمة ينبعث عن نفس الأمر الغيرى ، وإن كان واقعا متعلّقا بالفعل المأتى به بداعي رجحانه.

والمناسب لعنوان الاكتفاء بالأمر الغيرى هو الأول ، فإنّ قصد ما هي المقدّمة قصد إجمالي للراجح بالذات. وأما الثانى فمع الالتفات لا معنى للاكتفاء ؛ لأنّ الداعي الحقيقى موجود ، ومع الغفلة لا يعقل وجوده فى النفس ليكون داعيا.

ومنه يظهر : أنّ العنوان الراجح إذا كان قصديا إنما يكون مقصودا إجمالا مع الالتفات ، وأما مع الغفلة فلا قصد إلا إلى ذات المعنون ، بل سيحىء _ إن شاء الله تعالى _ الإشكال فى صورة الالتفات إلى العنوان المجهول ، ولا يمكن الالتزام برجحان ذات المعنون ، وإلا وقع دائما راجحا ، سواء كان الأمر أو غيره داعيا أو لا . فافهم واستقم.

59_ قوله [قدّس سرّه]: (أحدهما _ ما ملخصه : أنّ الحركات الخاصة ... الخ) (2).

ص: 124

1-1. كفاية الاصول : 111 / 12.

2-2. كفاية الاصول : 111 / 14.

حيث إن الغرض من الأمر الغيرى بما هو غيرى هو التوصل ، لا التعبد ، ومقربيته على فرض جعله داعيا تبعية ، فلا محالة لا توجب قربا ولا ثوبا مستقلاً ، فالغرض من هذا الوجه ليس صيرورة الأمر داعيا بهذه الحيلة والوسيلة (1) ؛ إذ لا يخرج بذلك عن كونه أمرا غيريا غير قابل للمقربية والمثوبة بالاستقلال ، بل الغرض تصحيح القرية والمثوبة بنفس قصد العنوان المجهول من طريق الأمر .

وبيانه _ بحيث يندفع عنه ما اورد عليه _ : هو أن الموضوع حيث إنه بنفسه غير مرتبط بالمولى ، فلا بد في مقربيته وإيجابه لاستحقاق الثواب من ارتباطه بعنوان حسن إلى المولى . والشىء قد يكون بذاته قابلا لارتباطه وإضافته الى المولى ، كنفس تعظيم المولى ، وقد لا يكون كذلك بذاته كتعظيم زيد ، فإنه مرتبط بزيد لا بالمولى ، لكنه قابل للارتباط بالعرض ، وهو ما إذا عظم زيدا بداعى أمر المولى وإرادته ، وكل ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات ، فينطبق على المأتى به بهذا الداعى عنوان الانقياد للمولى والإحسان اليه وأمثالهما ، وهذه عناوين قابلة للارتباط بذواتها .

وحيث إن الموضوع بذاته غير قابل لارتباطه إلى المولى ، فلا بد في قبوله للارتباط من فرض عنوان حسن ينطبق عليه ، بحيث كان من العناوين المضافة بذواتها ، ولما لم يكن ذلك العنوان معلوما جعل الشارع أمره الغيرى الغير المقرب طريقا إلى ذلك العنوان ؛ لأنه لا يتعلق إلا بما هى المقدمة واقعا ، وهو الموضوع بذلك العنوان الحسن المرتبط بنفسه إلى المولى ، فيصدر الموضوع منه معنونا بعنوان

ص: 125

1-1 . نعم : لو كان الاشكال ، فى مجرد عدم كون الأمر داعيا لمعلومية الغرض _ وهو التوصل إلى ذى المقدمة _ لكانت الحيلة فى جعل الأمر داعيا مجدية ، وإلا فلو كان الإشكال امتناع دعوة الأمر الغيرى بالاستقلال بحيث توجب القرب والثواب ، فلا مجال للحيلة فى جعل الأمر داعيا . (منه عفى عنه) .

ولا يتوقف المقرّبية والمثوبة إلا على أمرين : كون الشئ ع حسنا بالذات أو بالعرض ، وكونه مرتبطا إلى المولى الذى يستحقّ من قبله الثواب بالذات أو بالعرض.

وكون إتيان الشئ بداعى الأ-مر مقربا أو موجبا للثواب ليس جزافا ، بل لأنه يوجب حسن المأتى به لو لم يكن حسنا فى نفسه ، ويوجب ارتباطه إلى المولى حتى يصحّ استحقاق الثواب من قبله. فإذا كان الشئ ع بنفسه حسنا وبذاته قابلا للارتباط كالتعظيم ونحوه ، فلا وجه لاعتبار دعوة الأمر فى المقرّبية ، ولا فى استحقاق الثواب ، وعلى هذا ينبغى حمل هذا التوجيه ، فإنه وجيه.

ويمكن أن يقال : إن احتمال فائدة عائدة إلى الإنسان ، وإن أمكن أن يكون داعيا له إلى فعل خاصّ ، إلا أنّ القصد لا يمكن أن يتعلّق إلا بالمبيّن والمعين (1) ، لا بالمجهول والمردّد لوضوح أنّ الشوق النفسانى لا يتشخّص فى مرحلة وجوده إلا بمتعلّقه ، والمجهول والمردّد _ بما هما مجهول ومردّد _ لا تشخّص لهما كى يكون الشوق الشخصى _ الذى هو جزئى حقيقى _ متشخصا بهما.

ودعوى : إمكان تعلّق الصفات الحقيقية بالمرّد كالعلم الإجمالى _ كما عن شيخنا واستاذنا العلامة _ رفع الله مقامه _ بعيدة عن أنظاره الثاقبة ؛ لأنّ طرف العلم _ الذى به تشخّص العلم _ مفصّل دائما ، وإثما المررد متعلّق للطرف ؛ بمعنى أن النجاسة معلومة ومتعلّقتها غير معلوم ، وضّمّ عدم العلم بشيء إلى العلم بشيء صار سببا لهذا الاسم ، وإلا لم يعقل تعلّق الصفة الحقيقية الشخصية بالمرّد. كيف؟! والواحدة رفيق الوجود تدور معه ، فالمرّد _ بما هو مرّد _ غير موجود بمعنى المرّد بالحمل الشائع لا بالحمل الأوّلى ، فإنه على الثانى مفهوم معيّن ، وعلى هذا فالقصد لا يعقل تعلّقه بالفعل المعنون بعنوانه المجهول والمرّد.

مضافا إلى أنّ بعض العناوين متقوم بالقصد التفصيلى ، كالتعظيم والسخرية _ مثلا _ فإنّ إتيان الفعل بما له من العنوان المطلوب وقوعه واقعا لا يجعله تعظيما ولا سخرية.

60 _ قوله [قدّس سرّه] : (ثانيهما _ ما محصّله : أن لزوم وقوع الطهارة (1) ... الخ) (2).

====

3. كفاية الاصول : 112 / 4.

ص: 127

-
- 1- القصد لا يكون الجامع مقصودا بالتب ❖ 1. وأما القصد إلى مفهوم العنوان الحسن ، فليس قصدا ولو إجمالا لما هو بالحمل الشائع حسن ، وليس الأثر مترتبا على قصد مفهوم العنوان الحسن بل على مصداقه وما هو بالحمل الشائع عنوان حسن. فتدبره ، فإنه حقيق به.
 - 2- 2. فى الكفاية : تحقيق مؤسستنا _ : الطهارات ...

هذا هو الجواب الثانى (1) من الجوابين اللذين أجاب بهما العلامة المحقق الأنصارى _ قدس سره _ فى كتاب الطهارة (2) بأدنى تغيير. كما أنّ الجواب الأول يوافق جوابه الأول (3) بعض الموافقة ، وإن كان المظنون رجوع ما فى كلامه (قدس سره) إلى رجحان الطهارات ذاتا والاكتفاء بالأمر الغيرى لقصد ذاك العنوان الراجع.

ولا يخفى عليك : أنه لا فرق بين هذا الوجه والتصحيح بأمرين من حيث تعلّق الأمر بنفس الوضوء ، غاية الأمر أنّ اعتبار قصد امتثال الأمر الغيرى هنا من جهة الدليل على دخله فى الغرض ، كما فى العبادات على التحقيق ، وفى الوجه الآتى يكون معتبرا شرعا بأمر آخر ، فكما يرد على الوجه الآتى لزوم تعلّق الأمر بغير المقدّمة ، كذلك يرد على هذا الوجه ، فتخصيصه به بلا مخصّص.

وفى كلام المحجّب (قدس سره) تصريح بأنّ الأمر الغيرى حينئذ محقق لمقدّميته ، مغن عن أمر آخر. فراجع (4).

ولا يخفى _ أيضا _ أنّ قصد امتثال الأمر الغيرى لو كان موجبا لكون الوضوء عبادة مستقلة ، فلا محالة يترتّب عليها الثواب كسائر العبادات ، فلا وجه للإشكال على ترتّب الثواب ، ولو لم يكن موجبا لذلك ؛ حيث إن تبعيّة الأمر المقدّمى لا تقتضى إلاّ الانقياد التبعى ، والانبعاث التبعى لا يجعل الشىء عبادة

ص: 128

1-1. لا يخفى عليك أن الإشكال المذكور فى كتاب الطهارة ليس فى مقرّبية الأمر الغيرى وترتّب الثواب على موافقته ، بل فى صيرورة المقدّمة تعبدية بالأمر بها للزوم الدور. وحينئذ فالجواب عنه بتعديتها فى ذاتها ، أو لزوم إتيانها بداعى الأمر بها بدليل آخر أو بأمر آخر ، جواب مطابق للإشكال. (منه عفى عنه).

2-2. ص : 88 من قوله (رحمه الله) : (الثانى _ أنّ الفعل ... الخ).

3-3. كتاب الطهارة آخر صفحة 87 وأول صفحة 88.

4-4. كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) فى طهارته : 88.

وحينئذ فلا مجال لتخصيص الإشكال بترتب الثواب ، والأمر الغيرى لا يخرج عن كونه غيريا معلوليا بالقصد إليه تفصيلا أو إجمالا . فافهم واغتنم .

61 _ قوله [قدس سرّه] : (إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها ... الخ) (1).

قد عرفت الجواب عنه من مطاوى كلماتنا سابقا ؛ إذ جميع أجزاء المقدمة موصوفة بالمقدّمية ، فيصحّ تعلق الأمر المقدمى بذات الموضوع لدخله فى الصلاة ، وإن كان لإتيانه على وجه القرية دخل أيضا ، إلا أنه لا يمكن تعلق الأمر الغيرى بالمقدمة المتوقّفة مقدميتها التامة على الأمر الغيرى ؛ لمحذور الدور ، بخلاف ذات المقدمة ، فإنّها مقدّمة ناقصة لبداهة دخلها ، فيتعلّق بها الأمر المقدمى .

62 _ قوله [قدس سرّه] : (ولو لم يأت بها بقصد التوصل بها ... الخ) (2).

بل لا يمكن قصد التوصل (3) ؛ إذ لو كان عباديّتها بقصد التوصل بها لكانت فى حدّ ذاتها ممّا لا يمكن التوصل بها ، فكيف يتعلّق قصد التوصل بها؟! فلا بدّ من أن تكون _ مع قطع النظر عن قصد التوصل بها _ معنونة بعنوان راجح يصحّ عباديتها .

ص: 129

1-1 . كفاية الاصول : 112 / 13 .

2-2 . كفاية الاصول : 112 / 19 .

3-3 . قولنا : (بل لا يمكن قصد التوصل ... الخ) .

ومنه يظهر عدم إمكان القول بقصر العنوان الراجع على الوضوء المأتمّ به بقصد التوصل إلى غاية من الغايات. فلا تغفل. 63_ قوله [قدّس سرّه]: (فإن الأمر الغيرى لا يكاد يمثل ... الخ) (1).

إن ارید اعتبار حیثیة التوصل بالمقدّمة إلى ذیها بنحو الحیثیة التقييدية لموضوع الأمر الغيرى ، فهو خلاف ما سیأتى منه (رحمه الله) (2)

من عدم تعلق الأمر بالمقدّمة بعنوانها.

وإن ارید اعتبارها بنحو الحیثیة التعليلية فمن الواضح استحالة اجتماع داعيين مستقلين فى الدعوة ، بل مقتضى الاعتبار استقلال الأمر الغيرى حينئذ للدعوة ؛ لما قد مرّ غير مرّة : أنّ الأمر الغيرى معلول للأمر النفسى ، فيكون الانقياد له والانبعث عنه تبعاً للانقياد له والانبعث عنه.

وعليه فلا يعقل الانبعث عن البعث الغيرى إلا عند الانبعث عن البعث النفسى ، لكنه غير قصد التوصل إلى الغير ؛ لأنّ الباعث إلى قصد إتيان

====

3. الكفاية : 113 عند قوله : (هذا هو السرّ ...) .

إن أرید اعتبار التوصل بالمقدّمة بنحو الحیثیة التقييدية

ص: 130

1- من أن جزء المقدّمة مقدّمة ، فإنه قابل للتوصل به ، فيصير بقصد التوصل عبادة ، نعم هو غير لازم فى وقوع الوضوء عبادة بعد إتيانه بداعى استحبابه النفسى .

2- 2. كفاية الاصول : 112 / 21 .

المقدّمة أمرها لغيري ؛ لمكان انقياده لعلته وانبعائه عن سببه ، والانقياد للعلة يستلزم الانقياد للمعلول قهرا ، فلا تصل نوبة الدعوة والمحركة إلى قصد التوصل بالمقدّمة إلى ذبيها.

فامتثال الأمر المقدمي حيث إنه فرع امتثال الأمر بذى المقدّمة ، فلا محالة يستلزم قصد ذبيها ، لا قصد التوصل بها إلى ذبيها ، بل هو الداعي لو لم يكن هناك أمر مقدّمى ، أو كان الداعي إلى ذى المقدّمة الغرض القائم بها ، فإن الداعي إلى إتيان المقدّمة حينئذ هو التوصل بها إلى ذبيها ؛ إذ لا معلول تبعى على الأول ، ولا دعوة للعلة الفاعلية على الثانى ، فلا محالة ينحصر الداعي لقاصد ذبيها فى التوصل بها إلى ذبيها.

64_ قوله [قدّس سرّه] : (وهذا هو السر فى اعتبار قصد ... الخ) (1).

لما مرّ منا سابقا (2) من أنه نحو انقياد للأمر النفسى بالتبع (3) ، فتكون عبادة تبعية لا مستقلة فى عرض العبادة النفسية. 65_ قوله [قدّس سرّه] : (والمقدّمية إنّما تكون علة لوجوبها ... الخ) (4).

لكنه _ مما تقرّر فى محلّه _ هو أن الحثيات التعليلية راجعة إلى الحثيات التقييدية فى الأحكام العقلية ، ولذا قيل : الأغراض فى الأحكام العقلية عناوين

الحثيات التعليلية راجعة إلى التقييدية

ص: 131

1-1. كفاية الاصول : 4 / 113.

2-2. كما فى التعليقة : 60 عند قوله : (ولا يخفى أيضا ...).

3-3. قولنا : (لما مرّ منا سابقا ... الخ).

4-4. كفاية الاصول : 9 / 113.

لموضوعاتها؛ لأنَّ الغاية وجودها العلمي عدّة لوجودها العيني، إذا تمّت سلسلة العلل والمعلولات، وخرجت من حدّ الإمكان إلى الوجوب، فالمراد الجدّي ما يترتّب عليه الغاية من حيث إنه كذلك، فالمطلوب الحقيقي هي الغاية.

وعليه فالمطلوب هي المقدّمة من حيث إنها مقدمة، فإذا أتى بها من حيث مقدّميتها كان ممثلاً للأمر الغيرى، وإلاّ فلا وإن كان مسقطاً للغرض: حيث إنّ ذاتها مقدّمة بالحمل الشائع، وليس الغرض دخل قصد التوصل في المقدّمية؛ حتّى يقال: بأنه محال، وأنه لو لم يقصد ذلك لم يكن آتياً بالمقدّمة، بل الغرض دخله في امثال الأمر الغيرى. فافهم جيّداً.

[في اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدّمة]

66_ قوله [قدّس سرّه]: (وأنت خبير بأنّ نهوضها ... الخ) (1).

حيث إن الحاكم فيها هو العقل، وهو يرى وجوب المقدّمة من رشحات وجوب ذبيها، وإذ لا يعقل اشتراط وجوب ذبيها بارادته للزوم انقلاب الإيجاب إلى الإباحة (2)، كذلك لا يعقل اشتراط إيجاب المقدّمة بإرادة ذبيها؛ لأنّه فرع اشتراط

في اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدّمة

ص: 132

1-1. كفاية الاصول: 113 / 16.

2-2. قولنا: (للزوم انقلاب ... الخ).

وجوب ذبيها ، فلا وجه لدعوى نهوض دليل وجوب المقدمة على اشتراطه بارادة ذبيها.

67_ قوله [قدس سرّه]: (وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح ... الخ) (1).

قد عرفت أنّفا (2): أن الحثيات التعليلية (3) في الاحكام العقلية راجعة الى التقييدية ، وأن الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها. فإذا كانت مطلوبة المقدّمة لا لذاتها ، بل لحيثية مقدّميتها والتوصّل بها ، فالمطلوب الجدّي والموضوع الحقيقي للحكم العقلى نفس التوصل.

ومن البين أن الشيء لا يقع على صفة الوجوب ومصداقا للواجب _ بما هو واجب _ إلا إذا اتى به عن قصد وعمد حتى فى التوصليات ؛ لأنّ البعث _ تعديا كان أو توصّليا _ لا يتعلّق إلا بالفعل الاختيارى ، فالغسل الصادر بلا اختيار وإن كان مطابقا لذات الواجب ومحصّلا لغرضه ، لكنه لا يقع على صفة الوجوب ؛ أى مصداقا للواجب بما هو واجب ، بل يستحيل أن يتعلّق الوجوب بمثله ، فكيف يكون مصداقا له؟!

فاعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدّمة على صفة الوجوب مطلقا من جهة أن المطلوب الحقيقى بحكم العقل هو التوصل ، وما لم يقع الواجب على وجهه المتعلّق به الوجوب _ وهو كونه عن قصد وعمد _ لا يقع مصداقا للواجب بما هو واجب.

ص: 133

1-1. كفاية الاصول : 7 / 114.

2-2. فى التعليقة : 65.

3-3. قولنا: (قد عرفت أنّفا. أن الحثيات التعليلية ... إلخ).

68_ قوله [قدّس سرّه]: (ولذا اعترف بالاجتراء بما لم يقصد ... الخ) (1).

ص: 134

1-1. كفاية الاصول: 8 / 114.

قد عرفت : أن عينية المأنتى به لذات المأمور به وكونه محصّلا لغرضه لا دخل لها بوقوعه على صفة الوجوب ، فلا يكون التخصيص بلا مخصّص.

69_ قوله [قدّس سرّه] : (نعم إنّما اعتبر ذلك فى الامتثال ... الخ) (1).

قد عرفت (2) : أنه لا يعتبر من حيث الامتثال الموجب لترتب الثواب ، بل من حيث إن ذات الواجب إذا لم يصدر عن قصد وعمد إليه لا يقع مصداقا له ؛ لتعلقه بالاختيارى ولو فى التوصلى.

70_ قوله [قدّس سرّه] : (فيقع الدخول فى ملك الغير واجبا ... الخ) (3).

إذا فرض فعلية وجوب إنقاذ الغريق وتنجزه عليه بالالتفات إليه ، فلا يقع الدخول واجبا ، كما لا يقع حراما :

أما عدم وقوعه واجبا ، فلما عرفت (4) من أن الواجب الحقيقى هو التوصل وهو وان كان موجودا واقعا ، لكنه لعدم القصد إليه لا يقع مصداقا للواجب بما هو واجب.

وأما عدم وقوعه حراما فلأنّ المفروض تنجز وجوب ذى المقدّمة ، فلا يمكن أن يكون ذات المقدمة حراما لاستحالة إيجاب الانقاذ بالحرام لكونه ممنوعا شرعا ، فيكون ممتنعا عقلا ، والأمر به محال ، وحيث إن الواجب أهمّ فلا محالة يسقط الحرمة. فتدبّر جيّدا.

ولا يخفى عليك : أنّ ارتفاع الحرمة ليس من جهة وجوب المقدمة ؛ حتّى

ص: 135

1-1. كفاية الاصول : 114 / 11.

2-2. فى التعليقة : 67.

3-3. كفاية الاصول : 114 / 15.

4-4. لاحظ التعليقة : 67.

يقال : بأنه بعد الالتزام بوجوب التوصل فالغصب المعنون بعنوان التوصل قصدا مرفوع الحكم دون الغصب مطلقا ، بل الغصب لا بعنوان التوصل يقع حراما ولم يقع واجبا ، بل قد عرفت أن ارتفاع الحرمة لمكان أهمية إنقاذ الغريق ومقدمية الغصب في ذاته.

نعم التحقيق : أن الالتزام بعدم حرمة الغصب إذا بنى على عدم الإنقاذ في غاية الإشكال ، بل يجب القول بحرمة بناء على الترتب ، فإن حرمة الغصب في ظرف عصيان الأمر بالأهمم _ وهو ظرف سقوط الأمر بالأهمم _ لا مزاحم لها. فالغصب في صورة البناء على عدم إتيان الأهمم مع استمراره على البناء المزبور باق على حرمة لعدم المزاحم. فتدبر.

وأما على القول بالمقدمة الموصلة فغاياته عدم وجوب غير الموصلة لا حرمتها.

[في المقدمة الموصلة]

71 _ قوله [قدس سره] : (وليس الغرض من الواجب (1) إلا حصول ما لولاه ... الخ) (2).

لا يخفى عليك : أن ما أفاده (3) (قدس سره) وإن كان هي الجهة الجامعة لجميع المقدمات من السبب والشرط والمعد ، إلا أن هذا المعنى السلبي التعليقي ليس أثر وجود المقدمة ، ولا هو متعلق الغرض.

في المقدمة الموصلة

ص: 136

1-1. في الكفاية : تحقيق مؤسسنا _ : من المقدمة ...

2-2. كفاية الاصول : 1 / 116.

3-3. قولنا : (لا يخفى عليك أن ما أفاده ... إلخ).

العدمى ، وهو ما يستلزم من عدمه العدم ، كما نصّ به صاحب التقريرات (أ) ، وإما إمكان حصول ذى المقدمة ، وإما التمكن من ذى المقدمة والقدرة عليه ، كما فى كلماته (ب) (قدس سره). والكل مخدوش :

ص: 137

كما أن إمكان ذى المقدّمة ذاتا ووقوعيا _ وكذا التمكّن منه _ غير مترتّب على وجود المقدّمة ، بل إمكانه مطلقا والقدرة عليه يتبعان إمكانها والقدرة عليها لا وجودها ، فذو المقدّمة لا يوجد بدونها ، لا أنّه لا يمكن بدونها ، أو لا يتمكّن منه بدونها.

بل الغرض الأصيل حيث إنه مترتّب على وجود المعلول ، فالغرض التبعي من أجزاء علّته ترتّب وجوده على وجودها إذا وقعت على ما هي عليه من اتصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية وفعلية دخله في تأثير المقتضى أثره.

فوقوع كلّ مقدّمة على صفة المقدّمة الفعلية ملازم لوقوع الاخرى على تلك الصفة ووقوع ذيتها في الخارج ، وإلا فذات الشرط المجرد عن السبب ، أو السبب المجرد عن الشرط ، أو المعدّ المجرد عن وقوعه في سبيل الإعداد ، مقدّمة بالقوة لا بالفعل . ومثلها غير مرتبط بالغرض الأصيل المترتّب على وجود ذى المقدّمة ، فلا تكون مطلوبة بالتبع ، وليس الفرق بين الموصّل وغير الموصّل إلا بالفعلية والقوة ، وملازمة الأوّل لذى المقدّمة وعدم ملازمة الثاني _ كما سيأتي إن شاء الله تعالى _ هذا ما يوافق مسلك صاحب الفصول (1) (رحمه الله).

====

2. الفصول الغروية : 86 / التنبيه الأوّل.

ص: 138

1- مصحّح للفاعل بالقوّة لا بالفعل ، والمعدّ الموجود فقط _ بلا تأثير فعلى _ مقربّ بالقوة ، لا بالفعل ، ومع اقتران كلّ واحد بالآخر يكون تلك المعانى فعلية ، فالفاعل فاعل بالفعل ، والشرط مصحّح بالفعل ؛ والمعدّ مقربّ بالفعل.

ويمكن أن يقال _ أيضا _ : حيث إن المعلول متعلق للغرض الأصيل ، فلا محالة تكون علته التامة متعلقة للغرض بالتبع ؛ حيث إنها علة ومحصلة لغرضه الأصيل ، لا كل ما له دخل وإن لم يكن محصلاً للغرض الأصيل ، فإن وجوده وعدمه مع عدم الغرض الأصيل على حد سواء ، فالعلة التامة هي المرادة بتبع إرادة المعلول ، وكما أن الإرادة المتعلقة بالمعلول واحدة وإن كان المعلول مركباً ، كذلك الإرادة المتعلقة بالعلة التامة واحدة وإن كانت العلة مركبة.

وكما أن منشأ وحدة الإرادة في الأول وحدة الغرض ، كذلك المنشأ في الثاني وحدة الغرض ، وهو الوصول إلى المعلول.

وكما أن إتيان بعض أجزاء المعلول لا يسقط الإرادة النفسية المتعلقة بالمركب ، بل باقية إلى آخر الأجزاء وإن كان يسقط اقتضاءها شيئاً فشيئاً ، كذلك الإرادة الكلية المتعلقة بالعلة المركبة لا تسقط إلا بعد حصولها الملازم لحصول معلولها ، وإن كان يسقط اقتضاءها شيئاً فشيئاً.

وكما أن أجزاء المعلول لا تقع على صفة المطلوبة إلا بعد التمامية ، كذلك أجزاء العلة لا تقع على صفة المطلوبة المقدمية إلا بعد التمامية ، لوحدة الطلب في كليهما ، ومنشؤها وحدة الغرض.

فان قلت : إذا جعلت إرادة المعلول من أجزاء العلة صح الوصول إلى الغرض الأصيل ، إلا أن تعلق الأمر المقدمى بالإرادة غير معقول _ كما سيأتي في المتن (1) _ وإلا فلا يترتب على مجموع المقدمات الوصول إلى الغرض الأصيل ؛ لإمكان الإتيان بها مع عدم إرادة ذبيها.

قلت : إرادة ذبيها من أجزاء العلة ، وتعلق الإرادة التشريعية بها لا مانع منه

ص: 139

1-1. الكفاية : 116 _ 117 عند قوله : (قلت : نعم وإن استحال ...) انظر التعليقة : 72 فإنها توضح المطلوب.

بل يستحيل خلافه ، فإنّ الإنسان إذا اشتاق إلى فعل الغير عن اختيار ، فلا محالة يريد إرادة الغير له كسائر المقدمات بلا فرق ، والشوق إلى إرادة الغير لا- مانع منه ، وإنما لا يمكن البعث نحو الإرادة ؛ لأنّ المفروض ترتب الغرض على الفعل الصادر عن إرادة ، وفي مثله لا يعقل البعث نحو الإرادة ؛ إذ البعث جعل الداعى إلى فعل الغير ، ومعناه صيرورته داعياً لإرادته الفعل ، فالإرادة حينئذ مقومة للانبعث بالبعث ، ومثلها لا يعقل أن يكون مبعوثاً إليه ، وسيجىء (1) تنمة الكلام فى شرح ما افيد فى المقام.

ومثل هذا المانع غير موجود فى تعلّق الشوق بإرادة الغير من حيث كونها من مقدمات المطلوب واقعا ، فيكون البعث المقدمى المتعلّق بما عدا الإرادة كالبعث النفسى المتعلّق بما عدا القرية فى التعدييات ، بل ما نحن فيه أولى ؛ لأنّ البعث النفسى بنفسه مقدّمة لحصول الإرادة وإن لم تكن مبعوثاً إليها ، فالمولى يحصل غرضه المقدمى بجعل البعث النفسى باعثاً إلى الفعل الموجب لتحقق الإرادة ، فلا حاجة إلى البعث المقدمى إلى الإرادة ، وبجعل البعث المقدمى نحو بقية المقدمات كليتة.

وأما فى مرحلة الواقع فجميع المقدمات مرادة بإرادة واحدة لغرض الوصول إلى ذبيها ، ووحدة البعث وتعددّه لا يناهيان وحدة الإرادة الجدية ، كما فى أجزاء الواجب النفسى إذا بعث نحو كلّ واحد واحد بخصوصه.

72_ قوله [قدّس سرّه] : (لعدم كونها بالاختيار وإلاّ لتسلسل ... الخ) (2).

ص: 140

1-1. وذلك فى التعليقة : 72.

2-2. كفاية الاصول : 1 / 117.

قد أسمعناك في بعض الحواشي السابقة (1): أن الإرادة لا يمكن أن تكون إرادية إلى الآخر للزوم التسلسل.

وأما ثبوت الإرادة عن إرادة فقط فلا محذور فيه؛ بداهة أن من لا شوق له إلى فعل الصلاة يمكن أن يحدث في نفسه الشوق إليها بالتأمل فيما يترتب على متابعة هواه ومخالفة مولاه إلى أن يحدث في نفسه الشوق إليها، فينشأ الشوق إليها عن شوق متعلق بالتأمل الموجب لحدوثه.

وأما سر عدم التكليف المقدمي بالإرادة فلما أسمعناك أنفاً من أن الغرض حيث إنه مترتب على الفعل الصادر عن إرادة، لا عن إرادة منبعثة عن إرادة أخرى، وهكذا فحينئذ لا مجال للبعث نحو الإرادة؛ إذ معنى البعث جعل الباعث والداعي نحو الشيء، ولا يكون البعث باعثاً وداعياً إلا بواسطة الإرادة، فالإرادة بنفسها مقومة للانبعث نحو الفعل، ولا يعقل أن تكون الإرادة مبعوثاً إليها، إلا إذا أريد انبعثها عن إرادة، والمفروض ترتب الغرض على مجرد الفعل الصادر عن إرادة بل مقتضى النظر الدقيق أن الغرض دائماً مترتب على ذات الفعل، وأن الإرادة لا مقدمة لها دائماً، وإنما اعتبرت الإرادة من جهة أن البعث والانبعث حتى في التوصلات لا يكون إلا عن إرادة لتقومهما بها، فهي مقدمة للفعل الواقع على صفة المبعوثية والوجوب لا له مطلقاً.

وقد عرفت أيضاً (2): أن إرادة الغير كسائر مقدمات فعله مرادة للآمر بإرادة واحدة ناشئة من غرض الوصول إلى المعلول، ولا يلزم من البعث إلى ما عداها تفويت غرضه؛ لأن نفس البعث النفسى وإن تعلق بالفعل إلا أنه مقدمة للإرادة،

ثبوت الإرادة عن إرادة لا محذور فيه

ص: 141

1-1. كما في التعليقة: 152، ج 1، عند قوله: (وأما الثالث فبيانه: أن الإرادة).

2-2. في التعليقة: 71 عند قوله: (قلت: إرادة ذبيها ...).

وانبعث المأمور متقوم بها ، فالبعث إلى كل فعل مقدمة لوجود الإرادة ، لا أنه بعث نفسى ومقدمى ، وحيث إن نفس البعث النفسى واف بتحصيل الإرادة ، فلا بأس بتخصيص البعث المقدمى بما عداها. فافهم واغتنم.

73_ قوله [قدس سرّه]: (إن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أنّ التوصل ينتزع عن المقدمات بملاحظة بلوغها إلى حيث يترتب عليها الواجب ويمتنع انفكاكها عنه ، فهو ملازم لترتب الواجب لا- أنه منتزع منه ؛ حتى يرجع الأمر إلى شرطية الواجب النفسى لمقدماته ؛ كى يتوهم محذور الدور تارة (2) ، ولزوم ترشح الوجوب الغيرى إلى الواجب النفسى اخرى ، أو لزوم الخلف من وجوب غير الموصل على فرض وجوب الموصل.

ص: 142

1-1. كفاية الاصول : 117 / 16.

2-2. قولنا: (كى يتوهم محذور الدور ... الخ).

74_ قوله [قدّس سرّه]: (لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدّمة ... الخ) (1).

عنوان الموصلية وإن كان من عوارض المقدمة _ بمعنى ما يلزم من عدمه العدم _ لكنّها مقوّمه للمقدّمة بمعنى العلة التامة كما عرفت ، إلاّ أنّ تصوّر عنوان حسن ملازم لعنوان الواجب في مقدّماته ممكن ، فيكون الشيء بما له من العنوان الحسن مقدّمة ، فينحصر المقدّمة فهرا في الموصلة ، لكنه أخصّ مما يدّعيه صاحب الفصول (2) ، كما لا يخفى. 75_ قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة أنّ الموصلية إنّما تنتزع ... الخ) (3).

قد عرفت أنّنا (4) : أنّ الموصلية وشبهها من العناوين منتزعة من المقدّمة

====

5. وذلك في التعليقة : 73.

الموصلية من العناوين المنتزعة

ص: 143

1- ما هو الجواب في غير المقام فهو الجواب هنا من التأكيد ونحوه.

2-2. كفاية الاصول : 9 / 119.

3-3. الفصول الغروية : 86 / التنبيه الأوّل.

4-4. كفاية الاصول : 10 / 119.

عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبيها، لا أنّها منتزعة من ترتّب ذبيها، نظير عنوان العلية والمعلولية بنحو التمامية، فإنّهما عنوانان متضايقان متلازمان ينتزع كلّ منهما عن ذات العلّة وعن ذات المعلول، فالعلّة التامة لا تنتزع إلا عن الشيء عند بلوغه إلى حيث يكون المعلول به ضروريّ الوجود، لا عن المعلول، وكذلك المعلول ينتزع من الشيء عند بلوغه إلى حيث يكون بسبب العلّة ضروريّ الثبوت، لا عن العلّة.

76_ قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة أنّ الغاية لا تكاد تكون قيّدا لذي الغاية ... الخ) (1).

قد عرفت ممّا مرّ (2): أن عنوان التوصل غير ترتّب ذي المقدّمة على مقدماته، فلا مانع أن يكون مثله قيّدا لذات المقدّمة.

بل قد عرفت (3): أنه لا بدّ من أن تكون الغاية في الأحكام العقلية عنوانا لموضوعاتها، فهي المطلوبة بالحقيقة فضلا من أن تكون مطلوبة بطلب ذي الغاية، والذي لا يعقل أن يكون قيّدا ومطلوبا بطلبه ترتّب ذي المقدّمة على مقدماته، فإنّ لازمه ترشّح الطلب من الغاية إلى نفسها.

لا يقال: التوصل وإن كان غير ترتّب ذي المقدّمة _ بل ملازما له _ فلا يضرّ قيديته، إلا أنّ التقيّد في الشروط الشرعية لا يتحقّق إلاّ بتحقيق المشروط بها؛ بدهاء توقّفه على الطرفين، فلا يعقل أن يكون غرضا ومقصودا من الشروط الشرعية.

لأنّنا نقول: عنوان التقيّد من العناوين الإضافية المتشابهة الأطراف

ص: 144

1-1. كفاية الاصول: 4 / 120.

2-2. انظر التعليقة: 73.

3-3. وذلك في التعليقة: 65.

_ كالا-خوة والجوار _ فكلّ من الشروط والمشروط بها متصف به ، والعنوانان المتضايقان المتشابهان متلازمان ، لا أنّ المشروط بها علة لحصول الوصف القائم بشروطه ، فالصلاة حال وجود شروطها فى المكلف ينتزع منها ومن شروطها عنوان التقيّد ، وتقيّد كلّ منهما بالآخر متلازم مع تقيّد الآخر [به] . فتدبره ، فإنّه دقيق .

77_ قوله [قدّس سرّه] : (ولعلّ منشأ توهمه خلطه بين الجهة ... الخ) (1).

قد عرفت سابقا وأنفا (2) : رجوع الجهة التعليلية إلى التقييدية فى الأحكام العقلية ، بل فى الشرعية المستندة إليها للبرهان المتقدّم .

نعم فى غيرها لا- رجوع ، بل لا يعقل ، لأنّ العلة والمناط _ حيث إنه مجهول بعنوانه _ لا يعقل البعث الجدى والتحريك الحقيقى نحوه بعنوانه ؛ لما عرفت من أنّ البعث جعل الداعى إلى الشىء ، ومع الجهل بعنوانه لا يعقل توجه القصد إليه بعنوانه ؛ حتى يعقل جعل الداعى للقصد إليه ، فافهم واغتنم .

78_ قوله [قدّس سرّه] : (ثم انه لا شهادة ... الخ) (3).

لا يخفى أنّ القائل بالمقدّمة الموصلة ليس غرضه من صحّة المنع الاستدلال بها على وجوب الموصلة مطلقا ؛ حتى يرد بأن الاختصاص لأجل المانع ، وأن ذلك لعارض .

بل غرضه : إبطال دعوى استحالة وجوب الموصلة _ كما أفاده شيخنا الاستاذ (قدس سره) _ وحينئذ فالجواب منحصر بعدم صحّة المنع عن غير

ص: 145

1-1 . كفاية الاصول : 8 / 120 .

2-2 . كما فى التعليقة : 65 .

3-3 . كفاية الاصول : 11 / 120 .

79_ قوله [قدّس سرّه]: (مع أنّ في صحّة المنع عنه كذلك نظرا ... الخ) (1).

قد عرفت (2) معنى الإيصال ومباينة حقيقته لحقيقته ترتّب ذى المقدّمة وإن كانا متلازمين ، فيرجع المنع حينئذ إلى المنع عن غير العلة التامة ، أو عن غير الواقع على صفة المقدّمية بالفعل ، فلا يتوقّف الجواز على إتيان ذى المقدّمة ، بل المقدّمة الجائزة ملازمة لذبيها.

لا يقال : لو كانت العلة التامة بسيطة ، لم يرد محذور ، بخلاف المركبة ، فانها مركبة من المقدمات المحرمة لفرض المنع عن المقدمات الناقصة.

لأننا نقول : لا محالة يكون الممنوع هي المقدّمة التي اقتصر عليها من دون تعقيبها بسائر المقدمات ؛ فالمقدّمات المترتبة في الوجود لا تقع محرّمة إذا أتى بها شيئا فشيئا ، بخلاف ما إذا اقتصر على بعضها. وعلى أيّ حال لا دخل لذلك بتوقّف جوازها على وجود ذبيها بل متلازمان ، وحيث إنه قادر على المقدّمة المباحة ، فهو قادر شرعا على ذبيها فلا يرد شيء من المحاذير.

80_ قوله [قدّس سرّه]: (لاختصاص جواز مقدّمته بصورة ... الخ) (3).

هذا إذا كان الجواز مشروطا بنحو الشرط المقارن أو المتقدّم (4).

ص: 146

1-1. كفاية الاصول : 16 / 120.

2-2. وذلك في التعليقة : 73.

3-3. كفاية الاصول : 17 / 120.

4-4. قولنا: (هذا إذا كان الجواز مشروطا ... إلخ).

.....

====

لا يخفى _ على ما أشرنا إليه فى الحاشية المتقدّمة _ أن الجواز غير معلق على تعقيب المقدمة بذيها ، بل المقدّمة المتعقبة بذيها جائزة ، فالمقدمة الخاصّة مباحة فعلا ، لا أن الإباحة مشروطة الحصول بحصول الخصوصية ؛ ليرد محذور طلب الحاصل ونحوه.

ص: 147

ولا توجب المقارنة طلب الحصول ، بل الأصل في البعث كما مرّ لزوم مقارنته مع المبعوث إليه ، بل محذوره أن مقتضى إناطة الوجوب بوجوب متعلقه كون متعلقه مفروض الحصول وعدم التسبب إلى تحصيله مع أنّ إيجاب شيء تسبب إلى إيجاده ، ففرض التسبب إلى إيجاد شيء وفرض حصوله وعدم التسبب إلى تحصيله متنافيان.

وأما إذا كان بنحو الشرط المتأخر فالباني على إتيان الواجب يقطع بالجواز من أول الأمر للعلم بتحقق شرطه في ظرفه ، ولا ينتظر ترتب الواجب ، ولا بدّ من جعله شرطاً كذلك ؛ إذ لا معنى للمنع والترخيص بعد الوجود ، فالمنع أو الترخيص بالنسبة إلى الأمرين المترتبين في الوجود إذا كان المنع أو الترخيص في الأول مشروطاً بوجود الثاني ، فلا محالة يكون مشروطاً بنحو الشرط المتأخر ، لكيلا يلزم المنع والترخيص بالنسبة إلى الأمر الموجود قبلهما.

وأما اشتراط الجواز بإرادة فعل الواجب ، فيوجب انقلاب الإيجاب إلى الإباحة وتعليقه على إرادة المأمور ؛ إذ مع عدم الإرادة لا ترخيص في المقدّمة ، فلا إيجاب في ذبيها ، فيتوقّف الإيجاب في الحقيقة على إرادة المكلف.

ولا فرق من هذه الحيثية بين الشرط المقارن والمتقدّم وبين الشرط المتأخر ؛ لعلمه بأنه لو لم يرد لا ترخيص في المقدّمة ، فلا وجوب لذبيها ، فيتوقف الإيجاب على إرادته ، فيجوز له ترك هذا الواجب دائماً.

ومنه يظهر : أن اشتراط الجواز بنفس الإتيان بنحو الشرط المتأخر ، إنما يجدى بالإضافة إلى محذور طلب الحاصل ، لا بالإضافة إلى تعليق الإيجاب على مشيئة المكلف ؛ لعلمه بأنه لو لم يأت باختياره لا جواز للمقدّمة من الأول ولا وجوب لذبيها كذلك ، لكن تخصيص جواز المقدّمة بإرادة ذبيها لعلّه خروج عن الفرض _ وهو جواز المقدّمة الموصلة دون غيرها _ مع كون إرادة ذبيها من مقومات المقدّمة الموصلة.

ثم اعلم : أنّ الصحيح في الإشكال هو محذور طلب الحاصل ، وأما لزوم عدم كون ترك الواجب مخالفة وعصيانا ، فمخدوش : بأنه مع عدم الوجوب قبل الوجود لا وجوب ؛ حتى يكون الترك ترك الواجب ؛ ليلزم عدم كونه مخالفة وعصيانا ؛ لينافى طبيعة ترك الواجب.

81_ قوله [قدس سرّه]: (فان تركها على هذا القول لا يكون مطلقا ... الخ) (1).

توضيحه : أنّ الترك الموصول إذا كان واجبا فنقيضه حرام_ وهو ترك الترك الموصول_ فإنّ نقيض كلّ شىء رفعه ، لا الفعل المطلق والترك الغير الموصول ، فإنّ النقيضين لا- يرتفعان مع أنّ الفعل المطلق والترك الموصول يرتفعان لإمكان الترك الغير الموصول ، كما أنّ الترك الموصول والترك الغير الموصول يرتفعان لإمكان الفعل المطلق ، بخلاف الترك الموصول وترك الترك الموصول فإنّهما لا يرتفعان ، فاذا لم يكن الفعل المطلق نقيضا للترك الموصول فلا يحرم بوجود الترك الموصول.

بخلاف ما إذا كان الترك المطلق واجبا ، فإنّ الفعل المطلق وإن لم يكن نقيضا له اصطلاحا ، لكن يكفى فى حرمة المنافاة والمعاندة الذاتية بينهما لتقابلهما بتقابل السلب والإيجاب كالوجود والعدم.

والتحقيق خلافه لما عرفت سابقا من أنّ المراد بالمقدمة الموصلة : إما هى المقدمة التى لا تنفكّ عن ذبيها ، أو هى العلة التامة ، فالمقدمة الموصلة للإزالة على الثانى ترك الصلاة ووجود الإرادة.

ومن الواضح : أنّ نقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين (2) ، وإلاّ

فى ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

ص: 150

1-1. كفاية الاصول : 3 / 121.

2-2. قولنا : (ومن الواضح : أنّ نقيض المجموع ... الخ).

فليس لهما معا بهذا الاعتبار نقيض ، فنقيض الترك هو الفعل ، ونقيض الإرادة عدمها ، فإذا وجب مجموع الترك والإرادة بوجوب واحد حرم مجموع الفعل وعدم الإرادة بحرمة واحدة. ومن الواضح تحقّق مجموع الفعل وعدم الإرادة عند إيجاد الصلاة ؛ بداهة عدم إمكان إرادة الإزالة مع فعل الصلاة.

ومما ذكرنا ظهر : أن ارتفاع المجموع بما هو مجموع لا يضرّ بالمناقضة بين المفردين ؛ إذ ليس للمجموع وجود إلا بالاعتبار ، وإلا فنقيض كلّ واحد من الأمرين المجتمعين فى اللحاظ لا يعقل أن يكون مرفوعا مع نقيضه ، فلا يرتفع الفعل والترك معا والإرادة وعدمها معا ؛ نظير ما إذا لوحظ وجود زيد وعدم عمرو معا ، فإنّ نقيضهما عدم زيد ووجود عمرو ولا يرتفعان قطعا وإن أمكن وجود زيد ووجود عمرو معا أو عدمهما ؛ لما عرفت من أنّ الاعتبار فى المناقضة والمعاندة بنفس المفردات لا بضمّ بعضها إلى بعض بالاعتبار.

وأما على الأوّل فالمقدّمة هو الترك الخاصّ (1) ، وحيث إن الخصوصية

====

2. قولنا : (فالمقدّمة هو الترك الخاصّ ... إلخ).

ص: 151

1- الأجزاء حيث إنها متعدّدة الوجود ، فهى متعدّدة الرفع حقيقة ، والوحدة الاعتبارية المصحّحة للتركّب والكلية نقيضها رفعها بحسب ذلك النحو من الوجود الاعتبارى لا بحسب نحو وجود الأجزاء خارجا ، فاذا فرض وجودان جمعهما وحدة اعتبارية ، فرفع ذين الوجودين عدمهما حقيقة ، إلا أنّ عدم تلك الوحدة الاعتبارية بالذات والواحد بالاعتبار بالعرض : تارة يساوق عدم الجزئين ، واخرى يساوق عدم أحد الجزئين ، وبهذا الاعتبار يقال : رفع المجموع أعم ، ونقيض الأخص أعمّ فافهم واغتنم. [منه قدّس سرّه . (ن ، ق ، ط) .

ثبوتية فالترك الخاصّ لا-رفع لشيء ولا مرفوع بشيء ، فلا نقيض له بما هو ، بل نقيض الترك المرفوع به هو الفعل ، ونقيض خصوصيته عدمها الرفع لها ، فيكون الفعل محرّمًا لوجوب نقيضه. ومن الواضح أن الفعل مقترن أيضا بنقيض تلك الخصوصية المأخوذة في طرف الترك كما هو واضح. فافهم واغتنم.

82_ قوله [قدّس سرّه]: (ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب ... الخ) (1).

لا يخفى أن علامة عدم كونه نقيضا للترك الموصول ما بيناه في تقريب الثمرة ، وأما لزوم الترتّب في النقيض (2) فغير لازم ؛ اذ ليس نقيض كل شيء إلا رفعه ، فلا يعتبر فيه الترتّب المعتبر في الترك الموصول ، وهو واضح.

83_ قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوما فعلا ... لاخ) (3).

ص: 152

1-1. كفاية الاصول : 4 / 121.

2-2. قولنا: (واما لزوم الترتب في النقيض ... الى آخره).

3-3. كفاية الاصول : 21 / 121.

والوجه فيه على المشهور : لزوم التكليف بما لا يطاق في ما إذا كان الملازم محكوماً بحكم تكليفي إلزامي ، ولزوم السفه والعبث فيما إذا حكم عليه بالإباحة والترخيص.

84_ قوله [قدّس سرّه] : (فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه ... الخ) (1).

إن كان الغرض من المعاندة والمنافاة (2) مجرد عدم الاجتماع في الواقع

ص: 153

1-1. كفاية الاصول : 1 / 122 .

2-2. قولنا : (إن كان الغرض من المعاندة ... إلخ) .

فمن الواضح عدم اجتماع الفعل مع الترك مطلقا. وإن كان عدم ارتقاعهما معا فهو لازم أعم للتقيض ولللازم التقيض ، فالصحيح في الجواب ما سيأتي (1) إن شاء الله تعالى.

85_ قوله [قدس سرّه]: (فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح ... الخ) (2).

هذا الالتزام بملاحظة ما هو المشهور في الألسنة: من أنّ تقيض كلّ شيء رفعه ، والفعل أمر وجودي ، وليس رفعا للترك ، بل تقيضه اللاترك ورفعته. وهو غفلة عن المراد بالرفع ، فإنّ الرفع في هذه العبارة كما عليه أهله (3) بالمعنى الأعم من الفاعلي والمفعولي ، فالإنسان إنما يكون تقيضا لآإنسان حيث إنه مرفوع به ، واللاإنسان إنما يكون تقيضا للإنسان حيث إنه رافع له ، وإلاّ لم يتحقّق التناقض بين شيئين أبداً ؛ بداهة أن اللاترك وإن كان رفعا للترك ، لكنّ الترك ليس رفعا للاترك ، والمناقضة إنّما تكون بين الطرفين.

ومنه ظهر : أن الفعل تقيض للترك لأنه مرفوع به ؛ حيث لا معنى لترك

=====

4. الاسفار وتعليقات المحقق السبزواری (ره) عليه : 106 _ 107 في بيان أصناف التقابل وأحكام كل منها.

ص: 154

- 1- يكون ترك الترك منطبقا على الفعل فلا مانع من أن يكون جامعا بين الفعل والترك المجرد ؛ إذ المانع ليس إلا من طرف الانطباق على الفعل ، ومع الالتزام به ، فلا مانع من انطباقه على الفعل والترك المجرد معا ، فلا يلزم حينئذ تعدّد التقيض.
- 2- 2. وذلك في التعليقة الآتية : 85.
- 3- 3. كفاية الاصول : 1 / 122.

الفعل إلاّ عدمه ونفيه، والترك نقيض للفعل، حيث إنه رفع له، وهكذا الأمر في الوجود والعدم؛ إذ لا معنى للعدم إلاّ سلب الوجود ورفعها، لا أن نقيضه منحصر في اللاوجود.

86_ قوله [قدّس سرّه]: (لكنه متحد معه عينا وخارجا ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أن شيئا من المفاهيم السلبية العدمية لا ينتزع من الامور الوجودية بما هي وجودية، وإلا لا تقلب ما حيثية ذاته طرد العدم الى ما يقابله، فلا يعقل اتحاد معنى عدمي مع أمر ثبوتي عيني في الوجود بأن يكون مطابق أحدهما عين مطابق الآخر؛ لأنّ المقام ليس من قبيل إيجاب السلب أو السلب العدولي (2)، بل من قبيل السلب التحصيلي.

والبرهان على الاتحاد والصدق: بأن الشيء لا يخلو عن المتقابلين بتقابل السلب والإيجاب، فإذا لم يصدق على الفعل عنوان الترك، صدق عليه اللاترك، وهو النقيض الاصطلاحي.

مخدوش: بأنّ عدم صدق الترك لا يقتضى صدق اللاترك ولا يخرج به عن المتقابلين، بل عدم صدق الترك عليه هو معنى السلب المقابل للترك، وإلاّ فحيثية الثبوت لا يعقل أن تكون عين حيثية النفي.

ص: 155

1-1. كفاية الاصول: 2/ 122.

2-2. لأن الكلام في مجردّ التقابل بالسلب والإيجاب، ويكفي فيه رفع الشيء بالسلب التحصيلي _ الذي ملاكه نفس رفع الشيء، لا رفع شيء عن شيء أو إثبات رفعه له _ فكما أن ترك الصلاة _ مثلا _ لا يقتضى إلا عدم تحقّق الصلاة لا صدق العدم على شيء كذلك ترك ترك الصلاة لا يقتضى إلاّ عدم الترك، لا صدق عدم الترك على شيء ليلزم اتحاد معنى عدمي مع وجودي وعينيته له.

87_ قوله [قدس سرّه]: (حيث يكون الشىء تارة متعلّقا للإرادة والطلب ... الخ) (1).

لا مقابلة بين الأصلى والتبعى بهذا المعنى ، إلا (2) بإرادة الإرادة التفصيلية من الأصلى ، والإرادة الإجمالية الارتكازية من التبعى ، مع أن الإرادة النفسية ربّما تكون ارتكازية ؛ بمعنى أنه لو التفت إلى موجبها لأراده ، كما فى إرادة إنقاذ

=====

3. إذ مقابل الالتفات عدمه ، لا تبعية إرادة لإرادة ، فإنها مقابلة لعدم التبعية ، وكذا عدم الالتفات بضميمة التبعية لا يقابل الالتفات ، فانه بهذه الضميمة يخرج عن التقابل ، بل الإرادة التفصيلية المتقوّمة بالالتفات مقابلة للإرادة الارتكازية الجبلية المتقوّمة بعدم الالتفات. [منه قدس سره].

فى الواجب الاصلى والتبعى

ص: 156

1- تحصيلًا ؛ لأنه باعتبار ايجاب السلب ليس نقيضا للموجبة المحصّلة ليلزم تعدّد النقيض لشيء واحد ، وإنما لا تكون الموجبة السالبة المحمول نقيضا للموجبة المحصّلة ومقابلا لها بتقابل الإيجاب والسلب ؛ لأنهما يرتفعان بارتفاع موضوعهما ، فقولنا : (زيد بصير) و (زيد لا بصير) أى له عدم البصر _ يتوقف على وجود الموضوع 1. فمع عدمه يرتفعان ، بخلاف المتقابلين بتقابل السلب والايجاب.
2- 2. كفاية الاصول : 122 / 5.

الولد الغريق عند الغفلة عن غرقه ، والحال أنه لا شبهة في كونها إرادة أصلية لا تبعية. مضافا إلى أن المناط لو كان التفصيلية والارتكازية لما كان وجه لعنوان التبعية ؛ حيث إن تبعية الإرادة لإرادة أخرى ليس مناط الوجوب التبعية ، بل ارتكازيتها لعدم الالتفات إلى موجبها ، فلا وجه للتعبير عنها بالتبعية.

بل التحقيق : ما أشرنا إليه في بعض الحواشي (1) المتقدمة (2) من أنه للواجب _ وجودا ووجوبا بالنسبة إلى مقدمته _ جهتان من العلية :

إحدهما _ العلية الغائية : حيث إن المقدمة إنما تراد لمراد آخر لا لنفسها ، بخلاف ذبها فإنه مراد لا لمراد آخر كما مرّ مفصلا.

لواجب جهتان من العلية

ص: 157

1-1. وذلك في التعليقة : 49.

2-2. قولنا : (بل التحقيق : ما أشرنا إليه ... إلخ).

والثانية _ العلية الفاعلية : وهي أن إرادة ذى المقدّمة علّة لإرادة مقدّمته ، ومنها تنشأ وترشح عليها الإرادة.

والجهة الاولى مناط الغيرية ، والجهة الثانية مناط التبعية. ووجه الانفكاك بين الجهتين : أن ذات الواجب النفسى حيث إنّه مترتّب على الواجب الغيرى ، فهو الغاية الحقيقية ، لكنّه ما لم يجب لا يجب المقدّمة ، فوجوب المقدّمة معلول خارجا لوجوب ذيها ومتأخّر عنه رتبة ، إلا أن الغرض منه ترتّب ذيها عليها.

ومما ذكرنا تبين : أن التبعية بلحاظ المعلولية سواء اريدت المقدّمة تفصيلا للالتفات إليها ، أو ارتكازا للغفلة عنها ، وأن الالتفات إليها الموجب لتفصيلية الإرادة لا يقتضى الأصلية ، كما أن الغفلة عن ما فيه مصلحة نفسية الموجبة لارتكازية الإرادة لا تنافى أصليتها لعدم تبعيتها لإرادة اخرى.

88_ قوله [قدّس سرّه] : (ثم إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلّق به ... الخ) (1).

إن كان مناط التبعية عدم تفصيلية القصد والإرادة فالتبعية موافقة للأصل للشكّ فى أن الإرادة ملتفت إليها أولا (2) ، والأصل عدمه ، وإن كان مناطها نشوء الإرادة عن إرادة اخرى وترشّدها منها ، فالأصلية موافقة للأصل ؛ إذ الترشّح من إرادة اخرى ونشوّها منها أمر وجودى مسبوق بالعدم ، وليس

ص: 158

1-1. كفاية الاصول : 4 / 123.

2-2. قولنا : (للشكّ فى أن الإرادة ملتفت إليها ... إلخ).

الاستقلال فى الإرادة على هذا أمرا وجوديا ، بل هو عدم نشوؤها عن إرادة اخرى ، بخلاف الاستقلال من حيث توجه الالتفات إليها ، فإنه أمر وجودى كما عرفت.

[فى ثمرة مقدمة الواجب]

89_ قوله [قدّس سرّه]: (فإنه بضميمة مقدّمة كون شىء مقدّمة لواجب ... الخ) (1).

لا يخفى عليك : أنّ جعل الموضوع _ مثلا _ مقدّمة ، والحكم عليه بأنّ كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذبها وجوبها _ وهو نتيجة المسألة _ ينتج أنّ الموضوع يستلزم وجوب ذبه وجوبه ، وهذا تطبيق النتيجة الكلية الاصولية على مصاديقها ، لا أنّ القياس المزبور منتج لوجوب المقدّمة لتكون نتيجته حكما فقهيها ، كما أنّ جعل الموضوع مقدّمة ، والحكم على كلّ مقدّمة بالوجوب كذلك ، فإنّ هذا تطبيق محض

=====

2. كفاية الاصول : 123 / 13.

ص: 159

1- فالحق معه (قدس سره) من حيث سبق الارادة الفعلية بالعدم ، إلا أنّ التبعية بكلا الشقين غير متصوّرة فى المراتب الشرعية ؛ لعدم الغفلة فى حق الشارع أصلا ، فالتبعية فيه إنّما تتصوّر من الحيثية الثانية ، وهى نشوؤها وانبعائها عن إرادة اخرى على المشهور ، أو انبعائها عن غرض التمكّن من ايجاب ذى المقدّمة ، لكن انبعائها عن إرادة اخرى أو عن غرض ايجاب ذى المقدّمة ليس من قبيل الجزء الوجودى للإرادة التبعية ؛ حتى يقال : إن أصل الإرادة معلوم ، والجزء الآخر مسبوق بالعدم ، بل الإرادة المنبعثة عن إرادة اخرى أو عن غرض كذا إرادة خاصة ، وهذا الخاص كذلك الخاص الآخر على حدّ سواء فى المسبوقية بالعدم [منه قدّس سره]. (ن ، ق ، ط).

يتوقف على الفراغ عن وجوب كل مقدّمة ؛ حتّى يصحّ أن يقال : الموضوع مقدّمة ، وكلّ مقدّمة واجبة ، مع أن هذه الكلية ليست نتيجة البحث عن المسألة الاصولية ، بل نتيجة المسألة ثبوت الملازمة ، فالقياس المنتج للوجوب المناسب للفقّه أن يجعل ثبوت الملازمة كلية صغرى للقياس المنتج للحكم الشرعى ، فيقال : كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذبيها وجوبها ، وكلّ ما كان كذاك فهو واجب ، فيستنتج منه : أنّ كلّ مقدّمة واجبة ، ثمّ هذا القياس الفقهي ينطبق على مواردّه. فتأمل ، فإنّه حقيق به.

90_ قوله [قدّس سرّه] : (ومنه انقدح أنه ليس منها ... الخ) (1).

لأنّها من باب تطبيق الحكم المستنبط فى محلّه على موردّه ، غاية الأمر أنه بالملازمة _ ثبوتاً أو نفيًا _ يثبت لها مصداق أو لا يثبت.

91_ قوله [قدّس سرّه] : (وحصول الفسق بترك ... الخ) (2).

لا يخفى عليك : أن تقرّيع ثمرة الفسق بالإصرار لا يتوقّف على خصوص هذا الفرض ؛ ليجاب بما سيأتى (3) منه (قدس سره) ، بل يمكن فرض آخر (4) وهو ما إذا ترك واجبين نفسيين عن مقدّمين ، وقلنا : إن الإصرار يتحقّق بترك أربعة أفراد من الواجب ، فإنّه مع وجوب المقدّمين يحصل الإصرار ، وإلا فلا ، ولا يلزم منه المحذور الآتى أصلاً.

ص: 160

1-1. كفاية الاصول : 123 / 15.

2-2. كفاية الاصول : 123 / 16.

3-3. الكفاية : 123 عند قوله : (ومنه قد انقدح ...) .

4-4. قولنا : (بل يمكن فرض آخر ... إلخ) .

92_ قوله [قدّس سرّه]: (مع أنّ البرّ (1) وعدمه إنّما يتبعان ... الخ) (2).

وهنا شقّ آخر ، وهو ما إذا قصد مطلق ما يكون واجبا حقيقة شرعا ، لا ما ينصرف إليه لفظ الواجب ولا مصاديق الواجب بحيث يعم الغسل والوضوء على أىّ تقدير .

93_ قوله [قدّس سرّه]: (ولا يكاد يحصل الاصرار على الحرام ... الخ) (3).

قد مرّ سابقا : أنّ الأمر (4) وإن كان يسقط بترك أول مقدّمة موجب لامتناع ذبيها ، إلا أنّ الإسقاط الذى يكون مصداقا للعصيان هو المقابل للإسقاط الذى يكون مصداقا للإطاعة ، وهو الإسقاط فى ظرفه عصيانا أو

=====

5. قولنا : (قد مرّ سابقا : أنّ الأمر ... الخ).

ص: 161

1- لعدم ترتب ترك ذى المقدمة خارجا على ترك المقدمة ، وحينئذ فإن تحقّق الإصرار بترك كلّ من الواجبين النفسيين بعد الآخر فهو ، وإن لم تكن المقدّمة واجبة أصلا وإن لم يتحقّق إلا بأربعة تروك مترتّبة ، فلا ترتّب فيه أيضا . [منه قدّس سرّه] . (ق ، ط) .

2-2. فى الأصل : (البرء ...) ، والصحيح ما أثبتناه من (ط) .

3-3. كفاية الاصول : 123 / 19 .

4-4. كفاية الاصول : 124 / 2 .

إطاعة، فالإسقاط من أول الأمر لا عبء به، بل العبء بذلك لاسقاط البديل للامثال المتصل بالإسقاط من أول الأمر، وحيث إن سببه اختياري، فهو كذلك.

وهكذا الأمر في مقدمات الواجب، فإنها واجبة من أول الأمر، وبعضيان أول مقدماته يسقط جميع الوجوبات من النفسى والغيرى، ويكون ترك كل واحد في ظرفه عصياناً لأمره، فيتحقق هناك معاص مرتبة إلى أن ينتهى إلى معصية الواجب النفسى، وسبب الكل ترك المقدمه الاولى، فليس سقوط الوجوب النفسى من أول الأمر موجبا لعدم اتصاف التروك المترتبة بالمعصية (1). فتدبره جيدا.

نعم، لا وقع لهذه الثمرة من حيث إن الوجوب الغيرى لا إطاعة ولا عصيان له فى عرض الوجوب النفسى كما تقدم.

94_ قوله [قدس سره]: (ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام ... الخ) (2).

إن كان غرضه (رحمه الله) عدم حرمتها من رأس فمن الواضح أن وجوب سائر المقدمات غير مشروط بفعل الاولى.

وإن كان غرضه (رحمه الله) أن ترك شىء إذا كان حراما بترك بعض مقدمات فعله، فلا تسرى الحرمة إلى جميع تروكه (3)، فمن البين أن الواجب جميع مقدماته واجبة، وأن تركها ترك الواجب وأن التروك ليس بحرام؛ لعدم انحلال

ص: 162

1-1. إذ لم يكن وجوبها مشروطا بفعل المقدمة الاولى. (منه عفى عنه).

2-2. كفاية الاصول: 4 / 124.

3-3. قولنا: (فلا تسرى الحرمة إلى جميع تروكه ... الخ).

كل حكم تكليفي إلى تكليفين فعلا وتركاً.

وإن كان غرضه (رحمه الله) أن الأمر النفسى إذا سقط فلا أمر مقدّمى بمقدّماته ، فلا يكون هناك حرمة حتّى يتصف التروك بالحرمة ؛ ليتحقّق معصية بعد معصية (1) ؛ ليتحقّق الإصرار المتقوم بفعل معصية بعد معصية.

فمندفع : أولاً _ بأن اللازم هو التعليل بعدم ترتب التروك لا عدم حرمتها.

وثانياً _ قد عرفت ترتّبها فى الحاشية المتقدّمة.

95_ قوله [قدّس سرّه] : (وفيه أوّلاً أنه لا يكون من باب ... إلخ) (2).

قد عرفت سابقاً (3) : أنّ الحثثيات التعليلية راجعة إلى التقييدية فى أمثال

ص: 163

1-1. قولنا : (وإن كان غرضه (ره) أنّ الأمر النفسى ... إلخ).

2-2. كفاية الاصول : 18 / 124.

3-3. قولنا : (قد عرفت سابقاً ... إلخ).

المقام ، فالواجب بحكم الملازمة العقلية هو الشيء لا بذاته ، بل بما هو توصل إلى واجب آخر. ولذا اعتبرنا سابقا قصد التوصل في وقوعه على صفة الوجوب ومصداقا للواجب ، ولا ينافى هذا كون الواجب المقدمى هو المقدمة بالحمل الشائع ، لا عنوانها الصادق على نفسها بالحمل الأولى ؛ إذ المقصود وجوب حقيقة التوصل بما هي ، لا ذات الوضوء بما هو حركة خاصة ، فالمقدمة حقيقة هو الوضوء فقط ، إلا أن الوضوء _ من حيث إنه بالحمل الشائع مقدّمة _ واجب ، وهذه الحيثية ملحوظة في الموضوع عقلا.

96_ قوله [قدّس سرّه]: (وثانيا لا يكاد يلزم الاجتماع ... الخ) (1).

إن قلت : عدم الاجتماع ليس إلا من ناحية الامتناع ، وهو مناف للتّنزل.

قلت : يمكن دعوى عدم الاجتماع بغير ملاك امتناع اجتماع الأمر والنهي ، بل بملاحظة أن الإيجاب لا يتعلّق بالمتنع ، والممتنع شرعا كالممتنع عقلا لو لم نقل بوجوب المقدمة أصلا.

ومن الواضح : أنّ الواجب من الطريق الحرام لا يمكن امتثاله شرعا ، إلا

====

2. كفاية الاصول : 1 / 125.

ص: 164

1- الحجج فان الحركة الواحدة لها عنوان الغصب ، وعنوان السير إلى الحج.

أن يقال: إن مبغوضية المقدّمة بعنوان لا يزيد على مبغوضية نفس الواجب بعنوان، وليس لازم إيجاب الشيء من الطريق المحرّم إلا الإذن في المحرّم، ولا- فرق في الاجتماع منعاً وجوازاً بين الوجوب والحرمة، أو الجواز والحرمة، فمن يجوز الاجتماع له تجويز الاجتماع فيما نحن فيه.

نعم، تجويز الأمر بذى المقدّمة المحرّمة في صورة انحصارها، التزام بالتكليف بالمتنع، والمجوّز- أيضاً- لا يقول به، فلا شهادة لعدم الاجتماع فيها على شيء. فتدبر.

97- قوله [قدّس سرّه]: (إن الاجتماع وعدمه لا دخل له ... الخ) (1).

إن كان الغرض من الثمرة مجرد جعل المورد من مصاديق مسألة الاجتماع، فلا مجال لهذا الإيراد كما هو واضح.

وإن كان الغرض تفريع التوصل بالمقدّمة المحرّمة إلى ذبيها عليه- كما نسب إلى ظاهر الوحيد البهبهاني (2) (قدس سره)- فالإيراد في محلّه، ولعلة كذلك؛ لأنّ تعداد المصاديق لمسألة الاجتماع في مقام ذكر الثمرة بعيد. فتأمل.

[في تأسيس الأصل في مقدمة الواجب]

98- قوله [قدّس سرّه]: (مدفوع: بأنه وإن كان غير مجعول بالذات ... الخ) (3).

ظاهر كلامه- زيد في علوّ مقامه- تسليم كون المورد من قبيل لوازم

في تأسيس الاصل في مقدمة الواجب

ص: 165

1-1. كفاية الاصول: 1 / 125.

2-2. مطارح الأنظار آخر صفحة: 81 عند قوله: (الرابع: ما قد نسبه ...).

3-3. كفاية الاصول: 15 / 125.

الماهية (1)، إلا أن حاله حالها في عدم قبول الجعل استقلالاً وبالذات وقبول الجعل بالعرض، وهو كاف في جريان الأصل.

والتحقيق: كونه من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهية؛ إذ ليست إرادة المقدّمة بالإضافة إلى إرادة ذبيها كالزوجية بالإضافة إلى الأربعة، فإنّ الزوجية من المعانى الانتزاعية (2) من الأربعة بلحاظ نفسها مع قطع النظر عن الوجودين من الذهن والعين، وهو مناط كون الشئ من لوازم الماهية، فنفس وضع الماهية كافية في صحة انتزاعه منها، فلذا لا وجود له غير وجودها، فلا جعل له غير جعلها، والجعل الواحد ينسب إلى الماهية بالذات وإلى لازمها بالعرض، بخلاف إرادة

ص: 166

1-1. قولنا: (ظاهر كلامه _ زيد في علوّ مقامه _ ... إلخ).

2-2. هذا على ما هو المعروف في لوازم الماهية، وأما على ما هو التحقيق: من أن الوجود هو الأصل وأن الماهية اعتبارية، فلا يعقل أن ينتزع ماهية من ماهية أخرى، ويستحيل أن تكون ماهية مستلزمة لماهية أخرى، وإلا كان الاستلزام والاستتباع جزء ذات الماهية، بل المراد من لوازم الماهية لوازمها، سواء كانت موجودة في الذهن أو في العين، لا مع قطع النظر عن الوجودين، لكن تلك اللوازم حيث أنها منتزعة من الماهية الموجودة ذهناً أو عيناً، فلا- محالة لا وجود استقلالاً لها، بل وجودها بوجود منشأ انتزاعها، ومن المعلوم أن إرادة المقدّمة ليست منتزعة من إرادة ذبيها، بل إرادة في قبالتها، فإن الإرادة ليست انتزاعية، بل من المقولات المتأصلة الغير الانتزاعية. (منه عفى عنه).

المقدّمة فإنّها بحسب الوجود غير إرادة ذبيها ، لا أنّ إرادة واحدة متعلّقة بذيها بالذات وبها بالعرض ، ومع تعدّد الوجود يجب تعدّد الجعل ، فلا يعقل كون الوجوب المقدّمى بالإضافة إلى الوجوب النفسى من قبيل لوازم الماهية التى لا اثنية لها مع الماهية وجودا وجعلا.

نعم حيث إن الغرض الأصيل يدعو إلى إرادة ذى المقدّمة أوّلا وبالذات وإلى إرادة المقدّمة ثانيا وبالتبع ، يطلق على جعل وجوب المقدّمة أنه جعل بالتبع ، وهو غير الجعل بالعرض الذى ينسب إلى لازم الماهية فى قبال جعل الماهية ، وإلى جعل الماهية فى قبال جعل الوجود. فتدبّر ، فإنه حقيق به.

هذا إن اريد الإشكال على أصل الجعل.

وإن اريد الإشكال على اختيارية الإيجاب المقدّمى (1) حيث إنه لا يتمكّن

ص: 167

1-1. قولنا : (وإن اريد الإشكال على اختيارية ... إلخ).

المولى من عدمه بعد إيجاب ذى المقدّمة ، فقد أشرنا سابقا إلى دفعه : من أن الإيجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار ، فإن العلة المتأصّلة فيهما واحدة ، فإذا تمّت تلك العلة وبلغت حدّ الوجوب وجد معلولها قهرا ، وهو عين الإيجاد بالإرادة والاختيار ، وإلاّ لزم صدور المعلول عن غير علته التامة ، أو إمكان انفكاك المعلول عن علته التامة.

وبالجملة : حال الوجوب المقدّمى كحال الوجوب النفسى إشكالا وجوابا. فافهم واستقم.

99_ قوله [قدّس سرّه] : (نعم لو كانت الدعوى هى الملازمة ... الخ) (1).

بل الدعوى فى خصوص مرتبة الفعلية (2) ، فإنّ الوجدان والبرهان ليس إلاّ على استلزام إرادة ذى المقدّمة لإرادة المقدّمة ، وعلى استلزام البعث الحقيقى نحوه للبعث الحقيقى نحوها ، بلا نظر إلى مرتبة الإنشاء بما هى إنشاء ؛ بداهة عدم الوجدان والبرهان فى مثلها.

ص: 168

1-1. كفاية الاصول : 5 / 126.

2-2. قولنا : (بل الدعوى فى خصوص ... الخ).

والجواب حينئذ ما ذكرناه في أمثال المقام في أول مبحث الظن (1): أن إحراز الإمكان في موارد العمل غير لازم، بل إحراز الاستحالة مانع، وإلا فالدليل الظاهر في شمول المورد حجة على التعبد به ما لم تقم حجة على خلافه، واحتمال الاستحالة غير حجة، فلا يمنع عن تصديق الحجة فتدبر جيدا.

[في الاستدلال على وجوب المقدمة]

100_ قوله [قدس سره]: (والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان ... الخ) (2).

دعوى الوجدان في مثل الإرادة _ حيث إنها من الكيفيات النفسانية الحاضرة للنفس بذاتها _ لا شبهة في صحتها، وأما بالاضافة إلى البعث والتحرّيك _ مع عدم كونهما من الأمور الباطنة المدركة بالحواس الباطنة _ فبملاحظة أنّ البعث الحقيقي ليس إلاّ الإنشاء بداعي البعث والانبعاث، فهو متقوم بما لا

=====

3. كفاية الاصول: 8 / 121.

في الاستدلال على وجوب المقدمة

ص: 169

- 1- (لصحّ التمسك بالأصل في إثبات بطلانها) أ. انتهى. فيوافق حينئذ ما أجبنا به كليّة: من أن احتمال الاستحالة غير مانع عن تصديق الحجة الظاهرة في الإمكان لظهورها في الوقوع الذي هو أخص منه، فتدبر جيدا. [منه قدس سره].
- 2-2. وذلك في تعليقه (ره) _ من الجزء 3: 120 تعليقة 54 _ على قول الآخوند (ره): وليس الإمكان بهذا المعنى بل مطلقا ... إلخ): الكفاية: 276.

يدرك إلا بالحواس الباطنة ، فيصحّ فيها دعوى الوجدان.

وأما مولوية الأمر ، فإتّما تتمّ في خصوص البعث دون الإرادة ، لأنّ المولوية من صفات الأمر ؛ إذ الإنشاء لو كان بداعى البعث جدّاً ولجعل الداعى حقيقة ، فهو أمر من المولى بما هو مولى وسيّد ؛ حيث لا يكون الإنشاء داعياً وباعثاً ، إلاّ باعتبار ما يترتّب على مخالفته وموافقته من العقاب والثواب والقرب والبعد ، وهو شأن أمر المولى دون غيره.

كما أنّ الأمر الإرشادى ما إذا كان بداعى النصّح والإرشاد إلى ما يترتّب على ذات المأمور به من الصلاح والفساد ، لا لجعل الداعى ، فهو أمر من الأمر بما هو ناصح ومرشد ، لا بما هو مولى وسيّد. وعليه فالمولوية والإرشادية من شئون الأمر ، لا من شئون الإرادة أيضاً ؛ حيث لا يعقل أن يكون الإرادة لجعل الداعى ، بل هى كيفية نفسانية معلولة للداعى إليها ، لا فعل يوجد بداع من الدواعى ؛ حتّى يفرض فيها أنها لجعل الداعى أو لغيره من الدواعى.

إلاّ أنّ شهادة الوجدان على إرادة المقدّمة من الغير عند إرادة ذبيها نافعة لكون الأمر بها مولويًا ؛ إذ لا إرادة تشريعية فى المقدّمة بناء على الإرشادية ؛ إذ لا شأن للناصح والمرشد إلاّ إظهار النصّح والإرشاد إلى ما فى نفس الشىء من الصلاح والفساد ، وهذا لا يقتضى إرادة المرشد لذات المأمور به قلباً ، وإرادة الإرشاد تكوينية لا تشريعية.

نعم بناء على أنّ أوامر الشارع كلاًّ خالية عن الإرادة _ كما بيناه فى مبحث الطلب والإرادة (1) _ يسقط هذه الشهادة عن درجة القبول ، إلاّ أنه مسلك آخر ليس على ما هو المشتبه عند أهل النظر. فتدبّر.

فإن قلت : إذا كانت المولوية باعتبار صيرورة الأمر داعياً لما يترتّب على

ص : 170

1-1. وذلك فى التعليقة : 151 ، ج 1 ، عند قوله : (نعم من جملة النظام التام ...).

موافقته ومخالفته، فلا وجه لمولوية الأوامر المقدمية حيث لا يترتب على موافقتها ومخالفتها شيء.

قلت: حيث إنَّ الأمر المقدمي من رشحات الأمر بذى المقدمية، فيمكن أن يكون داعياً باعتبار ما يترتب على تركه المستلزم لمخالفة الأمر النفسى المترتب عليه العقاب، وقد مرَّ مراراً أنَّ دعوة الأمر المقدمي كأصله تبعية، فكذا شئونات (1) دعوته.

نعم، حيث إنَّ العقل يدعن بأنَّ ذا المقدمية _ المفروض استحقاق العقاب على تركه لجعل الداعي نحوه _ لا يوجد إلاَّ بإيجاد مقدمته، فلا محالة ينقدح الإرادة في نفس المنقاد للبعث النفسى، ولا حاجة إلى جعل داعٍ آخر إلى المقدمية بنفسها، وليس جعل الداعي كالشوق بحيث ينقدح في النفس قهراً بعد حصول مبادئه، فنلتزم بإرادة المقدمية دون جعل الداعي نحوها.

101 _ قوله [قدس سره]: (وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات ... الخ) (2).

بناء على ظهورها في الإنشاء بداعي البعث الجدوى في نفسها وإلّا فبناء على ظهور الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط في الإرشاد إلى شرطيتها وجزئيتها، كظهور النواهي في الموانع والقواطع إلى مانعيتها وقاطعيتها (3)؛ نظير ظهور النواهي في باب المعاملات في الإرشاد إلى الفساد، فلا يتم المطلوب، ويؤيد هذا الاحتمال نفس الأوامر المتعلقة بالأجزاء، مع أنه لا وجوب مقدمي فيها.

ص: 171

1-1. جمع شأن: شئون وشئان _ (اللسان)، وشيئين _ (تاج العروس)، ولم يرد شئونات جمعاً لشأن ولا لشئون في كتب اللغة.

2-2. كفاية الاصول: 126 / 15.

3-3. هكذا وردت العبارة في الأصل، وسليمها هكذا: كظهور النواهي الواردة في الموانع والقواطع في الإرشاد إلى مانعيتها وقاطعيتها.

102 _ قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة أن المسبّب مقدور ... الخ) (1).

تحقيق المقام : أن القدرة قد تكون نفسانية (2) ، وقد تكون جسمانية ، وجعلها نفسانية مطلقا باعتبار اتحاد القوى مع النفس وانطوائها فيها ، فالقوة المنبثّة فى العضلات _ المترتّبة عليها الحركات الأينية والوضعية _ قدرة فى الأعضاء ، وقوة النفس على الإرادة والحركات الفكرية قدرة فى مرتبة النفس .

فى المقدمة السببية

ص: 172

1-1 . كفاية الاصول : 5 / 128 .

2-2 . قولنا : (تحقيق المقام : أنّ القدرة ... إلخ) .

وتفسير القدرة في المشهور: _ يكون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل _ تفسير لها بعنوان يعم أقسامها ، ويعم قدرة الواجب والممكن ، فإن الحيثية المصححة للمشية في الواجب ذاته تعالى ، وفي الممكن قوته النفسانية تارة ، وقوته العضلانية (1) اخرى.

ومن الواضح: أن الأفعال التوليدية والتسببية ليست من الامور النفسانية ، ولا من الحركات المترتبة على العضلات ، فلا معنى لتعلق القدرة بها بنفسها.

نعم _ إرادتها _ بمعنى الشوق المنبعث عنه الإرادة الحتمية المتعلقة بسببه (2) ، نظير الشوق التشريعي المنبعث عنه إرادة البعث الجدوى _ مقدور عليها (3) للقدرة

ص: 173

1-1. نسبة إلى العضل على غير القياس ، والقياس عضليّ.

2-2. كذا في الأصل ، والصحيح: (بسببها) لعود الضمير على الأفعال التوليدية.

3-3. الضمير في (عليها) وكذا في (إرادتها) _ التي مرت في أول العبارة _ يعود على الأفعال التوليدية _ كالإحراق _ وكذا الضمير في (سببها) ، والسبب هو كالتقاء بالنسبة للإحراق ، ولا شبهة بترتب الإلقاء على حركة العضلات الإرادية ، فأسباب الأفعال التوليدية مقدور عليها ، وعليه فنفس الأفعال التوليدية مقدور عليها للقدرة على أسبابها. هذا هو المراد بقوله: (نعم إرادتها ... مقدور عليها للقدرة ...).
واما عود ضمير (عليها) على (إرادتها) فهو غير مستقيم ،

على سببها الذي يترتب على العضلات ، كالحرق بالإضافة إلى الإلقاء في النار ، فالفاعل إن شاء فعلها ، وإن لم يشأ لم يفعلها ، ومصحح مشيئتها إمكان إرادة ما تتولد منه ، ومصحح ذلك القوة المنبثة في العضلات ، والتكليف لا يحتاج إلى أزيد من كون متعلقه قابلاً للإرادة ، سواء كان مصحح تعلق الإرادة نفس القوة النفسانية أو القوة العضلانية ، أو كانت صحّة تعلق الإرادة بسببه لإمكان صدوره عن إحدى القوتين ؛ لأن ذلك المقدار من الشوق المؤثر في إرادة ما يتولد منه لا يحصل إلا بالبعث الموجب لانقداحه ، فيصحّ البعث نحو الفعل التوليدى ، وإن لم يكن هذا الشوق عين الإرادة المهيّجة للقوة العضلانية.

كما أن الإرادة التشريعية كذلك. فتدبر جيداً. فهذا هو السرّ في صحّة تعلق التكليف ، لا أنّ القدرة على السبب واسطة في ثبوت القدرة على المسبّب ، أو واسطة في عروضها له ؛ لبداهة عدم تعلق القدرة بإحدى الصورتين بالخارج عن الامور النفسانية والأفعال الجبلانية (1) وضرورة عدم صحّة التكليف بشيء بمجرد انتساب القدرة إليه مجازاً وعرضاً

وأما توهم (2) : عدم كون المسبّب فعلاً للمكلف ؛ نظراً إلى أنّ الرامى ربّما يموت عند وصول السهم إلى المرمى ، ولو كان تأثير السهم من أفعال الرامى لزم انفكاك المعلول عن علته.

فهو خلط : بين العلة الفاعلية والعلة المعدّة ، ولا يشترط في المعدّ بقاؤه عند

=====

3. كما عن بعض أجلة العصر وهو الشيخ عبد الكريم الحائري (رحمه الله) في درر الفوائد 1 : 87.

في القدرة النفسانية والجسمانية

ص: 174

1- وحيث إن العبارة استدراك على عدم صحّة تعلق القدرة بالأفعال التوليدية بالمعنى المتقدم _ وهو تعلقها بنفس الأفعال لا بأسبابها _ فكانه يريد هكذا : (نعم يصحّ إرادتها بمعنى ... فهي مقدور عليها للقدرة على أسبابها التي تترتب على حركة العضلات كالحرق المترتب على الإلقاء في النار).

2-2. نسبة إلى الجبلّة على غير القياس والقياس : جبلّيّ.

وجود المعلول؛ إذ لا تأثير للمعدّ، ولا هو مصحّح تأثير المؤثّر، أو متمّم قابلية المتأثّر كالشرط حتّى يجب بقاؤه، والإنسان [بالنسبة] (1) إلى أمثال هذه الأفعال شأنه الإعداد.

كما أنّ دفع إشكال اختيارية المسبّب بدعوى أنّ الإحراق والإلقاء وتحريك المفتاح وتحريك اليد متّحداً في الوجود، فإن كان تحريك اليد اختيارياً كان تحريك المفتاح المتّحد معه وجوداً كذلك.

مدفوع: بما مرّ مراراً أنّ مقتضى اتحاد الإيجاد والوجود ذاتاً، هو اتحاد التحريك ووجود الحركة، فتحريك اليد عين حركة اليد وجوداً، مع أنّ حركة اليد غير حركة المفتاح وجوداً، فكيف يعقل اتحاد التحريكين؟!

ودفعه: _ بأننا لا نقول بانطباق العنوانين في عرض واحد، بل نقول: إنّ الفعل الذى يكون عنوانه تحريك اليد فى الآن الأول يكون عنوانه تحريك المفتاح فى الآن الثانى _ عجيب؛ إذ ليس هنا أمر واحد ليكون له فى كلّ آن عنوان؛ إذ الموجود بالذات نفس حركة اليد وحركة المفتاح، وليس شىء منهما عين الآخر، ولا ثالث ليكون مورداً لعنوين فى آئين.

[فى الشرط الشرعى]

103 _ قوله [قدّس سرّه]: (من رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى ... الخ) (2).

قد عرفت فى أوائل هذا البحث أن الشرطية: تارة بلحاظ وجود المصلحة

فى الشرط الشرعى

ص: 175

1-1. إضافة يقتضيها السياق.

2-2. كفاية الاصول: 11 / 128.

القائمة بالواجب، فإنّ التوقف حينئذ واقعي، واخرى بلحاظ نفس الواجب، والتوقف حينئذ جعلي شرعي؛ بمعنى أنه لا- ينتزع التقيّد بالواجب إلا بأن يقول الشارع: صلّ عن طهارة، ونحوه.

ومنه تعرف: أن رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي إنّما هو في الأول، والاستدلال بلحاظ الثاني، فالجواب الصحيح هو الجواب الأخير.

ومنه تعرف أيضا: عدم ورود الدور (1)؛ لأنّ الوجوب المقدّمى تعلق بما هي مقدّمة واقعا لتوقف مصلحة الواجب عليها، وحيث إنه شرط شرعي اتفاقا، فلا منشأ لانتزاعه إلاّ الوجوب المتعلّق به.

ص: 176

1-1. قولنا: (ومنه تعرف أيضا عدم ... إلخ).

وحينئذ فالجواب : أنّ منشأ الوجوب النفسى المتعلّق بالصلاة عن طهارة _ مثلا _ لا الوجوب المقدّمى كما فى المتن.

وليعلم : أنّ وجه رجوع الشرط إلى العقلى ما ذكرنا ، لا ما سبق منه (قدس سره) فى أوائل المبحث (1) : من استحالة وجود المشروط من دون شرطه عقلا بعد أخذه شرطا شرعا ؛ لأنّ العقلية بهذا المعنى مؤكّدة للشرعية وفى طولها ، لا أنّها تقابلها وفى عرضها ، فلا تنافى الاستدلال المبنى على كون أصل التوقّف والتقيّد شرعيا ، كما لا يخفى.

104 _ قوله [قدس سرّه] : (إلاّ أنه عن التكليف النفسى المتعلّق بما قيّد بالشرط ... الخ) (2).

ولا يتوهم : عدم قابلية الشرط للوجوب المقدّمى حينئذ ؛ لوقوعه فى حيّز الوجوب النفسى ، وذلك لأنّ الوجوب النفسى تعلق _ مثلا _ بالصلاة المتقيّدة بالطهارة ، لا بالصلاة والطهارة ، والصلاة المتقيّدة بها يتوقف وجودها متقيّدة بها عليها ، فيترشّح من وجوبها وجوب إليها.

[فى مقدمة الحرام والمكروه]

105 _ قوله [قدس سرّه] : (وأما مقدّمة الحرام والمكروه ... الخ) (3).

والسرّ فى الفرق بين المحبوبة والمبغوضية وسراية الاولى إلى جميع المقدّمات دون الثانية ، أنّ شيئا منهما فى حدّ ذاته لا يوجب السراية إلّا فى مقام

فى مقدمة الحرام والمكروه

ص: 177

1-1. الكفاية : 91 عند قوله : (والشرعية على ما قيل : ...).

2-2. كفاية الاصول : 128 / 13.

3-3. كفاية الاصول : 128 / 16.

تحصيل المقصود، وفي هذا المقام يظهر الفرق، فإن المحبوب لا يراد إلا وجوده، وهو موقوف على تمام المقدمات، والمبغوض لا يراد إلا تركه، وهو يتحقق بترك إحدى مقدمات الوجود.

ومنه علم: أن مقتضى القاعدة وجوب أحد التروك تخييرا وتعيينه في ترك المقدّمة الأخرية، لا وجوب ترك الأخيرة بقول مطلق. نعم إذا كانت المقدّمة الأخرية هي الإرادة التي بنوا على عدم تعلّق التكليف بها، فلا محالة لا يجب شيء من التروك لا تعيينا ولا تخييرا: أما تعيينا فواضح، وأما تخييرا فلأن أحد الأطراف ما لا يعقل تعلّق التكليف به مطلقا، فكيف يجب التروك تخييرا؟! فتدبر.

وربما يفصل (1): بين ما إذا كان العنوان المحرّم مبغوضا ولو لم يصدر بالاختيار وان كان لا عقاب إلا على صدوره بالاختيار، وما إذا كان المبغوض هو الصادر عن إرادة واختيار:

ففي الأوّل _ تكون العلة النامة للحرام مبغوضة، فيكون ترك إحدى المقدمات مطلوبا، ومع فرض انحصارها في الأخيرة _ بانقلابها إلى النقيض _ يتعين الأخيرة من باب تعيين أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض.

وفي الثاني _ لا تحرم إلا الإرادة، ويكون تركها مطلوبا؛ لأنّ المفروض أنّ العلة النامة للحرام مركّبة من الإرادة وغيرها، ومقتضى القاعدة مطلوية ترك إحدى المقدمات تخييرا، لكن حيث إنّ الصارف أسبق رتبة من غيره يكون هو المطلوب فترك الإرادة بالخصوص مطلوب.

والجواب: أما عن الأوّل _ فبأنّ الكراهة والمبغوضية التشريعية _ المصححة للزجر عن الفعل _ هي كراهة الفعل ومبغوضيته من الغير، ولا يعقل

ص: 178

مع عدمهما انبعث الزجر عن الفعل ، كما لا يعقل الزجر عن الفعل والبعث إليه أو الى الترك ، إلا إذا تعلّق بالاختياري ؛ إذ ليس حقيقة البعث والزجر إلا جعل الداعى إلى الفعل أو الترك أو جعل الصارف عن الفعل ، فالإرادة دخيلة فى المبعوضيّة من الغير والبعث والزجر ، لا فى خصوص استحقاق العقاب.

وأما عن الثانى _ فهو إنما يفرض فى مثل الفعل التوليدى الذى لا يحتاج فى الاختيارية إلا إلى إرادة سابقة على المتولّد منه ، دون غيره الذى يتوقف على إرادة محرّكة للعضلات ولو بعد تمامية المقدمات.

وفى الفعل التوليدى نقول : إنّ سبق إحدى المقدمات رتبة أو زمانا لا يقتضى تعيّن الواجب التخييرى ، بل ملاك التعيّن دوران ذى المقدّمة مدار تلك المقدّمة وجودا وعدما ، كالمقدمة الأخيرة التى هى الجزء الأخير من العلة التامة.

ومن الواضح : أن الإرادة ليست بحيث إذا وجدت وجد الفعل التوليدى حتى يتعين للمطلوبية ، ولو فرض ملازمة إرادة الفعل التوليدى للمتولد منه لكان السبب هى الملازمة لا السابق بالرتبة بحيث لو فرض فى غير الإرادة لكان الأمر كذلك.

106 _ قوله [قدّس سرّه]: (وذلك لأنّ المعاندة والمنافرة بين الشئيين ... الخ) (1).

حاصله: أنّه لا تقدّم ولا تأخّر بين الضدّين _ بما هما ضدّان (2) _ فنقيض أحدهما _ وهو العدم البديل للوجود _ أيضا لا تقدّم له على وجود الآخر ، وهذا معنى كونهما فى مرتبة واحدة.

وتحقيق الجواب عنه : أنّ غاية ما يقتضيه الملاءمة بين الضدّ ونقيض ضدهّ هى المقارنة الزمانية بين الضدّ وعدم الآخر ، والمقارنة الزمانية لا تنافى التقدّم بالعلّية أو بالطبع ، كما أنّ التقدّم الزمانى لا ينافى العلّية أيضا ، وأما كون عدم الضدّ

الكلام فى مسألة الضد

فى مقدمة ترك الضد

ص: 180

1-1 . كفاية الاصول : 130 / 2.

2-2 . قولنا: (حاصله : أنّه لا تقدّم ولا تأخّر ... إلى آخره).

بديلا لعين الضدّ، فلا يقتضى أن يكون فى رتبته، بل كما لا يأتى من أن يكون فى رتبة ضدّه، كذلك لا يأتى عن أن يكون متقدّما عليه، أو متأخرا عنه طبعا.

والشاهد على ما ذكرنا _ من أنّ نقيض ما لا تقدّم له على شىء لا يأتى عن أن يكون متقدّما عليه بالطبع _ هو أن الشرط وجوده متقدّم بالطبع على مشروطه قضاء لحقّ الشرطية، وعدمه لا تقدّم له بالطبع على مشروطه؛ لأنّ التقدّم بالطبع لشىء على شىء بملاك يختصّ بوجوده أو عدمه، لا أن ذلك جزاف.

بخلاف التقدّم الزمانى والمعينة الزمانية، فان نقيض المتقدّم زمانا إذا فرض قيامه مقامه لا محالة يكون متقدّما بالزمان، ولذا قيل (1) _ وأشرنا إليه سابقا (2) _: إنّ ما مع العلة ليس له تقدّم على المعلول؛ إذ التقدّم بالعلية شأن العلة دون

ص: 181

-
- 1- (1) كما فى الأسفار 2 : 138 / الفصل الثالث من المرحلة السادسة فى أنّ ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول؟
2- (2) وذلك فى التعليقة : 48.

غيرها ، بخلاف ما مع المتقدم بالزمان ، فإنه أيضا متقدم ؛ لأنه في الزمان المتقدم .

وبالجملة : التقدم بالعلية أو بالطبع الثابت لشيء لا يسرى إلى تقيضه ، ولذا لا شبهة في تقدم العلة على المعلول ، لا على عدمه ، كما أن المعلولين لعلة واحدة لهما المعية في المرتبة ، وليس لتقيض أحدهما المعية مع الآخر ، كما ليس له التأخر عن العلة ، فمجرد انتفاء التقدم لوجود الضد على ضده لا ينفي التقدم لتقيضه على ضده .

وقد عرفت أن المعية الزمانية لا تنافي التقدم بالذات ، بل لا بد في إثبات التقدم بالعلية وبالطبع ونفيه من ملاحظة وجود ملاكهما وعدمه ، فنقول :

ملاك التقدم بالعلية أن لا يكون للمعلول وجوب الوجود إلا وللعلة وجوبه ، وملاك التقدم بالطبع أن لا يكون للمتأخر وجود إلا وللمتقدم وجود ، ولا-عكس ، فإنه يمكن أن يكون للمتقدم وجود وليس للمتأخر وجود كالواحد والكثير ، فإنه لا يمكن أن يكون للكثير وجود إلا والواحد موجود ، ويمكن أن يكون الواحد موجودا والكثير غير موجود ، فما فيه التقدم هنا هو الوجود ، وفي التقدم بالعلية وجوب الوجود ، ومنشأ التقدم الطبيعي :

تارة : كون المتقدم من علل قوام المتأخر كالجاء والكل والواحد والاثنين ، فيسرى إلى الوجود ، فيكون التقدم في مرتبة التقدم الماهوى تقدما بالماهية والتجوهر ، وفي مرتبة الوجود تقدما بالطبع .

واخرى : كون المتقدم مؤثرا ، فيتقوم بوجوده الأثر كالمقتضى بالإضافة إلى المقتضى .

وثالثة : كون المتقدم مصححا لفاعلية الفاعل ، أو متمما لقابلية القابل كالشروط الوجودية والعدمية ، فكما أن الوضع والمحاذاة مصحح لفاعلية النار في

ملاك التقدم بالعلية

ص : 182

الإحراق _ مثلا _ كذلك خلوّ المحلّ عن الرطوبة متمّم لقابلية المحلّ للاحتراق ، وهكذا الأمر فى السواد والبياض ، فإنّ خلوّ الموضوع عن السواد متمّم لقابلية الموضوع لعروض البياض ؛ لعدم قابلية الجسم الأبيض للسواد ، والأسود للبياض .

ومنه يتضح للمتأمل : عدم ورود الدور الآتى ؛ إذ عدم اتصاف الجسم بالسواد لا يحتاج إلى فاعل وقابل ؛ كى يحتاج إلى مصحّح فاعلية الفاعل ومتمّم قابلية القابل ؛ كى يتوهم توقف عدم الضد على وجود الضدّ أيضا .

واتضح _ مما ذكرنا فى تحديد ملاك التقدّم بالطبع _ أن الصلاة والازالة لهما التقدّم والتأخر بالطبع ، فإنه لا وجود للإزالة _ مثلا _ إلاّ والصلاة غير موجودة ، وكذا الصلاة بالإضافة إلى ترك الإزالة ، بخلاف عدم إحداهما على (1) وجود الاخرى ، فإنه يمكن عدمهما معا ، وعدم إمكان عدم الضدين اللذين لا ثالث لهما ليس من حيث التوقف ، بل من حيث انحصار التضادّ بين اثنين .

وأما ما يقال : من أن العدم لا ذات له ، فكيف يعقل أن يكون شرطا؟! لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له .

فمدفوع : بأنّ القابليات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات كلها لا مطابق لها فى الخارج ، بل شئون وحيثيات انتزاعية لامور موجودة ، فعدم البياض فى الموضوع _ الذى هو من أعدام الملكات كقابلية الموضوع _ من الحيثيات الانتزاعية منه ، فكون الموضوع بحيث لا يبيض له هو بحيث يكون قابلا لعروض السواد ، فتمتّم القابلية كنفس القابلية حيثية انتزاعية ، وثبوت شىء

ص : 183

1-1 . كذا فى الأصل ، والمراد _ ظاهرا _ : بخلاف توقف عدم إحداهما على وجود الاخرى .

لشيء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت.

وربما يقال: بأن لازم توقّف فعل الضدّ على ترك الضدّ هو توقّف ترك ذى المقدمّة على ترك المقدمّة، أى ترك ترك الضدّ _ وهو الفعل _ لأنّ كون العدم عند العدم من لوازم المقدمية، والمفروض أنّ فعل الضدّ مطلقاً (1) موقوف على ترك الضدّ، فيلزم توقّف فعل الضدّ على نفسه، وهو دور.

ويندفع: بأن توقّف فعل الضدّ على تركه قضاء لحق الشرطية، لكنه لا عليّة في طرف العدم؛ إذ ليس عدم الشرط علة وشرطاً لعدم المشروط؛ حيث لا عليّة في الأعدام، مع أن الفعل ليس مطابق ترك الترك، بل ملازم له؛ حيث إنه لا يعقل أن يكون الوجودى مصداقاً لأمر سلبى، وإلاّ لزم انقلاب ما حيثية ذاته طرد العدم إلى ما ليس كذلك.

ومنه علم: أنه ليس من لوازم الوجود؛ حيث إنه لا- مطابق له، ولا- من اللوازم المنتزعة من الفعل؛ حيث لا- يعقل الانتزاع، بل من الاعتبار الملازمة للفعل، فلا توقّف بوجه من الوجوه، ولو فرض عليّة ترك الترك لترك الضدّ، كان فعل الضدّ مقارناً لعلة شرطه، فلا يلزم منه دور.

ص: 184

1-1. قولنا: (والمفروض أنّ فعل الضدّ مطلقاً ... الخ).

كما أنّ توهم أنّ لازم مقدمية الترك استناد الوجود إلى العدم، فيلزم سد باب اثبات الصانع، واضح الدفع، فإن المحال ترشح الوجود من العدم، والترك على فرض المقدمية شرط، لا أنه مقتضى يترشح منه المقتضى.

ثم إنك قد عرفت الوجه في عدم توقّف الترك على الفعل؛ لأنّ العدم لا يحتاج إلى فاعل وقابل حتّى يتصوّر فيه شرطية شيء له.

وأما ما يقال (1): من أنّ لازم توقّف العدم على الفعل أحد محاذير ثلاثة:

إما استناد الوجود إلى العدم، أو ارتفاع النقيضين، أو تحقّق المعلول بلا علة، وذلك لأنه لو فرض عدم هذا الفعل _ الذى يكون علة لترك ضده _ وعدم ما يصلح للعلية له، ومع ذلك لو كان الفعل الذى عدمه معلول حاصلًا، للزم استناد الوجود إلى العدم لفرض عدم ما يصلح للعلية فى العالم، وإن لم يكن الفعل ولا عدمه ثابتين للزم ارتفاع النقيضين، وإن كان العدم ثابتًا مع فرض عدم علته _ وهو الفعل _ لزم المعلول بلا علة.

فمندفع: بأنّ من يقول بتوقّف الترك على الفعل يقول بتوقّف العدم الطارى لا العدم الأزلى؛ لأنّ الفعل ليس بأزلى (2) حتى يتصوّر عليه له، وفرض العدم الطارى لا يكون إلاّ مع فرض الفعل الذى هو علة له، وإلاّ فنقيض العدم الطارى باق بقاء علته، فالمحاذير الثلاثة نشأت من الخلط بين العدم الأزلى والعدم الطارى، فإنّ العدم الأزلى هو الذى يمكن فرضه مع فرض عدم كلّ

ص: 185

1-1. مطارح الأنظار: 104 _ 105.

2-2. قولنا: (لأنّ الفعل ليس بأزلى ... الخ).

هذا إذا كان الفعل علة تامّة بسيطة للعدم.

وأما إن كان مانعا من تأثير مقتضى الوجود، فلا بأس باستناده إلى عدم المقتضى، مع فرض عدم كل شىء فى العالم، فإن بقاء العدم الأزلى بعدم المقتضى أزلا، لا بوجود المانع لينافى فرض العدم المطلق، ولا يلزم حينئذ أحد المحاذير الثلاثة. فتدبر جيّدا.

ومما ذكرنا ظهر صحة ما اشتهر: أن عدم المانع من المقدمات، ولا وجه لتخصيصه بما إذا كان التمانع من غير جهة التضاد، كما لا وجه لتوجيهه بأن المانع ما كان مفنيا للممنوع كالماء بالإضافة إلى النار، دون الضد فإنه لا يفنى ضده، بل المحلّ غير قابل لاشتغاله بضدين، فليس وجود الضد مانعا حتى يكون عدمه من المقدمات.

والوجه فى عدم وجاهته: أن الوجود لا يؤثر فى العدم، فلا معنى لاستناد العدم إلى الوجود، بل الأمر يرجع إلى المضادة حقيقة.

فالتحقيق الذى ينبغى ويليق: هو تسليم مقدّمية عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر بنحو التقدّم بالطبع كما عرفت، إلا أنه مع ذلك لا يجدى الخصم شيئا؛ إذ ليس كلّ متقدّم بالطبع يجب بالوجوب المقدّمى، كما عرفت فى أجزاء الواجب، فإنّ الجزء _ كما عرفت فى المبحث السابق (1) _ له التقدّم الطبعى، لكنه حيث لا وجود للأجزاء بالأسر وراء وجود الواجب النفسى، فلا معنى لإيجابها بوجوب غيرى زيادة على وجوبها النفسى وإن كان لها التقدّم الطبعى، فكذا فى عدم الضدّ الموقوف عليه وجود ضده، فإنّ البعث إلى الضدّ كاف فى تحصيله؛ لأنه لا يوجد

عدم المانع من المقدمات

ص: 186

1-1. راجع قوله المتقدم فى نفس التعليقة: (ومنشأ التقدّم الطبعى ...)، وكذا التعليقة: 9.

إلا وشرطه متحقق، وهو عدم ضده، لا أن وجوده موقوف خارجا على تحصيل عدم ضده، بخلاف المقدمات المباينة تحقّقا عن ذبها. هذا في العدم الأزلي.

وأما العدم الطارئ: فان كان المأمور به مما يتحقق بمجرد الإرادة كالأعراض القائمة بالشخص من الإزالة والصلاة، فوجود الإرادة _ وهي مقتضى الإزالة _ مساوق لعدم إرادة الصلاة ولو كان في أثنائها، فعدم الصلاة ورفع اليد عنها لا يحتاج إلى تسبب.

وأما إذا كان المأمور به لا يتحقّق بمجرد الإرادة، كما إذا أمر بإيجاد البياض في محلّ مشغول بالسواد، فإنّ إرادة وجود البياض وعدم إرادة بقاء السواد لا يكفي في زوال السواد، فلا محالة يجب رفعه، وحيث أن حكّه أو غسله أمر وجودي لا يؤثّر في العدم، بل ملازم له؛ لانتقال السواد بانتقال الأجزاء الصّغار القائم بها، فيوجب الحكّ أو الغسل حركتها من مكان إلى مكان، وهي ملازمة لعدم السواد في المحلّ، فلا محالة لا يجب الحكّ أو الغسل لعدم المقدمية، ولا يجب ملازمة المقدور عليه بالقدرة على ملازمه الوجودي إلاّ بعد اللابديّة من إتيان ملازمه الوجودي ولو عقلا، وليس كذلك إلاّ بعد المقدمية عقلا، وسيأتي _ إن شاء الله تعالى _ ما يمكن أن يكون جوابا عنه.

والتحقيق يقتضى طورا آخر من الكلام وهو: أنّ العلل _ عند أهله (1) _ أربع: اثنتان منها من علل الوجود، وهما ما منه الوجود، وهي العلة الفاعلية، وما لأجله الوجود، وهي العلة الغائية، واثنتان منها من علل القوام، وهما المادّة والصورة. وأما الشرائط فهي ليست برأسها من العلل، بل تارة تؤخذ في جانب

ص: 187

1-1. أي عند أهل الفنّ، راجع الأسفار 2: 127 _ 128 الفصل الأوّل من المرحلة السادسة في تفسير العلة وتقسيمها.

العلة الفاعلية، فتكون من مصححات فاعلية الفاعل، فيكون المقتضى المقترن بكذا تام الفاعلية، واخرى تؤخذ في طرف المعلوم، فيكون من متمات قابلية القابل، فيكون المحلّ المتقيّد بكذا قابلاً لأثر العلة الفاعلية، فنقول:

عدم الضدّ بناء على مقدّميته لوجود الضدّ لا بدّ من أن يكون بنحو الشرطية؛ بداهة أن الوجود لا يترشّح من العدم فهو لا محالة إمّا متمّ قابلية القابل، أو مصحّح فاعلية الفاعل.

ومن البيّن: أن المحلّ غير قابل بالذات لكلا الضدّين، وعدم القابلية من ذاتيات المحلّ، كما أنّ من الواضح: أنّ المحلّ قابل لكلّ منهما بما هو، فالمحلّ المشغول بال ضدّ لا يقبل ضدّاً آخر معه، لا ضدّاً آخر بدلا عنه وقائما مقامه، والأوّل محال لا يتمّ قابليته بشيء، والثاني ممكن لا نقص في قابليته (1) كى يتمّ بشيء.

وأما كون عدم الضدّ مصححا لفاعلية الضدّ الآخر فلا معنى له؛ إذ الضدّ ليس فاعلا كى تكون تماميته في فاعليته موقوفة على عدم ضده، بل الضدّ مفعول لعلته وسببه، فلو كان دخيلا في فاعلية الفاعل لكان دخيلا في تمامية سبب ضده، فيخرج عن المبحوث عنه؛ لأنّ الكلام في مقدّمية عدم الضدّ لوجود ضده؛ حتى

ص: 188

1-1. قولنا: (والثاني ممكن لا نقص في قابليته .. إلخ).

يجب بوجوبه ، لا مقدّميته لسبب ضده ؛ اذ ربّما لا يكون سبب ضده فعلا اختياريا حتى يكون واجبا ، فيجب مقدمة السبب أيضا ، كما في ترك الصلاة بالإضافة إلى الإزالة التي توجد بالإرادة ، فلو فرض دخل ترك الصلاة في تأثير الإرادة في الإزالة لم يكن مثل هذا الدخيل واجبا ؛ حيث لا تكليف بالإرادة ، بل بالإزالة الإرادية.

مع أن عدم الضدّ بنفسه ليس مصحّحا لفاعلية سبب الضدّ ؛ إذ ليس الضدّ في مرتبة سبب ضده (1) حتى يكون عدمه دخيلا لكون وجوده مانعا ، بل المانع المزاحم لسبب الضدّ هو سبب الضدّ الآخر ، وإن كان منشأ تراحم السببين تضادّ المسببين ، ولا يوجب ذلك أن يكون عدم الضدّ أولى بالمقدّمية من عدم سببه ؛ لما عرفت من أن الضدّ ليس فاعلا حتى يتصوّر كون عدم ضده مصحّحا لفاعليته ، بخلاف عدم سبب الضدّ لسبب ضده.

وأما تسليم كون السبب للضدّ مانعا (2) عن سبب ضده وعدم كون عدمه شرطا ؛ نظرا إلى أنّ الشرط هو موصل الأثر إلى محلّه ، وهذا شأن الأمر الوجودى دون العدمى.

ص: 189

1-1. قولنا: (في مرتبة سبب ضده ... الخ).

2-2. قولنا: (وأما تسليم كون الضدّ مانعا .. إلخ).

.....

ص: 190

.....

====

بالمقدّمية _ واستناد عدم التأثير إلى وجود المانع ؛ ليكون عدمه شرطاً _ من إحراز الإمكان بإقامة البرهان.

ص: 191

فمدفوع : أولاً _ بأنّ تسميته شرطاً ليس بمهمّ ، وعدم كون عدم المانع مقدّمة يستلزم تماميّة العلة ، مع وجود المانع أيضاً ، فيلزم انفكاك المعلول عن علّته التامة.

وثانياً _ بأنّ الشرط لا ينحصر في موصل الأثر ، بل قد عرفت أنه _ في الحقيقة _ إمّا تتمّ قابلية القابل ، أو مصحّح فاعلية الفاعل ؛ بمعنى أن القابل الكذائي _ أي المقترن بكذا _ قابل ، والفاعل المقترن بكذا تامّ الفاعلية ، وإن كان ترشّح الأثر من مقام ذاته ، ولا بأس بأن يكون المقترضى المقترن بعدم كذا مؤثراً بالفعل.

وأما دعوى : _ أن وجود الضدّ معلول لوجود سببه ، وعدم الآخر معلول لعدم سببه ، وأنّ عدم الضدّ لا يعقل أن يستند إلى علة الضدّ ، وكذا عدم سببه لا يعقل أن يستند إلى وجود سبب ضده ؛ لأنّ العدم لا يترشّح من الوجود ، كما لا يحتاج إلى فاعل وقابل حتى يحتاج إلى شرط ؛ ليقال : إنّ عدم الضدّ مشروط بوجود سبب ضده ، بل الوجود مستند إلى الوجود ، والعدم إلى العدم ، وتعيّن أحد السببين للتأثير دون السبب الآخر لقوّة مقتضى الأوّل وضعف مقتضى الآخر ، وهما ذاتيان للقوى والضعيف ، لا أنّ ضعف الضعيف مستند إلى القوى ومزاحمته ، حتى ينتهي أمر العدم إلى وجود سبب الضدّ. فهي أقوى ما يمكن أن يقال في تقريب عدم المقدّمية لعدم الضدّ لوجود ضده ، ولعدم سببه لوجود سبب الضدّ الآخر.

لكنها مندفة : بأنّ عدم الضدّ عند مزاحمة السببين لعدم علّته التامة ، وعدم تماميّة العلة لعدم الشرط ، وهو عدم المانع المزاحم ، فاستند العدم إلى العدم إلى التالى.

وأما استناد وجود أحد الضدّين دون الآخر إلى قوّة سببه ، دون سبب

الآخر، فهو صحيح على وجه دون آخر، فإنه إن اريد أن تعين أحد السببين لمزاحمة الآخر دون الآخر، فإنه لا يقبل المزاحمة؛ لقوة الأول وضعف الثاني، فإنه صحيح، لكنه لا يستلزم نفى المقدمية.

وإن اريد أن عدم الضدّ لمجرد ضعف سببه ففيه:

أنّ السبب على الفرض تامّ الاقتضاء والفاعلية في نفسه، وضعفه إضافي، فهذا الضعف الإضافي لو لم يوجب نقصا في فاعليته لزم انفكاك المعلول عن علته التامة، ولا نقص على الفرض إلا من حيث إن تامة كل سبب مشروطة بعدم المانع المزاحم، وحيث لم يحصل الشرط لوجود المزاحم، فلم يقترن السبب بعدم المانع، فلذا لم يتمّ العلة، فلم يحصل المعلول.

ومما ذكرنا تبين: وجه التلازم بين وجود الضدّ وعدم ضده، فإنه ليس لعلية أحدهما ومعلولية الآخر، ولا لمعلوليتهما لثالث، بل لمكان التلازم بين سبب وجود أحدهما وعدم سبب الآخر، [لا (1) لمعلولية الأول للثاني، ولا منافاة بين أن يكون سبب أحدهما لقوته مانعا ومزاحما عن تامة سبب الآخر، وكون عدم تامة الآخر شرطا لتامة سبب الموجود من الضدين؛ بتوهم أنه السبب لعدم التامة، فهو علة له، فكيف يكون عدم التامة - وهو معلوله - شرطا لتأثيره، وفي مرتبة علته؟!]

وجه عدم المنافاة: أنّ السبب القويّ لمكان قوته يزاحم الضعيف، ويمنعه عن تأثيره، فنفس وجوده موجب لفقد شرط تأثيره؛ لأنّ الشرط عدم المزاحم، وهو على الفرض لمكان قوته مزاحم، فيستند عدم تامة عليّة الضعيف إلى وجود القويّ، لكنه ليس عدم التامة شرط تأثير القويّ، بل عدم كونه مزاحما لضعفه بالإضافة إلى القويّ وعدم مزاحمته غير منته إلى تأثير القويّ، بل إلى ضعف

ص: 193

فتوهم _ أن عدم التمامية شرط تأثير القوى _ هو الموجب للمغالطة المزبورة، فتدبر في أطراف ما ذكرناه في المقام، فإنه حقيق بالتدبر التام.

107 _ قوله [قدس سره]: (فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى عدم (1) ... الخ) (2).

ويمكن الخدشة فيه : بأن ارتفاع الوجود عين العدم البديل له ، والشىء لا يعقل أن يكون شرطاً لنفسه ، وارتفاع العدم وإن كان ملازماً للوجود لا عينه ، إلا أن ملاك التقدم الطبعي غير موجود فيه ؛ إذ لا يمكن ثبوت أحدهما إلا والآخر ثابت كما لا يخفى.

108 _ قوله [قدس سره]: (توقّف عدم الشىء على مانعة ... الخ) (3).

لسببية وجود الضدّ لعدم ضده ، ولذا كان عدمه شرطاً لوجوده.

وقد عرفت آنفاً (4) : ثبوت الفرق بين وجود الضدّ وعدمه ، حيث إن خلوّ الموضوع عن الضدّ متمم لقابلية المحلّ لتصافه بالضدّ ، بخلاف وجود الضدّ لعدمه ، فإنّ عدم اتّصاف المحلّ بالضدّ لا يتوقّف على فاعل وقابل ؛ حتى يعقل فرض كون شىء مصحّحاً لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل ، بل العدم بعدم علّة وجود الضدّ.

ص: 194

1-1. كذا في الأصل ، وفي الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : (لا تقتضى تقدّم ...).

2-2. كفاية الاصول : 7 / 130.

3-3. كفاية الاصول : 10 / 130.

4-4. في التعليقة 106 من هذا الجزء عند قوله : (وأما الشرائط فهي ليست برأسها من العلل ...).

وأما تأثير الوجود في العدم بنحو السببية فهو غير معقول؛ لأن الأثر لا بدّ من أن يكون من سنخ مؤثره، بل العلية والاستناد المذكوران في باب (عدم المعلول بعدم علته) فهو أيضا تقريب، وإلا فلا علية في الأعدام فضلا عن علية الوجود للعدم.

بل نقول _ على التحقيق المتقدم _ : إنّ مانعية الضدّ : إما عن وجود الضدّ الآخر معه ، كما هو لازم التضادّ ، فعدمه معه مستند إلى عدم قابلية المحلّ لهما ذاتا ، لا إلى تأثير للضدّ في عدم ضده.

وإما عن وجود الضدّ بدلا عنه فمانعية الضدّ مستحيلة (1) للزوم الخلف أو الانقلاب ؛ لأنه مع فرض وجوده يعقل ترتّب المانعية عليه ، ففرض وجود الآخر حينئذ بدلا عن وجود ما هو مفروض الوجود خلف أو انقلاب ، فمانعية الضدّ على أيّ حال غير معقولة ، وإنما المعقول مانعية سبب أحدهما عن تأثير سبب الآخر.

ص: 195

1-1. قولنا : (فمانعية الضدّ مستحيلة للزوم الخلف ... الخ).

109_ قوله [قدّس سرّه]: (فإنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضى ... الخ) (1).

بل لو فرض ثبوت المقتضى بتمام شرائطه مع وجود ضده، فلا يستند عدم الضدّ إلى مانعية وجود ضده، بل يستند إلى عدم قابلية المحلّ بوجوده مع وجود ضده، وعدم القابلية من ذاتيات المحلّ.

فظهر: أن العدم من جهة فقد شرط من شرائط الوجود، وهو خلوّ المحلّ عن الضدّ، لا لوجود الضدّ.

110_ قوله [قدّس سرّه]: (ولعله كان محالاً لأجل انتهاء ... الخ) (2).

الاكتفاء بمجرّد احتمال استحالة الفرض؛ لأنّ التوقّف يبتنى على إمكان الفرض، فمجرّد احتمال الاستحالة كاف في إبطال استدلاله، إلاّ أنّ الاستناد في احتمال الاستحالة (3) إلى تعلق الإرادة الأزلية بوجود أحدهما وعدم تعلقها بالآخر

ص: 196

1-1. كفاية الاصول: 130 / 13.

2-2. كفاية الاصول: 130 / 14.

3-3. قولنا: (إلاّ أنّ الاستناد في احتمال .. الخ).

لا يخلو عن شيء؛ لأنَّ عدم وجود شيء بعدم أسبابه _ وإن كان مما تعلّقت الإرادة الأزلية بضدّه، ولم تتعلّق به _ لا يوجب استحالته ما لم يكن في حدّ ذاته مستحيلًا، بل لا بدّ من استحالته _ ذاتاً أو وقوعاً _ في تعلّق الإرادة الأزلية بعدمه؛ حيث إنّ تعلّق الإرادة بعدمه دون وجوده ليس جزافاً، فلا يؤثّر الإرادة في استحالته، بل

====

تأثير فواعلها الاختيارية والطبيعية مباشرة، بل حيث إنّ سلسلة الأسباب الممكنة منتهية إلى سبب واجب بالذات، فلذا يقال: إن الإرادة الأزلية علّة لتلك المسبّبات، وحينئذ إذا كانت المقتضيات الطولية للضدّ موجودة، فهي لا محالة منتهية إلى الإرادة الأزلية، وإنّما لم يوجد الضدّ لا لقصور في مقتضياته الطولية، ولا لعدم انتهائها إلى الإرادة الأزلية، بل لوجود المانع المنتهى بأسبابه الطولية إلى الإرادة الأزلية، وانتهائه إليها يؤكّد مانعيته، لا أنه ينافيها، فاتضح أنه _ بناء على عليّة الإرادة الأزلية _ لا يكشف عدم الضدّ عن عدم المقتضى الأزلي، بل عند وجود أسبابه الطولية كاشف عن الإرادة الأزلية.

ص: 197

تتبع استحالته (1)، وتعلّق الإرادة بعدمه لا يكشف عن استحالة مقتضيه في نفسه؛ لإمكان استناده إلى كون وجود مانعة بأسبابه ضروري الوقوع بحيث يلزم من فرض لا وقوعه محال، فعدم تعلّق الإرادة بالضدّ لمكان تعلّق الإرادة بضدّه لوجوب وقوعه، فتكون استحالة ما لم يقع عرضية، مع أنه لو بنينا على الدقّة _ وقلنا بأنّ كل ممكن بالذات يجب وجوده، كما برهنا عليه في مبحث الطلب والإرادة (2) _ لم يكن عدم وجود الضدّ كاشفا عن استحالته باستحالة مقتضيه بشرائطه، بل يجوز أن يكون من جهة وجود مانعة وهو ضدّه، وربما يجزم باستحالة وجود المقتضى؛ لأنّ مقتضى الفعل الإرادي هو الإرادة، ولا يعقل إرادة الضدّ مع إرادة ضدّه، فيكون عدم الضدّ دائما مستندا إلى عدم مقتضيه لسبقه، لا إلى وجود المانع، وعدم المقتضى ليس مستندا إلى وجود المانع كي ينتهي الأمر إلى أن عدم الضدّ بمباديه لوجود الضدّ، بل يستند عدم إرادة الضدّ مع موافقته للغرض إلى غلبة إرادة الآخر من حيث قوة مقتضيهما، ومغلوبيه الداعي ليست معلولة لغلبة الداعي الآخر؛ حتى ينتهي عدم الضدّ أخيرا إلى سبب الضدّ الآخر؛ لأنّ الغالبية والمغلوبيه متضايقتان، ولا عليّة بين المتضايقتين.

والتحقيق: أنّ غلبة الداعي تؤثر في إرادة الضدّ بدلا عن الآخر، وأمّا عدم وجود الآخر بمباديه فمن جهة استحالة الاجتماع لعدم قابلية المحلّ لهما معا، وقابليته لكل منهما بدلا عن الآخر لا من جهة المانع كما قيل، ولا عن جهة انتهاء الأمر إلى غلبة الداعي إلى إرادة الضدّ. فتعليل عدم الضدّ _ بمبادئه _ بغلبة مقتضى الآخر عليل جدّا، فإن

ص: 198

1-1. في الأصل: (يتبع استحالته)، والعبارة تصحّ إذا كانت (استحالته) فاعلا، ولا تصحّ إذا كانت مفعولا، كما هو الظاهر، والذي صحّحنا العبارة على أساسه.

2-2. في التعليقة: 154، ج 1 المقدمة الرابعة: كل ما أمكن وجوده بالذات وجب وجوده ...

التزاحم في المقتضيات بلحاظ وجود كل من الضدين بدلا عن الآخر لا مع الآخر ، والكلام في مانعية الضد ، لا مانعية سببه ، ومانعيته من حيث مصادته ، ومثل هذه المانعية لا يعقل أن تكون مانعيته عن وجود الضد الآخر بدلا عنه ، فإن الضد يمنع عن وجود الضد الآخر معه ، لا عن وجود آخر بدلا عنه ، فإنه غير مربوط بضديته ، وإنما هو شأن سببه لقوة تأثيره ، ومن الواضح أن عدم وجود الضد مع وجود الآخر مستند إلى عدم قابلية المحلّ لهما ، لا إلى تأثير الضد في عدم الآخر.

وأما حديث التضاييف وعدم العلية بين المتضاييف فلا يجدي ؛ لأن عدم العلية من حيث التضاييف لا ينافي علية ذات أحد المتضاييفين للآخر ، كما في العلية والمعلولية ، فتدبر.

111_ قوله [قدس سره]: (مستند إلى عدم قدرة المغلوب ... الخ) (1).

قد ظهر أنفا : أن غلبة أحدهما على الآخر علة وجود أحد الضدين بدلا عن الآخر ، لا علة عدم وجود الآخر مع ضده ، فالمستند عدم قابلية المحلّ لهما ، لا غلبة أحد الطرفين ، ولا وجود الضد ، فلا تغفل.

112_ قوله [قدس سره]: (إلا أن غائلة لزوم توقّف ... الخ) (2).

لأن مبنى الجواب على استحالة فعلية التوقّف من ناحية استحالة وجود المقتضى بشرائطه ما عدا وجود المانع ، ومقتضاه إمكان المقدمية لوجود الضد بالذات ، مع أن علية الشيء لنفسه من المحالات الذاتية ، لا المحال بالغير ؛ حتى

ص: 199

1-1. كفاية الاصول : 131 / 1.

2-2. كفاية الاصول : 131 / 4.

يستند عدم فعلية المقدمية إلى عدم المقتضى لاحتمال استحالته ، فليس لازم هذا القول لزوم الدور ؛ إذ لا توقّف فعلى من الطرفين إلا أن لازمه إمكان توقّف الشيء على نفسه ، والحال أنّ توقّف الشيء على نفسه محال بالذات لا بالغير ، ولا فرق في النتيجة بين القول بوجود المحال ، أو بإمكان المحال ، بل لعلّ مرجع الأوّل إلى الثاني.

113_ قوله [قدّس سرّه]: (لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها ... الخ) (1).

وفي حاشية الكتاب (2) عن شيخنا واستاذنا العلامة _ رفع الله مقامه _ :

إنّ الشرطية غير صحيحة ؛ نظرا إلى أن المقتضى لا يعقل أن يقتضى وجود ما يمنع عمّا يقتضيه ، فلا يترتب عليه استناد عدم الضدّ إلى وجود الضدّ.

والتحقيق : أن استناد عدم المعلول إلى وجود المانع _ عند وجود المقتضى كلية في غير المقام _ لا يستلزم اقتضاء وجود المقتضى وجود ما يمنع عمّا يقتضيه ؛ لأنّ أصل المانعية للتزاحم في التأثير لمكان منافاة مقتضاهما ذاتا وفعلية مانعية أحدهما عن تأثير الآخر دون الآخر لقوّة أحدهما وضعف الآخر ، وهما ذاتيان للسببين المتنافيين ، فليس أصل المانعية ولا فعليتها مترتين (3) على وجود المقتضى ، غاية الأمر أنّ عدم وجود الضدّ حدوثا لعدم المقتضى ، وبقاء لوجود المزاحم عن تأثير المقتضى ، وفعلية المزاحمة ملازمة لفعلية المزاحم _ بالفتح _ لا أنّ أحدهما علة للآخر ، وكما لا ترتّب بين عنوانى المانع والممنوع كذلك بين ذاتيهما وبين اتصاف أحدهما بالمانعية والآخر بالممنوعية ، بل حيث إنّ المانعية من الامور المتضايقة فلا بدّ من جود المقتضى في الطرف الآخر من دون ترتب.

ص: 200

1-1 .1. كفاية الاصول : 10 / 131 .

2-2 .2. الكفاية هامش صفحة : 131 .

3-3 .3. في الأصل : مترتبا ...

وأما استقلال المانع في العلية لعدم الضدّ بالتبع فهو لازم انحصار علةّ عدم _ تقريبا _ في وجود المانع ، وانحصاره اتقافى لفرض وجود المقتضى وانقلاب عدمه الذي هو اسبق العلل إلى الوجود. والالتزام باستناد عدم الضدّ إلى وجود المانع من باب المسامحة والمماشاة ، وإلاّ فعدم المعلول بعدم مقتضيه أو عدم شرطه ، وقد عرفت شرطية عدم المانع سابقا (1) فوجود المانع مساوق لعدم الشرط الذي يستند إليه عدم المعلول.

هذا هو القول الكلى في استناد عدم المقتضى إلى وجود المانع عند وجود مقتضيه وسببه.

وأما فيما نحن فيه ، وهو استناد عدم الضدّ إلى وجود ضدّه المفروض كونه ؛ لئلا يلزم الخلف ، فنقول :

المفروض أنّ وجود الضدّ صالح للمانع عن وجود ضدّه ، وهذه المانعية لمكان الضدية ، وهي ذاتية ، لا من ناحية وجود المقتضى لضدّه ، وإنما لم تكن المانعية فعلية ليستند إليه (2) عدم ضدّه ؛ لأنّ من شرط تأثير شيء في شيء _ وجوديا كان أو عدميا _ عدم تأثير علةّ سابقة ؛ لعدم قابلية المحلّ لتأثير مؤثر آخر ، ومع عدم المقتضى للضدّ _ حيث إنه اسبق العلل _ يستند إليه عدم الضدّ ، ولا مجال لتأثير المانع _ وهو وجود الضدّ _ في عدم ضدّه لفقد شرطه ، ومع انقلاب العلةّ السابقة إلى نقيضها يتحقّق شرط التأثير ، وهو عدم العلةّ السابقة ، فوجود المقتضى ليس بنفسه شرطا لفعلية التأثير ، بل عدم عدمه ، وهو ملازم لوجوده ، لا عينه ، فلا تكون فعلية المانعية مترتبة على وجوده ، بل على ملازمه

فإن قلت : قد برهن عليه في محلّه (3) : أنه لا يعقل عقد القضية الشرطية

ص: 201

1-1. راجع التعليقة 106 من هذا الجزء عند قوله : (ومما ذكرنا ظهر صحّة ما اشتهر ...).

2-2. كذا في الأصل ، والصحيح : ليستند إليها ..

3-3. الأسفار : 1 : 188 _ 190 من الفصل العاشر في خواص الممكن بالذات من المنهج الثاني.

اللزومية بين محالين بالذات ، بل إمّا بين محالين بالغير ، أو أحدهما بالذات والآخر بالغير ؛ حتى يتصوّر العلاقة اللزومية بالعلية او المعلولية لثالث.

وأيضاً قالوا (1) : بعدم إمكان عقد القضية بين الممكن والمحال ؛ لعدم العلية والمعلولية بينهما ، ولا المعلولية لثالث ، فإن كان وجود المقتضى محالاً لزم الأول ؛ لأنّ منشأ استحالة المقتضى : إمّا تعلق الإرادة الأزلية أو عدم إمكان اجتماع الإرادتين ، فإنهما ضدّان بالعرض.

ومنشأ استحالة مانعية الضدّ : توقّف الشيء على نفسه ، فلا علية ولا معلولية بينهما ولا معلولية لثالث ، وإن كان وجود المقتضى ممكناً لزم الثاني ، فكيف يصحّ عقد الشرطية؟!

قلت : أمّا على الأوّل _ فإن الاستلزام إن كان من حيث استحالتهما صحّ الإيراد ، وإن كان لا من حيث الاستحالة ، بل لو كانا ممكنين أيضاً كانا متلازمين ، فلا.

ومن البين أنّ وجه الاستلزام : أنّ حصر أجزاء علّة العدم في شيء يستلزم استناده إليه ، وإلاّ لزم ما هو كالمعلول بلا علّة.

وأما على الثاني _ فلأنّ الممكن واقعا لا يستلزم المحال ، وأما فرض الاستلزام على تقدير محال ، فليس بمحال.

والكلام في الاستلزام على تقدير المقدمية التي هي مستحيلة للزوم الدور ، ووجه الاستلزام ما عرفت ، فالشرطية بنحو الكلية صحيحة ، لكنها غير منطبقة على ما نحن فيه ؛ لما عرفت سابقاً (2) : من أنّ عدم الضدّ _ مع وجود مقتضيه _ مستند إلى عدم قابلية المحلّ له ولضدّه ، فالعدم بعدم الشرط ، لا بوجود الضدّ ،

لمنشأ في استحالة مانعية الضد

ص: 202

1-1. نفس المصدر السابق.

2-2. في التعليقة 106 من هذا الجزء عند قوله : (فنقول : عدم الضدّ بناء على مقدّميته ...).

وأما عدمه بدلا عن الآخر فهو أمر آخر ، وقد مرّ وجهه (1).

114 _ قوله [قدّس سرّه]: (وهو ما كان (2) ينافي ويزاحم المقتضى فى تأثيره ... الخ) (3).

لا يخفى عليك : أن التأثير والأثر _ كالإيجاد والوجود _ متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ، فمنافى التأثير مناف لما هو عين الأثر بالذات ، ولا ريب فى أنّ المنافى بالذات للضدّ هو ضدّه.

وأما مقتضيه فهو مناف له بالعرض لا بالذات ، فيرجع الأمر حينئذ إلى مزاحمة وجود الضدّ لوجود ضدّه ومنافاته ، ففيه ملاك المانعية بذاته ، وفى سببه ومقتضيه بتبعه ، وإلا فمن البديهي أن مقتضى الضدّ _ بذاته _ لا ينافى ضدّ الآخر ولا سببه بوجه ، ولذا قلنا سابقا (4) : إن مرجع المانعية إلى الضدّية والمنافاة الذاتية بين الشئيين ، فهذا بمجرد لا يوجب الفرق بين قسمى المانع ، بل الفارق ما قدمناه ، فراجع.

115 _ قوله [قدّس سرّه]: (نعم العلة التامة لأحد الضدّين ... الخ) (5).

استدراك عمّا أفاده أخيرا (6) : من أنّ ما يعاند الشىء فى وجوده ليس بمانع ، وإنما جعل العلة التامة مانعا لأنّها إذا كانت مزاحمة لمقتضى الضدّ فعدمه يستند إلى عدم علته التامة ، وهو يستند إلى وجود المزاحم ، وهى العلة التامة للآخر ،

ص: 203

1-1. نفس التعليقة السابقة.

2-2. كذا فى الأصل ، وفى الكفاية _ تحقيق مؤسسنا _ : (هو ما كان ..).

3-3. كفاية الاصول : 132 / 5.

4-4. كما فى التعليقة : 113 عند قوله : (فنقول : المفروض أنّ وجود الضدّ ...).

5-5. كفاية الاصول : 132 / 6.

6-6. الكفاية : 132 عند قوله : (والمانع الذى يكون ...).

فوجود أحد الضدّين يستند إليها بلا واسطة، وعدم الآخر يستند إليها بالواسطة، ولكنك قد عرفت حقيقة الحال أنّها، مضافاً إلى ما مرّ مرارا : من أنّ وجود الضدّ بدلا عن الآخر أمر، ومع الآخر أمر آخر، وعنوان التزاحم في المقتضيات في الأول، والكلام في المقام في الثاني.

116_ قوله [قدّس سرّه]: (لا أن يكون محكوما بحكمه ... الخ) (1).

إن قلت : ما الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية ؛ حيث تقول باستلزام إرادة أحد المتلازمين لإرادة الآخر في الأولى دون الثانية، ولذا لا شبهة في أن القاصد إلى ملازم الحرام يستحق العقوبة على الحرام المترتب على ملازمه المباح قهرا، مع الالتفات إلى التلازم؟

قلت : إذا لم يكن في الشيء غرض نفسى أو مقدّمى لا يعقل انقذاح الداعي إلى إرادته في النفس، وموافقة أحد المتلازمين للغرض لا تستلزم موافقة الآخر للغرض، بل هو ملازم لما يوافق الغرض.

وأما ترتّب الحرام قهرا على ملازمه مع الالتفات إلى الملازمة، فهو ليس من جهة كونه مرادا قهرا، أو بحكم المراد في الآثار شرعا أو عقلا، ولا دخل لكونه مقدورا بالواسطة بكونه مرادا فإن الفعل الاختياري، كما يحتاج إلى القدرة والشعور، كذلك إلى الإرادة، فمجرد إرادة ملازمه لا يجعله مرادا.

وقد عرفت فيما تقدم (2) معنى مقدورية المسبب بالقدرة على سببه، مع أن كون الفعل توليديا وتسببيا لا يقتضى عدم تعلّق الإرادة به، بل إرادة الإحراق

الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية

ص: 204

1-1. كفاية الاصول : 132 / 18.

2-2. في التعليقة : 102 عند قوله : (نعم إرادتها بمعنى الشوق ...).

سبب لإرادة الإلقاء في النار ، بل السرّ في ترتّب آثار الحرام على مثل هذا الأمر القهري ، هو أنّ المطلوب في النهي ترك الشيء عن إرادة ، فإذا لم يترك عن إرادة استحق عليه العقوبة ، فقاصد الملازم للحرام القادر على تركه بترك ملازمه يستحقّ العقاب ، لا على الملازم المترتّب قهراً على المقصود ، بل على عدم الترك عن إرادة ، فإنّ مخالفة طلب الترك بنفس عدم الترك ، فلا تغفل.

117_ قوله [قدّس سرّه]: (لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً ... الخ) (1).

أما كونه بسيطاً _ سواء كان إرادة نفسانية أو أمراً اعتبارياً عقلياً _ فواضح ؛ إذ على الأوّل هو من الأعراض ، وهي من البسائط الخارجية ، وعلى الثاني فهو أمر انتزاعي اعتباري ينتزع من الإنشاء بداعي البعث والتحريك ، والاعتباريات أشدّ بساطة من الأعراض ؛ إذ ليس لها جنس وفصل عقليّان (2) أيضاً ، بخلاف الأعراض ، كما هو واضح.

وأما كونه مرتبة وحيدة أكيدة فهو مبنيّ على كونه من الكيفيات النفسانية ، وتوصيفها بالتأكّد بملاحظة ما اشتهر . وقد مرّ مراراً : أن الوجوب والاستحباب مرتبتان من الإرادة متفاوتتان بالضعف والشدة ، إلّا أنّ الذي يقتضى دقيق النظر _ وان كان على خلاف ما اشتهر _ : أنه لا فرق في الإرادة الوجوبية والندبية من حيث المرتبة ، بل الفرق من حيث كيفية الغرض الداعي .

والبرهان عليه : أن المراد التشريعي كما يختلف من حيث اللزوم وعدمه ، كذلك المراد التكويني ؛ ضرورة أنّ ما يفعله الإنسان بإرادته ليس دائماً ممّا لا بدّ

ص: 205

1-1. كفاية الاصول : 4 / 133.

2-2. في الأصل : عقليّ ..

منه ولا مناص عنه ، ومع ذلك ما لم يبلغ الشوق حدّه المحرّك للعضلات لم يتحقّق المراد ، فليس المراد اللزومى مما لا بدّ فى إرادته [من مرتبة فوق مرتبة إرادة المراد الغير اللزومى ؛ بحيث لو لم يبلغ تلك المرتبة لم يتحقّق المراد ، وإنما التفاوت فى الغرض الداعى من حيث كونه لزوميا أو غير لزومى ، بل الشوق الطبعى ربما يكون أشدّ من الشوق العقلى لموافقة المراد فى الأول لهواه دون الثانى ، مع عدم اللابديّة حتى من حيث الهوى فى الأوّل ، وثبوت اللابديّة العقلية فى الثانى .

فاذا كان الأمر كذلك فى الإرادة التكوينية ، فكذا الإرادة التشريعية ؛ إذ لا فرق بينهما إلّا من حيث تعلّق الاولى بفعل نفسه ، وتعلّق الثانية بفعل غيره ، فالشوق إلى فعل الغير اذا بلغ حدّا ينبعث منه البعث كان إرادة تشريعية سواء كان المشتاق إليه ذا مصلحة ملزمة ، أم لا .

وليس الغرض من هذا البيان أن الإرادة ليست ذات مراتب ؛ لبداهة كونها ذات مراتب كسائر الكيفيات النفسانية ، بل الغرض أنّ التحريك الناشئ من الإرادة _ فيما لا بدّ منه وفى غيره _ لا يختلفان من هذه الحيثية وإن اختلفا فى نفسهما لشدّة موافقة المراد للغرض ، فإنّ المرتبة الضعيفة إذا كانت قابلة لتحريك العضلات فلا محالة لا حالة منتظرة لحركتها ، فلا معنى لتوقّفها على بلوغها فوق هذه المرتبة وإلّا لزم الخلف ، فكذا الحال فى الإرادة التشريعية .

والتحقيق : أن المراد اللزومى وغيره يختلفان من حيث شدّة الملاءمة للطبع وعدمها ، فلا _ محالة ينبعث منهما شوقان متفاوتان بالشدّة والضعف .

فكذا فى الإرادة التشريعية ، فيكون الشوق المتعلّق بما فيه مصلحة لزومية أشدّ ؛ حيث إن ملاءمته لطبع المولى أقوى ، وإن كان بلوغه دون هذه المرتبة كافيا فى الحركة والتحريك فى التكوينى والتشريعى .

ثم اعلم : أنه لا فرق _ فى عدم الدلالة بنحو التضمّن _ بين القول بأن

الشديد والضعيف نوعان بسيطان متباينان _ نظرا إلى عدم معقولية التشكيك في الذاتيات وأصالة الماهية _ أو مرتبتان من حقيقة واحدة ، وكان الشدة والضعف في نحو وجودها ، فإن المنع من الترك ، أو كراهة الترك ، أو عدم الرضا بالترك ، أو عدم الإذن في الترك كلها لوازم الشدة لا عينها ، وإلا فمن الواضح أن كراهة الترك أو أمرا آخر _ وجوديا كان أو عدميا _ ليس شدة في حقيقة الطلب ، فإن غير الحقيقة لا يوجب اشتداد حقيقة اخرى ، مضافا إلى أن الكراهة صفة اخرى تقابل الإرادة ، فلا- يعقل أن تكون مقومة لها ، والمنع من الترك من الاعتبارات المنتزعة من الإنشاء ، فلا يعقل أن يكون مقوما للصفة النفسانية ، وعدم الرضا وعدم الإذن لا يقومان (1) الحقيقة البسيطة الثبوتية.

وأما الضعف في الإرادة أو في سائر موارد التشكيك ، فراجع إلى حدّ من الوجود يلزمه عدم وجدان مرتبة الفوق ، لا أن الحدّ بنفسه عدمي .

ومن جميع ذلك ظهر : أنّ هذه المعاني من لوازم الوجوب ، لا من مقوماته.

118 _ قوله [قدّس سرّه] : (ضرورة أن اللزوم يقتضى الاثنية ... الخ) (2).

اللزوم إنما يقتضى الاثنية بحسب المفهوم ، وأما بحسب الصديق فيتبع كون اللازم من لوازم الوجوب _ حتى يتخلّل الجعل بينه وبين الملزوم _ أو كون اللازم من لوازم الماهية كالزوجية للأربعة ؛ حتى لا- يعقل تخلّل الجعل ، فيكون جعل الملزوم جعلاً لازماً وينتزع لازمه منه ، فمجرد عدم كون الشيء من مقومات شيء _ بل كونه من لوازمه _ لا ينافي الاتحاد والعينية.

ص: 207

1-1. في الأصل : لا يقوم ..

2-2. كفاية الاصول : 10 / 133 .

119 _ قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا بأس بها بأن يكون المراد بها ... الخ) (1).

حيث إن الإيجاب حقيقته البعث والتحريك نحو الفعل ، وكما أنّ التحريك الخارجى إلى مكان تحريك من مكانه ، وكذا التقريب إلى موضع تبعيد من موضع ، كذلك تحريك الشخص إلى الفعل تحريك له عن خلافه ، وهو المراد بالزجر والمنع عنه ، فهو تحريك نحو الفعل بالحقيقة وبالذات ، وزجر عن خلافه وتركه بالعرض ؛ إذ لا واقع للزجر عن الترك إلاّ التحريك عن الخلاف ، وإلاّ فحقيقة الزجر والردع والمنع _ بالدقة العقلية _ لا تتعلّق إلاّ بالأمور الوجودية كالبعث والتحريك.

وأما ما فى المتن (2) _ من جعل طلب واحد منسوبا إلى الفعل ، فيكون بعثا ، ومنسوبا إلى الترك ، فيكون زجرا _ فلا بدّ من تأويله وإرجاعه إلى ما ذكرنا ، وإلاّ فليس فى مقام طلب الفعل طلب تركه ، بل المنع عن تركه. والعناية المتقدّمة فى التحريك والبعث لا تجرى فى الطلب بعنوانه ، فلا يكون طلب الفعل طلبا لتركه بالذات ولا بالعرض.

نعم لو كان المراد طلب ترك الترك الملازم للفعل _ كما فى الفصول (3) _ لصحّ ما افيد ، فإنّ الطلب الواحد طلب للفعل بالذات ولما لزمه بالعرض ، وينتج ما يفيد المنع من الترك ، ويصحّ دعوى أنه زجر عن الترك بالتبع ، لكنه خلاف ظاهر كلامه _ زيد فى علوّ مقامه _.

حقيقة الإيجاب

ص: 208

1-1 .1 كفاية الاصول : 133 / 12.

2-2 .2 الكفاية : 133.

3-3 .3 الفصول : 92.

120_ قوله [قدّس سرّه]: (بضميمة أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد ... الخ) (1).

قد أشكلنا فى محلّه (2)_ على اقتضاء المبخوضية المقدّمية لفساد العبادة بناء على ما هو التحقيق عندهم _ من أنّ موافقة (3) الأمر والنهى المقدميين لا توجب

ص: 209

1-1. كفاية الاصول : 133 / 16.

2-2. قولنا: (قد أشكلنا عليه فى محلّه ... الخ).

3-3. الأنسب: بأنّ موافقة ...

قربا ولا بعدا، ولا تقتضى ثوبا ولا عقابا (1).

فغاية ما يقتضيه طلب الترك المقدمى عدم طلب الفعل.

وأجبتنا عنه هناك (2): بأن المتقرب به وإن لم يكن فى نفسه مبعدا، لكنه مقدمة للمبعد، ولا يمكن التقرب بما يكون مقدمة للمبعد، كما لا يمكن التقرب بالمبعد، إلا أنه مع ذلك لا يدفع المحذور هنا؛ لأن الفعل العبادى وإن كان مبعوضا بالعرض لمحبووية تركه المقدمى، لكن الفعل ليس مقدمة لمبعوض مبعده؛ حتى لا يمكن التقرب بمقدمة المبعده؛ إذ لا يقول أحد بمقدمية فعل لترك ضده للزوم الدور.

نعم الفعل العبادى مبعوض عرضى ملازم لمبعوض عرضى، وهو ترك الأهم، وهو لا يمنع عن التقرب جزما، وإلا لكان البحث عن المقدمية لغوا محضا؛ لأن الملازمة المسلمة كافية فى فساد العبادة؛ إذ المؤثر فى فسادها حينئذ ملازماتها للمبعوض، فلا يصح التقرب بها، لا كونها مبعوضا عرضيا.

وربما يتخيل صححة العبادة مع مبعوضية ما هو تقيض الترك المقدمى من وجه آخر، وسيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

121 _ قوله [قدس سره]: (بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته ... الخ) (3).

ظاهره (قدس سره) أن شرطية نفس العصيان لا تكون إلا بنحو الشرط المتأخر دون المتقدم والمقارن، بخلاف شرطية البناء والعزم على العصيان، فإنه

ص: 210

1-1. وذلك فى التعليقة: 220. من هذا الجزء.

2-2. نفس التعليقة السابقة.

3-3. كفاية الاصول: 8 / 134.

يمكن أن تكون بنحو الشرط المتقدم والمقارن.

والوجه في عدم إمكان شرطية العصيان بنحو الشرط المتقدم : لزوم الخلف ، فإنّ الكلام في اجتماع الأمرين في زمان واحد ، ومع تحقّق العصيان وتحقّق الأمر بالمهمّ بعده لا أمر بالأهمّ لسقوطه بالعصيان ، بخلاف شرطية العزم كذلك ، فإنّ الأمر بالأهمّ لا يسقط بالعزم فقط ، فيجتمع الأمران في زمان العصيان.

والوجه في عدم إمكان شرطية العصيان (1) بنحو الشرط المقارن : ما تقدّم منه (قدس سره) في الواجب المعلق (2) من لزوم تقدّم البعث على الانبعاث ولو بآن ؛

ص: 211

1-1. قولنا : (والوجه في عدم إمكان شرطية العصيان ... إلخ).

2-2. الكفاية : 103 عند قوله : (هذا مع أنه لا يكاد ...).

ليتحقق دعوته إياه والانبعث عنه بتصوّره بما يترتب عليه ، فلو كان العصيان المقارن للأمر بالمهمّ _ والمقارن لإطاعة الأمر بالمهمّ _ شرطاً لزم مقارنة البعث والانبعث.

وفيه : ما قدّمناه فى الواجب المعلق (1) من عدم لزوم تأخر الانبعث عن البعث زماناً ، بل يكفى تأخره طبعاً ، والوجدان أصدق شاهد بأنّ تصوّر البعث قبل حدوثه _ مع استمراره إلى أوّل آن حدوثه _ يصحّح الدعوة فى ذلك الآن ، فلزوم تقدمه عليه _ ولو بأن _ بلا ملزم ، بل قد عرفت _ فى الواجب المعلق (2) _ أن تأخر الانبعث عن البعث _ مع أنهما متضايقان متكافئان فى القوّة والفعليّة _ غير معقول ؛ فإنّ البعث التشريعى وإن كان _ عندنا حقيقة _ جعل ما يمكن أن يكون داعياً وباعثاً ، إلاّ أنّ مضايقه الانبعث إمكاناً ، فما لم يمكن الانبعث لا- يمكن البعث ، وبالعكس ، فالكلام الإيقاعى _ المسوق بداعى جعل الداعى _ لا يمكن أن يكون باعثاً إلاّ حيث أمكن الانبعث ، وهو عند الالتفات إليه وتصوّره المقارن للدعوة والانبعث عنه.

ومما ذكرناه تبيّن وجه الإشكال فى شرطية المعصية بنحو الشرط المقارن ، لا أنّ الشرط _ حيث إنه علّة _ فلا بدّ من تقدّمه على المعلول ؛ ليجاب بأنه وإن لم يكن من سنخ العلل بالإضافة إلى معلولاتها ، إلاّ أنه يكفى التقدّم الرتبى لو فرض بأنه من سنخها ، فإنّ توهم لزوم تقدّم العلّة على معلولها بالزمان لا- ينبغى أن ينسب إلى أحد من أهل العلم ؛ ليجاب بما ذكر ، بل منشأ الاشكال ما عرفت ، كما صرّح به المصنف (قدس سره) فى آخر البحث عن المعلق (3).

ص: 212

1-1. كما فى التعليقة : 35.

2-2. التعليقة : 35 ، 36.

3-3. الكفاية : 102 _ 103.

نعم هنا إشكال آخر: في شرطية العصيان بنحو المقارن: نظرا إلى أنّ معصية الأمر بالأهمّ علّة لسقوطه، فلا ثبوت له حال العصيان؛ كى يجتمع مع الأمر بالمهمّ فى ذلك الآن، بخلاف ما إذا كان العزم شرطا، أو العصيان شرطا متأخرا، ولا يندفع بما يندفع [به] الإشكال المتقدم من كون التقدم رتبيا.

كما ربما يقال: من أنّ الترتب بين توجه الخطاب وسقوطه بالعصيان أو الإطاعة بالرتبة لا بالزمان، بل ربّما يقاس بانحفاظ الإرادة التكوينية حال انبعاث العضلات عنها، مع أنّ توجه الخطاب المساق لفعليته وتحققه بحقيقة الحكمية نقيض سقوطه وعدمه بعد وجوده، فكيف يجتمع الثبوت والسقوط فى زمان واحد؛ حتى يقال: بأنّ تقدّم الثبوت على السقوط رتبى؟! ولا يقاس بانحفاظ الإرادة التكوينية؛ لأنها علّة لحركة العضلات، فلا بدّ من ثبوتها حالها تحقيقا للعلية والتأثير، وليس هذا الملاك فى الحكم بالإضافة إلى عصيانه.

لا يقال: إذا كان العصيان علّة للسقوط، فلا بدّ من مقارنتها زمانا (1)؛ حيث إنه علّة تامّة أو جزؤها الأخير، فلا يتخلّف عن معلولها (2)، وإذا لم يكن علة فما العلة لسقوط الأمر بعد ثبوته؟ وهل حاله فى العلية للسقوط إلاّ حال الإطاعة على ما هو المعروف؟.

لأننا نقول: يستحيل علية الإطاعة (3) والعصيان لسقوط الأمر، فإنّ الأمر

الإشكال فى شرطية العصيان بنحو المقارن

ص: 213

- 1-1. الأوفق بالسياق: (فلا بدّ من مقارنته له ...)، والظاهر أنه تصحيح من (مقارنتهما).
- 2-2. الصحيح: فلا يتخلّف عن معلوله.
- 3-3. قولنا: (لأننا نقول: يستحيل علية الإطاعة ... إلخ).

من أجزاء علة وجود الشيء خارجا ، فلا يعقل أن يكون وجود المعلول خارجا

=====

العدم شرط التأثير _ لكنه لا يلزم منه توقّف تأثيره على تأثيره ؛ لأن عدم العدم ملازم للتأثير لا عينه حتى يلزم توقّف الشيء على نفسه ، بل توقّفه على ملازمه.

ص: 214

علّة لعدم علّته ، وإلاّ لزم علّية الشئ بالأخرة لعدم نفسه ، فلا معنى لأن يكون الإطاعة علّة لسقوط الأمر ، وكذا المعصية ؛ لأنّ عدم المعلول لو كان علّة لسقوط الأمر حال ترتّب تأثيره لكان تأثيره منوطا بعدم عدم أثره ، وهو بمعنى توقّف تأثيره على تأثيره ، بل الأمر حيث إنه بداعى انبعاث المكلف ، فلا محالة ينتهى أمد اقتضائه بوجود مقتضاه ، لا أنّ مقتضاه _ بوجوده _ يعدم مقتضيه .

وأما فى طرف العصيان : فما دام هناك للانبعث عنه مجال يكون الأمر باقيا ، ومع مضيّ مقدار من الزمان بحيث لا مجال بعد للانبعث عنه ، فلا محالة لا يبقى ؛ لعدم بقاء علّته الموجبة له ، لا لكون العصيان علّة عدمه .

هذا كلّه فى شرطية العصيان بنحو الشرط المقارن .

وأما اشتراطه بنحو الشرط المتأخّر فمبنىّ على القول بمعقولية الشرط المتأخّر ، وربما يرجع إلى الشرط المقارن ؛ بأن يكون (كونه ممّن يعصى) شرطا مقارنا للوجوب ، وهو مما ينتزع من المكلف فعلا بلحاظ العصيان المتأخّر فى ظرفه .

وقد مرّ فى محلّه : أنه ليس من أكوان المكلف المنتزعة عنه بلحاظ العصيان المتأخّر ، بل إخبار بتحققّ العصيان منه فى المستقبل ، فلا كون ثبوتى بالفعل ليكون شرطا مقارنا للوجوب .

مضافا إلى أنّ انتزاع أمر بلحاظ أمر متأخّر واقعا غير معقول أيضا ؛ إذ لا فرق فى الاستحالة بين الامور المتأصّلة والانتزاعية ، كما تقدّم بيانه ، فراجع .

وأما ما عن بعض أعلام العصر (1) : [من] أنه (2) مع هذا الكون يجوز له ترك

ص: 215

1-1 . هو المحقق الشيرازى _ مد ظله _ كما فى هامش الأصل .

2-2 . فى الأصل : بأنه ...

المهم إلى فعل الأهم؛ لفرض الأهمية، وإطلاق وجوبه، ولا شيء من الواجب التعييني بحيث يجوز تركه إلى فعل غيره، والمفروض وجوب الأهم والمهم تعيينا، لا تخيرا، بخلاف ما إذا كان العصيان بنفسه شرطا مقارنا، فإنه لا مجال لتركه إلى فعل الأهم في فرض ترك الأهم.

فمدفوع: بأن وجوب المهم حيث إنه منوط بوصف كونه ممن يعصى، فليس من جملة تروك المهم، مع حفظ هذا الفرض، والتقدير تركه إلى فعل الأهم.

نعم له تبديل هذا الفرض بنقيضه، الذي لا وجوب للمهم في ظرفه، ففي ظرف وجوب المهم وحفظ تقديره لا يجوز تركه إلى فعل غيره، وإن كان له بمقتضى إطلاق وجوب الأهم إبطال هذا الفرض وهدم هذا التقدير، كما هو مبني القائل بالترتب على ما سيحىء (1) إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا تبين: أن شرطية العزم (2) على المعصية _ بنحو الشرط المقارن أو المتقدم _ لا مانع منها من حيث لزوم جواز ترك المهم إلى فعل الأهم، المنافي

شرطية العزم على المعصية

ص: 216

1-1. وذلك في التعليقة: 122 التالية.

2-2. قولنا: (ومما ذكرنا تبين أن شرطية العزم... إلخ).

لوجوبه التعيينى ؛ لعين ما ذكرناه آنفا.

نعم الذى يرد على شرطية العزم أو (كونه ممن يعصى) : أنه مبنى على معقولية الواجب المعلق وجواز انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب ، ويزيد شرطيتهما بنحو الشرط المتقدم على الإشكال المتقدم بلزوم تعقل الشرط المتقدم أيضا إذا كان شرطا لوجوب المهم بعد العزم ، وقبل زمان الفعل ، وإلا فأحد المحذورين لازم على كل حال ، بخلاف شرطية العصيان بنحو الشرط المقارن ، فإنه لا محذور فيه بوجه كما عرفت (1) تفصيلا.

122_ قوله [قدس سره] : (بدعوى أنه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك ... الخ) (2).

لا- يخفى أن الضدين لا- يخرجان بسبب الترتب عن المنافرة إلى الملاءمة ؛ بتوهم أن المهم مطلوب فى ظرف ترك الأهم ، بل يستحيل اجتماعهما بسبب الترتب وإن كانا فى نفسهما ممكنى الجمع ، كالقراءة والدخول فى المسجد ؛

=====

3. كفاية الاصول : 9 / 134.

ص: 217

1- وهو وجود المعلول بعد انعدام علته.

2- فى نفس هذه التعليقة.

بداهة استحالة الجمع بين الدخول والقراءة في ظرف عدم الدخول.

بل الغرض أنّ الأمرين بسبب ترتّب أحدهما على عصيان الآخر لا تنافى بين اقتضائهما ، ولا مطاردة بينهما ، فلا منافاة بين منافاة المتعلّقين ذاتا أو عرضا وعدم المنافاة بين الأمرين اقتضاء.

وما قيل في تقريب عدم المطاردة بين الأمرين المترتّبين وجوه ثلاثة :

أحدها : أن اقتضاء كلّ أمر لإطاعة نفسه في رتبة سابقة على إطاعته ؛ كيف؟! وهي مرتبة تأثيره واثره ، ومن البديهي أنّ كلّ علة منعزلة في رتبة أثرها عن التأثير ، بل تمام اقتضائها لأثرها في مرتبة ذاتها المتقدّمة على تأثيرها وأثرها ، ولازم ذلك كون عصيان [الأمر] (1) _ وهو نقيض إطاعته _ أيضا في مرتبة متأخرة عن الأمر واقتضائه ، وعليه فإذا انيط امر بعصيان مثل هذا الأمر ، فلا شبهة أنّ هذه الإناطة تخرج الأمرين عن المزاخمة في التأثير ؛ إذ في رتبة الأمر بالأهمّ _ وتأثيره في صرف القدرة نحوه _ لا وجود للأمر بالمهم ، وفي رتبة وجود الأمر بالمهمّ لا يكون اقتضاء للأمر بالأهمّ ، فلا مطاردة بين الأمرين ، بل كلّ يؤثّر في رتبة نفسه على وجه لا يوجب تحيّر المكلف في امتثال كلّ منهما.

ولا يقتضى كل من الأمرين إلقاء المكلف فيما لا يطاق بل كلّ يقتضى موضوعا لا يقتضى غيره خلافه.

هذا ملخّص ما أفيد ، وهو غير سديد ، بل غير مفيد :

أمّا أولا : فلأنّ الفعل والترك الخارجيين _ اللذين ينتزع عنهما الإطاعة والعصيان بنحو من الاعتبار _ ليسا موردا للأمر حتّى يتوهم إطلاقه أو تقييده ؛ ليدفع بأنهما إما معلولا الأمر ، أو في رتبته ، فلا يمكن تقييده بهما أو إطلاقه لهما ،

ص: 218

1-1. في المطبوع : عصيانه.

بل مورد الأمر نفس الفعل بوجوده العنوانى الفانى فى معنونه ، فإنه القابل لأن يكون مقوماً للإرادة وللبعث الاعتبارى الانتزاعى ، وذات الفعل مقوم الطلب والبعث لا معلولهما ، وتعلق الأمر به واقتضاؤه له بديهى ، ومقوم الشىء ليس متأخراً عنه ، بل له سبق رتبى طبعى عليه .

وعنوان الإطاعة والمعصية _ بمعنى موافقة المأتى به للمأمور به ، وعدم موافقة المأمور به _ وإن كان منتزعا عن الفعل الخارجى والترك الخارجى ، لكن دعوى الإطلاق والتقييد لا تتوقف على الإطاعة والعصيان بهذا المعنى ، بل على إطلاق الأمر المتعلق بفعل شىء _ لحال فعله _ أو تركه ؛ بنحو فناء العنوان فى المعنون فى جميع أجزاء هذا المطلق .

واستحالة الاطلاق والتقييد بهذا الوجه لا تدور مدار تأخر القيد أو الإطلاق عن الأمر ، كما سيأتى (1) إن شاء الله تعالى .

وأما ثانيا : فلأن تأخر الإطاعة _ بمعنى الفعل _ عن الأمر لكونه معلولا له لا يقتضى تأخر العصيان _ النقيض لها _ عن الأمر ؛ إذ ليس فيه هذا الملاك .

وقد قدمنا سابقا : أن التقدّم والتأخر لا يكونان إلا لملاك يوجبهما ، فلا يسرى إلى ما ليس فيه الملاك ، فالمعلول متأخر عن العلة ، وعدمه ليس متأخرا عنها ، فراجع أول مسألة الضدّ (2) .

نعم الإطاعة والمعصية الانتزاعيتان لهما التأخر الطبعى عن الأمر ؛ لوجود الملاك ، لا لكون احدهما نقيض ما فيه الملاك ، فإن ملاك التأخر والتقدّم الطبعيين _ كما مرّ مرارا _ هو أنه يمكن أن يكون للمتقدّم وجود ولا وجود للمتأخر ، ولا يمكن أن يكون للمتأخر وجود إلا والمتقدم موجود . وهنا كذلك ؛ إذ يستحيل تحقّق

ص: 219

1-1 . وذلك فى مناقشة المقدمة الثالثة من مقدمات الترتب من نفس هذه التعليقة .

2-2 . وذلك فى أوائل التعليقة 106 من هذا الجزء .

عنوان الإطاعة إلاّ مع تحقّق الأمر ، ولكن يمكن أن يتحقّق الأمر ولا إطاعة ، وكذلك يستحيل تحقّق العصيان للأمر بلا تحقّق للأمر ، ويمكن تحقّق الأمر ولا عصيان ، فتدبر جيدا.

وأما ثالثا : فلأنّ ملاك التزاحم والتضادّ في مورد ليس المعية الرتبية الطبيعية ، بل المعية الوجودية الزمانية ، فمجرد عدم كون أحد المقتضيين في رتبة المقتضى الآخر لا يرفع المزاحمة بعد المعية الوجودية الزمانية ، بل اللازم بيان عدم منافاة أحد الاقتضيين للآخر لمكان الترتب ، لا عدم المنافاة للتقدّم والتأخّر الرتبيين ، وما ذكر من عدم اقتضاء الأمر بالأهمّ في رتبة وجود الأمر بالمهمّ معناه عدم معية الاقتضيين رتبة ، لا سقوط أحد الاقتضيين عن الاقتضاء أو التأثير مع وجود الاقتضاء الآخر.

والفرض _ بعد تسليم جميع المقدمات _ أنّ مجرد تأخّر الأمر بالمهمّ عن الأمر بالأهمّ بحسب الرتبة _ مع المعية في الاقتضاء وجودا زمانيا _ لا يدفع الاستحالة ؛ إذ مناط الاستحالة هي المعية الكونية الزمانية في المتزاحمات والمتضادات ، وليست الرتبة من المراتب الوجودية ، فلا بدّ من ضميمة اخرى ، ربما تكفي هي في دفع المحذور من دون توقّف على التأخّر الرتبي المزبور.

ثانيها : إن وجود كل شيء طارد لجميع أعدامه المضافة إلى أعدامه مقدماته ، أو وجود أضداده ، فطلب مثل هذا الوجود يقتضى حفظ متعلّقه من قبل مقدّمات وجوده وعدم أضداده بقول مطلق ، وفي هذه الصورة يستحيل الترخيص الفعلي في مقدّمة من مقدّماته أو وجود ضدّ من أضداده ، بخلاف ما إذا خرج احد أعدامه عن حيّز الأمر . إمّا لكونه قيّدا لنفس الأمر ، أو بأخذ وجوده من باب الاتفاق ، فإنه في هاتين الصورتين لا يترسّح إليه الأمر ، ولا يكون العدم من قبل هذه المقدّمة أو هذا اللازم مأمورا بطرده ، بل المأمور بطرده عدمه من قبل غيره من المقدّمات أو الأضداد.

وعليه فالأمر بالأهم لمكان إطلاقه مرجعه إلى سدّ باب عدمه من جميع الجهات ، حتى من قبل ضده المهم ، والأمر بالمهم لترتبه على عدم الأهم مرجعه إلى سدّ باب عدمه في ظرف عدم انسداد باب عدم الأهم من باب الاتفاق ، ولا منافاة بين قيام المولى بصدد سدّ باب عدم الأهم مطلقا ، وسد باب عدم المهم في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق ، فالأمر بالمهم _ وإن كان فعليا _ غير منوط بشيء ، لكنه حيث إنه تعلّق بسدّ باب عدم المهم في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق ، فلا محالة لا محرّكية له نحو طرد عدم المهم إلا في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق.

وبناء على هذا لا يتوقف جواز الترتب على الواجب المشروط ، بل يصحّ على الواجب المعلق أيضا ، كما صرّح به هذا القائل في مورد آخر.

وتوضيحه : أن كلّ وجود وإن لم يكن له إلا عدم واحد ؛ لأنّ تقيض الواحد واحد ، والعدّة وإن كانت مركّبة ، لكنّها ليست طاردة لعدم المعلول ؛ حتّى يتصوّر ثبوت حظّ من طرد العدم لكلّ واحد من أجزائها ، بل وجودها بديل عدم نفسها ، وطاردها عدم نفسها ، والعلّة حيثية تعليلية لمعلولها ، لا حيثية تقييدية له ؛ ليتوهم كونها مناط طرد عدمه.

بل المراد من البيان المزبور : أنّ عدم المعلول مع وحدته _ حيث إنه تارة يستند إلى عدم المقتضى ، واخرى إلى عدم شرطه ، وثالثة إلى وجود ضده _ فيتصور له حصص ، وربما يكون العدم المطلق بجميع حصصه مأمورا بطرده ، وربما يكون ببعض حصصه. ووجود كل ماهية وإن لم يعقل إلا بسدّ باب عدمه بجميع حصصه _ لأنّ الوجود ليس له حيث وحيث ؛ لتكون الماهية الواحدة موجودة من حيثية ، ومعدومة من حيثية _ لكنه ربما يكون باب عدمه من حيثية منسداً من باب الاتفاق ، أو يفرض سده ، فيؤمر بسدّ باب عدمه بسائر حصصه ، فإذا كانت الحصّة الملازمة لوجود الضد مأمورا بطردها من الطرفين كان مرجع

عدم توقف الترتب على الواجب المشروط

الأمرين إلى الأمر بطرد الحصّتين المتقابلتين ، وهو محال ، وأما لو لم يكن كذلك _ بل كان الأمر في أحد الطرفين بسدّ باب العدم وطرده بسائر حصصه في ظرف انفتاح باب عدم الحصّة الملازمة لوجوده _ فلا أمر بطرد الحصّتين المتقابلتين .

هذا محصل هذا التقريب بتوضيح منا .

وفيه : إن أريد أنّ مجرد الأمر بالمهمّ بطرد عدمه من غير ناحية وجود ضده الأهمّ _ بحيث يكون المأمور بطرده غير الحصّة الملازمة لوجود الأهمّ من سائر الحصص _ لا _ ينافي الأمر بطرد الحصّة الملازمة لوجود المهمّ في طرف الأهمّ لعدم التقابل ، كما يدلّ عليه تكثير الحصص وتحليلها ليمتاز ما يتقابل (1) منها مع الاخرى من غير المتقابلتين ، ونصّ عليه هذا القائل أيضا : بأن الغرض حفظ وجود المهمّ من سائر جهات الملازم ؛ لانحفاظه ؛ من باب الاتفاق من الجهة الاخرى .

فيندفع : بان الأمر بطرد عدم المهمّ من غير ناحية وجود الأهمّ ، وإن لم يكن مزاحما للأمر بطرد عدم الأهمّ من ناحية وجود المهمّ ؛ لأن الحصّة الملازمة لوجود الأهمّ غير مأمور بطردها ؛ ليمنع عن الأمر بطرد مثل هذه الحصّة من طرف الأهمّ . وأما الحصّة الملازمة لعدم المهمّ فهي مأمور بطردها ؛ لإطلاق أمر الأهمّ لفرض الأمر بطرد عدمه بجميع حصصه ، ومنها الحصّة الملازمة لعدم المهمّ . وهاتان الحصّتان متقابلتان لا يعقل طرد الحصّتين من الطرفين ، وأخذ عدم الأهمّ _ الملازم لوجود المهمّ من باب الاتفاق _ لا يوجب عدم تقابل الحصّتين ، ولا عدم الأمر بطردهما بالفعل .

كما أن عدم استناد عدم الأهمّ حينئذ إلى وجود المهمّ غير مربوط بالمقام ؛ إذ ليس الكلام على المقدمية ، ولا على طرد خصوص الحصّة من العدم المستند

ص: 222

1-1 . في الأصل : يقابل ...

إلى عدم المقدّمة، بل المفروض الأمر بطرد العدم بجميع حصصه الملازمة مع عدم مقدّماته، أو وجود أضداده، أو عدمها، وإلاّ فالحصّة الملازمة لوجود الضدّ ليست من قبيل عدم المعلول بعدم المقتضى، أو عدم الشرط، أو وجود المانع، وإخراج الحصّة الملازمة لعدم الضد عن حيّز الأمر بلا موجب.

وإن اريد من التقريب المتقدّم مجرّد أنّ صحّة الترتّب لا تدور مدار الواجب المشروط وتحقيق كيفية الإناطة، بل يصحّ بناء على الواجب المعلق.

ففيه: أنّ هذا المعنى لا يتوقّف على هذا التقريب الغريب، ولا على تحليل العدم إلى حصص متعدّدة، مع أنّ الواجب المعلق فيه من المحذور ما تقدّم في محلّه (1).

مع أنّ ما بنى عليه هنا وفي مبحث المعلق (2): من أنّ الوجوب في المعلق فعلى، لكنّه لا-فاعلية ولا-محركية له، فينفكّ الفعالية عن الفاعلية، وبهما يمتاز المشروط عن المعلق.

مخدوش: بأن الأمر الحقيقي ليس إلاّ لجعل الداعي؛ بحيث يكون باعثاً للمكلف ومحركاً له، ففاعليته المساوقة لوجوده وتحقّقه مساوقة لفاعليته من قبل المولى.

وأما فعالية البعث- الملازمة لفعالية الانبعاث خارجاً- فهي خارجة عن محلّ الكلام في فعالية الحكم من قبل المولى- كما هو معلوم عند أهله، ومسطور في محلّه (3)- فلا يكاد يجدى هذا التقريب إلا على الواجب المشروط وإن سمّي معلقاً.

ثالثها- وهو أمتن الوجوه: أنّ المحال في طلب الضدّين هو الجمع بينهما،

ص: 223

1-1. وذلك في التعليقة: 32.

2-2. الكفاية: 102 عند قوله: (قلت: فيه أن الإرادة ...).

3-3. راجع التعليقة: 36، والفصول: 79-80 من قوله: (لأننا نقول ...).

فإن كان مرجع الأمر إلى طلب الجمع بينهما كان طلب المحال ، وإلا فلا ، ولا يرجع الأمر بهما إلى طلب الجمع إلا مع إطلاق الأمرين ، فطلب الجمع نتيجة إطلاق الأمرين ، لا نتيجة فعليتهما مع عدم إطلاقهما.

وأوضحه بعض أجلة العصر (1) برسم مقدمات نافعة في استنتاج هذه النتيجة المهمة :

منها : أن مرجع اشتراط التكاليف _ بشرائطها العامة أو (2) الخاصة _ إلى أخذ عنوان الشرط موضوعا لحكمه ، فهي في مقام الإنشاء كالقضايا الحقيقية ، وفعليتها بفعلية تلك العناوين المأخوذة في موضوعاتها ، فينتزع منهما السببية والمسببية بهذه الملاحظة ، وإلا فجعل السببية والشرطية _ بحيث يكون الحكم المتعلق بموضوعه مترتبا على ما جعلت له الشرطية مترشحا منه _ على حدّ الضوء من الشمس ، لا يكاد يعقل ، وإلا لزم ما فرضناه مجعولا تشريعا زمامه بيد الشارع رشحا لغير ما هو زمامه بيده ، وهو تحقّق ذلك المسمّى بالشرط فهرا.

ومن الواضح : أن قضية موضوعية الموضوعات لأحكامها _ على هذا الوجه _ عدم خروج الحكم المجعول على موضوع خاصّ بتحقّق موضوعه عن كونه حكما على ذلك الموضوع ، بل يدور مداره قوة وفعلا ، وهذا معنى عدم خروج الواجب المشروط عن كونه مشروطا بتحقّق شرطه.

[و] منها : معقولية الشرط المقارن _ بل لا يعقل غيره _ وعدم لزوم تقدير

مقدمات الترتب

ص: 224

-
- 1-1. هو المحقق النائيني (قدس سره) راجع مقدمات الترتب في أجود التقريرات 1 : 286 _ 307 ، وفي فوائد الاصول 1 : 336 _ 359 ، والمقدمات المذكورة في التقريرين خمس ، والمذكور هنا أربع حيث استغنى (رحمه الله) عن واحدة بما ذكره.
- 2-2. كذا في الأصل ، لكن ظاهر تقرير المحقق الشيخ الكاظمي (رحمه الله) 1 : 339 _ 340 / المقدمة الثانية ، وصريح تقرير المحقق السيد الخوئي _ قدس سره _ 1 : 287 / المقدمة الثانية ، هو العطف بالواو ، فراجع.

الوجوب آناً ما قبل وقته بتوهم أنّ الإتيان بالواجب لا يكون حينئذ انبعثاً عن ذلك الخطاب ، وكان فعليته المتأخّرة عن شرطه طلباً للحاصل أو المستحيل .

وجه عدم لزوم : أنّ ترتّب الانبعث على البعث ، وكذلك البعث على موضوعه ، وإن لم يكن من ترتّب المعلولات على عللها التكوينية ، لكنّه من سنخه حتّى توهم أنه عينه ، إلاّ أنّ قضية ذلك كونه بالرتبة _ لا بالزمان _ حذو العلل ومعلولاتها .

ولا فرق بين أن يكون المقارن _ المشروط به فعلية الخطاب _ عصيان خطاب آخر أو غيره ، فإنّ العصيان وإن كان مسقطاً ، إلاّ أنّ الترتّب بين التوجّه والسقوط _ أيضاً _ بالرتبة _ لا بالزمان _ من دون حاجة إلى لزوم تقديره قبل العصيان المسقط له آناً ما .

[و] منها : أنّ طلب الفعل أو الترك نظير الوجود أو العدم المحمولين على الماهية ، فكما لا - يعقل حملهما على الماهية الموجودة أو المعدومة ، بل على الماهية المعرّاة عن الوجود والعدم ، كذلك الطلب المتعلّق بالفعل أو الترك لا - يعقل أن يتعلّق بالفعل المفروض حصوله أو الترك المفروض كذلك ، ولا بالفعل المفروض عدم حصوله أو الترك المفروض عدمه ؛ للزوم طلب الحاصل في الأوّل وطلب الجمع بين النقيضين في الثاني .

ولازم إطلاق الطلب للفعل _ المفروض حصوله وعدمه _ الجمع بين المحذورين : من طلب الحاصل والجمع بين النقيضين ، فالإطلاق والتقييد بالإضافة إلى تقدير الفعل والترك محالان ، وكذا بالإضافة إلى الإطاعة والعصيان المنتزعين من الفعل والترك .

ومقتضى هذه المقدّمة عدم ورود الأمرين على تقدير واحد ولو بالإطلاق ؛ ليكونا في عرض واحد ، فيؤول أمرهما إلى طلب الجمع بينهما على هذا التقدير ، بل مقتضى الأمر بالأهمّ رفع هذا التقدير وهدمه ، ومقتضى الأمر بالمهمّ طلب فعله

على هذا التقدير ومبنيًا عليه ، ومقتضاهما _ حينئذ _ ضد الجمع ؛ لعدم وقوعهما _ حينئذ _ على صفة المطلوبة لو كانا ممكني الجمع في حدّ ذاتهما.

ومنها : أنّ إطلاق كل واحد من الخطابين بالإضافة إلى حالتى فعل الآخر وتركه ، هو الذى يوقع المكلف فى كلفة الجمع بين الضدين ؛ بحيث لو لم يكن لهما إطلاق لم يلزم منه محذور ، فإذا رتبّ أحدهما على عصيان الآخر ؛ لم يلزم منه محذور طلب الجمع المحال.

والشاهد عليه : أنه إذا فرض الفعلان _ فى حدّ ذاتهما _ ممكني الجمع ، كقراءة القرآن والدخول فى المسجد ، فإنه لو لا الترتّب يقعان على صفة المطلوبة عند اجتماعهما ، ولا يقعان على صفة المطلوبة مع ترتّب طلب أحدهما على عدم الآخر ، فعدم وقوعهما على صفة المطلوبة برهان إتنى على عدم مطلوية الجمع ، وإلاّ - لما ذا لم يقعا على صفة المطلوبة فى فرض وقوعهما خارجا؟! كما أنّ استلزام وقوعهما على صفة المطلوبة لوجود الشىء مع فرض ما اخذ عدّة لعدمه ، برهان لمتى على عدم مطلوية الجمع ؛ إذ المفروض إناطة مطلوية المهمّ بعدم الأهمّ ، ففعل الأهمّ كالعدّة لعدم المطلوبة فى المهمّ ، فتحقق مطلوية المهمّ مع تحقّق عدّة عدمها ، هو المحال المستلزم لاستحالة لازمه ، وهو طلب الجمع.

وبالجملة : عدم مطلوية الجمع _ الذى هو مقتضى الترتّب _ وتضادّ الامتثالين _ الذى هو مقتضى الترتّب _ يستحيل أن يكون مانعا (1) عن الترتّب ، فإن مقتضى الشىء لا يعقل أن يكون مانعا عن تأثيره (2).

ص: 226

1-1. كذا فى الأصل ، والظاهر أنه ينبغى ان تكون العبارة هكذا : ... يستحيل أن يكونا مانعين عن الترتّب.

2- (2) يمكن أن تقرأ الكلمة _ بحسب نسخة الأصل _ (مقتضى الشىء) و (مقتضى الشىء) ، فالتعليل المذكور _ على أى من التقديرين _ راجع لأحد المستحيلين ، والمفروض أنه يعلّل

فإذا عرفت هذه المقدمات تعرف: أنه لا مانع من الأمرين بضدين بنحو الترتب، والنتيجة في غاية الوضوح، فلا حاجة إلى إعادة توضيحها.

وفي هذه المقدمات _ جلا أو كلا _ مواقع للنظر لا بأس بالإشارة إليها، وبيان ما هو المناسب للقول بالجواز: أما المقدمة الأولى ففيها:

أولا (1) _ أن إنكار جعل الشرطية وإرجاعها إلى الموضوع بملاحظة الخلف، وهو عدم كون الحكم مجعولا تشريعيا؛ لترشحه حينئذ من المسمى بالشرط

=====

2. قولنا: (ففيها: أولا: أن إنكار جعل الشرطية .. إلخ).

المناقشة في مقدمات الترتب

ص: 227

1- لكليهما، ويمكن صياغة العبارة _ بحيث يعود التعليل فيها إلى المحالين _ هكذا: فإن مقتضى الشيء ومقتضاه لا يعقل أن يكونا مانعين عن تأثيره.

.....

====

لا من قبيل إنشائه.

ص: 228

مدفوع : بأنه خلط بين المقتضى والشرط ، فإنّ المشروط لا يترشح من

=====

الوجود الاعتبارى المتحد بالذات مع الإيجاد الاعتبارى فعليا ، ولا يعقل انفكاك الماهية عن الوجود ، فمع تحقّقها بوجودها المفروض يكون الاعتبار والمعتبر فعليين.

ص: 229

شرطه ، بل من مقتضيه ، والسبب الفاعلى للحكم التشريعى هو الشارع ، فعدم جعل الشارع لمجعوله إلا بعد تحقّق ما أناطه به ، لا يلزم منه ترشح المجعول التشريعى من غير الشارع ، ولا يلزم أن لا يكون زمام أمره بيده.

====

الجعل استقلالاً ، بل يتبع (أ) جعل منشأ انتزاعه.

ص: 230

مع أنه لو لم يكن مانع من جعل شيء شرطاً إلاّ خروج المشروط عن كونه مجعولاً تشريعياً _ فحيث إن الشرط مجعول فحدوث الحكم واقعا يتبع

====

متضايقان ، لا علّية بينهما ، وإنما العلّية بين ذاتيهما ، كما في كل علّة ومعلول.

ص: 231

المجعول التشريعى _ لا يخرججه إلا عن الأصالة التبعية ، لا عن التشريعية إلى التكوينية.

مع أن لازم هذا البيان عدم شرطية شىء للحكم واقعا أيضا ، لا جعلاً فقط ؛ لأن عدم تشريعته بلحاظ ترتبه القهرى على ذات الشرط ، لا بلحاظ مجعولية الشرط.

وثانيا : إن إناطة الطلب أو المطلوب _ بحيث لا يكون الطلب الإنشائى مصداقا للبعث الحقيقى إلا بتحقيقه ، ولا متعلقه موصوفا بالمطلوبية إلا بتحقيقه _ أمر معقول بحقيقة معنى الشرطية.

بيانه : أن الشىء ربما يكون دخيلا فى المصلحة المترتبة من الصلاة واقعا ، فما لم يقترن به الصلاة لا يترتب عليها الأثر المرغوب منها كالطهارة _ مثلا _ ، فدخلها حينئذ فى فعلية أثر الصلاة واقعى ، والشرطية واقعية ؛ بمعنى مصحح فاعلية الصلاة لأثرها ، أو متمم قابلية النفس للتأثر منها ، كما هو معنى الشرط حقيقة.

وربما يكون دخيلا فى اتصاف طبيعة الصلاة بالمطلوبية ، وحيث إن اتصافها بالمطلوبية لا موطن له إلا بلحاظ مقام الطلب ، فلا بد أن يكون الدخول بلحاظ هذه المرحلة ؛ بمعنى أن الصلاة ما لم تلحظ مقترنة بالطهارة لا تنتزع منها المطلوبية ، وما لم تقع فى الخارج مقترنة بها لا تكون مصداقا للمطلوب بما هو مطلوب.

وهذا التوقف _ والاناطة _ إنما يتحقق بقوله : صل عن طهارة ؛ بحيث لو لم ينشأ إلا الأمر بالصلاة لم تكن حالة منتظرة فى انتزاع المطلوبية منها والشرطية فى هذه المرحلة أيضا بمعناها الحقيقى ، فإن اقتران الصلاة بها _ فى مرحلة اللحاظ

وفى الخارج _ متمم قابلية الصلاة لانتزاع المطلوبية منها ، أو اتصافها بالمصادقية للمطلوب بما هو مطلوب.

فتوهم أنّ الشرطية الجعلية بمعنى التقييد _ لا بالمعنى المعروف من الشرط _ فاسد كما عرفت.

وهذا البيان بعينه جار فى شرط البعث :

فربما ينشئ البعث نحو إكram زيد بقوله : أكرم زيدا ، فهذا الكلام الإيقاعى _ المسوق بداعى جعل الداعى _ لا يتوقف مصداقيته للبعث على لحاظ شىء أو وجود شىء.

وربما ينشئ الأمر بالاكرام معلقاً على شىء بقوله : إن جاءك زيد فأكرمه ، فلا محالة لا يصح انتزاع البعث الحقيقى فعلاً إلا بعد وجود ما انيط به جعل الداعى.

وكما لا ينافى (1) شرطية الطهارة للصلاة واقعا مع شرطيتها الجعلية فى مقام الطلب ، كذلك لا منافاة بين توقّف الأثر المرغوب من البعث على ثبوت شىء خارجا ، وتوقف انتزاع البعث من البعث الإنشائى على ثبوته خارجا.

لا يقال : مرجع شرطية شىء للبعث الحقيقى إلى الشرطية الحقيقية ؛ لأنه على الفرض شرط المصلحة ، وهى شرط تحقق الإرادة ، ومنها ينبعث البعث الحقيقى.

لأننا نقول : شرطيته للمصلحة لا تقتضى شرطيته لانتزاع البعث من الكلام الإنشائى ؛ لأنّ المصلحة ليست بوجودها الخارجى شرط البعث والارادة ، وليست علة لوجودها العلمى الذى هو علة غائية وداعية إلى الإرادة ؛ إذ ليس المعلوم بالذات ولا المعلوم بالعرض علة للعلم ، وليس شرط المصلحة شرط

ص: 233

1-1. الصحيح : إما (لا تتنافى شرطية الطهارة ... مع شرطيتها ...) أو (لا تنافى ... شرطيتها ...).

دعوتها ، بل شرط ثبوتها وترتبها على البعث ، فلا ينتهي أمر شرط المصلحة إلى الشرطية الواقعية لمقام البعث الحقيقي ، بل لا تقيّد ولا إناطة للبعث الحقيقي _ من حيث صحّة انتزاعه من البعث الإيقاعي الإنشائي _ إلا في مرحلة البعث الإيقاعي ، ومطابقة التقيّد الخطابي للتقيّد الواقعي لا توجب اتحاد التقيّدين ورجوعهما إلى أمر واقعي ، دون أمر جعلي ، فإنّ نفس البعث _ أيضا _ لا ينبعث إلا عن مصلحة واقعية ، مع أنه جعلي تشريعي ، فافهم جيدا.

وثالثا : أن عدم خروج الواجب (1) المشروط _ بتحقق قيده عن

ص: 234

1-1. قولنا : (وثالثا عدم خروج الواجب ... إلخ).

الاشتراط إلى الإطلاق _ لا يتوقف على إرجاع الشرط إلى الموضوع ، بل لو كان بمعنى الوسطة في الثبوت _ ايضا _ كان كذلك لو لم يكن أولى بذلك ، فإنّ العلة بتأثيرها لا تخرج عن العلية ، ففعلية الشرطية فعلية العلية ، ولا تخرج العلة بفعلية العلية عن العلية ، بل هو عين فعلية الشرطية والاناطة.

وأما المقدمة الثانية : فقد تقدّم في الحاشية السابقة ما هو مناط الإشكال في الشرط المقارن وجوابه ، وأنّ ترتّب السقوط على فعلية التكليف ، وتوجّهه لا يعقل أن يكون بالرتبة ؛ لمناقضة الثبوت والسقوط ، وأنّ الإطاعة ليست علة للسقوط ،

====

كونه متعلقا به بوجود موضوعه.

ص: 235

وكذلك المعصية ، وإلا لزم علّية الشيء لعدم نفسه في الأولى ، وتوقف تأثير الشيء على تأثيره في الثانية ، بل بالإطاعة ينتهي أمد اقتضاء الأمر ، وبالمعصية في الجزء الأول من الزمان يسقط الباقي عن القابلية للفعل ، فلا يبقى مجال لتأثيره ، فيسقط بسقوط علّته الباعثة على جعله ، فراجع .

وأما ما استطرده (1) _ من عدم معقولية الشرط المتأخر ، بل المتقدم _ فقد بينا ما عندنا في مقدّمة الواجب ، ولا يهمننا التكلم فيه من هنا ، فراجع (2) .

وأما المقدمة الثالثة ، ففيها :

أولاً-: أنّ الكلام في إطلاق الطلب وتقييده لا إطلاق المطلوب وتقييده ، ففرض إهمال المطلوب فرض تعلّق الطلب بذات الفعل أو ذات الترك ، لا- فرض تعلّقه بالفعل المفروض حصوله أو المفروض عدمه ، ومحذور طلب الحاصل والجمع بين النقيضين إنما هو في فرض تقييد المطلوب بفرض حصوله أو فرض عدمه .

وأما محذور تقييد نفس الطلب بفرض حصول متعلّقه ، أو فرض عدم حصوله ، فهو كون الشيء علّة لنفسه فيما إذا كان الطلب منوطاً بفرض حصوله ، وكون العلة معلولة لعدم معلولها فيما انيط بفرض عدم حصوله :

أما الأول : فلأن الأمر على الفرض من أجزاء علة وجود متعلّقه في الخارج ؛ لفرض التسبب به الى ذات الفعل ، لا إلى سببه ولا إليه مع سبب آخر ؛ ليكون علة العلة على الأوّل ، وجزءها على الثاني .

ومع فرض كونه من أجزاء علة وجود متعلّقه في الخارج بلحاظ ضميمية إرادة المكلف ، فلو كان الفعل الذي هو معلوله مما انيط به أصل البعث لزم المحذور المزبور ، وهو كون الشيء علة لنفسه سواء لوحظ الفعل أو الطلب

ص: 236

1-1. المحقق النائيني (رحمه الله) في المقدّمة الثانية من مقدّمات الترتب بحسب ترتيب المصنّف (قده) لها عند قوله : (معقولة الشرط المقارن ، بل لا يعقل غيره) في أوائل هذه التعليقة .

2-2. التعليقة : 17 ، وما قبلها .

وأما الثانى : فلأنّ المفروض كون الأمر عدّة للفعل ، فلو كانت العلة منوطة بعدم الفعل لزم إناطة تأثيرها بعدم تأثيرها ؛ لوحدة التأثير والأثر ذاتا واختلافهما اعتبارا.

ولا يتوهم أنه محذور زائد على طلب الحاصل ، لا أنه ينافى كون الطلب المنوط بفرض حصول متعلقه طلبا للحاصل ، وذلك لأن الغرض من هذا البعث _ على الفرض _ إيجاد ما هو موجود بهذا البعث لا بسبب آخر حتى يكون طلبه طلب الحاصل ، ففرض طلب الموجود بهذا الطلب _ بحيث يكون شخص هذا الوجود المعلولى منوطا به العلة _ فرض علّية الشيء لنفسه لا غير ، فتدبره ، فإنه حقيق به.

هذا ، مع أن قيد الحصول وعدمه _ لو كان قييدا للمطلوب _ إنما يكون من طلب الحاصل إذا تعلّق طلب الوجود بالموجود ، وأما إذا كان الكلام فى تقييد المطلوب بنفسه وجعله مقترنا بنفسه _ كما هو معنى التقييد _ فلازمه اثنية الواحد حتى يكون هناك قيد ومقيّد ، وهذا غير محذور طلب الحاصل ، فإن الطلب إن تعلّق (1) بالموجود بهذا الطلب فمحذوره الخلف ؛ لأنّ فرض وجوده بهذا الطلب هو فرض تعريته عن الوجود فى الرتبة السابقة على الطلب ، وفرض وجوده فى مرتبة تعلّق الطلب خلاف ذلك الفرض.

وإن تعلّق الطلب بإيجاد الموجود بغير شخص هذا الطلب ، فمحذوره أنّ الموجود لا يعرضه الوجود ، فإن المماثل لا يقبل المماثل ، كما أنّ المقابل لا يقبل المقابل.

وثانيا : ان الإطلاق ليس إلاّ تسرية الحكم لجميع أفراد المطلق بما هى

ص: 237

1-1. قولنا : (فإنّ الطلب إنّ تعلق .. إلخ).

أفراد ذات المطلق، لا-بمعنى الجمع فى القيود، فمعنى إطلاق الطلب لفرض الحصول وعدمه، عدم دخل الحصول وعدمه فى وجود الطلب، لا دخل وجوده وعدمه معا؛ حتى يلزم من الإطلاق الجمع بين محذور طلب الحاصل، ومحذور الجمع بين النقيضين.

بل الإطلاق إنما يستحيل فى فرض استحالة التقييد؛ لأنه بالإضافة إلى التقييد متقابلان بتقابل العدم والملكة، فإذا استحال التقييد، فليس عدمه عدم ما من شأنه التقييد؛ حتى يمكن الإطلاق، وهذا يمنع عن الإطلاق اللحاظى المولوى، فإن قيام المولى مقام الإطلاق من هذه الجهة مع استحالة التقييد لغو.

وأما الإطلاق الذاتى _ وهو ثبوت الطلب مقارنة للفعل ومقارنا للترك _ فهو معقول، فإنه عدم التقييد بمعنى السلب المقابل للإيجاب ويستحيل خروج الشئ عنهما معا، كما هو واضح.

ومن البين: أن المانع من الترتب ورود الطلبين على تقدير واحد، فتقييد طلب الأهم بتركه محال، وهو المضرب بالترتب، لا أن إطلاقه الذاتى أو إطلاقه اللحاظى على فرض إمكانه يضرب بالترتب؛ إذ ليس لازمه ورود الطلبين على تقدير؛ ليكونا عرضيين لا طوليين.

وثالثا: أن لازم ورود الطلبين على تقدير واحد وإن كان طلب الجمع، لكنه إنما يصح إذا لم يكن ذلك التقدير تقدير ترك أحدهما _ كما فيما نحن فيه _ فإذا فرض محالا طلب فعل الأهم على تقدير ترك نفسه، وطلب فعل المهم على تقدير ترك الأهم، لم يكن مرجع الطلبين إلى طلب الجمع بين الضدين، بل إلى طلب الجمع بين النقيضين بالنسبة إلى فعل الأهم، وإلى طلب ضد الجمع بالنسبة إلى فعل المهم؛ لأن القيد هو عدم الأهم مطلقا، لا عدمه حال وجوده بالفرض.

والأول محال لا يوجد فى الخارج ليتمكن وقوعه على صفة المطلوبة، والثانى ممكن يقع على صفة المطلوبة، وفرض وقوع المحال _ أيضا _ لا يقتضى

فرض وقوع المهمّ على صفة المطلوبة ؛ لأنّ نسبة وجود الأهمّ حال عدمه وعدمه المفروض إلى وجود المهمّ على حد سواء.

وفرض الأوّل يستدعى عدم وقوعه على صفة المطلوبة ، وفرض الثاني يستدعى وقوعه على صفة المطلوبة ، فهذا الفرض يستدعى محالين :

أحدهما : فى طرف الأهمّ ، وهو اجتماع النقيضين ، وثانيهما فى طرف المهمّ ، وهو ارتفاع النقيضين ، لأنه لم يتحقق الأهمّ محضاً لثلا يقع المهمّ على صفة المطلوبة ، ولم ينعدم الأهمّ محضاً ليقع على صفة المطلوبة ، فلا هو واقع على صفة المطلوبة ، ولا غير واقع على صفة المطلوبة.

فتوهم : أن ورود الطليين على هذا التقدير يقتضى الأمر بالجمع ووقوعهما على صفة المطلوبة ولو بفرض وقوع المتعلقين فى الخارج.

مدفوع : بما عرفت.

ومنه تعرف أن تكلف دفع الإطلاق والتقييد فى طرف الأهمّ ليس بمهمّ ، كما توهم ، بل النافع للمجوز تقييد طلب المهمّ بعدم الأهمّ ، فإنه المصحح للأمر بضد الجمع ، وعدم طلب الجمع ، فافهم جيّداً ، فإنه دقيق جدّاً.

وأما المقدّمة الرابعة فيرد عليها : أنّ ما ذكر فيها من أن لازم إطلاق طلب كلّ من الضدّين _ لحالتى فعل الآخر وتركه _ طلب الجمع بينهما مخدوش بما ذكرنا سابقاً (1) : أن الإطلاق ليس جمعاً بين القيود ؛ ليكون لازمه طلب كل واحد على تقدير فعل الآخر أو مقترنا بفعل الآخر ؛ ليكون طلباً للجمع بين الفعلين ، بل الطلب فيهما لا على تقدير ، وبمعنى عدم دخل فعل الآخر وتركه فى فعلية الطلب.

ص: 239

1-1. فى نفس هذه التعليقة عند قوله : (وثانياً _ أن الإطلاق ...)

نعم لازم تعلق الطلبين لا على تقدير طلب ما لهما المعية الزمانية في المطلوبة، لا طلب معيتهما في الزمان؛ ليقال بأنه لا يعقل أن يكون طلب أحدهما - مترتبا (1) على عدم الآخر - طلب معيتهما في الزمان.

وبالجملة: طلب فعلين لهما المعية الزمانية بحسب فرض الطالب محقق حتى في الأمرين المترتبين، وطلب معيتهما في الزمان غير لازم حتى في الأمرين المطلقين.

وأما التقييد بوقوعهما على صفة المطلوبة - لو فرض وقوعهما محالا - ومثله غير متحقق في الأمرين المترتبين، فغير سديد، فإن المهم يقع في فرض ترك الأهم على صفة المطلوبة لفعلية أمره، والأهم لا يقع على صفة المطلوبة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، ومثله لا يكشف عن عدم وقوعه على صفة المطلوبة لو فرض وقوعه محالا في فرض تركه.

فالتحقيق: أن طلب ما لهما المعية الزمانية إنما يستحيل حيث إن القدرة الواحدة (2) لا تفي بهما، وأما مع الترتب فالقدرة الواحدة تفي بهما؛ إذ مع إعمال

ص: 240

1-1. حال من (أحدهما).

2-2. قولنا: (حيث إن القدرة الواحدة... إلخ).

القدرة في فعل الأهمّ لا-أمر بالمهمّ، ومع عدم إعمالها فيه لا مانع من إعمالها في فعل المهمّ، فلا مانع من فعليه أمره مع فعليه الأمر بالأهمّ؛ حيث لا يسقط الأمر به بمقارنته لعدم إعمال القدرة في أمثاله.

والتحقيق الحقيقي بالتصديق في تجويز الترتّب هو: أن الأمر بالإضافة إلى متعلّقه من قبيل المقتضى بالإضافة إلى مقتضاه، فإذا كان المقتضيان المتنافيان (1) في التأثير لا-على تقدير، والغرض من كل منهما فعليه مقتضاه عند انقياد المكلف له، فلا محالة يستحيل تأثيرهما وفعليه مقتضاهما وإن كان المكلف في كمال الانقياد.

وإذا كان المقتضيان مترتّبين- بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر- فلا مانع من فعليه مقتضى الأمر المترتّب، وحيث إن فعليه أصل اقتضاء المترتب منوطة بعدم تأثير المترتب عليه، فلا محالة يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه. إذ ما كان اقتضاؤه منوطة بعدم فعليه

ص: 241

1-1. في الأصل: المتنافيان.

مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه فى التأثير ، ولا مزاحمة بين المقتضيين إلا من حيث التأثير ، وإلا فذوات المقتضيات بما هى لا تزاحم بينها.

فان قلت : حيث إن الأمر بالأهم بداعى جعل الداعى وانبعث المكلف ، فمع عدم الانبعث فى زمان يترقب منه الانبعث كيف يعقل بقاؤه؟! فإن الأمر بطرد العدم بعد تحقق العدم محال ، فإن رفع النقيض حال تحقق النقيض محال.

قلت : الأمر الحقيقى هو جعل ما يمكن أن يكون (1) داعياً ، والأمر بالأهم حال عصيانه على إمكانه الذاتى والوقوعى ، وإن كان الدعوة بعد تحقق النقيض ممتنعة ، إلا أنه امتناع بالغير ، والإمكان الذاتى والوقوعى لا ينافى الامتناع

ص: 242

1-1. قولنا: (الأمر الحقيقى جعل ما يمكن أن يكون .. إلخ).

الغيرى ، وإلا لم يكن ممكن أبدا ؛ إذ الماهية تكون حال وجودها واجبة بالغير ، وحال عدمها بعدم العلة ممتنعة بالغير ، فمتى تكون ممكنة ذاتا ووقوعا؟!

ومنه علم : أنّ الأمر بطرد العدم البديل مع تحقّق العدم البديل _ بمعنى جعل ما يمكن أن يكون مقتضيا لطرده _ معقول وإن امتنع طرده بالغير .

كما أنه تبيّن : أنّ قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية _ من حيث عدم إمكان إرادتين تكوينيتين مترتبتين _ باطل ، فإنه مع الفارق ؛ لأنّ الإرادة التكوينية هي الجزء الأخير من العلة التامة للفعل ، فلا يعقل إناطة إرادة أخرى بعدم متعلّق الأولى مع ثبوتها ، بخلاف الإرادة التشريعية ، فإنها ليست كذلك ، بل الجزء الأخير لعلّة الفعل إرادة المكلف ، فهي من قبيل المقتضى ، وثبوت المقتضى مع عدم مقتضاه لا مانع منه .

وخلوّ الزمان وإن كان شرطاً في تأثير المقتضى أثره ، إلا أنّ خلوه عن المزاحم في التأثير شرط ، لا خلوه عن المقتضى المقرون بعدم التأثير ، فإمّا لا اقتضاء لأحدهما ، وإمّا لا مزاحمة للمقتضى .

وربما يتوهم هنا شبهة أخرى : وهي اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلى ؛ لأنّ نقيض الأهمّ _ الملازم لفعل المهمّ _ حرام ؛ لاقتضاء الأمر بالشىء حرمة ضدّه العامّ الذى ليس فيه كلام ، مع أنّ فعل المهمّ واجب ، وقد تقدّم سابقا : عدم معقولية اختلافهما فى الحكم ، وإن لم نقل بسراية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر .

ويندفع : بأنّ الكلام فى الضدّين اللذين لهما ثالث ، وإلا فوجود أحدهما ملازم قهرا لعدم الآخر وبالعكس ، فلا معنى للحكم على ملازمه رأسا وفيما كان لهما ثالث وإن سلمنا التلازم ، إلا أنّ المانع من اختلاف المتلازمين فى الحكم اللزومى لزوم التكليف بما لا يطاق ، وهذا المحذور غير جار هنا ؛ لأنّ الإتيان بالأهمّ رافع لموضوع امتثال الأمر بالمهمّ ، وبعد اختيار عصيان الأمر بالأهمّ وثبوت العصيان ليس الحكم اللزومى بالمهمّ إلقاء له فيما لا يطاق ، فاختلاف

المتلازمين إنما يضرب فيما إذا لم يكن هناك ترتب.

وربما ينسب إلى بعض الأعلام (1) إشكال آخر في المقام : وهو أنّ الترك المحرّم من المهمّ : إما هو الترك المطلق حتى إلى فعل الأهمّ ، أو خصوص الترك المقارن لترك الأهمّ ، وهو الترك الغير الموصل :

فإن كان الأول فهو مناف لفرض الأهمية ، فإن مقتضى الأهمية جواز ترك المهمّ إلى فعل الأهمّ ، ومناف لفرض طلب المهمّ على تقدير ترك الأهمّ ، ومعه كيف يعقل حرمة تركه الموصل أيضا؟!

وإن كان الثاني فحرمة ترك المهمّ حينئذ نقيضه ترك الترك الغير الموصل ، لا فعل المهمّ ، بل له لازمان : أحدهما الترك الموصل ، والآخر فعل المهمّ ، ولا يسرى الحكم إلى لازم النقيض ، ومع فرض السريان أو فرض مصداقية الفعل لترك الترك يكون الفعل _ حيث أنّه له البديل _ واجبا تخييريا ، مع أن وجوب المهمّ تعييني بناء على ثبوته.

ويندفع : باختيار الشقّ الأول : ومقتضى أهميّة الأهمّ إبطال تقدير المهمّ وهدمه ، فليس تركه إلى فعل الأهمّ من جملة تروكه في فرض مطلوبيته ، فتركه المطلق مع حفظ تقدير وجوبه لازم من دون لزوم المحذور ، ولا منافاته لفرض الأهمية.

وباختيار الشقّ الثاني : بتقريب أنّ إيجاب المهمّ ليس من ناحية حرمة ترك المهمّ ، بل لدليله المقتضى لحرمة نقيضه عرضا.

وتوهم تخييرية الوجوب بوجه آخر قد تقدّم في الحاشية السابقة (2) مع جوابه كما أشرنا إليه آنفا (3) ، مع أنّه لو فرض قيام الدليل على حرمة ترك المهمّ

ص: 244

-
- 1-1. هو المحقق الشيرازي _ مدّ ظله العالی _ كما في هامش الاصل.
 - 2-2. عند قوله : (وأما ما عن بعض أعلام العصر ...).
 - 3-3. وذلك بقوله قبل أسطر : (ومع فرض السريان).

على تقدير ترك الأهمّ - كما هو معنى الترتب - فنيضه الواجب هو ترك الترك على هذا التقدير أيضا، وليس لترك الترك في هذا التقدير إلاّ لازم واحد أو مصداق واحد، وهو الفعل؛ إذ لا يعقل فرض الترك الموصول في تقدير ترك الأهمّ للزوم الخلف، فليس للفعل حينئذ عدل وبدل حتى يكون وجوبه تخييريا فتدبر جيّدا.

ثمّ إنّ إصلاح الأمرين بنحو الترتب إنّما هو لدفع محذور التكليف بما لا يطاق، وأما من سائر الجهات فلا (1) يجديها الترتب، فإذا قلنا بمقدّمية ترك الضدّ

ص: 245

1-1. قولنا: (وأما من سائر الجهات فلا ... إلخ).

لوجود الضدّ لزم في ترك المهمّ _ بناء على الترتب _ اجتماع الوجوب والحرمة ؛ لأنّ ترك المهمّ _ من حيث مقدّميته للأهمّ _ واجب ، ومن حيث إنه نقيض الفعل الواجب حرام .

لا- يقال : حرمة ترك المهمّ على تقدير ترك الأهمّ لا مطلقاً ، ووجوبه _ حيث إنه مقدمى _ يتبع الوجوب المتعلّق بالأهمّ إطلاقاً وتقييداً وإهمالاً ، وقد تقدّم أن تقييد وجوب الأهمّ بتركه وإطلاقه لتركه محال ، فترك المهمّ من حيث نفسه واجب ، ومبنيّاً على تقدير ترك الأهمّ حرام ، فليس في مرتبة ترك الأهمّ وعلى هذا التقدير إلاّ الحرمة ؛ لاستحالة وجوبه المقدمى في هذه المرتبة .

لأننا نقول : بعد ما كانت الذات واحدة _ وهى محفوظة فى هذه المرتبة _ فلا يعقل أن تكون من حيث نفسها واجبة ، ومن حيث مرتبتها المتأخّرة عن مرتبة الذات محرّمة ؛ لما ذكرنا فى محلّه (1) : أنّ مناط رفع التضادّ ليس اختلاف الموضوع بالرتبة ، بل بالوجود .

ص: 246

1-1 . وذلك فى أوائل هذه التعليقة عند قوله : (وأما ثالثاً فلأنّ ملاك ...) .

وأما توهم : أن المقدمة (1) لسبقها على ذبيها لا يعقل أن تتحصص من قبل ذبيها بحصتين حتى يصح عروض الحكمين.

فمدفوع : بما قدّمناه _ فى البحث عن المقدمة الموصلة _ من أن سبق المقدمة على ذبيها لا ينافى عروض عنوانين متضايين متلازمين عليهما ؛ بحيث يكون الملاك المقتضى للوجوب المقدّمى فى تلك الحصة الملازمة لذيها ، كما ذكرنا :

أنّ ذات العلة متقدّمة على المعلول ، والعلية مضاففة للمعلولية ، لا سبق ولا لحوق فيهما ، فراجع.

وربما يصحّ الضدّ العبادى _ حتى على القول بالمقدّمية ووجوب المقدمة المستلزم لحرمة نقيضها _ بنظير ما مرّ فى البرهان الثانى على الترتّب ، ومحصّله :

أنّ الضدّ إذا كان له أضداد فمانعيته لكلّ واحد من الأضداد غير مانعيته للآخر ، فسدّ باب عدم الضدّ من ناحيته غير سدّ باب عدم ضدّ آخر من ناحيته ، ومقدّميته للضدّ الأهمّ تقتضى تفويته من هذه الجهة لا من سائر الجهات ، ونقيضه حفظه من هذه الجهة لا من سائر الجهات ، فهو المبعوض ، دون حفظه وسدّ باب عدمه من جميع الجهات ، فلا مانع من محبوبية حفظه وسدّ باب عدمه من سائر الجهات.

وفيه : إن رجع الأمر إلى المقدمة الموصلة وأنّ ترك المهم إلى فعل الأهمّ _ والموصل إليه واجب لا تركه المطلق _ فالفعل ليس نقيضاً للترك الموصل حتى يكون حراماً ، فهو أمر قد تقدّم الكلام فيه ، وبيننا ما عندنا هناك حتى على القول بالمقدمة الموصلة.

ص: 247

1-1. قولنا : (وأما توهم أنّ المقدمة ... إلخ).

وأما إن لم يرجع إلى التصحيح من ناحية المقدّمة الموصلة ففيه :

أنّ وجود المهمّ بوحده مضادّ لجميع أضداده ومانع عنها ، وتركه مقدّمة لكل واحد واحد منها ، ولا يتعدّد هذا الواحد بإضافته إلى أضداده وبكثرة اعتباراته ، فإنّ مطابق طرد جميع أعدامه المضافة إلى أضداده شخص هذا الوجود ، وأما استناد فوات الضدّ الأهمّ إلى الصارف _ دون فعل المهمّ _ فلم يلزم عدم الأهمّ من قبل المهمّ حتى يكون تركه سدّ باب عدم الأهمّ من قبله ، فمرجه إلى اعتبار المقدّمة الموصلة ، وإلاّ لكفى في مقدّميته أنه في نفسه مما يتوقّف عليه سدّ باب عدم الأهمّ ، وإن لم يستند فتح باب عدمه إليه فالترتب مع المقدّمة غير مفيد.

123 _ قوله [قدّس سرّه] : (إلاّ أنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما ... الخ) (1).

لا- يخفى عليك أنّ الأمر بالمهمّ : إن كان مترتباً على عصيان الأمر بالأهمّ ، فالأمر بالمهمّ متأخّر عن الأمر بالأهمّ بمرتبتين ؛ لتأخّر الأمر بالمهمّ عن العصيان تأخّر المشروط عن شرطه طبعاً ، والعصيان كالإطاعة متأخّر عن الأمر بالأهمّ طبعاً لوجود ملاك التقدّم والتأخّر الطبيعيين ؛ حيث لا يمكن وجود الإطاعة أو العصيان إلاّ والأمر موجود ، ولكن يمكن وجود الأمر ولا إطاعة أو لا عصيان.

ومن الواضح : أنّ التقدّم والتأخّر متضايقان ، فإذا كان الأمر بالمهمّ متأخراً عن الأمر بالأهمّ طبعاً ، كان الأمر بالأهمّ متقدّماً عليه طبعاً ، فلا يعقل المعية في الرتبة مع التقدّم والتأخّر الرتبيين الطبيعيين.

وأما إن كان الأمر بالمهمّ مترتباً على ترك الأهمّ ، فلا تقدّم ولا تأخّر طبيعيين بالإضافة إلى الأمرين ؛ لأن ترك الأهمّ وإن كان شرط الأمر بالمهمّ ،

ص: 248

فيتأخر عنه الأمر بالمهمّ طبعاً ، لكن ترك الأهمّ لا تأخر له عن الأمر بالأهمّ ، كتأخر عنوان عصيان الأمر عن الأمر.

وتأخر الفعل _ الذى هو معلول للأمر به تأخر المعلول عن العلة بالعلية _ لا يقتضى تأخر نقيضه عن الأمر بالأهمّ ؛ لما مرّ مرارا : أن التأخر والتقدم لا يكون إلا بملاك يقتضيهما ، ووجود المعلول له الاستناد إلى العلة ، فلها التقدم بالعلية ، وأما عدم المعلول فليس له الاستناد إلى علة الوجود ؛ كى يكون لها التقدم بالعلية عليه ، وتقدم عدمها على عدمه تقريبا لا دخل لتقدم وجودها عليه.

وعلى هذا فلا- تقدم ولا تأخر للأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ ، ولا أظنّ أن يكون نظره الشريف _ قدس سرّه اللطيف _ إلى التقدم والتأخر الطبيعيين الرتبين (1) ، بل نظره (قدس سره) _ كما ترشد إليه عبارته _ إلى أنّ الأمر بالأهمّ لإطلاقه الذاتى متحقّق كلّما تحقّق الأمر بالمهمّ ، والأمر بالمهمّ لا يتحقّق كلّما تحقّق الأمر بالأهمّ ، ولكنك قد عرفت ما يتعلّق بالمقام من النقص والإبرام فى الحاشية المتقدمة.

124 _ قوله [قدس سرّه] : (مع أنه يكفى الطرد من طرف الأمر بالأهمّ ... الخ) (2).

المطاردة من الطرفين _ كما هو صريح العبارة _ مبنية على كون الملاك فعلية الأمرين ، وقد مرّ الكلام فيه ، وأما الطرد من طرف الأمر بالأهمّ فقط فليس بذلك الملاك ، بل يمكن أن يوجه بوجه آخر :

وهو أنّ تمامية اقتضاء الأمر بالمهمّ ؛ حيث إنها بعد سقوط مقتضى الأهمّ عن التأثير ، فلا يعقل أن يزاحمه فى التأثير ، لكن الأمر بالأهمّ لم يسقط بعدم

ص: 249

1-1. فى الاصل : الطبيعى الرتبى ...

2-2. كفاية الاصول : 13 / 135.

التأثير عن اقتضائه للتأثير ، ولذا لا يسقط الأمر بالأهم بمقارنة عصيانه ، بل بمضىّ زمانه ، فحيث انه بعد (1) يقتضى التأثير ، فيزاحم المقتضى الآخر فى التأثير.

وجوابه : ما عرفت من أنّ المقتضى ، وإن كان فى طرف الأهمّ موجودا ، لكنه لا يترقّب منه فعليه التأثير بعدم مقارنته لعدم التأثير ، وإلاّ لزم الخلف أو الانقلاب أو اجتماع النقيضين ، وما لا يترقّب منه فعليه التأثير لا يزاحم ما له إمكان فعليه التأثير بحيث لا يمتنع تأثيره ذاتا ووقوعا وبالغير فتدبر جيّدا.

إلاّ أن هذا الوجه إن كان فى تصوّر الطرد من طرف الأهمّ فقط وجيها ، لكنه ربما لا تساعد العبارة. 125 _ قوله [قدّس سرّه] : (نعم فيما إذا كانت موسعة ، وكانت مزاحمة ... الخ) (2).

الكلام تارة فى صحّة الأمرين بالموسّع والمضيق ولو لا بنحو الترتّب ، واخرى فى صحّة إتيان الموسّع فى زمان المضيق بداعى الأمر ، ولو لم يكن هناك أمر بالفرد المزاحم ، ولو لا بنحو السراية ، بل بنحو سعة الطبيعة له أيضا :

أما الأول : فالأمر بالموسّع من حيث أجزاء الوقت ، إن رجع إلى التخيير الشرعى ، او تعلق بالطبيعة السارية إلى أفرادها ، أو تعلق بالطبيعة الملحوظة بنحو يسع هذا الفرد المزاحم ، فلا يعقل اجتماع الأمرين _ المضيق والموسّع _ ؛ لأنه من طلب الضدّين فى خصوص زمان.

وتوهم جوازه : نظرا إلى أنّ المانع من التكليف بما لا يطاق ليس إلّا

فى صحّة الأمرين بالموسّع والمضيق

ص: 250

1-1. الظاهر انه (رحمه الله) استعمل (بعد) هنا. بمعنى (لا يزال).

2-2. كفاية الاصول : 136 / 5.

اللغوية، وهي مسلمة فيما إذا كان نفس الفعل غير مقدور كالطيران إلى السماء، وأما إذا كان نفسه مقدورا فلا يلزم اللغوية؛ إذ يكفي في ثمره وجود الأمر أنه لو أراد المكلف عصيان الواجب المعين يقدر على إطاعة هذا الأمر.

مدفوع: بأن الأمر إذا كان بداعى جعل الداعى _ كما هو محلّ الكلام _ ولم يكن مرتباً على عصيان الأمر بالمعين، فلا محالة يجب أن يكون بالفعل صالحاً للدعوة مع دعوة الآخر، ولا يعقل دعوتها معاً، ولذا أطبق المحققون على عدم إمكان الأمرين المطلقين بضدين، مع أنّ هذه الثمرة موجودة، وهي أنّ المكلف لو عصى أحدهما يقدر على إطاعة الآخر.

وإن لم يرجع الأمر بالموسّع إلى أحد الوجوه، بل إلى الأمر بصرف الطبيعة، مع قطع النظر عن الخصوصيات والمميزات _ وبعبارة أخرى: عن المفردات _ فالفرد المزاحم غير ملحوظ _ لا بالذات ولا بالعرض _ ولا محدداً للطبيعة، ويكون معنى الأمر بها والقدرة عليها هو الأمر بوجودها المقذور عليه بالقدرة على تطبيقها على أفرادها، فتطبيقها على الفرد المزاحم بسوء اختياره لمكان ترك الواجب المضيق لا ربط له بتعلق الأمرين بضدين؛ إذ مع عدم لحاظ المفردات بوجه من الوجوه لا تعلق للأمر بضدّ الواجب المضيق بوجه من الوجوه، وتمام الكلام فيه سيجيء (1) _ إن شاء الله تعالى _ في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

لكنه مع القول بهذا المبنى يشكل هنا أيضاً: بأن الطبيعة حيث إنّ أفرادها هنا طولية فليس في زمان المضيق لطبيعة الموسّع فرد غير مزاحم؛ حتى يقال: لا نظر إليه، بل إلى صرف الطبيعة الغير المزاحمة بنفسها، فإنها حينئذٍ منحصرة في

ص: 251

المزاحم، فيكون الأمر بها في هذا الزمان أمراً بالمزاحم حقيقة، بخلاف باب اجتماع الأمر والنهي، فإن الأفراد هناك عرضية، ففي كلّ زمان لطبيعة الصلاة أفراد مزاحمة وأفراد غير مزاحمة، فالطبيعة في كلّ زمان مقدور عليها.

وأما الثاني ففيما إذا لم يكن هناك أمر بالفرد المزاحم ولا بالطبيعة التي تسعه، فصريح المتن إتيانه بداعي الأمر؛ لتعلّق الأمر بالطبيعة التي تسعه بما هي طبيعة الصلاة، لا بما هي مأمور بها، والعقل لا يفرّق بين هذا الفرد المزاحم وغيره في فرديته للطبيعة التي امر بها بما هي طبيعة.

ويشكل ذلك: بأنّ دعوة الأمر إلى شيء يستحيل بلا تعلّق له به، والاشتراك في الطبيعة وفي الغرض يصحّح الإتيان بهذا الداعي، لا أنه يصحّح دعوة الأمر، خصوصاً على ما ذكرنا من الفرق بين المقام ومبحث اجتماع الأمر والنهي؛ إذ لا أمر بالطبيعة في زمان المضيق أصلاً حتى يكون الأمر بها داعياً إلى إتيان ما لا قصور له عن فرديته لها.

وأما ما افاده (1) (قدس سره): من صحّة الإتيان بداعي الأمر حتى على القول بتعلّقه بالفرد، مع أنّ المفردات متباينة، والأمر بالفرد الغير مزاحم لا يعقل أن يدعو إلى المباين وهو الفرد المزاحم.

فالوجه فيه: ما اشير إليه في كلامه (2) من الاشتراك في الغرض، مع أنّ المفردات – أيضاً – لها طبائع جامعة، فيرجع الأمر إلى الأمر بطبيعة أخصّ مما يقول به القائل بتعلّقه بالطبيعة دون الفرد.

ص: 252

1-1. الكفاية: 136 _ 137.

2-2. الكفاية: 136 عند قوله: (يمكن أن يقال ...).

126_ قوله [قدّس سرّه]: (لكان جائزا ... الخ) (1).

بل غير جائز ؛ لأنّ الانشاء بداعى البعث (2) _ مع العلم بانتفاء شرط بلوغه إلى مرتبة الفعلية _ غير معقول ، وبداعى الامتحان وغيره لا يترقّب منه البلوغ إلى مرتبة البعث الجدّى ليدخل فى العنوان ، وبلا داع محال.

127_ قوله [قدّس سرّه]: (من دون تعلق غرض باحدى الخصوصيات ... الخ) (3).

لا يخفى عليك أنّ جعل اللوازم الغير الدخيلة فى الغرض مقومة للمطلوب بعيد جدّا عن ساحة العلماء والعقلاء.

وظنى أن المراد بتعلّق الأمر بالطبيعة أو بالفرد هو ظاهره بتقريب :

أنّ هذه المسألة : إما مبتنية على مسألة إمكان وجود الطبيعى (4) فى الخارج

تعلق الأمر بالطبيعة أو بالفرد

ص: 253

1-1. كفاية الاصول : 20 / 137.

2-2. قولنا : (لأنّ الإنشاء بداعى البعث ... إلخ).

3-3. كفاية الاصول : 13 / 138.

4-4. قولنا : (إما على مسألة إمكان وجود الطبيعى ... إلخ).

وامتناعه ، فمن يقول بامتناعه لا بد له من القول بتعلق التكليف بالفرد ؛ لئلا يلزم

=====

توضيح القول فيها : أن الحصّة المتقرّرة في مرتبة ذات زيد من الإنسانية _ المباينة مع حصّة اخرى منها متقرّرة في مرتبة ذات عمرو ، وهكذا _ هي الماهية الشخصية التي تأبى الصدق على كثيرين ، وهي الموصوفة بالجزئية المقابلة للكلية ، دون نفس الوجود المتّحد معها المحصّص والمشخّص لها ، فإن الوجود وإن كان هو عين التشخّص ومناطق التفرد إلا أنه من حيث كونه عين الخارجية ، ليس صدقيا حتى يوصف بالإباء عن الصدق في قبال عدم الإباء ، بل الإباء وعدم الصدق فيه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

ص: 254

التكليف بغير المقدور ، لكن ليس لازم تعلّق التكليف به دخول لوازم الوجود ولوازم التشخيص في المكلف به ، بل اللازم _ بلحاظ عدم القدرة على إيجاد الطبيعي ، والقدرة على إيجاد الشخص _ تعلّق التكليف بالماهية المتشخصة بالوجود _ أعني ذات هذه الماهية المتشخصة القابلة للوجود _ فإن الماهية : تارة _ تلاحظ بنفسها ، فهي الطبيعي ، واخرى _ مضافة إلى قيد كلى ، فالمضاف هي الحصة ، لا مجموع المضاف والمضاف إليه ، وثالثة _ تضاف إلى الوجود المانع عن صدقها على كثيرين _ وهو الفرد _ فذات الإنسانية الموجودة بوجود زيد في قبال الإنسانية الموجودة بوجود عمرو هي الماهية الشخصية ، وهي المطلوبة بلا دخل للوازمها ، لا في كونها شخصية ، ولا في مطلوبيتها.

ومن يقول بإمكان وجود الطبيعي ، وأن الماهية الواحدة كلية في مرحلة الذهن ، وشخصية بإضافة الوجود إليها (1) ، فالطبيعي متشخص بالوجود ، فهو يقول بإمكان تعلّق الأمر به ، فلا نظر إلى اللوازم على أي حال.

وأما مبتنية على مسألة تعلّق الجعل بالماهية أو بالوجود ، فإنّ المراد بالذات هو الصادر بالذات ، فمن جعله الوجود قال بتعلّق الإرادة به ، ومن جعله الماهية قال بتعلّق الإرادة بها من دون فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية.

====

2. في الأصل : وشخصيته بإضافة الوجود إليه ...

ص: 255

1- لقواعده ؛ لأنّ المعبر عنه بالتشخصات ليس إلاّ لوازم الوجود التي هي أفراد لطبائع شتى لكلّ منها وجود وماهية ، فكيف يعقل أن تكون في رتبة سابقة على وجود الطبيعة بحيث يكون وجود الطبيعة وجودها بلوازمها؟! كما لا يعقل أن تكون في رتبة الوجود واردة على نفس الطبيعة ، مع أنها نوعا من الأعراض التي لا حلول لها إلاّ في وجود موضوعها ، لا في ماهيتها ، فالصحيح في النزاع وفي معنى الكلى والفرد ما عرفت ، فافهم واستقم . [منه قدّس سرّه] .

وكما أن معنى جعل الماهية إفاضة نفسها ، فينتزع منها _ عند صدورها وفيضانها من جاعلها _ أنها موجودة كذلك معنى تعلق الإرادة بها إرادة إفاضتها المستتعبة لانتزاع الوجود منها ، كما أن الأمر على العكس منه في جعل الوجود وتعلق الإرادة به ، فإن معنى جعله إفاضة الوجود المنتزع منه ماهية خاصة ، ومعنى تعلق الإرادة به إرادة إفاضته.

ولا يخفى عليك أن الإيجاد والوجود والإفاضة والفيض متحدان بالذات متفاوتان بالاعتبار ، فمن حيث قيام الصادر الفائض بالماهية يسمّى وجوداً لها ، ومن حيث قيامه بالجاعل قيام الفعل بالفاعل يسمّى إيجاداً وجعلاً وإفاضة.

ومنه يعلم : أن القابل لتعلق الجعل به بالذات هو الوجود دون الماهية ؛ إذ الماهية في حدّ ذاتها واجدة _ بوجدان ماهوى _ لذاتها وذاتياتها.

ولو كانت المجعولية والمفاضية حيثية ذاتية للماهية _ بأن كان تمام حيثية ذاتها حيثية المجعولية والمفاضية ، من دون انضمام حيثية اخرى _ فهي إذن في حد ذاتها موجودة ؛ إذ لا تنفك المفاضية عن الموجودية ، فيلزم انقلاب الإمكان الذاتى إلى الوجود الذاتى ؛ إذ لا نعنى بالواجب بالذات إلا من كان ذاته بذاته _ لا بلحاظ حيثية غير ذاته _ منشأ انتزاع الموجودية.

وإذا كان انتزاع الموجودية والمجعولية بلحاظ حيثية مكتسبة من جاعلها ، فتلك الحيثية هي بالذات مطابق الجعل والمجعول والإيجاد والوجود.

وهناك براهين آخر على عدم تعقل جعل الماهية المذكورة في محالّها ، فلتراجع.

ولعلّ ذهاب المشهور إلى تعلق الأمر بالطبيعة ؛ لذهاب المشهور من الحكماء والمتكلّمين إلى أصالة الماهية وتعلق الجعل بها.

فالتحقيق : حينئذ تعلق الأمر بالفرد بمعنى وجود الطبيعة.

الإيجاد والوجود والإفاضة والفيض

توضيحه : أن طبيعة الشوق من الطبائع التي لا تتعلّق إلا بما له جهة فقدان وجهة وجدان ؛ إذ لو كان موجودا من كل جهة لكان طلبه تحصيليا للحاصل ، ولو كان مفقودا من كل جهة لم يكن طرف يتقوم به الشوق ، فإنه كالعلم لا يتشخّص إلا بمتعلّقه ، بخلاف ما لو كان موجودا من حيث حضوره للنفس ، مفقودا من حيث وجوده الخارجى ، فالعقل يلاحظ الموجود الخارجى ، فإنّ له قوة ملاحظة الشىء بالحمل الشائع ، كما له ملاحظة الشىء بالحمل الأوّلى ، فيشتاق إليه ، فالموجود بالفرض والتقدير مقوم للشوق ، لا بما هو هو ، بل بما هو آلة لملاحظة الموجود الحقيقى ، والشوق يوجب خروجه من حدّ الفرض والتقدير إلى الفعلية والتحقيق ، وهذا معنى تعلّق الشوق بوجود الطبيعة ، لا كتعلّق البياض بالجسم حتى يحتاج إلى موضوع حقيقى ، ليقال : إن الموجود الخارجى لا ثبوت له فى مرتبة تعلّق الشوق ، ولا يعقل قيام الشوق بالموجود الخارجى ، كيف؟! والوجود يسقطه ؛ لما عرفت من اقتضاء طبيعة الشوق عدم الوجدان من كل جهة.

128_ قوله [قدّس سرّه] : (كما هو الحال فى القضية الطبيعية فى غير الاحكام ... الخ) (1).

وجه المشابهة فى مجرد عدم النظر إلى الافراد بمفرداتها ، وإن كانت الطبيعة تفتقر عن غيرها ؛ بأن الموضوع فيها هى الطبيعة الكلية من حيث هى كلية ، بخلاف متعلق طلب الوجود ، فإنها الطبيعة بما هى ، فلا يكون قولنا : (الصلاة واجبة) جاريا مجرى قولنا : (الإنسان نوع) ، ولذا قال (قدس سره) : (فى غير الأحكام) ، وقد عرفت أنّنا (2) معنى تعلّق الطلب بالطبيعة ، لا بالموجود الخارجى _ بما هو موجود خارجى _ فلا تخلط.

ص: 257

1-1. كفاية الأصول : 138 / 15.

2-2. آخر التعليقة : 127.

129 _ قوله [قدّس سرّه]: (بل فى المحصورة كما حَقَّق (1) ... الخ) (2).

فإنّ المحصورة _ حينئذٍ _ كالطبيعة من حيث تعلّق الحكم بنفس الطبيعة ، إلا أنّ الطبيعة لوحظت فى المحصورة على نحو يسرى حكمها إلى الأفراد عقلا ، بخلاف الطبيعة ، فإنّ الطبيعة فى الطبيعة ما فيه ينظر ، وفى المحصورة ما به ينظر .

130 _ قوله [قدّس سرّه]: (وإن نفس وجودها السعى ... الخ) (3).

فإن قلت : هذا إذا كان التشخّص والتفرّد بلوازم الوجود ، وأما إذا كان بنفس الوجود ، فكُلّ وجود بنفسه وهويّته يباين الآخر ، فالمطلوب حينئذٍ إمّا وجود واحد معيّن ، أو أحد الوجودات لا على التعيين ، أو جميع الوجودات ، فما معنى (الوجود السعى)؟

قلت : التشخّص وإن كان بالوجود _ كما هو الحقّ _ والوجود العنوانى وإن كان منتزعا عن أحد أنحاء الوجود الحقيقى ، إلا أنّ الطلب _ كما مرّ _ لا يعقل أن يتعلّق بالموجود المحقّق ، ولا بالفانى فيما هو محقّق فعلا ؛ كى يلزم المحذور المذكور ، بل المقوم للطلب والشوق هو الوجود المفروض ، وتأثير الشوق فيه بإخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى الفعلية والتحقيق ، والوجود المفروض يمكن أن يكون حقيقة الوجود المعرّى عن جميع اللوازم والقيود ؛ بحيث يكون قابلا _ للصدق على كلّ وجود محقّق فى الخارج ، وحيث إنّ لوازم الوجود خارجة عما يقوم به الغرض قطعا ، فلا حاجة إلى إطلاق لحاظى (4) فى الوجود بلحاظ لوازمه ،

ص: 258

1-1. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : على ما حَقَّق

2-2. كفاية الأصول : 16 / 138 .

3-3. كفاية الأصول : 20 / 138 .

4-4. قولنا : (فلا حاجة إلى إطلاق لحاظى ... إلى آخره).

بل يصحّ تعلّق الطلب بنفس الوجود المفروض المعرّي في ذاته _ بحسب الفرض والتقدير _ عن جميع لوازمه.

وأما توهم الجهة الجامعة الخارجية بين أنحاء الوجودات الخارجية _ ليكون الوجود العنوانى فانيا فيها ، ويكون الفرض والتقدير متعلّقا بها _ فهو فاسد ؛ إذ الوجود الحقيقي في كل موجود بنفس هويته يباين وجودا آخر شخصا وتشخصه ذاتي ، وكون الوجود سنخا واحدا _ او كون العالم كله _ بلحاظ إلغاء الحدود والقيود _ واحدا شخصيا ؛ للبرهان المحقّق في محلّه _ أجنبي عما نحن فيه (1). 131 _ قوله [قدّس سرّه]: (فانها كذلك ليست إلا هي ... الخ) (2).

لا يذهب عليك أنّ كون الماهية _ من حيث هي _ خالية عن جميع الأوصاف ، لا يستدعي عدم عروض وصف لها من حيث هي ، فإنّ الماهية _ من

عروض الوصف للماهية من حيث هي

ص: 259

1-1. قولنا: (أجنبي عما نحن فيه ... الى آخره).

2-2. كفاية الاصول : 4 / 139.

حيث هي _ لا_ موجودة ولا_ معدومة ، مع أنها بنفسها : إما موجودة أو معدومة بالحمل الشائع ، فكل مفهوم يبين مفهوما آخر بالحمل الأولى ، وإن كانا متحدين بالحمل الشائع.

وعليه فلا منافاة بين كون الصلاة_ في حدّ ذاتها وماهيتها_ لا مطلوبة ولا غير مطلوبة ، وبلحاظ تعلّق الطلب بها مطلوبة ، وكما أنّ معنى تعلّق الجعل التكويني البسيط بها صدورها من الجاعل ويلزمه صحة انتزاع الموجودية منها ، كذلك معنى تعلّق الطلب بها إرادة صدورها ، وإفاضتها إما تكويناً أو تشرية ، ولا دخل لذلك بطلب وجودها ، كما لا ربط لجعلها بجعل وجودها.

نعم الحقّ تعلّق الجعل بوجودها ، فكذا الطلب ؛ ضرورة أنّ الصادر بالذات هو المراد بالذات بلا عناية ، وإنما يعبر عن المطلوب بالصلاة الموضوعية للماهية لا للوجود ؛ لأنّ المفاهيم الثبوتية مطابقتها عين الوجود المنتزع عنه طبيعة الصلاة ، والمفروض أن متعلّق الإرادة هي الصلاة بالحمل الشائع ، فافهم جيّداً ، فإنه دقيق جدّاً.

132_ قوله [قدّس سرّه] : (فإنه طلب الوجود ، فافهم ... الخ) (1).

لعله إشارة إلى أنّ الأمر نفس الطلب ، لكنه حيث لا يعقل تعلّقه بنفس الماهية ، فلا بد من ملاحظة الوجود معها حتى يصحّ طلبها ، وقد عرفت تحقيق المقام آنفاً ، ونزیدك هنا أنّ هيئة الأمر والنهي إن كانت موضوعية للطلب ، فلا محالة يؤخذ الفعل والترک والوجود والعدم في طرف الهيئة ؛ لأنّ المادّة واحدة فيهما. وإن كانت موضوعية للبعث والزجر ، فكلاهما متعلّقان بطرف الفعل ، فلا حاجة إلى إدراج الوجود والعدم في مفاد الهيئة.

ص: 260

وقد عرفت _ أيضا _ عدم الحاجة إلى إدراج الإيجاد في طرف المادّة؛ حيث إن المطلوب هي الصلاة بالحمل الشائع بملاحظة المفهوم فانيا في مطابقه، وسيجيء _ إن شاء الله تعالى _ أنّ الصحيح هو الثاني.

مضافا إلى أنّ الفعل والترک والوجود والعدم ليس من جهات النسبة الطليية وشئونها حتى يكون مفاد الهيئة نسبة خاصّة، بل نسبة متعلّقة بأمر خاصّ، فتدبّر جيّدا.

133 _ قوله [قدّس سرّه]: (لا أنه يريد ما هو صادر وثابت ... الخ) (1).

قد عرفت مرارا: اتحاد الجعل والمجعول والإيجاد والوجود ذاتا واختلافهما اعتبارا، فكما يصحّ أن ينسب الشوق إلى الجعل والإيجاد، فكذا إلى المجعول والوجود والموجود.

وقد عرفت معنى تعلّق الشوق بالوجود الحقيقي، وأنه ليس من قبيل قيام البياض مثلا بالجسم كي يتوقّف على وجود متعلّقه حال تعلّقه به، بل المقوم للشوق حال تحقّقه هو الوجود الحقيقي بوجوده الفرضي، لا التحقيقي بنحو فناء العنوان في المعنون، وطلب الحاصل إنّما يكون لوقيل بحدوث الشوق أو بقائه بعدد وجود متعلّقه في الخارج، فراجع ما قدّمناه (2).

134 _ قوله [قدّس سرّه]: (وأما بناء على أصالة الماهية ... الخ) (3).

قد عرفت: أن الصادر بالذات هو المراد بالذات بلا عناية، فاذا فرض

الصادر بالذات هو المراد بالذات

ص: 261

1-1. كفاية الاصول: 8 / 139.

2-2. وذلك في آخر التعليقة: 127.

3-3. كفاية الاصول: 15 / 139.

أصالة الماهية فهي ، القابلة للجعل البسيط بالذات ، وبنفس الجعل التكويني تكون الماهية خارجية ، لا أنّ الجاعل يجعل الماهية خارجية بالذات ، بل جعلها بالذات جعل وجودها ، وخارجيتها بالعرض .

فالمراد بالذات حينئذ هو جعل الماهية بالذات ، وهو جعل وجودها وخارجيتها بالعرض ، لا أنّ المراد جعل الماهية خارجية وموجودة ؛ لما عرفت من أنّ المراد بالذات هو المجعول بالذات والصادر بالذات ، وأما المجعول بالعرض ، فهو مراد بالعرض من غير فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية ، كما لا فرق بين جاعل وجاعل ، والظاهر من قوله (قدس سره) : (جعلها من الخارجيات) (1) تعلق الجعل التأليفي بخارجيتها ، والجعل التأليفي بين الماهية وتحصلها محال .

135 _ قوله [قدس سره] : (ولا مجال لاستصحاب الجواز ... الخ) (2).

التحقيق : أن حقيقة الحكم الإيجابي (3) إن كانت مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك أمكن الاستصحاب شخصا ؛ لأنّ الجنس إنما يزول بزوال الفصل

حقيقة الحكم الإيجابي

ص : 262

1 - 1. ليست هذه نص عبارة الكفاية ، بل مضمونها ، أما نصّها فهو : (فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات ...) .

2- 2. كفاية الاصول : 5 / 140 .

3- 3. قولنا : وأ التحقيق : أن حقيقة الحكم الايجابي ... الى آخره .

بما هو جنس ، لا بما هو متفصل بفصل عدمى لنوع آخر ، نظير قطع الشجر ،

====

المنع عن الترك ، وأما شخص الانشاء بداعى البعث فهو مشكوك البقاء من دون محذور ، فيستصحب.

ص: 263

فانه يوجب زوال النامي مع بقاء الجسم ، فإنّ الجسم بنفسه نوع متحصّل ، مع عدم قوّة النمو ، وإن كان باعتبار استعداده لتلقّي القوّة النامية مادّة وجنسا للنامي ، فزوال القوّة النامية يوجب زوال الجسم بالمعنى الذى يكون جنسا ، لا- زوال الجسم بما هو نوع متحصّل ، وهو الجماد.

فكذا الإذن ، فانه وإن كان يزول بما هو جنس متفصل بالمنع من الترك ، لكن لا بذاته المتفصل بفصل عدم الاقتضاء الطلبى ، الذى هو نوع خاصّ ، وهى الإباحة الخاصّة ؛ إذ ليست الإباحة إلا الإذن الساذج الذى ليس فيه اقتضاء طلبى ، ونفس زوال ما هو مقوم الوجوب _ بما هو وجوب _ يكون فصلا للإباحة الخاصّة.

وإن كانت حقيقة الوجوب بسيطة فزوالها لا يبقى مجالاً لبقاء الإذن الشخصى ، وإن كانت من الأعراض ، ولم تكن من الاعتبارات ، فإنّ الأعراض وإن كان لها جنس وفصل ، إلا أنّهما عقليان ، لا أن هناك أمراً خارجياً يتوارد عليه الصور كالجسم بالإضافة إلى ما يرد عليه من الصور النوعية ليجرى فيها ما جرى بناء على التركّب.

نعم بينهما فرق من حيث جريان استصحاب الكلى ؛ حيث إنّ طبيعى الإذن معلوم ، وارتقاعه مشكوك ؛ لاحتمال وجوده فى ضمن الإباحة الخاصّة مقارنة لزوال الوجوب ؛ بناء على جريانه فى مثل هذا ، بخلاف ما إذا كان من الاعتبارات ، فإنه بسيط جدّاً ، لا إذن فيه أبداً ، لا فى نفس الوجوب ، ولا فى لازمه :

====

معنى لاستصحابه ، والإذن الاعتبارى أجنبى عن جنس الصفة النفسانية ، وليس لازماً لها أيضاً. نعم مبادئ الإرادة من الحبّ والميل متحقّقة عند تحقّقها ، ولا كلام فى استصحابها ، كما أنّ عدم المنافرة لازم ضدها ، وهى الموافقة للطبّ ❶. وقد عرفت حال لازم الضدّ المحقّق من عدم أصداده ، مع أنه لم يترتب عليها أثر شرعى ، وليس بنفسها أثراً شرعياً ، فتدبّر جيّداً. [منه قدّس سره]

أمّا الأوّل فللفرض بساطته حتى عقلا ، وأمّا الثاني فلأنّ الإذن المطلق لا معنى له ، والإباحة الخاصّة لا تكون لازم الوجوب ؛ إذ ليس كلّ موضوع محكوما بحكمين كما هو واضح.

بل التحقيق : عدم جريان الاستصحاب على الأوّل أيضا حتى على القول باستصحاب الكلّي في القسم الثالث ؛ لأنّ الوجوب إذا كان من الأعراض ، لا حقيقة له إلاّ الإرادة الحتمية.

ومن الواضح : أنّ جنسها الكيف النفساني ، لا الإذن ونحوه ، وأمّا عدم المنافرة للطبع ، فهو وإن كان لازما لوجوب الفعل واستحبابه وإباحته ، لكنه لا دخل له بالأحكام ، والمقصود استصحاب الحكم ولو بنحو الكلّي ، فتدبر جيّدا.

136_ قوله [قدّس سرّه] : (غير الوجوب والاستحباب ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أنّ الوجوب والاستحباب ربما يراد منهما الإنشاء بداعي البعث المنبعث عن مصلحة ملزمة أو غير ملزمة ، فلا شبهة في أنّهما متباينان عقلا- وعرفا ، فإنّهما نحوان من البعث الانتزاعي من منشأ مخصوص وأنّ التفاوت بالشدّة والضعف غير جار في الامور الاعتبارية.

وربّما يراد منهما الإرادة الحتمية والندبية ، فعلى المشهور هما مرتبتان من الإرادة وهي نوع واحد لا تفاوت بين الشديدة والضعيفة منها في النوعية ، بل في الوجود على التحقيق ، وكما أنّ البياض الشديد إذا زالت شدته ، وبقي بمرتبة ضعيفة منه لا يعدّ وجودا آخر لا عقلا ولا عرفا ، بل وجود واحد زالت صفته ، فكذا الإرادة الشديدة والضعيفة ، والتفاوت في لحاظ العقل والعرف إنّما نشأ من

الوجوب والاستحباب متباينان عقلا وعرفا

ص: 265

الخلط بين الأمر الانتزاعي والكيف النفساني. هذا، إلا أن القابل للاستصحاب هو الحكم بالمعنى الأول فإنه المجعول القابل لجعل مماثله ، وأما الإرادة والكراهة فهما صفتان نفسيتان، لا أمران جعليان.

نعم، لورثب على الإرادة أثر شرعي صحّ التعبد بها بلحاظ أثرها، لكن ليس البعث المنبعث منها أثرا مترتبا عليها شرعا، بل ترتبه عليها من باب ترتب المعلول على علته عقلا وإن كان ذات المترتب شرعيا، فليس البعث بالإضافة إلى الإرادة كالحكم بالإضافة إلى موضوعه وعنوان العلية وعنوان المعلولية وإن كانا متضايفين، ويصحّ عند التعبد بأحدهما ترتيب الأثر على الآخر، إلا أن ذات الإرادة والبعث ليسا متضايفين؛ حتى يكون التعبد بأحدهما تعبدا بالآخر.

نعم لو كان دليل الاستصحاب لتنجز الواقع _ لا لجعل الحكم المماثل _ صحّ استصحاب الإرادة؛ لأنّ اليقين بها كما يكون منجزا لها حدوثا، يكون بحكم الاستصحاب منجزا لها بقاء، وتنجز الإرادة حدوثا وبقاء _ وترتب استحقاق العقوبة على مخالفتها على تقدير مصادفتها _ أمر معقول.

137 _ قوله [قدّس سرّه]: (لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أنّ قاعدة: (عدم صدور الكثير عن الواحد وعدم صدور الواحد عن الكثير) مختصة بالواحد الشخصي، لا الواحد النوعي، كما يقتضيه برهانها في الطرفين، فإنّ تعيّن كلّ معلول في مرتبة ذات علته؛ لئلا يلزم التخصّص بلا مخصّص، وكون الخصوصية الموجبة لتعيينه ذاتية للعلّة؛ إذ الكلام في العلة

عدم صدور الكثير عن الواحد والواحد عن الكثير

ص: 266

1-1. كفاية الأصول: 141 / 2.

بالذات ، ولزوم الخلف من تعين معلولين في مرتبة ذات علة واحدة من جميع الجهات ؛ للزوم خصوصيتين فيها ، لا ربط له بعدم صدور الكثير عن الواحد النوعي .

كما أن كل ممكن ليس له إلا وجود واحد ووجوب واحد _ فهو يقتضى أن لا يكون له وجوبان في مرتبة (1) ذات علتين _ مورده صدور الواحد الشخصى عن علتين شخصيتين .

وكذا كون استقلال كل من العلتين فى التأثير مع دخل كل من الخصوصيتين فى وجود شىء واحد موجبا لعدم علية كل منهما مستقلا ، وعدم دخل الخصوصيتين موجبا لكون الجامع علة ، لا ربط له أيضا باستناد الواحد النوعى إلى المتعدد ، بل مفاد كلا البرهانين عدم صدور الواحد الشخصى عن الكثير وعدم صدور الكثير بالشخص عن الواحد الحقيقى ، ولذا قيل باستناد الواحد النوعى إلى المتعدد كالحرارة المستندة إلى الحركة تارة ، وإلى النار اخرى ، وإلى شعاع الشمس ثالثة ، وإلى الغضب أيضا ، وكالأجناس فإنها لوازم الفصول ، والفصل كالعلة المقيّدة لطبيعة الجنس ، فيستند الواحد الجنسى إلى فصول متعددة مع تباين الفصول بتمام ذواتها .

بل قال بعض الأكابر (2) : لو لزم استناد الجهة المشتركة إلى جهة مشتركة

ص: 267

1-1. قولنا : (أن لا يكون له وجوبان فى مرتبة ... إلى آخره) .

2-2. صدر المحققين فى أسفاره : 211 / 2 _ 212 عند قوله : (وبوجه آخر ...) .

أخرى لزم التسلسل ، ولا يكفي انتهاؤها إلى جهة مشتركة ذاتية ؛ لأنّ الجهة المشتركة لا تخرج عن حيثية الاشتراك والوحدة النوعية بمجرد كونها ذاتية ، ولا محالة تكون مجعولة بجعل مصاديقها المتعددة بالعرض ، فقد انتهى الأمر _ أيضا _ إلى استناد الواحد النوعي في الصدور إلى المتعدّد بالشخص (1) _ وتمام الكلام في محلّه _ والغرض أن القاعدة المزبورة مختصّة بالواحد الشخصي ، والكلام في الواحد النوعي .

وأما مسألة المناسبة والسنخية بين العلة والمعلول ، فلا تقتضى الانتهاء إلى جامع ماهوى ؛ ضرورة أن المؤثر هو الوجود ، ومناسبة الأثر لمؤثره لا تقتضى أن يكون هذا المقتضى والمقتضى الآخر مندرجين بحسب الماهية تحت ماهية أخرى (2) .

ألا- ترى أنّ وجودات الأعراض مع تباين ماهياتها _ لكونها أجناسا عالية أو منتهية إليها _ مشتركة في لازم واحد ، وهو الحلول في الموضوعات ، وكذا الحلاوة _ مثلا _ لازم واحد سنخا للعسل والسكر وغيرهما من دون لزوم اندراج الحلاوة وموضوعها تحت جامع ماهوى ، ولا اندراج موضوعاتها تحت جامع

ص: 268

-
- 1-1. لأن فيض الوجود كما يمرّ من الفصل إلى الجنس ، كذلك يمرّ من الشخص إلى الماهية النوعية. [منه عفى عنه] .
 - 2-2. قولنا: (ومناسبة الاثر لمؤثره لا تقتضى ... إلى آخره) .

ماهوى ، بل اقتضاء كلّ من الموضوعات لها بذاتها.

نعم لا يتأثر الذائقة بالحلاوة من كل شيء ، بل مما هو حلو بالذات ، ومما ينتهى إلى ما بالذات ، إلا أن هذه السنخية والمناسبة قد عرفت أن منشأها لزوم الحلاوة لأشياء خاصة بحيث لا يكون استلزامها لها عن جهة اخرى غير ذاتها ؛ حتى يجب الانتهاء إلى جامع يكون ذلك الجامع هو السبب بالذات ، فليكن الغرض اللازم لوجود الصوم والعتق والإطعام كذلك ، وإن كان تأثر النفس _ مثلا _ أو محلّ آخر بذلك الأثر القائم بها قيام العرض بموضوعه _ مثلا _ بلحاظ قيام الأثر الخاصّ بمؤثرات مخصوصة ، إلا أنّ هذا المعنى لا يستدعى انتهاء الأثر القائم بالصوم والعتق والإطعام إلى جامع بين الأفعال الثلاثة ، وإن كان تأثر المحلّ بذلك الأثر من تلك الأفعال بالسنخية والمناسبة بين الأثر القائم بالمحلّ والغرض القائم بتلك الأفعال ، فتدبر جيّداً.

138 _ قوله [قدّس سرّه]: (وإن كان بملاك أنه يكون في كلّ واحد ... الخ) (1).

عدم حصول الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر إن كان لمجرد أنّ استيفاء أحدهما لا يبقى مجالاً لاستيفاء الآخر ، مع كون كلّ من الغرضين لازم الحصول في نفسه ، فلا محالة يجب الأمر بهما دفعة تحصيلاً للغرضين.

ولو فرض عدم حصولهما إلاّ تدريجاً لعدم إمكان اجتماعهما في زمان واحد كانا كالمتراحمين ، فإنّ التزاحم قد يكون في الأمر ، وقد يكون في ملاكّه ، وكما أنّ التخيير في المتراحمين _ من حيث الأمر _ تخيير عقلي لا مولوى ، كذا التخيير هنا ، وإن كان تضادّ الغرضين على الإطلاق ، لا من حيث إن اجتماع المحصّلين

ص: 269

فى زمان واحد غير ممكن ، وسبق كلّ منهما لا يبقى مجالا لاستيفاء الآخر ، بل من حيث إنّ ترتّب الغرض على أحدهما مقيد فى نفسه بعدم ترتّب الغرض على الآخر ، ولازمه عدم حصول شىء من الغرضين عند الجمع بين المحصلين ، فهذا مع عدم انطباقه على الواجبات التخيرية الشرعية خارج عن محلّ الكلام ؛ لأنّ التخيير حينئذ عقلى _ أيضا _ لا مولوى شرعى .

كما أنّ فرض استقلال كلّ من الفعلين فى أثر خاص _ بحيث لا يجتمعان معا من حيث ذاك الأثر ؛ لتضادّ الأثرين وترتّب أحد الأثرين بخصوصه عند الاجتماع لينطبق على الواجبات التخيرية التى لا بأس بالجمع بينها _ خروج أيضا عن محلّ الكلام ؛ لما عرفت ، مضافا إلى أنّ لازمه التخيير بين كلّ منهما على انفراده وبين كليهما معا .

نعم يمكن أن يفرض غرضان (1) لكلّ منهما اقتضاء إيجاب محصله ، إلا أنّ

ص: 270

1-1 . قولنا : (نعم ممكن ان يفرض غرضان ... الى آخره) .

مصلحة الإرفاق والتسهيل تقتضى الترخيص فى ترك أحدهما ، فىوجب كليهما ؛ لما فى كل منهما من الغرض الملزم فى نفسه ، ويرخص فى ترك كل منهما إلى بدل ، فىكون الإيجاب التخييرى شرعياً محضاً ، من دون لزوم الإرجاع إلى الجامع ، فتدبر جيداً.

139_ قوله [قدّس سرّه]: (فلا وجه للقول (1) بكون الواجب ... الخ) (2).

ربما يقال بإمكان تعلق الصفات الحقيقية كالعلم _ فضلاً عن الاعتبارية كالوجوب والحرمة _ بأحدهما المصدقي ، وإنما لا يصحّ البحث إليه فى المقام ؛ لأنّ الغرض منه انقداح الداعى فى نفس المكلف إلى أحدهما المصدقي ، وهو لا يعقل إلاّ عند إرادة الجامع لتحقيقه فى ضمن أى منهما كان ، كما عن شيخنا واستاذنا العلامة _ رفع الله مقامه _ فى حاشية الكتاب (3).

والتحقيق _ كما أشرنا إليه (4) سابقاً (5) _ أن المرّد _ بما هو مرّد _ لا وجود له خارجاً ، وذلك لأنّ كلّ موجود له ماهية ممتازة عن سائر الماهيات بامتياز

====

6. قولنا : (والتحقيق كما اشرنا إليه سابقاً ...) .

إمكان تعلق الصفات الحقيقية بالمرّد

ص: 271

1- مصلحة وتجويز الترك عن وحدانية اللازم منها فى نظر الشارح 1. فتدبر جيداً. [منه قدّس سره].

2-2. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ فلا وجه فى مثله للقول ...

3-3. كفاية الاصول : 10 / 141 .

4-4. الكفاية : 141 .

5-5. وذلك فى آخر التعليقة : 59 فى جوابه (رحمه الله) على (دعوى إمكان تعلق الصفات الحقيقية بالمرّد ...) ، فراجع .

ماهوى ، وله وجود ممتاز بنفس هوية الوجود عن سائر الهويات ، فلا مجال للتردد فى الوجود _ بما هو موجود _ وإنما يوصف بالتردد بلحاظ علم الشخص وجهله ، فهو وصف له بحال ما يضاف إليه ، لا بحال نفسه.

وأما حديث تعلق العلم الإجمالى بأحد الشئيين ، فقد أشرنا سابقاً (1) إلى أن العلم يتشخص بمتعلقه ، ولا يعقل التشخص بالمردد مصداقاً بما هو كذلك ؛ إذ الوحدة والتشخص رفيق (2) الوجود يدوران معه حيث ما دار ، فمتعلق العلم مفصل دائماً ، غاية الأمر أن متعلق متعلقه مجهول أى غير معلوم ، وضم الجهل إلى العلم صار سبباً لهذا الاسم ، وإلا لم يلزم قيام صفة حقيقية بالمردد ؛ بداهة أن

====

3. كذا فى الاصل ، والصحيح : رفيقاً الوجود ...

ص: 272

1- تحقق تلك الصفة المتقومة به.

2-2. فى التعليقة : 59.

المعيّن لا يتّحد مع المبهّم والمردّد، وإلّا لزم إما تعين المردّد أو تردّد المعيّن، وهو خلف.

وبالتأمّل يظهر الجواب عن كل ما يورد نقضاً في المقام، كما بيناه في غير مقام.

ومما ذكرنا يتضح: أنّ عدم تعلق البعث بالمردّد ليس لخصوصية في البعث بلحاظ أنه لجعل الداعي، ولا ينقدح الداعي إلى المردّد، بل لأنّ البعث لا يتعلّق بالمردّد؛ حيث إن تشخّص هذا الأمر الانتزاعي أيضاً بمتعلّقه، وإلّا فالبعث - بما هو - لا يوجد، فلا يتعلّق إلّا بالمعيّن والمشخّص، ولو كان بمفهوم المررد فإنّ المرردّ بالحمل الأولى معيّن بالحمل الشائع، والكلام في المرردّ بالحمل الشائع.

وهكذا الإرادة التكوينية والتشريعية لا تشخّص لهما إلّا بتشخّص متعلّقهما؛ إذ الشوق المطلق لا يوجد، فافهم واغتنم.

140 _ قوله [قدّس سرّه]: (ربما يقال: إنّه محال ... الخ) (1).

أمّا في التدريجي فللزوم تحصيل الحاصل، وأما في الدفعي فلأنّ الزائد على الواجب يجوز تركه، لا إلى بدل، ولا شيء من الواجب كذلك.

141 _ قوله [قدّس سرّه]: (لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض ... الخ) (2).

لا يخفى عليك أنّ حلّ الإشكال: تارة يكون بلحاظ فردية الأكثر كالأقل للطبيعة، واخرى يكون بلحاظ ترتّب الغرض على الأقلّ بشرط لا، وعلى الأكثر:

فإن كان بلحاظ فردية الأكثر كالأقلّ للطبيعة، كما يومی إليه التنظير

ص: 273

1-1. كفاية الاصول: 142 / 1.

2-2. كفاية الاصول: 142 / 3.

برسم الخطّ، فلا محالة يبتنى على التشكيك فى الماهية أوفى وجودها، والأكثر حينئذ فرد للطبيعة كالأقلّ.

ولا يرد عليه: أن الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، ووجود الطبيعة مما لا شك فيه، فكيف يقال: لم يتحقق الفرد؟! وذلك لأنه لا كلام فى وجود الطبيعة متشخصا، لكنه ما لم يتخلل العدم بين نحو وجودها يكون الشخص الموجود باقيا على تشخصه، لا أنه تتبدل تشخصاته، فإنّ التشخص غير الامتياز، وما هو المتبدل عند الحركة والاشتداد امتياز الماهية الموجودة، فإنه ينتزع من كلّ مرتبة معنى لا ينتزع ذلك عن مرتبة اخرى.

والفرق بين الامتياز والتشخص ثابت فى محله (1)، والضرورة من الوجدان قاضية - أيضا - بأنّ الشىء المتحرّك فى مراتب التحوّلات والاستكمالات موجود واحد لا موجودات، إلا إذا لوحظ الموجود بالعرض، وهى الماهية.

نعم هذا المعنى بمجرد لا يفيد ما لم يقيد الأقلّ بعدم انضمامه إلى ما يتقوم به الأكثر، وذلك لأنّ الغرض إن كان مترتبا على وجود الأقلّ ولو متصلا بوجود ما يتقوم به الأ-كثر، فهو حاصل فى ضمن الأكثر؛ لأنّ الاشتداد يقتضى حصول فرد للطبيعة فى كلّ آن، أوفى حال الموافاة لكلّ حدّ من الحدود.

وإن اتّصل الوجود فلا منافاة بين حصول فرد الطبيعة - بما هو فرد للطبيعة - ووجود الطبيعة مستمرا، وهو - فى كلّ آن - فرد للطبيعة بنحو الضعف أو التوسّط أو الشدّة من دون تخلل العدم، ولا تتبدل التشخصات كما يتوهم.

مضافا إلى أنه لا ينطبق على موارد التخيير بين الأقلّ والأكثر شرعا؛

ص: 274

1-1. الاسفار: 2 / 10، الفصل الثانى فى الكلى والجزئى من المرحلة الرابعة فى الماهية ولواحقها حيث يقول (رحمه الله): فإنّ الامتياز فى الواقع غير التشخص؛ إذ الأوّل للشىء بالقياس الى المشاركات فى أمر عام، والثانى باعتباره فى نفسه، حتى أنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد، مع أنّ له تشخصا فى نفسه....

لأن التشكيك في الماهية أو في وجودها غير جارٍ في كلّ المقولات، بل في بعضها، فضلا عن الاعتباريات، بل اختلاف قول الطبيعة في الامور الانتزاعية تابع لمنشأ انتزاعها، فان كان يصح في منشئه صحّ فيها، وإلا فلا.

ومن الواضح: أن التخيير بين تسيحة واحدة والثلاث ليس كذلك؛ إذ بلحاظ طبيعة التسيحة اللفظية من حيث إن اللفظ غير قارٍ، فله نحو من الاتصال في وجوده التدريجي ما لم يتخللّ العدم بين نحو وجودها لا تكون الثلاث فردا واحدا إلا إذا اتصلت الثلاث بحيث لا يتخللّ بينها سكون، مع أنه لا يعتبر فيها ذلك شرعا، فهناك وجودات من طبيعة التسيحة، فلا تشكيك مع تعدد الوجود.

وأما بلحاظ انطباق عنوان على الواحدة والثلاث فقد عرفت (1) ما فيه؛ إذ لا تشكيك ولا اشتداد في الأمور الانتزاعية والعناوين الاعتبارية _ بما هي _ وقد عرفت (2) حال منشئها، ومنه تعرف حال غيره من موارد التخيير.

وأما توهم: عدم إجداء التشكيك للزوم استناد الغرض إلى الجامع بين الأقل والأكثر، لا إليهما بما هما أقل وأكثر لتباينهما: إما من حيث مرتبة الماهية، أو من حيث مرتبة الوجود، خصوصا على مسلكه (قدس سره).

فمدفوع: بأن الحقّ جريان التشكيك في وجودات تلك المقولات لا في ماهياتها، فلا محذور، لا من حيث إنّ الوجود بسيط يكون ما به الافتراق فيه عين ما به الاشتراك، فلا يلزم من استناد الغرض الواحد سنخا إلى مرتبتين من وجود مقولة واحدة استناده إلى المتباينين، بل لأنه لا ينافي التخيير العقلي؛ لاندراج المرتبتين تحت طبيعة واحدة، وهو ملاك التخيير العقلي، وإلا فالاختلاف في المراتب ملاك اختلاف الآثار والأحكام، فالمرتبة من حيث إنها مرتبة لا دخل لها في الغرض،

ص: 275

بل من حيث اندراجها تحت الجامع.

بخلاف ما إذا كان التشكيك فى الماهية ، فإنّ مبناه على أنّ ماهية واحدة تارة ضعيفة ، واخرى شديدة ، من دون جامع بينهما ، فالأقلّ بحده وإن كان فرد الجامع كالأكثر ، إلا أنه فرد الجامع الضعيف ، والأكثر فرد الجامع الشديد ، من دون جامع آخر يجمعهما ، فالتخيير شرعى حينئذ ، فتدبر .

هذا كلّه إن كان الجواب بلحاظ فردية الأكثر للطبيعة على حدّ فردية الأقلّ لها.

وإن كان بلحاظ كون الغرض الواحد والمتعدّد مترتباً على الأقلّ _ بشرط لا _ وعلى الأكثر _ كما هو ظاهر كلامه (قدس سره) فى ختامه _ فهو إنّما يتمّ بناء على تعدّد الغرض ، وأما بناء على وحدته سنخا فلا بدّ من الانتهاء إلى جامع مشكّك على مبناه (قدس سره) ، ولا يمكن أن يكون الجامع نفس الطبيعة التسيّحة _ مثلاً _ فإنّها موجودة فى الأكثر بوجودات متعدّدة ، فتكون هناك أغراض متعدّدة ، مع أنّ اللازم تحصيله غرض واحد وجوداً ، لا وجودات منه ، فلا محالة يجب الانتهاء إلى جامع يكون الأكثر وجوداً واحداً له .

وقد عرفت أنّ العناوين الانتزاعية لا تشكيك فيها إلاّ من حيث جريانه فى منشئها ، وقد عرفت حال منشئها ، وأنه موجود بوجودات متعدّدة لا بوجود واحد متأكّد .

ومما ذكرنا تبين : أنّ حمل كلامه (قدس سره) على أخذ الأقلّ بشرط لا ، وجعله فرداً للجامع التشكيكى غير مفيد ؛ لأنّ البشروطانية غير دخيلة فى فرديته للجامع ، ودخلها فى الغرض معقول ، إلاّ أنّ فرديته للجامع التشكيكى غير لازمة ، إلاّ مع فرض وحدة الغرض لا مطلقاً .

ص: 276

142_ قوله [قدّس سرّه]: (كما هو قضية توارد العلل المتعدّدة ... الخ) (1).

هذا إنّما يتم بالنسبة (2) الى الفعل الواحد الشخصى القائم بجماعة ، كما إذا اشتركوا فى تغسيل الميّت وتكفينه ودفنه ، لا فيما إذا صلّوا عليه دفعة ، فإنّ هناك وجودات من الفعل ومن الغرض المترتب عليه ، إلّا أنّ اللازم تحصيله وجود واحد من الغرض ، وحيث إنّ لا مخصّص لأحد وجودات الفعل والغرض ، فلا يستقرّ الامتثال على وجود خاصّ منها ، ومعنى استقراره على الجميع سقوط الأمر

توارد العلل المتعددة

ص: 277

1-1. كفاية الاصول : 11 / 143.

2-2. قولنا: (هذا انما يتم بالنسبة ... الى آخره).

والغرض الباعث عليه قهرا بفعل الجميع.

ص: 278

.....

ص: 279

ولا علية لوجود الفعل والغرض بالإضافة إلى سقوط الأمر والداعى ؛ حتى ينتهى الأمر _ ايضا _ إلى توارد العلل المتعددة على معلول واحد ، بل بقاء الأمر ببقاء الداعى الباقي بقاء عدم وجود الغاية الداعية فى الخارج على حاله ، فاذا انقلب العدم إلى الوجود سقط الداعى _ أعنى تصور الغاية _ عن الدعوة لتمامية اقتضائه ، لا لعلية وجودها خارجا لعدم وجودها بصفة الدعوة ؛ بدهة أنّ ما كان علة لوجود شىء لا يكون ذلك الوجود علة لعدمه ، وإلا كان الشىء علة لعدم نفسه.

وبتقريب آخر : عدم الأمر _ ولو كان طاريا لا أزليا _ لا يحتاج إلى مقتض يترشح العدم من مقام ذاته ؛ لأنه هو بنفسه محال ، وإذا لم يكن له فاعل ولا قابل _ لأنّ اللاشئ لا يحتاج إلى مادة قابلة له _ فلا يحتاج إلى شرط ؛ لأنه مصحح الفاعلية ، أو متمم القابلية ، فوجود الفعل ليس مقتضيا لعدم الأمر ولا شرطا له ، بل الأمر علة بوجوده العلمى لانقذاح الداعى إلى إرادة الفعل ، فيسقط عن التأثير بعد تأثيره أثره.

ولا يخفى أنّ الأمر وإن كان شرطا لتحقيق الإطاعة والعصيان بعنوانهما _ ولا بأس بأن يكون المشروط موجبا لانعدام شرطه _ إلا أنّ الكلام فى علية ذات الفعل لسقوط الأمر الذى هو علة بوجوده العلمى لذات الفعل بالواسطة ، فتدبر جيّدا.

143 _ قوله [قدّس سرّه]: (أن الموسع كلى ... الخ) (1).

بتقريب : أنّ المأمور به طبيعى الفعل (2) الواقع فى طبيعى الوقت المحدود

====

3. قولنا : (بتقريب أنّ المأمور به طبيعى الفعل ... إلى آخره).

عدم الأمر لا يحتاج الى مقتضى

ص: 280

1- منهم للعقاب لفرض ترك الواجب من كلّ منهم. [منه قدّس سره].

2- 2. كفاية الاصول : 18 / 143.

بحدّين ، فيكون كالحركة التوسّطية ، وهو الكون بين المبدأ والمنتهى ، فكما أنّ الكون المتوسط بالإضافة إلى الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود كالطبيعي بالنسبة إلى أفرادها ، كذلك الفعل المتقيّد بالوقت المحدود بالأول والآخر بالإضافة إلى كلّ فرد من الفعل المتقيّد بقطعة من الزمان المحدود بحدّين.

بخلاف ما إذا أمر بفرد من الفعل المتقيّد بقطعة من الزمان على البدل ، فإنه تخيير شرعي ، فيكون كالحركة القطعية بلحاظ قطعات الزمان المأخوذة قيوداً لأفراد الفعل ، فإنّ الزمان مأخوذ بنحو التقطع القابل لملاحظته (1) قطعة قطعة ، فالقطعات المتقيّد بها الواجب كالأجزاء بالإضافة إلى الزمان المأخوذ في

====

2. في الاصل : (لملاحظة ...) ، والصحيح ما اثبتناه.

ص: 281

1- أوجبت توهم امتناع الواجب الموسّ 1. فإنّ ملاحظة الفعل بنحو الحركة القطعية توجب التخيير الشرعي بين الواجبات المضيقّة ، ومن الواضح أنّ ما يحكى في امتناع الواجب الموسّع من أنّ الصلاة لو لم تكن واجبة بنحو التخيير الشرعي الراجع إلى واجبات مضيقّة ، وكانت واجبة مع ذلك في أول الوقت يجوز تركها فيه من دون بدل لفرض عدم التخيير شرعا ، وهو مناف لوجوبها ، لا يصحّ إلاّ بعدم تصوّر الكون المتوسط ، وإلّا فمع ملاحظة الصلاة هكذا فالصلاة غير واجبة شرعا في أول الوقت بهذه الخصوصية ؛ حتى يقال لا بدل لها ، بل الصلاة بين الحدّين واجبة ، والصلاة في أول الوقت وثاني الوقت إلى الآخر أفراد لها ، ولا محذور في عدم البدل لطبيعي الصلاة بين الحدّين ، فما هو الواجب شرعا لا بدل له ، ولا يجوز تركه ، وما يجوز تركه _ وهو الصلاة في أول الوقت _ ليس بواجب بهذه الخصوصية ، ومنه تعرف ما في جواب القوم عن هذا الإيراد ، فراجع.

الواجب على الثاني ، وكالجزئيات بالإضافة إلى الكون المتوسط على الأول.

144 _ قوله [قدّس سرّه]: (وبالجملة : التقييد بالوقت ... الخ) (1).

لا- يخفى أنه بعد فرض دخل الوقت في مرتبة من الغرض أو في غرض آخر ، ربما يشكل بأنه لا معنى للقضاء بمعنى تدارك ما فات ؛ إذ مصلحة الوقت بما هو غير قابلة للتدارك ، وإلاّ- لما كان الوقت الخاصّ - بما هو - دخيلاً في تلك المصلحة ، بل الجامع بين الوقتين ، ومصلحة ذات الفعل غير فائتة ، بل المصلحة المزبورة كما تكون قابلة للاستيفاء في الوقت كذلك في خارج الوقت ، فلا فوت ، بل كالواجب الموسّع ما دام العمر ، يكون الفعل أداء دائماً ، لا أداء تارة ، وقضاء اخرى.

ويمكن دفعه : بأنّ مصلحة الفعل حيث كانت لازمة الاستيفاء في الوقت لمصلحة اخرى ، فيصدق الفوت بهذه العناية ؛ لمكان توقيت استيفائها ولو لمصلحة اخرى ، أو بملاحظة أنّ الفعل في الوقت تقوم به المصلحة بالمرتبة العليا وقد فاتت ، وحيث إنه في خارج الوقت تقوم به المصلحة بالمرتبة الدنيا ، فيجب تحصيلها تداركاً لأصل المصلحة الفائتة بفوات المرتبة العليا ، فالقضاء تدارك للفائت بنحو من أنحاء التدارك ، لا بتمام حقيقة التدارك.

145 _ قوله [قدّس سرّه]: (ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت ... الخ) (2).

لا معنى للقضاء بمعنى تدارك ما فات

ص: 282

1-1. كفاية الاصول : 8 / 144.

2-2. كفاية الاصول : 12 / 144.

لا يخفى عليك أنّ شخص الإرادة (1) المتعلقة بالموقت _ بما هو _ وشخص

ص: 283

1-1. قولنا: (لا يخفى عليك أنّ شخص الارادة ... الى آخره).

الأمر المتعلّق به متقوم (1) به لا يعقل بقاؤه بعد مضيّ الوقت ، فمعنى كون القضاء بالأمر الأول كونه بملاكه لا بنفسه ، وحيث لا شكّ في بقائه بنفسه ، فلا معنى للتعبّد ببقائه ، وكما لا يعقل بقاؤه لا يعقل تعلّقه بذات الفعل وبه _ بما هو موقت _ لاستحالة تقوّم الواحد باثنين :

وكذا لا يعقل تعلّق إرادة اخرى أو أمر آخر بذات الفعل في عرض تعلّقهما به بما هو موقت لاستحالة مورديّة الفعل لهما مرتين ، بل المعقول تعلّقهما بذات الفعل بعد مضيّ الوقت وارتفاع الإرادة والأمر عن الموقت ، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم الكلّي المشترك بين المقطوع الارتفاع والمشكوك الحدوث ، وهو أيضا غير صحيح حتى على القول بصحّة مثل هذا الاستصحاب ؛ لاختلاف الموضوع في زمان اليقين والشك ؛ لأنّ إلغاء الخصوصية من طرف المتعلق معناه تعلّق شخص الحكم بذات الفعل بتبع تعلّقه به بما هو موقت.

وإلغاء الخصوصية من طرف الحكم معناه تعلّق طبيعي الحكم في الزمان

====

2. كذا في الأصل ، والصحيح : متقومان به.

ص: 284

1- وعلى الثاني يكون الواجب النفسى مقيدا ، فمعرض الوجوب النفسى حينئذ ذات الفعل ، وإنّما قيّد الواجب بتلك الخصوصية لدخلها في الغرض ، فيكون تحصيلها واجبا بوجوب مقدّمى ، وعليه نقول :

الأول بالموقت ، وبقاء الحكم _ على كالا- التقديرين _ غير معقول للقطع بانتفاء الشخص على الأول ؛ لأنّ تعلّقه بذات الفعل تبعي ، وللقطع بانتفائه على الثاني ؛ حيث لا أمر بوجه بالموقت ، بل النافع تعلّق طبيعي الحكم بذات الفعل ، وهو غير متيقّن في زمان أصلا .

لا يقال : إذا تعلّق شخص الحكم بطبيعي الفعل _ ولو بالتبع _ فقد تعلّق طبيعي الحكم المتحقّق بتحقيق شخصه أيضا به .

لأننا نقول : التبعية من الطرفين تقتضى متعلّقية طبيعي الفعل تبعا لشخصه الخاصّ بنفس ما تعلّق بالشخص _ ولم يتعلق به إلا شخص الحكم _ وتقتضى تعلّق طبيعي الحكم تبعا لشخصه المتعلّق بشيء بنفسه ، وليس هو إلا الموقت ، فتبعية طبيعي الفعل للموقت تقتضى أن يكون الطبيعي متعلّقا بما تعلّق بالموقت ، وليس هو إلا الأمر الخاصّ ، وتبعية طبيعي الحكم لشخصه تقتضى تعلّقه بما تعلّق به فرده ، وليس هو إلا الموقت ، فتدبّر جيّدا .

المقصد الثاني فى النواهى 146 _ قوله [قدّس سرّه]: (الظاهر أنّ النهى بمادّته وصيغته ... الخ) (1).

قد عرفت فى مباحث الأمر: أنّ صيغة الأمر للبعث والتحريك؛ بمعنى أنّ الهيئة موضوعة للبعث التنزيلي النسبى بإزاء البعث الخارجى نحو المادّة، على ما شرحناه فى مبحث الطلب والإرادة (2).

كذلك صيغة النهى موضوعة للزجر والمنع التنزيلي النسبى بإزاء المنع والزجر الخارجى، نعم المنع عن الفعل بالذات إبقاء للعدم بالعرض، كما أنّ التحريك إلى الفعل بالذات تحريك عن العدم بالعرض، وكذلك متعلّق الكراهة النفسانية نفس الفعل، كما أنّ متعلّق الإرادة نفس الفعل، وإرادة إبقاء العدم على حاله لازم كراهة الفعل، كما أنّ كراهة العدم لازم إرادة الفعل.

ويمكن أن يقال _ بلحاظ تركّب صيغة النهى عن حرف النفى وأداة العدم وصيغة المضارع _ : إن مفادها هو الإعدام التسيبى التنزيلي، فيكون مفاد صيغة الأمر بمقتضى المقابلة هو الإيجاد التسيبى التنزيلي، وهما معنونا عنوانى البعث والزجر الفعلين الخارجيين.

كما يمكن أن يقال أيضا: بأن الغرض حيث إنه جعل الداعى إلى الفعل والمنع عنه، فمفاد الهيئة هو البعث من تلقاء الأمر، والزجر من تلقاء النهى تنزيلا لهما منزلة البعث، والداعى والمنع من تلقاء المكلف، فهذا البعث والزجر

المقصد الثانى فى النواهى

صيغة النهى موضوعة للمنع التنزيلي

ص: 286

1-1. كفاية الاصول: 3 / 149.

2-2. فى التعليقة: 150 من الجزء الأول عند قوله: (قلت: الفرق: أنّ المتكلّم ...).

ليس من عناوين فعل المكلف وتركه كما في الأول ، بل من مبادئها.

كما يمكن أن يقال أيضا : بأن الألفاظ حيث إنها للتوسعة في إبراز المقاصد بالأفعال ، فهي منزلة منزلة الإشارة الباعثة ، فتكون كالإشارة من مبادئ الدعوة ، لا منزلة منزلة الدعوة من قبل المكلف ، فتدبر . 147 _ قوله [قدس سرّه] : (هل هو الكف أو مجرد الترك وأن لا يفعل ... الخ) (1).

قد عرفت تعلق الكراهة النفسانية بالفعل ، وتعلق المنع والزجر به أيضا ، وأن اللازم الدائم لهما إرادة إبقاء العدم على حاله .

وأما الكف _ وهو التسبب إلى ما يوجب عدم بلوغ الداعي إلى حد يوجب إرادة الفعل _ فهو لازم لهما أحيانا عند دعوة الفائدة المترتبة على الفعل إليه ، وحدوث الميل في النفس ، ففي الحقيقة الكف أحد اسباب إبقاء العدم على حاله ، لا أنه في عرضه .

ومن الواضح أن مجرد الالتفات إلى الفعل كاف في المنع عنه ، فإنه سبب لعدم دعوة الفائدة إلى إرادته ، ومطلوبية الكف مطلوبة مقدمة عند دعوة الفائدة وحدوث الميل ، فتفطن .

فإن قلت : كما لا يقع الفعل امتثالا للأمر إلا إذا كان بداعي الأمر ، كذلك النهي إذا لم يكن داعيا إلى الترك ، بل كان الترك بعدم الداعي لم يقع الترك امتثالا للنهي ، ومثله لا يكون مطلوبا ، بل فيما إذا كان له داع إلى الفعل ليكون النهي رادعا وموجبا لبقاء العدم على حاله .

قلت : عدم الداعي إلى الفعل قد يكون بواسطة عدم القوة المنبعث عنها الشوق إلى الفعل ، وفي مثله لا يعقل النهي ، وقد يكون بواسطة الردع الموجب

المراد من الكف

ص: 287

لعدم انبعاث الشوق عنها ، وفي مثله يصحّ النهي ، والترک حينئذ بواسطة النهي ، فلا ينحصر دعوة النهي في صورة حدوث الميل حتّى يكون النهي منحصرًا في صورة الكفّ ، بل عدم حدوث الميل والشوق ربما يكون بواسطة النهي . فتدبّر .

148_ قوله [قدّس سرّه] : (وتوهّم أنّ الترك ومجرّد ... الخ) (1).

لا يخفى أنّ حديث عدم تأثير القدرة في عدم المنقول في وجه هذا الاستدلال أمر متين ، كما بينا وجهه سابقًا ؛ حيث إنّ القدرة الجسمانية هي القوة المنبثّة في العضلات على الحركات المترتّبة عليها ، والقدرة النفسانية قوّة النفس على الإرادة وسائر الافعال النفسانية ، كما عن الشيخ الرئيس في التعليقات (2) ، والعدم ليس أمرًا مترتّبًا على العضلات ، ولا مما يحتاج في بقائه على حاله إلى تعلّق الإرادة به ؛ بدهاء أنّ عدم المعلول بعدم العلة ، فلا تأثير للقدرة في عدم.

نعم مقدورية الترك ومراديته على طبق (3) مقدورية الفعل ومراديته ، ولذا قالوا : القدرة بحيث إنّ شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، لا إنّ شاء لم يفعل ، وليس للقدرة والمشيئة إضافة بالذات إلى عدم الفعل ، وهذا المقدار مصحّح للتكليف به .

وتفسير القدرة بصحّة الفعل والترک وإمكانهما تفسير بلازمها ، وإلا فالإمكان والصحّة صفة الفعل والترک والقدرة صفة القادر . نعم لازم وجود مثل هذه القوّة في الفاعل إمكان صدور الفعل ولا صدوره منه ، ويلحظ هذه القوّة يكون الشخص فاعلا بالقوّة وبضميمة الإرادة بمباديها يخرج من القوّة إلى الفعل فيكون فاعلا بالفعل ، فتدبّر جيّدًا .

عدم تأثير القدرة في عدم

ص: 288

1-1 . كفاية الاصول : 7 / 149 .

2-2 . التعليقات : 51 .

3-3 . في الاصل : على طبع ...

لا يخفى عليك : أنّ الطبيعة توجد بوجودات متعدّدة ، ولكل وجود عدم هو بديله ونقيضه ، فقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعة المهملة ، التي كان النظر مقصورا على ذاتها وذاتياتها ، فيقابلة إضافة العدم إلى مثلها ، ونتيجة المهملة جزئية ، فكما أن مثل هذه الطبيعة تتحقّق بوجود واحد ، كذلك عدم مثلها ، وقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعة بنحو الكثرة ، فلكل وجود منها عدم هو بديله ، فهناك وجودات وأعدام.

وقد يلاحظ الوجود بنحو السعة _ أي بنهج الوحدة في الكثرة _ بحيث لا يشدّ عنه وجود ، فيقابلة عدم مثله ، وهو ملاحظة العدم بنهج الوحدة في الأعدام المتكثرة _ أي طبيعي العدم _ بحيث لا يشدّ عنه عدم. ولا يعقل أن يلاحظ الوجود المضاف إلى الماهية على نحو يتحقّق بفرد ما ، ويكون عدمه البديل له بحيث لا يكون إلاّ بعدم الماهية بجميع أفرادها.

وأما ما يتوهم : من ملاحظة الوجود بنحو آخر غير ما ذكر ، وهو ناقض العدم الكلّي وطارد العدم الأزلي ؛ بحيث ينطبق على أوّل الوجودات _ ونقيضه عدم ناقض العدم ، وهو بقاء العدم الكلّي على حاله _ فلازم مثل هذا الوجود تحقّق الطبيعة بفرد ، ولازم نقيضه انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها.

فمدفوع : بأنّ طارد العدم الكلّي لا مطابق له في الخارج ؛ لأنّ كلّ وجود يطرد عدمه البديل له ، لا عدمه وعدم غيره ، فأوّل الوجودات أوّل ناقض للعدم ، ونقيضه عدم هذا الأوّل ، ولازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها ، فإنّ عدم الوجود الأوّل يستلزم عدم الثاني والثالث ، وهكذا ، لا أنه عينها ، فما

الطبيعة توجد بوجودات متعددة

ص: 289

اشتهر_ من أنّ تحقّق الطبيعة بتحقّق فرد ، وانتفاءها بانتفاء جميع أفرادها_ لا أصل له ؛ حيث لا مقابلة بين الطبيعة الملحوظة على نحو تتحقّق بتحقق فرد منها ، والطبيعة الملحوظة على نحو تنتفى بانتفاء جميع أفرادها.

نعم لازم الإطلاق بمقدّمات الحكمة حصول امتثال الأمر بفرد ، وعدم حصول امتثال النهي إلاّ بعدم جميع أفراد الطبيعة المنهَى عنها ؛ لأنّ الباعث على الأمر وجود المصلحة المترتبة على الفعل ، والواحد كأنه لا يزيد على وجود الطبيعة عرفاً ، والباعث على النهي المفسدة المترتبة على الفعل ، فتقتضى الزجر عن كلّ ما فيه المفسدة.

لا يقال : طلب الوجود بحيث لا يشدّ عنه وجود غير معقول ؛ لأنه غير مقدور ، بخلاف طلب العدم بحيث لا يشدّ عنه عدم ؛ فإنّ إبقاء العدم على حاله مقدور ، وهذا هو الفارق بين الأمر والنهي.

لانا نقول : العدم الذى يكون بديله مقدورا من المكلف هو المطلوب منه ، فيمكن طلب بديله أيضا ، فلا تغفل.

150_ قوله [قدّس سرّه] : (ثمّ إنّ لا دلالة للنهي على إرادة الترك ... الخ) (1).

لا- يذهب عليك : أن إعدام الطبيعة إذا لوحظت متمايزة بالقياس إلى نقائضها ، ورتّب الحكم على كلّ واحد واحد_ كما فى العام الاستغراقى_ لم يكن مانع من بقاء النهي على حاله بواسطة عصيانه فى بعض متعلّقه ؛ لأنه فى الحقيقة نواه متعدّدة.

وإذا لوحظت أعدام الطبيعة بنحو الوحدة فى الكثرة_ أى عدم الطبيعة بحيث لا يشدّ عنه عدم_ فالموضوع واحد ، وليس لموضوع واحد إلاّ حكم واحد ،

ص: 290

فيشكل بقاء النهى مع عصيانه فى بعض متعلّقه ؛ لانتقاض عدم الطبيعة بحيث لا يشدّ عنه عدم بقلب بعض الأعدام إلى الوجود.

وتصحّحه بإطلاق المتعلّق أو إطلاق الحكم مشكل ؛ إذ ليس إبقاء بعض الأعدام على حاله ، وقلبه إلى النقيض من شئون عدم الطبيعة _ بحيث لا يشدّ عنه عدم _ ومن اطواره ؛ بدهة وحدته بنحو الوحدة فى الكثرة ، ولا يعقل إبقاء عدم على حاله وعدمه لمثل هذا عدم الوجدانى ، كما أنّ معصية الحكم وإطاعته لا يعقل أن يتقيّد بشيءٍ منهما الحكم ؛ حتى يعقل إطلاقه من حيث إبقاء عدم على حاله وعدمه.

ويمكن حلّ الإشكال بأن يقال : إنّ المنشأ حقيقة ليس شخص الطلب المتعلّق بعدم الطبيعة كذلك ، بل سنخ الطلب الذى لازمه تعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من طبيعة عدم عقلا ؛ بمعنى أنّ المولى ينشئ النهى بداعى المنع نوعا عن الطبيعة بحدها الذى لازمه إبقاء عدم بحده على حاله ، فتعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من عدم _ تارة بلحاظ الحاكم ، وأخرى بحكم العقل _ لأجل جعل الملازمة بين سنخ الطلب وطبيعيّ عدم بحده.

151 _ قوله [قدّس سرّه] : (المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ... الخ) (1).

لا يخفى عليك : أنّ كون المراد واقعا كذلك لا يغنى عن التقييد فى عنوان البحث ؛ لأنّ مقتضى إطلاق الواحد شموله لمطلق الواحد ، لا لخصوص ما كان ذا وجهين فلا بدّ من التقييد.

ص : 291

ثم إنّ الوحدة : جنسية ، ونوعية ، وصنفية ، وشخصية. وإرادة الواحد الشخصى توجب خروج الواحد الجنسى المعنون بعنوانين كليين _ كالحركة الكليّة المعنونة بعنوان الصلّاتية والغصبيّة المنتزعة من الحركات الخارجيّة المعنونة بهما _ عن محلّ النزاع ، مع أنه لا موجب لإخراجه وإرادة الواحد الجنسى أو النوعى توجب دخول السجود الكلى الذى له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم _ مثلا _ مع أنه خارج قطعا ، وكذا لو اريد الأعمّ من الشخصى وغيره.

وهنا قسم آخر من الوحدة : وهى الوحدة فى الوجود ، فإنّ العناوين الموصوف بها الكلى المنطبق على افراده : تارة تكون من الأوصاف المتقابلة _ كعنوان السجود لله ، وعنوان السجود للصنم _ فإنّ كلىّ السجود المعنون بهما لا يعقل انطباقه على هويّة واحدة.

واخرى من الأوصاف الغير المتقابلة _ كعنوانى الصلاة والغصب _ فإنّ كلىّ الحركة _ المعنونة بهما _ قابل للصدق على هوية واحدة.

ومنه علم أنّ دخول الواحد _ الجنسى ، أو النوعى ، أو الصنفى _ لا يقتضى دخول مثل السجود لله وللصنم ، كما أنّ إرادة الوحدة من حيث الوجود لا تستدعى خروج الواحد _ من حيث الجنس وشبهه مطلقا _ من محلّ النزاع ، فالتقييد بالواحد لمجرد إخراج المتعدّد من حيث الوجود ، لا لإخراج الكلىّ فى قبال الشخص.

152 _ قوله [قدّس سرّه] : (هو أن الجهة المبحوث عنها ... الخ) (1).

لا يخفى عليك : أن الجهة التى يناط بها وحدة الموضوع وتعدّده هى الجهة التقييدية المقوّمة للموضوع ، وأما الجهة التعليلية فهى واسطة لثبوت المحمول لموضوعه ، فلا معنى لأن تكون مقوّمة لموضوعه.

الوحدة جنسية ونوعية وصنفية وشخصية

الجهة المقومة للموضوع هى الجهة التقييدية

ص: 292

1-1. كفاية الاصول : 150 / 16.

ومن الواضح أن تعدّد القضية بتعدّد موضوعا ومحمولا أو موضوعا فقط ، أو محمولا فقط ، وهو من القضايا التي قياساتها معها ، وليست مسائل العلم إلاّ القضايا المشتركة في غرض واحد ، فصيغة الأمر مع وحدتها موضوع لمحمولات متعدّدة ، فتعدّد القضايا بتعدّد المحمولات ، وتعدّد وسائط ثبوت تلك المحمولات لموضوعها _ أعنى وضع الواضع وجعل الجاعل _ لا يوجب تعدّد المسائل ؛ لكونها أجنبية عمّا يتقوّم به القضية موضوعا ومحمولا ، كما أنّ وحدة الواسطة في ثبوت محمولات متعدّدة لموضوعات متعدّدة لا تقتضى وحدة المسألة.

ومما ذكرنا تبين أنّ اقتضاء تعدّد الوجه والعنوان لتعدّد متعلّق الأمر والنهي وعدمه وإن كان هو الباعث على عقد مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي ، لكنه لا يتقيّد به موضوع المسألة ، بل موضوع المسألة اجتماع الأمر والنهي ، ومحمولها الجواز والامتناع وإن كان مناط الجواز تعدّد المتعلّق بتعدّد الوجه والعنوان ، ومناطق الامتناع عدم التعدّد بتعدّد الوجه والعنوان ، ولا واقع لموضوعية موضوع لمحمول ، إلاّ كونه بعنوانه مأخوذا _ في مقام تحرير المسألة وتقريرها _ موضوعا للمحمول المثبت له والمنفى عنه ، وتحرير المسألة _ قديما وحديثا _ على النهج المحرّر في العنوان في الكتاب وغيره.

153 _ قوله [قدّس سرّه] : (لا ضمير في كون مسألة واحدة ... الخ) (1).

قد عرفت في أوائل التعليقة (2) : أنه ليس في المسائل المعنونة في هذا العلم غالبا ما يكون له جهات متكرّرة _ أي اغراض مترتّبة عليه _ بحيث يكون جهة من جهاته هنا باعثة على البحث عنه ، فإنّ عنوان هذه المسألة _ مثلا _ لا يعقل أن يترتّب عليه الغرض من علم الفقه ؛ إذ ليس البحث فيه عن فعل المكلف من

ص: 293

1-1 . كفاية الاصول : 8 / 152 .

2-2 . التعليقة : 3 من الجزء الأوّل عند قوله : (فلعلّ الوجه فيه ...) .

حيث الاقتضاء والتخير ، بل عنوان موضوعه نفس اجتماع الأمر والنهي ، ومحموله الجواز والامتناع ، كما أنّ كونها كلامية لا معنى له إلاّ عند البحث عن حسنه وقبحه من حيث أن البعث والزجر فعله تعالى ، ولم يبحث عنه بهذا العنوان هنا ، وليس كلّ مسألة عقلية كلامية ، بل ما له مساس بالعقائد الدينية.

كما أنّ مبحث مقدّمة الواجب إن كان عنوانه وجوب المقدّمة ، فهو فقهي لا غير ، وإن كان ثبوت الملازمة فهو اصولي لا غير .

وكذا البحث عن اقتضاء النهي للفساد اصولي لا غير ، فإنّ البحث عن الاقتضاء غير البحث عن الفساد.

وكذا البحث عن ظهور صيغة (افعل) [في] الوجوب (1) وغيره اصولي لا-غير ، فإنّ كونه لغويا لغوا لا اختصاص اللغة بالموادّ لا بمفاد الهيئات ، وكونه صرفيا كذلك ؛ إذ ليس البحث فيه من حيث الصحة والاعتلال.

وبالجملة : فليس في غالب المباحث المعنونة ما يصلح عنوانه لجملة من العلوم ؛ كي يكون التفاوت بالأغراض الباعثة على التدوين.

154 _ قوله [قدّس سرّه] : (لانطباق جهتين عامّتين على تلك الجهة ... الخ) (2).

ظاهره انطباقهما على الجهة المقوّمة لموضوع المسألة ، مع أنّهما منتزعتان عن المسائل بلحاظ ترتّب الغرض عليها ، والأمر سهل بإرادة مفاد المسألة من الجهة الخاصّة ؛ لأنها المبحوث عنها ، وإلاّ فالموضوع يبحث عن حكمه لا عنه ، فتدبّر.

155 _ قوله [قدّس سرّه] : (يعمّ جميع الاقسام من الإيجاب

ص : 294

1-1. في الأصل : ظهور صيغة (افعل) للوجوب

2-2. كفاية الاصول : 8 / 152.

نعم فى الأمر الغيرى ينحصر المورد فى مثل الطهارات ونحوها مما كان له عنوان غرضه المقدمية.

وأما المقدمية العادية والعقلية فلا ؛ لأنّ الأمر المقدمى عنده (قدس سره) لا يتعلّق إلاّ بما هى مقدمية بالحمل الشائع عقلا ، لا بعنوان المقدمية كى يكون هناك واحد ذو وجهين.

وأما بناء على ما قدّمناه فى مقدمية الواجب (3) : من أن الحثيات التعليلية راجعة إلى الحثيات التقييدية فى الأحكام العقلية ، ولذا قيل : إن الأغراض فى الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها ، فيدخل الأمر الغيرى بجميع أقسامه فى محلّ الكلام ؛ لأنّ عنوان المقدمية عنوان لما تعلّق به الأمر المقدمى ، وحيثية تقييدية بالدقّة له.

وكذا الحال فيما لو كان الأمر والنهى غيريين ، فإنّ عنوان المقدمية وإن كان واحدا ، إلاّ أن حيثية مقدمية معنونه لشيء غير حيثية مقدميته لشيء آخر ؛ حيث لا فرق عنده (قدس سره) فى تعداد العنوان بين كونه كذلك بنفسه أو بالإضافة إلى المتعدّد.

156 _ قوله [قدّس سرّه] : (فصلّى فيها مع مجالستهم كان ... الخ) (4).

إنّما قيّد الصلاة بمجالستهم لئلاّ يتحقّق أحد التركيبين المطلوبين تخييرا ، فإنه يوجب سقوط الطلب التخييرى بالترك ، فلا يبقى إلاّ طلب الفعل.

ص: 295

1-1. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : يعمّ جميع أقسام الايجاب.

2-2. كفاية الاصول : 21 / 152.

3-3. وذلك فى التعليقة : 5.

4-4. كفاية الاصول : 6 / 153.

نعم بين الأمر التخييري والنهي التخييري فرق من حيث إنّ مرجع النهى التخييري إلى النهى عن الجمع بين شيئين لقيام المفسدة بالمجموع لا-بالجامع، وإلا-لاقتضت النهى عن كلا-الفردين تعيينا، فالأ-مرقائم بكلا-الفردين تخييرا، والنهى قائم بالمجموع، لكنه لا يؤثر فى الخروج عن محلّ النزاع جوازا ومنعا. 157- قوله [قدّس سرّه]: (ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها... الخ) (1).

قد مرّ (2) أن حيثية تعدّد المعنونات بتعدّد العنوان وعدمه حيثية تعليلية للجواز وعدمه، لا تقييدية مقومة للموضوع؛ لئلا يحتاج عنوان البحث إلى التقييد بالمندوحة؛ ليتمخض البحث فى خصوص الجواز والامتناع من حيث خصوص التضاد وعدمه، وجعل البحث جهتيا ومن حيث كذا- مع عدم مساعدة العنوان- غير صحيح.

مع أنّ الغرض الاصولي حيث إنه يترتب على الجواز الفعلى، فلا بدّ من تعميم البحث وإثبات الجواز من جميع الوجوه اللازمة من تعلق الأمر والنهى بواحد ذى وجهين، لا الوجوه العارضة من باب الاتفاق، فلا يقاس المندوحة وعدمها بسائر الجهات الاتقائية المانعة من الحكم بالجواز فعلا.

لا يقال: بعد القول باستحالة التكليف بما لا يطاق لا فرق بين وجود المندوحة وعدمها؛ لأنّ امتثال الأمر والنهى فى المجمع محال على أى حال، فإنّ القدرة على امتثال الأمر فى غير المجمع لا تصحّح الأمر بالمجمع.

لأنا نقول: سيأتى منا (3)- إن شاء الله تعالى- إمكان الفرق بين وجود

الفرق بين الأمر التخييري والنهى التخييري

ص: 296

1-1. كفاية الاصول: 153 / 13.

2-2. فى التعليقة: 152 من هذا الجزء.

3-3. وذلك فى التعليقة: 172.

المندوحة وعدمها بناء على تعلّق الأمر بإيجاد الطبيعة من دون لحاظها فانية في أفرادها ، بل بمجرد الفناء في حقيقة الوجود من دون لحاظ الكثرات ، فإن الوجود المضاف إلى الطبيعة هكذا مقدور بالقدرة على فرد في الخارج ، دون ما إذا لم يكن مقدورا بوجه أصلا .

نعم يمكن أن يقال بعدم لزوم التقييد بالمندوحة من طريق آخر : وهو أنه لو كان تعدّد الوجه مجديا في تعدّد المعنون لكان مجديا في التقرب به من حيث رجحانه في نفسه ، فإن عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدرة على الامتثال ، ولا يمنع عن الرجحان الذاتى الصالح للتقرب به ، فكما أنّ تعدّد الجهة يكفى من حيث التضادّ ، كذلك يكفى من حيث ترتّب الثمرة ، وهى صحّة الصلاة ، فلا موجب للتقييد بالمندوحة ، لا على القول بالتضادّ ؛ لكفاية الاستحالة من جهة التضادّ في عدم الصحة ، ولا على القول بعدم التضادّ ؛ لما عرفت من كفاية تعدد الجهة من حيث التقرب ايضا ، فتدبّر .

158 _ قوله [قدّس سرّه] : (وأنت خير بفساد كلا التوهمين ... الخ) (1).

توضيح القول فيه : أنّ معنى تعلّق الأمر بالفرد إن كان تعلّقه به بما له من اللوازم المفردة للطبيعة ، بحيث يكون المفردات داخلية في المطلوب ، لا لازمة للمطلوب ، فربما يتوهم عدم جريان النزاع ؛ لأنّ المكان المغصوب مشخّص ومفرد للصلاة ، فهو مقوم للمطلوب ، وليس لها بما هى متشخّصة بالمغصوب وجه محبوب ، بخلاف ما إذا تعلّق الأمر بوجود الطبيعة ، فإنّ المغصوب وإن كان مفردا لها ، لكنه غير داخل في المطلوب ووجود الصلاة _ بما هى صلاة _ له وجه محبوب .

ومما ذكرنا تبين : أنّ تعدّد الوجه والعنوان إنما يكفى إذا لم يؤخذ أحد

ص : 297

العنوانين في الآخر ، وإلا فممن البديهي أنّ الغضب _ بما هو _ وجه قبيح ، فلو اخذ بعنوانه في الصلاة لفرض تشخيصها به وفرض دخوله فيها _ بما هي مطلوبة _ للزم دخول الوجه القبيح في الصلاة ، فلا يعقل عروض الحسن للصلاة الكذائية بما هي موصوفة بذلك الوجه القبيح .

ويمكن دفعه : تارة _ بأنّ المراد بالفرد _ بناء على هذا المبنى الذي بنى عليه شيخنا (قدس سره) _ هي الماهية الملزومة لماهيات آخر تكون كالمشخصات لها بمعنى طبيعة الصلاة الملزومة لطبائع المشخصات من الزمان والمكان وغيرهما ، والصلاة المتشخصة بالمكان _ بما هو مكان _ لا تستلزم دخول وجه قبيح فيها ، فالمكان _ بما هو مكان _ بنحو الطبيعي اخذ في الصلاة ، وهو لا قبح فيه ، وبما هو مغضوب اخذ في متعلق النهي ، وهو لا حسن فيه .

واخرى _ بأنّ المشخص وإن كان شخص هذا المكان المغضوب _ لا طبيعي المكان _ إلا أن لازم القول بتعلق الأمر بالفرد دخول ذات المشخص في المطلوب لا بماله من العوارض والعناوين ، والمشخص شخص هذا المكان بما هو شخص المكان ، لا بما هو ملك أو مباح أو مغضوب ، وهذه العناوين عوارض المشخص لا عينه ، وليس للصلاة المتشخصة بشخص هذا المكان _ بما هو ، لا بما هو مغضوب _ إلا الوجه المحبوب ، فتدبر .

وأما إن قلنا : بأنّ النزاع المتقدم في أنّ متعلق الأمر هل هو وجود الطبيعة الكلية ، أو الطبيعة الشخصية المتشخصة بالوجود؟ فالأمر أوضح ؛ لأن ذات المشخص ، وإن كان هو الوجود الواحد ، إلا أنّ الأمر تعلق بالطبيعة الشخصية من طبيعي الصلاة ، والنهي تعلق بالطبيعة الشخصية من طبيعي الغضب ، فمورد الأمر غير مورد النهي في اعتبار الشارع ، والوجود الواحد وإن كان رابط إحدى الطبيعتين الشخصيتين بالآخرى ، لكنه بما هو وجود ليس له وجه محبوب ، ولا وجه مبغوض إلا باعتبار نفس عنواني الصلاة والغضب ، لا أن الوجود الواحد بما هو

مغضوب اخذ في الصلاة الشخصية ، كما كان يتوهم على الوجه الأول.

وأما إن قلنا : بأن النزاع المتقدم في أنّ متعلّق الأمر هل هو الوجود السّعيّ أو الوجودات الخاصة والهويات المخصوصة؟ فتلك الهويات الخاصة وإن كانت ذات عنوانين ، لكن مفروض الكلام تعلق الأمر بذات الهوية الخاصة ، لا بالماهية الكلية أو الجزئية ، وتعدّد الجهة إنما يكفي إذا أوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي في عالم اعتبار الأمر والنهي.

إلا أن يقال : إن الفائل بتعلق الأمر بالوجود السّعيّ أو الوجود الخاص لا يلغى الماهية ، بل يعتبر معها إما مطلق الوجود ، أو الوجود الممتاز بنفس هويته من هوية اخرى ، فالمأمور به هوية الصلاة ، والمنهى عنه هوية الغضب ، وهما بحسب الاعتبار متعدّدان.

وأما ان قلنا : بأنّ النزاع المتقدم مبنيّ على تعلق الجعل بالماهية أو الوجود ، فبناء على تعلق الأمر بنفس الماهية _ لتعلق الجعل بها بالذات _ لا مانع من الاجتماع ؛ لأنّ الماهيات متباينات بالذات ، فلا اتّحاد لماهية مع ماهية ، ولا يكون ماهية جهة جامعة لماهيتين متباينتين ، والمفروض تأصلها وتحصلها بذاتها ، ففي الحقيقة لا اجتماع للأمر والنهي في واحد وإن كانت الماهيتان متّحدتين بحسب الصورة ، إلا أنّ هذا من مفاصد القول بأصالة الماهية وجعلها.

ومع فرض الالتزام بالوحدة على هذا القول يجرى النزاع بناء على أصالة الوجود والماهية معا ، وعلى القول بجعله ويجعلها ، فافهم جيّدا. 159 _ قوله [قدّس سرّه] : (إنّ الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي ... الخ) (1).

تحقيق المراد من الحكم الاقتضائي : أن الحكم الحقيقي _ المرتب على

المراد من الحكم الاقتضائي

ص: 299

موضوع خال عن المانع _ حكم فعلى ، ومع عروض المانع حكم اقتضائي ملاكى لثبوت المقتضى بتبع ثبوت المقتضى بثبوت عرضى ،
بمعنى أنّ الثبوت ينسب أولاً وبالذات إلى الملاك والمقتضى ، وثانياً وبالعرض إلى مقتضاه.

وكذلك فى ثبوت المقبول بثبوت القابل ، وإن كان بينهما فرق ، وهو أن ثبوت المقتضى فى مرتبة ذات المقتضى أقوى من ثبوته الخاص به فى نظام الوجود ، بخلاف ثبوت المقبول ، فإنّ ثبوته الخاص به أقوى من ثبوته فى مرتبة ذات القابل ، والوجه فى الجميع واضح عند أهله ، لكنّا قد بينّا فى محلّه : أنّ الحكم بالإضافة إلى ملاكه ليس كالمقتضى بالإضافة إلى سببه ومقتضيه ، فإنّ السبب الفاعلى للحكم هو الحاكم ، والملاك هى الغاية الداعية ، وكذلك ليس كالمقبول بالنسبة الى القابل ، فإنّ المصلحة لا تترقى بحسب الاستكمال إلى أن تتصوّر بصورة الحكم _ كالنطفة بالإضافة إلى الإنسان _ سواء لوحظت المصلحة بوجودها العلمى ، أو بوجودها العينى ، بل بوجودها الخارجى يسقط الحكم ، فكيف تتصوّر بصورة الحكم؟!.

وغاية ما يتصوّر فى تقريب ثبوت الحكم بثبوت المقتضى بمعنى الغاية الداعية أن يقال : بأن الفعل _ بلحاظ كونه بحيث يترتب عليه الفائدة المترقبة منه _ مستعدّ باستعداد ماهوى للتأثير فى نفس الحاكم وانبعثت الوجوب منه بلحاظ تلك الفائدة القائمة به قياماً ماهوياً ، فمع عدم المانع يكون الوجوب فعلياً ، ومع المانع يكون شأنياً _ أى بحيث لولاه لكان موجوداً بالفعل _ وهو وجوب شأنى ملاكى فى قبال ما لا ملاك له أصلاً ، لكنه ليس مع ذلك ثبوتاً حقيقياً لشيء بالذات ؛ حتّى يكون للوجوب بالعرض.

ثمّ إن هذا التقريب يجدى فى تصوّر ثبوت الحكم بنحو الشأنية والاقتضاء ، وأما الحكم الإنشائى ، فلا بدّ أن يكون بداع من الدواعى ؛ لأنه بلا داع محال.

واما الإنشاء بداعى بيان الملاك وإظهار المقتضى ، فهو فى الحقيقة إرشاد ، لا حكم مولوى يجوز اجتماعه مع غيره ، أو لا يجوز ، كما هو محلّ الكلام.

والإنشاء بداعى البعث الحقيقى بالإضافة إلى ذات الموضوع مهملا- بالنسبة إلى العوارض ، وإن كان من البعث المولوى الفعلى ما لم يعرض عارض وربما يعبر عنه بالحكم الطبيعى الذاتى ، كما يصحّ التعبير عنه بالاقتضائى بلحاظ وجود المقتضى له إثباتا بالنسبة إلى ذات الموضوع ، لكنه ليس من الحكم الاقتضائى المفيد هنا ؛ حيث إنه لما كان مهملا من حيث العوارض فلا دلالة له على ثبوت الملاك فى جميع أفراد الموضوع لاحتمال دخل عدم العارض فى ثبوت الملاك والمقتضى.

فالذى يمكن أن يقال : إن الإنشاء المذكور ليس لبيان الملاك والمقتضى ؛ ليكون إرشادا ، بل لبيان البعث الثابت بثبوت مقتضيه.

وبعبارة اخرى : الإنشاء المزبور إظهار للمقتضى الثابت بثبوت مقتضيه على الإطلاق ، فهو بعث اقتضائى حتى فى صورة وجود المانع ، ومع عدمه يكون فعليا ، فهو حكم مولوى اقتضائى فى حدّ ذاته ، ويصحّ الفعلية البعثية عند عدم المانع ، وهذا المعنى لو كان مطلقا لكان مفيدا لثبوت الملاك حتى فى صورة الاجتماع ، وهو- أيضا- وإن كان خلاف الظاهر من وجه ؛ حيث إن الظاهر من الإنشاء كونه بداعى جعل الداعى الفعلى ، لا- جعل الداعى الاقتضائى ، لكنه ليس على حدّ الحمل على الإرشاد إلى وجود الملاك والمناطق ، فإنّ المولوية محفوظة هنا.

160 _ قوله [قدّس سرّه] : (فإنّ انتفاء أحد المتنافيين ... الخ) (1).

ص: 301

لا ريب في أنّ انتفاء المعلول كلية وإن أمكن أن يكون بعدم المقتضى أو بوجود المانع ، إلا أن الكاشف عن المعلول كاشف عن علته التامة ، والتكاذب والتنافي بين المعلولين لا يوجب اختلال الكشف عن المقتضى وعدم المانع معا .

بيانه : أنّ كلا من الدليلين يدل بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب والحرمة ، ويدلّ بالالتزام على ثبوت المقتضى والشرط وعدم المانع من التأثير وعدم المزاحم وجودا لمضمونه المطابقي ، فإذا كان أحد الدليلين أقوى دلّ على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر ، فيدلّ على عدم تمامية العلة من حيث فقد شرط التأثير ، ولا يدلّ على مزيد من ذلك ؛ ليكون حجة في قبال الحجة على وجود المقتضى في الآخر .

والدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية وجودا _ لا حجية ودليلا _ فسقوط الدلالة المطابقية في الأضعف عن الحجية لا يوجب سقوط جميع دلالاته الالتزامية ، بل مجرد الدلالة على عدم المزاحم في الوجود والمانع من التأثير ، وهذا الطريق متين لإحراز المقتضى بقاء في صورة الاجتماع وسقوط أحد الدليلين عن الفعلية .

وهنا طريق آخر لإحراز المصلحة المقتضية : وهو إطلاق المادة ، فانه لا ريب في أنّ المولى _ الذى هو فى مقام الحكم الحقيقى الفعلى _ يكون فى مقام بيان تمام موضوع حكمه ، والمفروض عدم تقيّد موضوع حكمه بعدم الاتحاد مع الغصب _ مثلا _ لفظا .

وأما تقيّده _ من حيث إنه موضوع الحكم الفعلى _ بعدم الاتحاد مع الموضوع المحكوم بحكم مضافاً لحكمه عقلا ، فهو لا يكاد يكون قرينة حافّة باللفظ ؛ ليصحّ الاتكال عليه عرفا فى مقام التقييد المولوى ، فتقيّد مفاد الهيئة عقلا لا يوجب تقييد المادة مولويا ، فتمام موضوع الحكم نفس طبيعة الصلاة المطلقة ، وإن لم يكن لها حكم عقلا لمكان حكم مضافاً أو لمانع آخر من جهل أو

نسيان ، فتكون المصلحة قائمة بذات الصلاة المطلقة.

فالمولى وإن كان فى مقام بيان تمام موضوع حكمه حال فعليه الحكم ، لكنه إذا ثبت أنّ طبيعة الصلاة المطلقة لفظا هى تمام الموضوع فى هذه الحال ، فهى ذات المصلحة فى جميع الأحوال ؛ لما عرفت من عدم إمكان الاتكال فى تقييد الموضوع على القرينة العقلية البرهانية.

لا- يقال : بعد ثبوت تمام موضوع الحكم الفعلى فى تمام موارد ثبوت الحكم الفعلى لم يكن هناك باعث على بيان تمام موضوع الحكم المزبور ؛ إذ لو لم يبيّن لم يكن ناقضا لغرضه.

لأننا نقول : ليس الأ-مر كذلك دائما ؛ إذ فى صورة الجهل بالغصب ، أو نسيانه موضوعا أو مطلقا لم يكن هناك مانع عن فعليه الحكم المتعلق بطبيعة الصلاة الواقعة فى حيّز الأمر ، فلا بدّ من التقييد لو لم تكن طبيعة الصلاة تمام موضوع الحكم الفعلى.

161 _ قوله [قدّس سرّه] : (إلا أن يقال : ... قضية التوفيق عرفا (1) ... الخ) (2).

قد عرفت سابقا (3) : أنّ الحكم الاقتضائى الإثباتى _ وهو الحكم على الموضوع بذاته وبطبعه _ وإن كان يساعده التوفيق العرفى بين الدليلين _ اللذين لو خلّيا وطبعهما لكان كلّ منهما دالا على ثبوت الحكم له مطلقا _ إلاّ أنه لا يفيد هنا ؛ حيث لا يدلّ على ثبوت المقتضى حتى مع عروض عارض من العوارض.

والحكم الاقتضائى الثبوتى _ سواء كان بمعنى الإنشاء بداعى بيان

ص: 303

1-1. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ إلا أن يقال : إن قضية التوفيق بينهما ... وهكذا فى باقى طبعتها.

2-2. كفاية الاصول : 156 / 7.

3-3. وذلك فى التعليقة : 159 من هذا الجزء.

الملاك ، أو بداعى إظهار الحكم الثابت بثبوت ملاكه _ خلاف الظاهر خصوصا الأول ، ولا أظنّ بمساعدة العرف على هذا الجمع والتوفيق ، فتدبر .

162 _ قوله [قدّس سرّه] : (لو لم يكن أحدهما أظهر ... الخ) (1).

فإنّ الأظهر _ لأقوائية ظهوره _ صالح للتصرّف به فى الظاهر دون العكس ، فيبقى الأظهر على ظهوره فى الحكم الفعلى ، ويتصرف به فى الظاهر بحمله على الاقتضائى ، بل سيجىء _ إن شاء الله تعالى _ إحرار أقوائية الملاك من الأقوى دلالة ، بل من الأقوى سندا أيضا .

163 _ قوله [قدّس سرّه] : (إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرّب به ... الخ) (2).

لا- ريب فى اعتبار صلوح ما يتقرّب به للتقرّب به ، كما لا ريب فى أنّ موافقة الفعل لغرض المولى _ من حيث مصلحته وحسنه _ جهة صالحة للتقرّب بها . إنما الكلام فى صدور الفعل قريبا ومقرّبا بالفعل من حيث عدم المانع .

ولا اشكال فى أنّ صدور الفعل مبغوضا عليه ومبعدا له مانع عن كونه مقرّبا له لعدم مقرّبية المبعّد ، وهو من القضايا التى قياساتها معها .

ولا- فرق فى المبعّد بين أن يكون مبغوضا فعلا _ لتعلّق الحرمة المنجزة به فعلا _ ؛ للعلم بها تفصيلا أو إجمالا _ وبين أن يكون موجبا لاستحقاق العقاب عليه بواسطة الالتفات إلى الحرمة من قبل إجمالا ، فإنّ التفاته فى حين كاف فى استحقاق العقاب عند المخالفة ، ولو غفل عنه بعد تأثيره أثره ، فإنّ الغفلة تمنع عن توجه بعث أو زجر حقيقى ، لا عن ترتّب استحقاق العقاب على الفعل

ص : 304

1-1 . كفاية الاصول : 8 / 156 .

2-2 . كفاية الاصول : 19 / 156 .

باعتبار الالتفات إلى حرمة من قبل.

164 _ قوله [قدس سرّه]: (مع صدوره حسنا لأجل الجهل ... الخ) (1).

هذا يصلح تعليلا لعدم صدوره قبيحا ومبغدا ، لا لصدوره حسنا ، بل صدوره حسنا إنما يكون إذا كان الداعي إليه حسنه ومحوبيته ، أو مصلحته العائدة إلى المولى أو الباعثة إلى أمره ، وأما إذا كان الداعي إليه أمره الغير المحقق بالفعل _ على الفرض _ فلا يصدر قريبا ، فما لم يكن قصد التقرب عن تلك الجهة الموجبة للتقرب حقيقة ، لا معنى لصدوره قريبا.

وقد مرّ في محله (2) : أن مجرد اشتغال الفعل على المصلحة لا يجعله عبادة ، بل لا بدّ من إضافته إلى المولى ليستحقّ به الأجر منه.

نعم يمكن أن يقال : إنّ الداعي وإن كان الأمر الغير المحقق بالفعل _ على الفرض _ إلاّ أنه لا يدعو عادة إلاّ بلحاظ كشفه عن إرادة المولى وحبّه وملاءمة الفعل لغرضه ، فالأمر بما هو غير داع ، بل بما هو مرآة لإرادة المولى ورضاه ، فتدبّر.

وربما تصحّح العبادة _ حينئذ _ بإمكان تعلّق الأمر بها بعنوان لا يعمّه إطلاق دليل حرمة الغضب _ مثلا _ فإنّ عنوان معذورية المكلف عقلا في مخالفة حرمة. الغضب عن قصور لا يعمّه إطلاق دليل حرمة الغضب لتأخّره عن التكليف ، فلا بأس بجعل حكم آخر على هذا المورد فيكون الصلاة المتحدة مع الغضب المعذور في مخالفة حكمه مأمورا بها فعلا ، نظير الإباحة الظاهرية

ص: 305

1-1. كفاية الاصول : 157 / 2.

2-2. في التعليقة : 166 من الجزء الأوّل عند قوله : (وأما الإتيان بداعي المصلحة ...).

المجعولة في مورد الجهل بالحرمة الواقعية ؛ حيث إنّ دليل حرمة ذلك الشيء لا يعمّ إطلاقه لصورة الجهل بها ، فهو بعنوان كونه مجهول الحكم ، لا حكم له إلاّ الإباحة ، فلم يلزم اجتماع حكّمين في المجمع .

وفيه ما بيّناه في محلّه : من أنّ الإطلاق الذاتى لدليل الحرمة كاف في شمول الحكم لصورة الجهل بها ، وإلاّ لم يكن الموضوع مجهول الحكم ، بل مقطوع بعدم ، فهذا الموضوع المجهول الحكم بذاته وبعنوانه له حكمان ، مع أنّ المفروض أنّ موضوع الأمر هي الصلاة لا بما هي متحدة مع الغضب المعذور في مخالفة حكمه .

وأما إصلاحه بنحو الترتّب بأن يكون الغضب منهياً عنه ، ومع العصيان تكون الصلاة مأمورا بها .

فمدفوع : بالفرق بين الترتّب هنا وفي سائر الموارد ، فإنّ محذور الترتّب _ وهو التكليف بما لا يطاق _ مندفع بالأمر بالمهمّ على تقدير ترك الأهمّ ، والمحذور هنا اجتماع الحرام والواجب واتحاد الصلاة مع الغضب ، فيلزم اجتماع المحبوبة والمبغوضية في شيء واحد ، فإنّ عصيان النهى عن الغضب بفعل الغضب متّحدا مع الصلاة ، فيلزم اجتماع المحبوبة والمبغوضية في شيء واحد .

ومن مطاوى ما ذكرنا تبين : أنّ تصحيح العبادة في صورة ورود الإذن والترخيص من الشارع _ كما في موارد العذر من جهل أو نسيان _ بدعوى عدم الفرق بين الترخيص والأمر ، فإذا أمكن اجتماع الحرمة والترخيص أمكن اجتماعها مع الوجوب أيضا .

مندفع : بأن المفروض كون العنوانين هنا عرضيين لا طوليين ، والمفروض أيضا غلبة ملاك النهى على ملاك الأمر ، بخلاف الترخيص في مجهول الحكم ؛ فإنّ ملاك الترخيص في المورد بعنوان يمنع عن تأثير المفسدة الواقعية في فعلية الحرمة ، أو يكون ذا مصلحة أقوى من المفسدة ، فكون الفعل بعنوان طار ذا

مصلحة أقوى أو ذا مانع من تأثير المفسدة _ ولذا جعلت الاباحة _ لا ربط له بكون الفعل بعنوان نفسه ذا مصلحة أضعف من المفسدة القائمة به بعنوان عرضي آخر له.

وأما محذور اجتماع الإباحة الفعلية مع الحرمة الواقعية ، وأنه هل هو من قبيل اجتماع الضدين أم لا؟ فهو أمر آخر لا ربط له بهذا القياس المعمول لتصحيح الأمر وصحة العبادة.

_ قوله [قدس سرّه]: (بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات ... الخ) (1).

وهو أقوى الوجهين لما مر مرارا (2): أنّ الإنشاء بلا داع محال ، والإنشاء بغير داعي البعث _ وجعل الداعي من سائر الدواعي _ لا يكون فعليته إلاّ فعلية الإرشاد أو جعل القانون ونحوهما ، ولا يعقل أن ينقلب عما هو عليه ، فيصير بعثا وزجرا حقيقيا ، وإذا فرض عدم ترقّب فعلية البعث من الإنشاء المتعلّق بالصلاة لفرض استحالة الاجتماع ، وغلبة ملاك النهي عن الغضب ، فلا محالة لا معنى لأصل الإنشاء بداعي جعل الداعي نحو الصلاة ، فليس هناك إلاّ الإنشاء بداعي الزجر عن الغضب.

ولكن حيث إن الإنشاء بداعي الزجر عن الغضب _ ايضا _ لا يترقّب منه فعلية الزجر مطلقا حتى مع الجهل والنسيان ؛ لاستحالة الزجر الحقيقي مع إحدى الحالتين ، فلا محالة لا مزاحم لإنشاء البعث نحو الصلاة في تلك الحالتين ، فيصحّ الإنشاء بداعي البعث نحو الصلاة المتّحدة مع الغضب على تقدير عدم

ص: 307

1-1. كفاية الاصول : 157 / 3.

2-2. كما في التعليقة : 100 ، وفي التعليقة : 159 من هذا الجزء عند قوله : (وغاية ما يتصوّر ...).

المزاحم ، فيكون بعثا فعليا في صورة عدم الزجر الحقيقي ، فنحن وإن قلنا بالمزاحم في مرتبة الواقع ، لكنه بحسب النتيجة كالمزاحم في مرتبة الفعلية عنده (قدس سره).

166 _ قوله [قدس سره]: (مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال ... الخ) (1).

قد عرفت في مبحث الضدّ (2) : أنّ الطبيعة التي تعلّق بها الأمر بعد ما لم تكن بحيث تسع هذا الفرد ، فكيف يدعو أمرها إلى إتيان هذا الفرد؟! وسعة الطبيعة _ بما هي _ للفرد لا تجدى في الدعوة ، بل الداعي في الحقيقة اشتراك الفرد مع سائر الأفراد في الفردية للطبيعة المأمور بها وفي الغرض المترتب عليها.

وسياتى _ إن شاء الله تعالى _ ما يمكن أن يوجّه به هذا الكلام (3). 167 _ قوله [قدس سره]: (الأحكام الخمسة متضادّة في مقام فعليتها ... الخ) (4).

تحقيق المقام : أنّ حديث تضادّ الأحكام التكليفية وإن كان مشهورا ، لكنه مما لا أصل له ؛ لما تقرّر في محله (5) : من أنّ التضادّ والتماثل من أوصاف الأحوال الخارجية للأمور العينية ، وليس الحكم بالإضافة إلى متعلّقه كذلك ، سواء اريد به البعث والزجر الاعتباريان العقلانيان أو الارادة والكرهة النفسيتان :

لا أصل لما اشتهر من قولهم : إنّ الأحكام التكليفية متضادة

ص: 308

1-1 .1 كفاية الاصول : 6 / 157.

2-2 .2 في التعليقة : 125 من هذا الجزء عند قوله : (وأما الثاني ...).

3-3 .3 وذلك في التعليقة : 172 عند قوله : (وعليه فالداعي إلى إتيان الفرد ...).

4-4 .4 كفاية الاصول : 9 / 158.

5-5 .5 كما في التعليقة : 6.

أما إذا كان الحكم عبارة عن البعث والزجر : فلأن البعث والزجر عبارة عن المعنى الاعتبارى المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى ، ومن الواضح أن الإنشاء الخاص مرگب من كيف مسموع _ وهو اللفظ _ ومن كيف نفسانى _ وهو قصد ثبوت المعنى به _ وهما قائمان بالمنشئ ، لا بالفعل الخارجى القائم بالغير .

والأمر الاعتبارى المنتزع من الإنشاء المزبور _ بما هو أمر اعتبارى _ قائم بالمعتبر لا بغيره ، ومقوم هذا الأمر الاعتبارى _ الذى هو طرفه حيث إن البعث المطلق الغير المضاف إلى شىء لا _ يوجد ، سواء لوحظ بنحو القوة كما فى قيامه بمنشئه ، أو بنحو الفعلية كما فى قيامه بمعتبره _ لا يعقل أن يكون الهوية العينية القائمة بالمكلف ؛ لأن البعث الحقيقى يوجد سواء وجدت الهوية العينية من المكلف أم لا ، ويستحيل أن يتقوم الموجود ويتشخص بالمعدوم ، بل ما لا يوجد أصلا ، كما فى البعث إلى العصاة ، فلا محالة يكون متعلقه المقوم له والمشخص هو الفعل بوجوده العنوانى الفرضى الموافق لافق الأمر الاعتبارى والمسانخ له .

وتوهم : أن الفعل بوجوده العنوانى أيضا لا يعقل أن يكون معروضا لوصفين متضادين أو متماثلين .

مدفوع : بأنه لا تضاد ولا تماثل إلا فى الواحد الشخصى ، وأما الواحد الطبيعى _ من الجنسى والنوعى ونحوهما مما له نحو من الكلية من دون تشخص وتعيين وجودى _ فيجتمع فيه الأوصاف المتباينة ؛ بداهة أن طبيعى الفعل مورد لأحكام متعددة ، ولو من موال متعددين بالنسبة إلى عبيد كذلك ، ولا يخرج طبيعى الفعل عن كونه طبيعيا باختلاف الموالى والعبيد ، وتعدّد الفاعل والسبب الموجد لا دخل له فى تحقّق التضادّ والتماثل وعدمه ، بل المناط وحدة الموضوع ، والمفروض إمكان الاجتماع فى مثل هذا الواحد .

وعدم إمكان كون مقوم بعث بعينه مقوما لبعث آخر أو لزجر لا يضرب بما

نحن فيه ، فإن اجتماع الأمر والنهي المبحوث عنه هنا لا يتوقف عليه ، كما هو واضح.

فاتضح من جميع ما ذكرنا : أنّ البعث والزجر ليسا من الأحوال الخارجية ، بل من الأمور الاعتبارية ، وأنّ متعلّقهما ليس من الموجودات العينية ، بل العنوانية ، وأنّ الوحدة المفروضة ليست شخصية ، بل طبيعية ، فلا موجب لتوهم اجتماع الضدّين من البعث نحو شيء والزجر عنه.

ومما ذكرنا تبين أيضا : أنّ مناط عدم الامتناع ليس تعدّد المتعلّق اعتبارا لتعدّد عنوان المأمور به والمنهَى

عنه _ كما هو مسلك جماعة من المجوّزين _ بل ما ذكرنا صحيح حتى مع وحدة العنوان ، والغرض رفع التضادّ ، وإن كان لازم توجّه البعث والزجر أو توجه بعثين نحو عنوان واحد محذورا آخر ، كما مرّ في مقدّمة الواجب (1) ، وسيجيء (2) إن شاء الله تعالى.

وأما الاستدلال على عدم تعلّق البعث والزجر بالهوية الخارجية بدعوى : أنّ الفعل بوجوده الخارجى يسقط البعث والزجر ، فكيف يكون معروضا لهما؟! لمباينة العروض _ المساوق للثبوت _ مع السقوط ، فقد مرّ ما فيه فى مبحث الترتّب (3) ؛ حيث إنّ الفعل لو كان مسقطا للبعث لزم عليّة البعث لعدم نفسه ، بل ينتهى أمد البعث بوجود المبعوث إليه ، والبعث حال الإطاعة والعصيان موجود ، وإلا لسقط بغير الإطاعة والعصيان.

وقد مرّ الجواب (4) عما قيل من ترتّب السقوط على الثبوت ترتّبا طبيعيا لا

ص: 310

1-1. وذلك فى التعليقة : 229 من الجزء الأوّل.

2-2. لاحظ التعليقة : 171 من هذا الجزء.

3-3. وذلك فى التعليقة : 121 من هذا الجزء من قوله : (نعم هنا إشكال آخر ...) إلى آخر التعليقة.

4-4. نفس التعليقة السابقة عند قوله : (وسقوطه بالعصيان والإطاعة ...).

زمانيا، فإنه جمع بين النقيضين، وهو محال.

وأما إذا كان الحكم عبارة عن الإرادة والكراهة : فهما وإن كانتا من المقولات الحقيقية والموجودات العينية ، إلا أنّ موضوعهما النفس ومتعلّقهما الفعل :

أمّا من حيث الموضوع : فلا مانع من اجتماع إرادات [متعدّدة] وكراهات كذلك في زمان واحد ؛ لبساطة النفس وتجرّدها ، فلا تضيق النفس عن قبول إرادات متعدّدة أو كراهات كذلك في زمان واحد.

لا يقال : الوجدان شاهد على قيام إرادات متعلّقة بأمور متعدّدة لا بأمر واحد ، وكذلك قيام الإرادة والكراهة بالإضافة إلى أمرين ، لا بالنسبة إلى أمر واحد.

لأننا نقول : متعلّق الإرادة مشخّص فردها ، لا مقوم طبيعتها وحقيقتها ، والعبارة في التضادّ والتماثل بنفس الحقيقة ، والتشخّص تشخّص المتضادّين والمتماثلين ، فوجودان من حقيقة واحدة متماثلان ، ووجودان من حقيقتين بينهما غاية البعد والخلاف متضادّان ، والمتعلّق أجنبي عن الحقيقة ، والغرض عدم لزوم اجتماع الضدين والمثلين بالنسبة إلى موضوع النفس ، لا عدم محذور آخر أحيانا ، هذا حالهما من حيث الموضوع.

وأما من حيث المتعلّق : فنقول لا ريب أنّ الشوق المطلق _ مثلا _ لا يوجد في النفس ، بل يوجد متشخّصا بمتعلّقه ، ويستحيل أن يكون الخارج عن افق النفس مشخّصا لما في افق النفس ، وإلّا لزم إما كون الحركات الأينية والوضعية القائمة بالجسم نفسانية ، أو كون الإرادة النفسانية من عوارض الجسم خصوصا في الإرادة التشريعية ، فانه كيف يعقل أن تكون الحركات القائمة بالمكلف مشخّصة لإرادة المولى؟!

مضافا إلى ما عرفت من أنّ البعث ومبداه الإرادة التشريعية موجودان

وإن لم يوجد الفعل أصلاً ، فكيف يعقل أن يتشخص الإرادة المحققة بما لا تحقق له ، ولا يتحقق أصلاً؟!

مضافاً إلى أنّ طبيعة الشوق _ بما هو شوق _ لا _ تتعلق إلا بالحاصل من وجه والمفقود من وجه ؛ إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهة فقدان له كى يشترك إليه النفس ، والمفقود من جميع الوجوه لا _ ثبوت له بوجه كى يتعلّق به الشوق ، فلا _ بد من حصوله بوجوده العنوانى الفرضى ليتقوم به الشوق ، ولا بد من فقدانه ، بحسب وجوده التحقيقى ، كى يكون للنفس توفان إلى إخراجها من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية.

والتحقيق : على ما مرّ (1) ، وسيجىء _ إن شاء الله تعالى _ تفصيل القول فيه ، وبعد ما عرفت من الوجه فى عدم عروض الإرادة للهوية العينية ، وعدم لزوم اجتماع الضدين فيها تعرف أنه لا حاجة إلى الاستدلال على ما ذكر بأنّ الإرادة علة للمراد ، فلا تكون عارضة له ، فإنّ العلية تنافى العروض.

ووجه عدم الحاجة : أنّ الغرض : إن كان منافية العروض للعلية _ بنحو الكلية _ ففيه : عدم تماميته فى عارض الماهية ، فإنّها معروضة له مع أنّ ثبوتها بثبوته ، فإنّ الفصل عرض خاص للجنس ، مع أنّ تحصل الجنس بالفصل.

وإن كان منافية عروض الإرادة للمراد الخارجى _ أى المراد بالعرض دون المراد بالذات الذى ثبوته بثبوت الإرادة _ ففيه : أنّ عروض الإرادة _ حينئذ _ وإن كان من قبيل عوارض الوجود لا عوارض الماهية ، إلا أنّ التحقيق _ كما مرّ سابقاً فى باب قصد القرية (2) _ أنّ الأمر ليس بوجوده الخارجى علة للمراد ، بل بوجوده العلمى القائم بالمكلف ، فلم لا يكون العروض لوجوده الخارجى ،

ص: 312

1-1. فى التعليقة : 130.

2-2. وذلك فى التعليقة : 167 من الجزء الأوّل عند قوله : (ولا يخفى عليك ...).

والعلية لوجوده العلمي؟! وليس المعلوم بالعرض علة للمعلوم بالذات؛ حتى ينافي العروض أيضا، والعلم وإن كان متأخرا طبعا، لكنه عن المعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض وإن كان متأخرا طبعا، لكنه عن الفعل المتعلق به المعلوم بالذات، لا عن المعلوم بالذات، فالصحيح ما ذكرنا، فتدبر.

168_ قوله [قدس سره]: (لا شبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف ... الخ) (1).

قد مرّ في مبحث تعلق الأمر بالطبيعة (2): أن الموجود الخارجي لا- يقوم به الطلب، والإيجاد عين الوجود ذاتا وغيره اعتبارا، فلا فرق بينهما في استحالة تعلق الطلب بهما.

ومعنى تعلق الشوق بهما- ما مرّ غير مرّة- من أن القوة العاقلة كما أنّ لها قوة ملاحظة الشيء بالحمل الأولى، كذلك لها قوة ملاحظة الشيء بالحمل الشائع، فتلاحظ الصلاة الخارجية التي حيثية ذاتها حيثية طرد العدم، وهي التي يترتب عليها الغرض، فيطلبها، ويبعث نحوها.

ومن الواضح أن وجود الصلاة الخارجية حينئذ ليس إلا بفرض العقل وإحضاره، ويكون معنى البعث به إخراجه من الفرض والتقدير إلى الفعلية والتحقيق، فالصلاة المفروضة وإن لوحظت فانية في الصلاة الخارجية، إلا أنّ الفناء لا يقتضى سريان ما يقوم بالفانى إلى المفنى فيه، فانه محال، بل الفناء يصحّ البعث نحو الفانى، مع قيام الغرض بالمفنى فيه، وليس نسبة الوجود العنوانى إلى الوجود العينى نسبة الاتحاد والعينية؛ بأن يكون الفارق بينهما مجرد

ص: 313

1-1. كفاية الاصول : 158 / 16.

2-2. راجع آخر التعليقة رقم : 127 من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله) : (فالتحقيق حينئذ ...).

اتصاف الوجود العنوانى بالجامعية بين الوجودات العينية وعدم اتصافها بها ، نظير اتصاف الماهية بالكلية فى مرتبة الذهن ، وعدم اتصاف اشخاصها بها فى موطن التفرد والتشخص ، ولذا جعل الوجوب بالإضافة إلى الفعل _ كالكلية بالإضافة إلى الماهية _ من العوارض الذهنية ، بل نسبة الفانى إلى المبنى فيه ، نسبة العنوان إلى المعنون ، لا- كنسبة الطبيعى إلى فردة ، فإن الطبيعى له موطنان _ مع وحدته ذاتا _ فيتصّف بالكلية فى أحد الموطنين ، وبالجزئية فى موطن آخر ، بخلاف العنوان فإن موطنه الذهن وموطن الفرض والاعتبار ، ومطابقه موطنه الخارج ، كما هو الحال فى مفهوم الوجود ومصادقه.

فتوهم : أنّ الوجود العنوانى هو الوجود العينى بحقيقته _ وأن الجامع بذاته موجود فى الخارج لا بوصف الجامعية ، نظير الطبيعى وفردة _ غفلة واضحة على (1) أهل الفن.

وأما توهم : أنّ نسبة الوجوب إلى الفعل كنسبة الكلية إلى الماهية وأنه من عوارضها الذهنية.

ففيه : أن الكلية من العوارض الذهنية لأمر ذهنى ، فإن عدم الإباء عن الصدق شأن المفهوم ، فإن الصدق شأن المفهوم _ بما هو مفهوم _ ولا موطن له إلاّ الذهن ، بخلاف الحكم ، فإنه إن كان بمعنى الإرادة فهى من الصفات النفسانية ، لا من الامور الذهنية ، وإن كان بمعنى البعث والزجر الاعتباريين ، فخارجيتهما بخارجية منشأ انتزاعهما ، فإن الإنشاء بداعى جعل الداعى خارجى ، وهو البعث الخارجى ، ولا ثبوت لمتعلّقهما إلاّ بثبوت نفس الإرادة

ص: 314

1-1. كذا فى الاصل ، ولعلها (عند).

والبعث ، فهما من العوارض التحليلية ، لا من العوارض الذهنية المقابلة للعوارض العينية.

وقد عرفت أن منشأ عدم التضاد وعدم التعلق بالهويات الخارجية ما ذا (1) ، فلا حاجة إلى إعادة الكلام. 169 _ قوله [قدّس سرّه] : (لا يوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدد المعنون ... الخ) (2).

توضيحه : أن المفاهيم وإن كانت في حدود ذواتها متباينات ، لكنها ليست دائما متقابلات ، بل ربما يقتضى البرهان عدم مطابقة موجود واحد لمفهومين ، فهما متقابلان كالعلية والمعلولية ؛ حيث يستحيل أن يكون الواحد _ بما هو _ علة ومعلولا ، وربما لا يقتضى البرهان ذلك ، فلا يابى الواحد أن يكون مطابقا لمفاهيم متعدّدة.

وهذه الطائفة من المفاهيم قسمان : فتارة يكون مبدؤها في مرتبة ذات الشيء ، واخرى في مرتبة متأخرة عن ذاته ، فان كان المبدأ في مرتبة الذات ، فلا يستدعى العنوان ومبدؤه مطابقين ، وإن كان المبدأ في المرتبة المتأخرة ، فلا محالة للمبدأ وجود آخر قائم بالذات ، إما بقيام انضمامي ، أو بقيام انتزاعي ، فمجرد صدق العناوين المتعدّدة على الواحد لا يستدعى أن يكون وجود المبدأ عين وجود المعنون ، فمثل الأسماء الحسنى والصفات العليا حيث إنها تنتزع عن مرتبة ذاته المقدّسة بلا حيثية زائدة على ذاته ، فذاته بذاته مطابق العنوان ومبدئه معا ؛ لأنّ

المفاهيم متباينة في حدود الذات

ص: 315

1-1. راجع التعليقة : 167.

2-2. كفاية الاصول : 159 / 3.

وجوده سنخ وجود بسعته وصرافته يكون مطابق لجميع الأوصاف ، ولذا ورد فيه تعالى : (علم لا جهل فيه ، وحياء لا موت فيه ، ونور لا ظلمة فيه) ، وعن اساطين الحكمة : (وجود كلّه ، وجوب كلّه ، علم كلّه ، قدرة كلّه) (1) وبهذا الاعتبار يكون الوجود العيني الحقيقي وجودا وموجودا ، والبياض الحقيقي بياضا وبيضا إلى غير ذلك.

وبالجملة : فمجرد تطابق العناوين المتعددة لا يستدعي وحدة المطابق ولا كثرته ، بل لا بدّ من ملاحظة أن الصلاتية والغصبية هل تنتزعان من حركة واحدة بحيثية واحدة ، أو بحثيات متعددة في الوجود ، أو بحثيات اعتبارية لا تقتضى تعدد الوجود؟ فنقول _ تشريحا لحقيقة الصلاة والغصب _ إنّ الصلاة ليست بنفسها مقولة من المقولات ، ولا عنوانا لمقولة واحدة ، بل الصلاة مركبة اعتبارا من مقولات متعددة كمقولة الكيف المسموع ، والكيف النفساني ، والوضع ، والإضافة. وقد تقرّر في محلّه : أنّ المقولات المتباينة لا تندرج تحت مقولة واحدة ؛ لأنّ المقولات أجناس عالية ، ولا جنس للأجناس العالية ، وإلا لزم الخلف. وليس المركّب من مقولات مقولة برأسها لاعتبار الوحدة في المقولة ، وإلا لما أمكن حصر المقولات ، فليس للصلاة _ مع قطع النظر عن تلك المقولات _ مطابق عيني في الخارج ، بل مطابقتها عبارة عن مطابقات متعددة كل منها مقولة برأسها.

وبهذا البيان تبين أيضا : أنّ الصلاة _ وضعا واستعمالا _ اسم للمركّب من مقولات متعددة ، لا عنوان للمركّب منها.

نعم إذا قيل باستعمالها دائما في مفهومها اللغوي _ وهو العطف والميل _ وأنّ

ص: 316

1-1. الاسفار : 6 / 121 حكاه عن أبي نصر الفارابي في الفصل الأول من الموقف الثاني في البحث عن صفاته تعالى ... ، وكما مرّ في التعليقة : 137 من الجزء الأول.

المركب الخارجى الاعتبارى معنونه ومحققه ، صح كونها من العناوين المنطبقة على الأنوان الخاصة ، لكنها ليست كذلك على ما هو المشهور ، بل على ما هو التحقيق. هذا حال الصلاة. وأما الغصبة فهى عبارة عن كون الحركة _ مثلا _ بحيث لا يرضى بها مالك الدار ، وأن نفس الحركة الخاصة مصداق للغصب ، كالفوقية والتحتية ، فإنهما عبارة : عن كون الشيء واقعا فى حيز خاص بالإضافة إلى الآخر ، وأن الكائن فى الحيز الخاص مطابق للفوق والتحت.

ومن الواضح : أن تحليل هذا المطلب يقتضى حركة وكونا ، من جملة المقولات ، وكراهة المالك التى هى كيف نفسانى ، وإضافة تلك الكراهة [إلى] تلك (1) الحركة.

وبما ذكرنا تبين : اتحاد المسمى بالصلاة وعنوان الغصب وجودا ، بل لعل الأمر فى الاتحاد أوضح بلحاظ ما عرفت من عدم كون الصلاة عنوان المقولات ، بل نفس المركب الاعتبارى منها ، وهو بعينه ما تعلقت به كراهة المالك.

وسيجىء _ إن شاء الله تعالى _ تتمّة الكلام فى الحاشية الآتية ، وفى آخر مسألة التوسّط فى الغصب (2) ، فانتظر.

170 _ قوله [قدّس سرّه] : (لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد ... الخ) (3).

هذه المقدّمة لدفع ما يتراءى من الفصول (4) : من ابتناء الجواز والامتناع

ص: 317

1-1. فى الأصل : بتلك ...

2-2. التعليقة : 190.

3-3. كفاية الاصول : 11 / 159.

4-4. الفصول : 125 _ 126 من قوله : (واعلم أن هذا الدليل يبتنى على أصليين ... الثانى : أن للوجود حقائق خارجية).

على أصالة الماهية وأصالة الوجود ، فإنّ تعدّد ماهية الصلاة وماهية الغضب مما لا ريب فيه ، فإذا كانت الماهية متأصّلة فمناطق تأصّلها وتحصّلها نفسها ، فمورد الأمر غير مورد النهي تحصّلا ، بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلا ، فإنّ اتّحاد الماهيتين فى الوجود أمر معقول ، كاتّحاد الماهية الجنسية والماهية الفصلية فى الوجود ، فيكون مورد الأمر والنهي _ تحصّلا _ واحدا .

فلذا أجاب (قدس سره) : بأنّ وحدة المطابق فى الخارج هنا مسلّمة سواء كان المطابق المزبور مطابق الماهية بالذات ، ومطابق الوجود بالعرض ، كما يقول به القائل بأصالة الماهية ، أو كان مطابق مفهوم الوجود بالذات ، ومطابق الماهية بالعرض ، كما يقول به القائل بأصالة الوجود .

وماهية الصلاة وماهية الغضب ليستا من الماهيات الحقيقية المقولية ؛ ليلزم جريان النزاع المزبور فيهما ، بل من المفاهيم العنوانية الاعتبارية ، وإلّا فيستحيل أن يكون لوجود واحد ماهيتان وحدّان حقيقيان لوجوده .

وسيجىء (1) _ إن شاء الله _ بطلان القياس بالماهية الجنسية والفصلية ، وهذه المقدّمة فى نفسها مسلّمة .

إلّا أنه ربما يتخيّل : أنّ مطابق الغضب مقولة قائمة بالمقولات التى تركّبت الصلاة منها ، والمقولات متباينة ماهية ووجودا ، فإنّ قيام العرض بموضوعه لا يقتضى وحدة الوجود ، ولذا اشتهر عند أهله : أنّ تركّب العرض وموضوعه اعتبارى لا حقيقى ؛ حيث لا وحدة حقيقة هناك .

والمراد بتلك المقولة حيثية إضافة الحركات الصلاةية _ مثلا _ [إلى] كراهة (2) المالك ، ومقولة الإضافة تعرض جميع المقولات ، وهذه الحيثية المقولية عين

ص: 318

1-1. وذلك فى التعليقة التالية .

2-2. فى الأصل : ... بالكراهة .

ويندفع : أولا _ بأن إضافة كراهة المالك [إلى] التصرف (1) الخارجى كإضافة العلم إلى المعلوم الخارجى _ المعبر عنه بالمعلوم بالعرض _ وليس هذه الإضافة حقيقية ؛ إذ لا يحدث بسبب كراهة المالك أو علم العالم عرض فى التصرف الخارجى والمعلوم الخارجى بوجه من الوجوه ، بل إضافة الكراهة حقيقة إلى المكروه بالذات ، وإضافة العلم حقيقة إلى المعلوم بالذات ، وما فى الخارج مطابق المكروه والمعلوم بالذات.

وثانيا _ أن المشهور أن الإضافة أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج أصلا.

وثالثا _ سلمنا أن مقولة الإضافة موجودة فى الخارج ، لكنها غير موجودة بوجود استقلالى ، بل موجودة بوجود ما له الإضافة _ نظير وجود المقبول بوجود القابل _ لما حررناه فى محله (2) : أن وجود مقولة الإضافة _ المختلفة باختلاف القياس إلى شىء دون شىء ، مع عدم تفاوت ذات ما له الإضافة وعدم خروجه عن حده الوجودى _ ليس إلا هكذا ، ولا يعقل أن تكون موجودة بغير هذا النحو ؛ لأن الواحد لا يعقل أن يكون وجودا لمقولتين بالذات ، فتكون كالقابل والمقبول بحيث يكون هذا الواحد وجودا لمقولة بالذات وللآخر بالعرض ، وفعليته بفعلية الاعتبار والانتزاع.

وهذا وجه جمع بين القول : بأن وجود مقولة الإضافة اعتبارى أى بلحاظ فعلية الأمر الانتزاعى ، والقول : بأن وجودها خارجى أى بخارجية منشأ الانتزاع والمضاف الموجود فى الخارج.

ص: 319

1-1. فى الأصل : بالتصرف.

2-2. وذلك فى التعليقة : 17 من الجزء الأول عند قوله (قلت : مقولة الإضافة ..).

وحيث عرفت نحو وجود مقولة الإضافة تعرف أنه لا- يقبل المجمع للأمر والنهي ؛ حيث لا تعدّد في الوجود عينا بحيث يكون أحدهما موردا للأمر ، والآخر موردا للنهي ، فتدبره جيّدا.

ورابعا _ سلمنا : أن تكون هناك مقولة قائمة بتلك المقولات المسماة _ بلحاظ تركبها الاعتباري _ بالصلاة أو ببعضها ، إلا أنّ ذات تلك المقولة ليست مطابق الغضب ، لا بمعناه الذى يكون مبدأ لمشتقاته ، ولا بمعناه الفاعلى ، ولا بمعناه المفعولى ، بل قيامها بها مصحّح انتزاع الغصيبة بأحد المعانى ؛ بدهاء أنّ نفس إضافة الحركة [إلى] كراهة (1) المالك ليست غصبا بأحد المعانى ، بل بلحاظها ينتزع كون التصرّف مضافا إلى كراهة المالك ، وبلحاظها يقال : إن التصرّف الكذائى غصب ، والكلام فى اتحاد الغضب الذى هو مورد النهى مع مورد الأمر ، لا اتحاد مصحّح انتزاعه معه.

ومن البيّن أيضا : أن التصرّف الكذائى حرام ، لا إضافة التصرّف [إلى] كراهة (2) المالك ، بل ولا جعل التصرّف مضافا إلى كراهة المالك.

هذا ، ويمكن أن يقال _ فى وجه ابتناء هذا النزاع على أصالة الوجود والماهية _ :

إن الوجود لو كان أصيلا كان جهة وحدة بين الماهيات وبين المفاهيم والعناوين ومعنوياتها ، وإلا فلا ، فنحن وإن سلّمنا وحدة الماهية المقولية هنا ، لكنه حيث إن الوجود ليس بأصيل ، فليس هناك جهة وحدة بين تلك الماهية والعنوان العارض عليها ؛ إذ كما يكون التباين بين ماهية وماهية مسلّما فى حدّ ذاتهما ، كذلك بين المفاهيم بعضها مع بعض وإن لم يكن من سنخ المقولات ، وكذلك التباين بين

ص: 320

1-1. فى الأصل : بكراهة ...

2-2. فى الأصل : بكراهة ...

العنوان والمعنون، فإذا تعلّق الحكم بعنوان، وحكم آخر بمعنونه لم يلزم اجتماع الحكمين في واحد؛ إذ لا جهة وحدة إلا الوجود، وهو غير متّصل، والمفهوم الاعتباري في قبال سائر المفاهيم، وليس مفهوم جهة وحدة مفاهيم متباينة، فالغرض ابتناء الامتناع على أصالة الوجود المصحّح لاتحاد، والجواز على عدم أصالة الوجود، لا على أصالة الماهية _ بما هي ماهية _ حتى يقال: إنّ وحدة الماهية المقولية هنا مسلّمة.

لا- يقال: الحكم ليس على العنوان _ بما هو _ حتى يتعدّد مورد الأمر والنهي، بل فانيا في معنونه، ففي الحقيقة مورد الحكمين هو المعنون.

لأننا نقول: لا يكون العنوان فانيا في معنونه إلا باعتبار مطابقة المعنون له وانتزاع العنوان منه، وكلّ ماهية في حدّ ذاتها ليست إلا هي ولا قيام لماهية بماهية ولا لمفهوم بماهية، أو مفهوم؛ حتى يصحّح الانتزاع وفناء العنوان والمعنون. فتدبّر جيّداً.

171 _ قوله [قدّس سرّه]: (كما ظهر عدم ابتناء النزاع على عدم تعدّد الجنس والفصل (1) ... الخ) (2).

هذا أيضا في (الفصول) (3)، وعبارته (رحمه الله) هكذا: (واعلم أنّ هذا الدليل يبتنى على أصلين: أحدهما _ أنّ لا تمايز بين الجنس والفصل ولو احقهما العرضية في الخارج، كما هو المعروف). انتهى.

ص: 321

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل ...

2-2. كفاية الاصول: 159 / 19.

3-3. الفصول: 125 _ 126.

ولا يخفى: أنّ توهم كون أحد العنوانين جنسا والآخر فصلا من مثل صاحب الفصول (ره) بعيد، وتوهم كون الحركة جنسا والصلاتية والغصبية فصلا ابعدا؛ حيث لا يعقل تفصل الجنس بفصلين في مرتبة واحدة.

نعم لو فرض كون الجنس في مقام موردا للأمر، والفصل موردا للنهي صحّ هذا الابتداء، وغرضه (رحمه الله) أيضا ذلك، لا أنّ الأمر في خصوص الصلاة والغصب كذلك.

والمراد من عدم التمايز بين الجنس والفصل ليس كون التركيب اتّحاديا فانه وإن كان مقتضى التحقيق، لكنه ليس هو المعروف، بل المعروف كون التركيب انضماميا، والقول بالاتحاد من بعض القدماء، ومن السيد السند الصدر الشيرازي (1)، وتبعه المحققون من المتأخرين (2).

المراد من عدم التمايز بين الجنس والفصل

ص: 322

1-1. وهو السيد صدر الدين محمد بن السيد باقر الرضوى القمي.

2-2. الاسفار: 1 / 315 _ 323 / الفصل الرابع من المنهج الثالث.

بل المراد من عدم التمايز مجرد الاتحاد المصحح للحمل المجتمع مع كون الترتب انضماميا ، فإن اعتبار اللاشروطية في المتغيرين في الوجود مصحح للحمل عندهم ، وهذا هو الذى يكون المخالف فيه شاذا ، كما صرح بشذوذه في (الفصول).

إلا أن المراد من عدم التمايز لو كان مجرد الاتحاد المصحح للحمل لا الاتحاد في الوجود ؛ لم يكن مانعا عن الاجتماع ؛ لأن مورد الأمر والنهى حينئذ متغيران ماهية ووجودا ، فكيف يصح اجتماع الضدين فى واحد؟!

مضافا إلى أنه _ مع قطع النظر عن إشكال التضاد _ يرد محذور آخر : وهو أن المراد بالجنس المأمور به إن كان الجنس المتفصل بالفصل المنهى عنه _ أى الحصّة الخاصّة _ يلزم التكليف بما لا يطاق لعدم معقولية الانفكاك ، وإن كان طبيعى الجنس ولو فى ضمن نوع غير متفصل بالفصل المنهى عنه ، فلا يعقل جواز الاجتماع إلا إذا أمر بالجنس ، ونهى عن الفصل ، دون العكس ، وإلا لاستحال الامتثال أيضا .

ويمكن حمل عبارة (الفصول) على وجه بعيد ، وهو إرادة عدم التمايز بين الجنس والفصل وبين لواحقهما العرضية ، لا بين نفس الجنس والفصل ومن الواضح أن اللواحق العرضية _ سواء كانت محمولات بالضميمة أو من الخارج المحمول _ متحدة الوجود مع معروضاتها على المعروف ولا قائل بالمغايرة فى الوجود ، إلا من يدعى اتحاد العرض والعرضى ، وأن مفهوم المشتق عين مبدئه وأن المبدأ هو المحمول على ذيه بالاعتبار اللاشروطى ، فإن المبدأ المحمول _ على هذا القول _ متغاير الوجود ومتمايز الهوية عن معروضه الذى يقوم به بقيام انضمامى أو بقيام انتزاعى .

ووجه مناسبة هذا الابتداء لما نحن فيه . كون الصلاتية والغصبية بالإضافة إلى مقولة الحركة فى الدار من اللواحق العرضية _ بمعنى الخارج المحمول _

172 _ قوله [قدس سرّه]: (إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع ... الخ) (1).

لكنك عرفت الحال في المقدّمة الاولى والثانية فلا موجب للتضادّ _ سواء كان الوجه متّحداً أو متعدّداً _ للوجه الذي تفرّدنا به في رفع التضادّ (2).

وأما المانع من حيث لزوم التكليف بالمحال ، أو لزوم نقض الغرض ، أو التقرب بالمبعد فنقول :

أما التكليف بالمحال : فإنّما يلزم إذا تعلّق التكليف إما بالأفراد ، أو بالطبيعة بحيث تسع هذا الفرد المتّحد مع المنهية عنه ، فإنّ متعلّق التكليف غير مقدور شرعا ، وأما إذا قلنا بعدم لزوم أحد الأمرين ، بل يتعلّق التكليف بنفس وجود الطبيعة المقدور عليه من حيث نفسه ، فمتعلّق التكليف _ بما هو _ مقدور.

بيانه : أنّ ملاحظة الطبيعة فانية في أفرادها بحيث تسع جميعها ، إنما هي لدفع دخل خصوصية من الخصوصيات المفردة في المطلوبة.

وأما إذا قطعنا بأن الغصيبة لا مانعية لها عن ترتّب الغرض من الصلاة ، وأنّ لوازم وجود الطبيعة لا دخل لها في الغرض منه ، فلا حاجة إلى ملاحظة وجود طبيعة الصلاة فانيا في جميع الأفراد ، بل يلاحظ الوجود العنواني فانيا في الوجود الحقيقي المضاف إلى طبيعة الصلاة ، وهو مقدور في حدّ ذاته ، وله أفراد مقدورة في الخارج بحيث ينطبق عليها ، في قبال ما إذا لم يكن هناك مندوحة ، فإنّ وجود

ص: 324

1-1. كفاية الاصول : 160 / 3.

2-2. راجع التعليقة : 167.

الطبيعة _ بما هو _ غير مقدر ؛ حيث لا يمكن تطبيقه في الخارج على أمر مقدر ، فكون وجود الطبيعة مقدورا يصحح تعلق التكليف بصرف وجود الطبيعة ، لا أن الطبيعة المقدورة بهذا العنوان مأمور بها ، حتى لا يعم الفرد الغير المقدر .

ومنه يتضح : أن إتيان الفرد في الخارج بداعي الأمر بمجرد وجود الطبيعة لا _ مانع منه ؛ لأن الأمر لا يتعلق _ ولو بالواسطة _ بالفرد ، فالمقدر وغيره في عدم تعلق الأمر به على حدّ سواء ، بل المقدر وغيره في فرديته لما تعلق به الأمر _ وهو وجود الطبيعة _ على نهج واحد .

نعم لو كانت القدرة شرطا شرعيا ، أو كان الأمر متعلقا بالطبيعة التي تسع الأفراد ، كان الفرد الغير المقدر خارجا عن دائرة الطبيعة المأمور بها ، وأما مع فرض عدم لحاظ الكثرات والمميزات _ في مقام الأمر بوجود الطبيعة _ فشمول وجود الطبيعة لفرد دون فرد خلف واضح .

وعليه فالداعي إلى إتيان الفرد المتّحد مع الغصب تعلق الأمر بوجود الطبيعة التي لا شك في فردية هذا الفرد لها ، وقد عرفت سابقا (1) : عدم سريان الأمر إلى الأفراد حتى مع لحاظ وجود الطبيعة عنوانا فانيا في وجودها الحقيقي ، بل تطبيق المأمور به على الفرد المأتى به هو الداعي إلى إتيان الفرد في المقدر وغيره ، فتدبر .

وأما نقض الغرض : فإن اريد أن البعث نقض للزجر وإيجاد لمعانده من حيث التضادّ ، فقد عرفت عدم التضادّ .

وإن اريد أن البعث نقض للزجر من حيث الامتثال ، وأنه سدّ لباب امتثال الزجر ، ففيه ما عرفت : أن الأمر لم يتعلّق من قبل المولى إلا بما لا مناقضة له من حيث الامتثال مع النهي ؛ لتعلقه بصرف وجود الطبيعة ، لا بما يسع هذا

ص: 325

1-1 . وذلك في التعليقة : 127 خصوصا عند قوله : (فالتحقيق حينئذ ..) .

الفرد المنهَى عنه ؛ ليكون نقضاً من قبل المولى لنهيه ، وسدّاً لباب امتثاله.

وإن اريد أنّ انقذاح الداعى فى نفس المولى إلى البعث مناف لانقذاحه إلى الزجر ، ففيه : أن قيام المصلحة فى شىء بعنوان وقيام المفسدة فيه بعنوان آخر مما لا شكّ فيه ، وتصوّر المصلحة يوجب الرغبة فيها ، وتصوّر المفسدة يوجب الرغبة عنها ، فموافقة المصلحة ومنافرة المفسدة للطبع وجدانية.

وكذا الإرادة النفسانية والكرهية النفسانية فى التشريعية ، وكذا البعث والزجر المنبعثان عنهما _ بملاحظة ما قدمناه (1) من تعلّق البعث بصرف وجود الطبيعة _ فأرادته والبعث نحوه لا يمنع (2) عن كراهة الغضب بجميع أفرادها والزجر عنها.

وأما فى الإرادة التكوينية والكرهية التكوينية ، فإنما لا يعقل انقذاح الداعى إليهما الموجب لاجتماعهما ، من حيث إنهما جزءا الأخير من العلة التامة للفعل والترك معا ، وحيث لا يعقل فلا يعقل انقذاح الداعى إليهما معا ، فلا بدّ من الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة فى مقام تأثيرهما فى الفعل والترك.

وأما التقرب بالمبعد : فإن اريد منه ما هو نظير القرب والبعد المكانيين بحيث لا يعقل حصول القرب إلى مكان مع حصول البعد عنه.

ففيه : أنّ لازمه بطلان العمل حتى فى الاجتماع الموردى ؛ نظرا إلى عدم حصول القرب والبعد معا فى زمان واحد.

وإن اريد منه سقوط الأمر والنهى ، وترتّب الغرض وعدمه ، فلا منافاة بين ان يكون الواحد مسقطا للأمر ؛ حيث إنه مطابق ما تعلّق به ، ومسقطا (3) للنهى

الإرادة التكوينية والكرهية التكوينية

ص: 326

1-1. وذلك فى التعليقة : 127 خصوصا عند قوله : (فالتحقيق حينئذ ...).

2-2. كذا فى الاصل ، والصحيح : لا يمنعان ...

3-3. أى وبين كونه مسقطا ...

بالعصيان ؛ حيث إنه خلاف ما تعلّق به وتقيضه.

وكذا ترتب الثواب عليه من حيث إنه موجب لسقوط الأ-مر بإتيان ما يطابق متعلّقه المحصّل للغرض منه ، فإنه لا ينافى ترتّب العقاب عليه من حيث إنه موجب لسقوط النهى بإتيان ما يناقض متعلّقه المنافى لغرضه منه.

بل هكذا حال القرب والبعد الناشئين من التخلّق بالأخلاق الفاضلة أو الرذيلة ، فإنه بواسطة التخلّق بالخلق الفاضل له التشبه بالمبدأ الكامل ، فهو قريب منه من هذا الوجه ، وإن كان بواسطة التخلّق بخلق رذيل بعيدا منه من ذلك الوجه.

ومنه يعلم : أن الأعمال وإن كانت مقدّمة للأحوال ، لكنه لا مانع من كون الواحد _ بما هو صلاة _ مقدّمة لحال ، وبما هو غضب مقدّمة لحال اخرى ، فتدبّر جيّدا. 173 _ قوله [قدّس سرّه] : (إنه لا يكاد يجدى _ أيضا _ كون الفرد مقدمة ... الخ) (1).

لا يخفى عليك : أنّ المراد بالفرد :

تارة : هي الماهية المحفوفة بلوازمها الخارجية _ أعنى ماهية الإنسان بما هي ذات وضع وكم وكيف إلى غير ذلك _ ومثل هذا الفرد ليس مقدّمة للكلى ، بل حيث إنّ الحيوانية والناطقة بالإضافة إلى هذا المجموع كالجاء بالنسبة إلى الكلّ ، فللكلى عنوان المقدّمية والسابقية ذاتا وطبعا بالإضافة إلى مثل هذا الفرد.

وأخرى : نفس الهوية العينية التي تنتزع منها الحصّة المتقرّرة في ذاتها

ما هو المراد بالفرد

ص: 327

1-1 . كفاية الاصول : 161 / 2.

المأخوذة من طبيعة الإنسان ؛ نظرا إلى أنّ عوارض زيد _ مثلا _ لكلّ منها طبيعة خاصّة ، ولها وجود في نفسها ، وليس فرد طبيعة مناط فردية شىء لطبيعة أخرى ، بل الحصّة المتقرّرة في مرتبة ذات الهوية العينية بالإضافة إلى الطبيعة الكلّية المأخوذ منها فردا وشخصها ، وبهذا الاعتبار يقال : إنّ الكلّي الطبيعي جزء تحليلي للفرد ، وإلاّ فبالاعتبار الأوّل جزء خارجي لتباين كلّ منها مع الآخر في الوجود ، وحيث إنّ هذه الهوية هوية تلك الماهية صحّ أن يقال : بأن الماهية موجودة في الخارج ، وحيث إن هذه الهوية مطابق عنوان الوجود بالذات ، ومطابق ماهية الإنسان بالعرض ، فالوجود موجود بالذات ، والماهية موجودة بالعرض ، والحصّة بالإضافة إلى الطبيعة الكلّية كذلك ، وكل ما بالذات له نحو من المقدّمية والسابقية بالنسبة إلى ما بالعرض ، وأنه الواسطة في العروض .

ولذا قيل : إنّ الشخص بالإضافة إلى النوع ، والفصل بالإضافة إلى الجنس ، ما به التحصّل ، وفاعل ما به الوجود ، إلاّ أن المقدّمية والسابقية غير مجدّية هنا ؛ لأنّ الهوية والماهية متّحدتان في الجعل والوجود ، ولا تعدّد حتى يكون أحدهما مأمورا به والآخر منهيّا عنه .
هذا تحقيق المقام .

لكن هذا المجوّز _ القائل بالجواز من طريق المقدّمية _ بناء كلامه على توهم الفردية بالمعنى الأوّل ؛ لأنّ بناءه على أنّ الأمر لا يتعلّق إلاّ بالطبيعة ، وأنّ الأمر المقدّمى السارى إلى الفرد لا يتعلّق إلاّ بأمر كلّى ، وليس هو إلاّ الطبيعة المحفوفة بلوازمها بنحو الكلّية .
وأما إذا اريد من الفرد نفس الحصّة المتقرّرة في ذات الهوية العينية ، فبمقتضى ما عرفت لا ينبغي سراية أمر مقدّمى إليها ؛ لأنّ تلك الحصّة شخصية لا كلّية .

والوجود العيني ليس من الطبائع ، وعنوان الوجود بالإضافة إلى حقيقته

ومعنونه وإن كان كلياً، لكنه ليس بمقدّمة؛ لأنّ عنوان الوجود لا يشخص الماهية ولا يفردّها، ولا ينتزع الماهية من عنوان الوجود ليكون له المقدمية.

وأما بناء على أصالة الماهية: فتأصلها وتحصلها بنفس ذاتها لا بأمر آخر، فليس هناك أمر آخر يكون مناط فرديتها وتشخصها ليكون مقدّمة لها، فلا يعقل الفرد حينئذ إلا بالمعنى الأوّل الذي عرفت فساده.

ولذا جعل هذا مبدأ برهان على أصالة الوجود؛ نظراً إلى أنّ الماهية لا يمتنع صدقها على كثيرين، ولا يكون ذلك بإضافة ماهية أخرى إليها، فإنها كالأولى في عدم الإباء عن الصدق، فلو لم يكن الوجود أصيلاً _ بحيث يكون عين الشخص _ لما تحقّق فرد من نوع أصلاً.

174 _ قوله [قدّس سرّه]: (كيف والمقدّمية تقتضى الاثنينية ... الخ) (1).

قد عرفت (2) أنّ المقدّمية لا تقتضى الاثنينية، بل الدخول في محلّ النزاع يقتضى الاثنينية في الوجود.

175 _ قوله [قدّس سرّه]: (إنما يجدى لو لم يكن المجمع ... الخ) (3).

إلا أن يقال: إنّ الأمر الانتزاعي حيث إنه موجود بوجود منشأ انتزاعه، فلمنشئه السابقة والمقدّمية، على حدّ مقدّمية الفرد للطبيعي.

176 _ قوله [قدّس سرّه]: (كما يظهر من مداومة الأئمة _ عليهم السلام _ ... الخ) (4).

ص: 329

1-1. كفاية الاصول: 5 / 161.

2-2. في التعليقة السابقة عند قوله: (إلا أنّ المقدّمية والسابقة ...).

3-3. كفاية الاصول: 6 / 161.

4-4. كفاية الاصول: 4 / 163.

يمكن أن يقال : إن اختيارهم _ عليهم السلام _ لطرف الترك لمجامعته مع فعل سائر المستحبات من دون رجحان لمزية الترك على مزية الفعل.

نعم ترجيح الترك على الفعل _ في مقام الجواب عن سؤال حال الصوم _ دليل على رجحانه من حيث المزية على مزية الفعل. 177 _ قوله [قدس سرّه] : (إما لأجل انطباق عنوان راجح (1) ... الخ) (2).

إنّما التزم بعنوان راجح ، لا برجحان الترك ، لا لأنّ الترك لا يمكن أن يكون كالفعل ذا مصلحة _ بتوهم لزوم عليّة الشيء وجودا وعدما لشيء ، فإنه يندفع : بالتزام تأثير الفعل في مصلحة ، وتأثير الترك في مصلحة أخرى ، لا في مصلحة واحدة _ بل لأنّ الترك لو كان بذاته راجحا لزم اتّصاف الفعل بالراجحية والمرجوحية معا ؛ لكونه نقيض الترك الراجح ، ونقيض الراجح مرجوح ، بخلاف ما إذا كان الترك بعنوان منطبق عليه راجحا ، فإنّ الفعل ليس نقيضا للترك بما هو معنون ؛ حتى يتّصف بالراجحية والمرجوحية ، بل نقيض لما لا رجحان فيه.

ويمكن أن يورد عليه : بأنّ الفعل إذا كان راجحا _ كما هو المفروض _ لزم مرجوحية نقيضه ، وهو الترك بذاته ، مع أنّ الترك بعنوانه راجح ، فالراجحية والمرجوحية وإن لم تجتمعا في عنوان واحد ولا في ذات المعنون ، إلا أنّ العنوان والمعنون لا يختلفان في الحكم ، ولا يتفاوتان بالراجحية والمرجوحية ، بل من يقول بجواز اختلاف الواحد في الحكم بعنوانين ، لا- يقول به في العنوان والمعنون ، ولا- يمكن الالتزام بمرجوحية الترك بذاته شأنًا وبراجحية عنوانه فعلا ؛ لأنّ المفروض رجحان الفعل فعلا ، فيكون نقيضه _ وهو الترك بذاته _ مرجوحا فعلا

السبب في الالتزام بالعنوان الراجح

ص: 330

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : إمّا لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة ...

2-2. كفاية الاصول : 163 / 5.

لا شأنًا ؛ لأنّ الراجحية والمرجوحية من باب التضاييف ، والمتضاييفان متكافئان بالقوة والفعلية.

بل يمكن أن يقال : إنّ الفعل وإن لم يكن نقيض الترك بعنوانه الطارى.

لكنه لا يزم نقيضه ، ومع اتّصاف الترك المعنون بالراجحية فعلا ، كان نقيضه اللازم للفعل مرجوحا فعلا ، فلا يمكن أن يكون الفعل اللازم للنقيض راجحا فعلا- ؛ لأنّ المتلازمين وإن لم يجب اتحادهما فى الحكم ، لكنه لا يعقل اختلافهما فى الحكم ، فلا يعقل اتصاف الفعل ولازمه بالراجحية والمرجوحية بالفعل ، ففى كلّ من طرفى الفعل والترك محذور اجتماع الراجحية والمرجوحية.

والجواب عن الكلّ : أنّ مصلحة الترك _ ولو بعنوان آخر _ وإن كانت مساوية لمصلحة الفعل ، فالكراهة والاستحباب كلاهما ملاكى ؛ لاستحالة فعلية الطلبين ، وإن كانت أرجح من مصلحة الفعل فالكراهة بمعنى طلب الترك عن مصلحة فعلية ، والاستحباب ملاكى.

وعلى أى حال ليس للفعل استحباب ورجحان فى ذاته فعلا ؛ حتى يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم ، أو يوجب مرجوحية الترك بذاته فعلا- ؛ ليلزم اختلاف العنوان والمعنون فى الحكم الفعلى ، فليس الفعل إلا راجحا شأنًا ، لا راجحا فعلا ، ولا بذاته مرجوحا فعليا ؛ حتى ينافى وقوعه عبادة ، بل لازمه مرجوح فعلا.

بل التحقيق : أن الراجحية والمرجوحية بمعنى الغالبية والمغلوبية فى تأثير الملاك ، ولا منافاة بين عدم تأثير الترك بعنوانه وتأثير عنوانه الطارى ، فلم يلزم اختلاف العنوان والمعنون فى الحكم ، ولا اختلاف المتلازمين فى الحكم ، بل اختلافهما فى مقام التأثير بالنفى والثبوت ، فلم يلزم اختلافهما فى مقولة الحكم الحقيقى الفعلى ، ولا اجتماع الوصفين الثبوتيين المتضاييفين فى واحد ، فافهم جيّدا.

وربما يورد (1) على أصل الالتزام بانطباق عنوان راجح على الترك : بأنّ العنوان الوجودى لا- يمكن أن ينطبق على العدم ؛ لأنّ معنى الانطباق هو الاتّحاد فى الوجود الخارجى ، والعدم ليس له وجود خارجى .

ويندفع : بأنّ المحال انتزاع مفهوم ثبوتى من العدم والعدمى ، وأما المفهوم السلبى فهو موافق فى حيثية العدم لما ينتزع منه ، ولا يلزم منه رجوع ما حيثية ذاته حيثية النفى إلى حيثية الثبوت ، وبالعكس .

فمثل صوم يوم عاشوراء حيث إنه موافقة لبنى اميّة _ عليهم اللعنة _ لالتزامهم بصوم هذا اليوم شكرا وفرحا ، فتركه مخالفة لهم ، وهى مطلوبة للشارع ، وليست المخالفة هنا إلاّ عدم الموافقة لهم فى الصوم ، واتصاف شىء بشىء لا يستدعى الثبوت الخارجى ، بل الثبوت فى ظرف الاتّصاف على الوجه المناسب للمثبت له ولو بلحاظ الفرض والتقدير ، ولهذا يوصف الأعدام ويخبر عنها ، كما مرّ فى بعض مباحث المشتق (2) ، فراجع .

178 _ قوله [قدّس سرّه] : (وارجحية الترك من الفعل لا توجب ... الخ) (3) .

فإن قلت : أرجحية الترك وإن لم توجب حزاة فى الفعل ، لكنّه يوجب المنع عنه ، وهو كاف فى فسادة إذا كان عبادة ، ولذا تسالموا على فساد الضدّ بناء على مقدمية ترك الضدّ ، فإنّ طلب تركه يقتضى المنع عن فعله ، فيفسد ، مع أنه لا حزاة فيه ، بل الترك حيث كان ذا مصلحة مقدّمية صار مطلوباً ، وفعله ممنوعاً عنه .

قلت : قد عرفت أنّ الترك ليس بنفسه مطلوباً كى يكون الفعل النقيض

ص: 332

1-1 . كما عن بعض أجلة العصر وهو المحقق الشيخ عبد الكريم الحائرى (رحمه الله) _ فى درر الفوائد _ : 1 / 137 .

2-2 . وذلك فى التنبيه التابع للتعلية : 113 ، ج 1 .

3-3 . كفاية الاصول : 163 / 10 .

له ممنوعا عنه ، بل الترك بعنوان خاص مطلوب ، ونقيضه لازم للفعل ، لا أنه عينه ، كما إذا كان ترك الصوم بعنوان المخالفة لبنى امية _ عليهم اللعنة _ فى يوم عاشوراء مطلوباً ، فإنّ مجرد الترك _ لا بعنوان المخالفة ، بل كما يتركه أحدهم لبعض الدواعى _ ليس مطلوباً ، حتى يكون فعله ممنوعاً عنه ، ومن البين أنّ حكم النقيض لا- يسرى إلى لآزمه ، ولا- نقول بمطلوبية الفعل فعلاً ؛ حتى يلزم منه اختلاف المتلازمين فى الحكم الفعلى .

وعليه فلا حاجة إلى ما أفاده العلامة الاستاذ _ قدس سره _ فى حاشية الكتاب (1) فى مقام الجواب عن هذا الاشكال : بالفرق بين النهى التحريمى والنهى التنزيهى ، بأنّ الأوّل يمنع عن التقرب ولو لم يكشف عن حزاة ، دون الثانى ، فإنه لا يمنع عن التقرب إلا إذا كشف عن حزاة ومنقصة فى الفعل ، ولازمه حينئذ أن المانع عن التقرب أحد الأمرين : إما النهى التحريمى أو المفسدة والحزاة .

أقول : مخالفة النهى يوجب البعد مطلقاً ، غاية الأمر أنّ التحريمى منه يوجب مخالفته بعداً من المولى فى بعض المراتب ، والتنزيهى منه يوجب البعد عنه فى بعض المراتب الأخر ، كموافقة الأمر اللزومى والأمر الندبى ، فإنها توجب القرب من المولى بحسب مراتب القرب المترقّب فى الواجبات والمستحبات .

وعليه فإذا كان الفعل موجبا للبعد بملاحظة كونه مخالفة للنهى ، فلا يعقل أن يكون موجبا للقرب بلحاظ تلك المرتبة التى لوحظ القرب والبعد بالإضافة إليها .

وكون المكلف مرخصاً فى فعل ما يوجب البعد بمقدار بلحاظ بعض

الفرق بين النهى التحريمى والنهى التنزيهى

ص: 333

مراتب القرب والبعد ، لا ينافى كونه مبعدا بذلك المقدار ، مع عدم البعد المرتب على ترك الواجبات وفعل المحرمات الذى بلحاظه يكون الفعل مرخصا فيه.

وأما المفسدة والحزاة فهما _ بما هما مفسدة وحزاة لا تنافيان القرب ، ولا تقتضيان البعد ، بل المنافى للقرب هو البعد ، والمقتضى للقرب والبعد موافقة الأمر والنهى ومخالفتهما بما هما عدل فى العبودية أو ظلم على المولى ، وقد مرّ فى باب التوصلّى والتعبدى (1) : أنّ تحصيل المصلحة _ بما هي _ أو عدم التحرز عن المفسدة _ بما هي _ لا يوجب القرب ولا البعد ، ولا هما بنفسهما عدل فى العبودية أو ظلم ، فهما أجنبيان عن المقرّبية والمبعدية.

وأما عدم فساد العبادة إذا كانت ضدّا لمستحبّ أهمّ ، فلا يكشف عن عدم مانعية طلب تركها ؛ لإمكان ابتناؤه على عدم مقدّمية تركها ، أو على استظهار الاستحباب الاقتضائى من أدلّة المستحبات الكثيرة التى لا يفى الوقت بها ، فليس هناك طلب فعلى حتى تركها يطلب فعليا ليمنع عن وقوعها عبادة.

179 _ قوله [قدّس سرّه] : (وإما لأجل ملازمة الترك لعنوان ... الخ) (2).

ولا يتوهم حينئذ عدم المانع عن اتصاف الفعل بالمطلوبية الفعلية ؛ نظرا إلى أن طلب لازم الشىء لا يمنع عن نقيضه ، وذلك لأنّ النقيض وإن لم يكن ممنوعا عنه على أىّ حال ، إلا أنّ طلب الفعل وطلب لازم نقيضه على حدّ طلب النقيضين فى عدم إمكان امثالهما.

ص : 334

1-1. وذلك فى التعليقة : 166 ، ج 1.

2-2. كفاية الاصول : 164 / 2.

180_ قوله [قدّس سرّه]: (إلّا فى أنّ الطلب المتعلّق به ليس بحقيقى بل بالعرض ... الخ (1) (2)).

لا يخفى عليك أنّ الثبوت العرضى لا يعقل إلا مع الثبوت الذاتى ؛ لأنّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات ، فالثبوت العرضى إنّما يتصوّر إذا تعلّق النهى حقيقة بشىء ، فينسب هذا الثبوت الحقيقى إلى لازمه بالعرض ، فيقال : إنّ النهى المنسوب إلى الشىء بالحقيقة منسوب إلى لازمه بالعرض .

وأما إذا لم يكن ثبوت حقيقى لشىء فكيف يعقل ثبوت عرضى بالإضافة إلى لازمه ولا واقع لحقيقة الحكم الفعلى إلاّ الإنشاء بداعى جعل الداعى إلى ما تعلّق به ، وهو على الفرض متعلق بلازم الشىء ابتداء ، لا به أوّلا وبالذات ، وبلازمه ثانيا وبالعرض؟!!

إلّا أنّ يرد من الثبوت بالعرض بلحاظ الغرض ؛ بمعنى أنه لا غرض فى دعوة البعث أو الزجر إلى ما تعلّق به ، بل فى دعوته إلى لازمه قهرا ، فبلحاظ ثبوت النهى يكون الشىء منهياً عنه بتبع النهى عن لازمه ، وبلحاظ الغرض يكون اللازم متعلّقا للغرض من النهى بالعرض لا بالذات ، فتدبره ، فإنه حقيق به .

181_ قوله [قدّس سرّه]: (نعم يمكن أن يحمل النهى _ فى كلا القسمين _ على الإرشاد ... الخ) (3).

لا يخفى عليك : أنّ الأمر بشىء أو النهى عنه لا يكون إلاّ إرشادا إلى ما فيه من المصلحة والمفسدة ، لا إلى ما فى غيره وإن كان من لوازمه .

الثبوت العرضى لا يعقل إلا مع الثبوت الذاتى

ص: 335

1- (1) فى الكفاية _ تحقيق مؤسستا _ : الطلب المتعلّق به حينئذ ليس بحقيقى

2- (2) . كفاية الاصول : 164 / 3.

3- (3) . كفاية الاصول : 164 / 8.

وبعبارة اخرى : تارة يدلّ الأمر والنهي على ما فى متعلّقه (1) المنبعث عنه الأمر والنهي بنحو دلالة المعلول على علته. وبهذا الاعتبار ربما يتوهم أن الأوامر كلها إرشادية.

وأخرى يكون الإنشاء إظهارا لما فى متعلّقه من المصلحة والمفسدة.

وأما لازم الشئ فلا تعلق للنهي به ؛ حتى يدلّ على ما فيه إما ابتداء ، أو بالواسطة.

182 _ قوله [قدّس سرّه]: (بسبب حصول منقصة فى الطبيعة ... الخ) (2).

لا- يذهب عليك : أنّ الالتزام بنقص فى الطبيعة _ من حيث الملاك الملزم بحده بحيث ينقص ثوابها _ مشكل ، فإنّ انحطاط الملاك اللزومى عن حده ، يوجب سقوط الوجوب ، وبقاؤه على حده يوجب استحقاق الثواب المرتب على الطبيعة بما لها من الملاك بحده.

والالتزام _ بأن لطبيعة الصلاة مصلحة قائمة بها بنفسها ، وهى الملاك الملزم ، ولها خصوصية ملازمة لها دائما ، وهى أيضا مشتملة على المصلحة ، فهذه المصلحة الملازمة ربما تزيد ، وربما تنقص ، وربما تبقى على حالها ، وأما مصلحة نفس الطبيعة _ وهى الملاك الملزم _ فهى على حالها بحدها ، والثواب باعتبار مجموع المصلحتين ، فلذا ربما يزيد ، وربما ينقص ، وربما يبقى على حاله وإن كان يدفع المحذور ، ولكنه _ مع منافاته لظاهر العبارة _ يشبه الجراف ، ولا موجب له إلا ضيق الخناق ، وعدم التمكن من دفع محذور الكراهة فى العبادة.

ص: 336

1-1. كذا فى الاصل ، والصحيح : متعلّقهما.

2-2. كفاية الاصول : 164 / 12.

كما أنّ الالتزام (1) برجوع النهى إلى خصوصية الكون في الحَمَام مثلاً _ فلا نهى عن الصلاة حقيقة _ بلا وجه بل ربّما يكون نفس الكون في الحَمَام راجحاً، وإنّما لا يلائم الصلاة.

وربما يبرهن على لزوم رجوع النهى إلى الخصوصية بما محصله :

أن طبيعة الصلاة _ بما هي _ لا يعقل أن تؤثر في المصلحة والمفسدة؛ بداهة أنّ الطبيعة لا تقتضى اقتضاءين متباينين، والإطلاق وإن كان في قبال التقييد، إلاّ أنه لتسرية الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة، لا أنه دخيل في ترتّب الأثر؛ ليتوهم أنّ المطلق _ بما هو مطلق _ يغيّر المقيّد _ بما هو مقيّد _ وذات الطبيعة _ بما هي _ متّحدة مع المقيّد اتحاد اللامتعيّن مع المتعيّن، واللابشرط المقسمى مع بشرط شىء.

وفيه: أوّلاً _ أن المحال اقتضاء الشىء أثرين متقابلين لا أثرين متباينين غير متقابلين، وليس كلّ مصلحة مضادّة لمفسدة.

وثانياً _ أنّ اتّحاد المطلق والمقيّد في الوجود لا يمنع عن دخل القيد في ترتّب شىء عليه، كشرب السكنجبين الحامض _ مثلاً _ في مكان بارد أو زمان بارد، فإنه من حيث ذاته يؤثّر في دفع الصفراء _ مثلاً _ ومن حيث تقيّده بالوقوع في المكان البارد أو الوقت البادر يؤثّر في الحمى مع أنّ شرب السكنجبين من حيث ذاته لا يؤثّر في الحمى، ونفس الكون في المكان البارد أو الوقت البادر لا يؤثّر في الحمى، بل شرب الحامض مقيّداً بهذا القيد الخاصّ يؤثّر ذلك الأثر الخاصّ المجامع مع الأثر الآخر، فافهم وتدبّر.

فالصحيح في تصوّر الكراهة: هو أن طبيعة الصلاة على ما هي عليه من

ص: 337

المصلحة بحدّها، لكنّها لتشخّصها بالمكان الخاصّ تحدث فيها حزاظة لا تقام تلك المصلحة اللزومية أو تلك المرتبة من المصلحة الغير اللزومية، فهي واجبة أو مندوبة بالفعل، ومكروهة ملاكا، لا فعلا حتى يمنع عن التقرب بها، وقد مرّ سابقا (1): أنّ الحزاظة بما هي لا تمنع عن التقرب.

183_ قوله [قدّس سرّه]: (لا يصحّ إلاّ للإرشاد ... الخ) (2).

فإنّ اجتماع الطلب الفعلى والمنع عنه كذلك محال، وحمل النهي على المولوى الاقتضائى غير معقول؛ إذ لا يعقل فعليته أبدا، فلا يتربّب منه الفعلية حتى يكون الإنشاء بداعى جعل الداعى الذى يصير فعليا عند عدم المزاحم للمقتضى؛ إذ لا تصدر الصلاة إلاّ عن أمر وجوبى أو ندى، فلا مجال لفعلية الكراهة عند الغفلة عن طلب الفعل المزاحم لها، فإنّ الغفلة حينئذ مساوقة لعدم صدور الصلاة، فليس هناك شيء يتّصف بالكراهة الفعلية.

مضافا إلى أنّ الحكم المولوى لا ينبعث إلاّ عن مصلحة فى الفعل، أو مفسدة فيه، أو مصلحة فى تركه، والمفروض عنده (قدس سره) عدم المصلحة فى ترك الصلاة، وعدم الحزاظة والمفسدة فى فعلها، بل مجرد نقص المصلحة بواسطة تشخّص الطبيعة بما لا يلائمها، وحيث لا ملاك للمولوية، فلا مجال إلاّ للإرشاد، لكن النهى إرشاد إلى نقص فى المنهى عنه لا إلى ما لا نقص فيه من الأفراد كما فى المتن، وقد مرّ الوجه فيه (3).

184_ قوله [قدّس سرّه]: (فكذلك فى صورة الملازمة ... الخ) (4).

ص: 338

1-1. وذلك فى التعليقة: 166 من الجزء الأوّل، وكذا فى التعليقة: 178 من هذا الجزء.

2-2. كفاية الاصول: 6/ 165.

3-3. وذلك فى التعليقة: 73 من هذا الجزء.

4-4. كفاية الاصول: 15/ 165.

فعلية الطلبين وإن لم توجب اجتماع الضدين إلا أنه بناء على شمول الأمر والنهي للفردين المتلازمين توجب اختلاف المتلازمين في الحكم ، ويكون امتثال كل منهما مزاحما لامثال الآخر ، كما هو أيضا أحد محاذير اجتماع الأمر والنهي ، وفرض الكلام على الامتناع .

185_ قوله [قدس سره]: (في القسم الأول مطلقا ، وفي هذا القسم ... الخ) (1).

إذا لا بدل على الأول للعبادة ؛ حتى يتصور فيها النقص والزيادة ، ولا موجب على الثاني ؛ إذ المفروض جواز اجتماع الحكمين عن ملاكين مستقلين ولو لم يكن أحدهما من خصوصيات الآخر ، بل كذلك على الامتناع والملازمة _ كما صرح به (قدس سره) آنفا _ فلا وجه للتخصيص بخصوص هذين القسمين .

186_ قوله [قدس سره]: (ومولوا اقتضائيا كذلك ... الخ) (2).

لا يخفى عليك أنّ صورة الاتحاد وصورة الملازمة تشتركان في عدم فعلية الطلبين ؛ لاجتماع المتضادين في الأولى واختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي في الثانية ، لكنهما يفترقان بإمكان الاقتضائية في الثانية ؛ لإمكان تحقق أحد المتلازمين منفردا عن الآخر ، فيتّصف بالاستحباب الفعلي ما هو مستحب بذاته كالكون في المسجد _ مثلا _ من دون صلاة ، ففي مثل الصلاة الملازمة للكون المزبور يكون الكون المزبور مستحبا اقتضائيا ، بخلاف الأولى ، فإنه لا يمكن افتراق أحدهما عن الآخر ، فلا يترقب الفعلية من استحباب المتحد مع الواجب ؛ حتى يكون بلحاظ حالة فعليا وبلحاظ حالة أخرى اقتضائيا .

نعم الاقتضائية بوجه آخر معقولة حتى في صورة الاتحاد بتقريب :

ص: 339

1-1. كفاية الاصول : 165 / 12.

2-2. كفاية الاصول : 166 / 1.

أنَّ الإرادة إذ عرض الملاك الوجوبى تخرج من حدّ الضعف إلى الشدّة، مع بقائها بذاتها، فبلحاظ حدّها إرادة جديّة، وبلحاظ ذاتها الموجود فيها ملاكها إرادة اقتضائية لعدم بقائها بحدّها، فتأمل فيه.

187_ قوله [قدّس سرّه]: (إنّما يؤكّد إيجابه ... الخ) (1).

لا يخفى أنّ ضم المصلحة الغير الملزمة إلى الملزمة _ وإن كانتا متحدتين فى الوجود _ لا يعقل أن يوجب اشتداد ملاك الوجوب _ بما هو ملاك الوجوب _ فلا يعقل تأكّد الوجوب بما هو، ويشهد له عدم اشتداد العقوبة على مخالفته بواسطة انطباق العنوان الراجح، مع أنّ الوجوب الشديد يمتاز عن الضعيف بذلك.

188_ قوله [قدّس سرّه]: (إلا اقتضائيا بالعرض ... الخ) (2).

هذا إذا كان الفعل ملازما للعنوان، لا ما إذا كان العنوان ملازما له، فإنه على الأول يمكن استحباب العنوان فعليا، وعند ملازمته ووجوب ملازمه يصير استحبابه اقتضائيا.

وأما على الثانى فلا انفكاك للعنوان الملازم عن الفعل الملازم له حتى يكون فعليا تارة، واقتضائيا أخرى.

نعم إذا فرض الغفلة عن وجوب الفعل لم يكن مانع عن تأثير ملاك الاستحباب فيه، فبهذه الملاحظة يمكن القول باقتضائية الاستحباب؛ إذ يمكن الإنشاء بداعى جعل الداعى الندبى؛ ليصير داعيا فعليا عند عدم الداعى الحتمى ولو للغفلة عن البعث اللزومى.

ص: 340

1-1. كفاية الاصول: 166 / 5.

2-2. كفاية الاصول: 166 / 7.

189 _ قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة أنّ الكون المنهى عنه ... الخ) (1).

هذا إذا اريد الكون التحيزى الذى هو من مقولة الأين ، كما هو الظاهر.

وأما إذا اريد منه الحركة والسكون _ المعدودان من الأكوان الأربعة (2) _ فالاتحاد واضح ، إلا أنّ الكون المزبور معنون عنوان الخياطة ، وعدم اختلاف العنوان والمعنون فى الحكم بديهي عندهم.

190 _ قوله [قدّس سرّه]: (والحقّ أنه منهىّ عنه بالنهى السابق الساقط ... الخ) (3).

تفصيل القول فى ذلك : أنّ المصلحة المقتضية للأمر بالخروج ، المانعة عن تأثير مفسدته من حيث كونه تصرفاً فى مال الغير : إما أن تكون مصلحة نفسية ، أو مصلحة مقدمة.

فإن كانت مصلحة نفسية : نظراً إلى أنّ الخروج معنون بعنوان التخلّص عن الغضب الزائد على ما يوازى الخروج ، وهو من العناوين الحسنة عقلاً المطلوبة شرعاً ، ففيه :

أوّلاً _ أنّ التخلّص عن الشىء يقابل الابتلاء به تقريباً ، فإن لوحظ أصل الغضب ، فهو ما دام فى الدار _ سواء اشتغل بالحركات الخرجية ، أم لا _

المصلحة المقتضية للأمر

ص: 341

1-1 . كفاية الاصول : 166 / 15.

2-2 . قال أفضل الحكماء والمتكلمين نصير الدين الطوسى (قدس سره) فى تجريد الاعتقاد : (وأنواعه أربعة عند قوم : هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق).

3-3 . كفاية الاصول : 168 / 11.

موصوف بالابتلاء بالغضب ، لا بالتخلص عنه ، وإن لوحظ الغضب الزائد فهو بعد (1) غير مبتلى به. نعم بعد مضيّ الزمان بمقدار يوازي زمان الخروج يكون إمّا مبتلى به لعدم خروجه ، أو متخلصاً عنه لمكان خروجه ، فظرف تحقق الخلاص عن الغضب حال انتهاء الحركة الخروجية إلى الكون في خارج الدار ، فكيف يكون الحركة الخروجية معنونة بعنوان التخلص؟!!

وثانياً _ لو فرض صدق التخلص على الخروج لم يكن مجدياً في المقام ؛ لأنّ الخروج يقابل الدخول ، والأول عنوان للكون في خارج الدار ، والثاني عنوان للكون فيها ، فالحركات المعدّة للكون في خارج الدار مقدّمة للخروج الذي هو عنوان للكون في خارج الدار ، لا أنها خروج حتى يكون اتصافه بعنوان التخلص موجبا لانصاف تلك الحركات بذلك العنوان.

وثالثاً _ أنّ التخلص عن الغضب الزائد باعتبار ما يترتب على الغضب من العقوبة ، فهو :

إما عنوان لترك الغضب الزائد الذي هو كالعلة لعدم العقاب ؛ نظراً إلى استناد عدم المعلول إلى عدم العلة.

وإما معلول لترك الغضب ؛ نظراً إلى أنه بترك الغضب خلاص عن عقابه ، فعلى أيّ حال ليس عنواناً لنفس الحركات المعدّة للخروج المضادّ للدخول بقاء.

لا يقال : يكفينا كون الحركات الخاصّة مقدّمة لترك الغضب الزائد المعنون بعنوان التخلص المحسّن.

لأننا نقول : الكلام في كون الحركات الموصوفة بعنوان حسن في نفسه ، لا في مقدّميته لعنوان حسن ، وإلاّ فلو فرض مقدّميتها لترك الغضب الزائد فوجوب الترك المزبور لحرمة تقيضه مما لا شبهة فيه.

ص: 342

1-1. أي فهو إلى الآن غير مبتلى به.

مع أنّ التدقيق يقضى : بأنّ التخلّص كالاتّلاء ، فكما أنّ الاتّلاء بالشىء غير الشىء ، بل عنوان ثبوتى ملازم له ، كذلك التخلّص غير ترك الشىء ، بل ملازم لتركه لا مطلقا ، بل عند الاتّلاء بنقيضه فهما عنوانان متضادان.

ومنّه تعرف : أنّ التخلّص حيث إنه عنوان ثبوتى مضادّ لعنوان الاتّلاء ، فلا- يعقل أن يكون عنوانا للترك ؛ إذ العنوان الثبوتى لا- ينتزع من العدم والعدمى ، فتدبّر جيّدا.

ومما ذكرنا ظهر ما فى تقريرات بعض الأعظم لبحث شيخه العلامة الأنصارى (قدس سرهما) حيث ذكر (1) أولا : أنّ الخروج تخلّص ، وذكر ثانيا : بل لا سبيل إليه إلاّ بالخروج ، فإنّ تعنون الخروج بعنوان التخلّص غير مقدّميته له ، مع أنّ الكلام فى الأول ، مضافا إلى ما فى الجميع من المحاذير.

هذا كله بناء على أنّ المصلحة نفسية.

وإن كانت المصلحة مصلحة مقدّمية : فالكلام تارة فى أصل المقدّمية ، وأخرى فى وجوبها هنا :

أما الكلام فى المقدّمية فقد مرّ تفصيلا فى بحث الضدّ (2) ، وقد عرفت : أنّ فعل أحد الضدّين ليس مقدّمة لترك الضدّ الآخر ، ولا الترك مقدّمة لفعل الضدّ ، بل لوقلنا بالتفصيل بين الفعل والترك _ نظرا إلى أنّ ترك الضدّ يمكن أن يكون شرطا لفعل الضدّ ، بخلاف فعل الضدّ ، فإنه لا يعقل أن يكون شرطا لترك الضدّ ؛ لأنّ الترك لا يحتاج إلى فاعل وقابل ؛ حتى يحتاج إلى مصحّح فاعلية الفاعل أو متمّم قابلية القابل _ لما كان هذا التفصيل مجديا هنا ؛ لأنّ المفروض مقدّمية الحركات الخرجية لترك الغضب الزائد.

المصلحة النفسية والمصلحة المقدّمية

ص: 343

1-1. مطارح الأنظار : 153 _ 154.

2-2. وذلك فى التعليقة 106 من هذا الجزء.

بل التحقيق هنا أنّ الحركات الخاصّة _ كما مرّ _ معدّات للكون في خارج الدار المضادّ للكون فيها ، فهي مقدّمة للملازم لترك الغضب ، لا لنفس الترك.

فإن قلت : التلازم لا يكون إلا بالعلية والمعلولية أو المعلولية لثالث ، فنفي علية ترك الضدّ لفعل ضده ، وبالعكس مع نفي سببية (1) سبب وجود الضد لترك الضد لا يجتمعان ، بل لا بد من الالتزام باحدهما تحقيقا للتلازم.

قلت : أولا _ إن المعلولية لثالث لا تقتضى الاشتراك ؛ بحيث يكون المعدّ لأحدهما معدّا للآخر ، بل إرادة الكون في خارج الدار _ لغلبة مقتضيتها على مقتضى إرادة البقاء _ ملازمة لعدم إرادة البقاء ، ويكون عدم تأثير أحد المقتضيين شرطا لتأثير المقتضى الآخر ، وأما قوّة أحد المقتضيين بالإضافة إلى الآخر فذاتية له.

وثانيا _ إن التلازم هنا لكون الضدّين لا ثالث لهما ، فوجود أحدهما _ ولو قهرا _ ملازم لعدم الآخر ، فوجود أحدهما يستند إلى سببه الطبيعي قهرا ، وعدم الآخر إلى عدم سببه.

وربما يتخيّل : أنّ الخروج لا مقدّمة له قبل الدخول ؛ ضرورة إمكان ترك الغضب بجميع أنحاء من دون توقّف على الخروج ، وله المقدمية بعد الدخول ؛ لأنه يضطرّ في ترك الغضب الزائد إلى ارتكاب مقدار الخروج ، فالخروج حيث إنه غصب ، فقد طلب تركه قبل الدخول ، وحيث إنه مقدّمة بعد الدخول ، فقد طلب فعله بعد الدخول.

وفيه : أنّ فرض الخروج فرض المقدّمة ، غاية الأمر أن ترك الدخول حيث إنه عدمي ، فهو مقدّمة حاصلة ، والخروج حيث إنه فعل متأخر ، فهو مقدّمة غير حاصلة ، فوجود المقدّمة أمر ، والمقدّمية في حدّ ذاتها أمر آخر.

ص: 344

1-1. كأن الكلمة في الأصل (سببته ...) والصحيح ما أثبتناه.

مضافا إلى ما سيحيى (1) _ إن شاء الله تعالى _ أنّ الخروج الشخصى لا يعقل أن يكون مطلوباً وممنوعاً عنه بمجرد اختلاف زمان الأمر والنهى.

وأما الكلام فى وجوب الخروج _ على فرض المقدّمية _ فحاصله : أنه يمكن تقريب الوجوب بوجهين :

أحدهما _ أن الحركة الخرجية ذات مفسدة من حيث الغصبية ، وذات مصلحة من حيث المقدّمية لترك الغصب الزائد ، فطلب تركها يمكن أن يكون بنحو لا- يوجب تقويت المصلحة الأقوى ، وهو طلب تركها بترك الدخول ، ويمكن أن يكون بنحو يوجب تقويتها ، وهو طلب تركه بعد الدخول ، فهذا الدوران المحقق قبل الدخول يقتضى طلب ترك الخروج بترك الدخول ، وطلب فعله بعد الدخول ، ولا يلزم منه أن يكون للخروج نقيضان ؛ حتى يقال : إنّ نقيض الواحد واحد ، بل نقيض الخروج _ وهو الكون الخاص فى الدار _ تركه ، سواء كان بترك الدخول أو بغيره ، فإنّ مقدّمات النقيض لا دخل لها فى المناقضة (2) ، ولا يوجب تعدّدها تعدّد النقيض.

نعم يرد عليه : إنّ ترك الخروج إذا كان مطلوباً فنقيضه _ وهو الخروج _ يصدر مبغوضاً ، فلا- يعقل أن يقع الخروج مطلوباً مولوياً ولو مقدّمياً.

وثانيهما : أنّ الخروج غير محرّم أصلاً ، وتركه غير مطلوب أبداً ولو بترك الدخول ؛ لأنّ المصلحة المقدّمية فى الخروج لا بدل لها فى عرض الخروج ؛ حتى تؤثر مفسدة الخروج فى حرمة ، والمصلحة المقدّمية فى طلب المقدّمة التى هى فى عرضه ، بل ترك الدخول مقدّمة منحصرة فى طول الخروج ، وبعد الدخول يكون الخروج مقدّمة منحصرة لترك الغصب الزائد ، فلا يعقل تأثير مفسدة الخروج

ص: 345

1-1. أواخر التعليقة هذه عند قوله : (قلت : من يقول بتضادّ الوجوب والحرمة ... إلى آخره).

2-2. فى الأصل : النقضة.

وفيه : أنّ استيفاء الغرض _ الأهمّ والمهمّ _ ليس استيفاء خارجيا ؛ حتى يتوهم أنه إذا وصلت النوبة إلى استيفاء الغرض الأهمّ من طريق الخروج لم يزاحمه مفسدة الخروج ، وإلاّ لفات منه الأهمّ والمهمّ معا ، بل استيفاء تشريعي بالبعث والزجر نحو ما يقوم بفعله أو بتركه الغرض.

ومن البين : أنّ المولى من أوّل الأمر يتمكّن من استيفاء جميع أغراضه _ الأهمّ والمهمّ _ بالزجر عن جميع أنحاء الغضب دخولا وخروجا وبقاء ، وفي مرحلة الاستيفاء التشريعي بالزجر لا دوران أصلا ، والدوران بعد الدخول دوران بعد الاستيفاء ، وهو بلا أثر ، فإنّ عدم حصول أحد الغرضين حينئذ من ناحية العبد ، لا من ناحية المولى حتى يقبح منه تفويتها معا بعدم إيجاد المقدّمة المنحصرة.

ومما ذكرنا : يظهر بالتأمل حال ما لو كان الخروج مقدّمة حقيقة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق ؛ بحيث يتنجّز الأمر به حال الخروج ، فإنه ربما يتوهم أنه لا دوران من قبل ؛ حتى يتمكّن المولى من استيفاء هذا الغرض الأهمّ أيضا بغير الخروج ، بل المفروض تنجّز الأمر بالأهمّ حال الخروج الذي لا يتمكّن من استيفاء هذا الغرض تكوينيا وتشريعا إلا في هذه الحالة.

بل ربّما يتخيّل : أنّ مقتضى علم المولى بالابتلاء به حال الخروج عدم الزجر عن الخروج من الأوّل ، فحال النهي عن الخروج _ مع الالتفات إلى لزوم البعث ونحوه رعاية للأهمّ _ حال النسخ قبل حضور وقت العمل من حيث عدم إمكان التكليف الجدّي ، مع الالتفات إلى رفعه حال الامتثال.

وجه ظهور الفساد : أنّ الدوران إنّما يتحقّق بالإضافة إلى غرضين كلاهما محلّ الابتلاء _ بحيث يلزم المولى باستيفائهما بعثا أو زجرا _ وحيث إن المفروض خروج الأهمّ فعلا عن محلّ الابتلاء لفرض فعلية الأمر به حال الخروج ، فلا مانع بالفعل من استيفاء الغرض المهمّ بالزجر عن الخروج ، وبعد استيفاء

الغرض تشريعا لا موقع للدوران ، فإن مورده غرضان لم يستوفيا ، وإلا فلا دوران بين المستوفى وغيره ، وأما تنجز الأمر بالأهمّ _ ولو مع عدم سراية الوجوب إلى الخروج _ فهو أمر آخر نتكلّم فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فإن قلت : بعد سقوط النهى عن الخروج بالدخول ، وعدم إمكان التحرّز عن مفسدته ، بل عدم الموقع لتأثير المفسدة حينئذ _ فلا مزاحم حينئذ لتأثير المصلحة المقدّمية ، كما لا منافی _ من حيث التضادّ _ للوجوب لمكان سقوط الحرمة بالعصيان ، فلا يكون من قبيل النسخ قبل حضور وقت العمل ، فإنه لم يرتفع _ هنا _ إلا بالعصيان في موطنه ، فليس من قبيل جعل الداعي إلى فعل شيء في زمان ، ورفع عن ذلك الشيء بخصوصه في زمان آخر.

قلت : من يقول بتضادّ الوجوب والحرمة لا يقول به من حيث قيامهما بالمولى في زمان واحد ؛ حتى يتوهّم هنا أنّ الحرمة قامت بالمولى في زمان ، والإيجاب به في زمان آخر.

ولا - يقول به أيضا من حيث قيامهما خارجا بالموجود الخارجى ، فإنه _ مع فساده في نفسه _ لا مجال له هنا ، فإنه يقول بسقوط الحرمة بمجرد الدخول ، فمتى كانت قائمة بالخروج المترتب على الدخول؟! بل يقول بتضادّهما من حيث قيامهما بعنوانين ملحوظين فانيين في المعنون الواحد ، فمن حيث فناؤهما في الواحد فكأنه بهذا النظر تعلق الوجوب والحرمة بذلك الواحد المفنى فيه ، فمن حيث متعلّقية ذلك الواحد لحكمين يقول بلزوم اجتماع الضدين.

فالميزان في هذا اللزوم _ لو كان عدلا وصوابا ، كما عليه المعروف _ وحدة المعنون بحسب وجوده الشخصى الزمانى ، ولا يمرّ الزمان على الفعل الشخصى مرتين فهذا الخروج الوحدانى الزمانى متعلق للوجوب والحرمة ، وسبق زمان تحقّق التحريم على زمان تحقّق الإيجاب لا يجدى في رفع التضادّ من حيث المتعلّق.

مضافا إلى أن سقوط الحرمة لا يقتضى عدم صدور الخروج مبعوضا ،

فكيف يصدر محبوبا ومطلوبا؟! أم كيف يصدر إطاعة بعد صدوره بعينه معصية؟! أم كيف يقع مقرّبا مع صدوره مبعدا؟!!

فجميع محاذير اجتماع الأمر والنهي موجودة هنا، فالأقوى _ حينئذ _ عدم وجوب الخروج لا نفسيا ولا مقدميا، بل يقع مستحقا عليه العقاب وإن لم يكن للمكّلف مناص _ فى مقام الدوران بين الغضب دائما أو الغضب بمقدار الخروج _ عن اختيار الغضب الخروجى؛ دفعا للأفسد بالفساد، وللأقبح بالقبيح، كما سيجىء _ إن شاء الله تعالى _ بعض الكلام فيه، فتدبّر جيّدا.

191 _ قوله [قدّس سرّه]: (وإلاّ لكانت الحرمة معلّقة على إرادة المكّلف ... الخ) (1).

حيث إن الخروج واحد زمانا، ولا يمرّ عليه زمانان، ففرض خروجه عن المبعوضيّة غير معقول، بل لا بدّ من فرض حرّمته على تقدير، وجوازه على تقدير آخر؛ بأن يقال بحرّمته على تقدير إرادة الدخول، وبجوازه على تقدير إرادة نفسه كما هو بعد الدخول.

وهذا التعليق بلا موجب، ومع عدم الموجب غير صحيح، فالمراد من قوله (رحمه الله): (لغيره) هو الدخول، كما أنّ ضمير (له) عائد إلى الخروج، فإنه محلّ الكلام منعا وجوازا.

وأما إرجاع الضميرين فى (لغيره) و (له) إلى الدخول _ حتى ينتج تعليق حرمة الخروج على إرادة غير الدخول وهو تركه، وجواز الخروج على إرادة الدخول؛ ليكون حاصله تحريم الخروج عند ترك الدخول، وتجويزه عند الدخول _ فغير صحيح؛ لأنّ الدخول لا أثر له فى الكلام حتى يرجع إليه الضميران، بخلاف الخروج الذى هو محلّ الكلام من حيث الحرمة والجواز، مع

ص: 348

أنه أيضا في نفسه غير سديد؛ إذ لا ريب في أنه عند إرادة الدخول يطلب منه ترك الدخول والخروج والبقاء جميعا، إنما الكلام في جواز الخروج بعد الدخول، فالصحيح ما ذكرنا.

كما أن إرجاع كلامه (قدس سره) إلى لزوم رجوع الإلزام إلى الإباحة أو طلب الحاصل إنما يكون إذا اريد بغير الخروج ترك الخروج.

وعليه فطلب ترك الخروج معلقا على إرادة ترك الخروج يلزم منه المحذور الأول، وطلبه معلقا على نفس ترك الخروج يلزم منه المحذور الثاني أيضا بلا موجب من العبارة، ولا موجب له خارجا؛ لعدم توقّف الحرمة قبل الدخول والجواز بعده على هذا الفرض المحال، بل له فرض ممكن وهو ما ذكرنا، لكنه لا يصار إليه لعدم الدليل عليه. 192 _ قوله [قدس سره]: (وإن كان العقل يحكم بلزومه ... الخ) (1).

لا يخفى عليك أن شأن القوة العاقلة ليس إلا الإدراك _ لا البعث والزجر _ من دون فرق بين العقل النظري والعملي _ كما مرّ في أول مقدّمة الواجب (2) _ وحكم العقل العملي _ من باب التحسين والتقيح العقليين _ لو ثبت هنا لكان الخروج حسنا فعلا، وإن كان قبيحا طبعا، مع أن لازمه جواز إعدام المقدّمة المباحة؛ حيث لا حرمة في ظرف الدوران.

بل الحق: أن الفرار من أصل العقاب أو العقاب الزائد جبلي للإنسان _ بل للحيوان _ ولا يدخل تحت كبرى التحسين والتقيح العقليين من وجهين:

أحدهما: أن عدم الفرار من الذمّ أو العقاب ليس موردا لدمّ آخر أو لعقاب آخر.

شأن القوة العاقلة هو الإدراك

ص: 349

1-1. كفاية الاصول: 171 / 2.

2-2. التعليقة: 1 عند قوله: (وجعل الموضوع نفس العقل ..).

وثانيهما : أنّ ما يترتّب على الإقدام ليس مربوطا بهذا النظام ؛ حتى يدخل تحت الأحكام العقلية الماخوذة من تطابق آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع.

193_ قوله [قدّس سرّه]: (كسائر الأفعال التوليدية ... الخ) (1).

لا يخفى أنّ ترك كلّ فعل على طبع ذلك الفعل ، والخروج ليس توليديا لقيام مطابقه بنفس الفاعل ، وليس مجرد العلية مقتضيا للتوليدية.

194_ قوله [قدّس سرّه]: (ولو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة ... الخ) (2).

قد مرّ: أنّ الخروج لا- نقيض له إلا- تركه ، وترك الدخول- وغيره من أسباب تحقّق النقيض- لا- دخل له في مناقضة (3) ترك الخروج للخروج.

وأما كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع فمخدوش : بأن موضوع الخروج وتركه من قام به الخروج وتركه ، وترك الخروج بعدم المكلف وإن كان معقولا ، إلاّ أنه في العدم المحمولى لا العدم الرابط ، وحيث إنّ الترك مطلوب من المكلف ، فالترك في فرض وجود التارك هو المطلوب ، وحينئذ لا معنى للسالبة بانتفاء الموضوع.

195_ قوله [قدّس سرّه]: (إنّما كان الممنوع كالممتنع ... الخ) (4).

ليس الوجه في عدم الوجوب عدم إمكان سراية الوجوب إلى المقدّمة

ص: 350

1-1. كفاية الاصول : 9 / 171.

2-2. كفاية الاصول : 13 / 171.

3-3. في الأصل : نقاضة.

4-4. كفاية الاصول : 2 / 172.

لكونها محرّمة ؛ حتى يجاب بأنّ إلزام العقل بها كاف في صحة إيجاب ذیها ، فإنّه لا موهّم لذلك ، ولو قلنا بعدم وجوب المقدّمة _ أو بعدم معقولية وجوبها _ لم يكن ذلك مانعا عن إيجاب ذیها.

بل الوجه : أنّ إيجاد ما يتوقّف على ما ينافر الغرض نقض للغرض ، إلاّ إذا سقط عن الغرضية ، وهو خلاف الفرض ، وهذا معنى عدم كونه مقدورا شرعا.

لسقوط متعلّقه عن القدرة بالواسطة مع تنجّز الأمر به من قبل ، فيستحقّ على تركه العقوبة ، بل وكذا ما كان موقع فعليته وتنجّزه حال الخروج ، كما إذا ابتلى بإنقاذ غريق حال الخروج ، فإنّ تمامية مقتضى التكليف _ مع إبداء المانع عن فعليته بسوء اختياره _ يصحّح العقوبة على تركه.

196 _ قوله [قدّس سرّه] : (لو سلم فالساقط هو الخطاب (1) ... الخ) (2).

فإن قلت : لا- شبهة في أنّ الأهمّ لو كان فعلا- مباشرة للمولى لأمره قطعا ، ويتبعه إرادة مقدمته جزما ، ولا فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية ، إلاّ بتعلّق الاولى بفعل المرید نفسه ، والثانية بفعل الغير ، غاية الأمر أنّ الشوق : تارة طبعی ، واخرى عقلی ، وكذا في الشوق إلى فعل الغير ، فمجرد عدم ملاءمة الفعل طبعاً لا ينافي الملاءمة بالعرض ، فيشتاقه كذلك.

قلت : الكلام في انبعث الإرادة والكراهة والبعث والزجر عن أغراض مولوية ، ويستحيل من المولى _ بل من كلّ عاقل _ نقض غرضه المولوي ،

ص: 351

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : _ فالساقط انما هو الخطاب ...

2-2. كفاية الاصول : 6/ 172.

وفرض الإقدام على ما ينافي الغرض فرض سقوط الغرض عن الغرضية، والمفروض هنا بقاؤه على الغرضية، فتدبره، فإنه حقيق به.

197 _ قوله [قدس سرّه]: (مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد ... الخ) (1).

نحن وإن صححنا في بعض الحواشي المتقدمة (2) لزوم التضادّ، إلّا أنه يمكن أن يقال :

إنّ العبرة في التضادّ وإن كانت ببناء عنواني الفعل في معنونهما، والواحد لا يمرّ عليه زمانان؛ ليرتفع التضادّ بتعدد الزمان، لكن الزمان الواحد ظرف ذات المتعلق، فذات المتعلق ليس له زمانان، وبما هو متعلّق للوجوب _ ببناء عنوانه فيه _ له زمان غير الزمان الذي لوحظ متعلّقاً للحرمة، فالواحد بلحاظ زمانين صار متعلّقاً للحكم، وإلّا فيستحيل صدق المشتقّ مع عدم المبدأ حقيقة، فكيف يعقل صدق الواجب على الفعل أو الحرام مع انقطاع تعلق الحكم به؟! فافهم جيّداً.

198 _ قوله [قدس سرّه]: (وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا ... الخ) (3).

هذا وجه بناء على ما تقدّم منا _ في مبحث مقدّمة الواجب (4) _ من أنّ العصيان بديل الإطاعة، فما يكون إطاعة يكون خلافه عصيانا، وهو ترك الفعل في ظرفه مثلاً.

ص: 352

1-1. كفاية الاصول : 172 / 13.

2-2. التعليقة : 190 المتقدم عند قوله : (قلت : من يقول بتضادّ ... إلى آخر).

3-3. كفاية الاصول : 172 / 17.

4-4. في التعليقة : 93.

وأما بناء على ما سلكه (قدس سره) هناك (1) من تحقّق العصيان بترك أوّل مقدّمة ، فالعصيان هنا يتحقّق بنفس الدخول ، فلا مانع من وقوع الخروج إطاعة للأمر به.

199_ قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة منافاة حرمة شيء كذا ... الخ) (2).

مضافاً إلى عدم معقولية إطلاق النهي عن الخروج بالإضافة إلى تقدير الدخول ، فإنّ تقدير الدخول تقدير عدم القدرة على ترك الخروج ، فكيف يعقل إطلاق النهي لتقدير عدم القدرة على متعلّقه؟!

200_ قوله [قدّس سرّه]: (لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث ... الخ) (3).

تحقيق المقام : أن كلّ ممكن محفوف بضرورتين :

ضرورة سابقة في مرتبة العلّة التامة ، وهي مفاد قولهم : إن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

وضرورة لاحقة ، وهي الضرورة بشرط المحمول ؛ لوضوح أنّ الموجود بشرط الوجود ضروري الوجود ، والمعدوم بشرط العدم ضروري العدم ، ومثله لا دخل له بالقضية المتقدّمة ، وإلاّ لكان مفادها أنّ الشيء ما لم يفرض وجوده لم يوجد ، وهو واضح البطلان.

وقولهم : _ إن الوجوب بالاختيار أو الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار _ ناظر إلى الضرورة السابقة ، فإنّ الضرورة _ الناشئة من قبل أعمال القدرة

كل ممكن محفوف بضرورتين

ص: 353

1-1. الكفاية : 124 عند قوله : (ولا يكاد يحصل ...).

2-2. كفاية الاصول : 172 / 21.

3-3. كفاية الاصول : 173 / 8.

والإرادة _ لا يعقل أن تأبى المقدورية والمرادية ، بل تؤكدهما.

وقولهم : _ إنَّ التكليف لا- يتعلّق بما هو واجب أو ممتنع _ ناظر إلى الضرورة اللاحقة ، فإنّ طلب الموجود أو المعدوم طلب الحاصل ، وطلب الوجود بالإضافة إلى المعدوم _ أو العدم بالإضافة إلى الوجود _ طلب النقيض مع فرض تحقّق نقيضيه ، واجتماع النقيضين محال ، فلا ربط لإحدى القضيتين بالآخرى.

وبعبارة أخرى : البعث والزجر يؤثّران في الفعل والترك بتوسّط القدرة والإرادة ، فوجوبهما بالإرادة المنبعثة عن البعث والزجر لا يعقل أن يمنع عن تعلّق البعث والزجر ، بل هو عين تأثيرهما ، بخلاف البعث والزجر بعد تأثير القدرة والإرادة ، فإنه لا موقع بعد لتأثيرهما ، فلا يعقل البعث والزجر ، وإن كانت عبارة الكتاب تومئ إلى أنّ الإيجاب والامتناع في كلتا القضيتين واحد ، وأنّ عدم منافاتهما لصدور الفعل والترك بالاختيار لا ينافي منعهما عن تعلّق التكليف إذا كان هذا الوجوب والامتناع بسوء الاختيار.

لكنه يمكن تصحيحها : بأن كون الخروج اختياريًا _ وصدوره بصدور مقدّمته الاختيارية ، وهي الدخول _ لا ينافي عدم صحّة التكليف بتركه في فرض تحقّق علته التامة ؛ لأنّ التفكيك بين المعلول وعلته التامة محال ، لا لأنّ الخروج حيث تحقّق فطلب تركه _ حينئذ _ طلب للنقيض بعد فرض تحقّق نقيضه ، فالخروج في آن تحقّق الدخول بعلمته حيث لم يتحقّق لم يكن المانع عن تعلّق التكليف بتركه هو الوجوب اللاحق والضرورة اللاحقة ، بل المانع هي الضرورة السابقة المفروضة ، بخلاف سائر موارد التكليف ، فإنّ التكليف لجعل الداعي وإخراج الممكن من حدّ الإمكان إلى الضرورة ، لا لجعل الداعي بعد فرض الضرورة السابقة ، فإنه لا موقع لجعله بعد فرض الضرورة السابقة المقتضية للفعل أو للترك ، فالضرورة السابقة المصحّحة للاختيارية : تارة منبعثة عن التكليف ، وأخرى مفروضة الحصول ، فلا موقع للتكليف ، فافهم جيّدًا ، فإنه دقيق

201_ قوله [قدّس سرّه]: (أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت ... الخ) (1).

ومن الإجماع على صحة الصلاة حال الخروج في ضيق الوقت يستكشف غلبة ملاك الأمر بالصلاة على ملاك النهي عن الغضب في هذه الحال دون غيرها من الأحوال ، وإلا لزم صحّة الصلاة في الغضب ولو لا في حال الخروج بلا إشكال.

إلا أنك قد عرفت : أنه بناء على مسلكه (قدس سره) لا يؤثر ملاك الأمر في وجوب الفعل ، ولا في صدوره محبوبا منه بعد تأثير ملاك النهي _ قبل الانحصار بسوء الاختيار _ في صدور الفعل مبغوضا عليه ؛ إذ لا فرق بين الملاك النفسى والملاك المقدمى إذا كانت المقدّمة مقدّمة لأمر أهمّ ، فكما لا يعقل تأثير الملاك المقدمى فى الأمر بالخروج لصدوره مبغوضا عليه بالنهى السابق ، كذلك الملاك النفسى.

لا يقال : تحصيل الغرض الأهمّ من الصلاة لا يمكن مع بقاء الخروج على ما هو عليه من المبغوضية لاستحالة التقرب بالمبعد ، فلا يجدى إلزام العقل _ إرشادا _ بأخفّ القبيحين ، بخلاف ترك الغضب الزائد أو حفظ النفس المحترمة ، فإنه لا ينافى بقاء المقدّمة على المبغوضية ، ويجدى إلزام العقل _ إرشادا إلى اختيار أقلّ القبيحين _ فى تحصيل هذا الغرض الأهمّ.

لأننا نقول : إذا امتنع تغيير الشىء عمّا هو عليه كان تحصيل الغرض الأهمّ من مثل الصلاة ممتنعا بسوء الاختيار ، وامتناعه لا يوجب إمكان ممتنع آخر ،

ص: 355

مضافا إلى ما عرفت سابقا مفصّلا (1) من عدم الدوران لعدم الانحصار في مقام استيفاء الغرضين بالبعث والزجر.

نعم إذا كان عموم المأمور به شموليا كما فيما إذا وجب إكرام كلّ عالم ، وحرّم إكرام كلّ فاسق ، فالمجمع لا يدل له دائما فغلبة أحد الملاكين توجب سقوط مقتضى الملاك الآخر ، بخلاف الصلاة ، فإنّ عمومها بدلي ، فلا دوران إلاّ في صورة الانحصار بغير سوء الاختيار.

فإن قلت : الغلبة بمعنى آخر توجب سقوط النهي ولو مع عدم الانحصار ، وهو كون الحركة الصلّاتية في المجمع حسنة بقول مطلق وإن كان سائر أفرادها أحسن ، فمعنى الغلبة غلبة الجهة المقتضية للحسن على الجهة المقتضية للقبح لا غلبة المصلحة والمفسدة في مقام البعث والزجر ، فلا حاجة إلى الدوران في الأوّل بخلاف الثاني.

وعليه فالحركة الصلّاتية _ المتّحدة مع الغصب الخروجي من الأوّل _ لا نهى عنها ؛ حيث لا قبح فيها ، وإن كان يتوقف تعنون الخروج القبيح في نفسه بعنوان حسن [على] اتحاده (2) مع الحركة الصلّاتية.

كما لا ينافي حسنه كونه متوقفا على الدخول القبيح المحرم ، ولا مجال لهذا الاحتمال في الملاك المقدمي ، فإنّ الإجماع على صحّة الصلاة حال الخروج كفي به كاشفا عن تعنون الخروج بعنوان حسن بالفعل مع قبحه بطبعه ، ولا كاشف مثله هناك ، فإنّ المقدّمية لفعل الأهمّ لا توجب حسن الخروج بالفعل ، بل إرشاد العقل إلى اختيار أقلّ القبيحين وأخف المحذورين.

قلت أوّلا : إنّ المصالح والمفاسد القائمة بالأفعال _ التي هي ملاكات

ص: 356

1-1. وذلك في التعليقة : 190 عند قوله : (ومما ذكرنا يظهر بالتأمل ...).

2-2. في الأصل : باتحاده

ومناطق للأمر والنهي _ غير منحصرة في الجهات الاعتبارية ، بل هي عبارة عن خواص وآثار واقعية يجب على الحكيم إيصالها إلى المكلفين بمقتضى الحكمة والعناية ، فمع إمكان استيفاء الغرضين _ بعثا وزجرا _ لا بدّ من البعث إلى الصلاة في خارج الغضب ، والزجر عن الغضب بجميع أنحاءه _ دخولا وخروجا وبقاء _ ومع عدم إمكان استيفائهما معا _ كما في صورة الانحصار لا بسوء الاختيار _ يجب استيفاء الأهمّ ، فيؤثّر غلبة الملاك حينئذ في البعث نحو الأهمّ ، دون الزجر عن الخروج وتحصيل المهمّ .

وثانيا : إنّ جهات الحسن والقبح كالمصالح والمفاسد الواقعية ، فإنّ حفظ النفس المحترمة وإن كان حسنا عقلا مع التمكن ، وتركه قبيح ، لكنه إذا لم يكن بالعدوان على الغير ما لم ينحصر فيه لا بسوء الاختيار ، وأما مع الانحصار بسوء الاختيار فيذمّ على تركه ، كما يذمّ على العدوان على الغير ، وكذلك التخصّص للمولى حسن في نفسه ما لم يكن بالعدوان على الغير ، إلّا إذا انحصر لا بسوء الاختيار .

والفرق بينهما أنّ حفظ النفس بمال الغير يتحقّق في الخارج ، فلا يذمّ على تركه وإن لم يمدح على فعله ، لكنّ التخصّص للمولى حيث إنه لا بدّ أن يقع قريبا فلا يتحقّق بهذه الصفة إذا تحقّق بالعدوان على الغير ، فيذمّ على تركه أيضا .

وقد مرّ سابقا : أنّ حكم العقل باختيار أخفّ المحذورين ليس من باب التحسين والتقبيح العقليين ؛ حتى يكون نفس هذا الحكم موجبا لاندراجه تحت عنوان حسن بالفعل لخروج أمثاله عن مورد القاعدة المذكورة بوجهين قدّما الإشارة إليهما ، فراجع (1) .

كما عرفت : أنّ هذا الحكم الإرشادي من العقل أيضا لا يجدى في

حكم العقل باختيار أخفّ المحذورين

ص: 357

التعديلات ، بل فى التوصلات.

نعم يمكن تصحيح الصلاة فى حال الخروج بتقريب.

أن المتحقق من الأجزاء الصلاة فى حال الخروج غير متّحد مع الكون الغصبى ؛ إذ اللانزم أن لا- يفعل زائدا على الخروج ، فالصادر من المكلف ليس إلا التكبير والقراءة والإيماء للركوع والسجود ، والتكبير والقراءة من الكيف المسموع الذى لا مساس له بفضاء الغصب ، فلا يكون تصرفا عرفيا فى الغصب ، ولا يعدّ خرق الهواء الناشئ من الصوت تصرفا عرفيا فى الهواء الداخلى فى ملك الغير ، كما أن الإيماء للركوع والسجود أيضا لا يعدّ تصرفا فى الغصب ، فما هو غصب _ وهو الخروج _ لا اتّحاد له مع شىء من أجزاء الصلاة فى هذه الحال.

بل ربما أمكن أن يقال : بعدم اتحاد أجزائها _ فى غير هذه الحال أيضا _ مع الكون الغصبى بدعوى أن الركوع والسجود والقيام والقعود هيئات وأوضاع خاصّة من مقولة الوضع ، كما أن التكبير والقراءة والأذكار من مقولة الكيف المسموع ، والحركات المتخلّلة بين هذه الهيئات مقدّمات للركوع والسجود والقيام والقعود ، لا مقوّمات لها ، فما هو من الأجزاء لا اتّحاد له مع الغصب وما هو تصرف فى الغصب عرفا ليس من الأجزاء ، وأوضاع المصلّى _ نظير كيفه المبصر كسواده واحمراره وبياضه _ لا مساس له بالغصب ، فكما أن جعل بدنه محرّمًا ومسودًا فى الغصب لا يعدّ تصرفا فى الغصب ، كذلك جعل شخصه ذا هيئة خاصّة من القيام والقعود والركوع والسجود.

وكون الوضع ذا نسبة إلى الخارج غير كونه بنفسه تصرفا فى الغصب خارجا ، فمجرد كون الوضع ذا نسبة إلى الخارج _ غير نسبته إلى موضوعه ، دون الكيف المبصر ، فإنّه لا نسبة له إلى غير موضوعه _ لا يجدى شيئا بعد عدم عدّه تصرفا فى الغصب عرفا.

لا يقال : كونه فى الغصب _ أيضا _ ليس إلا من مقولة الأين ، وهى _ أيضا _

عرض من أعراض الشخص _ لا من أعراض المكان _ وليس له إلا نسبة إليه كسائر الأعراض النسبية كمقولة الوضع ، فإذا لم يكن هذه النسبة محققة للغصبية فما المحقق لها في مقولة الأين مع اشتراكهما في قيامهما بالشخص قيام العرض بموضوعه ، ونسبتهما إلى الخارج كما هو شأن الأعراض النسبية.

لأننا نقول : ليس الغرض أن مقولة الوضع أو الكيف لا تقبل التكليف بهما ، بل الغرض أنهما لا تعدّان تصرفاً في الغضب.

وأما مقولة الأين فحيث إن الجسم بأينيته شاغل للفضاء ، فكونه الخاصّ تصرف منه في الفضاء ، فيحرم ، فنفس كونه في الدار إشغاله لها ، وليس كيفه ولا وضعه إشغالا لها ، ولا متحدًا مع ما هو إشغال لها لتباين المقولات ماهية وهوية ؛ لأنّ الحركات الأينية المتخلّلة بين الأوضاع مقدّمات للأجزاء الصلّاتية ، فلا يضرب صدق التصرف على تلك الحركات الأينية كصدقه على سكونه.

وتوهم : أن الصلاة من مقولة الفعل فلا يعقل أن يكون أجزاءها من مقولة الوضع لتباين المقولات.

مدفوع : بأن صدق الفعل العرفي عليها باعتبار صدورها منه _ غير كونها من مقولة الفعل اصطلاحاً ؛ لأنّ مقولة الفعل _ المقابلة لمقولة الانفعال _ عبارة عن حال التأثير التجدي للمؤثر ، كما أنّ مقولة الانفعال هي حالة التأثير التجدي ، كحالتى النار والماء فى التأثير فى الحرارة والتأثر بها ، فما دام النار مشغولة بإيجاد الحرارة فى الماء يكون لها حالة التأثير التجدي ، وللماء حالة التأثر ، وأما الأثر فهو من مقولة الكيف ، فليس كلّ فعل عرفي فعلاً مقولياً.

نعم ، التحقيق : أنّ أجزاء الصلاة وإن كانت كذلك ، إلا أنّ بعضها متقومة شرعاً بما له مساس خارجاً بالغضب كوضع الجبهة على الأرض ، فإنّ مماسة الجبهة مقومة للسجدة شرعاً ، وهى من مقولة الإضافة ، فالسجدة _ بما هى _ هيئة وضعية وإن لم تكن تصرفاً فى الغضب ، لكنها بمقومتها الشرعى _ وهو المماسّة _

تصرّف في الأرض ، وهكذا الاستقرار على الأرض _ في القيام والركوع والتشهد _ فإن إثبات الرجل على الأرض والجلوس عليها معتبر في القيام والركوع والتشهد ، وكون هذا الجزء المقوم تصرفاً في الدار المغصوبة مما لا ينبغي الشبهة فيه .

ومن البديهي أنّ كون هذه الخصوصية من مقولة الإضافة _ وهي مباينة لمقولة الوضع _ لا يجدى هنا ؛ إذ المركّب من المقولتين جزء شرعا ، فما هو _ شرعا _ جزء الصلاة قد انطبق على جزئه المقوم عنوان الغصب .

وأما توهم : أنّ الغصبية من مقولة الإضافة بلحاظ تحقّقها بإضافة الأكوان الصلواتية إلى كراهة المالك ، وهذه الحيشية المقولية قائمة بالأجزاء ، لا متّحدة معها لتباين المقولات ماهية وهوية ، فقد رفعناه مفصّلاً في ذيل المقدّمة الرابعة من مقدّمات الاستدلال ، فراجع (1) .

ثم إنك قد عرفت مما تقدّم (2) : أنّ وجه صحّة الصلاة حال الخروج منحصر في عدم اتّحاد الواجب من الأجزاء مع الكون الغصبي .

وربما يتوهم : صحّه تطبيق العبادة على الحركة الخرجية ، فإنّ مثل هذه العبادة وإن لم يوجب القرب ؛ ليقال بأن المبعّد لا يكون مقرّباً ، لكنها توجب تخفيف العقوبة ؛ بمعنى أنّ المولى يأمر بذات العبادة لغرض تخفيف العقوبة لا لغرض القرب ، والمفروض أنّ الأمر _ من حيث هو _ لا _ مانع منه ؛ حيث لا _ نهى فعلا _ ليلزم التضادّ ، ولا _ يتوقّف خفّة العقوبة على المحبوبة أيضا ؛ حتى يقال بتضادّها مع المبعوضة .

والجواب : أنّ الفعل إذا اتى به بداعي الأمر ، ولم يكن هناك مانع ، فهو

ص: 360

1-1 . في التعليقة : 170 عند قوله : (ورابعا سلمنا ...) .

2-2 . في نفس هذه التعليقة ، عند قوله : (نعم يمكن تصحيح الصلاة ...) .

موجب للقرب ، وحيث إن الأمر بهذا الغرض ، فلذا يكون الأمر تعديدا ، فهذا الغرض غرض من المأتى به بداعى الأمر ، لا من المأتى به فقط.

وهكذا تخفيف العقوبة ، فإنه إن كان غرضا من المأتى به فقط كان الأمر به توصليا ، فلا بد من تخفيف العقوبة ولو لم يأت به بداعى الأمر ، وإن كان غرضا من المأتى به بداعى الأمر ، فمن الواضح أن تخفيف العقوبة ليس _ ابتداء _ غرضا مترتبا على المأتى به بداعى الأمر ، بل من حيث اكتسابه مقدارا من القرب عقلا ، فيتدراك به مقدار من العقوبة ، وحيث فرض عدم التقرب لمنافاته مع البعد فلا محالة لا موجب لتدارك العقوبة ؛ حتى يحصل تخفيف العقوبة.

فإن قلت : لا برهان على عدم ترتب تخفيف العقوبة على المأتى به بداعى الأمر من دون ترتب الثواب عليه ، ولذا لا شبهة في تخفيف دركات الكفار بسبب الأعمال الخيرية ، مع أنه لا يحصل لهم القرب من المولى .

قلت : البرهان عليه : أن المأتى به بداعى الأمر _ بما هو _ لا مضادة له مع العقوبة ، بل المقابل لها المثوبة ، كما أن المقابل للبعد هو القرب ، فالإتيان بداعى الأمر _ بلحاظ لوازمه _ يوجب تخفيف البعد والعقوبة ، فإذا فرض أن استحقاق الثواب بنفس ما يوجب استحقاق العقاب غير معقول ، وأن التقرب بنفس ما يكون مبعدا غير ممكن ، فتخفيف العقوبة والبعد بما لا يوجب المثوبة والقرب غير معقول .

ولا يقاس بفعالين : أحدهما في نفسه يوجب القرب والثواب ، والآخر بنفسه يوجب البعد والعقاب ، فيتدارك مقتضى أحدهما بمقتضى الآخر إما رأسا ، وإما بمقدار .

وأما حصول القرب المحض فلا يعقل للكافر لفرض بعده بكفره ، فأعماله الخيرية المقتضية لاستحقاق القرب توجب تخفيف البعد له ، فإن بعده المفروض لكفره يمنع عن القرب المحض ، لا عن خروجه عن مرتبة من البعد

إلى مرتبة أخفّ من الأولى لوجود مقتضى القرب.

ثم أعلم أنّ هذا كله لو كان طريق استكشاف غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي ما ذكرناه (1) من الإجماع على صحّة الصلاة في الغضب في حال الخروج بحيث لا يزيد على الخروج بشيء ، فإنه فيه الإشكالات المتقدمة ، وينحصر وجه الصحّة فيما ذكرنا.

وأما إذا استكشفنا غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي من طريق آخر مطلقا ، فالواجب الصلاة التامة في ضيق الوقت ، بل في السعة ، كما سيجيء (2) _ إن شاء الله تعالى _ ؛ لأنّ المفروض عدم صدور الحركة الغصيبة المتّحدة مع الصلاة مبغوضة لفرض غلبة الملاك المقتضى للأمر على ملاك النهي ، إلاّ أنك قد عرفت (3) أنّ الغلبة إنّما تجدى فيما إذا كان عموم ما فيه الملاك شموليا ، فإنه لا يمكن تحصيل الغرضين ، فلا بدّ من اختيار الأهمّ لو كان في البين.

وأما إذا كان عموم أحدهما شموليا كما في الغضب ، والآخر بدلليا كما في الصلاة ، فإنه لا يكاد يتحقق الدوران حتى تجدى الأهمية ، وعليه فلا تصحّ الصلاة التامة لا في ضيق الوقت ولا في السعة ، بل يصحّ ما لا يزيد على الخروج بشيء في الضيق ؛ حيث لا اتّحاد له مع المنهية عنه ، والمفروض أنه القدر الميسور من الصلاة الغير المزاحمة بشيء بواسطة الإجماع على القناعة به ، وأما مع السعة فلا ؛ لفقدان حقيقة الركوع والسجود والاستقرار المتمكّن منها جميعا لمكان سعة الوقت ، إلاّ إذا فرض أنّ المصلّي تكليفه الإيماء بالركوع والسجود ، وكان بحيث لا يطلب منه الاستقرار ولو لم يكن في الدار الغصيبة ، وحينئذ له اختيار مثل هذه الصلاة في الغضب ؛ حيث إنها لا تنقص عن الصلاة في الخارج.

ص: 362

1-1. في أول هذه التعليقة.

2-2. في التعليقة : 202 الآتية.

3-3. في أوائل هذه التعليقة عند قوله : (نعم إذا كان عموم ...).

أى فى الفرض المزبور ، وهو غلبة ملاك الأمر على ملاك النهى مطلقا ، كما قدمنا الإشارة إليه مع ما أوردنا عليه (2).

وتقريب الابتداء على مسألة الضدّ : بملاحظة أنّ أحد الفردين المضادّين خال عن المفسدة والمنقصة ، والآخر واجد لها ، فلا محالة يكون الفاقد لها أهمّ من الواجد ، فالأمر الفعلى يتوجّه نحو الأهمّ ، دون المهمّ ولو تخييرا ، فإذا كان ضده منهيّا عنه فيكون الصلاة فى الغضب _ من حيث المصادّة للأهمّ _ ممنوعا عنها ، إلاّ من حيث حرمة الغضب المتّحد معها ، بخلاف ما إذا لم يكن الأمر بالأهمّ مقتضيا للنهى عن ضده ، فإنّ المهمّ ليس بحرام ولا بمأمور به ، ويكفى فى التقربّ بالمهمّ وجود الملاك.

ويمكن أن يناقش : بأنّ الأهمّية لا تكون إلاّ بقوة الملاك ، لا بخلوّه عن المفسدة الغير المؤثّرة ، وذلك لأنّ الأهمّية الموجبة للتعين لا تكون إلاّ بقوة الملاك بحدّ لا يجوز الإخلال به ، وإلاّ لكان أفضل الأفراد.

وإذا فرض مغلوبية المفسدة وعدم تأثيرها ، فليس هناك زيادة ملزمة ، حتى بهذا النحو من الزيادة التى ليست فى الحقيقة قوة الملاك ، بل من قبيل المانع عن تأثير المقتضى ، فيكون الأثر لما لا مانع له ، والمفروض عدم مانعية المفسدة عن تأثير المقتضى.

نعم كون ما فيه المصلحة فقط أفضل الأفراد مما لا شبهة فيه ، لكنه لا يجدى هنا.

ص: 363

1-1 . كفاية الاصول : 9 / 174 .

2-2 . وذلك فى التعليقة السابقة .

لا- من حيث إن قوة السند أو الدلالة دليل على قوة المدلول ؛ لأنّ قوّة الكاشف أجنبيّة عن قوّة المنكشف ، وليس بالإضافة إلى المدلول ومقتضيه نسبة المعلول إلى العلة ؛ كى تكون الدلالة إثية ، بل من حيث إنّ التعبّد بالأقوى سندا أو دلالة منبعث عن ملاك ومقتض فعلى _ ذاتى ، أو عرضى _ فلو لم يكن هذا الملاك أقوى لم يعقل التعبّد بخصوص الأقوى ، بل وجب التعبّد بالأضعف من حيث السند أو الدلالة لكون المقتضى للتعبّد به أقوى ، أو وجب التخيير بينهما لو لم يكن بينهما أقوى.

نعم هذا المعنى على الطريقة وجيه ؛ حيث إن مقتضى الدلالة الالتزامية فى الطرفين ثبوت المقتضى فيهما ، كما مرت الإشارة إليه (2) فى مقدّمات المسألة ، ومقتضى الطريقة _ وانبعث التعبّد بالحكم عن المصلحة الواقعية الباعثة على الحكم الواقعى _ كون تلك المصلحة فى الأقوى دلالة أو سندا أقوى ، وإلاّ لم يعقل الانبعث عن الغرض الأضعف.

وأما على الموضوعية فالحكم المماثل لم ينبعث عن المصلحة الداعية إلى الحكم الواقعى ، بل عن مصلحة طارئة موجودة فى كلا الطرفين ، فالحكمان متزاحمان دائما ، لكنه لا بما هما وجوب الصلاة وحرمة الغصب ، بل بما هما وجوب العمل بخير العادل والأعدل.

ومما ذكرنا تعرف : أن مقتضى المقدّمتين المتقدمتين _ أعنى الدلالة الالتزامية ، وبناء الحجية على الطريقة _ أنه لا يكاد ينتهى الأمر إلى التعارض

ص: 364

1-1. كفاية الاصول : 175 / 3.

2-2. فى التعليقة : 55 من هذا الجزء.

بل هو من باب التزاحم ، إلا إذا علم بكذب أحد الدليلين ، فتدبر جيّداً.

204_ قوله [قدّس سرّه]: (وذلك لثبوت المقتضى فى كل واحد ... الخ) (1).

قد عرفت فى مقدّمات المسألة (2) ثبوت المقتضى _ بطريقتين _ كلية ، وقد عرفت أيضاً فعلية الأمر عند عدم فعلية النهى .

لكنه ربما يشكّل : بأنّ عدم فعلية النهى لا يلزم ارتفاع المبغوضية الفعلية ، ومع كونه مبغوضاً فعلاً كيف يعقل الأمر به؟! وكيف يصدر قريباً؟!

ويندفع : بأنّ منافاة الأمر ومضادته للمبغوضية إما بنفسه ، أو بلحاظ أثره ، أو بلحاظ مبدئه ، وهو المحبوبة :

أما بنفسه : فهو مقابل للنهى لا لغيره ، وأما بلحاظ أثره وهو القرب ، فهو مقابل للبعد ، والمفروض أنّ المبغوض الفعلى لا يصدر مبعّداً ، فكيف ينافى صدورهِ قريباً؟! وأما بلحاظ مبدئه ، وهو المحبوبة الفعلية ، فهى مضادّة مع المبغوضية الفعلية ، على ما هو المعروف من تضادّهما كتضادّ الأمر والنهى .

لكنه يمكن دفع المحذور بوجهين : أحدهما : ما تقدّم منا فى مبحث الطلب والإرادة (3) : من خلوّ الأحكام الإلهية عن الإرادة التشريعية رأساً ؛ لما مرّ (4) منا : أنّ الإرادة الذاتية فى المبدأ الأعلى ليست إلّا ابتهاج الذات بذاته وحبّ ذاته لذاته ، ومن أحبّ شيئاً أحبّ آثاره ، فيكون ما يترشّح من ذاته محبوباً بالتبع ومراداً بالتبع ، فالمراد بالذات _ فى مرتبة الذات _ نفس الذات ، وغيرها مما ينبعث عن ذاته _ كجميع مصنوعاته _ مراد بالتبع ، كما أنّ المعلوم بالذات فى مرتبة الذات

ص: 365

1-1 . كفاية الاصول : 10 / 175 .

2-2 . فى نفس التعليقة السابقة .

3- (3 و 4) فى التعليقة : 160 من الجزء الأوّل .

نفس الذات ، وغيرها معلوم بالتبع.

فكل ما ينبعث عن ذاته _ تعالى _ مراد ، وغيره غير مراد ، فما يدخل في نظام الوجود الإمكانى داخل في النظام الشريف الربانى ، فهو المراد بالتبع دون غيره ، فمثل إنزال الكتب وإرسال الرسل والبعث والزجر _ الموجود كلها في نظام الوجود _ داخل في المراد بالتبع.

وما لم يتحقق في الخارج _ مما تعلق به البعث _ غير داخل في المراد بالتبع ؛ لعدم دخوله في النظام الإمكانى ؛ حتى يكون داخلا في النظام الربانى . فتدبره ، فإنه دقيق .

وأما في غير المبدأ الأعلى من المبادئ العالية _ وكذا في الأنبياء والأئمة _ عليهم السلام _ بل في العلماء المبلغين للأحكام ، بل في كل مولى عرفى يبعث لمصلحة عائدة إلى العبد _ فلا إرادة تشريعية أيضا ؛ إذ الفائدة غير عائدة إلى الأمر ؛ حتى يشتاق الفعل المقتضى لتلك الفائدة ، وما لم يرجع الفائدة إلى جوهر ذات الشخص أو إلى قوة من قواه ، لا يعقل أن ينبعث من تصورها شوق إليها.

نعم حيث إن إيصال الفائدة يترتب عليه فائدة عائدة إلى الموصل ببعثه ، فيشتاق الإيصال بالبعث ، فالبعث مراد ، والإرادة حينئذ تكوينية لتعلقها بفعل المرید ، دون المراد منه ؛ حتى تكون إرادة تشريعية ، فتدبره ، فإنه حقيق به.

وعلى أى حال فلا إرادة تشريعية ولا محبوبة نفسانية بالإضافة إلى طبيعى الفعل فى الأمر ؛ حتى يقال بأن المحبوبة المنبعث عنها الأمر تنافى المبعوضة ، بل لا مبعوضة ولا محبوبة ، وإنما هناك _ بعد المصلحة والمفسدة القائمتين بالفعل باعتبار الجهتين الموجودتين فيه _ بعث وزجر فقط ، والمفروض عدم مصادة المصلحة والمفسدة ، وعدم وجود ضد الأمر _ أى النهى _ لسقوطه بواسطة الجهل أو النسيان وشبههما.

ثانيهما : أنّ ما فيه المفسدة والمصلحة فيه جهتان من الملاءمة والمنافرة

كل ما ينبعث عن ذاته تعالى مراد

ص: 366

للطبع ، فإذا كانت جهة المنافرة أقوى من جهة الملاءمة ، وأمكن التحرّز عما ينافر ، فلا محالة يتحرّز عما ينافر بالزجر عنه.

وأما إذا لم يمكن التحرّز عما ينافر _ لمكان الجهل أو النسيان _ فلا محالة يستوفى الغرض من حيث كونه ملائما للطبع ، وتقويته بلا جهة مزاحمة قبيح ، فيحبّه بالفعل ، ولا يبغضه بالفعل ، وإن كان مبغوضا بالذات ، لكونه منافرا بالذات.

نعم بناء على ما ذكرنا : من أنه لا دوران فيما إذا كان العموم فى أحد الطرفين شموليًا ، وفى الآخر بدليًا ، لا يتمّ هذا الوجه إلاّ مع استيعاب الجهل أو النسيان أو الاضطراب لا بسوء الاختيار لتمام الوقت ، فإنه لا يتمكّن من استيفاء المصلحة بفرد آخر ، فلا محالة يستوفى بهذا الفرد ، فلا يكون إلاّ محبوبا بالفعل ، فافهم جيّدًا. 205 _ قوله [قدّس سرّه] : (دلالتهما على العموم والاستيعاب مما لا ينكر (1) ... الخ) (2).

لا يخفى عليك : أنّ الأداة لمجرّد إفادة السلب ، والسلب بما هو لا يدلّ على العموم والاستيعاب.

وتوهم : أنّ نفى الطبيعة بما هو يقتضى انتفاء جميع أفرادها.

مدفوع : بما قدّمناه فى أوائل النواهي (3) من أنّ العدم بديل الوجود ، فقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعة المهملة التى كان النظر إليها مقصورا بالقصر الذاتى _ دون اللحاظى _ على ذاتها وذاتياتها ، فالعدم البديل له كذلك ، ونتيجة

العدم بديل الوجود

ص: 367

1-1. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : دلالتهما على العموم والاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر ...

2-2. كفاية الاصول : 176 / 14.

3-3. وذلك فى التعليقة : 149.

القضية _ موجبة كانت أو سالبة _ جزئية ، ولذا قيل : إنَّ المهملة في قوَّة الجزئية.

وقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعة بنحو الكثرة ، فلها وجودات ولها أعدام هي بديل تلك الوجودات ، فوجود مثل هذه الطبيعة بوجود أفرادها جميعا ، وعدمها أيضا بعدم أفرادها جميعا.

وقد يلاحظ الوجود مضافا إلى الطبيعة بنحو السعة ؛ أي بنهج الوحدة في الكثرة ، وحاصله ملاحظة طبيعي الوجود المضاف إلى طبيعي الماهية ؛ أي الوجود بحيث لا يشدُّ عنه وجود ، فبديله طبيعي العدم الذي لا يشدُّ عنه عدم ، ولا يعقل لحاظ الوجود مضافا إلى الطبيعة بنحو يتحقَّق بفرد ما ، وينتفى بانتفاء جميع الأفراد ، وبقية الكلام في أوائل النواهي ، فراجع.

وهذا بخلاف مثل لفظة (كل) _ التي هي أداة العموم والاستيعاب _ فإنه وإن كان ربما يقال بلزوم إحراز إطلاق مدخولها بمقدمات الحكمة ؛ نظرا إلى أنها في السعة والضيق تتبع مدخولها ، وإلا لزم الخلف من تبعيتها في السعة والضيق لمدخولها _ أو لزوم التجوُّز _ إن كان مدخولها مقيدا.

لكنه يندفع : بأن الخصوصيات الواردة على مدخولها : تارة تكون من المفردات ، واخرى من الأحوال ، فإن كانت من المفردات فلفظ (كل) يدلُّ على السعة من حيث الأفراد ، كما أنه إذا كانت الخصوصية من أحوال الفرد ، فسعة لفظ (كل) أجنبية عنها ، وإنما هو شأن الإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة.

ولا يعقل مع فرض الدلالة على السعة إهمال المدخول لاستحالة سعة المهمل ، بل لا بدَّ من الإهمال بمعنى اللاتعيين في حدِّ ذاته ، والسعة التي هي نحو من التعيين بواسطة مدلول لفظ (كل) ، فإنَّ كلَّ تعيّن لا يرد إلا على اللامتعيّن.

ومنه تعرف : أنَّ إفادة السعة _ بعد استفادتها من مقدمات الحكمة _ لغو مناف للحكمة ، وهكذا الإطلاق والتقييد ، فأنَّهما لا يردان إلا على الماهية المهملة بذاتها ، لا بما هي مهملة ، ولا بما هي مقيدة أو مرسله وبقية الكلام في مباحث العام

206 _ قوله [قدس سره]: (فهو أجنبي عن المقام فإنه ... الخ) (2).

وعقبه (قدس سره) في فوائده (3) بأنه لا دوران في محلّ الكلام، ووجهه أنّ استيفاء كلا الغرضين ممكن هنا بالصلاة في غير الغضب وترك الغضب بجميع أفراده، فله التحرّز عن المفسدة مطلقاً مع جلب المنفعة.

وأما في هامش الكتاب (4) فقد أفاد وجهها آخر: وهو أنّ الأولوية _ إنّما هي بالإضافة إلى المكلف _ في مقام اختيار الفعل أو الترك، فإنه يدفع المفسدة العائدة إليه، ويجلب المنفعة الراجعة إليه.

وأما في مقام جعل الأحكام وبالإضافة إلى الحاكم، فليس هناك مقام جلب المنفعة ولا دفع المفسدة، بل المرجح لاختيار الأمر والنهي غلبة حسن الفعل على قبحه أو بالعكس.

لكنك قد عرفت فيما تقدّم: أنّه يصحّ إذا لم يكن للأفعال مصالح ومفاسد واقعية، بحيث تقتضى الحكمة الإلهية والعناية الربّانية إيصال تلك المصالح إلى عباده، أو دفع تلك المفاسد عنهم بتوجيه البعث والزجر إليهم، وحينئذ يدور الأمر بين إيصال المصالح أو دفع المفاسد.

وعليه فينحصر هذا الدوران فيما إذا كان العموم شمولياً من الطرفين، لا شمولياً من جهة، وبدلياً من جهة أخرى، فإنه على الثاني لا دوران حقيقة، بل

ص: 369

1-1. وذلك في التعليقة: 288 عند قوله: (ولو فرض إهمال الطبيعة ...).

2-2. كفاية الاصول: 177 / 18.

3-3. وذلك في صفحة: 353 من كتاب الفوائد المطبوع في ذيل حاشيته (قدس سره) على فرائد الاصول.

4-4. الكفاية: 177.

يجب عليه إيصال المصلحة بالبعث إلى الصلاة في غير الغضب ، ودفع المفسدة بالزجر عن الغضب مطلقا ، مضافا إلى ما عرفت سابقا : أن جهات الحسن والقبح أيضا كذلك ، فراجع .

ومنه تعرف أن ما في فوائده (قدس سره) أبعد عن الإشكال .

207 _ قوله [قدس سره] : (فيما لو حصل به القطع ... الخ) (1).

والأ كانت الأولوية ظنية .

208 _ قوله [قدس سره] : (فإثما يجرى فيما لا يكون هناك مجال ... الخ) (2).

إنما لا يجرى أصالة البراءة عن الوجوب ؛ لأن وجوب الصلاة تعيينا شرعا مما لا شك فيه ، وليس الشك في التعيين والتخيير شرعا ؛ إذ وجوب الصلاة شرعا تعييني ، والتخيير عقلي ، لا أن الوجوب شرعا في غير الغضب معلوم ، والشك في كون الصلاة في الغضب طرف الوجوب تخييرا ؛ ليقال : بأن أصل الوجوب معلوم ، والتعيينية كلفة زائدة ، والناس في سعة منها ما لم يعلموا .

أويقال : بأن سقوط الوجوب المعلوم بإتيان الصلاة في الغضب غير معلوم ، فلا بد من الاحتياط وتحصيل اليقين بالفراغ .

وأیضا ليس الشك في الإطلاق والتقييد بلحاظ أن الصلاة _ بما هي _ واجبة ، أو بما هي غير متّحدة مع الغضب ؛ لأن الغصيبة لا مانعية لها شرعا ؛ لأنّ المفروض وجود المصلحة الداعية إلى الوجوب في الصلاة حتى في صورة الاتّحاد مع الغضب ، وإنما المانعية عقلية لتمانع الغرضين وتزاحم الحكمين عقلا ، بل الشك في كيفية الوجوب الفعلي ، هل هو بحيث يسع الفرد المتّحد مع الغضب ، أم لا ؟

ص : 370

1-1 . كفاية الاصول : 178 / 2 .

2-2 . كفاية الاصول : 178 / 1 .

وتعيين الحادث بالأصل غير صحيح ؛ لأنّ أصالة عدم وجوب يسع هذا الفرد لا تثبت أنّ الوجوب الحادث لا يسع هذا الفرد ، نظير أصالة عدم وجود الكفرّ في هذا المكان ، فإنه لا يثبت عدم كرية الماء الموجود إلّا بالأصل المثبت.

ومنّه تعرف : أن أصالة عدم الوجوب لا تجرى ؛ حتى تعارض أصالة عدم حرمة هذا الفرد من الغصب لانحلال النهى إلى نواه متعددة ، لكون العموم فيه شموليا أفراديا.

ومما ذكرنا عرفت : أن المورد ليس داخلا في مسألة الشك في الأجزاء.

والشرايط ؛ لعدم الشكّ في مانعية الغصبية شرعا ، أو شرطية عدم الاتّحاد مع الغصب ، بل التمانع عقلي.

ثم إنه بعد نفي الحرمة الفعلية _ بأصالة البراءة الشرعية _ لا مانع من فعلية وجوب الصلاة بحيث تسع هذا الفرد بنحو العموم البدلي ؛ إذ المفروض وجود المقتضى قطعا ، والقطع بعدم فعلية الحرمة بالأصل الشرعي ، والحرمة الواقعية لا يعقل أن تكون على فرض ثبوتها فعلية لاستحالة اجتماع المتناقضين.

وأما الأصل العقلي النافي للعقوبة فلا يدلّ على ارتفاع المانع من حيث المضادّة. نعم يجدى الأصل العقلي في عدم صدور الفعل مبغوضا عليه ، فلا يكون مبعّدا ، فلو اكتفينا في الصّحة بملاك الأمر أمكن الحكم بصحّته ؛ إذ الجهة المقربة قابلة للتأثير ؛ حيث إنّ الجهة الأخرى غير مبعّدة بالفعل.

بل بناء على مسلكنا من التلازم بين الفعلية والتنجز ؛ نظرا إلى أنّ حقيقة البعث والزجر لا تكون إلّا مع الوصول بنحو من أنحاء الوصول ؛ حيث إنّ الإنشاء بداعي البعث والزجر مع عدم الوصول ، لا يعقل أن يكون باعثا وزاجرا وإن بلغ من القوة ما بلغ ، ومع الوصول يكون منجزا ، فعدم التنجز يلازم عدم فعلية البعث والزجر.

209_ قوله [قدّس سرّه]: (نعم لو قيل بأنّ المفسدة الواقعية الغالبة مؤثّرة ... الخ) (1).

إن كان المراد_ أنّ العلم بالحرمة الذاتية _ التابعة للمفسدة المحرزة كاف في تأثيرها بما لها من المرتبة ؛ قياسا بإحراز الحرمة الفعلية المؤثّرة فيما لها من المرتبة الشديدة المستتعبة لعقاب شديد على مخالفتها _ فما ذكره (رحمه الله) _ من أنّ أصالة البراءة غير جارية _ في محلّه ؛ لأنّ المفروض كفاية إحراز الحرمة الذاتية في التأثير في الفعلية ، فكيف يجرى البراءة منها؟!!

والجواب عنه ما أفاده _ رحمه الله _ في هامش الكتاب (2) : بأنّ إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسدة إحراز للمقتضى بحسب الواقع ، وهو إنما يؤثّر مع عدم المانع ، مع أنّ المفروض إحراز الوجوب الذاتي بإحراز المصلحة المقتضية له ، ولا يعقل تأثيرهما معا في الفعلية.

وإن كان المراد _ أنّ إحراز المفسدة إحراز المبعوضية الذاتية ، ومع احتمال الغلبة يحتمل فعلية المبعوضية التابعة للغلبة الواقعية ، لا للغلبة المحرزة ، كما مرّ سابقا _ فما ذكره (رحمه الله) _ من عدم جريان أصالة البراءة _ لا وجه له ؛ لعدم المنافاة بين المبعوضية الفعلية وعدم الحرمة الفعلية ، وأصالة البراءة تقتضى عدم فعلية الحرمة ، لا عدم فعلية المبعوضية.

بل الصحيح : أن أصالة البراءة لا تجدى في صحّة العبادة ؛ نظرا إلى ما قدّمناه (3) : من أن المبعوضية الفعلية تنافى المحبوبة الفعلية ، وما لم يكن محبوبا بالفعل لا يصدر قريبا.

إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسدة

ص: 372

1-1. كفاية الأصول : 7 / 178.

2-2. الكفاية : 178.

3-3. في التعليقة : 204 من هذا الجزء.

والجواب ما قدّمناه مفصّلاً ، فإنه لو صحّت العبادة في صورة الجهل والنسيان _ مع الغلبة المحرزة الموجبة لفعالية المبعوضيّة _ فمع الشكّ في المبعوضيّة بالأولوية ، والغفلة عن المبعوضيّة وإن كانت تفارق الالتفات المصحّح للشكّ ، لكنّها يناط بها قصد التقربّ ، لا صدور العمل قريبا ، وصلاح الصادر للقربية :

إما أن يدور مدار عدم المبعوضيّة واقعا فلا تصحّ الصلاة مطلقا ولو مع الجهل والنسيان ، وإما أن لا يدور مداره فيصحّ الصلاة ولو مع الالتفات واحتمالها.

ثم إنك قد عرفت سابقا (1) وجه مانعية المبعوضيّة عن صلوح الفعل للقربية : وهو عدم المحبوبة المضادّة للمبعوضيّة ، فكيف يكون مأمورا به مع عدم محبوبيته؟! لا من حيث عدم الحسن الفعلي حينئذ (2) ؛ حتى يجاب كما في هامش الكتاب (3) : بأنه لا يجب في صدور العمل قريبا وصيرورته عباديا كونه راجحا بذاته. كيف؟! وجلّ العبادات يمكن أن لا تكون راجحات بالذات.

نعم يعتبر في المقرّبية أن لا يقع منه مبعوضا عليه.

هذا ، وقد عرفت (4) ملاك الإشكال وجوابه ، ولا يعتبر أن لا يقع مبعوضا عليه في القربية ، بل أن لا يكون مبعوضا ، وإلاّ فمعنى صدوره مبعوضا عليه هو تأثيره في البعد والعقوبة.

وقد مرّ أن عدم المقرّبية لا يتوقّف على عدم المبعديّة ، بل على عدم المحبوبة أيضا ، فراجع ما قدّمناه إشكالا وجوابا.

ص: 373

1-1. نفس التعليقة السابقة.

2-2. لم ترد هذه الكلمة في (ق).

3-3. الكفاية : 178.

4-4. في أوّل التعليقة : 204 من هذا الجزء.

210_ قوله [قدّس سرّه]: (ما لم يفد القطع ... الخ) (1).

ولا- يفيد القطع إلا بإحراز تغليب الحرمة على الوجوب في جميع الموارد ، حتى يقطع _ بواسطة مشاهدة جميع الجزئيات _ أنّ الحكم مرتّب على الكلّي بما هو كلّي ، وحينئذ فلا ثمره عملية له ؛ إذ لا مشكوك حينئذ حتى يجديه الاستقراء القطعي .

نعم بناء على استقراء أكثر الموارد يظنّ بأنّ الحكم مرتّب على الكلّي _ بما هو كلّي _ فيظن بثبوته للمشكوك ما لم يتخلّف ، ولو في مورد واحد ، فإنّه كاشف قطعي عن أنّ الحكم غير مرتّب على الكلّي بما هو كلّي ، وإلاّ لما تخلّف في مورد ، بخلاف الغلبة ، فإنّها لا ينافيها التخلّف ، فإنّ مناطها ليس الظنّ بترتب الحكم على الكلّي _ بما هو كلّي _ بل مجرد تردّد المشكوك بين الدخول في الغالب أو النادر ، وأرجحية الأوّل في نظر العقل .

211_ قوله [قدّس سرّه]: (إنّما تكون لقاعدة الإمكان ... الخ) (2).

ليس الغرض مجرد وجود الدليل على الحرمة ؛ لأنّ ميزان ترتّب الحكم على الكلّي _ بما هو _ وعدمه وحدة الوسطة في الثبوت وتعدّها ، لا وحدة الوسطة في الإثبات وتعدّها ، كما هو واضح .

بل الغرض وجود الدليل على أنّ الوسطة أمر آخر غير ما يتوهم ، وهي الحيضية الثابتة بقاعدة الإمكان والاستصحاب ، فإنّها المقتضية للحرمة ، لا أنّ الحرمة _ بما هي حرمة _ غالبية على الوجوب في مورد الدوران ، ولا أنّ المفسدة المقتضية للحرمة _ بما هي مفسدة _ غالبية على المصلحة المستدعية للوجوب بما هي مصلحة .

ص: 374

1-1. كفاية الأصول : 179 / 1.

2-2. كفاية الأصول : 179 / 4.

212_ قوله [قدّس سرّه]: (فإنّ حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلاّ تشريعياً ... الخ) (1).

تسليم عدم الحرمة الذاتية في الوضوء واحتمالها في الصلاة: إن كان من جهة عدم تعقّل الحرمة بالإضافة إلى العبادة؛ حيث لا عبادة إلاّ إذا أتى بها بداعي الأمر، ولا أمر مع النهي في ظرف امتثال النهي، فهو في الصلاة والوضوء وسائر العبادات على حدّ سواء.

وإن كان من جهة تعقّل الحرمة الذاتية في الصلاة من حيث إنّها عبادة ذاتية؛ لأنها خضوع وإظهار للتذلل وتعظيم له تعالى، وكلّها عناوين حسنة بالذات، فيصحّ إتيانها كذلك حتّى بعد النهي عنها، غاية الأمر أنّها غير مقرّبة؛ لمضادّة القرب مع البعد المتحقّق بمخالفة النهي، فيمكن فرضها في الطهارات، فإنّ النظافة راجحة عقلاً، ولذا جعلت من الراجح بالذات.

والجواب: أنّ الطهارة المنهيّ عن تحصيلها ملازمة شرعاً لوقوع الوضوء _ مثلاً _ قريباً، فالتطهير المنهيّ عنه لا بدّ من أن يكون بعنوانه مقدوراً في ظرف الامتثال، فلا بدّ من الالتزام بأحد أمرين:

إمّا عدم توقّف الطهارة على قربة الوضوء حتى يمكن حصولها في ظرف امتثال النهي المبعد مخالفته المضادّ للقربة (2)، وهو خلف وخلاف ما اتّفقت عليه الكلمة.

وإمّا عدم كون الحرمة ذاتية؛ كي لا تكون لها مخالفة موجبة للبعد المنافي للقرب.

ص: 375

1-1. كفاية الأصول: 8/ 179.

2-2. لعله (قدس) أراد (حصولها في ظرف ارتكاب النهي المبعد ومخالفته المضادة للقربة ..).

فالفارق بين التطهير والصلاة أنّ عنوان التطهير ملازم للقرب، فلا يعقل تعلّق الحرمة الذاتية به، وعنوان الصلاة غير ملازم للقرب، بل يجتمع مع القرب وعدمه، وعبادته الذاتية محفوظة على أيّ حال، وتمام الكلام في محلّه.

ولنا وجه آخر في نفى الرجحان الذاتي _ بمعنى الحسن العقلي للطّهارات _ تعرّضنا له في مبحث مقدّمة الواجب (1)، فراجع.

213 _ قوله [قدّس سرّه]: (للقطع بحصول النجاسة ... الخ) (2).

وكون النجاسة مسبّبة إما من ملاقاته الإناء الأولى أو الثانية، لا يوجب تردّد الفرد؛ ليقال: إنّ الفرد الحاصل بملاقاة الأولى (3) على تقديره قطعي الارتفاع بملاقاة الإناء الثانية بشرائطها، والفرد الحاصل بملاقاة الثاني مشكوك الحدوث، والأصل عدمه، بل التردّد في السبب، لا في المسبّب، وليس السبب مشخّصاً لمسبّبه حتى يكون النجاسة متشخّصة: تارة بملاقاة الإناء الأولى وأخرى بملاقاة الإناء الثانية، بل النجاسة الموجودة حال ملاقاته الإناء الثانية شخص من النجاسة قائم بموضوع شخصي يتردّد أمر سبب هذا الشخص بين الملاقاةين، والأصل بقاؤه.

وأما أصالة عدم تأثير الملاقاة الثانية فلا أصل لها إلا إذا رجعت إلى أصالة عدم النجاسة، والمفروض أنّ الأصل بقاء تلك النجاسة المتيقّنة حال ملاقاته الإناء الثانية، ولا منافاة لما ذكرنا مع ما سيجيء في كلامه (قدس سره): من العلم إجمالاً بنجاسة البدن حال الملاقاة الأولى أو الثانية، فإنّ الزمان

ص: 376

1-1. في التعليقة: 60.

2-2. كفاية الأصول: 179 / 12.

3-3. كذا في الأصل.

مشخص ، فالنجاسة الحاصلة في زمان غير النجاسة الحاصلة في زمان آخر ، ولا يجري فيه (1) الاستصحاب للقطع بارتفاع الأولي لفرض حصول الطهارة بمجرد ملاقة الماء الثاني ، ولا قطع بحدوث النجاسة بملاقة الماء الثاني ، فلا استصحاب أصلا .

والتحقيق : أن تردد السبب لا يوجب تردد الفرد في المسبب ؛ حتى لا يكون الاستصحاب استصحاب الشخص ، لكن التردد بين الحدوث والبقاء يوجبه ، فالمستصحب طبيعي النجاسة مع قطع النظر عن الحدوث والبقاء ، كما بيّناه في الفقه .

214_ قوله [قدس سرّه] : (ضرورة أنه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها ... الخ) (2).

أمّا تأثير الإضافة في الحسن والقبح عقلا : فإن اريد سببيتها لحسن عنوان الإكرام فهو غير معقول ؛ إذ بعد ما لم يكن عنوان الإكرام حسنا بذاته لا يعقل أن ينقلب عمّا هو عليه ، فيصير حسنا .

وإن اريد سببيتها لاندراج الإكرام تحت عنوان حسن فهو معقول ؛ لأنّها محقّقة لموضوع العنوان الحسن في نفسه ، لكنه ليس تعدّد الإضافة في عرض (3) تعدّد العنوان ، بل من أسباب تعدّد العنوان ، ولا موجب لتعداد أسباب تعدّد العنوان هنا .

وإن اريد أنّ الإضافة مقوّمّة العنوان الحسن (4) _ بمعنى أنّ إكرام العالم

ص: 377

1-1 . الصحيح ظاهر : ولا يجري فيها ...

2-2 . كفاية الأصول : 20 / 179 .

3-3 . في الأصل : في عرض ...

4-4 . في الأصل : المحسن ..

بعنوانه حسن _ فهو أيضا واضح الفساد ؛ إذ ليس هذا العنوان من العناوين الحسنة وإن ادرج تحت عنوان حسن ، هذا كله مضافا إلى ما مرّ منّا في مقدّمة الواجب (1) : من أنّ التحسين والتقيح العقليين موردهما القضايا المشهورة _ المعدودة من الصناعات الخمس في علم الميزان كقضية حسن العدل ، وقبح الظلم _ من القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع ، فإنّ أول موجبات حفظ النظام وإبقاء النوع الذي هو في ذمة العقلاء ، بناؤهم على مدح فاعل بعض الأفعال ، وذمّ فاعل بعضها الآخر ، فلا منافاة بين الحسن الذاتي عند العقلاء _ بما هم عقلاء _ وعدم المحبوبة الذاتية عند الشارع _ بما هو شارع الأحكام المولوية (2) _ فالجهة الموجبة لمدح العقلاء غير الجهة الموجبة لإيجاب الشارع مولويا ؛ مثلا الصلاة بما هي تعظيم حسن عند العقلاء ، فإنه عدل في العبودية ؛ حيث إنّ تعظيم العبد لمولاه كآلية من مقتضيات الرقبة ورسوم العبودية ، فالجري على وفقها عدل ينحفظ به النظام ، إلا أنّها غير محبوبة للشارع بلحاظ انحفاظ النظام بها ، بل من جهة استكمال المكلف بها ؛ حيث إنّها من المعدّات لزوال ذمائم الأخلاق المعبرّ عنه بأنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر.

ومما مرّ تعرف : أنّ دخل الإضافة في الحسن والقبح العقليين أجنبي عن دخله فيما هو ملاك التكليف الشرعي ومناطق الحكم المولوي.

هذا كله في تأثير الإضافة في الحسن والقبح عقلا.

وأما تأثير الإضافة في المصلحة والمفسدة فمختصر القول فيه :

أنّ الإضافة بنفسها ليست مقتضية لشيء من المصالح الواقعية والمفاسد الواقعية ، ولا جزء مقوم للمقتضى ، بل شأنها شأن الشرط الذي هو دخيل في

ص: 378

1-1. في التعليقة : 52.

2-2. في الأصل : المولوية ..

فعلية المقتضى من المقتضى ، فيكون الإكرام فى نفسه مقتضيا للمصلحة والمفسدة.

والإضافة إلى العالم دخيلة فى فعلية المصلحة ، والإضافة إلى الفاسق دخيلة فى فعلية المفسدة ، ومن الواضح أنّ العنوان الواحد _ بما هو _ لا يقتضى اقتضاءين متباينين عند المشهور.

فإن قلت : الإ-كرام _ بما هو _ مقتضى للمصلحة ، وإضافته إلى العالم دخيلة فى فعلية المصلحة ، وإضافته إلى الفاسق مانعة عن فعلية المصلحة.

قلت : أولاً _ إنّ الكلام فى تحقّق المصلحة والمفسدة ، لا مجرد عدم المصلحة ، فإنّ عدم المصلحة لا يؤثّر فى الحرمة ، بل فى عدم الوجوب.

وثانيا _ إنّ وجود المصلحة والمفسدة مفروض فى مورد البحث ، وإنّما الكلام فى تأثيرهما معا أو عدم التأثير إلاّ من الغالب ، ففرض مانعية الإضافة عن تحقّق المصلحة أو المفسدة خلف.

وثالثا _ إن المانع اصطلاحا ما يقتضى ضدّ ما يقتضيه المقتضى الآخر ، فلا بدّ من الالتزام باقتضاء نفس الإضافة ضدّ ما يقتضيه طبيعة الإكرام ، أو ضدّ ما يقتضيه الإضافة الأخرى ، وقد عرفت أنه غير معقول.

وأما الالتزام بأنّ الإضافة توجب اندراج المضاف تحت عنوان ذى مصلحة تارة ، أو تحت عنوان ذى مفسدة اخرى ، فيوجب الخروج عن محلّ الكلام ؛ لما عرفت من أنّ الكلام فى كون تعدّد الإضافة فى عرض تعدّد العنوان ، لا من أسبابه ، فراجع.

215 _ قوله [قدّس سرّه] : (مثل أكرم العلماء ، ولا تكرم الفسّاق ... الخ) (1).

الصحيح مثل (أكرم العالم) بنحو العموم البدلى ، وإلاّ فلو كان العموم

ص: 379

شموليا _ كالمثال المذكور في المتن _ لكان خارجا عن محلّ الكلام ؛ لأنّ الاجتماع أمرى لا مأمورى ؛ حيث لا يتمكّن من امثالهما معا.

تمّ بحمد الله تعالى.

ص: 380

الكلام فى أن النهى عن الشىء يقتضى فساده ، أو لا

216 _ قوله [قدس سرّه]: (لا يخفى أن عدّ هذه المسألة ... الخ) (1).

فإن قلت : كما لا موهم لمنافاة الحرمة لترتب الأثر فى المعاملات ، ولذا جعل النزاع لفظيا ، لا عقليا فيها ، كذلك لا موهم لعدم لعدم المنافاة بين الحرمة والمقرّبية فى العبادات ، فكيف يعقل أن يكون النزاع فيها عقليا؟!

قلت : يمكن أن يكون الموهم تعدّد مورد الأمر والنهى بالإطلاق والتقييد _ كما حكاها فى الفصول (2) _ فلا يكون المقرّب مبعّدا.

والتحقيق : أنّ المجوّز للاجتماع إن كان تعدّد المورد ولو مفهوما ، فيمكن أن يقال _ كما قيل _ بأنّ ذات المطلق محفوظة فى المقيد ، فلا تعدّد حتى فى عالم الذهن ، وإن كان عدم التضادّ والتماثل كلىة فى الأحكام ، فيصحّ الاجتماع لو لم يكن محذور آخر.

وأما حديث التقرب بالمبعّد فقد عرفت حاله سابقا (3) لاتّحاد الملاك هنا وهناك ؛ لأنّ المتقرّب به نفس طبيعة الصلاة ، لا بما هى متقيّدة بكذا ؛ حتى لا يعقل التقرب بالمبعوض.

وأما اتّصاف ذات المطلق بمصلحة ، وبما هى مقيدة بمفسدة ، فلا مانع منه ؛ إذ ليست ذات المصلحة والمفسدة دائما متضادّتين ؛ حتى يقال : لا يعقل اقتضاء طبيعة واحدة أثرين متباينين ، بل يمكن أن يكون شرب (السكنجيين) مطلقا دافعا للصفراء ، وباعتبار تقيّده بمكان أو زمان مورثا للحمى ، والأوّل مصلحة

فى أن النهى عن الشىء يقتضى فساده أولا

ص: 381

1-1 .1 كفاية الأصول : 16 / 180 .

2-2 .2 الفصول : 125 .

3-3 .3 كما فى التعليقة : 172 عند قوله : (وأما التقرب بالمبعّد ...) .

للمزاج ، والثاني مفسدة له ، فلا مانع من المحبوبة من الجهة الأولى ، والمبغوضية من الجهة الثانية ، فتدبر .

217_ قوله [قدّس سرّه]: (لإمكان أن يكون البحث معه ... الخ) (1).

إلا أنّ البحث عن مقام الإثبات بعد عدم الفراغ (2) عن مقام الثبوت بلا وجه ، كما مرّ في مقدّمة الواجب .

218_ قوله [قدّس سرّه]: (ومعه لا وجه لتخصيص العنوان ... الخ) (3).

لأنّ المعلول تابع للعلّة سعة وضيقة ، فتسليم عموم المناط مع القول بعدم اقتضائه لتعميم العنوان _ كما في التقارير _ (4) لا وجه له .

219_ قوله [قدّس سرّه]: (واختصاص عموم ملاكه ... الخ) (5).

وجه التوهّم : أنّ ملاك البحث وإن كان عامّاً إلاّ أنّه كذلك بالنسبة إلى العبادات ؛ حيث إنّ الصّحة _ بمعنى موافقة الأمر _ لا تجامع طلب الترك _ سواء كان لزومياً ، أو لا _ لتضادّ الأحكام الخمسة .

وأما في المعاملات فالصّحة بمعنى ترتّب الأثر ، وبهذا المعنى لا تنافي الكراهة .

ويندفع : بأنّ عدم العموم للمعاملات لا يقتضى التخصيص بالتحريمي ، مع العموم بالإضافة إلى العبادات ؛ لأنّ التحفّظ على عموم العنوان السارى في

ص: 382

1-1. كفاية الأصول : 20 / 180 .

2-2. كذا في الأصل ، والمراد : مع عدم الفراغ ...

3-3. كفاية الأصول : 2 / 181 .

4-4. مطارح الأنظار آخر الصفحة : 157 عند قوله : (الثاني : ظاهر النهي ...) .

5-5. كفاية الأصول : 2 / 181 .

جميع الأقسام ممكن بملاحظة النهي مطلقا، أى غير مقيّد بمرتبة خاصّة لا بملاحظته بجميع مراتبه؛ حتى لا يعقل سريانه فى جميع موارد من العبادات والمعاملات، فتدبّر.

220_ قوله [قدّس سرّه]: (فيعمّ الغيرى إذا كان أصليا ... الخ) (1).

يمكن أن يشكل بأنّ التكليف المقدّمى _ بعثا كان أو زجرا _ لا _ يوجب القرب والبعد، بل هما مترتبان على موافقة التكليف النفسى ومخالفته، فالنهي المقدّمى وان كان لا يجمع الأمر لتضادّهما، إلا أنّ مجرد النهى عن شىء لا يسقطه عن الصلوح للتقرّب به إذا لم تكن مخالفته مبعده، إلا أن يقال بأنّ مقدّميته للمبعد كافية فى المنع عن التقرّب به كما لا يبعد.

221_ قوله [قدّس سرّه]: (والتبعىّ منه من مقولة المعنى ... الخ) (2).

لا يقال: إنّ التبعى _ بالمعنى المتقدّم منه (قدس سره) فى مقدّمة الواجب _ (3) ملاكه ارتكازية الإرادة فى قبال تفصيليتها، فالأصلى كالتبعى من مقولة المعنى، ولا تتقوم الأصالة بالدلالة، وأمّا الأصلية والتبعية فى مرحلة الدلالة فشمول النهى لكلا القسمين واضح.

لأنّ نقول: الإرادة التفصيلية يمكن أن تكون مدلولا عليها، فتدخل فى محلّ النزاع، بخلاف الإرادة الارتكازية.

222_ قوله [قدّس سرّه]: (من غير دخل لاستحقاق العقوبة ... الخ) (4).

هذا يصحّ تعليلا للشمول للنفسى والغيرى، لا للأصلى والتبعى كما لا

ص: 383

1-1. كفاية الأصول: 4 / 181.

2-2. كفاية الأصول: 6 / 181.

3-3. الكفاية: 122 _ 123.

4-4. كفاية الأصول: 8 / 181.

يخفى ، إلا أن يرجع التعليل إلى صدر الكلام ، أو يكون في قبال من يجعل الغيرى تبعا مطلقا ، والنفسى أصليا مطلقا كالمحقق القمى (1) (رحمه الله). 223 _ قوله [قدّس سرّه] : (والمراد بالعبادة هاهنا ... الخ) (2).

احتراز عن العبادة فى غير مقام فرض تعلق النهى ، فإنّه لا بأس بأن تفسّر بما لا يحصل الغرض منه إلا إذا اتى به بداعى الأمر من دون تعليق ، كما ذكر فى القسم الثانى منها (3) فى المتن .

ثم إن تفسير العبادة بالمعنى الثانى يوجب خروج التوصلى إذا اتى به بداعى الأمر ، فإنّه أيضا عبادة ، إلا أنّ الأثر المرغوب منه لا يتوقّف على إتيانه عبادة ، بخلاف التعبدى ، فإنّ الغرض منه لا يتحقّق إلا إذا اتى به بداعى عنوانه الحسن أو بداعى الأمر ، وعليه فالمراد بالعبادة هى العبادة بالمعنى الأخصّ ، لا الأعمّ .

ويمكن أن يقال : إنّ المنافى للمبغوضية بالذات هو التقرب ، لا الغرض الملازم له ، فالعبادة بالمعنى الأعمّ داخله فى محلّ البحث ملاكا .

إلاّ أن يقال : إنّ الغرض الباعث على الأمر هو الأثر الذى بلحاظه تتّصف العبادة بالصحة والفساد _ وجودا وعدما _ ، والقرب ليس من الأغراض الباعثة على الأمر ، وحيثية منافاة المبغوضية للتقرب حيثية تعليلية لفساد العبادة ، فلا تنافى عدم المنافاة بالذات بين المبغوضية والغرض الملازم للقرب .

المراد بالعبادة هنا

ص: 384

1-1. القوانين : 102 _ 103 المقدمة السابعة من مقدمات اقتضاء الأمر بالشىء إيجاب مقدماته .

2-2. كفاية الأصول : 181 / 11 .

3-3. أى من العبادة حيث قال (رحمه الله) فى الكفاية : (وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود ... وما كان منها عبادة لاعتبار قصد القرية فيه ...) : 189 .

224_ قوله [قدّس سرّه]: (ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة ... الخ) (1).

قد سبق في مباحث الأوامر (2): أن ما يوجب القرب والثواب لا بدّ فيه من جهتين: بإحداهما يكون حسنا بالذات أو معنونا بعنوان ينتهى إلى ما بالذات ، وبالأخرى يكون مرتبطا بالمولى كى يستحقّ من قبله المدح والقرب.

فبعض العناوين بنفسها حسن ومرتبب بمن يتعلّق به بلا حاجة إلى رابط ، كعنوان التخصّص والتخشع والتعظيم ، فإنها عناوين حسنة ، وبنفسها قابلة للإضافة إلى من يخضع له أو يخشع له أو يعظّمه.

وبعض العناوين لا يكون حسنا ، ولا قابلا للارتباط بنفسه ، كإكرام زيد ، فإنه مربوط بزيد لا بالمولى ، وإنّما يكون ارتباطه إلى المولى من طريق دعوة الأمر ، فإذا أكرمه بداعى الأمر انطبق عليه عنوان الإطاعة والانقياد ، ونحوهما من العناوين الحسنة بالذات والمضافة بنفسها ، والمقابلة بين قسمى العبادة فى المتن (3) بهذه الملاحظة ، وتخصيص القسم الثانى بما لا يعمّ التوصلّى لما ذكرناه فى الحاشية المتقدّمة.

225_ قوله [قدّس سرّه]: (بل من قبيل شرح الاسم كما تتهنا عليه (4) ... الخ) (5).

قد مرّ فى مقدّمة الواجب المناقشة فيه ، فراجع (6).

ص: 385

1-1. كفاية الأصول : 12 / 181.

2-2. وذلك فى التعليقة : 166 من الجزء الأوّل. و 59 من ج 2.

3-3. الكفاية : 189.

4-4. الكفاية : 95.

5-5. كفاية الأصول : 6 / 182.

6-6. التعليقة : 18.

226_ قوله [قدّس سرّه]: (والمعاملة بالمعنى الأعمّ ... الخ) (1). يمكن أن يقال : بعدم عموم ملاك اقتضاء النهى للفساد فى غير المعاملات بالمعنى الأخصّ ، فإنّ مبعوضيّة التسبّب إلى الملكيّة _ مثلا _ يمكن أن تكون مستلزمة لمبعوضيّة المسبّب وعدم حصوله شرعا ، إمّا عقلا أو عرفا .

بخلاف الغسل ، فإنّ مبعوضيته لا تستلزم عدم حصول الطهارة بوجه ، لكن ظاهر كلام الشيخ (قدس سره) المحكّي عن مبسوطه دخول المعاملات بالمعنى الأعمّ فى محلّ النزاع .

فإن قلت : لا فرق بين الملكيّة والطهارة ، فإنّهما إن كانتا من الموضوعات الواقعيّة المترتبة على أسبابها _ وقد كشف الشارع عنها _ فلا تلازم حرمة أسبابها عدم ترتّب مسبباتها الواقعيّة ، وإن كانتا من الاعتبارات الشرعيّة _ كما هو كذلك برهانا حتى فى مثل الطهارة ، بل نصّ شيخنا الأستاذ _ قدّس سرّه _ عليه فى الثانية (2) فى حواشيه على براءة الكتاب _ فالتلازم بين حرمة السبب وعدم إيجاد الاعتبار إن كان صحيحا فى الملكيّة ، فهو صحيح فى الطهارة ، وإلا فلا .

قلت : يمكن الفرق بينهما ، بناء على أنّهما معا من الاعتبارات ، فإنّ الملكيّة تسيبيّة غير مترتبة على ذات السبب قهرا ، فيمكن أن يتوهم : أن التسبّب القصدى حيث إنه متقوم باعتبار الشارع _ نظرا إلى أنّ إيجاد الملكيّة تسيبي من المالك ، ومباشرى من الشارع _ فلا معنى لمبعوضيّة هذا الفعل التسيبي المنوط تحقّقه بفعل الشارع وإيجاده المباشرى من الشارع ، بخلاف الطهارة ، فإنّها مترتبة على نفس الغسل ، لا على التسبّب به إلى إيجاد اعتبار الشارع ؛

الفرق بين الملكيّة والطهارة

ص: 386

1-1. كفاية الأصول : 182 / 14.

2-2. الكفاية : 337.

لتنافى المبعوضية مع إيجاد ما يتقوّم به المبعوض ، وسيجيء تحقيق الكلام (1) فيما بعد إن شاء الله تعالى .

227 _ قوله [قدّس سرّه] : (وصفان اعتباريان ينتزعان ... الخ) (2).

حيث إنّ الموافقة والمطابقة لا- تصوّر إلا- بين شيئين ، فلا- محالة لا يعقل أن تكون مجعولة ولو بالتبع ، بل تنتزع من المأتّى به خارجا بالإضافة إلى المأمور به ، فهي من الأوصاف المجعولة بجعل الفعل تكوينا ، لا من أوصاف المأمور به ؛ كي تكون مجعولة بجعل الطلب تشريعا.

228 _ قوله [قدّس سرّه] : (إلاّ أنّه ليس بأمر اعتباري ينتزع ، كما توهم ... الخ) (3).

لا يخفى أنّ الصحّة - بمعنى إسقاط القضاء - إذا كانت من أوصاف الفعل ، فلا محالة تكون من الأمور الاعتبارية الانتزاعية ؛ إذ لا معنى بالأمر الانتزاعي إلاّ ما لا مطابق له بالذات ، بل كان له منشأ الانتزاع ، ومجرّد استقلال العقل بسقوط الأمر بالإعادة والقضاء لا ينافي انتزاعية المسقطية للأمر بهما عن الفعل ؛ إذ لا حكم مجعول من العقل ، بل شأن القوة العاقلة إدراك عدم الأمر بالإعادة وعدم الأمر بالقضاء بإدراك عدم الخلل الموجب لهما.

وهكذا الأمر في استحقاق المثوبة ، فإنّ الفعل متّصف بالسببية لاستحقاق المثوبة ، ومنشأ هذا الاتّصاف وإن كان بناء العقلاء على مدح الفاعل ، فيكون أصل الاستحقاق العقلاني مجعولا عقليا ، لكن سببية المأتّى [به] لهذا الأمر المجعول مجعولة تبعية تكوينية قهرية (4) ، لا أنّها من اللوازم المجعولة حتى ببناء

الصحة من الأمور الاعتبارية

ص: 387

1-1. وذلك في التعليقة : 241 من هذا الجزء عند قوله : (نعم حرمة الأثر ...) .

2-2. كفاية الأصول : 16 / 183 .

3-3. كفاية الأصول : 21 / 183 .

4-4. في الأصل : مجعول تبعية تكويني قهرى ..

العقلاء ، كما سيجيء _ إن شاء الله تعالى _ في لوازم المجعول التشريعي ، فتدبر .

نعم ليست الصحّة بهذا المعنى من الأمور المجعولة تشريعاً ولو تبعاً ؛ لما عرفت في الصحّة بمعنى موافقة الأمر : من عدم اتّصاف الفعل _ في مرحلة تعلّق الطلب _ بها ، بل يتّصف بها المأتّى به .

إلاً أنّنا ذكرنا في مبحث الإجزاء (1) : أنّ اتّصاف المأتّى به بالمسقطية _ للأمر بالإعادة أو القضاء _ بنوع من المسامحة ؛ لعدم علية المأتّى به لسقوط الأمر بالإعادة أو القضاء ، بل المأتّى به حيث إنّه موافق للمأمور به بحده ، فلا خلل حتى يؤمر بالإعادة والقضاء ؛ حيث لا يعقل التدارك إلاّ مع خلل في المتدارك ، فعدم الخلل من لوازم إتيان المأمور به بحده ، فعدم الأمر بالقضاء مستند بالدقّة إلى عدم علته ، لا إلى المأتّى به إلاّ بالعرض والمجاز .

229 _ قوله [قدّس سرّه] : (وفي غيره فالسقوط ربما يكون مجعولاً ... الخ) (2) .

لا يخفى عليك : أنّ القضاء بالإعادة ، ليس من العناوين الجعلية _ كالملكية والزوجية _ حتى يكون إسقاطه كإثباته جعلياً ، بل المعقول إيجاب القضاء وعدمه ، فالمجعول هو الوجوب وعدمه ، فقوله : (أسقطت القضاء) ليس كإسقاط الحقّ من الأمور المجعولة المتسبّب إليها بأسبابها الإنشائية ، بل راجع إلى عدم إيجاب القضاء لمصلحة التسهيل والتخفيف الراجحة على المصلحة المقتضية للتكليف بالقضاء .

وإرادة الجعل بالإضافة إلى الإيجاب وعدمه توجب الخروج عن محلّ البحث ؛ إذ الكلام في الصحّة والفساد الموصوف بهما الفعل ، وعدم اتّصاف الفعل

ص : 388

1-1 . وذلك في التعليقة : 195 من الجزء الأوّل .

2-2 . كفاية الأصول : 184 / 1 .

بهما في غاية الوضوح ؛ إذ ليس وجوب القضاء وعدمه حكمن للمأمور به الاضطراري والظاهري ، بل الوجوب وعدمه حكمان للقضاء.

وأما الصحة بمعنى مسقطية المأتى به للأمر بالإعادة والقضاء ، فربما يتخيّل : أنها (1) حيث لا تكون عقلية فهي جعلية بتبع إنشاء عدم وجوب الإعادة والقضاء.

ويندفع : بأنّ العلة لعدم الأمر بالقضاء هي مصلحة التسهيل المانعة عن اقتضاء بقية المصلحة للمبدل للقضاء ، وهي واقعية لا جعلية ، وعنوان العلية لعدم الأمر بالقضاء كعنوان معلولية عدم الأمر بالقضاء ، وإن كان كلّ منهما ينتزع عند إنشاء عدم الأمر بالقضاء ، إلا أنّهما مجعولان بالجعل التكويني التابع للجعل التشريعي ، كما في علية مصالح الأحكام لها ، فإنّ عنواني العلية والمعلولية هناك وإن كانا منتزعين عند جعل الأحكام إلا أنّهما غير مجعولين تشريعا ولو تبعا ، كما أشرنا إلى تفصيله في مبحث الاحكام الوضعية. 230 _ قوله [قدس سرّه] : (وأما الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة ... الخ) (2).

لا ريب في أن الاعتبار المترتبة على العقود والإيقاعات امور مجعولة شرعا أو عرفا ، ومعنى صحّتها ترتّب تلك الآثار عليها ، إلا أنّه ليس المجعول إلاّ نفس الأثر ، دون ترتبه على مؤثّره ، فإنه عقلي ، ولا يقاس بترتب الحكم على موضوعه ، فإنّ إيجاب الشيء تعلّق ، فتعلّقه عين ترتبه ، بخلاف المعلول بالإضافة إلى علته ، فإنّ نفسه شرعي ، إلا أنّ ترتبه على علته قهري ، وكذا عنوان العلية كعنوان المعلولية ، وإن توقّف انتزاعهما على تحقّق الاعتبار الشرعي ، لكن قد

الاعتبارات المترتبة على العقود مجعولة شرعا أو عرفا

ص: 389

1-1. في الأصل : من أنّها ...

2-2. كفاية الأصول : 184 / 7.

عرفت أنهما من اللوازم التكوينية للمجعول التشريعي.

ثم لا يخفى عليك أنه ليس للصحة - حينئذ - مرتبتان بنحو الكلية والجزئية؛ إذ ليست الملكية - وغيرها من الأمور الاعتبارية - كالأحكام التكوينية؛ حتى يتصف موضوعاتها بها قبل تحقق مصاديقها في الخارج، بل البيع ما لم يتحقق في الخارج لا يتحقق هناك اعتبار الملكية من الشارع أو العرف، ولا يتصف العقد بالسببية لاعتبار الملكية، فقول الشارع - مثلا - : (البيع نافذ) ليس إنشاء للملكية ولا للسببية؛ بداهة عدم تحقق الملكية فعلا بهذا الكلام، كما لا يتحقق العلية ما لم يتحقق المعلول، بل إخبار بالاعتبار عند تحقق البيع الإنشائي في الخارج.

وتوضيح الفرق بينهما: أن الإيجاب - مثلا - تسببي من الحاكم، فيصح أن ينشئ بداعي جعل الداعي، بالإضافة إلى عنوان خاص، فيصير بعثا حقيقيا عند تحقق عنوان موضوعه، بخلاف اعتبار الملكية، فإنه مباشر من شخص المعبر، وهو إما محقق أو لا.

لا يقال: كما يمكن اعتبار مملوكية الكلي الذمي، واعتبار مالكية طبيعي الفقير للزكاة، فلا مانع من اعتبار مالكية كلي من حاز لما حاز، أو كلي المتعاقدين لما تعاقدوا عليه.

لأننا نقول: وإن كان الاعتبار خفيف المثونة، لكنه يحتاج إلى الأثر المصحح، وإلا كان لغوا، ولا أثر للاعتبار الفعلي هنا أصلا، بخلاف المثالين، فإنه يصح ترتيب آثار الملك على الكلي المملوك في ذمة الغير، وكذا يضمن الزكاة لطبيعي الفقير من أتلفها، إلى غير ذلك من الآثار، بخلاف اعتبار الملك الفعلي لكلي من حاز قبل تحقق الحيابة، أو لكلي المتعاقدين قبل تحقق العقد، فقوله - عليه السلام - : « من حاز ملك » (1) إخبار بتحقق الاعتبار عند تحقق العنوان في

ص: 390

1-1. لم نعر على مصدره بمقدار فحصنا في الكتب الحديثية.

الخارج. 231_ قوله [قدّس سرّه]: (وأما في العبادة (1) فكذلك لعدم الأمر بها ... الخ) (2).

لا يخفى: أنّ الكلام في تأسيس الأصل في فساد العبادة المنهية عنها، لا في فساد العبادة مطلقاً، فتفصيل القول في صور الشكّ في الفساد خال من السداد، ولذا ضرب [عليه] خطّ المحو على ما في بعض نسخ الكتاب، وحيث إنّ الصّحة والفساد _ هنا _ من حيث موافقة الأمر وعدمها، فلا شكّ في الفساد؛ إذ لا أمر قطعاً للفراغ عن تعلّق النهي بالعبادة، وعن عدم اجتماعه مع الأمر بها، فكيف يشكّ في الصّحة والفساد بهذا المعنى حتى يؤسّس الأصل في مقام الشكّ!؟

كما أنّ الصّحة _ بمعنى موافقة المأتمّي به للمأمور به من حيث الملاك _ قطعية الثبوت؛ لأنّ المفروض تعلّق النهي بالعبادة لا ببعض العبادة، فالمنهية عنه مستجمع لجميع الأجزاء والشرائط الدخيلة في الملاك، وإتّما المشكوك منافية التقرب _ المعترف في العبادة _ مع المبعوضة الفعلية، ومع عدم استقلال العقل بالمنافاة أو بعدمها لا أصل يقتضى أحد الأمرين.

نعم الأصل في المسألة الفرعية الفساد؛ لاشتغال الذمّة بالعبادة المقرّبة، ومع الشكّ في صدورهما قربية لا قطع بفراغ الذمّة، فيجب تحصيل الفرد الغير المبعوض بالفعل.

هذا بناء على أنّ المسألة عقلية.

وأما بناء على كونها لفظية فالنزاع في ظهور النهي في الإرشاد إلى المانعية، فمع الشكّ لا أصل في المسألة الأصولية.

تأسيس الأصل في فساد العبادة المنهية عنها

ص: 391

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : وأما العبادة ..

2-2. كفاية الأصول : 17 / 184.

وأما في المسألة الفرعية _ فحيث إنّ المفروض حينئذ عدم منافاة الحرمة المولوية للعبادية ، وعدم الحجّة على المانعية ، ووجود الإطلاق ، ولذا لو لم يكن نهى لما شككنا في فساد العبادة _ فالأصل حينئذ هو الصّحة دون الفساد ، فتدبّر.

232_ قوله [قدّس سرّه]: (الثامن : أنّ متعلّق النهى إمّا أن يكون ... الخ) (1).

لا- يخفى عليك : أن الجزء أو الشرط أو ما اتّحد مع العبادة إن كان بنفسه عبادة ، فالنهي عنه نهى عن العبادة ، ولا مجال للبحث عن كلّ واحد منها ؛ إذ لا فرق بين عبادة وعبادة.

وحديث فساد المركّب بفساد الجزء ، وفساد المشروط بفساد الشرط ، لا ربط له بدلالة النهى على فساد العبادة ، ولا بفساد العبادة المنهية عنها ، فالبحث عن تعلّق النهى بجزء العبادة وشرطها ونحوها (2) على أيّ حال أجنبيّ عن المقام.

كما أنّ البحث عن المنهية عنه لجزئه أو لشرطه أو لوصفه _ سواء كان حرمة الجزء والشرط والوصف واسطة في العروض ، أو واسطة في الثبوت _ من حيث اقتضاء الفساد خال عن السداد.

أمّا إذا كان المحرّم نفس الجزء والشرط والوصف _ ونسب الحرمة إلى المركّب والمشروط والموصوف بالعرض _ فواضح ؛ حيث لا حرمة لها حقيقة ، بل بالعرض والمجاز ، وحرمة نفس الجزء والشرط والوصف إذا كانت عبادة ممّا لا مجال للبحث عنها ؛ إذ لا فرق بين عبادة وعبادة.

وأما إذا كان المركّب والمشروط والموصوف محرّمًا حقيقة لفرض سريان الحرمة حقيقة إليها من الجزء والشرط والوصف ، فبعد هذا الفرض تكون العبادة

ص: 392

1-1 . كفاية الأصول : 184 / 18.

2-2 . كذا في الأصل.

محزّمة حقيقة ، ولا دخل لسبب الحرمة _ نفياً وإثباتاً _ كى يتكلّم فيه.

فالذى ينبغى التكلّم فيه هو سرّيان الحرمة من الجزء والشرط والوصف إلى العبادة ، فيكون من مبادئ هذه المسألة ، وحيث لم يبحث عنه مستقلاً ، فلذا يبحث عنه فى مقدّمات هذه المسألة ، إلاّ أنّ ظاهر العناوين ربما يباه.

233 _ قوله [قدّس سرّه]: (بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة ... الخ) (1).

لا _ موجب له ، سواء كانت العبادة ما كان حسناً بذاته ، أو ما لو أمر به لكان أمره عبادياً ؛ إذ لا يجب أن يكون جميع أجزاء العبادة معنونا بعنوان حسن بذاته ، بل يكفى كون المركب _ بما هو مركّب _ معنونا بعنوان حسن ، كما أنه لا أمر عبادى بكلّ جزء ، بل بالمركب ، فليس الجزء عبادة بأى معنى كان.

بل الوجه فى بطلان المركب : أنّ التقرب بالمبغوض _ أو بما يشتمل على المبغوض _ غير ممكن عقلاً ، وإن لم يكن الجزء _ بما هو _ داخلاً فى محلّ النزاع.

وهكذا الأمر بالمشروط _ إذا كان شرطه حراماً _ فإنه لا وجه لسراية الحرمة ، ولا لكون الشرط عبادة كليّة ، بل الوجه فى البطلان أنّ التقرب بالمتقيّد بالمبغوض كالتقرب بالمبغوض ، وكذا الأمر بالمتقيّد بالمبغوض كالأمر به.

234 _ قوله [قدّس سرّه]: (وأما القسم الرابع فالنهي عن الوصف ... الخ) (2).

لا ريب فى أنّ الجهر والإخفات شدة وضعف فى الكيف المسموع ، فإن كان التشكيك معقولاً فى الذاتيات ، كانت الماهية النوعية _ بما هى _ شديدة تارة ، وضعيفة اخرى ، فالنهي عن الشديدة أو الضعيفة نهى عن العبادة.

وكذلك لو قلنا بعدم معقولية التشكيك فى الذاتيات ، وقلنا : إنّ المراتب

ص: 393

1-1 . كفاية الأصول : 185 / 1.

2-2 . كفاية الأصول : 185 / 9.

أنواع متباينة، فإنّ النهى حينئذ متعلّق بالماهية النوعية؛ بناء على اتحاد الجنس والفصل في الوجود، كما هو التحقيق.

وأما بناء على التعدّد فالنهي _ حينئذ _ عما ينضمّ إلى العبادة في الوجود، لا عن العبادة، فإنّها نفس القراءة، وليس الكلام في عدم سرّاية الحرمة، بل في دخوله في محلّ النزاع، وهو النهى عن العبادة.

نعم التحقيق: كون النهى متعلّقاً بالعبادة؛ لأنّ الأَعراض بسائط، ولا تعدّد لجنسها وفصلها في الوجود، وإنّما يتمّ ذلك في الأنواع الجوهرية، بل التحقيق أنّ الشدّة والضعف دائماً في الوجود، فالوجود الخاصّ _ الذي هو من العبادات _ منهيّ عنه، ولا تعدّد بوجه من الوجوه، وإنّما يتصوّر التعدّد في الوجود إذا كان الجهر والإخفات كقيمتين عرضيتين قائمتين بالكيف المسموع، فإنّ العرض وموضوعه متعدّدان في الوجود على المشهور، والعبادة نفس القراءة الممتازة وجوداً عن إحدى الكيفيتين، فليس النهى عن إحداهما نهياً عن القراءة كي يكون نهياً عن العبادة.

إلّا أنّه باطل على جميع التقادير: سواء قلنا: إنّ الشدّة والضعف في الوجود أو في الماهية، وسواء قلنا: بأنّ الشديدة والضعيفة نوعان أو نوع واحد، ومن الواضح أنّ الشدّة في السواد _ مثلاً _ شدّة في نفس السواد، فكيف تكون أمراً آخر ما وراء السواد قائماً به؟! 235 _ قوله [قدّس سرّه]: (لاستحالة كون القراءة ... الخ) (1).

سياق الكلام يقتضى البحث عن دخول النهى عن الجزء والشرط والوصف اللازم في محلّ النزاع، لا في بيان حكمه، وهذا البرهان متكفّل لحكم العبادة التي نهى عن وصفها اللازم، مع أنّ مقتضاه عدم الأمر بالقراءة، لا النهى

دخول النهى عن الجزء والشرط في محلّ النزاع

ص: 394

عنها حتى يدخل في مسألة العبادة المنهية عنها ، وتحقيق الحال ما تقدّم آنفاً.

ومنّه يتّضح حال ما أفيده في القسم الخامس حتّى بناء على الامتناع ، فإنّ الكلام في دخوله في محلّ النزاع ، لا في فساد العبادة ؛ لآحادها مع المنهية عنه وجوداً ، وعدم كون النهي عن الغضب نهياً عن العبادة بديهيّ ، فتأمّل.

236_ قوله [قدّس سرّه]: (ولا يكاد يمكن اجتماع الصّحة بمعنى موافقة الأمر ... الخ) (1).

لا يخفى عليك : أنّ عدم الصّحة بهذا المعنى بديهيّ بعد امتناع اجتماع الحكمين ، بل المناسب في تحرير الاستدلال أن يقال :

إنّ صّحة العبادة _ وتأثيرها أثرها _ ليست إلّا بمعنى وقوعها قريبة من المكلف ، ولا يعقل التقرب بما هو مبغوض المولى فعلاً ، وإن لم نقل بالحاجة إلى الأمر في وقوع العبادة قريبة ؛ حتى يعمّ العبادات الذاتية ، فإنّ صحتّها ووقوعها مقرّبة لا يتوقّف على الأمر بها ، لكنّها تتوقّف على عدم مبغوضيتها ؛ إذ المبعّد _ بما هو مبعّد _ لا يكون مقرّباً.

237_ قوله [قدّس سرّه]: (لا ضمير في اتّصاف ما يقع عبادة ... الخ) (2).

هذا وإن كان مصحّحاً لتعلّق النهي بالعبادة ؛ إلّا أنّ الالتزام بحرمتها وإن لم يقصد بها القرية بنحو من الأنحاء في غاية الإشكال.

مضافاً إلى أنّ مثلها فاسد وإن لم يتعلّق به النهي ، فلا وجه للبحث عن اقتضاء النهي للفساد إلّا بلحاظ صّحة إتيانه عبادة مع قطع النظر عن النهي ؛ إذ لا يتوقّف التقرب على إحراز الأمر وملاكه ، فمع النهي لا يمكن التقرب به ولو رجاء.

ص: 395

1-1. كفاية الأصول : 8 / 186.

2-2. كفاية الأصول : 16 / 186.

أو يقال: إنَّ البحثَ جهتيّ كالبحث عن اقتضاء النهي لفساد المعاملة، مع أنها _ بمقتضى الأصل، وفي حدّ ذاتها _ محكومة بالفساد.

وأما دفع الإشكال الأول: بأنَّ إتيان العمل لله _ بطور لام الصلة، لا الغاية _ ممكن ويتحقّق به العبادية وإن لم يكن هناك أمر ولا ملاك، بل كان مبعوضاً فعلاً، فلا ينافي عدم مبعوضية ذات العمل تعليماً أو بداعٍ آخر.

فمدفوع: بأنه يتّجه بالإضافة إلى العبادات الذاتية، فإن العمل لله _ بنحو لام الصلة _ معناه العمل الإلهي، ولا يعقل ذلك الا في المحسنات الذاتية، ومفروض الكلام في غيرها.

238 _ قوله [قدّس سرّه]: (هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عبادة كالسجود ... الخ) (1).

قد عرفت في أوائل المبحث (2) وفي غيره (3): أنّ المراد بالعبادة الذاتية ما كان حسناً بذاته، من دون حاجة _ في إضافته إلى المولى _ إلى أمر ونحوه كالسجود، فإنّ التخصّص للمولى بالركوع والسجود أمر معقول، مع عدم الأمر منه، بل مع النهي عنه، غاية الأمر أنه مع النهي لا يحصل به القرب.

فإن قلت: ملاك الأمر والنهي حسن المتعلّق وقبحه، ولا يعقل أن يكون الحسن بالذات قبيحاً بالعرض أو بالذات، فإنّ الذات لا يتخلّف.

قلت: ليس المراد بالحسن ذاتاً أنّ الفعل علّة تامّة للحسن، أو العنوان الحسن من ذاتياته ومقوماته، بل المراد من الذات هنا أنّ الفعل لذاته _ لا لانطباق عنوان آخر عليه _ يكون حسناً، وهو على قسمين: فتارة: يكون الفعل علّة تامّة للحسن، واخرى: مقتضياً له، فالأوّل كالعدل والإحسان، والثاني

ص: 396

1-1. كفاية الأصول: 186 / 19.

2-2. في التعليقة: 224 من هذا الجزء.

3-3. كما في التعليقتين: 166، ج 1. و 59 ج 2.

كالصدق.

هذا على المشهور.

وأما على التحقيق : فالشئ : إما أن يكون بعنوانه حسنا ؛ بمعنى أن الموضوع بحكم العقل العملي بالحسن نفسه (1) مع قطع النظر عن عنوان آخر ، وهو الحسن بالذات.

وإما لا يكون بعنوانه حسنا ، سواء كان لو خلى وطبعه انطبق عليه عنوان حسن كالصدق ، فإنه لو خلى وطبعه حسن ، فإنه عدل ، أو لم يكن لو خلى وطبعه كذلك ، بل كان في نفسه إما قبيحا أو لا حسنا ولا قبيحا ، فالأول كالكذب ، فإنه لو خلى وطبعه ينطبق عليه عنوان الإغراء بالجهل المنتهى إلى الظلم ، وأما لو عرضه عنوان إنجاء المؤمن كان حسنا ؛ لأنه عدل وإحسان حينئذ ، والثاني كشراب الماء ، فإنه في حد ذاته لا ينطبق عليه عنوان حسن أو قبيح.

وهذا المسلك أحسن مما سلكه المشهور من عنوان العلية التامة والاقتضاء ؛ بداهة أنه لا تأثير ولا تأثر للعناوين ، بل الحسن والقبح _ اللذان هما من صفات الفعل الاختياري _ عبارة عن حكم العقل العملي المأخوذ من القضايا المشهورة _ المعدودة من الصناعات الخمس في علم الميزان _ ، وموضوع هذا الحكم بنفسه _ من غير ملاحظة شئ آخر _ هو العنوان الحسن لذاته ، وما ينطبق عليه هذا الموضوع العنواني حسن بالعرض ، وكل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات.

نعم بعض الموضوعات لو خلى وطبعه ينطبق عليه ذلك العنوان ، فيعبر عنه بأنه حسن بذاته ، وبعضها ليس كذلك ، بل في حد ذاته لا ينطبق عليه شئ.

ص: 397

1-1. كذا في الأصل.

فالمراد من العبادة الذاتية هنا هو الذاتى بالمعنى الثانى ، فلا ينافى قبحه بالعرض ، فمثل التخصُّع _ للمولى بالركوع والسجود _ مما ينطبق عليه عنوان الإحسان للمولى وعنوان العدل ؛ حيث إنَّ من شأن العبد أن يكون خاضعا لمولاه ، إلاَّ أنه ما لم ينفك عنه المولى _ لكونه فى مكان لا- يليق به ، أو فى زمان لا يليق به ، أو فى حال كذلك _ وإلاَّ انطبق عليه عنوان الإساءة إلى المولى وهتك حرمة ، وإن كان عنوان التخصُّع محفوظا فى هذه الحال ، كمحفوظية عنوان الكذب مع عروض عنوان الإنجاء عليه ، بخلاف عنوان العدل والظلم ، فإنَّ أحدهما لا يعقل أن يكون معروضا للآخر ومحفوظا مع طرؤ الآخر. 239 _ قوله [قدَّس سرّه] : (بل إنَّما يكون المتَّصف بها ما هو من أفعال القلب ... الخ) (1).

فعل القلب وإن كان معقولا _ كما أوضحناه فى محلّه ، والمآثم القلبية أيضا كذلك _ إلاَّ أنه قد ذكرنا فى بحث التجرّي (2) : أنَّ عنوان التجرّي وهتك الحرمة من وجوه الفعل وعناوينه ، وأنَّ العبد بفعل ما أحرز أنه مبعوض المولى يكون هاتكا لحرمة ، وإلاَّ فمجرّد العزم عليه عزم على هتك حرمة.

كذلك البناء على فعل ما لم يعلم أنّه من الدّين بعنوان أنّه منه وإن كان فعلا نفسيا وإثما قليلا ، إلاَّ أنّه بناء على التصرّف فى سلطان المولى _ حيث إنَّ تشريع الأحكام من شئون سلطانه ، فيفعل ما لم يعلم أنه من الدّين بعنوان أنّه منه _ يكون هاتكا لحرمة مولاه ومتصرّفا فى سلطانه.

فإن قلت : مقام التشريع _ الذى هو من شئون سلطانه تعالى _ مقام جعل

عنوان التجرّي من وجوه الفعل وعناوينه

ص: 398

1-1. كفاية الأصول : 4 / 187.

2-2. نهاية الدراية 3 : 10 ، فى تعليقه على عبارة الكفاية : (الحقّ أنه يوجب شهادة الوجدان بصحّة مؤاخذته ... الخ) : 259.

الحكم ، لا مقام العمل حتى يكون العمل معنونا به ، ويكون تصرفاً في سلطانه تعالى .

قلت : تشريعه _ تعالى _ هو بعثه وزجره ، وهو عبارة عن التسبب إلى إيجاد الفعل أو الترك في الخارج ، فالإيجاد التسيبي منه _ تعالى _ تشريع منه _ تعالى _ ، والتصرف في هذا السلطان بالإضافة إلى غير شخص المتصرف هو أمره للغير بعنوان أنه منه _ تعالى _ ، فيكون أمره الخارجى _ وهو إيجاده التسيبي _ تشريعاً منه وتصرفاً في سلطانه تعالى .

وأما بالإضافة إلى فعل نفسه فلا يتصور بعد البناء على التصرف في سلطانه _ تعالى _ إلا إيجاده المباشري بعنوان أنه منه _ تعالى _ بالتسيب ، فمصدق التشريع بالإضافة إلى الغير وبالإضافة إلى نفسه مختلف .

نعم تحريم الفعل المأتى به بعنوان التشريع ذاتاً وتشريعاً غير معقول ، لا لاجتماع المثليين ، بل لأن الالتزام بالحرمة الذاتية _ زيادة على الحرمة التشريعية _ إنما يكون تصحيحاً لتحريم العبادة _ بما هي عبادة _ حيث لا يعقل إلا تشريعاً ، وفي نفس هذا الفرض لا يعقل قطع النظر عن عنوان التشريع ؛ بدعوى أنه حرام ولو لم يكن التشريع حراماً .

هذا إذا اريد من الحرمة الذاتية تحريم الفعل بذاته ، لا بعنوان التشريع ولو في حال التشريع .

وأما إذا اريد منها الحرمة الناشئة عن غير المفسدة العامة لكل تشريع ، _ ولو مثل مفسدة التشريع الخاص الصادر عن الحائض مثلاً _ فالإشكال وجيه ، وإن كان يندفع بما سيأتى (1) _ إن شاء الله تعالى _ ، مضافاً إلى أن ظاهر النواهي تحريم الفعل _ بما هو _ لا بعنوان التشريع .

ص: 399

نعم فى العبادة الذاتية يمكن تعقل الحرمة الذاتية والتشريعية، فإنها _ بما هى _ محرمة ذاتا، وبعنوان أنها مطلوبة محرمة تشريعا، فتأكد الحرمة لوجود الملاكين واستحالة اجتماع المثليين؛ لأن الزجر عن التشريع والزجر عن العبادة الذاتية كلاهما قابلان (1) للفعلية منفكًا أحدهما عن الآخر، فعند إتيان العبادة الذاتية بعنوان المطلوبة ينتزع العقل من الخطابين زجرا فعليا بالإضافة إلى المجمع من دون لزوم اجتماع المثليين، بخلاف ما إذا لم يتحقق العبادية إلا بالتشريع، فإن النهى عن العبادة حينئذ لا فعلية له أصلا؛ لأن مورده دائما لا يتحقق إلا بالتشريع المنهى عنه بالفعل، فلا تترقب الفعلية منهما معا حتى ينتزع منهما نهى فعلى فى المورد، فصح دعوى لزوم محذور اجتماع المثليين فى مثل المقام، لا فى مثل العبادة الذاتية، فتدبر. 240 _ قوله [قدس سرّه]: (لدلالته على الحرمة التشريعية ... الخ) (2).

لا باعتبار أنّ الحرمة التشريعية فى نفسها تلازم عدم الأمر، فإنّ الحكم لا يحقّق موضوعه الملازم لعدم الأمر، ولا باعتبار حرمة التشريع الخاصّ، فإنه أيضا كذلك، بل بلحاظ أنّ حرمة إتيان الحائض لأصل الصلاة اليومية رأسا تشريعا لا يعقل إلا إذا كانت الصلاة اليومية تشريعا منها، فتدلّ الحرمة التشريعية _ بهذه الملازمة _ على خروج موردها عن تحت الإطلاقات.

نعم، هذا خلاف ظاهر الدليل من حيث تعلّق الحكم بذات الصلاة بعنوانها لا بعنوان التشريع.

وهنا وجه آخر للدلالة على الفساد: وهو أنّ النهى يدلّ على خروجه عن تحت الإطلاقات والعمومات، لا لمكان امتناع اجتماع الأمر والنهى كى يكون

الحرمة الذاتية والحرمة التشريعية

ص: 400

1-1. فى الأصل: كلاهما قابل ...

2-2. كفاية الأصول: 7 / 187.

التقييد عقليا، بل النهى مسوق لأجل إخراج هذه الموارد عن تحت الإطلاقات والعمومات، فلا يكون فى البين ما يمكن التقرب به _ من الأمر وملاكه _ بلا حاجة إلى المبغوضية الفعلية _ ولو من جهة الحرمة التشريعية _ فى المنع عن التقرب؛ لأنه إنما يتوقف على ذلك مع وجود ما يصلح للتقرب به.

نعم، هذه الدعوى إخراج للنهى عن ظاهره _ وهو التحريم _ ودلالته على الحرمة التشريعية ليست إلا بالملازمة، وإلا فالنهى متعلق بنفس الفعل بعنوانه _ لا بعنوان آخر _ لكنه لا بأس بصرف الظهور فى هذه الموارد، فىكون كالأمر عقيب الحظر، فإنه لمجرد الإذن هناك، كما أنه لمجرد رفع الإذن هنا.

241 _ قوله [قدس سره]: (أو بمضمونها _ بما هو فعل _ بالتسبب أو بالتسبب ... الخ) (1).

لا يخفى أن المعقول فى كلِّ معاملة حقيقية امور ثلاثة:

أحدها: العقد الإنشائي _ مثلا _ وهو ذات السبب.

وثانيها: التسبب به إلى الملكية _ مثلا _ وهو الفعل التوليدى: فإنَّ إيجاد الملكية ليس من الأفعال التى تتحقق بمباشرة المكلف؛ إذ ليس المبدأ فيه عرضاً من أعراضه القائمة به كنفس العقد اللفظى القائم به.

وبعبارة اخرى: ليس المبدأ قائماً به حقيقة _ وبلا واسطة فى العروض _، بل فعل يتولد من فعل آخر قائم به حقيقة بالمباشرة، وهذا الفعل قد يعبر عنه بالمسبب؛ لأنَّ العقد آلة هذا الإيجاد.

وثالثها: نفس الملكية، وقد يعبر عنها بالأثر والمسبب أيضاً، وقد مرَّ غير مرّة: أنَّ الإيجاد والوجود متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فمن حيث قيامه بالمكلف قيام صدور إيجاد، ومن حيث قيامه بالماهية قيام حلول واتحاد وجود.

المعقول فى كل معاملة حقيقية أمور

ص: 401

ولا يتعقل غير هذه الأمور الثلاثة، فما أفاده (قدس سره) في القسم الثاني :

إن اريد به إيجاد الملكية فهو وإن كان فعلا تسييبًا، إلا أنه عين التسبب إلى وجود الملكية، فلا معنى لجعله مقابلًا له.

وإن اريد به وجود الملكية فهو وإن كان في قبال التسبب إليه اعتبارًا، إلا أنه _ بهذا الاعتبار _ ليس فعلا لا مباشرة ولا تسييبًا؛ إذ الملكية _ باعتبار صدورها من المكلف _ فعل له، لا باعتبار وجودها في نفسه كما هو واضح.

وكيف كان فحرمة المعاملة بالمعنى الأول _ أعنى ذات السبب بما هو عمل من الأعمال _ لا ربط لها بفسادها من حيث إنها سبب مؤثر، بل في الحقيقة لا نهى عن المعاملة بما هي معاملة.

وأما حرمة التسبب إلى الملكية فربما يقال بملازمتها للفساد عرفًا _ وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلا _ إلا أنه لا وجه للتلازم العرفي بين المبعوضة الحقيقية والتأثير، كما أن الظهار الحقيقي حرام، ومع ذلك يؤثر أثره.

نعم، بعد ارتكاز هذه الملازمة في أذهان أهل العرف _ ولو غفلة وخطأ عن عدم الملازمة الواقعية _ يصح تنزيل النواهي الظاهرة في الحرمة على فساد المعاملة، إلا أن الإشكال في أصل الملازمة.

وأما توهم: أن التأثير إن كان جعليًا فلا معنى لمبعوضة السبب أو التسبب وجعل الأثر.

فمدفوع: بأن ثبوت المفسدة في ذات السبب أو التسبب لا ينافي ثبوت المصلحة _ في جعل الأثر _ عند وجود هذا الفعل المبعوض.

نعم حرمة الأثر مع نفوذ السبب في غاية الإشكال؛ إذ الأثر _ وهو الملكية _ ليس من الآثار الواقعية المترتبة على مقتضياتها وأسبابها قهرا؛ حتى لا ينافي

مبغوضيتها تأثير الأسباب (1)، كما لا تنافى بين الآثار التكوينية للأسباب التكوينية ومبغوضيتها سببا ومسببا، بل الملكية _ كما أوضحنا حالها مرارا _ من الاعتبارات الشرعية فى الملكية الشرعية، ومن العرفية فى العرفية.

ومن الواضح: أن اعتبار كل معنى من المعانى من الأفعال المباشرة للمعتبر، ومن الأفعال التسببية لموجد سبب الاعتبار، فإذا كان نفس اعتبار الملكية ذا مفسدة ومبغوضا للمعتبر، فلا محالة لا يعقل إيجاد منه، إلا أنه على هذا المسلك ليست المبغوضية مبغوضية تشريعية، بل تكوينية؛ لأن متعلقها فعل المولى _ لا فعل المكلف _ فلا ربط لها بحرمة المعاملة على المكلف، فما يعقل أن يكون مبغوضا من المكلف هو فعله المباشري أو التسببى، والعقد اللفظى فعله المباشري، وإيجاد الملكية _ والتسبب إلى اعتبارها من الشارع بسبب العقد اللفظى مثلا _ فعله التسببى.

وأما نفس وجود الملكية _ التى حقيقتها عين اعتبار الشارع _ فليس بهذا الاعتبار من أفعال المكلف قطعا.

فإن قلت: التسبب إلى الملكية متقوم باعتبار الشارع للملكية، فإذا كان نفس التسبب إلى الملكية مبغوضا، فكيف يحققه الشارع باعتباره؟! فالتسبب أيضا غير نافذ.

قلت: هذه شبهة فى جميع التكوينيات المبغوضة شرعا، مع أنه _ تعالى _ منتهى سلسلة الموجودات جميعا، وإلا لأمكن أن يكون ممكن غير منته إلى الواجب، فينسد باب إثبات الصانع.

وقد مرّ فى باب الطلب والإرادة (2) عدم المنافاة بين المبغوضية تشريعا

ص: 403

1-1. فى الأصل: حتى لا ينافى مبغوضيتها وتأثير الأسباب ..

2-2. وذلك فى التعليقة: 151 من الجزء الأول.

والتحقيق _ فى مجامعة صحّة المعاملة مع مبعوضية أثرها _ أن يقال : إنّ معنى التمليك الحقيقى جعل الشخص والشىء طرفا لاعتبار الملكية ، فبمجرّد وجود العلة التامة للطرفية توجد الطرفية (1) ، وإن كانت الطرفية _ فى نفسها _ مبعوضة ؛ إذ بعد فرض تمامية علّتها لا يعقل تخلفها عنها.

ولا منافاة بين كون السبب التام _ وهو العقد بشرائطه _ ذا مصلحة موجبة لكون الشخص طرفا لاعتبار الملكية شرعا ، وبين كون المسبب _ وهو كونه طرفا فى نفسه _ ذا مفسدة ، وحيث إنّ تركه مقدور _ بترك التسبب إليه _ يمكن طلب تركه شرعا ، وإلاّ لوجب أن يكون الخصوصية الموجبة للحرمة مانعة من تأثير العقد ، ومشروطا بعدمها ، مع أنّه ليس كذلك ، وأنّ العقد بشرائطه موجود ، وأنه ليس فى البين إلاّ المبعوضية الصرفة.

242 _ قوله [قدّس سرّه] : (وإنما يقتضى الفساد فيما إذا كان ... الخ) (2).

لا يخفى : أنّ تحريم الثمن أو المثلّم ليس من محلّ النزاع ، بل لا بدّ من دعوى دلالة النهى عن أكل الثمن أو المثلّم على فساد المعاملة بالالتزام ، أو فرض تحريم المعاملة توطئة للزجر عن أكل الثمن أو المثلّم ، فيقال : لا تبع كلبا ولا خنزيرا ، فإنّ ثمنهما سحت ، فإنّ حرمة التصرف فى الثمن أو المثلّم _ مع فرض عدم الحجر _ كاشفة عن عدم صحّة المعاملة.

ص : 404

1-1. إذ المعقول _ [من] تعلّق الحرمة به _ صيرورة الشخص طرفا لاعتبار الشارع ، لا نفس اعتبار الشارع. منه عفى عنه.

2-2. كفاية الأصول : 16 / 187.

243_ قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي ... الخ) (1).

الأمر الإرشادي هو البعث بداعي إظهار النصح وإراءة رشد العبد وخيره فيما تعلق به ، في تفاوت بتفاوت المتعلق من حيث كونه عبادة أو معاملة أو غيرهما :

فإن كان عبادة نفسية فرشده وخيره هو القرب والثواب المترتب عليها.

وإن كان جزء أو شرطاً كان إراءة لجزئته وعدم تحقّق المركّب بدونه ، وإظهاراً لشرطيته وعدم تحقّق المشروط بدونه.

وإن كان معاملة فالأمر المترقب منها نفوذها وصحّتها ، فيكون الرشد والخير _ الذي كان البعث إظهاراً له _ هو النفوذ والصحة.

وإن كان من الأمور الخارجية ذوات المنافع والمضارّ ، فالإرشاد إليها إرشاد إلى تحقّقها.

ومنه أتضح : وجه عدم ظهور الأمر والنهي في الإرشاد إلى الصحة والفساد في غير المعاملات بالمعنى الأخصّ ، فإنّ النفوذ وعدمه هو الأثر المترقب من المعاملة _ بما هي معاملة _ دون غيرها ، فتدبّر.

نعم ، حيث إنّ الصحة مجرد ترتّب الأثر _ وإن لم يكن عين النفوذ _ وأثر الغسل _ مثلاً _ هي الطهارة ، صحّ أن يكون النهي عن الغسل بالمضاف _ مثلاً _ إرشاداً إلى عدم ترتّب أثره عليه ، وهو الطهارة ، وتخصيصه _ حينئذ _ بالمعاملات _ بالمعنى الأخصّ _ بلا وجه.

244_ قوله [قدّس سرّه]: (ولا يخفى أنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية ... الخ) (2).

بيانه : أنّ المعصية كما تصدق على مخالفته الحكم التكليفي ، كذلك على

المراد بالأمر الإرشادي

ص: 405

1-1 .1 كفاية الأصول : 187 / 19.

2-2 .2 كفاية الأصول : 188 / 10.

الفعل الغير المأذون فيه بإذن وضعى ؛ إذ التسبب إلى ما لم يأذن به الله _ تعالى _ تصرف فى سلطانه _ تعالى _ كما أن إنفاذ ما لم يأذن به السيد تصرف فى سلطانه ، وهو المراد من عصيانه ، فالمقابلة بين معصية السيد ومعصية الله _ تعالى _ بملاحظة أن التزويج _ بما هو تزويج _ حيث إنه لم ينفذه السيد لعدم إذنه به ، فهو عصيان له ، وحيث إنه أنفذه الشارع بذاته ، فهو غير عاص له تعالى .

ومنه يظهر : أن كون الإذن منه _ تعالى _ وضعيا ، ومن السيد تكليفيا لا يوجب التفكيك ؛ إذ المقابلة بين العصيان للسيد وعدم العصيان لله _ تعالى _ وإن كان منشؤه مخالفة الإذن التكليفى للسيد ، وعدم مخالفة الإذن الوضعى لله تعالى .

ومما يؤيد ذلك قول السائل فى رواية اخرى (1) _ متحدة مع المذكورة فى المتن (2) من حيث السائل والمسئول _ ما لفظه : « فإنه فى أصل النكاح كان عاصيا ، فقال الإمام _ عليه السلام _ : أتى شيئا حلالا ، وليس بعاص لله ورسوله _ صلى الله عليه وآله _ » .

فيظهر منه أن قوله : (يقولون : أصل النكاح فاسد) مع قوله هنا : (فى أصل النكاح كان عاصيا) بمعنى واحد ، وأما قوله _ عليه السلام _ : « أتى شيئا حلالا » ونحوه فالمراد من الحلّية والجواز هو المعنى اللغوى المناسب للوضع والتكليف ، ويؤيده قوله : « ولا يحلّ إجازة السيد له » فإن معنى الحلّ هنا قطعا هو النفوذ ؛ أى لا ينفذه (3) إجازة السيد له ، لا أنه يحرمه (4) ، أو يحرم الإجازة عليه .

ص : 406

1-1 . الوسائل 14 : 523 _ 524 / كتاب النكاح / الباب : 24 ان العبد إذا تزوج بغير إذن مولاه كان العقد موقوفا على الإجازة منه ... / الحديث : 2.

2-2 . الكفاية : 188 ، والرواية هى الأولى من الباب : 24 من كتاب النكاح فى الوسائل 14 : 523 .

3-3 . فاعل الفعل (ينفذه) هو (إجازة السيد) ، وضمير الغيبة فى الفعل يعود على النكاح .

4-4 . فاعل الفعل (يحرمه) : إما هو الإمام (ع) ، أو قوله (ع) ، وضمير الغيبة فى الفعل يعود على (النكاح) .

وفى رواية ثالثة (1) فى مملوك تزوّج بغير إذن مولاه : « أعاص لله؟ قال _ عليه السلام _ عاص لمولاه. قلت : هو حرام؟ قال _ عليه السلام _ : ما أزعّم أنّه حرام ... الخ ».

ولو كان المراد بالمعصية فعل الحرام لم يكن وجه للسؤال عن الحرمة بعد نفي كونه فاعلا للحرام ، فهذه الرواية أظهر من غيرها من حيث إرادة أنه لم يفعل ما لم ينفذه _ تعالى _ بل فعل ما لم ينفذه السيّد ، ولا بأس بالسؤال عن الحرمة بعد النفوذ ؛ لما ذكرنا مرارا من عدم الملازمة بين الحرمة وعدم النفوذ ، وفيه إشارة إلى عدم الملازمة عرفا أيضا ، كما لا ملازمة عقلا ، فتأمل.

245 _ قوله [قدّس سرّه] : (والتحقق : أنه فى المعاملات كذلك ... الخ) (2).

إذا كان صحّة شىء ونفوذ لازم وجوده ، فلا محالة يكون النهى عنه كاشفا عن صحّته ؛ إذ المفروض أنّه لا وجود له إلاّ صحيحا ، فلا بدّ من كونه مقدورا فى ظرف الامتثال ، فالبيع الحقيقى حيث إنّ نفوذه لازم وجوده ، فلا محالة يكون النهى عنه كاشفا عن صحّته ، وحيث إنّ ذات العقد الإنشائى لا يكون ملازما للنفوذ ، فمقدوريّته بذاته لا ربط لها بمقدوريّته من حيث هو مؤثّر فعلى .

نعم ، التحقيق _ كما مرّ مرارا _ : أنّ إيجاد الملكية _ الذى هو معنى التمليك بالحمل الشائع _ متّحد مع وجود الملكية بالذات ، ويختلفان بالاعتبار ، فأمر الملكية دائر بين الوجود والعدم ، لا أنّ إيجاد الملكية يتّصف بالصحّة ؛ لأنّ وجود الملكية

ص: 407

1-1 . الوسائل 14 : 522 / كتاب النكاح / الباب : 22 فى أنه لا يجوز للعبد أن يتزوّج ، ولا يتصرّف فى ماله ، إلاّ بإذن مولاه حتى المكاتب.

2-2 . كفاية الأصول : 189 / 3.

ليس أثر له ؛ كى (1) يتّصف بلحاظه بالصحة دائما ؛ لأن (2) الشىء لا يكون أثرا لنفسه.

وأما الأحكام المترتبة على الملكية المعبر عنها بأثارها ، فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى موضوعه ، لا نسبة المسبب إلى سببه ؛ ليتّصف بلحاظه بالنفوذ والصحة.

ومنه يعلم : أنّ النهى عن إيجاد الملكية وإن دلّ عقلا على مقدوريته وإمكان تحقّقه بحقيقته ، لكنه لا يدلّ على صحّته حيث لا صحّة له ، والنهى عن السبب وإن دلّ على مقدوريته ، إلا أنّ وجوده لا يلزم نفوذه ، فقول أبى حنيفة ساقط على جميع التقادير.

وأما العبادة _ سواء كانت ذاتية ، أو بمعنى ما لو امر به لكان مما لا يسقط إلا بقصد القربة _ فحيث إن تأثيرها فى القرب ليس لازم وجودها ؛ إذا لا يعقل المقرّبية مع المبعوضة ، فلا محالة لا يكشف النهى عنها عن صحّتها مع إمكان تعلّق النهى بها.

وأما العبادة _ بمعنى الماتّى به بداعى الأمر _ فلا يعقل أصل تعلّق النهى بها إلا بناء على جواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد ولو بعنوان واحد.

ومما ذكرنا ظهر : أنّ العبادة بمعنى ما لو تعلّق الأمر به لكان أمره عباديا _ لا يسقط إلا إذا قصد به القربة _ كالعبادة الذاتية من حيث المقدورية ، كما أنّ العبادة الذاتية مثل العبادة بهذا المعنى فى عدم كون المقرّبية من لوازم وجودها ، فما يترأى فى العبادة _ من الفرق بينهما من حيث المقدورية _ لا وجه له ، ولعلّه أشار إليه بقوله _ قدس سرّه _ : فافهم.

نعم ، العبادة _ بالمعنى المتقوم بقصد القربة _ غير مقدورة مع النهى ، فلا يعقل النهى عنها ، وهى خارجة عن محلّ النزاع ، كما تقدّم سابقا.

ص: 408

1-1. تعليل للمنفى ، وهو كون وجود الملكية أثرا لإيجادها.

2-2. تعليل للنفى ، وهو عدم كون وجود الملكية أثرا لإيجادها.

146 _ قوله [قدس سره]: (إنّ المفهوم إنّما هو حكم غير مذكور ... الخ) (1).

إن ارید بكون الحكم غير مذكور كونه بشخصه غير مذكور، فكلّ موضوع أيضا بشخصه غير مذكور وإن جعل الموضوع نفس (زيد) فى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه؛ بدهاءة تشخّص كلّ قضیة بموضوعها ومحمولها.

وإن ارید بكون الحكم غير مذكور كون سنخ الحكم غير مذكور، فلا یعمّ المفاهيم جميعا لخروج مفهوم الموافقة؛ إذ الحكم فى طرف المنطوق والمفهوم واحد سنخا.

فالأولى أن يكون الاعتبار بالموضوع سنخا؛ حتى یعمّ المفاهيم المخالفة والموافقة، سواء كان الحكم بسنخه مذكورا كما فى مفهوم الموافقة، أو غير مذكور كما فى مفهوم المخالفة؛ حيث إن الحكم فيها مخالف للحكم المذكور.

والمراد بالموضوع فى مفهوم المخالفة هى الحیثیة التى انیط بها الحكم فى المنطوق، كالمجىء (2) فى الشرطیة، والوصف فى الوصفیة، والغایة فى المغیة، وهكذا، فإنّ عدم المجىء _ وعدم الوصف وما عدا الغایة _ غير مذكور، لكنه تكلف بعید خصوصا فى بعض القيود الراجعة إلى الحكم.

والتحقیق: أنّ تعدّد القضیة حقیقة بمغایرتها مع الاخرى موضوعا أو محمولا أو هما معا، والاعتبار فى المنطوقیة والمفهومیة بمذكوریة قضیة مغایرة

المقصد الثالث فى المفاهيم

ص: 409

1-1. كفاية الأصول: 9 / 193.

2-2. كذا فى الاصل. ولعل مراده (كالشرط فى الشرطیة) فهو _ قدس سره _ ناظر الى الجملة الشرطیة التى ذكرها آنفا.

لاخرى فى شخص الكلام وبعدم مذكوريتها، لا بعلم مذكوريتها سنخا، وإلا لخرج المفهوم عن كونه مفهوما بالتصريح به فى كلام آخر، بل حقيقة هذه القضية المتّحدة فى كلامين منطوق فى شخص هذا الكلام، ومفهوم فى شخص ذلك الكلام الآخر.

فالعبارة فى تغاير القضيتين حقيقة بمجرّد المغايرة نوعا وماهية _ موضوعا أو محمولا _ لكنّ العبارة فى المذكورية وعدمها بالذكر وعدمه فى شخص الكلام.

والمراد أنّ القضية التابعة لقضية اخرى _ من حيث كونها غير مذكورة _ مفهوم، وإن كانت _ من حيث مذكوريتها فى موارد آخر _ منطوقا. 247 _ قوله [قدّس سرّه]: (وإن كان بصفات المدلول أشبه ... الخ) (1).

الدلالة بالمعنى الفاعلى قائمة باللفظ، وبالمعنى المفعولى قائمة بالمعنى، ومعناها انقهاام المعنى من اللفظ، فإن كان أولا وبالأصالة كان المدلول من المدليل المنطوقية، وإن كان ثانيا وبالتبع كان من المدليل المفهومية، فليس كلّ معنى تبعى لمعنى مفهوما، بل التابع فى الانقهاام، فخرج (2) مثل وجوب المقدّمة

الدلالة بالمعنى الفاعلى والمفعولى

ص: 410

1-1. كفاية الأصول: 194 / 1.

2-2. قولنا: (بل التابع فى الانقهاام فخرج ... الخ).

كما إنّ الانفهام التبعي إن كان من كلام واحد كان المدلول مفهوماً ، وإن كان من كلامين كأقلّ الحمل المنفهم من الآيتين كان منطوقاً ،
إلاّ أن يصطلح على تسمية مطلق ما يفهم تبعاً مفهوماً ، ولا مشاحّة في الاصطلاح.

ومما ذكرنا ظهر : أنّ الدلالة بالمعنى المفعولي ليست إلاّ المدلولية ، وإلاّ فلا- يعقل لها معنى آخر ، فلا فرق بين أن يكون المنطوقية
والمفهومية من أوصاف الدلالة أو المدلول بما هو مدلول ، لا بذاته ، فإنه غير معقول.

ولو اريد من المدلول هذا الوصف العنوانى فالمنطوقية والمفهومية _ أوّلا- وبالذات _ من أوصاف المبدأ ، وثانيا وبالعرض من أوصاف
الوصف ، لا العكس.

وأما الدلالة بالمعنى الفاعلى ، فمعناها على اللفظ لانفهام المعنى ، ولا يكون ذلك إلا بقالبية اللفظ للمعنى ، ومن الواضح أنّ اللفظ ليس
قالبا إلاّ للمعنى المنطوقى ، لا- أنه قالب _ أوّلا- وبالذات _ للمعنى المنطوقى ، وثانيا وبالتبع للمعنى المفهومى ، فإنه غير معقول ، بل
الموجب لانفهام المعنى المنطوقى نفس

====

الفرق بين المقامين!؟

اللفظ ، ولانفهام المعنى المفهومى نفس انفهام المعنى المنطوقى الخاصّ ، فتدبّر.

نعم يمكن أن يقال : إنّ دلالة اللفظ على نفس معناه ، ودلالة معناه الخاصّ على لازمه _ حيث إنّ انفهام المعنى الخاصّ هو الموجب لانفهام اللازم _ يتّصفان بالمنطوقية والمفهومية.

فالدالّ على قسمين : منطوق وهو اللفظ ، ومفهوم وهو المعنى ، وباعتبارهما يقال : إنّ المعنى منطوقى ، ومفهومى ، وإلّا فالمعنى لا ينطق به ، بل اللفظ ، لكنه خلاف ظاهر الاصوليين ، فما ذكرناه _ من أنّ المنطوقية والمفهومية من أوصاف الدلالة بالمعنى المفعولى _ لعلّه أنسب ، فتدبّر جيّدا. 248 _ قوله [قدّس سرّه] : (الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء ... الخ) (1).

قد أشرنا فى البحث عن الواجب المشروط (2) إلى أنّ شأن أداة الشرط _ كما يشهد به الوجدان ، وملاحظة مرادفها بالفارسية _ ليس إلّا جعل متلوّها واقعا موقع الفرض والتقدير ، ولذا قيل : إنّ كلمة (لو) حرف الامتناع ؛ لأنّ مدخولها الماضى ، وفرض وجود شىء فى الماضى لا يكون إلّا إذا كان الواقع عدمه ، فلذا يكون المفروض محالا ، وحيث رتّب على المحال شىء أيضا فى الماضى ، فهو أيضا محال ؛ لأنه إن كان المرتّب عليه علّته المنحصرة فلم توجد ، وإن لم تكن علّته المنحصرة _ وكانت له علّة اخرى _ فهى أيضا لم توجد ، ولذا رتّب عدمه على عدم المفروض وجوده.

شأن أداة الشرط

ص: 412

1-1. كفاية الأصول : 7 / 194.

2-2. وذلك فى أوائل التعليقة : 20.

ومنه علم : أن الالتزام بأن أداة (لو) للامتناع ليس التزاما بالمفهوم وبالعلية المنحصرة لمدخولها.

وبالجملة : أدوات الشرط لمجرد جعل مدخولها واقعا موقع الفرض والتقدير ، وأن التعليق والترتب يستفاد من تفريع التالي على المقدم والجزاء على الشرط ، كما يدل عليه (الفاء) الذى هو للترتيب : سواء كان الترتب زمانيا كما فى (جاء زيد فجاء عمرو) مثلا ، أو كان الترتب بنحو العلية كما فى (تحركت اليد ، فتحرك المفتاح) ، أو بالطبع كما فى (وجد الواحد ، فوجد الاثنان) ، إلى غير ذلك من أنحاء الترتب.

وربما لا- يكون النظر إلى الترتب الخارجى بنحو من أنحاءه ، بل الترتب كان بمجرد اعتبار العقل ، كما فى قولنا : إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة ، وإن كان هذا ضاحكا فهو إنسان ، ونحوهما ، فإنه لا ترتب خارجا ، بل فى الحقيقة المقدم فى هذه القضايا مترتب على التالي ، كما لا ترتب أيضا بالإضافة إلى وجودهما الفرضى ؛ إذ ليس فرض الإنسانية مقتضيا لفرض الضاحكية ؛ لإمكان فرض الكاتبية وغيرها ، بل للعقل أن يضع الضاحك أولا ، ثم يضع الإنسانية ثانيا.

والحاصل : أن الفاء للترتيب ، إلا- أن الترتيب : تارة بلحاظ ما فى الخارج ، واخرى بوضع العقل واعتباره ، فلا دلالة لمطلق الترتيب على اللزوم فضلا عن الترتيب بنحو العلية ، فضلا عن العلية المنحصرة.

كما أن إسناد هذه المعانى إلى أداة الشرط غفلة عن أن شأنها جعل متلوها واقعا موقع الفرض والتقدير فقط ، وقد ظهر حال الجملة بتمامها ، فإن غاية مفادها : ترتيب أمر على أمر مفروض الثبوت ، بلا دلالة على لزوم بينهما ، أو على ترتب بنحو العلية فضلا عن المنحصرة.

249_ قوله [قدّس سرّه]: (أو منع دلالتها على الترتيب ... الخ) (1).

أى الترتّب الخارجى ولو بغير العلية، كما فى الترتّب الزمانى أو بالطبع ونحوهما، وذلك لأنّ المتضايفين لا ترتّب بينهما، ومع ذلك يصحّ قولنا: إن كانت السماء فوقنا فالأرض تحتنا، لا مطلق الترتّب، ولو بفرض العقل واعتباره، فإنّه مما لا يقبل الإنكار.

250_ قوله [قدّس سرّه]: (ودعوى كونها اتفاقية ... الخ) (2).

يمكن أن يقال: إنّ الشرطية لا تلازم اللزوم لشهادة الوجدان على أنّ الشرطية الاتفاقية كاللزومية من دون عناية، والوجه فيه ما تقدّم: من أنّ شأن الأداة جعل متعلّقها ومدخولها واقعا موقع الفرض والتقدير، وأنّ الشرطية ليست إلّا لمصاحبة المقدّم مع التالى بلا دلالة على لزوم أو اتفاق، والرتّب المستفاد من الجملة أعمّ من الترتّب الخارجى ومن الترتّب فى ظرف عقد القضية بفرض العقل واعتباره، فضلا عن الترتّب بنحو العلية.

251_ قوله [قدّس سرّه]: (إن قلت: نعم، ولكنّه قضية الإطلاق ... الخ) (3).

بيانه: كما أنّ الترتّب المطلق هو الترتّب بنحو العلية، فإنّه الترتّب بالطبع وبلا عناية، كذلك الترتّب المطلق _ دون مطلق الترتّب _ هو ترتّب التالى على مقدّمه لا غير، كما أنّ الوجوب المطلق هو الوجوب لا للغير، فكما أنّه كونه للغير أمر وجودى ينبغى التنبيه عليه، كذلك الترتّب على الغير يحتاج إلى التنبيه، بخلاف الترتّب على المقدّم لا على الغير، فاختصاص الترتّب به ليس إلّا عدم

ص: 414

1-1. كفاية الأصول: 194 / 15.

2-2. كفاية الأصول: 194 / 18.

3-3. كفاية الأصول: 195 / 15.

ترتبه على ما ينبغي التقييد به لو كان مترتباً عليه.

252_ قوله [قدس سره]: (كما يظهر وجهه بالتأمل ... الخ) (1).

إذ ملاحظة العلية واللزوم والترتب بنحو الإطلاق المقتضى لشرطية المقدم فقط، لا تكون إلا بالنظر الاستقلالي، فيوجب انقلاب المعنى الحرفي اسمياً، وهو منقوض بالوجوب الإطلاقي في قبال المشروط، وفي استفادة الوجوب من الطلب الجامع بمقدمات الحكمة، وحله على مسلكه (قدس سره) بملاحظة المعنى الحرفي الواسع أو الضيق يتبع المعنى الاسمي، فملاحظة العلة والمعلول على نحو لا ينفك أحدهما عن الآخر ملاحظة العلية المنحصرة بالتبع.

253_ قوله [قدس سره]: (ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم ... الخ) (2).

لا يخفى: أن عدم ترتب التالي على غير المقدم لا يوجب أن يكون سنخ المترتب على غيره مبايناً معه من حيث الترتب أو اللزوم.

بخلاف عدم كون الوجوب للغير، فإنّ الوجوب المنبعث عن وجوب الغير سنخ من الوجوب، ومقابل للوجوب الغير المنبعث عن وجوب آخر، فليس عدم الترتب على غير المقدم أو الترتب عليه من خصوصيات الترتب على المقدم كي يختلف أنحاء الترتب.

نعم، لو كان الشك في أن المقدم تمام المترتب عليه أو بعضه كان مقتضى الإطلاق أنه تمامه، وأنه لا دخل لغيره في ترتبه عليه، لا أنه إذا شك في أنه مترتب على غيره أيضاً بحيث لا يلزم منه خلل في ترتبه على المقدم يحكم بعدمه، فنحن - أيضاً - نقول بعدم اقتضاء الإطلاق للعية المنحصرة، لكنه لا من أجل كون

ص: 415

1-1. كفاية الأصول: 18 / 195.

2-2. كفاية الأصول: 3 / 196.

الانحصار وعدمه من شئون العلّية وحيثياتها كالتمامية والنقص ، أو كالعَلّية بنحو الاقتضاء أو الشرطية أو الإعداد ، بل من أجل أنّ الانحصار وعدمه ليسا من شئون العلّية أصلاً ؛ حتى يكون الإطلاق مقتضياً لإثبات خصوصية أو نفيها ، بل حيثية العلّية أجنبية عن حيثية الانحصار وعدمه ، وإنّما هما من شئون العلة ، والكلام في الإطلاق من حيث السببية ، لا الإطلاق من حيث وحدة السبب وتعدّده ، كما سيأتي (1) إن شاء الله تعالى.

نعم هنا وجه آخر لاستفادة الانحصار : وهو أنّ مقتضى الترتّب العلى على المقدم بعنوانه أن يكون بعنوانه الخاصّ به علة ، ولو لم تكن العلة منحصرة لزم استناد التالى إلى الجامع بينهما ، وهو خلاف ظاهر الترتّب على المقدم بعنوانه ، فتدبّر.

254_ قوله [قدّس سرّه]: (إلا أنّ المعلوم ندره (2) ... الخ) (3).

لأنّ القدر المسلّم من القضية الشرطية إفادة العلّية وصلاحيّة الشئ للتأثير من دون دخل شئ _ وجوداً أو عدماً _ فى علّيته الذاتية ، وأما ترتّب المعلول بالفعل على العلة ، فهو أمر آخر قد يتفق سوق الإطلاق بلحاظه ، فتدبّر.

255_ قوله [قدّس سرّه]: (لا تتفاوت فيه (4) ثبوتاً ... الخ) (5).

فكون العلة ذات عدل (6) ليس ككون الواجب ذا عدل ، فإنّ سنخ

ص: 416

1-1. وذلك فى التعليقة : 268.

2-2. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : إلا أنه من المعلوم ...

3-3. كفاية الأصول : 8 / 196.

4-4. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : لا تتفاوت الحال فيه ...

5-5. كفاية الأصول : 19 / 196.

6-6. قولنا : (فكون العلة ذات عدل ... الخ).

بيان جد (أ) العلية للمقدم لا يقتضى بيان العدل له إذا كان له عدل ، فإنّ عليّة المقدم جدّا لا تتفاوت بالإضافة إلى كونه ذا عدل ، أو لا ، وهذا بخلاف جدّ الوجوب الحقيقي ، فإنّ التعيني والتخييري سنخان متباينان ، لا أنّ حقيقة الوجوب فيهما واحدة ، والتفاوت في المتعلق من حيث كونه معيّنًا أو مردّدًا ؛ لما مرّ في موضعه من استحالة تعلق الوجوب بالمردّد ، بل استحالة سائر الطرق ، إلّا الالتزام بأنّ الوجوب التعيني وجوب غير مشوب بجواز الترك إلى بدل ، والتخييري وجوب مشوب بجواز الترك إلى بدل ، فلا محالة إذا كان المولى في مقام جدّ الوجوب _ لا الإهمال _ يجب عليه بيان كونه مشوبا بجواز الترك إلى البديل بذكر عدل الواجب ، وحيث لم يبيّن له عدلا ، كان معيّنًا لكونه تعينًا.

الآثار ، بخلاف كون العلة واحدة أو متعدّدة ، فإنّ سنخ العلية في كلّ منهما غير مباين مع علية الآخر.

نعم ، إذا اريد الإطلاق من حيث الوحدة والتعدّد ؛ بأن كان المولى في مقام بيان كلّ ما له العلية ، فاقصر على خصوص المجيء _ مثلا _ كشف عن انحصاره فيها ، وإلاّ كان ناقضا لغرضه ، لكنّه لا يدخل له بالإطلاق من حيث الشرطية ، كما كان الإطلاق من حيث تعيين الوجوب مقتضيا له.

256 _ قوله [قدّس سرّه] : (وليس فيما أفاده ما يثبت ... الخ) (1).

إلاّ أن يكون مراده (رحمه الله) من قوله : (وليس بممتنع ... الخ) عدم الامتناع القياسى _ دون الواقعى أو الاحتمالى _ فالمراد إمكانه القياسى بالإضافة إلى مفاد الشرطية ، فإنّها لا تأبى عن تعقيب الشرط بشرط آخر.

257 _ قوله [قدّس سرّه] : (أنّ المفهوم إنّما (2) هو انتفاء سنخ الحكم ... الخ) (3).

إن اريد أنّ مفاد (أكرم) _ مثلا _ إثبات طبيعة الوجوب _ بحيث لا يشدّ عنها فرد منها _ فهو وإن كان لازمه انتفاء سنخ الحكم عقلا ، إلاّ أنّ ظاهر الأمر بالإكرام فى الشرطية وغيرها على حدّ سواء ، وليس النزاع فى المفهوم وعدمه فى أنّ المنشأ سنخ الحكم أو شخصه ، بل فى إفادة العلية المنحصرة وعدمها.

وإن اريد إثبات طبيعة الوجوب بمعنى وجودها الناقض للعدم ، وإن تشخّص بلوازم الوجود ، فمن الواضح أنّ الوجود نقيض العدم ، وكلّ وجود بديل عدم نفسه ، لا العدم المطلق ، فانتفاؤه انتفاء نفسه ، لا انتفاء سنخ الوجوب.

ص: 418

1-1. كفاية الأصول : 198 / 1.

2-2. فى الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : أنّ المفهوم هو انتفاء ...

3-3. كفاية الأصول : 198 / 12.

وبالجملة : انتفاء ناقض العدم لا يوجب بقاء العدم المطلق على حاله ، بل عدم ما هو بديل له ، فليس تعليق الوجوب بهذا المعنى أيضا مقتضيا لانتفاء سنخ الحكم.

بل التحقيق : أنّ المعلّق على العلة المنحصرة نفس وجوب الإكرام المنشأ في شخص هذه القضية ، لكنه لا بما هو متشخص بلوازمه ، فإنّ انتفاء بانتفاء موضوعه ، وإنّ شخص علة _ وإن لم تكن منحصرة _ عقلية ، لا- يحتاج إلى إفادة انحصار علة بأداة أو غيرها ، بل بما هو وجوب ، فإذا كانت علة الوجوب _ بما هو وجوب _ منحصرة في المجيء _ مثلا _ استحالة أن يكون للوجوب فرد آخر بعلة أخرى.

فالمعلّق على المجيء ليس الوجود بحيث لا- يشدّ عنه وجود ، ولا- الوجود بمعنى ناقض العدم المطلق ، ولا الوجود الشخصي بما هو شخصي ، بل بما هو وجود الوجوب ، فيدلّ على أنّ الوجوب لو كان له فرد كانت علة المجيء ، وإلاّ لزم الخلف. 258 _ قوله [قدّس سرّه] : (ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد ... الخ) (1).

بل من فوائد انحصار العلة ، وإلاّ فكون شيء علة للوجوب _ بما هو وجوب ، لا بما هو شخص من الوجوب _ لا يقتضى عدم إمكان قيام غيره مقامه.

259 _ قوله [قدّس سرّه] : (ولعلّ العرف يساعد ... الخ) (2).

اعلم أنّ الوجه الأوّل والثاني مشتركان في التصرف في الخصوصية المستفاد من منطوق القضية المستتبعة للمفهوم ، والثاني يمتاز عن الأوّل بزيادة

ارتفاع مطلق الوجوب من فوائد انحصار العلة

ص: 419

1-1. كفاية الأصول : 200 / 11.

2-2. كفاية الأصول : 201 / 16.

رفع اليد عن الانحصار بالكلية ، بخلاف الأول ، فإنّ الحصر إضافي فيه .

وأما الظهور في السببية المستقلة لكلّ منهما ، بعنوانه ، فهو محفوظ فيهما بخلاف الوجهين الآخرين .

ومما ذكرنا ظهر : أنّه لا- ترجيح للوجه الثاني على الأول بتوهم أنّه لا تصرّف فيه في المنطوق دون الأول _ فإنّ الثاني ما لم يتصرّف في منطوقه لا يعقل رفع اليد عن لازمه ، بل لعلّ الترجيح للأول ، فإنّ رفع اليد عن إطلاق الحصر أهون من رفع اليد عن أصل الحصر ، فتدبّر .

260 _ قوله [قدّس سرّه] : (بملاحظة أنّ الأمور المتعدّدة ... الخ) (1).

قد عرفت في مبحث الواجب التخييري (2) ما في تطبيق قاعدة عدم صدور الواحد عن المتعدّد على أمثال المقام مما كان الواحد فيه نوعيا ، وقد ذكرنا :

أنّ مورد القاعدة وعكسها الواحد الشخصى ، وبيّنا هناك _ أيضا _ أنّ البرهان على عدم صدور الواحد عن الكثير مورده صدور الواحد الشخصى عن الكثير بالشخص ، وأنّ مسألة المناسبة والسنخية أجنبية عن لزوم الانتهاء إلى جامع ماهوى .

261 _ قوله [قدّس سرّه] : (وإن كان بناء العرف والأذهان ... الخ) (3).

لا يخفى عليك : أنّ ظاهر القضية الشرطية وإن كان سببية الشرط بعنوانه الخاصّ _ سواء قلنا بالمفهوم وقيدناه ، أم لم نقل بالمفهوم _ لكنه لا- محيص عن جعل الجامع بين الشرطين سببا بعد الاطلاع على استحالة تأثيرهما بعنوانهما أثرا واحدا ، فالوجه الرابع وإن كان يرفع التعارض كسائر الوجوه ، لكنّه لا تستغنى

ص : 420

1-1 . كفاية الأصول : 17 / 201 .

2-2 . وذلك في التعليقة : 137 من هذا الجزء .

3-3 . كفاية الأصول : 22 / 201 .

تلك الوجوه عنه ، بخلاف هذا الوجه ، فإنه يستغنى به عنها.

نعم ، لو قلنا بعدم استقلال كلّ منهما للسببية ، وكانا جزئى السبب ، فلا حاجة إلى الوجه الرابع.

وأما عدم القول بالمفهوم فلا يجدى.

وأما ما أفاده (1) (قدس سره) _ فى (2) أنّ الجامع يكون شرطاً بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم _ فإن أراد (قدس سره) أنّه لا تصل النوبة إلى الالتزام بالجامع إلاّ بعد الفراغ عن الثبوت عند الثبوت فى كلّ منهما ، ومع الالتزام بالمفهوم مطلقاً فى كلّ منهما _ بمعنى عدم الالتزام بالثبوت عند الثبوت فى كلّ منهما _ فلا يجب الالتزام بتأثير الجامع.

فيندفع : بأنّ الالتزام (3) بالمفهوم وإن كان التزاماً بالمحال _ من حيث إنّه التزام بالنقيضين _ لكثته من حيث الالتزام بالثبوت عند الثبوت فى كليهما التزام بمحال آخر ، وهو تأثير المتباينين أثراً واحداً.

وإن أراد _ أنّ الالتزام بالجامع بعد عدم الالتزام بالمفهوم ، فإنه محال _ فهو (4) غير مختصّ بهذا الوجه ، بل سائر وجوه التصرف _ أيضا _ إنّما يلتزم بها من

ص: 421

1-1 .1 الكفاية : 201.

2-2 .2 الأصحّ فى العبارة : وأما ما أفاده (قدس سره) من أنّ

3-3 .3 قولنا : (فيندفع بأنّ الالتزام ... الخ).

4-4 .4 قولنا : (فإنه محال فهو ... الخ) :

أجل أنّ الالتزام بظاهر القضايا جميعاً محال.

والظاهر إرادة الشقّ الأوّل، كما يومئ إليه اقترانه ببقاء إطلاق الشرط في كلّ منهما على حاله، فظاهره أنّه كما لا مجال للجامع مع كون كلّ منهما جزء العلة، كذلك لا مجال مع الالتزام بالمفهوم.

262_ قوله [قدّس سرّه]: (وأما رفع اليد عن المفهوم... الخ) (1).

ضرب عليه خطّ المحو في النسخة المصحّحة، ولعلّه أنسب، وذلك لأنّ رفع اليد عن مفهوم أحدهما لا يجدي؛ لأنّ مفهوم الآخر ينفي هذا المنطوق، فيجب التصرّف في مفهومه ومنطوقه، وليس التصرّف في منطوقه بمجرد تقييد علته بوجود العلة الأخرى، فإنّه مناف لظهور الآخر في كونه تمام السبب، فإنّ كون هذا جزء السبب يستدعي أن يكون الآخر أيضاً كذلك، بل لا بدّ من حمل الشرط فيما لا مفهوم له على مجرد المعرفيّة؛ لئلاّ يلزم منه التصرّف في الآخر بوجه من الوجوه، وهو في قوّة طرح إحدى القضيتين مفهوماً ومنطوقاً، ولبعده جدّاً لعلّه ضرب عليه الخطّ.

====

2. هذه العبارة جزء من فقرة حذفت في حقائق الاصول، وكذا في الكفاية، التي حقّقتها مؤسّستنا، وقد وردت في كفاية الاصول _ حاشية المحقّق المشكيني (رحمه الله) _ وموضعها في آخر الأمر الثاني بعد قوله: (فافهم)، وهي هكذا: (وأما رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلاّ بدليل آخر، إلاّ أن يكون ما ابقى على المفهوم أظهر، فتدبّر جيّداً). كفاية الاصول _ حاشية الحجّة المشكيني (رحمه الله) _ : 1 / 314.

ص: 422

1- التقدير المحال.

263_ قوله [قدّس سرّه]: (محكوما بحكمين متمثلين ، وهو واضح الاستحالة ... الخ) (1).

قد مرّ مرارا: أنّ تعلق الحكمين المتمثلين أو المتضادين ليس من التماثل والتضادّ المستحيل اجتماعهما كما عرفت وجهه سابقا بالبرهان ، وقد عرفت الوجه في استحالة تعلق وجوبين بطبيعة واحدة ، فراجع أوائل مقدّمة الواجب (2).

264_ قوله [قدّس سرّه]: (بل على مجرّد الثبوت ... الخ) (3).

هذا إنّما يصحّ في الجملة الخبرية ، وإلاّ فالإنشاء بداعي البعث الجدّي لا يعقل أن يكون إثباتا للبعث الأوّل ، بل وجود آخر من البعث.

265_ قوله [قدّس سرّه]: (أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء ... الخ) (4).

هذا بناء على (5) خروج الكلّيين المتصادقين على واحد من محلّ النزاع.

وأما بناء على دخول ذلك _ كما صرّح به بعض المحقّقين (6) _ لوحدة

ص: 423

1-1. كفاية الأصول : 13 / 202.

2-2. التعليقة : 6.

3-3. كفاية الأصول : 15 / 202.

4-4. كفاية الأصول : 15 / 202.

5-5. قولنا: (هذا بناء على ... الخ).

6-6. وهو المحقّق الشيخ محمد تقى الأصفهاني (رحمه الله) صاحب هداية المسترشدين : 167 _ 169 وذلك عند قوله (رحمه الله) : (... إذ محلّ البحث ما إذا كان الظاهر نوعا واحدا أو نوعين متصادقين ولو في بعض المصاديق ..).

الملاك ، وهو محذور اجتماع الحكمين المتماثلين في واحد ذي عنوانين ، فلا يجدى الالتزام المزبور .

وعدم لزوم الاجتماع في مرحلة التصادق والامثال لا ينافي الاجتماع في مرحلة التعلّق والتكليف ، وإلاّ لم يلزم اجتماع في حقيقة واحدة بلحاظ مرحلة الامثال أيضا ، والتفاوت في مرحلة التعلّق بين ذي عنوانين وبين عنوان واحد _ بناء على جواز اجتماع الحكمين _ لا يجدى إلاّ على هذا المبنى ، لا مطلقا كما هو المهمّ .

266 _ قوله [قدّس سرّه] : (بل غايته أنّ انطباقهما عليه ... الخ) (1).

فإنّ اتّحاد المأتّى به مع المأمور به في الوجود يوجب اتّصافه بصفته بالعرض ، وهو معنى صحّة انتزاع صفته له .

وقد عرفت _ في مبحث اجتماع الأمر والنهي (2) _ أنّ صفة الوجوب ونحوه مما لا يعقل عروضها للموجود الخارجي ، لا بالذات ولا بالعرض ، فإنّ الوجود مسقط للوجوب ، فكيف يتصف به؟! فراجع ، ولعلّ قوله (رحمه الله) : (فافهم) إشارة إليه أو إلى ما تقدّم .

267 _ قوله [قدّس سرّه] : (وتأكّد وجوبه عند الآخر ... الخ) (3).

بتقريب أنّ لازم حدوث إرادة اخرى تأكّد الاولى ، كما في جميع الأعراض القابلة للاشتداد ، وهذا أحسن الوجوه من حيث إبقاء كلّ سبب على سببته ، والالتزام بتعدّد المسبّب ، غاية الأمر أنّ المسبّب حيث إنّ من المقولات التي تجرى فيها الحركة والاشتداد ، كان لازم حدوث مرتبة اخرى في موضوع الاولى

ص: 424

1-1 . كفاية الأصول : 9 / 203 .

2-2 . في التعليقة : 167 عند قوله : (فأتّضح من جميع ما ذكرنا ...) .

3-3 . كفاية الأصول : 13 / 203 .

تأكدها ، وانقلاب المرتبة الضعيفة إلى مرتبة شديدة.

والتحقيق : أن ظاهر القضية الشرطية لو كان حدوث وجود آخر ، لما كان إمكان الاشتداد مجدياً في حفظ ظهورهما ؛ لأن الشيء لا يتبدل وجوده في مراتبه الضعيفة والشديدة ، بل وجود واحد مستمرّ بناء على أصالة الوجود ، وقد ذكرنا _ في بعض المباحث السابقة _ قضاء ضرورة الوجدان بأن الشيء في مراتب تحولاته واستكمالاته موجود واحد _ لا موجودات _ إلا إذا لوحظ الوجود بالعرض وهي الماهية.

ومعنى قبول المقولة للحركة والاشتداد إمكان خروج الموجود الواحد عن حدّ إلى حدّ آخر ، لا أنّ حدوث وجود آخر يوجب انقلاب الموجود الأول ، وإلا لم يعقل اجتماع الأمثال في أمثال هذه المقولات ، مع أنّ عدم قبول الموضوع لإرادتين _ مثلاً _ كعدم قبوله لبياضين ، لا أنّ اجتماعهما يوجب حدوث مرتبة أكيدة.

هذا كلّه بالإضافة إلى الإرادة والكراهة.

وأما البعث والزجر فلا تجرى فيهما الحركة والاشتداد أصلاً ؛ لاختصاصهما ببعض المقولات ، لا بالاعتبارات كما أشرنا إليه سابقاً. 268_ قوله [قدّس سرّه] : (نعم ، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية ... الخ) (1).

لا يخفى عليك : أن متعلّق الجزاء نفس الماهية المهملة ، والوحدة والتعدّد خارجان عنها ، فهي بالنسبة إلى الوحدة والتعدّد لا اقتضاء ، بخلاف أداة الشرط ، فإنّها ظاهرة في السببية المطلقة ، ولا تعارض بين المقتضى واللاقضاء ، لكن الماهية وإن كانت في حدّ ذاتها كذلك ، إلا أنّها لا بدّ من أن تلاحظ على نهج

متعلّق الجزاء نفس الماهية المهملة

ص: 425

الوحدة أو التعدّد هنا ؛ إذ الحكم لا يعقل تعلّقه بالمهمّل ، فهناك ظهوران متعارضان ، خصوصا إذا كان ظهور الأداة فى السببية المطلقة بالإطلاق لا بالوضع .

فالوجه فى القول بعدم التداخل : أنّ العرف إذا القى إليه القضيتان ، فكأنّه يرى مقام الإثبات مقترنا بمقام الثبوت ، ويحكم بمقتضى تعدّد السبب بتعدّد متعلّق الجزاء من غير التفات إلى أنّ مقتضى إطلاق المتعلّق خلافه ، وهذا المقدار من الظهور العرفى كاف فى المقام .

وربما يقال : بأنّ إطلاق السبب _ بضميمة حكم العقل بعدم معقولية تعلّق الوجوبين بوجود واحد من الطبيعة _ يقتضى تعدّد الوجود ورفع اليد عن إطلاق متعلّق الجزاء ، لا أنه يرفع اليد عن إطلاق المتعلّق بإطلاق السبب ؛ حتى يقال : ما المرجّح لأحد الإطالقين على الآخر؟

ولا يمكن رفع اليد عن إطلاق السبب بظهور المتعلّق _ إطلاقا _ فى الوحدة ؛ إذ مع رفع اليد عن إطلاق السبب لا وجوب بالسبب الثانى ، فلا حكم حتى يقال : بأنّ متعلّقه مطلق أو مقيد .

وفيه : أنّه لا تعيّن لإحدى الشرطيتين للسابقة ، وللأخرى للأحتمية ؛ حتى لا يكون مجال للحكم البالغ مرتبة الفعلية فى الثانية ؛ لأنّ السبب المتعلّق عليه الحكم لا تأثير له ، بل كلّ من السببين _ المرتّب عليهما الحكم فى القضيتين _ متقيد بعدم سبق سبب آخر عليه ، وكلّ منهما قابل للسبق ، فهو قابل لفعلية الحكم المرتّب عليه ، فيصحّ تعيين متعلّقه إطلاقا وتقييدا ، وإلا لم يصحّ تعيين متعلّق كلّ منهما إطلاقا وتقييدا .

مع أنّ الوجه الثالث _ من وجوه التصرف _ لا- يقتضى رفع اليد عن إطلاق السبب ، ولا عن إطلاق متعلّق الجزاء ؛ حتى يرد المحذور المذكور ، وبلوغ الحكم لمرتبة شديدة من البعث الفعلى ، لا ينافى تعيين متعلّقه إطلاقا وتقييدا ،

بل التحقيق : أنّ الوحدة التي يقتضيتها إطلاق المتعلّق وقرينة الحكمة _ الموجبة لصلوح المتعلّق لتعلّق الحكم به _ هي وحدة المتعلّق من حيث المطلوبة بالطلب المتعلّق به ؛ بمعنى أنّ البعث المتعلّق بالإكرام _ مثلاً _ يقتضى وجوداً واحداً من الإكرام ، ولا يقتضى عدم البعث إلى وجود آخر ، بل هو بالإضافة إلى وجود آخر بوجوب آخر لا - اقتضاء ، والبعث الآخر مقتضى لوجود آخر بنفسه ، فإنّ الإيجاد الآخر يقتضى وجوداً آخر.

ومنه علم : أنّ مطلوبة وجود آخر ليس من باب تقييد المتعلّق بالآخر ؛ ضرورة أنّ كلّ قضية ليست ناظرة إلى قضية أخرى ؛ حتى يكون مفادها البعث إلى إكرام آخر ، بل كلّ قضية مفادها التحريك إلى وجود واحد من الإكرام ، فنفس التحريك تحريك آخر فيقتضى حركة أخرى لتلازم التحريك والحركة.

فإن قلت : إطلاق الدليلين للبعث نحو وجود واحد من الطبيعة بلحاظ شمول كلّ واحد منهما للأفراد البدلية _ إما بنحو التخيير العقلي ، أو التخيير الشرعي _ يقتضى اجتماع المثليين في كل واحد من الأفراد البدلية ، فيكون كالبعثين التعيينيين نحو واحد معيّن.

قلت : لا شبهة في ارتفاع المنافاة (1) بتقييد الوجود الواحد من الطبيعة

ص: 427

1-1. قولنا : (لا شبهة في ارتفاع المنافاة إلخ).

بالآخر بأن يقال : إن بـلت فتوضاً ، وإن نمت فتوضاً وضوء آخر ، مع أنّ هذا التقييد لا يوجب تعيين متعلّق البعث في مقام التعلّق ، فإنّ كلّ واحد من الإطّلاقين له الشمول بالإضافة إلى كلّ واحد من الأفراد البدلية ، ولا يتعيّن بهذا التقييد فرد من الأفراد البدلية لأحدهما دون الآخر ، وإنّما يتعيّن لأحدهما في مقام الامتثال ، وهو مقام فعلية التطبيق ، فيكون فعلية التطبيق لمتعلّق البعث الآخر بفرد آخر .

وإذا لم يتضيق دائرة المتعلّق في مرحلة وجود البعث _ وهو مقام التعلّق _ فوجود هذا القيد وعدمه من هذه الجهة على حدّ سواء ، وإنّما يفيد التقييد لمقام الامتثال وفعلية التطبيق ، وكما أنّ التقييد اللفظي يفيد هذه الفائدة لمقام الامتثال ، فكذلك فعلية بعث آخر تقتضى عقلاً فعلية انبعاث آخر بفرد آخر ، وإنّما يتعارض الإطّلاقان إذا كان لمتعلّقيهما نحو من التعيّن بحيث يكون الواحد منبعثاً عن

بعثين ، وصادرا عن علتين مستقلتين. 269_ قوله [قدس سرّه]: (لا مجرد كون الأسباب الشرعية معرّفات ... الخ) (1).

لأنّ فعلية المعرفة (2) تستدعي معرّفا برأسه كالسببية ؛ إذ المعرّف ما يوجب الكشف التصديقي دون التصوّري ، ولا يعقل تعدّد الكشف التصديقي بالنسبة إلى شيء واحد بخلاف الكشف التصوّري ، فإنّه يتعدّد مع وحدة المكشوف بالعرض ، لا المكشوف بالذات ؛ لتشخص الكشف وتقوّمه بالمكشوف في مرتبته ،

فعلية المعرفة تستدعي معرّفا

ص: 429

1-1. كفاية الأصول : 1 / 205.

2-2. قولنا: (لأنّ فعلية المعرفة ... الخ).

ولمكان التضاييف بين المعرف والمعرف بالذات.

وأما حمل المعرف على الشأني _ حتى يصح توارد المتعدد منه على معرف واحد _ فهو خلف ؛ إذ الفرار من السببية إلى المعرفية لئلا يلزم خلاف الظاهر من حمل السبب على الشأني عند سبق سبب آخر.

والتحقيق : أن حقيقة التعليق على المعرف والكاشف لا معنى لها ، بل واقع التعليق على المنكشف ، ولعله في جميع القضايا واحد.

وفعلية الترتب المستفاد من الجملة لا تقتضى إلا فعلية المترتب عليه ، لا تعدده ؛ لأن المفروض أن تعدد المترتب لفرض تعدد المترتب عليه حقيقة ، ولذا لم يستشكل هذا القائل في عدم تعدد البعث إذا لم يكن هناك سبب متعدد ، كما إذا قال مرتين : توصاً _ مثلاً _ فإنه يحمل الثاني على التأكيد ، فإذا لم يكن في الكلام دليل على تعدد السبب ، _ لفرض كون المذكور بعنوان الشرط معرفاً لكونه من لوازم سبب الحكم حقيقة ، وفرض إمكان تعدد اللوازم (1) لملزوم واحد _ فلا موجب

ص: 430

1-1. قولنا : (وفرض إمكان تعدد اللوازم ... الخ).

لتعدّد المسبّب.

لا يقال : ظاهر القضية حينئذ ترتيب الحكم على الشرط بما هو لازم فعلى لما هو سبب الحكم ، لا بما هو هو ، أو بما هو لازم بذاته ؛ لئلاّ ينافى عدم ترتّب الحكم فعلا.

لأتمّ نقول : الزوم فعلى _ أيضا _ فإنّ اللازم الثانى _ أيضا _ له فعلية الزوم ، لكنه مع عين ذلك الملزوم ، لا أنّ لزومه شأنى ، وليس فى البين لفظ المعرّف والكاشف حتى يستظهر منه الفعلية ، ولعلّه وجه ابتناء المسألة على المعرفية والمؤثريّة ، فتدبّر . 270 _ قوله [قدّس سرّه] : (مع أنّ الأسباب الشرعية حالها ... الخ) (1).

لا يخفى عليك : أنّ نفي العلية عن العلل الشرعية وجعلها معرّفات : إن اريد منه نفي الاقتضاء والتأثير _ كما هو ظاهر لفظ السبب _ فهو حق ؛ بداهة أنّ التكاليف والاعتبارات الشرعية كلّها قائمة بالشارع قيام الفعل بفاعله ، لا أنّها قائمة بشىء قيام المقتضى بالمقتضى ، حتى يمكن جعل ما يسمّى عللا وأسبابا مقتضيات لها.

نفي العلية عن العلل الشرعية

ص: 431

1-1 . كفاية الأصول : 205 / 2.

وإن اريد نفى العلية بقول مطلق _ حتى الشرطية الراجعة إلى تصحيح فاعلية الفاعل ، وتتميم قابلية القابل _ فلا وجه له ؛ إذ كما أن القدرة والإرادة والشعور مصححة لفاعلية الفاعل ، ومخرجة لها من القوة إلى الفعل ، كذلك الجهات الموجبة لا تصاف الفعل بالمصلحة والدخيلة في ترتب فائدته عليه ، متممة لقابلية الفعل لتعلق الإرادة به ، ولا مانع من كون المسمى بالسبب والعلّة في الشرع من هذا القبيل ، وليس إلى منعه سبيل.

271 _ قوله [قدّس سرّه]: (إلا توهم عدم صحّة التعلّق ... الخ) (1).

وربما يوجّه: بأنّ الظاهر تعليق الحكم على صرف وجود السبب ، وهو المقابل للعدم الكلّي ؛ أي ناقض لعدم المطلق الذي لا ينطبق إلاّ على أوّل الوجودات.

وقد عرفت _ فيما مرّ _ أنّ كلّ وجود ناقض لعدم نفسه ؛ لأنّه نقيضه ، فلا ينطبق على خصوص أوّل الوجود ، وترتيب الحكم على أوّل الوجودات بعنوانه وإن كان ممكناً ، إلاّ أنّه خلاف الظاهر ؛ لأنّ الظاهر ترتيب الحكم على مجرد وجود الطبيعة ، لا على الوجود المقيّد أو وجود الطبيعة المقيّدة.

وإن اريد معناه الاصطلاحي ؛ بمعنى عدم أخذ المميّزات لأنحاء الوجودات في سببية السبب ، وملاحظتها بما هي وجود ، ومن الواضح أنّ صرف الشيء لا يتشّى ولا يتعدّد.

ففيه : أنّ أنحاء الوجودات متشخّصة متعيّنة بأنفسها ، وما يسمّى مشخّصاً عند الجمهور لازم التشخّص عند التحقيق.

فالسبب : إن كان مجرد وجود السبب فلا محالة يتعدّد بتعدّد الوجود بنفسه ، وإن كان صرف الوجود _ بحيث لا يشدّ عنه وجود _ فهو واحد لا تعدّد فيه ، إلاّ

ص: 432

أنّ تعليق الحكم عليه محال (1)؛ إذ لا يعقل تحقّقه في الخارج، فلا يعقل تحقّق وجود النار - مثلاً - بحيث لا يشدّ عنه نار، وإن أمكن لحاظه، بل المعقول منه الثابت في الخارج من الوجود الصّرف، هو وجود المبدأ وفيضه المسمّى بالوجود المنبسط، فإنّه الذي لا يتخلّل فيه غيره، كما يعرفه الأوحديّ من أهل المعرفة.

272_ قوله [قدّس سرّه]: (وأما ما لا يكون قابلاً لذلك ... الخ) (2).

لا كلام فيما إذا كان حكم المتعلّق قابلاً للشدّة، وأما إذا لم يكن قابلاً لها فتداخل الأسباب فيه محلّ الإشكال عند اجتماع الأسباب، فإنّ غاية ما يقال في تعقّل تأثيرها هو استناد الأثر إلى الجامع وإلغاء خصوصيات الوجودات.

وهو كلام خال عن التحصيل؛ لما مرّ آنفاً: أنّ الوجود الحقيقي عين التشخّص والتعيّن، وقطع النظر عن اللوازم واللواحق لا يوجب اتحاد المتعدّد في حدّ هويته العينية، فليس في الخارج موجود له وحدة عينية يستند إليه أثر واحد عيني، وإن كان الجامع المفهومى منتزعا عن كلا الوجودين، لكنه موجود بنحو الكثرة لا بنحو الوحدة.

وما تقرّر في محلّه (3) عند أهله - من وحدة الوجود وحدة شخصية، لا نوعية - فهو بملاحظة الموجودات كلّها، وفي هذه الملاحظة إذا كان النظر مقصوراً على الوجود - من حيث هو - فالعالم كلّ من حيث الوجود واحد؛ إذ التعدّد من كلّ شيء إنّما هو بتخلّل غيره فيه، ولا تخلّل للعدم المقابل للوجود في الوجود، كما لا تخلّل للماهية فيه، ولا شيء بعد الوجود إلّا العدم والماهية.

وأما وجود فردين من النار - مثلاً - فلا يجري فيه هذا البيان لتخلّل غير

ص: 433

1-1. مضافاً إلى أنّ مجرد وجوده يكفي في ترتّب الأثر ولو لم يكن صرف الوجود. منه عفى عنه.

2-2. كفاية الأصول: 6 / 206.

3-3. الأسفار 1: 71 - 73 عند قوله: (ومما يجب أن يعلم ...).

النار بين نار ونار ، وعدم لحاظ الموجود المتخلل بينهما لا يوجب الاتحاد واقعا إلا بإلغاء الحدود وملاحظة الوجود بما هو وجود ، وفي هذه الملاحظة لا نار ولا إحراق ولا تأثير ولا تأثر ، فتدبره ، فإنه في غاية الغموض والدقة.

وأما استناد الواحد إلى الواحد بالاجتماع فقد تقرّر في مقرّه (1) أنه فاسد ؛ إذ الوحدة _ حينئذ _ اعتبارية لا حقيقية ، فلا تؤثر أثرا حقيقيا عينيا ، وعلية الصورة المطلقة للهيولى لا تجدى ؛ لما ذكر في محلّه : من أنّ وحدتها العمومية محفوظة بواحد بالعدد ، وهو الجوهر القدسي المفارق ، فهو العلة ، والصورة شرطه ، وبقية الكلام في محلّه.

هذا كله في تداخل الأسباب بمعنى الاستناد إلى الجامع ، وأما تداخل الأسباب بمعنى صيرورة السببين عند الاجتماع جزءى سبب ، فهو فاسد ؛ لأنّ المسبّب : إن كان بسيطا ، فلا يعقل علية المركّب للبسيط الحقيقي ، كما برهن عليه في محله (2) ، وإن كان مركّبا فكلّ من السببين سبب تامّ لجزء من المسبّب ، وإن كان الاجتماع شرطا في تأثيره أحيانا لكون المسبّب واحدا بالاجتماع ، وكلّ ذلك واضح للخبير ، والتفصيل خارج عن وضع التعليقة.

والتحقيق _ في الأسباب الشرعية المجتمعة على مسبّب (3) واحد _ : هو أنّ معنى سببية الأسباب الشرعية أنّ السبب _ وهو الإيجاب والتحریم مثلا ، أو اعتبار الملكية والزوجية ونحوهما من الاعتبارات الشرعية بملاحظة ما يسمّى

الأسباب الشرعية المجتمعة على مسبب واحد

ص : 434

1-1. الأسفار 2 : 209 _ 212 / الفصل : 14 في أنّ المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيرة؟ من المرحلة السادسة في العلة والمعلول.

2-2 (2) الأسفار 2 : 194 _ 201 / الفصل : 11 في أنه هل يجوز أن يكون للشئ البسيط علة مركّبة؟

3-3. في الأصل : على سبب واحد.

سببا شرعا _ ذو مصلحة تدعو الشارع إلى الإيجاب _ مثلا _ أو اعتبار الملكية _ مثلا _ فإذا كانت المصلحة _ في كل من السببين _ مغايرة لما في الآخر فلا محالة يشتدّ الداعى ، وإن لم تكن مغايرة _ كفرادين من نوع واحد _ فلا ؛ إذ لا توجد في المسبب مصلحتان بإضافته إلى السببين ؛ حتى يشتدّ الداعى والمسبب ؛ مثلا : إذا عقد الموكل والوكيل على ملكية شىء لشخص واحد دفعة ، فاعتبار الملك له شرعا _ لمكان العقد عليه _ ذو مصلحة ، لا أنه توجد في الاعتبار مصلحتان ؛ حتى يشتدّ الداعى إلى اعتبار الملكية ، أو اعتبار الملكية القويّة .

فالفرق بين الأسباب الشرعية والعقلية : أنّ الأسباب الشرعية ليست بالإضافة إلى مسبباتها كالمقتضيات بالنسبة إلى مقتضياتها ؛ حتى لا يعقل قيام الواحد الحقيقي بمتعدّد أو بالمركب ، بل الاعتبار الشرعى والحكم التكليفى فعل واحد قائم بالشارع ، ودخل الأسباب الشرعية فى مسبباتها على الوجه المذكور ؛ بمعنى أنّ اعتبار الملكية لمن عقد له ذو مصلحة ، ولا يتعدّد من عقد له بالحمل الشائع بتعدّد العقد له ، فلا معنى لتعدّد الاعتبار ، ولا زيادة المصلحة الموجبة لاعتبار ملكية شديدة مثلا . 273 _ قوله [قدس سرّه] : (وعليّته فيما إذا استفيدت ... الخ) (1).

يمكن تقريب اقتضاء الوصف _ حينئذ _ بما تقدّم فى الشرط (2) : من أنّ عليّة الوصف بعنوانه تقتضى الانحصار ؛ إذ مع تعدّد العلة لا يكون بعنوانه علة ، بل بعنوان جامع ، وهو خلاف الظاهر .

لا يقال : هذا إذا علم العلية ، وإلا فلا .

لأننا نقول : يمكن أن يقال _ بعد إحراز أنّ الأصل فى القيد أن يكون

الفرق بين الأسباب الشرعية والعقلية

ص : 435

1-1 . كفاية الأصول : 206 / 11 .

2-2 . راجع التعليقة : 253 ، و 257 .

احترازياً _ : إنَّ معنى قيدية شىء لموضوع الحكم حقيقة ، أنَّ ذات الموضوع غير قابلة لتعلُّق الحكم بها إلاَّ بعد اتِّصافها بهذا الوصف ، فالوصف متمم قابلية القابل ، وهو معنى الشرط حقيقة ، وحيث إنَّ الظاهر دخله بعنوانه الخاصَّ ، وإنَّ المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب ، لا بما هو شخص من الوجوب ، فلا محالة ينتفى سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل فى موضوعية الموضوع لسنخ الحكم .

ومنه ظهر ما فى الإراد الآتى ، فإنه ليس الانتفاء عند الانتفاء لقرينة خاصَّة ، بل لعين ما مرَّ فى الشرط (1) : من أنَّ إناطة الحكم بشىء بعنوانه _ وصفا كان أو غيره _ تقتضى الانحصار .

نعم ، الكلام فى البرهان على اقتضاء تعدُّد العلة للجامع ، إلاَّ أنه مسلّم بين أهل التحقيق ، وإن كان خلاف ما يقتضيه النظر الدقيق .

274 _ قوله [قدس سرّه] : (كما أنَّه لا يلزم فى حمل المطلق ... الخ) (2) .

ظاهره أنَّ المقيّد هو الوجوب فى القضية ، لا مطلق الوجوب ، مع أنَّ مقتضى حمل المطلق على المقيّد عدم وجوب المطلق مطلقاً ، فليس مفاد المطلق _ بعد الحمل _ مثل ما إذا ورد المقيّد بلا ورود المطلق ، فإنَّ وجوب المقيّد شخصاً _ بناء على عدم المفهوم _ لا ينافى وجوب المطلق بوجوب آخر بدليل آخر .

فالفارق : أنَّ المعارضة بين المطلق والمقيّد ليس من ناحية مجرّد التقييد ، بل بلحاظ استفادة وحدة التكليف من الخارج _ سواء كان الإطلاق بنحو العموم البدلى أو العموم الشمولى _ فإنَّ الغرض من الوحدة كون المولى بصدد سنخ

ص: 436

1-1 .1. التعليقة : 257.

2-2 .2. كفاية الأصول : 19 / 206.

حكم واحد ، سواء انحلّ إلى أشخاص متعدّدة لأشخاص (1) موضوع واحد سنخا ، أو لا كما فى العموم البدلى ، بل يجرى فى الوضعيات _ أيضا _ كما إذا علم أنه بصدد إنفاذ سبب واحد سنخا ، فالتعارض عرضى بناء على عدم المفهوم ، وذاتى بناء على المفهوم .

وبالجملة : مساوقة تقييد المطلق للقول بالمفهوم أمر ، وكون التقييد من ناحية القول بالمفهوم أمر آخر ؛ لما عرفت : من أنّ غاية ما يقتضيه القول بالمفهوم ، كون التعارض بين المطلق والمقيد ذاتيا ، وأما أرجحية ظهور المقيد فى التقييد من ظهور المطلق فى الإطلاق ، فلا ربط لها بظهور المقيد فى تقييد سنخ الحكم .

275 _ قوله [قدّس سرّه] : (أن لا يكون واردا مورد الغالب ... الخ) (2) .

ملازمة القيد غالبا لا توجب صرف ظهوره فى التقييد ، ولعلّه أشار (رحمه الله) إليه بقوله : (فافهم) .

ويمكن أن يكون إشارة إلى أنّ مجرد دلالة القيد على الخصوصية والدخل لا يقتضى المفهوم ما لم يفهم منه الانحصار ، كما تبيّن عليه أنّفا (3) ، وقد تبيّننا أيضا على ما يتعلّق به (4) .

وأما توهم : أنّ الغلبة توجب انصراف المطلق إلى الغالب ، فالتقييد به كالتقييد بالوصف المساوى الذى لا مفهوم له ، فمندفع :

أولا _ بأنّ الغلبة الخارجية لا توجب الانصراف .

وثانيا _ بأنّ الانصراف لا يجعله كالوصف المساوى ؛ لا مكان ثبوت

ص : 437

1-1 . (لأشخاص) كذا ، ولعلها : لموضوع .

2-2 . كفاية الأصول : 207 / 7 .

3-3 . الكفاية : 206 .

4-4 . كما فى التعليقة : 253 ، 257 و 273 .

وثالثاً _ أن الالتزام بالانصراف مخالف لما عليه المشهور في الوارد مورد الغالب ؛ حيث لا يقيّدون به المطلق كما في مورد الآية (1).

276 _ قوله [قدّس سرّه]: (استفادة العلية المنحصرة منه ... الخ) (2).

مع كونه عدّة مستقلة ، لا- مجرد الاستقلال في العلية ؛ لأنه لا- ينافى قيام غيره مقامه ، ولا مجرد انحصار العلة فيه ؛ لأنه لا ينافى دخالة الموضوع ، كما في مفهوم الشرط مثلاً.

277 _ قوله [قدّس سرّه]: (فيجری فيما كان الوصف مساويا ... الخ) (3).

بل لا- يجرى في خصوص المساوي لتلازم الوصف والموصوف ، فلا بقاء للموضوع مع عدم الوصف ؛ ليقال بانتفاء سنخ الحكم لأجل المفهوم ، ولا بقاء للوصف مع عدم الموصوف ؛ حتى يقال بثبوت الحكم من أجل استفادة العلية.

نعم ، في الأعم والأخصّ نقول به ؛ لثبوت الموضوع مع عدم الوصف في أحدهما ، وعلية الوصف ولو مع عدم الموصوف في الآخر ، فافهم ، وتدبّر .

278 _ قوله [قدّس سرّه]: (معللاً بعدم الموضوع ... الخ) (4).

التعليل به بلحاظ الاقتضاء من حيث المفهوم ، ولا تفصيل من المعلل (5) من هذه الجهة ، كما أنّ تصحيحه باستقلال الوصف في العلية ، وإن كان مورد

ص: 438

1-1 . وهي قوله تعالى : (وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) النساء 4 : 23.

2-2 . كفاية الأصول : 14 / 207 .

3-3 . كفاية الأصول : 15 / 207 .

4-4 . كفاية الأصول : 18 / 207 .

5-5 . وهو الشيخ الأعظم _ رحمه الله _ على ما نسب إليه في التقريرات _ مطارح الأنظار : 182 _ عند قوله : (ثمّ إنّ الوصف قد يكون مساويا ... الخ) .

الأخص من وجه على الوجه المذكور، إلا أنه ليس في عبارته ما يوجب اختصاصه به، فراجع التقريرات (1).

279 _ قوله [قدّس سرّه]: (والتحقق : أنه إذا كانت الغاية ... الخ) (2).

قد مرّ سابقاً (3) : أنّ الثابت في مقام الإيجاب _ مثلاً _ طبيعة الوجوب، وإن تشخّصت بالوجود ولوازمه، وانتفاء الطبيعة في ضمن فرد لا يقتضى بوجه انتفاءها مطلقاً، كما أنّ إثباتها لموضوع أو لموصوف بوصف لا يقتضى انتفاءها عند انتفاء الموضوع أو الوصف؛ لإمكان ثبوتها لموضوع آخر أو بوصف آخر، فلا بدّ من استناد انتفاءها مطلقاً إلى خصوصية أخرى كالعلية المنحصرة، كما في مفهوم الشرط بالتقريب المتقدّم، فإنّ عدّة الوجوب _ بما هو وجوب، لا بما هو متشخّص بالوجود ولوازمه _ إذا انحصرت في شيء فلا محالة لا يعقل ثبوت الوجوب _ بما هو وجوب _ لشيء آخر، وكالغاية هنا، فإنّ طبيعة الوجوب إذا كانت محدودة بحدّ، فلا محالة تنتفي عند حصول الحدّ والغاية، وإلّا لم تكن الغاية غاية للوجوب بما هو وجوب، بل بما هو شخص من الوجوب.

ومنه تبين: الفرق بين كون الحدّ حدّاً للوجوب وكونه حدّاً للواجب، فإنّ كونه حدّاً للواجب لا يوجب إلّا كون الموضوع شيئاً خاصّاً، فلا يزيد على الوصف.

280 _ قوله [قدّس سرّه]: (والأظهر خروجها لكونها من حدوده ... الخ) (4).

مبدأ الشيء ومنتهاه: تارة بمعنى أوّله وآخره، وأخرى بمعنى ما يبتدئ

مبدأ الشيء ومنتهاه

ص: 439

1-1. مطارح الأنظار: 182.

2-2. كفاية الأصول: 6/208.

3-3. في التعليقة: 127 عند قوله: (فالتحقيق حينئذ تعلق ...)، وفي التعليقة: 130.

4-4. كفاية الأصول: 8/209.

من عنده وما ينتهي عنده الشيء ، ودخول الأولين كخروج الآخرين من الشيء واضح.

والكلام فى أنّ مدخول (حتى) و (إلى) هو المنتهى بالمعنى الأول أو الثانى ، وكون الحدّ المصطلح خارجاً عن حقيقة الشيء لا يقتضى أن يكون مدخولهما حدّاً اصطلاحياً.

نعم أكثر الموارد _ ولعله الأظهر _ كون مدخولهما ما ينتهى عنده الشيء دون آخره.

281 _ قوله [قدّس سرّه]: (يكون (1) المراد من مثله انه لا يكون ... الخ) (2).

الظاهر من هذا التركيب وأمثاله إثبات صلاتية الهيئة الواقعية المقرونة بالطهارة ، لا إثبات صلاتية الطهارة أو صلاتية كلّ مقرون بالطهارة ، فهو نظير : (لا-علم إلا-بالعمل) ، فإنّ مفاده إثبات أنّ العلم المقرون بالعمل هو العلم حقيقة ، لا أنّ العمل علم ، أو كلّ مقرون به علم ، فلا نقض بمجرد وجود الطهارة مع فقد غيرها ، ولا حاجة إلى دعوى إرادة نفي إمكان المستثنى منه بدون المستثنى ، فلا يفيد إلاّ إمكانه معه ، لا- ثبوته فعلاً _ كما فى هامش الكتاب (3) من شيخنا العلامة (قدس سره) _ فإنّه إن لوحظ اقتران الهيئة التركيبية الواقعية بالطهارة ، فهى صلاة فعلاً لا إمكاناً ، وإن لوحظ نفس الطهارة أو كلّ مقرون بها ، فهى ليست بصلاة إمكاناً.

ص: 440

-
- 1-1 فى (ط) : (يكون) ، وهى موافقة لنسخة الكفاية طبع مؤسستنا ، لكنّ الصحيح هو ما أثبتناه فى المتن ، وهو الموافق للأصل ولنسختى الكفاية : حاشية المشكينى (رحمه الله) وحقائق الاصول.
 - 2-2 كفاية الأصول : 1 / 210 .
 - 3-3 الكفاية : 210 هامش : 1 .

282_ قوله [قدّس سرّه]: (بأنّ المراد من الإله واجب الوجود (1) ... الخ) (2).

كما أنّ نفس هذه الملازمة تثبت الفعلية لوقدر الخبير ممكنا؛ إذ ما لا يمتنع أن يكون فردا للواجب بالذات يجب وجوده حيث لا جهة امتناعية، فلا يقاس بغيره؛ حيث لا يلزم الإمكان (3) فعلية الوجود، بل يجتمع مع عدمه لعدم العلة، بل مع امتناعه فعلا؛ للامتناع الوقوعي المجامع مع الإمكان الذاتي.

وأما ما يقال: من أنّ الإله بمعنى الخالق، وأنه _ تعالى _ حيث إنّه الخالق لما عداه دون غيره فعلا، يلزم أن لا يكون لغيره الخالقية إمكانا أيضا؛ لأنّ المخلوق لا يمكن أن يكون خالقا.

فغير وجيه، فإنّ الكلام هنا في أنّ نفى الفعلية يلزم نفى الإمكان أم لا، وأما نفى الإمكان من جهة التضاييف بين الخالقية والمخلوقية، وأنه _ تعالى _ إذا كان خالقا لغيره مخلوق له، والمخلوق لا يمكن أن يكون خالقا، فهو أجنبي عما نحن فيه، فإنّ العبارة مركّبة من عقد سلبي، وهو نفى الخالقية عن غيره _ تعال _ ومن عقد إيجابي، وهو إثبات الخالقية له _ تعال _.

وأما إثبات مخلوقية غيره _ تعال _ فهو خارج عن العبارة، وعليه فنفي الخالقية فعلا لا يكون دليلا على نفيها إمكانا؛ إذ المفروض أنها لم تكن فكانت، فلتكن في غيره _ تعال _ كذلك.

نعم الخالقية بمعنى المبدئية الذاتية الراجعة إلى تخصّص المعلول في مرتبة ذات علته، فنفي الفعلية يستلزم نفى الإمكان؛ لأنّ الذات الواحدة _ بما هي _

ص: 441

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : من الإله هو واجب الوجود

2-2. كفاية الأصول : 13 / 210.

3-3. في الأصل : ... لا يلزم الإمكان مع فعلية الوجود.

إذا لم تكن بالفعل كذلك ، فيمتنع أن تنقلب عما هي عليه.

هذا والظاهر أنّ المراد من (الإله) هو المعبود من (أله) بمعنى (عبد) ، فهو بمعنى المصدر المبنى للمفعول ، وأنّ التوحيد المراد ليس التوحيد في وجوب الوجود ، ولا في الصانعية والخالقية ، بل في المعبودية في قبال المشركين في العبادة ، فإنّ مشركي العرب كانوا عبدة الأصنام ، لا أنّهم كانوا يعتقدون وجوب وجودها أو خالقيتها.

وعليه فنقول : إذا اريد المعبودية (1) _ التي هي من الصفات الفعلية المضايفة للعبادية _ فنفي الفعلية لا يستلزم نفي الإمكان ، كما عرفت في الخالقية ، فكما لم تكن فيه _ تعالى _ فكانت ، فليكن في غيره _ تعالى _ كذلك ، وتقييد المعبود بكونه حقًا لا يفيد ؛ إذ مع عدم العبادة ليس هناك معبود بالحق حقيقة لتقومه من حيث التضاييف بالعبادية ، فكما أنّ نفي الفعلية فيه _ تعالى _ لا يكشف عن عدم الإمكان ، فكذلك في غيره _ تعالى _ .

نعم ، الإله بمعنى المستحق للعبادة _ وإن لم يعبد بالفعل _ راجع إلى الصفات الذاتية الراجعة إلى نفس الذات ، فإنّ استحقاق العبادة من أجل المبدئية والفيّاضية ، فيستحقّ العلة انقياد المعلول لها وتخضّع معه لها ، فنفي فعلية هذا المعنى في غيره _ تعالى _ لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضياً لذلك ، ويستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه.

المراد من الإله

ص: 442

1-1. لا يخفى أنه ليس الغرض من أنّ المعبودية من الصفات الفعلية أنّها كالخالقية من الصفات المنتزعة عن مقام فعله الإطلاقي ، كعلمه الفعلي ومشيتّه الفعلية ، بل الفعلية في قبال الإمكان ؛ أي من الصفات المنسوبة إليه بالفعل ، وإن كان المبدأ قائماً بالعباد ، وتصحيح انتزاع عنوانين متضايفين من الطرفين ، كقيام العلم بالعالم المصحّح لانتزاع وصفين متضايفين باعتبار صدق المعلوم على المعلوم الخارجي بالعرض . منه عفى عنه.

283_ قوله [قدّس سرّه]: (نعم لو كانت الدلالة فى طرفه ... الخ) (1).

لا يخفى أن الإخراج إنّما يستفاد من أداة الاستثناء ، وأنّ الهيئة التركيبية هنا لا تفيد زيادة على مفرداتها ، إلّا أنّ الإخراج ليس عين معنى سلب المجيء عن زيد _ مثلا _ بل لازمه ذلك ، كما أنّ عدم الوجوب بعدم المجيء لازم العلية المنحصرة ، لا عين معناها ؛ إذ العلية هي المدخلية ، ولإلزام المدخلية على وجه يخصّ بشيء عدم المعلول بعدمه ، لا أنّ العلية متقوّمة بالوجود عند الوجود والعدم عند العدم ؛ ضرورة أنّ العلية من المفاهيم الثبوتية ، فتوهم _ أنّ ما يسمّى مفهوما عند القوم منطوق على القول به _ غفلة بيّنة.

284_ قوله [قدّس سرّه]: (والتحقق : أنه لا يفيد إلا فى ما اقتضاه المقام ... الخ) (2).

يمكن تقريب إفادته للحصر : بأنّ المعروف بين أهل الميزان _ ولعلّه كذلك عند غيرهم أيضا _ أنّ المعبر فى طرف الموضوع هو الذات ، وفى طرف المحمول هو المفهوم ، حتى فى الأوصاف العنوانية المجعولة لموضوعات فى القضايا ، فالقائم _ مثلا _ وإن كان مفهوما كليّا _ لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشخص خاصّ _ إلّا أنّ جعله موضوع القضية حقيقة ، لا بعنوان تقديم الخبر ، فاعتباره موضوعا اعتباره ذاتا ، فهو _ بما هو _ ذات واحدة ، لا يعقل أن تعرضه خصوصيات متباينة كخصوصية الزيدية ، والعمرية ، والبكرية ، بل لا يكون الواحد إلّا معروضا لخصوصية واحدة ، فاعتبار المعنى الكلىّ ذاتا بجعله موضوعا ، وفرض المحمول أمرا غير قابل للسعة والشمول هو المقتضى للحصر دائما ، لا تقديم الخبر ، ولا تعريف المسند إليه بمعنى إدخال اللام عليه ، فتأمل .

ص: 443

1-1. كفاية الأصول : 3/ 211.

2-2. كفاية الأصول : 2/ 212.

285_ قوله [قدس سره]: (فإنها تعاريف لفظية... الخ) (1).

قد مرّ فى مبحث مقدّمة الواجب تفصيل القول فى عدم مساوقة التعريف اللفظى لما يقع فى جواب (ما) الشارحة، فراجع ما هناك (2).

286_ قوله [قدس سره]: (باختلاف كيفية تعلّق الأحكام به... الخ) (3).

أى باعتبار موضوعيته للحكم يلاحظ على نحويين، لا أنّ النحويين يتحقّقان بتعلّق الحكم به لاستحالة اختلاف المتقدّم بالطبع من ناحية المتأخّر بالطبع.

بيانه: أنّ مصاديق العام لها مفاهيم متقوّمة بالكثرة بالذات، فلها وحدة مفهومية، وكثرة ذاتية، وهذا المعنى الكذائى محفوظ، وإن ورد عليه اعتبارات مختلفة:

فقد يرتّب الحكم عليه بلحاظ تلك الكثرة الذاتية، كما فى الكلّ الأفرادى، فجهة الوحدة، وإن كانت محفوظة، فهى ملغاة بحسب الاعتبار فى مقام الموضوعية للحكم.

وقد يرتّب الحكم عليه بلحاظ تلك الوحدة، كما فى الكلّ المجموعى، فالكثرة وإن كانت محفوظة، كيف؟! والمفهوم متقوّم بها _ لكنّها ملغاة فى مرحلة

المقصد الرابع فى العام والخاص

ص: 444

1-1. كفاية الأصول: 4/215.

2-2. التعليقة: 18.

3-3. كفاية الأصول: 2/216.

موضوعية المعنى للحكم واحد حقيقي ، كيف؟! ويستحيل تعلق حكم وحداني بالحقيقة بموضوعات متعدّدة.

وفى الشقّ الأوّل ، وإن كان الإنشاء واحداً إلاّ أنّه حيث كان بداعى جعل الداعى بالإضافة إلى كلّ فرد من أفراد العامّ ، فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدىّ بالإضافة إلى كلّ فرد فرد.

وأما مع قطع النظر عن الموضوعية للحكم ، فلا معنى للأصالة والتبعية ، فإنّ نسبة الوحدة من جهة والكثرة من جهة إلى المعنى على حدّ سواء ، ليس إحداهما أصلاً بالإضافة إلى الأخرى.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاستيعاب والبدلية ، فإنّ وحدة المفهوم والكثرة بالذات المقوّمتين للعامّ محفوظتان ، غاية الأمر أنّ الكثرة ملحوظة بنحو الشمول والاستيعاب ؛ بحيث يكون الكثير بتمامه : إما موضوعاً للحكم ، أو جزء موضوع الحكم ، أو بنحو يكون كلّ واحد من الكثرات على البديل موضوعاً للحكم ، وإلاّ فالعامّ المتقومّ بوحدة مفهومية ، وكثرة ذاتية أمر جامع بين أنحاء العموم.

287_ قوله [قدّس سرّه] : (لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق ... الخ) (1).

فإن قلت : استغراق العشرة بلحاظ الواحد ، فإنّ كلّ مرتبة من مراتب الأعداد مؤلّفة من الآحاد ، والواحد ينطبق على كلّ واحد ، فالعشرة توجب استغراق الواحد إلى هذا الحدّ ، وعدم انطباق العشرة _ بما هي _ على الواحد غير ضائر ؛ لأنّ مفهوم (كلّ عالم) لا ينطبق على كلّ عالم ، بل مدخول الأداة بلحاظ السعة المستفادة منها ، فاللازم انطباق ذات ما له الاستغراق والشمول ، لا بما هو مستغرق ، وإلاّ فليس له إلاّ مطابق واحد.

ص: 445

قلت : الفرق أنّ مراتب الأعداد وإن تألفت من الآحاد ، إلا أنّ الواحد ليس مادّة لفظ العشرة ؛ كى يكون له الشمول ، بل العشرة له مفهوم يباين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتى مفهوم الواحد. بخلاف (الرجل) الواقع بعد (كلّ) ، فإنه صالح للانطباق على كلّ رجل فى حدّ ذاته ، وبواسطة الأداة صار ذا شمول واستغراق ؛ بحيث لا يشدّ عنه فرد ، ولعلّه _ قدس سره _ أشار إلى ما ذكر بقوله : (فافهم) (1).
288 _ قوله [قدّس سرّه] : (ربما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم ... الخ) (2).

بيانه : أنّ الدالّ على العموم : إما أن يكون أداة مثل (كلّ) ، أو وقوع النكرة فى سياق النفى أو النهى ، أو كونه محلّى باللام جمعا كان أو مفردا.

أمّا لفظة (كلّ) وشبهها فرما يقال : إنّ سعتها وشمولها حيث إنّها تابع لسعة المدخول وضيقة _ إن مطلقا فمطلقا ، وإن مقيدا فمقيدا (3) _ فلا بدّ من أن يحرز إطلاق مدخولها بمقدّمات الحكمة ، فإنّ المفروض أنّ لفظة (كلّ) بمعناها لا اقتضاء بالإضافة إلى إطلاق مدخوله وتقييده ، وإلاّ لزم الخلف من تبعية سعتها لسعة المدخول وضيقة ، أو لزوم التجوّز فيها إن كان مدخولها مقيدا.

والجواب عنه : أنّ الخصوصيات اللاحقة لمدخولها : تارة تكون مفردة له ، واخرى تكون من أحوال الفرد ، فإن كانت مفردة له فلفظة (الكلّ) تدلّ على السعة من جهة المفردات ؛ لأنّ العموم بلحاظ الأفراد ، كما أنّه إذا كانت من أحوال الفرد ، فسعة لفظة (كلّ) أجنبية عنها ، وإنما هو شأن الإطلاق المستفاد

الدال على العموم

ص: 446

1-1. الكفاية : 216.

2-2. كفاية الأصول : 5 / 217.

3-3. الأصح : (إن مطلقا فمطلق ، وإن مقيدا فمقيّد) ، وقد تقدّم نظيره.

ولو فرض إهمال الطبيعة من الجهتين والحيثيتين معا لكان إيراد لفظة (كل) على المدخول لغوا، بل محالا ؛ لعدم معقولية الإهمال والسعة معا، بل لا بدّ من الإهمال بمعنى والسعة بمعنى آخر، فالإهمال بمعنى اللاتعيين في حدّ ذات المدخول، والسعة بمعنى التعيين من حيث الشمول، ولا منافاة، فإنّ كلّ تعين لا يرد إلاّ على اللامتعيين، وإلاّ فالتعيينات متقابلة، لا يرد أحدها على الآخر؛ إذ المقابل لا يقبل المقابل، بل المطلق أيضا كذلك، فإنّ الاطلاق والتقييد لا يردان إلاّ على الماهية المهملة بذاتها، لا بما هي مهملة؛ لاستحالة انخفاض إهمالها حال تعينها.

فالغرض من إحراز الإطلاق إن كان الإطلاق بلحاظ الأحوال، فهو أجنبي عن العموم الملحوظ بالنسبة إلى الأفراد، ولا ينافي العموم من حيث الأفراد مع الإهمال من حيث الأحوال، كما لا ينافي الإطلاق والتقييد من تلك الحيثية.

وإن اريد بلحاظ المفردات، فشأن الأداة إفادة التوسعة من هذه الجهة، وإلاّ كان لغوا أو محالا، بل إحرازه بمقدّمات الحكمة يغني عن إيراد أداة العموم؛ إذ المفروض الإطلاق من كلّ خصوصية يشكّ في دخلها، فلا يبقى جهة إهمال وشكّ حتى ينفي بأداة العموم.

لا يقال: غاية ما يقتضيه الأداة أنّ مدخولها غير مهمل، وأنّ المتكلّم ليس في مقام الإهمال من حيث المفردات، أمّا أنّ المدخول طبيعة وسبعة أو حصّة وسبعة، فلا بدّ من مقدّمات الحكمة الدالّة على إرادة الطبيعة الغير المتحصّصة بحصّة منها.

لأننا نقول: تارة يكون الشكّ في وجود القيد وعدمه في الكلام؛ ليكون الطبيعة حصّة به، واخرى في إرادة الحصّة جدّا وإن لم يذكر في الكلام قيّدا، فإن كان الأوّل فبناء العقلاء في مثله على عدمه، كما في الشكّ في وجود القرينة، وإن كان الثاني فنفس ظهور كلامه في إرادة المدخول بنحو الشمول – بطور تعدّد الدالّ والمدلول – حجة على إرادة العموم لا الخصوص، وإن أمكن هذه الاستفادة بنحو آخر في مقام آخر؛ كما إذا لم يكن أداة الشمول، وكان المولى في مقام بيان مرامه بشخص كلامه، فتدبّر جيّدا، فإنّه حقيق به.

وأما وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي فمحمل القول فيه: أنّ السلب كالإيجاب لا ينافي الإهمال كمنافاة التوسعة معه، والقضيّة حينئذٍ – سالبة كانت أو موجبة – في قوّة الجزئية، فلا بدّ في استفادة كون المدخول مطلقا من إثبات مقدّمات الحكمة.

إلاّ أنّه بعد إحراز كون الطبيعة مطلقة لا فرق بين الموجبة والسالبة؛ بتوهم أنّ انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها، وثبوتها بثبوت فرد ما، وذلك لما قدّمناه في أوائل النواهي (1): أنّ الثبوت والنفي هنا غير متقابلين، بل لوحظت الطبيعة في طرف الثبوت مهملة، وفي طرف النفي مرسلة، ونقيض كل وجود عدمه البديل له، ولا يكون بديلا له إلاّ إذا لوحظا بالإضافة إلى شيء واحد، فراجع ما قدّمناه.

ما الجمع المحلّي باللام، والفرد المحلّي باللام: فحيث لم يثبت دلالة اللام على الاستغراق، فلا دلالة لهما على العموم إلاّ بمقدّمات الحكمة المقتضية للإطلاق.

وأما الفرق بينهما بتوهم: أنّ الجمع المحلّي له الاستغراق في مراتب الجمع،

وقوع النكرة في سياق النفي

ص: 448

1-1. وذلك في التعليقة: 149.

والمفرد له الاستغراق بلحاظ الواحد ؛ نظير الثنية ، فإن الاستغراق فيها بلحاظ مصاديق الثنية.

فمدفوع : بأنّ مفاد الجمع أمر وحدانى ، وهو متقوم بالاثنين فما زاد ، فهو متعين من هذه الحيثية ، ومبهم من حيث الزيادة ، فتارة : يتعلّق الغرض بالاستغراق من حيث مراتبه المتعيّنة بتعيّن الثلاثة والأربعة إلى آخر مراتب الأعداد ، كما إذا قيل : أكرم كلّ جماعة جماعة.

واخرى : يتعلّق الغرض بالاستغراق من حيث عدم وقوفه على حدّ فى قبال الوقوف على حدّ خاصّ ، كما إذا قيل : (أكرم كلّ الجماعة) فى قبال بعضهم ، نظير (أكرم كلّ العشرة) فى قبال بعضها.

وعليه فاستغراق الجمع يوجب عدم الوقوف على حدّ خاصّ ، وذهابه إلى آخر الآحاد ، لا إلى آخر المراتب ، غاية الأمر أنّ عدم الاستغراق فيه يوجب الاقتصار على الثلاثة ، كما أنّ عدم الاستغراق فى الفرد يوجب الاقتصار على الواحد ؛ لأنّهما المتيقّن من مفادهما ، ولأجل ما ذكر لا ترى فرقاً بين (أكرم كلّ عالم) ، و (أكرم العلماء) _ بناء على استفادة العموم _ لأنّ الأول يقتضى الشمول بالإضافة إلى كلّ واحد ، والثانى يقتضى الشمول بالإضافة إلى كلّ جماعة.

289 _ قوله [قدّس سرّه] : (استعماله (1) فى العموم قاعدة ... الخ) (2).

أى من باب ضرب القاعدة وإتمام الحجّة ؛ ليكون للمكلّف حجّة على الباقي عند ورود المخصّص ؛ بتقريب :

أنّ الحجّة متقوّمة بالكشف النوعى عن الإرادة الجدّية ، _ لا بنفسها _ فله أن يجعل الإنشاء بالإضافة إلى تمام أفراد العامّ بداعى إعطاء الحجّة ، ويكون له

ص: 449

1-1. فى الكفاية _ تحقيق مؤسّستنا _ : استعماله معه فى العموم

2-2. كفاية الأصول : 16/ 218.

من الأثر ما للإنشاء بداعي البعث الحقيقي ؛ لكونه _ باعتبار كاشفيته عن الإرادة الجدية وحجية الظهور عند العرف _ حاملا للعبد على الفعل ، فإذا ورد كاشف أقوى سقط الأضعف عن الحجية بمقدار المزاحمة.

نعم ، لو لم يكن إنشاءات الشارع متقومة بالإرادة التشريعية _ كما بيّناه في مبحث الطلب والإرادة _ (1) فلا بدّ أن يكون الحجية بلحاظ كاشفية الإنشاء عن كونه بداعي البعث الجدّي والإنشاء الواحد المتعلّق بموضوع متعدّد ؛ حيث إنه بداعي البعث الحقيقي ، فيكون منشأ لانتزاع البعث حقيقة بالإضافة إلى كلّ واحد.

وأما لو لم يكن بعثا حقيقيا بالإضافة إلى بعض الأفراد ، مع كونه متعلّقا به في مرحلة الإنشاء ، فلازمه صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هو الداعي ، والحجّية وإن كانت جهة جامعة _ لترتّبها على الكاشف عن البعث لا _ على المنكشف _ لكنه بعد ورود المخصّص وانكشاف كون الداعي جعل القاعدة _ لا جعل الداعي _ ، والباعث لا يترتّب عليه الحجّية ولا الباعثية :

أما عدم ترتّب البعث فلأنه لم ينشأ هذا الواحد بداعي البعث ، وأما عدم ترتّب الحجّية لأنّ (2) الحجّية متقومة بالكاشف عن البعث ، وقد انكشف أنّه لم ينشأ بداعي البعث في شيء من أفرادها ، ولا ينقلب الإنشاء بداع من الدواعي ؛ بحيث يكون قبل المخصّص حجّة وقاعدة ، وبعده بعثا وتحريكا.

مضافا إلى أنّ الظاهر من الإنشاء كونه بداعي البعث ، لا بداعي جعل القاعدة والحجّة ، فيدور الأمر بعد ورود المخصّص بين مخالفة أحد ظهورين : إما الظهور الاستعمالي برفع اليد عنه ، مع حفظ ظهوره في كونه بداعي البعث

ص: 450

1-1. وذلك في التعليقة : 151 من الجزء الأوّل.

2-2. أي (فلانّ ...) بتقدير فاء رابطة لجواب (أما).

الجدى بالإضافة إلى ما استعمل فيه ، وهو الخصوص .

وإما الظهور من حيث الداعى _ وهو كون الإنشاء بداعى البعث _ برفع اليد عنه ، وحمل الإنشاء على كونه بداعى ضرب القاعدة وإعطاء الحجّة ، ولا مرجح لأحدهما على الآخر .

ويمكن أن يقال : إنّ المخصّص المنفصل إما أن يرد قبل وقت الحاجة أو بعدها :

فإذا ورد قبلها : فالإنشاء وإن كان بداعى البعث جدّاً ، إلاّ أنّه بالإضافة إلى موضوعه الذى يحدّده ويعيّنه بكلامين منفصلين ، فإنه لو علم أنّ عادة هذا المتكلّم إفادة مرامه الخصوصى بكلامين ، لم يكن ظهور كلامه فى العموم دليلاً على مرامه .

وإذا ورد بعدها : فالإنشاء بداعى البعث الجدى بالإضافة إلى الجميع ، غاية الأمر أنّ البعث المزبور منبعث فى بعض أفراد العامّ عن المصالح الواقعية الأولى ، وفى بعضها الآخر عن المصالح الثانوية ؛ بحيث ينتهى أمدها بقيام المخصّص .

ولا يخفى عليك : أنّ ما ذكرناه فى الشقّ الأول لا يقتضى كاشفية الكلام عن المراد الجدى نوعاً _ كالمخصّص المتّصل _ ليرتّب عليه سراية إجمال المخصّص المنفصل إلى العامّ كإجمال المتّصل ، بل مقتضاه عدم حجّية مثل هذا الكاشف النوعى من مثل هذا المتكلّم ، إلاّ إذا لم يرد بعده كاشف أقوى _ الذى هو حجّة أقوى _ وحيث إنّ المجمل لا حجّية له إلاّ بمقدار كشفه ، ففى ما عداه لا مزاحم لحجّية ذلك الكاشف العمومى الذى لم يتعقّبه كاشف حجّة .

وأما فى المتّصل فلا ظهور ، ولا كاشف عن المراد المستعمل فيه ؛ ليكون كاشفاً عن المراد الجدى حتى يتّبع إلاّ أن يزاحمه كاشف أقوى .

290_ قوله [قدّس سرّه]: (لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم ... الخ) (1).

يمكن أن يقال: إن معنى ظهور العام في العموم قاليّة اللفظ للمعنى العام، وله مرتبتان:

إحدهما: الظهور الذاتي الوضعي، وهو كون اللفظ _ بذاته وضعا _ قابلاً للمعنى، وهذا الظهور محفوظ ولو مع القطع باستعماله في الخصوص؛ لصدق كون اللفظ بذاته قابلاً للعموم، ولا ينسلخ عن هذا الشأن إلا بعد هجر المعنى الحقيقي.

وثانيتهما: الظهور الفعلي الاستعمالي، وهو كون اللفظ _ بالاستعمال المساوق للفعليّة _ قابلاً للمعنى، وهذا إنما يقطع به ما لم يكن هناك ما يصلح لكون اللفظ قابلاً لغيره، ووجود المخصّص قطعاً يصلح للكشف عن ذلك _ ولو بقريضة مختفية _ لا أنه يصلح لجعل اللفظ قابلاً، فإنّه شأن القريضة المتّصلة.

وفيه: أن مقتضى أصالة الحقيقة حمل المستعمل فيه على ما هو ظاهر فيه بذاته، وصلاحيّة المخصّص المنفصل ليست إلاّ علّيته لإحداث احتمال الاستعمال في خلاف ما وضع له، وهو لا يكون حجّة في قبال أصالة الحقيقة.

291_ قوله [قدّس سرّه]: (لا يخفى أن دلّته على كلّ فرد ... الخ) (2).

يمكن تقريب ما في التقريرات (3) بإرادة الدلالات التضمّنية بالنسبة إلى أفراد العام، فإنها غير منوطة ولا مربوطة بغيرها. نعم تلك الدلالات بجملتها تابعة للدلالة المطابقيّة بالإضافة إلى العام _ بما هو عام _ وهذه التبعية لا تضرّ

معنى ظهور العام في العموم

ص: 452

1-1. كفاية الأصول: 3 / 219.

2-2. كفاية الأصول: 1 / 220.

3-3. مطارح الأنظار: 192.

بالمقصود؛ لأنَّ المخصَّصَ - أولاً وبالذات - لا يزاحم إلاَّ الدلالة التضمينية بالإضافة إلى الفرد الخارج بالتخصيص، فتسقط الدلالة المطابقية بتبع سقوط الدلالة التضمينية في مقام الإثبات، وإن كان بالعكس في مقام الثبوت، فإنَّه حيث استعمل العام في خصوص هذه المرتبة لم تكن دلالة المطابقة على العموم، فلم تكن دلالة التضمين على الخارج.

لكن حيث إنَّ المزاحم الأقوى كانت مزاحمته - أولاً وبالذات - للدلالة التضمينية، كانت الدلالة المطابقية تابعة لها في السقوط في مرحلة الكشف، لا في مرتبة الواقع، وحيث إنَّ المزاحم - أولاً وبالذات - لخصوص دلالة تضمينية من بين سائر الدلالات التضمينية، لم يكن لسائر الدلالات مزاحم ومانع عن ثبوتها، فيكشف عن ثبوت الدلالة المطابقية بالنسبة إلى ما يحوى هذه الدلالات الغير المزاحمة.

فالتبعية في مقام الثبوت للدلالة التضمينية بالإضافة إلى الدلالة المطابقية، لا تنافي انعكاس الأمر في مرحلة الإثبات من حيث السقوط وعدمه.

فإن قلت: غاية ما ذكر عدم المانع من ثبوت الدلالات التضمينية الكاشفة عن الدلالة المطابقية ثبوتاً، والكلام في ثبوت المقتضى لها.

قلت: بعد القطع باستعمال العام في المعنى، فإذا جمع بين العام والمخصَّص الواردين من متكلم واحد - أو كالواحد - كشف عن استعماله في معنى لا مزاحم لمدلولاته التضمينية بهذا المقدار، فيكشف عن خصوص معنى من بين سائر المراتب المناسبة للموضوع له، والمدلولات المطابقية وإن كانت في العرض - ونسبة العام إلى كل واحد على السواء - إلاَّ أنَّ المدلولات التضمينية في الطول، فلا يصح أن يقال: كما لا مانع من ثبوت هذا المقدار من المدلولات التضمينية، كذلك من ثبوت أقل من ذلك، فإنَّ عدم المانع من البعض لا ينافي عدم المانع من الكل، فلا يعارضه، فتدبره، فإنَّه حقيق به.

292_ قوله [قدّس سرّه]: (إلاّ أنه يوجب اختصاص حجّية العامّ ... الخ) (1).

يمكن أن يقال: _ بعد استقرار ظهور العامّ في العموم وعدم تعنونه بعنوان وجودى أو عدمى بورود المخصّص؛ لاستحالة انقلاب الواقع عما هو عليه _ يدور أمر الجواز وعدمه مدار فعلية التكليف بالخاصّ عند الشك؛ كى يتحقّق التعارض الموجب لتقديم الخاصّ على العام؛ حيث لا معنى لحجّية الخاصّ مع عدم فعلية التكليف به، فلا معنى لتقديمه على غيره.

ولا يخفى أنّ مرتبة فعلية التكليف وإن كانت مغايرة لمرتبة تنجزه _ في الأحكام النفسية الحقيقية المقابلة للأحكام الطريقية _ عند شيخنا واستاذنا العلامة _ رفع الله مقامه _ كما أوضحناه في محلّه، إلاّ أنّ الذى يقوى _ فى النظر القاصر _ خلافه فى الجملة؛ لما ذكرنا فى محلّه (2)، ومرت الإشارة إليه غير مرّة:

أنّ حقيقة البعث والزجر جعل ما يمكن أن يكون باعثا وداعيا أو زاجرا وناهيا؛ بحيث لو انقاد له المأمور حصل البعث والانبعاث والزجر والانزجار الحقيقيان حتى لا ينافى دخل اختيار العبد فى انبعاثه وانزجاره ببعث المولى وزجره.

ومن الواضح: أنّ البعث والزجر قبل وصولهما إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول لا يمكن اتصافهما بحقيقة الباعثية والزجرية وإن كان العبد فى كمال الانقياد لمولاه.

ولا فرق _ بحسب هذا الملاك _ بين الحكم وموضوعه _ مفهوما ومصداقا _؛ إذ لا يعقل محرّكية البعث نحو ما لم يعلم بنفسه، أو لا يعلم انطباقه على ما بيده، كما لا يعقل محرّكية البعث الغير المعلوم بنحو من أنحاء، والإرادة والكراهة

مرتبة فعلية التكليف

ص: 454

1-1. كفاية الأصول: 7/221.

2-2. كما فى التعليقة: 20.

الواقعتان وإن كانتا موجودتين في مرحلة النفس _ وان لم يعلم بهما المراد منه _ إلاَّ أنَّهما ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثاً وزجراً، ولا تتصفان بالإرادة والكراهة التشريعتين، كما مرّ مرارا.

وعلى هذا المبني يصحّ التمسك بالعامّ في المصداق المرّد؛ إذ انطباق عنوان العامّ معلوم، فيكون العامّ حجّة فيه، وانطباق عنوان الخاصّ غير معلوم، فلا يكون المخصّص حجّة فيه، والعبرة في المعارضة والتقديم بصورة فعلية مدلولي الدليلين، لا بمجرد صدور الإنشئين المتناقضين، فمجرد ورود المخصّص لا يوجب اختصاص حجّة العامّ بما عدا المعنون بعنوان الخاصّ، غاية الأمر أنّ حكم العامّ بالنسبة إلى العالم العادل الواقعي حكم واقعي، وبالإضافة إلى الفاسق الواقعي المشكوك فسقه حكم ظاهري، لا كالأحكام الظاهرية الأخر؛ حيث لم يؤخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي، بل بمعنى أنّه رتب حكم فعلى على موضوع محكوم بحكم مخالف واقعي.

والجواب عنه: بأنّ المخصّص كاشف نوعي عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق، ولازمه قصر حكم العامّ على بعض مدلوله، فهنا كاشفان نوعيان لا يرتبط حجّة أحدهما بالآخر، وقصر حكم العامّ لا يدور مدار انطباق عنوان المخصّص على شخص في الخارج؛ حتى يتوهم عدمه مع عدم الانطباق، بل لازم وجود هذا الكاشف الأقوى اختصاص الحكم العمومي ببعض أفرادهِ، وحيث إنه أقوى فيكون حجّة رافعة لحجّة العامّ بالإضافة إلى بعض مدلوله.

وربما يتوهم التمسك بالعامّ في المشتبه؛ بتوهم إطلاقه الأحوال لمشكوك العدالة والفسق، ولا منافاة بين كون الفاسق الواقعي حكمه مخالفاً لحكم المشكوك (1)، فإنّ الأوّل حكم واقعي، والثاني حكم ظاهري، فلا منافاة بينهما.

ص: 455

1-1. العبارة ينقصها ذكر العدل الثاني، فتمامها هكذا: (... مخالف لحكم المشكوك أو موافق له)، _ والأقرب في تصحيحها جعل كلمة (في) بدلا من كلمة (بين).

وفيه : أن الإطلاق ليس جمعا بين القيود ؛ ليكون أثره ترتب الحكم على المشكوك _ بما هو مشكوك _ ليكون حكما ظاهريا اخذ في موضوعه الشك ، بل الإطلاق لتوسعة الحكم بالنسبة إلى جميع أفراد الموضوع من دون دخل حال من الأحوال ، وملاحظة ذات المشكوك غير ملاحظته بما هو مشكوك ، والتعيين اللابشرطى القسمى مغاير للتعيين بشرط شيء كما هو واضح. 293 _ قوله [قدس سره] : (والسر في ذلك أن الكلام الملقى من السيد ... الخ) (1).

لا يخفى عليك : أن العام ليس حكمه حكما جهتيا من حيث عنوان العالم _ مثلا _ فقط ، بل حكم فعلى تام الحكمية ؛ بمعنى أن العالم _ وإن كان معنونا بأى عنوان _ محكوم بوجوب الإكرام ، فيكشف عن عدم المنافاة _ لصفة من صفاته وعنوان من عناوينه _ لحكمه .

وشأن المخصّص إثبات منافاة عنوان الخاص لحكم العام ، والمخصّص اللفظى يمتاز عن اللبى بكشفه عن وجود المنافى بين أفراد العام أيضا ؛ إذ لولاه ولو لا الابتلاء به ، كان قيام المولى مقام البيان _ لفظا _ لغوا .

بخلاف اللبى ، فإنه ليس له هذا الشأن ، كما هو غنى عن مزيد بيان ، إلا أن مجرد عدم كشف المخصّص ص اللبى عن وجود المنافى بين أفراد العام لا يصحّح التمسك بالعام ؛ إذ المانع _ وهو مجرد التردد بين الدخول والخروج ، مع عدم دلالة العام على دخول المشتبه _ مشترك بين العام المخصّص بالمخصّص اللفظى واللبى ، ومجرد عدم قيام المولى مقام بيان المنافاة ووجود المنافى ، لا يجدى شيئا ؛

العام حكم فعلى تام الحكمية

ص: 456

لصحّة اكتفائه فى إثبات المنافاة بالمخصّص اللبى ، وفى عدم صحّة الاستدلال بالعامّ بثبوت التردّد المانع عن الاستدلال.

وتوهّم : أنه لا تردّد ؛ حيث لا عنوان فى حكم العقل ، بل الخصوصية علة للخروج _ لا عنوان للخارج _ والخارج هى الأشخاص ، فمرجع الشكّ إلى الشكّ فى خروج هذا الفرد ؛ للشكّ فى العلة المخرجة لسائر الأفراد.

مدفوع : بأنّ الحثية التعليلية فى الأحكام العقلية حثية تقييدية وعنوان لموضوعاتها ، كما مرّ الوجه فيه فى مبحث مقدّمة الواجب (1).

ويمكن أن يقال : كما أنّ العامّ يدلّ على عدم المنافاة ، كذلك على عدم المنافى فى أفرادها ، والمخصّص اللفظى يدلّ على وجود المنافى ، كما يدلّ على المنافاة ، وحيث يقدّم على العامّ ، فلا يكون حجة فى المشتبه ، بخلاف المخصّص اللبى ، فإنّه يدلّ على المنافاة فقط ، فلا مزاحم للعامّ فى دلالاته على عدم المنافى.

لا يقال : دلالة العامّ على عدم المنافى متقوّمة بدلالاته على عدم المنافاة ، فإذا اختلّت دلالاته على عدم المنافاة بورود المخصّص اللبى ، فقد اختلّت دلالاته على عدم المنافى.

لأننا نقول : دلالة العامّ على عدم المنافى وإن كانت ملازمة لدلالاته على عدم المنافاة ، لكن عدم الدلالة على عدم المنافاة لا يلازم عدم الدلالة على عدم المنافى ؛ لأنّ المنافى لفعلية حكم العامّ وجود المنافى فى أفرادها ، لا ثبوت المنافاة فقط لعنوان من عناوينه لحكمه مع عدم المنافى ، كما أنّ الدلالة على المنافاة غير ملازمة للدلالة على المنافى ، فلا يسقط العامّ فى دلالاته إلا بمقدار المزاحمة ، فتدبّر.

الحثية التعليلية فى الاحكام العقلية

ص: 457

1-1. وذلك فى التعليقة : 65.

لما أشرنا إليه سابقا: أن الواقع لا ينقلب عما هو عليه، فما هو الموضوع لحكم العامّ _ بحسب الظهور المنعقد له _ يستحيل أن ينقلب عمّا هو عليه بسبب ورود كاشف أقوى، بل يسقط عن الحجّية في المقدار المزاحم.

لا يقال: يكشف المخصّص عن أنّ الموضوع الحقيقي للحكم ما عدا الخاصّ، لا أنه يوجب انقلاب الظهور ليقال: إنّه محال.

لأنّنا نقول: ليس للموضوعية للبعث الحقيقي _ الموجود بوجود منشأ انتزاعه _ مقام إلّا مقام تعلق البعث الإنشائي بشيء، وجعل الداعي إلى غير ما تعلق به البعث الإنشائي محال؛ لأنه مصداق جعل الداعي، والمفروض تعلّقه بهذا العنوان، فصيرورته داعيا إلى غير ما تعلق به خلف محال، فليس شأن المخصّص إلّا إخراج بعض أفراد العامّ، وقصر الحكم على باقي الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنونا بعنوان وجودي أو عدمي.

ويشهد له _ مضافا إلى البرهان _ أنّ المخصّص إذا كان مثل (لا تكرم زيدا العالم) لا يوجب إلّا قصر الحكم على ما عداه، لا على المعنون بعنوان (ما عدا زيدا) أو شبهه.

وربما يدعى: لزوم التنويع لمكان تباين الحكمين المقتضى لتباين الموضوعين، وأنّ قسم الشيء لا يغيّره في حكمه، إلّا بأخذه معنونا بعنوان وجودي أو عدمي؛ حتى يكون الباقي تحت العامّ قسيما للخارج المغاير له في الحكم، وأنّ المناقضة أو المضادة بين العامّ والخاصّ، لا ترتفع إلّا بذلك، وأنّه لو لا

ص: 458

ذلك لم يكن وجه للمنع عن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

ويندفع الأول _ بأنّ تباين الموضوعين بذاتهما كاف في تباين الحكمين ، كما عرفت في إخراج (زيد) عن حكم العام ، فلا حاجة إلى تباينهما عنوانا ؛ فضلا عن كون العنوانين متقابلين .

ويندفع الثاني _ بما قدّمناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي (1) ، وفي أول مسألة النهي عن العبادة (2) : من إمكان اشتغال ذات المطلق على مصلحة مقتضية للأمر بها ، واشتمالها _ بما هي متقيّدة بقيد ومتخصّصة بخصوصية _ على مفسدة مقتضية للنهي عنها ، فلا مانع حينئذ من أن يكون نفس إكرام العالم _ بما هو _ ذا مصلحة مقتضية للأمر به ، وأن يكون إكرام العالم الفاسق _ بما هو _ ذا مفسدة مقتضية للنهي عنه ، فمع غلبة المفسدة يحرم إكرام العالم الفاسق فعلا ، كما أنّ إكرام ما عدا الفاسق _ بسبب وجود المقتضى وعدم المانع _ يكون واجبا فعليّا ، لا _ أنّ إكرام العالم الغير الفاسق _ بما هو _ مقتضى للأمر به ؛ حتى يكون بما هو كذلك واجبا ؛ ليكون موضوعا لحكمين متقابلين وقسميين .

ويندفع الثالث _ بأنّ تباين الموضوعين بذاتهما يكفي في رفع المناقضة والمضادة ، ولا حاجة فيه إلى التباين بالعنوان .

ويندفع الرابع _ بما مرّ في الحاشية المتقدمة : من أنّ مجرد التردد بين الداخل والخارج كاف في المنع عن التمسك بالعام ، فتدبر جيّدا .

295 _ قوله [قدّس سرّه] : (إلا أنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب ... الخ) (3).

ص: 459

1-1 . كما في أواخر التعليقة : 182 من هذا الجزء .

2-2 . وذلك في التعليقة : 216 من هذا الجزء .

3-3 . كفاية الأصول : 15 / 223 .

فإن قلت : الحاجة إلى الأصل إنما هو للفراغ عن حكم الخاصّ ، لا للإدخال تحت العموم ؛ لصدق عنوان العام بلا حاجة إلى الأصل ، وعنوان الخاصّ لا ينتفى بالأصل المذكور ؛ إذ الانتساب وكون المرأة من قريش لا يكون موضوعا بوجوده المحمولي ، بل بوجوده الرابط ، فنفي كونه المحمولي ليس نفيا لعنوان الخاصّ ؛ حتى ينفي به حكمه ، بل ملازم له ؛ بدهة عدم إمكان الكون الرابط مع نفي الكون المحمولي عقلا ، فالأصل بالنسبة إلى عنوان الخاصّ مثبت.

قلت : ليس الغرض من الأصل _ هنا وفي أمثاله _ نفي عنوان الخاصّ به بدوا ، بل إحراز عنوان مضادّ لعنوان الخاصّ من العناوين الداخلة تحت العموم ، فينفي حكم الخاصّ بمضادّة هذا العنوان المحرز المحكوم بخلاف حكمه ، فما هو المترتب على الأصل _ بلا واسطة شيء _ هو حكم العامّ الثابت له بأيّ عنوان غير العنوان الخارج ، وثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع المضادّ للعنوان الخارج يوجب نفي ضده ، وهو حكم الخاصّ.

لا يقال : يمكن نفي عنوان الخاصّ _ أيضا _ فإنّ نقيض الوجود الرابط عدمه ، لا العدم الرابط ، والوجود الرابط مسبق بالعدم وإن لم يكن مسبقا بالعدم الرابط.

لأننا نقول : حيث إنّ اللازم نفي عنوان الخاصّ عن المرأة حتى ينفي حكمه عنها ، فاللازم أن يصدق عليها أنّها ليست بقرشية _ مثلا _ وإلاّ فعدم وجود المرأة القرشية لا يجدى في حكم هذه المرأة نفيا وإثباتا.

لا يقال : فكذا عدم الانتساب ، فإنّ ذات القيد وإن كان قابلا للاستصحاب ، إلاّ أنّ التقيّد به لا وجداني ولا تعبدى ؛ إذ التقيّد به ليس على وفق الأصل.

سبب الحاجة إلى الأصل في المقام

لأننا نقول: التقيّد _ بمعنى ارتباط العدم به _ غير لازم، وبمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقّن، فيستصحب، وإضافة عدم الانتساب إلى المرأة الموجودة لازمة في ظرف ترتّب الحكم، وهو ظرف التعبّد الاستصحابي، لا ظرف اليقين؛ حتى ينافى كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين، فتدبره، فإنّه حقيق به.

نعم، التحقيق: أنّ ما أفاده (قدس سره) من كفاية إحراز العنوان الباقي تحت العامّ في إثبات حكمه لا يخلو عن محذور؛ لأنّ العناوين الباقية ليست دخيلة في موضوع الحكم العمومي بوجه من الوجوه، فلا معنى للتعبّد بأحدها ليكون تعبّداً بالحكم العمومي؛ حتى ينفي حكم الخاصّ بالمضادّة.

ويمكن نفي حكم الخاصّ من وجه آخر: وهو أنّ العامّ _ كما مرّ سابقاً _ يدلّ بالمطابقة على وجوب إكرام العلماء، وبالالتزام على عدم منافاة عنوان من عناوينه لحكمه، فهو بالالتزام ينفي كلّ حكم مباين لحكم العامّ عن كلّ عنوان يفرض فيه، ومن العناوين المباينة للعنوان الخارج المباينة له في الحكم، عنوان أحرز بالأصل المحكوم بنقيض حكم الخاصّ التزاماً، فينفي به حكم الخاصّ من باب المناقضة، لا من باب المضادّة، وبنحو الالتزام، لا بالمطابقة، فافهم جيّداً.

296 _ قوله [قدّس سرّه]: (وأما صحّة الصوم في السفر بنذره ... الخ) (1).

إن كان إشكال نذر الصوم والإحرام مجرد عدم القدرة على إتيانها قريباً _ حتى بعد النذر _ لكون أمره توصلياً.

فالجواب عنه: بأحد الأجوبة المسطورة في المتن من كفاية الرجحان

ص: 461

الذاتى ، أو ملازمة النذر لعنوان راجح ، أو كفاية الرجحان بعد النذر ؛ لأنّ اللازم رجحانه حال العمل ؛ حتّى يكون الوفاء مقدورا ، على إشكال فى الأخير إذا اريد وجوب الوفاء المرتّب على النذر من الرجحان الطارئ.

وإن كان هو الإشكال المتقدّم فى حرمة العبادة ذاتا ، فلا محيص عنه إلاّ بما يؤول إليه الجواب الأول.

بيان الإشكال : أنّ المنذور : إن كان نفس العمل فلازمه الوفاء بمجرد العمل بلا قرينة ، وهو فاسد ، وإن كان العمل القربى فتصححه بالرجحان الآتى من قبل النذر _ لملازمة النذر خارجا لعنوان راجح _ غير صحيح ؛ إذ الالتزام الجدّى بالراجح من قبل تعلّق الالتزام به _ ولو فى ظرف العمل _ محال ؛ لتقدّم الشىء على نفسه.

وبيان الدفع : ما تقدّم نظيره فى مسألة النهى عن العبادة : من كون المتعلّق عبادة ذاتية ، وإثما لم يؤمر بها : إما لمانع عن نفس الأمر ، بحيث يرتفع بإقدام الناذر ، أو لمفسدة فى المنذور ترتفع بمجرد تعلّق النذر الخارجى ، فالمنذور عمل عبادى بنفسه كالتعظيم ، فإنه بذاته إجلال للمولى ، وحسن فى نفسه ، وإن كان مبغوضا له أحيانا بالعرض ، وعند ارتفاع المبغوضية يترتب على فعله القرب ولو لم يؤمر به ، كما هو شأن العبادة الذاتية.

ومما ذكرنا : ظهر أن تسليم حرمة الصوم والإحرام ذاتا _ لا تشريعا _ لا ينافى العبادة ذاتا ، ولزوم تعلّق النذر بالراجح فعلا وجوبا أو ندبا لا دليل عليه ، بل اللازم أن يكون العمل قابلا ، لأن يكون لله ، وهو بذاته قابل ، ووجوب الوفاء _ بعد تعلّق النذر به خارجا _ لا مانع منه ؛ لارتفاع الحرمة به ؛ للدليل على ارتفاعها به.

فإن قلت : العنوان الملازم حيث إنه ليس بمعلول للنذر _ بل ملازم له ،

ويقارنه في الوجود _ فلا مانع من تعلّق الالتزام الجدّي به ، ولا منافاة بين التقدّم والتأخّر الطبيعيين (1) والمقارنة الوجودية.

قلت : المصلحة الملازمة للنذر _ المقتضية للرجحان الملازم والعنوان الراجح _ ليس لها علة سوى النذر ، والمعلول بلا علة محال ، والملازمة لا تكون إلا بعلة ومعلولة ، أو المعلولة لثالث ، وحيث لا علة غير النذر ، فهو العلة ، والعلة متقدمة طبعا على معلولها ، فكيف تتأخّر عنه طبعا لتعلّقها به؟!

إلا أن يقال : بأنّ الرجحان الملازم يحدث بنفس الصيغة الإنشائية ، لا بالالتزام الجدّي ، فالصيغة سبب للرجحان وآلة للالتزام الجدّي ، فهما معلولان لها ، ولهما المعية الطبيعية من هذه الحيثية ، وإن كان الالتزام الجدّي _ من حيث تعلّقه بالراجح _ متأخرا عنه طبعا ، فتدبّر جيّدا.

297 _ قوله [قدّس سرّه] : (فلا مجال لغير واحد ممّا استدلّ به ... الخ) (2).

كالاستدلال بعدم الظنّ فعلا- قبل الفحص ، فإنّه مبنّى على اعتبار الظهور من باب الظنّ الفعلى ، مع أنّه من باب الظنّ النوعي ، فإنّه شأن الظهور بما هو ظهور ، مع أنه ربما لا يظنّ فعلا بإرادة العموم بعد الفحص أيضا.

وكالاستدلال بأنّ أصالة الظهور حجّة في حقّ المشافه ، فلا بدّ من تحصيل العلم أو الظنّ بإرادة العموم في حقّه ؛ كي يثبت في حقّ غيره بدليل الاشتراك ، ولا يظنّ ولا يعلم بإرادته إلا بعد الفحص ، مع أنّ الظهور حجّة مطلقا _ كما

ص: 463

1-1. في الأصل : (الطبيعيين).

2-2. كفاية الأصول : 15 / 226.

سيأتي (1) إن شاء الله تعالى _ ، ولا دليل على حجّية الظنّ الخارجى ، مع أنّ الكلام فى العمل بالعامّ ، لا العمل بالظنّ الخارجى بالعموم ، مع أنّه مبتن على كشف الظفر بالمخصّص عن استعمال العامّ فى الخصوص ؛ إذ لو استعمل فى العموم ، فالقطع بالمخصّص لا يكشف عن عدم إرادة العموم من المشافه ، كما أنّ القطع بعدمه لا يكشف عن عدم إرادة الخصوص ، فلعلّه كان مراداً ، واستعمل فى العموم ضرباً للقاعدة ، إلى غير ذلك مما يرد عليه (2).

وكالاستدلال بالعلم الإجمالى بصدور المخصّصات ، فإنه يوجب جواز العمل بالعمومات قبل الفحص بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال الموجب للانحلال ، مع أنّ الكلام فى العمل بالعامّ بعد الفحص مطلقاً.

298 _ قوله [قدّس سرّه] : (فيما اذا كان فى معرض التخصيص ... الخ) (3).

ففس المعرضية هو الوجه فى بناء العقلاء على عدم العمل بالعامّ إلا بعد الفحص.

فإن قلت : إذا كان المخصّص كاشفاً عن استعمال العامّ فى الخصوص وعدم إرادة العموم ، كانت المعرضية _ نوعاً _ موجبة لاختلال كشف العامّ عن إرادة العموم.

وإذا لم يكن كاشفاً ، بل كان العامّ مستعملاً فى العموم ، وارىد منه

ص: 464

1-1 . فى الجزء 3 : 172 تعليقة 75 وذلك فى تعليقه على قول الآخوند (رحمه الله) : (كما أنّ الظاهر عدم اختصاص ... الخ). الكفاية 281.

2-2 . كاشراك المشافه وغيره فى عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص . [منه قدّس سرّه] .

3-3 . كفاية الأصول : 16 / 226 .

الخصوص واقعا ، فبملاحظة المخصّص ص : إما لا كاشفية له نوعا عن إرادة العموم ، أو لا يكون حجة لورود كاشف أقوى ، فهو تارة من حيث المعرضية لا كاشفية له نوعا ، أو من حيث (1) ورود كاشف أقوى على خلافه ليس عليه مدار العمل .

وأما إذا استعمل في العموم ، وكان العموم مرادا جدياً أيضا _ كما ذكرنا سابقا _ فلا وجه لعدم الاعتناء بأصالة الظهور ؛ إذ ليس الأخذ بالمخصّص من باب الاختلال في الكشف ، ولا من باب ورود حجة أقوى ، بل من باب انتهاء أمد حكم العامّ .

قلت : إذا كان صدور المخصّص واقعا موجبا لانتهاء أمد الحكم العمومي الظاهري _ المنبعث عن مصلحة وراء مصلحة الواقع _ فالوجه واضح ؛ حيث إنّ العامّ في معرض صدور المخصّص وعدم إرادة مضمونه فعلا .

وإذا كان وروده موجبا لانتهاء أمد الحكم العمومي ، فالوجه فيه ما هو الوجه في وجوب الفحص عقلا في باب البراءة (2) : من أنّ الصادر حيث لا يعلم عادة إلا بالفحص عنه ، فيجب تحصيلا للمصلحة الواقعية اللازمة الاستيفاء ، فهو من حيث إنه سدّ على نفسه باب وصوله العادي _ بعدم الفحص الذي هو سبيل عادي له _ فقد فوّت على نفسه المصلحة ، أو أوقع نفسه في المفسدة ، فالمصلحة الظاهرية باقية ما لم يرد عادة ، فعدم وروده العادي كالعدم ، لا يكون غاية لبقاء المصلحة ، فلا مصلحة حينئذ وإن لم يرد حقيقة ، فتدبر جيّدا . وتتمّة الكلام فيما بعد إن شاء الله تعالى .

ص : 465

1-1. كذا في الأصل ، والموافق للسياق : واخرى من حيث ...

2-2. وذلك في المجلّد 4 من نهاية الدراية تعليقة 125 على قول المصنف (رحمه الله) : (وأما البراءة العقلية ، فلا يجوز إجراؤها ... الخ) . الكفاية : 374 .

إن قلت : إذا كانت أصالة عدم القرينة أصلاً مستقلاً _ في قبال أصالة الظهور _ صحّ الفرق ؛ حيث إنّ الشكّ في المخصّص المتّصل شكّ في القرينة _ دون المنفصل _ وإلاّ فلا فرق لاستواء نسبة أصالة الظهور إلى المتّصل والمنفصل ، بل المنفصل أولى بعدم الفحص عنه للقطع فيه باستقرار الظهور في العموم.

قلت : الفارق غلبة المعرضية للتخصيص بالمنفصل ولا غلبة للاحتفاف بالمتّصل ، فلا يبقى إلاّ احتمال احتفائه بالتخصيص ، والظهور حجّة على عدمه.

نعم في رجوع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور إشكال قوى تعرّضنا له في مبحث حجّية الظواهر في الجزء الثاني من الكتاب (2).

ومما ذكرنا يظهر الفرق _ أيضا _ بناء على استعمال العامّ المخصّص في الخصوص ، وكشف المنفصل عن احتفائه بالمتّصل ؛ إذ الغالب صدور المخصّص على خلاف العامّ المنفصل.

فهذه المعرضية _ الناشئة من تلك الغلبة _ وجه عدم العمل بالعامّ قبل الفحص ، ولا غلبة في الاحتفاف بالمتّصل.

وبالجملة : الغلبة في الكاشف ، لا في نفس المنكشف ، فتدبّر.

ص: 466

1-1 . كفاية الأصول : 10 / 227 .

2-2 . المجلد 3 من نهاية الدراية تعليقة 83 على قول المصنّف (رحمه الله) : (لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها ... الخ) . الكفاية : 286 .

300_ قوله [قدّس سرّه]: (حيث إنّهُ (1)_ هاهنا_ عمّا يزاحم الحجّة (2) بخلافه هناك ... الخ) (3).

هذا مبيتن على تمامية (4) المقتضى هنا، فيكون البحث عن المانع والمعارض وامتيازه عن غيره؛ لكون هذا المقتضى الخاصّ في معرض المانع، فيكون حال

ص: 467

1-1. الضمير في (إنه) يعود على (الفحص).

2-2. في (ط): (الحجّية)، وهي موافقة لنسخة المحقّق المشكيني (رحمه الله) ولحقائق الأصول للفقيه السيد الحكيم (رحمه الله)، كما أنّها موافقة لنسخة حفيد المؤلف العلامة الشيخ عبد الرضا الكفائي، وهي نسخة مطبوعة في زمان المؤلف، ومصحّحة من قبل نجله المرحوم المحقّق الشيخ محمد آقازاده (رحمه الله) على اساس النسخة التي درّسها الآخوند (قدس سره) عدة مرّات.

3-3. كفاية الأصول: 13 / 227.

4-4. قولنا: (هذا مبيتن على تمامية ... الخ).

الدلالة حال السند ، فكما أنّ مجيء المعارض فيه يؤكّد الحجّية ، ويكون من باب تقديم أقوى الحجّتين على أضعفهما ، كذلك فيها. والتحقيق خلافه ؛ إذ دليل الحجّية فى السند هو العموم والإطلاق فيكون المقتضى فى مقام الإثبات تاما ، ودليل ترجيح الأعدل _ مثلا _ دليل الحجّية الفعلية فى ذى المزيّة.

بخلاف الدلالة ، فإنّ دليل اعتبارها بناء العقلاء ، ولا معنى لبناءين بنحو

=====

مولاه الذى لا يعلم بلا فحص عادة ، فإنّه ظلم على المولى . وتام الكلام فى محلّه أ.

ص: 468

العموم والخصوص ؛ إذ البناء العملى هو عملهم على طبق الظهور ، وهو إما على طبقه مطلقا ، أو بعد الفحص عما ينافيه.

نعم ، المقتضى _ بمعنى الباعث على بناء العقلاء بالذات _ هو الظهور ، وفعليته تتبع عدم المانع ، ولعلّ مثله ممكن الجريان فى الأصول العملية ؛ حيث إنّ عدم قيام الحجّة على الواقع مقتضى لحكم العقل بقبح العقاب ، إلا أنّ كون الحجّة بحيث لو تفحص عنها لظفر بها ، مانع عن الفعلية ، فالفحص إنّما هو لتحقيق عدم المانع ، لا لإثبات المقتضى.

وأما أنّ المقتضى نفس عدم الحجّة فواضح ، ولذا لو لم يكن حجّة فى الواقع حقيقة كان مقتضى حكم العقل ثابتا ، لا أنه يتقوم وجود المقتضى بوجود الحجّة الواقعية ، وكونها بحيث لم يظفر بها لو تفحص عنها ، فتأمل.

مع أنّ المراد من العبارة _ كما هو الظاهر _ تمامية المقتضى فى مقام الإثبات.

301 _ قوله [قدّس سرّه] : (على تقييده به فافهم ... الخ) (1).

لا يخفى أن التقييد دليل على تمامية المقتضى فى مقام الإثبات ، فالفحص إنّما هو عن المانع ، لا عمّا يتقوم بعدمه المقتضى ، إلا أن يجعل كاشفا عن عدم إرادة الإطلاق ، واستعمال المطلق فى المقيّد.

302 _ قوله [قدّس سرّه] : (فلا ريب فى عدم صحّة تكليف المعدوم ... الخ) (2).

التكليف _ سواء كان بمعنى الإرادة والكراهة النفسيتين ، أو البعث

ص: 469

1-1. كفاية الأصول : 17 / 227.

2-2. كفاية الأصول : 11 / 228.

والزجر الحقيقيين _ يمكن تعلّقه بالمعدوم ، بناء على مبناه _ قدّس سرّه _ من صحّة تعلّق الإرادة والبعث حقيقة بأمر استقبالي ، فإنّ إرادة شيء فعلا _ ممن يوجد استقبالا ، كإرادة ما لم يمكن فعلا ، بل يمكن تحقّقه استقبالا ؛ إذ المراد منه كالمراد ليس موضوعا للإرادة _ كى يتوهّم أنّه من باب العرض بلا موضوع _ بل موضوعها النفس ، والمراد منه كالمراد تتقوّم به الإرادة الخاصّة في مرتبة وجودها ، لا في مرتبة وجودهما .

وهكذا البعث ؛ فإنّه فعل قائم بالفاعل ، وله تعلّق في مرتبة وجوده الاعتبارى بالمبعوث والمبعوث إليه ، وليس كالتحريك الخارجى المماسّ بالمحرّك والمتحرّك .

ومنه ظهر : أنّ الإرادة والبعث ليسا كالملكية ، فإنّ الملكية عرض قائم بالمالك والمملوك ، لا بالمملّك ، بخلاف الإرادة _ مثلا _ فإنّها عرض قائم بالمرید ، لا بالمراد والمراد منه ، فتجويز تعلّق الإرادة بالمعدوم لا يوجب جواز تعلّق الملكية بالمعدوم .

وأما على ما سلكتناه _ ومرّ مرارا _ من أنّ حقيقة البعث والزجر جعل ما يمكن أن يكون باعثا أو زاجرا _ بحيث لو انقاد العبد لمولاه انبعث فعلا ببعثه ، وانزجر بزجره _ فلا محالة لا يعقل تعلّقه بالمعدوم فعلا _ وإن كان يوجد استقبالا _ إذ لا طرف للبعث فعلا حتى يمكن انبعثه فعلا ، فلا بعث إلا إنشاء .

وكذا الأمر فى الإرادة ، فإنّها ليست مجرد الشوق ؛ كى يعقل تعلّقه بمن سيوجد ، بل الشوق المحرّك نحو البعث فى التشريعية ، ونحو الفعل فى التكوينية ، وقد عرفت حال البعث .

وأما الملكية فالأمر فيها على خلاف التكليف ، كما سيأتى (1) إن شاء الله

يمكن تعلّق التكليف بالمعدوم

ص: 470

303 _ قوله [قدّس سرّه]: (ونظيره من غير الطلب إنشاء التملك ... الخ) (1).

الأمر في الوقف وإن كان كذلك ، لكنه لا لعدم قبول المعدوم للملك ، بل لعدم قبول عين واحدة لملكية الموجود والمعدوم بالاستقلال ، وإلا فالملكية قابلة للتعلق بالمعدوم مالكا ومملوكا ، فإنّ الملكية الحقيقية وإن كانت من المقولات المحتاجة إلى موضوع موجود ، إلا أنّ الملكية الشرعية والعرفية اعتبار ذلك المعنى _ لا نفسه _ كما أوضحناه في مبحث الوضع (2) ، وفي مبحث مقدمة الواجب (3) ، ولذا تتعلّق بالكلّي ، مع أنّ العرض الحقيقي لا يعقل تعلّقه بغير الموجود في الخارج.

وعليه فلا مانع من اعتبارها للمعدوم فعلا ، أو اعتبار ملك المعدوم فعلا إذا دعت المصلحة إلى اعتبارها.

304 _ قوله [قدّس سرّه]: (وتوهم صحّة التزام التعميم في خطاباتته تعالى ... الخ) (4).

لا- يخفى : أنّ الإفهام والانفهام غير مقومين لحقيقة المخاطبة ، كما في الخطاب إلى جماد حاضر ، فإنه إلقاء للكلام على الحاضر ، لا الغائب عن مجلس إلقاء الكلام.

كما أنّ الإسماع والاستماع _ بالجارحة الخاصّة _ غير مقومين للمخاطبة ، وإلا لما صحّت المخاطبة معه _ تعالى _ ، بل مطلق الإسماع غير لازم ، كما في

الإفهام والانفهام غير مقومين لحقيقة المخاطبة

ص: 471

1-1 . كفاية الأصول : 18 / 228 .

2-2 . وذلك في التعليقة : 15 من الجزء الأوّل .

3-3 . وذلك في التعليقة : 16 .

4-4 . كفاية الأصول : 13 / 230 .

كما أن الحضور في مجلس الخطاب _ بما هو حضور للجسم في مكان الخطاب _ غير لازم؛ لصحة المخاطبة _ حقيقة _ مع النبي _ صلى الله عليه وآله _ والامام _ عليه السلام _ عن بعد؛ لاستماعهما عن بعد كاستماعهما عن قرب، لا مجرد علمهما _ عليهما السلام _ به، بل يمكن أن يقال بإحاطتهما بالمتكلم وكلامه، وهو كلام آخر.

فالميزان للخطاب الحقيقي _ بما هو خطاب، لا بما هو تفهيم مثلاً _ اجتماع الطرفين بنحو منه: إما بأن يجمعهما مكان واحد، أو ما هو كالمكان الواحد لمكان الاستماع _ ولو عن بعد _ فيصحّ إلقاء الكلام عليه كما عرفت، أو بأن يكون أحدهما محيطاً بالآخر، سواء كان المتكلم محيطاً، كالبارئ _ تعالى شأنه _ عند خطابه لعباده، وإن لم يلتفت المخاطب إلى الخطاب، فإنّ التفاته مقومٌ للتفهم لا للخطاب، كما في الخطاب إلى الحاضر الغافل أو إلى الجماد، أو كان المخاطب محيطاً بالمتكلم، كما في خطاب العباد إياه تعالى.

والخطاب اللفظي وإن كان متصراً إلا أنّ وجوده الشخصي التدرّجي يمتنع إلقاءه على المعدوم حال وجوده، لا على الغائب عن محضر النبي _ صلى الله عليه وآله _ إذا كان _ صلى الله عليه وآله _ لسانه في الخطاب، وكان مثله مثل الشجرة بالإضافة إلى موسى _ عليه السلام _؛ إذ لا مانع من إلقاء الخطاب منه _ تعالى _ إلى من أحاط _ تعالى _ به وإن لم يسمع، ولم يفهم، فإنّ إلقاء الخطاب على الأصمّ والجماد والغافل لا ينافي حقيقة الخطاب وإن كان منافياً للإفهام.

نعم، وجود المخاطب _ بنحو وجوده الشخصي الخارجي المقصود منه في الخطاب اللفظي _ مقومٌ للمخاطبة، وإحاطته _ تعالى _ بالمعدوم بنحو آخر، وليس كإحاطته بالموجود، وتلك الإحاطة تصحّح نحو آخر من الخطاب، لا بوجوده

الشخصى التدريجى ، فإن المعانى المكتسبة بكسوة الألفاظ لها نشآت آخر من الثبوت ، غير هذه النشأة التصرّمية الزمانية ، فإن طبيعة الألفاظ _ كسائر الطبائع _ لها نشآت من البروز والظهور ، ولا كلام فيها ، إنّما الكلام فى وجوده التدريجى الزمانى .

305 _ قوله [قدّس سرّه] : (هذا لو قلنا بأنّ الخطاب .. _ إلى قوله : _ بلسانه ... الخ (1)) (2).

إنّما يكون الخطاب الشخصى (3) منه _ تعالى _ بلسان النبىِّ _ صلّى الله

ص: 473

1-1. المناسب هنا حذف (إخ) ، وأثبتناه لورودها فى الأصل .

2-2. كفاية الأصول : 18 / 230 .

3-3. قولنا : (إنّما يكون الخطاب الشخصى الخ) .

عليه وآله _ إذا كان مثله _ صلى الله عليه وآله _ مثل الشجرة (1).

ومن الواضح أنّ النبي _ صلى الله عليه وآله _ حين خطابه مع الناس بالخطابات القرآنية لم يكن إلاّ قارئاً للقرآن ، وحاكياً عنه لا آلة لخطابه تعالى حقيقة _ وإن أمكن ذلك.

وأما الشقّ الأخير ، فحيث إنّ متلّو الأداة لا ينطبق على خصوص المخاطب الحقيقي ، فلا بدّ من جعل الأداة للخطاب الإيقاعي ، وعمومه للكُلّ _ حينئذٍ _ بلا مانع.

ص: 474

1-1 . توجد في الأصل هنا عبارة اشير إلى كونها زائدة ، وأثبتناها في الهامش لاحتمال إرادتها لوجود تصحيح عليها ، والعبارة هي : (وكذا لو كان الخطاب إلى الناس بنحو الإلقاء على قلبه _ صلى الله عليه وآله _ فحكايته _ صلى الله عليه وآله _ حكاية خطابه _ تعالى _ إليهم ، وأما لو كان الخطاب منه _ صلى الله عليه وآله _ حاكياً عمّا نزل على قلبه المقدّس « بلا خطاب منه _ تعالى _ حقيقة إلاّ إليه _ صلى الله عليه وآله _ ، بل ما يجرى على لسانه _ حينئذٍ _ حكاية ما نزل به الروح الأمين على قلبه المقدّس » ، وإن كان ربما ينسب هذا إليه _ تعالى _ لغلبة العنصر الربوبي في أفعاله _ صلى الله عليه وآله _ ، لكنه معنى آخر غير ما نحن فيه . ما بين القوسين الصغيرين هو التصحيح الذي يحتمل تأخره.

306_ قوله [قدّس سرّه]: (لا يوجب صحّة الإطّلاق (1)2. كفاية الأصول : 231 / 16. (2) مع إرادة ... إلخ) (2).

إلّا أن يكون قدرا متيقّنا فى مقام التخاطب ، كما هو كذلك غالبا ، فيصحّ الإطّلاق مع إرادة المقيّد بناء على مبناه (قدس سره).

ص: 475

1-1. قولنا

2-: (لا يوجب صحّة الإطّلاق ... إلخ).

307_ قوله [قدّس سرّه]: (وإن صحّ فيما لا يتطرّق ... الخ) (1).

إلّا بنحو الإطلاق الفرضى التقديرى ، وتحصيله فى غاية الإشكال.

308_ قوله [قدّس سرّه]: (لا فيما إذا شكّ فى أنه كيف اريد؟ فافهم ... الخ) (2).

لا يقال : المراد من الضمير (3)_ بناء على الدوران بين أصالة العموم وعدم

ص: 476

1-1. كفاية الأصول : 17 / 231.

2-2. كفاية الأصول : 9 / 233.

3-3. قولنا: (لا يقال : المراد من الضمير ... الخ).

الاستخدام _ هو البعض قطعاً: إما باستعمال العامّ في الخصوص ، أو بالاستخدام ، فالمراد هو البعض ، والشكّ في أنه كيف اريد؟ بخلاف الدوران بين أصالة العموم والإسناد إلى ما هو له ، فإنّ المراد : هو البعض تارة ، والكلّ اخرى ؛ إذ لو استعمل العامّ في الخصوص _ وكان الإسناد إلى من هو له _ كان المراد من الضمير هو البعض ، وإذا كان الإسناد إلى الكلّ توسّعا كان المراد من الضمير هو الكلّ ، فالمراد من الضمير مختلف.

لأننا نقول : العبرة بالمراد الجدّي ، ولا شكّ في أنّه البعض على أيّ حال ، والمراد الاستعماليّ إنّما يكون حجة على المراد الجدّي إذا لم يعلم خلافه.

ولا يخفى : أنّ ما ذكر في جانب أصالة الظهور _ من حيث الإسناد ، أو من حيث عدم الاستخدام _ غير جار في أصالة العموم ، فإنّ تعيّن بعض أفراد العموم للمرجعية حقيقة لا يوجب تعيّن إرادة البعض من حيث حكم العامّ المرتب عليه بنفسه ، كما هو ظاهر لمن تأمّل ، ولعلّه أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله (رحمه الله) : (فافهم).

309 _ قوله [قدّس سرّه] : (قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم ... الخ) (1).

لا يخفى أنّ المفهوم ، وان كان (2) معنى لازماً لمعنى عقلاً كما في الموافق ، أو عرفاً كما في المخالف ، والتفكيك بين اللازم والملزوم ، وإن كان محالاً _ عقلاً كما في

ص: 477

1-1. كفاية الأصول : 16 / 233.

2-2. قولنا : (لا يخفى أنّ المفهوم وإن كان ... الخ).

الأول ، وبناء على حفظ التلازم عرفا كما فى الثانى ، ولذا جعل التخصيص فى

=====

المنطوق فى الأول : مشتمل على حيثية ، تلك الحيثية لازمها عقلا معنى من المعانى ، كاشتماله على العلية المنحصرة التى لازمها الانتفاء عند الانتفاء ، فلا يتوسط بين ذاك اللازم العقلى والملزوم الكلامى اللفظى شىء.

ص: 478

لها ، لا هو بضميمة شيء آخر ، فالغرض من إخراج الواسطة في الثبوت هنا إن كان مثل الشرط _ كما مرَّ _ فهو صحيح ، وإن كان مثل العلة الغائية فهو غير صحيح ؛ إذ الحكم كما يسرى بسريان موضوعه ، كذلك يسرى بسريان علته ، وفرض الضميمة للغاية _ ولو أضافها إلى الخمر خلف ؛ إذ الظاهر أن غير الخمر مسكر أيضا ، وأنّ الإسكار في غير الخمر موجود ، وإضافة العنوان إلى المعنون كما لا تقتضى أن يكون العنوان عنوانا مساويا لا يتعدّاه ، كذلك إضافة الغاية إلى ذبيها لا تقتضى أن يكون الغاية لازما مساويا لذبيها بحيث لا تتعدّاه ، ومن الواضح أنّ لسان (لا تشرب الخمر لإسكاره) لسان العلة الغائية ، لا لسان الإناطة والشرطية ، فيفارق مثل قوله : (لا تشرب الخمر إذا أسكر) .

سعة وضيقا، ضعفا وقوة، فربّ عامّ يكون أقوى ظهورا من ظهور القضية في معنى لازمه العقلي أو العرفي ذلك، فمجرد الملازمة واستحالة التفكير غير مجدية.

310_ قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة أنّ تعدّد المستثنى منه ... إلخ) (1).

لا يخفى أنّ أداة الاستثناء (2) إذا كانت موضوعة للإخراجات الخاصّة فلا

ص: 480

1-1. كفاية الأصول: 1 / 235.

2-2. قولنا: (لا يخفى أنّ أداة الاستثناء إلخ).

محالة يتعدّد الإخراج بتعدّد أحد الطرفين ؛ بدهة كونه أمرا نسبيا يتعدّد بتعدّد الطرف ، فلو لا لحاظ الوحدة في الجمل المتعدّدة ، أو في المستثنيات المتعدّدة ، لم يكن الإخراج واحدا ، وشمولها حينئذ للمتعدّد _ بما هو متعدّد _ موجب للاستعمال في أزيد من معنى واحد ، ولا جامع مفهومي بناء على خصوصية الموضوع له .

وأما صحّة إخراج المتعدّد فلا تجدى ؛ إذ الخارج :

إن كان متعدّدا بالذات وواحدا مفهوما _ كما إذا قال : إلاّ النحويين مثلا _ فلا إشكال ؛ لأنّ الخارج _ بما هو ملحوظ من حيث الخروج _ واحد .

وإن كان متعدّدا مفهوما فلا محالة لا يصحّ إلاّ بالعطف ، وهو في حكم تعدّد أداة الاستثناء . 311 _ قوله [قدّس سرّه] : (والسرّ أنّ الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم ... الخ) (1) .

التنافي بالذات إنّما هو بين مدلولي الدليلين ، إلاّ أنّه حيث لا عبرة

====

2. كفاية الأصول : 7 / 236 .

التنافي بالذات بين مدلولي الدليلين

ص : 481

1- ربما يفصل : بين ما إذا تكرّر عقد الوضع وما إذا لم يتكرّر ، فالأوّل مثل قوله : أكرم العلماء وأضف الشعراء إلاّ الفسّاق ، والثاني مثل قوله : أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلاّ الفسّاق .

بالمدلول _ بما هو مدلول _ إلاّ بلحاظ دليل اعتبارهما ، فلذا يجب ملاحظة دليل اعتبارهما.

ومنه ظهر أنه لا وجه لتخصيصه بخصوص الخبر ، فتدبر.

312 _ قوله [قدّس سرّه]: (مع قوّة احتمال أن يكون المراد ... الخ) (1).

هذا لو صحّ فإنّما يصحّ في مثل قولهم _ عليهم السلام _ : « لا نقول ما يخالف قول ربّنا » ، لا في مثل قولهم _ عليهم السلام _ : « لا تقبلوا علينا ما يخالف قول ربّنا وسنّة نبينا _ صلى الله عليه وآله _ » ، وما امر فيه بضرب المخالف على الجدار ، وأشباه ذلك ، فإنه لا يمكن الأمر بعدم قبول المخالف ثبوتاً _ لا إثباتاً _ أو طرحه على الجدار ، بل ظاهر قولهم _ عليهم السلام _ : « ما خالف قول ربّنا لم أقله ، وما خالف كتاب الله فهو زخرف ، وباطل » (2) صدور المخالف ، ولا يكون إلاّ المخالف في مقام الإثبات.

فالأوجه منع صدق المخالفة على المتنافيين من حيث العموم والخصوص ؛ للقطع بصدورها وإبائه هذه الأخبار عن التخصيص ، خصوصاً فيما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقة الكتاب ، فإنّ معارضة الخبرين بنحو العموم والخصوص ، ليست من المخالفة الموجبة لتحير السائل الموجب للسؤال عن العلاج.

313 _ قوله [قدّس سرّه]: (فيما إذا كان العامّ وارداً ... الخ) (3).

ولم يكن كاشفاً عن اقتران العامّ بالخاصّ ، وإلاّ لم يكن من باب تأخير

ص: 482

1-1. كفاية الأصول : 3 / 237.

2-2. المذكور في هذه التعليقة هي مضامين لأحاديث تجدها في الوسائل 18 : 78 _ 89 من كتاب القضاء / أبواب صفات القاضى / الباب التاسع في وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة.

3-3. كفاية الأصول : 17 / 237.

البيان عن وقت الحاجة ، نعم اقتران جميع العمومات بالقرائن الدالة على إرادة الخصوصيات بعيد. 314_ قوله [قدّس سرّه] : (وإلا لكان الخاصّ _ أيضا _ مخصّصا له ... إلخ) (1).

إذ الحكم العمومي هو المراد الجدّي لمصلحة اقتضته ، ولا دلالة للعامّ على كون مضمونه مرادا جدّيّا منبعثا عن المصالح الواقعية الأولى ، فما عن شيخنا العلامة الأنصاري في بعض تحريراته (2) : _ من كون مقتضى الأصل المؤسّس في باب الألفاظ كون المضمون مرادا جدّيّا _ لا يجدى في حمل المضمون على كونه حكما واقعيّا ؛ إذ المسلّم كونه مرادا جدّيّا ، لا كونه منبعثا عن المصالح الأولى ، ولا يكون بلحاظ انتهاء أمد الحكم الفعلي بوروده ناسخا ، فإنّ ارتفاع موضوع (3)

لا دلالة للعام على المراد الجدّي

ص: 483

1-1. كفاية الأصول : 17 / 237.

2-2. كما في رسائله (فرائد الاصول) _ نشر مكتبة جعفرى التبريزى بطهران _ : 70 _ 71.

3-3. قولنا : (فإنّ ارتفاع موضوع ... إلخ).

الحكم الظاهري لا يكون من باب النسخ.

ص: 484

وأما حمل العبارة على عدم كونه بيانا للحكم الواقعي ، بل لإنشائه وإظهاره ضربا للقاعدة ، فيكون المخصّص مبيّنا للمراد الجدّي منه ، فلا نسخ حيث لا حكم حقيقة بالإضافة إلى تمام أفراد العامّ ، فقد عرفت ما في هذا المبنى سابقا ، فراجع.

====

الخاصّ ، وترتيب الحكم عليها يوجب سريان الحكم إلى الأفراد في جميع أطوارها ، ومنه تبيّن صحّة كون أصالة عدم النسخ أصلا لفظيا مدلولا عليه بنفس الدليل المتكفّل لحكم الأفراد.

ص: 485

315_ قوله [قدّس سرّه]: (فلا باس به مطلقا ولو كان قبل حضور وقت العمل ... الخ) (1).

إشكال النسخ قبل حضور وقت العمل : تارة من حيث ان الفعل في زمانه إن كان ذا مصلحة فلما ذا نهى عنه؟ وإن كان ذا مفسدة فلما ذا أمر به؟

وهذا يمكن دفعه : بعدم لزوم المصلحة في الفعل ، بل المصلحة في التكليف ، ولا مانع من أن يكون البعث في زمان ذا مصلحة ، والزجر في زمان آخر ذا مصلحة ، بل يمكن القول بأنّ الفعل مطلقا ذا مصلحة ، إلاّ أنّه في البعث إليه مصلحة في زمان ، دون زمان.

واخرى من حيث إنّ البعث لجعل الداعي في ظرف العمل ، وجعله مع رفعه من الملتفت محال ، ولو مع اختلاف زمان البعث والزجر. والمتداول في كتب الأصول وإن كان الأول ، إلاّ أنّ المهمّ هو الثاني ، ولا محالة يجب الالتزام بعدم كون البعث بعثا حقيقيا ، بل إنشائي بغير داعي جعل الداعي من سائر الدواعي.

ومنه يعلم : أنّ النسخ قبل حضور وقت العمل لا رفع ولا دفع ؛ حيث لا بعث حقيقة ولا إرادة ولو في زمان ما.

316_ قوله [قدّس سرّه]: (بالمعنى المستلزم لتغيير إرادته _ تعالى _ ... الخ) (2).

قد أسمعناك في مبحث الطلب والإرادة (3) : أنه لا أثر للإرادة التشريعية في صفاته التي [هي] عين ذاته ، فلا مجرى لإشكال البداء بذلك المعنى.

وأما إرادة البعث والزجر فلا تستلزم تغيير الإرادة لتعدد المراد ، وليس

إشكال النسخ قبل حضور وقت العمل

ص: 486

1-1. كفاية الأصول : 9 / 239.

2-2. كفاية الأصول : 10 / 239.

3-3. وذلك في أواخر التعليقة : 256 عند قوله : (إذا عرفت ما تلونا عليك ...).

كإرادة الفعل في زمان وإرادة خلافه في ذاك الزمان.

وليعلم أنّ الأشياء الخارجية كما هي من مراتب علمه _ تعالى _ بالعرض كذلك من مراتب إرادته الفعلية ، فهي إرادة ومرادة ، وتغيّر الإرادة بهذا المعنى دائمى فى الأمور التدريجية ، كتغيّر العلم بهذا المعنى .

وأما إرادته الذاتية ، كعلمه الذاتى ، فتغيّر المرادات _ كتغيّر المعلومات _ لا يوجب تغيّرها ؛ إذ المعلوم بالذات والمراد بالذات فى مرتبة ذاته نفس ذاته _ تعالى _ وغيره معلوم ومراد بالتبع ، فالعلم واحد والإرادة واحدة وإن تعدّد المعلوم والمراد بالعرض ، فتعدّدهما وتغيّرهما لا يوجبان (1) التعدّد والتغيّر فى العلم والإرادة ، فليس لازم البدء تغيّر العلم والإرادة ؛ بملاحظة أنّ حقيقته ظهور ما خفى أولاً ، بل العلم والإرادة فيه _ تعالى _ حيث إنّهما واحد ، فلازمه كون موت زيد _ مثلاً _ معلوماً ومجهولاً ومراداً وغير مراد ، لا تغيّر العلم والإرادة ، فافهم ، فإنه دقيق. 317 _ قوله [قدّس سرّه] : (بعالم لوح المحو والإثبات ... الخ) (2).

وهو عالم مثال الكلّ ، ومنزلته من عالم اللوح المحفوظ منزلة الخيال من القوّة العقلية ، وفيه صور ما فى عالم اللوح المحفوظ بنحو الجزئية ، كما أنّ فى عالم اللوح المحفوظ _ الذى هو عالم النفس الكلّية _ صور دقائق المعانى بنحو العقلية التفصيلية ، كما أنّ ما فوقه عالم العقل الكلّى ، وفيه صور عقلية إجمالية ، فهذا عالم الجمع العقلى ، وما تقدّمه عالم الفرق العقلى ، وما تقدّمه عالم المثال الجزئى .

ولبراء عالم النفس الكلّية عن شوب الجزئية والتجدّد والتصرّم ، سمّى عالم اللوح المحفوظ ، ولشوب عالم المثال بالتجدّد والانصرام سمّى عالم لوح

عالم لوح المحو والإثبات

ص: 487

1-1. فى الأصل : لا يوجب ..

2-2. كفاية الأصول : 21 / 239.

المحو والإثبات ، وحيث إنّ عالم الطبيعة مظهر عالم المثال وظلّه ، فإذا اتّصل نفس من النفوس القدسية بعالم المثال ، فوجد ما يقتضى موت زيد حال اتّصال نفسه به ، فلذا يخبر بأنه يموت مع عدم اطلاعه على ثبوت ما يقتضى الحياة فيما بعد ؛ لكونه تدريجياً تجددياً ، بخلاف ما إذا اتصل بعالم اللوح المحفوظ ، فإنّ ذلك العالم عالم الصور العقلية التفصيلية ، ولا تجدد ولا تدرّج في العوالم العقلية ، فإنّها عين الفعلية ، فلا محالة يطّلع على نفس ما هو الواقع لا ما يقتضى الوقوع مع إمكان المانع.

فهذه نبذة من الفرق بين العوالم ، والله العالم.

318_ قوله [قدّس سرّه] : (كما ربما يتّفق لخاتم الأنبياء _ صلى الله عليه وآله _ ... الخ) (1).

كيف وهو _ صلى الله عليه وآله _ في قوس الصعود متّصل بعالم العقل الكلّي ، ومقامه مقام العقل الأوّل ، وهو فوق عالم النفس الكلية _ عالم اللوح المحفوظ _ وإن كانت العبارة تشعر بأن عالم اللوح المحفوظ غاية ارتفاعه وصعوده في سيره الاستكمالى ، وتام الكلام فى محلّه ، فراجع.

319_ قوله [قدّس سرّه] : (وإتّما نسب إليه _ تعالى _ البداء ... الخ) (2).

بعد ما عرفت : أنّ الأشياء الخارجية بجبروتها وملكوته وناسوتها من مراتب علمه _ تعالى _ بالعرض ؛ حيث إن العلم هو الحضور ، ولا حضور أقوى من حضور المعلول للعلّة ، يمكن أن يقال :

إنّ المقتضى لموت (زيد) حيث وجد فى الخارج فى عالم من العوالم ، فقد

ص: 488

1-1. كفاية الأصول : 240 / 5.

2-2. كفاية الأصول : 240 / 13.

وجد المقتضى بوجود مقتضيه ثبوتاً مناسباً له ، لا ثبوتاً مناسباً لنفسه ، وهذا هو العلم والمعلوم أولاً .

ثم وجدت عدّة الحياة ، ومنعت عن مقتضى الموت ، فوجدت الحياة ، فالحياة علم ومعلوم ثانياً ، على خلاف الأول ، فبدا وظهر في مرتبة من مراتب علمه _ تعالى _ ما ظهر خلافه أولاً بحسب هذه المرتبة .

وهذا وجه دقيق لا يعرفه إلاّ أهل التحقيق ، فافهم ، أو ذره لأهله ، فكلّ موفق لما خلق له .

320 _ قوله [قدّس سرّه] : (فيما دار الأمر بينهما في المخصّص ... الخ) (1).

غرضه (رحمه الله) : أنّ احتمال الناسخية والمخصّصية : تارة في شىء واحد ، وهو ذات المخصّص ، واخرى في العامّ والخاصّ ، فيدور الأمر بين ناسخية العامّ للخاصّ المتقدّم ، ومخصّصية الخاصّ للعامّ المتأخّر .

إلاّ أنّ الفرق المذكور في الأول مبنّى على استعمال العامّ في الخصوص _ بناء على التخصيص _ وإلاّ فالحكم العمومى ثابت للخاصّ إلى زمان ورود دليله ، كما أشار إليه في بعض الحواشى المتقدّمة آنفاً على هذا البحث ، فراجع (2).

ص : 489

1-1 . كفاية الأصول : 18 / 240 .

2-2 . الكفاية : 238 هامش : 1 .

321_ قوله [قدس سرّه]: (ولا ريب أنها موضوعة لمفاهيمها _ بما هي هي _ مبهمة مهملة ... الخ) (1).

اعلم أنّ كلّ ماهيّة من الماهيّات إذا لوحظت وكان النظر مقصوراً عليها بذاتها وذاتياتها _ من دون نظر إلى الخارج عن ذاتها _ فهى الماهية المهملة التى ليست من حيث هى إلاّ هى ، وإذا نظر إلى الخارج عن ذاتها ففى هذه الملاحظة لا يخلو حال الماهية عن أحد امور ثلاثة :

أحدها : أن تلاحظ بالإضافة إلى الخارج عن ذاتها مقترنة به بنحو من الأنحاء ، وهى الماهية بشرط شىء.

وثانيها : أن تلاحظ بالإضافة إليه مقترنة بعدمه وهى الماهية بشرط لا.

وثالثها : أن تلاحظ بالإضافة إليه لا مقترنة به ولا مقترنة بعدمه ، وهى الماهية لا بشرط.

وحيث إنّ الماهية يمكن اعتبار أحد هذه الاعتبارات والقيود معها بلا تعيّن لأحدها ، فهى أيضا لا بشرط _ من حيث قيد البشرطشىء ، وقيد البشرطلا ، وقيد اللابشرط ، فاللابشرط حتى عن قيد اللابشرطية هو اللابشرط المقسمى ، واللابشرط بالنسبة إلى القيود التى يمكن اعتبار اقترانها وعدم اقترانها ، هو اللابشرط القسمى.

ومن هذا البيان ظهر : أنّ المعنى الذى لوحظ بالنسبة إلى القيد الخارج عن ذاته لا بشرط ، هو اللابشرط القسمى دون المقسمى ، وأنّ اللابشرط المقسمى هو اللابشرط من حيث اعتبار اللابشرطية واعتبار البشرطلائية

فى المطلق والمقيد

ص: 490

واعتبار البشرطشىء ، لا اللابشرط من كلّ حيثية.

وأبضا اللابشرط المقسمى _ على التحقيق _ ليس هو المعبّر عنه فى التعبيرات بالماهية _ من حيث هى _ ؛ إذ الماهية _ من حيث هى _ هى الماهية الملحوظة بذاتها _ بلا نظر إلى الخارج عنها _ ، واللابشرط المقسمى هى الماهية اللابشرط من حيث الاعتبارات الثلاثة ، لا من حيث كلّ قيد ، فضلا عن ذات الماهية التى كان النظر مقصورا عليها بلا نظر إلى الخارج عن ذاتها.

هذا هو الذى ينبغى أن يعتمد عليه فى الماهية واعتباراتها ، وإن اشتبه الأمر فيها على غير واحد حتى [من] أهل الفن.

ومما ذكرنا ظهر : أن مفاهيم الألفاظ نفس معانيها ، من دون اعتبار أمر زائد على ذواتها أصلا ، لا اللابشرط المقسمى ولا القسمى ؛ لزيادة اعتبار فى الأخير لتسرية الوضع إلى المعنى بجميع أطواره _ لا أخذه فى الموضوع له _ ، ولا بشرطية الأول من حيث الاعتبارات الثلاثة ، لا من حيث ذوات القيود الخارجية الطارئة ، مع أنه لا تعين لها إلاّ التعيّنات الثلاثة ، فتدبّر.

322_ قوله [قدس سره] : (وكذا المفهوم اللابشرط القسمى ، فإنّه كلّى عقلى ... الخ) (1).

كون اللابشرط القسمى موطنه الذهن واضح ؛ إذ الماهية بحسب الخارج : إما توجد مقترنة بالكتابة ، أو مقترنة بعدمها ، فعدم اعتبار الكتابة وعدمها إذا اعتبر فى الماهية كانت الماهية _ مقيدة بهذا الاعتبار الذى لا وعاء له إلاّ الذهن _ ذهنية ، إلا أنّ توصيفها بالكلّى العقلى مسامحة وقعت منه (قدس سره) ومن غيره أيضا ؛ إذ الكلّى العقلى فى قبال الكلّى الطبيعى والمنطقى ، لا مطلق الأمر الذهنى ، كيف؟! وذهنيتها ملاك جزئيتها ، وهو واضح.

ص: 491

وأما ما فى كلام غير واحد _ من أنّ الفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى بمجرّد الاعتبار _ فهو مبنى على مرادفة اللابشرط المقسمى مع الماهية من حيث هى ، فإنه لا يزيد القسمى على الماهية إلاّ بمجرّد الاعتبار ، وكأنهم لاحظوا فى ذلك لا بشرطية الماهية (1) ذاتا ، لا لا بشرطيتها اعتبارا.

وقد عرفت : أن المراد باللابشرط المقسمى هو اللابشرط من حيث خصوص اعتبارات الماهية : من البشرطشيئية ، والبشرطانية ، واللابشرطية ؛ إذ بمجرّد النظر إلى الخارج عن ذات الماهية خرجت الماهية عن لحاظها من حيث هى ، وعن مرتبة تقرّرها الماهوى ، وباعتبار عدم تقيدها بخصوص أحد الاعتبارات الثلاثة ، كانت اللابشرط بالإضافة إلى جميع تلك الاعتبارات ، فتكون مقسما لها بجميع اعتباراتها.

والتحقيق _ الذى ينبغى ويليق كما عليه أهله _ : هو أنّ الماهية بلا-نظر إلاّ- إلى ذاتها وذاتياتها ، ماهية من حيث هى ، فهى فى هذه الملاحظة غير واجدة إلاّ لذاتها وذاتياتها ، والألفاظ وإن كانت موضوعة لنفس المعنى الذى هو غير واجد إلاّ لذاته وذاتياته ، إلاّ أنه _ بهذه الملاحظة التى هى عين عدم لحاظ شىء معه _ لا يحكم به ولا عليه إلاّ فى الحدود.

وأما فيما إذا حكم عليها بأمر خارج عن ذاته ، فلا محالة يخرج عن حدّ الماهية _ من حيث هى _ أعنى مرتبة التقرّر الماهوى _ فيكون المحكوم عليه الماهية _ بأحد الاعتبارات الثلاثة _ ومقسمها ، وهى الماهية المقيسة إلى الخارج عن ذاتها بلا اعتبار ، فلا تحقّق لها إلاّ تحقّق المتعيّن بأحد الاعتبارات ، ولا- يحكم عليها بالحمل المتعارف إلاّ متعيّنة بأحدها ، وإلاّ فالماهية من حيث قبولها لأحد تلك الاعتبارات لا حكم لها إلاّ بنحو العلمية ، فالموضوع فى الحمل المتعارف

الفرق بين اللابشرط المقسمى والقسمى

ص: 492

1-1. الظاهر انها بحسب الأصل : للماهية.

الماهية بأحد الاعتبارات ، وكما أنّ المتقيّد به الماهية _ في الماهية بشرط شيء ، وبشرط لا _ نفس المعنى المعتمد _ لا بما هو معتبر ولا اعتباره _ وإلاّ كانت الماهية مطلقاً ذهنية.

كذلك اللا بشرط القسّمى فإنّ قيد الماهية هو عدم لحاظ الكتابة وعدمها ، لا لحاظ عدم اللحاظ ، فهذه الاعتبارات مصحّحة لموضوعية الموضوع على الوجه المطلوب ، لا أنّها مأخوذة فيه ، كما مرّ نظيره في مبحث المشتقّ (1) : من أنّ اعتبار الإجمال والتفصيل اعتبار مصحّح للحمل ، لا أنه مأخوذ في المحمول.

وبالجملة : المحمول على الماهية : إما أن يكون ذاتها وذاتياتها ، فحينئذ لا مجال للإطلاق والتقييد ؛ إذ الشيء لا ينسلخ عن نفسه بعروض العوارض وعدمه ؛ حتى يجب لحاظها مقيّدة به أو بعدمه أو مطلقة.

وإما أن يكون أمراً آخر غير ذاتها وذاتياتها ، فيمكن أن يترتب عليها باعتبار وجود شيء أو عدمه ، أو لا ، وحيث لا إهمال في الواقعيّات فيستحيل الحكم عليها جدّاً بلا تعيّن لها بأحد التعيّنات الثلاثة.

وما يقال : _ إنّ المهملة في قوة الجزئية _ فالمراد منه المهملة في مقام الإثبات _ لا في مقام الثبوت _ ومن المحمولات الواردة على المعنى كونه موضوعاً له ، فلا بدّ من أن يلاحظ بنحو من أنحاء التعيّن ، إلاّ أنّ التعيّن الإطلاقيّ اللا بشرط القسّمى لتسرية الوضع إلى المعنى بجميع أطواره ، لا لاعتباره في الموضوع له ، فلا منافاة بين كون الماهية في مرحلة الوضع ملحوظة بنحو اللا بشرط القسّمى ، وكون ذات المعنى موضوعاً له.

كما أنه كذلك في قوله : (أعتق رقبة) ، فإنّ الرقبة وإن لوحظت مرسلّة مطلقة لتسرية الحكم إلى جميع أفراد موضوعه ، إلاّ أنّ ذات المحكوم بالوجوب

ص: 493

عتق طبيعة الرقبة لا عتق أية رقبة، كذلك الموضوع له نفس المعنى، لا المعنى المطلق _ بما هو مطلق _ وإن وجب لحاظه مطلقا تسرية للوضع. ولأجل ذلك يصحّ جعل اللفظ بمعناه موضوعا للحكم حتى في الحمل الذاتى الذى يكون النظر فيه إلى المعنى من دون إطلاق وتقييد، فإنّ إطلاقه فى حال صيرورته موضوعا له لا دخل لإطلاقه فى مرحلة الحكم عليه بالمحمول الذاتى أو الخارج عن ذاته.

ومما ذكرنا تعرف ما فى المتن، بل ما فى غيره، حتى بعض كلمات بعض أهل فنّ الحكمة، والله _ تعالى _ وليّ الرشد والعصمة. 323 _ قوله [قدّس سرّه]: (بما هى متعيّنة بالتعيين الذهنى ... الخ) (1).

بناء على التعيّن الذهنى، وإن كان يرد عليه ما أورده (قدس سره) إلّا أنّ فى الفصول تبعا للسيد الشريف إرادة التعيّن الجنسى.

بيانه: أنّ كلّ معنى طبيعى، فهو بنفسه متعيّن وممتاز عن غيره، وهذا وصف ذاتيّ له، فاللفظ ربما يوضع لذات المتعيّن والممتاز كالأسد، واخرى للمتعيّن والممتاز بما هو كذلك كاسامة.

لا يقال: صفة الامتياز أمر اعتبارى لا يتقيّد به المعنى إلّا بالاعتبار، والمعنى المتقيّد بمثله لا وعاء له إلّا الذهن.

لأننا نقول: صفة الامتياز وان كانت اعتبارية، وليس لها ما بحذاء فى الخارج، إلّا أنّ الموضوع له ذات المعنى المتقيّد بنفس المعنى، واعتباره فى استعماله والحكم عليه مصحّح للاستعمال والحكم عليه، لا مقوم للموضوع حتى يكون أمرا ذهنيا، وإلّا فجميع المعانى _ حتى ما له مطابق فى الخارج _ لا رابط لبعضها ببعض فى حدّ مفهوميتها إلا الاعتبار واللحاظ؛ بداهة أن المفاهيم مثار

التعين الذهنى والجنسى

ص: 494

الكثرة والمغايرة، ولا يعقل أن يكون مفهوم _ بما هو مفهوم _ جهة جامعة لمفاهيم متباينة، فتدبره، فإنه دقيق.

324 _ قوله [قدس سرّه]: (وأنت خير بأنه لا تعين في تعريف الجنس ... الخ) (1).

إلا أن يراد التعيين الجسسى المتقدم آنفا.

وتحقيق المقام: أنّ اللام أداة التعريف والتعيين _ بمعنى أنّها وضعت للدلالة على أنّ مدخولها _ واقع موقع التعيين: إما جنسا، أو استغراقا، أو عهدا بأقسامه: ذكرا، وخارجا، وذهنا على حدّ سائر الأدوات الموضوعية لربط خاص، كحرف الابتداء الموضوع لربط مدخوله بما قبله ربط المبتدأ به بالمبتدأ من عنده، وهكذا.

والمراد من الإشارة إلى مدخوله كون المدخول واقعا موقع التعيين والمعروفية بنحو من الأنحاء المتقدمة، لا كون المدخول مشارا إليه ذهنا بمعنى كونه ملحوظا بما هو ملحوظ.

325 _ قوله [قدس سرّه]: (ولا إشكال في أنّ المفهوم منها في الأوّل ... الخ) (2).

الظاهر عدم الفرق بين النكرة الواقعة في حيز الإخبار عنها، أو البعث إليها؛ إذ بعد ما عرفت _ في مبحث الواجب التخيري (3) وغيره _ أنّ الفرد المرّدّ غير معقول _ بالبرهان المذكور هناك _ والموضوع له لا يتفاوت بين ما وقع في حيز الطلب وغيره نقول:

ص: 495

1-1. كفاية الأصول: 5 / 245.

2-2. كفاية الأصول: 5 / 246.

3-3. في التعليقة: 139.

إنّ الطبيعة قد تلاحظ بنفسها فهي الكلى ، وقد تلاحظ بقيد يوجب تشخيصها ، وعدم صدقها على كثيرين ، فهي الجزئي ، وقد تلاحظ بقيد يضيق دائرة الطبيعي ولا يشخصه ، فهي الحصّة.

والنكرة من الثالث ، فإنّ طبيعة الرجل ملحوظة فيها بنحو عدم التعيّن والتقيّد بما يعيّنه ، بعد ما كانت في ذاتها لا متعيّنة بقيد ولا غير متعيّنة به.

والمراد من عدم التعيّن هو عدم التعيّن بقيد في مرحلة الإسناد _ إخبارا أو إنشاء _ فالرجل في (جاءني رجل) وإن كان معيّنا في الواقع ، إلاّ أنّه غير معيّن في مرحلة الإسناد ، فيكون كالرجل في (جئني برجل) من حيث عدم التعيّن في مرحلة الطلب.

ومما ذكر يظهر : أنّ النكرة غير مقيّدة بالوحدة مفهوما ، كما هو صريح عبارته (1) _ قدّس سرّه _ فيما بعد ، بل هي الطبيعة الغير المتعيّنة بمعين بالحمل الشائع ، لا هذا المعنى بالحمل الأوّلي.

326 _ قوله [قدّس سرّه] : (وعليه لا يستلزم التقيّد تجوّزا ... الخ) (2).

وربما يتوهم : أنه لا يعقل التجوّز ؛ لأنّ المطلق عين المقيّد ، فإنّ القيود من أطواره وشئونه ، ولا يخفى أنّ هذا شأن الوجود وحقّه _ لا الماهية _ فإنّ ما به الامتياز في حقيقة الوجود عين ما به الاشتراك _ كما برهن عليه في محلّه _ (3) فمراتب الوجود الحقيقي ليست عين الحقيقة المطلقة ، إلاّ أنّ الحقيقة المطلقة عين المراتب.

وهذا بخلاف الماهية ، فإنّ الماهيات متباينات ، وكلّ ماهية بنفسها تسلب

ص: 496

1-1 . الكفاية : 247.

2-2 . كفاية الأصول : 5 / 247.

3-3 . الأسفار 1 : 68 عند قوله : (وبالجملة : الموجود العيني ..) .

عن غيرها بالحمل الذاتي ، ولا اتّحاد لماهية مع ماهية إلّا في الوجود الخارجى ، ونحن نقول بموجبه ، إلّا أنّ المنافى للتجوّز هي العينية والاتّحاد مفهوما ، لا الاتّحاد وجودا ، فتدبّر جيّدا. 327_ قوله [قدّس سرّه] : (فإنّ الفرض أنه بصدد بيان تمامه ، وقد بيّنه ... الخ) (1).

فإنّ الواجب على المولى _ إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة _ هو بيان ذات موضوع حكمه بتمامه ، وما هو بالحمل الشائع تمام ، لا بيان أنه تمام موضوع حكمه ، وكونه قدرا متيقّنا _ فى مقام المحاورَة _ يوجب إحراز تمام الموضوع ، وإن لم يحرز أنه تمامه ، فالعبد ليس له نفى الخصوصية الزائدة المحتملة لعدم لزوم الإخلال بالغرض لو كان المبيّن فى مقام التخاطب تمام موضوع حكمه.

وفائدة تبين (2) ذات التمام وجوب الاقتصار عليه وعدم التعدّى عنه لعدم الموجب حيث لا إطلاق ، بل يمكن القول بعدم إرادة المطلق ؛ إذ مع علم المولى بتيقّن الخاصّ المانع عن الإطلاق لو أراد المطلق وجب عليه نصب القرينة المانعة عن كون المتيقّن تمام موضوع حكمه ، وإلّا لأخلّ بغرضه.

ومنه يعلم الدليل على أنه تمام موضوع حكمه أيضا.

والفرق بين القدر المتيقّن فى مرحلة المحاورَة والتقييد : أنّ الأوّل شىء لا مجال معه للإطلاق ، مع بقاء احتمال مرادية الباقي على حاله ، بخلاف الثانى ، فإنّه يضيق دائرة المراد ، وبيان لكون الباقي غير مراد. نعم تشخيص الموضوع مشكل.

الفرق بين القدر المتيقّن فى مرحلة المحاورَة والتقييد

ص: 497

1-1. كفاية الأصول : 248 / 1.

2-2. الأوفق بالسياق : تبين.

328_ قوله [قدّس سرّه]: (ولو لم يكن عن جدّ، بل قاعدة... الخ) (1).

قد مرّ مرارا: أنّ مجرد الإرادة الاستعمالية غير مجدّية، فلا بدّ أن يراد من الجدّ كون المطلق مرادا واقعيا؛ أي منبعثا عن المصالح الواقعية الأولى.

وإن كان يظهر هنا من المقابلة بين البيانيين ما يقوّى ورود الإيراد؛ ضرورة أنّ تأخير بيان ما يحتاج إليه فعلا _ سواء كان حكما منبعثا عن المصلحة الواقعية، أو الظاهرية _ عن وقت الحاجة إليه قبيح، فتدبّر.

وربما يجاب عن إشكال الظفر بالمقيّد: بأنّ انثلام الكشف عن كونه في مقام البيان من جهة لا يوجب انثلامه من جهات آخر، إلاّ أنه يجدى في الجهات العرضية، لا الطولية إلاّ بالتدقيق.

329_ قوله [قدّس سرّه]: (وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات... الخ) (2).

فيكون حال المقدّمة الأولى كالثانية، فكما أنّ بناء العرف على عدم التقييد لو لم يكن في الكلام قيد، كذلك على كونه واردا مورد البيان (3) ما لم يتبيّن

ص: 498

1-1. كفاية الأصول: 4 / 248.

2-2. كفاية الأصول: 12 / 248.

3-3. قولنا: (كذلك على كونه واردا مورد البيان... الخ):

أنه بداع آخر.

لا يقال : لعلّ الأوّل لأصالة عدم المانع مع إحراز المقتضى.

لأنّ نقول : عدم القرينة هنا جزء المقتضى للإطلاق ، وليس كالقرينة المانعة عن الظهور في غير المطلق. 330 _ قوله [قدّس سرّه] : (واورد عليه : بأنّ التقييد ليس تصرفاً ... الخ) (1).

لا- يخفى عليك : أنّ ما افيد في الإيراد من تخيّل وروده (2) مقام البيان مستدرک ؛ إذ الذى يختلّ بالظفر بالمقيّد هو عدم بيان القيد ، لا ورود الكلام مورد

الإيراد بأنّ التقييد ليس تصرفاً

ص: 499

1-1 . كفاية الأصول : 5 / 250 .

2-2 . لعلّ في ساقطة والعبارة هكذا (وروده في مقام) .

البيان ، دون الإجمال والإهمال.

فالوجه في تقريبه أن يقال : إنَّ المقيد : إما أن يكون وارداً قبل الحاجة ، أو بعدها ، فإن كان قبلها فلا ريب في كونه بياناً للقيد بنفسه ؛ إذ البيان اللازم هو الأعم من البيان حال إلقاء الكلام أو بعده إلى زمان إنفاذ المرام.

نعم لو فرض قيام المولى بصدد بيان تمام مراده بشخص كلامه ، كان اللازم هو البيان في شخص المقام ، إلاَّ أنَّه من باب لزوم ما لا يلزم.

وإن كان بعدها فالمقيد وإن لم يصلح أن يكون بياناً بنفسه ؛ إذ اللازم هو البيان في مقام البيان _ ولو بالمعنى الأعم _ لا البيان إلى الأبد ، إلاَّ أنَّه يصلح لأن يكون كاشفاً عن اقتران المطلق ببيان القيد ، ومع وجود ما يصلح للكشف عنه لا معنى للقطع بعدم بيان القيد ، كما لا وجه لدعوى بناء العقلاء على عدمه حتى مع وجود ما يمكن أن يكون كاشفاً عنه ، فالأمر دائر بين ورود المطلق مورد الإطلاق قاعدة وقانوناً ، ووروده مقترناً بالقيد ، ولا- معيّن لأحدهما ، فلا- إطلاق ؛ لما عرفت مراراً : أنَّ عدم القيد جزء مقتضى الإطلاق ، لا أنه مانع كالقرينة المنفصلة عن الظهور المستقرّ.

هذه غاية تقريب الإيراد.

ويندفع : بأنَّ وجود القيد واقعا في مقام البيان لا يمنع من انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق ، والمقيد لا يعقل أن يكون بياناً للقيد ؛ حيث إنَّه ليس في مقام البيان ، وصلاحيته للكشف ليست إلاَّ بمعنى سببية المقيد لاحتمال وجود القيد في مقام البيان ، ولا فرق في بناء العقلاء على عدمه بين أسباب احتمال وجوده.

331_ قوله [قدّس سرّه] : (سيق في مقام الإهمال على خلاف ... الخ) (1).

ص: 500

هذا إذا كان المقيّد وارداً قبل الحاجة ، وإلا فلا يعقل حمله على الإهمال ، بل إما على الإطلاق قاعدة ، أو على إرادة المقيّد حقيقة ، ولعلّه (قدس سرّه) أشار إليه بقوله : (فافهم).

332_ قوله [قدس سرّه] : (ولعلّ وجه التقيّد (1) كون ... الخ) (2)

هذا إذا كان الحكم ثابتاً للمطلق حقيقة إلى زمان ورود المقيّد ، فإنّه لا حكم قبله إلا حكم المطلق ، كما لا حكم بعده إلا حكم المقيّد ، فلا ينافى وحدة التكليف المبنيّ عليها التقييد.

وأما لو لم يكن كذلك فلا محالة يجب التصرف في أحد الحكمين دائماً :

إما بحمل إيجاب المقيّد على الإرشاد لبيان أفضل الأفراد ؛ بداهة عدم إمكان التحفّظ على وجوبه حقيقة ووجوب المطلق حقيقة ، كما لا يعقل تعلق البعث الجديّ بنفس الرقبة من حيث إنّها جزء المطلوب ، فإنّ تعلق وجوبين بالمقيّد _ تارة به بما هو ، واخرى بذات المقيّد من حيث إنه جزء المطلوب كذلك _ يستلزم تعلق بعثين بالواحد ، وهو محال ، والوجوب التخييريّ شرعاً بين كلّ وفرد غير معقول ، فلا بدّ من التحفّظ على وجوب المطلق تعييناً _ كما هو ظاهره _ وحمل التكليف المتعلّق بالمقيّد على الإرشاد إلى أفضل الأفراد.

وإما بحمل وجوب المقيّد على الوجوب التعينيّ وحمل التكليف المتعلّق بالمطلق على الإنشاء بداعيّ التشريع أو غيره من الدواعي ؛ لاستحالة البعثين ، كما هو المفروض من أنّ المأمور به واحد ، وهو إما المطلق أو المقيّد.

333_ قوله [قدس سرّه] : (بحسب مراتب المحبوبة ... الخ) (3).

ص: 501

1-1. في الكفاية _ تحقيق مؤسستنا _ : وجه التقييد ..

2-2. كفاية الأصول : 250 / 2.

3-3. كفاية الأصول : 251 / 3.

ولعلّ الوجه فيه _ بعد اشتراك الواجب والمستحبّ في وحدة الوجوب والاستحباب ، وعدم إمكان إبقاء الوجوبين كالندين على حالهما _ أنّ صرف الوجوبين إلى الوجوب الملاكي _ فيكون ما فيه الملاك أكد واجبا فعليًا بوجوب أشدّ _ يلازم الحمل على التقييد ، بخلاف صرف الاستحبابين إلى الاستحباب الملاكي ؛ لأنّ معناه كفاية المطلق ؛ حيث إنّ فيه ملاك الاستحباب ، وليس كالواجب حتى لا يكون له بدّ من المقيّد لما فيه من الملاك الذي يعاقب على ترك استيفائه ، مضافا إلى كثرة الاستحباب الملاكي في الشرع ، كما في المستحبات المتزاحمة الشاغلة لليوم والليل ، بخلاف الواجب فإنّ الملاكيّ منه في غاية القلّة .

334 _ قوله [قدّس سرّه] : (بعد فرض كونهما متنافيين ... الخ) (1).

من حيث وحدة التكليف المتعلّق إما بالمطلق أو بالمقيّد .

وأما لو لم يعلم الاتّحاد _ الموجب للتنافي من هذه الحيشية مع التنافي من حيث اجتماع الوجوبين أو التحريمين في المقيّد ، كما أشرنا إليه آنفا _ فبين المثبتين والمنفيين فرق ، وهو احتمال إرادة فرد آخر في المثبت ، دون المنفيّ ؛ إذ الترك لا يتعدّد .

وكذا بينهما فرق آخر : من حيث حمل الوجوب والحرمة على المراتب ، فإنّ الحمل على المراتب كالتقييد عملا في الأوّل ، دون الثاني ؛ لحصول مصلحة المطلق في المقيّد الذي لا بدّ من إتيانه ، بخلاف مفسدته ، فإنّها لا تترك بمجرد ترك المقيّد .

335 _ قوله [قدّس سرّه] : (من استظهار اتّحاد التكليف ... الخ) (2).

نعم بين وجوبهما وحرمتهما ، وبين عدم وجوبهما وعدم حرمتهما _ في استظهار

ص : 502

1-1 . كفاية الأصول : 7 / 251 .

2-2 . كفاية الأصول : 8 / 251 .

الاتّحاد ولزوم التصرّف _ فرق ، وهو :

أنّ وجوب المطلق أو تحريمه لا يجتمع عقلا مع وجوب المقيّد أو حرمة ، فلا بدّ من التصرّف ، بخلاف عدم وجوبهما أو عدم حرمتهما ، فإنه لا بدّ من استفادته من الخارج ، وهو أنه في مقام نفى الوجوب أو الحرمة عن واحد .

ومنه ظهر حال الحكم الوضعي ، فإنّ نفوذ المطلق لا ينافي نفوذ المقيّد بوجه ، إلاّ بالتقريب المزبور ، أو أن يقال :

إنّ أخذ القيد ظاهر في دخله في النفوذ ، فيقع التنافي ولو لم يعلم من الخارج أنه بصدد إنفاذ سبب واحد ، لكنّه مبنيّ على مفهوم الوصف ، كما قرّبناه سابقا بهذا التقريب .

نعم بناء على أنّ عدم الحكم مجعول بمعنى التسيب الإنشائي إلى إبقاء العدم على حاله ، وكذا الإنفاذ إذا كان اعتباريا ، فجعلهما في المطلق والمقيّد محال ؛ إذ بعد إبقاء العدم في المطلق لا مجال له في المقيّد ، وكذا الإنفاذ الاعتباري . 336 _ قوله [قدّس سرّه] : (ثمّ لا يخفى أنّهما وصفان إضافيان ... الخ) (1) .

كونهما إضافيين بالإضافة إلى الأشخاص ينافي التعريف المتقدم في صدر كلامه (2) _ قدّس سرّه _ فإنّ المناط فيما تقدّم قلبية اللفظ للمعنى في متفاهم العرف ، وهذا له واقع محفوظ ، ونظر الأشخاص طريق إليه .

نعم يمكن أن يجعل المناط السابق ملاكا للإجمال الذاتي ، وما ذكره هنا ملاك الإجمال العرضي .

ومما ذكرنا يظهر أنّ الإجمال أو البيان بالمعنى الثاني لا وعاء له إلاّ

الإجمال والبيان إضافيان الى الاشخاص

ص : 503

1-1 . كفاية الأصول : 6 / 253 .

2-2 . الكفاية : 252 .

الوجدان ، بخلاف المعنى الأول ، فإنّ له واقعا محفوظا مع قطع النظر عن اضيف إليه.

نعم ، بالنظر إلى العرف _ الذى ملاك الإجمال والبيان انفهام المعنى من اللفظ عندهم _ وعأؤهما وجدانهم ؛ إذ لا وعاء للانفهام إلاّ الوجدان.

هذا آخر ما أردنا إيراده فى التعليق على ما أفاده شيخنا وعمادنا واستاذنا المحقّق العلامة رفع الله فى الخلد مقامه.

والحمد لله أولا وآخرا ، والصلاة على نبيه وآله باطنا وظاهرا.

وقد تمّ _ بحمد الله وله المنة _ فى الثانى عشر من شعبان سنة 1332 على يد مؤلّفه الجانى محمد حسين بن محمد حسن النجفى الاصفهانى عفى عنهما.

ص: 504

- 7 مقدمة الواجب
- 7 المسألة عقلية أو لفظية
- 8 الفرق بين الدليل العقلى والدليل الشرعى
- 13 فى تقسيم المقدمة الى داخلية وخارجية
- 22 التماثل والتضاد من الأحوال الخارجية للموجودات
- 24 الامتناع ليس بملاك اجتماع المتماثلين والمتضادين
- 25 السبق المتصور فى المقام
- 26 مقدمة الأجزاء إما بلحاظ شئئية الماهية أو الوجود
- 37 التحقيق ثبوت ملاك الوجوب الغيرى
- 28 فى تقسيم المقدمة الى عقلية وشرعية وعادية
- 29 رجوع المقدمة العادية الى العقلية
- 31 تقسيم المقدمة الى مقدمة وجوب وصحة ووجود
- 32 المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة
- 34 العلة اما ناقصة أو تامة
- 35 العلة اما أن تكون مؤثرة أو مقربة للأثر
- 36 شرط الوضع
- 37 الملكية الشرعية والعرفية ليست من المقولات الحقيقية
- 44 للوجود درجات ومراتب
- 48 لمراد من الذاتى هو الذاتى فى كتاب البرهان
- 49 تعريفات لفظية لشرح الاسم

51 فى الواجب المطلق والمشروط

الفهرس الموضوعى

ص: 505

55	المراد من الملازمة والتعليق
59	المعاني الحرفية غير جزئية عينية ولا ذهنية
66	الإخبار فعل تكويني من المنخبر
69	الفرق بين الواجب المطلق والمشروط
72	فى الواجب المعلق والمنجز
73	حقيقة الإرادة التكوينية
76	حقيقة الإرادة التشريعية
83	نسبة الإرادة الى القدرة نسبة الوجوب الى الامكان
86	المقدمات الواجبة قبل زمان ذبيها
95	فى دوران الإطلاق بين المادة والهيئة
101	فى الواجب النفسى والغيرى
103	العناوين الحسنة أو القبيحة على نحوين
110	فى الثواب والعقاب على الأمر الغيرى
114	المراد من التبعية
116	فى اعتبار قصد القرية فى الطهارات
120	ما هو الأمر الغيرى
130	إن أريد اعتبار التوصل بالمقدمة بنحو الحيثية التقييدية
131	الحيثيات التعليلية راجعة الى التقييدية
132	فى اعتبار قصد التوصل فى وجوب المقدمة
136	فى المقدمة الموصلة
141	ثبوت الإرادة عن إرادة لا محذور فيه

الموصلية من العناوين المنتزعة 143

فى ثمرة القول بالمقدمة الموصلة 150

فى الواجب الاصلى والتبعى 156

للوأجب جهتان من العلية 157

فى ثمرة مقدمة الواجب

ص: 506

165	فى تأسيس الاصل فى مقدمة الواجب
169	فى الاستدلال على وجوب المقدمة
172	فى المقدمة السببية
174	فى القدرة النفسانية والجسمانية
175	فى الشرط الشرعى
177	فى مقدمة الحرام والمكروه
180	الكلام فى مسألة الضد
180	فى مقدمة ترك الضد
182	ملاك التقدم بالعلية
186	عدم المانع من المقدمات
202	المنشأ فى استحالة مانعية الضد
204	الفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية
208	حقيقة الإيجاب
213	الإشكال فى شرطية العصيان بنحو المقارن
216	شرطية العزم على المعصية
221	عدم توقف الترتب على الواجب المشروط
224	مقدمات الترتب
227	المناقشة فى مقدمات الترتب
250	فى صحة الأمرين بالموسع والمضيق
253	تعلق الأمر بالطبيعة أو بالفرد
256	الإيجاد والوجود والإفاضة والفيض

- 259 عروض الوصف للماهية من حيث هي
- 261 الصادر بالذات هو المراد بالذات
- 262 حقيقة الحكم الإيجابي
- 265 الوجوب والاستحباب متباينان عقلا وعرفا
- 266 عدم صدور الكثير عن الواحد والواحد عن الكثير

ص: 507

271	إمكان تعلق الصفات الحقيقية بالمردّد
277	توارد العلل المتعددة
280	عدم الأمر لا يحتاج الى مقتضى
282	لا معنى للقضاء بمعنى تدارك ما فات
286	المقصد الثانى فى النواهى
286	صيغة النهى موضوعة لمنع التنزىلى
287	المراد من الكف
288	عدم تأثير القدرة فى العدم
289	الطبيعة توجد بوجودات متعددة
292	الوحدة جنسية ونوعية وصنفية وشخصية
292	الجهة المقومة للموضوع هى الجهة التقييدية
296	الفرق بين الأمر التخييرى والنهى التخييرى
299	المراد من الحكم الاقتضائى
308	لا أصل لما اشتهر من قولهم : إنّ الاحكام التكليفية متضادة
315	المفاهيم متباينة فى حدود الذات
322	المراد من عدم التمايز بين الجنس والفصل
326	الإرادة التكوينية والكراهة التكوينية
327	ما هو المراد بالفرد
330	السبب فى الالتزام بالعنوان الراجح
333	الفرق بين النهى التحريمى والنهى التنزيهى
335	الثبوت العرضى لا يعقل إلاّ مع الثبوت الذاتى

- 341 المصلحة المقتضية للأمر
- 343 المصلحة النفسية والمصلحة المقدمة
- 349 شأن القوة العاقلة هو الإدراك
- 353 كل ممكن محفوف بضرورتين
- 357 حكم العقل باختيار أخف المحذورين

ص: 508

- 366 كل ما ينبعث عن ذاته تعالى مراد
- 367 العدم بديل الوجود
- 372 إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسدة
- 381 فى أنّ النهى عن الشيء يقتضى فساده أولا
- 384 المراد بالعبادة هنا
- 386 الفرق بين الملكية والطهارة
- 387 الصحة من الأمور الاعتبارية
- 389 الاعترافات المترتبة على العقود مجعولة شرعا أو عرفا
- 391 تأسيس الأصل فى فساد العبادة المنهى عنها
- 394 دخول النهى عن الجزء والشرط فى محل النزاع
- 398 عنوان التجرى من وجوه الفعل وعناوينه
- 400 الحرمة الذاتية والحرمة التشريعية
- 401 المعقول فى كل معاملة حقيقية أمور
- 405 المراد بالأمر الإرشادى
- 409 المقصد الثالث فى المفاهيم
- 410 الدلالة بالمعنى الفاعلى والمفعولى
- 412 شأن أداة الشرط
- 419 ارتفاع مطلق الوجوب من فوائد انحصار العلة
- 425 متعلق الجزاء نفس الماهية المهملة
- 429 فعلية المعرفة تستدعى معرفة
- 431 نفى العلية عن العلل الشرعية

434 الأسباب الشرعية المجتمعة على مسبب واحد

435 الفرق بين الأسباب الشرعية والعقلية

439 مبدأ الشيء ومنتهاه

442 المراد من الإله

444 المقصد الرابع فى العام والخاص

ص: 509

446	الدال على العموم
448	وقوع النكرة فى سياق النفى
452	معنى ظهور العام فى العموم
454	مرتبة فعلية التكليف
456	العام حكم فعلى تام الحكيمية
457	الحيثية التعليلية فى الاحكام العقلية
460	سبب الحاجة الى الأصل فى المقام
470	يمكن تعلق التكليف بالمعدوم
471	الإفهام والانفهام غير مقومين لحقيقة المخاطبة
481	التنافى بالذات بين مدلولى الدليلين
483	لا دلالة للعام على المراد الجدى
486	إشكال النسخ قبل حضور وقت العمل
487	عالم لوح المحو والإثبات
490	فى المطلق والمقيد
492	الفرق بين اللا بشرط المقسمى والقسمى
494	التعين الذهنى والجنسى
497	الفرق بين القدر المتيقن فى مرحلة المحاوراة والتقييد
499	الإيراد بأن التقييد ليس تصرفاً
503	الإجمال والبيان إضافيان الى الاشخاص
505	الفهرس الموضوعى

المجلد 3

هوية الكتاب

المؤلف: الشيخ محمد حسين الإصفهاني

المحقق: الشيخ أبو الحسن القائمى

الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم

الطبعة: 1

الموضوع: أصول الفقه

تاريخ النشر: 1415 هـ-ق

ISBN (ردمك): 8-41-5503-964

المكتبة الإسلامية

ص: 1

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد المصطفى وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وبعد :

فنحن إذ نقدم هذا الكتاب الجليل بين يدي القارئ الكريم بعد الانتهاء من تحقيقه ونشره بحلّة قشبية متوخين قدر الإمكان إخراجه بشكل يتناسب وأهميته وحاجة الفضلاء إليه ، فإننا ندرك مدى التأخير الذي رافق عملية التحقيق هذه ، والتي كان مبعثها حرصنا على تقديم الأفضل كما هو طموحنا في إخراج كل الكتب التي نقوم بتحقيقها أو نشرها.

فبعد انتهاء العمل بتحقيق هذا الكتاب عثرنا على نسخة مخطوطة قسمها الأخير مكتوب بخط المؤلف رحمه الله تعالى ، مما كان له الحافز الكبير لإعادة مراجعة هذا الجزء على هذه النسخة وإن سقطت بعض أوراقها إلا أنها كانت مفيدة لنا ، لا سيما إذا علمنا ما تمتلئ به النسخة الحجرية من الأخطاء المطبعية التي لا تخفى على ذهن اللبيب.

وهكذا ونحن نضع هذا السفر الجليل أمام الملاء العلمي الكريم فإننا نقدم جزيل شكرنا لسماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أبو الحسن القائمى على ما بذله من جهود كبيرة وقيمة فى تحقيق هذا الكتاب.

كما ونتقدم بشكرنا أيضاً لجميع الأفاضل الذين ساهموا بجهود مختلفة فى هذا العمل.

وفق الله تعالى الجميع لمراضيه ، إنه نعم الموالى ونعم النصير.

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث

ص: 5

صورة

□

ص: 6

صورة

□

ص:7

صورة

□

ص: 8

صورة

□

ص: 9

صورة

□

ص: 10

بسم الله الرحمن الرحيم

به ثقتى

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وسيد رسله محمد وعترته الطيبين الطاهرين.

فى عدم كون حجّية القطع من مسائل الفن

1 - قوله « مد ظله » : وإن كان خارجا عن مسائل الفن ... الخ (1).

حتى بناء على تعميم الغرض الباعث على تدوين فن الأصول لما ينتهى إليه أمر الفقيه فى مقام العمل ، فإن هذه المباحث ليست مما ينتهى إليه أمر الفقيه فى مقام العمل ، كمباحث الأصول العمليّة التى ينتهى إليها أمر الفقيه فى مقام العمل بعد الفحص والبحث عن الأدلة والأمارات ، وهو واضح ، فإن حجّية القطع بأقسامه غير منوطة بالفحص والبحث عن الدليل ، كما أن منجزّيته بأقسامه لا تكون واسطة فى استنباط حكم شرعى.

ومنه تبين أن الوجه فى خروج مباحث القطع عن الأصول ذلك ، لا عدم

مبحث القطع

ص: 11

إمكان أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه ، فان اللازم وساطة نتيجة البحث ، لا وساطة نفس القطع ، لىتهم عدم إمكانها.

لا يقال : إنما يصح ما ذكر من الوجه فى خروج مباحث القطع عن مسائل علم الأصول بناء على أن الغرض من العلم المزبور ذلك.

وأما لو قلنا بأن الغرض منه أعم من ذلك ، وهو البحث عما يفيد فى مقام إقامة الحجة على حكم العمل شرعا فى علم الفقه كما بيناه فى أوائل الجزء الأول من التعليقة لإدراج البحث عن حجية الأمارات دلالة وسندا فى علم الأصول (1) ، فىمكن إدراج البحث هنا أيضا فى المسائل ، لأن البحث عن منجزية القطع بأقسامه ، كالبحث عن منجزية الأمارات ، وكلاهما يفيد فى مقام إقامة الحجة على حكم العمل فى الفقه.

لأننا نقول القطع بالحكم عين وصوله حقيقة إلى المكلف ، ولا يتوقف العلم بفعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير وهو علم الفقه على منجزية القطع ، لىكون نتيجة البحث مفيدة فى الفقه.

بخلاف ما عدا القطع من أقسام الحجة ، فانه لىس وصولا حقيقيا للحكم ، فلا بد من كونه وصولا تنزيليا ، أو وصولا من حيث الأثر ، وهو المنجزية ، فيتوقف وصول الحكم إلى المكلف على ثبوت وصوله تنزيلا ، أو من حيث الأثر ، وهو المبحوث عنه فى علم الأصول.

وكذا البحث عن منجزية العلم الإجمالى واستحقاق العقوبة على التجرى ، فإنه خارج عن مسائل الفن على جميع التقادير.

نعم إذا كان البحث فى التجرى بحثا عن تعنون الفعل المتجرى به بعنوان قبيح ملازم بقاعدة الملازمة للحرمة شرعا دخل فى مسائل الفن ، لكنه لم يحرر بهذا العنوان فى الكتاب ، وغيره.

ص: 12

وأما مسألة القطع الطريقي والموضوعي وقيام الأمانة مثلاً مقامه « تارة » وعدمه « أخرى » فهي خارجة عن مباحث القطع ، لأن إمكان قيام الأمانة مقام القطع بقسميه في تنزيل واحد من لواحق الأمانة لا من لواحق القطع ، إذ النتيجة بالأخرة ترتب حكم الواقع على ذات المؤدى ، وترتب حكم الواقع المقطوع به على المؤدى بما هو مؤدى من دون لحوق أثر للقطع ، فتدبر جيداً .

في شباهاة المسألة بمسائل الكلام

2 - قوله « مد ظلّه » : وكان أشبه بمسائل الكلام ... الخ (1).

حيث إن المسائل الكلامية ليست مطلق المسائل العقلية ، بل ما له مساس بالدينيّات والعقائد ، فلذا لم يجعلها من مسائل الكلام ، لكنه حيث إن مرجع البحث إلى حسن معاقبة الشارع على مخالفة المقطوع به صحت دعوى أنها أشبه بمسائل الكلام ، فتدبر .

3 - قوله « مد ظلّه » : متعلق به أو بمقلّديه ... الخ (2).

وجه تخصيص المكلف بالمجتهد وتعميم الحكم إلى حكمه وحكم مقلده هو أن عناوين موضوعات الأحكام الظاهرية لا ينطبق إلا على المجتهد ، فإنه الذي جاءه النبأ ، أو جاءه الحديثان المتعارضان ، وهو الذي أيقن بالحكم الكلي ، وشك في بقائه ، وهكذا .

إلا أن محذوره عدم ارتباط حكم المقلد به ، فلا يتصور في حقه تصديق عملي ، وجري عملي ، ولا نقض عملي وإبقاء عملي ، فمن يتعنون بعنوان الموضوع ليس له تصديق عملي ليخاطب به ، ومن له تصديق عملي لا ينطبق

تشابه المسألة مع مسائل علم الكلام

ص: 13

1-1. كفاية الأصول / 257.

2-2. كفاية الأصول / 257.

عليه العنوان ، ليتوجه إليه التكليف.

ومنه تعرف أن المحذور ليس مجرد عدم تمكن المقلد من الفحص عن المعارض ، ومن الترجيح ، ومن البحث عن الأدلة ، ليدفع بقيام المجتهد مقام المقلد ، فيما ذكر ، بل المحذور ما ذكرنا.

ويندفع بما ذكرناه في مباحث الاجتهاد والتقليد من أن أدلة الإفتاء والاستفتاء يوجب تنزيل المجتهد منزلة المقلد ، فيكون مجيء الخبر إليه بمنزلة مجيء الخبر إلى مقلده ، ويقينه وشككه بمنزلة يقين مقلده وشككه ، فالمجتهد هو المخاطب عنوانا ، والمقلد هو المخاطب لبا ، وإلا لكان تجويز الإفتاء والاستفتاء لغوا.

ومع هذا كله فتعميم المكلف إلى المجتهد والمقلد ، وتعميم الحكم أيضا أولى ، لأن جملة من أحكام القطع والأصول العقلية تعم المقلد أيضا ، فلا وجه للتخصيص بالمجتهد.

4 - قوله « مد ظلّه » : ولذلك عدلنا عما في رسالة ... الخ (1).

ظاهره أن لزوم التعميم من حيث الواقع والظاهر ولزوم التخصيص من حيث الفعلية هو السبب للعدول لا خصوص الأول.

والوجه في سببتهما لذلك عدم إمكان إرادة الأعم من الواقع والظاهر وخصوص الفعلى من الحكم الواقع في الرسالة.

أما الأول فللزوم التكرار المستهجن ، لأن مفاد الأمارات والأصول الشرعية داخل في الحكم الظاهري المقطوع به ، فلا مقابلة حقيقة.

وأما الثاني فللزوم اجتماع الحكمين الفعليين في موارد الأمارات والأصول الشرعية ، فلا يعقل ترتيب الحكم الفعلى على الظن بالحكم الفعلى أو الشك فيه ، فان الظن بالفعليين والشك فيهما كالقطع بهما محال ، إذ الملتفت إلى تقابل الحكمين

ص: 14

الفعليّين كما يستحيل منه القطع بهما كذلك يستحيل منه الظن بهما أو احتمالهما معا.

بخلاف ما إذا عممنا الحكم من حيث الواقع والظاهر وخصّصناه من حيث الفعلية، فإنه يقتضى تحرير الأقسام كما حرّر في المقام، والمراد بعدم تثليث الأقسام جعل الظن والشك مطلقا في قبال القطع وإلا فالقسمة ثلاثية أيضا، فإن الأقسام المختلفة في الأحكام ثلاثة القطع بالحكم والظن الانسدادي على الحكومة وعدمهما سواء كان ظن ولم يتم دليل الانسداد على الحكومة أو لم يكن.

والتحقيق إمكان إصلاح ما في الرسالة مع حفظ التعميم والتخصيص أما محذور التكرار مع تثليث الأقسام، فإنما يصح مع عدم اختلاف الأقسام في الجهات والأحكام. ومن الواضح خلافه.

بيانه أن محمول الحكم المقطوع به واقعيًا كان أو ظاهريًا هي الحجّية العقلية مثلا.

ومحمول الحكم المظنون مطلقا « تارة » وجوب ترتيب الأثر شرعا « وأخرى » عدمه.

ومحمول الحكم المشكوك فيه « تارة » حرمة نقضه، « وأخرى » البراءة عنه.

فالحكم مطلقا بما هو مقطوع به له حكم غير ما هو مرتب عليه بما هو مظنون أو مشكوك فيه.

فمفاد الأمارات الشرعية بما هو مظنون له حكم وبما هو مقطوع به بلحاظ دليل اعتباره له حكم آخر.

وبالجملة الجهات المبحوث عنها مختلفة فتختلف باختلافها المحمولات لعدم تعقّل اختلاف المحمولات مع وحدة الموضوع، وملاك تمايز المسائل تمايز الجهات المبحوث عنها.

وأما محذور احتمال الحكمين الفعليين فهو لازم على أى حال مع قطع النظر عن تحرير البحث هنا، فإن القائل بالبراءة الشرعية مثلا يقول:
بالرخصة

والإباحة الشرعية في مورد احتمال الحكم الفعلي سواء حرر المقام على نحو ما في الرسالة أو لا وسيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى.

هذا مع أن فائدة التقسيم أن يكون كالفهرست لما يبحث عنه في الكتاب فاللازم البحث عن أحكام القطع بالحكم والظن الانسدادي وعدمهما.

وعليه فالبحث عن حجية الأمارات ومقتضيات الأصول الشرعية ليس بحثا عن عوارض القطع بالحكم الأعم من الواقعي والظاهري ، بل يكون بحثا عن أسباب القطع « تارة » وعن ثبوت المقطوع « أخرى ».

مع أن مسائل هذا المقصد حسب الفرض منحصرة في بيان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا والبحث فيها عن اعتبارها ، وهي إنما يصح جعلها من المسائل إذا كان الموضوع على النهج المرقوم في الرسالة كما هو واضح.

لا- يقال : البحث عن أسباب القطع بحث عن عوارضه فان البحث عن كون الشيء ذا مبدأ بحث عما يلحقه ويحمل عليه كما أن الوجود والموجود موضوع للعلم الإلهي والبحث عن المبدأ فيه من أهم مقاصده وأعظم مسائله.

لأننا نقول : هذا إنما يصح إذا كان عنوان البحث كون الأمانة بحسب دليل اعتبارها سببا للقطع لا ما إذا كان البحث عن اعتبار الأمانة كما هو المفروض حتى في هذا الكتاب.

في بيان أن المانع من جريان الأصول هي الحجّة.

5- قوله « مد ظله » : لئلا تتداخل الأقسام ... الخ (1).

توضيحه أن المانع من إجراء الأصول هو الحجّة كما أن مورد إجرائها ما لم يكن هناك حجّة فلا مقابلة بين الظن والشك بحسب الغرض المهمّ.

إلا أن هذا المعنى ليس من التداخل في شيء ، بل الإشكال أن ما جعل ملاكا لإجراء الأصول جوازا ومنعا ليس هو الظن والشك بل

ص: 16

الحجّة وعدمها ، وإلا فالظن بما هو ظن لا يلحقه حكم الشك بل بما هو غير حجّة كما أنّ ما يفيد الشك ليس بما هو مفيد له حجّة بل بما هو ناظر إلى الواقع فلا تداخل حقيقة والأمر سهل.

لكن التحقيق أن التقسيم لبيان فهرست موضوعات المباحث لا لبيان المانع من إجراء الأصول.

ومن الواضح أن موضوع البحث عن الاعتبار هو الطريق اللابشرط من حيث الاعتبار وعدمه لا- الطريق المعبر ، فإنه لا- يعقل عروض الاعتبار وعدمه على الطريق المعبر.

فحق التقسيم أن يقال : إن الملتفت إلى حكمه الشرعي إمّا أن يكون له طريق تامّ إليه أولاً ، وعلى الثاني إما أن يكون له طريق ناقص لوحظ لا بشرط أولاً ، وعلى الثاني إما أن لا يكون له طريق أصلاً ، أو يكون له طريق بشرط عدم الاعتبار ، وعلى أيّ تقدير ليس له طريق لا بشرط.

فالأول هو القطع وهو موضوع التنبّز ، والثاني هو الطريق المبحوث عن اعتباره وعدمه ، والثالث موضوع الأصول ، فتدبرّ.

ثم لا يخفى أن الغرض من التقسيم : إن كان بيان فهرست أصول الأبواب ، فما أفاده في المتن وحرّراه هنا واف بالمقصود.

وإن كان الغرض بيان فهرست أصناف موضوعات المسائل ، فلا وجه للاقتصار على بيان مجارى الأصول ، بل ينبغي بيان أصناف الأمارات أيضاً.

في بيان معنى وجوب العمل بالقطع عقلاً.

6- قوله « مد ظلّه » : لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ... الخ (1).

لا يذهب عليك أن المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلاّ إذعان العقل

ص: 17

باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلق به القطع ، لا أن هناك بعثا وتحريكا من العقل أو العقلاء نحو ما تعلق به وإن كان هو ظاهر تعليقة (1) أستاذنا العلامة أدام الله أيامه على الرسالة ، ضرورة أنه لا بعث من القوة العاقلة وشأنها إدراك الأشياء ، كما أنه لا بعث ولا تحريك اعتبارى من العقلاء.

والأحكام العقلية كما سيجيء (2) إن شاء الله تعالى عبارة عن القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع كحسن العدل وقبح الظلم والعدوان.

ولا ينبغي الارتباب من أحد من أولى الألباب أنه ليس فى هذا الباب حكم جديد من العقل ، بل الغرض تطبيق الكبرى العقلية الحاكمة باستحقاق العقوبة على المعصية الحقيقية لأمر المولى ونهيه على المورد بمجرد تعلق القطع به.

وحيث إن الكبرى العقلية مسلمة وانطباقها على موضوعها قهري ، فلذا لا مجال للبحث إلا عن طريقة القطع وكونه موجبا لانطباق الكبرى على الصغرى ، ولأجله علله « قدس سره » فى الرسالة بطريقته ، الذاتية.

وعلى هذا نقول : حيث إن القطع حقيقة نورية محضنة ، بل حقيقته حقيقة الطريقة والمرآية ، لا أنه شىء لازمه العقلى الطريقة والانكشاف ، بدهة أن كل وصف اشتقاقي ينتزع عن مرتبة ذات شىء فمبدؤه ينتزع عنه قهرا وإلا لزم الخلف ، بل ذاته نفس الانكشاف وانتزاع الكاشف عنه باعتبار وجدانه لنفسه ، ولا معنى للطريقة إلا وصول الشىء بعين حضوره للنفس بالطريقة عين ذاته لا من ذاتياته ، فلذا لا حالة منتظرة فى الإذعان بانطباق الكبرى العقلية على المورد ، فيتحقق بسببه ما هو السبب التام لاستحقاقه العقاب بلا كلام.

وحيث إن طريقته ذاتية ، فجعل الطريقة له من الشارع غير معقول ،

المراد من الاحكام العقلية

ص: 18

1-1. التعليقة على فرائد الأصول / 5.

2-2. التعليقة 10 من هذا المجلد.

لا بما هو جاعل الممكنات ، ولا بما هو شارع الشرائع والأحكام :

أما عدم قابليته للجعل بما هو جاعل الممكنات ، فلأن المعقول من الجعل نحوان بسيط ومركب ، والقطع بما هو قطع في مرحلة ذاته وماهيته غير قابلة للجعل بنحوه على ما هو التحقيق من تعلق الجعل بالوجود.

فالماهية ليست مجعولة ولا مجعولة بالجعل البسيط.

كما أن الجعل التركيبي بين الشيء ونفسه غير معقول ، لأنَّ وجدان الشيء لذاته وذاتيته ضروري ، وقد فرضنا أن القطع حقيقته عين الانكشاف والنورية.

بل لو فرضنا أنه أمر لازمه النورية والمرآتية فهو من لوازمه الغير المفارقة والجعل بين الشيء ولوازمه الغير المفارقة أيضا محال.

وأما في مرحلة وجوده ، فالجعل البسيط له عبارة عن إبداعه وتكوينه وإيجاده ، وهو أمر معقول ولا دخل له بمورد البحث ، إذ إيجاد القطع إيجاد الطريق وكل قطع وجد في الخارج فهو بعلة مستند إلى جاعل هويات الممكنات ، فجعل القطع جعل الطريق ، لا جعل ما ليس بطريق بذاته طريقا كما هو محل البحث.

وأما جعله طريقا بمعنى تعلق الجعل بوجوده الرباطي ، فهو محال بعد ما عرفت أن حقيقة القطع حقيقة الطريقة والمرآتية ، فوجود الطريقة له وجود نفسي له لا رباطي ، فتدبر جيّدا فإنه حقيق به.

وأما عدم القابلية للجعل منه تعالى بما هو شارع ، فالجعل المعقول منه من حيث هو شارع هو التصرف في الحكم ، حيث إنّ حيثية الشارعية غير حيثية الجاعلية.

وحيث نقول : إن الحكم المجعول ثانيا سواء كان موافقا لما تعلق به القطع أو مخالفا له يوجب اجتماع المثليين في الأول واجتماع الضدين أو المتناقضين في الثاني في نظر القاطع وإن لم يوجبهما في الواقع ، وكفى به مانعا لعدم تمكّن المكلف من تصديقه بعد تصديقه بمثله أو ضده أو نقيضه ، فلا يعقل من المولى

حينئذ البعث والزجر ، لأنّهما لجعل الدّاعى والمفروض استحالتة فى نظر المكلف.

مضافا إلى أنه إذن فى التجرى فى صورة المخالفة وهو كالإذن فى المعصية الواقعية قبيح عقلا.

بل التحقيق أن حديث التضاد والتماثل أجنبى عمّا نحن فيه لما فصّ لناه فى مسألة اجتماع الأمر والنهى (1) أن الحكم سواء كان بمعنى الإرادة والكراهة أو البعث والزجر الاعتباريين ليس فيه تضادّ وتماثل ، فانهما من صفات الأحوال الخارجية للموجودات الخارجية فراجع.

بل المانع من اجتماع البعثين إمّا صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلان عن داع واحد أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعيين ، فان الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلّين لزم صدور الواحد عن الكثير ، كما أن صدور مقتضى البعث والزجر لازمه اجتماع المتناقضين فيلغوا البعث بداعى إيجاد الفعل والزجر بداعى تركه.

وأما النقض بالمنع عن الظن القياسى فغير وارد ، فإن الإشكال فيه « تارة » : من حيث إنّ الظنّ بالحكم الفعلى مع الترخيص فى خلافه فعلا يوجب الظنّ باجتماع النقيضين أو الضدين.

والظنّ بغيره وإن صح المنع عنه إلا أن القطع به أيضا كذلك.

وأخرى من حيث إن العقل مستقل بعد الانسداد بمنجزية الظن بما هو ظن فاذا صح الترخيص فى مخالفته شرعا صحّ فى القطع الذى يستقلّ العقل بمنجزية لوحدة الملاك منعا وجوازا.

ويندفع الأول بأن المراد من الحكم الفعلى هو الانشاء بداعى جعل الداعى وهو عقلا متقيّد بالوصول بنحو من الأنحاء ، والقطع به حيث إنه وصوله حقيقة يكون الواصل مصداقا للبعث حقيقة ، فلا يعقل بعث حقيقى آخر ولا

ص: 20

زجر حقيقى عنه ، وحيث إن الظن ليس وصولاً حقيقياً فلا مانع من البعث الحقيقى على وفاقه أو الزجر على خلافه.

ويندفع الثانى بما سيأتى إن شاء الله تعالى فى محله من أن الحكم العقلى فى الظن تعليقى دون القطع.

كما أن الإشكال على اجتماع المثليين فى البعثين بأن البعث الثانى يوجب التأكد فلا يلزم اجتماع المثليين ولا محذور اللغوية.

مدفوع : بأن الغرض : إن كان الانشاء بداعى التأكد فهو خلف فان المفروض كون الانشاء الثانى كالأول بداعى جعل الداعى مستقلاً.

وإن كان خروج البعث الأول من حد الضعف إلى حد الشدة ، ففيه أنه معقول فى مثل الإرادة القابلة للاشتداد.

لكن خروجها عن الضعف إلى الشدة بوجود ملاك آخر فى المراد ، لا بحدوث إرادة أخرى ، فإنه غير معقول حتى يؤثر فى الاشتداد.

وأما البعث الاعتبارى ، فلا يجرى فيه الحركة والاشتداد لاختصاصه بالمقولات لا بالاعتباريات.

مع أن المفروض حدوث بعث آخر فى الموضوع فلا يعقل حدوثه حتى يؤثر فى التأكد.

ثم إن هذا كله فى الانشاء بداعى جعل الداعى.

وأما إذا كان بداعى تنجيز الواقع بالقطع ، فليس فيه شىء من المحاذير كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

7 - قوله « مد ظله » : وتأثيره فى ذلك لازم وصريح الوجدان به ... الخ (1).

أى تأثير القطع فى تنجيز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته.

وذلك لما سيحىء إن شاء الله تعالى أن استحقاق العقاب مترتب على

ص: 21

مخالفة المولى حيث إنها هتك لحرمة، فالسبب للاستحقاق هي مخالفة التكليف.

إلا أن مخالفة التكليف المجهول لما لم تكن موجبة لاستحقاق العقاب فالقطع به وانكشافه له دخل بنحو الشرطية في تأثير المخالفة في استحقاق العقاب.

ولكن ليعلم أن استحقاق العقاب ليس من الآثار القهرية واللوازم الذاتية لمخالفة التكليف المعلوم قطعاً، بل من اللوازم الجعلية من العقلاء، لما سيأتي عمّا قريب إن شاء الله تعالى أن حكم العقل باستحقاق العقاب ليس ممّا اقتضاه البرهان، وقضيته غير داخلية في القضايا الضرورية البرهانية بل داخلية في القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء لعموم مصالحها ومخالفة أمر المولى هتك لحرمة وهو ظلم عليه والظلم قبيح أى مما يوجب الذم والعقاب عند العقلاء، فدخل القطع في استحقاق العقوبة على المخالفة الداخلة تحت عنوان الظلم بنحو الشرطية جعلى عقلاى لا ذاتى قهرى كسائر الأسباب الواقعية والآثار القهرية.

ومنه ينقدح ما فى البرهان الآتى من أن الجعل التأليفى لا يكون بين الشىء ولوازمه، فإنه فى المتلازمين واقعا لا جعلاً ولو عقلاً (1).

ولا يرد كل ذلك على ما سلكناه فى الحاشية المتقدمة من البحث عن الطريقة وأنها فى القطع حيث كانت ذاتية فلذا لا يعقل الجعل كما تقدم تفصيله.

وحيث عرفت أن الحجية بمعنى المنجزية من اللوازم الجعلية العقلية، فبناء على أن جعل العقاب من الشارع يصح القول بجعل المنجزية للقطع شرعا من دون لزوم محذور.

وتوهم لزوم التسلسل نظرا إلى أن الأمر بمتابعة القطع لا يوجب التّنجز

ص: 22

1-1. عقلا، هكذا ورد فى المخطوطة بغير خط المصنف قده لكن الصحيح: عقلاء.

بوجوده الواقعي بل لا بد فيه من العلم وهو أيضا كالسابق يحتاج في تنجزه إلى الأمر باتباعه.

مدفوع: بأن الأمر الثاني أمر بداعي تنجز الواقع المقطوع به، فهو لا تنجز له، فوصوله وإن كان مما لا بد منه في صيرورة الأمر الواقعي المعلوم منجزا، لكنه مفروض الحصول وليس لهذا الواصل تنجز في نفسه حتى يحتاج إلى الأمر بداعي تنجزه بالعلم به.

مضافا إلى أنه لو فرضت القضية طبيعية لعمت نفسها أيضا من دون لزوم التسلسل.

ومما ذكرنا من دخل القطع جعلًا في التنجز يظهر صحة إطلاق الحجّة عليه بالمعنى المتعارف في عرف أهل الميزان، لكونه واسطة في التنجز في القياس المطلوب منه تنجز الحكم بالقطع، كما يظهر صحة إطلاق الحجّة عليه في باب الأدلة إن أريد منها ما ينجز الواقع.

نعم إن أريد منها ما يثبت الحكم الفعلي بعنوان أنه الواقع فلا يطلق عليه الحجّة، إذ القطع بالحكم عين ثبوت الواقع لدى القاطع، فلا يكون علّة لثبوت الواقع وللتصديق به.

ومنه يظهر أن القطع ليس حجة في باب الأدلة أيضا بهذا المعنى، إذ لا حكم على طبق الواقع فعلا أصلا فضلا من أن يكون بعنوان أنه الواقع.

بخلاف الأمانة المعتبرة، فإنها بضميمة دليل اعتبارها مفيدة للحكم المماثل بعنوان أنه الواقع، فيقع وسطا في القياس المطلوب منه ثبوت الحكم الفعلي وفي القياس المطلوب منه ثبوت الواقع عنوانا.

وأما القطع الموضوعي فلا يطلق عليه الحجّة إلا بالمعنى المتداول في الميزان لا في باب الأدلة فتدبر جيّدا.

في مراتب الحكم.

8 - قوله « مد ظله » : أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصرف فعليا ... الخ (1).

لا بأس بتوضيح ما للحكم من المراتب عنده « دام ظله » فنقول : مراتب الحكم عنده « دام ظله » أربع :

إحداها : مرتبة الاقتضاء ، وربما يعبر عنها بمرتبة الشائبة.

وجعل هذه المرتبة من مراتب ثبوت الحكم لعلّه بملاحظة : أن المقتضى له ثبوت في مرتبة ذات المقتضى ثبوتا مناسباً لمقام العلة لا لدرجة المعلول.

أو لأن المقبول له ثبوت في مرحلة ذات القابل بما هو قابل ثبوتا مناسباً لمرتبة القابل لا المقبول.

إلا أن هذا المعنى من شئون المقتضى بمعنى العلة الفاعلية لا المقتضى بمعنى الغاية الداعية إلى الحكم.

كما أن القابل الذي يوصف بأنه نحو من وجود المقبول ما كان كالنطفة إلى الإنسان (2) ، حيث إنها في صراط المادية والتلبس بالصورة الإنسانية لا المصلحة ولا الطبيعة القابلة للوجوب ، فإن الفعل كالمصلحة ليسا في سبيل المادية والترقى إلى الصورة الحكمية ، كما لا يخفى كل ذلك على العارف بمواقع الكلام.

نعم استعداد الطبيعة بملاحظة اقتضاء ما يترتب عليها من الفائدة للوجوب مثلا وصيرورتها واجبا فعليا لا ينبغي انكاره ، والاستعدادات الماهوية لا دخل لها بالاستعدادات المادية.

والطبيعة في مرتبة نفسها حيث إنها ذات مصلحة مستعدة باستعداد ماهوى للوجوب.

مراتب الحكم

ص: 24

1-1. كفاية الأصول / 258.

2-2. هكذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده لكن الصحيح : كالنطفة بالإضافة إلى الإنسان.

وحيث إن المانع موجود فهو واجب شأنى وواجب اقتضائى.

وليس هذا معنى ثبوت الحكم فى هذه المرتبة ، إذ لا ثبوت بالذات للمصلحة حتى يكون للحكم ثبوت بالعرض بل له شأنية الثبوت.

وعبارته مد ظله فى مبحث الظن من تعليقه (1) الأنيقة أنسب حيث عبّر عن هذه المرتبة بشأنية الثبوت بخلاف عبارته « دام ظله » فى مبحث العلم الإجمالى من فوائده (2) حيث عبّر عنها بثبوته بثبوت مقتضيه ، ولعله يراد به ما ذكره فى التعليقة ، والأمر سهل بعد وضوح المقصود فافهم جيّداً.

ثانيها : مرتبة انشائه وقد بيّنا حقيقة الإنشاء فى حواشينا على الطلب والارادة (3).

وملخصه أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً لفظياً بحيث ينسب الوجود الواحد إلى اللفظ بالذات وإلى المعنى بالعرض ، لا إليهما بالذات ، فانها غير معقول ، كما أن وجود المعنى حقيقة منفصلاً عن اللفظ بآليته غير معقول كما حقق فى محلّه.

وعليه ينبغى تنزيل ما قيل : من أن الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى فى نفس الأمر ، وإتما قيد بنفس الأمر مع أن وجود اللفظ خارجى وهو المنسوب إلى المعنى بالعرض ، لأن المعنى بعد الوضع كانه ثابت فى مرتبة ذات اللفظ فيوجد بوجوده فى جميع المراحل . وبقية الكلام تطلب من غير المقام.

ثالثها : مرتبة الفعلية وفى هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكمية ويكون حكماً حقيقياً وبعثاً وزجراً جدياً بالحمل الشائع الصناعى ، وإلا فمجرد الخطاب من دون تحريم وإيجاب إنشاء محض ، وبين الوجود الإنشائى الذى هو

ص: 25

1-1. التعليقة على فرائد الأصول / 36.

2-2. آخر التعليقة / 321.

3-3. نهاية الدراية 1 : التعليقة : 150.

نحو استعمال اللفظ فى المعنى وبين الوجود الحقيقى مباينة تباين الشىء بالحمل الأولى وبالحمل الشائع.

ومن الواضح أن الوجود لا يكون فردا ومصداقا لطبيعة من الطبائع إلا إذا حملت عليه حملا شائعا صناعيا.

وإذا بلغ الإنشاء بهذه المرتبة تم الأمر من قبل المولى ، فيبقى الحكم وما يقتضيه عقلا من استحقاق العقاب على مخالفته « تارة » وعدمه « أخرى ».

وما لم يبلغ هذه المرتبة لم يعقل تنجزه واستحقاق العقاب على مخالفته وإن قطع به ، لا لقصور فى القطع وفيما يترتب عليه عقلا ، بل لقصور فى المقطوع ، حيث لا إنشاء بداعى البعث وجعل الداعى حتى يكون القطع به مصححا لاستحقاق العقاب على مخالفته.

رابعتها : مرتبة التَّجَزُّز وبلوغه إلى حيث يستحق على مخالفته العقوبة.

وجعلها من درجات الحكم ومراتبه مع أن الحكم على ما هو عليه من درجة التَّحْصُل ومرتبة التَّحَقُّق بلا ترقُّ إلى درجة أخرى من الوجود إنما هو بملاحظة أن ما تمَّ أمره من قبل المولى واستوفى حظَّه الوجودى منه لم يكن بحيث ينتزع عنه أنه منجز ، ولم يكن من حقيقة التكليف الموجب لوقوع المكلف فى كلفة البعث والزَّجر.

وبلوغه إلى حيث ينتزع عنه هذا العنوان نشأة من نشآت ثبوته ، وإلا فربما يتم الأمر فيه من قبل المولى قبل بلوغه مرتبة البعث الجدى ، كما إذا أنشأ بداعى البعث الجدى وكان فعلية البعث موقوفة على شرط ، فإن الإنشاء الصادر من قبل المولى قد تمَّ أمره من قبله واستكمل نصيبه من الوجود ، لكنه ليس حينئذ بحيث ينتزع عنه عنوان البعث الحقيقى.

فكما أن بلوغه بهذه المرتبة مع عدم الانقلاب عما هو عليه نحو من الترقُّى ، فكذلك بلوغه لمرتبة التَّجَزُّز. هذا على مختاره « دام ظلّه » فى مراتب الحكم.

وسيجيء (1) إن شاء الله تعالى ما عندنا من أن المراد بالفعلى ما هو الفعلى من قبل المولى لا الفعلى بقول مطلق ، فمثله ينفك عن المرتبة الرابعة لكنه عين مرتبة الإنشاء حيث إن الإنشاء بلا داع محال وبداع آخر غير جعل الداعى ليس من مراتب الحكم الحقيقى ، وبداعى جعل الداعى عين الفعلى من قبل المولى ، وإن أريد من الفعلى ما هو فعلى بقول مطلق ، فهو متقوم بالوصول وهو مساوق للتتجز ، فالمراتب على أى حال ثلاث.

9- قوله « مد ظله » : وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق الثواب ... الخ (2).

إن كان الفرق بين الثواب والعقاب بلحاظ خصوص الحكم الفعلى فقط فالثواب كالعقاب ، إذ كما لا بعث ولا زجر فليست المخالفة عصيانا ، كذلك لا جعل للداعى من المولى بالفعل كى يدعوا العبد بالفعل ليستحق الثواب على الفعل من حيث صدوره عن أمر المولى.

فكما لا يستحق العقاب على مخالفة الحكم الفعلى حيث لا حكم فعلى ، كذلك لا يستحق الثواب على موافقة الحكم الفعلى لعدمه فعلا.

وإن كان الفرق لا بلحاظ الحكم الفعلى بل كلىة بمعنى أنه يمكن التفكيك بين العقاب والثواب ، فلا يترتب العقاب إلا على مخالفة الحكم الفعلى ، دون الثواب فإنه يمكن ترتبه على الفعل ولو لم يكن هناك حكم فعلى ، كما إذا أتى به بداعى المصلحة التامة الموافقة لغرض المولى أو بداعى حب المولى ونحوه.

ففيه أن العقاب كالثواب فلا يدور مدار خصوص مخالفة الحكم الفعلى ، بل يترتب على ترك تحصيل المصلحة التامة الملزمة مع عدم البعث لمانع عنه

ص: 27

1-1. فى التعليقة 30 و 42.

2-2. كفاية الأصول / 258.

بالخصوص ، كغفلة المولى أو اعتقاد عجز العبد عن امتثاله.

وتفصيله أن المصلحة : قد تكون قاصرة عن اقتضاء الزوم والبعث ، فالعلم بها لا يوجب تحصيلها في نظر العقلاء.

وقد تكون تامة الاقتضاء ولكن لها مانع عن التأثير في البعث ، وهو على قسمين : فقد يكون المانع اشتغال البعث على مفسدة ، فمثل هذه المصلحة غير ملزمة لأنها على الفرض مغلوبة ، لأن كون العبد ملزماً بتحصيل المصلحة ذا مفسدة غالبية ، فكيف يعقل أن يكون مثل هذه المصلحة ملزمة في نظر العقلاء.

وقد يكون المانع نظير غفلة المولى أو اعتقاد عجز العبد عن الامتثال فمثل هذه المصلحة ملزمة على حد ذاتها لا مغلوبة غير ملزمة ، فالعلم بها يوجب استحقاق العقوبة على ترك تحصيلها.

في التجزى.

10 - قوله « مد ظله » : الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته ... الخ (1).

تفصيل ذلك أن استحقاق العقاب على معصية حكم المولى إما بجعل الشارع أو بحكم العقل :

فإن كان بجعل الشارع كما هو أحد طرقه في محلّه على ما أفاده الشيخ الرئيس في الاشارات (2) وغيره في غيرها ، فحينئذ لا مقتضى لاستحقاق العقاب حيث إن الشارع لم يجعل العقاب إلا على المعصية الحقيقية لحكمه ، وحيث لا حكم في المورد فلا عقاب ولم يرد من الشارع جعل العقاب على مجرد التجزى.

وبيان أو في جعل العقاب - على فعل طائفة من الأفعال وترك جملة منها من جهة ردع النفوس عن فعل ما فيه المفسدة وترك ما فيه المصلحة - واجب

ص: 28

1-1. كفاية الأصول / 259.

2-2. شرح الاشارات للمحقق الطوسي : 3 / 371.

بقاعدة اللطف ، وما فيه المفسدة ذات شرب الخمر ، لا هو بعنوان كونه مخالفة لنهى المولى .

فاذا وصل هذا الجعل الواقعي صار فعليًا وإلا فلا ، إذ كما أنّ مقتضى قاعدة اللطف جعل العقاب كذلك مقتضاها إيصاله وتبيينه للمكلف ، والمفروض أن ما فعله المتجرى لم يشتمل بذاته على مفسدة واقعا ، فلا عقاب عليه من الشارع وإن اعتقده من جهة اعتقاد الحرمة .

وإن كان الاستحقاق بحكم العقل كما هو ظاهر المشهور ، فحينئذ لا ينبغي الشبهة في استحقاق العقاب على التجري لاتحاد الملاك فيه مع المعصية الواقعية .

بيانه أن العقاب على المعصية الواقعية ليس لأجل ذات المخالفة مع الأمر والنهى ، ولا لأجل تفويت غرض المولى بما هو مخالفة وتفويت ، ولا لكونه ارتكابا لمبغوض المولى بما هو لوجود الكل في صورة الجهل (1) .

بل لكونه هتكا لحرمة المولى وجرأة عليه ، إذ مقتضى رسوم العبودية اعظام المولى وعدم الخروج معه عن زى الرقية ، فالاقدام على ما أحرز أنه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبودية ومناف لزي الرقية وهو هتك لحرمة وظلم عليه .

وهذا الحكم العقلي من الأحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهورة المسطورة في علم الميزان في باب الصناعات الخمس ، وأمثال هذه القضايا مما

ص: 29

1-1 . لا يقال : يمكن أن يكون المخالفة مقتضية لاستحقاق العقاب والعلم شرطا نظير الكذب فانه مقتض للقبح .

تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحتها وحفظ النظام وبقاء النوع بها.

وأما عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم من القضايا البرهانية، فالوجه (1) فيه أن مواد البرهانيات منحصرة في الضروريات الست، فإنها: إما أوليات، ككون الكل أعظم من الجزء وكون النفي والإثبات لا يجتمعان.

أو حسيات سواء كانت بالحواس الظاهرة المسماة بالمشاهدات، ككون هذا الجسم أبيض أو هذا الشيء حلوا أو مرًا، أو بالحواس الباطنة المسماة بالوجدانيات وهي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمتنا بأن لنا علما وشوقا وشجاعة.

أو فطريات وهي القضايا التي قياساتها معها، ككون الأربعة زوجا لأنها منقسمة بالمتساويين، وكل منقسم بالمتساويين زوج.

أو تجريبات وهي الحاصلة بتكرار المشاهدة، كحكمتنا بأن سقمونيا مسهل.

أو متواترات كحكمتنا بوجود مكة لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

أو حدسيات موجبة لليقين، كحكمتنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس للتشكلات البدرية والهلالية واشباه ذلك.

ومن الواضح أن استحقاق المدح والذم بالإضافة إلى العدل والظلم ليس من الأوليات بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف وقد وقع النزاع فيه من العقلاء؟.

وكذا ليس من الحسيات بمعنيها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهدا ولا بنفسه من الكيفيات النفسانية الحاضرة بنفسها للنفس.

وكذا ليس من الفطريات، إذ ليس لازمها قياس يدل على ثبوت النسبة.

قضية الحسن والقبح ليست من القضايا البرهانية

ص: 30

1-1. وسيجيء إن شاء الله تعالى في دليل الانسداد تفصيل ذلك بوجه برهاني أيضا. منه عفى عنه.

وأما عدم كونه من التجريبات والمتواترات والحدسيات ، ففي غاية الوضوح. فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخلية في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة.

وأما حديث كون حسن العدل وقبح الظلم ذاتيا : فليس المراد من الذاتي ما هو المصطلح عليه في كتاب الكليات ، لوضوح أن استحقاق المدح والذم ليس جنسا ولا فصلا للعدل والظلم.

وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان ، لأن الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه ، كإمكان بالإضافة إلى الانسان مثلا وإلا لكان الإنسان في حد ذاته إما واجبا أو ممتنعا.

ومن الواضح بالتأمل أن الاستحقاق المزبور ليس كذلك ، لأن سلب مال الغير مثلا مقولة خاصة بحسب أنحاء التصرف : وبالإضافة إلى كراهة المالك الخارجة عن مقام ذات التصرف ينتزع منه أنه غصب. وبالإضافة إلى ترتب اختلال النظام عليه بنوعه وهو أيضا خارج عن مقام ذاته ينتزع منه أنه مخل بالنظام وذو مفسدة عامة ، فكيف ينتزع الاستحقاق المتفرع على كونه غصبا وكونه مخل بالنظام عن مقام ذات التصرف في مال الغير؟

بل المراد بذاتية الحسن والقبح كون الحكمين عرضا ذاتيا ، بمعنى أن العدل بعنوانه والظلم بعنوانه يحكم عليهما باستحقاق المدح والذم من دون لحاظ اندراجه تحت عنوان آخر.

بخلاف سائر العناوين ، فإنها ربما تكون مع حفظها معروضا لغير ما يترتب عليه لو خلى ونفسه كالصدق والكذب ، فإنهما مع حفظ عنوانهما في الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجى للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجه تحت الظلم على المؤمن ، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجه تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن ، وإن كان لو خلى الصدق والكذب ونفسهما

يندرج الأول تحت عنوان العدل فى القول والثانى تحت عنوان الجور فضلا عن سائر الأفعال التى فى نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم.

ثم إن استحقاق العقوبة هل هو على الفعل أو على مقدماته كالعزم والإرادة، وهذا التردد جار فى المعصية الواقعية لوحدة الملاك على الفرض.

والتحقيق هو الأول، لأن العزم على الظلم من دون تحقق الظلم ليس بظلم، إذ ليس مخلا بالنظام ولا ذا مفسدة نوعيّة يوجب تطابق آراء العقلاء على قبحه.

وبالجملة العبد بفعل ما احرز أنه مبعوض المولى يخرج عن رسم العبوديّة وزى الرقية، لا بمجرد عزمه على الفعل.

ويؤيده أن الهتك أمر قصدى وإلا لم يستحق عليه العقاب ولم يتصف بالقبح، لأنه من صفات الأفعال الاختيارية، فلو انطبق الهتك على مجرد العزم والقصد لزم إما عدم كون الهتك قصدياً أو كون القصد قصدياً، وإمكان كونه كذلك وكفايته فى ذلك كما (1) نبهنا على ذلك فى أوائل الكتاب لا يوجب الوقوع دائماً.

مع أنه يستحق العقاب على هتكه فى جميع موارد التجرى.

وأما الإشكال (2) على المصنف بأن عنوان الهتك والجرأة على المولى كما يصدق على القصد والعزم كذلك على الفعل.

فغير وجيه، إذ بعد فرض صدقه على القصد يستلزم ترتّب عقابين، لتحقق الملاك فى كل من القصد والفعل وهما مقولتان متباينتان ليس بينهما اتصال على حد اتصال الأمور التدرجية ليكون الكل هتكا واحداً، بل هناك على الفرض معنويان بهذا العنوان وكل من الفعلين فيهما ملاك استحقاق العقوبة فالصحيح

فى التجرى

ص: 32

1-1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 171.

2-2. كما عن المحقق العراقى قده. نهاية الأفكار : 38 / 3.

منع انطباق العنوان الموجب للاستحقاق إلا على الفعل الاختياري.

فان قلت : ما ذكرت من انطباق عنوان الهتك على الفعل المتجرى به إنما يستتبع استحقاق العقوبة إذا صدر عن اختيار ، حيث إن الحسن والقبح العقليين من صفات الأفعال الاختيارية ، مع أن المتجرى إنما قصد هتك مولاه بشرب الخمر الواقعي والمفروض عدم حصوله ، فلم يصدر منه هتك اختياري.

بل سيأتي (1) إن شاء الله من الأستاذ العلامة « أدام الله أيامه » موافقا لما في تعليقه (2) المباركة أنه لم يصدر منه فعل اختياري أصلا ، إذ ما تصوّره وهاجت رغبته إليه واشتاقه وهو شرب الخمر لم يصدر منه ، وما صدر منه وهو شرب الماء فلم يتصوّره ولم يمل إليه ولم يقصده ، فكيف يكون اختياريًا مع عدم مبادئ الاختيار؟

قلت : الحركة لا تخلو عن كونها إما بقسر القاسر أو بالطبع أو بالإرادة وشرب هذا المانع الشخصي المشار إليه بالإشارة الحسية ليس معلولا لقسر القاسر ولا للطبع قطعاً بل معلول للإرادة.

غاية الأمر أن تعلق الإرادة الشخصية بهذا المانع الحسي بواسطة اعتقاد أنه الخمر وتخلّفه لا يوجب كون هذا الشرب الشخصي بلا إرادة.

وبالجملة الشوق الكلي إلى شرب الخمر يتخصّص بشرب هذا المانع الخاص بواسطة اعتقاد أنه الخمر ، والخطأ في التطبيق لا يخرج هذا الشرب عن كونه إراديًا.

فهذا هو الوجه في كون هذه الحركة إرادية لا بواسطة أن العام يتبع إرادة الخاص إرادي حتى يشكل بأن الحصّة التي كانت في ضمن الخاص وإن كانت إرادية لكنها لم توجد والحصّة الأخرى في ضمن غير ذلك الخاص لا وجه

ص: 33

1-1. كفاية الأصول / 260.

2-2. التعليقة على فرائد الأصول / 13.

لإراديتها، فإن ما بالتبع لا بد من أن ينتهي إلى ما بالأصالة.

ولا إرادة في الخاص الآخر حتى تكون الحصّة المتحققة في ضمنه إرادية تبعا، كما أن العام بما هو لم يتعلّق به إرادة بالأصالة.

وأما توهم (1) أن الجامع اختياري لمجرد كونه ملتفتا إليه والقدرة على فعله وتركه وإن لم يكن محط الإرادة الأصلية نظير ما إذا شرب الخمر لأجل كونه مائعا باردا لا لأجل كونه خمرا، فإنه يستحق عقاب شرب الخمر مع أن شرب الخمر ليس محط الإرادة الأصلية، فكذا فيما نحن فيه فإن الجامع وإن لم يكن محط الإرادة الأصلية لكنه يكفي في اختياريته الالتفات إليه والقدرة على تركه.

فمدفوع: بأنه كلام مجمل فإنه: إن أريد كفاية الالتفات والقدرة في اختياريّة الفعل، ففيه أن الفعل الاختياري ما صدر عن شعور وقدرة وإرادة، لا مجرد الشعور والقدرة فقط.

وإن أريد أن الجامع مراد بالعرض أو بالتبع قياسا للجامع هنا بالخصوصية في المثال المزبور، ففيه أن الإرادة التبعيّة لا توجد إلا في فعلين مترتبين كالمقدمة وذبيها لا كالجامع وخصوصيته، والإرادة العرضيّة وإن كانت توجد في الجامع وخصوصيته إلا أن ما بالعرض لا بد من أن ينتهي إلى ما بالذات.

والمفروض أن الخصوصية التي أريدت فنسبت إلى الحصّة المتحققة بها تلك الإرادة بالعرض لم توجد من رأس، والخصوصية الأخرى لم يتعلّق بها الإرادة حتى تنسب إلى الحصّة الموجودة في ضمنها، والمفروض أيضا عدم إرادة الجامع بما هو.

وأما الوجه في اختياريّة المثال المذكور، فهو أن الشوق المتعلّق بالتبريد بالمائع قد انبعث عنه شوق إلى مقدّمة التبريد، فشرب الخمر مراد بتبع إرادة التبريد، والحرام لا يتفاوت اختياريته بتفاوت الأعراض الداعية، لا أن شرب

ص: 34

المائع البارد متعلق الإرادة ومجرد الالتفات إلى خمريته والقدرة على تركه مصحح اختيارية شرب الخمر ، ولا أن الإرادة المتعلقة بالجامع منسوبة إلى الخصوصية الغير المتخلفة عنه بالعرض ، فإن الإرادة العرضية لا تصحح التكليف ، فانها في الحقيقة ليست إرادة مستقلة في جنب إرادة الجامع ، بل إرادة متعلقة بالجامع ومنسوبة بالعرض والمجاز إلى الخصوصية نظير العرض الذاتي والغريب بل هو هو بالدقة بل النسبة بين التبريد بالمائع وشرب الخمر نسبة المسبب إلى سببه والفعل التوليدى بالإضافة إلى ما يتولد منه ، فالتبريد مشتاق إليه بالأصالة وشرب الخمر المبرّد بالتبع.

فان قلت : إذا شرب الخمر ملتفتا إلى خمريته مشتاقا إلى ميعانه فهو مرید للجامع وهو المائع ، والخمريّة غير مرادة وإنما هي ملتفت إليها ، ولا إرادة تبعية لمكان الاتحاد وإن كان الخاص والفرد مجرى الفيض بالإضافة إلى العام والكلى ، والإرادة العرضية غير مصححة للتكليف.

قلت : تخصّص الشوق إلى المائع بما هو مائع بخصوص الحصّة المتخصّصة بالخمريّة لا يكون إلا عن شوق بهذه الحصّة بما هي حصّة ، ولا نعى بالخمر إلا هذه الحصّة من المائع.

وقد عرفت أن اختلاف الأغراض لا يوجب التفاوت في إرادية ما يترتب عليه الغرض.

هذا كله في إرادية أصل الفعل.

وأما الهتك فلا- واقع له إلا الفعل الذى أحرز أنه مبغوض المولى ، فيتوجه القصد إليه بتوسط الإحراز المخالف للواقع ، ولا واقع للعنوان القصدى إلا ما يتقوم بالقصد.

ومن الواضح أن هتك حرمة المولى بشرب ما اعتقده خمرا أمر معقول وهو واقع الهتك الاختيارى.

وتوهم (1) أن عنوان هتك حرمة المولى والظلم عليه لا يتحقق إلا في فرض وصول التكليف ، فمخالفة التكليف الواصل مصداق الهتك والظلم ، ولا علم هنا بالتكليف بل هو جهل مرّكب ، ولا موجب لتسرية حكم العلم إلى الجهل .

مدفوع : بأن التكليف بوجوده الواقعي كما لا- يمكن أن يكون مناط الهتك والظلم ، إذ ليس من رسوم العبوديّة أن لا- يخالف التكليف الواقعي ، كذلك لا- يمكن أن يكون بوجوده الواقعي دخيلا- في تحقق الهتك والظلم ، بل الموضوع لحكم العقل ما هو الحاضر عنده في وعاء وجدانه ، فنفس الحركة على خلاف ما أحرز أنه مبعوض مولاه بما هو محرز في موطن الوجدان هو الموضوع لحكم العقل فتدبر جيدا .

11 - قوله « مد ظله » : مع بقاء الفعل المتجرى به ... الخ (2).

قد عرفت حال الفعل من حيث عنوان هتك الحرمة ونحوه .

وأما من حيث وقوع التّزاحم بين الجهة الواقعيّة والجهة الطارئة كما عليه في الفصول (3) ، فتحقيق القول فيه : أنّ التّزاحم بين الجهتين تارة من حيث إنهما ملاكان لحكمين مولويين .

وأخرى من حيث إنهما ملاكان للحسن والقبح العقليّين بمعنى استحقاق المدح والذم .

وأما إذا كان إحداهما ملاكا للحكم المولوي والأخرى للمدح والذّم ، فلا تّزاحم بينهما : حيث لا منافاة بين الوجوب الواقعي واستحقاق الذم على فعله لدخوله تحت عنوان قبيح بالذات .

ولا بين الحرمة الواقعيّة واستحقاق المدح على فعله لدخوله تحت عنوان

ص: 36

1-1 . كما في أجود التقريرات 2 / 30 .

2-2 . كفاية الأصول / 259 .

3-3 . الفصول في الأصول / 426 .

حسن بالذات.

ولا تكون ملاكات الحسن والقبح بهذا المعنى مناطات للأحكام المولوية حتى يتحقق التزامم بالواسطة ، وذلك لأن الحكم المولوى لا يصلح للدعوة ، إلا باعتبار ما يترتب على موافقته ومخالفته من المثوبة والعقوبة عقلا.

ومع حكم العقل ، باستحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب لا يبقى مجال لاعمال المولوية بالبعث والزجر.

ومنه تعرف عدم المزاحمة بين جهة التجري التي هي ملاك استحقاق العقاب والجهة التي هي مناط الوجوب المولوى.

وأما إذا فرض الملاكان من سنخ واحد : فإن كانا ملاكين للمدح والذم ، فمن البين أن ملاك التجري والانتقاد إنما يؤثر لعدم صلاحية الجهة الواقعية للتأثير فى خلافه ، لأن الحسن والقبح من صفات الأفعال الاختيارية ، فما لم يصدر بعنوانه المؤثر فى حسنه أو قبحه بالاختيار لا يتصف بالحسن والقبح فعلا.

وإن كانا ملاكين للحكم المولوى ، فهو لا يتصور فى مثل عنوان التجري ونحوه كما عرفت ، بل فى مثل عنوان مقطوع الوجوب والحرمة إماما بنفسهما أو من حيث ملازمتهما لعنوانين واقعيين هما ملاكان للحكم المولوى.

فإن كان نفس عنوانى مقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة ملاكا ، فهو كما سيأتى إن شاء الله تعالى . حيث إنه عنوان محض ، لا أنه غرض من المأمور به أو المنهى عنه فلا محالة يجب أن يصدر بعنوانه بالاختيار حتى يتحقق الإطاعة والعصيان وسيجىء إن شاء الله أنه ليس كذلك دائما بل أحيانا.

وإن كان العنوان الملازم ملاكا : فإن كان أيضا عنوانا محضا ، فهو أيضا غير قابل للتأثير فضلا عن المزاحمة للجهل به فضلا عن صدوره بالاختيار.

وإن كان غرضا فهو قابل للتأثير ، إذ لا- يشترط فى الأغراض الواقعية التى هى ملاكات الأحكام المولوية أن تكون معلومة وأن تصدر بالاختيار ، بل

ص: 37

يكفى فى اختيارية الفعل المتعلق للحكم صدوره بنفسه بالاختيار.

لكن حيث إن العنوان الطارى الملازم لعنوان المقطوع كالعنوان الواقعى المؤثر بذاته فى الحكم المولوى مجهول ، فلا يمكن إحراز الغالب والمغلوب منهما ، فتصور عنوان واقعى مجهول لا يكاد يجدى شيئاً إلا فى امكان الحكم المولوى ، لا فى مقام تحقق التزامم والحكم بغلبة أحدهما على الآخر.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن ما أفاده - شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره » (1) فى هذا المقام أن قبج التجرى ذاتى بمعنى العلة التامة أو بمعنى الاقتضاء من دون مانع عن تأثيره لعدم صلاحية العنوان الواقعى المجهول للتأثير حيث لم يصدر بعنوانه بالاختيار - إنما يصح فيما إذا كان التزامم بين ملاكين للحسن والقبج العقلين ، وأما فى غيره فالصحيح ما ذكرنا.

وأما توهم (2) أن جهة التجرى غير منتزعة عن مقام ذات الفعل بل من حيث المخالفة للأمر والنهى وهى فى طول الجهة الواقعية المنتزعة عن ذات الفعل فتؤثر كل واحدة منهما أثرها لتعدد منشأ الانتزاع.

فمدفوع بأن الغرض : إن كان عدم التضاد بين الأثرين لتعدد الموضوع ، ففيه أن بناء الامتناع على أن وحدة الهوية المعنونة بعنوانين يوجب التضاد سواء كان العنوانان طوليين أو عرضيين.

وإن كان عدم التزامم لأن الجهة السابقة لا مزاحم (3) فى مرتبتها فتؤثر أثرها ولا تصل النوبة إلى تأثير الجهة اللاحقة.

ففيه ما مر مراراً فى مباحث الألفاظ وسيأتى إن شاء الله تعالى أن ملاك التمانع فى التأثير هى المعية الوجودية ، والمانع هو التقدم والتأخر فى الوجود.

ص: 38

1-1. فرائد الأصول المحشى 1 / 17 - 20.

2-2. كما فى نهاية الأفكار 3 / 33.

3-3. هكذا وردت فى النسخة المطبوعة ولكن الصحيح : لا مزاحم لها.

وأما التقدم والتأخر بالطبع والذات فلا يعقل أن يجدى شيئاً بعد كون المتقدم والمتأخر بالطبع لهما المعية في الوجود الحقيقي.

12 - قوله « مد ظله » : ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات ... الخ (1).

أما عدم كونه من الوجوه المحسنة أو المقبحة عقلاً فواضح إذ لا واقع للحسن والقبح عقلاً ولا لكون شيء وجهاً موجباً لهما إلا في ظرف وجدان العقل.

وعدم كون عنوان مقطوع الوجوب والحرمة من العناوين الحسنة والقبيحة بالذات كالعدل والظلم مما لا شبهة فيه.

وكذا عدم كونهما من العناوين العرضية المنتهية إلى العناوين الذاتية كالصدق والكذب ، لعدم كونهما ذا مصلحة ومفسدة في نظر العقل ، لا بنحو العلية التامة كما في الأولى ، ولا بنحو الاقتضاء كما في الثانية.

لكنك قد عرفت أنفاً أنّ عنوان هتك الحرمة من عناوين الفعل ووجوهه ، فلا حاجة إلى إحراز عنوانية مقطوع الحرمة مثلاً للفعل لإثبات استحقاق العقاب على الفعل المتجرى به.

وأما عدم كونه ملاكاً للمحبوبة والمبغوضية الشرعية : فإن أريد كونه ملاكاً في نظر العقل فيكون ملاكاً في نظر الشارع ، لأن الحكم الشرعي تابع للمصالح والمفاسد الواقعية ، لا للأغراض النفسانية والاقتراحات الغير العقلانية.

ففيه أنه قد تبين عدم كونه من العناوين ذوات المصلحة والمفسدة بقسميها في نظر العقل ، فلا ملاك من هذه الجهة في نظر الشارع كي يحكم على طبقه.

وإن أريد كونه ملاكاً في نظر الشارع وإن لم يدركه العقل لقصوره عن

ص: 39

الإحاطة بجميع الخصوصيات.

ففيه أنّ الفعل إذا كان ملاكه معلوما وكان الملاك مثل عنوان المقطوع عنوانا محضا لا غرضا خارجيا قائما بذات الفعل كما هو المفروض ، فلا بد أن يصدر بماله من الملاك المعنون به الفعل عن اختيار.

والقطع حيث إنه في مرحلة الامتثال ملحوظ آلي لا استقلالي ، فلا يكاد يصدر الفعل بما هو مقطوع الوجوب أو الحرمة بالاختيار ، فلا يتصف بالحسن والقبح عقلا ، كما لا يتصف بالوجوب والحرمة شرعا.

ودعوى أن القطع صفة حاضرة بنفسها ، فلا حاجة في حضورها إلى الالتفات إليها استقلالا ، وإلا لزم سد باب القطع الموضوعي.

مدفوعة بأن عنوان مقطوع الوجوب والحرمة إذا كان عنوانا للفعل وموردا للتكليف ، فلا بد من أن يصدر

بعنوانه بالاختيار ، ولا يجدى مجرد وجوده ، ولا يقاس بالقطع الموضوعي ، فانه عنوان للموضوع لا لمتعلق التكليف ، فلا يلزم منه سد باب القطع الموضوعي.

نعم احتمال ملازمة هذا العنوان لملاك واقعي قائم ، وصدوره بماله من العنوان عن قصد غير لازم ، كيف والأحكام الشرعية الغير المستندة إلى الأحكام العقلية لها ملاكات واقعية ، وهي غالبا مجهولة ، وموضوعاتها اختيارية بنفسها ، لا بعناوينها المنتزعة عن ملاكاتهما؟

ولا دافع لهذا الاحتمال ، إلا عدم معقولية البعث بعد البعث ، إذ الغرض من البعث جعل الداعي للبعث وبعده القطع به ولو كان مخالفا للواقع لا مجال لجعل الداعي ، فإنه تحصيل للحاصل.

مضافا إلى لزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع وإن لم يلزم في الواقع ، فيلزم لغوية الحكم حيث لا يتمكّن من تصديقه ، إلا على وجه الخلف بانعدام الحكم المقطوع به.

إلا أنه يجدى بالإضافة إلى البعث والرّجر ، لا بالنسبة إلى الإرادة

والكراهة بناء على أصالة الوجود وبقاء حقيقة الأعراض كالسواد والبياض عند الحركة والاشتداد ، فذات الإرادة ، المقطوع بها إذا حدث فيها مصلحة موجبة لإرادتها تأكدت الإرادة ، فلا يلزم اجتماع المثلين أو الخلف.

13 - قوله « مد ظله » : قلت : العقاب إنما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان ... الخ (1).

قد عرفت أن الفعل المتجرى به معنون بعنوان هتك الحرمة وقد صدر عن اختيار بواسطة إحراز الحكم ولو كان مخالفا للواقع فراجع ، وإلا قصد العصيان ليس معنونا بأحد العناوين القبيحة بالذات كالظلم ، لما عرفت أن العزم على الظلم ليس بظلم ، لعدم كونه ذا مفسدة مخلة بالنظام حتى يكون موردا لتطابق الآراء على قبجه.

ولا يخفى عليك أن الكلام هنا في ما يوجب استحقاق الذم والعقاب عند العقلاء من دون فرق بين أوامر الشارع والموالى ، وليس الكلام في ما يقتضى إجراء العقاب ، كى يورد عليه باستحالة التشفى فى حقه تعالى ، وسيجىء ما ينفعك إن شاء الله فى دفعه.

14 - قوله « مد ظله » : إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار ... الخ (2).

قد عرفت ما يغنيك عن ذلك لعدم ترتب العقاب على القصد ، بل على الهتك الاختيارى.

نعم إشكال انتهاء كل فعل اختياري إلى ما لا بالاختيار بل انتهاء كل ذلك إلى الإرادة الأزليّة والمشيّة الالهية أمر آخر لا اختصاص له بالمقام. وقد

ص: 41

1-1. كفاية الأصول / 260.

2-2. كفاية الأصول / 260.

أشبعنا الكلام فيه في مبحث الطلب والإرادة (1).

15 - قوله « مد ظله » : مضافا إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار ... الخ (2).

إذ الإرادة لا توجد عن إرادة متعلّقة بنفسها.

لكن ليس ذلك مناط الإرادية والاختيارية ، بل الموجود يتصف بالاختيارية ، إما بواسطة تعلّق القصد به ، أو بما يتوقف عليه.

والإرادة من قبيل الثانی ، فإن المقدمات المؤدّية إلى إرادة الفعل إنّما تكون علّة تامّة لها إذا لم يحدث مانع عنها.

والتأمّل فيما يترتب على متابعة الهوى ومخالفة المولى مانع اختياري عن تأدية المقدمات إلى إرادة الفعل ، وعدمه أيضا اختياري موجب لاختيارية إرادة الفعل.

ومثل المقام يكفي فيه سبق الإرادة بالإرادة ، ولا يجب عدم انتهائها إلى ما لا بالاختيار ، إذ المفروض أن استحقاق العقاب مترتب على قصد الحرام وإرادة الطغيان على المولى بفعل ما أحرز أنه مبعوض له ، وهذه الخصوصية لا توجد في الإرادة السابقة ، كي تكون مثل اللأحقة في إيجاب العقاب ، فيجرى فيها ما جرى في لاحقها.

مع أن الكلام في التسوية بين المعصية الحقيقية والتجرّي ، فكما كان يكفي في الاختيارية مجرد صدور الفعل عن إرادة ، كذلك يكفي فيها حدوث الإرادة عن إرادة وإن لم يوجب كون كل إرادة عن إرادة.

لكنه قد أشرنا (3) سابقا إلى أن مجرد إمكان حدوث القصد عن قصد لا

ص: 42

1-1 .1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 152.

2-2 .2. كفاية الأصول / 260.

3-3 .3. التعليقة 10.

يجدى فى المقام ، إذ الكلام فى موارد التجزى بفعل ما اعتقد حرمة عن قصد وإن لم يكن القصد عن مقدمات قصدية فما أفاده فى استحقاق العقاب على القصد لا يفيد إلا فى موارد مخصوصة.

نعم إذا كان الإشكال فى اختيارية القصد من حيث عدم كونه مقدورا لترتبه على مبادئه الغير الاختيارية قهرا ، فالجواب عنه بالتمكن من التأمل إلى آخر ما أفاده وجيه.

إلا أن الاختيارية لا تتوقف على مجرد القدرة ، بل الشعور والقصد أيضا ، فتدبر.

مع أن إشكال التسلسل يناسب عدم الاختيارية من حيث القصد لا من حيث القدرة.

16 - قوله « مد ظله » : أن حسن المؤاخذه والعقوبة إنما يكون من تبعه بعده عن سيده ... الخ (1).

قد أشرنا آنفا إلى أن الكلام : تارة فى ما يوجب استحقاق الذم والعقاب عند العقلاء.

وأخرى فيما يقتضى إجراء العقاب ممن خولف أمره ونهيه وأحد الأمرين لا دخل له بالآخر.

والكلام هنا فى مرحلة الاستحقاق عقلا- كما هو مقتضى تحرير البحث منه دام ظلّه ، وموضوعه كما عرفت بالبرهان ليس إلا- الهتك الاختيارى المنطبق على فعل ما أحرز أنه مبعوض المولى.

وانتهائه إلى الإرادة الأزلية غير ضائر إذ انتهاء سلسلة الاختيار إليه تعالى كما يصحح عند العقلاء الذم والعقاب لمولى عرفى بالنسبة إلى عبده كذلك

ص: 43

له تعالى بالإضافة إلى عبيده وإلا لما صحت المؤاخذه للموالى العرفية بالإضافة إلى مماليتهم كما هو واضح.

وأما فعليّة التعذيب وإجراء العقاب من ربّ الأرباب مع استحالة التّشفيّ منه تعالى ، فقد تعرضنا لها في حواشينا على الطلب والإرادة بما لا مزيد عليه فلا حاجة إلى الإعادة (1).

فما أفاده « دامت إفاداته » في المقام من أن العقوبة من تبعه التجري ولو كان غير اختياري : إن أراد ما هو الجواب في باب إجراء العقاب من أنه من تبعات الأقوال ولوازم الأعمال كما يساعده البرهان وظواهر القرآن ، فهو وإن كان أحد الأجوبة الصحيحة ، إلا أن الكلام هنا في استحقاق العقاب عقلا وهو مشترك بين الواجب وسائر الموالى العرفية ، فلا معنى لتعليل الاستحقاق بذلك.

وإن أراد « مد ظله » أن الاستحقاق يترتب على ما ينتهي إلى الذات والذاتيات وإن كان بلا اختيار كيف وينتهي بالأخرة إلى ما لا بالاختيار؟

ففيه أن الاستحقاق العقلي لا بد من أن يترتب على أمر اختياري ، وإن انتهى بالأخرة إلى ما لا بالاختيار ، فيترتب على الفعل الإرادي دون نفس الإرادة.

مع أن الانتهاء إلى الذات والذاتيات وانقطاع السؤال يناسب ترتب نفس العقاب لا استحقاقه العقلاني.

مع أن إشكال استحالة التشفى منه تعالى وعدم داع في نشأة الآخرة لإجراء العقاب لا ربط له بالانتهاء إلى ما لا بالاختيار ، بل لو لم يكن في العالم فعل غير اختياري لجرى الإشكال ، بل الإشكال من حيث الاختيارية يناسب الاستحقاق عقلا.

وأما وجه فعليّة العقاب في الآخرة وسرّ إفاضة الوجود على المواد القابلة ،

ص: 44

فهو استعداد النفوس بملكاتها الرذيلة الحاصلة من الأعمال المتكررة للصورة التي يظهر بها في الآخرة، وإفاضة تلك الصور من واهب الصور بتوسط ملائكة الرحمة والعذاب عدل منه تعالى وصواب.

وبقية الكلام يطلب من حواشينا على الطلب والارادة، ومن الهوامش التي علقناها عليها، والله الهادي.

17 - قوله « مد ظله » : وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا ... الخ (1).

إذ عدم المعلول بعدم علته من غير دخل فيه للاختيار والاضطرار بعد فرض كون العلة علة والمعلول معلولا.

18 - قوله « مد ظله » : بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده بالاختيار ... الخ (2).

قد عرفت وجهه ودفعه، إذ الحركة اما بقصر القاسر، أو بالطبع، أو بالارادة، وانتفاء الأولين واضح، فلا محيص عن الأخير، فراجع (3).

19 - قوله « مد ظله » : فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم ... الخ (4).

المتوهم صاحب الفصول « رحمه الله » وهذه عبارته فان التحقيق أن التجري على المعصية معصية أيضا لكنه إن صادفها تداخلا، وعدا معصية واحدة انتهى (5).

ويمكن توجيه كلامه « زيد في علو مقامه » بدعوى أنه لم يظهر منه رحمه

ص: 45

1-1. كفاية الأصول / 262.

2-2. كفاية الأصول / 262.

3-3. التعليقة 10 / 33.

4-4. كفاية الأصول / 262.

5-5. الفصول في الأصول، طبع هاشم / 89.

الله سببياً كل من التجري والمعصية الواقعية للعقاب ليورد عليه بأن المراد من التداخل إن كان وحدة العقاب ، فهو مناف لسببياً كل منهما وإلا فلا معنى للتداخل ، بل لم لا يكون مراده أن المصحح للعقاب هتك حرمة المولى ، سواء تحقق بالمعصية الواقعية أم لا ، فليس فى مورد المصادفة ، إلا سبب واحد ، ومراده من التداخل هو التداخل بحسب الأثر كما هو ظاهر كلامه ، وظاهر قوله عدداً معصية واحدة أى بحسب الأثر فإن شرب الخمر الذى علم به مبعوض للمولى وهتك الحرمة أيضا مبعوض ، لكن هذين المبعوضين فى حكم مبعوض واحد من حيث السببية والتأثير فى الاستحقاق فتأمل .

فى القطع الموضوعى بقسميه

20 - قوله « مد ظله » : بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه ... الخ (1).

ملخصه أن إحدى الجهتين فيه وإن لم ، تنفك عن الأخرى ، لكن للحاكم لحاظ إحدى الجهتين واعتبارها فى حكمه دون الأخرى ، فالتفكيك فى مقام الاعتبار لا دخل له بالتفكيك فى حقيقته .

قلت : لا ريب أن للقطع جهات عديدة :

منها أنه عرض ، فلو اعتبر فى موضوع الحكم بهذا الاعتبار كان سائر الأعراض حالها حاله .

ومنها أنه من مقولة الكيف ، وحينئذ يشاركه جميع أنواع مقولة الكيف إذا اعتبر فى الحكم بهذه الهيئة .

ومنها أنه من نوع الكيف المختص بذوات الأنفس ، فتشاركه سائر

القطع الموضوعى بقسميه

ص: 46

1-1 . كفاية الأصول / 263.

ومنها أنه كيف نفساني له إضافة إلى طرفه ، إضافة إشراقية ، فحينئذ يشاركه الظن والاحتمال ، بل التصور المحض أيضا.

ومنها أنه كاشف وطريق كشفا تصديقا ، فحينئذ يشاركه خصوص الظن.

ومنها أنه كاشف تام بحيث لا يبقى بينه وبين المطلوب حجاب ، وهذا هو الذى يكون به القطع قطعاً ، ولا شبهة فى أن القطع المأخوذ من حيث الكاشفية والطريقية يراد به هذه المرتبة الأخيرة من الكشف ، دون مطلق الكاشف ، وإلا لعم الدليل للظن من دون حاجة إلى التنزيل.

وأما ملاحظة القطع من حيث إنه طريق معتبر ، فيكون موضوعيا على وجه الكاشفية ، ومن حيث كشفه الخاص ، فيكون على وجه الصفية ، كما عن بعض الأجلة (1) قدس سره.

فمدفوعة بأن الظاهر تقسيم العلم بنفسه ولو بلحاظ حيثياته الذاتية كالأمر المتقدم ، وهذا تقسيم بلحاظ حكمه وهو اعتباره عقلا.

مع أن لازمه ورود الأمارات على الأصول ومسلك الشيخ قدس سره حكومتها عليها ، فلا يصح حمل كلامه « قدس سره » عليه.

وعليه فلا يبقى لأخذ القطع من حيث خصوصية كونه صفة من الصفات القائمة بالشخص معنى معقول إلا أخذه من إحدى الجهات المزبورة ولا يقول به أحد.

وأما حفظ القطع بمرتبته الأخيرة التى بها يكون القطع قطعاً ، ومع ذلك لا تلاحظ جهة كشفه التام ، فغير معقول ، لأن حفظ الشيء مع قطع النظر عما به هو هو محال ، كحفظ الإنسان بما هو إنسان مع قطع النظر عن انسانيته.

وقد عرفت سابقاً أنّ حقيقة القطع عين الانكشاف لا أنه شيء لازمه الانكشاف ، فملاحظة القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثية كشفه قطع النظر عن حقيقته. كما أن ملاحظة الانكشاف بنفسه من دون ملاحظة انكشاف الشيء غير معقولة ، لأن حقيقة الانكشاف مقولة لا يعقل إلا متعلّقة بشيء.

ولا ينافي ذلك كون العلم نورا لنفسه ونورا لغيره كما في المتن ، فان معنى كونه نورا لنفسه أنه عين النور فلا يحتاج في حضوره للنفس إلى حضور آخر ، لكن هذا النور عين حضور الغير ، كما لا يخفى ذلك على الخبير.

ومنه يعلم أن إرجاع (1) القطع على وجه الصفتية إلى ملاحظته ، من حيث إنه نور لنفسه ، وعلى وجه الكاشفية إلى ملاحظته من حيث كونه نورا لغيره لا وجه له ، فان معنى كونه نورا لنفسه أن حقيقته عين النور ، وهذا النور عين ظهور الغير ، إذ حقيقة الانكشاف حقيقة تعلقية بذاتها ، نظير قولهم واجب الوجود لذاته أى وجوب الوجود عين ذاته وبهذا الوجه يقال : إن الوجود موجود بنفسه أى نفسه هو الوجود ، وإلا فلو فرض ملاحظة الحضور والوجود الذهني بما هو من دون لحاظ تعلقه بأمر خاص لزم كفاية كل حضور ووجود ذهني في ترتب الحكم مع أنه ليس كذلك قطعاً.

إلا أن يلاحظ نفس الحصّة الملازمة للماهية الخاصة لا الحضور بما هو كلي ، فيكون الحكم مقصوراً ذاتاً على خصوص الحضور والملازم لحاضر خاص وهو الخمر مثلاً.

لكنه بعيد جداً عن مساق كلام الشيخ الأعظم قدس سره فان اعتبار القطع من حيث إنه صفة خاصة قائمة بالشخص كما في عبارته هو اعتبار العلم

ص: 48

1-1. كما عن المصنف (قده) في المتن.

المتقوم بالمعلوم بالذات ، لا خصوص الوجود الذهني.

مضافا إلى أن اعتبار القطع كذلك كإلغاء جهة كشفه أصلا عديم المورد في الشرعيّات ، والأمثلة المذكورة في كلام شيخنا العلامة الأنصاري « قدس سره » (1) غير منطبقة عليه ، فإن اعتبار اليقين في الأوّلتين من الرباعيّة وفي الثلاثيّة والثنائيّة ليس قطعاً على القول به إلا من جهة اعتبار حدّ خاص من الكاشف وهو الكاشف التام الذي لا يبقى معه تزلزل واحتمال الخلاف في نفس المصلي ، وأين هذا من إلغاء جهة كشفه عن الغير أو مطلقاً.

وكذلك اعتبار العلم بخصوصه في مقام الشهادة ، فإنه من جهة اعتبار أعلى مراتب الكشف ، لا إلغاء جهة كشفه عن الغير أو مطلقاً ، وكذلك ما جعله ثمرة في آخر كلامه من نذر التصديق إذا كان ولده حيّاً أو تيقّن بحياته ، فإن ظاهره أن اعتبار اليقين بما هو يقين هو الفارق ، لا إلغاء ما به اليقين يقين أو بالغير.

وربما يقال (2) في الفرق بأن المراد من العلم على وجه الصفّيّة نفس الصورة المتقوّمة بالمعلوم بالذات والمراد من العلم على وجه الكاشفيّة تلك الصفة باعتبار كشفها عن المعلوم بالعرض.

ويندفع بأن ملاحظة تلك الصورة المتقوّمة بالمعلوم بالذات عين ملاحظة كشفها الذاتي ، وأما ما في الخارج ، فهو مكشوف بالعرض باعتبار مطابقتها لما في الخارج.

فملاحظة الكشف الذاتي فقط محقّقة للعلم المأخوذ على وجه يكون تمام

ص: 49

1-1. فرائد الأصول المحشى : 4 / 1 - 5.

2-2. القائل هو المحقق النائيني (قده). فرائد الأصول : 3 / 10.

الموضوع ، وملاحظة الكشف العرضي معه محققة للعلم المأخوذ على وجه الجزئية للموضوع.

ومنه يندفع أيضا توهم (1) أن العلم المأخوذ على وجه الكاشفية لا يتصور فيه التمامية ويتمحض في الجزئية.

ومنشأ هذه الأوهام تخيل أن العلم له إضافة إلى ما في الخارج ، فملاحظته بماله من الإضافة مصححة لاعتبار كاشفيتها عن الغير ، وعدم ملاحظة إضافته معنى إلغاء جهة كشفه.

مع أن الإضافة المقولية إلى ما في الخارج ليست من لوازم العلم لإمكان العلم ولا معلوم في الخارج.

والإضافة الإشراقية مقومة له ، وطرفها ماهية المعلوم في أفق النفس فقط.

بل الأولى أن يقال : إن مراد الشيخ الأجل « قدس سره » من التقسيم أن المأخوذ في القضية اللفظية تارة طريق محض لبا ، وأخرى جزء الموضوع حقيقة ، فليس للعلم الموضوعي حقيقة إلا قسم واحد.

ويؤيده ما حكى عن بعض نسخ الكتاب بعد الفراغ عن حكم الشق الأول من القطع الموضوعي ما لفظه ، ويظهر ذلك إما بحكم العقل بكون العلم طريقا محضا ، وإما بوجود الأدلة الأخرى على كون هذا الحكم المنوط بالعلم ظاهرا معلقا على نفس المعلوم كما في غالب الموارد. انتهى.

ص: 50

1-1. كما في كلام المحقق النائيني (قده). فوائد الأصول : 3 / 11.

فى البحث عن قىام الأمانة مقام القطع الطرىقى والموضوعى 21 - قوله « مد ظله » : ولحاطهما فى أحدهما آلى وفى الآخر استقلالى ... الخ (1).

لا ىذهب علىك أن القطع والظن حىن تعلقهما بشىء طرىق صرف ، ولىس الملاحظ فى تلك الحال على وجه الأصالة والاستقلال إلا ذلك الشىء ، والقطع مثلا نحو حضور المعنى عند النفس وهو معنى لحاظه.

ولىس للقطع لحاظ لا آلى ولا استقلالى بل هو عىن لحاظ الغىر ، فلىس كالمراة حتى يعقل أن ىنظر فىها إلى شىء فتكون (2) منظورة بالتبع ، بل القطع عىن لحاظ الذهن ونظره إلى المعلوم.

بل القطع كما لا ىكون ملحوظا آلى كذلك لىس آلة ، لعدم تعقل كون لحاظ الشىء آلة للحاظه ، كما لا يعقل أن ىكون آلة لذات الشىء أو لوجوده الخارجى.

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أن القطع إنما ىتصف بالطرىقىة والمرآتىة عند تعلقه حقىقة بالشىء ، وفى غىر تلك الحال لا يعقل أن ىلاحظ إلا استقلالا ، ولىس القطع بما هو من وجوه متعلقه وعناوینه حتى يعقل لحاظه تارة بنحو الفناء فى المعنون وذى الوجه ، وأخرى بنفسه بمعنى أن ىكون تارة ما به ىنظر ، وأخرى ما فىه ىنظر.

وكىف يعقل لحاظ صفة القطع على الوجه الذى هو علىه حال تعلقه

قىام الأمانة مقام القطع الطرىقى والموضوعى

ص: 51

1-1. كفاية الأصول / 264.

2-2. هكذا فى المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده لكن الصحىح أن ىنظر فىه إلى شىء فىكون منظورا بالتبع فان مرجع الضمائر هو القطع لا المراة.

بشيء حقيقة في مقام تنزيل شيء منزلته، إذ الآلة لا يعقل أن يكون طرفاً؟

نعم: يمكن تقريب الاشكال بوجه آخر، وهو أن القطع والظن حيث إنهما متقومان بذات المقطوع والمظنون، فثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر.

فالأمر بترتيب الأثر على الظن: يمكن أن يكون على وجه الكناية أمراً بترتيب الأثر على لازمه وهو ذات المظنون.

كما يمكن أن يكون على وجه الأصالة والحقيقة أمراً بترتيب الأثر على نفسه.

ولا يعقل ملاحظة الظن، قنطرة للانتقال إلى لازمه وهو ذات المظنون وملاحظته لا على هذا الوجه بل على وجه الحقيقة والأصالة، فلا يعقل أن يكون القضية الواحدة كناية وحقيقية، فيكون نظير الجمع بين اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي في الاستحالة.

فان قلت: بعد فرض التلازم بين الظن والمظنون لا حاجة إلى الكناية، بل تدل القضية بالمطابقة على ترتيب الأثر على الظن وتدل بالالتزام على ترتيب الأثر على لازمه وهو ذات المظنون، كما أخبر جداً في قوله زيد كثير الرماد عن كثرة رماده بالمطابقة وعن جوده بالالتزام فهناك قضيتان حقيقتان إحداهما بالمطابقة والأخرى بالالتزام.

قلت: حيث إن ثبوت أحد المتلازمين يستلزم ثبوت الآخر، فلا محالة يكون الدال على ثبوت أحدهما بالمطابقة دالاً على ثبوت الآخر بالالتزام، سواء كانت الدلالة تصويرية أو تصديقية.

بخلاف موضوعية أحدهما لحكم، فانه لا يستلزم موضوعية الآخر لذلك الحكم أو لحكم آخر بوجه من الوجوه، بل لا بد من فرض الاستلزام بين التنزيلين والتعبدين، كما في التقريب الآتي في كلامه من دون دخل للتلازم بين الظن والمظنون كما هو مبنى هذا التقريب.

ويمكن أن يقال: إن ما هو لازم نفس صفتي القطع والظن هي الماهية في

مرحلة تقوّم الصفتين بها وهي في مرحلة الذهن وهذه لا حكم لها، وما لها حكم وهي الماهية المقطوعة أو المظنونة بالعرض لا لزوم لها مع القطع أو الظن إلاّ بلحاظ متعلقهما اللازم لهما في الحقيقة فانيا في مطابقه، فالأمر بالملزوم أمر بلازمه الفاني في مطابقه بنحو الكناية، فتدبر جيّداً.

ويمكن أيضاً توجيه الإشكال المزبور حقيقة فيما إذا كان المظنون منزّلاً منزلة المقطوع دون الظن منزلة القطع، فإن المظنون والمقطوع حيث إنهما عنوانان ووجهان لمتعلق الظن والقطع، فيمكن ملاحظتهما فانيا في ذات المظنون والمقطوع، كما يمكن ملاحظتهما بنفسهما، فلحاظ العنوانين على الأول آليّ وعلى الثاني استقلاليّ.

إلاّ أن الآليّة والاستقلاليّة في اللحاظ إنما يصح إذا كان الحكم على الثاني مرتبا على عنواني المظنون والمقطوع، مع أن موضوع الحكم جزما ما هو مظنون ومقطوع بالحمل الشائع، لا ما هو كذلك بالحمل الأولى، فموضوع الحكم سواء كان ذات المظنون والمقطوع أو بما هو مظنون ملحوظ بالاستقلال، كما أن العنوانين بلحاظ فنائهما في ذات المعنون أو في المعنون بما هو معنون ملحوظان باللحاظ الآليّ، فلا جمع بين اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ على أي حال ليقال: بأنه محال.

كما أنه لا ينبغي الاشكال من حيث وقوع الظن والقطع موضوعا في الأدلة لا المظنون والمقطوع.

وذلك لأن الصورة الحاصلة باعتبار اتحاد الماهية والوجود كما أنها مطابق الظن أو القطع كذلك مطابق تلك الماهية، فيمكن ملاحظة تلك الماهية الحاضرة فانية فيما هو كذلك بالحمل الشائع وترتيب الأثر عليها، فتدبر.

بل الاشكال أن العنوان: إذا لوحظ فانيا في ذات المعنون بما لحظته معرفا محضا له فلا تنزيل إلاّ بالإضافة إلى ذات المؤدى، وإطلاقه لصورة انضمامه إلى مبدأ العنوان وانفراده عنه بنحو الجمع بين المراتب غير معقول، وبنحو

إلغاء الانضمام عن القيدية وكذا الانفراد غير مفيد لتنزيل المؤدى بانضمام المبدأ إليه منزلة الواقع بانضمام القطع إليه.

وإذا لوحظ العنوان فانيا في المعنون بما هو معنون أى الذات القائم بها المبدأ بنحو العنوايية المحضة، فهو لا يفيد إلا تنزيل المؤدى بما هو مؤدى منزلة المقطوع بما هو مقطوع من دون تنزيل لذاته منزلة الواقع.

ولا يعقل الإطلاق حينئذ من حيث الانفراد والانضمام، إذ الإطلاق في شئون الماهية ولواحقها لا فيما تتقوم به، كما هو واضح، والجمع بين المعرفية المحضة والعنوايية المحضة محال، لا لكونه جمعا بين اللحاظ الآلى والاستقلالى، بل لكونه جمعا بين المتناقضين وهو ملاحظة المبدأ مع الذات وعدم ملاحظته معها أو ملاحظة عدمه معها.

وتوهم أن الخاص إذا لوحظ فقد لوحظت الذات والخصوصية معا ولو لانحلاله إليهما، فهما ملحوظان بالاستقلال، وينحل التنزيل الوجدانى إلى التنزيلين، فيكون أمرا بالبناء على الذات وعلى الخصوصية معا.

مدفوع: بأن لحاظ الخاص بما هو لحاظ أمر واحد وقبوله للانحلال إلى شيئين غير انحلاله فعلا إليهما.

وما لم يلحظ الذات والخصوصية كل منهما بالفعل بلحاظ يخصه لا معنى لاختصاص كل منهما بحكم فعلا، بداهة أن تعدد الحكم بالفعل يستدعى تعدد الموضوع بالفعل.

ومعنى قبول الحكم الوجدانى للتعدد بالتحليل تعدد انتسابه إلى أجزاء موضوعه عند ملاحظة كل جزء بنفسه، لا أن الحكم الواحد فى الحقيقة أحكام متعددة لموضوعات متعددة.

وليس التنزيل أمرا قهريا ليتوهم انحلاله قهرا إلى تنزيلىين حقيقيين مع لحاظ الوحدة فى طرف الموضوع حقيقة.

وملاحظة الخاص بما هو غير ملاحظة الذات والخصوصية بنحو الجمع فى العبارة حتى لا ينافى مصداقية الإنشاء الواحد لأحكام حقيقية متعددة عقلا ، كما فى الحكم المتعلق بالعام الاستغراقى بنحو الكل الأفرادى.

ولا يقاس ما نحن فيه أيضا بالمطلق الشمولى مثل ، أكرم العالم بلحاظ طبيعى العالم بحدّه وترتيب طبيعى الحكم عليه ولازمه عقلا تعلق كل فرد من طبيعى الحكم بفرد من طبيعى الموضوع ، لأن الفارق وجود الجهة الجامعة بين تلك الأفراد دون ما نحن فيه حيث لا جامع بين الذات والخصوصية بحيث ينطبق عليهما ، فتدبر جيّدا.

ومن جميع ما ذكرنا تبين عدم إمكان تكفل الدليل لتزليلين بالإضافة إلى الواقع والقطع الموضوعى.

وليعلم أن الاشكال إنما يتوجه بناء على أن حجية الأمانة ترتيب الأثر على مؤديها.

وأما لو كانت الحجية بمعنى جعلها منجزة للواقع ، فالأثر المجمعول أثر الخبر مثلا لا ذات المخبر به ، فلا مانع من تنزيل الظن مثلا منزلة القطع فى جميع الآثار ، فيكون تنجيزا للظن ، كما أن القطع منجز ، وتوسعة للموضوع بجعل الظن مكان القطع فى كونه تمام الموضوع تارة ، وجزءه أخرى.

فقوله الظن كالقطع مطلقا كناية عن جعل الحجية للظن ، كما للقطع حقيقة ، وعن دخله فى موضوع الحكم بترتيب ما للقطع المتعلق بشيء من الوجوب والحرمة ، فالمكتنى عنه حكم طريقى وحكم نفسى حقيقى.

ولا بأس به بعد عدم لزوم محذور الجمع بين اللحاظين حيث إن موضوع الأثر على أى حال هما القطع والظن لا الواقع حتى يجب لحاظهما بنحو الفناء فى المظنون والمقطوع بالحمل الشائع.

ولا يخفى عليك أن الظن والقطع ملحوظان على أى تقدير من حيث الطريقيّة لأن الكلام فى القطع المأخوذ على وجه الكاشفية.

وربما يقال (1) في مقام إشكال الجمع بين اللحاظين بأنه مبني على كون الحجية بمعنى التنزيل وجعل الحكم حقيقة، مع أنه ليس كذلك بتقريب أن العلم وإن اختلفوا فيه من حيث كونه من مقولة الانفعال أو الفعل أو الكيف أو الإضافة إلا أن الحق أنه فيه جهات كل منهما، إذ أول مراتبه استعداد النفس وتأثرها من المعدّات لإيجاد صورة في صقعها، وهذا هو جهة الانفعال، ثم توجد فيها تلك الصورة، وهي جهة الفعل، ثم تتصف النفس بكونها واجدة لتلك الصورة، وهي جهة الكيف، ثم إن تلك الصورة المعلومة بالذات للنفس لها إضافة إلى المعلوم بالعرض وهو ما في الخارج، وهذه جهة الإضافة.

وما عدا هذه المرتبة الأخيرة أمور تكوينية غير قابلة للجعل التشريعي، وأما هذه المرتبة، فهي في صفة القطع أيضا ذاتية غير قابلة للجعل التشريعي، وفي غيرها كالأمارات قابلة للجعل التشريعي.

ومعنى جعلها التشريعي إعطاء صفة الطريقة والكاشفة لها واعتبارها إحرازا شرعا، فإذا كان الواقع محرزا باعتبار الشارع ترتب عليه جميع آثاره من دوم لزوم جعل الحكم، ولا توسعه الموضوع للحكم الواقعي، كما في الحكومة الواقعية في مواردنا.

والجواب مبني على مقدمة هي ان اعتبارات الشارع ومجعولاته التشريعية على ثلاثة أقسام.

أحدها: اعتبار البعث والزجر ونحوهما، فان الإنشاء بداعي جعل الداعي يصحح اعتبار الدعوة، ويصحح انتزاع الباعثية عنه وهو في الحقيقة إيجاد الداعي اقتضاء بحيث يكون داعيا فعليًا عند انقياد العبد.

فهو في الحقيقة جعل تكويني للداعي الاقتضائي، لكنه حيث صدر من الشارع بما هو ناظر إلى المصلحة الواقعية، فهو جعل تشريعي منه.

ص: 56

ثانيها : اعتبار الملكية والزوجية وشبهها من الأمور الوضعية ، وحقيقتها اعتبار معنى مقولى بحيث لو وجد بوجوده الحقيقى كانت مقولة من المقولات ، كما حققناه فى محله .

ومثل هذا الاعتبار محقق للموضوع الذى يترتب عليه الآثار ، وليس بابه باب التنزيل ، إذ ليس للملك المقولى أثر عرفى أو شرعى حتى يكون من باب تنزيل المعبر منزلة المقولة فى الأثر ، بل تمام ما هو موضوع حقيقى للأثر نفس هذا المعنى المعبر .

ثالثها : اعتبار المؤدى واقعا أو اعتبار الأمانة علما بإنشاء الحكم المماثل للواقع أو للأثر المرتب على العلم بعنوان أنه الواقع أو بعنوان أنه علم ، وبابه باب تنزيل المؤدى منزلة الواقع فى الأثر أو تنزيل الأمانة منزلة العلم فى أثره .

ولا يخفى أن المتمحض فى كونه اعتباريا هو القسم الثانى دون الأول والأخير ، فإن الأول إنشاء بداعى البعث لا أنه اعتبار البعث ابتداء ، كما أن الأخير جعل الحكم بلسان أنه الواقع لا اعتبار المؤدى واقعا ، فالاعتبارى المحض هو القسم الثانى الذى هو وجود اعتبارى لمعنى مقولى .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إن اعتبار الإحراز فى مورد الأمانة من القسم الثانى دون الأول وهو واضح ، ودون الأخير فانه خلف ، إذ المفروض أنه فى قبال التنزيل .

ومن الواضح أن اعتبار أى معنى كان فى نفسه خفيف المئونة ، ولا يصح إلا بلحاظ أثر يترتب عليه ، وإلا فجميع الاعتبارات متعلقة بمعان لو تحققت فى الخارج لكانت من الأمور التكوينية ، فلا اختصاص للاعتبار بخصوص الإحراز وإضافة العلم إلى الخارج .

هذا مع قطع النظر عن فساد جميع ما ذكر من الجهات المزبورة فى صفة

العلم ، كما أشرنا إلى بعضها (1) فيما تقدم ، وتفصيل القول موكول إلى فنه.

ثم إن الاعتبار الذى هو من القسم الثانى لا يصح إلا إذا كان هناك أثر بحيث يكون نفس الاعتبار موضوعا له ، فيكون تحقيقا لموضوع الأثر لا من باب اعتبار موضوع ذى أثر.

ومن الواضح أن الإحراز الحقيقى له آثار عقلية وآثار شرعية ، فاعتبار ذلك الموضوع حيث إنه لا أثر مجعول له بما هو اعتبار لا يوجب ترتب تلك الآثار العقلية أو الشرعية إلا بالخلف بجعل الآثار لشيء بعنوان أنه موضوعها الحقيقى.

وتوضيح ذلك أن الأثر المترتب على العلم بما هو إحراز حقيقى بذاته إما عقلى أو شرعى ، فالأول كالتنجز واستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواصل والثانى كالحرمة والنجاسة مثلا المرتبتين على ذات الخمر أو على الخمر المعلوم.

فإن كان من قبيل الأول : وإن كان (2) موضوع استحقاق العقوبة مخالفة التكليف المعلوم حقيقة ، فاعتبار الإحراز فى الأمانة إذا لم يستتبع جعل التنجز شرعا لا يجدى شيئا حيث لا يترتب على مخالفة التكليف المحرز بالاعتبار شيء ، فلا يكون الاعتبار محققا لموضوع ذى أثر ولا- كاشفا عن موضوع ذى أثر ، وفرض كلام هذا القائل أن اعتبار الإحراز لا يوسع دائرة الموضوع فى مقام الثبوت والواقع ولو كشفنا ، بل يوسد معها فى مقام الإثبات ، ولا معنى للتوسعة فى مقام الإثبات إلا اعتبار الأمانة بعنوان الإحراز الذى هو موضوع الأثر ، فهو جعل الأثر بعنوان إثبات موضوعه.

وإن كان موضوع الاستحقاق عقلا مخالفة التكليف المحرز بالمعنى

ص: 58

1-1. التعليقة 20.

2-2. كذا فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف (قده) ، والصحيح : فإن كان.

الأعم من الحقيقي والاعتبارى فبابه باب تحقيق الموضوع بنفس اعتبار الإحراز لا باب التنزيل.

لكنه مع اختصاصه بمثل هذا الأثر العقلي هو خلاف مفروضه من عدم التوسعة فى الواقع وأن الحكومة ظاهرية لا واقعية.

وإن كان من قبيل الثانى سواء كان العلم طريقا أو مأخوذا على وجه الطريقة والكاشفية ، فالأثر المترتب على ذات المعلوم أو على المعلوم بما هو معلوم جعل شرعى ، وفرض الحكومة الظاهرية دون الواقعية فرض عدم كون الموضوع الواقعى وسيعا بل مضيقا ، فكيف يجدى فرض الإحراز واعتباره فى الأمانة فى ترتب الأثر الشرعى على مؤدى الأمانة قهرا؟ بل هو اعتبار بلا أثر على الفرض ، فلا معنى لكون الاعتبار محققا للموضوع أو كاشفا عن سعته حتى لا تحتاج إلى جعل الأثر.

وإن فرض بالخلف أن الموضوع الحقيقي هو أعم مما أحرز حقيقة أو اعتبارا ، فهو محقق للموضوع.

لكنه خلاف مفروضه من الحكومة الظاهرية بل ورود تحقيقى.

فالتحقيق أن اعتبار المؤدى واقعا أو اعتبار الأمانة إحرازا لا يصح إلا على الوجه الثالث من دون لزوم كون الحكومة واقعية ، فإن التوسعة أو التضيق عنوانى لا- حقيقى ، فهو جعل الحكم المائل على طبق المؤدى بذاته أو بما هو مؤدى بعنوان أنه الواقع أو الواقع المعلوم فى ظرف الجهل بالواقع من دون لزوم توسعة أو تضيق فى الموضوع للحكم الواقعى تحقيقا أصلا ، فهى حكومة لا ورود ، وظاهرية لا واقعية ، فتدبره فإنه حقيق به.

وأما ما ذكرناه من التردد فى التنبؤ العقلى من أن موضوعه مخالفة التكليف المحرز حقيقة أو أعم مما إذا كان محرزا اعتبارا ، فتوضيح القول فيه أن استحقاق العقوبة : إن كان من اللوازم الواقعية القهرية للمخالفة لا الجعلية ، وكان عقلية باعتبار إدراك العقل النظرى لهذا اللازم الواقعى ، فهو ممّا لا يختلف

حاله باختلاف الاعتبارات حيث لا يتقوم بالاعتبار كسائر الواقعيّات ، فلا معنى لدخول الاعتبار فيه.

وإن كان من اللوازم الجعليّة العقلانيّة وعقليّة من حيث إدراك العقل العملي لهذا اللازم الجعلى الذى بنى عليه العقلاء عملا كما مرّ منّا سابقا ، فلا يمكن ترتيبه على مخالفة التكليف الغير المحرز حقيقة إلاّ بجعل الاستحقاق شرعا ، فان جعل الاستحقاق من العقلاء ليس بنحو إنشاء القضايا الحقيقيّة ليتصور أنها ذات موضوع كلى له أفراد محقّقة الوجود وأفراد مقدرة الوجود ، فباعتبار الوصول والإحراز فقط من الشارع يتحقّق عنوان مخالفة التكليف المحرز على الوجه الكلى.

بل قد عرفت سابقا أن مسألة استحقاق المدح والثواب واستحقاق الذم والعقاب داخلة فى القضايا المشهورة المسطورة فى باب الصناعات الخمس من علم الميزان وهى القضايا التى بنى عليها العقلاء عملا من مدح فاعل طائفة من الأفعال وذم فاعل طائفة أخرى حفظا للنظام وإبقاء للنوع.

ومقدار سعة هذا الموضوع وضيقة يتقدّر بالبناء العملى من العقلاء ، فان فرض أن عملهم فى ذم المخالف للتكليف المحرز بالعلم وبخبر الثقة مثلا ، فلا عمل لهم فى مورد الأمانة التى يعتبرها الشارع حتى يكون استحقاق الذم والعقاب على مخالفتها عقلائيّا حتى يكتفى من الشارع بمجرد اعتبار الأمانة إحرازا ، بل لا بد من الإنشاء بداعى تنجيز الواقع بجعل الشارع ، فتدبر جيدا.

22 - قوله « مد ظله » : فإن ظهوره فى أنه بحسب اللحاظ ... الخ (1).

فمثل قوله عليه السلام : نعم (2) بعد السؤال عن أن يونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم دينى يفيد تنزيل المأخوذ منه منزلة معالم الدين ، وهو

ص: 60

1-1. كفاية الأصول / 264.

2-2. رجال الكشى / 306.

تنزيل منزلة الواقع لا الواقع المعلوم.

وتوهم أنه يفيد تنزيل المأخوذ من الراوى بما هو مأخوذ منه منزلة الواقع الواصل نظرا إلى أن الأخذ لازمه الوصول ، فيكون كناية عن الوصول.

مدفوع بأن الدليل إن كان متكفلا لتنزيل الأخذ من الراوى منزلة أخذ الواقع صح أن يتوهم ترتب الأثر على الوصول.

وكذا لو دل على ترتيب الأثر على الأخذ بأن يقول رتب أثر أخذ الواقع على الأخذ من الراوى مثلا أمكن أن يكون كناية عن ترتيب أثر وصول الواقع.

وأما إن كان الدليل متكفلا للأمر بالأخذ ، فلا ، لأن الوصول الذى هو لازمه غير قابل للأمر به حتى يكون الأمر بالأخذ كناية عن الأمر بلازمه.

والمفروض أن قوله عليه السلام : نعم بعد السؤال المذكور فى قوّة قوله خذ معالم دينك من يونس بل الأمر بالأخذ كناية عن الأمر بالعمل ، حيث إن العمل لا يكون بلا أخذ والأخذ للعمل ، فيكون الأخذ العملى كالتصديق العملى ، وكالتنقض عملا أو الإبقاء عملا.

مع أن اعتبار الأخذ فى المنزل عليه بلا وجه ، بل غايته تنزيل المأخوذ بما هو مأخوذ منزلة معالم الدين ، لا منزلة معالم الدين المأخوذة ليكون تنزيلا للواصل منزلة الواصل.

والعمدة فى الفرق بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع أو منزلة الواقع الواصل ملاحظة حال المنزل عليه ، وإلا فيمكن أن يكون التنزيل بلحاظ الواقع فقط ، ومع ذلك كان لقيام الأمانة دخل فى جعل الحكم المماثل ، كما هو كذلك بناء على سببية الأمارات فى قبال طريقيّتها.

وكذا فى دلالة التنزيل منزلة الواقع قوله عليه السلام فما أدّيا عتّى فعنّى يؤدّيان (1) فإنّ نفس التأدية من الامام عليه السلام واضحة لا يحتاج إلى التنزيل ،

ص: 61

فقول القائل ما يخبر به عنى فهو ما يخبر به عنى ليس إلا لبيان واقعية المخبر به ، لا واقعية الإخبار به ، فتصديقه عليه السلام لكونه عنه ، ليس بلحاظ كون الخبر عنه فان هذه النسبة قطعية والمشكوكة كون المخبر به عنه ، فيكون تصديقا منه عليه السلام لهذه النسبة ، لا لتلك النسبة ، فتدبر جيدا.

لا يقال : فحينئذ لا أثر لكونه عنه عليه السلام فما فائدة هذا التنزيل .

لأنا نقول : كونه عنه عليه السلام ليس بلحاظ أثر وصوله عنه عليه السلام بل لبيان واقعية المخبر به حيث لا يقول عليه السلام إلا صدقا.

وأما الآيات ، فأية النبا أيضا تدل على التنزيل منزلة الواقع .

وتوهم التنزيل منزلة الواقع الواصل بدعوى أن خبر العادل حيث إن مؤداه كان مبينا شرعا تنزيلا لم يجب فيه التبين ، وخبر الفاسق حيث إنه لم يكن كذلك وجب فيه التبين ، فالمدار على الواقع المبيّن .

فاسد فان التبين ليس لتتميم موضوع الحكم ولا لتنجيز الواقع بالعلم بصدقه ، بل لظهور الواقعية وعدمها ، وعدم كونه لتتميم الموضوع واضح ، وكذا عدم كونه للتنجيز ، فإن الردع على الاعتماد على نبا الفاسق ليس لأجل رعاية حال المكلف من حيث عدم تنجز الواقع بنبا الفاسق ، بل من حيث إنه يوجب وقوعه فى خلاف الواقع وإصابة القوم بجهالة .

وأما آية النفر ، فوجوب التحذر وإن كان يدل على ترتب العقاب على ما أُنذروا ، لكنه كما يحتمل أن يكون لتنجز الواقع بالخبر عنه ، كذلك يحتمل أن يكون لجعل الحكم المماثل على طبق ما أُنذروا ، وعلى أى حال ليست الآية فى مقام تتميم موضوع الحكم ، بل إمّا فى مقام جعل الحكم المماثل على طبق المخبر به ، أو تنجيز المخبر به بالخبر ، وكذا غيرهما من الآيات .

وأما بناء العقلاء ، فقد مر مرارا أن بناء العقلاء عملا على مؤاخذه العبد إذا خالف ما أخبر الثقة به عن مولاه مثلا لا على جعل الحكم المماثل .

ولكن على أى تقدير ليس الخبر عندهم متمما لموضوع الحكم ، فاحتمال

تكفل أدلة حجّية الخبر مثلا لتنزيل المخبر به منزلة القطع الموضوعى أو تكفلها لتنزيله منزلة القطع الموضوعى والطريقى معا باطل.

نعم الأدلة تختلف من حيث دلالتها على تنزيل المخبر به منزلة الواقع بجعل الحكم المماثل أو تنزيه منزلة وصول الواقع من حيث التنجز فقط لا من حيث الجزئية للموضوع أيضا.

23 - قوله « مد ظله » : لوضوح أن المراد من قيام ... الخ (1).

بل المراد من قيام شىء مقام القطع إمّا هو القيام من حيث المتعلق بمعنى قيام مؤدى الأمانة مقام الواقع أو قيام نفس الأمانة مقام القطع فى التّنجيز.

وتوهم قيام الأصول مطلقا مقام القطع لأنها المرجح بعد فقد العلم.

لا وجه له ، إذ حقيقة قيام شىء مقام القطع هو القيام بما له من الآثار والأحكام لا مجرد الرجوع إليه بعد فقده.

24 - قوله « مد ظله » : إمّا بلحاظ المتيقّن أو بلحاظ نفس اليقين ... الخ (2).

فالأول للقطع الطريقى ، والثانى للموضوعى.

لكنك قد عرفت أنّها أن طريقية اليقين وصيرورته مرآة للمتيقّن وملحوظيته ، آليا إنّما هى فى مقام تعلّقه بالمتيقّن ، وأما اليقين الواقع طرفا لحرمة النقص ، فلا يعقل إلا لحاظه استقلاليا.

نعم بناء على أنه كناية عن إبقاء حكم المتيقّن يجرى الإشكال فى أن الممكنى عنه هل هو المتيقّن بما هو متيقّن أو ذات المتيقّن والجمع بينهما فى لحاظ واحد محال.

وأما إذا كان بعنوان إبقاء اليقين فى جميع آثاره من المنجزية للحكم ومن

ص: 63

1-1 .1 كفاية الأصول / 265.

2-2 .2 كفاية الأصول / 266.

كونه جزء الموضوع ، فلا بأس بالجمع كما تقدم نظيره ، فيكون جعلاً للمنجزية لا حقاً وجعلاً للحكم المماثل المرتب على اليقين ومتعلقه ، فتدبر .

وتوهم الفرق بين دليل الأمانة ودليل الاستصحاب من حيث إن الأول في مقام تتميم كشفها دون الثاني .

مدفوع بأنه أيضا في مقام إبقاء الكاشف ، فتدبر .

25 - قوله « مد ظله » : وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد ... الخ (1).

توضيحه أن وفاء خطاب واحد وإنشاء واحد بتنزيلين وإن كان مستحيلا كما عرفت .

إلا أن تنزيلين بإنشاءين في عرض واحد يدل دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقة وعلى الآخر بالالتزام ليس محالا ، وهنا كذلك ، لدلالة دليل الأمانة مثلا - على ترتيب آثار الواقع مطلقا ومنها الأثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع به حتى في صورة كون القطع تمام الموضوع ، إذ لمتعلقه دخل شرعا ولو بنحو العنوانية المحفوظة في جميع المراتب .

وهذا التنزيل وإن كان يقتضى عقلا تنزيلا آخر ، حيث إن الواقع لم يكن له في المقام أثر بنفسه حتى يعقل التَّعبُد به هنا ، وتنزيل المؤدى منزلة الواقع بلحاظه .

لكنه لا يقتضى عقلا أن يكون المنزل منزلة الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجعلى ، لإمكان جعل شىء آخر مكانه .

إلا أنه لا يبعد عرفا أن يكون هو القطع بالواقع الجعلى ، فصول الكلام عن اللغوية بضم الملازمة العرفية يدل على تنزيل آخر في عرض هذا التنزيل للجزء الآخر .

ص: 64

وإنما قلنا بأن اللازم أن يكون التنزيل الآخر مقارنا لهذا التنزيل ، لا سابقا ولا لاحقا ، لأن الأثر الذى كان بلحاظه التنزيلان واحد ، فلا يعقل التعبد بذلك الواحد ، إلا إذا كان أحد الجزئين محرزا حقيقة ، بحيث لا حالة منتظره المتعبد بذلك الأثر وترتيبه على الواقع ، أو كان التنزيلان متقارنين ، ليكون مرجعهما إلى التعبد بالوجوب أو الحرمة.

وأما مع سبق أحد التنزيلين ولحوق الآخر ، فلا يصح التنزيل فى كل منهما ، إذ الاثر واحد والموضوع واحد مركبا كان أو مقيدا ، وليس للجزء أو ذات المقيد أو القيد حكم شرعى حتى يصح التعبد به بعنوان التعبد بجزء موضوعه.

فظهر من جميع ما مر أن تنزيل مركب منزلة مركب آخر لا يكاد يصح إلا بأحد وجهين ، إما بالمطابقة أو بالالتزام ، ولكن بنحو المقارنة.

وقد عرفت أن التنزيل بالمطابقة غير معقول هنا لمكان الجمع بين اللحاظين كما تقدم ، فلم يبق مجال إلا للالتزام.

26 - قوله « مد ظله » : فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع ... الخ (1).

بعد ما عرفت أن تنزيل الجزء الآخر وهو القطع بالواقع التنزيلي الذى قلنا به بدلالة الاقتضاء والملازمة العرفية لا بد من أن يكون فى عرض تنزيل المؤدى منزلة الواقع تعرف استحالة تحقق تنزيلين كذلك ، إذ القطع بالواقع التنزيلي متأخر طبعا عن الواقع التنزيلي.

والمفروض أن دلالة الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالاته بالملازمة على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي ، مع أنه لا واقع تنزيلي إلا بهذا الدليل.

فكيف يعقل أن يكون أحد التنزيلين المتأخر رتبته عن موضوعه المتأخر رتبته عن التنزيل الآخر فى عرض التنزيل الآخر؟

وتمام السر فيه أن مرجع التنزيلين إلى تنزيل واحد وإثبات حكم مركب

ص: 65

لمركب آخر ، فلا بد من أن يكون الموضوع بجميع أجزائه وقيوده متقدما في مرحلة موضوعيته على الحكم ، مع أن بعض هذا المركب لا ثبوت له في حد موضوعيته إلا بلحاظ هذا الحكم.

وبعبارة أوضح معنى تنزيل المانع الذى أخبر البيّنة بخمريته منزلة الخمر تحريمه ، ومعنى القطع بالواقع التنزيلي بما هو كذلك هو القطع بخمريته شرعا أى القطع بحرمة ، ومن البديهي أن القطع بالحرمة لا يعقل أن يؤخذ في موضوع تلك الحرمة.

وليعلم أن تقدم الموضوع على حكمه ليس تقدما خارجيا حتى يدفع بكفاية التقدم اللحاظي بل تقدم طبعي سيأتي إن شاء الله تعالى ما هو الملاك فيه.

والتحقيق أن الحكم المرتب على المنزّل المماثل لحكم المنزل عليه : إن كان قابلا- للتحليل امكن تعدد التنزيل ، ومعه لا يلزم من أخذ القطع بالواقع التنزيلي دور ولا محال آخر ، فإن الأثر على الفرض متعدد ، والقطع بأثر يمكن أن يؤخذ في موضوع أثر آخر ، ولا يجب أن يكون موضوع الحكم جميع أجزائه عرضية بحيث لا يكون بينها تأخر وتقدم طبعي.

وإن لم يكن الحكم قابلا للتحليل ، فلا معنى لتعدد التنزيل ، حيث لا معنى للتنزيل إلا جعل الحكم والمفروض وحدته ، وليست الجزئية للموضوع قابلة للجعل الاستقلالي.

وعليه فنفس الوحدة مانعة عن أخذ القطع بالواقع التنزيلي جزء للموضوع بتنزيل آخر طولا كان أو عرضا ، لا أن لزوم الدور مانع.

كما أن التحقيق عدم قبول الحكم هنا للانحلال إلى المتعدد ، إذ القابل له ما إذا كان متعلقه المطلوب به مركبا ذا أجزاء أو مقيدا ذا تقييد ، فيمكن الأمر بأجزاء الصلاة بدلا عن الأمر بنفس الصلاة ، كما يمكن الأمر بالصلاة وبجعلها عن طهارة بدلا عن الأمر بالصلاة عن طهارة ، بخلاف ما نحن فيه ، فإن القطع بالخمريّة ، التعبدية جزء الموضوع ، لا جزء المتعلق حتى يكون مطلوبا بطلبه ،

كما أن (1) دفع الإشكال بكفاية الأثر التعليقي في تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، وتوقف فعلية الأثر على تحقق المعلق عليه ، فالموقوف غير الموقوف عليه.

مدفوع بأن المعلق عليه هو القطع بالواقع التنزيلي ، ومثله لا- يعقل أن يكون قيذا لأول الأمر إلى تعليق الحرمة للمائع مثلا على القطع بالحرمة.

والتعليقية والفعلية من شئون شخص الحرمة المنشئة لا أن الأثر متعدد ، إذ ليس الكلام في أخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أخرى منه حتى يكون معقولا- واقعا وظاهرا ، بل في كون القطع بالواقع التنزيلي جزء لموضوع الواقع التنزيلي على حدّ جزئية القطع بالخمريّة لموضوع الحكم في جميع مراتبه.

ومنه يعلم أن أخذ (2) القطع الموضوعي من حيث كونه طريقا معتبرا مشترك الحال من حيث الإشكال مع مسلكه « قدس سره » لأن دليل التنزيل بالإضافة إلى المؤدى فقط وإن كان محققا لحيثية اعتبار الطريق من دون حاجة إلى تنزيل ، آخر ، إلا أن المؤدى لا بد من أن يكون ذا أثر ، والأثر التعليقي أيضا لا يدفع المحذور ، لأن حيثية طريقته إلى الواقع وإن لم يتوقف على تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، إلا أن حيثية اعتباره يتوقف على هذا التنزيل ، إذ لا معنى لاعتبار الأمانة إلا الحكم على مؤداها بمثل الحكم على الواقع فعليا كان أو تعليقا.

نعم لو كان للمؤدى أثر آخر غير ما هو أثر المجموع من المؤدى وحيثية قيام الطريق المعتبر عليه اندفع المحذور وكان دليل التنزيل تنزيلا ومحققا للطريق ، المعتبر ، فتدبر جيّدا.

ص: 67

1-1. الدافع للإشكال بما في المتن هو المحقق الحائري قده. درر الفوائد / 332.

2-2. كما عن المحقق الحائري قده. درر الفوائد / 331.

27 - قوله « قده » (1) : لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس الحكم ... الخ (2).

بداهة أن الموضوع لا- بد منه فى مرتبة موضوعيته وتعلق الحكم به ، والمفروض أن الموضوع سنخ موضوع لا- ثبوت له مع قطع النظر عن حكمه.

ولو لا شخص هذا الحكم لا يعقل تعلق القطع به بشخصه ، وتعلقه بصورة مثله عند الخطأ خلف.

ولو لا- تعلق القطع به لم يتحقق ما هو مقطوع الوجوب مثلاً- بشخص هذا الوجوب بالحمل الشائع حتى يكون موضوعاً لشخصه ، فيلزم توقف الشيء على نفسه.

والتحقيق أن العلم الموقوف عليه شخص الحكم : إذا لوحظ بالإضافة إلى متعلقة المتقوم به العلم فى مرتبة وجوده فى النفس ، فمتعلقه ماهية الحكم دون وجوده ، لاستحالة تقويم العلم بأمر خارج عن أفق النفس ، وليس العلم إلا وجود الماهية فى النفس ، إذ الوجود لا يقبل وجوداً آخر ، لا من سنخه ، ولا من غير سنخه.

ومن الواضح أن العلم وإن كان متوقفاً على المعلوم بالذات ومتأخر عنه ، لكنه لا توقف لماهية الحكم عليه ، بل لوجوده فلا دور ، لعدم التوقف من الطرفين.

مضافاً إلى عدم التعدد فى الوجود المبني عليه الدور المصطلح عليه.

وإذا لوحظ العلم بالإضافة إلى المعلوم بالعرض وهو المطابق للمعلوم

أقسام القطع

ص: 68

1-1. يبدو أن الشيخ الآخوند الخراسانى كان حياً لغاية كتابة التعليقة السابقة 26.

2-2. كفاية الأصول / 266.

بالذات أى الحكم بوجوده الحقيقي ، والحكم (1) وإن كان متوقفاً بالفرض على العلم توقف المشروط على شرطه ، إلا أن شرطه وهو حقيقة العلم كما عرفت لا يتوقف على وجود الحكم بل على ماهيته.

ومنه تعرف أنه كما لا دور كذلك لا خلف ولا اجتماع المتنافيين من حيث التقدم والتأخر الطبيعيين ، فإن العلم له التأخر الطبيعي عن ذات متعلقه تأخر العارض عن معروضه ولا تأخر لمعروضه عنه ، وحقيقة الحكم لها التأخر الطبيعي عن حقيقة العلم تأخر المشروط عن شرطه ، لكنه لا تأخر للعلم عن حقيقة الحكم ، بل عن ماهية (2) المقومة له فى أفق النفس ، فلم يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين.

ولا يخفى عليك أن الشرط وإن كان حقيقة العلم المطابق للواقع بحيث يكون المعلوم صورة شخص الحكم لا صورة مثله ، إلا أنه لا توقف للمعلوم بالذات على المعلوم بالعرض ، فلا دور بالواسطة.

والمفروض هنا تحقق الحكم حال تحقق العلم ، لأن الشرطية لا تقتضى إلا تحقق العلم المطابق ، سواء كان مطابقه مقارنا له زمانا أو سابقا عليه أو لاحقا.

ومما مّرّ يندفع الدور بتقريب آخر : هو أن العلم موضوع الحكم لا متعلقه المطلوب به ، والموضوع لا بد من أن يكون مفروض الثبوت ، فيلزم فرض ثبوت الشئ قبل ثبوته ، وهو ملاك الدور المحال.

ويندفع بأن مقتضاه فرض ثبوت العلم لا فرض الثبوت المعلوم ، وثبوت العلم لا يقتضى ثبوت المعلوم بالعرض كما عرفت.

مع أن ثبوت الشئ فرضا غير ثبوته التحقيقى ، فلا يلزم من فرض ثبوت الشئ هنا ثبوت الشئ قبل ثبوته نفسه ، فلا مانع من توقّف ثبوته التّحقيقى

ص: 69

1-1. كذا فى المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، لكن الصحيح : فالحكم.

2-2. كذا فى المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، والصحيح : عن ماهيته.

على ثبوته الفرضى.

نعم يمكن فرض الخلف من وجه آخر ، وهو أن فرض تعليق الوجوب على العلم به هو فرض عدم الوجوب لطبيعي الصلاة مثلا-، وفرض نفس القيد وهو العلم بوجوب الصلاة هو فرض تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة.

لا يقال : هذا إذا كان العلم قيّدا للواجب ، وأما إذا كان الواجب ذات الحصة الملازمة للعلم ، فالوجوب متعلق بذات الصلاة بحيث لا يتعدى إلى ما لا يلزم العلم.

لأننا نقول : طبيعي الصلاة لا يتخصّص (1) بالعلم بالوجوب والجهل به ، بل الواجب بما هو واجب يتخصّص بالمعلوم والمجهول ، وفرض العلم بوجوب الصلاة فرض تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة لا بحصة منه ، ولازمه الخلف.

والتحقيق أن جعل الإيجاب واقعا على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب بحيث لا- يكون وجوب واقعا قبل حصول القطع به من باب الاتفاق ليس فيه محذور الخلف.

بخلاف جعل الوجوب على المعلوم الوجوب بنحو القضية الحقيقية حتى يصير الحكم فعليا بفعليّة موضوعه ، فان فيه محذور الخلف إذ يستحيل حصول العلم بالوجوب بوصول هذه القضية مع ترتّب الوجوب على العلم بالوجوب كون فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه ، والمبنى على أمر محال محال ، فجعل الحكم هكذا محال ، بل القسم الأول محال من وجه آخر ، فان جعل الحكم بعثا وزجرا لجعل الداعى ، ومع فرض العلم بالوجوب من المكلف يلغو جعل الباعث له ، فتدبر.

28 - قوله « مد ظلّه » : ولا مثله للزوم اجتماع المثليين ... الخ (2).

قد أشرنا سابقا إلى أن اجتماع المثليين مبنى على أن يكون الحكم هو

ص: 70

1-1. كذا في النسخة المطبوعة ، لكن الصحيح : لا يتخصّص ، وكذلك في العبارة الآتية.

2-2. كفاية الأصول / 267.

البعث والتحريك الخارجى بخارجية منشأ انتزاعه.

وأما لو كان الحكم عبارة عن نفس الإرادة والكرهه ، فلا يلزم منه اجتماع المثلين بناء على أصالة الوجود وبقاء حقيقة العرض عند الحركة والاشتداد ، فان ذات الإرادة المقطوع بها باقية عند تأكدها ، فلا يلزم الخلف بانعدامها ولا اجتماع المثلين ببقائها وتأكدها ، والإرادة الموجودة من الأول إلى الآخر موجود واحد مستمر ينتزع عنها مرتبة ضعيفة فى أول أمرها ومرتبة شديدة فى آخر أمرها.

ولا يخفى عليك أن التحريك التنزيلي المنتزع عن الإنشاء بداعى جعل الداعى وإن كان يصح اعتبار الشدة والضعف فيهما (1) كما فى التحريك الحقيقى الخارجى لكن لا بنحو الحركة والاشتداد ، بداهة أن الإنشاءين الصادرين لجعل الداعى ليس بينهما اتصال فى الوجود الوجدانى ، كى يجرى فيهما الحركة والاشتداد ، وإن كان يختلف قول الطبيعة على أفراد التحريك التنزيلي بالشدة والضعف ، فيقال : إن وجوب الصلاة أشد وأقوى من وجوب غيرها.

ولو فرض فيما نحن فيه تأكد الداعى وتأكد الإرادة وصدور التحريك المنزل منزلة التحريك الشديد ، وسقوط الإنشاء السابق عن كونه محركا كان خلفا ، وإلا لكان من اجتماع المثلين.

وأما انتزاع البعث الأكيد عقلا من مجموع الإنشاءين ، فلا يلزم الخلف ولا اجتماع المثلين غير (2) صحيح ، لأن خارجية الأمر الانتزاعى بخارجية منشأ انتزاعه ومجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقة فلا منشأ انتزاع (3) البعث الأكيد حقيقة حتى يتحقق البعث الأكيد انتزاعا.

وانتزاع معنى من منشئه ليس جزافا بل لاقتضاء المنشأ فكان المعنى

ص: 71

1-1. والصحيح : فيه.

2-2. والصحيح : فغير.

3-3. هكذا فى المطبوع لكن الصحيح : لانتزاع.

الانتزاعى موجودا بالقوة ومنشأ (1) موجود بالفعل ، ونحو وجود الأمر الانتزاعى نحو وجود المقبول بوجود القابل خارجا وفعليّة ، بحيث يكون له نحو وجود يختص به بفعليّة الاعتبار والانتزاع ، وبهذه الملاحظة يكون من الاعتباريات لا من الواقعيّات.

والمفروض أن المنشأ ليس إلا الإنشاء بداعى جعل الداعى فقط ، وحيث لا منشأ حقيقة لانتزاع البعث الأكيد ، فلا هو موجود بوجوده ، ولا يعقل انتزاع ما لا منشأ له ، فتدبر جيّدا.

29 - قوله « قده » : فى مرتبة أخرى منه أو مثله ... الخ (2).

فاذا كان القطع بالإنشاء الواقعى من متممات السبب السابق كان الحكم الفعلى فعليّة ذلك الحكم المنشئ.

وإن كان بنفسه سببا من غير دخل للمصلحة الداعية إلى الحكم الواقعى كان هذا الحكم مماثلا للحكم الفعلى الذى كان المورد فى سبيل الترقى والبلوغ إليه.

لكنه يشكل بأن الإنشاء الذى قطع به السبب لحكم فعلى مماثل : إن كان انشاء بلا داع فهو محال ، لأنه من الأفعال الاختيارية فيستحيل صدوره بلا داع.

وإن كان انشاء بداعى جعل الداعى فلا محالة إذا قطع به يبلغ مرتبة الفعلية ، فيلزم اجتماع الحكمين الفعلين.

وإن كان إنشاء لغير داعى جعل الداعى من سائر الدواعى ، فهو مصداق لذلك الداعى.

فالإنشاء بداعى الإرشاد إرشاد وبداعى الامتحان امتحان ، ويستحيل أن ينقلب عما هو عليه ، فيصير بعثا حقيقيا وحكما فعليا.

ص: 72

1-1. هكذا فى المطبوع والصحيح : ومنشأه.

2-2. كفاية الأصول / 267.

فالإنشاء المزبور ليس من مراتب الحكم الحقيقي حتى يندرج تحت عنوان أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه ، أو في مرتبة أخرى من مثله أو من ضده.

فان قلت : هذا إذا أريد من المرتبة مرتبة الإنشاء ، وأما إذا أريد مرتبة الاقتضاء فلا محذور فيها ، لأن القطع بالمقتضى لا يستدعي فعلية مقتضاه ، بل يمكن أن يكون المقتضى المقطوع به فاقد الشرط أو واجد المانع ، بخلاف المقتضى للحكم المماثل ، لإمكان فقدانه للمانع ، ووجدانه للشرط.

قلت : المقتضى بمعنى السبب الفاعلي كذلك ، لثبوت مقتضاه في مرتبة ذاته ، فيتعدد المقتضى بتعدد المقتضى ، ولكل تعيين ، في مرتبة مقتضيه بتعيين المقتضى.

بخلاف المقتضى بمعنى الغاية الداعية ، فان المدعو إليه لا ثبوت له في مرتبة ذات غايته ، بل الغاية أثر لذيها لا العكس.

وإذا لا ثبوت له في مرتبة الغاية فلا تعيين له بتعيين الغاية ، كى يتعدّد ذو الغاية بتعدّد الغاية ، فلا معنى لأن يقال : إن الحكم الفعلي المعلول لعلّة غائيّة مماثل لما لا تعيين له في مرتبة الغاية الغير الداعية بالفعل ، بل لا مدفع للإشكال.

إلا أن يقال : إن الإنشاء بداعي جعل الداعي المقطوع به يمكن أن يكون منوطا شرعا بأمر غير حاصل ، فلا يبلغه إلى مرتبة الفعلية ، بخلاف الحكم الفعلي المماثل ، فان مجرد القطع بالإنشاء المزبور سبب تام له ، فلا يلزم اجتماع المثليين ، فتدبر.

30 - قوله « قده » : يمكن أن يكون الحكم فعليًا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه ... الخ (1).

تحقيق المقام أن حقيقة الحكم : إن كانت عبارة عن الإرادة والكراهة ، فلا

حقيقة الحكم

ص: 73

يكاد يعقل تصور فردين من الإرادة، أو الإرادة والكراهة في موضوع واحد.

وإن كانت عبارة عن البعث والتحرك ونحوهما : فإن كانت لحقيقة الحكم الفعلي مرتبة واحدة ذات جهات موجبة لبلوغها إلى درجة الفعلية، ومرتبة التمامية، فمن البين حينئذ أن ما يستحق أن يكون مصداقا للحكم الحقيقي هو ما اجتمعت فيه جميع جهات الفعلية، بداهة أن الفاقد لبعضها باق على الشأنية ولم يبلغ درجة الفعلية، والفعلية تنسب إلى نفس تلك الجهة لا إلى الحكم.

ولا بد حينئذ من جعل العلم مثلا مبلغا إلى درجة الفعلية، فيكون مرتبة الفعلية والتنجز فيه واحدة، وهو مما لا يقول به المصنف العلامة « رفع الله مقامه » إلا في الأحكام الطريقية دون النفسية الحقيقية.

وإن كانت لحقيقة الحكم الفعلي مراتب ودرجات مع وجدان جميعها لما هو ملاك الفعلية ومناطق حقيقة الحكمية، فمن الواضح أن فردين من طبيعة واحدة مثلان، ومن طبيعتين ضدان، سواء كانا متفاوتين في القوة والضعف أم لا، فيستحيل اجتماعهما.

نعم إنما يمكن إبداء الفرق فيما لو كان استحالة اجتماع الحكمين الفعلين بأمر خارج من حقيقة الحكم الفعلي، وذلك بدعوى أن الحكم : إن كان الغرض الباعث إليه بحد يوجب على الحاكم القيام على رفع موانع تنجزه على المكلف بنصب طريق موافق أو بجعل احتياط ملزم، فلا محالة يستحيل منه نصب طريق لا يوافق أو أصل مخالف لمنافاته للغرض.

وإن كان الغرض الداعي إلى جعل الداعي لا بذلك الحد، فكما لا يجب عليه رفع موانع تنجزه على المكلف كما هو كذلك قطعا في الغالب، كذلك يجوز له إبداء المانع عن تنجزه بنصب طريق غير موافق أو أصل مخالف، إذ المفروض كون الغرض بحيث لا يوجب رفع المانع، فلا يمنع عن إبدائه، إذ لا فرق بينهما في نظر العقل حيث إن عدم رفعه إبقاء منه والإبقاء والإبداء على حد سواء.

لكن لا يخفى عليك أن الغرض إنما يتفاوت فيما إذا كان غرضا من

المأمور به لا غرضاً من الأمر ، وإلا فالغرض الباعث على الأمر واحد لا يختلف ، فإن الغرض من التكليف الحقيقي جعل الداعي حقيقة ، وهو مناف لجعل داعٍ آخر مماثل أو مضاد من حيث الغرضية.

كما أن نفس جعل حكمين كذلك أيضاً محال ، ضرورة أن معنى إمكان الدعوة هنا تمامية الداعي من قبل الأمر فيبقى المأمور ومقتضى عقله ، وهواه ، فإذا خلى العبد عما ينافي رسوم العبودية يخرج الداعي من حد الإمكان إلى الوجوب ، ولا يعقل اجتماع حكمين كذلك ، بداهة عدم إمكان انقداح داعيين متماثلين ، أو متضادين في نفس المأمور بالإضافة إلى فعل واحد.

وأما إذا أريد من الحكم الفعلى الإنشاء بداعي إظهار الشوق إلى الفعل فهو فعلى من قبل هذه المقدمة وإن لم يكن فعلياً من قبل غيرها ، فلو قطع به أو قامت الحجة عليه من باب الاتفاق لتتجز.

ففيه أن الشوق ما لم يصل إلى حد بحيث لو كان فعلاً مباشراً للمشتاق لتحركت عضلاته نحوه لا يكون مصداقاً للإرادة التكوينية في المثال ، ولالإرادة التشريعية فيما نحن فيه.

ومن الواضح أن بلوغ الشوق إلى هذا الحد علة تامّة للبعث الجدى والتحريك الحقيقي.

مضافاً إلى منافاة نفس الإرادة التشريعية للإرادة الأخرى في طرف ضدها.

وإذا لم يصل الشوق إلى هذا الحد فمثله لو قطع به لا يكون مؤثراً في تحريك العبد فكيف يتتجز.

نعم يمكن تقريب ما أفاده « قدس سره » بأن الحكم الواقعي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي ، لا بغيره من الدواعي ، فإنه لا يعقل أن ينطبق عليه عنوان البعث والزجر.

وهذا الحكم وإن لم يكن قبل الوصول بنحو من الأنحاء مصداقاً للبعث

والزجر الفعلين ، لكنه فعليّ بمعنى آخر أى هو تمام ما بيد المولى وتمام ما يتحقق من قبله.

ومثله لو قطع به أو قامت عليه الحجّة كما يصير بعثا فعليًا ، كذلك ينتجز.

بخلاف ما إذا ظن به ، فإنه لا يصير مصداقا للبعث الفعلى كما لا يصير منجّزا ، فلذا يعقل جعل بعث فعلى أو زجر فعلى فى مورده ، إذ المماثلة بين البعثين الفعلين ، والمضادة بين بعث فعلى وزجر فعلى ، لا بين ما لا يكون مصداقا للبعث بالفعل وما يكون كذلك بالفعل ، وسيجىء (1) إن شاء الله تعالى تفصيل القول فيه.

(فى وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه)

31 - قوله « قده » : يقتضى موافقته التزاما والتسليم له ... الخ (2).

لا يخفى عليك أن تحقيق حقيقة الالتزام الباطنى لا يخلو عن خفاء وغموض ، لأنه خارج عن المقولات التى هى أجناس عالية للماهيات ولا شىء من موجودات عالم الإمكان كذلك.

ووجه الخروج أن المقولة المناسبة له مقولة الكيف النفسانى أو مقولة الفعل وهو خارج عن كليهما :

أما عن الأولى ، فلأن المفروض أن نسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد لا بالتكليف والقبول والانفعال مع أن الكيفيات النفسانية مضبوطة محصورة ليس بشىء منها كما لا يخفى على الخبير بها.

وأما عن الثانية ، فلأنها عبارة عن الحالة الحاصلة للشىء عند تأثيره التدريجى فى غيره ، كالتسخين للنار فى قبال مقولة الانفعال. ومن البين أنه ليس هنا شيان لأحدهما حالة التأثير التدريجى وللآخر حالة التأثير التدريجى كالنار

فى وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه

ص: 76

1-1. نهاية الدراية 4 : التعليقة 71.

2-2. كفاية الأصول / 268.

لكننا قد ذكرنا فى مبحث الطلب والإرادة (1) مفصلاً أن الفعل القلبي ضرب من الوجود النورى ، والوجود فى قبال المقولات ، وهذا الفعل قائم بالنفس قياماً صدورياً فهو من العلوم الفعلية دون الانفعالية ، ونسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد.

وبالجملمة الأفعال القلبية أمور يساعدها الوجدان ، فإن الانسان كثيراً ما يعلم بأهلية المنصوب من قبل من له النصب ، لكنه لا ينقاد له قلباً ولا يقربه باطناً ، لخبائثة نفسه أو لجهة أخرى ، وإن كان فى مقام العمل يتحرك بحركته خوفاً من سوطه وسطوته.

وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وآله حيث إنهم كانوا عالمين بحقيته كما نطق به القرآن ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلباً ولا مقرين به باطناً.

ولو كان ملاك الايمان الحقيقى نفس العلم التصديقى لزم أن يكونوا مؤمنين به حقيقة ، أو جعل الايمان الذى هو أكمل كمالات النفس مجرد الإقرار اللسانى ، وكلاهما مما لا يمكن الالتزام به فافهم جيداً.

32 - قوله « قده » : الحق هو الثانى لشاهدة الوجدان ... الخ (2).

قد عرفت فى مبحث التجرى (3) أن ملاك استحقاق العقوبة انطباق عنوان هتك الحرمة والظلم على المخالفة للتكليف.

ومن الواضح أن عدم الالتزام قلباً مع كمال الالتزام عملاً لا يكون هتكاً ولا ظلماً ، إذ الغرض من التكليف انقداح الداعى إلى فعل ما هو موافق لغرض

ص: 77

1-1 .1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 149.

2-2 .2. كفاية الأصول 268.

3-3 .3. التعليقة 10.

وعدم المبالاة بأمر المولى إنما يكون هتكاً وظلماً إذا انجر إلى ترك ما يوافق غرض المولى أو فعل ما ينافيه.

نعم إذا كان الالتزام قلباً واجبا شرعاً كان تركه هتكاً وظلماً.

والحاصل أن الغرض عدم اقتضاء التكليف بفعل للالتزام به قلباً عقلاً ، لا عدم وجوبه شرعاً ، ولا عدم وجوب الالتزام بما ورد منه تعالى أو من رسوله شرعاً أو عقلاً-، فالكلام في مقتضيات التكليف المعلوم عقلاً-، وإلا- فلزوم الالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله غير مختص بالثابت في حق المكلف ، بل ولو كان في حق الغير.

مع أن لزوم تصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما أتى به معناه أن ما أوجبه صلى الله عليه وآله واجب من قبله تعالى وهو يجتمع مع عدم الالتزام بما أوجبه تعالى ، فتدبر جيداً.

ثم إن هذا كله لو كان الغرض من هذا البحث بيان شئون التكليف المعلوم من حيث الإطاعة والمعصية عقلاً.

وأما إن كان الغرض بيان المانع من إجراء الأصل وعدمه كما هو المناسب لمباحث الأصول العمليّة ، فلا فرق بين أن يكون وجوب الموافقة الالتزاميّة وحرمة المخالفة الالتزامية من مقتضيات التكليف المعلوم عقلاً وأن يكون بدليل آخر عقلاً ونقلاً (1) ، فإنه يمنع عن جريان الأصل على القول به ، ولو ثبت بدليل آخر كما هو واضح.

ومنه يظهر الفرق بين البحث من حيث كونهما من شئون التكليف ، والبحث من حيث المانع عن إجراء الأصول من وجه آخر : وهو عدم اختصاص الأول بالتوصليات بل يعم التعبديات أيضاً.

ص: 78

غاية الأمر أن المخالفة الالتزامية فيها لا تنفك عن المخالفة العملية وتفك المخالفة العملية عن المخالفة الالتزامية ، لأن الالتزام بالحكم لا يلازم العمل ، والعمل العبادي يلازم الالتزام بالحكم.

ويختص الثاني أعنى البحث من حيث المانع بالتوصلات حتى يتمخض المانع في المخالفة الالتزامية مستلزما (1) للمخالفة العملية التي لا كلام في مانعيتها.

33 - قوله « قده » : للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا ... الخ (2).

بل يتمكن من أزيد من ذلك بناء على ما سيجيء إن شاء الله من أن طرف العلم دائما مبين تفصيلا ، وإنما الإجمال والتردد في طرف الطرف ومتعلقه ، بدهاة أن طرف العلم يتشخص به العلم في مرحلة النفس ، وهو أمر جزئي غير مردد ، وهنا كذلك ، لأن المعلوم هو الإلزام من الشارع أما أن متعلقه الفعل أو الترك ، فهو مجهول أى غير معلوم والإلزام المعلوم يستتبع على الفرض الالتزام به باطنا والالتزام له قلبا.

34 - قوله « قده » : وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص ... الخ (3).

إذ كل تكليف كما يقتضى إطاعته عملا لا إطاعة الأعم منه ومن غيره كذلك يقتضى الالتزام به بحدده ، لا الالتزام بعنوان أعم أو بالجهة الجامعة بينه وبين ضده فافهم.

35 - قوله « قده » : لما كانت موافقته القطعية الالتزامية ... الخ (4).

لعدم تبيّنه تفصيلا حتى يلتزم به بعنوانه.

ص: 79

1-1. هكذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف ، لكن الصحيح : استلزامها.

2-2. كفاية الأصول / 268.

3-3. كفاية الأصول / 268.

4-4. كفاية الأصول / 268.

وأما الالتزام بهذا بعينه وبذاك بعينه حتى يتحقق الالتزام بالواقع بعنوانه ، فهو محال إلا على وجه باطل ، لان الالتزام الجدى بشيئين من قبله تعالى مع القطع بأن أحد الشيئين لم يرد منه تعالى مما لا يتقدح فى نفس العاقل إلا بنحو التشريع المحرم عقلا ونقلا.

ومنه ظهر أنّ الالتزام بأحدهما بخصوصه مع عدم العلم بوروده بخصوصه غير ممكن إلا تشريعا.

مضافا إلى عدم إحراز الالتزام اللازم حينئذ.

وهكذا الأمر فى الالتزام بهما تخيرا ، فإن الغرض : إن كان على نحو الالتزام بالواجب التخييرى ، فهو غير معقول ، للقطع بأن الثابت الزام تعيينى لا تخييرى ، فيكون تشريعا غير مفيد.

وإن كان بنحو التخيير فى نفس التزامه بمعنى أن العقل يخيره بين الالتزام بالوجوب أو الالتزام بالحرمة ، فهو جزاف لا يعقل حكم العقل به ، لأن الالتزام الواقعى كما يقتضى إطاعة نفسه عملا كذلك يقتضى إطاعة نفسه التزاما ، فالتخيير بين الالتزام بالثابت والالتزام بغير الثابت لا يعقل أن يكون من مقتضيات التكليف الثابت ، فلا يحكم به العقل.

فان قلت : هذا إذا أريد من التخيير ما هو كالتخيير بين الواجبين المتزامين ، حيث إن اقتضاء كل منهما للجري على وفق مقتضاه محقق ، والجري على وفق كلا الاقتضاءين غير ممكن ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر ، فيحكم العقل بالتخيير بينهما.

وأما إذا أريد من التخيير ما هو كالتخيير بين احتمالات تكليف واحد ، فانه لا مانع منه ، ولا يجب أن يكون باقتضاء ذلك التكليف الواحد عقلا ليقال : بأنه غير معقول.

قلت : وجه التخيير بين احتمالات تكليف واحد كالصلاة إلى إحدى

الجهات مع عدم التمكن إلا من صلاة واحدة هو أن التكليف بعد تنجزه يكون كل من احتمالاته محتمل العقاب.

ومع عدم التمكن من رعاية تمام الاحتمالات وعدم المرجح لبعضها على بعض يحكم العقل بالتخيير.

وهذا غير جار فيما نحن فيه حيث لا يعقل تنجز التكليف ، لا من حيث العمل ، ولا من حيث الالتزام.

أما من حيث العمل ، فلعدم التمكن من رعاية التكليف عملا وعدم خلوه من الفعل والترك موافقة احتمالية قهرية لا عقلية.

وأما من حيث الالتزام ، فلأن الالتزام الجدى بكل منهما غير معقول مع عدم العلم به إلا بنحو التشريع المحرم عقلا ونقلا ، وحيث لا موافقة التزامية فلا معنى لتخيير العقل بين أنحاء احتمالاته من حيث الالتزام.

ومنه يعلم أن الأمر كذلك بناء على وجوب الالتزام شرعا فتدبر.

36 - قوله « قده » : ومن هنا قد انقذ أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام ... الخ (1).

إذ على فرض لزوم الالتزام بالحكم بعنوانه لا لزوم في مفروض البحث على أى تقدير حتى يكون مانعا.

بخلاف ما لو قلنا بلزوم الالتزام بالحكم ولو بنحو الإجمال ، فإنه مانع عن جريان الأصول.

لا لما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى (2) « قدس سره » فى الرسالة من أن لازمه الإذن فى المخالفة العملية للتكليف بالالتزام ، فإنه مختص بما إذا كان هناك

ص: 81

1- 1. كفاية الأصول / 268.

2- 2. فرائد الأصول المحشى : 1 / 38.

بل لأن المخالفة الالتزامية معصية التزامية للتكليف كالمخالفة العملية ، والإذن في المعصية كائنة ما كانت قبيح.

والتحقيق أدنا إن قلنا : بعدم المنافاة بين الحكم الواقعي والظاهري فلا- منافاة بين الالتزام بالواقعي والالتزام بالظاهري ، فلا يلزم من إجراء الأصول الإذن في المخالفة الالتزامية ، فتدبر جيداً.

فان قلت : لا يدور لزوم المخالفة الالتزامية مدار تنافي الحكمين ، وإلا لكان نفس تضاد الحكمين أولى بالاستناد إليه في استحالة التعبد بالإباحة مثلاً.

وكذا استحالة الالتزام الجدّي بالمتنافيين ، فانها أولى بالاستناد إليها في المقام ، بل المخالفة الالتزامية لازمة ولو قلنا بعدم تضاد الحكمين وعدم استحالة الالتزامين ، فان نفس الالتزام بالإباحة التزم بخلاف ما يجب الالتزام به من الحكم المعلوم بالإجمال ولو لم يكونا متضادين.

قلت : الفرض عدم لزوم المخالفة الالتزامية بناء على عدم تنافي الحكمين ، إذ المخالف للوجوب الواقعي عدم الوجوب واقعا أو الإباحة واقعا ، فالالتزام بالإباحة الظاهرية ليس التزما بالحكم المخالف حتى يندرج تحت المخالفة الالتزامية ممن يرى المانع منحصرافى المخالفة العملية أو الالتزامية كالعلامة الأنصاري « قدس سره » في غالب كلماته.

37 - قوله « قدس سره » : كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام ... الخ (1).

هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري « قدس سره » (2) في دفع محذور عدم الالتزام بأن الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي فلا

ص: 82

1-1 . كفاية الأصول / 269.

2-2 . فرائد الأصول المحشى : 1 / 38.

وأورد عليه فى المتن بلزوم الدور ، وتقريبه أن جريان الأصل موقوف على عدم المانع من جريانه.

والإذن فى المخالفة الالتزامية الذى هو لازم التعبد بعدم الحكم المعلوم بالإجمال حيث إنه قبيح فهو مانع.

وعدم لزوم هذا المانع موقوف على نفي الحكم المعلوم بالإجمال لئلا يكون له المخالفة الالتزامية.

وعدم الحكم المعلوم بالإجمال موقوف على جريان الأصل.

فصحة جريان الأصل يتوقف على نفسها ، كما أن عدم الحكم كذلك.

ويندفع الدور بأن مفاد الأصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب أو الحرمة ، لا أنه يتوقف على رفعه.

وليس لازم رفع الحكم الإذن فى المخالفة الالتزامية المحرمة فانها لا تحرم ، بل لا تتحقق إلا مع ثبوت الحكم ولا مانعية لحرمة المخالفة الالتزامية أو قبح الإذن فيها إلا على تقدير ثبوت موضوعها ، وما لا مانعية له إلا على تقدير ثبوت موضوعه كيف يمنع عن رفع موضوعه.

فان قلت : هذا بالإضافة إلى الحكم الفعلى ، فإنه مرفوع بالأصل ، وأما الحكم الواقعى فلو وجب الالتزام بالحكم الواقعى المعلوم بالإجمال مع ثبوته حتى مع جريان الأصل يلزم من جريانه الإذن فى المخالفة الالتزامية.

قلت : أولاً لا نسلم حرمة المخالفة الالتزامية للواقعى المحكوم بعدمه تنزيلاً ، ومفاد الأصل رفعه تنزيلاً ، فلا يمنع إلا حرمة المخالفة الالتزامية لما له ثبوت ولم يكن منقياً ولو تنزيلاً.

وثانياً : حيث إن مفاد الأصل رفع الوجوب الفعلى أو الحرمة الفعليّة ، فلازمه عدم الالتزام بالوجوب الفعلى أو الحرمة الفعليّة ، لا عدم الالتزام

بالوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعية حتى يكون بلحاظ هذا اللازم قبيحا.

لكنه يناسب ما سلكتاه في عدم المانعية، لا ما سلكه « قدس سره » في عدمها بلحاظ عدم الموضوع لوجوب الموافقة الالتزامية.

وبناء على هذا الجواب لا حاجة إلى قصر وجوب الموافقة الالتزامية على الحكم الفعلي الذي لم يرفع تنزيلا، بل يجتمع مع وجوب الالتزام بكل ما ثبت من الشارع على حسب مرتبته من الثبوت، فتدبر.

فان قلت: الأصل لا يرفع إلا الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية، لأن كل واحد منهما في نفسه مشكوك.

وأما الالتزام المعلوم بالتفصيل، فلا يعقل أن يرفعه الأصل المتقوم موضوعه بالشك، فيجب الالتزام بهذا الالتزام، ويلزم من التعبد بالإباحة الإذن في عدم الالتزام بالالتزام.

قلت: أصالة عدم الوجوب وعدم الحرمة تنفي الوجوب والحرمة الفعليتين بالذات والالتزام الفعلي بالتبعية، إذ يستحيل الالتزام الجدي إلا متقوماً بالبعث والزجر الجديين، فلا موضوع لوجوب الالتزام أيضا.

والعلم بالالتزام الواقعي لا يقتضى إلا- الالتزام به وهو كما عرفت لا يمنع من عدم الالتزام بالالتزام الفعلي، كما لا يمنع من عدم الالتزام بالوجوب أو الحرمة الفعليتين، فتدبر.

38 - قوله « قدس سره » : إلا أن يقال إن استقلال ... الخ (1).

سيجيء إن شاء الله تعالى أن حكم العقل لو فرض ثبوته تنجيزي لا تعلقي.

ص: 84

المراد من الأصل الجارى فى أطراف المعلوم بالإجمال : إما أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم الحرمة ، وإما أصالة الإباحة وأصالة الحل المستفادة من قوله عليه السلام : « كل شىء لك حلال » وأشباهه.

فإن أريد أصالة عدم الوجوب وعدم الحرمة فوجه الإشكال أنه لا يترتب عليها فائدة بحيث لم تكن لو لا جريان الأصلين المزبورين ، لمكان استقلال العقل بعدم الحرج فى الفعل والترك ، فهو المستند للفعل المحتمل حرمة وللترك المحتمل وجوب نقيضه.

وفيه أولاً أن جريان الاستصحاب منوط بوجود أركانه من اليقين والشك الموجودين هنا ، وكون المتعبد به حكماً عملياً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم عملي ، والمفروض أن الوجوب والحرمة حكمان عمليان مجعولان إثباتاً ونقياً ، وعدم حصول الغاية العقلية ، لأن مثل هذا العلم الإجمالى على الفرض غير منجز لا للوجوب والحرمة بعنوانهما ولا للالزام الجامع بينهما كما عرفت.

وثانياً بأن حكم العقل إنما يكون مستنداً للفعل والترك ما لم يكن التكليف فعلياً إثباتاً أو نقياً ، فكما أنه لا مجرى له إذا صار الحكم فعلياً ، كذلك إذا صار عدمه فعلياً ، ومع فعلية عدم الحكم بلسان الأصل لا مجرى لحكم العقل ، فهو المستند للفعل والترك دون حكم العقل كما سيأتى نظيره إن شاء الله تعالى فى أوائل البحث عن تأسيس الأصل فى الظن.

وإن أريد أصالة الحل والإباحة المستفادة من أدلة البراءة ، فوجه الإشكال : إن كان مجرد الاضطرار إلى أحد الأمرين من الفعل والترك ، فهو موجود فى تمام موارد الاباحات لعدم خلو الانسان من الفعل والترك ، وهو غير

المراد من الأصل الجارى فى أطراف العلم الإجمالى

ص: 85

الاضطرار المانع عن مطلق التكليف ، لصدور كل من طرفى الفعل والترك بالاختيار.

مع أنه إنما يمنع عن الإباحة إذا كانت الإباحة عبارة عن الترخيص فى الفعل والترك معا.

بل الإباحة كالوجوب والحرمة يتعلق بطرف الفعل ، وترك المباح كترك الواجب وترك الحرام ليست محكومة بالأحكام ، بل معنى ترك الواجب أنه ترك ما يجب فعله فيستحق به العقوبة وترك المباح معناه ترك ما لا منع من فعله ، لا أنه محكوم شرعا بحكم مثل حكم فعله كما فى الواجب والحرام فتفتن.

وإن كان عدم التمكن من مراعاة الواقع على أى تقدير ، فهو مضطر إلى عدم مراعاة الواقع ، فمن البين أنه يمنع عن إيجاب الاحتياط لا عن الإباحة والترخيص ليقال : إن الإباحة ضرورى الثبوت.

وإن كان استقلال العقل بالتخيير وعدم الحرج فى فعله وتركه ، فلا يكون الحكم مولويا حينئذ ، فيندفع أن مجرد ذلك لا يمنع عن الحكم المولوى ، فانه لا شبهة فى استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ، ومع ذلك لا إشكال فى صحة الحكم بالإباحة الشرعية فى مورد.

وكما أن أعمال المولوية هناك من جهة إمكان الأمر بالاحتياط ، فكذلك هنا من جهة إمكان التعبد بأحد الطرفين شرعا لحكمة نوعية ، فليست الإباحة الشرعية ضرورى الثبوت ، وإنما يحكم العقل بالرخصة من جهة عدم وجدان المرجح فى نظره لأحد الطرفين.

وإن كان قصور أدلة الإباحة الظاهرية للمورد حيث إنه لا شك فى عدم إباحته واقعا فكيف يعمله قوله عليه السلام : « كل شىء لك حلال » ، فهو له وجه ، لكنه مختص بصورة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ، ولا يعم كل الصور ، فانه لا بأس بشموله لما إذا دار الأمر بين حرمة شىء وحرمة ضده ، فإن كلا منهما

ويمكن أن يقال : - بعد شمول قوله عليه السلام كل شيء لك حلال للشبهة الوجوبية نظرا إلى أنه مما يحرم تركه ، فيعمه الغاية ، وبعد شمول الخبر لصورة دوران الأمر بين المحذورين ، لعدم دخولها في الغاية ، نظرا إلى أنها غاية عقلية لا تعبدية ، ومثل هذا العلم لا ينجز الحكم عقلا-، وبعد شموله للشبهات الحكمية كالموضوعية بالإغماض عن كونه جزء رواية مسعدة بن صدقة الواردة في الشبهات الموضوعية - إنه على هذا لا مانع عقلا ولا نقلا من شموله لما لا يحتمل فيه الحلية واقعا :

أما عقلا فواضح ، إذ لا يشترط في جعل الحكم الظاهري موافقته للواقع ، فللشارع أن يقول : إذا شككت في وجوب شيء فهو محرم عليك وبالعكس.

نعم فيما كان فيه نظر ، إلى الواقع وكان دليل الاعتبار بعنوان تصديقه في نظره أو إبقاء الواقع ، فلا محالة يعتبر فيه أن يكون الحكم المماثل مماثلا للمحتمل.

وأما لفظا (1) ، فمن الواضح عدم تقييده باحتمال الحلية المقابلة لسائر الأحكام ، والحلية بمعنى عدم الوجوب الذي هو موجود في الشبهة الوجوبية موجودة هنا أيضا ، فتدبر.

وسياتى إن شاء الله تعالى تحقيق القول في جميع ما ذكرنا في البحث عن دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من مباحث البراءة (2).

40 - قوله « قده » : نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع ... الخ (3).

لكن لا يخفى عليك أن تقييد القطع الموضوعي بما إذا حصل من سبب

ص: 87

1-1. هكذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، لكن الصحيح : نقلا.

2-2. نهاية الدراية 4 : التعليق 58 و 62.

3-3. كفاية الأصول / 269.

ينبغي حصوله منه بهذا العنوان لا- يكاد يجدى فى الردع عن ترتيب أثر القطع حال حصوله ولو مع التفات القاطع بأنه كثيرا ما يقطع من سبب لا ينبغي حصوله منه ، إذ حال حصوله يقطع بأن هذا السبب ينبغي حصوله منه ، وإلا يؤول الأمر إلى حدوث المعلول بلا علة فى نظره إلا إذا عقد القاطع مزية لنفسه فى الالتفات إلى مزايا السبب بحيث يوجب احتفائه بها القطع لكل من التفات إليها ، فهو عالم بأنه سبب غير متعارف ، لكنه يعتقد جهل متعارف الناس بمزاياه الموجبة لحصول القطع.

نعم تقييد القطع بذوات الأسباب المتعارفة خال عن الإشكال ، لأنه غير مناف لحصول القطع من غيرها والردع عنه كما لا يخفى.

41 - قوله « قده » : فهل القطع الإجمالى كذلك فيه إشكال ... الخ (1).

تحقيق المقام برسم أمور : منها أن حقيقة الحكم الحقيقى الذى عليه مدار اطاعة والعصيان هو الإنشاء بداعى البعث والتحرك وجعل الداعى ، ولا يتصف الإنشاء بشيء من الأوصاف المزبورة وهى كونه باعثا ومحركا وداعيا حتى يصل إلى من أريد انبعثه وتحركه وانقداح الداعى فى نفسه.

لا- لتلازم البعث والانبعث والتحرك والتلازم الإيجاد والوجود ، بداهة دخالة اختيار العبد وإرادته فى ذلك ، مع أن البعث الحقيقى موجود أراد العبد امتثاله أم لا.

بل ، لكون المراد من البعث الحقيقى الذى أمره بيد المولى جعل ما يمكن أن يكون باعثا ومحركا وداعيا للعبد ، بحيث إذا خلا عما ينافى رسوم العبودية وينافر مقتضيات الرقبة لخرج من حد الإمكان إلى حد الوجوب وتحقق البعث

ص: 88

ولا- يتصف الانشاء بهذه الأوصاف موجهها بجهة الإمكان إلا بعد وصوله إلى العبد ، وسيجيء (1) إن شاء تعالى توضيحه في مبحث الاشتغال ، وإلا فلا يمكن أن يكون الإنشاء الواقعي باعثا ومحركا وداعيا وزاجرا وناهيا بما هو أمر واقعي ، بل ولا بما هو ملتفت إليه من دون قيام الحجة عليه ، إذ لا يكون الإنشاء المزبور بعثا على أى تقدير إلا بلحاظ باعثيته فى أفق النفس ، فما فى أفق النفس هو الباعث بالذات ، وما فى الخارج باعث بالعرض ، كالمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض.

ولا- يعقل أن يكون ما فى أفق النفس باعثا على أى تقدير ، إلا بوجوده العلمى التصديقى ، ففرض جعل الإنشاء الخارجى داعيا على أى تقدير بوجوده النفسانى هو فرض جعل وجوده العلمى التصديقى داعيا ، فإنه الداعى على أى تقدير.

مضافا إلى أن الإنشاء المزبور لا يكون باعثا لزوميا فى نفوس العامة ، إلا إذا كان بحيث يستحق عليه العقاب ، فكونه كذلك محقق لدعوته بنحو اللزوم.

ومنه علم أن مرتبة الفعلية والتنجز فى مطلق الأحكام الحقيقية من النفسية والطريقة واحدة.

ومنها أن حقيقة العلم الإجمالى المصطلح عليه فى هذا الفن لا تفارق العلم التفصيلى فى حدّ العلمية ، وليسا هما طوران من العلم نظرا إلى تعلق العلم الإجمالى بالمردد أعنى أحد الأمرين ، بل ربما يبنى عليه إمكان تعلق الصفات الحقيقية بالمردد فضلا عن الاعتبارية كما فى كلمات استادنا العلامة « رفع الله

حقيقة العلم الإجمالى لا تفارق التفصيلى

مقامه « (1) ، بل التحقيق أن طرف العلم ينكشف به تفصيلا لا مجال للتردد فيه بما هو طرف للعلم ، إذ القائم بالنفس الذى به تشخص مقولة العلم أمر جزئى شخصى بحسب هذا الوجود ، والمردد بما هو مردد لا ثبوت له ماهية ولا هوية ، إذ كل ماهية لها نحو من التعيين الماهوى الذى به يمتاز عن سائر الماهيات ، وكل هوية بنفسها ممتازة عن سائر الهويات ، كيف والوجود نفس التشخص والوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار.

نعم متعلق طرف العلم مجهول أى غير معلوم ، فلم يلزم تعلق صفة حقيقية ولا اعتبارية بالمردد ، بل ضم الجهل إلى العلم صار سببا لهذا الاسم ، وإلا فالعلم علم دائما ، ومتعلقه بحده منكشف به تفصيلا من غير ترديد فى نفس ما هو طرف العلم.

ومما ذكرنا تبين أن الوجه فى عدم إمكان تعلق صفة بالمردد هو عدم ثبوت وشيئية للمردد بالحمل الشائع حتى يمكن تعلق صفة ، به لا أن العرض يحتاج إلى موضوع يقوم به حتى يقال : بأنه مختص بالأعراض المتأصلة دون مثل الملكية التى هى من الأمور الاعتبارية كما عن العلامة الانصارى « قدس سره » (2) فى بيع صاع من الصبرة ، ولا ما يقال : من أن الصفة إذا كانت موجبة لتشخص شىء فى الخارج ، فحيث إن ما فى الخارج معين لا مردد ، فلا يمكن تعلقها بالمردد دون غيرها ، ولذا يفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية ، فإن الأولى جزء أخير من العلة التامة لوجود شىء فى الخارج دون الثانية كما عن غير واحد ، فتدبر.

ومنها قد عرفت فى مبحث التجزى (3) أن ملاك استحقاق العقاب هتك

ص: 90

1-1. كما نبه عليه فى هامش الكفاية : 141.

2-2. المكاسب المحشى بحاشية السيد : 1 / 333.

3-3. راجع التعليقة 10.

حرمة المولى والظلم عليه بالخروج عن رسوم الرقية ومقتضيات العبودية ، لا المخالفة وتقويت الغرض وارتكاب المبعوض ، لوجود الكل في صورة الجهل مع عدم الاستحقاق عقلا ، بداهة أن زى الرقية ورسم المملوكية ليس يقتضى موافقة أمر المولى ونهيه مع الجهل بهما ، وليس عدمها ظلما عليه وهتكا لحرمة ، بخلاف ما إذا انكشف المطلوبة وتبين المحبوبة .

ومنها أن هتك حرمة المولى والظلم عليه من العناوين القبيحة بالذات وتخلف الذاتى عن ذى الذاتى محال .

بداهة أن كل عنوان محكوم عليه بالقبح إما أن يكون بنفسه وبعنوانه موجبا للذم والعقاب ، أو بما هو منته إلى عنوان كذلك ، للزوم انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات .

وعنوان الظلم من العناوين التى بنفسها وبعنوانها من غير انتهائها إلى عنوان آخر يحكم عليه بالقبح ، فلو فرض حفظ عنوانه دون حكمه لزم التخلف وهو خلف .

بخلاف عنوان الكذب ، فإنه لو خلى وطبعه يقتضى القبح ، ولكن إذا عرض عليه عنوان الإصلاح كان حسنا ، مع أن عنوانه محفوظ عند طرؤ العنوان الحسن .

ومنه تبين أن مخالفة المولى ما لم تتصف بعنوان الهتك والظلم لا يوجب الذم والعقاب ولو اقتضاء ، لما عرفت فى معنى الاقتضاء ، حيث إنها لو خليت ونفسها لا تندرج تحت عنوان الظلم ، بل إذا قامت الحجة على التكليف .

ولا معنى للاقتضاء المساوق للسببية حتى لا ينافى الاشتراط بشىء كالوصول هنا ، لأن نسبة هذه العناوين الحسنة أو القبيحة إلى حكم العقلاء بحسنها أو قبحها ليست نسبة الأسباب إلى مسبباتها ، بل نسبة الغاية إلى ذى الغاية .

ففى الموصوفة بالقبح مفسدة نوعيّة محل (1) بالنظام ، فلذا دعت العقلاء إلى البناء على ذم فاعلها.

فقولهم الموضوع مقتض لحكمه يراد به هذا المعنى من الاقتضاء لا السببية.

وعلى ما ذكرنا ، فما لم يتصف المخالفة بعنوان الظلم لا موضوعيّة لها للحكم بالقبح أصلا ، ومع اتصافه بعنوان هتك الحرمة والظلم يستحيل التخلف ، فلا يكون هذا الحكم العقلى على نحو الاقتضاء ، بل على نحو العليّة ، بنحو التّنجيز لا بنحو التعليق.

إذا عرفت هذه الأمور ، فاعلم أن الحكم الذى ينبغى أن يكون محل الكلام ما عرفت فى الأمر الأول ، وهو ما بلغ درجة حقيقة الحكميّة كى يتمخّض البحث فى تفاوت نفس العلم التفصيلى والإجمالى فى التّنجيز وعدمه.

وحيث إن العلم الإجمالى لا يفارق التفصيلى فى حقيقة انكشاف أمر المولى ونهيه ، فلا محالة يتمخّض البحث فى أن الجهل التفصيلى بمتعلق طرف العلم يعقل أن يجعل عذرا شرعا أو عقلا أم لا .

وحيث إن ملاك استحقاق العقاب كما فى الأمر الثالث هتك حرمة المولى وهو منطبق على المخالفة للحكم المعلوم فى البين ، ولو لم يعلم طرف المعلوم تفصيلا ، فلا فرق بين العلمين فى التّنجيز.

وحيث إن هذا الحكم العقلى على نحو العليّة التامة كما عرفت فى الأمر الرابع تعرف أنه لا يعقل جعل الجهل التفصيلى عذرا عقلا ولا شرعا ، إلا مع التصرف فى المعلوم وهو خلف .

ومرجعه إلى جعل العلم التفصيلى شرطا فى بلوغ الإنشاء الواقعى إلى

ص: 92

1-1 . هكذا فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف ، لكن الصحيح : مخلة .

درجة الحكم الفعلي الحقيقي ، أو جعل الجهل التفصيلي مانعا عن بلوغه كذلك ، وهو في حد ذاته أمر معقول لا يخص العلم الإجمالي ، بل يمكن إجرائه في العلم التفصيلي أيضا بأن يكون العلم التفصيلي الخاص . شرطا في بلوغ الحكم إلى درجة الفعلية ، وإلا فالوصول الذي هو عند التحقيق شرط البعث الحقيقي هو الأعم من التفصيلي والإجمالي كما عرفت . وعلى أي حال لا ربط لهذا المعنى بتعليقية الحكم العقلي واقتضائته .

فان قلت : مقتضى عدم تعلق العلم الإجمالي بالمردد بما هو مررد وعدم تعلقه بالواقع بخصوصه - إذ لا وعاء لتعلقه به إلا في أفق النفس والمفروض عدم العلم بالخصوصية - عدم تنجز الحكم إلا بمقدار تعلق العلم به ، فإنه المنجز دون الاحتمال .

وتنجز الوجوب المتعلق في وجدان العقل بما لا يخرج عن الطرفين يستدعي حرمة المخالفة القطعية فقط ، دون الاحتمالية أيضا ، فان مخالفة التكليف الواقعي بما هو لا أثر لها ، وليست مصداقا للظلم ، لأنه بخصوصه غير واصل ليكون مخالفته ظلما في وجدان العقل .

وليس الظلم من العناوين التي تنطبق على الواقع لا في وجدان العقل ، لأن ما يقتضيه رسوم العبودية هو ترك ما أحرز أنه مبعوض المولى في وجدان العقل ، لا ترك ما هو مبعوض المولى واقعا .

وحيث إنه لم يحرز أن هذا بخصوصه مبعوض المولى ، فلا يكون خروجاً عن ذى الرقبة ، فلا يكون ظلما ، فلا يستحق عليه الذم عقلا ولا العقاب شرعا .

بخلاف ما إذا أتى بالفعلين معا فإنه بهما خارج عن زى الرقبة ، لعدم انزجاره بالزجر المعلوم المتعلق بما لا يخرج عما فعله .

ولا يمكن دعوى أن فعل ما يحتمل أنه مبعوض المولى إذا اقترن باحتمال آخر ظلم بنفسه ، فإن مقتضاها استحقاق العقاب على كليهما معا ولا يقولون ، به .

والموافقة القطعية بترك كلا الفعلين المعلوم حرمة أحدهما أو بفعل كلا الأمرين المعلوم وجوب أحدهما وإن كانت عدلا حسنا ، لكنه ليس ترك الحسن قبيحا ، بل القبيح ما يندرج تحت عنوان الظلم كما عرفت.

قلت : لا ينحصر الظلم فى مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال ليقال : بعدم إحراز المخالفة وعدم الأثر لمخالفة التكليف الواقعى.

بل نفس عدم المبالاة بالتكليف اللزومى وعدم الانبعاث بيعته وعدم الانزجار بزجره فى وجدان العقل ظلم على المولى ، لخروجه عن زى الرقية ورسم العبودية ، وهذا جامع بين المخالفة القطعية للتكليف وترك الموافقة القطعية ، إذ كما أن مخالفته فى وجدان العقل ظلم كذلك ترك موافقته فى وجدان العقل إذا كان لزوميا ظلم ، فإن كليهما من عدم المبالاة عملا بالتكليف المعلوم.

ومن المعلوم أن المبالاة بالوجوب المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين فى وجدان العقل ليست إلا بالانبعاث عنه ، والانبعاث عن المعلوم لا عن الواقع لا يكون إلا بفعلهما معا فإن الانبعاث عن المعلوم المحكوم بالحسن عقلا ليس إلا الانبعاث فى وجدان العقل ، وفعل أحدهما وإن كان يحتمل أن يكون انبعاثا ، لكنه انبعاث عن الواقع المحتمل لا انبعاث عن المعلوم.

ففعل أحدهما وعدمه فى عدم الانبعاث عن المعلوم فى وجدان العقل على حد سواء ، فهو تارك للمبالاة بأمر المولى فى وجدان العقل ، فيكون ظالما مستحقا للذم والعقاب.

وليس ترك كل محتمل مصداقا لعدم المبالاة أو محققا له ليستحق عقابين ، بل الذى يضاف إليه المبالاة وعدمها نفس التكليف الواحد المعلوم ، وليس للأمر أو نهى واحد (1) إلا شأن واحد ، فليس له إلا انبعاث واحد وانزجار

ص: 94

1-1. هكذا فى النسخة المطبوعة ، لكن الصحيح : لأمر أو نهى واحد.

نعم لازم هذا المبني استحقاق العقاب على عدم المبالاة بالبعث المعلوم ولو مع فعل أحدهما المصادف مع الواجب الواقعي ، ولا بأس به بعد الالتزام بأن ملاك استحقاق العقاب تحقق الظلم القبيح عقلا سواء صادف الواقع أم لا كما عرفت في مبحث التجري (1) مفصلا. هذا كله إن كان استحقاق العقاب بحكم العقل.

وأما إن كان بحكم الشارع وجعله كما هو أحد الطريقتين في باب الاستحقاق ، فلازمه استحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواقعي بعد قيام الحجة عليه.

توضيحه أن قاعدة اللطف كما تقتضى بعث الشارع نحو ما فيه صلاح العباد وزجره عما فيه الفساد ، كذلك تقتضى جعل العقاب على ترك ما فيه الصلاح وفعل ما فيه الفساد تحقيقا للباعثية والزاجرية.

ومن الواضح أن جعل العقاب ما لم يصل ولو بوصول ملزومه وهو التكليف لا يكون محققا للدعوة بعثا أو زجرا.

وعليه ، فالعلم بالتكليف علم بلازمه وهو العقاب المجعول على مخالفته من حيث إنه مخالفة لا من حيث الاندراج تحت عنوان الظلم حتى ترد المحاذير المتقدمة ، كما أنه بملاحظة العلم المزبور يحتمل العقاب على فعل كل واحد لاحتمال حرمة واقعا.

وعليه ، فإذا ارتكب أحدهما وصادف الواقع فقد وقع في عقابه ، وإلا فلا ، وهذا الاحتمال هو الحامل للبعد على الفرار من العقاب من دون حاجة فيه إلى حكم من العقلاء أو الشارع.

ومما ذكرنا تعرف الخلط في كثير من الكلمات بين المسلكين ، فتارة يرتبون

آثار المسلك الأول، وأخرى آثار المسلك الثاني، وعلى أى حال، فالعلم الإجمالى منجز للتكليف مطلقا.

42 - قوله « قده » : وكانت مرتبة الحكم الظاهرى معه ، محفوظة ... الخ (1).

لا- يخفى عليك أن انخفاض المرتبة : إن كان بلحاظ تعلقيّة حكم العقل بالاستحقاق على عدم المؤمن من الشارع مطلقا أو فى بعض الأطراف كما توهم.

ففيه أولا ، أن هذا المعنى لا ربط له بانحفاظ المرتبة ، لأنه إنما يلتزم به دفعا للتنافى بين نفس الحكمين الواقعى والظاهرى ، لا دفعا للتنافى بين آثارهما ، وحكم العقل وورود المؤمن شرعا مربوط بالثانى دون الأول.

نعم من لا- يرى منافاة بين نفس الحكمين مطلقا بل يرى المنافاة بينهما من قبل آثارهما ، فله أن يقول بانحفاظ المرتبة بهذا المعنى ، إلا أنه أجنبى عن مسلك شيخنا الأستاذ « قدس سره ».

وثانيا قد عرفت أن مخالفة التكليف المعلوم بل عدم المبالاة به بالانبعاث عنه والانزجار به ظلم عليه ، وهو قبيح بالذات ، وتخلف الذاتى عن ذى الذاتى محال ، فلا حكم من العقل هنا بنحو الاقتضاء والتعليق ، بل بنحو العلية والتنجز كما فصلناه آنفا.

وإن كان انخفاض المرتبة بلحاظ إناطة الإنشاء الواقعى بوصوله تفصيلا فى صيرورته بعثا وزجرا شرعا.

ففيه أن الكلام فى العلم الطريقي المحض لا فى العلم المأخوذ فى الموضوع ، وإلا فالعلم التفصيلى أيضا يمكن أن لا يكون منجزا ، لإناطة الإنشاء فى الباعثية والزاجرية بعلم تفصيلى حاصل من سبب خاص أو فى مورد مخصوص.

ص: 96

وقد عرفت أن الكلام هنا متمحض في الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي.

وإن كان انخفاض المرتبة بلحاظ فعليّة الحكم الواقعي من وجه وفعليّة الحكم الظاهري من جميع الوجوه ولا منافاة بين الفعليّة المطلقة ومطلق الفعليّة بل بين الفعليّين من كل وجه وهو الفعلي بقول مطلق وهذا هو المراد هنا كما نص عليه في مبحث الاشتغال (1).

ففيه أن الفعلي من وجه لا معنى له إلا ما ذكرناه سابقا في شرح كلامه وتصحيح مرامه « زيد في علو مقامه » (2) من أنه الإنشاء بداعي جعل الداعي دون غيره من الدواعي ، لاستحالة صيرورته بعثا وزجرا للزوم الانقلاب ، ومثل هذا الإنشاء هو تمام ما بيد المولى وتتمام ما يتحقق منه بالفعل ، وقيام الحجة عليه يجعله مصداقا للبعث والزجر فعلا ، فيكون فعليّا من جميع الوجوه.

إلا- أن الفعلي من وجه بهذا المعنى إنما يمكن جعل حكم فعلي مطلق على خلافه أو على وفاقه إذا كان محتملا أو مظنونا ، فانه ما لم تقم الحجة عليه لا يكون فعليّا مطلقا كي يلزم اجتماع الضدين والمثلين ، وأما إذا قامت الحجة عليه ، فلا.

وقد بينا أن العلم الإجمالي في حدّ العلميّة كالعلم التفصيلي ، ولا فرق في الوصول المقوم للباعثيّة الفعليّة والزاجريّة الفعليّة بين الوصول التفصيلي والإجمالي.

ومع كفاية هذا المقدار من الوصول عقلا- في تحقق البعث والزجر ، فلا- يعقل بعث آخر أو زجر آخر أو ترخيص على خلاف الحكم الواصل.

وأما ما أفاده شيخنا العلامة « قدس سره » في البحث وأشار إليه في (3)

ص: 97

1-1. كفاية الأصول / 9 - 358.

2-2. التعليقة 30.

3-3 (3) قد تعرض له المصنف قدس سره في التنبيه الرابع حيث قال في جواب إشكال أورد على نفسه

أوائل هذه المباحث فى تقريب الفعلى من وجه والفعلى بقول مطلق بأن الغرض من التكليف : تارة يكون بحدّ يوجب قيام المولى مقام البعث وإيصاله إلى المكلف ولو بنصب طريق موافق وإيجاب الاحتياط ، فمثله لا يجوز الترخيص فى خلافه ، فإنه نقض للغرض .

وأخرى لا يكون بذلك الحد ، بل بحيث إذا وصل من باب الاتفاق لتتجز ، وكان سببا لتحصيل الغرض من المكلف ، فمثله يجوز الترخيص فى خلافه وسدّ باب وصوله .

وأدلة الأصول الشاملة لموارد العلم الإجمالى كاشفة عن أن الغرض من سنخ الثانى وليس مثلها فى مورد العلم التفصيلى .

فمندفع ، أما أولا ، فبأن هذا التفصيل إنما يجدى فى دفع شبهة نقض الغرض من التعبد بالظن وغيره على خلاف الواقع كما سيحىء إن شاء الله تعالى فى محله لا فى مقام دفع المنافاة بين الحكم الواقعى والحكم الظاهرى من حيث نفسهما والكلام فى الثانى .

وأما ثانيا ، فإنه يجدى فى الحكم على خلاف الحكم الواقعى ، لا على خلاف الحكم الواصل من باب الاتفاق مع حكم العقل بعدم الفرق بين أنحاء الوصول .

وأما ثالثا ، فبأنه يجدى فى عدم لزوم نقض الغرض من المكلف به لا فى عدم لزوم نقض الغرض من نفس التكليف ، فإن الغرض من نفس التكليف فى جميع الموارد سنخ واحد .

ومن البين أن الغرض من نفس التكليف جعل الداعى والباعث فعلا ، والترخيص الفعلى نقض لهذا الغرض .

=====

فى القول بإمكان أخذ الظن بحكم فى موضوع مثله أو ضده يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتتجز واستحق على مخالفته العقوبة . كفاية الأصول / 267

ومن جميع ما ذكرنا تبين عدم انحفاظ المرتبة رأسا بين الغرض من الحكمين وبين نفس الحكمين وبين آثارهما ، فهما متنافيان نفسا ومن حيث المبدأ والمنتهى.

43 - قوله « قده » : ضرورة عدم تفاوت فى المناقضة بين التكليف الواقعى ... الخ (1).

يمكن إبداء الفرق بين ما نحن فيه وبين موارد النقض : أما فى الشبهة البدويّة ، فبما عرفت فى تحقيق حقيقة الحكم الحقيقى (2) ، وأنه جعل ما يمكن أن يكون داعيا ، والخطاب الواقعى بما هو واقعى لا يمكن أن يكون داعيا بحيث لو مكن العبد نفسه عن امثاله أمكن أن يكون ذلك الخطاب داعيا ، فالخطابات الواقعيّة ما لم تصل إلى المكلف بنحو من الوصول ولو بالحجّة الشرعيّة أو الأمر الاحتياطى لا يعقل أن تتصف بكونها باعثا وداعيا ، أو زاجرا وناهيا ، وبهذا ترتفع المناقضة والمضادة بين الأحكام الواقعيّة ومفاد الأصول الشرعيّة.

ومنه علم أن عدم فعليّة الحكم الواقعى المجهول ليس من جهة الاستكشاف من أدلة الأصول ، بل مطابق للقاعدة الحاكمة بدوران الفعليّة مدار الوصول.

وأما الشبهة الغير المحصورة ، فلما سيجىء (3) إن شاء الله تعالى أن القدر المتيقن من موردها ما إذا لزم من الاحتياط فيها عسر مخل بالنظام أو كان بعض أطرافها خارجا من مورد الابتلاء كما هو كذلك غالبا ، وعدم فعليّة الحكم فيهما عقلى ، بداهة عدم موقع للبعث والزجر الحقيقين مع لزوم اختلال النظام أو خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء ، فلا علم إجمالى بالحكم الفعلى حتى

ص: 99

1-1 .1 كفاية الأصول / 272.

2-2 .2 التعليقة 30.

3-3 .3 نهاية الدراية 4 : التعليقة 81.

يحكم العقل بامثاله ويكون الإذن هناك إذنا على خلاف الحكم العقلي.

44 - قوله « قده » : ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين ... الخ (1).

هذا إذا كان الوجه في التنجز مضادة الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري كما نص عليه في مبحث الاشتغال (2)، إلا أنه من القطع بثبوت المتناقضين لا احتمال، وذلك لأن الترخيص في كل واحد بدلا ترخيص تخييري ينافي الحرمة التعيينية قطعاً.

نعم إذا كان الترخيص بالإضافة إلى أحدهما المعين كان ثبوت الحكمين المتناقضين محتملاً، لا (3) مقطوعاً.

مضافاً إلى أن التنافي إنما يكون إذا كان الترخيص شرعياً، وأما إذا كان عقلياً، فلا حكم مجعول من العقل أو العقلاء بحيث يضاد حكماً مجعولاً آخر، بل غايته إذعان العقل بعدم الاستحقاق على ارتكاب كل واحد من المشتبهين بدلاً عن الآخر.

وأما إن كان الوجه في التنجز من حيث المخالفة القطعية هو كونها ظلماً، فيستحق عليه العقاب، بخلاف الموافقة القطعية، فإن إزام العقل بها من باب حكمه بدفع الضرر المحتمل، ومع تأمين الشارع بتخصيصه في أحد الطرفين لا يحتمل الضرر كي يجب دفعه عقلاً.

ففيه: إن كان ترك الموافقة القطعية لعدم الانبعاث بالبعث المعلوم وعدم الانزجار بالزجر المعلوم في وجدان العقل ظلماً، كما قربناه، فالإذن فيه إذن في الظلم وهو قبيح كالإذن في المخالفة القطعية.

وإن لم يكن كذلك، بل كان مخالفة التكليف المعلوم واقعا ظلماً، فالإذن في

ص: 100

1-1. كفاية الأصول / 273.

2-2. كفاية الأصول / 358.

3-3. كلمة « لا » زيادة من ليست في المطبوع ولا في المخطوط بغير خطه قده.

ترك كل واحد من الأطراف أيضا حيث إنه إذن في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم ، فهو أيضا إذن في الظلم وهو قبيح.

وإن قلنا بأن العقاب بجعل الشارع على مخالفة التكليف الواقعي ، فالإذن في كل طرف مساوق لرفع العقاب عن مخالفة التكليف الواقعي المعلوم ، وهو مناف لثبوت العقاب على الواقع وهو المصحح لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المعلوم واقعا ، وإلا فضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا بل بالعرض مناف لفعالية التكليف المعلوم ، لما عرفت من أنه يتقوم الباعثية والزاجرية بكونه يستحق العقاب على مخالفته.

ومما ذكرنا تبين أن التأمين الواقع (1) لموضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل دافع للتكليف الفعلي بأثره فيسوغ المخالفة القطعية أيضا ، ومع بقاء التكليف الفعلي بأثره على حاله يكون موضوع القاعدة محفوظا ، وتختلف الحكم عن موضوعه التام خلف.

وبالجمله ، فمحصل الكلام أن الترخيص إن كان شرعيا وكان استحقاق العقاب بحكم العقل ، فالمحذور زيادة على المنافاة بين الحكم المعلوم بالإجمال والترخيص الشرعي لزوم الإذن في الظلم وهو قبيح. وقد عرفت وجه كون ترك الموافقة القطعية ظلما.

وإن كان الترخيص شرعيا والعقاب بجعل الشارع ، فالمحذور الزائد على المنافاة بين نفس الحكمين هو التناهي بين جعل العقاب ورفع وإثباته ونفيه كما بيناه ، حيث إن ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا للواقع.

ولا مورد للمحذور المتقدم وهو الإذن في الظلم ، إذ العقاب كما عرفت ليس بملاك كونه ظلما.

ص: 101

1-1. كذا في المطبوع والمخطوط بغير خطه قده ، والصحيح : الرافع.

وإن كان الترخيص عقليًا والعقاب بحكم العقل ، فليس فيه محذور المنافاة بين الحكمين ، إذ ليس الترخيص العقلي من مقولة الحكم ، بل مجرد الإذعان بالمعذورية ، وكونه معذورا عند العقلاء وعدم كونه معذورا لكونه مذموما عليه بملاك الظلم متنافيان.

وإن كان الترخيص عقليا وجعل العقاب شرعيًا ، فليس فيه محذور المنافاة بين الحكمين ولا الإذن في الظلم ، إذ ليس هناك مقولة الإذن ولا العقاب بملاك الظلم ، بل المعذورية عند العقل مع فرض كونه معاقبا عليه شرعا ولازمه عدم المعذورية لا يجتمعان.

45 - قوله « قده » : أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن كل ما كان من شئون العلم ومقتضياته ، فهو المناسب للمقام ، وكل ما كان من شئون الجهل ، فهو من مقاصد المقصد الآتي في البراءة والاشتغال ، وهذا ينطبق على ما أفاده « قدس سره » إذ الاقتضاء لاستحقاق العقاب من شئون العلم والمانعية من شئون الجهل ، وعلى ما ذكرنا سابقا (2) من عدم التفاوت بين العلمين التفصيلي والإجمالي في حد العلمية وأنهما ليسا طورين من العلم يتمحض البحث في إمكان جعل الجهل التفصيلي عذرا عقلا وشرعا ، فلا مجال للبحث عنه إلا في المبحث الآتي.

لكنك قد عرفت سابقا (3) أن الاقتضاء بمعنى السببية القابل لمنع المانع غير معقول هنا ، لأن نسبة الموضوع إلى حكمه العقلاني أو حكمه الشرعي ليست نسبة السبب إلى مسببه حتى يتصور المانعية والاشتراط.

وقد عرفت أيضا أن مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال من دون انحلاله

ص: 102

1-1. كفاية الأصول / 273.

2-2. ذيل قول المصنف قدس سره فهل القطع الإجمالي كذلك فيه إشكال التعليقة 41.

3-3. في التعليقة 41.

موضوع تام للقبح عقلا، أو لجعل العقاب شرعا، وأنها ليست لو خليت ونفسها كذلك حتى يمكن عدم لحوق حكمها لها بعروض، عارض، بل القابل لارتفاع الحكم المزبور عنه موضوع آخر، وهي مخالفة المعلوم بالإجمال المنحل ولو حكما.

وحينئذ فالبحث هنا ليس راجعا إلى البحث عن الاقتضاء بوجه أصلا، بل المبحوث عنه استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم المعلوم إما عقلا أو شرعا.

والمبحوث عنه في باب البراءة والاشتغال هو أن المجهول تفصيلا غير محكوم بالجواز فعلا أو بنفى المؤاخذه عنه لرجوعه إلى رفع العقاب المجهول على مخالفة المعلوم، وهو ينافي بقاء التكليف الفعلى على حاله.

وقد حقق في محله أن مجرد ترتب المسألة على مسألة لا يوجب وحدة المسألة، بل تعدد المسائل بتعدد القضايا موضوعا أو محمولاً أو هما معا وتعددتهما هنا واضح بالبيان المزبور.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر أن تخصيص المقام بالبحث عن حرمة المخالفة القطعية وتخصيص البحث الآتى بوجوب الموافقة القطعية كما عن شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره » لا وجه له (1).

وتوجيهه بأن البحث عن حرمة المخالفة القطعية بحث عن أصل اقتضاء العلم والبحث عن وجوب الموافقة القطعية بحث عن مقدار الاقتضاء وكيفيته لا عن أصله.

غير وجيه، إذ مقدار الاقتضاء وكيفيته لو لم يكونا من مقتضيات الشك والجهل لا وجه للبحث عنهما في ما أعد للبحث عن مقتضيات الجهل وأحكامه.

وتوهم أن وجوب الموافقة القطعية من مقتضيات احتمال العقاب ووجوب دفع الضرر المحتمل عقلا لا من آثار العلم بالتكليف حيث لا علم بالإضافة إلى

ص: 103

كل واحد من الأطراف فله مساس بالاحتمال لا بالعلم.

مدفوع بأن معنى منجزية العلم ترتب استحقاق العقاب عقلا على مخالفة التكليف الفعلي المعلوم بملاحظة انطباق عنوان قبيح عليه كعنوان هتك حرمة المولى ونحوه أو من جهة جعل العقاب شرعا على مخالفة التكليف الواقعي المعلوم.

وهذا منشأ ترتب استحقاق العقاب على مخالفة التكليف بارتكاب بعض الأطراف عند المصادفة، لا أن استحقاق العقاب من آثار احتماله، ولا من آثار قاعدة دفع الضرر المحتمل، إذ مع عدم استحقاق العقاب على المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم في البين لا موضوع لقاعدة دفع الضرر، ومع ثبوته لا حاجة إليها، إذ الوقوع في العقاب على تقدير المصادفة من آثار كونه على الفرض مخالفة موجبة للعقاب لا من آثار مخالفة قاعدة دفع الضرر المحتمل، فالاحتمال لا ضرر عليه، ولا أثر له لا عقلا ولا شرعا، فتدبر.

ولا نعني بحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية إلا اقتضاء المخالفة مطلقا لاستحقاق العقاب عقلا، فتدبر. فانه حقيق به.

وليعلم أن هذه المسألة على جميع التقادير مسألة عقلية وإدراجها في الكلام باعتبار حسن المعاقبة من الشارع وإلا فليس كل مسألة عقلية كلامية.

وأما دعوى (1) أن في المسألة جهتين بإحدهما تكون كلامية وهي حيثية اقتضاء العلم الإجمالي لاستحقاق العقوبة وبالأخرى أصولية وهي حيثية انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري باعتبار التوصل بها إلى الترخيص شرعا في ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها وأن الجهة الأولى من مبادئ الجهة الثانية.

فمندفعة بأن انحفاظ المرتبة من شئون المجهول تفصيلا لا من شئون

ص: 104

1-1. كما في كلام المحقق النائيني قده. أجود التقريرات: 2/ 1. 48.

المعلوم إجمالاً، بمعنى أنه مع الجهل التفصيلي هل يمكن جعل حكم ظاهري كما في سائر موارد الجهل أم لا ، وليس من مقتضيات العلم بما هو علم ، فهو من مسائل مباحث الشك والجهل لا من مباحث القطع.

مع أن الجهة الأولى لا مبدئية لها إلا لانحفاظ المرتبة من حيث أثر الحكم الظاهري لا من حيث انحفاظها من حيث نفس الحكم ، فإن حيثية الاقتضاء لاستحقاق العقاب أجنبية عن مضادة الترخيص للوجوب والحرمة فافهم جيداً.

46 - قوله « قده » : مما لا يمكن أن يؤخذ فيها ... الخ (1).

قد ذكرنا (2) في مباحث الألفاظ أن وجه الاستحالة ليس توقف الحكم على ثبوت موضوعه ، فإن ثبوت الموضوع خارجاً يسقط الحكم لا أنه مصحح لعروضه عليه ، وثبوته الذهني غير مقوم لمطلوبيته بل يستحيل ذلك ، لأن صفة العلم التي هي مناط الثبوت الذهني لا يعقل أن تكون مقومة لصفة الشوق النفساني المتقومة بمتعلقه ، وإلا لزم اتحاد الفعلين في التحصل وهو محال.

فكما أن مقوم صفة العلم نفس الماهية ، كذلك مقوم صفة الشوق نفس الماهية ، غاية الأمر بنحو فناء العنوان في المعنون ، كما حققناه (3) في مبحث اجتماع الأمر والنهي وغيره.

بل المانع ما ذكرنا غير مرّه أن الحكم متأخر عن موضوعه طبعاً ، فلو أخذ في موضوعه لزم تقدم المتأخر بالطبع ، وهو خلف.

نعم التحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق فعلاً عدم المانع من هذه الجهة أيضاً ، لأن الأمر ليس بوجوده الخارجي داعياً لأن الشوق المحرك للعضلات

ص: 105

1-1 . كفاية الأصول / 274.

2-2 . نهاية الدراية 1 : التعليق 167.

3-3 . نهاية الدراية 2 : التعليق 168.

لا- بد من أن يكون عدّة واقعة في أفق النفس وليس إلا الأمر بوجوده العلمي ، فالأمر بوجوده الخارجى موقوف على موضوعه ، ومتأخر عنه وبوجوده العلمى مأخوذ فى الموضوع المتقدم عليه ، ووجوده العلمى غير متقوم بوجوده الخارجى ، بل بماهيته الشخصية ، كما (1) شرحناه فى مبحث أخذ القطع بشخص الحكم فى موضوعه ، فراجع وتدبر .

وأما شبهة لزوم الخلف من وجه آخر وهو أن فرض نفس اتيان الشىء بداعى أمره وبعنوان أنه واجب فرض عدم تعلق الأمر بالمجموع من الشىء وقصد الامتثال وقصد الوجه وفرض تعلق الأمر بالمجموع فرض عدم تعلقه بذات الشىء وهو المراد بأنه يلزم من أخذه فى المتعلق عدم أخذه فيه وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال .

فهى مدفوعة بما أشرنا إليه فى مبحث أخذ القطع بشخص الحكم فى موضوع نفسه (2) من أن المأمور به ليس هو المأتى به بداعى أمره بما هو كذلك حتى يلزم منه الخلف ، بل الصلاة مثلا نوع له أصناف وطبيعى له حصص ، فالصلاة المأتى بها بداع الأمر حصة وصنف ، والصلاة المأتى بها بغيره من الدواعى حصة وصنف آخر ، فيمكن تعلق الأمر بذات تلك الحصة وذلك الصنف الملازم لذلك الداعى الخاص ، فلم يلزم من الأمر بذات هذه الحصة عدم الأمر بها .

ومنه يعلم أيضا أن المقيّد بما هو ليس مأمورا به حتى لا يكون لذات المقيّد أمر ، وليس قصد القربة وقصد الوجه مأخوذا فى عرض الصلاة حتى يلزم دعوة الأمر إلى جعل نفسه داعيا ليلزم عليّة الشىء لعليّة نفسه ، بل قصد القربة والوجه غير مأخوذ فى المتعلق بأى وجه كان مع قصر الأمر على ما لا ينفك عنهما ، فتدبر .

ص: 106

1-1 .1 التعليقة 27.

2-2 .2 التعليقة 27.

قد صرح (2) « قدس سره » في مبحث الأقل والأكثر من مباحث البراءة والاشتغال بإمكان قصد الوجه غاية وتوصيفا إجمالا تارة وتفصيلا أخرى : فإن كان الجزء الزائد زيادة لم يؤخذ عدمها في المركب فقصد الوجه إجمالا معقول ولا إخلال إلا بالتميز.

وإن كان الجزء الزائد جزء مستحيا ومن أجزاء الفرد كانت طبيعة الواجب منطبقة على الأكثر بتمامه وكمال له لصدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته ، فيقصد باتيان الأكثر اتيان الواجب بما هو مفصلا لا الواجب المردد بين الأقل والأكثر.

أقول : أما قصد الوجه بنحو الغاية الداعية ، فلا ريب فيه ، لإمكان دعوة الأمر النفسى بما هو وجوب نفسى إلى اتيان متعلقه الذى هو إما تمام الأكثر أو فى ضمنه.

وأما قصد الوجه توصيفا ، فليس معناه إتيان الموصوف بأنه واجب خارجا بإتيان الأكثر كما هو صريح كلامه « قدس سره » حيث قال « رحمه الله » وإتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية وتوصيفا بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان إلى آخره (3) لما مر مرارا أن (4) الوجوب لا يعرض المأتى به حتى يوصف بعنوان الواجب ليؤتى به مقترنا بوجهه ، بل معروض صفة الوجوب هى الطبيعة الفانية فى مطابقتها قبل وجودها فى الخارج ، وأما بعده فيسقط الوجوب فكيف يعرضه.

بل المراد من قصد الوجه بنحو التوصيف أنه يتمكن من قصد الصلاة الواجبة بما هى واجبة ، فيأتى بمطابقتها فى الخارج بإتيان الأكثر.

إمكان قصد الوجه إجمالا وتفصيلا

ص: 107

1-1. كفاية الأصول / 274.

2-2. كفاية الأصول / 365.

3-3. كفاية الأصول / 365.

4-4. نهاية الدراية 1 : التعليقة 167. نهاية الدراية 2 : التعليقة 4. وفى التعليقة المتقدمة.

وأما قصد الوجه في الأكثر تفصيلاً إذا كان الزائد جزء الفرد نظراً إلى صدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته ، فقد بينا في محله أن مشخص الطبيعة في الصلاة وغيرها على حد سواء ، والم مشخص الاعتبارى لا معنى له.

إلا أن فضيلة الطبيعة وكمالها لا يعد أمراً في قبالها ، فيكون كالم مشخص الحقيقى الذى لا يزيد على وجود الطبيعة.

وعليه فنقول : إن صدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته مع وضوح أن زيدا انسان بنفسه وبدنه لا بكمه وكيفه ووضعه وأشباهها بملاحظة أن صحة حمل الانسان على زيد بما هو زيد ليس إلا بلحاظ الاتحاد فى الوجود السارى من الشخص إلى الطبيعة النوعية ، فإنه مجرى فيض الوجود بمعنى أن هويّة زيد الممتازة بنفسها عن هويّة عمرو حيث إن الوجود عين التعيّن والتشخص مطابق الانسان من حيث تفرّد حصة من الطبيعة النوعية فى مرتبة ذات هذه الهويّة.

فالوجود الواحد وجود هذه الحصة بالذات ووجود طبيعى الانسان بالعرض وإلا فكّمه وكيفه ووضعه فرد طبيعى الكم والكيف والوضع ولا يعقل أن يكون فردية فرد لطبيعة مناطا لفردية شىء آخر لطبيعة أخرى.

فصدق الطبيعى على الفرد بمشخصه الحقيقى وهو الوجود الذى هو التعيّن والتشخص صحيح ، وصدقه على الفرد بلوازمه من كمه وكيفه ووضعه غير صحيح.

والعناية المصححة فى الأول اتحاد الطبيعى وحصته فى الوجود وهذه العناية مخصوصة بما كان كذلك من الاتحاد فى الوجود السارى ، لا فى مثل الصلاة وأجزائها المستحبة المكملة لها المغاير لها وجودا ، فتدبر جيّدا.

بل لو قلنا باتحاد الأعراض وموضوعاتها فى الوجود كما هو المحقق عند جملة من أهل التحقيق ، فصدق الطبيعى على الفرد بعوارضه صحيح أيضا.

إلا أن الأجزاء المستحبة ليست كالأعراض بالنسبة إلى المركب

الاعتبارى من الأجزاء الواجبة ليكون لها اتحاد فى الوجود السارى ، فتأمل جيّداً.

48 - قوله « قده » : ضعيف فى الغاية وسخيف إلى النهاية ... الخ (1).

وجه الضعف أن من يقول باعتبار قصد الوجه إنما يعنى الوجه النفسى دون الغيرى أو العرضى ، إذ منشؤه أن الأعراض القائمة بموضوعات الأحكام واقعا عناوين لها فى نظر العقل ، حيث لا يدعن العقل بحسن شىء إلا بما له من الوجه الحسن المنطبق عليه بلحاظ قيام الجهة المحسنة به قيام العرض بموضوعه.

وهذا الفعل بماله من الوجه العقلى موضوع للحكم الشرعى واقعا لتنتزه ساحة الشارع عن الأغراض النفسائىة والاقتراحات الغير العقلائىة.

ومع معلوميّة الوجه العقلى يجب إتيان الفعل بذلك الوجه حتى يصدر عنه بما هو فعل حسن بالاختيار.

ومع عدم معلوميّته يجب إتيانه بالوجه الشرعى المحاذى للوجه العقلى حتى يصدر الحسن بما هو حسن عن هذا الوجه بالاختيار.

ومن الواضح أن الوجه الشرعى المحاذى للوجه العقلى ليس إلا الوجوب النفسى دون الغيرى والعرضى أو الجزئيّة المنتزعة عن كل واحد بلحاظ الوجوب النفسى المتعلق بالكل.

وربما يتوهم أن جزء العبادة عبادة ولا فرق بين عبادة وعبادة فى نظر من يرى وجوب قصد الوجه فى العبادة.

ص: 109

ولا يخفى فساده : أما أولاً فلما ذكرنا في مسألة النهي عن العبادة أن جزء العبادة من حيث الجزئية للعبادة ليس بعبادة بأي معنى كان ، لأن العبادة إما يراد بها العبادة الذاتية أى ما هو حسن بنفسه وبذاته ، أو يراد بها ما لا يسقط أمره إلا إذا أتى به بداعى أمره ، ولا يجب أن يكون جزء العبادة معنونا بعنوان حسن ، بل اللازم تعنون الواجب النفسى الشرعى بعنوان الحسن العقلى ، والجزء مقوم المعنون بعنوان الحسن لا أنه معنون به ، وإلا لكنت الأجزاء واجبات نفسية .

كما أن الأمر النفسى الواحد حيث تعلق بالمجموع فالمجموع بحيث لو لم يأت به بداعى أمره لم يسقط أمره ، لا كل واحد من الأجزاء ، وفساد العبادة مع عدم إتيان بعض أجزائها بداع الأمر النفسى ليس من حيث نفس ذلك الجزء ، بل من حيث عدم إتيان المجموع الذى هو متعلق الأمر النفسى بداع الأمر .

وأما ثانياً فلأننا فرضنا أن الجزء عبادة بالمعنى الثانى ، إلا أن قصد الوجه ليس من حيث كونه عبادة بأى معنى كان ، بل من حيث لزوم قصد العنوان الحسن العقلى بقصد ما يحاذيه من العنوان الشرعى ، وليس ذلك إلا- المركب المعنون بعنوان الحسن العقلى الذى تعلق به وجوب نفسى واحد .

نعم إن كان احتمال اعتبار قصد الوجه لا لذلك الوجه بل لمجرد دخله فى الغرض فمقتضى الأصل لزومه حتى فى الجزء سواء كان جزء العبادة عبادة أم لا .

فى تكرار العبادة وما يتعلق به من التقض والإبرام

49 - قوله « قده » : إنما يضر إذا كان لعباً بأمر المولى ... الخ (1).

وذلك إذا فعل استهزاء وسخرية بأمر المولى ، فلا يصدر العمل عن داع الهى بل داع شيطانى .

بخلاف ما إذا كان داعيه أمر المولى وكان اللعب والعبث فى نحو امتثال أمر المولى وكيفية إطاعته ، فإن الفعل على أى حال ينشأ عن داع الهى .

وتحقيق المقام أن المانع ، إمّا عدم صدور العمل عن داع الهى بل عن غيره ، أو التشريك فى الداعى بحيث لا يكون الأمر مستقلاً فى الدعوة ، أو تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب ، أو تعنون الفعل المأتى بداعى الأمر بعنوان اللعب والكل مفقود :

أما الأول ، فلأن المفروض أن المحرك لفعل كل من المحتملات هو الأمر المحتمل تعلقه به .

وأما الثانى ، فلأن المفروض عدم محرك إلى ذات كل واحد من المحتملات سوى الأمر المحتمل ، فلا تشريك فى الداعى ، وإلا فلو فرض التشريك لم يكن فرق بين الداعى العقلانى وغيره فى المفسدية وعدم صدور العمل عن داع الهى مستقل فى الدعوة .

وأما الثالث ، فلأن المفروض أن ذات العمل صلاة واتصافها باللعب والعبث باعتبار صدورها عن داع نفسانى شهوانى ومع فرض صدورها عن داع الأمر المستقل فى الدعوة لا معنى لتعنون ذات الصلاة باللعب والعبث .

فى تكرار العبادة

ص: 111

وأما الرابع ، فبان اتصاف المأتمى به بداع الأمر بوصف اللعب والعبث بأن يكون الداعى إلى جعل الأمر داعيا غرضنا نفسانيا غير عقلاني ، والمفروض أن داعيه إلى امتثال أمر المولى ما هو الداعى فى غيره من توقع الثواب أو تحصيل مرضات المولى أو غيرهما.

وتوهم أن اتصاف مثله بعنوان اللعب غير ضائر ؛ لفرض صدور العمل عن داع الأمر وهو حسن بذاته.

مدفوع بأن المأتمى به بداع الأمر أو بقصد التعظيم إنما يكون حسنا بذاته ، بمعنى أنه لو خلى ونفسه يندرج تحت عنوان الانقياد للمولى وعنوان الاحسان إليه ، لا أن حسنه كحسن العدل والاحسان ذاتى لا يتخلف عنه.

بل التعظيم فى مورد يعرف به المولى فيقتل اساءة اليه ولو مع حفظ عنوانه ، كانهفاظ عنوان الصدق فى المهلك للمؤمن ، مع أن الصدق حسن بذاته بذلك المعنى فلو فرض اتصاف المأتمى به بداع الأمر بعنوان اللعب من حيث كون داعى الداعى غرضنا شهوانيا نفسانيا لا يصدر ممدوحا عليه بل مذموما عليه.

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أيضا أن الداعى إلى تحصيل اليقين باطاعة الأمر أيضا هو الداعى فى غير هذا المورد وهو اسقاط العقاب فى وجدان العقل مثلا.

بل لو كان هناك لعب ولغو لكان فى كيفية تحصيل اليقين باطاعة الأمر. وهو أجنبي عن اتصاف الاطاعة بعنوان اللعب ، بل هو عنوان تحصيل اليقين ، لا عنوان الفعل المتولد منه اليقين باطاعة الأمر.

توضيحه أن لتحصيل اليقين باطاعة الأمر طريقان :

أحدهما معرفة الواجب واتبان الواجب بعينه فيحصل له اليقين باطاعة الأمر واسقاطه.

ثانيهما اتيان محتملات الواجب الواقعي ، فإنه يوجب حصول اليقين باطاعة الأمر الواقعي وسقوطه.

فاختيار الطريق الثاني على الأول لأحد أمور ثلاثة : فتارة يختاره لداع محبوب وهو الاشتغال بالانقياد المحبوب عقلا في مدة مديدة.

وأخرى يختاره لداع عقلائي وهو فيما إذا كان تحصيل معرفة الواجب أكثر مئونة من اتيان المحتملات فسهولة الطريق تدعوه إلى اختياره.

وثالثة لا لذا ولا لذا بل لمجرد غرض نفساني ، فتحصيل اليقين من أصله وإن كان كما في سائر الموارد إلا أن تحصيل اليقين من هذا الطريق الخاص لغرض نفساني ، فيصدق اللعب على تحصيل اليقين من هذا الوجه ، لا على نفس الفعل الذي هو سبب لحصول اليقين بالطاعة.

ومنه تعرف أنه كما لا لعب ولا عبث في الأمر كذلك في كيفية إطاعته ، وإنما اللعب في تحصيل اليقين حيث لا مرجح عقلائي لتحصيل اليقين من هذا الوجه ، الخاص ، فتدبره جيدا فإنه دقيق جدًا.

وربما يقال (1) : بلزوم تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي لا من حيث اعتبار قصد الوجه ، بل من أجل عدم استقلال العقل بحسن الامتثال الإجمالي ، إلا مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي ، نظرا إلى أنه يجب الانبعاث عن شخص أمر المولى وإرادته مع امكانه ، وأن الانبعاث فيما نحن فيه انبعاث عن احتمال البعث ومرتبة الأثر متأخرة عن مرتبة العين ، وأنه مع الشك في ذلك لا مجال ، إلا للاشتغال لا البراءة ، وإن قلنا بها في مثل قصد الوجه ، إذ الشك هنا في كيفية الاطاعة الموكولة إلى حكم العقل ، لا فيما يمكن اعتباره شرعا ولو بأمر آخر ، فليس هنا مجعول شرعي مجهول حتى يحكم برفعه.

ص: 113

وفيه : أما أولاً فبأن عنوان الانقياد المنطبق على كل فعل من المحتملين من العناوين الحسنة بالذات أى لو خلى وطبعه كالصدق الحسن بهذا المعنى ، ومن المعلوم أن ما كان حسناً بذاته يكون حسناً بالفعل ، إلا إذا انطبق عليه عنوان قبيح كانطبق عنوان المهلك للمؤمن على الصدق.

ومن الواضح أن مجرد التمكن من الامتثال التفصيلي لا يوجب تعنون الامتثال الاجمالي بعنوان قبيح ، ولا عدم التمكن مقوم حسنه ، فلا معنى لعدم استقلال العقل بحسنه.

وأما ثانياً فبأن الداعي الموجب لانقداح الارادة هو البعث بوجوده فى أفق النفس ، لاستحالة دعوة البعث بوجوده الخارجى.

فصورة البعث الحاضر فى النفس سواء كانت مقرونة بالتصديق العلمى أو بالتصديق الظنى أو بالتصديق الاحتمالى هى الداعية بالذات ومطابقه فى الخارج داع بالعرض.

فإن كانت الصورة مطابقة لما فى الخارج كان الانبعاث عن شخص الأمر بالعرض.

وإن لم يكن مطابقة كان الانبعاث عن مجرد الصورة.

والأول اطاعة حقيقية والثانى انقياد محض ، فالانتيان بالمحتملين متضمن للانبعاث عن شخص البعث قطعاً.

وأما ثالثاً ، فلأن الانبعاث التفصيلي إما أن يحتمل دخله فى الغرض أم لا ، فان احتمل دخله كان حاله حال قصد القرية والوجه من حيث امكان اعتباره شرعاً ، بأمر آخر ، فيكون مرفوعاً عند الجهل ، وإن لم يحتمل دخله فيه تقطع بسقوط الغرض بمجرد الموافقة الاجمالية ، فيقطع بسقوط الأمر ، فلا موجب للاشتغال.

50 - قوله « قده » : بيان ما قيل باعتباره من الأمارات ... الخ (1).

لكن هذا العنوان لا يعم مباحث الظن بما هو ظن كما هو الموضوع للمسألة حقيقة.

وتوهم أن جعل الظن عنوانا لهذا المقصد كى يعم الجميع غير صحيح ، لظهور الظن فى الفعلى ، مع أن المبحوث عنه فى غير مباحث الظن الانسدادى ظنون نوعية.

مدفوع بأن معنى ظهور الظن فى الفعلى ظهوره فى معنى ثبوتى والمعنى الثبوتى مطابقه حيثية ذاته حيثية طرد العدم وهو لا- ينافى كون الأسباب مفيدة له ، بطبعها وبنوعها لو لا الموانع ، فالشخصية والنوعية من أوصاف أسبابه لا من أوصافه ، وظهوره فى ماله مطابق فعلى لا يكون إلا بالقرينة كما لا يخفى.

نعم الحجية والاعتبار فى الأمارات وصف لها بحال نفسها ، فلو جعل الظن عنوانا لهذا المقصد كان الوصف بحال متعلقه أعنى سببه ، فتدبر جيّدا.

ومما ذكرنا تبين أنه لا جامع بين الأمارات والظن بما هو ، فلا بد جعل (2) الأمارات بابا ، وجعل الظن بما هو بابا آخر.

وليعلم أيضا أن ما ذكره « قدس سره » هنا عنوانا لموضوع هذا المقصد لا ينطبق عليه شىء من التقسيمين اللذين ذكرهما فى أول القطع (3) ، إذ بناء على تقسيمه الأول ينبغى البحث عن لواحق القطع بالحكم الظاهرى الفعلى ولو بالبحث عن سببه وأنه يتولد من الأمانة شرعا أم لا ، وبناء على تقسيمه الثانى

الأمارات الغير العلمية

ص: 115

1-1. كفاية الأصول / 275.

2-2. هكذا فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف ، لكن الصحيح : فلا بد من جعل ...

3-3. كفاية الأصول / 257.

فالموضوع هناك هو الطريق المعبر ، فالبحث عن اعتباره هنا بحث عن ثبوته ، لا عن ثبوت شىء له ، ولذا قلنا (1) هناك إن اللازم جعل الطريق الناقص موضوعا حتى يصح البحث عن اعتباره شرعا هنا ، فراجع.

51 - قوله « قده » : لا ريب فى أن الأمانة الغير العلمية ليس كالقطع ... الخ (2).

قد عرفت فى أوائل (3) مبحث القطع معنى حجية القطع بنحو العلية.

ومجمله أن انكشاف التكليف الفعلى حقيقة له دخل بنحو الشرطية فى استحقاق العقاب المترتب على مخالفة التكليف المعلوم المنطبق عليه عنوان هتك حرمة المولى وغيره من العناوين القبيحة بالذات أى الموجبة لاستحقاق الذم والعقاب.

فدخل القطع فى استحقاق العقوبة بنحو الشرطية جعلى عقلاى ، بداهة أن استحقاق الذم والعقاب عقلا ليس مما اقتضاه البرهان ، بل هو داخل فى القضايا المشهورة الميزانية التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع.

بل التعبير بالشرطية أيضا مسامحة ، فإن حقيقة الشرطية هى الدخالة فى فعلية التأثير ، فالشرط إما مصحح لفاعلية الفاعل أو متمم لقابلية القابل ، وحيث لا تأثير ولا تأثر ، فلا معنى لحقيقة الشرطية.

نعم ، العلم من علل قوام الموضوع المحكوم بالتقيح العقلاى ، فإن الموضوع مؤتلف من المخالفة والتكليف والعلم وفعلية وصفه (4) بفعلية الموصوف.

ص: 116

1-1 .1 التعليقة 5.

2-2 .2 كفاية الأصول / 275.

3-3 .3 التعليقة 7.

4-4 .4 والصحيح وصف.

لا يقال : حيث إن المترتب عليه الغاية الداعية إلى التقيح العقلاني هي المخالفة للتكليف المعلوم ، فللعلم دخل في تحقق العلة الغائية ، فصح أن ينسب العلية إلى العلم ، لكونه علة للعلة الغائية.

لأننا نقول : للعلم دخل في تحقق نفس الغاية المترتبة على المخالفة ، والغاية علة بوجودها العلمي ، لا بوجودها العيني المتأخر عن ذيها ، هذا بالنسبة إلى الموضوع للحكم العقلاني.

وأما فعلية الذم والعقاب ، فعن حكمة داعية اليهما لا أنهما مترشحان من مقام ذات المخالفة الخاصة.

مع أن الكلام في الحكم بالاستحقاق لا في فعلية الذم والعقاب.

ومنه تعرف أن حجية القطع ليست حكما آخر من العقلاء في خصوص القطع ، بل الظلم قبيح عند العقلاء ، ولا ينطبق إلا على مخالفة التكليف المنكشف تمام الانكشاف ، وحيث إن القطع حقيقته (1) نورية محضنة يتحقق به موضوع الحكم العقلي (2) قهرا ، فينطبق عليه حكمه.

وحيث إن الظن ليس حقيقته (3) نورية محضنة فلذا لا يتحقق به موضوع الحكم الفعلي بنفسه إلا بعناية زائدة من الشرع أو العقل.

وبما ذكرنا يظهر ما في عبارات المتن من أنحاء المسامحات كما لا يخفى.

52 - قوله « قده » : ولا سقوطا وإن كان ربما يظهر ... الخ (4).

ظاهره وجود القول بسقوط الواقع بالظن بسقوطه وحجّية هذا الظن والظاهر أن مراده « قدس سره » ما أفاده المحقق الخوانساري « قدس سره » في باب الاستصحاب ، حيث قال : إذا كان أمر أو نهى بفعل إلى غاية معينة مثلا

ص: 117

1-1. كذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، والصحيح : حقيقة.

2-2. كذا في المطبوع والمخطوط بغير خطه قده ، والصحيح : الفعلي.

3-3. كذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، والصحيح : حقيقة.

4-4. كفاية الأصول / 275.

ف عند الشك فى حدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامثال والخروج من العهدة ، وما لم يحصل الظن لم يحصل الامثال إلى آخره (1)

فإن ظاهره كفاية الظن بسقوط الواقع بعد العلم بثبوته. وإلا لقال لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل القطع بالخروج عن العهدة والله العالم.

53 - قوله « قده » : فى بيان امكان التعبد بالأمانة ... الخ (2).

ظاهره كما يدل عليه تنمة العبارة أن الامكان المبحوث عنه هنا هو الامكان الوقوعى ، أى ما لا يلزم من فرض وقوعه ولا وقوعه محال فى قبال الامكان الذاتى أى ما كان بالنظر إلى نفس ذاته لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم ، أى ما ليس بذاته ضرورى الوجود ولا ضرورى العدم.

ويقابلهما الوجوب والامتناع الذاتيان والوقوعيان فرب ممكن بالذات واجب الوقوع كالمعلول الأول للعلة الأولى الواجبة بالذات ، فان وجوبه (3) الذاتى من حيث العلية يقتضى ضرورة وجود معلوله دون ساير المعاليل لسائر العلل ، فانها واجبة بالغير لا أنها واجبة الوقوع حيث يلزم من فرض لا وقوعها محال.

ومنه علم أن الوجوب بالغير والامتناع بالغير غير الوجوب الوقوعى والامتناع الوقوعى ، وربّ ممكن بالذات ممتنع الوقوع كصدور معلولين من العلة الأولى البسيطة بذاتها ، فانهما فى حد ذاتهما ممكنان ، إلا- أن لازم وقوعهما تركب العلة الأولى من خصوصيتين ذاتيتين والمفروض بساطتها فى ذاتها.

وعن بعض اجلة العصر (4) أن المراد عن (5) المحذور العقلى الذى فرض

ص: 118

1-1. مشارق الشموس / 76.

2-2. كفاية الأصول / 275.

3-3. والصحيح : وجوبها ومعلولها.

4-4. درر الفوائد / 349.

5-5. فى المصدر من المحذور.

عدم لزومه فى الامكان الوقوعى إنما هى الموانع العقلية لا عدم المقتضى ، لأنه لو كان المراد أعم من المقتضى وعدم المانع لكان العلم بالامكان فى شىء مساوقا للعلم بوجوده.

أقول : هذا خلط بين الامتناع الوقوعى والوجوب الوقوعى والامتناع بالغير والوجوب بالغير وعدم العلة التامة سواء كان بعدم المقتضى أو بوجود المانع يوجب امتناع المعلول امتناعا بالغير ، كما أن وجوب وجود المعلول بوجود علته التامة وجوب بالغير.

نعم إذا فرض امتناع المقتضى أو وجوب المانع كان امتناع المعلول امتناعا وقوعيا.

ومنه تعرف أنه مع فرض وجود العلة التامة يجب وجود المعلول ، كما أنه مع عدمها يمتنع وجوبا وامتناعا بالغير ، وليس فى قبال الوجوب بالغير والامتناع بالغير امكان بالغير كما يتصور فى قبال الوقوعيين منهما امكان وقوعى ، إذ ما كان امكانه بالغير فهو فى حد ذاته واجب أو ممتنع ، ويستحيل انقلابه عما هو عليه بذاته بسبب الغير.

إذا عرفت ما ذكرناه ، فاعلم أن المعروف أن الامكان المتنازع فيه هنا هو الامكان الوقوعى نظرا إلى أنه لا يتوهم أحد من العقلاء أن التعبد بالظن بذاته يأبى عن الوجود كاجتماع النقيضين.

إلا أنه ليس بذلك الوضوح ، فإن التعبد بالظن إذا كان معناه جعل الحكم المماثل ، فجعل المثل فى مورد وجود المثل أو الضد واقعا عين الجمع بين المثليين أو الضدين فى موضوع واحد ، لا أنه يلزم من ايجاد المثل فى مورد الابتلاء بالمثل جمع بين المثليين غير ايجاد المثل فى موضوع مبتلى بمثله.

نعم إن كان التعبد بالظن معنى لازمه جعل حكم مماثل لا عينه ، فحينئذ لازمه الجمع بين المثليين كما سيجىء فى تحقيق حقيقة دليل التعبد.

54 - قوله « قده » : وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا ... الخ (1).

الاطلاق بلحاظ الامكان الذاتي.

وتحقيق القول في المقام أن الشيء : تارة يطلب فيه الجزم به كما في أصول العقائد والمعارف اليقينية ، بناء على اعتبار اليقين فيها دون مجرد عقد القلب والبناء على ثبوتها ، فمثله لا يعقل الجزم بثبوته إلا مع الجزم بامكانه ، فلا يجامع احتمال الاستحالة.

وأخرى يطلب منه الجرى على وفقه والعمل على طبقه دون الجزم بتحقيقه كالحكم العملي ، ومنه التعبد بالظن ، فانه لا- يعتبر فيه الجزم بثبوته لئلا يجامع احتمال استحالته ، فمثله يكفي فيه مجرد وجود الحجة على ثبوته.

فالدليل المتكفل لحجية الخبر مثلا سواء كان ظاهر الكتاب أو الأخبار المتواترة معنى أو سيرة العقلاء مع عدم ردع الشارع عنها يكون حجة على حجية الخبر من دون منافاة لاحتمال الاستحالة ، إذ الحجة لا يزاحمها إلا الحجة ، واحتمال الاستحالة ليس بحجة.

فاتضح أن مستند الكفاية ليست القاعدة الموروثة عن الشيخ الرئيس حتى يقال : إن الغرض مجرد عدم الانكار دون الاعتقاد.

كما أنه اتضح أن وجه الكفاية ليس حكما جديدا من العقلاء في الحكم بالامكان ما لم يتم في الوجدان على استحالته برهان كما هو ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري (2) « قدس سره » وبعض أجلة المعاصرين (3) رحمه الله ، لما يرد عليه ما أفاده المصنف قدس سره في المتن.

بل الوجه ما مر من كفاية وجود الحجة على حجية الخبر مثلا حيث لا

ص: 120

1-1. كفاية الأصول / 276.

2-2. فرائد الأصول المحشى 1 : 45.

3-3. وهو المحقق الهمداني قده. تعليقه المطبوعة بانضمام فرائد الأصول : / 17.

يطلب من الحجّة اليقين بها بل الجرى على وفقها.

كما أنه ظهر مما ذكرنا أن هذا الوجه مختص بما إذا كان المورد من العمليات دون الاعتقادات.

فتصحیح ما صدر عن بعض المتكلمين من التمسك بأصالة الامكان لتصديق ما ورد في المعاد الجسماني وأشباهه بمثل ما ذكرنا غير صحيح ، إذ المطلوب فيه الاعتقاد واليقين دون العمل كى يكون الظهور حجة فيه وكى لا يمنع عن حجّيته احتمال الاستحالة.

مع أن ما ذكرنا مرجعه إلى أصالة الظهور ونحوه ، والمرجع فى كلامهم ومرامهم إلى أصالة الامكان استنادا إلى القاعدة الموروثة من الحكماء.

فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى

55- قوله « قدّه » : والجواب أن ما ادعى لزومه إما غير لازم ... الخ (1).

تحقيق الجواب أن حقيقة الحكم خصوصا فى الأحكام الشرعية عبارة عن البعث والزجر أعنى الانشاء بداعى جعل الداعى من دون لزوم ارادة أو كراهة بالنسبة إلى فعل المكلف فى المبدأ الأعلى ، ولا فى سائر المبادئ العالية ، بل فى مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح الغير.

بداهة أن الشوق النفسانى لا يكون إلا لأجل فائدة عائدة إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوة من قواه ، وإلا فحصول الشوق الأكيد بالاضافة إلى الفعل على حد المعلول بلا علة ، وإنما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا

فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى

ص: 121

1-1. كفاية الأصول / 277.

كان ذا فائدة عائدة إلى المرید إياه.

وحيث إن أفعال المكلفين لا يعود صلاحها وفسادها إلا إليهم ، فلذا لا معنى لانتقاح الارادة في النفس النبويّة والولوية فضلا عن المبدأ الأعلى.

مع اختصاصه تعالى بعدم الارادة التشريعية من جهة أخرى تعرضنا لها (1) في مبحث الطلب والارادة مستوفى ، ولعلنا نشير إليها عما قريب إن شاء الله تعالى.

وأما الارادة المتعلقة بنفس البعث والزجر ، فهي ارادة تكوينية لتعلقها بفعل المرید لا بفعل المراد منه ، ولا ترد على ما ورد عليه البعث كما لا يخفى.

وعليه فليس بالنسبة إلى فعل المكلف ارادة أصلا فضلا عن الارادتين ، بل لو فرضنا انبعثت الارادة التشريعية عن فائدة عائدة إلى المراد منه لم يلزم ثبوت ارادتين تشريعتين ، لما مر مرارا من أن الشوق ما لم يصل إلى حد ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقي لا يكاد يكون مصداقا للارادة التكوينية أو التشريعية ، وسيأتى إن شاء الله تعالى عدم مصداقية الانشاء الواقعي للبعث الحقيقي ، فكما لا بعث حقيقي واقعا لا ارادة تشريعية واقعا.

وأما الكلام في اجتماع المثليين أو الضددين من حيث الحكم المجعول واقعا وظاهرا ، فاعلم أن البعث والزجر ليسا جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالضرورة ، بداهة دخالة ارادة العبد واختياره في حصول أحدهما ، بل المعقول كما نبهنا ، عليه سابقا جعل ما يدعو بالامكان.

وقد عرفت أن الانشاء بداعي جعل الداعي الذي هو تمام ما بيد المولى لا يعقل أن يتصف بصفة الدعوة إمكانا ، إلا بعد وصوله إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول ، ضرورة أن الأمر الواقعي وإن بلغ ما بلغ من الشدة والقوة لا يعقل

ص: 122

أن يتصف بصفة الدعوة ويوجب انقداح الداعى فى نفس العبد وإن كان فى مقام الانقياد ما لم يصل إليه.

فلا- يعقل أن يكون الانشاء بالداعى المزبور داعيا بالامكان إلا بعد وصوله حتى يكون بحيث يترتب على مخالفته العقاب ليكون محققا للدعوة على أى تقدير ، فمجرد الالتفات والاحتمال لا يصحح الدعوة على أى تقدير ، ويخرج من الامكان إلى الوجوب إذا خلا العبد عن منافيات العبودية.

ومن الواضح أن التضاد والتماثل بين البعثين والزجرين والبعث والزجر فان استحالة داعيين متمثلين أو متضادين إنما هى مع وجود الموجب لهما ، والمفروض أن الأمر الواقعى الغير الواصل لا- يوجب الدعوة ، فلا- منافى للبعث والزجر الحقيقين على طبق الأمانة المتضمنة للتكليف أو الترخيص على خلاف الحكم الواقعى ، فالأمر فى الأحكام الظاهرية من قبيل المقتضى وفى الواقعية من قبيل اللاقتضاء.

وينطبق هذا التوجيه على ما هو المشهور من كون الأحكام الظاهرية مطلقا أحكاما حقيقية بخلاف بعض التوجيهات الآتية ، والفرق بينه وبين حمل الحكم الظاهرى على الفعلى والواقعى على الانشائى المحض لا يكاد يخفى ، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى.

56 - قوله « قده » : والحجبة المجعولة غير مستتبعة لانشاء ... الخ (1)

توضيح المقام أن الحجبة بمعنى الوساطة فى الإثبات تارة تلاحظ بالإضافة إلى الواقع وأخرى بالإضافة إلى أثر الواقع ، وحيث إن اثبات الواقع حقيقة غير معقول فلا محالة يراد اثبات الواقع عنوانا.

المراد من الحجبة

ص: 123

والوساطة بكل من الوجهين إما مجعولة بالاستقلال ، فيكون (1) وساطة اعتبارية وإما مجعولة بتبع جعل حكم طلبى ، فتكون وساطة انتزاعية ، فقوله الخبر حجة مثلا اظهار لاعتبار وساطته ، وقوله صدق العادل مثلا جعل للحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع ، فالخبر واسطة فى اثبات الواقع العوانى ومصحح انتزاع هذه الوساطة ذلك الحكم المزبور بالعنوان المذكور.

كما أن الحجية بمعنى الوساطة فى تنجز الواقع تارة تثبت اعتبارا بقوله الخبر حجة ، وأخرى تثبت انتزاعا بقوله صدق إذا أنشأ بداعى تنجيز الواقع.

فقول أما الحجية المجعولة بالاستقلال اعتبارا ، فهى : إما اعتبار المنجزية للواقع كما لا يابى عنه عبارة الكتاب.

وإما اعتبار وصول الواقع بالخبر ومحرزية الخبر.

وإما اعتبار نفس مفهوم الحجية وهو كون الشىء بحيث يصح الاحتجاج به.

أما الأول : فإن أريد جعل الخبر موجبا للعقوبة على مخالفة الواقع المخبر به فهو كجعل العقاب ابتداء على مخالفة ما قام عليه الخبر ، فإنه أيضا يصحح انتزاع الحجية بمعنى المنجزية والموجبية للعقاب.

وكلاهما غير معقول ، إذ لا عقاب على مخالفة الواقع مع عدم الحجة عليه عقلا أو شرعا ، فجعل الحجية بنفس جعل العقاب المتوقف على وجود الحجية دورى.

وإن أريد من المنجزية جعل حيثية يترتب عليها تنجز الواقع ، فالكلام فى تلك حيثية.

إلا أن التعبير بالمنجزية لا يابى عن جعل حيثية يترتب عليها الوقوع فى تبعة المخالفة ، فان التنجيز ليس إلا إتمام العمل وجعل الواقع على حد يترتب

ص: 124

1-1. هكذا فى المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده ، والصحيح : فتكون ، كما فى العبارة الآتية.

على مخالفته العقوبة.

وأما الثانى وهو اعتبار الوصول والإحراز ونحوهما ، فقد مر بعض الكلام فيه فى بحث القطع الموضوعى والطريقى (1)

وملخص القول فيه أن اعتبار الوصول : إما بعنوان تنزيل الوصول الظنى منزلة الوصول القطعى.

وإما بعنوان تحقيق الموضوع لأثر الوصول.

فإن كان المراد هو التنزيل فمقتضاه جعل أثر المنزل عليه للمنزل ، وهو إما جعل الحكم المماثل ، أو جعل التنجيز الذى لا يقول بشىء منهما من يقول باعتبار الوصول كما مر سابقاً (2).

وإن كان المراد هو تحقيق الموضوع فمقتضاه أن يكون الأثر العلقى مرتباً على الأعم من الوصول الحقيقى والاعتبارى.

مع أنه ليس ترتب الأثر على الوصول من باب ترتب الحكم الكلى على الموضوع الكلى بنحو القضايا الحقيقية حتى يكون القطع من أفرادها المحققة الوجود والظن مثلاً من أفرادها المقدرة الوجود التى يحققها الشارع باعتباره وصولاً.

بل هذا الأثر إنما أستفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذة على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقة.

ففى ما لا بناء عملى لهم على اتباعه لا معنى لتحقيق الموضوع.

وفيما كان لهم بناء عملى كخبر الثقة لا حاجة إلى اعتباره لترتيب ذلك الأثر إلا بعنوان الإمضاء.

ولا معنى لإمضاء الاعتبارات إلا باعتبار مماثل ذلك الاعتبار وترتيب أثر

ص: 125

1-1. التعليقة 21.

2-2. فى التعليقة 21.

يوافق ذلك الأثر، وإلا فترتب الأثر العقلاني لا يتوقف إلا على بناءهم واعتبارهم لا على اعتبار الشارع، فتدبره جيدا، وسيجيء إن شاء الله تعالى تنمة الكلام.

وأما الثالث وهو اعتبار نفس معنى الحجية، فتوضيح القول فيه أن الحجية مفهومها ليست إلا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به.

وهذه الحيثية: تارة تكون ذاتية غير جعلية كما في القطع، فإنه في نفسه بحيث يصح به الاحتجاج للمولى على عبده.

وأخرى تكون جعلية إما انتزاعية كحجية الظاهر عند العرف وحجية خبر الثقة عند العقلاء، فإنه بملاحظة بنائهم العملي على اتباع الظاهر وخبر الثقة والاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيثية من الظاهر والخبر.

وأما اعتبارية كقوله عليه السلام هم حجتي عليكم وأنا حجة الله فإنه جعل الحجية بالاعتبار.

والوجه في تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه - مع موافقته لمفهوم الحجية فلا داعي إلى اعتبار أمر آخر غير هذا المفهوم - هو أن المولى إذا كانت له أغراض واقعية وعلى طبقها أحكام مولوية، وكان إيكال الأمر إلى علوم العبيد موجبا لفوات أغراضه الواقعية، إما لقلة علومهم، أو لكثرة خطئهم، وكان إيجاب الاحتياط تصعبا للأمر منافيا للحكمة وكان خبر الثقة غالب المطابقة، فلا محالة يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به.

وكل تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتبارا من المولى كان مخالفته خروجاً عن زى الرقية ورسم العبودية وهو ظلم على المولى والظلم مما يذم عليه فاعله.

ولا حاجة بعد تلك المقدمات إلى اعتبار الخبر وصولاً وإحرازاً: إذ لو لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول، إذ كل اعتبار لا بد من أن ينتهي إلى حقيقة تقتضى ذلك الاعتبار.

وإذا كانت هذه المقدمات كفى اعتبار الخبر بحيث يحتج به من دون لزوم توسط اعتبار آخر.

وكفى بهذا شاهداً ملاحظة حجية الظاهر وخبر الثقة عند العرف والعقلاء، فإن تلك المقدمات تبعثهم على العمل بالظاهر والخبر، لا أنها تقتضى اعتبار الوصول والإحراز منهم جزافاً للعمل بالظاهر والخبر. هذا كله فى الحجية المجعولة بالاستقلال.

وأما المجعولة بالتبع، فتارة يراد بها الوساطة فى إثبات الواقع عنواناً، وأخرى الوساطة فى إثبات الواقع بعنوان آخر، وثالثة الوساطة فى تنجز الواقع:

فنقول: أما الوساطة فى إثبات الواقع عنواناً، فهى بجعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع كما هو مقتضى ظاهر التصديق وأنه الواقع، فهو حكم مماثل للواقع الذى قام عليه الخبر، لكنه لا بما هو بل بما هو الواقع، فوصوله بالذات وصول الواقع عنواناً وعرضاً.

وأما الوساطة فى إثبات الواقع بعنوان آخر، فهى بجعل الحكم المماثل بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر بمعنى أن وجوب صلاة الجمعة وإن لم يصل بعنوانه، لكنه وصل بعنوان كونه مما قام عليه الخبر، نظير ما إذا قيل أكرم زيدا وحيث لم يعرفه يقال: له أيضا داعى جعل الداعى أكرم جارك، فالغرض من جعل الداعى إيصال الجعل الأول بعنوان آخر.

وأما الوساطة فى تنجز الواقع، فهى كما إذا قال صدق العادل بداعى تنجز الواقع بالخبر، فالأولان إنشاء بداعى جعل الداعى، والثالث إنشاء

بداعى تنجيز الواقع ، وسيأتى إن شاء الله تعالى الاشكال فى الثالث.

وأما الأولان ، فربما (1) يشكل بأن الحجية إذا كانت منتزعة من جعل الحكم التكليفى نظير الجزئية والشرطية المنتزعة من تعلق الحكم بالمركب والمقيد لزم دوران الحجية مدار بقاء الحكم التكليفى كما هو شأن الأمر الانتزاعى ومنشأ انتزاعه ، مع أن الحكم التكليفى يسقط بالعصيان والخبر لا يسقط عن الحجية ، كما أن الجزئية بمعنى كون الشىء بعض المطلوب يدور مدار بقاء المطلوبية ، فإذا سقط الطلب ليس ذات الجزء موصوفاً بالجزئية للمطلوب فعلاً.

ويندفع بأنه : إن لوحظ الدليل المتكفل للحكم الكلى المرتب على الموضوع الكلى فهو باق ما لم ينسخ كما هو شأن القضايا الحقيقية ، فالحجية المنتزعة من هذا الجعل الكلى الذى لا يزول بالعصيان كذلك.

وان لوحظ الحكم الفعلى بفعلية موضوعه فهو وإن كان يسقط بالعصيان إلا أن الاشكال لا يختص بالحجية المنتزعة من الحكم التكليفى بل الحجية الفعلية بمعنى الوصول الاعتبارى كذلك ، إذ مع سقوط الحكم على أى حال لا معنى لفعلية اعتبار وصول الواقع ، كما لا معنى لاعتبار منجزية الخبر فعلاً.

نعم ما لا يسقط أصلاً سواء لوحظ الحكم الكلى أو الفعلى هى الحجية بمعنى كونه مما يحتج به المولى ، فان مورد الاحتجاج فعلاً هو فى وعاء العصيان ، فالخبر ، من أول قيامه على الحكم مما يصح الاحتجاج به عند المخالفة ولا يسقط عن هذا الشأن ، وهذا من الشواهد على أن الحجية بهذا المعنى الصالح للبقاء ، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ما ذكرناه فى معنى الحجية الاعتبارية والانتزاعية ، فاعلم أن

ص: 128

1-1. المستشكل هو المحقق النائنى قده. أجود التقريرات : 2 : 76.

الحجية المجعولة بالاعتبار حيث إنها أمر وضعى ليس بينه وبين الحكم الواقعى تماثل ولا تضاد.

وأما الحجية المجعولة بجعل الانشاء الطلبى ، فالإنشاء بداعى تنجيز الواقع على فرض معقوليته أيضا ليس مماثلا- ولا مضادا للحكم الحقيقى أى البعث والزجر بالحمل الشائع وإن اشتركا فى مفهوم البعث النسبى الانشائى ، إلا أن أحدهما بعث بالحمل الشائع والآخر تنجيز بالحمل الشائع.

وأما الانشاء بداعى جعل الداعى سواء كان على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع أو على طبق المؤدى بداعى إيصال الواقع بعنوان آخر ، فنفى المماثلة والمضادة مبنى على ما قدمناه فى الحاشية المتقدمة من عدم اتصاف الحكم الواقعى بكونه بعثا وزجرا بالحمل الشائع إلا بعد وصوله ، ولا تماثل ولا تضاد إلا بين البعثين بالحمل الشائع أو بين بعث وزجر بالحمل الشائع لا بينهما بالوجود الإنشائى ، وسيأتى إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

57- قوله « قده » : وأما تفويت مصلحة الواقع أو إلقاء (1) ... الخ (2).

وذلك لأنهما ليسا من العناوين القبيحة بالذات بل من العناوين المقتضية ، فاذا وجد فيهما جهة أقوى كان الحسن أو القبح تابعا لتلك الجهة.

ولزوم التدارك من الخارج غير مجد فى ارتفاع صفة القبح ، إذ التدارك من الخارج لا يكون من جهات التعبد بالأمانة ، كى ينقلب عما هو عليه من صفة القبح.

واشتمال المؤدى على مصلحة يتدارك بها خلف على فرض الطريقية.

ص: 129

1-1. فى المصدر : أو الإلقاء.

2-2. كفاية الأصول / 277.

مع أنه غير لازم إلا لاتصاف التعبد بصفة الحسن وهو غير موقوف على وجود ما يتدارك به ، لإمكان جهة أخرى فى نفس التعبد ، كما إذا كان فى التعبد به صرف العبد عن تحصيل العلم الذى فى كلفة ومفسدة غالبية على ما يفوته من المصلحة أو ما يقع فيه من المفسدة.

فجهة الحسن فى التعبد الصارف عن تحصيل العلم أقوى من جهة القبح لتفويت مصلحة الواقع أو للإلقاء فى المفسدة.

ومما ذكرنا تقدر على دفع شبهة لزوم نقض الغرض من التعبد بالظن.

توضيحه : أن المراد بالغرض إن كان الغرض من الواجب والحرام أى المصلحة والمفسدة ، فمرجع الأشكال إلى لزوم تفويت المصلحة أو الإلقاء فى المفسدة وقد عرفت الجواب.

وإن كان المراد الغرض من الإيجاب والتحریم أى البعث والزجر أى جعل الداعى إلى الفعل أو الترك ، فهى شبهة قويّة.

والجواب عنها أن مفاد دليل التعبد : إن كان حكما طريقتيا ، فمن الواضح أن تنجيز الواقع يؤكد جعل الداعى ، والتعذير عن مخالفة الواقع ليس منافيا لجعل ما يمكن أن يكون داعيا بالفعل ، لأن جعل المكلف معذورا فى المخالفة لا يسقط ما يمكن أن يكون داعيا عن إمكان دعوته حقيقة ، ولذا لو حصل له العلم به من باب الاتفاق لم يكن مانع عن فعلية دعوته.

وبالجملة كون المكلف معذورا وإن كان يوجب عدم قيامه مقام تحصيل العلم حتى يتحقق فعلية ما يمكن دعوته ، لكنه يمنع عن فعلية الدعوة لا عن إمكان الدعوة ، وما هو شأن البعث جعل ما يمكن أن يكون داعيا لا جعل ما هو داع بالفعل.

وإن كان مفاد الدليل حكما حقيقيا كالحكم الواقعي ، فالاشكال إنما يرد :

إذا كان الغرض من الواجب بحد يوجب قيام المولى مقام جعل الداعى وإيصاله ليتحقق الدعوة بالفعل ولو بالأمر بالاكتياط أو بنصب طريق موافق.

أو إذا كان الغرض بحد بحيث إذا وصل عادة يكون الأمر محركا ، فإن جعل الداعى الواصل إلى خلافه سد باب وصوله العادى (1) ، ففى هاتين الصورتين يلزم نقض الغرض.

نعم إذا كان جعل الداعى المخالف فى فرض عدم وصول العادى (2) للحكم الواقعى فلا يلزم نقض الغرض فى هذه الصورة.

وأما إذا لم يكن الغرض بذلك الحد بل بحد يوجب قيام المولى مقام جعل الداعى بحيث لو اتفق العلم به لكان محركا فحينئذ لا يمنع مثل هذا الغرض عن جعل الداعى إلى خلافه ، فإن جعل الداعى إلى الخلاف لا يمنع من اتفاق حصول العلم به حتى يكون نقضا للغرض.

وكون الغرض بهذا الحد كما يكون تارة لضعف اقتضائه فى ذاته كذلك قد يكون لابتنائه بمزاحم أقوى ، فإنه إذا كان فى تحصيل العلم مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الذى اخطأ عنه الطريق ، فلا محالة لا يكون البعث المنبعث عن مثل هذه المصلحة المزاحمة لغرض جعل الداعى بنحو يجب على المولى إيصاله ، ولا بنحو مرهون بوصوله العادى ، بل بنحو مخصوص بوصوله من باب الاتفاق ، فإنه الذى لا كلفة فيه ولا مفسدة فيه ، فتدبر جيدا.

هذا كله بناء على الطريقة المحضنة.

وأما على الموضوعية والسببية ، فلا يلزم تفويت المصلحة ، إلا أن الكلام فى الالتزام بالمصلحة على نحو لا يلزم منه التصويب ، والشيوخ الأعظم « قدس سره »

ص: 131

1-1. فى النسخة المطبوعة : وصول العادى والصحيح ما أثبتناه.

2-2. كذا فى النسخة المطبوعة ، لكن الصحيح : عدم الوصول العادى.

فى فرائده جعل السببية على وجوه ثلاثة وحكم بأن لازم وجهين منها هو التصويب الباطل ، ولا يلزم فى الوجه الثالث تصويب (1).

وقبل الشروع فيما أفاده « قدس سره » ينبغى التنبيه على مقدمة وهى أن الواجب الواقعى إن كان هى الظهر مثلا وقامت الأمانة على وجوب الجمعة والتزما بسببية الأمانة والمصلحة فى مؤداها فالمصلحتان إما متغايرتان وجودا فقط وإما متضادتان وجودا وإما متسانختان.

فإن كانتا متغايرتين فقط من دون مضادة ، فحيث إن المفروض وحدة الفريضة فى الوقت وأنه لا يجب فعلا فريضتان فى وقت واحد ، فلا محالة يقع التزاحم بين الملاكين.

وحيث إن المفروض فعلية وجوب الجمعة بقيام الأمانة عليه فيعلم منه أن مصلحتها أقوى تأثيرا من مصلحة الواقع ، فيزول الحكم الواقعى وهو التصويب ، لأن لازمه دوران بقاء الحكم الواقعى وتأثير مصلحته فيه مدار عدم قيام الأمانة المخالفة على حد التصويب اللازم من دوران الحكم الواقعى مدار قيام الأمانة عليه.

غاية الأمر أن الحكم لا ثبوت له حتى بثبوت المقتضى فى هذا الشق دون الشق المتقدم ، فإن مجرد المزاحمة فى التأثير لا يقتضى سقوط الملاك بنفسه بل سقوطه عن التأثير فقط.

إلا- أن التحقيق أن فرض التزاحم فرض أمر غير معقول ، لأن تزاحم الملاكين المقتضيين لجعل الحكم فرع تنافى مقتضاهما ، ومقتضاهما غير متنافيين إلا- بملاحظة انتهاء الجعلين إلى حكمين فعليين ، مع أن أحد الحكمين بنفسه وبملا-كه مرتب على عدم وصول الحكم الواقعى.

ص: 132

فلنا دعويان : إحداهما ترتب الحكم وملاكه على عدم وصول الحكم الآخر.

ثانيهما عدم فعلية الحكم الواقعي إلا بفعلية موضوعه وبوصوله لا بفعلية موضوعه كما قيل (1).

أما الأولى ، فمن البين أن حجية الأمانة سواء قلنا بالطريقة أو بالموضوعية منوطة بكون المورد مورد التعبد بها ، وليس مورد التعبد إلا في صورة الجهل بالواقع وعدم وصوله ، ولا محالة يكون هذا الحكم عن ملاك يقتضى مثل هذا التعبد ، فمصلحة الجمعة متقيدة قهرا بعدم وصول وجوب الظهر.

وأما الثانية ، فقد مرّ منا مرارا أن فعلية الموضوع دخيلة في فعلية حكمه المجعول عليه بنحو القضية الحقيقية لا أن فعليتها تمام العلة في فعلية الحكم ، إذ يستحيل أن يكون الإنشاء الواقعي المتعلق بالمكلف الذى هو تمام الموضوع لهذا الحكم المجعول مصداقا لجعل الداعى وموصوفا بالباعثية حقيقة.

وما لم يصل الإنشاء إلى حد الباعثية لا يضاد الزجر ولا يماثل بعثا آخر ، ليلزم اجتماع الضدين أو اجتماع المثليين ، ومجرد تعلق الحكم المجعول برقبة المكلف بفعلية موضوعه لا يضاد حكما حقيقيا آخر متعلقا برقبته بعد عدم مصداقيته للباعثية فعلا.

ولا يلغو هذا الإنشاء الذى هو بداعى جعل الداعى بسبب عدم فعليته بعدم وصوله ، لإمكان وصوله ، وتفاوت أفراد المكلفين فى الوصول وعدمه.

وإناطة الفعلية بالوصول عقلية لا- شرعية ليكون تمامية الموضوع وفعليته منافيا لعدم فعلية الحكم ، بل فعلية الموضوع يخرج الحكم المجعول على كلى المكلف عن حد القضية الحقيقية ويكون كالقضية الخارجية.

إلا أن مجرد تعلق ذلك الحكم الكلى بهذا الموضوع لا يجعله مصداقا

ص: 133

1-1. القائل هو المحقق النائيني قده. فوائد الأصول 1 و 2 : 175.

للباعث وما لم يكن كذلك لا يجرى حديث التنافى بالتضاد والتماثل مثلا. هذا كله إن كانت المصلحتان متغايرتين فقط.

وإن كانتا متضادتين وجودا بحيث لا يمكن قيام المصلحة خارجا بالظهر الواجب واقعا مع القيام المصلحة بالجمعة التي أدى الخبر إلى وجوبها، فمع فرض أفوائية مصلحة الجمعة تؤثر في وجوبها، ولا يعقل ترتب المصلحة على الظهر حتى تقتضى وجوبها واقعا.

فيلزم منه التصويب أيضا وإن كان يستلزم الإجزاء بمعنى عدم وجوب الإعادة بعد كشف الخلاف، حيث إن الأمر بها لتحصيل ملاكها وهو الغرض ممتنع الحصول.

إلا- أن التحقيق عدم لزوم التصويب، لأن جعل الحكمين مع تضاد المصلحتين إنما يكون مستحيلا إذا لزم منه التسبب إلى إيجاد المتضادتين ولا تسبب جدا إلا بلحاظ انتهاء الإنشاءين إلى الفعلية معا.

وحيث عرفت أن أحد البعثين في طول الآخر بحيث لا ينتهي الأمر دائما إلا إلى فعلية بعث واحد تعرف أنه لا يستلزم إيجاد المتضادين تسببا.

فالإنشاء الواقعي بنحو القضايا الحقيقية موجود في الطرفين.

وأما عدم فعلية الحكم الواقعي حتى مع وصوله بعد موافقة الأمانة، فهو لا يستلزم التصويب، لأن سقوط الحكم بعد ثبوته إلى حال حصول ملاكه أو إلى حال امتناع ملاكه بوجود ضده أجنبي عن التصويب، بمعنى عدم الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

وليس جعل الحكم لغوا لاحتمال وصوله قبل موافقة الحكم الظاهري ولو بالإضافة إلى بعض أفراد المكلفين.

وإن كانتا متسانختين، فلا محالة تقوم مصلحة موافقة الأمانة مقام مصلحة الواقع من دون تصويب، لأنه من باب سقوط الأمر بحصول ملاكه.

ولا يجب التخيير لما مر من ترتب أحد البعثين على الآخر وعدم انتهاء الأمر إلى فعليتهما في عرض واحد حتى يجب التخيير بينهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن للشيخ الأعظم العلامة الأنصاري « قدس سره » في فرائده طورا آخر من الكلام يناسب ذكره للمقام قال: « قدس سره » في مسألة التعبد بالأمانة على الموضوعية واشتمال المؤدى على مصلحة وراء مصلحة الواقع إنه يتصور على وجوه:

أحدها: أن الحكم الواقعي مطلقا تابع لقيام الأمانة بحيث لا- يكون مع قطع النظر عن قيام الأمانة حكم أصلا حتى يشترك فيه العالم والجاهل، وذكر أن هذا القسم هو التصويب الباطل الذي قام الاجماع على بطلانه وتواتر الأخبار به (1).

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلي تابعا لقيام الأمانة الموافقة، بمعنى ثبوت الحكم المشترك بين العالم والجاهل لو لا قيام أمانة على الخلاف، بتقريب أن مصلحة العمل بالأمانة غالبية على مصلحة الواقع والحكم الواقعي فعلى في حق غير الظان بخلافه وشأنى في حقه بمعنى المقتضى لذلك الحكم.

ومقتضى تصريحه هنا أن ثبوت الحكم المشترك بمعنى ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه لا الثبوت المضاف إلى نفسه ولو إنشاء.

وعليه فالفرق بين هذين الوجهين أن الأول لا ثبوت للحكم فيه حتى بثبوت المقتضى بخلاف الثاني، فانه له هذه النحو من الثبوت العرضي، فهو بملاحظة عدم ثبوت الحكم المجعول يشارك الأول وهو التصويب الباطل.

وربما يتخيل (2) أنه تصويب بقاء لا حدوثا بمعنى أن قيام الأمانة المخالفة موجب لسقوط الحكم المجعول لمزاحمته لملاكه من حيث البقاء.

ص: 135

1-1. فرائد الأصول المحشى 1 : 48.

2-2. كما في أجود التقريرات 2 : 67.

ويندفع بأن جعل الأحكام : إن كان بنحو القضايا الخارجية أمكن دعوى أنه لا مانع عن تأثير ملاك الحكم الواقعي إلا عند قيام الأمانة المخالفة الموجب لصيرورة العمل على طبقها ذا مصلحة غالبية.

وأما إن كان بنحو القضايا الحقيقية ، فمن حين جعل الحكم الواقعي لا يعقل تأثير ملاكه إلا في الحكم في غير صورة قيام الأمانة المخالفة وظاهر كلام الشيخ أيضا ذلك ، حيث قال « رحمه الله » إن الصفة (1) المزاحمة بصفة لا تصير منشأ الحكم إلى آخره.

إلا أنك قد عرفت في المقدمة أن المصلحتين بأى وجه كانت لا تزاحم بينهما في التأثير حتى يخلو الواقع عن الحكم وفرض تقييد مصلحة الواقع في نفسها بعدم قيام الأمانة المخالفة خلف وخلاف ظاهر كلامه « قدس سره ».

ثالثها أن تكون المصلحة في سلوك الأمانة وتطبيق العمل عليها لا أن قيامها تحدث مصلحة في الفعل. بيانه أن التدبير التام فيما أفاده « قدس سره » في هذا المقام بملاحظة صدر كلامه وختامه يقضى بأن الفارق بين الوجه الثاني والثالث هو أن الأمانة على الثاني سبب لحدوث مصلحة في ذات الفعل فلا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملاكين القائمين بذات الفعل من حيث التأثير.

وأما على الثالث فالفعل على ما هو عليه واقعا من الملاك القائم به ، وإنما الملاك الآخر في أمر آخر وهو سلوك الأمانة وتطبيق العمل عليها ولعل نظره الشريف « قدس سره اللطيف » إلى أن المصلحة الأخرى على الثاني حيث إنها في نفس الفعل ، فالحكم المنبعث عنها حكم واقعي لذات الفعل وهو مختص بمن قامت عنده الأمانة فلا حكم واقعي مشترك بين الكل بخلاف الوجه الثالث ، فان المصلحة في سلوك الأمانة الحاكية عن الحكم الواقعي ، وفي تطبيق العمل عليها من حيث إن مدلولها حكم واقعي ، فعنوانها مقتضى لثبوت الحكم الواقعي

ص: 136

لا مناف له ، ولذا قال (1) « رحمه الله » فى أواخر كلامه إن هذا من وجوه الرد على المصوبة لا أنه تصويب.

والتحقيق أن الفارق إن كان مجرد ثبوت الحكم الواقعى عنوانا على الوجه الثالث حيث إن الأمر بتطبيق العمل على الأمانة بملاحظة كون مدلولها حكم الله ، دون الوجه الثانى الذى لا شأن للأمانة إلا الوساطة فى ثبوت مصلحة فى ذات الفعل كسائر الأسباب.

ففيه أن ثبوت الحكم عنوانا مع عدم ثبوته الواقعى إنشاء وفعلا غير مجد ، لخلو الواقع حقيقة عن الحكم بمرتبة إنشائه وفعليته.

وإن كان الفارق قيام المصلحة على الوجه الثانى بذات الفعل وعلى الثالث بعنوان آخر فلا تراحم.

ففيه أن ذلك العنوان إن كان منطبقا على الفعل فلا فرق فى باب التراحم بين الملاكين بين ما إذا كانا قائمين بذات الفعل أو بذات الفعل وبمعنائه المتحد معه وجودا.

وأما تخيل (2) أن المصلحة فى الاستناد إلى الأمانة وهو ليس من عناوين الفعل.

فمدفوع بأن المراد : إن كان قيام المصلحة بالعمل المستند إلى الأمانة ، فهو غير مجد ، إذ الفعل بذاته له ملاك ، وبما هو متحيث بحيثه له ملاك آخر ، لكنه لا يجوز اجتماع الحكمين أيضا ، فإن الحكمين فى المتحيث بذاته وبمعنائه.

وإن كان المراد قيام الملاك بنفس الاستناد فهو فعل قلبى لا يجب فى غير التبعديّات المحقق لدعوة الأمر فيها.

مع أن قيام المصلحة بشيء يدعو إلى البعث نحوه لا إلى غيره وإن كان

ص: 137

1-1. فرائد الأصول المحشى 1 : 51.

2- (2) كما فى أجود التقريرات 2 : 70

ملزوما له فمن أين وجوب فعل الجمعة ظاهرا مثلا.

ومنه تبين أن ما في بعض نسخ فرائد الشيخ الأجل « قدس سره » من فرض المصلحة في الأمر غير صحيح.

أما أولا ، فلأن مصلحة الأمر غير استيفائية للمكلف حتى يدعو إلى البعث ويكون موجبة لتدارك ما فات من مصلحة الواقع.

وأما ثانيا ، فلأن متعلق الأمر إذا لم يكن فيه بنفسه مصلحة يستحيل أن يتعلق به بعث ، فإن البعث إيجاد تسببي من المولى لفعل المكلف المحصل للملاك الموافق لغرض الأمر ، والغرض متعلق بحيثية صدوره عن المكلف لا بحيثية صدوره من المولى وبقية الكلام في محله.

58 - قوله « قدّه » : نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفيّة ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن استتباع الحجية للحكم التكليفي إما بنحو استتباع الموضوع لحكمه ، وإما بنحو استتباع منشأ الانتزاع للأمر الانتزاعي ، وكلاهما محل الاشكال :

أما الأول ، فلأن الحجية ليست كالملكية ذات آثار شرعية ولم يرتب على الحجية شرعا وجوب العمل على طبقها حقيقة ، بل لا يعقل ترتبه عليها ، سواء كان الحكم المرتب حقيقيا أو طريقيا ، إذ بعد جعل الحجية اعتبارا بأحد الوجوه المتصورة لا يبقى مجال لجعل الداعي ، ولا للإنشاء بداعي تنجيز الواقع ، إذ كفى بالحجة الشرعية حاملا للمكلف على ما قامت عليه ، وكفى بها منجزا للواقع.

وبعد حصول الغرض من الحكم بأى معنى كان يكون الحكم بلا ملاك ، وهو على حد المعلول بلا علة.

استتباع الحجية للأحكام التكليفيّة

ص: 138

وأما الثاني ، فلأن الحكم الوضعي وإن كان يصح انتزاعه بلحاظ حكم تكليفي كالجزيئية والشرطية بلحاظ التكليف بالمركب والمقيد لكونه في نفسه أمراً انتزاعياً.

إلا أن الحكم التكليفي لا يصح جعله إلا بالإنشاء بداعي جعل الداعي.

واعتبار أمر وضعي لا يعقل أن ينشأ منه إنشاء بداعي جعل الداعي حتى يستتبع الأمر الوضعي حكماً تكليفيًا ، وترتب الدعوة والباعثية عليه غير استتباعه لمقولة الحكم التكليفي.

وأما الاستتباع في مقام الإثبات بطور استتباع المعنى الكنائي للمعنى الممكنى عنه ، فهو مع أنه غير مناسب لجعل الحجية حقيقة واستتباعها للحكم التكليفي.

يرد عليه أن الاستتباع في مقام الإثبات يتوقف على اللزوم في مقام الثبوت ، وقد عرفت عدم اللزوم ثبوتاً.

نعم جعل الحجية عنواناً للانتقال من اللازم إلى ملزومه وهو الحكم الطلبى المصحح لانتزاع الحجية معقول فنقول : الخبر حجة للانتقال إلى ملزوم الحجية وهو الحكم التكليفي المصحح للحجية الحقيقية لا- من باب الانتقال من الملزوم إلى لازمه ، وهو مع منافاته للمقام مخالف لظاهر الاستتباع ، فانه أخص من الاستلزام.

ثم إن الجواب الذي أجاب به شيخنا الاستاد « قدس سره » فيما يأتي مبنى على أن مجرد كون الإنشاء بعثاً مفهوماً انشائياً لا يلازم اجتماع المثليين والضددين بل فيما إذا كان كالحكم الواقعي بداعي جعل الداعي.

وأما إذا كان بداع آخر من الدواعي ، فهو ليس مصداقاً لجعل الداعي حقيقة ، ولا تماثل إلا بين فردين من طبيعة واحدة لا بين فرد من الارشاد مثلاً وفرد من جعل الداعي ، وكذلك التضاد ، فإنه ليس بين كل طبيعتين متغايرتين بل

بين طبيعتين لا يمكن اجتماعهما في وجود واحد لبعدهما للخلاف بينهما.

وما تصوره « قدس سره » هنا هو الحكم الطريقي أى الإنشاء بداعى تنجيز الواقع لا بداعى البعث الجدى.

وفى تصور هذا السنخ من الإنشاء بهذا الداعى إشكال.

محصّ له أن الإنشاء كما مر مرارا بأى داع كان هو مصداق لذلك الداعى ، مثلا الإنشاء بداعى جعل الداعى مصداق لجعل الداعى ، وبداعى الإرشاد إرشاد ، وبداع الاختبار اختبار وهكذا.

ومن الواضح أن مفاد الهيئة وهو البعث النسبى المتحقق بوجود إنشائى يتعلق بمادة مخصوصة ، فهو تعجيز بالإضافة إلى تلك المادة ، أو إرشاد بالإضافة إليها أو تحريك بالنسبة إليها.

فالإنشاء بداعى التنجيز مصداق لتنجيز الواقع ، وجعله بحيث يستحق العقوبة على مخالفته.

والبعث الإنشائى الذى هو مصداق التنجيز لا يعقل وروده إلا على مادة قابلة للتنجيز والتنجيز والقابل للتنجيز مثلا هو الخبر وللتنجيز هو الحكم الواقعى المخبر به ، وهما لا يعقل تعلق البعث الانشائى بهما.

وما تعلق به البعث الإنشائى كالصلاة أو كتصديق العادل الذى هو منطبق عليها أو لازمها ، وشىء منهما غير قابل للتنجيز ولا للتنجيز ، إذ القابل للتنجيز حكم الصلاة لا نفسها ، والقابل للتنجيز الحاكى عن حكمها لا نفسها ولا لازم نفسها ، إذ لا معنى لتنجيز اظهار الصديق ولا لتنجيزه.

وبهذا البرهان تعرف أن الإنشاء بداعى التنجيز بحيث يكون مصداقا له غير معقول.

نعم استفادة تنجز الواقع من مثل صديق العادل معقولة بوجه آخر ، وهو أن المراد من التصديق هو التصديق الجنانى كما هو ظاهره لا التصديق العملى

وحيث إن اعتقاد الصدق الخبرى ملازم لاعتقاد الواقع ، فالأمر بالتصديق الجناني يمكن أن يكون كناية عن الأمر بلازمه وهو الاعتقاد بالحكم.

وهذا الأمر كما يمكن أن يكون حقيقة لجعل الداعي إلى تحصيل العلم بالفحص عن الخبر ويمكن أن يكون أمرا بترتيب الأثر المرتب على الاعتقاد فيما إذا كان له أثر عملي ، كذلك يمكن أن يكون هذا الأمر بداعي إظهار معلومية الواقع في المؤدى ليرتب عليه أثره وهو التنجز ، ضرورة أن الاعتقاد بواقعية المؤدى يلزم معلومية المؤدى ، فهذا تنجز للواقع إثباتا لا ثبوتا ، فإنه متكفل لإظهار تنجز الواقع.

وأما تنجز الواقع ثبوتا فيما (1) يمكن جعله منتجزا من جعل الحجية أو جعل العقاب أو جعل الحكم المماثل الذي لا يلزم منه محذور كما سلكناه سابقا في مقام دفع الاشكال.

ولا يخفى أن هذا البيان لا يجرى في التصديق العملي فإن إظهار الصدق وظهور الصدق بالعمل ناش من العمل ، وليس من ظهور الحكم الذي يترتب عليه تنجز الحكم الموجب للحركة نحو العمل ، فلا تغفل.

وقد عرفت مما تقدم أن الأمر الطريقي بوجه آخر وهو جعل الحكم المماثل بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر معقول.

لكنه غير مراد من العبارة لأن ظاهرها أن الحكم الطريقي حيث إنه ليس جعلاً للداعي لا يكون فردا مماثلا للحكم الواقعي فلا يراد منه إلا الإنشاء بداعي تنجز الواقع.

في وجه آخر للجمع بين الحكمين

ثم إن هنا تقريبا آخر في رفع التماثل والتضاد بحمل الأمر الظاهري على

وجه آخر للجمع بين الحكمين

ص: 141

1-1. والصحيح : ففيما.

الإرشاد حكاة بعض أجلة (1) العصر عن استاده « قدس سره » وهو أن الأمر بالعمل بالطريق في صورة انفتاح باب العلم الموافق للواقع إنما يعقل فيما إذا كان في تحصيل العلم بالواقعات مفسدة غالبية على مصلحة ما لا يؤدي إليه الطريق ، فيجب على الحكيم مراعاة ، ما هو أقوى ، وصرف المكلف عن تحصيل العلم بالأمر بالعمل بالطريق.

وحيث إن بعض الطرق أقرب إلى الواقع من غيره ، فللمولى إرشاد العبد إلى كون الخبر أقرب إلى الواقع من غيره ، فالأمر بتصديق العادل ليس حكما مولويا وجعلا للحكم المماثل حقيقة ، بل إرشاد إلى أن قول العادل أقرب إلى الواقع.

وفيه أولا : أن البعث الإنشائي إلى شيء لا بد من أن يكون إرشادا إلى ما في متعلقه من الأثر المترقب منه المرشد إليه ، فالأقربى صفة في الخبر لا في تصديق العادل ، والمفروض تعلق الأمر الإرشادي بتصديق العادل لا بنفس قول العادل وإخباره.

وثانيا : سلمنا أن معنى الإرشاد هنا هو أن العمل بالخبر عمل بالأقرب وهو عنوان للعمل يرشد إليه.

لكنه ليس كل بعث إنشائي إرشادا إلى أى شيء ، مثلا إذا قيل اعمل بالخبر دون غيره أمكن أن يكون إرشادا إلى أقربى الخبر من غيره.

وأما مجرد الأمر بالعمل بالخبر ابتداء فلا يكون إرشادا بمدلوله إلى كون الخبر أقرب من غيره ، وتخصيص الأمر بالعمل بخصوص الخبر وإن كان يدل بدلالة الاقتضاء وأن التخصيص بلا مخصص محال على أنه أقرب إلى الواقع من غيره ، لكنه لا دخل له بالإرشاد إلى الأقربى بنفس البعث.

وثالثا : سلمنا كونه إرشادا إلى الأقربى لكنه غير متكفل لحجبة الخبر لا

ص: 142

جعللا ولا كشفلا ، إذ المفروض عدم كونه بصدد جعل الحجية ولا بداعى إظهار تنجز الواقع ، بل بداعى الإرشاد إلى الأقرية.

وكون الخبر واقعا أقرب من غيره لا يقتضى عدم تحصيل العلم واستحقاق العقاب على عدم العمل بالخبر إلا بدلالة الاقتضاء وهو أنه لو لم يكن للخبر الأقرب إلى الواقع شأن وأثر لم يكن معنى لقيامه مقام الإرشاد إلى الأقرية لكونه لغوا.

لكنه غير مفيد لأن الكلام فى الدليل المتكفل لحجية الظن ورفع التماثل والتضاد عنه مع كونه كذلك.

والأولى بعد فرض الإرشاد جعل الإنشاء بداعى الإرشاد إلى ما فى تصديق العادل والأخذ به واستماع قوله من الخروج من تبعه رده وعدم العمل على طبقه ، فيكشف بدلالة الاقتضاء عن حجّيته.

إلا- أن الكلام بعد فى أن الحجية فى مقام الثبوت بأى معنى حتى لا يلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين ، فمجرد حمل الإنشاءات على الإرشادية لا يجدى شيئا ، فتدبر جيّدا.

فى دفع التنافى فى خصوص الأمارات.

59 - قوله « قده » : لأن أحدهما طريقي عن مصلحة فى نفسه ... الخ (1)

فى قبال المصلحة فى المؤدى.

ولا يخفى عليك أن الطريقية متقومة بعدم مصلحة ما وراء مصلحة الواقع فى متعلقه لا بكون نفسه ذا مصلحة ، وإلا فالإنشاء مطلقا يكون الغرض منه قائما به ، وهو : تارة جعل الداعى ، وأخرى جعل المنجز مثلا.

قوام الطريقية

ص: 143

وهو غير الغرض من الواجب وهي المصلحة القائمة بذات الواجب.

وحيث إنه ليس في مورد الأمر الطريقي مصلحة زائدة على مصلحة الواقع، فلا يعقل أن يكون في مورد إرادة تشريعية أخرى، فلا يعقل أن يكون في مورد بعث آخر، فلا محالة يكون الإنشاء بداعي تنجيز الواقع، لا بداعي البعث مثلا. وحيث إن البعث الطريقي بداعي تنجيز الواقع وإيقاع المكلف في كلفة الواقع، فلا دعوة لنفسه بما هو، ولذا ليس لهذا الأمر الطريقي بما هو مخالفة أو موافقة، لأن الغرض منه جعل الخبر منجزا للواقع لا جعل الداعي إلى العمل.

نعم هو موجب لدعوة الأمر الواقعي، وكونه منجزا له بلحاظ أن مخالفة التكليف الذي قام عليه طريق منصوب من قبل المولى - بحيث جعله الشارع محققا لدعوة تكليفه الواقعي - كمخالفة التكليف الواصل بالحقيقة خروج عن زى الرقية ورسم العبودية، فيكون ظلما على المولى، وموجبا لاستحقاق الذم والعقاب.

نعم يمكن تصور الأمر الطريقي كما تقدم بوجه آخر، وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي لكنه بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا مصلحة إلا مصلحة الواقع ولا إرادة تشريعية إلا الإرادة الواقعية، ولا بعث حقيقي في قبال البعث الواقعي، ويترتب عليه تنجز الواقع بهذا العنوان الواصل.

لكن خروجه عن المماثلة المستحيلة مع الإنشاء الواقعي مبنى على دخل الوصول في فعلية الباعثية كما قدمناه في أول (1) البحث، فمجرد عدم تعدد المصلحة وعدم تعدد الإرادة لا يجدى، بل لا بد من فرض عدم تعدد البعث بالحمل الشائع أيضا.

وحيث إن المصنف العلامة «قدس سره» بصدد إثبات أمر غير مماثل

ص: 144

1-1. التعليقة 55.

للبعث فلا محالة لا ينطبق على ما أفاده هذا التقريب بل التقريب المتقدم.

60 - قوله « قده » : وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ ... الخ (1).

ظاهر العبارة وإن كان عدم ثبوت الإرادة والكراهة مطلقا حتى في الحكم الحقيقي في المبدأ الأعلى إلا أن غرضه « قدس سره » كما يكشف عنه آخر كلامه وما تقدم منه في مبحث الطلب والإرادة، وصرح به في مباحث آخر أن حقيقة الإرادة والكراهة ليست إلا العلم بالمصلحة والمفسدة : فإن كانتا بلحاظ نظام الكل كانت الإرادة والكراهة تكوينيتين. وإن كانتا بلحاظ خصوص أفعال المكلفين كانت الإرادة والكراهة تشريعتين ، فليس للإرادة والكراهة مطلقا مصداق فيه تعالى ، إلا العلم بالمصلحة والمفسدة.

وقد نبهنا على ما فيه في مبحث الطلب والإرادة مفصلا (2). ومجمله أن المفاهيم متخالفة لا مترادفة ، والرجوع الواجب في صفات الواجب هو الرجوع من حيث المصداق ، ومرجع جميع الصفات ذاته الأقدس تعالى وتقدس.

وكما أن حقيقة العلم نحو من الحضور ، وهو تعالى حاضر ذاته لذاته وبتبع حضور ذاته لذاته يعلم مصنوعاته ، كذلك هو عز اسمه وجود صرف والوجود المحض محض الخير والخير المحض محض الرضا والابتهاج والمحبة ، ومن أحب شيئا أحب آثاره (3).

ص: 145

1-1. كفاية الأصول / 277.

2-2. نهاية الدراية 1 : التعليقة 151.

3-3. فإن المراد بالذات في مرتبة الذات نفس الذات ولا يعقل أن يكون شيء مرادا بالعرض إلا ما يوجد في دار الوجود بتبع الذات فما يكون مأمورا به إنما يكون مرادا بالإرادة الذاتية إذا كان مما يوجد في الخارج لدخله في النظام التام وهو حينئذ مراد بالإرادة التكوينية.

ومنه يعرف الخبير أنه لا أثر للإرادة التشريعية في صفاته تعالى ، ثم إنزال الكتب وإرسال الرسل والبعث والزجر من جملة النظام التام الذى لا أتم منه نظام ، فتكون مرادة الإرادة التكوينية ، كما فى غيره تعالى على ما عرفت سابقا ، فافهم أو ذره فى سنبله ، فكل موفق لما خلق له .

61 - قوله « قده » : فلا محالة ينقدح فى نفسه الشريفة ... الخ (1).

قد عرفت سابقا أن الإرادة التشريعية تمتاز عن التكوينية بتعلقها بفعل الغير ، وذلك إنما يعقل إذا كان للفعل المراد فائدة عائدة إلى المرید .

بداهة أن الشوق النفسانى إلى شىء بنفسه لا يعقل ، إلا عن فائدة عائدة إلى ذات الفاعل أو قوة ، من قواه ، وهو غير ثابت فى الأحكام الشرعية ، فإن مصالح متعلقاتها تعود إلى المكلفين دون الشارع .

نعم إرادة البعث والزجر معقولة حتى فى المبدأ الأعلى وهى إرادة تكوينية كما عرفت .

وأما ما أفاده « قدس سره » من أن الحكم الموحى به حكم شأنى فلا معنى لظاهره ، إلا الحكم الثابت بثبوت المصلحة نحو ثبوت المقتضى ، بثبوت المقتضى ، فيرجع الأمر إلى أن الموحى به نفس المصلحة الباعثة على الحكم .

وليس الحكم الموحى به كليّة كذلك ، ولا خصوصية فى المقام تقتضى ذلك وإن امكن ذلك أحيانا بتفويض الأمر إلى النبى صلى الله عليه وآله وفى نعوته صلى الله عليه وآله المفوض إليه دين الله ، وإلا فالكتاب الالهى مملو من الأحكام الإنشائية .

====

2. كفاية الأصول / 277.

ص: 146

1- الذات إذ ليس من آثاره ومعاليه ومجوعولاته حتى ينبعث من الذات وابتهاجه الذاتى ارادة وابتهاج بما له التخصّص فى مرتبة الذات كى يعقل أن يكون الابتهاج الذاتى ابتهاجا به بالعرض وبالتب❖ 1. فافهم جيدا فإنه دقيق. منه عفى عنه.

نعم يمكن أن يراد بالحكم الشأني ما يقابل الفعلي وهو الحكم الانشائي وحينئذ يراد من قوله الموجبة لإنشائه بعثا وزجرا البعث منه صلى الله عليه وآله فعلا على طبق الإنشاء الموحى به والأمر سهل.

62 - قوله « قده » : ولا مضادة بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا ... الخ (1).

إذ لم يجتمع فردان مما هو تحريك وبعث بالحمل الشائع أو بعث وزجر كذلك بالإضافة إلى فعل المكلف وإن اتفقا فيما هو بعث أو زجر بالحمل الأولى ولا تماثل ولا تضاد إلا بين الشئيين بنحو وجودهما الحقيقي الذي يترتب عليه أثر (2) المرغوب منه.

63 - قوله « قده » : إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي ... الخ (3).

لا يقال : حمل المكلف على خلاف ما هو المراد منه جدا محال ، ولا شبهة أن البعث وإن كان طريقيا يوجب اتصاف الخبر بصفة موجبة لحمل المكلف على الفعل.

فمع المخالفة للحكم الواقعي يوجب حمل المكلف ولو بالواسطة على خلاف ما هو المراد منه جدا.

لأننا نقول : الداعي إلى الفعل والحامل عليه نفس التكليف الواقعي الواصل بتوسط الحجة الشرعية.

ومع مخالفة الأمانة للواقع لا تكليف في موردها كي يكون داعيا ، واحتمال ثبوت التكليف بواسطة قيام ما ينجزه على تقدير ثبوته وإن كان حاملا له على الفعل ، إلا أنه لا حامل ولو بالواسطة من الشارع للعبد على خلاف ما هو المراد

ص: 147

1-1. كفاية الأصول / 278.

2-2. كذا في النسخة المخطوطة بغير خطه قده ، والصحيح : الاثر.

3-3. كفاية الأصول / 278.

منه جدا ولعلّه « قدس سره » أشار إلى ذلك بقوله فافهم.

64 - قوله « قده » : فلا محيىض فى مثله إلا ... الخ (1).

الإباحة إنما تنافى الإرادة والكراهة النفسائيتين بالعرض لا بالذات ، إذ لا مقابلة بينهما ، بل الإرادة حيث إنها ملزومة للبعث ، وهو مناف بالذات للترخيص فينافى ملزومه بالعرض.

وكذا تنافىها من حيث المبدأ ، فان الإرادة منبعثة عن كمال الملاءمة للطبع ، والكراهة عن كمال المنافرة للطبع ، والإباحة تنبعث غالبا عن عدم كون المباح ملائما ومنافرا ، وبين الملاءمة وعدمها والمنافرة وعدمها منافاة بالذات ، وبين لازمهما بالعرض.

نعم حيث إن الإباحة هنا منبعثة عن مصلحة موجبة لها لا عن عدم المصلحة والمفسدة فى الفعل ، وإلا لم يعقل مزاحمة بين الأقتضاء والمقتضى ، فلذا ينحصر وجه المنافاة فى الجهة الأولى ، فلو أمكن انفكاك الإرادة عن البعث الفعلى لم يكن الإباحة هنا منافية للإرادة أو الكراهة الواقعية بوجه لا ذاتا ولا عرضا بمعنى أنه لو لم يكن هناك تكليف فعلى من جميع الجهات والمفروض أنه المنافى للإباحة فلا منافاة للإباحة مع الإرادة حتى لا تتقدح بسببها ، فتدبر جيدا.

ثم إنه « قدس سره » لم يتعرض لسائر الأصول كالأستصحاب مثلا ، فإنه لا يتعين فيه جعل الحكم التكليفى حتى يرد فيه محذور المماثلة والمضادة ، بل يمكن أن يكون بعنوان اعتبار بقاء الكاشف التام ، أو جعل المنجز فى السابق منجزا فى اللاحق ، فيكون كالحكم الطريقي فى الأمارات.

وربما يقال (2) : بكون مثل الاستصحاب برزخا بين الأمارات ومثل أصل

ص: 148

1-1 . كفاية الأصول / 278.

2-2 . القائل هو المحقق النائنى قده. أجود التقريرات 2 : 78.

البراءة بتقريب أن المرتبة التي يكون بها تلك الصفة النفسانية علما لها حيثتان :

إحدهما حيثية الإضافة إلى ما فى الخارج ، وبهذا الاعتبار يكون وصولا وانكشافا لما فى الخارج.

وثانيتها حيثية الجرى العملى على وفق اليقين بمقتضى الطبع والعادة.

والمجوعول اعتبارا فى باب الأمارات هى حيثية الأولى من العلم.

والمجوعول اعتبارا فى باب الاستصحاب مثلا- هى حيثية الثانية منه من دون جعل حكم تكليفى فى البابين ، فلا يلزم اجتماع المثليين والضدين.

وانت خبير بأن مرجع اعتبار العلم بما له من حيثية اعتبار تلك حيثية للأمانة أو لمورد الأصل كما هو واضح بملاحظة اعتبار العلم من حيث الانكشاف والوصول ، فان مرجعه إلى اعتبار الانكشاف والوصول التام ، فإن الوصول والانكشاف الأعم من الحقيقى والاعتبارى هو الموضوع الذى يترتب عليه حكم العقل بتنجز الواقع.

مع أن اعتبار العلم بالحيثية الثانية لا- معنى له ، إذ الجرى العملى عنوان العمل ، وليس موضوعا لأثر عقلا ولا شرعا حتى يكون اعتبار الجرى العملى تحقيقا لموضوع ذلك الأثر ، بل قابل لتعلق التكليف به كالتصديق العملى فى باب الخبر.

وإن أريد اعتبار المتحيث بما هو متحيث ومرجعه إلى اعتبار الكاشفية والموصلية فى باب الأمارات واعتبار المحركة والسببية للجرى عملا فى الاستصحاب.

ففيه أن اعتبار الكاشفية تحقيق لما به يتنجز الواقع ، فيكون تحقيقا لموضوع الحكم العقلى.

بخلاف اعتبار المحركة والاقتضاء للجرى عملا ، فإنه ليس تحقيقا لموضوع ذى أثر عقلا ولا شرعا.

أما شرعا فواضح.

وأما عقلا ، فلأن تنجز الواقع أثر الوصول والانكشاف ، لا أثر وجود المحرك بما هو حتى يكون اعتباره تحقيقا للموضوع ، بل هو فى الحقيقة تحقيق للتحريك الاعتبارى نحو العمل وفيه نتيجة محذور اجتماع المثليين مثلا ، فان اجتماع بعثين وتحريكين نحو فعل واحد إذا كان محالا لم يكن فرق بين أنحاء التحريك الاعتبارى.

ومنه يعلم أيضا أن تخصيص كل من الأمانة والاستصحاب بحيثية من الحيثيتين يوجب عدم تنجز الواقع بالاستصحاب ، حيث لم يعتبر فيه الانكشاف ، واعتباره مع اعتبار المحركة فيه يوجب أن يكون الاستصحاب أقوى من الأمانة ، لمكان اشتماله على ما فى الأمانة وزيادة.

65 - قوله « قده » : بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف ... الخ (1).

قد عرفت سابقا أنه : لو أريد من ذلك الفعلية من جهة لا من جميع الجهات.

ففيه أن الفاقد لبعض جهات الفعلية باق على الشائبة ، والشىء ما لم ينسد جميع أبواب عدمه لم يوجد ، فهو حكم غير فعلى.

ولو أريد من ذلك كون الفعلية ذات مراتب فالفعلى من مرتبة لا ينافى الفعلى من مرتبة أخرى.

ففيه أن الشدة والضعيف فى الطبيعة لا يرفع تماثل فردين من طبيعة واحدة ولا تضاد فردين من طبيعتين متقابلتين ، كما يظهر لمن أمعن النظر فى اجتماع سواد ضعيف مع سواد قوى أو سواد ضعيف مع بياض قوى فى موضوع واحد.

ص: 150

وأما إذا أريد من الحكم الفعلى من جهة الحكم بداعى إظهار الشوق المطلق لا بداع البعث والتحرك فهو فعلى من قبل هذه المقدمة.

ففيه ما تقدم سابقا أن الشوق إذا بلغ حدا ينبعث منه جعل الداعى كانت إرادة تشريعية، وهى منافية لإرادة أخرى على خلافها أو الاذن فى خلافها، وإذا لم يبلغ هذا الحد، فلا يكون القطع به موجبا للامثال ولا مثل الإنشاء بداعى إظهار الشوق المطلق جعللا للداعى، إذا لا يتقلب الشىء عما هو عليه كما مر مرارا.

نعم ما أفاده « قدس سره » يتجه على ما اخترناه فى حقيقة الحكم الفعلى من أنه الإنشاء بداعى جعل الداعى فى قبال سائر الدواعى وما يكون أمره بيد المولى هو هذا المعنى.

إلا أن هذا الإنشاء لا يعقل أن يكون باعثا وداعيا أو زاجرا وناهيا، إلا إذا وصل إلى العبد كما مر غير مرة.

فإن أريد من الفعلية تمام ما بيد المولى فى مقام تحريك العبد كان ما أفاده « قدس سره » وجيها.

والفعلية الحقيقية الموجبة لاتصاف الشىء بالباعثية موجها بجهة الإمكان إنما تكون بالوصول إلى العبد.

وعليه، فمرتبة الفعلية والتنجز فى جميع الأحكام واحدة، وحينئذ فالحكم على خلاف الحكم الواقعى على طبق القاعدة، لا من جهة اللابدية والجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.

66 - قوله « قدس سره » : ضرورة عدم لزوم امثال الأحكام الإنشائية ... الخ (1).

هذا - بناء على كون الحكم الواقعى إنشائيا محضا لا بداعى البعث

ص: 151

1-1 . كفاية الأصول / 278.

والتحريك كما بنى « قدس سره » عليه فى غير مورد من تعليقاته الأنيقة على رسائل شيخه العلامة الأنصارى « قدس سره » - فى غاية الوضوح.

إلا أن الإنشاء المحض بلا داع هو فى نفسه محال ، لاستحالة صدور الفعل الاختيارى بلا إرادة ، والإرادة بلا داع.

والإنشاء بداع غير داعى جعل الداعى لا يتقرب منه فعليّة البعث والزجر ، فلا يكون فعليّته إلا فعليّة الإرشاد أو الامتحان أو جعل القانون ونحوها ، فلا تصل النوبة على أى تقدير إلى هذا المحذور.

وأما الإنشاء بداعى البعث أو الزجر مع عدم كونهما بعثاً وزجراً بالحمل الشائع ، إلا بعد الوصول بنحو من أنحائه إلى العبد ، فلا يرد عليه هذا المحذور ، إذ عدم الفعلية لعدم الوصول ، ومعه فهو حكم بعثى أو زجرى.

وحيث إن الفرض فرض الوصول فلا محالة يستحق على مخالفته العقوبة.

وكما أن الوصول بالعلم الذى هو الوصول بلا عناية يوجب إمكان الدعوة ، كذلك الوصول بالخبر الذى اعتبر له وصف الحجية بنحو من الأنحاء المتقدمة يوجب إمكان الدعوة ، ويستحق بمخالفته العقوبة.

نعم بناء على المشهور من إنشاء أحكام مماثلة على طبق ما تضمنه الخبر يكون الداعى نفس هذا الحكم المماثل ، وهو على الفرض واصل.

وكونه هو الحكم الواقعى تعبدًا لا يقتضى عدم الفعلية ، لما عرفت من أن عدم الفعلية ليس لأجل خلل فيما يكون أمره بيد الأمر بل لاعتبار الوصول عقلاً فى إمكان الدعوة ووصول الحكم الظاهرى ليس بالتعبد بل بالحقيقة.

67 - قوله « قدس سره » : فإنه يقال لا يكاد يحرز ... الخ (1).

بيانه أن الأمانة : إذا كانت مبلغة للحكم الإنشائى إلى مرتبة الفعلية

ص : 152

ودلت الأمانة على حكم أدت الأمانة إليه بهذا العنوان ، فلا محالة يكون عنوان الأمانة الحكاية عن حكم فعلى بحسب العنوان.

ومقتضى الحجية جعل الحكم المماثل على طبق المحكى بها والمماثل لحكم فعلى عنوانا حكم فعلى تعبدا ، فيترتب عليه آثار وصول الحكم الفعلى تعبدا.

وأما إذا اختلفت إحدى المقدمتين ، فلا موجب للالتزام بجعل الحكم الفعلى تعبدا.

ومن البين أن المقدمة الأولى محل المنع ، حيث لا دليل على كون الأمانة مبلغة للحكم الإنشائي إلى مرتبة الفعلية ، ومجرد الاحتمال والإمكان غير مجد.

والمقدمة الثانية باطلة وجدانا ، إذ الأمانة لا تحكى إلا عن الواقع ، لا الواقع الذى أدت إليه الأمانة ، بل يستحيل إذا كان المراد تأدية شخص تلك الأمانة الحكاية.

لا- يقال : لم لا تكون من قبيل الموضوعات المركبة التى أحرز أحد جزأها بالوجدان والآخر بالتعبد ، وقيام الأمانة وجدانى ، والحكم الإنشائي تعبدى ، فيكون مصداقا للبعث الفعلى بحسب الفرض لا بالتعبد بحكم فعلى.

لأننا نقول : لا مساس للأمانة بالحكم التعبدى بل يحكى عن حكم واقعى محض ولا تعبد بكون الواقع مؤدى هذه الأمانة بل مجرد ثبوت الواقع تعبدا بسبب قيام الأمانة على نفس الواقع.

68 - قوله « فده » : وأخرى بأنه كيف يكون التوفيق ... الخ (1).

توضيحه أن حمل الأحكام الواقعية على الإنشاءات الغير الفعلية للفرار عن اشكال القطع بثبوت المتنافين فى صورة الموافقة والمخالفة معا.

ص: 153

وهذا إنما يجدى مع عدم احتمال أحكام بعثية أو زجرية فى موارد الأصول ، والأمارات ، وإلا فلا يجدى ، ضرورة أن احتمال ثبوت المتنافيين كالقطع بثبوت المتنافيين فى الاستحالة.

فلا مناص لمن يوفق بين الواقعى والظاهرى ، إلا إنكار هذا الاحتمال رأسا ولا مجال لإنكاره فى نفسه إلا ممن لا يمكنه التوفيق إلا بذلك.

وأما مع حمل الحكم الواقعى على الفعلى من وجه والظاهرى على الفعلى بقول مطلق فلا يضره هذا الاحتمال كما أنه لا يرد عليه اشكال عدم لزوم الامتثال.

69 - قوله « قده » : بأن الحكمين ليسا فى مرتبة واحدة ... الخ (1).

بداهة تقدم الحكم الواقعى كالمصلحة المقتضية له طبعاً على الجهل به والجهل به مأخوذ فى موضوع الحكم الظاهرى المتقدم عليه طبعاً فهو متأخر عن الحكم الواقعى طبعاً بمرتبتين إنما الكلام فى ارتفاع المنافاة بالتقدم والتأخر الطبعيين.

وربما يوجه ذلك بأن اشتغال الفعل المجهول حكمه الواقعى على مصلحة مقتضية للحكم على خلافه أمر ممكن.

وحيث إن هذا المقتضى مرتب على الجهل بالحكم الواقعى الثابت بحيث لولاه لم يكن اقتضاء ، فلا محالة لا يعقل أن يكون مانعاً عن تأثير المقتضى للحكم الواقعى ، إذ المرتب على شىء إما أن يوجد مترتباً فقد أثر المقتضى فى كليهما أثره وإما أن لا يوجد فلا مانعية ، إذ المانعية بعد الوجود.

وأما المقتضى للحكم الواقعى ، فهو أيضاً لا يمنع عن تأثير المصلحة المقتضية للحكم الظاهرى ، لأن المصلحة المزبورة لا تقتضى فى مرتبة الجهل شيئاً

ص: 154

ينافى مقتضى المصلحة المقتضية للحكم الظاهري والمانعية تنشأ من التنافي ، إذ المفروض ترتب اقتضاء المصلحة للحكم الظاهري على الحكم الواقعي ، فلم يكن من قبل الحكم الظاهري مانعية حتى يقتضى المصلحة الواقعية خلاف مقتضى المصلحة الظاهرية فيتنافيان ويتمانعان.

ولا تقتضى المصلحة الواقعية فى مرتبة الجهل بالحكم الواقعي شيئاً حتى تكون المانعية مختصة بها ، إذ : كما أن موضوع الحكم الواقعي لا يعقل أن يتقيّد بالجهل بالحكم ولا بالعلم به ولا بالأعمّ منهما ، إذ كل ذلك من عوارض عارض الموضوع ، فيلزم عروض الشيء لنفسه.

كذلك المصلحة المقتضية للحكم الواقعي لا يعقل أن يتقيّد (1) بشيء من عوارض مقتضاه (2) للزوم توقف اقتضاء الشيء على اقتضائه ، فالمصلحة الواقعية لا تقتضى فى مرتبة الجهل بالحكم الواقعي شيئاً أبداً حتى يعقل التنافي والمانعية.

ولا يخفى عليك أن المصلحة المقتضية للحكم الظاهري كما أفيد لا يعقل أن تكون مانعة ، إذ المانعية بعد الوجود وفرض وجود مقتضاها وتمايمتها فى الاقتضاء التزام باجتماعهما.

لكنها لا يعقل تامية اقتضاها لمكان مانعية المصلحة المقتضية للحكم الواقعي عنها لعدم توقف مانعيتها على اقتضاها شيئاً فى مرتبة الجهل بالحكم الواقعي.

بيانه أن معنى التقدم والتأخر فى المرتبة هو التقدّم والتأخر بالطبع وملاك التقدم بالطبع كما أشرنا إليه فى بعضى الحواشى السابقة أن للمسمى بالمتقدم إمكان الوجود ولا وجود للمتأخر بخلاف المتأخر ، فإنه ليس يمكن أن يوجد إلا

ص: 155

1-1. والصحيح : أن تتقيّد ، بالتأنيث.

2-2. والصحيح : مقتضاها.

والمتقدم موجود كالواحد ، فإنه متقدم على الاثنين بالطبع حيث لا يوجد الاثنان إلا والواحد موجود بخلاف الواحد فإن له إمكان الوجود ولا وجود للاثنين ، وهكذا كل علة ناقصة بالإضافة إلى معلولها فإنها متقدمة عليه بهذا النحو من التقدم.

ومن البديهي أن هذا المعنى من التقدم والتأخر لا ينافي المعية في الوجود الخارجى ، فقولهم المصلحة المقتضية للحكم الواقعى لا تقتضى فى مرتبة الجهل شيئا غاية عدم اقتضاها حكما له المعية بالطبع مع الحكم الظاهرى لاستحالته كما تقدم ، وذلك لا ينافى اقتضاها حكما له المعية فى الوجود الخارجى مع الحكم الظاهرى كما هو كذلك قطعا.

فحينئذ يتمحض البحث فى أن الاجتماع المستحيل فى المتضادين يكفى فيه المعية فى الوجود الخارجى ، أو لا بد فيه من المعية بالطبع ، أو عدم كون أحدهما متقدما على الآخر تقديما طبيعيا.

ومن راجع فطرته السليمة يقطع بأن المعية الوجودية الزمانية كافية فى الاجتماع المستحيل إذ المعاندة والمطاردة بين الضدين وغيرهما من أنحاء المتقابلين إنما يكون بحسب الوجود ، وليس مرتبة الطبع من المراتب الوجودية الخارجية كى يقال : إنه لا مزاحم للموجود فى هذه المرتبة ، كيف وربما يكون المتقدم والمتأخر بالطبع متساويين فى نيل الوجود الخارجى الزمانى؟

ويمكن تقريب هذا الوجه بنحو آخر لا يتوقف على لزوم المعية بالطبع فى التضاد وملخصه أن كل مقتضيين لم يكن بينهما تمانع فى التأثير ، فلا محالة يؤثر كل منهما.

وهنا كذلك ، لأن مقتضى الحكم الظاهرى لإناطته بثبوت الحكم الواقعى والجهل به لا يعقل أن يمنع عما يتوقف عليه.

ومقتضى الحكم الواقعى إنما يمنع عما يزاحمه فى التأثير ، وحيث فرض عدم

مزاحمته فى التأثير ، فكيف يعقل أن يمنع عما لا يزاحمه؟

ويندفع بأن إناطة مقتضى الحكم الظاهرى بما ذكرنا تارة يكون بنحو الشرط المتقدم وأخرى يكون بنحو الشرط المقارن.

أما على الأول ، فالفرض المذكور يقتضى عدم المزاحمة فى التأثير ، لكنه يقتضى تأثير مقتضى الحكم الواقعى ، حيث إنه بلا مانع ، وبعد تأثيره أثره لا يعقل تأثير مقتضى الحكم الظاهرى لا لوجود المزاحم فى التأثير ، إذ لا يترقب من مقتضى الحكم الواقعى تأثير آخر بعد تأثيره ، بل لعدم قابلية المحل للحكم الظاهرى لاشتغاله بضده ، والمانع من الاجتماع غير منحصر فى تزامم السببين .

وأما على الثانى ، فمقتضاه المقارنة الزمانية بين الشرط والمشروط فىكون تأثير كل منهما مقارنا لتأثير الآخر ، فيقع المزاحمة بين المؤثرين ، إذ كما أن التقدم الطبعى لا يرفع التضاد بين الحكمين كذلك لا يرفع التزاحم بين السببين وعليه فأصل الإناطة محال : فتدبره فإنه حقيق به .

فى بيان وجه آخر للجمع بين الحكمين :

وهنا تقريب آخر لا- من حيث ترتب الحكمين ولا من حيث ترتب السببين بل من حيث تعدد موضوع الحكم الواقعى والحكم الظاهرى حكى عن بعض الأجلة (1) « قدس سره » ملخصه أن الأحكام لا- تتعلق بالموجودات الخارجية حتى يتوهم أن الشرب الخارجى المجهول حكمه مجمع لموضوع الحكم الواقعى وموضوع الحكم الظاهرى ، فيلزم اجتماع المتضادين مثلاً فى موضوع واحد ، بل تتعلق بالموجودات الذهنية من حيث إنها حاكية عن الخارج ، والعنوان المتعلق للحكم الواقعى مع العنوان المتعلق للحكم الظاهرى لا يجتمعان فى الوجود ذهنى حتى يكون هناك مجمع عنوانى لموضوعى الحكمين ، وذلك لأن

ص: 157

1-1 . وهو السيد المحقق الفشاركى الاصفهانى قدس سره حكاه عنه تلميذه المحقق الحائرى قدس سره. درر الفوائد: 1. 351.

موضوع الحكم الواقعي نفس الفعل المجرد عن لحاظ العلم بحكمه والشك فيه ، وموضوع الحكم الظاهري هو الفعل بوصف كونه مشكوك الحكم ، فكيف يجتمع لحاظ التجرد ، ولحاظ الاتصاف؟

وبعبارة أخرى موضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث نفسه ، وموضوع الحكم الظاهري الفعل بملاحظة ثبوت الحكم له ولحاظه من حيث نفسه ولحاظه من حيث ثبوت الحكم له متنافيان.

وهذا بخلاف الصلاة والغصب فان مجمعهما عنوان الصلاة في الغصب وليس أحدهما ملحوظا بنحو لا يجتمع مع الآخر.

والجواب عنه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي أن الماهية : تارة تلاحظ بنفسها بحيث يكون النظر مقصورا ذاتا على ذاتها وذاتياتها من دون إضافتها وقياسها إلى الخارج عن ذاتها ، وهي في هذه الملاحظة ليست إلا هي غير واجدة بوجودان ماهوي إلا لذاتها وذاتياتها ، وفي هذه الملاحظة لا تصلح إلا للحكم عليها بذاتها وذاتياتها لا بالخارج عنها ، فإنه خلف ، إذ المفروض عدم مقايستها وإضافتها إلى الخارج عن ذاتها.

وأخرى تلاحظ مقيسة ومضافة إلى الخارج عن ذاتها وهي في هذه الملاحظة لها اعتبارات ثلاثة.

أحدها : ملاحظتها واعتبارها مع ذلك الشيء ومقترنة به كالكتابة مثلا ويسمى بالماهية بشرط الشيء.

ثانيها : اعتبارها مع عدم الكتابة وتسمى بالماهية بشرط لا.

ثالثها : اعتبارها بحيث لا تكون مقترنة بالكتابة ولا مقترنة بعدمها وتسمى بالماهية اللابشرط القسمي . فاللابشرط المقسّم إنما يكون لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة دون غيرها ، ولا تعين للماهية إلا أحد هذه التعينات الثلاثة وإلا لم يكن مقسما ، إذ المقسم لا يكون منحازا عن أقسامه ، وإلا لزم

واللابشرط القسمى هو اللابشرط من حيث القيد الذى تكون الماهية باعتباره بشرط شىء تارة وبشرط لا أخرى.

فاتضح أن الماهية من حيث هى والماهية المهملة غير اللابشرط المقسمى ، وأن اللابشرط المقسمى غير اللابشرط القسمى ، وأن اللابشرط من حيث قيد الكتابة والضحك وأشباههما وجودا وعدما هو اللابشرط القسمى دون المقسمى.

وعليه ، فموضوع كل محمول خارج عن مقام ذات الماهية وإن كان لازم ذاتها لا بد من أن يكون له أحد التعينات الثلاثة.

فشرب التتن مثلا لا يعقل أن يتقيد بالعلم بحرمة عند الحكم عليه بتلك الحرمة ، للزوم الخلف على التحقيق.

وكذا لا يعقل أن يتقيد بعدم العلم بحرمة للزوم الخلف ، مضافا إلى أنه لا يعقل أن يعلم بها مع الالتفات إليها لكون العلم بها طاردا لموضوع الحرمة فكيف يعقل العلم بحكمه؟

ومنه يعلم أن تجرد الموضوع عن العلم بمعنى كونه بشرط لا من حيث العلم غير معقول.

ولا يعقل أيضا أن يكون شرب التتن مهملا من حيث العلم وعدمه ، لما عرفت أن الماهية المهملة ومن حيث هى لا اعتبار لها إذا قيست إلى الخارج من ذاتها كما فى المقام ، فإنه مقام الحكم عليها بالحرمة مثلا.

ولا يعقل أيضا أن يكون اعتباره اعتبار اللابشرط المقسمى لما عرفت أن اللابشرط المقسمى لا تعين له إلا أحد التعينات الثلاثة ، فلا محالة يكون تعينه تعين اللابشرط القسمى أى ملاحظة شرب التتن بحيث لا يكون مقترنا بالعلم بحكمه ولا بعدمه ، وحيث إنه كذلك يكون الموضوع محفوظا عند العلم بحكمه وعند عدمه.

فان قلت : المعروف أن ما يستحيل التقييد به يكون الإطلاق مستحيلا من جهته لتقابل الإطلاق مع التقييد تقابل العدم بالإضافة إلى الملكة ، فالإطلاق عدم التقييد بما من شأنه التقييد به ، ومع استحالة التقييد به يستحيل عدم ما من شأنه التقييد.

قلت : القيد إذا كان مما يمكن التقييد به كالإيمان فى الرقبة كان عدمه عدم الملكة ، وإذا لم يمكن التقييد به كان عدمه من باب السلب المقابل للإيجاب ، فإن ما يمتنع التقييد به يجب عدمه ، لا أنه يستحيل عدمه ، ولا موجب لكون الإطلاق دائما بالإضافة إلى التقييد من باب العدم بالنسبة إلى الملكة حتى إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق.

فان قلت : إذا كانت الرقبة مطلقة من حيث الإيمان والكفر ، فالرقبة المؤمنة والرقبة الكافرة كلتاهما محكوم (1) بالحكم ، وليس الأمر كذلك فى الشرب المطلق من حيث العلم بحكمه وعدمه ، فإنه يستحيل عروض الحكم على معلوم الحكم وعدمه.

قلت : ليس الإطلاق جمعا بين القيود بل لدفع قيديّة الإيمان والكفر ، فذات الرقبة هى المحكومة بالحكم والإيمان والكفر لازم الموضوع لا مقوم الموضوع وإلا- لزم الخلف ، فكذا شرب التتن محكوم بالحرمة ، ولازم الموضوع تارة العلم بحكمه وأخرى عدمه لا أنهما مقومان للموضوع حتى يمتنع عروض الحكم.

ولا- يخفى عليك أنه لا فرق فى الإطلاق بنحو اللابشرط القسمى بين ما إذا كان الإطلاق بلحاظ لوازم الموضوع وعوارضه أو بالإضافة إلى نفس محموله.

فكما أن الرقبة مطلقة من حيث الإيمان والكفر فى ترتب وجوب العتق عليه ، كذلك مطلق من حيث وجوب العتق وعدمه ، فإن ما يجب عتقه لا يجب

ص: 160

1-1. هكذا فى المطبوع ، لكن الصحيح محكومتان.

عتقه ما لا يجب (1) عتقه يستحيل بأن يحكم عليه بعدم وجوب عتقه ، نظير الماهية بالإضافة إلى حمل الوجود أو العدم عليها فإن الماهية المحمول عليها الوجود أو العدم لا بشرط من حيث الوجود والعدم.

غاية الأمر أن الإطلاق : إن كان من حيث لوازم الموضوع فالغرض دفع القيدية لعروض الحكم على الموضوع.

وإن كان من حيث نفس المحمول ، فالغرض إثبات الصلاحيّة لعروض المحمول عليه نفيًا وإثباتًا ، فليحفظ كل ذلك ، فإنه حقيق به.

إذا عرفت هذه الجملة ، فاعلم أن الحكم على شرب التتن المجهول حكمه بحكمين أحدهما على ذات الشرب وأخرى عليه بما هو مجهول الحكم (2) محال ، فإن الشيء في لحاظ واحد لا يعقل أن يلاحظ بما هو وينحو اللابشرط القسّمى وأن يلاحظ بما هو مجهول الحكم وينحو اللابشرط شيء أو بشرط لا فانهما تعيّنان متقابلان واجتماعهما في واحد محال.

ولذا قلنا خلافاً لشيخنا الأستاذ العلامة « أعلى الله مقامه » إن قوله كل شيء طاهر لا يعقل أن يكون دليلاً على الطهارة الواقعيّة للأشياء بعناوينها الأولى وعلى الطهارة الظاهرية لها بما هي مشكوكة الطهارة.

وأما إذا كان إنشاء الحرمة لشرب التتن من حيث نفسه غير إنشاء الحلية له بما هو مشكوك الحرمة ، فلا يلزم منه اجتماع لحاظين متباينين.

وليس اللحاظ اللابشرطي دخيلاً في موضوعيّته للحكم بل لتسرية

ص: 161

1-1. والصحيح : وما لا يجب.

2-2. لا يصح الاتيان بكلمة أخرى في قبال أحدهما وإنما الصحيح ثانيهما وعلى فرض العدول عن الطريقة المألوفة كان اللازم هو الاتيان بقوله وآخر فاستعمال أخرى غلط قطعاً. نعم لو كان الكلام هكذا فتارة على ذات الشرب كان يصح الاتيان بكلمة أخرى لكن المفروض أن الموجود في العبارة هو أحدهما.

الحكم إلى جميع أفراد الموضوع وحصصه بلحاظ عوارضه المتأخرة عن الحكم ، فذات المحكوم بالحرمة محفوظة في ضمن المجهول على الفرض ، فيلزم اجتماع الحكمين في شرب التتن المجهول حكمه ، فافهم واستقم.

70 - قوله « قده » : إلا أنه يكون في مرتبه أيضا ... الخ (1).

ينبغي حمله على المعية الوجودية لا المرتبة الاصطلاحية ، إذ لا يعقل اجتماع المتقدم والمتأخر فيما هو ملاك التقدم والتأخر ، بدهة أن المتقدم والمتأخر متضايقان ، وملاك التقدم بالطبع والتأخر بالطبع ما عرفت ، فكيف يعقل اجتماع المتأخر مع المتقدم في المرتبة التي بها يكون متقدما طبعاً ، فلا- محيص عن حمل اجتماع الظاهري في بعض مراتب الواقعي معه على الاجتماع في مرتبة الوجود الخارجي الزماني ، وهو ملاك الاستحالة.

في تأسيس الأصل عند الشك في حجية الأمانة.

71 - قوله « قده » : أن الأصل فيما لم يعلم اعتباره بالخصوص ... الخ (2).

ما أفاده « قدس سره » بناء على ما اختاره في معنى الحجية في غاية الوضوح.

وكذا على ما ينسب إلى المشهور من التعبد بالمماثل للحكم الواقعي بعد التأمل ، وذلك لأن التعبد بالمماثل للواقع ليس أجنبياً عن الواقع بل بلسان أنه الواقع وبداعي التحفظ على الواقع بالتعبد به بعنوان آخر ، فالحكم المماثل وإن لم يكن طريقاً حيث إنه لا ينجز الواقع على تقدير الإصابة ، لكنه إيصال للواقع بعنوان آخر لا أنه في عرض الواقع.

ومن الواضح أن هذه الآثار أيضا لا يترتب على التعبد الواقعي ، بل على

ص: 162

1-1 . كفاية الأصول / 279.

2-2 . كفاية الأصول / 279.

التعبد الواصل حتى يكون إيصالاً للواقع بالعناية وموجبا لحفظ الأغراض الواقعية ، فيترتب العقوبة على مخالفته لا على مخالفة الواقع ، لأنه الواصل في الحقيقة دون الواقع.

فان قلت : إذا لم يكن مجال لأصالة عدم الحجية وكفاية الشك فيها في الحكم الجزمي بعدمها لم يكن مجال أيضا لاستصحابها ضرورة أن ما لم يكن بيد الشارع نفيه لم يكن بيده إثباته مع أنه لا شبهة في استصحاب حجّية ما ثبت حجّيته وشك في بقائها.

قلت : ما بيد الشارع جعل الحجية واعتبارها بأحد المعاني والوجوه المتقدمة غير مرة ، وترتب الآثار على هذا الجعل الشرعي موقوف على إحرازه ولو بالأصل.

فما يكون أمره بيد الشارع إثباتا ونفيا نفس الجعل الواقعي ، وما هو الجعل الفعلي بالحمل الشائع هو الواقعي المحرز ، ومن أنحاء إحرازه التعبد ببقائه فيترتب عليه أثره.

وأما عدم الأثر ، فيكفي فيه عدم الإحراز لانتفاء الموضوع المقيد حقيقة بانتفاء قيده.

ومنه ظهر الفرق بين استصحابها واستصحاب عدمها.

لا يقال : غاية الأمر عدم الحاجة إلى استصحاب عدمها لا عدم الصحة.

لأننا نقول : إثبات عدمها الواقعي ظاهرا لإثبات عدم الفعلية ظاهرا ، إذ لا أثر للواقع بما هو وإن كان مقتضيا له.

ومع القطع بعدم الفعلية واقعا لا مجال لإثبات عدم الفعلية ظاهرا ، فتدبر جيّدا.

والتحقيق : أن عدم الصحة لعدم الأثر إنما يتم إذا لم يكن المستصحب أثرا مجعولا ، والمفروض أن الحجّية المجعولة سواء كان معناها أمرا وضعيا أو بعثا

بداعى تنجيز الواقع وكلاهما فى الحقيقة منشأ للعقوبة على المخالفة قابل للشك ، فأركان الاستصحاب تامة.

وأما مع عدم الحاجة إليه بعد حكم العقل ، فيلغو التعبد بعدم الحجية.

فمدفوع بأنه لا بقاء لحكم العقل مع مثله ، لأن العقل إنما يحكم بالفعليّة للوصول وبعدها بعدم الوصول ، فكما أنه لو وصل الجعل من الشارع يكون واردا على حكم العقل كذلك لو وصل عدمه ولو ظاهرا وحكم العقل حينئذ بعدم الفعليّة من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، إذ لا حكم حينئذ حتى يقال : بأنه فعلى أو غير فعلى.

وقد عرفت فى بعض (1) الحواشى السابقة أن حكم الشارع بالإباحة فى مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حكم مولوى لحكمة داعية إليه ، وليست الإباحة ضرورى الثبوت لإمكان الحكم بالاحتياط مولويا ، فكذلك هنا ، إذ عدم الحجية فعلا ليس ضرورى الثبوت بل ما لم يصل ولو بعنوان الأمر بالاحتياط ، فتدبر جيّدا.

72 - قوله « قده » : وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام ... الخ (2).

توضيحه أن تحريم العمل بالظن من حيث الاستناد قلبا والإسناد قولاً : إما بملاحظة أن جواز الاستناد والإسناد من مقتضيات الحجية وآثارها ، فيستكشف بطريق الإنّ عدم الحجية بعدم آثارها.

وإما بملاحظة أن وجوب العمل بالظن ليس إلا وجوب الالتزام بمؤدى الظن ، ومع عدم الدليل عليه يحرم الالتزام بالحكم بالأدلة الأربعة.

ص: 164

1-1. مبحث حجية القطع ، التعليقة : 39.

2-2. كفاية الأصول / 280.

فان كان بملاحظة الأول ، ففيه أن الحجية : إن كانت بمعنى تنجيز الواقع على تقدير ثبوته ، فليس هنا حكم شرعى يحرز حتى يكون القطع بالحجية موجبا لترتب جواز الإسناد والاستناد كى يستكشف عدمها بعدمهما عند الشك فيها.

وإن كانت بمعنى إنشاء الحكم المماثل ، فمن البين أن الواصل نفس الحكم المماثل دون الواقع ، فإنه بالحقيقة غير واصل ، فلا يترتب جواز الإسناد والاستناد بالنسبة إلى الواقع على القطع بالتعبد به حتى يستكشف عدمه من عدمهما فى صورة الشك.

مع أن جواز الإسناد والاستناد ليسا من آثار الواقع المعلوم ومقتضياته ، بل الإسناد فى صورة القطع بالواقع صدق ، وهو جائز ، وفى صورة القطع بعدمه كذب ، وهو حرام وفى صورة الشك فيه افتراء ، وهو حرام أيضا.

فكون القطع به محققا للصدق وبعدمه محققا للكذب وعدمه مطلقا محققا للافتراء أمر ، وترتب أحكام هذه الأمور على الواقع بلحاظ حالاته المزبورة أمر آخر.

وكذا الاستناد فى صورة القطع به نحو من الانقياد ، وفى صورة عدمه مطلقا تشريع لا أن جوازه تارة وحرمة أخرى من مقتضيات الواقع وآثاره بلحاظ شئونه وأطواره.

وإن كان بملاحظة الثانى ، ففيه أن الحجية ليست بمعنى وجوب الالتزام بمؤدى الخبر مثلا.

بل إما بمعنى تنجيز الواقعيات بالخبر ، أو جعل الحكم المماثل على طبق مؤداه إيصالا له بعنوان آخر ، إذ ليست الحجية إلا لأجل التحفظ على الواقعيات بأحد وجهين.

ومن الواضح أن تنجيز الواقع على تقدير ثبوته لا- ربط له بالأمر بالا-لتزام بمؤدى الخبر ، وجعل الحكم المماثل ليس إلا كنفس الحكم الواقعى حكما عمليا

يطلب منه العمل وإن وجب الالتزام به كسائر الأحكام عقلا أو نقلا ، إلا أنه لا دخل له باقتضاء حكم العمل حتى يكون الحكم المماثل المجعول أمرا بالالتزام أو بالعمل بعنوان الالتزام بحكمه.

فلو فرض دلالة دليل الحجية على الأمر بالالتزام لكان أمرا بالعمل بنحو الكناية ، فإن البناء على ثبوت الحكم كناية عن ثبوته.

مضافا إلى أن الالتزام بمؤدى الخبر جدا محال ، لفرض عدم إحرازه وعدم جعل حكم مماثل ليكون الالتزام الجدى متعلقا به ، لأن المفروض أن معنى الحجية هو الأمر بالالتزام جدا لا جعل الحكم المماثل.

والأمر بالالتزام بمؤدى الخبر بناء لا جدا أمر بالتشريع ، والأمر به لا يخرج المورد عن كونه تشريعا ، لأن المفروض عدم جعل الحكم المماثل ، ولا يعقل أن يعم الأمر بالالتزام بمؤدى الخبر نفسه ليكون أمرا بالالتزام بنفس هذا الأمر ، فصحح أن يقال : حينئذ أن الالتزام بمؤدى الخبر واقعا باق على حرمة وإن وجب لإتيان بما تعلق به الحكم المماثل المجعول.

وأما وجوب الالتزام بالحكم المماثل المجعول - وإن كان مفاد دليل الحجية وجوب الالتزام بالمؤدى من باب دلالة الاقتضاء لما مر من استحالة الالتزام لجدى بالواقع وعدم صحة الأمر بالالتزام بناء لكونه أمرا بالتشريع وعدم ثبوت حكم ظاهرى قابل للالتزام به ، فصونا للكلام عن اللغوية يقال : بجعل الحكم المماثل على طبق المؤدى ، فيكون الأمر بالالتزام متوجها إليه ، حيث إنه الواقع تنزيلا وجعلا - ، فهو على فرض صحته لا ينافى حرمة الالتزام بمؤدى الخبر أى بالحكم الواقعى الذى هو المطلوب من تأسيس الأصل.

مضافا إلى أن مناط ثبوت الواقع تنزيلا الذى هو مقتضى الحجية جعل

الحكم المماثل لا إيجاب الالتزام به فتفسير الحجية به وكشف جعل الحكم المماثل به بدلالة الاقتضاء كالأكل من القفا.

وأما ما أورد عليه شيخنا الأستاذ في تعليقه (1) الأنيقة من أن الفعل بواسطة الالتزام بحكم الله والبناء عليه لا يتغير عما هو عليه بل هو إثم قلبى لأنه بهذا البناء والالتزام تصرف فى ما هو سلطان المولى من تشريع الأحكام.

فتقريبه وتوضيحه أن ما هو شأن المولى وتحت سلطانه تشريع الأحكام بالبعث والزجر لا فعل المبعوث إليه أو ترك المزجور عنه ، فالتشريع إنما يتصور من العبد إذا بعث وزجر غيره بعنوان أنه شارع وبمعنوا أنه بعثه وزجره منه ، فحينئذ قد تزيًا بزى المولى وتشانً بشأنه وتصرف فى سلطانه.

وأما الفعل بل وكذا مجرد البناء على صدور أمر من المولى ، فليس شىء منهما من شئون المولى ليكون هتكاً لحرمة بالتلبس به.

وعليه فكما لا إثم بحسب فعل الجوارح كذلك لا إثم بحسب فعل القلب أيضا لما عرفت من أن فعل المولى المختص به هو البعث والزجر لا الفعل ولا فرض صدورهما.

ويمكن دفعه بما مر (2) منا فى مسألة النهى فى العبادات محصله أن بعثه وزجره تعالى إيجاد تسيبى منه لفعل العبد وإعدام تسيبى منه لفعله بحيث لو تمت الدعوة وأثرت العلة وانتهت إلى معلولها كان الفعل الخارجى فعلا مباشريا من العبد وفعلا تسيبىا من المولى ، فإذا فعل بعنوان أنه موجود تسيبى من تعالى ، فقد شرع فى جعله تسيبىا من تعالى ، حيث إن الإيجاد التسيبى شأنه وداخل

ص: 167

1-1. التعليقة على الرسائل ص 40.

2-2. نهاية الدراية 2 : التعليقة 239.

تحت سلطانه ، فهذا الاعتبار يصح جعل الفعل الخارجى معنونا بعنوان التشريع المحرم عقلا .

هذا ، وأما اتصافه بالافتراء والكذب عليه تعالى ، فهو إنما يكون إذا كان فى مقام الحكاية عن إيجاب فعله المأتى به بعنوان أنه واجب ، فإن الحاكى يتصف بالصدق والكذب والافتراء قولاً كان أو فعلاً وباعتبار قيامه بالقائل والفاعل بوصف الشخص بأنه صادق أو كاذب .

73 - قوله « قده » : فلو فرض صحتهما شرعاً ... الخ (1).

لا يعقل فرض صحتهما إلا : بالتوسعة فى دائرة الصدق الجائز شرعاً بالحق الشبهة الموضوعية من حيث الصدق والكذب بالصدق حكماً .

وبالتضييق فى دائرة التشريع المحرم بتخصيصه بما علم أنه ليس من الدين .

وإلا فمع عدم التوسعة والتضييق لا يعقل الترخيص فى النسبة والالتزام ، إلا مع جعل الحكم المماثل للمؤدى ليكون ترخيصاً فى نسبة المؤدى التنزيلي والالتزام به ، حيث لا يعقل تعلقهما بالواقع الحقيقى على أى حال .

وبالجمله لا يقاس عدم صحتهما الغير الملازم لعدم الحجية بصحتهما التى لا يمكن فرضهما على وجه صحيح إلا مع الكشف عن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل ، وإلا فالحجية بمعنى تنجيز الواقع أيضاً غير نافع .

ص : 168

74 - قوله « قده » : ولا لعدم (1) الظن كذلك على خلافها ... الخ (2).

إذ عدم الظن بالخلاف إنما يعتبر إما من حيث إنه جزء المقتضى ، أو من حيث إن الظن بالخلاف مانع :

لا مجال للأول ، إذ الظاهر إنما يكون حجة من حيث الكاشفية عن المراد ، والمعتبر من الكشف إما هو الكشف الفعلى أو الكشف الذاتى ، ولا- يعتبر عدم الظن بالخلاف فى الكشف الذاتى قطعاً ، لتحققه معه ، وكذا فى الكشف النوعى ، واعتباره فى الكشف الفعلى الشخصى راجع إلى اعتبار الظن الفعلى بالوفاق ، والكلام فى عدم الظن بالخلاف لا فى الظن بالوفاق.

ويمكن تقريب المنع بوجه آخر ، وهو أن عدم الظن بالخلاف إما هو بنفسه جزء المقتضى أو لازم الجزء.

والأول محال ، إذ المقتضى لا يعقل أن يكون عدمياً ، فلا يعقل أن يتقوم بالعدمى.

والثانى خلف ، إذ عدم الظن بالخلاف إنما يكون لازماً لأمر ثبوتى وهو الظن بالوفاق حيث يستحيل اجتماع الظنين ، مع أن الكلام فى اعتبار عدم الظن بالخلاف لا فى اعتبار الظن بالوفاق.

ولا مجال للثانى ، إذ الظن بالخلاف إنما يعقل أن يكون مانعاً إذا كان حجة حيث لا يعقل مزاحمة ما ليس بحجة للحجّة.

ومع فرض الحجية فالظن بالخلاف إنما يعتبر عدمه حيث إنه حجة على

فى حجبة الظواهر

ص: 169

1-1. فى المصدر : بعدم.

2-2. كفاية الأصول / 281.

خلاف الظاهر ، وسقوط الظاهر عن الحجية مع قيام الحجة على خلافه أمر مسلم بين الطرفين.

غاية الأمر أن الظن على الفرض حجة مطلقا عند العقلاء ، فيسقط معه الظاهر عن الحجية ، وحيث إنه ليس شرعا كذلك ، فلا يسقط معه عن الحجية.

وفيه أنه خلط بين المقتضى فى مقام الثبوت والمقتضى فى مقام الإثبات ، وكذا بين المانع فى مقام الثبوت والمانع فى مقام الإثبات ، فعدم الظن بالخلاف لا يصح أن يكون جزء المقتضى فى مقام الثبوت لا فى مقام الإثبات ، كما أنه لا يصح أن يكون مانعا فى مقام الإثبات لا فى مقام الثبوت.

بيانه أن المقتضى لحجية الظهور إثباتا بناء العقلاء عملا ، ويمكن أن يكون بناء العقلاء على العمل بالظاهر الذى لا ظن على خلافه ، فيكون البناء العملى على اتباع الظهور متقيدا بعدم الظن على الخلاف ، وإن كان المقتضى لبنائهم كون اللفظ كاشفا نوعيا عن المراد من دون اعتبار شىء آخر فيما يدعوهم إلى العمل بالظاهر ، فإن الجهة الجامعة بين جميع موارد اتباع الظهور هو الكشف النوعى.

وأما المانع عن حجية الظهور إثباتا فإنما يتصور إذا كان المقتضى للحجبة للإثبات تاما ، وهو إنما يصح إذا كان للعقلاء بناء ان بنحو العموم والخصوص بأن يكون بنائهم على اتباع الظهور مطلقا وبنائهم الآخر على اتباع الظن بالخلاف ، فيقدم الخاص على العام من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما ، كما فى حجبة الخبر بالدليل اللفظى مطلقا وحجبة خبر الأعدل فى مقام التعارض بالخصوص ، فمع تمامية المقتضى فى مقام الإثبات فى كلا الطرفين يتصور المانع لأحد الطرفين عن الآخر.

وأما إذا لم يعقل العموم والخصوص فى البناء العملى ، بل العمل إنما على طبق الظاهر الذى لا ظن على خلافه أو كان وإن ظن على خلافه.

فالمقتضى فى مقام الإثبات : إما متقيد فلا اقتضاء لما كان ظن على خلافه أصلاً.

وإما مطلق فما كان ظن على خلافه مع ما لم يكن على خلافه ظن على حد سواء ، فلا مانعية فى مقام الإثبات أصلاً حتى يقال : إن رفع اليد عن الحجّة بقيام الحجّة على خلافه أمر مسلم بين الطرفين.

وأما المانعية فى مقام الثبوت فمعقولة ، لإمكان أن يكون للظن بالخلاف خصوصية مانعة عن تأثير الكشف النوعى وصيرورته داعياً للعقلاء على العمل بالظاهر سواء كان المانع فى مقام الثبوت حجة فى نفسه ، أو لم يكن حجة ولكن كان فيه خصوصية مانعة عن تأثير مقتضى البناء العملى من العقلاء.

فعدم الظن بالخلاف يمكن أن يكون جزء المقتضى فى مقام الإثبات ، كما يمكن أن يكون مانعاً عن المقتضى فى مقام الثبوت ، وما لا يعقل كونه جزء المقتضى فى مقام الثبوت ، كما أن ما لا يضر بحجية الظاهر مانعته فى مقام الإثبات ، فإنه يؤكد تامة المقتضى فى مقام الإثبات.

وعليه فلو فرض كون الأمانة المفيدة للظن بالخلاف حجة عند العقلاء ، فلا محالة بنانهم العملى على عدم اتباع الظاهر الذى قامت الحجّة عندهم على خلافه ، وعدم حجية الأمانة المزبورة شرعاً لا يجدى ، لأن عدم المانع إنما يفيد مع وجود المقتضى. وحيث لا بناء من العقلاء على اتباع مثل هذا الظاهر ، فلا مقتضى لحجّيته ، لما عرفت من عدم معقولية بناءين منهم بنحو العموم والخصوص ، والمتيقن من عدم اعتناء العقلاء بالظن بالخلاف إنما هو فيما إذا لم يكن هناك أمانة معتبرة عندهم. ففى مثل هذه الصورة يشكل الأمر ، إلا أن يجعل المنع عن اتباع مثل ذلك الظن شرعاً منعا عن ترتيب كل أثر عليه حتى رفع اليد به عن الظهور ، فإنه أمر بالملازمة باتباع الظهور ، فمثل هذا الظاهر حجة شرعاً لا ببناء العقلاء وإطلاق دليل المنع لمثل هذا الأثر مشكل ، فتدبر.

يمكن تقريب الاختصاص بأن المتكلم إذا اعتمد في إرادة خلاف الظاهر من كلامه على قرينة حالية بينه وبين المخاطب الذي قصد إفهامه لم يكن مخلا بمرامه ، بخلاف ما إذا لم يكن قرينة أصلا ، فإنه يكون ناقضا لغرضه وهو إفهامه بكلامه.

وأما غير المخاطب الذي لم يقصد إفهامه فإنه لم يلزم منه نقض للغرض إذا لم يكن بينه وبين من لم يقصد إفهامه قرينة معهودة ، إذ المفروض أنه لم يتعلق الغرض بإفهامه حتى يلزم نقض الغرض من عدم إيصال القرينة إليه.

والجواب يبتنى على مقدمة هي أن الإرادة استعمالية وتفهمية وجدية ، فمجرد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضي متقوم بالإرادة الاستعمالية سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى في ذهن أحد أم لا ، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإرادة تفهمية.

وهذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربما يكون مرادا جدّيا ، وربما يكون لانتقال المخاطب مثلا إلى لازمه المراد جدا أو ملزومه كما في باب الكناية ، والملاك في كل واحدة غير الملاك في الأخرى ، والكاشف عن كل واحدة غير الكاشف عن الأخرى.

فالجري على قانون الوضع يقتضى إيجاد المعنى بلفظه ، وهو وجه بناء العرف عملا على حمل اللفظ على الاستعمال في معناه.

ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر وافيا بالمرام يقتضى عدم قصد الإفهام ، إلا بما يكون وافيا بالمرام.

وكون جدّ الشيء كأنه لا يزيد على نفس الشيء يقتضى حمل كلية

الأقوال والأفعال على الجدّ حتى يظهر خلافه.

وعليه نقول بناء العقلاء عملا على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعى عن المعنى هو معنى حجّية الظهور.

وحكم العقل بفتح نقض الغرض الذى هو غير مربوط ببناء أهل المحاورة هو الدليل على أن المعنى المختص باللفظ هو الذى قصد إفهامه.

وبناء العقلاء العام لجميع الأقوال والأفعال هو الدليل على حمل كليّة الأفعال والأقوال على الجد.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص لا يقتضى الفرق فى المقام الأول. وحجية الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعى من معناه الوضعى ، والخلط بين المقامين أوهم الفرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه هذا كله.

مع أن قصر الخطاب على شخص لا يقتضى قصد إفهامه ، بل ربما يقصد إفهام غيره كما فى إياك أعنى واسمعى يا جارة فضلا عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافا إلى أن الكلام إذا كان متضمنا لتكليف عمومى فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضى وصول التكليف العمومى نفسا ومتعلقا وموضوعا بشخص هذا الكلام ، فلا يمكن التعويل على ما يختص بالمخاطب من القرينة الحالية.

وعلى فرض كون المخاطب واسطة فى التبليغ ، فاللازم عليه فى إيصال التكليف العمومى بحده التنبيه على ما يقتضى توسعته وتضييقه ، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفلا- لتكليف خصوصى وكان عمومه لغيره بقاعدة الاشتراك أيضا كذلك ، إذ الطريق إليه نقله رواية أو كتابة ، ومقتضى عدم الخيانة فى نقله بأحد الطريقين هو التنبيه على

القرينة الحالية الموسّعة لدائرة التكليف والمضيقّة لها ، ومع عدم نصب الدال عليها يحكم بعدمها ، فتدبر جيدا.

76 - قوله « قده » : فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه ... الخ (1).

لا- يخفى عليك أنه لا يمكن إثبات المانع بظهور لفظ المتشابه فيما يعم الظاهر فضلا عن احتمال شموله إلا بنحو الجدل وإلا لزم من إثباته نفيه ، لأن لفظ المتشابه من جملة الظواهر القرآنيّة ، فتدخل تحت المتشابه الذي لا يجوز التمسك به. وأما مع مجرد احتمال شمول المتشابه للظاهر ، فلا يجوز المنع من باب الجدل ، بل لا بد من الأخذ بالمتيقن منه وهو المجمل.

نعم لو كانت الدعوى كون لفظ المتشابه محكما في معناه الشامل للظاهر والمجمل لصح الاستدلال حقيقة لا من باب الجدل ، ولا منافاة بين كون الشيء متشابها بالحمل الأولى ومحكما بالحمل الشائع.

فان قلت : إنما لا يصح الاستدلال بدليل المنع عن العمل بالمتشابه بناء على ظهوره فيما يعم الظاهر إلا جدلا إذا اعتقد المستدل عدم حجية ظواهر الكتاب حتّى هذا الظاهر.

وأما إذا قال بعدم حجية سائر الظواهر بهذا الدليل الذي لا يعقل شموله لنفسه ، فلا يكون الاستدلال حينئذ من باب الجدل ، ولا يلزم من نفي حجية الظواهر بخصوص هذا الظاهر ثبوتها ليكون محالا.

قلت : أما الخصم ، فلا فرق عنده بين ظواهر الكتاب ، وإنما لا يمكنه القول بعدم حجية هذا الظاهر لمكان الاستدلال به.

فالقول بعدم حجية هذا الظاهر بنفسه يلزم من عدمه وجوده ، فلا محالة يستدل به جدلا وإلزاما علينا بما نعتقد حجّيته ببناء العقلاء.

ص: 174

بل التحقيق أنه لا يصح الاستدلال به حتى من باب الجدل ، إذ الغرض : إن كان نفى حجية جميع الظواهر حتى نفس هذا الظاهر ، فيلزم من وجوده عدمه فانه مقتضى شموله لنفسه .

وإن كان الغرض نفى حجية سائر الظواهر بهذا الظاهر الذى بنى العقلاء على حجيته ، فهو وإن لم يلزم منه المحال من حيث شموله لنفسه بمدلوله اللفظي .

إلا أنه لما كان نفى حجية سائر الظواهر بملاك التشابه الشامل للظاهر ، فيلزم من نفى حجية الغير بهذا الملاك نفى حجية نفسه .

وحيث لا يعقل نفى حجية الغير إلا بنفى حجية نفسه لاتحاد الملاك ، فيسقط هو عن الحجية لعدم معقولية حجيته فى مدلوله بالملاك المأخوذ فى مدلوله ، وبغير هذا الملاك لا دلالة له أيضا ، فيبقى سائر الظواهر بلا مانع .

ولا بد من التصرف فى هذا الظاهر ، لأنه وإن كان لا يعم نفسه بمدلوله ، لكنه يعمه بملاكه المأخوذ فى مدلوله ، فيلزم من حجيته فى مدلوله عدم حجيته فى مدلوله ، فلا مناص إلا عن دعوى كونه محكما فى مدلوله كما أشرنا إليه .

77 - قوله « قده » : فيما إذا لم ينحل بالظفر بالروايات (1) ... الخ (2) .

سيجيء إن شاء الله تعالى فى محله (3) أن الانحلال : تارة بصيرورة المجمل مفصلا حقيقة ، كما إذا علم الواجب أو الحرام بعينه .

وأخرى بصيرورته كذلك حكما ، كما إذا علمنا بنجاسة إناء زيد واشتبه بين إناءين فإن البينة إذا قامت على تعين إناء زيد فلازمه نفى النجاسة عن غيرها .

ص : 175

1-1 . فى نسخة المصنف : فى الروايات .

2-2 . كفاية الأصول / 283 .

3-3 . نهاية الدراية 4 : التعليقة 35 .

ومن الواضح أن مجرد جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع لا ينفى الواقع عن غير موردهما.

وأما دعوى احتمال الانطباق فهرا بتقريب أن الواقع المعلوم إجمالاً - لا - تعين له من ناحية العلم ، فلا مانع من انطباق مؤدى الطريق على الواقع ، المعلوم ، ومع احتمال الانطباق لا علم إجمالاً بتكاليف آخر فى موارد الأمارات أو غيرها ، بل مجرد احتمال.

فهى فاسدة ، فان احتمال الانطباق : إن كان بلحاظ مدلول الأمانة فهو موجود بمجرد قيامها سواء كانت الأمانة حجة أم لا ، وهذا لا يوجب زوال العلم ولا زوال أثره.

وإن كان بلحاظ حكمها وهو جعل الحكم المماثل ، فلا انطباق قطعاً ، فان الحكم المماثل مغاير للحكم الواقعى وجوداً وإن كان مماثلاً له ماهية.

بل التحقيق فى الانحلال كما سيجىء إن شاء الله تعالى فى محله (1) أن الحجية : إن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل ، فالحكم الفعلى المماثل على طبق مؤدى الأمانة موجود قطعاً ، ويستحيل أن يكون فى موردها حكم فعلى آخر واقعا ، لاستحالة اجتماع الحكمين الفعليين ، فلا - علم إجمالى بحكم فعلى على أى تقدير ، بل مجرد احتمال الحكم فى غير مورد الأمانة ، والأصل حينئذ سليم عن المعارض.

وإن كانت بمعنى تنجيز الواقع بالأمانة ، فلا - أثر للعلم حينئذ ، فإن المنجز لا يقبل التنجيز ، فيستحيل أن يؤثر العلم الإجمالى فى تنجيز الواقع على أى تقدير.

ولا فرق بناء على الوجهين من الحجية بين سبق العلم الإجمالى على الظفر بالحجة وعدمه ، فان الحجة الواقعية إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كانت موجبة لفعلية التكليف وتنجزه ، وإنما سبق واللحوق فى الظفر بها.

ص: 176

فالعلم الاجمالي قد تعلق بما في أحد طرفيه تكليف فعلى بالأمانة أو الواقع المنجز بها وتامام الكلام فى محله.

78 - قوله « قده » : إما باسقاط أو بتصحيح ... الخ (1).

لا يخفى عليك وضوح الفرق بينهما ، إذ التصحيح سواء كان بتغيير فى هيئة الكلام أو مادته يوجب خروجه عن الكلام المنزل ، وليس فى صورة احتمال كلام صادر من المولى حتى يتبع ظهوره الفعلى أو الذاتى .

بخلاف الإسقاط ، فإن الساقط سواء كان منفصلا عن الظاهر أو متصلا به لا يخل بظهوره الفعلى على الأول ، وبظهوره الذاتى على الثانى ، كالقرينة المنفصلة أو المتصلة ، كما سيجىء إن شاء الله تعالى .

79 - قوله « قده » : لعدم حجية ظاهر سائر الآيات ... الخ (2).

لخروجها عن محل ابتلاء المكلف كما فى تعليقه (3) المباركة على الرسائل . ولعل المراد منه أن الكلام الغير المتضمن للتكليف لا معنى لحجية ظاهره على المكلف ، حيث لا معنى للحجية إلا كون الشىء بحيث يحتج به فى مورد المؤاخذة بالذم والعقاب ، ولا معنى لذلك إلا فيما يشتمل على التكليف ، والآيات المتضمنة للقصاص وشبهها لا حجية لظهورها ، بل الآيات المتضمنة للعقائد والمعارف لا حجية لظهورها أيضا وإن كانت متضمنة للتكليف بالأصول ، إذ المطلوب فيها الاعتقاد لا التعبد والعمل كى يتصور فيه حجية الظاهر فتأمل (4).

ص: 177

1-1 . كفاية الأصول : 284.

2-2 . كفاية الأصول : 285.

3-3 . التعليقة على الرسائل ص 50.

4-4 . إشارة إلى أن المطلوب فى الاعتقادات : إن كان المعرفة واليقين أو عقد القلب على ما جزم به النفس ، فلا محالة لا معنى لحجية الظاهر لعدم إفادته اليقين .

لعله إشارة إلى أن مجرد ضم ظاهر إلى سائر الظواهر ليس ملاك الطرفية للعلم الإجمالى بمخالفة بعض الظواهر ليقاس بظواهر الكتاب ، بل بحيث يتقوم به العلم فينعدم بخروجه ، وليس كل ظاهر كذلك.

أو إشارة إلى أن الاشكال هنا بملاك إجمال بعض أطراف العلم ، وخروجه عن محل الابتلاء لا يجدى فى رفع الإجمال ، وإن كان مجديا فى عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر.

ويندفع بأن الظهور الذاتى محفوظ فى الجميع ، وإنما المعلوم بالإجمال أن بعضها غير حجة لا لارتفاع ظهوره حيث لا يرتفع الظهور بعد انعقاده ، إذ الواقع لا ينقلب عما هو عليه ، ولا يرتفع كشفه عن المراد الجدى الذى هو ملاك الحجية أيضا ، بل حجّيته لحجّة أقوى.

وإذا كان بعض الأطراف بنفسه غير حجة ، فلا جرم لا علم إجمالى بورود الحجّة على خلاف الحجّة ، هذا فى القرينة المنفصلة.

وأما فى المتصلة فربما يتوهم الفرق بين المجمل وغيره نظرا إلى سراية إجماله إلى الظاهر ، فلا ظهور كى يكون حجة بخلاف غيره.

وفيه أن الظهور الذاتى محفوظ حتى فى المجمل ، والظهور الفعلى مرتفع حتى فى المبيّن.

والفرق بينهما بانعقاد الظهور الفعلى فى غير الموضوع له إذا كان المتصل مبيّنا دون ما إذا كان مجملا.

والميزان فى اتباع الظهور هو الفعلى وهو مشكوك فى كليهما.

فلا بد من دعوى بناء العقلاء على المعاملة مع هذا العلم الإجمالى معاملة

الشك البدوى ، نظرا إلى خروج أحد الظاهرين عن محل الابتلاء ، فالقرينة المحتملة هنا يبنى على عدمها ، فيتم الظهور الفعلى كما فى غير ما نحن فيه ، فتدبر .

81 - قوله « قده » : فلا وجه لملاحظة الترجيح ... الخ (1).

إلا أن يفصل بين حكاية نفس الآية وحكاية قراءة المعصوم لها ، فانها على الثانى حكاية فعل المعصوم فتدخل فى السنة المحكية فتدبر .

82 - قوله « قده » : فان أحرز بالقطع ... الخ (2).

إن أريد من الظهور المقطوع به ظهوره الذاتى الوضعى ، فلا يقابله إلا الصورة الثالثة من الشق الثانى .

وإن أريد ما هو أعم من الظهور الذاتى الوضعى ، ومن الظهور الاستعمالى الفعلى فالتقابل صحيح ، فإن بعض تلك الصور الثلاث ظهورها الذاتى معلوم وبعضها غير معلوم ، إلا- أن مقتضاه عدم إحراز الظهور الفعلى فى الشق الثانى فيخرج احتمال القرينة المنفصلة لمعلومية ظهوره النوعى ، الفعلى .

مع أن احتمال القرينة المنفصلة كالمتمصلة فى الحاجة إلى اصالة عدم القرينة .

مضافا إلى أن احتمال القرينة منفى فيما إذا قطع بعدمها ، ومع ذلك أراد خلاف الظاهر مع عدم نصب قرينة لحكمة أو لغفلة ، فيخرج مثل هذه الصورة عن كلا الشقين فتدبر .

83 - قوله « قده » : لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها ... الخ (3).

بل هذا هو الظاهر إذ الحجة لا بد من أن تكون مناسبة لمورد المحاجة

ص: 179

1-1 .1 كفاية الأصول / 285.

2-2 .2 كفاية الأصول / 286.

3-3 .3 كفاية الأصول / 286.

والمخاصمة : فاذا ادعى المولى إرادة خلاف الظاهر مع الاعتراف بعدم نصب قرينة لحكمة أو لغفلة كانت الحجة عليه ظهور كلامه.

وإذا ادعى إرادة خلاف ظاهر ما وصل من الكلام لمكان نصب القرينة وإن لم تصل كانت الحجة عليه أصالة عدم القرينة ، والمراد بناء العقلاء على عدم عند الشك في الوجود.

وأما ظهور الكلام فلا مساس له بالمقام ، إذ المولى لا يحتج عليه بارادته الواقعية كى يحتج العبد عليه بظهور كلامه فى خلاف مرامه ، بل يحتج بنصب ما يوافق مرامه من كلامه ، فلا بد من دفعه ببناء العقلاء فى مثله على عدمه ، ولعله أشار إليه بقوله فافهم.

فليس الأمر كما أفاده شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره » (1) من رجوع الأصول الوجودية إلى الأصول العدمية ، ولا كما أفاد شيخنا (2) العلامة الاستاد « قدس سره » فى تعليقه الأنيقة وأشار إليه هنا من رجوع الأصول العدمية إلى أصالة الظهور.

والتحقيق أن مدرک حجية الظواهر بما لها من الخصوصيات كما مر مرارا بناء العرف والعقلاء عملا ، فهو المتبع فى أصل الحجة (3) وخصوصياتها.

ومن البين كما مر أنه ليس من العقلاء بناء ان أحدهما على اتباع الظاهر مطلقا ، والآخر على أمر آخر بحيث يكون أحد البنائين مقيدا للآخر.

بل العمل على الظاهر الذى ليس على خلافه ما هو أقوى منه كشفا ، فمع عدم الكاشف الأقوى يكون العمل على طبق الظاهر ، ومع وجوده يكون

ص: 180

1-1. فرائد الأصول المحشى : 1 / 59.

2-2. التعليقة على فرائد الأصول / 44.

3-3. هكذا فى النسخة المطبوعة ، لكن الصحيح : الحجية.

ومن الواضح أن الكاشف المتقيد بعدمه البناء العملي على اتباع الظاهر ليس الكاشف بوجوده الواقعي حتى يجدى عدمه الواقعي من باب عدم المانع ويكون احتمال المانع ليقال بأن بناء العقلاء عند احتمال وجوده على عدمه.

بل حيث إن الاقتضاء من الطرفين في مرحلة التأثير في نفوس العقلاء من حيث البناء العملي على اتباع الظاهر وعدمه ، فلا محالة لا تأثير من الطرفين ثبوتاً إلا بلحاظ وجودهما الواصل لا وجودهما الواقعي ، فتأثير وجوده الواقعي في قبال تأثير الظاهر الواصل مستحيل جداً.

وأما تأثير احتمال وجوده في قبال الظاهر الواصل ، فهو خلف ، إذ المفروض أن الظاهر حجة مع احتمال وجود كاشف أقوى فلا يعقل اعتبار مانعيته مع بناء العقلاء على اتباع الظاهر حتى مع احتمال كاشف أقوى ولو بينائين لكونهما متنافيين ، وليس كمانعية وجوده الواقعي القابل للبناء على عدمه عند احتمالها.

مع أن تأثير وجود الكاشف احتمالاً في قبال وجود كاشف آخر قطعاً بعيد جداً.

مع أن مقتضى مانعية وجوده الاحتمالي هو بناء العقلاء على عدم مانعية وجوده الاحتمالي لا البناء على عدم المحتمل ، لأن وجوده الواقعي لا أثر له حتى يبني على عدمه ، بل وجوده الاحتمالي له الأثر ، فلا بد من البناء على عدم مانعيته لا على عدمه.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن المانع عن اتباع الظهور ثبوتاً عند العقلاء هو الكاشف الأقوى الواصل ، فمع عدم وصوله الوجداني لا مانع قطعاً ، فلا مقتضى في مقام الإثبات لحجية الكاشف الأقوى جزماً حيث لا بناء عملي منهم

إلا على اتباع الكاشف الواصل على خلاف الظاهر.

فمع احتمال القرينة إنما لا يعتنى به لا لبناء من العقلاء على عدمها كما هو معنى أصل عدم القرينة ، بل لعدم البناء منهم على اتباعها حيث إن مورد بنائهم وجودها الواصل ، فلا يعقل مانعية وجودها الواقعي عن اتباع الظاهر ليحتاج دفعها إلى البناء على عدمها.

وعليه فالظاهر الذى يحتمل وجود قرينة على خلافه إنما يتبع لوجود الحجة على اتباع الظاهر ، وعدم الحجة على القرينة لا للحجة على عدمها.

لكنك قد عرفت أن عدم الحجة على اتباعها من باب السلب المقابل للإيجاب لا العدم فى قبال الملكة لما مر من عدم معقولية مانعية وجودها الواقعي ثبوتاً حتى يعقل بناء من العقلاء على اتباعها فى قبال الظاهر إثباتاً.

نعم قد أشرنا إلى أن الحجة حيث إنها لا بد من أن تكون مناسبة لمورد المحاجة : فتارة يحتج بالظاهر ، وأخرى بغيره.

فمع القطع بعدم نصب القرينة واحتمال استناد عدم نصبها إلى حكمة أو إلى غفلة ، فالحجة ليست إلا ظهور كلام المولى ، إذ ليست غفلة المولى حجة على عبده ليصح الاحتجاج بها من المولى على عبده حتى يستند العبد إلى أصالة عدم الغفلة. وكذا ليست الحكمة الداعية حجة للمولى على عبده حتى يستند العبد إلى أصالة عدمها ، بل يحتج المولى بارادته الواقعية ويحتج العبد بظهور كلامه على خلاف مرامه.

وأما مع احتمال نصب القرينة : فتارة يعترض المولى على عبده فى إتيانه للحيوان المفترس ، فحجة العبد ظهور لفظ الأسد فيه.

وأخرى يعترض عليه فى عدم إتيانه للرجل الشجاع مع نصب القرينة عليه واقعا ، فالمناسب حينئذ الاحتجاج عليه بعدم الحجة على القرينة ، لا بالحجة على عدمها لما مر ، ولا بظهور كلامه فى خلاف مرامه ، حيث إنه لا يحتج عليه

بمراهه الواقعي ، بل بنصب القرينة على ما يوافق مرامه.

ثم اعلم أنه لا فرق فيما ذكرنا بين احتمال القرينة المنفصلة والمتصلة ، فإن الكلام وإن استقر ظهوره في الأول دون الثاني ، لكنه حيث إن بناء العقلاء في كلا الاحتمالين على العمل بالمقدار الواصل من الكلام يعلم منه أن مدار العمل ليس على الظهور الفعلي.

إذ ليس أيضا بناء ان من العقلاء ، أحدهما على اتباع الظهور الفعلي ، والآخر على اتباع الظهور الوضعي ، بل بناء واحد على الأعم من الظهور الفعلي بحيث يكون فعليته وعدمها على حد سواء.

إذ من الواضح أن بناءهم على عدم القرينة لا- يوجب فعلية الظهور والبناء على عدم المانع إنما يجدي مع وجود المقتضى ، فلو كان المقتضى هو الظهور الفعلي ، فمع عدمه لا فرق بين وجود المانع وعدمه ، فانه لا يعقل الحكم بثبوت مقتضاه.

بل موضوع بناء العرف والعقلاء هو الظهور الوضعي الذاتي بضميمة هذه المقدمة ، وهي أن مقتضى الجرى على قانون الوضع عدم التفهيم بنفس اللفظ إلا نفس معناه الموضوع له بحيث لو أراد تفهيم غيره به لكان بمعونة غيره.

وهذا غير دعوى أن مقتضى طبع اللفظ استعماله فيما وضع له ليورد عليها مخالفة هذا الطبع كثيرا ، بل ربما يكون استعمال اللفظ في معناه المجازي أكثر من معناه الحقيقي ، فانا لا ندعى أن تفهيم المقاصد لا بد من أن يكون بالحقايق.

بل ندعى أن الجرى على قانون الوضع يقتضى أن لا يفهم بنفس اللفظ إلا نفس معناه ، فلا ينافى كثرة تفهيم غيره ، به بمعونة غيره ، ولم تظفر إلى الآن بمخالفة هذه الطريقة ممن يجرى على قانون الوضع.

وعلى هذا فالكلام الواصل وإن لم يعلم قاليته لما وضع له لاحتمال قرينة

تساعد على تفهيم غيره به. إلا أن الكلام الواصل يمكن أن يكون آلة لتفهيم نفس معناه ، ووجود القرينة واقعا لا يكون صالحا لتفهيم غيره به ، فهذا المقتضى الواصل يؤثر في نفوس العقلاء من حيث بنائهم على استكشاف المراد به ، ووجود القرينة واقعا لا يصلح للصارفية ، ونفس الاحتمال ليس صارفا حيث إنه ليس مفهما لغيره.

وأما مع احتفاف الكلام بما يحتمل قرينته فالموجود وإن لم يكن مفهما لغيره ، إلا أن الكلام المحفوف به أيضا لا يصلح بالفعل لتفهيم نفس معناه وإن كان ظهوره الوضعي محفوظا ، لأن الذى يصلح لتفهيم معناه به هو اللفظ المجرد من غيره لا المحفوف بغيره ، وهذا معنى كون المجمل العرضي كالمجمل الذاتى.

نعم إن كان مدار عمل العقلاء على اتباع الظهور الذاتى لا لما ذكرنا ، بل لوجه آخر لا طريق لنا إليه أمكن حججة هذا الظاهر المحفوف وهذا معنى التعبد حيث إنه لم يعلم وجه العمل كما فى التعبد الحقيقى.

84 - قوله « قدّه » : بناء على حججة أصالة الحقيقة ... الخ (1).

غرضه « قدس سره » أنه بناء على حججة الظاهر من باب الكشف النوعى لا شبهة فى عدم حججته ، إذ مع هذا الاحتفاف لا كشف أصلا.

وكذا بناء على اتباع الظاهر من باب أصالة عدم القرينة ، إذ لا شك فى وجودها هنا ، بل فى قرينية الموجود.

وأما بناء على حججته تعبدا من العقلاء ، ففيه الإشكال لا مكان تعبدهم فى مثله أيضا على اتباع الظهور الذاتى وجعل الموجود كالمعدوم.

إلا- أن الظاهر أن العقلاء يعاملون معه معاملة المجمل ، فيعلم أن بناءهم على اتباع الظاهر وإن لم يكن لحيثية ظهوره ، إلا أن موضوع حكمهم الظاهر

ص: 184

المحض الذى لم يعرضه الإجمال ، وهذا الظاهر عندهم بمنزلة المجمل ذاتا.

فى الإجماع المنقول

85 - قوله « قده » : كما هو طريقة المتأخرين فى دعوى الإجماع ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن مدارك الحكم الشرعى منحصرة فى غير الضروريات وما أشبهها من المسلمات فى أربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلى الذى يتوصل به إلى الحكم الشرعى.

وحيث إن الكلام فى نفس الاجماع ، فما يستند إليه المجمعول لا محالة غيره من المدارك الثلاثة الأخر.

ومن الواضح أن المدرك لهم ليس هو الكتاب ، وعلى فرض استظهارهم من آية خفيت علينا جهة الدلالة لم يكن فهمهم حجة علينا.

وكذا ليس مدركهم الدليل العقلى ، إذ لا يتصور قضية عقلية يتوصل بها إلى الحكم الشرعى كانت مستورة عنا ، فينحصر المدرك فى السنة.

وحيث لا يقطع بل ولا يظن بسماعهم لقول الامام عليه السلام ، أو برؤيتهم لفعله عليه السلام أو لتقريره عليه السلام ، بل ربما لا يحتمل ذلك فى زمان الغيبة إلا من الأوحى ، فلا محالة ينحصر المدرك فى الخبر الحاكى لقوله عليه السلام أو فعله عليه السلام أو تقريره.

وفيه المحذور من حيث السند والدلالة : أما من حيث السند ، فبان المجمعين لو كانوا مختلفى المشرب من حيث حجية الخبر الصحيح عند بعضهم والخبر الموثق عند بعضهم الآخر والخبر الحسن عند آخرين لدل اتقاقهم على الحكم على أن المستند فى غاية الصحة.

الكلام فى الإجماع

ص: 185

وأما لو كانوا متفقى المسلك بأن كانوا يعتقدون حجية الخبر الموثق فمن لا يعتقد إلا بالخبر الصحيح لا مجال له فى الاستناد إلى هذا الاجتماع فضلا عما إذا كانوا يعتقدون حجية الخبر الحسن ، فإن الغالب لا يمكن استنادهم إليه.

وأما من حيث الدلالة ، فإن الخبر المفروض : إن كان نصا فى مدلوله صح الاستناد إليه منا أيضا إلا أنه نادر واحتماله غير مانع ، لأنه لا يتعين أن يكون نصا فى مدلوله لحجية الظاهر أيضا.

وإن كان ظاهرا فى مدلوله فلا يجدى أيضا ، إذ ظهور دليل عند طائفة لا يستلزم الظهور عند آخرين وفهمهم ليس حجة علينا ، بل قد وجدنا المشهور من المتقدمين على استفادة النجاسة من أخبار البئر مع أن الأمر عند المتأخرين بالعكس ، فلعل الخبر إذا نقل إلينا لم يكن ظاهرا عندنا.

مع أنهم لو عثروا على هذه الأخبار الصحاح الظاهرة الدلالة فى موارد اجماعهم ، فلم لم يتعرضوا لها لا فى مجاميع الأخبار ولا فى الكتب الاستدلالية.

86 - قوله « قدّه » : وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حسّ ... الخ (1).

الفارق بين ما إذا كان السبب تاما فى نظر المنقول إليه ، وما لم يكن كذلك مع الاشتراك فى الإخبار عن المسبب بالالتزام وعن السبب بالمطابقة وجوه :

أحدها ما عن شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره » فى الرسائل (2) أن مقتضى الفرق بين العادل والفاسق فى آية التّبأ - التى هى عمدة الآيات من حيث الدلالة على حجية الخبر ومقتضى التعليل بقيام احتمال الندم مع عدم التّبين عن خبر الفاسق - هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه ، لا وجوب البناء على اصابته فى حدسه.

ص: 186

1-1. كفاية الأصول / 289.

2-2. فرائد الأصول المحشى : 1 / 79.

فانه ليس غرضه « قدس سره » اختصاص احتمال تعمد الكذب بالخبر الحسى دون الحدسى ، ضرورة أن الانسان كما يمكن أن يخبر عما لم يحسّ كذلك يمكن أن يخبر عما لم يحس ، بل غرضه أن واقعية المخبر به بعدم تعمد الكذب وعدم الخطأ والآية متكفلة لنفى احتمال تعمد الكذب وأصالة عدم الخطأ لنفى احتمال الخطأ.

وحيث إن بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ فى الحس دون الخطأ فى الحدس ، فالآية بضميمة أصالة عدم الخطأ فى الحس دليل الحجية فى الخبر الحسى.

وحيث إن هذه الضميمة غير متحققة فى الخبر الحدسى ، فالآية وإن كانت نافية لاحتمال تعمد الكذب ، لكنه لا أثر بالفعل لنفى احتمال تعمد الكذب إلا مع نفي احتمال الخطأ ، فلا تعم الآية التى هى دليل الحجية بالفعل لما لا أثر له بالفعل وهو الخبر الحدسى ، فهى وإن كانت بحسب الاقتضاء قابلة لشموله ، لكنها لا تعمه بالفعل.

ثانيها أن كون المخبر صادقاً فى خبره غير كونه صائباً فى نظره ، والدليل متكفل لتصديق الخبر لا لتصويب النظر.

بيانه أن دليل التصديق وإن لم يكن ناظراً إلى خصوص التصديق المخبرى كما أفاده الشيخ الأعظم « رحمه الله » بل كان ناظراً إلى التصديق الخبرى والحكم بواقعية المخبر به لا إلى مجرد نفي احتمال تعمد كذبه.

إلا أن تصديقه فى حسّه واقعا تصديقه فيما أحسّ به ، وليس تصديقه فى حدسه واقعا تصديقه فيما حدس به ، فان القطع بسماعه لقول الامام عليه السلام إنه يجب صلاة الجمعة يستلزم القطع بصدور هذا القول من الامام عليه السلام ، ولكن لا يستلزم القطع بحدسه لرأى الامام عليه السلام القطع برأيه.

فتصديقه فى سماعه وأنه أخبر عما له واقعية يستلزم تصديقه فى واقعية

المسموع ، ولكن ليس تصديقه في خبره عن حدسه مستلزما لتصديقه فيما حدس به ، بل يترتب على تصويبه في حدسه.

وبالجملة فواقعية السماع يستلزم واقعية المسموع بخلاف واقعية الحدس ، فانه لا يستلزم واقعية ما حدس به ، فتأمل جيدا.

ثالثها أن بناء العقلاء على حجية الخبر لكونه كاشفا نوعيا فعلا إذا صدر ممن يوثق بقوله ولم يكن فيه آفة في حاسه ، فهذه الكاشفية النوعية الفعلية عن الواقع هو المقتضى ثبوتا لبناء العقلاء على اتباع الخبر.

ومن الواضح أن خطأه الواقعي في احساسه لخروجه عن الطبع أحيانا لا يعقل أن يكون مانعا عن تأثير المقتضى ومزاحما له لما عرفت في مسألة (1) حجية الظاهر ، فاحتماله ليس من احتمال المانع حتى يتوقف الحكم بالمقتضى على بناء العقلاء على دفع المانع ، ونفس الاحتمال غير مانع على الفرض ، بل المستبعد جدا أن يزاحم الاحتمال الكاشف النوعي الفعلي.

ومنه تبين عدم الحاجة إلى أصالة عدم الخطأ ، بل عدم الاعتناء باحتماله لعدم البناء على وجوده ، لا للبناء على عدمه. هذا في الخبر الحسى أو ما هو كالحسى.

وأما الخبر عن حدس محض ، فمجرد كون الشخص ممن يوثق بقوله وعدم كونه ذا آفة في حاسه لا يوجب الكاشفية الفعلية لخبره ، بل يتوقف على تصويب حدسه ونظره.

فإذا كان الخبر حجة ببناء العقلاء فالمقتضى لبنائهم هو الكشف النوعي الفعلي المختص بالخبر الحسى أو ما هو كالحسى. ولعله لذلك حكم في آية النبأ على أن العمل بخبر الفاسق من دون تبين عنه إصابة للقوم بجهالة ، حيث لا

ص: 188

1-1. في التعليقة 83.

كاشفية فعلا نوعا مع كون المخبر ممن لا يوثق به.

ومنه يظهر أن خبر العادل عن حدس إذا كان عما لا سببية له عادة كان مستندا إلى ما لا طريقية له عادة إلى الواقع ، فالعادل والفاسق حينئذ على حد سواء من كون الاعتماد على خبرهما اعتمادا على الجهل المحض.

وهذا وجه انصراف آية النبأ إلى الخبر عن حس أو ما هو كالحس لا من حيث إن النبأ عن حدس غير معمول به عند العقلاء فلا يكون رافعا للجهالة كما توهم ، بل من حيث استناده إلى ما هو في نفسه لا سببية له للوصول إلى الواقع ، فكيف يكون الخبر المستند إليه كاشفا فعلا عن الواقع حتى يبني عليه العقلاء أو يتعبد به الشارع ، فافهم جيدا.

87 - قوله « قده » : وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم ... الخ (1).

قد عرفت أن مقتضى بناء العقلاء هو الكشف النوعى الفعلى عن الواقع ، فمع كونه ممن يوثق بقوله ولم يكن آفة بحاسته وعدم استناد العاقل بحسب المتعارف إلا إلى سبب عادى متعارف لا ريب فى كاشفية خبره نوعا عن الواقع.

وأما إذا اختل هذا الظهور الأخير ، - وهو ظهور حال العاقل فى دعوى الجزم بشيء أنه مستند إلى سبب عادى متعارف ، بحيث وجدنا غالب المدعين للإجماع مستندين إلى سبب غير عادى أو وجدنا خصوص هذا المدعى يستند إلى سبب غير متعارف ، - فلا كاشفية ، نوعية لخبره ، وإن احتمل استناده فى خصوص هذه الدعوى إلى سبب متعارف ، كما إذا احتملنا أنه مع فرض غلبة كذبه يكون صادقا فى خبره الشخصى أو مع وجود الآفة بحاسته ما اخطأ فى خصوص هذا المورد ، فكما لا يفيد هذا الاحتمال فى تحقق الكشف النوعى كذلك ذلك الاحتمال.

ص: 189

يمكن أن يناقش فيه بأن تنزيل شيء منزلة شيء لا يعقل إلا بلحاظ ما لذلك الشيء من الأثر شرعا ، لا بلحاظ ما لغيره من الأثر وإن كان ملزومه أو ملازمه ، بداهة أن وجه الشبه لا بد من أن يلاحظ بين المشبه به والمشبه دون ما هو أجنبي عنهما ، وهو من القضايا التي قياساتها معها.

وهذا لا ربط له بحجية الأمانة في الشيء بأطرافه من لازمه وملزومه وملازمه ، بداهة أن مرجعه إلى حجيتها في مداليلها المطابقيّة والتضمينيّة والالتزامية ومصحح التعبد بكل واحد نفس أثرها الشرعي ، لا أن الخبر حجة في مدلوله المطابقي بلحاظ ملزومه أو ملازمه.

وعليه ، فلا وجه لحجية الخبر في مضمونه الذي هو فتوى جماعة بكذا بلحاظ ملازمه وهو رأى الامام عليه السلام في نظر المنقول إليه لما عرفت. ولا أثر شرعي لفتوى الجماعة بكذا واقعا كي ينزل الإخبار عنها منزلتها فيه.

وكونه سببا للقطع برأى الامام عليه السلام وملازما له واقعا في نظر المنقول إليه ليس بشرعي حتى يصح التعبد بلحاظه.

ومنه يظهر الفرق بينه وبين ما تتضمنه الأخبار من الأسئلة التي تعرف منها أجوبتها والأقوال والأفعال التي تعرف منها تقرير الإمام عليه السلام لها ، فانها مشتملة على موضوعات الأحكام ومتعلقاتها وخصوصياتها الموجبة لضيقها وسعتها ، والتعبد بها بلحاظ ما لها من الأحكام مما لا ينبغي الريب فيها.

وكذا كون السائل مدنيًا مثلا فالرطل المذكور في كلامه مدني أيضا ، فان له دخلا في الموضوع سعة وضيقا ، إذ لو لا كونه مدنيًا لم يرتب حكمه عليه

ص: 190

السلام على الرطل المدنى ، فهو أيضا بهذا الاعتبار دخيل فى الحكم الشرعى .

بخلاف فتوى الجماعة ، فانها لا دخل لها فى رأى الامام عليه السلام حكما وموضوعا سعة وضيقة .

فليس الاشكال فى الفتاوى المنقولة أنها امر غير معلوم عن غير معصوم حتى ينتقض بما ذكره الشيخ المحقق التستري (1) « قدس سره » وأشرنا إليه آنفا .

بل المحذور عدم كونها موضوعا لحكم ولا جزء الموضوع ولا قيده بخلاف المذكورات آنفا .

وهذا المحذور وإن لم يكن له أثر عملى فى صورة نقل السبب التام ، لأنه يلزم الخبر عن رأى الامام عليه السلام ، لكنه له الأثر فى نقل جزء السبب ، فإنه لا حكاية عن رأى الامام عليه السلام بالالتزام حتى يتعبد به وينضم إليه البقية .

نعم يمكن دفع المحذور عن حجية نقل السبب بأن اللازم كون المنزل ذا أثر شرعى دون المنزل عليه .

وحيث إن الفتاوى المحصلة سبب عادى للقطع المنجز لرأى الامام عليه السلام عقلا ، والتَّجَزَّ قابل للجعل عن الشارع بجعل نقل الفتاوى منجزا اعتبارا للفتاوى المنتهية إلى رأى الإمام عليه السلام ، فيكون كالخبر القائم على خبر متعلق بحكم من الأحكام .

فكما أن الخبر منجز للخبر المنجز للحكم ، والكل فى حكم منجز واحد للحكم ، كذلك نقل الفتاوى منجز للفتاوى المنجزة لرأى الامام عليه السلام ، لكونها سببا للقطع المنجز ، فهى منجزة أيضا بالعرض .

ولا يضر هذا المقدار من الفرق من حيث كون الحجية فى المنزل عليه

ص: 191

بالعرض ، وفي المنزل بالذات بالتنزيل ، نظير ما إذا نزل الخبر الواحد منزلة الخبر المتواتر في الحجية ، فإن الحجة بالذات في المتواتر هو القطع الحاصل منه ، ويتصف المتواتر بالحجية بالعرض ، ومع ذلك يصح بلحاظ أصل الأثر تنزيل الخبر الواحد منزلة المتواتر .

وفيه أنه إنما لا يضر إذا كان الوسطة واسطة في الثبوت ، لا فيما إذا كان واسطة في العروض ، فإنه لا أثر لذى الوسطة حقيقة بل بالعناية والمجاز بل بالحقيقة ولو تبعاً .

ومن الواضح أن اتصاف الفتاوى الواقعية بالمنجزية من جهة اتصاف معلولها وهو القطع برأى الامام عليه السلام بالمنجزية ، فالقطع هو المنجز حقيقة والسبب له منجز بالعناية لا بالتبع ، فلا أثر لها حقيقة حتى يكون المنقول كالمحصل فيما له من الأثر ، فافهم جيداً .

89 - قوله « قده » : فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب ... الخ (1).

لأنهما خبران بالالتزام من حكمين متباينين من الامام عليه السلام ، لكنه مبنى على حصر وجه الحجية في الاستلزام العادى لرأى الامام عليه السلام .

وأما إذا كان أحد وجهى الحجية الكشف عن وجود حجة معتبرة ، فلا تعارض في النقل لإمكان صدق النقلين ، لإمكان استناد كل طائفة إلى حجة معتبرة .

والتعارض إنما بين الحجيتين بحسب مدلولهما لا بين النقلين لحجّتين ذاتيتين .

إلا أن هذا المقدار من الفرق غير فارق ، لاشتراك النقلين في عدم تعمد

ص : 192

الكذب ، كما أنهما مشتركان في عدم إمكان واقعية الحكمين الواقعيين في الأول ، وعدم إمكان واقعية الحكمين المماثلين الفعليين في الثاني ، وتامة المقتضى في مقام الإثبات بالإضافة إلى الحجتين لا تنافي التعارض ، كما في الخبرين الذين يعمّهما دليل الحجية في نفسه ، فتدبر جيدا.

90 - قوله « قده » : لكن نقل الفتاوى على الإجمال ... الخ (1).

ليس الوجه في عدم الصلاحية لكونهما سببا أو جزء سبب كونهما متعارضين بالعرض فلا أثر لهما ، فإنه غير مختص بما إذا نقلت الفتاوى على الإجمال ، بل إذا نقلت على التفصيل لا يعقل ذلك ، كما إذا نقلت فتاوى جماعة يستلزم عادة القطع برأى الإمام عليه السلام ، ونقلت فتاوى جماعة آخرين كذلك ، فانهما متنافيان من حيث السببية للقطع برأى الإمام عليه السلام ، بل الظاهر أن نقل الفتاوى على الإجمال على طرفي النقيض في نفسهما متنافيان ، فان الظاهر من الإجماع اتفاق الكل على الحكمين [وهو] (2) خلاف الواقع ، فأحدهما كاذب بحسب الواقع ، فلا يصلح لأن يكون كاشفا عن رأى الامام عليه السلام أو عن حجة معتبرة ، ولا يمكن أن يكون الكاذب جزء السبب أيضا.

نعم إذا كان الاتفاق المنقول مفصلا أمكن أن يكون ذا خصوصية في نظر المنقول إليه ، لجلالة المفتين وعلو قدرهم علما وعملا بالإضافة إلى الآخرين المنقولة فتاويهم مفصلة في نقل آخر.

وأما مع الإجمال وعدم تعين الأشخاص ، فلا سبيل إلى إحراز هذه المزية.

ويمكن أن يقال : إن موارد اطلاق الإجماع مختلفة ، فإذا كان في مقام تحرير الوفاق والخلاف في المسألة ، فدعوى الإجماع ظاهرة في الاتفاق التام الذي

ص : 193

1-1 .1 كفاية الأصول / 291.

2-2 .2 بين المعقوفين زيادة متنا تقضيها العبارة.

لا- خلاف فيه ، فيكون التقلان متعارضين ، وإذا كان في مقام الاستدلال ، فلا يراد من الإجماع إلا المقدار الكاشف عن حجة معتبرة ، وصدقهما من حيث وجود الكاشف في الطرفين بمكان من الإمكان.

في حجية خبر الواحد

91 - قوله « قده » : أن الملاك في الأصولية صحة وقوع ... الخ (1).

لكن لا يخفى عليك أنا وإن جعلنا الموضوع أعم من الأدلة الأربعة إلا أنه يجدي في صيرورة المسألة أصولية بهذا المعنى ، إذ الثابت بأدلة الاعتبار إما حكم مستنبط أو لا ينتهي إلى حكم مستنبط أصلا ، فإن معنى حجية الخبر إما إنشاء حكم مماثل على طبق المخبر به كما هو المشهور ، أو جعل الخبر بحيث ينجز الواقع على تقدير المصادفة كما هو التحقيق فلا- بد من جعل الغرض أعم مما يقع في طريق الاستنباط أو ينتهي إليه أمر الفقيه في مقام العمل.

وقد أسمعناك في تعليقتنا (2) على أوائل الجزء الأول من الكتاب أنه لا- مناص من التعميم ، وإلا- لزم كون جل المباحث الأصولية استطراديا.

أما المباحث المتعلقة بالأدلة الغير العلمية ، فلما سمعت أنفا لوحدة الملاك.

وأما المباحث اللفظية ، فلأنها وإن لم تكن مربوطة في بدو الأمر بهذا المحذور ، إلا أنها لا تقع في طريق الاستنباط إلا بضميمة حجية الظواهر فيجىء المحذور المزبور ، مع وضوح أن حجية الظاهر على الوجه الثاني وهو ظاهر.

ص: 194

1- 1. كفاية الأصول / 293.

2- 2. نهاية الدراية 1 : التعليقة 13.

وربما يتوهم عدم لزوم التعميم بالنسبة إلى ما يكون حجة شرعا بمعنى المنجزة للواقع نظرا إلى الإلزام العقلي على طبقه ، فيكون مجعولا بجعل الحجية شرعا ، وحاله حينئذ حال الجزئية المجعولة بجعل منشأ انتزاعها ، فيكون الحجية واقعة في طريق استنباط المجعول التبعي وهو الإلزام العقلي.

بل هكذا الأمر فيما يكون حجة ببناء العقلاء كالظواهر أو كالخبر بناء على حجيته ببناء العقلاء ، فإنه لا بد من إضائها شرعا ، وليس إضاء الاعتبار العقلانية إلا باعتبار الشارع لها على حد اعتبار العقلاء إياها ، فيكون الإلزام العقلي مجعولا بتبع جعل الحجية ابتداء أو إضاء.

لكنه توهم فاسد : أما أولا- فبأن الإلزام العقلي لا- يعقل ، إذ لا بعث ولا زجر من القوة العاقلة ، بل شأنها التعقل ، وليس الحكم العقلي العملي إلا ادراك ما ينبغى أن يؤتى ، به أو لا ينبغى أن يؤتى به ، والأحكام العقلانية في باب التحسين والتقبيح ليست إلا بناء العقلاء على مدح فاعل بعض الأفعال وذم فاعل بعضها الآخر.

وأما ثانيا ، فبأن الحكم العقلاني المزبور نسبته إلى الحجية نسبة الحكم إلى موضوعه ، لا نسبة الأمر الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه حتى يكون مجعولا بجعله تبعا ، كيف وهو مجعول من العقلاء ، غاية الأمر أنه مرتب على موضوعه المجعول شرعا.

وأما ثالثا ، فبأن الوجوب المتعلق بالكل حيث إنه مستنبط من الدليل المتكفل له ، فكذلك الجزئية مستنبطة منه بتبع استنباط منشأ انتزاعها.

بخلاف الإلزام العقلي أو الحكم العقلاني ، فإنه وإن كان لازما للحجية المستنبطة من دليلها ، إلا أنه غير مستنبط من هذا الدليل بالتبع ، وليس مجرد ملازمة شيء لشيء ملاك الاستنباط.

ولا ينتقض بما سيجيء من استلزام وجوب تصديق العادل لوجوب صلاة

الجمعة حيث نكتفى به فى مرحلة الاستنباط ، لأن الخبر القائم على وجوب صلاة الجمعة لا يستنبط منه الوجوب ، إلا بواسطة حجية الخبر الملازمة لجعل الحكم المماثل بلسان أن المؤدى هو الواقع ، فحيث إنه يجعل المؤدى واقعا .

يقال باستنباط الحكم الواقعى من الخبر بضميمة دليل الحجية ، وأين هذا من مجرد الملازمة بين حكم العقلاء والحجية الشرعية .

ويمكن الاشكال على التعميم من حيث الوقوع فى طريق الاستنباط ومن حيث انتهاء أمر الفقيه إليه فى مقام العمل بوجهين :

أحدهما لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين لئلا يكون فن الأصول علمين ، لأن المفروض ترتب كل غرض على طائفة من المسائل ، والمفروض أيضا على مسلكه « قدس سره » أن ملاك وحدة العلم وتعددده وحدة الغرض وتعددده .

وثانيهما أن القواعد التى ينتهى إليها أمر الفقيه بعد الفحص واليأس عن الدليل هى الأصول العمليّة فى الشبهات الحكمية ، فانها المرجع بعد الفحص واليأس عن العلم والعلمى ، دون الأمارات التى تكون حجة شرعا ابتداء أو إمضاء ، فانها الأدلة على حكم العمل من دون تقييدها باليأس عن العلم .

وأجبنا (1) عنه فى أوائل الحاشية على الجزء الأول من الكتاب بوجهين :

الأول أن دليل الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل كوجوب تصديق العادل ليس عين وجوب صلاة الجمعة ، بل إيجاب صلاة الجمعة بلسان إيجاب تصديق العادل فان لازم فعل صلاة الجمعة تصديق العادل بمعنى إظهار صدقه بعمله على طبقه ، فيوجب تصديق العادل لازم إيجاب صلاة الجمعة بعنوان الكناية ، فالمبحوث عنه فى علم الأصول هو الإيجاب الكنائى لإثبات ملزومه فى الفقه ، وهو حكم العمل حقيقة .

ص: 196

وحيث إن إيجاب التصديق بلسان أن المؤدى هو الواقع ، فلا محالة الخبر المتكفل لوجوب صلاة الجمعة واقعا يستنبط منه الحكم حقيقة بضميمة دليل الحجية كما مر آنفا.

وهذا المقدار من التوسيط كاف في وقوع نتيجة البحث في طريق استنباط الحكم.

وعليه ينبغي تنزيل ما أفاده شيخنا الأستاذ « قدس سره » في أول (1) الاستصحاب من أن البحث عن الحجية بحث أصولي حيث لا تعلق لها بحكم العمل بلا واسطة ، فان الغرض منه أنه حكم كئائي للانتقال إلى حكم حقيقي للعمل.

وإلا- فلو أريد منه الحكم الحقيقي للعمل بواسطة انطباق عنوان فهو مع أنه يوجب التطبيق المحض دون الاستنباط - إن لم يكن لذات المعنون حكم يبحث عنه في الفقه ، واجتماع الحكمين إن كان لذات المعنون حكم يبحث عنه في الفقه - لا- يخرج مع ذلك عن كون البحث فقهيًا ، إذ لا فرق في الحكم المبحوث عنه في الفقه بين أن يترتب على العمل بلا واسطة كوجوب الصلاة ، أو بواسطة عنوان كعنوان الوفاء بالنذر ونحوه ، وعنوان تصديق العادل كذلك. هذا بناء على انطباق عنوان التصديق على العمل.

وأما بناء على كونه متولدا من العمل فهو حكم شرعي لفعل توليدي ، ولا فرق في الحكم المبحوث عنه في الفعل بين أن يتعلق بفعل توليدي أو غير توليدي ، فالغرض منه ما ذكرناه.

وأحسن من هذا التقريب أن الحجية ليست بمعنى جعل الحكم المماثل ولا بمعنى جعل المنجزية ، بل بمعنى الوساطة في الإثبات أو التنجز ، فالحكم

ص: 197

المماثل مصحح الحكم على المؤدى بأنه الواقع ، فوساطة الخبر لإثبات الواقع عنوانا هو معنى حجيته ، فالمبحوث عنه فى الأصول وساطة الخبر فى الإثبات ، والمبحوث عنه فى الفقه ثبوت الحكم عنوانا أو اعتبارا.

وهذا الوجه يجدى فيما كان حجيته بمعنى جعل الحكم المماثل بلسان وجوب تصديق العادل أو حرمة نقض اليقين بالشك.

وأما ما كان بمعنى تنجيز الواقع كحجية الظواهر فلا.

الثانى أن الاستنباط لا- يختص بتحصيل العلم الحقيقى بالحكم الشرعى لىحتاج إلى جعل الحكم المماثل ، بل الاستنباط والاجتهاد تحصيل الحجة على الحكم ، فالبحث عن منجزية الأمارات يفيد فى تحصيل الحجة على الحكم فى علم الفقه.

وعليه فعلم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم ، الشرعى ، بل قد ذكرنا فى أول مبحث الاجتهاد والتقليد شيوع إطلاق العلم على مجرد الحجة القاطعة للعدر.

وعليه ، فجميع مباحث الأمارات سواء كانت حجيتها بمعنى جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع داخل فى علم الأصول.

وهكذا الاستصحاب سواء كان مفاد دليل حجّيته جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع يدخل البحث عنه فى علم الأصول.

نعم ما كان مفاده ابتداء هو الحكم الشرعى كقاعدة الحل وشبهها من دون جعل الملزوم بجعل اللازم ولا إثبات المعذر عن الواقع ، فهو بحث فقهي ولا بأس بالاستطراد فى مثله.

92- قوله « قده » : بل عن حجية الخبر الحاكي عنها ... الخ (1)

هذا إذا كانت الحجية ، بمعنى تنجيز الواقع.

ص: 198

وأما إذا كانت بمعنى التعبد بالواقع وإنشاء الحكم على طبقه ، فيمكن أن يجعل الموضوع نفس السنة بوجودها الأعم من الحقيقي والحكائي ، فان وجودها في الحكاية وجودها بالعناية ، فيرجع البحث إلى أن السنة المحكيّة هل وقع التعبد بها أم لا .

93 - قوله « قده » : فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها ... الخ (1).

لم يتعرّض « قدس سره » للثبوت الواقعي كما تعرض له في أول الكتاب (2) لوضوح عدم إرادة المجيب له.

مضافا إلى وضوح بطلانه لا لما أفاده « قدس سره » في غير مقام من رجوعه إلى البحث عن ثبوت الموضوع وهو لا بد من الفراغ عنه في كل علم ، لما مر (3) في أول التعليقة من أن البحث عن ثبوت شيء بشيء غير البحث عن ثبوت الشيء ، فالبحث في الحقيقة عن وساطة الخبر ، ووساطته ثبوتا أو إثباتا لا يوجب رجوع البحث إلى ثبوت الموضوع.

أما وساطة الخبر ثبوتا فلوضوح أن البحث عن كون الشيء ذا مبدأ بحث عن عوارضه ، ألا ترى أن الموضوع في فن الحكمة هو الوجود أو الموجود ، والبحث عن كونه ذا مبدأ من أعظم مسائله وأهم مطالبه.

وأما وساطة الخبر إثباتا ، فلأن التصديق بثبوت السنة بالخبر مرجعه إلى التصديق بانكشافها به ، كانكشافها بالتواتر وبالقرينة ، وانكشاف الشيء من عوارضه.

بل الوجه في بطلانه أن وساطة الخبر بما هو خير ثبوتا وإثباتا محال ، بداهة

ص: 199

1-1 . كفاية الأصول / 293.

2-2 . كفاية الأصول / 8.

3-3 . نهاية الدراية 1 : التعليقة 7.

أن الخبر ليس واقعا فى سلسلة علل السنة بل يستحيل وقوعها ، لتأخر رتبة الحكاية عن المحكى ، كما أن الخبر بما هو محتمل للصدق والكذب ، فلا يعقل كونه بما هو سببا لانكشافها واقعا ، فتدبر جيدا.

94 - قوله « قده » : ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها ... الخ (1).

يمكن أن يقال : إن السنة المشكوكة أو المحكية ثبوتها بما هي مشكوكة أو محكية واقعى حقيقى لا تعبدى تنزىلى.

وكذا الحكم المماثل ، فإنه أيضا له ثبوت حقيقى كنفس السنة الواقعية ، وكونه عين التعبد لا يقتضى كون ثبوته تعبدى ، إذ التعبد ثبوته حقيقى لا تعبدى تنزىلى ، بل هو مصحح لتنزيل المؤدى منزلة السنة الواقعية ، وإنما الثابت تعبدا وتنزيلا نفس السنة الحقيقية ، فانها التى تنسب إليه الثبوت تارة تحقيقا ، وأخرى تعبدا وتنزيلا.

توضيحه أن إيجاب تصديق العادل حيث إنه بعنوان أن المؤدى هو الواقع كما هو مقتضى عنوان التصديق ، فلا محالة يكون المؤدى وجودا عنوانيا للواقع ، والواقع موجود عنوانا به.

فاذا كان موضوع المسألة هي السنة صح البحث عن عارضها ، وهو ثبوتها العنوانى بالخبر.

كما أن الموضوع للمسألة إذا كان هو الخبر صح البحث عن عارضه وهو كونه ثبوتا عنوانيا للسنة ، فان الثبوت العنوانى له نسبة إلى الطرفين.

إلا أن ما ذكرنا يصحح إمكان جعل المسألة باحثة عما ينطبق على عوارض السنة ، وإلا فالبحث المتداول فى الأصول هو البحث عن عارض الخبر ،

ص: 200

فانه الموضوع للمسألة ، فتدبره فانه حقيق به.

ونظير الثبوت التعبدى إشكالا وجوبا تنجز السنة بالخبر : أما إشكالا ، فمن حيث إن المنجزية صفة جعلية للخبر ، فهي من عوارض الخبر.

وأما جوابا فمن حيث إن المنجزية والمتنجزية متضائفتان ، فكما أن الخبر منجز كذلك السنة الواقعية متنجزة.

فإذا كان موضوع العلم بحيث ينطبق على الخبر صح البحث عن كون الخبر منجزا.

وإذا لم ينطبق إلا على السنة الواقعية لزم البحث عن تنجز السنة بالخبر. نعم جعل البحث في ثبوت السنة تعبدا أولى من تنجزها بالخبر ، لأن الثبوت التعبدى بالإضافة إلى السنة كالوجود إلى الماهية ، والتنجز بالنسبة إليها كالعرض بالنسبة إلى الموضوع ، فالثبوت التعبدى أشد مساسا بالسنة من التنجز ، بل التنجز أكثر مساسا بالخبر حيث إنه وصف مجعول ابتداء للخبر ، فتدبر.

95- قوله « قده » : مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة ... الخ (1).

هذا لا يجرى بناء على الحجية بمعنى كون الخبر بحيث ينجز الواقع ، إذ لا ثبوت تعبدى هنا ، وإنما الثابت هي السنة بوجودها الحقيقى عند مصادفة الخبر لها. وإنما يجرى بناء على إنشاء الحكم المماثل كما هو مبنى الدعوى ، وذلك إنما هو بلحاظ لسان الدليل حيث إن وجوب تصديق العادل وسماع قوله ليس عين وجوب صلاة الجمعة ، بل لازمه وجوب ما أخبر بوجوده العادل ، فالحكم المماثل لازم ما هو لسان الدليل ، وهو المبحوث عنه لا وجوب صلاة الجمعة.

ولذا تكون المسألة أصولية لا فقهية حيث لا تعلق للحجية بحكم العمل

ص: 201

بلا- واسطة، بل هي وحكم العمل متلازمان، وإن كان التلازم بنحو الكناية لا بنحو الجسد، وهذا المقدار من التوسيط كاف في مقام الاستنباط، ويخرج به عن تطبيق الحكم الكلي على موردّه.

والتحقيق أن هذا المعنى وإن أمكن الالتزام به في جعل المسألة أصولية لا فقهيّة، لكنه لا يجدى في دعوى أنه لازم الحجية، لما عرفت من أن الحكم المماثل له ثبوت تحقيقي لا تعبدى تنزيلي، بل ما له ثبوت تعبدى نفس السنة لا لازمه (1).

في آية النبأ

96 - قوله « قده » : من وجوه أظهرها ... الخ (2).

منها ما حكاه المحقق الأنصاري « قدس سره » في (3) رسائله وهو تعليق الحكم على أمر عرضي متأخر عن الذاتي.

وتوضيحه بحيث يكون دليلاً للمطلوب هو أن العلة لوجوب التبين إما مجرد الخبرية أو هي مع الفسق بنحو الاشتراك أو كل منهما مستقلاً أو مجرد فسق المخبر، وبعد ظهور الآية في دخل الفسق في وجوب التبين كما هو مفروض الرسائل ينفي الاحتمال الأول، كما أن الثاني يثبت المطلوب لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئي العلة.

وأما احتمال قيام خصوصية العدالة أو خصوصية أخرى في مقام الفسق فالعلة غير منحصرة.

فمدفوع : بمنافاته للبرهان إن كان كل منهما بخصوصه علة لوجوب

الكلام في آية النبأ

ص: 202

1-1. والصحيح : لازمها.

2-2. كفاية الأصول / 296.

3-3. فرائد الأصول المحشى : 1 / 107.

التبين ، إذ المتباينان لا يؤثران أثرا واحدا. وبمنافاته للظاهر إن كانا مؤثرين بجامع يجمعهما ، إذ الظاهر من الآية علية خبر الفاسق من حيث عنوانه الخاص.

والاحتمال الثالث مناف للظاهر ، لأن بيان الخبرة مغن عن الفسق ، إذ لا يلزم من الاكتفاء على تعليل الحكم بالخبرة إخلال بثبوت الحكم فى مورد من الموارد ، فتقييد الخبر بكون الجائى به فاسقا ليس لبيان العلية.

لا يقال : إذا كان كل منهما علة فعند اجتماعها (1) يكونان معا علة واحدة ، فالحكم الواحد حيث كان منبعثا عنهما رتبهما عليهما.

لأننا نقول : هذا بالنسبة إلى شخص الحكم ، وأما إذا كان المرتب عليهما كلى الحكم كما هو مقتضى القول بالمفهوم ، فلا محالة يلزم من ترتيبه عليهما الإخلال لعلية الخبرة فى غير هذا المورد ، ففرض علية الخبرة يستلزم عدم التقييد بالفسق ، وإلا لازم اللغووية.

وحمله على نكتة أخرى مناف لتسليم ظهور الآية فى علية الفسق ، فلم يبق من المحتملات إلا علية الفسق اشتراكا أو استقلالا بنحو الانحصار.

نعم كل ذلك مبنى على تسليم ظهور الآية بمناسبة الحكم والموضوع فى علية الفسق للحكم لا للتنبيه على فسق المخبر وهو الوليد فى خصوص المورد.

وأما ما أفاده المحقق المقدم « رحمه الله » من أن التعليل بالذاتى أولى لحصوله قبل حصول العرضى فانما ينفى العلية بالاستقلال للخبرية لا الاشتراك مع الفسق فى التأثير.

مضافا إلى أن قبليّة الذاتى على العرضى قبليّة ذاتية طبيعية ، لا قبليّة زمانية وجودية حتى لا ينتهى النوبة فى التأثير إلى العرضى المتأخر ، فتدبر جيّدا.

ثم إن تقريب الاستدلال على المشهور بالمفهوم مبنى كما أفاده المحقق

ص: 203

1-1. كذا فى النسخة المطبوعة ، لكن الصحيح : اجتماعهما.

الأنصاري « قدس سره » على كون وجوب التبين نفسيا لا على كونه شرطيا ، إذ لا يتوقف الوجوب الشرطي على المقدمة الخارجية القاضية بأنه لو لا وجوب قبول خبر العادل لكان أسوأ حالا من الفاسق ، وجه عدم التوقف أن وجوب العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبين ، فينتفى في غيره .

والوجوب الشرطي عبارة عن لابدئية المشروط في تحققه من الشرط ، لا الوجوب المقدمى حتى يقال : إن عدم وجوب التبين مقدمة للعمل كما يمكن أن يكون لعدم المقدمة ، كذلك يمكن أن يكون لعدم وجوب ذبها وهو العمل بالخبر ، فإنه لا مقدمة للتبين للعمل حتى يتوهم وجوبه المقدمى .

وكذا الوجوب الشرطي بمعنى وجوب العمل بخبر الفاسق مقيدا بالتبين فيجب التبين لأخذه في الواجب وإن لم يكن بنفسه مقدمة وجودية للعمل بالخبر ، فإنه بناء عليه يجب التبين مطلقا تحصيلا للعمل الواجب مع أنه لا ريب في عدم وجوب التبين لو لم يرد ترتيب الأثر على الخبر .

كما أن ما أفاده الشيخ الأعظم في رسائله من وجوب التبين عند إرادة العمل لا مطلقا فانه : إن أريد منه وجوب التبين نفسيا غاية الأمر مشروطا بإرادة العمل على طبق الخبر ، فهو التزام بالوجوب النفسى المشروط لا بالوجوب الشرطى المقابل للوجوب النفسى .

وإن أريد منه اشتراط وجوبه الغيرى بإرادة العمل على طبق الخبر ، فهو محال ، لأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبها إطلاقا واشترطا ، ولا يعقل اشتراط وجوب العمل على طبق الخبر بإرادة العمل ، للزوم تعليق الحكم على مشية المكلف .

بل المراد من الوجوب الشرطى ما ذكرناه من أن حرمة العمل بخبر الفاسق مقيّدة بعدم التبين وجوازه بالتبين ، فأصل الجواز منوط بالتبين ، فلا بد فى جواز العمل من التبين ، لا أن التبين واجب شرعى بنحو من الوجوب الحقيقى

هذه غاية تقريب الوجوب الشرطى للتبين.

والتحقيق أن التبين ليس كالفحص المشروط به العمل بالعام أو إجراء الأصول ، بل معناه طلب العلم بالواقع ، ويكون مدار العمل عليه لا على خبر الفاسق بعد التبين.

ومن البين أن وجوب طلب العلم بالواقع لا- يكون بوجه مرتبا ومعلّقا على مجيء الفاسق بالخبر حتى ينتفى بانتفائه ، بل المراد والله أعلم لزوم الإعراض عن خبر الفاسق وصرف المكلف إلى تحصيل العلم بالواقع لترتيب آثار الواقع.

فبناء على ثبوت مفهوم الشرط للآية يكون المعلق على مجيء الفاسق هو عدم حجية الخبر بمعنى عدم جعل الحكم المماثل أو عدم المنجزية للواقع ببيان لازمه وهو تحصيل العلم ، إذ لا يطلب تحصيل العلم بالواقع ، إلا مع عدم الحجية على الواقع بعدم ثبوته تنزيلا أو عدم تنجزه بمنجز.

فالمنتفى بانتفاء مجيء الفاسق عن النبأ هو ملزوم التبين أى عدم الحجية ، وانتفائه عن النبأ الذى جاء به العادل هو حجية خبر العادل ، لاستحالة ارتفاع التقيضين.

فتبين أن المعلق حقيقة على مجيء الفاسق بناء على المفهوم هو ملزوم وجوب التبين لا نفسه ، فوجوب التبين لم يكن منوطا به شىء ولا منوطا بشىء ، بل المعلق هو عدم جعل الحكم المماثل أو عدم المنجزية للواقع ، فهو المنتفى عند انتفاء مجيء الفاسق من دون حاجة إلى ضم مقدمة خارجية.

97 - قوله « قده » : على كون الجائى به الفاسق ... الخ (1).

لا- يخفى عليك أن ظاهر الآية من حيث وقوع مجيء الفاسق بوجوده الرابط فى تلو الشرطية أن المعلق عليه مجيء الفاسق بنحو وجوده الرابط ،

ص: 205

فينتفى الحكم بانتفائه لا فسق الجائى به بوجوده الرابط كى ينتفى الحكم بانتفاء كونه فاسقا مع حفظ مجىء الخبر ، فان الواقع موقع الفرض والتقدير هو مجىء الفاسق لا فسق الجائى ، فكيف يكون المجىء مفروغا عنه.

وبالجملة : فرق بين ما لو قيل إن كان الجائى بالخبر فاسقا وما لو قيل إن كان الفاسق جائيا بالخبر ، ومفاد الآية تحليلا هو الثانى ، وما يجدى فى المقام هو الأول.

لا يقال : إذا كان النبأ بعنوانه لا بما هو مضاف إلى الفاسق موضوعا للحكم ، فلا فرق فى إفادة المفهوم على النحو المطلوب بين كون المعلق عليه مجىء الفاسق أو كون الجائى به فاسقا ، فان النبأ الذى جاء به العادل نبأ لم يجىء به فاسق ، فلا يجب التبيّن عنه من حيث إنه لم يجىء به فاسق.

لأننا نقول : معنى إن جاءكم فاسق بنبا فى الحقيقة إن تباكم فاسق ، لا أن المجىء أمر آخر حتى يكون أحدهما موضوعا والآخر معلقا عليه.

ويمكن أن يقال : بالفرق بين مورد الآية والموارد التى يكون الشرط فيها محققا للموضوع ، فان الولد لا يكون إلا مرزوقا ولا الدرّس إلا مقروءا ولا الركاب إلا عند الركوب ، بخلاف النبأ فإنه ربما يكون ولا انتساب له إلى الفاسق ، فلو كانت العبارة إن تباكم فاسق لأمكن أيضا القول بدلالاتها على المطلوب ، حيث إن الهيئة وإن كانت مقيدة من حيث الفاعل بالفاسق ، إلا أن مادّة النبأ مطلقة فلنا التمسك بإطلاق مادّته وجعله موضوعا ، وجعل انتسابه إلى الفاسق معلقا عليه ، فينتفى وجوب التبيّن بانتفائه.

فان قلت : لا يعقل أن يكون الإضافة والنسبة إلى الفاسق معلقا عليها والنبأ موضوعا للحكم ، لأن المعلق عليه كالمعلق لا بد من أن يكون ملحوظا بلحاظ استقلاله ليعقل تعليق شىء على شىء.

وكذا وقوع مدخول الأداة موقع الفرض والتقدير أو موقع العلية أو

العلية المنحصرة، فإن هذه المعاني حيث إنها معان حرفية فلا بد من أن يكون الملحوظ بالأصالة معنى اسميا، ولا يعقل أن تكون النسبة بما هي نسبة ملحوظا استقلالاً لتلاحظ العلية وأشباهاها فيها بالتبع.

قلت: ليس الإشكال بحسب مقام الثبوت لإمكان دخل الإضافة إلى الفاسق في وجوب التبين عن النبأ، وإنما الإشكال بحسب مقام الإثبات، فان كان إيجاب التبين بمثل ما عبرنا به وهو إن تباكم فاسق فتيينوا، فمفاد الهيئة وهي النسبة الحقيقية معنى حرفي لا يعقل أن تكون معلقا عليها وموصوفة بالأوصاف المذكورة.

وأما مثل قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنيا فمجيء الفاسق معنى اسمي له قبول التعليق والعلية والوقوع موقع الفرض والتقدير، كما أن النبأ الوارد عليه النسبة في مثل المثال أيضا قابل لذلك، لكنه يتحد المعلق عليه والموضوع.

نعم التحقيق أن تجريد النبأ عن الإضافة إلى الفاسق لا يخرج المعلق عليه عن كونه محققا للموضوع، إذ لا حقيقة للنبا إلا بصدوره من مخبر وكون المعلق عليه ذا بدل لا يخرج عن كونه محققا للموضوع فان المناط انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه.

ومن الواضح انتفاء النبأ بانتفاء مجيء الفاسق والعاقل، بخلاف مثل إن جاءك زيد فاكرمه فان زيدا محفوظ ولو مع انتفاء المجيء وانتفاء كل ما يفرض بدلا للمجيء.

وربما يورد على جعل النبأ بنفسه موضوعا وجعل مجيء الفاسق به معلقا عليه بأن الموضوع: إما هو طبيعي النبأ المقسم بين نبأ الفاسق ونبأ العادل أو النبأ الموجود الخارجي:

فان كان الأول كان اللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين عن نبأ العادل أيضا لفرض كون الموضوع طبيعة النبأ المتحققة في ضمن نبأ

وإن كان الثاني فيجب أن يكون التعبير بأداة الشرط باعتبار التردد ، لأن النبا الخارجى ليس قابلا لأمرين ، فعلى هذا ينبغي أن يعبر بما يدل على المضى لا الاستقبال.

أقول : أما على تقدير جعل الموضوع طبيعى النبا ، فليس المراد من الطبيعة المطلقة بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحققة فى ضمن نبا العادل والفاسق معا.

بل المراد هو اللابشرط القسمى أى طبيعى النبا الغير الملحوظ معه نسبة إلى الفاسق ولا عدمها وإن كان هذا الطبيعى يتحصص من قبل المعلق عليه وجودا وعدما ، فيتحقق هناك حصتان ، إحداهما موضوع وجوب التبين ، والأخرى موضوع عدم وجوب التبين.

ولا- منافاة بين أن يكون الموضوع الحقيقى لكل حكم حصة مخصوصة ، وأن يكون الموضوع فى الكلام رعاية للتعليق المفيد لحكمين منطوقا ومفهوما نفس الطبيعى الغير الملحوظ معه ما يوجب تحصّصه بحصّتين وجودا وعدما.

وأما على تقدير إرادة النبا الخارجى ، ففيه : أولا أن شأن الأداة ليس جعل موضوع الحكم قابلا لأمرين ومنقسما إلى قسمين ومتحصّصا بحصّتين ، ضرورة أنه شأن ما كان الموضوع فيه كليّا ، لا مثل إن جاءك زيد فأكرمه.

بل شأن الأداة جعل مدخولها واقعا موقع الفرض والتقدير ، وهو كما يجتمع مع كلية الموضوع كذلك مع جزئية الموضوع ، وإن كان وجود بعض أفراد الموضوع الجزئى ملازما لأحد طرفى المعلق عليه كما فيما نحن فيه ، حيث إن النبا الموجود بالفعل إما مضاف إلى الفاسق أو إلى العادل.

إلا أن وقوع الشىء موقع الفرض والتقدير يجتمع مع كون المحقق عدمه فضلا عن موافقة الفرض للواقع ، كما فى حرف لو الشرطية فان دلالتها على

امتناع الجزاء بملاحظة أن فرض وجود شيء في الماضي لكون المحقق عدمه ففرضه فرض أمر محال ، وما يترتب عليه أيضا محال.

وثانيا لا وجه لاختصاص التردد بالماضي إلا توهم أن الموجود بالفعل في الخارج حيث إنه جزئي متشخص ، فلذا لا يكون قابلا لأمرين بل واقع لا محالة على أحد الوجهين ، بخلاف ما لم يوجد بعد ، فانه غير متشخص وغير واقع على وجه حتى لا يكون هناك مجال إلا للترديد.

ويندفع بأن المفروض في المستقبل إذا كان واحدا شخصيا لا نوعيا فهو أيضا بحسب الفرض جزئي لا يقع إلا على وجه واحد ، فهو غير قابل لأمرين ، بل أمره مردد بين أمرين بلحاظ جهل الشخص بحاله ، فالجزئية المانعة عن قبول الأمرين لا تختص بما وقع ، بل تعم ما سيقع أيضا ، فتدبر جيدا.

98 - قوله « قده » : إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع ... الخ (1).

توضيحه : أن أداة الشرط ظاهرة في انحصار ما يقع تلوا لها فيما له من الشأن بالإضافة إلى سنخ الحكم المنشئ ، لأن انتفاء شخص الحكم بانتفاء شخص موضوعه أو شخص علته لا يحتاج إلى دلالة على الحصر ، فالحصر بالإضافة إلى سنخ الحكم :

فان كان الواقع عقيبها معلقا عليه حقيقة الحكم كانت السببية منحصرة ، ومقتضى انحصار العلة انتفاء المعلول بانتفائها.

وإن كان محققا للموضوع كان الموضوع الحقيقي منحصرًا فيما وقع عقيب الأداة ، ومقتضى انحصار موضوع سنخ الحكم في شيء انتفاؤه بانتفائه وإن كان هناك موضوع آخر.

بل يمكن تقويته بدعوى أن أداة الشرط شأنها التعليق دائما غاية الأمر

ص: 209

أن المعلق عليه : ربما لا يعقل له بدل يمكن أن ينوب عنه سواء كان علة كما في مثل إن سأل زيد فاجبه أو محققا للموضوع كما في مثل إن رزقت ولدا فاختنه وأشباهه ، فالانتفاء عند الانتفاء عقلي .

وربما يعقل له بدل ، لكنه يؤخذ في القضية على نحو المحقق للموضوع بالعدول عن جعل الفسق معلقا عليه كما في التقريب الأول من المتن إلى جعل المجيء معلقا عليه مع كونه ذا بدل ، فيكون النكتة فيه إظهار حصر الموضوع في ما أخذ الشرط فيه محققا له بدعوى انه كالمحقق الذي ينتفى الحكم بانتفائه من سائر القضايا الشرطية التي يدعى دلالتها على المفهوم .

99 - قوله « قده » : لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة ... الخ (1).

حيث إن إصابة القوم بجهالة عدّة وهي متقدّمة على معلولها وهو وجوب التبين وعدم جواز العمل بخبر الفاسق ، فالعمل بخبر الفاسق من حيث نفسه جهالة لا بما هو غير حجة ، بل حيث إنه جهالة لم يكن حجة ، فالعلة مشتركة بين خبر الفاسق وخبر العادل لعدم العلم في كليهما .

ويمكن أن يقال : إن ظاهر التعليل هنا وفي غير مورد من الموارد عدم كونه تعبدية بل يذكر العلة غالبا لتقريب الحكم إلى أفهام عموم الناس .

ومن الواضح أن العمل بخبر من يوثق به ليس عند العقلاء من شأن أرباب الجهل ، كما أن العمل بخبر من لا يبالي بالكذب من زى أرباب الجهل ، وبعيد عن طريقة أرباب المعرفة والبصيرة .

وإنما اغتر أصحاب النبي صلى الله عليه وآله بظهور إسلام الوليد المقتضى للتجنب عن الكذب غفلة منهم عن عداوته لبني المصطلق الداعية إلى الافتراء عليهم بارتدادهم فنبههم الله تعالى على فسقه المقتضى لعدم المبالاة

ص: 210

بالكذب ، فيقتضى التبين عن خبره ، لأن الاعتماد على خبر من لا يبالي بالكذب من شأن أرباب الجهل.

لا يقال : ظاهر التعليل بإصابة القوم كون الحكم لخصوص الواقعة ، لعدم سريان هذه العلة في جميع موارد العمل بخبر الفاسق.

لأننا نقول : لو كان الحكم لخصوص الواقعة لكان اللازم تكذيب الوليد لعلمه تعالى بكذبه مع قيامه مقام إظهار فسقه ، لا إيجاب التبين والتعليل بخوف إصابة القوم ، فيعلم منه أن الغرض إعطاء الكلية ، لأن الكاذب قد يصدق ، وحيث كان المقصود تطبيق الكلية على المورد أيضا فلذا طبق كلى المفسدة على خصوص مفسدة المورد وهي إصابة القوم بجهالة والله أعلم.

ومرجع هذا الجواب إلى أن المراد هي الجهالة العملية دون الحقيقية النفسانية كما في قوله تعالى : (أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) (1) ، وقوله تعالى : (يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ) (2) إلى غير ذلك.

إلا- أن كون العمل بخبر العادل من زى أرباب البصيرة والعمل بخبر الفاسق من زى أرباب الجهالة ليس بمجرد كون الفاسق لا يبالي بالكذب دون العادل ، فان الاعتماد على ما ليس بحجة ليس من زى أرباب البصيرة ، وإنما يكون العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآية من شأن أرباب البصيرة لبناء العقلاء على العمل بخبر من يوثق به ، فالآية حينئذ مبنية على حجة خبر العادل وكاشفة عنها لا أنها مبنية للحجة وجاعلة لها كما هو المقصود هنا.

وربما يجاب (3) بأن العلة ليس مطلق الجهالة بل جهالة خاصة توجب

ص: 211

1-1. هود : 46.

2-2. النساء : 17.

3-3. كما عن المحقق العراقي قده. نهاية الأفكار : 3 / 115.

الندامة وهي مخصوصة بخبر الفاسق ، وأما العمل بخبر العادل فعلى فرض المخالفة للواقع يوجب المعذورية لا الندامة.

وجوابه ما مر آنفاً من أنه مع قطع النظر عن الحجية كلاهما يوجب الندم ، فالآية مبنية على الحجية الموجبة للمعذورية ، لا متكلفة لها.

وأما الجواب (1) عن التعليل بحكومة المفهوم الموجب لحجية خبر العادل وأنه محرز للواقع اعتباراً ، فالجهالة وإن كانت بمعنى عدم العلم إلا أنها منزلة بعدم بمقتضى المفهوم.

فمندفع بأن حكومة سائر الأدلة على هذا التعليل المشترك وجيهة ، وأما حكومة المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجية خبر العادل حتى يرتفع به الجهالة تنزيلاً ، فهو دور واضح ، فتدبر جيداً.

فى إشكال الخبر مع الواسطة

100 - قوله « قده » : فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق ... الخ (2).

وبيان آخر لا ريب فى أن حجية الخبر إما بمعنى إنشاء الحكم المماثل على طبقه أو بمعنى جعله بحيث ينجز الواقع.

فان كان الأول فمن البين أن إيجاب ما أخبر بوجوبه العادل وتحريم ما أخبر بتحريمه لا يكاد يعم بلفظه ما إذا أخبر عن موضوع محكوم بهذا الحكم الإيجابى أو التحريمى المماثل ، وإلا لزم كون الحكم موضوعاً لنفسه ، حيث إن

فى إشكال الخبر مع الواسطة

ص: 212

1-1. كما عن المحقق النائينى قده. فوائد الأصول : 3 / 172.

2-2. كفاية الأصول / 297.

الحكم متأخر طبعاً عن موضوعه ، فلا ثبوت له في مرتبة موضوعه بما هو موضوعه ، ومعنى شمول الإخبار عن الوجوب والتحرير للإخبار عن الوجوب والتحرير التنزيهيين الثابتين بنفس آية النبأ وشبهها شمول الموضوع لحكمه وثبوت الحكم في مرتبة موضوعه.

وإن كان الثاني : فان اقتصرنا في التنجيز على كون الخبر موجبا لاستحقاق العقوبة على المخالفة عند المصادفة ، فلا مجال للتعدى عن الخبر المتكفل لحكم شرعى بنفسه ، وهو خلاف المطلوب.

وإن عممنا التنجيز ولو بلحاظ انتهائه إلى ذلك ومجرد إيقاع المكلف في كلفة التكليف طريقياً كان أو حقيقياً ، فلا محالة يرد المحذور المزبور على الوجه المسطور ، فان جعل الخبر منجزاً لا يكاد يعم تنجيز نفسه.

مع أن قيام الخبر على الخبر لا أثر له إلا تنجيز الخبر ، فتدبر.

ومما ذكرنا تبين أن ملاك الإشكال اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعيته له ، لا عدم فردية الحكم (1) لطبيعة الأثر حال تعلقه بها ، فكيف يعم نفسه فانه يندفع بجعل القضية حقيقية ، لشمول القضية الحقيقية لأفرادها المحققة والمقدرة ، فالحكم بنفسه من الأفراد المقدرة الوجود المحققة بعد تعلقه بموضوعه.

كما أنه ليس ملاك الإشكال لحاظ الحكم في موضوعه بشخصه تفصيلاً ،

ص: 213

1 - 1. كما عن المحقق النائيني قده حيث إن صريح كلامه في الوجه الرابع ان وجوب التصديق في الوسائط وإن كان نفسه من الآثار الشرعية إلا أنه ليس أثراً يكون وجوب التصديق بلحاظه فلا يكون فرداً من طبيعة الأثر الذى بلحاظ يجب تصديق المخبر بل هو أثر يترتب على الخبر مع الوساطة بنفس دليل الاعتبار وهو صدق العادل لأول السلسلة فيلزم أن يكون الدليل مثبتاً لنفسه وموجداً لفرد آخر مثله. فوائد الأصول 3: 1. 180.

حتى يتوهم أن مفاد دليل الحجية إذا كان عاما أصوليا لا مانع من شموله لحكمه ، لعدم لحاظه تفصيلا في موضوعه بل إجمالا في ضمن العموم ، فيصح أن يقال : رتب كل أثر أو كل ما هو فرد لعنوان الأثر ، فيعم نفس الحكم المتعلق بالعام قياسا بالقضية الطبيعية التي يجب بها الإشكال بتخييل أن الحكم فيها حيث إنه ملحوظ بالإجمال يندفع به الإشكال (1).

وسيجيء إن شاء الله تعالى فساد هذا التخييل وأن الجواب بالقضية الطبيعية غير منوط بالفرق بين اللحاظ الإجمالي والتفصيلي ، لضرورة أن اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعيته إذا كان مستحيلا لم يكن فرق فيه بين أن يكون هذا المحال ملحوظا بنحو التفصيل أو الاجمال.

وربما يتوهم أن الاشكال مبنى على تعلق الحكم بالموضوعات الخارجية والهويات العينية ، فانه يقتضى سراية الحكم إلى موضوعه المتقوم بشخص الحكم ، فيلزم سراية الحكم إلى نفسه.

وأما إذا قلنا بأن الحكم لا يتعلق بالخارجيات بل يتعلق بالطبائع والعناوين ، فموضوع الحكم حينئذ ليس متقوما بحقيقة الحكم بل بعنوانه ، فلا يلزم سراية الحكم إلى نفسه ، بل بين الحكم ومقوم موضوعه التفاوت بالحقيقة والعنوان ، وكفى به مغايرة بين الحكم وموضوعه ، فلا يلزم عروض الشيء لنفسه ، ولا اتحاده بنفسه وسرايته إلى نفسه.

ويندفع هذا التوهم : أولا بأن المبنى وإن كان صحيحا عندنا للبراهين

ص: 214

1-1. لم نجد القائل بأن ملاك الإشكال لحاظ الحكم في موضوعه بشخصه تفصيلا والمجيب بأن مفاد دليل الحجية هو العموم الأصولي فيمكن شموله لحكمه مع أنا لم نأل جهدا في الرجوع إلى كلمات الأصوليين فيما يحضرنا من الكتب واعادة النظر والتأمل والدقة فيها مرة بعد أخرى فلم نحصل على شيء.

القاطعة المذكورة في مسألة (1) اجتماع الأمر والنهي ، إلا أن جميع تلك البراهين غير جار هنا ، لأنها :

إما كون الفعل الخارجى مسقطا للحكم فلا يعقل أن يكون معروضا له.

وإما كونه معلولا للحكم والمعلول متأخر طبعا عن علته فلا يعقل أن يكون معروضا له فإن المعروض متقدم طبعا على عارضه.

وإما كون البعث موجودا مع أن الفعل معدوم والموجود لا يتعلق بالمعدوم ولا يتقوم به.

وإما كون الحكم : إما بمعنى الإرادة وهي كفيّة نفسانيّة وهي الشوق الأكيد والشوق المطلق لا يوجد بل يوجد متعلقا بشيء ومتعلّقه المشخص له لا- يعقل أن يكون أمرا خارجا عن أفق النفس بل أمر واقع في أفق النفس فكيف يمكن أن تكون الحركات العضلانيّة مقومة لصفة الشوق النفساني.

وإما بمعنى البعث الاعتبارى الانتزاعى عن الإنشاء بداعى جعل الداعى.

ومن الواضح أن البعث المطلق لا- يوجد بنحو وجوده الاعتبارى العقلانى بل يوجد متعلقا بمتعلقه ويستحيل أن يكون الأمر الخارجى المتأصل المغاير لأفق الاعتبار مقوما ومشخصا لأمر اعتبارى.

فالمناسب للأمر الاعتبارى ليس إلا الطبيعة والعنوان لا الشخص الخارجى والمعنون.

وهذه البراهين برمتها أجنبية عما نحن فيه ، لأن الطبيعة التى تعلق بها الوجوب الحقيقى الذى يصح (2) انتزاع عنوان الواجب منها إنما هى قبل

ص: 215

1-1. نهاية الدراية 2 : التعليقة 62.

2-2. هكذا فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قد ، لكن الصحيح : يصح.

وجودها الحقيقي خارجا، فهذه الطبيعة الواجبة مع فرض كونها واجبة إذا تعلق بها شخص الوجوب المأخوذ فيها الملحوظ معها لا يلزم منها (1) شىء من المحاذير المتقدمة، لأنها لا تسقط الحكم فى مرتبة طبيعتها، ولا هى معلولة له فى هذه المرتبة، ولا معدومة فى هذه المرتبة، ولا منافية لأفق النفس، ولا لأفق الاعتبار، لعدم خارجيتها.

بل إنما لا يعقل أخذ شخص هذا الوجوب فى متعلق نفسه للزوم عروض الشىء لنفسه، فلا موجب لأخذ العنوان مقوما للموضوع إلا نفس هذا المحذور، لا محذور تعلق الحكم بالخارجيات حتى يتوهم أن الموضوع لا محالة هو العنوان، فلا يبقى مجال للاشكال.

فان قلت: لا ينحصر المانع عن تعلق الحكم بالموضوع الخارجى فى ما ذكر، بل الحكم حيث إنه بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض الوجود، فلا بد من أن يكون فعلية موضوعه بفعلية نفسه لا بفعلية أخرى، لأن كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، فيجب انسلاخ الموضوع عن الفعلية فى نفسه وفى قيده، فلا يعقل أخذ حقيقة الوجوب فى طرف الموضوع مطلقا.

قلت: هذا أيضا غير جار هنا، لأن الفعلية المتصورة فى طرف الموضوع هنا من طرف شخص الحكم المتعلق به، فليس الاشكال هنا اتحاد فعلية مع فعلية أخرى بل عروض فعلية واحدة لنفسها، فتدبره فانه حقيق به.

هذا كله فى بيان عدم المانع من تعلق الحكم الشخصى بما أخذ فيه نفسه إلا من حيث الاشكال المبحوث عنه هنا.

وثانيا أن المقتضى لتعلق الحكم هنا بالمعنون موجود، وذلك لأن وجوب

ص: 216

1-1. بصورة التأيث فى النسختين، والصحيح: منه.

تصديق العادل إما بعنوان جعل الحكم المماثل أو بعنوان تنجيز الواقع بالخبر ومقتضى كليهما أن يكون الدليل ناظرا إلى حقيقة الأثر لا إلى عنوانه :

إما إذا كان من باب جعل الحكم المماثل ، فلأن المماثلة إما أن يلاحظ بين الحكم المماثل الظاهري والحكم الواقعي ، أو بين الحكم الظاهري ومؤدى الخبر :

والحكم الواقعي ، أو بين الحكم الظاهري ومؤدى الخبر :

فإن كان الأول كما هو التحقيق لأن جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بعنوان آخر ، فلا محالة يجب لحاظ المماثلة بين الحكم المماثل الواصل بالحقيقة والحكم الواقعي الواصل بالعرض ، والمفروض هنا وحدة الحكم ، ومع فرض الوحدة لا يعقل المماثلة لشيء مع شيء آخر.

وإن كان الثانى فمؤدى الخبر وهو عنوان الحكم المأخوذ فى طرف الموضوع وإن كان غير حقيقة الحكم ، فالاثنيية المصححة لاعتبار المماثلة حاصلة ، إلا أن جعل الحكم المماثل حيث إنه بعنوان تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، ومصححه جعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع ، فيحتاج إلى منزل ومنزل عليه ومصحح التنزيل.

وحيث إن المنزل هنا عنوان شخص الحكم والمنزل عليه حقيقة شخص الحكم وهو بعينه مصحح التنزيل ، فلا يعقل التنزيل ، لأن المنزل عليه محقق لا يحتاج إلى التنزيل ، كما أن الحكم الواقعي لو كان فعليا واصلا لا معنى لتنزيل شيء منزلته.

وأما إذا كان من باب جعل المنجز للواقع ، فالأمر أوضح لأن المتنجز بالخبر حقيقة الأثر لا عنوانه فيتحد المنجز والمتنجز وهو محال لرجوعه إلى عليّة الشيء لنفسه.

101 - قوله « قده » : نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس ... الخ (1).

لكن ليعلم أنّ جعلاً آخر لا يعقل أن يتكفل إلا لمرتبة من الخبر وهو الخبر عن الخبر المتكفل للحكم الواقعي دون المراتب الأخر، للزوم المحذور المزبور في شمول الجعل الآخر لجميع مراتب الخبر حتى المتكفل، لموضوع محكوم بهذا الجعل.

وعليه فلا يكاد ينضبط الجعل المصحح لجميع مراتب الخبر تحت ضابط، ولعله أشار « قدس سره » إليه بقوله فتدبر.

في دفع الإشكال عن الخبر مع الواسطة

102 - قوله « قده » : إذا لم تكن القضية طبيعية والحكم فيها ... الخ (2).

في جعل القضية هنا طبيعية مسامحة بحسب العبارة لوضوح أن الموضوع في القضية الطبيعية نفس الطبيعة الكلية من حيث هي كلية، وهي وإن كانت في قبال الشخصية فيناسب عدم لحاظ الشخص هنا، إلا أن الآثار الشرعية غير مترتبة على الطبيعة بما هي كلية لا موطن لها إلا الذهن.

بل مراده « قدس سره » ما أوضحه بعد ذلك وهو مجرد كون الموضوع نفس الطبيعة والقضية حينئذ إذا كانت مسورة بأدوات العموم محصورة كلية على مذاق التحقيق.

والفرق بين الطبيعية والمحصورة بعد اشتراكهما في كون الموضوع نفس

في دفع الإشكال عن الخبر مع الواسطة

ص: 218

1-1. كفاية الأصول / 297.

2-2. كفاية الأصول / 297.

الطبيعة أن الطبيعة في الطبيعيّة ما فيها ينظر والمرئى بالذات ، وفي المحصورة ما بها ينظر وفي حكم المرأة ، ولذا لا تسرى في الأولى إلى الأفراد بخلاف الثانية.

وحيث إن المحصورة مختلف فيها من حيث كون الحكم فيها على الأفراد أو على الطبيعة السارية إلى الأفراد فلذا تعارف الحكم على أمثال ما نحن فيه بأنها على نحو القضية الطبيعيّة.

والمراد بكون الطبيعة آلة ملاحظة الأفراد ليس كون لحاظها واسطة في ثبوت لحاظ الأفراد ، فان الأفراد حيث إنها غير متناهية ، فهي غير قابلة للحاظ لا بلا واسطة ولا مع الواسطة ، بل المراد لحاظ الأفراد بلحاظ جامعها المنطبق عليها قهرا.

لكن حيث إن الحكم غير مترتب على الجامع بما هو جامع ذهني بل بما هو منطبق على الأفراد ، فاذا لوحظ فانيا في معنونه المتحد مع الأفراد بنحو الوحدة في الكثرة كان الحكم مترتبا على المعنون بواسطة العنوان.

هذا في مثل القضايا الحقيقيّة الشاملة للأفراد المحقّقة والمقدّرة فانها غير متناهية ، فيجب الحكم على الطبيعة السارية.

وأما في مثل القضية الخارجية المخصوصة بالأفراد المحقّقة كقولنا قتل كل من في العسكر فالأفراد لا محالة متناهية ، فلا بأس بالحكم على الأفراد ، فالمحصورة لا يتعين فيها الحكم على الطبيعة دائما بل في قضايا العلوم.

والعام الأصولي : إذا أطلق في قبال العام المنطقي فهو يعم المحصورة بأقسامها.

وإذا أطلق في قبال القضية الطبيعيّة المذكورة في الأصول ، فيختص بالمحصورة التي كان الحكم فيها على الأفراد كما في القضايا الخارجية. وأداة العموم على أي حال للتوسعة : فتارة للدلالة على ملاحظة الطبيعة وسيعة بحيث لا يشذ عنها فرد.

وأخرى للدلالة على جميع الكثرات والمميّزات للطبيعة كما سيّجىء إن شاء الله تعالى بيانه ، فافهم ولا تخلط.

وأما وجه اندفاع الاشكال بجعل القضية طبيعّية فهو أن المفروض لحاظ نفس الطبيعة لا بمشخصاتها ومفرداتها ، فأشخاص الآثار غير مجعولة موضوعا للحكم لا تفصيلا ولا إجمالا ، فلا يلزم فى هذه المرحلة تعلق شخص الحكم بما هو هو متقومّ بشخصه ليلزم عروض الشئ لنفسه.

وصيرورة شخص الحكم المرتّب على الطبيعة فردا لها بعد تعلقه بها أمر وجدانى ، بداهة أن شخص هذا الأثر فرد من أفراد طبيعة الأثر.

ومن الواضح أنه لا تعلق للحكم بشخصه بعد صيرورته فردا لذات موضوعه ، إذ لا تعلق للحكم إلا فى مرتبة ترتيبه جعلاً على موضوعه ، ولا تأخر للحكم عن موضوعه طبعاً ، ولا تقدم لموضوعه عليه طبعاً ، إلا فى مرتبة كونه حكماً وذاك موضوعاً.

والحكم بترتيبه على ما صار فرداً من طبيعة الأثر من العقل ، فانه بعد تعلق الحكم بالطبيعة والمفروض أنه بلا اشكال فرد للطبيعة ، فلا محالة يحكم العقل بترتيب الحكم على كل ما هو فرد للطبيعة.

ومما ذكرنا تبين الفرق بين القضية الطبيعّية والعام الأصولى المقابل لها ، فانه ليس الوجه فيه ما توهم من عدم كون الحكم فى الطبيعّية ملحوظاً تفصيلاً ، وأنه ملحوظ إجمالاً ليقال : بأن العام الأصولى كذلك.

بل الوجه عدم لحاظ أشخاص الآثار مطلقاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً فى القضية الطبيعّية.

بخلاف العام الأصولى ، فان أشخاص الآثار ملحوظة بنحو الجمع والإجمال ، بداهة أن الحكم على العام الملحوظ بنحو الكل الأفرادى مترتب على كل واحد من الكثرات المجموعة فى اللحاظ ، فان الحكم وإن كان بحسب

الإنشاء واحداً ، لكن الموضوع حيث إنه لثبا متعدد ، فلا محالة يكون الحكم لثبا متعدداً ، بتقريب أن البعث الانشائي المضاف إلى كل واحد واحد من الكثرات المجموعة في اللحاظ مصداق للبعث الحقيقي فهو بعث حقيقي بالإضافة إلى كل واحد من أفراد العام.

وقد بينا في محله كيفية إفادة المتكثر بالذات بمثل كل عالم الذي هو مفهوم وحداني الموجب لتوهم وحدة الموضوع وحكمه حقيقة ، وهو أن العالم له مفهوم واحد ، ومطابقه من حيث إنه مطابقه واحد ، وأداة العموم مثل لفظة كل لا يوجب تغيير مفهوم العالم عما هو عليه من الوحدة ولا جعله فانياً في مطابقه وفي غير ما هو مطابقه من المفردات والمميزات ، بل شأن أداة العموم التوسعة في ذات المطابق.

فالمتكلم يفيد المطابق بما هو مطابق للمفهوم بجعل العالم بمفهومه فانياً فيه ، ويفيد تعدده وتكثره الحاصل له بسبب المميزات والخصوصيات بأداة العموم ، فتدبره فانه حقيق به.

ولا يخفى أن دفع الاشكال بجعل القضية طبيعية وأن الحكم وصف لازم للموضوع وإن كان مما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري (1) « قدس سره » والأستاذ العلامة « قدس سره » هنا ، بل اشتهر الجواب به في أمثال المقام.

لكنه لا يخلو عن شوب الإشكال والإبهام : بيانه أن حكم العقل بترتيب شخص هذا الحكم على موضوعه من حيث كونه فرداً لطبيعة الأثر المحكوم بترتيبه على الخبر لا يكون إلا باقتضاء من نفس هذا الحكم المرتب على طبيعة الأثر ، لا من حيث عدم الفرق في نظر العقل بين هذا الأثر وسائر الآثار أو هذا الخبر وسائر الأخبار ، فانه راجع إلى تنقيح المناط ، وهو جواب آخر في هذا

ص: 221

واقضاء هذا الحكم المرتب على الطبيعة لترتيب نفسه الذى هو فرد من الطبيعة غير معقول ، للزوم الخلف من عدم لحاظ الأشخاص لا تفصيلا ولا إجمالاً.

بل لا- محالة بتحليل من العقل للحكم وموضوعه ، إذ الحكم المرتب على الطبيعة لا بد من أن يكون موافقا لها سعة وضيقا ، فالحكم المرتب على الوجود السعى من الطبيعة وجود سعى من الحكم.

فكما يعقل إيجاد شخص البعث الحقيقى بالإنشاء بداعى جعل الداعى بأن يلاحظ إيجاد شخص من الداعى بإيجاد منشأ انتزاعه ، كذلك يعقل إيجاد سنخ البعث المسانخ لسنخ الموضوع بالإنشاء بداعى جعل الداعى سنخا ونوعا ليتوافق الحكم مع موضوعه ، فعند التحليل يكون كل فرد من سنخ الحكم بإزاء فرد من سنخ الموضوع.

فإذا فرض أن من أفراد طبيعة الموضوع هذا الحكم ، فيستحيل أن ينحل هذا الحكم إلى فرد يكون من أفراد الموضوع تحليلا ، لأن هذا الفرد التحليلى من الحكم بعينه الفرد التحليلى من الموضوع ، فانه وإن لم يلزم بحسب الفرض اتحاد الحكم مع موضوعه ولا- عروض الشىء لنفسه ، لكنه يلزم منه بحسب التحليل اقتضاء الشىء لنفسه ، وعلية الشىء لنفسه ، حيث إن الحكم البعثى علة لايجاد موضوعه فى الخارج ، ويستحيل أن يكون الأمر بترتيب الأثر أمرا بترتيب نفسه.

والتحقيق أن الأمر بتصديق نفس الأمر به من حيث إنه أمر بما له تعلق بنفسه لا محذور فيه : لا من حيث الدور ، لما مر مرارا من اتحاد الحكم وموضوعه فى الوجود ، ولا تعدد فى الوجود ليلزم الدور.

ولا- من حيث الخلف لما مر أيضا من أن الحكم إذا لوحظ فى الموضوع بوجوده العنوانى لم يكن المتقدم عين المتأخر ، لأن المتأخر هو الحكم بنحو وجوده

ولا من حيث علية الشيء لعلية نفسه كما في باب قصد القرية ، فان أخذ الايتان بداع الأمر في موضوع الأمر وإن لم يلزم منه دور ولا خلف لكون الأمر بوجوده العلمي داعيا وبوجوده الحقيقي مرتبا على موضوعه.

لكن الأمر إنما هو لجعل الداعي إلى متعلقه ، فاذا أخذ جعله داعيا في متعلقه كان الأمر به جعلاً للداعي إلى جعل نفسه داعيا ، وهو معنى علية الشيء لعلية نفسه أى بحسب مقام الدعوة.

وهذا المحذور أيضا غير وارد هنا ، إذ الأمر تعلق بتصديق نفسه لا بجعل الأمر بالتصديق داعيا إلى الأمر بتصديق نفسه بل داعيا إلى تصديق نفسه ، نظير ما إذا قال : المولى لعبده أخبر الناس عن أمرى هذا بالإخبار ، فإن الأمر متعلق بالإخبار عن نفسه وليس فيه شيء من المحاذير.

نعم الأمر بتصديق نفس هذا الأمر لا يعقل لوجه آخر ، وهو أن التصديق الجناني وهو اعتقاد صدقه وتحققه حاصل بنفس وصوله المفروض ، فالبعث نحو تصديقه طلب الحاصل.

وأما التصديق العملي وهو اظهار صدق العادل بعمله ، فلا يعقل إلا بالإضافة إلى أمر آخر حتى يكون هناك عمل بالأمر الآخر بعنوان اظهار صدق المنخر عنه.

وأما نفس الأمر بالتصديق العملي ، فلا تصديق عملي له.

لا يقال : مع تعدد التنزيل في الخبر مع الوسطة كيف يعقل الأمر بالتصديق متعددا.

لأننا نقول : حيث إن الأمر بالتصديق أمر لثبا بصلاة الجمعة فيكون حكم الخبر بلا واسطة ايجاب صلاة الجمعة تنزيلا ، فيتحقق له تصديق عملي في الخبر مع الوسطة ، وهو أيضا بالإضافة إلى ما بعده ايجاب تنزيلي لصلاة الجمعة ، وهكذا

وحيث إنه هنا لا- أمر آخر ، فلا- معنى للتصديق العملي ولا للإيجاب التنزيلي ، إذ لا يعقل أن يكون مصحح التنزيل نفس المنزل عليه ، حيث إن وجود الأمر بالتصديق تحقيقي لا أنه محتمل ليقبل التعبدية ، والتنزيل هنا بحسب الحقيقة.

وأما بحسب العناية ، فحيث إن الأمر بالتصديق إيجاب للفعل بهذا العنوان فيكون وصوله وصول الواقع ، وفعليته فعلية الواقع ، وباعثيته باعثية الواقع ، فإذا فرض وحدة المنزل عليه والمصحح للتنزيل كان وصوله وصولا بالعرض لنفسه وباعثيته باعثية بالعرض لنفسه ، فيرجع الأمر إلى كون الأمر بالتصديق بالعناية باعثا لباعثية نفسه وداعيا لدعوة نفسه فيكون بالعناية علّة لعلية نفسه.

هذا كله في بيان الجواب بالقضية الطبيعية والإشكال عليه.

في دفع الإشكال بوجه آخر

وعن بعض أجلة العصر (1) دفع الإشكال بما محصله أنه بين الخبر من حيث إنه مفيد للظن نوعا والمنخبر به ملازمة نوعية واقعية ، والطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر ، فالخبر مع الواسطة كما أنه طريق إلى الخبر بلا واسطة كذلك طريق إلى لازمه وهو الأثر الشرعي أو الموضوع المرتب عليه الأثر.

فيكون حال الخبر مع الواسطة من حيث الكشف عن الحكم الشرعي

دفع الإشكال بوجه آخر

ص: 224

الذى هو لازم واقعى نوعى للخبر بلا واسطة ، كالخبر بلا واسطة من حيث الكشف المزبور.

والشارع جعل هذه الملازمة النوعية بمنزلة الملازمة القطعية ، لا أنه جعل أصل الملازمة ليكون دليل التعبد مثبتا لهذه الملازمة بل حال هذا الملازمة النوعية حال الملازمة العقلية والعادية من حيث عدم النظر لدليل التعبد إليها وإنما شأن دليل التعبد تنزيل هذه الملازمة النوعية منزلة القطعية وجعل الطريق الظنى إلى الأثر الشرعى بمنزلة الطريق القطعى. هذا ملخص ما أفاده بتوضيح منى.

والجواب أن التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعليّة ومعلوليّة أو المعلوليّة لثالث.

ومن البديهي أن الخبر ليس من مبادئ وجود المخبر به ، ولا المخبر به من مبادئ وجود الخبر ، ولا هما معلولان لعلّة واحدة ، بل لكل منهما علّة مباينة لعلّة الآخر ، فلا ملازمة واقعية بين الخبر والمخبر به.

وقد اعترف أيضا فى أثناء كلامه بعدم الملازمة العقلية والعادية بينهما ، وإنما ادعى الملازمة النوعية الواقعية بينهما.

وليست هذه الملازمة إلا باعتبار إفادة الخبر للظن نوعا بثبوت المخبر به ، فيكون المخبر به ثابتا عند ثبوت الخبر نوعا ظنا.

مع أنه لا ملازمة فى مرتبة الكاشف إلا مع الملازمة فى المنكشف.

ولا يقاس ذلك بكشف اللفظ عن المعنى ، لمكان الملازمة الجعلية الوضعيّة بين اللفظ والمعنى ، فلذا يكون حضور اللفظ فى الذهن ملازما لحضور المعنى فيه.

وأما ثبوت الحكم فى مرتبة ثبوت الظن ، فهو قطعى لتقوم الظن به ، فلا حاجة إلى التعبد والتنزيل.

وتنزيله منزلة ثبوته فى مرتبة القطع لا أثر له ، إذ لا أثر لثبوته العنوانى قطعاً ، بل لثبوته واقعا ، فتدبره جيدا.

والملازمة الجعلية هنا بين الخبر وثبوت المخبر به ليس إلا- التعبد بالمخبر به إما بمعنى جعل الحكم المماثل على طبقه أو جعله منجزاً للواقع.

والمفروض دعوى التلازم مع قطع النظر عن دليل التعبد حتى يكون الطريق إلى الطريق طريقاً حقيقة إلى ذى الطريق حتى يجدى تعبد واحد.

والتحقيق أن الخبر بما هو خبر لا- يكون له كشف تصديقي قطعي ولا- ظني عن ثبوت المخبر به بالذات ، ولذا اشتهر أن الخبر يحتمل الصدق والكذب ، فالكشف التصديقي له بالعرض ، وما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات.

ولا يعقل كشف شئ عن شئ آخر بالذات إلا مع التلازم بينهما ، نحو كشف العلة عن المعلول وبالعكس وشبههما ، فلا محالة إذا كان للخبر فى مورد كشف تصديقي قطعي أو ظني فمن أجل ثبوت الملازمة العقلية أو العادية هناك.

فقول : إذا فرض فى المخبر عصمة أو ملكة رادعة فعلية تكون تلك العصمة أو الملكة علة لعدم التعمد بالكذب.

وربما تكون فيه حالة مقتضية لعدم تعمد الكذب مع قبول المانع ، فإذا فرض عدم المانع وجد المعلول حقيقة ، وإلا فافتضاء ، فالملازمة الفعلية بين تلك الحالة مع فرض عدم المانع وبين عدم تعمد الكذب موجودة ، وإلا فالملازمة الاقتضائية ثابتة بينهما.

وعليه فالخبر الصادق - الموجود بوجود علته وهى الإرادة لأصل الخبر وتلك الصفة المانعة عن الكذب لجهة صدقه - يكشف - من باب تضاييف المضمون المطابق مع ما فى اعتقاد المخبر - عن ثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر.

وهذا هو الصدق المخبرى ، وبضميمة عدم الخطأ الموجود بوجود علته ينكشف مطابقة معتقد المخبر لما فى متن الواقع وهو الصدق المخبرى.

ومنه تعرف أن الملازمة فى مرتبة الكشف لأجل الملازمة الواقعية الحقيقية فى مرتبة المنكشف وأن الخبر بأية ملاحظة يتصف بالكشف عن ثبوت المخبر به

فى اعتقاد المخبر.

فاذا قطع بالخبر الصادق للقطع بوجود علته فلا محالة يقطع من باب التضاييف بثبوت المخبر به فى اعتقاد المخبر.

وإذا ظنّ بوجود العلة للخبر الصادق سواء كانت العلة بجميع أجزائها مظنونة أو ببعضها ، فلا محالة يظن بالمعلول ، فيظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر.

وعليه ، فاذا ظن من خبر محقق بصدور خبر متكفل للحكم مع إحراز الحالة المقتضية لعدم الكذب وظن بعدم المانع ، فلا محالة يظن بثبوت الحكم فى اعتقاد المخبر.

فهذا الخبر المحقق حيث إنه مفيد للظن بثبوت الحكم لمكان الظن بعلمه دليل التعبد من دون حاجة إلى شموله للواسطة فإنه كنفس الواسطة مفيد للظن بالحكم.

غاية الأمر أن الحكم هناك مطابق المدلول المطابقى وهنا مدلول التزامى.

هذه غاية التقريب للجواب المزبور.

والجواب أن لزوم قول الإمام عليه السلام لخبر زرارة عنه عليه السلام غير مفروض فى خبر محمد بن مسلم عن إخبار زرارة بقول الإمام عليه السلام ، إذ خبر زرارة غير محقق وجدانا ، وهو واضح ، ولا تعبدا ، إذ المفروض عدم ترتب وجوب التصديق إلا على الخبر بالالتزام عن قول الإمام عليه السلام.

وأصالة عدم الخطأ فى خبر زرارة فرع تحققه ، ففى الحقيقة ليس خبر محمد ابن مسلم خيرا عن قول الإمام عليه السلام إلا على تقدير ، فإنه خبر عن لازم أمر غير مفروض الثبوت ، لا وجدانا ، ولا تعبدا ، ولا معنى لوجوب تصديق الخبر تحقيقا عن لازم على تقدير.

ثم إن التحقيق فى الجواب عن الإشكال أنه مبنى على وحدة وجوب التصديق وحدة شخصية ، فإنه المستلزم لوحدة الحكم والموضوع أو المحاذير

وأما إذا قلنا بأنه وإن كان واحدا إنشاء ودليلا لكنه متعدد لبًا وحقيقة كما لا مناص عن تعدده لبًا بالإضافة إلى الآثار الشرعية العرضية، فلا يلزم محذور، لإمكان الالتزام بجعل إيجابات للتصديق طولاً كما كانت كذلك عرضاً.

فيكون الخبر عن الإمام عليه السلام محكوماً بوجوب التصديق، والخبر عن الخبر المحكوم بذلك الحكم محكوماً بوجوب تصديق آخر إلى أن ينتهي إلى الخبر بلا واسطة في مبدأ السلسلة المتصلة بالمكلف، فبعدد الأخبار الواقعة إيجابات تنزيلية بجعل واحد والمحذور المتصور فيه أمور:

منها أن إيجاب التصديق ليس إلا بلحاظ أثر شرعي ما عدا نفسه كما في الآثار العرضية.

وأما وجوب التصديق فهو (1) سواء كان واحداً أو متعدداً فهو بهذا الجعل المتكفل له دليل واحد، فمع قطع النظر عنه لا أثر أصلاً، فكيف يكون ناظراً إلى نفسها ولو بعضها إلى بعض.

والجواب أن موضوع الحكم وهو الخبر عن الحكم سواء كان وجوب صلاة الجمعة أو وجوب التصديق موضوع للحكم بوجوده العنوانى لا بوجوده الحقيقى حتى يقال إنه لا حكم حقيقى مع قطع النظر عن هذا الجعل.

ولذا قلنا: بأن جعل الحكم الظاهرى قبل الواقعى معقول، لأن مشكوك الحرمة لم يؤخذ بوجوده الحقيقى موضوعاً للحكم الظاهرى.

بداهة أن العلم والظن والشك فى الحكم قائم بالمكلف والحكم قائم

ص: 228

1- 1. فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف وأما وجوب التصديق فهو سواء كان واحداً أو متعدداً لكن الصحيح وأما وجوب التصديق سواء كان واحداً أو متعدداً فهو بهذا الجعل الخ بدون قوله فهو الأول.

بالحاكم ، فكيف يعقل أن يكون مقوّمًا للحكم في مرتبة نفس الحاكم.

مضافا إلى البراهين القاطعة المذكورة في محلها وقد أشرنا إليها فيما تقدم ، فالمولى يتصور الخبر المحتمل كونه واجب التصديق ويجعل له حكما ، فلا حاجة إلى جعل وجوب التصديق قبل هذا الجعل بل نفس هذا الجعل متكفل لأحكام طولية تنزيلية لما تصوره من الأخبار.

ومنها أن الواحد وإن انحل إلى المتعدد ، إلا أنه دفعى الوجود ، فكيف يعقل أن ينحل إلى أمور مرتبة في الوجود.

والجواب أن ترتب هذه الأحكام التنزيلية في أصل جعلها طبيعية لا خارجية. وقد مر مرارا أن المتقدم والمتأخر بالطبع يمكن أن يكون لهما المعية في الوجود الخارجي ، بل لا يأبى عن الاتحاد في الوجود كالعلم والمعلوم بالذات والإرادة والمراد بالذات وأشباهها.

فالآثار المترتبة طبعاً من حيث الموضوعية والحكمية مقارنات في الوجود لا ترتب لبعضها على بعض في الوجود ، فهي من حيث كون الحكم للخبر المتصل بالإمام عليه السلام موضوعاً للحكم في الخبر الثاني متقدم عليه طبعاً ، لكنه من حيث الفعلية بالعكس ، فإن الخبر الأخير يكون حكمه من حيث كون موضوعه محتمل الحكم فعلياً ، ويتبعه يكون الحكم المحتمل فعلياً إلى أن ينتهي إلى حكم الخبر المتصل بالإمام عليه السلام ، والحكم المنقول عنه عليه السلام على النحو الذي بيناه في مسألة جعل الطريق.

ومنها أن التعبد حيث إنه بلسان إيجاب التصديق : فإن كان التصديق جنانياً أمكن تعدده بعدد الأخبار.

وأما إن كان عملياً ، فليس القابل للتصديق العملي إلا الخبر المتصل بالإمام عليه السلام ، فإن وجوب صلاة الجمعة إذا أخبر عنه له تصديق عملي بفعل صلاة الجمعة ، بخلاف نفس وجوب التصديق ، فإنه سنخ حكم ليس له

تصديق عملي ، بل تصديق جناني فقط.

ولذا ربما يتوهم أن الخبر الأخير المتصل بالمكلف ليس له من حيث مدلوله المطابقي تصديق عملي ، بل من حيث مدلوله الالتزامي فقط ، وهو الخبر عن حكم الإمام عليه السلام كما أشرنا إليه فيما تقدم.

والجواب عنه أن إيجاب التصديق لسانا إيجاب فعل صلاة الجمعة لبا ، فخير زرارة محكوم لبا بوجوب صلاة الجمعة تنزيلا ، فالخبر الحاكي عن هذا الخبر يحكى عن وجوب صلاة الجمعة تنزيلا ، فله تصديق عملي إلى آخر السلسلة ، فكلها إيجابات تنزيليّة لفعل صلاة الجمعة ، والفعلي منها هو الإيجاب الواصل بالذات ، والباقي فعلى بالعرض لوصولها بالعرض ، لاستحالة فعليات حقيقيّة ، كما في الخبر بلا واسطة أيضا.

103 - قوله « قده » : بلا محذور لزوم اتحاد الحكم ... الخ (1).

لا يقال : الطبيعي متحد مع فرده ، فيلزم اتحاد الموضوع مع حكمه.

لأننا نقول : الممنوع اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعيته ، فانه المنافي لتأخر الحكم عن موضوعه طبعا.

وأما صيرورة الحكم بعد تعلقه بموضوعه فردا لموضوعه فلا محذور فيه.

104 - قوله « قده » : ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر ... الخ (2).

حيث إن المفروض قصور العبارة عن شمول الخبر مع الوسطة حيث لا-أثر له إلا ما لا يمكن لحاظه في هذا الجعل ، فلا محالة يجب تنقيح المناط من جهة الخبر ، كما يجب تنقيحه من جهة الأثر ، وإلا فالتوسعة من جهة الأثر لا ربط له

ص: 230

1-1. كفاية الأصول / 297.

2-2. كفاية الأصول / 297.

بالتوسعة من جهة الخبر.

وأما بناء على جعل الأثر طبيعة الأثر، فلا حاجة إلى جعل الخبر طبيعة الخبر، إلا إذا كان كل شخص من أشخاص طبيعة الأثر بإزاء شخص من أشخاص طبيعة الخبر، فإن لحاظ الطبيعة في الأثر تنافي لحاظ الشخص في الخبر، لكنه من باب لزوم ما لا يلزم، فتدبر جيدا.

105 - قوله « قده » : بأنه لا يكاد يكون خبرا تعبدا ... الخ (1).

لا- يخفى عليك أن الموضوع لكل حكم تنزيلي هو الواقع المحتمل لا الموضوع التعبدى التنزيلي، فإن المائع الذى قامت البيئنة على خمريته إنما يكون خمرا تعبديا بلحاظ حكم البيئنة لا بلحاظ نفسه، وإنما هو مائع محتمل الخمرية.

فكذلك ما قام الخبر على خبريته إنما يجب أن يكون محتمل الخبرية، فيكون خبرا تعبديا بقيام الخبر على خبريته بلحاظ أنه موضوع واقعى له حكم واقعى، وكون الحكم الواقعى والتنزيلي ثابتين بجعل واحد هو الإشكال السابق وقد عرفت جوابه.

فى آية النفر

106 - قوله « قده » : وهو الترجى الإيقاعى الإنشائى ... الخ (2).

قد أسمعناك (3) فى الجزء الأول من التعليقة أن الأغراض المترتبة على إنشاء الترجى والاستفهام ونحوهما باعتبار كشف إنشاءاتها عن ثبوتها لا بلحاظ

فى آية النفر

ص: 231

1-1. كفاية الأصول / 298.

2-2. كفاية الأصول / 298.

3-3. نهاية الدراية التعليقة : 150.

نفس وجوداتها الإنشائية التي ليست إلا نحواً من استعمال اللفظ في المعنى ، والمحال في حقه تعالى ثبوت الترجي والاسْتفهام واقعا لا إظهار ثبوتهما ، وما هو شأن الإنشاء إظهار المعنى باللفظ ، لا إظهار الحقيقة باللفظ المستعمل في معناه ، ولا يلزم الكذب ، فإن إظهار الثبوت ليس بداع الإعلام بالثبوت ، بل بداع التلطف أو الترغيب أو غيرهما ، فلا تغفل.

كما أنه يمكن أن يقال : إن كلمة لعل لجعل مدخولها واقعا موقع الرجاء وموردا لتوقع الخير مثلا ، وهو بالإضافة إليه تعالى لا يقتضى انبعائه عن ترجيه تعالى ليقال : باستحالته بل جعله تعالى معرضا لتوقع الخير ترغيبا وتحريصا على فعله.

ويمكن أن يقال : بأن ثبوت الترجي في مقام ذاته تعالى غير معقول ، لأنه لا يكون إلا مع الجهل بالحصول المستحيل في حقه تعالى ، إلا أنه بالإضافة إلى المرتبة الأخيرة من مراتب فعله تعالى أمر معقول ، كالعلم المنطبق على الموجود الخارجي ، فإنه من مراتب علمه الفعلي ، فكذا كون الفعل مرجو الحصول بلحاظ تأدية الأسباب المنتهية إلى مسبب الأسباب له نحو من الانتساب إليه تعالى كما في البدء والتردد المنسويين إليه تعالى في الآيات والروايات ، فافهم ذلك إن كنت أهلا لذلك.

ثم إن الظاهر وإن كان مخالفا للجمهور عدم كون كلمة لعل للترجي لوضوح استعمالها كثيرا فيما لا يلائم الترجي كقوله تعالى : (فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضٌ مَا يُوحى إِلَيْكَ) (1) (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ) (2) وكقوله عليه السلام : « لعلك وجدتني في مقام الكذابين وفي مجالس الباطلين » (3) أو لعل زيدا يموت بهذا المرض

ص: 232

1-1. هود : 12.

2-2. الكهف : 6.

3-3. أو : لعلك رأيتني الف مجالس الباطلين ، مفاتيح الجنان : 191.

وغيرها من الموارد الكثيرة التي لا-شك في عدم التجوز فيها ، وعدم ملائمة إظهار الرجاء في مثل هذه الأمور المنافرة للنفس في غاية الظهور.

وربما يتفصّل من ذلك بدعوى أن الرجاء ليس بمعنى يساوق الأمل وتوقّع المحبوب فقط ، بل يكون للاشفاق وتوقّع المخوف أيضا كما نقل عن بعض أئمة اللغة وعليه حمل قوله تعالى : (لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا) (1) أى لا يخافون وقوله تعالى : (لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ) (2) أى لا يخافون.

والعجب أن الفراء مع مكانته في اللغة والأدب ينكر هذه الكلية ويقول لا يقال : رجوتك أى خفتك. وإنما يكون بمعنى الخوف في مورد النفي كما فيما سمعت من الآيات.

مع أنه لا معنى لتغيير مادة اللفظ معنى بتفاوت الإثبات والنفي وأظنّ أنّ كل ذلك من عدم التمكن من تطبيق موارد الاستعمالات على معنى جامع ربما يجمع توقع المحبوب وربما يجمع توقع المخوف والمكروه من دون دخل للمحبوبة والمخوفية والعلية التي قال بها بعضهم في المعنى الموضوع له.

والظاهر أن هذه الكلمة إنما يقال فيما كان الشيء في معرض احتمال الوقوع سواء كان مرجوا أم لا كما لا يخفى على المنصف.

وفي صحاح الجوهري : لعل كلمة الشك فيوافق ما استظهرناه ويؤكد أنه مرادف هذه الكلمة في الفارسية كلمة (شايد) لا كلمة (اميد) فتدبر ، وحينئذ يسقط الوجه الأول عن الدلالة على المقصود.

ص: 233

1-1. يونس 7 و 11 و 15.

2-2. الجاثية / 14.

تقريبه أن التحذر وإن كان مستندا إلى الإنذار ، والإنذار وإن كان بما تفقّه فيه ، إلا أنهما إنما يناسبان الواجب والحرام بملاحظة ما يترتب عليهما من الأمور التي يخاف ترتبها على الفعل والترك.

وهي كما يمكن أن تكون العقوبة على المخالفة ، كذلك يمكن أن يكون فوت المصلحة والوقوع في المفسدة.

فكما يصح الإنذار بملاحظة العقوبة ، فيدل على وجوب التحذر ، كذلك يصح الإنذار بملاحظة فوت المصلحة والوقوع في المفسدة ، فيحسن التحذر.

إلا أن الإنصاف أن الإنذار والتحذر بملاحظة ترتب العقوبة أنسب ، إذ المتعارف من الإنذار من المبلغين للأحكام في مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الأخرى دون المصالح والمفاسد ، فيكون التحذر المنبعث عنه تحذرا من العقوبة.

وأما توهم أن جعل التحذر باعتبار فوت المصلحة والوقوع في المفسدة يوجب الاختلال في تمام أنحاء الاستدلال ولا يختص بالوجه الأول كما هو ظاهر المتن لأن التحذر بهذا المعنى على أي حال مستحسن عقلا لا معنى للكشف عن الحجية بسببه مطلقا.

فمدفوع بأن الوجه الأول حيث كان مبنيا على دلالة كلمة لعل على محبوبة التحذر من دون النظر إلى صدر الآية ، فلذا اختص بهذا الإيراد.

بخلاف الوجهين الأخيرين ، فانهما يتمان ولو لم تدل كلمة لعل على المحبوبة ، بل ولو لم يكن في الآية عنوان التحذر أيضا ، فان الوجه الثاني بملاحظة وجوب الإنذار ، فيكون التحذر به بدلالة الاقتضاء واجبا ، وإلا لزم

اللغوية، والوجه الثالث أيضا مع الفراغ عن وجوب الإنذار، فغايته واجبة، لأن غاية الواجب واجبة، فيكون وجوب الإنذار على كلا الوجهين كاشفا عن وجوب التحذر، فيكون المراد منه التحذر عن العقوبة دون غيرها.

ولا يخفى أنه بناء على ما استظهرناه من عدم كون كلمة لعل للترجي وأنها كلمة الشك كما فى الصحاح، فشانها جعل مدخولها واقعا موقع الاحتمال، فيكون نفس جعل التحذر واقعا موقع الاحتمال كاشفا عن حجية الإنذار، إذ يستحيل مع وجود قاعدة قبح العقاب بلا بيان أن يكون مجرد الإخبار بالتكليف أو بملازمه وهو العقاب المجمعول موجبا لحدوث الخوف، فجعله موجبا لحدوث الخوف بنحو الاقتضاء دليل على فعالية العقاب المجمعول بمجرد الإخبار عنه، فيكون الخبر منجزا للعقاب المجمعول، وسيأتى إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

108 - قوله « قده » : لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق ... الخ (1).

التحذر وإن لم يكن له فى نفسه إطلاق، نظرا إلى أن الآية غير مسوقة لبيان غايته الحذر ليستدل بإطلاقه، بل لإيجاب النفر للنفقة.

إلا أن إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار، ضرورة أن الإنذار واجب مطلقا من كل متفقه سواء أفاد العلم للمنذر أم لا، فلو كانت الفائدة منحصرة فى التحذر كان التحذر واجبا مطلقا، وإلا لزم اللغوية أحيانا.

كما أن التحذر إذا كان هى الغاية للإنذار فوجوب الإنذار مقدّميا إذا كان مطلقا يكشف عن إطلاق وجوب ذى المقدمة، لاستحالة إطلاق أحدهما واشترط الآخر، وتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذىها أصلا وإطلاقا وتقييدا بحسب مقام الثبوت لا ينافى تبعية وجوب ذى المقدمة لوجوب المقدمة بحسب

ص: 235

مقام الإثبات ، كما فى كل علة ومعلول ثبوتا وإثباتا.

نعم هنا وجهان لمنع إطلاق وجوب الإنذار حقيقة ولتبا :

أحدهما ما عن بعض أجلة العصر (1) من أن الإنذار الواجب من باب المقدمة هو الإنذار المفيد للعلم ، فىكون الوجوب فى المقدمة وذيها مقيدا.

إلا أن ذلك الإنذار الخاص حيث لا تميز له من بين سائر الإنذارات أوجب المولى كل إنذار مطلقا للتوصل إلى مقصوده الأصلي ، وهو الإنذار الخاص الذى هو المقدمة للتحذر الخاص.

ففى الحقيقة لا إطلاق لما هو الواجب المقدمى تبعا لذى المقدمة ، وإن كان الإنذار المطلق واجبا لغرض التوصل إلى ما هو المقدمة واقعا.

والجواب أن ما عد الإنذار الخاص ليس فيه ملاك المقدمية ولا ملاك نفسى على الفرض فعدم التميز سواء كان بالإضافة إلى المكلف بالإنذار أو إلى المكلف بالتحذر لا يمنع ، إلا عن العلم بتلك المقدمة الخاصة.

فإيجاب الإنذارات من مكلف واحد راجع إلى إيجاب المقدمة العلمية وهو وجوب عقلى إرشادى ، لا إيجاب مولى شرعى.

كما أن إيجاب الإنذارات على المكلفين - لحصول العلم للمكلف بالتحذر بما هو مكلف به من التحذر العلمى ، نظرا إلى عدم تمييزه للإنذار المفيد للعلم عن غيره من الإنذارات ، بل بعد تحققها جميعا يعلم بحصول التحذر العلمى من أحدها - يرجع إلى إيجاب المقدمة العلمية بالتكليف النفسى ، وهو التحذر عن علم.

وكلاهما خلاف ظاهر وجوب الإنذار شرعا مولىيا.

وأما إيجاب الإنذارات من المكلفين لعدم تمييز المولى ما فيه ملاك المقدمية

ص: 236

عن غيره، فخطأ في حق الشارع.

ثانيهما ما عن شيخنا الاستاد « رحمه الله » هنا وفي تعليقه (1) الأنيقة على الرسائل من منع الإطلاق تارة بأن النفر الواجب حيث كان لأجل التفقه والعلم بمعالم الدين وأحكام الله الواقعية، وقضية ذلك التحذر بالإندار بما أحرز أنه من معالم الدين، فالقرينة على التقييد بوجود (2) في الطرفين.

وأخرى بأن الفائدة غير منحصرة في التحذر، بل لإفشاء الحق وظهوره بكثرة إنذار المنذرين، فالغاية قهرا يلازم العلم بما أنذروا به، فالتحذر بما علم غاية لظهور الحق وإفشائه، وهو غاية لإنذار المنذرين بحيث يكون إنذار جملة من المكلفين علة لحصولها وإنذار كل واحد مقدمة لحصول العلة التامة لظهور الحق، فلا ينافي وجوب كل واحد من باب المقدمية هذا مع توضيح منى.

والجواب عن الأول أن كون الإنذار بما علم لا يقتضى أن يكون الإنذار مفيدا للعلم ليتقيد به الإنذار فيتقيد به التحذر.

وعدم إحراز كون الإنذار إنذارا بما علم ليجب قبوله.

مدفوع بإطلاق وجوب الإنذار من حيث إفادة العلم، فيكشف عن كون الموضوع لوجوب التحذر مجرد حكاية العقاب المجعول بالمطابقة أو الالتزام، ومطابقته للواقع تعبدا يعلم من وجوب القبول، فالذى يجب إحرازه في مرحلة فعلية وجوب القبول نفس ذلك الوجوب الحكائي.

ولا يخفى عليك أنه لا بد في صحة هذا الجواب من الالتزام بإطلاق وجوب الإنذار لإفادة العلم وعدمها، وإلا فللخصم أن يدعى أن الآية ليست في مقام جعل الحجة وإيجاب التحذر مولويًا حتى يكتفى في موضوعه بوجوده الحكائي، بل في مقام إيجاب الإنذار العلمى ليرتب عليه التحذر قهرا، فتدبره فإنه حقيق به.

ص: 237

1-1. التعليقة على الرسائل ص 67.

2-2. هكذا في النسخة المخطوطة بغير خطه قده، لكن الصحيح: موجودة.

وعن الثاني بأن ظاهر الآية أن الغاية المترتبة على الإنذار والفائدة المترتبة منه هو التحذير لا إفشاء الحق وظهوره.

فالمراد والله أعلم لعلهم يحذرون بالإنذار ، لا بإفشاء الحق بالإنذار.

كما أن ظاهرها التحذير بما أُنذروا ، لا بالعلم بما أُنذروا به ، بل نقول : إن نفس وجوب الإنذار كاشف عن أن الإخبار بالعقاب المجعول إنذار ، ولا يكون ذلك إلا إذا كان حجة ، وإلا فالإخبار المحض لا يحدث الخوف ولو اقتضاء حتى يكون مصداقا للإنذار حتى يجب شرعا.

ومنه ظهر أن التحذير لو كان نتيجة إفشاء الحق بكثرة إخبار المخبرين عن العقاب المجعول كان المجموع إنذارا واحدا ، لأن المجموع هو المقتضى للعلم المقتضى للخوف.

مع أن كل واحد مكلف بالإنذار الذي لا يصدق على إخباره بالعقوبة إلا مع فرض حجّيته.

ومن غريب الكلام ما عن بعضهم (1) من قصر التفقه في الدين على العلم بدقائق الدين مما يتعلّق بأسرار المبدأ والمعاد وتبليغ الدعوة والنبوة وأشباه ذلك مما يطلب فيه العلم دون الأحكام الشرعيّة العملية. وفي أخبار الأئمة عليهم السلام شواهد كثيرة على صدق التفقه على تعلم الحلال والحرام ، فليراجع.

مع أن صريح الآية إنذار النافرين للمتخلفين أو بالعكس ، لا تبليغ الدعوة إلى عامة الناس ونشر أعلام الهداية في البلاد النائية ، كما توهمه هذا المتوهم ، فافهم واستقم.

بقى هنا أمران ، أحدهما : قد تكرر في كلماتهم أن وجوب الإنذار مقدمي ، ولذا جعل في الإطلاق والاشتراط تابعا لوجوب التحذير.

ص: 238

لكننا قد ذكرنا في المبحث عن مقدمة (1) الواجب أن الواجب النفسى ما وجب لا لواجب آخر وأن الواجب الغيرى ما وجب لواجب آخر ، فما كان وجوبه منبعثا عن وجوب غيره كان واجبا غيريا مقدميا ، وإلا فهو واجب نفسى .

وبه أجبنا عن شبهة كون الواجبات النفسية واجبات غيرية ، لانبعاث وجوبها عن غرض ، فهو الواجب ومحصمه له واجب مقدمى ، فينحصر الواجب فى مثل المعرفة الواجبة بذاتها .

فان ملاك الواجب النفسى ليس عدم انبعاثها عن غرض زائد على ذاته ، بل عدم انبعاث وجوبه عن وجوب آخر .

وعليه فالإنذار من مكلف والتحذر من مكلف آخر ليس وجوب أحدهما منبعثا عن وجوب آخر ، فالإنذار مراد من المتفقه لا لمراد آخر منه حتى يكون واجبا مقدميا ، وإن كان الغرض منه راجعا إلى الآخر ، فافهم وتدبر .

نعم مسألة التبعية فى الإطلاق والتقييد جارية بلحاظ مقام الغرض ، فان الغرض لو كان قائما بالتحذر عن علم لا يعقل أن يكون الإنذار بقول مطلق واجبا لغرض التحذر الخاص .

ثانيهما : أن الآية هل هى متكفلة لجعل الحجية أو مبنية على الحجية : فان كان التحذر غاية شرعية كان الدليل متكفلا للحجية .

وإن كان غاية عادية واقعية كان الدليل مبنيا على الحجية .

والتحقيق أن كلمة لعل : إن كانت للترجى المراد منه تعالى (2) فيه مجرد

ص: 239

1-1 . لم نعر على العبارة المزبورة فى مبحث مقدمة الواجب وإنما الذى وجدناه فيه هو قوله فالواجب النفسى بناء عليه هو المراد من المكلف لا لأجل مراد آخر منه والواجب الغيرى هو المراد منه لأجل مراد آخر منه . نهاية الدراية 1 : التعليقة 372 .

2-2 . هكذا وردت العبارة فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير الخط المصنف قده ، لكن الصحيح : المراد منه فيه تعالى .

المحبوبية فالغاية تعبدية، إذ حاصل المعنى حينئذ أنه يجب الإنذار على المتفقهين إرادة أن يحذروا.

وحيث إن الإرادة ليست تكوينية وإلا لما تخلف عنها التحذر فيه تعالى، فلا محالة تكون تشريعية، فيفيد وجوب التحذر، وهو كناية عن وجوب لازمه، وهو العمل.

وإن كانت كلمة لعل لجعل مدخولها واقعا موقع الاحتمال كما هو الأظهر على ما مر، فالغاية عادية واقعية، فالحاصل من الآية حينئذ إيجاب الإنذار لاحتمال تأثيره في التحذر، فإن الإنذار مقتضى عادة للتحذر فالآية حينئذ مبنية على حجية الخبر، إذ لولاها يقطع بعدم العقاب كما تقدم.

109 - قوله « قدّه » : على الوجهين فى تفسير الآية ... الخ (1).

توضيح المقام أن ظاهر سياق الآية من حيث ورودها فى ضمن آيات الجهاد وظاهر صدرها وهو قوله تعالى.

(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً) (2) وظاهر بعض التفاسير أن المراد النفر إلى الجهاد، وأن التفقه وظيفة المتخلفين عند النبى صلى الله عليه وآله، فمرجع الضمير حينئذ فى قوله تعالى (لِيَتَفَقَّهُوا) هى الفرقة دون الطائفة.

وظاهر جملة من الأخبار أن المراد النفر للتفقه كما يساعده ظاهر نفس الآية، حيث إن مقتضى لولا التحضيضية الحث على النفر للتفقه لا الحث على التخلف للتفقه وإن كان نفر طائفة ملازما لتخلف الباقيين.

والاستدلال لوجوب الإنذار بوجوب النفر الواقع فى لولا التحضيضية يتوقف على إثبات هذا المعنى.

ص: 240

1-1. كفاية الأصول / 299.

2-2. التوبة : 122.

والتحقيق كما يساعده بعض الأخبار ويشهد له الاعتبار أن الآية ليست فى مقام المنع عن النفر إلى الجهاد كافة فى قبال تخلف جماعة ، بل فى مقام المنع عن قصر النفر على الجهاد نظرا إلى أنه كما أن الجهاد مهم كذلك التفقه ، فليكن نفر جماعة إلى النبي صلى الله عليه وآله للتفقه ونفر الباقين إلى الجهاد ، وهو المستفاد من رواية العلل (1) عن الصادق عليه السلام قيل له : إن قوما يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : اختلاف أمتى رحمة فقال : صدقوا فقلت : إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب قال : ليس حيث تذهب وذهبوا ، إنما أراد قول الله عز وجل : (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) إلى آخر الآية. فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ليتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم. إنما أراد اختلافهم من البلدان الحديث.

ويوافقه الاعتبار أيضا ، فإن النافرين إلى الجهاد من المدينة كان رجوعهم إلى رسول الله ، فيتعلمون منه صلى الله عليه وآله كما كان كذلك فى زمان حضوره من دون حاجة إلى تخلف جماعة لهذه الغاية ، بخلاف النافرين من الأطراف فانهم محتاجون إلى تعلم الأحكام إذا رجعوا إلى بلادهم والله أعلم.

110 - قوله « قدّه » : ولا شبهة فى أنه يصح منهم التخويف ... الخ (2).

إن كان الغرض صحة التخويف بنفس ما سمعوه من الإمام أو المجتهد فيئول الأمر إلى صدق الإنذار على حكايته.

وإن كان الغرض صحة التخويف استنادا إلى ما سمعوه ، فلا مجال له ، إلا بناء على حجية رأيهم.

وإلا فلا وجه لصحة إنذارهم بما رأوه استنادا إلى ما رووه ، كما لا وجه

ص: 241

1-1. ج 1 ص 85 الطبعة الثانية.

2-2. كفاية الأصول / 299.

لقبول الإنذار بما هو إنذار.

وظاهر الآية وجوب الإنذار ، لأجل التحذر بما هما إنذار وتحذر لا بما هما إخبار وتصديق.

لكن الظاهر أن الشيخ الأجل « قدس سره » لا ينكر صدق الإنذار على حكاية العقاب المجعول ، وكيف (1) وصريح كلامه « قدس سره » في رسائله (2) أن الخبر فيه حيثتان حيثية إنشاء التخويف بنقل ما سمعه من الإمام عليه السلام ، وحيثية حكايته لما سمعه منه عليه السلام ، وإنما نظره الشريف « قدس سره » اللطيف إلى أن حيثية إنشائه التخويف راجعة إلى فهمه واستفادته من كلام الإمام عليه السلام. والآية ظاهرة في حجية هذه الحيثية ، لما مر من أن ظاهرها وجوب الإنذار والتحذر بما هما إنذار وتحذر لا بما هما إخبار وتصديق.

وأما الانذار بحكاية العقاب المجعول ، فهو أمر معقول ، ولا يستلزم حجية الإنذار بنقل ما سمعه حجية نقله ، إذ لا فرق بين أنحاء إظهار الفتوى في الحجية سواء كان ابتداء أو بنقل خبر أو بطريق آخر.

وليس هذا مقام عدم القول بالفصل كما في المتن ، إذ الذي لا فصل فيه جزما هو حجية الخبر من حيث كون الناقل مجتهدا أو مقلدا ، لا حجية الخبر عن الرأي أو في مقام إظهار الرأي ، فالخبر حينئذ حجة لا من حيث إنه كاشف عن قول المعصوم عليه السلام ، بل من حيث إنه مظهر لفتوى المفتى.

فالتحقيق أن في آية نفر لا بد من التعميم من وجهين : أحدهما تعميم التفقه لما إذا علم بالحكم من دون إعمال نظر ورأى ، كما إذا سمع الحكم من

ص: 242

1-1. كذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده ، لكن الصحيح : كيف.

2-2. فرائد الأصول المحشى 1 / 119.

المعصوم عليه السلام بكلام صريح فصيح لا يتوقف استفادة الحكم على إعمال رأى ونظر وإلا فلو قلنا: إن التفقه هو العلم الحاصل للفقهاء بأعمال النظر والرأى، فالآية تكون متكفلة لحجية خبر الفقيه من حيث إنه خبر عما تفقه فيه بإعمال رأيه ونظره، وإن كان بنفس نقل ما سمعه من المعصوم عليه السلام. وقد عرفت حال عدم القول بالفصل.

ثانيها التعميم من حيث الإنذار بأن يكون الإخبار عن العقاب المجهول المسموع من الإمام عليه السلام بكلام صريح فصيح إنذارا حقيقة، من دون اختصاص للإنذار بما إذا كان لرأيه ونظره دخل فى تحقق الإنذار منه، فان حجية إنذاره حينئذ ليس إلا حجية خبره عن جعل العقاب لا حجية خبره عما استفاده برأيه ونظره، فانه على الفرض لا رأى له ولا نظر.

وليس المراد من الإنذار بحكاية العقاب المجهول إنشاء التخويف المقابل للإخبار الذين هما من وجوه استعمال اللفظ فى المعنى، فانه تستحيل كون قضية واحدة خبرية وإنشائية معا.

بل بمعنى أن المراد من حكاية العقاب والداعى إليها تخويف المنقول إليه، فهذه الحكاية بالعنوان الثانوى إنذار وتخويف، فتدبر.

ومنه علم أن دفع ما أورده الشيخ الأجل (1) « قدس سره » ليس بدعوى صحة التخويف من الراوى ولو مع عدم حجية رأيه ونظره، بل بدعوى تحقق الإنذار منه بلا إعمال نظر ورأى، فتدبر جيدا.

ص: 243

111 - قوله « قده » : وتقرب الاستدلال بها أن حرمة الكتمان ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن الآية أجنبية عما نحن فيه ، لأن موردها ما كان فيه مقتضى القبول لو لا الكتمان ، لقوله تعالى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب (2) فالكتمان حرام فى قبال إبقاء الواضح والظاهر على حاله ، لا فى مقابلة الإيضاح والإظهار.

وما هو نظير ما نحن فيه آفة كتمان النساء ما خلق الله فى أرحامهن (3) ، فالملازمة إنما تجدى فى مثلها لا فيما نحن فيه.

112 - قوله « قده » : فانها تنافيهما ... الخ (4).

للزوم اللغوية فى الجملة على تقدير حرمة الكتمان مطلقا ووجوب القبول مشروطا. ولا يخفى أن وجوب الإنذار والحذر كذلك بناء على الملازمة ، ولزوم اللغوية مع عدمها ، فان الإطلاق فى أحد المتلازمين ينافى الاشتراط فى الآخر.

إلا أن يكون نظره « قدس سره » إلى انحصار جهة الاستدلال فى الملازمة هنا دون آفة النفر ، فالإيراد بالإهمال أو الاختصاص له وجه هناك دون المقام كما هو واضح.

فى آفة الكتمان

ص: 244

1-1. كفاية الأصول / 299.

2-2. البقرة: 159.

3-3. البقرة: 228.

4-4. كفاية الأصول / 300.

113 - قوله « قده » : لأجل وضوح الحق بسبب كثرة ... الخ (1).

لا- يقال : مثل هذه الفائدة لا يعقل أن تكون غاية للتكليف بالإظهار هنا ، وبالإنذار هناك بالنسبة إلى كل واحد من المكلفين ، مع أن مقتضى إطلاق التكليف ثبوته على كل مكلف وإن عصى الآخر.

لأننا نقول : هذا هو الغرض الأصيل وما يقوم بإظهار كل مكلف أو بإنذاره غرض مقدمى ، ولا يجب الإيصال إلى ذى المقدمة فيما هو ملاك الإيجاب المقدمى ، فتدبر جيدا.

فى آية السؤال عن اهل الذكر

114 - قوله « قده » : وقد أورد عليها بأنه ... الخ (2).

قد مرّ الإيراد (3) عليها وعلى أمثالها بأن الظاهر منها التّعبد بقول من لعلمه وفقهه دخل فى التعبد بقوله ، ولذا قيده به.

والجواب عنه بعد تسليمه بأن الغالب فى الصدر الأول هو الإفتاء أو الإنذار بعنوان الرواية ، وإذا وجب التعبد برواية المفتى وجب التعبد برواية غيره لعدم الفصل.

مخدوش بما عرفت مفصلا.

وقد عرفت إمكان تعميم العلم والتفقه ونحوهما لصورة معرفة الحلال والحرام من دون إعمال نظر ورأى ، فلا يكون لقوله إلا حيثية الخبر عن الحكم (4).

فى آية السؤال عن اهل الذكر

ص: 245

1-1 . كفاية الأصول / 300.

2-2 . كفاية الأصول / 300.

3-3 . تقدم الإيراد فى التعليقة 110.

4-4 . تقدم الخدشة وإمكان تعميم التفقه والعلم لصورة معرفة الحلال والحرام فى التعليقة : 110.

وأما دعوى (1) أن ظاهر الآية هو السؤال لكي يعلموا ، فلا يعم ما إذا لم يعلموا.

فمدفوعة بأن الظاهر هو السؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمر زائد على الجواب ، فيكشف عن حجية الجواب ، فانه على فرض الحجية يكون حجة قاطعة للعدر مصححة لإطلاق العلم عليه ، وإلا فلا.

نعم بين هذه الآية والآيتين المتقدمتين فرق حيث إنه لا- أمر بالجواب هنا حتى يتمسك بإطلاقه لصورة عدم إفادة العلم كما في إيجاب الإنذار وحرمة الكتمان ، فيمكن إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب ولو بجواب جماعة.

هذا كله بالنظر إلى ظاهر هذه الآية مع قطع النظر عن تفسير أهل الذكر بالأئمة عليهم السلام في غير واحد من الأخبار.

مع أن قصر مورد الآية على خصوص الأئمة عليهم السلام لا يلائم مورد الآية كما لا يخفى على من راجعها.

وظنى والله أعلم أن أهل الذكر في كل زمان بالنسبة إلى ما يطلب السؤال عنه مختلف : فالسؤال ، عن كون النبي صلى الله عليه وآله لا يجب أن يكون ملكا أو ملكا وأنه لا يمتنع عليه الطعام والشراب لا بد من أن يكون من غير النبي صلى الله عليه وآله وعترته عليهم السلام لأنهم محل الكلام ، بل عن العلماء العارفين بأحوال الأنبياء السابقين.

والسؤال عن مسائل الحلال والحرام في هذه الشريعة المقدسة لا بد من أن ينتهى إلى الأئمة عليهم السلام ، فانهم عيبة علم النبي صلى الله عليه وآله وحملة أحكامه ، فالمصداق حيث إنه في هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر إليهم ، فلذا فسر أهل الذكر بهم عليهم السلام ، والله أعلم.

ص: 246

1-1. كما في المتن حيث قال : وفيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب.

115 - قوله « قده » : المراد بتصدفة للمؤمنف هو ترتيب خصوص ... الخ (1).

بملاحظة سباق الآفة من ففث كونه صلفى الله علفه وآله أذن ففر لهم ففصدقهم ففما هو ففر لهم وعن الصادق (2) علفه السلام ففصدق المؤمنف لأنه صلفى الله علفه وآله كان رءوفا رحفما بالمؤمنف ، لا بملاحظة تعدفة الفعل باللام المشعر بأن المراد تصدفة لهم ففما فنفعمهم ففكون لهم لا- علفهم. وذلك لأن الففمان ففعدى بالفضافة إلى متعلقه دائما بالباء وإلى من ففدعو ففله باللام قال تعالى : (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ) (3) (وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا) (4) و (أَنْتُمْ لَفِشْرَفِنِ مِثْلَنَا) (5) (فَاْمَنَ لَهُ لُوطٌ) (6) و (قَالَ أْمَنْتُمْ لَهُ) (7) (وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دَفِنُكُمْ) (8) ، فكون الففمان متعدفا باللام هنا بالفضافة إلى المؤمنف على طبق طبعه ومقتضاه ، فهو ففر لهم ففدعن لهم ففصدق لهم ، واللام فى الفجمع لام الصلة ، لا لام الغافة ، ولو ذكر ما وقع علفه الففمان لعدى بالباء.

فى آفة الأذن

ص: 247

1-1. كفافة الأصول / 301.

2-2. نور الثقلفن تقلا عن العفاشى ج 2 ص 237.

3-3. الإسراء : 90.

4-4. فوسف : 17.

5-5. المؤمنون : 47.

6-6. العنكبوت : 26.

7-7. طه : 71.

8-8. آل عمران : 73.

إنما الكلام فى تعديته بالبء فى الفقرة الأولى ، مع أن الواقعة على ما ورد فى سبب نزول الآية واحدة ، فإنه تعالى أخبره عليه السلام بأن فلانا ينم عليك فقبله ثم أخبره النمام وحلف له بأنه لم ينمّه فقبله أيضا فعيب على ذلك وقيل هو أذن. ومقتضى القاعدة أن يتعدى بالإضافة إلى المخبر باللام وإلى المخبر به بالبء.

ولعل الوجه فيه - مضافا إلى لحاظ التعميم وعدم خصوصية المورد - أن مرجع الإيمان بما أنزله الله وأخبر به إلى الإيمان به كالإيمان بصفاته واقعاه تعالى ، فلا- مغايرة بالحقيقة فالإيمان دائما يتعلق به تعالى من حيث ذاته أو صفاته أو أفعاله أو أخباره وإن كان تعالى هو الداعى إليه ، وحيث كان المناسب لمقام النبوة عند تعرض إيمانه بالإضافة إليه تعالى عدم تخصيصه بخصوص شىء مما يتعلق بجنابه تعالى ، فلذا أضاف إيمانه إليه تعالى مطلقا كسائر الموارد ، فتدبره فإنه حقيق به.

فى الاستدلال بسيرة العقلاء

116 - قوله « قده » : إنما يكفى فى حجيته بها عدم ثبوت ... الخ (1).

لعل غرضه « قدس سره » أن إثبات عدم رادعية الآيات بسبب مخصصة السيرة لها وإن كان دوريا كاثبات رادعية الآيات بسبب عدم مخصصة السيرة لها فإنه دورى أيضا ، لكن إثبات الرادعية يتوقف على إحراز الردع بالآيات.

وأما عدم رادعيتها ، فلا يحتاج إلى الثبوت لعدم تقوّم حجية السيرة بثبوت عدم الردع ، بل متقومة بعدم ثبوت الردع.

فتزاحم الآيات فى الرادعية والسيرة فى المخصّصة وإن كان يوجب

الاستدلال بسيرة العقلاء

ص: 248

1-1 . كفاية الأصول / 303.

سقوطهما عن التأثير، إلا أنه لا يضر بعدم ثبوت الردع فعلا، فانه محقق لمكان استحالة الرادعية والمخصّصية، وإن كان بعد عدم ثبوت الردع لا مانع من حجية السيرة، فلا مانع من مخصّصيتها للآيات، فيثبت بها عدم الردع أيضا.

إلا أن الحجية لم يثبت من (1) ناحية مخصّصية السيرة ليلزم الدور، بل من ناحية عدم ثبوت الردع الذى لا مساس له بالمخصّصية.

ومنشأ عدم ثبوت الردع تراحم الآيات والسيرة فى الرادعية والمخصّصية، فلا رادع، كما لا مخصّص من قبل نفس الآيات والسيرة.

والجواب أن الرادعية وإن كانت موقوفة على الإحراز المستلزم للدور، لكنه كما أن حجية السيرة متقومة فى نفسها بعدم ثبوت الردع، كذلك حجية العام منوطة بعدم ثبوت المخصّص لا بثبوت عدمه ليستلزم الدور.

فكما أنه بعد التزاحم والسقوط يقال: لم يثبت الردع، فالسيرة حجة، كذلك يقال: لم يثبت المخصّص، فالعام حجة فى مدلوله العمومى، وفعلية المتنافيين محال.

وربما يورد كما عن بعض أجلة العصر (2) « قدس سره » عليه بأن حجية السيرة منوطة بالعلم برضاء الشارع وإمضائه، فعدم العلم به الحاصل من قبل كاف فى عدم حجية السيرة وإن كان ثبوت الردع بالآيات مستلزما للدور.

ومبناه على أنه لا ملازمة بين حجية شىء عند العقلاء وحجتيه عند الشارع، فلا بد من إمضاء الشارع، فالمقتضى للحجية إمضاء الشارع، وثبوت عدم الردع أحد الطرق الكاشفة عن إمضائه.

ومبنى شيخنا الأستاذ « قدس سره » فى الاكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أن الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلك مع العقلاء فهذا مقتضى لاتحاد المسلك، وردعه الفعلى كاشف عن اختلافه فى

ص: 249

1-1. هكذا وردت فى النسخة المخطوطة بغير خطه فده، لكن الصحيح: لم تثبت.

2-2. هو المحقق الحائرى قدس سره، درر الفوائد 395.

المسلک ، وأنه بما هو شارع له مسلک آخر.

ومن الواضح أن رده الواقعي لا يكون كاشفا عن اختلاف المسلک ليختل به الكاشف الطبيعي عن اتحاد مسلکه مع العقلاء من حيث إنه منهم ، فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتحاد المسلک ، لعدم المانع عن الحكم بالاتحاد ، وهذا هو الصحيح.

ويمكن أن يقال : في دفع الدور عن رادعية الآيات بأن مزاحمة العمومات مع السيرة الدالة على حجية خبر الثقة من باب مزاحمة تام الاقتضاء وغير تام الاقتضاء ، لأن العام حجة بالذات في مدلوله العمومي لظهوره فيه ، وتقديم الخاص عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما ، بخلاف السيرة ، فإن أصل حجيتها الذاتية متقومة (1) بعدم الردع الفعلي في مقام الإثبات ، فمقتضى الحجية في السيرة في مقام الإثبات متقومة (2) بعدم الردع الفعلي ، فعدم الرادع جزء مقتضى الحجية إثباتا ، لا أنه مانع عن الحجة المفروغ عن حجيتها.

وعليه ، فمقتضى الحجية في العام تام ، ولا مانع من تأثيره إلا السيرة التي يتوقف مانعيتها على تمامية اقتضاءها ، ويتوقف تمامية اقتضاءها على عدم رادعية العمومات عنها ، ويتوقف عدم رادعيتها مع وجود مقتضياتها على مانعية شيء عن تأثيرها ، ولا مانع إلا السيرة التي عرفت حالها ، فمانعية السيرة يتوقف (3) على مانعيتها.

وبالجملة إثبات الرادعية الفعلية يتوقف على إثبات المقتضى وعدم المانع ، والمقتضى على الفرض موجود ، والمانع مستحيلة المانعية ، فيقطع بالردع الفعلي ، وعدم تمامية المقتضى في السيرة.

نعم يمكن إبداء الفرق بين العام المقارن مع السيرة والمتأخر عنها ، فإن

ص: 250

1- (1 و 2) هكذا وردت في النسخة المخطوطة بغير خطه ، والصحيح : متقوم.

2- 2. الصحيح : تتوقف.

المقارن يتقوم بعدمه المقتضى ، بخلاف المتأخر عنها ، فإنه يستحيل أن يكون المتأخر رادعا فعليًا عن المتقدم.

فعدم الرادع فى موطن انعقاد السيرة هو المقوم لحجيتها ، والمفروض عدم الرادع هناك ، فيتم اقتضاءها ، فيكون حجة.

ويدور الأمر فى العام المتأخر والسيرة المتقدمة بين أن يكون السيرة المتقدمة مخصصة له أو العام المتأخر ناسخا للحكم الإمضائى ، ورافعا لحجيتها ، ومع عدم الترجيح يكفى استصحاب حجية السيرة الثابتة قبل نزول الآيات الناهية.

ومما ذكرنا يظهر أن مساق الآيات وإن كان عدم اعتناء الشارع بالظن ولو من أول الأمر ، ولذا يتوهم أنه مع تأخرها كاشفة عن عدم إمضاء الشارع لها ، وأنه لا يقين حينئذ بالحجية سابقا حتى تستصحب.

لكنه توهم باطل لما عرفت من أن عدم الرضا الواقعى بل الردع الواقعى لا يمنع عن الحجية ، وإنما يمنع عن الحجية الردع الواصل حين انعقاد السيرة وثبوت الحجية هذا.

إلا أن يقال : أن عدم الردع فى زمان يمكن فيه الردع هو المناط فى حجية السيرة ، وحيث كان بناء التبليغ على التدريج فلعل زمان نزول الآيات أول أوقات إمكان الردع خصوصا عن مثل ما استقرت عليه سيرة العقلاء فى كل ملّة ونحلة.

والتحقيق أنه لا فرق بين العام المقارن والمتأخر إلا من حيث جريان الاستصحاب فى صورة تأخر العام بناء على لزوم الدور من الطرفين لا بناء على تقديم الآيات للوجه المزبور ، وإلا فلا مجال للأصل مع وجود الدليل.

وأما من حيث المزاحمة ، فلا لأن أصل حجية السيرة متقومة بعدم الردع حدوثا وبقاء ، فهى وإن كانت حدوثا تام الاقتضاء ، لكنها بقاء غير تام الاقتضاء

فتكون المزاخمة بين تام الاقتضاء وغير تام الاقتضاء من حيث البقاء ، ولذا لم يفرق « قدس سره » فى إشكال الدور من هذه الجهة كما لم يفرق غيره أيضا.

مع وضوح أن العام دائما متأخر عن ما بنى (1) العقلاء بما هم عقلاء على العمل بشىء ، فانه لا يختص بزمان دون زمان ولا بملّة ونحلة خاصة.

وربما يتوهم تقديم الآيات الرادعة بوجه آخر وهو أن حجية السيرة بحكم العقل التعليقى ، فلا محالة يرتفع بوجود الحجّة التنجيزيّة ، نظرا إلى أن حجية السيرة :

إما من باب حكم العقل بقبح المؤاخذة على أزيد مما استقرت عليه سيرة العقلاء من دون استكشاف رضا الشارع وإمضائه ، فيكون كحكم العقل من باب الحكومة فى صورة الانسداد.

وإما من باب حكم العقل بقبح نقض الغرض ، حيث إن بناء العقلاء بمرأى من الشارع ، فلو لم يكن راضيا به وأمكّنه الردع ولم يردع لكان ناقضا لغرضه ، وهو قبيح عقلا.

وأنت خبير بما فى الوجهين : أما فى الأول ، فلأن حكم العقل استقلالا بقبح المؤاخذة على أزيد مما بنى عليه العقلاء لا بد من أن يكون بمقدمات توجب الانتهاء إلى هذا الحكم العقلى كمقدمات الانسداد الموجبة له هناك ، وعدم هذه المقدمات من الوضوح بمكان ، ولا جزاف فى الأحكام العقلية.

وأما فى الثانى ، فلأن الكبريات الشرعية التى بلحاظها يكون الحكم شرعيا دائما منتهية إلى الكبريات العقلية ، ومع ذلك لم يكن تلك الكبريات الشرعية داخلّة تحت الكبريات العقلية ، فلو فرض أن الشارع قال : صريحا بأن السيرة حجة لأمكن إدراجه تحت كبرى عقلية بأن يقال : لو لم يكن الشارع فى

ص: 252

كلامه هذا راضيا بالعمل بالسيره لكان ذلك منه إغراء بالجهل وهو قبيح عقلا ولا يتوهم متوهم أن حجيه السيره حينئذ من باب قبح الإغراء بالجهل.

وبالجمله تقرير الشارع بعدم ردعه كفعله أو قوله دليل الحجيّة شرعا وإن كانت حجيه قوله وفعله وتقريره عقليه فلا تغفل. هذا كله فى تقريب رادعيّة الآيات الناهية.

والتحقيق حجّية الخبر بالسيره وعدم رادعيّة الآيات ، فان ما ذكرنا من كون المعارضه والمزاحمة من قبيل مزاحمة تام الاقتضاء وغير تام الاقتضاء غير تام من حيث البناء والمبنى :

أما من حيث البناء ، فلأن ما ذكر إنما يسلم إذا لم يكن عدم تمامية الاقتضاء مستندا إلى تأثير تام الاقتضاء ، ولم يكن تمامية الاقتضاء مساوقة لفعلية التأثير.

وأما السيره ، فعدم تمامية الاقتضاء فيها مستند إلى رادعية العام فعلا ، لا إلى غير تأثير العام حتى لا تكون صالحه للمزاحمة ، سواء كان هناك عام أو لا.

كما أن تمامية اقتضاءها بعدم تأثير العام مساوق لحجيتها ، إذ لا مانع على الفرض ، والرادع مفروض العدم.

وإذا كان كذلك فتأثير العام منوط بعدم تأثير السيره إناطة المشروط بشرطه ، وتأثير السيره منوط بعدم تأثير العام من باب إناطة المقتضى بمقوّمه ، فكلاهما فى المنع عن فعليّة التأثير على حد سواء.

وأما من حيث المبنى ، فلما تقدم فى مبحث حجيه الظواهر ولو مع الظن بالخلاف من وقوع الخلط بين المقتضى فى مقام الثبوت والمقتضى فى مقام الإثبات : وما هو المفروغ عنه فى العام هو المقتضى ثبوتا وهو ظهوره العمومى وكشفه النوعى.

وأما المقتضى إثباتا فهو بناء العقلاء ، فلو كان للعقلاء بناء ان بنحو العموم والخصوص بفرض بناء على العمل بالعام مطلقا وبناء آخر على العمل بخبر الثقة فى قبال العموم لأمكن أن يقال : بأن الشارع أمضى البناء العمومى

ولم يمتز البناء الخصوصى.

وأما إذا كان البناء العملى إما على اتباع الظهور العمومى مطلقا ولو كان فى قبالة خبر ، أو على اتباعه ما لم يكن فى قبالة خبر كما هو الواقع ، فلا- محالة لا- مقتضى لحجية الظهور العمومى فيما يتعلق بخبر الثقة ، وإذا لم يكن منهم بناء عملى ، فلا موقع للإمضاء ، فهذا الظهور العمومى لا مقتضى لحجيتيه فى بعض مدلوله ، فلا رادع عن البناء العملى على اتباع خبر الثقة.

وما ذكرناه (1) فى مبحث حجية الظواهر أن نهى الشارع عما بنى العقلاء على اتباعه يمكن أن يكون بإطلاقه نهيا عن رفع اليد به عن الظهور الذى فى قبالة ، فىكون بالملازمة أمرا باتباع الظهور ، فىكون إثباتا لحجية هذا الظاهر الخاص ابتداء لا إمضاء.

غير جار هنا ، فان النهى الذى يكون أمرا بالملازمة هو هذا الظهور الذى لا مقتضى له ، فكيف يكون هو أمرا باتباع نفسه ، فتدبره ، فانه حقيق به.

ولكنه سيجىء إن شاء الله تعالى فى مبحث (2) الاستصحاب أن عدم بناء العقلاء على العمل بالعمومات الرادعة ليس بملاك العام والخاص ولا بملاك الظاهر والظن بالخلاف كما قدمناه (3) ، بل بملاك بنائهم على اتباع الخبر ، ولا يعقل بنائهم عملا على طرحه ، ولذا لو ورد ظاهر بالخصوص على المنع عن الخبر لم يكن متبعا عندهم أيضا ، ومع ذلك إذا سئل العقلاء من لزوم اتباع الظهور العمومى أو الخصوصى المانع عن العمل بالخبر على المكلف الملقى إليه ذلك الظهور من قبل مولاه مع عدم حجة أخرى أقوى من قبله يحكمون بلزومه

ص: 254

1-1. فى آخر تعليقة 74 حيث قال إلا أن يجعل المنع عن اتباع مثل ذلك الظن شرعا إلى آخره فراجع.

2-2. نهاية الدراية 5 - 6 : التعليقة 11.

3-3. فى التعليقة 74.

عليه ، وأن مخالفته ظلم على المولى .

وقد أجبنا عن (1) الآيات من حيث قصورها في نفسها أو من حيث الحكومة في مبحث الاستصحاب ، فراجع .

ثم اعلم أن تقريب الدور في المقام وأشباهه ليس بملاحظة مقام الثبوت ، فإن الوجوب والحرمة أو الوجوب وعدمه أو الحرمة وعدمها أو المنجزية وعدمها والمبرئية والمعدرية وعدمها (2) جميعا إما متناقضان أو متضادان ، ولا توقف للنقيض على عدم نقيضه ، ولا للضد على عدم ضده ، ولا لعدم الضد على وجود ضده .

بل بملاحظة مقام الإثبات ، ولكنه لا- من حيث سببية الظهور أو الخبر للكشف التصديقي ولو ظنيا ، إذ لا يعتبر في شيء منهما فعلية الكشف التصديقي ولو ظنيا ، والكشف النوعي محفوظ في الدليلين المتعارضين ، ولا يختل الكشف النوعي بورود كاشف نوعي آخر ولو كان أقوى .

بل بلحاظ أن الظهور أو الخبر باعتبار دليل اعتبارهما سبب للكشف القطعي إما عن الحكم المماثل أو عن المنجزية للواقع ، وسببية كل منهما للكشف التصديقي عن أحد الأمرين وتأثيره فيه مشروط بعدم تأثير الآخر ، فافهم وتدبر .

في أول الوجوه العقلية على حجية الخبر

117 - قوله « قده » : أحدها أنه يعلم إجمالا بصدور كثير ... الخ (3) .

تقريبه على وجه لا يرد عليه ما أورده شيخنا العلامة الأنصاري (4) « قدس سره » هو أن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بثبوت تكاليف واقعية في مجموع

أول الوجوه العقلية على حجية الخبر

ص: 255

1-1 . نهاية الدراية 5 - 6 : التعليقة 11 .

2-2 . والصحيح : عدمها .

3-3 . كفاية الأصول / 304 .

4-4 . فرائد الأصول المحشى 1 / 146 .

الروايات وسائر الأمارات من الإجماعات المنقولة والشهرات وأشباهها ، ضرورة أن دعوى عدم العلم بمطابقة بعض الإجماعات المنقولة والشهرات للواقع خلاف الإنصاف جدا.

إلا أن مجرد تضمن بعض الإجماعات المنقولة وبعض الشهرة لتكاليف واقعية لا يجدى ، لاحتمال توافقها مع ما تضمنه الأخبار الصادرة واقعا بحيث لو عزلت الإجماعات المنقولة والشهرة المتوافقة ، مع جملة من الأخبار لم يكن منع العلم الإجمالى بثبوت تكاليف واقعية فيما عداها بعيدا ، فالالتزام بالعلم الإجمالى فى مجموع الروايات وسائر الأمارات لا يقتضى الاحتياط فى تمام الأطراف لمكان احتمال الانطباق على ما تضمنه الأخبار ، فلا علم إجمالى بتكاليف أخر زيادة على ما فى الأخبار.

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأستاذ « قدس سره » هنا وفى تعليقه (1) الأنيقة على الرسائل ليس مبنيا على إنكار العلم الإجمالى فى الروايات وغيرها بل ، مبنى على عدم تأثيره لمكان احتمال الانطباق الراجع إلى قصور العلم الإجمالى عن التأثير فى التنجز ، لا مانعية العلم الإجمالى فى خصوص الروايات عن اقتضاء العلم الإجمالى الكبير للتنجز كما هو كذلك فيما إذا قامت الحجة المعتبرة على بعض الأطراف ، فان حجيتها : إن كانت بمعنى تنجز الواقع ، فالعلم الإجمالى لا يعقل أن يكون منجزا للمعلوم على أى تقدير ، إذ أحد التقادير كون الحكم فى مورد الحجة المعتبرة ، والمنجز لا يتنجز .

وإن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل ، فالعلم الإجمالى لا أثر له ، إلا إذا تعلق بحكم فعلى على أى تقدير ، ولا يعقل أن يكون الواقع فى مورد الحجة فعليا ، لاستحالة اجتماع حكيمين بعثين فعليين فى مورد واحد.

ص: 256

بخلاف ما نحن فيه ، فان نسبة العلمين إلى ما تضمنه الأخبار من التكاليف على حد سواء من حيث الفعلية والتنجز.

بل احتمال انطباق مورد العلم الإجمالى الكبير على مورد العلم الإجمالى الصغير يوجب قصور العلم الاجمالي الكبير عن تعلقه بتكاليف فعلية زيادة على ما فى مؤديات الروايات. فهو من قبيل ما إذا علم بوجود غنم موطوء فى قطع الغنم وبوجود غنم مغصوب فى ذلك القطيع ، مع احتمال أن يكون المغصوب هو الموطوء ، فلو علم تفصيلا ذلك الموطوء لم يبق إلا احتمال المغصوب فى ما عداه.

ومما ذكرنا تبين أن ما أفاده « قدس سره » فى تعليقه (1) المباركة فى ذيل مانعية احتمال الانطباق عن تأثير العلم الإجمالى الكبير من حجية الأخبار الصادرة وتنجز التكاليف بها مستدرک قال « قدس سره » إلا أن احتمال انطباقها على الموارد التى نهض على التكاليف فيها خصوص الأخبار الصادرة ، مع بدهة حجيتها وتنجز التكاليف المدلول عليها وفعاليتها ظاهرا مطلقا أصابت الواقع أو أخطأت عنها يكون مانعا عن تنجزها فيما صادفت غير تلك الموارد من الأطراف إلى آخره.

ومن البين أن الموجب للانحلال مجرد احتمال الانطباق الذى معه لا علم إجمالا بتكاليف فعلية أخرى حتى تنتجز بالعلم بها ، لا تعلق العلم الإجمالى بالحجة المنجزة للتكاليف ، فان حجية الأخبار الواقعية أول الكلام ، والمفروض أن المستدل بصدد إثبات كونها بحيث يعامل معها معاملة الحجة ، والمنجز بالحقيقة لتلك التكاليف هو العلم الاجمالي.

مضافا إلى أن العلم بصدور كثير من الأخبار ليس علما بالحجة ، إذ الخبر المفروض صدوره عن الإمام عليه السلام ليس حجة تعبدية حتى يكون العلم

ص: 257

به تفصيلا أو إجمالاً علماً بالحجة ، ومع ذلك كله فهو مستدرک كما أشرنا إليه ، لما عرفت من أن الموجب للانحلال احتمال الانطباق لا غير ، فتدبر جيداً.

والتحقيق في حسم مادة النزاع أنه لا بد من مراجعة الفقه وملاحظة لأخبار المدونة والإجماعات المنقولة والشهيات وإن (1) كان بعد عزل كثير من الأخبار أو أكثرها الذى ادعى الشيخ الأعظم قدس سره فى رسائله العلم بصدوره وملاحظة الإجماعات المنقولة والشهيات المطابق مضمونها لتلك الأخبار وإن كان (2) بعد عزل مقدار المعلوم بالإجمال من الأخبار وعزل ما يطابقه من الإجماعات المنقولة والشهيات كان (3) ضم البقية القليلة من الأخبار إلى بقية لإجماعات والشهيات موجبا لحدوث علم إجمالى فى هذه الطوائف المنضمة ، فهو شاهد على أن العلم الإجمالى الكبير يشتمل على تكليف زائد على ما يتضمنه العلم الإجمالى الصغير ، فلا مانع من تنجيذه لتلك التكاليف فى أطرافه.

وإن لم يكن الضم بعد العزل موجبا لعلم إجمالى بالتكليف صح ما ادعاه شيخنا الأستاذ « قدس سره » ، ولا أظن بعد وفاء المعلوم بالإجمال من الأخبار بمعظم الفقه وقلة الباقي أن يوجب الضم علماً إجمالياً كما يدعيه الشيخ الأجل (4) « قدس سره » والله أعلم.

ثم إنه بعد ما فرضنا من انحصار الاحتياط فى موارد الروايات بخصوصها نقول : إنها : تارة تكون فى قبال الأصول العملية.

ص: 258

1-1. هكذا وردت العبارة فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده ، لكن الصحيح : فان كان.

2-2. هذه العبارة تكرر لما قبلها إلى قوله والشهيات.

3-3. كلمة كان وردت فى النسختين لكن الصحيح زيادتها كما قبلها على ما نبهنا به فضم البقية متعلق بكان الاولى وموجبا خبرها والباقي من العبارة تكرر.

4-4. فرائد الأصول المحشى 1 / 145 و 146.

فان كانت فى قبال الأصول العملية ، فاما أن تكونا متوافقتين فى الإثبات أو النفى ، وإما أن تكونا متخالفتين :

فإن كانت الأخبار مثبتة للتكاليف والأصول أيضا ، كذلك سواء كانت مثبتة لما يماثلها أو لما يضادها موضوعا أو حكما ، فلا ينجز العلم الإجمالى بالإضافة إلى تلك الأخبار المثبتة لما أشرنا إليه آنفا أن مفاد الأصل سواء كان حكما فعليا أو تنجز الحكم الواقعى لا يعقل تأثير العلم فى مورده ، لا امتناع فعلىة الواقع مع فعلىة الحكم المجمعول على طبق الأصل ، ولا امتناع تنجز المتنجز.

وبه يندفع توهم تأثيرهما فى الحكمين المتماثلين لموضوعين أو المتضادين لموضوع واحد بالاحتياط فى الأول والتخيير فى الثانى ، إذ مع فعلىة وجوب الجمعة مثلا باستصحابه لا علم إجمالى بتكليف فعلى للظهر أو بالحرمة للجمعة حتى يجب الاحتياط فى الأول ويتخير فى الثانى.

وإن كانت الأخبار مثبتة والأصول نافية : فان كانت الأصول النافية بحد يعلم إجمالا بمخالفتها للواقع للعلم الإجمالى بصدور جملة من الأخبار المثبتة المنافية لها فلا مجال للعمل على طبق الأصول ، للزوم المخالفة القطعية العملية ، واجراء بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

وإن لم يكن بهذا الحد فالمسألة مبنية على جريان الأصول فى بعض أطراف العلم الإجمالى وعدمه ، نظرا إلى أنها مغياة بعدم العلم ولو إجمالا بخلاف الحالة السابقة ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق القول فيه فى دليل الانسداد (1) وفى آخر الاستصحاب (2).

ص: 259

1-1. فى التعليقة 132.

2-2. نهاية الدراية 5 - 6 : التعليقة 123.

وإن كانت الأخبار نافية والأصول نافية ، فحالتها حال المثبتين ، غاية الأمر أنّ المحذور هناك امتناع الحكمين الفعليين وتنجز المنجز ، وهنا لغوية جعل عدم الوجوب فعلا مرتين ولغوية جعل العذر حقيقة مرتين ، فلا أثر للعلم الإجمالى حينئذ.

وإن كانت الأخبار نافية والأصول مثبتة سواء كانت بحد يعلم إجمالاً بمخالفتها للواقع أولاً بذلك الحد يتبنى جريانها على شمول أدلة الأصول لصورة العلم الإجمالى بالخلاف.

نعم مثل قاعدة الاشتغال الغير المغيية بذلك تكون منجزة للحكم ، ولا أثر حينئذ للعلم الإجمالى ، إذ بعد تنجز الواقع فى طرف بالقاعدة يستحيل تعلق العلم الإجمالى بعدم فعليته ليرتب عليه المعذورية.

بقى الكلام فى أثر الخبر النافى حتى يكون العلم به إجمالاً مؤثراً ، فان ظاهر الشيخ (1) الأجل « قدس سره » فى الرسائل اختصاص تأثير العلم الإجمالى بصورة قيام الخبر على ثبوت التكليف لانه ، وظاهر شيخنا الأستاذ « قدس سره » أنه كالخبر المعلوم تفصيلاً (2) فيما له من الأثر ، فأثر العلم به تفصيلاً أو إجمالاً جواز العمل على طبقه.

وتحقيق القول فيه أن وصول التكليف للزومى تفصيلاً أو إجمالاً يوجب التنجز بمعنى أنه يحقق عنوان مخالفة التكليف الواصل المندرجة تحت عنوان الظلم المحكوم عقلاً باستحقاق الذم والعقاب ، وعدم استحقاق العقاب بعدم علته التامة ، وعدمها تارة بعدم المخالفة ، وأخرى بعدم التكليف حقيقة ، وثالثة

ص: 260

-
- 1-1. فى أواخر الوجه الأول من الوجوه العقلية التى أقيمت على حجية خبر الواحد.
 - 2-2. يعنى فى المتن حيث قال قدس سره : ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافى منها فيما إذا لم يكن فى المسألة أصل مثبت له من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب إلى آخره. كفاية الأصول / 305.

بعدم وصوله ، وهذا الأخير هو المراد بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ومن الواضح أن وصول عدم التكليف تفصيلا محقق لنقيض ما هو جزء العلة التامة لاستحقاق العقاب ، ووصوله بالحجة الشرعية محقق للنقيض تنزيلا.

بخلاف وصوله (1) إجمالا- فإنه يجتمع مع احتمال التكليف ، فلا يكون محققا للنقيض ، ويجتمع مع الحجة على التكليف ، فلا يكون معذرا عن مخالفة التكليف ، فلا بد في دفع احتمال التكليف من حيث التأثير في العقوبة بالتشبه بعدم وصوله لا بوصول عدمه الغير المنافي لاحتماله بل للحجة على ثبوته ، فالعلم الإجمالي بعدم التكليف لا أثر له عقلا ولا شرعا.

وقد عرفت أننا أن العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار ليس علما بوجود الحجة ، بل علم بصدور المخبر به ولهذا العلم يراد أن يعامل مع الخبر معاملة الحجة ، فليس العلم الإجمالي بالخبر النافي علما بالمعذر الشرعي ، فتدبر جيدا.

ومما ذكرنا تبين أن ما أفاده (2) الشيخ الأجل « قدس سره » من أن مقتضى

ص: 261

1-1. يعنى بخلاف وصول عدم التكليف اجمالا فإنه لا يترتب عليه الأثر وهو تحقق نقيض ما هو جزء العلة التامة لاستحقاق العقاب مع انه كان يترتب فيما كان وصوله تفصيلا ولذا يجتمع مع الحجة الشرعية على التكليف كما اذا علم اجمالا بنجاسة أحد الكأسين مع العلم بطهارة الآخر فان عدم التكليف واصل اجمالا لكن لا يترتب عليه الاثر لوجوب الاجتناب عن النجس في البين شرعا وبما انه غير معلوم تفصيلا فيجب الاجتناب عن الكأسين عقلا ليحصل الموافقة القطعية وعليه فاذا علم بعدم التكليف اجمالا كما اذا علم بعدم نجاسة احد الكأسين وطهارته وشك في نجاسة الآخر وطهارته لم يصح التمسك بوصول عدم التكليف اجمالا لدفع احتمال التكليف من حيث التأثير في العقوبة لأنه لا ينافي احتمال التكليف ولا يرفع اثره بل لا ينافي الحجة على ثبوت التكليف بالنسبة الى الكأس الآخر وحينئذ فاللازم في دفع احتمال التكليف هو التمسك بعدم وصول التكليف فانه الذي يرفع أثر الاحتمال لا وصول عدم التكليف اجمالا فإنه لا يترتب عليه أثر لا شرعا ولا عقلا.

2-2. تقدم الإشارة إليه في التعليقة حيث قلنا في أواخر الوجه الأول إلى آخره.

هذا الدليل وجوب العمل بالخبر والخبر النافى لا يجب العمل به.

مدفوع بأن أثر العلم ليس الوجوب عقلا ولا شرعا حتى لا يعقل فى الخبر النافى ، بل أثره التنجز ، وعدمه ليس مستندا إلى العلم الإجمالى بالنفى ، بل إلى عدم العلم بالتكليف ، كما أن المعذرية أثر الحجة الشرعية المجامعة مع احتمال التكليف.

كما أن ما أفاده (1) شيخنا العلامة الأستاذ « رحمه الله » من جواز العمل على طبق الخبر النافى لا- يرجع إلى محصل ، فان الجواز التكليفى من العقل بما هو غير معقول كسائر الأحكام التكليفية منه. وبمعنى المعذرية كذلك ، لأنه أثر الحجة الشرعية كما عرفت. وبمعنى عدم التنجز مستند إلى عدم وصول التكليف حقيقة وتنزيلا ، لا إلى وصول عدمه إجمالا كما عرفت مفصلا هنا. هذا كله إذا كانت الأخبار المعلومة الصدور إجمالا فى قبال الأصول العملية.

وإن كانت فى قبال الأصول اللفظية من عموم أو إطلاق أو نحوهما ، فلا أثر للعلم الإجمالى بالإضافة إلى الخبر النافى ، لأن الظهور حجة إلى أن تقوم حجة أقوى على خلافه.

ومن البين أن أطراف العلم الإجمالى يؤخذ بها من باب الاحتياط لا- من حيث الحجية حتى يكون من قبيل قيام أقوى الحجتين على أضعفهما.

فى الوجه الأول عقلا على حجة الظن

118 - قوله « قده » : وأما الكبرى فلاستقلال ... الخ (2)

لا يذهب عليك أن ترتب الأثر المهم من الحجية إما أن لا يحتاج إلى

فى الوجه الأول عقلا على حجة الظن

ص: 262

1- 1. قد عرفت التنبيه عليه.

2- 2. كفاية الأصول / 308.

كبرى عقلية أصلا ، وإما أن يحتاج إلى كبرى عقلية بملاك الحسن والقبح ، وذلك لأنه : إن أريد بالضرر العقوبة ، فمن الواضح أن تسليم الصغرى وهو الظن بالعقوبة للظن بالحكم كاف في المقصود من دون إضافة كون الضرر المظنون مما يفر عنه كل ذى شعور أو مما التزم بدفعه العقلاء عملا ، ضرورة أن المراد من الحجية تنجز الواقع عند إصابة الطريق ، والظن بالحكم لو سلم كونه ملازما للظن بالعقوبة كان كذلك وإلا لم يكن ظنا بالعقوبة ، فلا حاجة في ترتبها عند إصابة الظن إلى حكم من العقلاء أصلا.

وإن أريد بالضرر المفسدة ، فمن البين أن مجرد كون الضرر مما يفر عنه كل ذى شعور أو مما التزم بدفعه العقلاء عملا من حيث إنهم ذوو شعور لا يجدى في ترتب العقوبة على مخالفة المظنون ، إلا إذا اندرج في القضايا العقلية بملاك الحسن والقبح حتى يكون فعله مما يذم عليه عند العقلاء فيكون مما يعاقب عليه شرعا.

119 - قوله « قده » : إلا أن يقال إن العقل وإن لم يستقل ... الخ (1).

قد مر غير مرة أن استحقاق الذم والعقاب عقلا مترتب على هتك حرمة المولى وهو ظلم عليه.

ومن الواضح أن عنوان الظلم والخروج عن زى الرقية ورسم العبودية لا يصدق إلا إذا كانت مخالفة التكليف مخالفة لما قامت عليه الحججة عقلا أو شرعا ، والظن بمجردده ليس كذلك ، إذ المفروض أنه فى نفسه ليس حجة عقلائية والغرض معاملة الحججة معه بكبرى دفع الضرر المظنون المتوقع على حجيته فى نفسه حتى يتحقق موضوع القاعدة وهو الظن بالعقوبة.

وأما كونه حجة شرعا واقعا ، فلا يحقق موضوع القاعدة ، لأن الحجية

ص: 263

الشرعية سواء كانت بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى تنجيز الواقع يتقوم بالوصول عقلا :

أما على الأول ، فواضح ، لأن الحكم المماثل كنفس الحكم الواقعي من حيث عدم الأثر إلا بعد الوصول ، وإلا لكفى نفس وجود الحكم الواقعي فى استحقاق العقوبة على مخالفته من دون حاجة إلى جعل الحكم المماثل على طبقه .

وأما على الثانى ، فلأن وجود الحكم المجعول لو كان كافيا فى تنجيزه بمجرد الظن به أو احتمال له لما كانت حاجة إلى جعل التنجز من الشارع ، فجعل التنجز واقعا كجعل الحكم واقعا لا أثر له عقلا .

هذا إذا كانت العقوبة بحكم العقل .

وأما إذا كانت بجعل الشارع ، فكما أن مقتضى قاعدة اللطف البعث إلى ما فيه المصلحة والزجر عما فيه المفسدة لإيصال العباد إلى مصالحهم ودفع وقوعهم فى المفاسد كذلك مقتضى قاعدة اللطف إيصال البعث والزجر تحصيلاً لذلك الغرض .

وكما أن جعل العقاب لغرض تمامية اقتضاء البعث والزجر للدعوة فى نفوس العامة ، كذلك عين هذا الغرض يقتضى إيصال جعل العقاب تحقيقاً للدعوة ، وإلا فوجوده الواقعي لا يحقق الدعوة .

وعليه ففعليّة استحقاق العقوبة عقلا وشرعا بفعليّة الحجّة الشرعيّة المحقّقة لعنوان الظلم المحكوم باستحقاق الذم والعقوبة عليه فى الأول ، وبفعليّة جعل العقاب بوصوله فى الثانى فلا معنى لعدم استقلال العقل باستحقاق العقوبة وعدم استقلاله بعدم استحقاقها ، بل إما يحكم بالاستحقاق أو بعدمه . بل الاستحقاق حيث إنه على فرضه « قدس سره » بحكم العقل كما هو المعروف أيضا ، فلا معنى لعدم الجزم بأحد الطرفين ، لأن هذا الحكم من العقلاء ، ليس مترتبا على عنوان يعلم صدقه تارة ويشك فيه أخرى ، بل هو عبارة عن بناء

العقلاء عملا على المدح والذم ، وبنائهم فى مخالفة التكليف المظنون إما على الذم أو لا ، فلا تغفل.

120 - قوله « قده » : ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك ... الخ (1)

قد عرفت (2) أن مجرد فرار العقلاء عملا عن الضرر المقطوع أو المظنون أو المشكوك : إما مستدرک إذا كان المراد به العقوبة ، إذ المفروض ترتبها لو كانت ثابتة واقعا سواء كان حكم من العقلاء على دفعه أم لا .

وإما لا يجدى مجرد فرارهم عنه إذا كان المراد به غير العقوبة من المضار الدنيوية ، إذ لا يتم أمر الحجية إلا بعد ترتب استحقاق العقوبة على عدم دفعه ، وهو بمجرد بناء العقلاء على دفعه عملا غير ثابت كما لا يخفى .

بل التحقيق أنه ليس من موارد قاعدة التحسين والتقيح : أما إذا أريد به العقوبة ، فلأن الإقدام على ما يترتب عليه العقوبة بحكم العقل أعنى المعصية ليس موردا لزم آخر أو لعقوبة أخرى من العقل والشارع .

مع خروجه عما فيه ملاك الحسن والقبح من جهة أخرى ، إذ استحقاق الذم والعقاب ليس مما اقتضاه البرهان بل داخل فى القضايا المشهورة الميزانية التى تطابقت عليها آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع .

ومن البين أن الإقدام على ما يستحق العقاب عليه إذا قطع النظر عن الجهة المقتضية لاستحقاق العقاب لا يؤدى بنوعه إلى اختلال النظام وفساد النوع ، إذ الأمر المترتب على هذا الإقدام غير مربوط بهذا النظام ، بل لو ترتب العقاب لكان فى الآخرة ، فتدبره فانه دقيق .

ص: 265

1-1 . كفاية الأصول / 309.

2-2 . فى التعليقة : 118.

وأما إذا أريد به الضرر الدنيوي ، فلأن تحمل المضار لا يؤدي إلى اختلال النظام وفساد النوع بخلاف الإضرار بالغير ، ولذا لا شبهة في عدم القبح في تحمل المضار لجلب منفعة ، بخلاف إضرار الغير لإيصال نفع إليه فليس الوجه في عدم قبح إضرار الشخص بنفسه جبره بمنفعة عائدة إليه ، وإلا جاز مثله بالنسبة إلى الغير .

نعم إدخال الضرر بلا نفع يعود إلى الشخص لغو لا يقدم عليه العقلاء لا أنهم يذمّون المقدم عليه بملاك إخلال ذلك الإقدام بالنظام .
ومنه تعرف أن دفع الضرر المقطوع فضلا عن غيره غير واجب بملاك الحسن والقبح .

121 - قوله « قده » : إلا أنها ليست بضرر على كل حال ... الخ (1).

بل يكفي كونها ضررا في بعض الأحوال بناء على ما تقدم (2) منه « قدس سره » من استقلال العقل بدفع الضرر المشكوك كالمظنون ، فان الظن بالمفسدة يجامع احتمال كونها مضرة ، فيجب دفعها من حيث لزوم دفع الضرر المحتمل .

122 - قوله « قده » : مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ... الخ (3).

هذا إنما يجدي لو قيل : بكفاية مجرد المصلحة وعدم المفسدة في التكليف ، فانه حينئذ لا يلازم الظن به الظن بهما في متعلقه .

بخلاف ما إذا قيل : بلزومهما في التكليف زيادة على المصلحة والمفسدة في الأمور به والمنهى عنه ، فان الظن بالتكليف الفعلي يلازم الظن بوجود كل ما له

ص: 266

1-1 . كفاية الأصول / 309 .

2-2 . كفاية الاصول : 308 .

3-3 . كفاية الأصول / 309 .

دخل في فعلية التكليف نفسا ومتعلقا ، وليس الظن متعلقا بدوا بالمصلحة أو المفسدة في الفعل حتى لا يجدى في وجوب الاستيفاء أو الاحتراز شرعا ، لإمكان عدم تمامية مصلحة التكليف بنفسه أو وجود مفسدة فيه ، بل المفروض الظن بهما من جهة الظن بالتكليف الفعلى.

ولا يخفى عليك أن مسلكه « قدس سره » هو الثانى.

123 - قوله « قدس سره » : ولا استقلال للعقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة ... الخ (1).

نعم عن الشيخ « قدس سره » فى العدة (2) إلحاق ما لا يؤمن مفسدته بما علم مفسدته فى قبح الإقدام عليه مستشهدا بقبح الإخبار بما لا يعلم كقبح الإخبار بما علم عدمه.

والقياس بلا وجه لأن القبيح عقلا فى باب الكذب هو الكذب المخبرى دون الخبرى ، لاستحالة إناطة استحقاق الذم عند العقلاء بالخارج عن الاختيار.

ومن الواضح أن القول بغير علم كالقول بما علم عدمه من حيث مناط القبح ، وهو عدم العلم الوجدانى بالمخبر به ، فالقول بغير علم بحسب اعتقاد المخبر قول بغير الواقع بحسب اعتقاده ، إذ لا واقع للموجود فى اعتقاد المخبر إلا ظرف وجدانه ، وهو معدوم فيه قطعاً.

وأما حكم العقل بدفع المفسدة المحتملة ، فقد عرفت سابقاً أنه إن كان الحكم العقلى بملاك التحسين والتقبيح العقليين ، فهو مجد فى ترتب الأثر المترقب من الحجية ، وإلا فلا.

ومن المعلوم أن المفسدة ليست ضرراً كما عرفت ، وعلى فرضه ليست

ص: 267

1-1. كفاية الأصول / 310.

2-2. عدة الأصول : 118.

داخلة تحت الكبرى العقلية بملاك التحسين والتقيح.

وأما وجوب دفع المفسدة بملاحظة وجوب تحصيل الغرض وحرمة تقويت الغرض ونقضه.

ففيه أن الغرض الواقعي لا- يجب تحصيله عقلا- ولا- يحرم نقضه ، فحال الغرض الواقعي حال البعث والزجر المنبعثين عنه واقعا ، فكما أن مخالفة البعث الذي لا حجة عليه ليست ظلما يستحق عليه الذم والعقاب ، كذلك عدم تحصيل الغرض الواقعي ونقضه ، فإنه ما لم يتم حجة عليه لا يكن (1) ظلما مذموما.

بل التحقيق أن القطع بالمفسدة والمصلحة الواقعتين كذلك ، لما مر أنهما من قبيل المقتضى للبعث والزجر ، لا العلة التامة لهما.

ومع احتمال المفسدة الغالبة في البعث والزجر لا- تكون المصلحة والمفسدة غرضا ملزما حتى يكون القطع بهما قطعاً بالغرض الملزم ليجب تحصيله ويحرم نقضه. وقد مر تحقيقه في أوائل مباحث القطع (2) فراجع.

في الوجه الثاني عقلا

124 - قوله « قده » : لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح ... الخ (3).

لا- يخفى عليك أن المراد من الراجح والمرجوح ما هو كذلك بحسب الأغراض المولوية لا الأغراض الشخصية ، فإنه محال لا قبيح ، لاستحالة تأثير الأضعف دون الأقوى.

فالتريد هنا بين إرادة الراجح بحسب غرض الفاعل والراجح بحسب

في الوجه الثاني عقلا

ص: 268

1-1. هكذا وردت في المخطوط بغير خطه قده والصحيح لا يكون.

2-2. في التعليقة 9 فراجع.

3-3. كفاية الأصول / 310.

كما أن موافقة المرجوح بحسب الغرض المولوى للغرض العقلائى لا تخرجه عن المرجوحية ، بتوهم أنه راجح عقلا ، فلا معنى لحكم العقلاء بقبحه ، وذلك لأن الغرض العقلائى يوجب الرجحان فى حد ذاته لا الرجحان بالفعل ، إذ مقام العبودية والمولوية محفوظ عند العقلاء أيضا ، فليس للبعد ترجيح ما يوافق الغرض العقلائى على الغرض المولوى.

فحينئذ نقول : إن الظن بوجود شىء وإن كان يقتضى رجحان الوجوب على غيره ، لكنه بالاعتناء لا بالفعل ، وإنما يصير الراجح بالذات راجحا بالفعل ما لم تكن أمانة معتبرة مقتضية لغيره أو أصل معتبر مقتضى لغيره ، وإلا لكان الراجح بالفعل غيره. فتمامية هذا الدليل يبتنى على مقدمات الانسداد حتى يتمحض المسألة فى الظن والوهم مثلا ليقال : إن الامتثال الظنى أرجح من الامتثال الوهمى . ومرجع الجواب حينئذ إلى منع الصغرى وأنه لم يعلم قبل تمامية مقدمات الانسداد أن موافقة الظن راجحة بالفعل لتدخل تحت عنوان ترجيح المرجوح على الراجح.

مضافا إلى ما مر من أن الأثر المهم من الحجية استحقاق العقوبة على المخالفة ، فالكبرى العقلية لا بد من أن تكون بملاك التحسين والتقيح العقلين بملاحظة اندراج الموضوع المحكوم بالقبح تحت عنوان يكون بنوعه مخلا بالنظام.

وليس كل راجح بحسب الغرض المولوى كذلك ، إذ ليست المصالح والمفاسد الباعثة على الإيجاب والتحریم من المصالح العامة التى ينحفظ بها النظام أو المفاسد العامة التى يختل بها النظام.

وليس مجرد عدم إقدام العقلاء على ما لا يوافق الأغراض العقلائية موجبا لاتصافه بالقبح ملاك الإخلال بالنظام كما عرفت فى قاعدة دفع الضرر.

وسيجيء إن شاء الله تعالى بقيّة الكلام فى البحث عن دليل الانسداد.

فى دليل الانسداد

125 - قوله « فده » : الرابع دليل الانسداد وهو مؤلف ... الخ (1).

ربما يقال : إن وجه عقلية الدليل هنا كون الكبرى عقلية ، لكون المقدمة الأخيرة بمنزلة الكبرى للقياس المركب من الصغرى المتوقف على المقدمات السابقة ، فان تلك المقدمات تحقق الدوران بين العمل بالظن أو الشك أو الوهم ، والعقل يحكم حكما كليًا بأنه كلما دار الأمر بين الظن ومقابليه يجب تقديم الظن عليهما ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وفيه أن الاحتياط وسائر الأصول من أطراف الدوران ، فإبطالها وحصر الدوران فى الظن ومقابليه بلا وجه.

ومنه تعرف أنه لا وجه لجعل المقدمة الرابعة محققة للصغرى وجعل الخامسة كبرى.

نعم المقدمات الثلاثة الأول ، محققة للدوران بين الظن وغيره من مقابليه والأصول الشرعية والعقلية.

ومن المعلوم أن كبرى إبطال بعضها شرعية وبعضها عقلية ، والعقلية أيضا لا تختص بكبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

مع أن المقدمات السابقة مبادئ تحقق الدوران الذى هو كالصغرى للمقدمة الأخيرة والذى هو صغرى القياس نفس الدوران لا مبادئ تحققة ، فلا وجه لجعلها جزء القياس كما هو واضح.

دليل الانسداد

ص: 270

1-1 . كفاية الأصول / 311.

وجعل أستاذنا (1) العلامة « رفع الله مقامه » فى الحاشية عقلية الدليل بلحاظ عقلية النتيجة حيث إنها حكم عقلى استقلالى بعد تحقق المقدمات الخمسة.

ويمكن أن يقال : إن النتيجة من أفراد الكبرى الكلية فيتبعها فى العقلية والشرعية ، ولا معنى لكون النتيجة بما هى عقلية مع قطع النظر عن الكبرى الكليّة ، وليس لمجموع المقدمات الخمسة كبرى كلية ، بل لكل واحدة كبرى تخصصها كما لا يخفى.

مع أن العبرة فى العقلية لو كانت بكون النتيجة وهى حجية الظن عقلية لكان الدليل عقليا بناء على الحكومة ، لا مطلقا ولو على الكشف ، إذ على الكشف ليست النتيجة إلا- وجوب العمل بالظن شرعا ، بخلاف ما إذا كان مناط العقلية ما سيجىء إن شاء الله ، فانه لا فرق فيه بين القولين.

والتحقيق فى تأليف القياس فى هذا المورد أن يقال : إن المقدمات الخمسة بنحو القياس الاستثنائى مقدم القضية ، وتعين العمل بالظن من باب التالى لها ، والعقلية حينئذ بلحاظ استلزام المقدم للتالى ، لا بلحاظ استلزام المقدمتين للنتيجة حتى يقال : إن استلزام القياس للنتيجة عقلى دائما.

نعم حيث إن أطراف الدوران غير منحصرة عقلا فى الأصول الأربعة والظن ومقابليه ، لإمكان أصل آخر عقلا ، فلا محالة لا يكون استلزام المقدم للتالى عقليا ، ولكن بعد ضمّ عدم مرجعية أصل آخر غير الأصول المعمولة إجماعا يكون الاستلزام عقليا قطعيا ، إذ بعد فرض المقدم لو لم يتعين الظن يلزم الخلف أو التكليف بما لا يطاق ، واللازم أن يكون التلازم عقليا ، لا ذات اللازم والملزوم.

ومن البين أنه بعد انسداد باب العلم والعلمى لا يبقى إلا الظن والشك

ص: 271

والوهم والأصول المطابقة لأحدها ، بمعنى أن الأمر دائر بين العمل بأحد هذه الأمور من حيث هي أو بأصل يطابق أحدها كائنا ما كان.

وحيث إنّ التنزل من الظن إلى مقابليه قبيح ، وإلى ما يطابق أحد هذه الأمور باطل إجماعاً قطعياً كغير هذه الأصول الأربعة ، أو لأدلة خاصة كنفس هذه الأربعة ، فلا محالة يتعين العمل بالظن عقلاً ، فتدبر جيداً.

ثم إن هذا الدليل على ما أفاده « قدس سره » مؤلف من مقدمات خمسة.

وأما ما عن شيخنا العلامة الأنصاري « قدس سره » من جعلها أربعة بإسقاط المقدمة الأولى : فإن كان لأجل عدم المقدمة ، فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجال للمقدمات الآخر إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

وإن كان لوضوح هذه المقدمة لدلالة سائر المقدمات عليها ، فمن الواضح أن وضوحها لا يوجب عدم مقدمتها ولا الاستغناء بذكر الباقي عن ذكرها ، وإلا كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح.

وأما ما عن بعض أجلة العصر (1) دام بقاءه من جعلها أربعة بإدراج المقدمة الثانية في الرابعة المذكورة هنا بتقريب أنه لا يجب الامتثال العلمي مطلقاً أما التفصيلي فلعدم التمكن لانسداد باب العلم والعلمي وأما الاجمالي فللزوم الاختلال أو العسر والخرج.

ففيه أن تعدد مصاديق المقدمة وإن لم يوجب تعدد المقدمة ، إلا أن انتزاع جامع من المقدمات أيضاً لا يوجب وحدتها إذا لم يكن الجهة الجامعة من حيث نفسها لها المقدمية ، بل لا بد من ملاحظة الجهة التي بها تكون مقدمة ، فاذا تعددت الجهات تعددت المقدمات ، وإلا فلا. ومن الواضح أن عدم وجوب الامتثال العلمي التفصيلي من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، دون عدم لزوم الامتثال

مقدمات دليل الانسداد

ص: 272

العلمى الإجمالى ، ففى الحقيقة ما له دخل فى النتيجة عدم التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى لا عدم وجوبه ، بخلاف المقدمة الرابعة ، فان الدخيل فى النتيجة حقيقة عدم لزوم الامتثال الإجمالى ، فالجهة التى لها دخل فى النتيجة بحسب المقدمة الثانية غير الجهة التى لها دخل فيها بحسب المقدمة الرابعة وإن أمكن انتزاع جامع عن الجهتين ، فافهم وتدبر .

126 - قوله « فده » : خامسها أنه كان ترجيح المرجوح ... الخ (1).

هذا دليل المقدمة الخامسة لا نفسها ، بل اللازم أن يقال : أنه لا يجوز التنزل إلى الشك أو الوهم ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح كما فى المقدمات السابقة فانها على هذا النسق .

127 - قوله « فده » : هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط ... الخ (2).

يمكن أن يقال : إذا كان العلم بالاهتمام صالحا للكشف عن وجوب الاحتياط شرعا - وكان منجزا له ، حيث إنه حكم طريقي لا يكون فعليا منجزا للواقع إلا - بعد وصوله إلى المكلف - كان صالحا لتنجز الواقع من دون حاجة إلى جعل الاحتياط شرعا ، إذ لا نعى بالبيان الرافع لقبح العقوبة بدونه ، إلا ما يصلح لتنجز الواقع ، ونفس العلم بالاهتمام صالح للاحتجاج به فى المؤاخذة على الواقع المجهول ، ويندفع به نقض الغرض اللازم من عدم تنجز ما له الاهتمام به .

مضافا إلى أن إيجاب الاحتياط فى هذه المقدمة إما عقلا بسبب العلم الإجمالى بالأحكام كما قيل ، أو شرعا بكاشفية العلم بالاهتمام كما أفيد ، فيه أحد محذورين : إما المناقضة مع المقدمة الرابعة إذا أريد الاحتياط من حيث المخالفة

ص: 273

1-1 . كفاية الأصول / 311.

2-2 . كفاية الأصول / 312.

وإما التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ، وهو مناف لمسلكه « قدس سره ».

لا يقال : هذا إذا كان القول بحرمة المخالفة القطعية في هذه المقدمة من باب منجزية العلم الإجمالى.

وأما إذا كان من باب وجوب هذا المقدار من الاحتياط شرعا ، فلا محذور في التفكيك.

لأننا نقول : نعم إذا كان وجوب الاحتياط شرعا وجوبا نفسيا. وأما إذا كان طريقيا بداعى تنجيز الواقع ، فمحذور التفكيك على حاله ، لاستحالة رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة في أى طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع.

فالتحقيق أن عدم جواز إهمال الامتثال ليس من ناحية منجزية العلم الإجمالى من حيث حرمة المخالفة القطعية ولا من حيث وجوب الاحتياط شرعا من تلك الحيثية ، بل عدم جواز إهمال الامتثال المعلوم بالضرورة هو الجامع بين الأمور المحتملة هنا ، وهى إما الاحتياط ، وإما الأصل المثبت للتكليف ، وإما العمل بالمشكوك والموهوم ، وإما العمل بالظن ، والمقدمة الرابعة متكفلة لإبطال الأول والثانى ، والمقدمة الخامسة متكفلة لإبطال الثالث ، فتعين الرابع ، فتدبر.

128 - قوله « قدّه » : فيما يوجب عسره اختلال النظام ... الخ (1).

إذ الحاكم بالاحتياط هو العقل ومع الالتفات إلى أن مثله مخل بالنظام ويوجب تقويت غرض أقوى ، فلا محالة لا يحكم بلزومه ، بل ذكرنا فى محله أن مثله يوجب سقوط التكليف عن فعليّة الباعثيّة والزاجريّة ، لأن الغرض من البعث والزجر انقداح الداعى فى نفس المكلف ، ومع عدم حكم العقل بامثاله

ص: 274

لا يعقل بقاؤه على حاله حيث لا يترقب منه حصول هذا الغرض.

129 - قوله « قدّه » : إذا كان بحكم العقل ... الخ (1)

فان الموضوع الذى له حكم شرعى قابل للرفع لا عسر فيه ، وإلا لزم رفعه لو كان معلوما بالتفصيل . وأما إذا وجب الاحتياط شرعا ولو طريقيًا كما فيما ذكرنا آنفا إذا كان عسرا ، فلا ريب فى تقديم دليل نفي الحرج عليه ، لأن نفس الاحتياط المتعلق به الوجوب الشرعى عسر ، فيرفع .

وربما يورد (2) عليه « قدس سره » بأن العسر والحرج كالأضطرار إلى أحدهما لا بعينه ، فكما أن دفع الأضطرار بما يختاره مع مصادفة مختاره للتكليف يمنع عن تنجزه فى المصادف ، مع أنه غير مضطر إليه بعينه ، كذلك رفع الحرج بما يختاره من الترك مع مصادفته للتكليف يمنع عن فعليته وإن لم يكن حرجيا بعينه .

ويندفع بأن القدرة على إتيان الاحتمالات لازمة عقلا فى تنجز التكليف على أى تقدير .

ومع عدمها لمكان الأضطرار إلى أحدهما لا بعينه - الرّاجع إلى عدم القدرة على إتيان الاحتمالات رعاية للتكليف المنجز - يرخسه العقل فى كل من الأطراف ، ولا يعقل الرخصة فيما اختاره مع تنجز التكليف فيه واستحقاق العقوبة عليه .

بخلاف حرجية الاحتمالات ، فانها ليست مانعة شرعا حتى يستتبع الرخصة فى ترك كل واحد حتى يمنع عن فعلية التكليف فيما يختاره فى مقام دفع الحرج عن نفسه ، فالقياس باطل ، والفارق واضح .

ص: 275

1-1 . كفاية الأصول / 313 .

2-2 . المورد هو المحقق النائيني قدس سره . فوائد الأصول 3 / 257 و 258 .

وأما ما أفاده « قدس سره » من منع حكومة دليل العسر والخرج على حكم العقل بالاحتياط ، فالمراد عدم حكومته على حد حكومته على الأدلة المتكفلة للأحكام المجعولة بقصرها على غير مورد الخرج ، فان حكم العقل ليس من المجعولات شرعا .

وأما جريان دليل الخرج في رفع حكم شرعي يكون رعايته موجبة لحكم العقل بالاحتياط فرفع موضوع حكم العقل فيصح دعوى الحكومة لدليل نفي الخرج على قاعدة الاحتياط ، فهو أجنبي عن نفي الحكومة بالوجه الذي ذكرنا ، وقد تبين من عدم حرجية نفس موضوع التكليف الواقعي عدم جريان الحكومة على الوجه الآخر ، فتدبر .

130 - قوله « فده » : لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهولة ... الخ (1).

التكليف وإن كان مقتضيا لامتناله ، إلا أن العسر ليس في امتناله ، بل في تحصيل العلم بامتناله بالجمع بين محتملاته ، وهو ليس من مقتضيات التكليف ولو بواسطة أو وسائط ، والتكليف المجهول ليس بما هو تكليف مجهول حكما شرعيا وتكليفا إلهيا حتى يقال : إن لزوم العلم بامتناله من مقتضياته وليس هنا إطلاق يفيد إرادة الأعم من اقتضاء العسر أو الموضوعية لأمر عقلي لازمه العسر بل الظاهر من قوله عليه السلام : لا ضرر (2) أو قوله تعالى : (ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (3) بناء على إرادة الحكم الموصوف بالضرر أو العسر هو كونه موصوفا بهما ولو بالواسطة والاقتضاء لا أن يكون من باب الوصف بحال المتعلق وهو لازمه العقلي أعنى لزوم تحصيل العلم بامتناله عند الجهل به ، فتدبر .

ص: 276

1-1 .1. كفاية الأصول / 313.

2-2 .2. فروع الكافي 5 : 3 - 292.

3-3 .3. الحج : 78.

بل يمكن أن يقال : بناء على تعميم الاقتضاء أن كل تكليف من التكاليف الواقعية لا عسر ولا حرج في الجمع بين احتمالاته في مقام تحصيل العلم بامثاله ، وإنما العسر والحرج في الجمع بين احتمالات مجموع التكاليف. وليس مجموعها تكليفا وحدانيا يكون العسر في الجمع بين احتمالاته ، بل حاله حال مجموع تكاليف يكون العسر حقيقة في امثال المجموع ، فإنه لا يرتفع الجميع ، بل يجب الامثال لكل واحد واحد منها إلى أن يتحقق العسر ، فيسقط الباقي. وكذا الأمر إذا كان الاحتياط واجبا شرعا ، فإنه في الحقيقة أحكام متعددة للاحتياطات المنطبقة على الجمع بين احتمالات كل تكليف ، فلا يرتفع الوجوب كلية بتوهم أنه حكم واحد حرجي لموضوع واحد ، بل يجب امثال كل تكليف إلى أن يتحقق الحرج الراجع لوجوب الاحتياط بالإضافة إلى بقية التكاليف فتأمل.

131 - قوله « قده » : لا وجه لدعوى استقلال العقل ... الخ (1).

لما مر من لزوم التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ، بخلاف ما إذا وجب الاحتياط شرعا ، فإن الواجب شرعا هذا المقدار من الاحتياط.

لكنك عرفت أنفا أنه يصح إذا كان الاحتياط واجبا نفسيا لا إذا كان طريقيا لتنجيز الواقع ، فإن محذور التفكيك على حاله حينئذ فراجع.

132 - قوله « قده » : ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي ... الخ (2).

ينبغي التكلم أولا في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي كلية وعدمه.

ص: 277

1-1. كفاية الأصول / 313.

2-2. كفاية الأصول / 313.

وثانياً في جريانه وعدمه في خصوص المقام : فنقول : المانع من الجريان تارة بلحاظ مقام الثبوت ، وأخرى بلحاظ مقام الإثبات :

أما بحسب مقام الثبوت ، فالمانع عند شيخنا الأستاذ « قدس سره » تبعاً لشيخنا العلامة الأنصاري « قدس سره » منحصر في لزوم المخالفة العملية ، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحدهما وكانا مسبوقين بالطهارة ، فاستصحاب الطهارة فيهما يوجب الإذن في ارتكابهما ، مع فرض تنجيز العلم بوجوب الاجتناب الذي هو لازم العلم بالنجاسة ، والإذن في المخالفة العملية قبيح عقلاً.

لكننا ذكرنا في محله أن تنجيز العلم وإن كان مقصوداً على صورة تعلق العلم بتكليف إلزامي ، فما لا مخالفة عملية له لا تنجيز له ، إلا أن المانع عقلاً عن جريان الاستصحاب في الأطراف غير منحصر في المخالفة العملية ، فإن نفس تنافي الحكمين أعني وجوب الاجتناب عنهما معاً وعدم وجوب الاجتناب عن أحدهما محذور عقلياً.

ومنه يعلم أن هذا المحذور العقلي فيما إذا كان الأصل على طبق العلم الإجمالي كما في الأصول المثبتة للتكليف المعلوم بالإجمال جارياً أيضاً ، إذ اجتماع المثليين كاجتماع الضدين والمتناقضين في الاستحالة.

وبالجملة عدم وجوب الاجتناب فعلاً مناقض لوجوب الاجتناب فعلاً وإن لم يكن أثر لعدم الوجوب المعلوم بالإجمال ، فالمانع العقلي عن جريان الأصول غير منحصر في لزوم المخالفة العملية.

وأما بحسب مقام الإثبات ، فالمانع لزوم المناقضة بين صدر الرواية وذيلها من شمولها للأصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي بناء على شمول اليقين في قوله عليه السلام : ولكن تنقضه بيقين مثله (1) لليقين الإجمالي ، فإن مقتضى صدرها

ص: 278

1-1. تهذيب الأحكام 1 / 8 - 9 وعبارة الرواية : ولكن ينقضه بيقين آخر وليس فيها مثله.

بملاحظة نفس اليقين والشك حرمة نقض اليقين بالشك في كل من الطرفين ، ومقتضى ذيلها بملاحظة اطلاق اليقين المحدد للشك بصورة عدم الاقتران بالعلم الإجمالى عدم حرمة نقض اليقين بالشك فى هذه الصورة.

وهذا البيان أولى من دعوى أن مقتضى الصدر لزوم الأخذ بالحالة السابقة فى كلا الطرفين ، ومقتضى الذيل لزوم الأخذ بخلاف تلك الحالة فى أحدهما كما عن شيخنا الأستاذ « قدس سره » فى التعليقة (1).

وجه الأولوية أنه مع العلم بالتكليف تفصيلا أو إجمالا- لا يعقل جعل حكم مماثل على طبقه ، فليس هناك وجوب النقض حقيقة ، بل حيث إن اليقين رافع للموضوع حقيقة أو اعتبارا ، فلا محالة يرتفع به حرمة النقض.

مضافا إلى أن تخصيص الذيل بالأخذ بخلاف الحالة السابقة يوجب عدم جريان الأصول المخالفة للعلم ، لا الأعم منها ومن الموافقة ، وهو بلا موجب ، بل إذا كان الذيل محددًا للموضوع فلا محالة يكون الشك المقرون بالعلم الإجمالى مغايرا لموضوع حرمة النقض ، سواء كان الحكم المجعول مخالفا للمعلوم بالإجمال أو موافقا له وعنوان النقض لا يستدعى مغايرة الناقض والمنقوض من حيث المتعلق بعد إرادة جعل الحكم المماثل فى موضوع الشك الغير المقرون بالعلم الإجمالى من حرمة النقض ، وإرادة عدم جعله عند تحقق اليقين بالحكم بالفعل.

مع أن حرمة نقض اليقين ليست إلا بمعنى حرمة رفع اليد عن اليقين والتمسك بالشك.

ومن المعلوم أنه بعد اليقين بالحكم بالفعل لا معنى للتمسك بيقينه السابق بل يتمسك بيقينه الفعلى.

ولا يخفى عليك أنه بعد عدم تكفل الذيل لحكم شرعى لعدم معنى

ص: 279

1-1. تعليقه على الرسائل / 257.

للتعبد مع العلم سواء كان مماثلا للمتيقن السابق أو منافيا له يدور أمر الذيل بالمآل إلى تأكيد الصدر أو تحديده بما إذا لم يكن الشك من أطراف العلم الإجمالى.

ومن الواضح أنه بناء على التأكيد لا مقابلة بين الصدر والذيل ليكون للذيل إطلاق فى قبال الصدر ، بل المؤكد تابع للمتأكد إطلاقا وتقييدا. كما أنه بناء على التحديد لا إطلاق ولا تقييد للمحدود إلا بتبع ما يتحدّد به ، فالعمدة تحقيق أن الذيل من باب التأكيد أو من باب التحديد.

ومنه تعرف أنه لو كان الذيل محددًا ، فلا يجدى خلوه بعض الأخبار عن قضية الذيل لأنه لا يكون مقيدا لإطلاقه ، كما أنه بناء على التأكيد لا معارضة بين ما يشتمل على الذيل وما لا يشتمل عليه.

نعم بناء على الإجمال وعدم تشخيص التأكيد والتحديد تجدى الأخبار الخالية عن الذيل لانفصال المجمل فلا يسرى إجماله إلى غيره.

فان قلت : ارتفاع المتيقن واقعا لا يكون ناقضا ، لفرض حصر الناقض فى اليقين وجعل الحكم المماثل فى موضوع اليقين والشك ، والعلم الإجمالى لا- يكون ناقضا لكلا- اليقينين لأنه خلاف مقتضاه ، إذ لا يقين بكل منهما نقيًا أو إثباتًا. وليس ناقضا لأحدهما بخصوصه ، إذ الخصوصية مشكوكة ، فيؤول إلى نقض اليقين بالشك ، لا باليقين. وليس ناقضا لأحدهما المردد ، إذ العلم الإجمالى غير متعلق بالمردد لما مر منا مرارا أن مقوم صفة العلم أمر جزئى معين ، والمردد بما هو لا ثبوت له ماهية ولا هوية ، وما لا ثبوت له لا يعقل أن يكون مقوما لصفة العلم ، كما أن اليقين المنقوض لا يعقل أن يكون مرددا لعين البرهان المذكور ، فلا الناقض متعلق بالمردد ، ولا المنقوض مردد ، فالناقض ينحصر فى اليقين التفصيلى برهانا.

قلت : العلم الإجمالى وإن كان عندنا لا يغاير العلم التفصيلى فى حد العلمية ، وأن طرف العلم دائما مفصل ومنكشف به ، إلا أن متعلق الطرف مجهول ،

وضم الجهل إلى العلم صار سببا لهذا الاسم ، إلا أن العلم الإجمالى ، بالنجاسة مثلا بضم العلم بعدم خروج متعلقها من الطرفين يوجب العلم بنجاسة ما لا يخرج عن الطرفين ، لا بنجاسة أحدهما المردد ، فهو وإن لم يكن مناقضا لكل واحد من اليقينين فى الطرفين ، لكنه مناقض لمجموع اليقينين ونسبته إلى كل منهما على السوية.

فالتعبد الاستصحابى بكليهما مع وجود الناقض للمجموع لا معنى له ، والتعبد بأحدهما بخصوصه بلا موجب ، والتعبد بأحدهما بلا عنوان نظرا إلى أن نسبة المانع إلى المقتضيين على السوية فيسقط أحدهما بلا عنوان ويبقى أحدهما بلا عنوان أيضا محال ، لأن جعل الحكم على طبق المردد وما لا تعين له يوجب إما تعين المردد أو تردد المعين ، وكلاهما محال ، فالتعبد الاستصحابى بأحدهما غير ممكن ، وهذا معنى سقوط الأصول فى أطراف العلم.

ولا يخفى أن هذا البيان ليس بيانا للمانع العقلى فى مقام الثبوت ليخرج عن محل الكلام ، بل بيان المانع فى مقام الإثبات عن جريان الأصل فى الطرفين بعد تعميم اليقين إلى الإجمالى ، إذ لو كان متعلق العلم الإجمالى أحدهما المردد ، فأحدهما مشكوك والآخر معلوم ، فيسقط عن طرف ويبقى فى طرف.

وأما إذا كان متعلق العلم مفصلا دائما وطرفه مشكوكا فى العلم الإجمالى ، فكل منهما مشكوك من حيث كونه متعلق طرف العلم واقعا ، فلو كان مثل هذا الشك بمقتضى إطلاق الذيل خارجا ، فلا محالة لا يجرى الأصل فى طرف أصلا.

والتحقيق أن مجموع اليقينين أمر اعتبارى لا وجود له خارجا ، وليس محكوما بحكم حتى يكون اليقين الإجمالى ناقضا له.

وأما انتزاع الجامع من اليقينين ومن المتيقنين ومقابلة اليقين الإجمالى المتعلق بالجامع لليقين الجامع. فهو أيضا بلا وجه ، إذ الجامع الانتزاعى لا أثر له.

مع أن اليقين بالطهارة بنحو الجامع مع اليقين الإجمالى بالنجاسة يجتمعان

للقطع بهما في اللاحق.

ومما ذكرنا تبين أنه ليس لليقين الإجمالى اعتبار الناقضية لشيء من اليقينين المرتب عليهما حرمة النقص حتى يكون اليقين الإجمالى محددًا للشك كما سيحجىء تحقيقه إن شاء الله تعالى فى مبحث الاستصحاب (1). هذا كله فى جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى وعدمه عموماً.

وأما الكلام فيه خصوصاً فظاهر شيخنا الأستاذ « قدس سره » فى المتن عدم المانع خصوصاً وإن منع عنه عموماً ، نظراً إلى أن الموضوع هو الشك الفعلى والمجتهد لمكان تدريجية الاستنباط لا شك فعلى له إلا فيما ابتلى باستنباطه ، والوقائع الأخر ربما تكون مغفولاً عنها ، فلا يقين ولا شك ، فلا موضوع كى يجرى فيه الأصل ليعارض الأصل الجارى حتى لا يعمه دليل التعبد للزوم التناقض فى مدلوله من شموله لهما.

بل يمكن أن يقال : مضافاً إلى ما أفاد أن الوجه فى الجريان تدريجية فعلية الأحكام بتدريجىة الابتلاء بالوقائع التى لها حكم ، فان علم المجتهد بالأحكام المستنبطة ويقينه وشكه فى الأحكام من قبيل العلم بالقضايا الحقيقية التى تناط فعلىة محمولاتها بفعلية موضوعاتها.

فلا أثر لعلمه الإجمالى بمثل هذه المحمولات بالفعل ، بل يكون له الأثر عند تعلقه بالمحمولات الفعلية بفعلية موضوعاتها.

وكذا يقينه بحكم كلى سابقاً وشكه فى بقائه لا حقاً ، فان نتيجة ذلك العلم بالتعبد الاستصحابى عند ترتب فعلية الحكم الاستصحابى وفى موقع الابتلاء والعمل ، حيث إنه ليس جميع الأحكام أو التعبديات الاستصحابية مورد الابتلاء ، فلا علم بأحكام فعلية على الإجمال ولا تعبدات استصحابية فعلية منافية للعلم

ص: 282

ومنه ظهر أنه لا مانع من جريان الأصل فى موقع الابتلاء من وجهين :

أحدهما عدم العلم الإجمالى المانع.

وثانيهما عدم جريان أصلىن متمانعين.

ولو كان الوجه خصوص ما أفاده « قدس سره » من تدريجية الاستنباط لما كانت التدريجية مجدية ، إذ بعد استنباط جملة من الأحكام باجراء الأصول شيئاً فشيئاً يحصل له العلم بمخالفة بعض هذه الأصول لعلمه الإجمالى ، فلا يمكنه العمل بفتاويه المطابقة للأصول التى اعتقد جريانها حال الاستنباط.

كما لا يمكنه الفتوى على طبقها جميعاً لمقلديه ، بخلاف ما إذا كان الوجه ما ذكرنا من تدريجية فعلىة الأحكام ، فانه فى كل واقعة عملية وإن كان يعلم إجمالاً- بحكم على خلاف الأصل لكنه لا أثر له ، لأنه يعلم إجمالاً بحكم على خلاف ما ابتلى به وما هو خارج عن مورد ابتلاءه ، إما لعدم موقع للابتلاء به ، أو للابتلاء به سابقاً.

ومما ذكرنا يعلم أنه كما لا مانع إثباتاً ، كذلك لا مانع ثبوتاً ، إذ لا علم اجمالى بحكم فعلى مضاد أو مماثل أو مناقض كما لا يخفى.

والتحقيق أن الشكوك وإن لم تكن فعلىة والأحكام وإن لم تكن فعلىة دفعية ، إلا أنه ليس من شرائط اعتبار ناقضية اليقين لليقين فعليتهما ودفعيتهما ، بل علم المجتهد بأن فى مواقع ابتلاءه بالاستنباط تعبدات استصحابية بلحاظ موارد فعليتها بفعلىة موضوعاتها كاف فى العلم بأن الاستصحابات فى مواقعها مخالفة للواقع الذى علمه إجمالاً.

ومن الواضح أن هذا العلم الإجمالى الموجود من أول الأمر هو عين اليقين الإجمالى الناقض فى موقع فعلىة الاستصحاب بفعلىة موضوعه لا أنه يحدث له عند إجراء الاستصحابات أو بعده علم إجمالى ناقض.

وإنما الفرق بين ما قبل الاستنباط وما بعده يكون أطراف العلم الإجمالي ملحوظا بنحو الكلية والجمع قبلا وصيرورة الأطراف بنحو الجزئية والفرق والتفصيل عند التعرض لاستنباط تلك الأحكام المعلومة بالإجمال بنحو الجمع والكلية.

فاليقين الناقض موجود قبل الاستنباط ، فيمنع عن جريان الأصل في أول مرحلة الاستنباط لعلمه بمخالفته أو مخالفة الأصل المبتلى به في واقعة أخرى ، وتدريبية الفعلية لا يمنع عن ترتيب الأثر فعلا كما سيأتي (1) إن شاء الله تعالى في بحث الاشتغال.

133 - قوله « قده » : كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقا ولو من مظنونات ... الخ (2).

توضيحه أن نتيجة هذه المقدمات ليس عنده « قدس سره » حجية الظن المطلق كما عليه أهله ، ولا تبويض الاحتياط في محتملات التكليف برفع اليد عنه في موهومات التكليف وإبقائه في مظنونه ومشكوكاته ، كما عليه شيخنا العلامة الأنصاري « قدس سره » ، بل عدمهما على وجه والتبويض في موارد الأصول النافية من مظنونات التكليف على وجه آخر ، وذلك لأن التنزل إلى الظن أو التبويض على الوجه الأول يتوقف على إبطال إجراء الأصول المثبتة والنافية حتى يتمحض الأمر في حثية الظن (3) ومقابليه ، ولا محذور في إجراء الأصول بعد تمامية مقتضيتها في مقام الإثبات كما في المتن وشيدناه في الحاشية السابقة ، إلا لزوم الحرج من العمل بالأصول المثبتة للتكليف ، والمخالفة للاحتياط اللازم

نتيجة مقدمات الانسداد

ص: 284

1-1. في التعليقة 73 من مبحث البراءة والاشتغال.

2-2. كفاية الأصول / 314.

3-3. في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده حثية الظن لكن الصحيح حجية الظن.

عقلا أو شرعا من العمل بالأصول النافية كما عن شيخنا العلامة الأنصاري (1) « قدس سره ».

ومن الواضح أن شيئا منهما على فرض الصحة لا يقتضى سقوط الأصول من الاعتبار مطلقا ، بل يجب دفع الحرج بضم مقدار من موارد الأصول المثبتة إلى موارد الأصول النافية بترك العمل بمحتملات التكليف فيهما ، كما يجب دفع محذور مخالفة الاحتياط اللازم بضم مقدار من موارد الأصول النافية من محتملات التكليف إلى موارد الأصول المثبتة للتكليف ، ثم العمل على طبق الأصول المثبتة فى الأول وعلى طبق النافية فى الثانى فى غير ذلك المقدار الخارج لدفع محذور الحرج أو لدفع محذور مخالفة الاحتياط الواجب ، لا إبطال الأصول بالكلفة ومراعاة التبعض بالإضافة إلى محتملات التكليف.

مع أن شيئا من المحذورين غير وارد : أما لزوم الحرج ، فلبدها كثره موارد الأصول النافية وقلة موارد الأصول المثبتة.

وأما لزوم مخالفة الاحتياط ، فلضرورة وفاء العلم والعلمى وموارد الأصول المثبتة بالمعلوم بالإجمال ، بحيث لا يبقى مجال للزوم الاحتياط عقلا ، ولا استكشاف إيجابه شرعا.

مضافا إلى ما فى الجمع بين المحذورين ، إذ مقتضى كثره موارد الأصول المثبتة حتى لزم منها الحرج عدم بقاء ما يلزم من إجراء الأصول النافية فيه كثره المخالفة القطعية كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال : فى وجه الجمع بعدم وفاء المطابق من الأصول المثبتة للواقع بالمعلوم بالإجمال بضم العلم والعلمى ، فتكون بقية المعلوم بالإجمال فى موارد الأصول النافية ، وهذه الدعوى بلحاظ وجود أمارات كثيرة على خلاف

ص: 285

1-1. فى المقدمة الثالثة من مقدمات الانسداد من كتاب الرسائل فراجع.

الأصول المثبتة، بحيث يعلم إجمالاً بصدور جملة منها واقعا، فلا تكون الدعوى جزافا.

وعليه فحيث إن الموافق من الأصول المثبتة قليل فلا يكون وافيا بالمعلوم بالإجمال، والأخذ بجملتها مستلزم للحرص، وحيث إن الأصول المثبتة الموافقة للواقع لا تفي بالمعلوم بالإجمال، فالواقع المعلوم (1) في موارد الأصول النافية، فالعمل بها مستلزم للمخالفة القطعية العملية.

134 - قوله « قده » : وأما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل ... الخ (2).

تحقيق المقام أن قبح ترجيح العمل بالمشكوك أو الموهوم على العمل بالمظنون إما أن يكون متفرعا على حجّة الظن، فيقبح التنزل عنه حيث إنه حجّة وإما أن يكون مقدّمة لها بمعنى أنه حيث يقبح الترجيح فالظن حجة :

أما الأول ففيه أولا أنه خلف، إذ المفروض أن المقدمة الخامسة من مقدمات حجّة الظن لا من متفرعاتها.

وثانيا أن الغاية المقصودة من هذه المقدمات هي حجّة الظن، فمع حصولها بدون هذه المقدمة فكون ترجيح المشكوك (3) والموهوم قبيحا أو غير قبيح مستدرک إذ ليس الكلام في تعداد القبائح العقلية.

وثالثا أن مخالفة الحجّة حيث إنه خروج عن زى الرقية، فهو ظلم، وهو قبيح يستحق عليه الذم والعقاب، وليس الإقدام على القبيح المذموم المعاقب

ص: 286

1-1. قوله : فالواقع المعلوم، مبتدأ بلا خبر فان مقتضى القاعدة أن يكون خبره باق على حاله أو لم يرتفع بأن يقال فالواقع المعلوم في موارد الأصول النافية باق على حاله أو لم يرتفع أو نحو ذلك.

2-2. كفاية الأصول / 315.

3-3. هذا الكلام غير مرتبط بما قبله فلا بدّ من كونه تقرّيعا على محذوف أو يكون في العبارة تصحيفا بأن كان في الأصل يكون ترجيح المشكوك والموهوم قبيحا أو غير قبيح مستدرکا.

عليه قبيحا آخر بملاك التحسين والتقييح العقليين لوجهين قدمنا ذكرهما (1) عند التعرض لقاعدة دفع الضرر المظنون.

ورابعا أن حجبية الظن المفروغ عنها هنا إما شرعية أو عقلية : لا مجال للأولى ، إذ المفروض عدم الدليل على الحجبية من قبل الشارع ، وبلحاظ ما عدا هذه المقدمة يكون المقدمات بضميمة قبح نقض الغرض كاشفة عن الحجبية شرعا لا من باب استقلال العقل ، والمفروض ترتيب المقدمات على نحو تنتج حكومة العقل بحجبية الظن.

ولا مجال للثانية ، إذ المراد بالحجبية عقلا ليس كما يتوهم من كونها مفاد حكم العقل العملي في قبال حكم العقل النظري ، إذ ليس شأن العاقلة إلا التعقل كما في سائر القوى ، ولا بعث ولا زجر من العاقلة.

وليس تفاوت العقل النظري مع العقل العملي من حيث ما هو وظيفة القوة العاقلة ، بل التفاوت بالمدرك.

فالمدرك : إذا كان له مساس بالعمل وكان ينبغى أن يؤتى به أو لا يؤتى به سمي حكما عقليا عمليا.

وإذا كان مما ينبغى أن يعلم سمي نظريا.

وكونه كذلك من غير ناحية الإدراك والقوة المدركة ، بل لا بد من أن يكون من تلقاء الشارع أو العقلاء ، فما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع كحسن العدل وقبح الظلم إذا أدركه العقل دخل في حكم العقل العملي.

وأما نفس كون العدل حسنا يمدح على فاعله وكون الظلم قبيحا يذم على فاعله ، فمأخوذ من العقلاء.

ص: 287

1-1. في التعليقة 120 فراجع.

وعليه ، فليس المراد بكونه حجة عقلا إلا كونه حجة عند العقلاء.

وقد بينا في (1) مبحث حجية الظواهر أن المراد بحجية شىء عند العقلاء ليس جعل الحكم المماثل منهم على طبقه ، ولا الإنشاء بداعى تنجيز الواقع ، بل بنائهم عملا على اتباع خبر الثقة أو ظاهر الكلام والاحتجاج بهما هو مدرك الحجية ، فما لا عمل على طبقه منهم لا معنى لحجيته عندهم.

ومن الواضح أنه لا-عمل منهم على طبق الظن مطلقا وهو واضح ، ولا عمل على طبقه فى فرض المقدمات المزبورة حيث لم يقع هذه المقدمات فى أمورهم العادية وأوامرهم المولوية ليكون لهم عمل على طبقه فيكون إمضاء الشارع على وقفه.

والبناء الفرضى مع أنه فى نفسه غير مفيد لا يحقق إمضاء من الشارع ، حيث لا عمل ليتحقق التقرير والإمضاء ، فاتضح أن تفرع قبح العمل بغير الظن على حجيته فاسد من جميع الوجوه.

وأما الثانى وهو كون قبح ترجيح المرجوح على الراجح من مقدمات حجية الظن ، فنقول : إن المراد من الراجح والمرجوح : تارة ما يوافق الغرض المولوى وما لا يوافقه ، أو ما يوافق الغرض العقلانى وما لا يوافقه.

وأخرى مجرد المظنون والمشكوك والموهوم. فالأول راجح من حيث الغرض ، والثانى راجح من حيث وقوعه فى أفق النفس.

فإن أريد الأول ، ففيه أن قبحه إنما يسلم إذا كان الموافق للغرض بنحو يكون تركه مخلا بالنظام حتى يكون قبيحا بحيث يذم عليه عند العقلاء ويكون

ص: 288

1-1. لم نجد فى مبحث حجية الظواهر أن المراد بحجية شىء عند العقلاء ليس جعل الحكم المماثل ولا الانشاء بداعى جعل الداعى وإنما ذكر فى مبحث الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى أن الثابت من العقلاء هو العمل بالظاهر أو خبر الثقة لا اعتبار الوصول والاحراز نهاية الدراية 3 : التعليقة 56.

ذم الشارع عقابه ، والحال أن الأغراض المولوية أى مصالح الأفعال ومفاسدها لا دخل لها بالمصلحة العامة التى ينحفظ بها النظام أو المفسدة العامة التى يختل بها النظام كما مر مرارا.

وكذلك الأغراض العقلانية ليست دائما من المصالح العامة التى ينحفظ بها النظام أو المفسد العامة التى يختل بها النظام ، ضرورة أن الغرض الداعى لهم إلى اتباع خبر الثقة أو ظاهر الكلام ليس بحيث يكون تركه مخلا بالنظام كالظلم.

مع أن هذا فيما إذا تمحض أحد الأمرين فى كونه موافقا للغرض المولوى أو العقلائى فى قبال الآخر ، لا فى مثل ما نحن فيه الذى يحتمل موافقة كل منهما للغرض.

وإن أريد الثانى فالأمر فى عدم الملاك للقبح أوضح ، إذ المظنون بما هو مظنون لا ملاك للقبح فى تركه بنفسه إذا لم ينطبق عليه عنوان قبيح ، وانطباق عنوان الظلم موقوف على حجية الظن حتى يكون خلاف ما قامت عليه الحجة ظلما قبيحا ، والمفروض أن ما عدا المقدمة الخامسة لا يقتضى حجية الظن حتى ينطبق عليه عنوان قبيح ، وإلا لرجع الأمر إلى الشق الأول الذى فصلنا القول فيه.

فان قلت : هذه المقدمات محققة ، لصغرى الظن بالعقاب.

ومن الواضح أن طبع كل ذى شعور وجبلته يقتضى تقديم مظنون العقاب على محتمل العقاب إذا دار الأمر بينهما ، فيفر من المظنون دون غيره ، ولا يفر من المشكوك ، ويقدم على المظنون ، بل يستحيل أن يؤثر الاحتمال المساوى أو المرجوح فى فرارهم ، ولا يؤثر الاحتمال الراجح والمفروض عدم خصوصية فى طرفهما ، فهذه المقدمة الخامسة لبيان هذا المعنى الجبلى الطبعى ، فالتعبير بالقبح هنا كالتعبير باللزوم فى قولهم بلزوم دفع الضرر المظنون عقلا.

قلت : أولا إن هذا عين القول بالتبعيض فى الاحتياط دون حجية الظن على الحكومة ، إذ الأثر المترقب من الحجية وهو تنجز الواقع على تقدير وجوده فى ضمن المظنونات مفروض الحصول ، فلا معنى لحجية الظن عقلا ، بل خصوصية الظن بالعقاب عند الدوران توجب تعيين المظنونات للاحتياط .

وتوهم الحكومة بتقريب أنه بعد تحقق المقدمات المفروض فيها تنجز الواقع يستقل العقل بلزوم الإطاعة الظنية ، وتقدمها على الإطاعة الاحتمالية والوهمية بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية .

مدفوع بأنه بعد تنجز الواقع بوصول التكليف تفصيلا أو إجمالا بحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواصل لا حكم آخر من العقل فى باب الإطاعة والامتثال ، بل بعد تحقق العقاب فى مخالفة التكليف يفر كل عاقل ذى شعور عن العقاب المقطوع أو المظنون أو المحتمل ، وبعد عدم إمكان الفرار من العقاب على أى تقدير ، والتردد بين المظنون وغيره ، فلا محالة يفر من المظنون دون غيره .

وثانيا إن قلنا : بتنجز الأحكام المعلومة بالعلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط شرعا طريقيا وكانت المقدمات مضيقه لدائرة التنجز إلى أن دار الأمر فيه بين المظنونات والمشكوكات والموهومات صح دعوى أن المظنونات يظن بالعقاب فيها ، والمشكوكات يحتمل العقاب فيها ، والموهومات يحتمل العقاب فيها احتمالا مرجوحا ، فالمقدمات الأربعة تحقق صغرى مظنون العقاب ومحتمله ، فيصح الإيكال إلى مقتضى الجبلة والطبع .

وأما إذا قلنا بعدم منجزية العلم الإجمالى - وعدم إيجاب الاحتياط الطريقي شرعا ، لما ذكرنا من المحاذير ، وأن مقتضى المقدمة الثالثة العلم بعدم رفع اليد عن الأحكام بجعلها فعلية على أحد الوجوه : إما فعلية على أى تقدير يقتضى الاحتياط التام ، أو فعلية على طبق الأصول الموردية ، أو فعلية على طبق

المظنون ، أو على طبق المشكوك والموهوم ، وقد أبطنا الأولين بمقتضى المقدمة الرابعة ، فيدور الأ-مربن جعلها فعلية على طبق المظنونات بخصوصها أو على طبق المشكوكات والموهومات بخصوصهما ، - فتعين فعلية الحكم على طبق المظنون دون المشكوك والموهوم يحتاج إلى معين حتى يكون الظن بالحكم ظنا بالحكم الفعلي ليتنجز بالظن.

فالظن بالحكم الفعلي نتيجة تعيين الحكم الفعلي في طرف المظنون ، ولا يتعين إلا بالقطع بصلاحيّة الظن للاحتياج به على الحكم على تقدير ثبوته حتى يظن بثبوته فعليًا بقول مطلق.

وقد عرفت عدم الدليل على صلاحيّة الظن للاحتجاج به المبلغ للحكم إلى مرتبة الفعلية والتنجز لا شرعا ولا عقلا ، فلا يتحقق بالمقدمات ظن بالعقاب واحتمال العقاب حتى يصح الإيكال إلى ما هو مقتضى الجبله والطبع بالمقدمة الخامسة إلا بتقريب ينتج حجية الظن على وجه الكشف ، وهو أن الشارع حيث لا- طريق له في إيصال أحكامه التي لا- يمكنه رفع اليد عنها إلا الظن والاحتمال ، فان الخصوصية الواقعية المحتملة في طرف المشكوك أو الموهوم بوجودها الواقعي غير صالحة لجعل الحكم في طرف المشكوك أو الموهوم بالغا مرتبة الفعلية ، فلا بد من بيانها.

فلو كان الغرض فعلية الحكم في طرفهما مع عدم بيان تلك الخصوصية كان الشارع ناقضا لغرضه ، فيستكشف قطعيا عدم خصوصية مبلغة للحكم مرتبة الفعلية في خصوص المشكوك والموهوم ، فينحصر أمر المبلغ في الظن وما يقابله.

وإذا فرض أن مقتضى البلوغ إلى مرتبة الفعلية إما الاحتمال الراجح أو غيره ، فلا محالة يؤثر الاحتمال الراجح في فعلية الحكم لاستحالة تأثير الأقوى (1)

ص: 291

1 - 1. في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده لاستحالة تأثير الأقوى دون الأضعف لكن الصحيح لاستحالة تأثير الأضعف دون الأقوى وهو واضح.

دون الأضعف ، ويقبح من الحكيم جعل حكمه فعليًا على طبق المرجوح دون الراجح.

فالمقدّمة الخامسة كاشفة عن أن الشارع لا يجعل الاحتمال الغير الراجح مبلّغًا لحكمه دون الراجح لفرض انحصار المبلغ في الاحتمال بما هو. ونتيجة هذه المقدمات بضميمة قبح نقض الغرض جعل الشارع للظن مبلّغًا للحكم في طرفه إلى مرتبة الفعلية والتّنبّز. وسيجيء بعض الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

135 - قوله « قده » : لعدم التفاوت في نظر العقل ... الخ (1).

لأن المهم عنده بعد ما كان تحصيل الظن بالفراغ كان هو المعتبر تحصيله لا الظن بالواقع الذي اقتضت المقدمات تحصيل خصوصه لقصورها بنفسها عن الأعم منه.

والتحقيق أن مورد الظن بالطريق الذي نقول بحجّيته من حيث الظن بالفراغ محتملات التكليف من مشكوكاتها وموهوماتها ، وإلا لو كان الطريق مفيدا للظن بالتكليف لكان الظن بالتكليف حجة سواء كان الطريق مظنون الحجّية أم لا ، ومحتمل التكليف من حيث نفسه لا يوجب إلا احتمال الفراغ وهو غير لازم التحصيل.

فسببية الظن بالطريق للظن بالفراغ ليست إلا بلحاظ أن الظن بالحجّية :

إمّا ظن بالبدلية بناء على جعل الحكم المماثل عن مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع.

وإمّا ظن بالمعذرية بناء على كون الحجّية بمعنى الإنشاء بداعي تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند المخالفة.

وإمّا ظن بأنه هو الواقع اعتبارا بناء على أن الحجّية بمعنى اعتبار وصول

ص: 292

الواقع وأنه هو الواقع.

فيكون العمل بالطريق المظنون الحجّية موجبا للظن بالفراغ عن عهدة الواقع إمّا بإتيان بدله أو بما يعذر معه على تقدير المخالفة أو بما هو الواقع بنظر الشارع.

وعليه ، فيرد عليه : أولا أن البدليّة والمعدريّة إنما تعقل في مثل دوران الأمر بين وجوب أحد الفعلين من الظهر والجمعة مثلا .

وأما في غيره ، فلا واقع كى يتخلف عنه ، ويكون بدلا عنه تارة ، ومعدّرا عنه أخرى ، مثلا إذا ظن بحجّية طريق أدى إلى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فانه إذا لم يكن واجبا واقعا ، فليس هناك عمل آخر يكون واجبا واقعا ليكون الدعاء بدلا عنه ، والطريق معدّرا عنه ، فليس الظن بالطريق مفيدا للظن بالبدليّة أو بالمعدريّة ليستلزم الظن بالفراغ دائما ، حيث لا يعقل البدليّة والمعدريّة دائما بل أحيانا .

وثانيا أنه لا دليل على البدليّة واشتمال المؤدّى بما هو مؤدّى على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يكون الظنّ بالطريق ظنّا بالفراغ لمكان الظن ببدليّة المؤدّى عن الواقع ، وذلك لأن غاية ما يقتضيه دليل الحجّية ظهور الإنشاء في جعل الحكم المماثل وانبعائه عن مصلحة زائدة على مصلحة الواقع ، وإلا كان جعل الحكم المماثل مقصورا على مطابقة الواقع .

وأما كون تلك المصلحة مسانحة لمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواقع ، فلا دليل عليه إلاّ توهم قبح تفويت مصلحة الواقع بجعل الطريق المخالف له من دون تدارك .

وهو مدفوع بما تفرّدنا به في محلّه من أنّه ربما يكون إيكال العبد إلى طرقه العلميّة موجبا لفوات الواقعيّات أكثر من العمل بالأمارات ، وموجبا لوقوعه في مفسدة أعظم من فوات مصلحة الواقع أحيانا .

ص: 293

مع أن تقويت مصلحة الواقع بإيصال مصلحة أخرى مساوية أو أقوى لا قبح فيه ، وإن لم تكن تلك المصلحة مسانحة للفائدة.

ولذا ذكرنا في محله من أن القول بحجية الأمانة من باب السببية (1) والموضوعية دون الطريقية لا يستلزم الإجزاء ، وتمام الكلام في محله.

وثالثاً أن فرض البدلية لا يستلزم الظن بها الظن بالفراغ عن عهدة الواقع المنجز على وجه يكتفى به العقل.

بيانه أن البدلية بمعنى احتمال المؤدى على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لا تتقوم إلا بقيام ذات الطريق عليه ، لا بقيام معلوم الطريقية ومقاطع الحجية ، لأن الحجية منبعثة عن البدلية ، لا أن البدلية منبعثة عن الحجية ، وإلا لزم جعل الحجية بلا سبب وعلة.

فما عن ظاهر بعض أجلة العصر (2) من أن بدلية مفاد الطريق تابعة للعلم بحجيته لا وجه له بظاهره ، إلا أن يراد خلاف ما هو ظاهر البدلية بأن يراد المعذرية عن الواقع كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

لكنه مع أن البدلية بالمعنى المزبور غير متقومة بالحجية ولا بالعلم بالحجية فرق بين الظن بالفراغ المنبعث عن الظن بالواقع والظن بالفراغ المنبعث عن الظن بالطريق ، لأن المفروض في الظن بالواقع سقوط الواقعيات في غير المظنونات عن التّجيز وتضييق دائرة الواقعيات المنجزة وانحصارها في مظنونات التكليف.

فاذا أتى المكلف بمظنونات التكليف يقطع بخروجه عن عهدة الواقعيات المنجزة للقطع بسقوط ما عدا المظنونات بمقتضى المقدمات السابقة

ص: 294

1-1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 214.

2-2. المحقق الحائري قدس سره ، درر الفوائد / 408.

عن التنجيز وإتيان ما تنجز عليه في المظنونات.

وإنما عبر هنا بالظن بالفراغ عن الواقع المنجز ، للظن بثبوت التكليف ، وإلا فيقطع بالفراغ على تقدير ثبوت المظنون في الواقع.

وهذا بخلاف الظن بالطريق ، لأن مورده إن كان محتمل التكليف بحيث يدور الأمر بين وجوده وعدمه ، فهو خارج عن دائرة المعلومات الإجمالية المنجزة على الفرض ، والمفروض أيضا عدم اندراج التكاليف الغير الواقعية تحت العلم الإجمالي وعدم جريان المقدمات فيها ، فلا منجز لها حتى يجب عقلا تحصيل الظن بالفراغ عنها.

وإن كان محتمل التكليف يدور أمره بين فعلين يعلم بوجوب أحدهما كالظهر والجمعة سواء كان أحدهما مظنون الوجوب واقعا في نفسه أو لا- ولكن كان الجمعة مثلا- ما قام على وجوبها طريق مظنون الحجية ، فهناك واقع منجز ، إما بالخصوص كما إذا ظن بوجوب الظهر أو بالاجمال ، والاتيان بالجمعة لا يوجب الخروج عن عهدة الواقع المنجز ، إذ على فرض عدم حجية الطريق واقعا لا بدل عن الواقع المنجز بالتفصيل أو بالاجمال كما كان في الظن بالواقع ، فلا ظن. بالفراغ عن الواقع المنجز بسبب العلم الإجمالي أو بسبب الظن بالواقع بحيث يكتفى به عند العقل عن الواقع المنجز ، فان العقل إنما يكتفى به إذا كان الواقع في ضمن غيره ساقطا عن التنجز ، وهنا ليس كذلك إلا إذا فرض جريان المقدمات في الطريق أيضا ، فيكون مؤدياتها في ضمن مظنوناتها منجزة بحيث يكتفى بها عن الواقع. هذا كله بناء على أن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل المنبعث عن مصلحة بدلية.

وأما إذا كانت بمعنى الإنشاء بداعي تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند المخالفة ، فالأمر أوضح لأن الأحكام الطريقتية مرتبة فعليتها وتنجزها واحدة ، فما لم يصل الحكم الطريقي لا يكون منجزا ولا معدرا.

فالظن به في الحقيقة ظن بالإنشاء بداعي تنجيز الواقع لا ظن بالمنجز والمعذر بالحمل الشائع حتى يفيد فائدة الظن بالواقع.

بل قد ذكرنا في مسألة جعل الطريق أن جعل الحكم المماثل إن كان بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فهو أيضا كذلك من حيث وحدة مرتبة فعليته وتنجزه، إذ لو كفى وجود الحكم واقعا في الباعثية والزاجرية لما كانت حاجة إلى جعل الحكم المماثل بهذا العنوان.

ومما ذكرنا تبين حال الحجية بمعنى اعتبار وصول الواقع وأنه هو، فإن الاعتبار المزبور لا يجدى مع عدم وصوله علما أو علميا، إذ ما لا وصول له بنفسه لا يعقل أن يكون موصلا لغيره.

ورابعا إنما يكون المهم الظن بالفراغ لأن المفروض عنده « قدس سره » وعند الشيخ الأعظم « قدس سره » في الرسائل إجراء مقدمات الانسداد في كيفية إطاعة الاحكام المنجزة، فإنه يصح أن يقال : حينئذ إن الغرض ليس امتثال الأحكام باتيان متعلقاتها، بل المهم الفراغ عنها والخروج عن عهدتها.

وأما بناء على ما سلكناه من إجراء المقدمات في جعل الأحكام الواقعية فعلية منجزة بالظن، فالظن بالفراغ أجنبي عن هذا المهم، بل يحتاج منجزة الظن بالطريق إلى مقدمات تقتضى منجزيته كما اقتضت منجزة الظن بالواقع.

136 - قوله « قدس سره » : قال فيها إننا كما تقطع بأنا مكلفون ... الخ (1).

لا يخفى عليك أن كلام صاحب الفصول (2) « قدس سره » مبني على مقدمتين :

إحدهما انحلال العلم الإجمالي الكبير بتكاليف كثيرة في المحتملات

ص: 296

1-1. كفاية الأصول / 316.

2-2. فصول / 279 طبع هاشم.

بمظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها بالعلم الإجمالى الصغير بمؤدّيات طرق مخصوصة.

ثانيتها دوران فعلية التكاليف ووصولها إلى حدّ حقيقة الحكم من الباعثيّة والزاجريّة مدار وصولها بعد تعذّر العلم بتلك الطّرق المنصوبة.

ومن البين أنه بعد هاتين المقدمتين لا ظن بالحكم الفعلى البعثى والزجرى الذى هو مدار الإطاعة والعصيان ، إلا فى دائرة تلك الطرق المعلومة بالإجمال.

وأما فى غيرها ، فلا ظن إلا بالحكم الواقعى فقط ، ومثله لا أثر له كما سيجىء إن شاء الله تعالى تحقيقه عند تعرض شيخنا الأستاذ « قدس سره » للإشكال على دليله وسنبين إن شاء الله تعالى أن الدوران المزبور مما لا بد منه لا أنه محال أو مجمع على بطلانه إلى غير ذلك من المحاذير كما سنبين إن شاء الله تعالى انحلال العلم الإجمالى الكبير بهذا العلم الإجمالى الصغير.

137 - قوله « قده » : لا الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا ... الخ (1).

ويشهد لعدم لزوم المحذور من الاحتياط فى هذه الطرق أن بناء الفقهاء على العمل بكل خبر موثوق به ولو كان ضعيفا استند إليه المشهور وبالإجماعات المنقولة بل بالشهوات أيضا ، وعليها يدور رحى الفقه ، ولم يلزم من العمل بها اختلال النظام ولا عسر ولا حرج ، فلا معنى لأن يكون الاحتياط فيها موجبا لأحدهما ، إذ لا يعقل التفاوت بسبب وجه العمل من كونه بعنوان الاحتياط أو بعنوان قيام الحجة الشرعية ، فلا مقايسة للعمل بمؤدّيات هذه الطرق المتداولة بالعمل بتمام المحتملات.

ص: 297

1-1 . كفاية الأصول / 317.

غرضه بيان الموارد التي لا يقتضى العلم الإجمالى بالطرق الاحتياط فيها فى المسألة الفرعية ، ولا اقتضاء المورد من حيث الأصل الجارى فيه للعمل لىوجب انضمامه إلى الاحتياط فى الطرق عسرا مخلا بالنظام أو حرجا مرفوعا فى الإسلام :

فمنها الموارد التي لا طريق عليها ولو إجمالا سواء كان عليها طريق غير معتبر شرعا أم لا ، وحيث إنها خارجة عن أطراف العلم بالطريق ، فلا احتياط فيها من قبل العلم الإجمالى ، وحيث لا حجة عليها ولو إجمالا ، فلا مانع من جريان الأصل مثبتا كان أو نافيا.

نعم إذا كان فيها استصحاب مثبت للتكليف ، فرىما يتوهم لزوم الحرج منه بانضمامه إلى الاحتياط فى الطريق.

لكنه حيث إن هذه الموارد فى نفسها قليلة ، لأنها بحيث يقطع بعدم طريق عليها واقعا ، وهو قليل الوقوع جدا ، ولو فرض فكونها مسبقة بالتكليف قليل ، دون سبقها بعدم التكليف ، فلذا يندفع توهم لزوم الحرج منه.

إلا- أنه لو كان المهم عدم منافاة العلم الإجمالى للأصل لصح أن يقال كما فى المتن ولو كان الأصل نافيا لأنه الذى يتوهم منافاته للعلم الإجمالى.

لكنه حيث إن المهم عدم الاحتياط فى المسألة الفرعية بحيث يلزم منه الحرج لم يكن هذا التعبير وجيها ، بل الأنسب أن يقال : ولو كان الأصل مثبتا.

ومنها ما إذا نهض الكل على نفيه أى قامت جملة من الامارات التي يعلم إجمالا بحجية إحداها على نفي تكليف شخصى ، فانه لا احتياط من قبل الأخذ

بالأمارات ، لأنها نافية لا عمل لها ليلزم من انضمامها إلى غيرها عسر .

وحيث يعلم بقيام الحجة على نفى التكليف لا مجال لاستصحاب مثبت له لعدم الشك في الحكم الفعلى لاستحالة اجتماع المتناقضين ، بل ولا شك في بقاء الحكم الفعلى السابق أيضا لاستحالة بقاءه على فعليته مع فعلية نقيضه .

وبهذا البيان تعرف عدم جريان الأصل الموافق أيضا لتقومه بالشك واستحالة اجتماع المثليين كالتقيضين .

وعطف هذا المورد على سابقه بلحاظ عدم لزوم الاحتياط فقط ، لا بجميع شئونه حتى من حيث جريان الأصل .

وأما حمل العبارة على توافق الإمارات على نفى التكليف نوعا ليكون مجرى للأصول المثبتة للتكليف أو النافية له ، فلا مجال له لتعرضه « رحمه الله » له في الموارد الأخيرة كما سيأتى إن شاء الله تعالى .

ومنها ما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف كفرادين من الخبر أو كفرادين من الإجماع المنقول مثلا وكانا متعارضين بالنفى والإثبات ، فلا احتياط من ناحية الأمانة المثبتة التي هي من أطراف العلم لسقوطها بالمعارضة بمثلها في غير الخبرين .

والتخير في الخبرين المتعادلين على وجه دون وجه ، وعدم محذور الاحتياط فيما إذا كان الخبر الراجع نافيا لعدم العمل له .

فلم يبق من صورة الاحتياط إلا ما إذا كان الخبر المثبت راجحا ، وإلغى غيرها إما لا عمل ، أو لا يتعين العمل ليلزم منه العسر .

وأما من حيث جريان الأصل موافقا كان أو مخالفا ، فظاهر المتن عدم المانع من الجريان لعدم الحجة على التكليف إثباتا أو نفيا لمكان المعارضة بالمثل .

والتحقيق أن المانع من جريان الأصل ثبوتا أمران :

أحدهما : لزوم المناقضة أو المضادة أو المماثلة بين مفادى الأصل والأمانة .

ثانيهما : لزوم الإذن فى المخالفة العملية.

وإثباتا لزوم المناقضة بين صدر الرواية وذيلها.

فإذا كان المتعارضان فردين من غير الخبر ، فهما متساقطان ، فلا تكليف فعلى أصلا غير ما هو على طبق الأصل مثبتا كان أو نافيا ، فلا مضادة ولا مماثلة ولا مناقضة.

وحيث إن الحجة معارضة بمثلا ، فلا مخالفة عملية ولو احتمالية حتى يلزم من جريان الأصل النافى الإذن فى المخالفة العملية ، فلا مانع ثبوتا أصلا فى غير الخبرين.

وأما إثباتا ، فلأن الناقض لليقين هو اليقين أو الحجة القاطعة للعدر تفصيلا كان أو اجمالا.

والمعارضان وإن كانا من أطراف ما علم اعتباره ، إلا أن ملاك المناقضة كون المجرى مما قامت الحجة على خلافه أو على وفاقه ولو اجمالا بحيث يكون أصل قيامه مقطوعا به ، وهنا لا قطع بقيام الحجة على خلاف مجرى الأصل أو على طبقه ، بل يحتمل عدم حجية أصل الأمانة التى تعارض فردان منها.

بل على الفرض يقطع بعدم حجيتهما فعلا ، فلا حجة على خلاف الأصل الجارى فى المورد ، ولا على طبقه.

هذا كله إن كان المتعارضان من غير سنخ الخبر.

وأما إذا كانا فردين من الخبر وكان الخبر النافى راجحا ، فجريان الأصل المثبت أو النافى وإن لم يلزم منه الإذن فى المخالفة العملية حيث لا عمل للخبر ، إلا أن محذور مناقضة الحكمين أو مماثلتهما مانع عقلى كما قدمناه سابقا (1) ، والحجبة الفعلية وإن كانت محتملة ، إلا أن احتمال المتناقضين والمتمائلين كالقطع بهما فى

ص: 300

1-1. فى التعليقة 132.

نعم حيث لا حجة على خلاف المجرى ولا على وفقه ولو إجمالاً لاتحاد المجرى لا يلزم منه المناقضة بين الصدر والذيل.

لا يقال : حيث إنه لا معارض للأصل ، فينحل العلم الإجمالي إمّا بحجّة الخبر النافي أو حجّة غيره للعلم بالحكم الفعلي الاستصحابي ، كما في غير ما نحن فيه.

لأننا نقول : نعم إذا جرى أصل غير معارض في بعض الأطراف ينحل العلم ، لكنه هنا ليس كذلك ، إذ لا أصل غير معارض في الخبر كليّة ، وبالإضافة إلى هذا الخبر الخاص لا يوجب الانحلال ، للقطع بالملازمة في الحجّة بين هذا الخبر وسائر الأخبار.

فالحق أنه كما أفاده « قدس سره » لا مانع من جريان الأصل ثبوتاً وإثباتاً ، إلاّ بلحاظ المناقضة في مقام الثبوت ، وهو « قدس سره » كالشيخ الأعظم « قدس سره » لا يرى المانع ثبوتاً إلاّ الإذن في المخالفة العملية ، وحيث إن الخبر ناف لا يلزم من إجراء الأصل الغير المعارض لوحدة المجرى إذن في المخالفة العملية ، سواء كان الأصل مثبتاً أو نافياً.

نعم إذا كان الخبر الراجح مثبتاً ، فلا مجرى للأصل النافي حيث يلزم منه الإذن في المخالفة العملية ولو احتمالية ، لا من جهة النقص في أركان الاستصحاب أو من جهة الناقض لليقين.

وعليه تعلم أن المتعارضين إذا كانا فردان من طرفين وكان تعارضهما بالنفي والإثبات أيضاً لا يقتضيان عملاً ، لتساقطهما وإن كان أحدهما خيراً ، لأن الترجيح للخبر على الخبر والتخيير بين الخبرين.

ومع سقوطهما بالمعارضة لا حجة على خلاف الأصل حتى يلزم منه الإذن في المخالفة العمليّة.

إلا أن يقال: إن وجه اعتبار كون المتعارضين فردين من بعض الأطراف سقوطهما على تقدير حجيتها الذاتية.

بخلاف ما إذا كانا من طرفين يعلم بحجية أحدهما بالذات، فإن المقام ليس من تعارض الحجّتين ليتساقطا بالمعارضة بل من اشتباه الحجّة بالأحجّة، وفي مثله ربما يقال: بالاحتياط، ولازمه الأخذ بالامارة المثبتة المانعة من جريان الأصل، للزوم الإذن في المخالفة العملية.

بل حيث إن أحدهما حجة واقعا فالأصل غير جار لاحتمال التناقض وهي الحجة، فالتمسك بعموم لا تنقض في المورد تمسك بالعموم في الشبهة المصدقية.

والوجه الأول وهو لزوم الاحتياط وإن كان غير صحيح إلا فيما إذا كانت الأمارتان متعلقتين بتكليفين متضادين كوجوب الجمعة والظهر، لكن الوجه الثاني لا بأس به.

وأما إذا كان الخبران متعادلين: فإن قلنا بأن معنى حجية الخبر لزوم الالتزام بمؤداه، فيمكن التخيير بين الخبر المثبت والنافي من حيث التخيير بين اللزومين.

وإن قلنا: بأن معنى الحجية جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى: فإذا كان مؤدى أحد الخبرين وجوب الظاهر ومؤدى الآخر وجوب الجمعة صح التخيير بمعنى جعل حكمن مماثلين للمؤدى بنحو التخيير، فيجب كل منهما فعلا إلى بدل.

وإذا كان مؤدى: أحدهما وجوب شيء ومؤدى الآخر عدم وجوبه كما هو المفروض في المقام، فلا يعقل التخيير حيث لا بدل للواجب حتى يعقل الوجوب التخييري، فيؤول إلى الخلف، فإن التخيير بين فعل شيء لزوما وتركه لا إلى بدل مناف لجعل طبيعة الوجوب.

الوجه المتصورة في مقام جعل الأحكام

فما عن بعض أجلة العصر (1) من التخيير بين الخبرين المتعادلين في فرض التعارض بين النفي والإثبات لا بد من أن يحمل على الوجه الأول.

إلا أن الوجه الأول في نفسه غير صحيح ، إذ أدلة الحجية للتحفظ على الأحكام العملية المطلوب منها العمل إمّا بتجزئتها أو بجعل أحكام مماثلة لها ليكون إيصالا لها بعنوان آخر ، وإن وجب الالتزام بها من الخارج عقلا أو نقلا.

وإلا لو فرض أن معنى الحجية هو الأمر بالالتزام فهو التكليف المجعول ، وليس هناك تكليف آخر إلا الواقع والالتزام الجدى بالواقع الذى لم يحرز لا حقيقة ولا تعبدا غير معقول ، والواقع غير محرز حقيقة وهو واضح ولا تعبدا ، إذ المفروض عدم جعل الحكم المماثل ، فالأمر بالالتزام الجدى غير معقول.

والمراد من الالتزام لو فرض الأمر به صريحا البناء على ثبوته كناية عن أصل ثبوته ، فهو أمر بالالتزام كناية ، وجعل للحكم المماثل حقيقة. وبقية الكلام في محله.

ومنها ما إذا تعارض فردان من نوعين يعلم بحجية أحدهما ذاتا وكان أحدهما متكفلا للوجوب والآخر للحرمة ، فإن الأمانة وإن كانت من حيث نفسها قابلة لاقتضاء الاحتياط لفرض وجود الحجّة الذاتيّة بينهما.

لكن المورد غير قابل للاحتياط بوجه ، لا من حيث الموافقة القطعية ، ولا من حيث الموافقة الاحتمالية : أما من الحيثية الأولى ، فواضح لاستحالة خلو المكلف عن الفعل والترك.

وأما من الحيثية الثانية ، فالموافقة الاحتمالية في كل واقعة حاصلة قهرا ، فلا معنى لالزام العقل بها بالإضافة إلى وقائع متعددة ، وإن كان يتصور المخالفة القطعية تدريجا ، لكنه ليس للوقائع المتعددة تكليف واحد ليتصور تنجزه من حيث

ص: 303

المخالفة القطعية، بل تكاليف متعددة لا يعقل تجزؤها، لا من حيث وجوب الموافقة القطعية، ولا من حيث حرمة المخالفة القطعية وبقية الكلام في محله.

ومما ذكرنا تعرف عدم المانع من جريان الأصول النافية، حيث لا علم إجمالى بتكليف فعلى، فلا مانع ثبوتا ولا إثباتا.

ومنها ما إذا كانت أمارات نافية لتكاليف متعددة وكانت في موردها استصحابات مثبتة، فان الأمارات حيث كانت نافية فلا عمل حتى يلزم من جريان الأصول المثبتة الإذن في المخالفة العملية.

وأما من حيث المانع في مقام الإثبات، فظاهر شيخنا «قدس سره» هنا عدم جريانها بناء على شمول اليقين في قوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر لليقين الإجمالى أو للحجة المعتبرة إجمالا: إما لأولها إلى الأول نظرا إلى أن مفاد الحجية جعل الحكم المماثل، فيقطع بسبب قيام الحجة بالحكم على خلاف الحالة السابقة إما تفصيلا أو إجمالا.

أو لأن المراد من اليقين مطلق ما ينجز الواقع ويكون قاطعا للعدر، فيعم الحجة القاطعة للعدر.

وفي تعليقه شيخنا «قدس سره» تفصيل بين العلم بانتقاض الحالة السابقة إجمالا (1) والعلم بقيام الأمانة المعتبرة إجمالا، بعدم جريان الأصول في الأول، وجريانها في الثاني تارة، وعدمه أخرى.

توضيحه أنه مع العلم بانتفاض الحالة السابقة إجمالا وشمول اليقين في الذيل للإجمالى لا يصح التعبد الاستصحابى بوجه، لأن التعبد بالجميع مناقض لاعتبار ناقضية اليقين الإجمالى، والتعبد بأحدهما المعين تخصيص بلا مخصص، فانه لا ناقض له بالخصوص لعدم العلم التفصيلى بخلافه، والتعبد بأحدهما المردد

ص: 304

مفهوما ليس من أفراد العام، والمردد مصداقا مستلزم لاستعمال اللفظ في المعنيين، وهو كون لزوم النقض في اليقين التفصيلي تعيينيًا وفي الإجمالي تخييريًا.

واستعماله في الجامع مع أنه خلاف الظاهر مستلزم لعدم دلالة الأخبار على حرمة النقض تعيينًا ولا تخييرًا فيحتاج إلى دليل آخر على التعيين. هذا كله في صورة العلم بانتقاض الحالة السابقة.

وأما في صورة العلم بوجود الحجة المعتبرة إجمالاً، فاعتباره اعتبار العلم بوجود الناقض، لا اعتبار العلم الناقض كما في الأول: فحينئذ إن علم إجمالاً بوجود الحجة المعتبرة إجمالاً مع العلم بعدم حجية الباقي، فللناقض تعين واقعي فيسقط الأصل في مورده فقط دون الباقي، وحيث إنه مردد بين الأمارات التي هي أطراف العلم، فالتمسك بعموم لا تنقض تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، حيث لا يعلم أن رفع اليد عن اليقين السابق من باب نقض اليقين بالحجة أو بالشك، وحيث إن هناك في الواقع تكاليف لزومية استصحابية فيجب الاحتياط.

وإن علم إجمالاً بوجود الحجة المعتبرة إجمالاً مع احتمال حجّية الجميع، فحيث إنه على فرض حجية الجميع لا تعين لواحد منها لينطبق عليه المعلوم بالإجمال ليكون هو الناقض دون غيره، فلا محالة يسقط الاستصحاب في الجميع، إذ فرض اعتبار الناقض الإجمالي يمنع عن ثبوت الاستصحاب في الجميع، وفرض عدم التميز الواقعي المانع من انطباق المعلوم بالإجمال يمنع عن سقوط الأصل في واحد معين واقعا، فلا يمكن التعبد الاستصحابي بوجه، وارتفاع الحالة السابقة في بعضها المعين واقعا مناف لحصر الناقض في اليقين، بل مناف لأصل التعبد الاستصحابي المتقوم باليقين والشك. فالفرق بين هذين الوجهين جريان الاستصحاب في ما عدا المعلوم في الأول واقعا، وعدم جريانه في الجميع في الثاني واقعا هذه غاية توضيح ما أفاده «قدس سره» في تعليقه الأنيقة.

أقول : أما ما أفاده قدس سره في صورة العلم الإجمالي بالانتقاض .

ففيه أن قوله عليه السلام : « ولكن تنقضه بيقين آخر » : إن كان محددا للموضوع لا حكما شرعيا مولويا ، لما مر من البرهان على استحالة جعل الحكم المماثل على طبق اليقين بحكم فلا- محالة يرتفع الموضوع بفرض العلم الإجمالي ، لأن الموضوع هو الشك المحض ، لا المقرون بالعلم الإجمالي .

فليس اعتبار اليقين اعتبار الناقض ، بل اعتباره اعتبار تحديد الموضوع ، فعدم التعبد الاستصحابي لا بالبرهان المتقدم بل بعدم موضوعه ، وهذا هو الصحيح كما مر مفصلا .

وإن لم يكن محددا للموضوع بل كان الموضوع نفس اليقين السابق والشك اللاحق بما هما يقين وشك وكان اعتبار اليقين بالخلاف من باب اعتبار الناقض ، فمعناه اعتبار شيء شرعا يمنع عن فعلية التعبد الاستصحابي مع تمامية موضوعه في حد ذاته ، فحرمة النقض في كل واحد تعيينه ذاتا .

ولزوم النقض باليقين التفصيلي تعييني بتعين موضوعه للناقضية لأمر معين ، وباليقين الإجمالي لزوم غير تعييني لتردد موضوعه لفرض تعلقه عنده « قدس سره » بالمردد المصدقي ، والأمر لنفس طبيعي الالزام ، والتعيينية وعدمها تستفاد بالبرهان من تعلقه بنحوين من الموضوع .

وإذا كان المقتضى لحرمة النقض ذاتا في كل واحد موجودا والمانع لم يكن مانعا عن الجميع اذ لا يقين على خلاف كل واحد ولا على خلاف واحد معين في الواقع ، إذ بخصوصه ليس طرف العلم ، بل المانع متساوي النسبة إلى المقتضيات ، فمقتضاه ثبوت أحدهما بلا عنوان وسقوط أحدهما بلا عنوان كما هو مسلكه « قدس سره » في أمثال المقام لا سقوط الجميع .

نعم تعلق صفة حقيقة أو اعتبارية عندنا بأحدهما المردد مصداقا غير معقول ، فثبوت أحدهما بلا عنوان وسقوط أحدهما بلا عنوان غير معقول ، كما

أن سقوط الجميع مع تعلق العلم الإجمالى بأحدهما المردد غير صحيح.

فاعتبار ناقضية اليقين الإجمالى غير معقول، واعتبار تحديده للموضوع معقول بل بناء على التعميم يجب جعله محددًا للموضوع بالبرهان المتقدم سابقًا.

وأما ما أفاده « قدس سره » من الفرق بين صورتى العلم بوجود الحجة المعتبرة.

ففيه أن الحجة بوجودها الواقعى غير ناقض بل بوجودها الواصل، فالعلم بها مقوم لناقضيتها، فحجية الأمارات واقعا بعضا أو كالا لا أثر لها بل للعلم بها، وبحسب الوجود العلمى الإجمالى دائما لا تميّز لها، وتمييزها الواقعى لا يوجب تميّزها من حيث وجودها العلمى حتى يتفاوت الحال من حيث حجّيتها كالا أو بعضا بحسب الواقع، بل العلم الإجمالى بالحجة والعلم الإجمالى بارتفاع الحالة السابقة على حد سواء، خصوصا إذا كانت الحجّية بمعنى جعل الحكم المماثل فان العلم بالحجة ليس إلا العلم بخلاف المتيقن سابقا.

139 - قوله « قدّه » : ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه فافهم ... الخ (1).

نعم هو كذلك إلا فى الخبر النافى الراجح، فانه من أطراف العلم بالطريق على خلاف الاستصحاب المثبت، لكنه حيث لا يلزم من إجراء الأصل إذن فى المخالفة العمليّة، فلا مانع ثبوتا، وحيث لا حجة ولو إجمالا على خلاف المجرى كما قدمنا بيانه، فلا مانع منه إثباتا، ولعلّه أشار (رحمه الله) إليه بقوله فافهم.

140 - قوله « قدّه » : بسبب العلم به ... الخ (2).

فيه مسامحة، إذ العلم بالانتقاض لا يكون سببا للعلم به.

ص: 307

1-1. كفاية الأصول / 317.

2-2. كفاية الأصول / 318.

والصحيح أن يقال للعلم بالانتقاض ، أو بقيام أمانة معتبرة عليه في بعض أطرافه.

141 - قوله « قده » : وثانيا لو سلم أن قضيتته لزوم التنزل ... الخ (1).

ينبغي تقديم مقدمة نافعة للمقام وهي أن الوجوه المتصورة في مقام جعل الأحكام على أقسام :

أحدها : أن لا يكون قبل العلم أو الظن بالحكم حكم مجعول ، وإنما يحدث بالعلم به أو بالظن به بجعل الحكم على طبق العلم به أو الظن به.

والمعروف فيه أنه محال لاستلزامه الدور نظرا إلى توقف العلم أو الظن بالحكم على الحكم وتوقف الحكم على العلم به أو الظن به.

وقد مر في (2) مباحث القطع أنه لا دور أصلا بل يستلزم الخلف من تأخر المتقدم بالطبع وتقدم المتأخر بالطبع.

وقد ذكرنا هناك عدم لزوم هذا المحذور أيضا ببيان برهاني في الجميع فراجع.

ثانيها : أن لا يكون لكل واقعة حكم مجعول خاص ، بل جعل أحكاما كثيرة قبلا بعدد الظنون والآراء لا مترتبة عليها ، فكلها أحكام واقعية ، وإن كان لو لم تكن تلك الآراء لم يجعل للواقعة حكم ، لكنها لما كانت محفوظة في علمه تعالى جعلت على طبق مؤدياتها أحكام في الواقع ، لا أنها أحكام آخر زيادة على الأحكام الواقعية.

وهذا هو الذي يقال بالإجماع وتواتر الأخبار على خلافه.

والدور المتقدم لو كان صحيحا لجرى في هذا القسم أيضا ، لأن تلك

الوجوه المتصورة في مقام جعل الأحكام

ص: 308

1-1. كفاية الأصول / 318.

2-2. في التعليقة 27 و 46.

الأحكام وإن كانت قبل الآراء قبلية بالزّمان ، لكنها بعدها بالطبع وبالعلية ، إذ المفروض أنه لو لا تلك الآراء والظنون لم يجعل تلك الأحكام ، فلتلك الآراء نحو من الشرطية لثبوتها قبلا.

مع أنها لمكان تعليليتها متأخرة عن تلك الأحكام ، خصوصا إذا كانت تلك الأحكام المجعولة مترتبة على ظن المجتهد بها نحو القضية الحقيقية ، فان محذور توقف الحكم على موضوعه وتوقف الموضوع على حكمه جار فيه أيضا.

بل لا يبقى حينئذ فرق بينه وبين القسم الأول إلا بكون الجعل هنا بنحو القضية الحقيقية ، والجعل هناك بنحو القضية الخارجية ، وهو كذلك لفرض عدم الحكم هناك رأسا وحدوثه بالعلم والظن به ، فتوقف الحكم هناك على العلم به توقف المشروط على شرطه ، وتوقفه هنا توقف العارض على معروضه ، فتدبر جيدا.

ثالثها : أن يكون لتلك الأحكام ثبوت واقعي للوقائع من دون توقف لأصلها على العلم والظن بوجه أصلا ، إلا أن فعليتها منوطة بقيام الطريق عليها ، وهو على قسمين : أحدهما أن يكون تلك الأحكام مصروفة إلى مؤديات الطرق بحيث لو قام طريق على خلافه لسقط الحكم الفعلي من أصله.

فالفرق بينه وبين القسم الثاني أن الحكم من الأول لم يجعل على خلاف طريق من الطرق في الأول ، وهنا جعل حكم مخالف لما أدى إليه الطريق ، لكنه سقط من أصله بقيام الطريق على خلافه ، بدعوى أن ما قام عليه الطريق ذو مصلحة غالبية مضادة للمصلحة المقتضية للحكم الواقعي ، وإذا سقطت المصلحة المغلوبة عن التأثير سقط مقتضاها وهو الحكم ، فالأول تصويب حدوثا ، وهذا تصويب بقاء لكنه ليس فيه توهم الدّور.

وهذا أيضا إذا كان جعل الحكم المخالف بنحو القضية الخارجية ، وإلا إذا كان بنحو القضية الحقيقية ، فلا محالة يتقيّد الحكم الواقعي بما إذا لم يقم على

خلافه طريق ، فليس لمن قام عنده طريق مخالف حكم من الأول ، فهو تصويب حدوثا لا بقاء فقط ، لفرض عدم المشترك في حقه ليكون مستحيلا .

ثانيهما : الصرف بنحو التقييد بأن يكون الحكم الواقعي الذي أدى إليه الطريق فعليًا بعثيًا أو زجريًا أو منجزًا بناء على انفكاك مرتبة البعث والزجر عن التَّجَزُّز بحيث إذا لم يتم عليه طريق لا يسقط من أصله ، بل لا أثر له عقلا وشرعا من حيث الإطاعة والعصيان ، فلا تصويب حيث لم يسقط الحكم الواقعي ، لكن موضوع الأثر هو الواقع المقيد بقيام الطريق عليه بما هو كذلك لا بما هو واقع .

وعليه فالصَّرف المطلق غير الصرف المقيد ، وجامعه مطلق الصرف ، والأول تصويب ولا استحالة فيه ، والثاني يرد عليه ما يرد على الأول من حيث إن إتيان ما تعلق به القطع يجرى بما هو واقع لا بما هو مؤدى القطع ، فقوله « قدس سره » إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا أقل إلى آخره يراد به الصرف المطلق لا مطلق الصرف ، كما يشهد له مقابلته بالتقييد (1) بقوله « رحمه الله » ومن هنا انقذ أن التقييد أيضا غير سديد إلى آخره .

نعم لا استحالة في الصرف المطلق كما عرفت لوضوح أن الصرف في مرتبة الفعلية بعد جعل الحكم لا بلحاظ أداء الطريق إليه .

ومنه يعلم ما في عبارة المتن من المسامحة حيث قال « قدس سره » إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه إلى آخره ، فان ظاهره أن الصرف المطلق تصويب محال ومع قطع النظر عنه يكفي في بطلانه الإجماع .

ص : 310

1-1 . هكذا في النسخة المخطوطة بغير خط المصنف قده ، وفي المطبوعة : التعبد ، تصحيف من (التقييد) لكن الصحيح : بالتقييد .

مع أنه كما عرفت ليس بمحال حتى يقطع النظر عنه ويكتفى في بطلانه بالإجماع على خلافه ، وما هو محال ليس من مقولة الصرف ، فإنه لا واقع حتى يصرف إلى الطريق.

نعم لو كان التعبير هكذا إذ الصرف ولو لم يكن محالا لكنه تصويب مجمع على بطلانه لسلم عن هذه الخدشة ، كما أن قوله « قدس سره » ضرورة أن القطع بالواقع إلى آخره وجه آخر لبطلان الصرف ، بل لمطلق الصرف فلا بد في مقام التعليل به من العاطف ، لسبق تعليل بطلان الصرف بقوله إذ الصرف إلى الآخر (1) ، وليس علة للاجماع كما هو واضح حتى يكون علة للعلة والأمر سهل.

ثم إنه تبين مما ذكرنا أن فعلية الواقع بقيام الطريق على قسمين :

أحدهما : أن يكون قيام الطريق عليه موجبا لفعلية الحكم من قبل الشارع ، بحيث يكون تمامية اقتضائه من تلقاء الشارع منوطة بقيام الطريق كالواجبات المشروطة بغير قيام الطريق من سائر القيود المتعلقة عليها التكاليف ، ومثل هذا القيد لا يعقل أن يقوم مقامه شيء ، والواقع بما هو غير فعلى من قبل المولى حتى يكون الظن به ذا أثر عقلا.

ثانيهما : أن يكون الحكم تام الاقتضاء من قبل الشارع وفعليا من قبله لكن فعلية البعثة والزجيرة منوطة عقلا بنحو من أنحاء الوصول إما عقلا كالقطع أو شرعا كالطرق المنصوبة لبلوغ الحكم إلى مرتبة البعث والزجر ، وهو أيضا على قسمين :

أحدهما : الفعلية ذاتا بأن يكون اعتبار الحجية بمعنى الاحتجاج به على التكليف كما إذا أمر بداعي تنجيز الواقع ، فالواقع على تقدير ثبوته يكون بالغا مرتبة البعث والزجر المساوقة لمرتبة التنجز كما مر مرارا.

ص: 311

1-1. كذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده ، لكن الصحيح : إلى آخره.

ثانيهما : الفعلية بالعرض بأن يكون اعتبار الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق الطريق الموافق ، فالحكم المماثل حيث إنه بنفسه واصل يكون فعلياً حقيقة ، وحيث إنه بلسان أنه الواقع ، فينسب الوصول والفعلية إلى الواقع ، فيقال : بفعلية الواقع عرضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا ، فاعلم أن غرض القائل بالظن بالطريق كصاحب الفصول رحمه الله من كون المكلف به هو العمل على طبق الطريق وتقييد الواقع به ليس بمعنى الصرف المطلق المستلزم للتصويب ، ولا- الفعلية من تلقاء الشارع بحيث يتم اقتضائه من قبل الشارع بقيام الطريق ، كيف وقد فرض في صدر كلامه القطع بأنا مكلفون بأحكام فعلية. بل المراد دخل الطريق في فعلية التكليف بعثاً وزجراً ، بحيث يكون له إطاعة وعصيان بأحد الوجهين من الفعلية الذاتية أو العرضية ، حيث إن التكليف بالطريق إما بمعنى جعل الحكم المماثل أو الانشاء بداعي تنجيز الواقع ، ودوران فعلية الواقع مدار الثاني واضح ، وكذا مدار الأول ، إذا كان الحكم المماثل بعنوان إيصال الواقع بالعرض ، بحيث لا يكون منبعثاً إلا عن مصلحة الواقع.

وعلى هذين التقديرين فوجه دعوى اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق هو أن الواقع الذي لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لا أثر له ، فالظن به ظن بما لا أثر له ، بخلاف الظن بالفعل منه وهو الظن بما قام عليه الطريق المنصوب.

ومنه يتضح الفرق بين قيام الظن بالطريق مقام القطع به وعدم قيام الظن بالواقع مقام القطع به ، إذ الظن والقطع على الأول تعلقاً بالحكم الفعلي ، فيقوم الظن به مقام القطع به ، بخلاف الظن والقطع على الثاني ، فإن القطع هو بنفسه موجب لفعلية الواقع ومحقق لموضوع الأثر ، والظن بالواقع المقطوع به غير معقول ، وبنفس الواقع ظن بما لا أثر له.

والتحقيق أن تقيّد فعليّة الواقع وبلوغه مرتبة البعث والزجر بالحمل الشائع بقيام الطريق عليه وإن كان مما لا بد منه عندنا خلافاً لمن يجعل
الفعليّة بفعليّة موضوعه فقط ، إلا أن استنتاج هذه النتيجة المهمة متوقف على أمرين.

أحدهما : انحلال العلم الإجمالى الكبير ، وإلا- لكانت التكاليف الواقعيّة فعليّة بوصولها بالعلم الإجمالى ، لما مر مرارا أنه لا فرق فى
الوصول المبلغ للحكم إلى درجة الفعليّة بين العلم التفصيلى والإجمالى.

وحينئذ فالظن بالواقع ظن بالحكم الفعلى ، كما أن الظن بمؤدّى الطريق المنصوب ظن بالحكم الفعلى.

ثانيهما : عدم انحلال العلم الإجمالى الصغير برفع اليد عن الموافقة القطعيّة كما هو المفروض من عدم وجوب الاحتياط فى الطرق ، وإلا
لو قلنا بانحلاله كما هو مقتضى التحقيق ، لاستحالة الانفكاك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية كان الظن بمؤدّى
الطريق ظنا بحكم غير فعلى ، فيكون كالظن بالواقع ، لوضوح أن الحكم الطريقى كالحكم الحقيقى لا بد فى فعليّته وترتب الأثر المترقب
منه من وصوله علما أو علميا.

ومع فرض انحلال العلم يكون التكليف الطريقى بلا وصول علمى ، فكيف يكون موصلا للواقع ومبلّغا له إلى مرتبة الفعليّة.

أما الأمر الأول ، فهو صحيح ، لأن قيام الحجّة على بعض أطراف العلم الإجمالى بمقدار المعلوم إجمالا يوجب الانحلال كما حقق فى
محلّه.

ولا- فرق فى وصول الحجّة بين العلم التفصيلى بقيامها على بعض الأطراف والعلم الإجمالى بقيامها ، كما لا فرق فى وصول التكليف
الواقعى بين العلمين.

وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم فى الدليل العقلى على حجية الخبر ، حيث إن العلم الإجمالى بصدور أخبار كثيرة ليس علما
إجماليا

بوجود الحججة الشرعية، بل علم إجمالي بصدور تكاليف واقعية من الإمام عليه السلام ونسبة العلم الإجمالي بكلية التكاليف ونسبة العلم الإجمالي بخصوص هذه التكاليف على حد سواء، فلا معنى لكون هذا العلم الإجمالي منجزا لها دون العلم الإجمالي الكبير، فلا يكون العلم الإجمالي الصغير موجبا لانحلال العلم الإجمالي الكبير.

وأما الأمر الثاني، فهو غير صحيح، لما مر من استحالة الانفكاك بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة، فمع عدم وجوب الاحتياط ينحل هذا العلم الإجمالي الصغير، ولا محالة ينحل العلم الإجمالي الكبير من ناحية العلم الإجمالي الصغير، وإن كان ينحل بالوجه المشترك بينهما وهو عدم الانفكاك بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة.

وقد عرفت سابقا انتهاء الأمر إلى حجية الظن من باب الكشف وسيجيء إن شاء الله تعالى أنه لا فرق حينئذ بين الظن بالواقع والظن بالطريق من حيث كون كل منهما موجبا لفعالية الحكم الواقعي والحكم الطريقي فتدبر جيدا.

وأما ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة «رفع الله مقامه» من وجوه الإيراد، فلا يخلو من نوع من الانتقاد.

فمنها أن الصرف ولو بنحو التقييد غير سديد ضرورة أن القطع بالواقع يجدى في الأجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع، لما ذكره «قدس سره» سابقا أن القطع لا تناله يد الجعل من الشارع إثباتا ونفيا حتى يكون على طبق المقطوع حكم شرعي ليكون مدار الامتثال والأجزاء على إتيانه بما هو مقطوع به.

والجواب أن مدار الامتثال على البعث والزجر، والقطع والطريق المنصوب حيثية تقييدية للحكم الواقعي، وحيثية تعليلية للبعث والزجر، ولا منافاة بينهما.

فالتقييد في مرتبة لا ينافي إجزاء المآتي به عن المبعوث إليه بما هو مبعوث إليه من دون قيد ، والقطع والطريق المنصوب في هذه المرحلة على حد سواء ، فكل منهما مبلغ للحكم الواقعي الى مرتبة الباعثية والزاجرية ، فالحكم الواقعي الواصل بما هو مصداق البعث لا أن البعث الواصل بما هو بعث واصل مدار الامتثال والإجزاء ، وما هو ضروري هو الثاني دون الأول الذي يقتضى البرهان تقييد الواقع به في صيرورته بعثا حقيقيا وزجرا جديا.

ومن هنا أن الالتزام بالتقييد غير مفيد ، فان الظن بالواقع في التكاليف العامة البلوى لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر ، وجه التلازم أن التكاليف العامة البلوى عادة مما قام عليها طريق معتبر من قبل الشارع ، كما أن الطرق المتداولة غالبا تؤدي إلى الواقع ، وحيث إن الظن بالواقع في أمثال هذه المسائل يستلزم الظن بأنه مؤدى الطريق المعتبر ، فلا وجه لقصر حجية الظن على الظن بالطريق.

والجواب أن منشأ التلازم هي الغلبة المزبورة ، وهي مفيدة للظن نوعا لا فعلا ، ونتيجة دليل الانسداد حجية الظن الفعلى لا الظن النوعي.

مضافا إلى أن الظن بالطريق أو بكون الواقع مؤدى الطريق إنما يكون حجة في دائرة العلم الإجمالي ، إذ الطريق المنصوب لو لم يصل حكما وموضوعا ولو بالعلم الإجمالي لا أثر له في جعل الحكم الواقعي فعليا.

وعليه ، فكما إذا ظننا بحجية طريق حكما فقط من دون الظن بقيامه على شيء لا أثر له ، كذلك إذا ظننا بأن هذا الحكم الواقعي مؤدى طريق معتبر غير واصل ، إذ مع فرض وصوله موضوعا بقيام خبر أو إجماع منقول أو شهرة مثلا على هذا الحكم المظنون لكان هناك يقين بأنه مؤدى أحد أطراف الطرق المعلومة بالإجمال ، فلا يتصور الظن بأنه مؤدى طريق من الطرق المعتبرة إلا بفرض عدم وصوله خارجا في ضمن ما بأيدينا من الطرق ومعه فلا أثر للظن به ، حيث لا أثر

للطريق الغير الواصل موضوعا كغير الواصل حكما ، فتدبر جيدا.

ومنها أن مقتضى التقييد حجّية الظن بأنه مؤدّى الطريق المعتبر وإن لم يظن تفصيلا بحجّية طريق من الطرق ، وأما الظن بحجّية الطريق ، فلا- يجدى فى الظن بالمقيّد ، فان ذات المقيّد إذا لم يكن مظنوننا لا فائدة فى الظن بالقيّد فقط ، إلا إذا ظن من الطريق المظنون الحجّية بالواقع ليكون القيّد والمقيّد مظنونين ، فمجرد الظن بحجّية الطريق لا يجدى بناء على التقييد ، دون الظن بأنّه مؤدّى الطريق المعتبر ، والظن بالطريق المتداول وإن كان عادة تؤدّى إلى الواقع ، إلا أن صاحب الفصول لا يفرق بين الظن بالطريق المتداول وغيره.

والجواب أن مقتضى القطع بحجّية الطريق الدخيل فى فعلية الواقع بعثا أو زجرا ليس القطع بالواقع ولا الظن به ، بل الطريق المنجّز ينجز الواقع على تقدير ثبوته ، فالقطع بالحجّية يوجب القطع بفعلية الواقع على تقدير ثبوته ، والظن بها يوجب الظن بفعليته على تقدير ثبوته.

ومنه تبين أن التقييد على الوجه الذى ذكرناه ، وهو الوجه المعقول فى حمل كلام صاحب الفصول « قدس سره » لا يقتضى الظن بالواقع فى صورة القطع بالحجّية فضلا عن صورة الظن به ، بل الأمر كذلك بناء على الحجّية بمعنى جعل الحكم المماثل ، فان الحكم المماثل إذا كان مجعولا على أى تقدير ، كما هو الحال بناء على السببية والموضوعية ، فلا محالة يكون القطع بها قطعاً بالحكم المماثل ، والظن بها ظنا بالحكم المماثل.

وأما بناء على الطريقية المحضّة فلازمه قصر الحكم المماثل على صورة موافقة الطريق للواقع ، فلا محالة يكون حاله حال الإنشاء بداعى تنجيز الواقع لا قطع ولا ظن بفعلية الواقع عرضا إلا على تقدير ثبوته فى الواقع على طبق مؤدّى الطريق.

ومنها أن نصب الطريق وجعل التكليف الفعلى دائرا مدار قيام الطريق

لا يوجب إلا رجوع العلمين إلى علم واحد وانحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعية.

وهذا التقريب أولى مما فى المتن من أن نصب الطريق لا يساعد على الصرف والتقييد ، لما مر من أن الوجه الوجه فى التقييد ما ذكرنا من دوران وصول التكليف الفعلى من قبل المولى مرتبة البعث والزجر - الذين عليهما مدار الاطاعة والعصيان - مدار قيام الطريق المنصوب .

لكنه لا يجدى إلا فى الانحلال ، وهو إنما يوجب الاختصاص للظن بالطريق إذا كانت حجية الظن من ناحية منجزية العلم الإجمالى بعد عدم اقتضائه للاحتياط مطلقا كما هو مسلك القوم .

وأما على ما سلكه شيخنا « قدس سره » من سقوط العلم الإجمالى عن التأثير وأن الموجب لرعاية أطراف العلم هو إيجاب الاحتياط شرعا المستكشف بسبب العلم بالاهتمام ، فلا محالة ينتج حجية الظن بقول مطلق ، إذ لا اختصاص للعلم بالاهتمام بهذه الطائفة من الأحكام ، بل لاهتمام الشارع بأحكامه نصب الطريق إليها ، لا أن مؤديات الطرق من أحكامه موارد اهتمامه .

لكنك قد عرفت منا أن إيجاب الاحتياط إذا كان طريقيا بداعى تنجيز الواقع كان حاله حال العلم الإجمالى فى محذور التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية ، وأن مقتضى المقدمة الثالثة وهو عدم جواز إهمال الأحكام هى الجهة الجامعة لوجوب الاحتياط والعمل بالأصول والعمل بالظن أو الشك والوهم ، ولا محالة يكون مورد عدم جواز الإهمال ما تعلق به العلم الإجمالى ، فمع فرض تضيق دائرته بمؤديات الطرق لا بد من الاحتياط فيها ، أو العمل بالظن أو بغيره فيها .

والتحقيق أن تقييد التكاليف الواقعية بما قام عليه الطريق لأجل وصولها به ليلغ درجة الفعلية ليمتاز الظن بالطريق عن الظن بالواقع من حيث كون

الأول ظنا بالحكم الفعلى دون الثانى ، مع أن الحكم الطرىقى كالحكم النفسى لا فعلىة له إلا بوصوله ، وما هو غير واصل فعلا لا يكون موصلا فعلا.

وبعد فرض سقوط العلم الإجمالى الصغىر عن التأثير لم يصل الطرىق وصولا صالحا لفعلىة التكالىف الواقعىة ، والظن به كالظن بالواقع ، وكما يصلح الظن بالحكم الطرىقى لفعلىة الواقع باعتباره شرعا من باب الكشف ، كذلك الظن بالحكم النفسى ، فلا موجب للاختصاص بالأول بعد عدم الموجب لتضىيق دائرة المعلوم بالإجمال ، فتدبر جيدا.

ثم إنه فى قبال ما أفاده شىخنا « قدس سره » من التعمىم بلحاظ الانحلال تقرىب آخر للتعمىم مبنا على عدم الانحلال عن بعض أجلة العصر (1). محصّ له أن العلم الإجمالى إذا قام على بعض أطرافه طرىق معتبر شرعا فأثر الإجمال باق فى النفس ، وإنما الشارع نزل مؤدى الطرىق منزلة الواقع ، فهو بدل عن الواقع شرعا ، فىكون امثاله بدلا عن امثال الواقع عقلا ، فلا يسقط عقاب الواقع المنجّز بسبب العلم إلا بإتيان الواقع أو بدله ، وإلا لو سقط العلم عن التأثير وكان الطرىق مخالفا للواقع لم يستحق عقابا أصلا إذا خالف الطرىق ، إذ الواقع سقط عقابه ، ومؤدى الطرىق لا واقع فى ضمنه.

وعلىه ففى حيث إن نصب الطرىق لىس إلا جعل البديل للواقع ، فالمكلف مخىر عقلا بين الإتيان بالواقع أو ببده علما أو ظنا عند تعذر العلم.

وقد مر فى تضاعىف ما قدمناه أن الحجىة سواء كانت بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى تنجىز الواقع لا يعقل أن يكون العلم الإجمالى متعلقا بتكلىف فعلى على أى تقدير للزوم اجتماع الحكمىن الفعلىىن فى مورد الطرىق ، ولا يعقل أن يكون منجزا للحكم على أى تقدير ، لأنه إذا كان فى طرف الطرىق كان منجزا

ص: 318

به ، والمنجّز لا يتنجّز ، فلا محالة ينحل العلم الإجمالى إمّا حقيقة أو بحسب الأثر.

وأما حديث جعل البدل ، فلا يصح إلا على الموضوعية.

وأما على الطريقية فلا ، إذ بناء على جعل الحكم المماثل لا حكم حقيقة إلا على تقدير موافقة الطريق ، وبناء على التنجيز لا تنجيز إلا فى صورة الموافقة ، فلا معنى لجعل البدل ولا لتنجز الواقع أصلاً أو بدلاً ، ومجرد كون لسان الدليل بعنوان أنه الواقع لا يستدعى البدلية ، كما شرحناه مراراً.

وأما سقوط عقاب الواقع مطلقاً أو بشرط الإتيان بمؤدى الطريق فنقول يمكن القول بعدم السقوط إلا بموافقة الطريق ، لكنه لا لأجل البدلية ، بل لأن الحجية متقومة بالمنجّزية على تقدير الموافقة والمعدّرية على تقدير المخالفة للواقع ، فان الحجّة بالاعتبار الأول حجة للمولى على عبده ، وبالاعتبار الثانى حجة للعبد على مولاه.

ومن الواضح أن المنجّزية والمعدّرية وإن كانتا صفتين للطريق ، إلا أن المنجّزية بلحاظ استحقاق العقوبة على المخالفة ، والمعدّرية بلحاظ موافقة الأمانة ، فالمولى يحتج على عبده بالطريق فى مقام معاقبته على مخالفة ما قام عليه الطريق ، والعبد يحتج على مولاه بالطريق فى مقام موافقته له وتخلفه عن الواقع ، وإلا-فلا- معنى لاستناد العبد فى دفع العقوبة عن نفسه بتخلف الأمانة ، لأنه غير معلوم له كى يكون مستندا له فى عدم إتيان الواقع ، بل يمكنه الاعتذار بموافقة ما قام عليه الطريق وإن كان فى الواقع مخالفاً للواقع ، وتام الكلام فى محلّه.

142 - قوله « قدّه » : ثانيهما ما اختص به بعض المحققين ... الخ (1).

تقريب ما أفاده (2) « قدس سره » ببيان أمرين :

ص: 319

1-1. كفاية الأصول / 319.

2-2. هداية المسترشدين ، مبحث الإجماع.

أحدهما : أن الذى لا بد منه ولا محيص عنه فى مقام امثال التكاليف الواقعية هو تحصيل الفراغ عنها فى حكم الشارع دون تحصيل الواقع ، فتحصيل العلم بالواقع وإن كان موجبا لسقوط عقاب الواقع ، إلا أنه ليس بحيث يكون لا بد منه ، بل الذى لا بد منه تحصيل الفراغ عنه فى حكم الشارع.

وتوضيحه أن المهم عند العقل أولا- إذا كان تحصيل اليقين بفراغ الذمة فى نظر ، المولى ، فلا تعين حينئذ لتحصيل العلم بأداء الواقع بالخصوص ، كما لا تعين لسلوك الطريق المقرّر من الشارع بالخصوص ، بل هما فردان للواجب عقلا ، وهو تحصيل اليقين بالفراغ فى نظر الشارع ، فالأول مفرّغ فى نظره العمومى المشترك مع غيره ، والثانى مفرّغ فى نظره الخصوصى.

ويمكن أن يريد « قدس سره » تعين سلوك الطريق المقرّر بالخصوص كما هو ظاهر تفريغ الذمة فى حكمه.

والوجه فيه ما أفاده « قدس سره » من أن تحصيل العلم بالواقع بحيث لا يتطرق إليه بجميع خصوصياته احتمال مدفوع بالأصل نادر الوقوع جدا ، كما إذا سمع التكليف من المعصوم عليه السلام شفاها بنص صريح لا يحتاج فى الاستفادة منه إلى إعمال أصالة الظهور ، ولا إلى إعمال أصل فى جهة صدوره ، ومثله لا يوصف إلا بالامكان ، ولعله لم يتفق لأحد ، فمثله لا يكون مناطا للوظيفة العقلية فى مرحلة الامثال ، بل باب العلم الذى يدعى انفتاحه فى أزمته حضور النبى صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام باب العلم بهذه التكاليف الفعلية التى هى مؤديات الطريق ، وإلا فباب العلم بالواقع بجميع خصوصياته منسّد على العموم ، بل على الخصوص من أول الأمر.

وعليه فالانسداد الذى هو محل الكلام ما هو بديل ذلك الانفتاح.

ثانيهما : أن قوله « قدس سره » فى حكم المكلف أى الشارع إمّا متعلّق بتفريغ الذمة ، وإمّا متعلّق بقوله الواجب أولا ، فعلى الأول يراد أن الوظيفة

الفعلية من أول الأمر تحصيل الفراغ بما هو مفرغ في نظر الشارع عموماً أو خصوصاً أو الأخير فقط على التقريبيين المتقدمين ، أو تحصيل الفراغ بما هو مفرغ غير جعلي وبما هو مفرغ جعلي ، إذ الحجية بمعنى المعذرية ليست إلا أن موافقتها مفرغة للذمة ومبرنة لها ، فجعل الحجية جعل المفرغية والمبرئية.

والفرق بين هذين الوجهين أنه على الأول ليس من الشارع جعل المفرغية واعتبارها ، بل حيث إن الطريق المنسوب غالب الإصابة عنده ، فهو مفرغ للذمة في نظره بالخصوص ، كما أن العلم طريق في جميع الأنظار ومنها نظر الشارع.

بخلاف الثاني ، فإن المفرغية جعلية شرعية. هذا إذا كان قوله في حكمه متعلقاً بتفريغ الذمة.

وعلى الثاني وهو تعلقه بالواجب ، فالمراد منه أن الواجب تفريغ الذمة بسلوك الطريق شرعاً ، أى الواجب بحكم الشارع هو تفريغ الذمة بسلوك الطريق ، فليس بعد نصب الطريق باعتبار وصول الواقع به حكم مولوى من الشارع ، إلا الأمر بتفريغ الذمة عن الواقع بسلوكه ، فقوله مثلاً : اعمل بالطريق يستلزم فراغ ذمتك عن الواقع.

وهذا المعنى وإن لم يكن مراد المحقق « قدس سره » ، بل مراده « قدس سره » أحد الوجهين الذين يجمعهما تعلق قوله عليه السلام في حكمه بتفريغ الذمة والوجوب المتعلق بتفريغ الذمة حينئذ هو الوجوب الفعلي ، إلا أن الغرض من إبداء هذا الاحتمال أنه لا يرد عليه بناء على إرادته ما أورد عليه من أن الأمر بالتفريغ عقلي إرشادي ، كما سيحىء إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرناه ، فاعلم أن الوظيفة الأولية سواء كانت تحصيل العلم بالفراغ بالمفرغ الأعم من الواقعي والجعلی ، أو خصوص المفرغ الجعلی لا تصل النوبة بعد انسداد باب العلم بالفراغ ، إلا إلى خصوص الظن بالمفرغ الجعلی ،

دون الظن بالواقع أو الأعم من الواقع والطريق :

أما على الأول ، فلأن أداء الواقع بما هو واقع لا أثر له عند العقل ، بل لأثر لأدائه في ظرف وجدان العقل ، فالمفرغ هو أداء الواقع المعلوم ، حتى يكون مفرغا في وجدان العقل .

فليس الظن بأداء الواقع ظنا بما هو مفرغ في جميع الأنظار ، ولا ظنا بما هو مفرغ في نظر الشارع أو باعتبار الشارع .

بخلاف الظن بالطريق ، فإنه يوجب الظن بالفراغ بما هو مفرغ في نظر الشارع أو بحسب اعتباره .

وأما على الثاني ، فالأمر أوضح لأن الوظيفة الأولية كانت تحصيل العلم بالفراغ في نظر الشارع أو في اعتباره بالخصوص ، فلا يتنزل إلا إلى الظن بما كان العلم به علما بالفراغ منه . وهذا ما يمكن أن يوجه به كلامه « رفع مقامه » .

ومما ذكرنا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا الأستاذ « قدس سره » من عدم كون تفرغ الذمة بحكم الشارع مولويا بل بحكم العقل إرشادا .

وجه الاندفاع أن هذا المعنى راجع إلى جعل الحجية بمعنى المنجزية تارة والمعدّية أخرى ، وهو جعلى مولوى ، لا عقلى إرشادى .

وأوضح اندفاعا منه ما أورده ثانيا من تسليم الحكم المولوى والتسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق في حصول الظن بالفراغ بحكم الشارع بدعوى أن الاستلزام المزبور بملاحظة أن النصب يستلزم الحكم بالفراغ ، والتكليف بالواقع أيضا يستلزمه ، ضرورة أن الإتيان بما كلف به واقعا يلزمه حكم المولى بالفراغ ، وإلا لزم عدم إجزاء الأمر الواقعى ، وهو واضح البطلان ، كما أوضحه في تعليقه على الكتاب (1) .

ص: 322

1-1 . حيث علق على قوله قلت : الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفرغ ، فقال : وذلك لضرورة الملازمة بين الإتيان بما كلف به واقعا وحكمه بالفراغ إلى آخره فراجع .

وأنت خبير بأن جعل الحجية جعل المبرئية والمعدرية مولويًا ، بخلاف جعل التكليف بالصلاة ، فإنه ليس إلا إيجاب الصلاة مولويًا ، ولا يعقل أن يكون هذا الجعل جعل المعدرية والمفرغية ، ولا جعل تبعي لهذا الجعل ، إذ جعل المعدر والمفرغ عن الواقع فرع ثبوت الواقع ، فلا معنى لجعله بجعل الواقع ، بخلاف جعل المفرغ بلسان صدق العادل بعد ثبوت التكليف الواقعي .

نعم الحكم بالفراغ بالمعنى الآخر بأن يكون الإتيان بالواقع مجزيا في نظر الشارع وغيره لا ريب فيه . لكنه ليس من مقولة الحكم لا إرشاديا ولا مولويًا .

هذا بناء على ما هو التحقيق في تقريب ما أفاده شيخ المحققين (1) « رحمه الله » من كون الحكم بالمفرغية عبارة عن جعل المفرغية بموافقة الطريق لا عبارة عن الحكم بالتفريغ والأمر بتحصيله كما يساعده عباراته وهو الذي فهمه من كلامه « رحمه الله » شيخنا العلامة « رفع الله مقامه » ولذا حكم بأن الحكم بتفريغ الذمة عقلي إرشادي وهو كما أفاده .

إلا أنه بعد تسليم المولوية أيضا لا مجال للتسوية بين الظنين بدعوى أن هذا الحكم لازم التكليف الحقيقي والطريقي ، بتقريب أنه لا فرق في نظر الشارع من حيث إطاعة أمره الواقعي وأمره الظاهري ، فاذا كان له حكم مولوي بالتفريغ كان له في المقامين ، وإلا فلا .

والوجه في عدم التسوية أنه ليس الحكم بالتفريغ اللازم للأمر بالطريق الحكم بامثال هذا الأمر الظاهري لئلا يكون فرق بين الأمرين .

بل هو الحكم بتفريغ الذمة عن الواقع بموافقة الطريق ، فالأمر بالعمل بالطريق بالمطابقة أمر بالالتزام بتفريغ الذمة عن الواقع بسلوك الطريق وهذا غير الأمر بامثال التكاليف ليكون إرشاديا أو لازما لكل أمر واقعيًا كان أو

ص: 323

1-1 . وهو الشيخ محمد تقي صاحب هداية المسترشدين قدس سره .

والتحقيق أن الظن بالطريق وإن كان يختص بالظن بالفراغ في حكم الشارع بكل واحد من احتمالات الحكم بالفراغ، فهو: من حيث جعل الحجية ظن بالمعدّرية، والخروج عن عهدة الواقع بموافقة الطريق.

ومن حيث انطباق عنوان التفريغ المأمور به شرعا يكون العمل به مفرّغا شرعا.

ومن حيث كون الطريق المنصوب مؤدّيا إلى الواقع في نظر الشارع يكون سلوكه مفرّغا للذمة في نظر الشارع.

إلا أن هذا الفرق غير فارق، وهذا الاختصاص غير مخصّص للحجية الفعلية بالظن بالطريق دون الظن بالواقع.

أما بناء على الوجه الأول وهو كون الظن بالحجية ظنًا بالمعدّرية والمبرئية، فقد مرّ في الحاشية السابقة (1) أن الطريق بوجوده الواقعي لا يكون منجزًا ولا معدّرا، والحجة الواقعية ما لم تكن واصلة لا تتّصف بفعليّة المنجزية والمعدّرية، فالظن بالحجية ليس ظنًا بالمنجزية والمعدّرية فعلا حتى يكون ظنا بالمفرّعية شرعا.

فمجرد كون متعلق أحد الظنين مفرّغا جعليًا مع عدم كونه فعليًا لا يجدي، إذ الحكم الطريقي كالحكم الواقعي غير فعلي مع عدم الوصول.

ومع العلم الإجمالي بوجود طرق وافية واصلة بأطرافها كما ادّعاه صاحب الفصول، وإن كان الظن بها ظنا بالمفرّغ بالحمل الشائع. إلا أن الكلام في بقائه على حاله بعدم انحلاله وإلا لعاد المحذور، كما أنه إنما يمتاز عن الظن بالحكم

1-1. حيث قال في التعليقة 141 إذ الطريق المنصوب لو لم يصل ولو بالعلم الإجمالي لا أثر له في جعل الحكم الواقعي فعليًا.

الواقعي إذا انحل العلم الإجمالي الكبير وإلا لكان الظن بالتكاليف الواقعية ظنًا بالتكاليف الفعلية المنجزة.

وبالجملة مع عدم فرض العلم الإجمالي بالطرق الوافية بأيدينا لا أثر للمفترغية الجعلية، ومع فرضه يكون حاله حال ما أفاده صاحب الفصول نقضًا وإبرامًا، فراجع.

وأما بناء على الوجه الثاني وهو كون الظن بالطريق ظنًا بالأمر بتفريغ الذمة عن الواقع بموافقة الطريق، فهو لا يوجب إلا كون العلم بالطريق معنونا بعنوان التفريغ المأمور به شرعًا، فانه غير معنون بعنوان التفريغ المأمور به شرعًا.

ومن الواضح أن هذا العنوان إذا لم يكن متممًا لاقتضاء الحكم الواقعي من قبل الشارع لا يجدي شيئًا، إذ لو كان متممًا لاقتضاء الحكم لكان الظن به ظنًا بالحكم الفعلي دون الظن بالواقع لفرض توقف تمامية اقتضائه على قيام الطريق الموجب لتمامية اقتضائه.

لكنه خلف لفرض فعلية الحكم من قبل الشارع، وبعد فرض فعلية الحكم وعدم دخل هذا العنوان فيها فوجود هذا العنوان وعدمه على حد سواء، لأنه إنما يتوهم الفرق بين وجوده وعدمه فيما لو كان العمل بالطريق معنونا حقيقة بالتفريغ لا عنوانًا.

وقد عرفت أن تحقق التفريغ موقوف على وصول المفترغ حقيقة وأن وجوده الواقعي الغير الواصل سواء لوحظ عنوانًا للعمل أم لا غير مفيد أصلاً.

مضافًا إلى أن وجوده العنواني إذا كان مجديًا فوجوده العنواني غير متقوم بأمره، لأن المفروض الأمر بالتفريغ، لا الأمر بالتفريغ المأمور به، والعمل بالطريق واسطة في التفريغ، لا حيثية تقييدية له، لأن الغاية المقصودة تفريغ الذمة عن الواقع الذي قد اشتغلت به الذمة، وعنوان التفريغ منطبق على إتيان

الواقع أيضا، وإن لم يكن على الفرض مأمورا به بهذا الأمر الذى هو لازم الأمر بالطريق.

ومنه تبين الجواب بناء على الوجه الثالث وهو كون العمل بالطريق تفریغا للذمة عن الواقع فى نظر الشارع، فان العمل بالظن بالواقع وإن لم يكن تفریغا للذمة فى نظر الشارع بالخصوص، لعدم العلم بطريقته ولا الظن بها فى نظر الشارع إلا أن الواقع متساوى النسبة إلى الشارع وغيره، فاتيانه يوجب الظن بالفراغ فى نظر الشارع وغيره، دون العمل بما ظن طريقته، فانه يوجب الظن بالفراغ فى نظر الشارع فقط، وهذا لا يوجب الاختصاص.

تنبيه ذكر بعض الأجلة (1) « رحمه الله » فى شرح كلام والده المحقق « قدس سره » أن غرضه حجبة الظن بالطريق الفعلى دون الطريق الواقعى وأن الحجبة هو الظن بالبراءة الظاهرية دون الواقعية بتقريب أن الظن بالبراءة الفعلية الظاهرية لا يكون إلا إذا كانت جميع مقدماته ظنية أو بعضها قطعية، دون ما إذا كان بعضها غير ظنية أو مقطوعة العدم، فان النتيجة تابعة لأخس المقدمات.

فالظن بالواقع أو بالطريق الواقعى الذى لا دليل ظنى على اعتبارهما أو كان الدليل على عدم اعتبارهما كالحاصل من القياس خارجان موضوعا وإن حصل منهما الظن بالبراءة الواقعية أو بالطريقة والحجبة الواقعية.

بخلاف الطريق الذى قام دليل ظنى على اعتباره، فانه يوجب الظن بالبراءة الفعلية الظاهرية، ولا يعقل أن يجمع الشك فى الحجبة الظاهرية فضلا عن القطع بعدمها.

ص: 326

1 - 1. وهو المحقق الشيخ محمد باقر ابن المصنف صاحب الحاشية على المعالم وقد ذكره فى شرح مبحث الانسداد من كتاب والده هداية المسترشدين وهو مطبوع منضمنا على الكتاب المزبور فى بعض طبعاته.

وفيه أن الغرض : إن كان حجبة الظن المظنون الاعتبار ، وتقديمه مع وفائه بمعظم الفقه على الظن المشكوك الاعتبار ، فهو صحيح .

إلا- أنه تفصيل بين أنحاء الظن بالواقع وبالطريق ، لا تفصيل بين نوعين من الظن وهما الظن بالواقع والظن بالطريق ، مع أنه خلاف ظاهر كلام والده العلامة « قدس سره » في جملة من الموارد ، حيث ذكر أن الظن بالطريق حجة سواء أفاد الظن بالواقع أم لا .

وإن كان الغرض حجبة الطريق المظنون الاعتبار في قبال الظن بالواقع الذي هو تارة مشكوك الاعتبار وأخرى مقطوع العدم .

ففيه أن نتيجة دليل الانسداد حجبة الظن الفعلي دون المفيد له نوعا . فالطريق المظنون الاعتبار بلحاظ نفسه غير داخل في نتيجة دليل الانسداد ، فلا دوران بين الطريق المظنون الاعتبار والظن بالواقع ليقدّم الأول على الثاني ، فتدبر .

وإن كان الغرض حجبة الظن بالاعتبار في قبال الظن بالواقع ، فهو عين ما فهمه الجماعة من كلام المحقق « قدس سره » وبسطنا القول فيه ، وليس الظن بالاعتبار بنفسه مظنون الاعتبار ليقدّم على الظن بالواقع .

وما أفاده من أن الظن بالاعتبار الفعلي لا يجامع الشك في الاعتبار بل لا بد من أن ينتهي إلى مقدمات ظنية أو بعضها قطعية صحيح .

إلا- أن المناط لو كان ذلك لما تحقق له موضوع أصلا لاستحالة انتهائه إلى الظن بالاعتبار ، بل لا بد من أن ينتهي إلى القطع بالاعتبار أو الشك فيه ، إذ ليس على كل أمانة أمانة أخرى مظنونة الاعتبار ، بل الغرض من الدليل المفيد للظن بالاعتبار في قبال الشك فيه ما كان بلحاظ نفسه مفيدا للظن باعتباره واقعا ، وإن كان بنفسه مشكوك الاعتبار .

143 - قوله « قده » : قلت : الظن بالواقع أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ ... الخ (1).

هكذا في النسخة المصححة بخطه الشريف « قدس سره » اللطيف بيانه أن الظن الفعلي بالفراغ لا يجامع القطع الفعلي بعدمه ولكنه يجامع القطع بعدمه على تقدير التخلف ، وليس معنى عدم الحجية عدم الإصابة واقعا ، بل عدم المعدرية عند الخطأ.

نعم هذا الجواب بناء على مسلك المحقق غير وجيه ، فان الظن القياسي ظنّ بالفراغ واقعا لا بالفراغ في حكمه بجميع احتمالاته.

بل الوجه في رده أنه لا يجب تحصيل الظن بالفراغ في حكمه ، وإلا فمن الواضح أن الظن بالواقع من القياس ليس ظنا بالمعذر الجعلي ، ولا بالمعذر في نظر الشارع بما هو ، وإن كان ظنا بالفراغ عن الواقع الذي يتساوى نسبه إلى الشارع وغيره كما عرفت مفصلا.

وأما كون موافقة الظن القياسي تجرّيا ، فبملاحظة أن مخالفة النهي الطريقي كمخالفة الأمر الطريقي معنونة بعنوان التجري ، وإن أصاب الظن في الأول وأخطأ في الثاني.

144- قوله « قده » : لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد ... الخ (2).

قد ذكرنا في ذيل المقدمة الخامسة بعض ما يتعلّق بالمقام ونزيدك هنا أن العلم الإجمالي بالأحكام إن كان منجزا لها أو كان إيجاب الاحتياط الطريقي الذي هو بداعي تنجيز الواقعيات - بمقدار لا يتحقق معه مخالفة قطعية - منجزا

ص: 328

1-1. كفاية الأصول / 320.

2-2. كفاية الأصول / 321.

لها بذلك المقدار ، فبقية المقدمات يوجب تضيق دائرة الأحكام المنجزة إلى أن تنحصر في المظنونات ، فحينئذ لا يبقى مجال للتصرف المولوى من قبل الشارع ، فإنه إما يتصرف بجعل الداعى بعثا أو زجرا أو بالإنشاء بداعى تنجيز واقعياته. والمفروض بلوغ واقعياته بسبب العلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي مرتبة الباعثية والزاجرية والتنجز. فجعل الداعى وجعل المنجز مع فرض حصول الداعى والتنجز تحصيل الحاصل ، وجعل داعيين لموضوع واحد أو منجزين لموضوع واحد من قبيل اجتماع المثليين ، وهو مستحيل على المشهور.

وحيئنذ لم يبق إلا- حكم العقل بلزوم الإطاعة الظنّية ، ومرجه كما فى الإطاعة العلميّة إلى الإذعان باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المنجز.

وليس للشارع تصرف مولوى هنا لا من حيث الأمر والنهى ، ولا من حيث جعل العقاب :

أما الأول ، فواضح ، إذ المؤاخذة واستحقاق العقاب فى نفسهما غير قابلين لتعلق الأمر والنهى ، فان الثانى ليس من الأفعال ، والأول فعل الشارع ، وكلاهما مما لا يعقل تعلق التكليف به.

وأما الثانى ، فلما تسالموا عليه من أن الحكم باستحقاق العقاب من العقل ، كما مر الكلام فيه وسيجىء إن شاء الله تعالى.

وعلى فرض كون استحقاق العقاب بجعل الشارع ، فهو غير مختص بالمقام ليكون فارقا بين الكشف والحكومة.

بل مخالفة التكليف الذى قامت عليه حجة شرعية أو عقلية توجب استحقاق العقاب شرعا.

هذا كله إن قلنا : بمنجزة العلم الإجمالى أو إيجاب الاحتياط الطريقي وتضيق دائرة الواقعيّات المنجزة وحصرها فى المظنونات.

وحيئنذ فالفرق بين تبعيض الاحتياط فى خصوص المظنونات ، وحجية

الظن على الحكومة بالاعتبار، فان القائل بالتبعيض يعمل بالظن رعاية للاحتياط اللازم بهذا المقدار، والقائل بحجية الظن يعمل به من باب كفاية الامتثال الظنى بعد التنزل عن الامتثال العلمى للواقعيات المنجزة، وإن كان لازم كلا القولين سقوط الواقعيات عن التنجز فى غير دائرة المظنونات.

وأما إن قلنا: بسقوط العلم الإجمالى عن التأثير كلىة - بعد عدم رعاية الموافقة القطعية، لما مر مرارا من عدم إمكان التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية بسبب العلم الإجمالى المؤثر، ووجوب الموافقة القطعية، وقلنا: بعدم إمكان إيجاب الاحتياط الطبقى بداعى تنجيز الواقع لعين ذلك المحذور، كما قدمناه (1) - فلا محالة لا منجز للواقعيات المعلومة بالإجمال بالعلم الغير المنجز لها على الفرض.

والعلم بعدم جواز ترك امتثال الأحكام بالمرّة المعلوم بالإجماع والضرورة غير صالح فى نفسه لتنجزها فان هذا العلم كالعلم الإجمالى وإيجاب الاحتياط الطبقى من حيث لزوم المحذور من تنجيزه للواقعيات مطلقا، أو بمقدار المخالفة القطعية، وليس متعلقا بأحكام آخر غير تلك الأحكام على الفرض.

ولا معنى للعلم بعدم جواز ترك الامتثال بمعنى استحقاق العقاب على مخالفتها من دون مبلغ لها إلى مرتبة البعث والزجر والتنجز.

نعم هو صالح للكشف عن تنجزها بمنجز شرعى أو عقلى فى مقدار منها.

ولذا ذكرنا سابقا أن معنى المقدمة الثالثة المتكفلة لعدم جواز ترك الامتثال بالمرّة هو العلم بالجهة الجامعة المنتزعة من وجوب الاحتياط كلىة، ومن العمل على طبق الأصول الموردية، ومن العمل على طبق المشكوكات والموهومات، ومن العمل على طبق المظنونات، بمعنى أن الشارع جعل أحكامه

ص: 330

فعلية منجزة بأحد الوجوه، فأبطلنا الأول والثاني بمقتضى المقدمة الرابعة، وأبطلنا الثالث بمقتضى المقدمة الخامسة، فبقى الرابع، فهو الحجة شرعا.

فيعلم أن الشارع جعل الاحتمال الراجح مبلّغا لأحكامه الواقعية إلى مرتبة الباعثية والزاجرية والتنجز، لما عرفت في ذيل المقدمة الخامسة أن الظن حيث لا- يعقل أن يكون منجزا عقلا - إذ لا شأن للعقل إلاّ التعقل، ولا يكون منجزا عند العقلاء مطلقا وهو واضح ولا في فرض الانسداد إذ الفرض غير واقع عند العقلاء ليكون لهم بناء عملي على اتباعه حتى يكون تقرير من الشارع ليدل على إمضائه.

وقد مر أن العقلاء ليس لهم حكم كبروى بنحو القضايا الحقيقية حتى يتحقق منهم حكم.

مع أنه على فرضه غير مفيد، إذ لا تقرير إلاّ للعمل لا للإنشاء الكلى الصادر من العقلاء - فلا محالة يكون الاحتمال الراجح منجزا شرعا، فتكون مقدمات الانسداد على هذا المبنى كاشفة عن كون الظن منجزا للواقعات التي يتعلّق بها شرعا.

ومما ذكرنا تبين أنه ليس هنا أمر واحد يقبل الكشف والحكومة إذ القابل لهما كون الظن منجزا عقلا أو شرعا، والمفروض على الحكومة ليس كون الظن منجزا عقلا- ليقال: بجواز اجتزاء الشارع في مقام تنجيز واقعيّاته بالظن بحكم العقل بمنجزيته، لما عرفت أن الواقعيّات منجزة بسبب العلم الإجمالى أو إيجاب الاحتياط الطريقي، وأنه لم يبق إلا حكم العقل بلزوم الامتثال أى استحقاق العقاب على مخالفة الواقع المنجز في المظنونات، ومثله غير قابل للتصرف الشرعى حتى يستكشف بالمقدمات، فالحجّة بمعنى المنجزية ليست بحكم

العقل ، وأثر الحجية وهو استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المنجز لا مدخل للشارع فيه.

ومنه يظهر ما فى تعبيره « قدس سره » لجواز اجتزائه بما استقل به العقل ، فتدبر.

145 - قوله « قدّه » : لقاعدة الملازمة ضرورة أنها ... الخ (1).

قد عرفت الوجه فيه.

وأما ما اشتهر من أن الأمر بالإطاعة لو كان مولويا للزم التسلسل أو التخصيص من غير مخصص.

فإنه مندفع بأن الأمر بالإطاعة لو كان بنحو القضية الطبيعية لأمكن أن يعم نفسه.

مع أنه لا محذور هنا من وجود أوامر غير متناهية ، لأن محذور التسلسل حقيقة لا يتحقق إلا إذا كان بين الأمور الغير المتناهية ترتب على ومعلولى ، وليس كذلك لا بين الأوامر ولا بين الاطاعات والموافقات الغير المتناهية.

أما الثانية ، فلأن عنوان الموافقة وإن كان ينتزع من الصلاة الخارجية بالنسبة إلى الصلاة العنوانية التى تعلق بها الأمر بلحاظ موافقة العنوان والمعنون ، فكذلك من الموافق بالحمل الشائع ينتزع عنوان الموافقة لعنوانه ، لموافقة أى عنوان كان لمعنونه ، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

لكنه تسلسل فى الأمور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار.

وأما الأولى ، فلأن الأوامر وإن كانت خارجية ، لكنه ليس شىء منها معلولا للآخر بنحو من أنحاء العلية ، وإن كان بين عنوان الأمر ومعنون أمر آخر ترتب طبعى لكون عنوان موافقة الأمر موضوعا للحكم لكنه ليس بين

الأمر بالإطاعة مولوى أو إرشادى

ص: 332

الخارجيات منها ترتب على ومعلولى.

وذهب الأوامر إلى غير النهاية مع صدورهما ممن هو غير متناه في القوة والقدرة غير ضائر ، وليست مقتضية لامثالات غير متناهية ، لأن الاطاعات والموافقات كلها منتزعة من فعل واحد وهى الصلاة الخارجية ، فالاستناد إلى التسلسل أو إلى ذهاب الأمر إلى غير النهاية لا وجه له.

ثم إنه لا بأس بعطف عنان القلم إلى بيان حقيقة الأحكام العقلية المتداولة فى الكتب الكلامية والأصولية.

فنبول : ومن الله التوفيق - : إن القوة العاقلة كما مر مرارا شأنها التعقل ، وفعليتها فعلية عاقلية كما فى سائر القوى الظاهرة والباطنة ، وليس لها ولا لشيء من القوى إلا فعلية ما كانت القوة واجدة له بالقوة ، وأنه ليس للعاقلة بعث وزجر وإثبات شيء لشيء.

بل شأنها تعقل ما هو ثابت من ناحية غير الجوهر العاقل ، وأن تفاوت العقل النظرى مع العقل العملى بتفاوت المدركات ، من حيث إن المدرك مما ينبغى أن يعلم ، أو مما ينبغى أن يؤتى به أو لا يؤتى به فمن المدركات العقلية الداخلة فى الأحكام العقلية العملية المأخوذة من بادئ الرأى المشترك بين العقلاء المسماة تارة بالقضايا المشهورة وأخرى بالأراء المحمودة قضية حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان.

وقد بينا فى مبحث التجري (1) من مباحث القطع فى كلام مبسوط برهاني أن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانية فى نفسها ، وأنها فى قبالتها.

ونزيدك هنا : أن المعبر عند أهل الميزان فى المواد الأولية للقضايا البرهانية المنحصرة تلك المواد فى الضروريات الست مطابقتها للواقع ونفس الأمر.

ص: 333

1-1. فى التعليقة 10.

والمعتبر في القضايا المشهورة والآراء المحموده مطابقتها لما عليه آراء العقلاء ، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها.

قال : الشيخ الرئيس في الإشارات (1) ومنها الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم المشهورة ، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة ، وهي آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه - ، ولم يؤدّب بقبول قضايها والاعتراف بها ، ولم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك - لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه ، مثل حكمننا أن سلب مال الإنسان قبيح ، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه إلى آخر كلامه.

وعبر عنها أخيرا بأنها من التأديبات الصلاحية ، وجعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهية ، ومنها الناشئة عن الخلقيات والانفعالات.

وقال العلامة (2) الطوسي « قدس سره » في شرح كلامه ومنها أى المشهورات كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم ، كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة ، فان المكتوبة منها ربما يعم الاعتراف بها ، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وما تطابق عليه الشرائع الإلهية.

ومنها كون بعض الأخلاق والانفعالات مقتضية لها ، كقولنا الذب عن الحرم واجب ، وإيذاء الحيوان لا لغرض قبيح إلى أن قال « رحمه الله » والآراء المحموده هي ما يقتضيه المصلحة العامة أو الاخلاق الفاضلة إلى آخره.

وسلك هذا المسلك العلامة قطب الدين صاحب المحاكمات فذكر (3)

ص: 334

1-1 . شرح الإشارات للمحقق الطوسي 1 : 219 - 220.

2- (2) شرح الإشارات 1 / 221

3- (3) شرح الإشارات 1 / 220

أيضاً أن هذا القسم من المشهورات من التآدييات التي يكون الصلاح فيها ، كقولنا العدل حسن ، والظلم قبيح ، وما يتطابق عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبة ، وإما خَلقيات وانفعاليات كقولنا كشف العورة قبيح ، ومراعاة الضعفاء محمودة إلى آخره.

وتوضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحة ما ذكره هو أن كون العدل والإحسان مشتملاً على مصلحة عامة ينحفظ بها النظام وكون الظلم والعدوان مشتملاً على مفسدة عامة يختل بها النظام - ولذا عم الاعتراف بهما من الجميع - أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان والاساءة من حيث تعلقهما بما يناسب قوة من القوى. وكذا كون كل عاقل محبا لنفسه ولما يرجع إليه وجداني يجده كل إنسان من نفسه. وكذا كون كل مصلحة ملائمة للشخص ، وكل مفسدة منافرة له أيضا وجداني يجده كل إنسان عند مساس المصلحة والمفسدة ، فلا محالة يحب الإحسان ويكره الاساءة. وهذا كَلَّه من الواقعيّات ، ولا نزاع لأحد فيها.

إنما النزاع في حسن العدل وقبح الظلم بمعنى صحة المدح على الأول وصحة الذم على الثاني ، والمدعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء ، لا ثبوتهما في الفعل على حد اشتماله على المصلحة والمفسدة.

ومن الواضح أن اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للمدح والذم على أحد نحوين إمّا بنحو اقتضاء السبب لمسيبه والمقتضى لمقتضاه ، أو بنحو اقتضاء الغاية لذى الغاية.

فالأول فيما إذا أساء إنسان إلى غيره ، فانه بمقتضى ورود ما ينافره عليه وتألّمه منه ينقح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه والتشقي من الغيظ الحاصل بسببه بذمه وعقوبته ، فالسببية للذم هنا واقعيّة وسلسلة العلل والمعلولات مترتبة واقعا.

والثاني فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذم حفظ النظام وبقاء

النوع بلحاظ اشتغال العدل والإحسان على المصلحة العامة ، والظلم والعدوان على المفسدة العامة.

فتلك المصلحة العامة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها ، وتلك المفسدة تدعو إلى الحكم بدم فاعل ما يشتمل عليها ، فيكون هذا التحسين والتقييح من العقلاء موجبا لانحفاظ النظام وادعا عن الإخلال به.

وما يناسب الحكم العقلاني الذي يصح نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني ، دون الأول الذي لا يناسب الشارع ، بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء ، وهو الذي يصح التعبير عنه بالتأديبات الصلاحية ، فان الحكم بالمدح والذم على العدل والظلم موجب لما فيه صلاح العامة ، دون المدح والذم المترتب عليهما لداع حيواني ، فانهما لا يترتب عليهما مصلحة عامة ، ولا يندفع بهما مفسدة عامة.

فالاعتناء بهذا المعنى ليس محل الكلام وثبوته وجداني.

والاعتناء بالمعنى الثاني هو محل الكلام بين الأشاعرة وغيرهم ، وثبوته منحصر في الوجه المشار إليه مرارا من أن حفظ النظام وبقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع ، وخلافه مكروه للجميع ، وهو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحة العامة وذم فاعل ما فيه المفسدة العامة.

وعلى ما ذكرنا فالمراد بأن العدل يستحق عليه المدح والظلم يستحق عليه الذم هو أنهما كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم ، لا في نفس الأمر كما صرح به المحقق الطوسي « قدس سره » حيث قال إن المعترف في الضروريات (1)

ص: 336

1-1. شرح الإشارات 1 / 221 لكن بتغيير يسير بين العبارتين فان التي في الشرح كما تلى كما أن المعترف في الواجب قبولها لكونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعترف في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة ولم نعثر على عبارة غيرها في الشرح فراجع.

مطابقتها لما عليه الوجود والمعتبر في هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقة وقال (1) في مورد آخر وذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقة للخارج أولا ، فان أعتبر وكان مطابقا قطعاً ، فهو الواجب قبولها ، وإلا فهو الوهميات.

وإن لا يعتبر فهو المشهورات إلى آخره.

وعليه ، فمن الغريب ما عن المحقق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريات (2) ، وأنها بديهية ، وأن الحكم ببداهتها أيضا بديهى ، وأن جعل الحكماء إياها من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل لا ينافى ذلك ، لأن الغرض منه التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين ، وهذا غير مناف لبدايتها ، إذ القضية الواحدة يمكن دخولها في اليقينيّات والمقبولات من جهتين ، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظرى بإعانة من العقل العملى كما لا يضر إعانة الحس في حكم العقل النظرى ببداهة المحسوسات.

هذا وقد سبقه إلى كل ذلك بعينه المحقق اللاهجي في بعض رسائله الفارسية.

لكنك قد عرفت صراحة كلام الشيخ الرئيس (3) والمحقق الطوسى والعلامة قطب الدين صاحب المحاكمات في خلاف ما ذكره ، وأنه ليس الغرض مجرد التمثيل.

وأما دخول القضية الواحدة في الضروريات والمشهورات ، فهو صحيح ،

ص: 337

1-1. شرح الاشارات 1 / 213.

2-2. شرح الأسماء الحسنى 107.

3-3. قبيل هذا فراجع.

لكنه لا فى مثل ما نحن فيه.

بل مثاله كالأوليات التى يحكم بها العقل النظرى ، ويعترف بها الجميع ، فمن حيث الأوليّة يقينيّة برهانيّة ، ومن حيث عموم الاعتراف بها مشهورة بالمعنى الأعم.

قال الشيخ الرئيس فى الإشارات (1) فأما المشهورات فمنها أيضا هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبولها لا من حيث إنه يجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ثم ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخص وقد ذكرنا عين عبارته سابقا.

وأما تنظير إعانة حكم العقل العملى لحكم العقل النظرى بإعانة الحس له.

فالجواب عنه إن أريد بالعقل العملى نفس القوة المدركة ، فليس شأنها إلا الإدراك ، وثبوت المدرك ليس من ناحية الجوهر العاقل.

وقد عرفت نحو ثبوت (2) الحسن والقبح فلا يقاس بثبوت المحسوس فى الخارج.

وإن أريد بالعقل العملى نفس المعقولات أى الآراء المحمودة والمقدمات المقبولة ، فاطلاق العقل عليها فى كتب الكلام شايع ، حيث يقولون هذا ما يوجب العقل أو يردّه العقل أى تلك الآراء والمقدمات.

فحينئذ لا شهادة له على شىء ، لما عرفت من نحو ثبوت هذه الأمور المعقولة ، وأنها ليست من الضروريات بل من غيرها.

ولا يخفى عليك أن عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريات

ص: 338

1-1. شرح الإشارات للمحقق الطوسى 1 / 219.

2-2. فى نفس هذه التعليقة.

لا يوجب دخولها في المظنونات كيف والمظنونات يقابلها في التقسيم.

بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقة عليها آراء العقلاء والبرهانيات الضرورية أنها أى الضروريات تفيد تصديقا جازما مع المطابقة لما فى الواقع ، وهو المعبر عنه بالحق واليقين. بخلاف هذا القسم من المشهورات ، فانها تفيد تصديقا جازما ولا يعتبر مطابقتها لما فى الواقع ، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها فافهم ولا تغفل.

ومما ذكرنا فى تحرير محل النزاع تعرف أن ثبوت العلاقة اللزومية بين الأفعال الحسنة والأعمال القبيحة والصور الملاءمة والمنافرة فى الآخرة كما يكشف عنها الكشف الصحيح والنص الصريح خارج عن محل النزاع ، فان الكلام فى التحسين والتقييح بمعنى استحقاق المدح والذم عند العقلاء المشترك بين مولى الموالى وسائر الموالى.

فالإيراد على الأشاعرة بثبوت العلاقة اللزومية على النهج المزبور عن المحقق (1) المذكور خارج عن محل الكلام ومورد النقض والإبرام ، وإن كان صحيحا فى باب إجراء الثواب والعقاب ، بل فى باب الاستحقاق والاقتضاء بالتأمل أيضا ، لكنه بمعنى آخر من الاستحقاق.

وأما ما عن شيخنا العلامة (2) « رفع الله مقامه » فى فوائده فى تقريب عقلية الحسن والقبح من أن الأفعال بذواتها أو بخصوصياتها متفاوتة سعة وضيقا ، كما لا ونقصانا بالإضافة إلى القوى ومنها القوة العاقلة ، فانه يلائمها بعض الأفعال فيعجبها أو منافرة لها فيغربها ، وأن انبساطها وانقباضها أمر وجدانى ، وهما بالضرورة يوجبان صحة المدح والقدح فى الفاعل إذا كان مختارا على تفصيل

ص: 339

1-1. شرح الأسماء / 106.

2-2. التعليقة على الرسائل / 339.

ذكره « قدس سره ».

فمورد المناقشة من وجهين :

أحدهما ما أفاده « قدس سره » من الالتذاذ والتألم والاستعجاب والاستغراب للقوة العاقلة على حد سائر القوى كيف وهى رئيسها.

وذلك لما مر منا من أن القوة العاقلة لا شأن لها إلا إدراك المعانى الكلية.

والتذاذ كل قوة وتألّمها إنما يكون بإدراك ما يناسب المدرك أو يضاده.

مثلا التذاذ الحواس الظاهرة بتكّيّف الحاسة بالكيفيّة الملموسة الشهية أو الحلاوة أو الرائحة الطيبة أو النغمة المطربة.

وتألّمها بعكس ذلك.

كما أن التذاذ القوة المتخيّلة بتخيّل اللذات الحاصلة أو المرجوة الحصول.

وتألّمها بتخيّل أضدادها.

والتذاذ القوة المتوهمة بإدراك الآمال المطلوبة والأمانى المرغوبة.

وتألّمها بإدراك أضدادها.

وأما لذة العاقلة بما هى عاقلة ، فبأن يتمثل لها ما يجب تحصيله من الكمالات من أنواع المعارف والمطالب الكلية النافعة فى نظام أمور دينه ودينه ، وآخريته.

وتألّمها بفقدتها مع القدرة على تحصيلها وإهمالها ، فان فقد ما هو كمال للقوة العاقلة يؤلمها دون ما هو أجنبي عنها ، وإدراك الظلم الكلى والعدل الكلى بتجريدهما عن الخصوصيات ودخولهما فى المعقولات المرسلّة إن لم يكن كمالا للقوة العاقلة لم يكن نقصا لها حتى يؤلمها.

وبالجملة أفراد الإحسان أو الاساءة خارجا كل منهما له مساس بقوة من القوى وعند نيّله خارجا يحصل لتلك القوة انبساط من نيّل الإحسان خارجا أو انقباض من نيّل الاساءة ، سواء كان مستحقا لذلك الإحسان أو لتلك الاساءة

ص: 340

وهذا أمر واقعي ، ولا دخل له بإدراك القوة العاقلة لكلى الإحسان وكلى الاساءة ، فهو نظير نيل القوة الذوقية للحلو أو المرّ ، وإدراك القوّة العاقلة لكلىّ الحلو والمرّ ، فإن الأول هو الموجب للانبساط والانقباض مما هو حلو أو مرّ دون الثانى.

وأما إدراك الإحسان الجزئى أو الاساءة الجزئية بقوّة الخيال أو الوهم ، فمع كونه أجنبيًا عن القوة العاقلة بما هى قوة عاقلة ليس تأثيره فى الانقباض والانبساط من جهة اشتغالها على مصلحة عامة أو مفسدة عامّة.

بل يؤثّر تصور الإحسان إليه إعجابا وانبساطا ، وإن لم يستحق إحسانا ، وكذا تصوّر الضرب والشتّم يؤثّر فى انقباضه وتألّمه ، وإن كان مستحقا لهما ، وتصور ورودهما على الغير وإن كان يؤلمه ، لكنه بسبب الرقة وشبهها ، لا من جهة كونه ذا مفسدة عامة.

ومنه يظهر أن حمل كلامه « قدس سره » على مطلق الادراك لتصحيح التأثير فى الالتذاذ والتألّم لا يجدى شيئا ، ولا يوجب كون الاستعجاب والاستغراب بالملاك الذى هو محل الكلام.

ثانيهما ما أفاده « قدس سره » من أن الملاءمة والمنافرة للعقل توجبان بالضرورة صحة المدح والذم.

وذلك لما عرفت من أن دعوى الضرورة لا تصح إلا بالإضافة إلى ما هو خارج عن محل الكلام ، وهو تأثيرهما أحيانا فى انقذاح الداعى إلى مجازاة الإحسان بجزاء الخير ، ومجازاة الاساءة بجزاء الشر كما مر تفصيله.

وأما دعوى الضرورة بالنسبة إلى حكم العقلاء بصحة المدح والذم ، فهى صحيحة ، لكنها تؤكّد ما ذكرناه ، من أنه لا واقعية لهما إلا بتوافق آراء العقلاء عليهما.

وحيث عرفت حقيقة التحسين والتقبيح العقلين.

فاعلم أن المراد بكونهما ذاتيين أو عرضيين ليس كونهما ذاتيين بالمعنى المذكور في باب الكليات الخمس ولا كونهما ذاتيين بالمعنى المسطور في كتاب البرهان كما بينا وجهها في مبحث التجري مفصلا (1).

بل بمعنى عدم الحاجة إلى الوسطة في العروض ، والحاجة إليها ، فمثل العدل والإحسان والظلم والعدوان بنفسهما لا من حيث اندراجهما تحت عنوان آخر محكومان بالحسن والقبح ، بخلاف الصدق والكذب فانهما مع حفظ عنوانهما يوصفان بخلافهما.

نعم كونهما ذاتيين لهما بمعنى آخر ، وهو أنهما لو خليا وطبعهما يوصفان بهما ، لاندرج الصدق تحت العدل في القول واندراج الكذب تحت الجور في القول ، دون غيرهما مما لا يتصف بشيء لو خلى ونفسه ، فراجع مبحث التجري.

وهذا بناء على كون الحسن والقبح من قبيل الحكم بالإضافة إلى موضوعه واضح ، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول منتزعا عن مرتبة ذات موضوعه.

وأما بناء على أنهما من الأمور الواقعية ، فهما من قبيل العرض الغير المفارق والعرض المفارق والعرض مطلقا لا يكون ذاتيا لموضوعه كما هو واضح.

كما أنا ذكرنا غير مرة أن المراد من العلية والاقتضاء هو اقتضاء الموضوع لحكمه بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية ، لا بنحو اقتضاء السبب لمسببه.

بداهة أن الحكم لا- يترشح من موضوعه ، بل السبب الفاعلي له هو الحاكم ، وإنما الموضوع لمكان الفائدة المترتبة على وجوده يدعو الحاكم إلى الحكم عليه : فبعض الموضوعات حيث إنه يترتب عليها بنفسها مصلحة عامة أو مفسدة

ص: 342

عامّة تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها ، ولا محالة لا تتخلف الحكم عن موضوعه التام ، فيعبر عنه بالعلية التامة.

وبعضها حيث إنه يترتب عليها المصلحة العامة أو المفسدة العامة لو خليت ونفسها لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن والقبح ، فيعبر عنه بالاقتضاء ، لمكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بضد حكم عنوانه لو خلى ونفسه ، وإلا- ففي الحقيقة لا علية ولا اقتضاء.

وحيث إن المصلحة العامة قائمة بالعدل والمفسدة العامة قائمة بالظلم ، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحة عامة ، والكذب بما هو جور ذو مفسدة عامة ، لا أن الصدق مقتضى للمصلحة ، واندراجه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها ، وأن إهلاك المؤمن مانع عن تأثيره في المصلحة العامة ، وليست المعنونات بالإضافة إلى عناوينها مقتضيات بالنسبة إلى مقتضياتها ، حيث لا جعل ولا تأثير ولا تأثر بينها.

فاتضح أنه لا علية ولا اقتضاء حقيقة في شيء من المراتب ، لا من حيث العناوين ومعنوناتها ، ولا من حيث المصالح والمفاسد العامة بالنسبة إلى الصدق والكذب ، ولا من حيث العناوين الذاتية والعرضية بالإضافة إلى الحسن والقبح العقليين ، فتدبر جيداً.

وبعد ما عرفت حقيقة التحسين والتقييح العقليين ومعنى كونهما ذاتيين أو عرضيين ، فلا بأس بالإشارة إلى الملازمة بين حكمى العقل والشرع وبيان المورد القابل للحكم المولوى وعدمه.

فنقول : الكلام فى الملازمة : تارة فى أن ما حكم به العقل هل يمكن أن يحكم الشارع على خلافه أم لا ، وعلى الثانى هل يحكم على طبقه مولويًا أو لا .

وأخرى فى أن ما حكم به الشارع هل يحكم العقل على وفقه أو لا حكم له .

أما الأول ، فحيث عرفت أن التحسين والتقييح العقليتين مما توافقت عليه آراء العقلاء للمصلحة العامة أو للمفسدة العامة ، فلا محالة لا يعقل الحكم على خلافه من الشارع ، إذ المفروض أنه مما لا يختص به عاقل دون عاقل ، وأنه بادی رأى الجميع لعموم مصلحته ، والشارع من العقلاء ، بل رئيس العقلاء ، فهو بما هو عاقل كسائر العقلاء ، وإلا لزم الخلف من كونه بادی رأى الجميع ، فالعدل بما هو عدل حسن عند جميع العقلاء ومنهم الشارع ، والظلم بما هو ظلم قبيح عندهم ومنهم الشارع.

نعم تفاوت الأنظار فى كون الفعل الكذائى عدلا أو ظلما أمر معقول لا يوجب انتفاض هذه الكلية ، ففى موضوعى العدل والظلم لا يعقل الحكم من الشارع بما هو شارع على خلافه ، لتنزه ساحته عن الاقتراحات الغير العقلانية ، فلا يعقل مع انحفاظ حيثية العاقلية أن لا يكون حاكما بما يحكم به العقلاء.

وأولى بذلك ما إذا قيل بثبوت استحقاق المدح والذم فى الواقع ونفس الأمر ، فان ثبوت شىء فى نفس الأمر متساوى النسبة إلى العقلاء وإلى الشارع ، ففرض استحقاق الذم والمدح واقعا وعدم ثبوته عند الشارع متنافيان.

وأما ما عن المحقق الحكيم السبزواری (1) « رحمه الله » من أن كل ما هو ممدوح أو مذموم فى نفس الأمر ، فهو ممدوح أو مذموم عند الله ، وإلا لزم جهله بما فى نفس الأمر.

فهو إنما يتوجه إذا كان المراد من ثبوتهما عند الشارع كثبوتهما عقلا بنحو الثبوت العلمى ، فانه الذى يلزم من عدمه جهله تعالى بما فى نفس الأمر.

وأما إذا كان الغرض من هذا النزاع استحقاق الثواب والعقاب من الشارع بعد حكم العقل باستحقاقهما واقعا فاللازم الفاسد من عدمه هو

ص: 344

الخلف ، لأن الاستحقاق المزبور متساوى النسبة إلى الشارع وإلى سائر العقلاء.

هذا كله في عدم معقولية الحكم من الشارع على خلاف ما تطابقت عليه آراء العقلاء ومنهم الشارع.

وأما إمكان الحكم المولوى على طبقه ، فقد مر مرارا أن التكليف المولوى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى ، وقد مر أيضا أن التكليف لا يمكن أن يكون داعيا على أى تقدير ، ولكل مكلف عموما ، إلا بلحاظ ما يترتب على موافقته من الثواب وعلى مخالفته من العقاب.

وحيث إن المفروض أن العدل يوجب استحقاق المدح والظلم يوجب استحقاق الذم عند العقلاء ومنهم الشارع ، فهو كاف في الدعوة من قبل الشارع بما هو عاقل ، ولا مجال لجعل الداعى بعد ثبوت الداعى من قبله ، فان اختلاف حيثية العاقليّة وحيثية الشارعيّة لا يرفع محذور ثبوت داعيين متمائلين مستقلين في الدعوة بالإضافة إلى فعل واحد ، لأن الواحد لا يعقل صدوره عن علتين مستقلتين في الدعوة ، وإن لم يلزم هنا اشكال تعدد البعث من حيث اجتماع المثليين ، لعدم البعث الجعلى في الأحكام العقلانية.

مع أنا ذكرنا في (1) محله أن منشأ الاستحالة أيضا هناك ما ذكرناه هنا ، لعدم التماثل والتضاد في الأحكام التكميلية لوجه تفرده به في محله ، فراجع.

نعم إذا قلنا : بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء نفس استحقاق المدح والذم دون استحقاق الثواب والعقاب أمكن أن يقال : بأنه لا يدعو على أى تقدير ولكل مكلف لإمكان عدم المبالاة بالمدح والذم فلا بد من البعث والزجر المترتب عليهما الثواب والعقاب فحينئذ للمولوية مجال.

إلا أن المدح والذم الذين يترتب عليهما حفظ النظام عند العقلاء ما يعم

ص: 345

الثواب والعقاب أعنى المجازات بالخير والمجازات بالشر.

ولذا جزم غير واحد من أرباب النزاع فى المسألة بأن مدح الشارح ثوابه وذمّه عقابه.

مع وضوح أن ترتب الثواب والعقاب عند الجمهور من الأصوليين بل المتكلمين على موافقة البعث والزجر ومخالفتهمما بحكم العقلاء لا بنصب الشارع.

وليس الوجه فيه إلا أن موافقة التكليف الواصل عدل فى العبودية فيستحق المدح والثواب ومخالفته خروج عن زى الرقيّة فيكون ظلما على المولى فيستحق الذم والعقاب وإلا فلا حكم آخر من العقل فى باب الثواب والعقاب بالخصوص.

فيعلم منه أن استحقاق المدح عندهم يعم الثواب واستحقاق الذم عندهم يعم العقاب.

فان قلت : غاية ما ذكرت من المحذور المانع عن التكليف المولى لزوم ثبوت داعيين مستقلين ، مع أنه متحقق فيما إذا كان للمكلف داع من قبل نفسه إلى ما يوافق التكليف ، أو إلى ما ينافيه ، والحال أنه لا شبهة فى صحة التكليف التوصلى إلى من كان له داع فى نفسه إلى ما يوافق التكليف ، كما لا شبهة فى صحة التكليف إلى العاصى الذى له الداعى إلى خلاف التكليف.

قلت : ليس المراد من جعل الداعى جعل ما يدعوا بالفعل حتى يستحيل اجتماع داعيين فعليين لعدم معقولية انبعاث واحد عن باعثن فعليين ، بل المراد جعل الداعى بالإمكان ، أى جعل ما يكون داعيا بحيث لو انقاد العبد ، ومكّن المولى من نفسه خرج البعث الإمكانى من حد الإمكان إلى الوجوب ، فيتحقق الانبعاث الفعلى وهذا المعنى محفوظ مع وجود الداعى من تلقاء المكلف إلى ما يوافق التكليف ، أو إلى ما ينافيه.

بخلاف ما إذا كان الداعى من قبل المولى موجودا سواء كان بما هو مولى وسيدا أو بما هو عاقل ومرشد ، فإنه مع وجود الداعى من قبله يستحيل جعل داع آخر ، فإنه يستحيل مع انقياده لمولاه أن يؤثّر البعث مع وجود الداعى من قبل مولاه ولو منه بما هو عاقل.

ولا- يعقل التفكيك بين انقياده لمولاه بما هو مولى وبما هو عاقل حتى يبقى مجال لتأثير البعث مولوى وإلا لا يمكن أن يتصور فى جعل بعثين حقيقيين بإمكان انقياده لأحدهما بخصوصه دون الآخر.

مع أن عدم انقياده لبعث خاص لا يصحّ بعثا آخر ، لأن ملاك صحّة البعث إمكان الداعى بإمكان الانقياد ، وهو محفوظ مع عدم فعليّة الانقياد.

وحينئذ لا- يعقل جعل داع بالإمكان بعد وجود داع آخر من قبله بالإمكان حيث لا يمكن خروجهما من الإمكان إلى الفعلية الحقيقية ، لاستحالة انبعاث واحد من باعثن حقيقيين ، فتدبر.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن ما يستقل العقل بحسنه أو قبحه وإن لم يمكن جعل الحكم من الشارع على خلافه ، لكنه لا يعقل أن يحكم مولويا على وفاقه أيضا ، بل يحكم بحسنه أو قبحه على حد سائر العقلاء.

وهذا فيما كان كالظلم والعدل بذاتهما محكما بالحسن والقبح واضح.

وأما فيما كان كالصدق والكذب حسنا أو قبيحا بالعرض ، فالحكم المولوى بالإضافة إلى الصدق والكذب بذاتهما أى لو خليا وطبعهما أو بعنوان معلوم الحسن والقبح عند العقلاء فكذلك ، لأن الصدق والكذب من حيث نفسهما عدل فى القول وجور فى القول.

وقد عرفت حال العدل والجور.

وكذا الصدق المعنون بعنوان اهلاك المؤمن ظلم عليه ، والكذب المنجى له إحسان إليه ، فحالهما حال العدل والظلم.

نعم إذا كان الصدق في مورد معنونا بما فيه غرض مولوى للشارع يدعوه إلى تجويزه ، فحيث إنه بذلك العنوان غير معلوم للمكلف بما هو عاقل أمكن للشارع التكليف المولوى على خلاف الحكم العقلى الطبعى لعدم المنافاة بين الحكم الطبعى والحكم العقلى ، كما لا مانع من المولوية لانه بسبب العنوان الطارى الواقعى لم يتحقق داع من قبل العقل حتى لا يبقى مجال لمولوية الشارع.

بقى هنا أمران : أحدهما : أن القضايا المشهورة المتمحضة فى الشهرة على أقسام :

منها : ما فيه مصلحة عامة كالعدل حسن والجور قبيح وعبر عنها بالتأديبات الصلاحية.

ومنها : ما ينبعث عن الأخلاق الفاضلة ، كالحكم بقبح كشف العورة لانبعاثه عن الحياء ، وهو خلق فاضل.

ومنها : ما ينبعث عن رقة أو حمية أو أنفة أو غير ذلك.

واستلزام الحسن والقبح عقلا- للحكم الشرعى بالمعنى المتقدم فيما كان منشئه المصالح العمومية واضح لأن الشارع يرى المصالح العمومية.

وكذا ما ينبعث عن الأخلاق الفاضلة لأن المفروض أنها ملكات فاضلة ، والمفروض انبعاث الحكم بالحسن والقبح عنها.

وأما ما ينبعث عن انفعالات طبعية من رقة أو حمية أو أنفة أو غير ذلك ، فلا موجب لاشتراك الشارع مع العقلاء.

ولذا ترى إن الشارع ربما يحكم لحكمة ومصلحة خاصة بما لا يلائم الرقة ، البشرية كالحكم بجلد الزانى والزانية غير ذات البعل مع كمال التراضى ، وكالحكم بجلد شارب الخمر بمقدار لا يوجب السكر فعلا ، أو الحكم بقتل الكافر وسبى ذراريه وأشباه ذلك.

ثانيهما أن ما ذكرناه إلى هنا إنما هو لعدم استتباع حكم العقل حكم العقل العملي للحكم الشرعي المولى.

وأما استتباع حكم العقل النظري للحكم الشرعي المولى فمجمّل القول فيه أن مصالح الأحكام الشرعيّة المولويّة التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها لا تندرج تحت ضابط ، ولا تجب أن تكون هي بعينها المصالح العموميّة المبني عليها حفظ النظام وإبقاء النوع.

وعليه فلا سبيل للعقل بما هو إليها.

نعم إن اتفق إدراك مصلحة خاصّة لبعض الأحكام بحيث كانت في نظر العقل تامة الاقتضاء ، فهل يحكم العقل بحكم الشارع على طبقها أم لا.

والتحقيق أن المصلحة وإن كانت تامة الاقتضاء ، إلا أن الغرض من الواجب غير الغرض من الإيجاب ، فربما يكون الواجب تام الاقتضاء بحيث لا يتوقف ترتب الغرض منه عليه على أمر آخر ، إلا أن الإيجاب فيه مفسدة ، فلا يكاد يصدر من الحكيم ، والإيجاب إنما يتحقق بتحقق علته التامة من المقتضى الموجود في الواجب الباعث على إيجابه من عدم المانع من إيجابه.

فمجرد إحراز المقتضى لا يكفي في إحراز مقتضاه فعلا ، بل اقتضاء أي بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه ، وهو المعبر عنه بالحكم الاقتضائي في لسان شيخنا العلامة الأستاذ « قدس سره ».

لا يقال : هذا في البعث الفعلي بنحو القضيّة الخارجيّة وأما في البعث الكلي القضيّة الحقيقيّة ، فليس في تلك المرحلة مفسدة تتصور في جعل الحكم على موضوعه.

لأننا نقول : حيث إن جعل الحكم الكلي أيضا بداعي جعل الداعي بحيث يكون فعليًا بوصوله وبفعليّة موضوعه ، فلا محالة إذا كان فعليّة البعث مستتبعه للمفسدة لا يعقل الإنشاء بهذا الداعي إلا متقيدا بما لا يستتبع مفسدة عند فعليّته ، فتدبر.

وأما إن اتفق إحراز المصلحة وإحراز عدم المفسدة المانعة من البعث ،

فربما يتوهم الحكم بثبوت البعث والزجر المولويين نظرا إلى أن إحراز العلة التامة يستلزم إحراز المعلول.

إلا أنه بناء على ما قدمناه من أن حقيقة البعث والزجر المولويين هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، فمع العلم بالمصلحة الغير المزاحمة بشيء يجب عقلا تحصيلها، فإن ترك تحصيل الغرض اللزومي الذي لا مانع من الالتزام به خروج عن زى الرقية وهو ظلم على المولى، وليس نتيجة البعث وصلاحيته للدعوة إلا باعتبار أن مخالفة البعث الواصل خروج عن زى الرقية وهو ظلم فجعل الداعي مع تحقق الداعي عقلا لغو.

ولا يلزم منه انفكاك المعلول عن علته التامة، إذ كما أن المفسدة المترتبة على البعث مانعة شرعا عن فعلية البعث كذلك وجود الداعي مانع عقلا عن فعليته وإن لم يمنع عن جعل الحكم الكلى البالغ درجة الفعلية عند من لا مانع من فعلية البعث بالنسبة إليه.

فان قلت: فعليه يستحيل البعث والزجر دائما لانهما يكشفان عن المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة، ومع انكشافهما بنحو العلية التامة لا يعقل صيرورة الإنشاء الكاشف داعيا.

وتوهم الفرق بأن وصول العلة فرع وصول المعلول، فما يتوقف ثبوته على ثبوت شيء لا يعقل أن يكون مانعا عن ثبوته.

مدفوع بما حررناه في محله من أن العلم بالعلّة ليس علّة للعلم بالمعلول، ولا العلم بالمعلول علّة للعلم بالعلّة بل بينهما التلازم، والعلم بالملازمة هو العلة للعلم بأحدهما عند ثبوت الآخر، فهو من قبيل وجود المانع مقارنة لوجود الممنوع لا مترتبا عليه ليستحيل مانعيته.

قلت: أولا- إن المفروض كون الإنشاء الكاشف بعثا فعليا، ولذا كشف عن العلة التامة، ففرض مانعية العلة المنكشفة خلف، ففرض مانعيته فرض

عدم صلاحيتها للدعوة ، فيلزم من وجوده عدمه.

وثانياً : إنه ليس المانع حقيقة عن البعث بعد البعث أو جعل بعثين دفعة أو جعل البعث بعد وجود ما يمكن أن يكون داعياً عقلاً عدم إمكان تعدد ما يمكن أن يكون داعياً لأن مجرد تعددهما يمنع عن تحققهما بوصف الدعوة الفعلية في الخارج امتناعاً بالغير والامتناع الغيرى لا ينافى الإمكان الذاتى والوقوعى كما لا يخفى على الخبير.

بل المانع هو أنه مع وجود الداعى مولوياً أو عقلياً يستحيل جعل الداعى لحصول الغرض من جعل الداعى وتحصيل الحاصل محال.

وأما إذا لم يكن هناك داع مولوى ولا عقلى ، فلا مانع من جعل الداعى وإن حصل به ما يمكن أن يكون داعياً أيضاً وهو الغرض المنكشف بالبعث قهراً لأن إمكانه غير مانع.

لا يقال : فجعل داعيين متماثلين دفعة لا مانع منه.

لأننا نقول : فرق بين جعل الداعى وتحقق الداعى قهراً ، فإن الإنشاء بداعى جعل الداعى يترقب منه الفعلية عند انقياد العبد ، وفعليةً معاً عند انقياده غير معقول.

بخلاف الإنشاء الواحد الملازم لتحقق داع آخر قهراً ، فإن الداعى الآخر وإن كان يمكن دعوته لكنه غير مجعول ليرقب منه الدعوة حتى يكون لغواً أو محالاً.

فاتضح الفرق بين صورة إحراز المصلحة الملزمة من طريق البعث وصورة إحرازها من غير طريق الأمر ، فإن الثانى يمنع عن جعل الداعى مولوياً دون الأول ، فافهم جيداً.

هذا تمام الكلام فى الشق الأول من شقى الملازمة.

وأما الثانى وهو أن ما حكم به الشارع هل يحكم على طبقه العقل أم لا ،

فمختصر القول فيه أن الحكم الشرعى لا يكشف عن المصلحة والمفسدة إلا إجمالاً فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلاً.

وأما الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً بأن يندرج تحت القضايا المشهورة بقسميها، فلا دليل عليه لأن المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام الشرعية المولوية لا يجب أن يكون من المصالح العمومية التي ينحفظ بها النظام ويبقى بها النوع.

كما أن الأحكام الشرعية غير منبعثة عن انفعالات طبيعية من رقة أو حمية أو أنفة أو غيرها ولا ملاك للحسن والقبح العقليين إلا أحد الأمرين.

نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعية لم تنبعث إلا عن حكم ومصالح خاصة راجعة إلى المكلفين بها، فالحكم بالعدالة لمكان إحراز المعلول أمر والحكم بالحسن والقبح العقلانيين أمر آخر.

هذا هو الحق الذى لا محيص عنه بناء على ما عرفت من حقيقة الحسن والقبح العقليين، وأن قضيتيهما داخلتا فى القضايا المشهورة لا القضايا البرهانية وأن حقيقتيهما بلحاظ توافق الآراء لا واقعية لهما غير ذلك، فتدبره جيداً وإن كان خلاف ظاهر كلمات الأصوليين بل غير واحد من أهل المعقول إلا أن المتبع هو البرهان.

فان قلت: قد اشتهر بين العدلية أن الواجبات الشرعية الطاف فى الواجبات العقلية وأن المندوبات الشرعية أطفاف فى المندوبات العقلية، فيعلم منه أن موارد التكليف الشرعية واجبات عقلية أو مندوبات عقلية، ولا نعى بالملازمة إلا ذلك.

قلت: وجوبها العقلى واقعا ليس إلا بمعنى حكم العقل بوجوبه على تقدير إحراز ما فيه من المصلحة الملزمة.

وعليه فالحكم بوجوب تحصيلها: تارة من حيث اشتمال الفعل على

المصلحة الموافقة لغرض المولى سواء كانت راجعة إلى المولى أو إلى العبد. وأخرى من حيث اشتماله على نفس المصلحة من دون نظر إلى الموافقة للغرض المولى.

فإن أريد الأول فهو أجنبي عما نحن فيه ، فإن وجوب تحصيلها بملاحظة أن ترك المصلحة الموافقة للغرض اللزومى المولى خروج عن زى الرقيّة كنفس مخالفة التكليف المولى فهو بعنوان الظلم قبيح عقلا لا من حيث كونه ذا مصلحة ملزمة أو ذا مفسدة كذلك ويناسب اللطف بمعنى القرب إلى الطاعة فإن البعث حينئذ مقرب إلى موافقة الغرض المولى.

وإن أريد الثانى فقد عرفت أن المصالح الواقعية وإن صحت عليتها للأحكام المولوية لكنها لا تجب أن تكون من المصالح العمومية الباعثة على تطابق آراء العقلاء على مدح فاعلها وذم تاركها.

نعم هنا وجوب عقلى بمعنى آخر غير التحسين والتقييح العقلانيين ، فإن بعض الأعمال حيث إنه يؤثر فى كمال النفس وصقالة جوهرها لتجلى المعارف الإلهية التى هى غاية الغايات من خلق الخلق فلا محالة لا يرى العقل بدّا منه فالمراد باللزوم العقلى ليس هو البعث ولا التحسين والتقييح العقلانيين ، بل الضرورة العقلية والأبدية الفعلية ، وهذا أيضا أجنبي عما نحن فيه.

ولعلّه إليه يرجع ما أفاده (1) السيد العلامة الداماد « قدس سره » فى شرح هذه القضية المعروفة من أن الواجبات السمعية الطاف فى الواجبات العقلية بملاحظة أن الأعمال البدنية والمناسك الجسدية توجب استعداد النفس لاشراق المعارف الربوبية والعلوم الحقيقية التى هى واجبات عقلية ، فالواجبات السمعية تقرب النفس إلى الواجبات العقلية وأن المندوبات السمعية تقربها إلى المندوبات

ص: 353

العقلية مستشهدا في ذلك بقوله تعالى في الحديث القدسي : لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به.

هذا ما يقتضيه النظر الفاصر في استتباع الحكم الشرعي للحكم العقلي إثباتا ونفيا.

وأما ما قيل (1) : في نفى الاستلزام من أنه مبنئ على تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وهي غير مسلمة بل يكفي في حسنها كونها بنفسها ذوات مصالح ، فلا كاشفية لها عن مصالح في متعلقاتها لتكون واجبات عقلية مستشهدا لذلك بالأوامر الامتحانية ، حيث إنه لا مصلحة في متعلقاتها بل ربما يكون ذوات مفسدة ، وبأوامر التقيّة حيث إنه لا مصلحة فيما يوافق المخالفين : وبالأوامر التعبدية حيث إن المصلحة مترتبة على إتيان متعلقاتها بداعي الأمر ، فلا مصلحة في ذوات المتعلقات.

فالجواب عنه أما عن أصل المبنى فبأن حقيقة الحكم هو الإنشاء المنبعث عن إرادة حتمية أو غير حتمية بداع البعث والتحرّيك مثلا فانه الذي يدور عليه الإطاعة والعصيان الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب دون الإنشاء بداع آخر كالتعجيز والتسخير والإرشاد وأشباه ذلك.

فنقول : أما الإرادة التشريعية وهو الشوق الأكيد المتعلق بفعل الغير الموجب لجعل الداعي نحوه حيث إن فعل الغير تحت اختياره ولا يمكن تحصيله منه لا بجعل الداعي المنبعث عنه الشوق المحرك للعضلات نحو الفعل ، فلا يعقل تعلّقها بما لا يرجع منه فائدة إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوّة من قواه ، فان طبيعة الشوق سنخ طبيعة لا تتعلّق إلا بما يلائم المشتاق ، وليس الشوق من

ص: 354

الأفعال ذوات المصالح حتى يمكن إيجاده لمصلحة في نفسه.

فتعلق الإرادة بفعل من دون جهة موجبة لها ترجح بلا مرجح لا ترجيح بلا مرجح ، والمفروض انه لا جهة مرجحة للإرادة فيه تعالى شأنه إلا الحكمة والمصلحة.

وأما الإنشاء بداعي البعث والتحرك فحيث إنه من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد فيمكن أن يوجد لمصلحة في نفسه ، ودخل الفعل الخاص المقوم له في مصلحته غير كون الفعل ذا مصلحة باعثة على الإنشاء بداعي البعث فلا يجرى فيه البرهان الجارى في الإرادة.

لكنه أيضا لا يعقل انبعائه عن مصلحة في نفسه من دون مصلحة في الفعل المبعوث إليه لوجه آخر ، وهو أن الغرض الباعث على الإنشاء ربما يكون مقصودا بالذات وبالأصالة بحيث لا يكون له ما وراء هذا الغرض الحاصل بالإنشاء غرض آخر كالإنشاء بداعي الإرشاد فانه بنفس الإنشاء المزبور يحصل إظهار الرشد والخير العائد إلى المخاطب من دون أن يكون هناك حالة منتظرة ، وكالإنشاء بداعي التعجيز فانه بإنشائه الخاص يظهر عجزه من متعلقه ، وكالإنشاء بداعي التسخير فانه يسخره بنفس إنشائه.

بخلاف الإنشاء بداعي جعل الداعي فان إمكان الدعوة وإن كان غرضا قائما بالإنشاء المزبور ، إلا أنه سنخ غرض تبعى يراد منه التسبب إلى إيجاد فعل الآخر.

ومع عدم الغرض في فعل الغير يستحيل التسبب إلى إيجاده وتحصيله منه ، فالبعث الحقيقى والتحرك الجدى إلى فعل لا يعقل إلا بلحاظ ما في الفعل من الغرض الموجب لقيام المولى مقام إيجاده التسيبى.

وبهذا يظهر تبعية الأحكام الشرعية للأغراض المولوية المنحصرة في المصالح والمفاسد القائمة بمتعلقاتها ، وإن قلنا بخلو التكاليف الشرعية عن

الإرادة التشريعية كما بيناه مفصلاً في مبحث الطلب (1) والإرادة وأشرنا إليه في مسألة (2) جعل الطريق.

وأما الجواب عن الأمثلة المستشهد بها في المقام ، فنقول : أما عن الأمر الامتحاني ، فتحقيق القول في الامتحان والاختبار منه تعالى مع عدم جهله بشيء هو أنه ليس المراد من ظهور انقياد العبد لأوامره تعالى وهو الغرض من الأمر الامتحاني هو الظهور العلمى في مقام ذاته المساوق للعلم في مرتبة الذات ، بل الظهور المساوق للفعليّة والتحقق المساوى للعلم الفعلى ، وهو العلم حال الإيجاد ، فان وجود كل شيء في نظام الوجود من مراتب علمه الفعلى فان وجود كل شيء بلحاظ ارتباطه بالعرض بالمبدأ الأعلى هو نحو حضوره له تعالى فكل موجود علم ومعلوم باعتبارين ، ومثل هذا العلم الفعلى الذى هو عين الحضور والربط والوجود مسبق بالعدم ويساوق التحقق والتبوت ويتصف بالسبق واللاحق الزماتيين كما أسمعناك في مبحث (3) المشتق ، فيمكن أن يكون حصوله غرضاً من الأمر.

وظهور الانقياد والتمكين خارجاً لا يمكن أن يؤمر به بعنوانه لوجهين : أحدهما عدم حصول الغرض من الأمر الامتحاني ، لأنه إذا التفت إلى أن الفعل غير مطلوب منه جداً ، وأن الغرض استعمال حاله ولو بالاشتغال بالمقدمات لم يكن إيجاد المقدمات مهماً عنده ، فلم يحصل الغرض من كونه جداً متقاداً لإيجاد الفعل الذى يمتحن به لمكان صعوبته عليه.

وثانيهما أن الانقياد للأمر لا يعقل إلا مع إحراز الأمر فى نظره ، فاذا قطع

ص: 356

-
- 1-1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 151.
 - 2-2. نهاية الدراية 3 : التعليقة 55.
 - 3-3. نهاية الدراية 1 : التعليقة 106.

بأنه لا- غرض له فى إيجاد الفعل وأنه لا أمر بذات الفعل حقيقة لا معنى لانقياده له ، فلا محالة لا يعقل الأمر الامتحنى إلا بالنسبة إلى الإنشاء الظاهر فى نفسه فى البعث الحقيقى إلى الفعل ، فبمثل هذا الإنشاء يمتحن عبده ويختبره.

فهذا الإنشاء الخاص وإن لم يكن كالإنشاء بداع الإرشاد من حيث حصول الغرض بنفس الإنشاء ، بل الغرض لا يحصل إلا بقيام العبد مقام امتثال ما اعتقده بعثا.

لكنه ليس كالبعث الحقيقى بحيث يكون الغرض منه حصول ما تعلق البعث به ، بل الغرض قيامه مقام الامتثال وفعليّة ما فيه بالقوّة من الانقياد والتمكين للمولى ولو بفعل بعض المقدمات القريبة.

فبالإضافة إلى ذات الفعل الذى لا غرض فيه لا بعث حقيقى أيضا ، لفرض كون الأمر واقعا لامتحان لا للتّحريك الجدى. وبالإضافة إلى ما فيه الغرض وهو قيام العبد مقام الانقياد للمولى وفعليّة ما فيه بالقوّة من السعادة والشقاوة لا بأس بالأمر به حيث لم يلزم منه عدم تبعية الحكم لمصلحة فى متعلقه.

لكنه لا- بعث بالنسبة إليه واقعا أيضا لوجهين : أحدهما أنه بعد ظهور الإنشاء فى البعث الحقيقى كفى به داعيا فى نظر المكلف فيحكم العقل بلزوم الامتثال فيحصل به الغرض المولوى وهو قيامه مقام الامتثال ومع حصول الغرض من البعث فى نظر المكلف لا- موجب للبعث الواقعى نحو تحصيل الانقياد.

وثانيهما : أن الإنشاء بداعى جعل الداعى واقعا إلى الانقياد بعنوانه غير معقول ، فان انقداح الداعى إلى المجهول عنوانه المبعوث إليه محال فجعل الداعى محال ، وقد عرفت أن إيصال البعث نحو الانقياد بعنوانه يلزم منه المحذوران المزبوران فراجع.

وأما عن الأمر الصادر على نحو التقيّة ، فنقول : إن التقيّة تارة فى الأمر ،

وأخرى فى الفعل المأمور به.

وبعبارة أخرى تارة يكون الأمر من باب التقيّة، وأخرى يكون الأمر بالتقيّة.

فعلى الأول لا أمر حقيقة بذات الوضوء الخاص مثلا، بل إمّا أمر حقيقة بغيره بنحو التورية، أولا أمر حقيقة بشيء أصلا، بل يقصد مجرد التلفظ أو مع معناه الإنشائي المفهومى بداعى حفظ نفسه المقدسة عن شر المخالف.

وعلى الثانى فالأمر حقيقى منبعت عن مصلحة فى الفعل لا بذاته، بل من حيث إنه ينحفظ به نفس المكلف أو عرضه أو ماله فلم يلزم عدم تبعيّة الأمر الحقيقى للمصلحة فى متعلقه فى شيء من الفرضين.

وأما عن الأوامر التعبدية، فتحقيق القول فيها أن ذوات الأفعال التعبدية لها مصالح خاصة قائمة بنفسها من باب قيام المقتضى بالمقتضى، وأن الشرائط ومنها قصد القربة إمّا من مصحّحات فاعلية الفاعل أو من متمّمات قابلية، القابل، فهى ليست دخيلة فى مرحلة الاقتضاء ومن علل قوام المقتضى، وإلا لكان جزء لا شرطا بل، دخيلة فى فعلية المقتضى من المقتضى.

والشوق إلى الفعل باعتبار ما يترشّح منه من الفائدة القائمة به، فكذا البعث المنبعت من الشوق المزبور، وينبعت من الشوق إلى ما فيه الغرض شوق تبعى إلى ما له دخل فى فعلية الغرض، وكذا ينبعث بعث مقدّمى من البعث الأصيل إلى ما له دخل فى فعلية المبعوث إليه بماله من الفائدة المترتبة منه، فتوقّف فعلية المصلحة على قصد القربة لا يوجب عدم تعلق الأمر بما فيه المصلحة، وعدم انبعائه عن مصلحة فى متعلقه.

وأما ما أجاب به شيخنا العلامة رفع الله مقامه فى فوائده (1) من أن الأمر

ص: 358

فى التّعبدات قد تعلق بالراجحات بأنفسها فلم يتعلّق الأمر بغير ما هو حسن عقلا.

فلا- يخلو عن شىء أمّا أولا : فلأن كل التّعبدات ليست راجحات بذاتها عقلا وإن كان بعضها من العبادات الذاتية التى لو لم يؤمر بها لأمكن إتقانها عبادة كالصلاة المركّبة من أجزاء كلها راجحات عقلا.

وأما ثانيا : فلأن الأمر بالصلاة لم ينبعث عن رجحانها الذاتى بل عن المصلحة المترتبة عليها ، فالركوع مثلا وإن كان تعظيما للمولى وهو حسن لأنه عدل فى العبودية وإحسان إلى المولى ، إلا أنه لم يؤمر به من حيث كونه إحسانا إلى المولى ، بل من حيث كونه استكمالا للعبد وموجبا للانتهاء عن المنكر والفحشاء مثلا ، والمفروض ترتب هذه المصلحة على الركوع المأتى به بداع الأمر مثلا ، فمجرد حسن الركوع ذاتا لا دخل له بتبعية الأمر به لمصلحة فيه.

وأما ثالثا ، فلأن الراجح بالذات لو لم يقصد بعنوانه لم يقع حسنا ولا راجحا فالركوع إذا لم يؤت به بعنوان التعظيم مثلا لا يقع حسنا ، وإتيانه بداعى أمره لا يوجب وقوعه تعظيما فان قصد عنوانه الواقعى لا يوجب وقوعه معنونا بعنوانه.

ولذا لو أمر بركوع مردّد بين كونه مقصودا به التعظيم أو السخرية لا يقع الركوع تعظيما ولا سخرية إذا أتى به بداعى أمره على ما هو عليه واقعا ، مع أنه لا شبهة فى ترتب الأثر عليه إذا أتى به بداعى الأمر.

فيعلم منه أن الركوع المأمور به ليس من حيث عنوانه التعظيمى مأمورا به ، كما علم أن قصد عنوان التعظيم من طريق الأمر إجمالا غير معقول ، فليس اعتبار قصد الأمر للتوصل إلى تحقق ذلك العنوان الحسن.

فالصحيح فى دفع الاشكال ما ذكرناه ، وبقية الكلام تطلب من غير المقام.

ولقد خرجنا بهذا المقدار عن وضع التعليقة إلا أن المسألة لما كانت مهمّة

معضلة ولم يتعرض لها أستاذنا العلامة « رفع الله مقامه » في هذا الكتاب أحببنا التكلم فيها بأدنى مناسبة.

146 - قوله « قده » : وصحة نصبه الطريق وجعله في كل حال ... الخ (1).

حاصله أن نصب الشارع للظن : تارة بملاك حكم العقل بحجّيته ، فهذا هو الذى يكون بلا موجب لحصوله بحكم العقل .

وأخرى بملاك آخر ، فهذا لا مانع منه لعدم حصول موجب بحكم العقل ، بل لا يعقل مانعية حكم العقل عنه لأنه مبنى على عدم نصب الشارع له ، فمع نصبه له لملاك آخر غير مقدّمات الانسداد لا يعقل تمامية مقدّمات الانسداد الموجبة لاستقلال العقل .

ولا يخفى عليك أن هذا البيان صحيح على تقدير إرادة المنجزية والمعذرية من الحجّية .

وأما إذا أريد جعل الإطاعة الظنّية بدلا عن الإطاعة العلميّة فلا ، إذ الإطاعة بحكم العقل دائما ولا مجال لتصرف الشارع فيها بوجه كما مرّ (2) مفصّلا .

وقد مر سابقا (3) أن الكشف عن الحجّية بالمعنى الأول هو الصحيح ولا استقلال للعقل بالحجّية بالمعنى الأول والكشف بالمعنى الثانى فى نفسه غير صحيح حيث إن أمر الإطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب بحكم العقل العملى كما مر وجهه ، فالحجّية بهذا المعنى شرعا غير صحيحة لا بملاك حكم العقل ولا بغيره .

ملاك نصب الشارع للظن

ص: 360

1-1 .1 كفاية الأصول / 321.

2-2 .2 فى التعليقة 144.

3-3 .3 فى التعليقة 144.

فى نتىجة دلىل الانسداد من حىث الإهمال والتعین

147 - قوله « قده » : وعلیها فلا إهمال فى النتىجة أصلا ... الخ (1).

تقریر الحكومة تارة من باب حكمة العقل فى مرحلة التبعیض فى الاحتیاط.

وأخرى فى مرحلة حجیة الظن والتنزول عن الإطاعة العلمیة إلى الإطاعة الظنیة.

أما الأولى ، فمورد التعمیم والتخصیص هى الظنون النافیة للتكلیف فانها التى یرفع الید فیها عن الاحتیاط اللازم بحكم العقل ، دون الظنون المثبتة الموافقة للاحتیاط ، فاذا فرض (2) أن العسر یرتفع برفع الید فیها عن الاحتیاط اللازم بحكم العقل دون الظنون المثبتة الموافقة للاحتیاط.

وإذا فرض أن العسر یرتفع برفع الید عن الاحتیاط فى طائفة من الظنون المقابلة للاحتیاط : فإن كانت متساویة غیر متفاوتة موردا ومرتبة وسببا ، فتعین بعضها دون بعض ترجیح بلا مرجح.

وإن كانت متفاوتة من إحدى الجهات ، فلا محالة یتعین تلك الطائفة الراجعة من حىث المرتبة والمورد والسبب لرفع الید عن الاحتیاط فى موردها بنفس قاعدة قبح ترجیح المرجوح على الراجح التى هى من جملة المقدمات

فى نتىجة دلىل الانسداد من حىث الإهمال والتعین

ص: 361

1-1. كفاية الأصول / 322.

2-2. كذا فى النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قدس سره ، لكن الصحیح : وإذا فرض ، كما أثبتناه ، وجواب إذا الشرطیة الأولى محذوف ، فلا بدّ من تقدیر (فهو) قبل قوله (وإذا) بناء على التصحیح المزبور ، كما أنه یجب زیادة (یرتفع) بعد قوله (أن العسر).

فنعول : أما التريج من حيث المرتبة ، فلأن احتمال الواقع فى ضمن الظنون القوية لعدم التكليف حيث إنه أضعف من احتمالها فى غيرها ، فهو أولى برفع اليد عن الاحتياط فى غيره وإلا لزم تريج المرجوح على الراجح.

وأما التريج من حيث المورد ، فلأن موارد الدماء والفروج ، وشبهها حيث إنه علم اهتمام الشارع بها أزيد من غيرها ، فرفع اليد عن الاحتياط فى غيرها أولى ، وإلا لزم تريج المرجوح.

وأما التريج من حيث الأسباب ، فلأن الظن بالاعتبار وإن لم يستلزم قوة فى مقام الاثبات كما فى الأول ولا قوة فى مقام الثبوت كما فى الثانى ، لكنه يمكن التريج به نظرا إلى أن الظن بحجية الظن بعدم التكليف مقتضاه الظن بعدم فعالية التكليف وإن كان ثابتا فى الواقع.

بخلاف الظن بعدم التكليف فقط فإنه لا ظن بعدم فعليته على تقدير ثبوته واقعا.

فما يظن بعدمه وبعدم فعليته على تقدير ثبوته أولى برفع اليد عن الاحتياط فيه مما ليس كذلك.

هذا ما يقتضيه حكومة العقل فى مرحلة التبعض فى الاحتياط.

وأما الثانية وهى حكومة العقل فى مرحلة حجية الظن بمعنى لزوم التنزل من الاطاعة العلمية إلى الاطاعة الظنية دون الشككية والوهمية ، فنقول : إن مورد التعميم والتخصيص هنا هى الظنون المثبتة للتكليف لا غير فان ما له إطاعة علمية تارة وإطاعة ظنية أخرى هى الواجبات والمحرمات المنتجة بالعلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي دون عدمها (1) الذى لا تنجز له ولا

إطاعة له أصلا.

ولا يخفى عليك أن وجه لزوم التّرجيح مع وجود الرجحان لبعض الظنون على بعض : إمّا وفاء الظنون الراجحة بالمعلوم بالإجمال فلا مانع من جريان الأصول المورديّة في غيرها.

وإمّا وفاء الظنون الراجحة بمعظم الفقه فلا تتمّ المقدّمة القائلة بعدم جواز إجراء الأصل في معظم الفقه لكونه خلاف الضرورة وخروجاً عن الدين.

وكلاهما غير صحيح : أما الأول ، فلأنه مبنى على إمكان زيادة الظنون المثبتة التي هي طرق إلى التكاليف المعلومّة بالإجمال المنتجزة بسبب العلم الإجمالي عليها.

مع أنه محال لأن العلم الإجمالي بمائة تكليف لا يجامع الظن التفصيلي بأن تلك التكاليف مائة وخمسون.

وإذا فرض عدم زيادة الظنون المثبتة على مقدار المعلوم بالإجمال ، فلا موقع للتّرجيح وإن كان بعض الظنون أرجح من بعض.

سلمنا إمكان زيادة المظنون على مقدار المعلوم لكنه تجب الإطاعة الظنيّة بدلا عن الإطاعة العلميّة بالنسبة إلى التكاليف المظنونة جميعا لا بمقدار المعلوم بالإجمال إذ كما تجب الإطاعة العلمية في أطراف العلم لا بمقدار المعلوم ، كذلك يجب التنزّل إلى الإطاعة الظنيّة في أطراف الظن لا- بمقدار المعلوم بالإجمال وإلا لم يحصل منه إطاعة ظنيّة للمعلوم بالإجمال ، وما لم يرتفع أثر العلم الإجمالي يأتیان ما يستقل العقل به لا مجال لإجراء الأصول المورديّة.

والتحقيق : أنه إذا فرض تعلق العلم الإجمالي بمائة تكليف والعلم بعدم الزيادة واقعا ، فلا محالة يستحيل الظن التفصيلي بأزيد من مائة تكليف ، وحيث لا يزيد المظنون تفصيلا على المعلوم بالإجمال فلا مجال للتّرجيح.

وإذا فرض تعلق العلم الإجمالي بمائة تكليف مع احتمال مائة أخرى ،

فحينئذ لا-تعيّن للمعلوم بالإجمال في نظر المكلف ، كما لا-تعيّن له واقعا إذا كان التكاليف الواقعية مائتين ، فهو من المبهم لا من المجهول.

ولا أثر لهذا العلم إلاّ وقوع المكلف في مائة عقاب إذا ترك المحتملات ، ولا يقطع بسقوط مائة عقاب إلاّ بإتيان تمام المحتملات من حيث إن مائة تكليف منجز لا على التعيين فيها.

وحينئذ يعقل فرض زيادة الظنون على مقدار المعلوم بالإجمال ، لكنه لا يعقل الظن بمائة وخمسين تكليف منجز لا على التعيين.

وليس المورد من موارد الجهل والاشتباه حتى يجب رعاية جميع الظنون لاشتباه المنجز بغيره لفرض الإبهام وعدم التعيين واقعا.

وحينئذ لا يقتضى التنزل من الاطاعة العلميّة إلى الاطاعة الظنّية رعاية جميع المظنونات ، بل اللازم رعاية مائة منها ، فيظن معه بسقوط عقاب مائة تكليف على تقدير المصادفة.

وعليه فيمكن فرض الترجيح موضوعا كما يجب عقلا فتدبّر جيدا.

وأما الثانى : فلأن حديث الوفاء بمعظم الفقه أجنبى عن مسألة التنزل من الاطاعة العلميّة إلى الاطاعة الظنّية وإّما هو على الكشف بالمعنى الذى نقول به كما سيجىء إن شاء الله تعالى ، وشأن المقدمة المزبورة ليس إلاّ بيان أن عدم الاطاعة العلميّة لا يقتضى عدم الاطاعة رأسا ، بل لا بد من رعاية العلم الإجمالى عقلا بنحو من أنحاء الاطاعة إما ظنّية أو شكّية أو وهميّة.

وقد عرفت أن التنزل إلى الاطاعة الظنّية عقلا يقتضى إطاعة المعلوم بالإجمال ظنا من دون اختصاص بمعظم الفقه. فعند (1) تحقق بما ذكرنا أنه بناء على حجّية الظن من باب حكومة العقل لا مجال إلاّ للتعميم سواء كانت الظنون

ص: 364

1-1. كذا في النسخة المخطوطة بغير خطه قده والمطبوعة ، ولعله تصحيف : فقد.

ومما ذكرنا في تقريب الحكومة بناء على التبويض وبناء على حجية الظن تعرف أن ما أفاده أستاذنا العلامة « رفع الله مقامه » في المتن من الترجيح من حيث المورد والمرتبة يناسب الحكومة في مرحلة التبويض لا في مرحلة الظن ، كما أن بعض كلمات الشيخ الأعظم « قدس سره » في الرسائل كذلك ، فراجع .

ثم إنه على فرض التنزل ودوران الأمر عقلا بين العمل ببعض الظنون ، فالترجيح من حيث المرتبة والمورد وجيه .

أما من حيث المرتبة فانه بعد انتهاء الأمر إلى العمل بالظن من حيث رجحان الاحتمال فيه وقبح ترجيح المرجوح على الراجح ، فكذا أرجح الظنين لاستحالة تأثير الأضعف دون الأقوى ، فيتعين الظن الأرحح بنفس الملاك الذي يتعين به عقلا أصل الظن في قبال غيره .

وأما من حيث المورد ، فلاشترک المهم وغيره في المظنونية وزيادة الأول على الثاني بالأهمية ، فيختص الأول بالاطاعة الظنية ويعمل في الثاني بالأصول الموردية .

وأما الترجيح بالأسباب ، فظاهر شيخنا « قدس سره » هنا عدم الترجيح ، كما صرح به الشيخ الأعظم « قدس سره » مرارا ، إلا أن صريح شيخنا « قدس سره » في تعليقه (1) المباركة على الرسائل إمكان الترجيح بخصوص التفاوت بالظن بالاعتبار .

وما يمكن أن يقال : في وجه الترجيح به بناء على الموضوعية والطريقة في ما ظنّ اعتباره شرعا . أنه على الأولى يظن بمصلحة بدلية فيه زيادة على مصلحة الواقع المظنونة في كل ظن بالواقع .

ص: 365

وعلى الثانى يظن بمبرئته ومعذريته شرعا دون ما لم يظن باعتباره.

فالعبرة إن كانت بالغرض المظنون المولوى ، فلمظنون الاعتبار رجحان على غيره فى الأولى.

وإن كانت بتفريغ الذمة وسقوط تبعة الواقع ، فلمظنون الاعتبار رجحان على غيره فى الثانية فالمرجح ثابت على أى تقدير.

ولا يخفى عليك أن الأمر على الموضوعية على ما مر ، إلا أن المبنى غير مسلم.

وأما على الطريقة المحضنة ، فقد مر مرارا أن المبرئة والمعذرية الواقعية الجعلية بوجودها الواقعي لا أثر لها ، فالظن بها ظن بما لا أثر له ، فوجوده كعدمه.

نعم إذا فرض القطع بنصب الطريق المبرئ والمعذر وظنّ تفصيلا بالتطبيق ، فهو ظن باستحقاق العقاب على مخالفته ، فإذا دار الأمر بين ترك مظنون العقاب ومحتمله كان اتباع مظنون العقاب أولى.

إلا أن التحقيق أنه غير مفيد أيضا ، فانه إنما يفيد إذا كانت الحجية بحكم العقل بمعنى استقلال العقل بمنجزية الظن ، فحينئذ يصح أن يقال : إنّ مظنون الاعتبار فى مثل الفرض المتقدم مظنون العقاب فى نفسه فيقدم على محتمله.

وأما إذا كانت الحجية بمعنى لزوم الاطاعة الظنية بدلا عن الاطاعة العلمية وأن الأحكام الواقعية متنجزة بالعلم الإجمالى ، وأنه بعد إبطال الاحتياط كلية يدور الأمر بين حصر الأحكام المنجزة فى دائرة المظنونات أو غيرها من المشكوكات والموهومات بالتنزل إلى الاطاعة الظنية أو إلى الاطاعة الشكّية والوهمية ، فاستحقاق العقاب فى دائرة المظنونات بسبب تنجز الأحكام فى نفسها بالعلم الإجمالى مفروض ، فلا يوجب الظن باعتبار الظن شرعا تبعة أخرى للواقع حتى يوجب رجحان مظنون الاعتبار على غيره فتدبر جيّدا.

اعلم أن الكشف يقرّر على وجهين : أحدهما على الوجه الذى سلكناه وشيّدنا أركانه وهو جعل المقدمات كاشفة عن نصب الشارع للظن بمعنى جعله منجزاً لواقعياته التى فرض عدم رفع اليد عنها لئلا يلزم نقض الغرض من عدم نصب الطريق ، وحيث إن الطريق بوجوده الواقعى لا يعقل أن يكون منجزاً ، فلا بد من وصول ما يعتبر منجزاً للواقع ، وليس الواصل بذاته المتعيّن فى نفسه فى وجدان العقل إلا الاحتمال الراجح أو المساوى أو المرجوح ، وحيث لا يعقل تأثير الأضعف أو المساوى دون الأقوى ، فلا محالة يؤثّر الاحتمال الراجح فى تنجيز الواقع.

فبهذا البيان ذكرنا أن أصل الظن هو المتعين للمنجزية شرعاً فى نظر العقل وهذا البيان بعينه جار فى خصوصياته ، فما كانت متعيّنة فى نظر العقل أمكن دخلها فى المنجزية شرعاً فى نظر العقل لوصولها بنفسها ، وما لم تكن متعيّنة فى نظر العقل وإن احتمل دخلها بملاك آخر غير هذه المقدمات فى منجزية الظن لا يصح اعتبارها فى المنجزية لعدم الوصول المعتبر فى المنجز بخصيصياته.

فان قلت : المعتبر مطلق الوصول سواء أكان بهذه المقدمات لحجّية أصل الظن أو مقدمات انسداد أخرى ، فيكفى فى الوصول وصولها ولو بطريقها لا بنفسها.

قلت : حيث إن أصل الخصوصية بملاك آخر غير هذه المقدمات غير معلوم فلا يجرى فيها دليل الانسداد ، ومن مقدمات العلم بأصل الخصوصية حتى يجب تعيينها تفصيلاً بالظن ، ووجودها الواقعى لا اثر له حتى يكون احتمالها مؤثراً ، فلزوم التعيين بإجراء مقدمات أخرى فرع التّعيين.

تقرير الكشف

ص: 367

ومما ذكر يظهر أن الكشف بهذا المعنى يساوق الحكومة فى إلغاء الخصوصيات التى لا تعين لها فى وجدان العقل ، وأن مقتضاه التعميم من هذه الجهة.

نعم يفترق الكشف عن الحكومة فى الخصوصيات المتعينة فى نظر العقل بحيث تكون موجبة لرجحان بعض الظنون على بعض فى مقام الدوران ، لما مرّ من عدم الدوران على الحكومة للزوم التنزل إلى الاطاعة الظنية بقول مطلق.

بخلاف تقرير الكشف على هذا الوجه ، فإن مقتضاه ليس لزوم التنزل إلى الاطاعة الظنية شرعا بعد فرض تنجز الأحكام الواقعية ، بل مقتضاه جعل الظن شرعا منجزا للواقعات فلا موجب للنصب إلا بمقدار لا يلزم من جراءة الأصول الموردية فيما عداه خلاف الضرورة من الدين ، فاذا فرض وفاء الظنون القوية بمعظم الفقه لم يكن موجب بمقتضى هذه المقدمات لجعل ما عداها منجزا للباقي.

ومنه تعرف أن حديث جعل الظن حجة بمقدار يفى بمعظم الفقه إنما يناسب الكشف بهذا التقرير لا- الكشف بتقرير آخر فضلا عن الحكومة كما أشرنا إليه.

ثانيهما الكشف على الوجه الذى سلكه القوم وهو الكشف عن جعل الشارع للاطاعة الظنية بدلا عن الاطاعة العلمية للواجبات والمحرمات المنجزة بسبب العلم الإجمالى أو بإيجاب الاحتياط الطريقي.

فان كان الكشف بملاك هذه المقدمات فقط ، فلا محالة يساوق الكشف للحكومة تعميما وتخصيصا ، لأن الكشف بهذا الوجه من باب الكشف اللّمي وهو كشف العلة عن المعلول لاستحالة التلازم فى مرحلة الكشف من دون تلازم بين المنكشفين.

ومن الواضح أن سعة المعلول وضيقه وعمومه وخصوصه تابعة للعلة سعة

وضيقا عموما وخصوصا.

وقد مرّ أن الصحيح هو التعميم على الحكومة فكذا على الكشف ، وحيث إن التعميم بحكم العقل النظرى باقتضاء نفس هذه المقدمات فلا يكون مؤكّدا للإهمال.

نعم لو كان بحكم العقل العملى المأخوذ من مقدمات أخرى غير مقدمات الانسداد لكان مؤكّدا للإهمال والوجه واضح.

وإن كان الكشف بملاك أعم من هذا الملاك نظرا إلى أنه لا ملزم بالالتزام بنصب الظن بهذا الملاك بل اللازم تأثير هذه المقدمات بضميمة قبح نقض الغرض فى نصب طبيعة الظن ، ولا ينافى اقتضاء ملاك آخر لأخذ خصوصية معه سببا وموردا ومرتبة.

فنقول حيث إن الخصوصية بملاك آخر غير هذه المقدمات فاللازم حجّية الظن الواصل ولو بطريقه لاستحالة وصوله بنفسه مع عدم اقتضاء هذه المقدمات لوصول الظن بخصوصيته الغير المتعينة بحكم العقل النظرى.

وحيث عرفت سابقا أن مبنى الكشف على مسلك القوم على جعل الشارع للاطاعة الظنية بدلا عن الاطاعة العلميّة للأحكام الواقعيّة المنتجزة ، فالمقتضى لجعل مطلق الاطاعة الظنية بدلا عن الاطاعة العلميّة ثابت ، والاقتصار على نوع خاص من الاطاعة الظنية كاشف عن رفع اليد عن الأحكام الواقعيّة فى ضمن غير ذلك النوع.

فما لم يقدّم دليل على رفع اليد عنها فى غير ذلك النوع يتعيّن الاطاعة الظنية لنصبها مطلقا بدلا عن الاطاعة العلميّة.

وإجراء مقدمات دليل انسداد أخرى فى تعيين الخصوصية وإن كان كاشفا عن رفع اليد عن غير ذلك النوع الخاص من الاطاعة ، إلا أنه لا ملزم بإجرائها إلا بعد العلم باعتبار خصوصية غير متعينة فى نظر العقل والمفروض

عدم العلم بأصل اعتبارها واحتمال رفع اليد مع وجود المقتضى للاطاعة الظنية لا يجدى شيئا.

ومنه يتضح أن مقتضى الكشف على هذا الوجه أيضا هو التعميم دون التخصيص ولو بإجراء مقدمات انسداد أخرى.

وقد عرفت أن حديث الوفاء بمعظم الفقه واقتضائه الاقتصار على حجية الظنون الخاصة الوافية أجنبي عن الكشف المساوق للحكومة فراجع. وسيأتى إن شاء الله تعالى موارد الاختلاف بين ما سلكناه وما سلكه شيخنا العلامة « قدس سره ».

149 - قوله « قدس سره » : هو نصب الطريق الواصل بنفسه ... الخ (1)

لا بد أولا من بيان مبنى اعتبار الوصول وعدمه واعتبار الوصول بنفسه وكفاية الوصول ولو بطريقه ، ثم بيان ملاك الوصول بنفسه والوصول ولو بطريقه ، ثم بيان ملاك الإهمال وعدمه حتى يتضح ما أفاده « قدس سره » من أحكام الوجوه الثلاثة.

فنقول : أما من يقول بعدم اعتبار الوصول أصلا وكفاية نصب الطريق واقعا ، فنظره إلى أن إيجاب العمل بالظن كسائر الأحكام الواقعية له مراتب من الإنشائية والفعالية والتنجّز ، فكما أن إيجاب الصلاة فعلى في حدّ وجوده الواقعي وبالعلم يتنجّز كذلك إيجاب العمل بالظن.

ووجه اعتبار الوصول على مسلك القوم أن الأحكام الطريقية وظائف مجعول لرفع تحيّر المكلف في امثال الواقعات المجهولة ، فلا معنى لجعل حكم طريقي واقعي مثلها في بقاء التّحير على حاله.

وعلى ما بيناه مرارا إن جعل الطريق سواء كان بمعنى جعله منجّزا

ص: 370

لواقعيات عند الإصابة ومعذراً عنها عند عدم الإصابة ، أو كان بمعنى جعل الحكم المماثل بداعي التحفظ على الأغراض الواقعية بإيصالها بعنوان آخر كالعامل بالخبر ونحوه ، فلا محالة يتقوم بالوصول ، إذ لا منجزية ولا معذرية إلا بالوصول ، كما أنه لا تصل الواقعيات بعنوان آخر إلا بوصول الحكم المماثل ليكون وصوله بالحقيقة وصول الواقع بالعرض .

وإلا فلو كان الحكم الطريقي بوجوده الواقعي قابلاً للمنجزية والمعذرية أو قابلاً لأن تنحفظ به الأغراض الواقعية لكان نفس الحكم الواقعي قابلاً له فيلغو الجعل الآخر .

وهكذا الأمر إذا كانت حجية الظن شرعاً بمعنى جعل الإطاعة الظنية بدلاً عن الإطاعة العلمية إجمالاً ، فإن مرجعه إلى تضيق دائرة الأحكام المنجزة بسبب العلم الإجمالي وحصرها في دائرة المظنونات ، فإن الغرض إذا كان حصرها في طائفة خاصة من المظنونات ، فلا بد من وصول تلك الطائفة ليتضيق به دائرة الأحكام المنجزة فيها ، وإلا لما حصل هذا الغرض ، وكان اللازم عليه عقلاً الاحتياط في أوسع من تلك الدائرة .

نعم إذا كان الغرض دفع كلفة الاحتياط اللازم من الإطاعة العلمية بتعيين مرتبة من الإطاعة التي لا يلزم من الاحتياط في أطرافها عسر لم يكن مانع من عدم وصوله .

وأما من يقول بكفاية الوصول ولو بطريقه ، فلعلّ نظره إلى أن رفع التحير وتنجيز الواقع وتضييق دائرة الأحكام المنجزة لا يدور مدار الوصول بنفسه بحيث لا- يحتاج إلى إعمال طريق آخر ، بل له تنجيز الواقع بطريقين إلى ذات الظن بالمقدمات المزبورة وإلى خصوصيته بمقدمة أخرى ، فالالتزام بخصوص الواصل بنفسه بلا ملزم وتخصيص بلا مخصص .

وأما من يقول باعتبار الوصول بنفسه ، فلعلّه لا ينكر إمكان نصب طريق

خاصّ بطريقتين إلى ذاته وخصوصيته بنحو الكليّة ، بل ينكره في خصوص المقام من حيث إن لزوم التعيين بإجراء مقدمات انسداد أخرى فرع التعيّن ، وإذا فرض عدم التعيّن لعدم العلم بأصل الخصوصية فلا يجب التعيّن.

بخلاف المتعيّن في نظر العقل أو بالاجماع على الملازمة فانه لا بأس به.

ومجرد احتمال خصوصيّة لا يوجب جريان مقدّمات الانسداد الصغير في مرحلة التعيّن إلا بتوهم أن احتمال الحجّة الواقعيّة بحيث لو تفحص عنها لظفر بها منجز للحجّة الواقعيّة ومانع عن إجراء الأصول المورديّة. وهو فاسد لأن مورده ما إذا تفحص عنها لظفر بها وهنا ليس كذلك إذ ليس هناك طرق واقعيّة قائمة على حجّة الظن الخاص واعتبار الخصوصية في الظن على تقدير حجّيته بدليل الانسداد حتى إذا تفحص عنها لظفر بها ، فاحتمال الخصوصية التي لا- طريق إليها لا- يكون منجزاً حتى يمكن تشكيل مقدمات الانسداد بلحاظ تنجز الخصوصية الواقعيّة ليجب تعيينها بالظن.

فالصحيح من هذه الشقوق الثلاثة في خصوص المقام هو حجّة الظن الواصل بنفسه.

وأما ميزان الوصول بنفسه والوصول ولو بطريقه على ما يستفاد من مجموع كلماته في الكتاب وفي تعليقه الأنيقة (1) على الرسائل ، فهو أن نفس طبيعة الظن واصله بنفسها إنما الكلام في خصوصيّاته بنظر الشارع ، فما لا يحتاج في تعيينه إلى إجراء مقدمات انسداد أخرى سواء كان متعيّنًا في نظر العقل كقوة الظن وكونه مظنون الاعتبار أو كان قدرا متيقنا من نتيجة دليل الانسداد كالخبر الصحيح الأعلاني بسبب الإجماع على التلازم بين حجّيته شرعا وحجّة الظن في الجملة بدليل الانسداد فهو داخل في الواصل بنفسه ، فالخصوصيّة

ص: 372

المتعيّنة بأحد أنحاء التعيين واصله بنفسها ، والخصوصيّة التي يجب تعيينها بإجراء مقدمات انسداد أخرى ، فهي واصله بطريقها.

والسرف في ذلك بحيث لا يؤول الأمر إلى مجرد التسمية والاصطلاح - أن دليل الانسداد بلحاظ الاستلزام العقلي بين مقدّماته وحجّة الظن شرعا - دليل عقلي يتوصل به إلى حكم شرعى.

فكل خصوصيّة يكون دليل الانسداد بالأخرة دليلا على حجّة المتخصّص بها : إمّا لمكان ما هو كالقرينة الحافّة بالكلام بحيث يصح للمولى الاتكال عليه كالمتعين في نظر العقل الحاكم باستلزام المقدمات لحجّة الظن شرعا كقوة الظن ، فدليل الانسداد بلحاظ ما هو كالقرينة التي يصح الاتكال عليها - دليل على حجّة الظن المتخصّص بتلك الخصوصية المتعيّنة في نظر العقل.

وإمّا لمكان التلازم المستفاد من الاجماع خارجا ، فانه وإن لم يكن كالقرينة الحافّة بالكلام لكنه حيث إن دليل الملزوم عنده « قدس سره » كما سيّجىء إن شاء الله تعالى دليل على اللازم ، فدليل الانسداد دليل بالأخرة على حجّة هذا الظن المتخصّص بالخصوصيّة المتيقّنة من نتيجة دليل الانسداد.

وأما ما كان غير متعين في نظر العقل الحاكم بالاستلزام ولا لازما لحجّة الظن في الجملة الثابت بدليل الانسداد ، فلا محالة يكون الدليل عليه غير هذا الدليل العقلي ، فلا يكون واصله بنفسه بل بطريق آخر. هذا ما يقتضيه التدبّر في مجموع كلماته « قدس سره » وسيّجىء إن شاء الله تعالى ما عندنا.

وأما ميزان الإهمال وعدمه عنده قدس سره فنقول : الإهمال بمعنى عدم التّعيين تارة يلاحظ من حيث الخصوص وأخرى من حيث العموم ، فالنتيجة تارة متعيّنة من حيث كونها عامّة ، وأخرى من حيث كونها خاصّة ، وفي قبالتها الغير المتعيّنة من إحدى الجهتين ، وملاك التّعيين من حيث الخصوص عدم لزوم نقض

الغرض من إرادته وملاك التعيين من حيث العموم لزوم الخلف من عدم إرادته.

توضيحه إن قلنا : بأن الحجّة واقعا هو الظن الواصل بنفسه بماله من الخصوصية فكل خصوصية كانت متعينة في نظر العقل أو كالتعيين من حيث الملازمة التي مرّ ذكرها حيث إنها واصلة ، فيمكن دخلها واقعا وللشارع الاتكال على وصولها عقلا في دخلها شرعا.

وإن لم يكن الخصوصية المتعينة متعينة عقلا ، فلا محالة يكون النتيجة عامّة عقلا وإلا لزم الخلف من إرادتها إذ المفروض تعلق الغرض بنصب الواصل بنفسه.

وإن قلنا : بأن الحجّة هو الظن الواصل ولو بطريقه فيزيد هذا الشق على الشق السابق بصحة دخل الظن بالاعتبار الممكن إثباته بإجراء دليل انسداد صغير في تعيين الخصوصية المحتملة التي لا- تعين لها بنفسها عقلا-، حيث لم يلزم من إرادتها نقض الغرض ، لتعلق الغرض بوصولها الأعم من وصولها بنفسها أو بطريقها والمفروض وصولها بطريقها.

نعم إذا كان الخصوصية المحتملة لا تتعين حتى بدليل انسداد آخر كانت النتيجة عامّة وإلا لزم الخلف.

هذا كلّه في العموم والخصوص من حيث الأسباب والموارد على الوجهين.

وأما من حيث المرتبة ، فالنتيجة خاصّة دائما ، إذ فرض المرتبة فرض التفاوت بالقوة والضعف ، دون فرض الأسباب والموارد فإنه يجمع التعيين من حيث العموم والخصوص معا. فهذا معنى الإهمال أى عدم التعيين من حيث العموم.

وأما ما أفاده « قدس سره » هنا من اتحاد الحكم في المراتب بين الواصل بنفسه والواصل ولو بطريقه ، فهو بحسب الظاهر مناف لما سيجيء إن شاء الله تعالى منه « قدس سره » من ابتناء الترجيح بالقوة على حجّة الواصل بنفسه

وابتداء المنع على حجّية الواصل ولو بطريقه ولو لم (1) يصل أصلا.

ويمكن دفع المنافاة بأن ما ذكره « قدس سره » هنا حكم طبعي للظن القوي بالنسبة إلى الضعيف أي الظن القوي بما هو قويّ يتعين في قبال الضعيف ، وما سيأتي إن شاء الله تعالى منه « قدس سره » مبنّى على التّرجيح بملاحظة جميع العوارض فانه ربما يكون الظن الضعيف مظنون الاعتبار مثلا.

فعلى القول بحجّية الواصل ولو بطريقه يمكن إجراء دليل انسداد آخر لتعيينه ، وتعيّن القوي من حيث صحّة اتّكال الشارع عليه بعدم نصب الدال على خلافه ، فمع نصب الدال على خلافه لوصوله بطريقه لا مجال للتعيّن الفعلي ، فانه دليل حيث لا دليل على خلافه ، فتدبر جيّدا.

نعم إذا كان الظن الضعيف مظنون الاعتبار شرعا وقلنا : بأن مظنون الاعتبار أيضا متعيّن في نظر العقل في قبال مشكوك الاعتبار ، فلكل من القويّ والضعيف جهة تعيّن في نظر العقل ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر عقلا ، فلا يتعيّن شيء منهما شرعا ، ومقتضى حجّية الواصل بنفسه حجّية الكل لعدم التّعين وللزوم الخلف من عدم الحجّية.

وما ذكره رحمه الله في حكم الظن القوي وما سيذكره في حكم مظنون الاعتبار حكم طبعي بلحاظ نفسهما لا بلحاظ تعارض الجهتين أيضا.

هذا كلّه في حكم النتيجة بناء على اعتبار الوصول بأحد الوجهين.

وأما بناء على القول بحجّية الظن ولو لم تصل خصوصيّته ، فقد عرفت إهمالها خصوصا وعموما ، فلا بد من الاحتياط في أطراف ما يحتمل اعتباره بعد العلم الإجمالي بنصب ما لا طريق إلى إثباته ولا إلى نفيه.

ص: 375

1-1. هكذا وردت العبارة في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قدس سره ، والصحيح قوله (ولو بطريقه) أو : الطريق ولو لم يصل أصلا ، كما في عبارة الكفاية.

ومع لزوم العسر يجب التّنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال ، وليحمل كلامه « قدس سره » على إرادة حكومة العقل في باب تعيين المنصوب شرعا لا حكومته في باب الحجية رأسا لئلاّ يورد عليه كما عن بعض أجلة العصر (1) بأن القائل : بالكشف لا يرى الحكومة للعقل ، وإلا- لما التزم بلزوم نصب الظن شرعا ، بل غرضه ره حكومة العقل في باب التعيين بالأخرة كما أفاد نظيره في الواصل بنفسه في تعليقه الأنيقة (2) حيث ذكر أن العقل هو الحاكم بالتعيين.

وأما ما ذكره المورد من لزوم إجراء مقدمات الانسداد أيضا في تعيين الطريق المنصوب الواقعي.

فلعله غفلة عن مبنى القول بحجية الطريق ولو لم يصل ، فإنه عليه لم يتعلق غرض بوضوله ، ولذا لا مانع من بقائه على إهماله وإجماله.

فمجرد انسداد باب العلم وإبطال الاحتياط لا ينتج حجية الظن في مرحلة التعيين ما لم ينضم إليه قبح نقض الغرض من عدم حجية الظن في مرحلة التعيين وإلا لا موجب لنصبه.

وحيث إن المفروض عدم تعلّق الغرض بوضوله وإلا- لكان داخلا- في نصب الواصل ولو بطريقه وهو خلف ، فلا- مجال حينئذ لإجراء مقدمات انسداد أخرى لحجية الظن من باب الكشف.

هذا ما ينبغي بيانه في توضيح مرامه زيد في علوّ مقامه.

وفيه مواقع للنظر : منها أن كاشفية المقدمات عن نصب الظن شرعا من باب الكشف اللمى ، وهو كشف العلة عن المعلول لاستحالة كشف شيء عن شيء حقيقة إلا بسبب الملازمة بينهما بالعلوية والمعلولية أو المعلولية لثالث ، وليس هنا إلا لاقتضاء هذه المقدمات لنصب الشارع على القول بصحة التقرير على

ص: 376

1-1. هو المحقق الحائري ، درر الفوائد / 417 و 418.

2-2. التعليقة على فرائد الأصول / 90 و 91.

وجه الكشف كما هو المفروض هنا.

ومن الواضح أنه لا إهمال في العلة، فلا إهمال في المعلول لعدم تعقل الإهمال في الواقعيات فيتبع المعلول سعة وضيقا لعلته.

فاذا كانت المقدمات علة لحكم العقل بحجية الظن، فحيث إنه لا مجال لاحتمال ملاك آخر لإضافة خصوصية من الخصوصيات التي لا تقتضيها طبع تلك المقدمات وإلا لانضم إلى المقدمات، فلا محالة يستقل العقل بحجية الظن عموما أو خصوصا.

وإذا كانت المقدمات علة لنصب الشارع للظن، فنفس تعيين الظن للنصب دون غيره من الشك والوهم هي نتيجة المقدمات.

وأما إضافة خصوصية إليه بملاك آخر في نظر الشارع، فهو أمر يعقل احتمالها لكنها أجنبية عن المقدمات وعن مقتضاها.

فالمقدمات بالإضافة إلى نتيحتها ومقتضاها غير قابلة للاهمال، بل هي تقتضى تعيين كل ظن بالإضافة إلى كل شك ووهم بما هما شك ووهم للنصب شرعا، وبالإضافة إلى خصوصية أخرى بملاك آخر أجنبي عن المقدمات لا اقتضاء لاستحالة كشفها عن تعيين الظن بخصوصية واقعية مجهولة، لعدم الملازمة بينها وبين الظن المتخصص بخصوصية مجهولة، لاستحالة العلية لأمر مهممل.

بل قد عرفت تعيين العلة للعلية والمعلول للمعلولية في نظر الحاكم بالعلية والمعلولية لأن النتيجة وإن كانت شرعية، إلا أن الحاكم باستلزام هذه المقدمات لحجية الظن شرعا هو العقل.

ولا فرق في عقلية الدليل بعقلية استلزام المقدم للتالى بين الحكومة والكشف كما تقدم (1) في أول دليل الانسداد.

ص: 377

فلا كاشفية للمقدمات عن حجّية الظن المتخصّص بخصوصيّة واقعيّة حتى يتصور الإهمال بل بالإضافة إلى مقتضاها متعيّن عموماً أو خصوصاً ، وبالإضافة إلى غيره لا مقدميّة ولا كاشفيّة حتى يتصور الإهمال.

ومنّه يظهر أن حجّية الطريق وإن كانت تنقسم إلى الأقسام الثلاثة : في نفسها ، إلا أن نتيجة دليل الانسداد لا تجرى فيها الشقوق المتقدمة ، لأن الوصول بنفسه وبطريقه وعدمه مطلقاً إنما يتصور هنا في الخصوصيّات المنضمّة إلى الظن بملاك آخر.

وقد عرفت أن المقدمات أجنبيّة عن خصوصيّات الظن بملاك آخر ، ونتيجتها بنفسها تعيّن نفس الظن في قبال الشك والوهم للنّصب شرعاً ، وهو أمر مفروض الوصول ولا طريق إلى سعة الغرض من النصب وضيقة إلا هذه المقدمات ، وهي كما مرّ كاشفة لَمّا من نصب الظن بما هو ظنّ في قبال الشك والوهم بما هما شك ووهم من دون إهمال لا في طرف العلة ولا في طرف المعلول ، فتدبره فإنّه حقيق به.

ومنها : سلّمنا أن معنى الإهمال لا اقتضائيّة المقدمات عن اعتبار الخصوصيّات إلا أنها مهملة بهذا المعنى عن اقتضاء الخصوصيّة وعن اقتضاء عدمها ، فكما أن إثبات الخصوصيّة إما بما هو كالقرينة الحافة بالكلام ، أو بالإجماع على الملازمة أو بإجراء دليل الانسداد ثانياً وثالثاً ، فكذلك نفي تلك الخصوصيّة وإثبات التعميم بعدم خصوصيّة محتملة ، أو بعدم وصولها بنفسها ، أو بعدم وصولها بطريقها فان كل ذلك بضميمة البرهان ، وهو لزوم الخلف عن اعتبارها ، فيحكم بالتعميم لا باقتضاء نفس المقدمات للتعميم.

ومنها : أن لزوم الاقتصار على الظن الاطمئنانى الوافى بمعظم الفقه لإمكان اتكال الشارع على تعيّنه في نظر العقل إنّما يصح على الكشف بالوجه الذى ذكرناه ، وهو جعل الظن منجراً للواقعيّات التى لم يرفع الشارع يده عنها

لكونه مخالفا للضرورة من الدين كما قدّمنا بيانه.

وأما على الكشف بمعنى جعل الاطاعة الظنّية للأحكام المنجّزة بدلا عن الاطاعة العلميّة، فلا يصحّ، وذلك لأن المتعيّن في نظر العقل الاطاعة الظنّية بعد التنزل عن الاطاعة العلميّة، فكما لا يجدى في الاطاعة العلميّة كونها بمقدار يفى بمعظم الفقه كذلك في الاطاعة الظنّية، ومجرد كون الملاك في الظن القوي أقوى من الظن الضعيف لا يوجب الاقتصار في مقام الاطاعة عليه، بل أقوائيّة الملاك إنما تجدى في مقام الدوران ولا دوران في نظر العقل في مقام الاطاعة حتى يتعين في نظر العقل لكي يتكل عليه الشارع فتدبره جيّدا.

150 - قوله « قده » : ولا بحسب الموارد ... الخ (1).

لا يقال : ما الفرق بين الحكومة والكشف حيث حكم « قدس سره » بتفاوت الموارد في نظر العقل على الأول دون الثاني.

مع أن تعيّن في نظر العقل يكفى في وصوله بنفسه كما في الظن القوي.

لأننا نقول : مورد التفاوت هناك الظنون النافية في قبال رفع اليد عن الاحتياط في الموارد الغير المهمّة.

والكلام هنا في الظنون المثبتة للتكليف، ولا موجب لتعيّن مورد دون مورد للتنزل إلى الاطاعة الظنّية في قبال الاطاعة الشكّية والوهميّة فلا تغفل.

151 - قوله « قده » : لكنك غفلت عن أنّ المراد ما إذا كان اليقين ... الخ (2).

لا يخفى عليك أن الإشكال في المتيقّن من وجهين.

أحدهما أن كونه متيقّنا بسبب الإجماع على الملازمة بين حجّية الظن في

الفرق بين الحكومة والكشف

ص: 379

1-1. كفاية الأصول / 322.

2-2. كفاية الأصول / 323.

الجملة وحجية الخبر الصحيح الأعلاني يوجب دعوى الإجماع بالأخرة على حجّية الخبر المزبور، فالدليل على حجّية الظن الخبرى شرعى لا عقلى.

ثانيهما أن فرض كون المتيقّن الاعتبار موجودا ينافى فرض انسداد باب العلم والعلمى، وهو الإشكال الذى تعرّض له شيخنا «قدس سره» هنا تبعا للشيخ (1) العلامة الأنصارى رحمه الله، والأول أيضا اشكال تعرّض له (2) الشيخ الأعظم رحمه الله فى طى ما أورده على تقرير الكشف.

وما أجاب به شيخنا الأستاذ «قدس سره» يفى بدفع الإشكاليين، فان التيقّن حيث إنه بلحاظ دليل الانسداد، فلا يعقل أن يكون الدليل مبنيا عليه ومانعا عن جريانه. وحيث إن دليل التّلازم وهو الإجماع ليس دليلا على اللازم لبداهة أن صدق الشرطية يجمع كذب طرفيها، فكيف يكون دليلا على أحدهما، بل دليل الملزوم دليل اللازم، فدليل الانسداد دليل المتيقّن، فلا يلزم أن يكون الدليل شرعيّا بل عقلى.

والتحقيق أن الأمر كما أفيد بالنسبة إلى دفع الإشكال الثانى لأن حجّية الخبر معلّقة على حجّية الظن بدليل الانسداد، فلا يعقل أن يكون ممّا يتوقّف على عدمه الدليل.

إلا أنّ ما قيل: فى عقليّة الدليل من أن دليل الملزوم دليل اللازم غير وجيه لأن مناط عقليّة الدليل كما مر (3) فى أول دليل الانسداد كون الدليل على الكبرى الكليّة أو ما بمنزلتها عقليّا، والنتيجة من أفراد الكبرى الكليّة فتتبعها فى العقليّة والشرعيّة، فالمناطق فى كون الاستلزام عقليّا أو شرعيّا بالدليل على

ص: 380

1-1. فرائد الأصول المحشى 1 / 195.

2-2. فرائد الأصول المحشى 1 / 193.

3-3. التعليقة 125.

ولذا قلنا : بأن المقدمات وإن كانت لكل منها كبرى عقلية أو شرعية ، إلا أن المقدمات حيث إنها بنحو القياس الاستثنائي مقدم القضية وحجية الظن عقلا أو شرعا بمنزلة التالي فمناط عقلية الدليل عقلية استلزام المقدم للتالي ، وهذا لا ربط له باستلزام المقدمتين للنتيجة حتى يقال : إنه دائما عقلي بل استلزام المقدم للتالي بمنزلة الكبرى الكلية ، فاذا كان استلزام المقدم للتالي عقليا كان ما هو بمنزلة الكبرى الكلية عقليا.

ومن الواضح أن وضع المقدم ربما يستند إلى شيء ووضع التالي إلى شيء آخر ، مثلا انخساف القمر مستند إلى الحس وحيلولة الأرض بينه وبين الشمس مستند إلى الحدس لدخول هذا الحكم في الحدسيات اليقينية ، وكذا تغير العالم مستند إلى الحس والحدوث مستند إلى البرهان.

فدليل ذات الملزوم ليس دليلا على ذات اللازم ، بل دليل الملازمة عند وجود أحد المتلازمين دليل على الآخر ، فان معنى الملازمة ثبوت أحد الأمرين عند ثبوت الآخر ، فبسبب الملازمة يحكم بثبوت أحدهما عند ثبوت الآخر ، وما يرى من التلازم بين العلمين ، فهو من جهة ثبوت الملازمة بين المعلومين ، لا أن العلم بأحدهما علة للعلم بالآخر ليكون سبب العلم بأحدهما سببا للعلم بالآخر.

لا يقال : ليس بابه باب التلازم ليرد عليه ما ذكر بل بابه باب تعيين ما هو الحجة بدليل الانسداد بالإجماع مثلا ، فيكون تعييننا لما هو مدلول الدليل.

لأننا نقول : قد عرفت سابقا أن المقدمات عن اعتبار الخصوصيات لا اقتضاء ، فلا يعقل الدلالة عليه واقعا حتى يكون الإجماع مثلا معينا لما هو مقتضى المقدمات ، فتدبر جيّدا.

152 - قوله « قده » : لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص ... الخ (1).

قد عرفت سابقا (2) في بيان مقتضى الدليل على الحكومة عدم تعيين مظنون الاعتبار لعدم كون الملاك فيه أقوى ليكون كالظن القوي حتى يكون له تعيين عقلي ليصح الاتكال عليه شرعا على الكشف.

ومنه ظهر ما في دعوى القطع بكونه حجة على أى حال فراجع ما تقدم.

153 - قوله « قده » : وكان منع شيخنا العلامة ... الخ (3).

قد مر (4) مفصلا منافاته لدعوى مساواة القول بحجية الواصل بنفسه والواصل ولو بطريقه فى الترجيح بالقوة ، وقد مرّ دفع المنافاة بينهما فراجع.

154 - قوله « قده » : إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع ... الخ (5).

فانه مزيل للشك فى المسألة الفرعية ، فلا يجب الاحتياط فيها ، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك ، فانه لا يجوز رفع اليد عن الاحتياط فى المسألة الفرعية بالاحتياط فى الأخذ بالظنون النافية.

مع أن الاحتياط فيها لأجل التحفظ على الواقعيّات المنجزة بالعلم الإجمالى الموجب لجعل الظن حجة فيها حتى تمتثل امثالاً ظنيّاً ، فتدبر.

ص: 382

1-1. كفاية الأصول / 323.

2-2. التعليقة 147.

3-3. كفاية الأصول / 324.

4-4. التعليقة 149.

5-5. كفاية الأصول / 324.

155 - قوله « قده » : وتقريره على ما فى الرسائل (1) ... الخ (2).

تعميم الإشكال لصورة الاحتمال بملاحظة أنه لا ثمرة عملية لتوجيهه فى خصوص الظن القياسى مع القطع بالمنع ، بخلاف ما إذا عمّمناه لصورة احتمال المنع فإنه مناف لاستقلال العقل بحجّة الظن مطلقا.

وتقريب الإشكال أن استلزام المقدمات لحجّة الظن بنحو القياس الاستثنائى من باب استلزام المقدم للتالى عقلى كما مر ، فلو لا علية المقدم للتالى بنحو التمامية لا يتحقق الاستلزام العقلى.

وحيث إن التالى قبح ترك الاطاعة الظنّية ، فمنع الشارع عن الاطاعة الظنّية بالظن القياسى يلزم منه أحد محاذير ثلاثة : إما عدم تمامية الملاك فى الظن بما هو ظن وهو خلف لفرض الاستلزام العقلى ووصول النوبة إلى حجّة الظن بما هو.

وإما انفكاك المعلول عن علته التامة وهو محال.

وإما ارتكاب الشارع للقيح بترجيح غير الاطاعة الظنّية على الاطاعة الظنّية ، مع أن المفروض أن الظن بما هو ظن مقدم على الشك والوهم لرجحانه عليهما فتقدمهما عليه بترجيح المرجوح على الراجح.

وحيث يستحيل صدور القبيح من الحكيم تعالى ويستحيل انفكاك المعلول عن علته التامة ، فلا محالة يكون الاختلال فى الملاك ، فيكشف عن عدم تمامية الملاك ، ومع عدم تمامية الملاك كيف يعقل الاستلزام العقلى بين المقدم

فى المنع عن الظن القياسى

ص: 383

1-1. فرائد الأصول المحشى 1 / 213.

2-2. كفاية الأصول / 325.

والتالى.

ولا يخفى أن فرض التخصيص فى الدليل العقلى بملاحظة المحذور الثانى دون الأول والثالث ، ففرض عدم قبحه من الشارع تخصيص فى الدليل لا فرض عدم تمامية الملاك ولا فرض صدور القبيح بل الأول خلف والثانى محال آخر لمنافاته لفرض الحكمة المانعة عن اختيار القبيح.

ومنه تعرف أن مجرد الالتزام بوجود ملاك الحجية لا يستلزم التخصيص فى الدليل العقلى ، لإمكان فرض الالتزام بقبحه حتى على الشارع مع الالتزام بصدور القبيح منه ، فعدم الالتزام بقبحه عليه تخصيص لا الالتزام بصدور القبيح منه ، فإنه محال آخر لا ربط له بالتخصيص فى الدليل العقلى ، فتدبر جيّداً.

156 - قوله « فده » : بدهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم وجود ولا علمى ... الخ (1).

فمع المنع عن الظن القياسى يفتح فيه باب العلم أو العلمى.

ومن الواضح أن ما كان ثبوته معلقاً على عدم شىء لا يعقل أن يكون مانعاً عن ثبوته ، إذ لا مانعية له إلا فى فرض ثبوته ، ولا ثبوت له إلا فى فرض عدم الشىء المعلق عليه ، فكيف يعقل ثبوته فى فرض ثبوت ذلك الشىء حتى يمنع عن ثبوته.

فمانعية حكم العقل عن المنع عن الظن القياسى ممتنعة.

أن مانعية المنع عن الظن القياسى عن استقلال العقل بحجية الظن مطلقاً حتى الظن القياسى ممتنعة إذ لا ثبوت لحكم العقل مطلقاً مع فرض ثبوت المنع حتى يمنع عن ثبوته.

والجواب عنه أن فرض التعليق على عدم المنع وإن كان مقتضاه ذلك إلا

ص: 384

1-1 . كفاية الأصول / 325.

ان الكلام فى صحّة التعليق.

توضيحه : أن ما هو مقدّمات دليل الانسداد (1) هو الانسداد الكلّي فى معظم الأحكام الغير المنافى للانفتاح الجزئى ، والظنون إذا كانت متساوية فى نظر العقل يكون كلها حجّة وإن زادت على ما يفى بمعظم الأحكام للزوم الترجيح بلا مرجح والتّعيين بلا معيّن من فرض العمل بما يفى بمعظم الأحكام فى ضمن طائفة خاصّة من الظنون.

فالمنع عن الظن القياسى وإن كان يوجب الانفتاح الجزئى الموجب لخروجه عن المعظم الذى فرض انسداد باب العلم فيه.

إلا- أن الكلام فى صحة المنع الموجب لذلك ، لا- من حيث لزوم تقويت المصالح الواقعيّة فى صورة الإصابة أو اجتماع الحكمين المتنافيين وأشبه ذلك مما يتصوّر فى الأمر بالعمل ببعض الظنون فى صورة انفتاح باب العلم حتى يقال : بأنه إشكال برأسه يجرى نظيره فى الأمر بالعمل بالظن شرعا أيضا ، بل من حيث إنّ تساوى نسبة الظنون فى نظر العقل مع فرض الانسداد الوافى بحجّة الظن عقلا يمنع عن المنع عن خصوص ظن وإخراجه عن دائرة الظنون المتساوى النسبة ، فإبداء التفاوت بنفس المنع يستلزم الدور ، حيث لا يصح المنع إلا مع التفاوت ، فكيف يحصل التفاوت بالمنع حتى يصح تعليق حجّة الظن على عدم المنع.

فلا محيص عن إبداء التفاوت الموجب لصحة المنع ولاختصاص الملاك العقلى بغيره.

ص: 385

1-1. كذا وردت فى النسخة المطبوعة ، وليس عندنا نسخة مخطوطة من هذا الموضوع من التعليقة ولو من غير خط المصنف قدس سره لتكون مقياسا فى مقام التصحيح ، لكن الصحيح : ما هو من مقدمات الانسداد.

فنعول : إن فى كل ظن من الظنون حيثيتين شخصية ونوعية : الأولى غلبة احتمال ثبوت الواقع على احتمال عدمه ، وهذه الحثية ذاتية للظن لا يعقل تفاوت ظنّ دون ظنّ فيها وإن كان يقوى الاحتمال الغالب ويضعف إلا أن أصل الغلبة على احتمال العدم محفوظ فى الجميع .

الثانية غلبة صنف من الظنون من حيث المطابقة للواقع ، لا- فى نظر الظان على صنف آخر من الظنون ، فىكون صنف من الظن غالب المصادفة مع الواقع واقعا ، وصنف آخر منه غالب المخالفة للواقع واقعا ، وما يستحيل خلافه فى نظر الظان هو الأول دون الثانى ، فان من يظن من القياس بثبوت شىء واقعا يظن بإصابته شخصا للواقع ، لا أنه يظن بإصابة نوعه للواقع ، بل يقطع بمخالفة نوعه فى الواقع وإن كان هذا الشخص فى نظره مظنون المصادفة ، لكنه لا عبرة بظن إصابته المتقوم به الظن بالثبوت فانه شخصى لا نوعى .

ومن المعلوم أن حكم العقل بالتنزل من الإطاعة العلمية إلى الظنية لا من حيث مطلوبة صفة الظن بالإطاعة فى نفسه لكىلا تتفاوت فيه أفراد الظنون ، بل لأجل مراعاة الأحكام الواقعية المعلومة بالإجمال ، وإنما يكتفى بالإطاعة الظنية لأجل غلبة إتيان الواقعات فى ضمن المظنونات لغلبة مصادفتها واقعا .

فاذا فرض أن صنفنا مخصوصا من الظنّ غالب المخالفة مع الواقع واقعا فى نظر العقل ، فلا محالة لا يرى موافقته للأحكام الواقعية غالبا حتى يستقل بالتنزل إلى مثل هذه الإطاعة الظنية ، بل يستقل بالإطاعة الظنية بالظنون الأخر التى بمقتضى طبعها غالب المصادفة مع الواقع .

وكما أن هذه الخصوصية إذا استقلّ بإدراكها العقل يستقلّ بالتنزل إلى الإطاعة الظنية بغير الصنف المتخصّص بتلك الخصوصية كذلك إذا كشف عنها الشارع فما به التفاوت تلك الخصوصية المنكشفة بمنع الشارع لا نفس منعه فتمام ملاك الحجية فى نظر العقل غلبة الإصابة شخصا ونوعا لا خصوص الأولى

لا يقال : إذا كان همّ العقل الإتيان بالواقع فحيث يظن بالواقع فهو مع قطعه بأن صنف هذا الظن غالب المخالفة للواقع يظن بأن هذا الظن شخصا من الأفراد النادرة الموافقة للواقع فكيف يرفع اليد عنه.

لأننا نقول : ليس ترك موافقة الواقع في شخص ظن تحفظًا من الوقوع في خلاف الواقع لعدم تميّز الأفراد الغالبة من النادرة أمرا مستنكرا ، بل يرى العقل أنه من اللازم عدم موافقة هذا الصنف من الظن ، فإنه وإن كان بحسب الصورة إطاعة للأحكام ظنا ، لكنه بحسب الواقع إضاعة للأحكام نوعا.

هذا كله فيما إذا كان النهى عن الظن القياسى نهيا طريقيًا لم يلحظ فيه إلا غلبة مخالفته للواقع.

وأما إذا كان نهيا نفسيًا حقيقيًا منبعثًا عن مفسدة في العمل بالظن القياسى كالأمر بالعمل بالخبر بناء على الموضوعية والسببية حيث يكشف عن مصلحة في العمل به بعنوان عرضي وإن لم يكن مؤداه ذا مصلحة في حد ذاته فالوجه في خروج الظن القياسى عند العقل كشف النهى عن مفسدة عرضية في جميع أفراد.

وحيث إن حكم العقل بالاطاعة الظنية لتحصيل الواقعيّات المتضمّنة للاغراض المولوية ، فإذا فرض إدراك العقل ولو بواسطة الشارع تضمن موارد الظنون القياسية لأغراض ، مولوية آخر غالبية على الاغراض المولوية الذاتية ، فلا محالة لا يستقل بموافقة الظنون القياسية المتضمّنة لاغراض مغلوبة لاغراض مولوية آخر ، بل يحكم بترك موافقتها لزوما.

فما به التفاوت هذه الخصوصية المستكشفة بمنع الشارع لا نفسه فالاطاعة الظنية المتضمّنة نوعا لاحكام الواقعية المتضمّنة لاغراض مولوية غير مغلوبة لاغراض مولوية آخر هي التي يستقل بها العقل عند التنزل من الاطاعة

العلمية، لا كلّ إطاعة ظنية وإن كانت نوعاً غير متضمنة للأحكام الواقعية، أو كانت متضمنة لصد تلك الأغراض المولوية.

هذا ما هو التحقيق في صحة المنع وعدم منافاته لحكم العقل بحجية الظن.

وأما ما يقال (1): في وجه عدم المنافاة من أن وجه إلزام العقل بالعمل بما يظن كونه حكماً واقعياً تنجز الأحكام الواقعية بسبب العلم الإجمالي فما يظن كونه حكماً منجزاً مظنون العقاب، فالعقل يلزم بدفعه، ومع منع الشارع يقطع بعدم العقاب، فلا موضوع لحكم العقل.

فيندفع بأن منع الشارع لا يكشف عن عدم كونه مظنون العقاب ليكون كاشفاً عن تفاوت الظن القياسي مع غيره في ذاتهما، بل بنفس المنع يزول الحكم، فلا يبقى ما يظن بشوته فعلاً ليكون منجزاً معاقباً على مخالفته، والكلام في صحة المنع المزيل للحكم المظنون فلا يقاس الظن بالعقاب بالخصوصية المستكشفة من النهي الطريقي أو النهي الحقيقي.

157 - قوله « قده » : فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً ... الخ (2).

لا يقال : كيف ويجوز العمل بالظن ولا تجرى الأصول المورديّة كما هو مبني حجية الظن.

لأننا نقول : عدم جريانها غير مستند إلى حجية الظن، بل إلى العلم الإجمالي المانع عن جريان الأصول في أطرافه، فحجية الظن معلقة على عدم جريانها لا أنها مانعة عن جريانها.

ص: 388

1-1. القائل هو المحقق الحائري قدس سره، درر الفوائد / 419.

2-2. كفاية الأصول / 325.

158 - قوله « قده » : بل هو يستلزمه فيما كان في مورده ... الخ (1).

أى يستلزم فعلية جريان الأصل المنصوب في مورد الظن المنهى عنه لفرض رفع الاطاعة العلمية والظنية ، فلا مانع من جريان الأصل.

لا يقال : فعلية جريانه مستندة إلى رفع مانعة وهو تنجز (2) العلم الإجمالي فرفع الاطاعة العلمية يصحح جريان الأصل.

لأننا نقول : قد مر (3) في مقدمات دليل الانسداد أن نتيجة المقدمات تضيق دائرة الأحكام المنجزة في المظنون لا رفع التنجز الحاصل بسبب العلم الإجمالي وإلا لم يكن مقتضى للتنزل إلى الاطاعة الظنية ، فاذا فرض المنع عن الظن في مورد كان معناه تضيق دائرة المنجزات في غير ذلك المورد فهو الموجب لفعلية جريان الأصول الموردية فيه.

159 - قوله « قده » : الا كالأمر بما لا يفيد ... الخ (4).

فان المانع ليس إلا استقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية بعد التنزل عن الاطاعة العلمية.

فكما أن ترك الاطاعة الظنية مناف لحكم العقل كذلك لزوم الاطاعة الوهمية والشككية بالعمل على طبق ما لا يفيد الظن مناف لحكم العقل بالتنزل إلى الاطاعة الظنية دون غيرها.

وكما يجاب عن الثانى بأنه لا حكم للعقل مع نصب الشارع كذلك يجاب عن الأول بأنه لا حكم للعقل مع منع الشارع.

ص: 389

1-1. كفاية الأصول / 325.

2-2. كذا في نسخة المصنف ، والصحيح : تنجيز.

3-3. التعليقة 134 و 135.

4-4. كفاية الأصول / 325.

ويمكن أن يقال : بالفرق بين المقامين فان مورد استقلال العقل بالاطاعة الظنّية دون الوهميّة والشكّية صورة دوران الأمر في باب إطاعة الواجبات والمحرمات المعلومة إجمالاً بعد التّنزل عن الاطاعة العلميّة بالاحتياط في جميع الاطراف بين اطاعة تلك التكاليف في دائرة مظنونات التكليف واطاعة تلك التكاليف في دائرتي الموهومات والمشكوكات من التكاليف ، فيرجح الأولى على الثانية لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وأما الاطاعة الوهميّة أو الشكّية زيادة على العمل بمظنونات التكليف بسبب نصب ما لا يفيد الظن ، فلا ربط له بمورد الدوران الذي يحكم العقل بترجيح الاطاعة الظنّية على غيرها بخلاف ترك اطاعة الظن بالتكليف في مورد فانه مناف لاستقلال العقل بلزومها.

نعم إذا فرض دوران الأمر في مورد بين وجوب القصر ووجوب الإتمام مثلاً وكان وجوب القصر مظنوناً وكان على وجوب الإتمام أمانة لا تفيد الظن فلا محالة يكون وجوب الإتمام موهوماً.

فالأمر بالاطاعة الوهميّة دون الظنّية كالمنع عن الاطاعة الظنّية مناف لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنّية دون غيرها في مورد الدوران.

لكن هذا الإشكال إنّما يتوجّه في مثل هذا المورد بناء على أن معنى حكومة العقل بحجّية الظن جعله منجزاً في هذه الحال كالعلم مطلقاً ، فان منجزية الأمانة التي لا تفيد الظن في قبال المفيدة للظن عين ترجيح المرجوح.

بخلاف ما إذا قلنا بأن تنجز التكاليف الواقعيّة بالعلم الإجمالي ، وأن معنى حكومة العقل حكمه بلزوم التّنزل إلى الاطاعة الظنّية في قبال الشكّية والوهميّة فباب المنجزية شرعاً غير باب اطاعة التكاليف المعلومة ظناً ، إذ مع الحجّة الشرعيّة على طرف يخرج الطرف عن دائرة المعلوم بالإجمال فمنجزية الأمانة في غير دائرة لزوم التّنزل من الاطاعة العلميّة إلى الاطاعة الظنّية ، فافهم

160 - قوله « قده » : واستلزام إمكان المنع (1) لاحتمال المنع ... الخ (2).

قد مر مرارا أن الظنون إن لم تكن متفاوتة في نظر العقل يكون الكلّ حجة وإن كان زائدا على ما يفى بمعظم الفقه ، فان تعيين ما يفى بالمعظم من بين الكل بلا معيّن ، فمن باب الترجيح بلا مرجح يحكم العقل بحجّة الكل ، فلا بد حينئذ من الالتزام بمانعيّة احتمال المنع عقلا حتى يتعيّن ما لا يحتمل فيه المنع للاقتصار عليه مع وفائه بالمعظم.

ومن الواضح أنه بناء على مبناه « قدس سره » - من توجيه خروج الظن القياسى بانتفاء مقدمة من مقدمات الدليل بالنسبة إليه وهو انسداد باب العلم والعلمى ، فمع المنع عنه شرعا قد انفتح باب العلم والعلمى فيه ، فيخرج عن مورد الاستلزام العقلى - لا يصح إلحاق احتمال المنع بالقطع به ، بدهشة عدم انفتاح باب العلم والعلمى إلا بوصول المنع لا باحتماله فالمانع عن تماميّة المقدمات هو المنع الواصل دون غير الواصل ، فلا يندرج تحت عنوان عدم الحكم بالمقتضى عند وجود مقتضيه إلا مع إحراز عدم المانع ، فمع احتماله لا يحكم بوجود المقتضى حيث عرفت أن المانع هو المنع الواصل وهو جز ما غير حاصل.

وهكذا بناء على ما ذكره « قدس سره » فى تعليقه الانيقّة (3) من أن همّ العقل تحصيل الأمن من تبعه الواقعيّات المنجّزة ، ومع منع الشارع لا يحصل الأمن من تبعه الواقع عند الاقتصار على موافقة الظن القياسى.

ص: 391

1-1. فى نسخة المصنف : مكان المنع عنه.

2-2. كفاية الأصول / 326.

3-3. التعليقة على فرائد الأصول 97.

فلا يمكن إحقاق الظن بالمنع واحتماله بالقطع به أيضا ، لأن الإطاعة الظنية في حد ذاتها موجبة للظن بالفراغ عن تبعة الواقع.

فاذا قطع بالمنع شرعا كشف عن عدم كفاية الشارع بها في امتثال واقعيّاته المنجزة ، فلا يستقل العقل بالاختصار عليها.

بخلاف ما إذا لم يكن كاشف عن عدم كفاية الشارع ، فان الإطاعة الظنيّة في محتمل المنع وغيره على حد سواء في نظر العقل ، لأن الملاك في نظر العقل تحصيل الظنّ بالفراغ عن الواقع ، وكل ظنّ بالواقع يستلزم الظن بالفراغ عنه.

واحتمال المنع لا يوجب إلا احتمال عدم الفراغ في حكم الشارع ، لاحتمال المنع عنه شرعا ، لا أنه يستلزم عدم الظن بالفراغ عن الواقع الذي يتساوى نسبته إلى الشارع وغيره كما بيّناه (1) مفصلا في مسألة الظن بالطريق.

والتحقيق ما قدمناه (2) من أن المنع إذا كان طريقيّا يكشف عن غلبة مخالفة الطريق الممنوع عنه شرعا للواقع.

وإذا كان حقيقيّا يكشف عن اشتماله على غرض مناف للغرض الأولي الدّاتي : فبواسطة وصول المنع الطريقي أو الحقيقي ينكشف ما يتفاوت به الظن الممنوع عن غيره ، وما لم يصل سواء ظن بمنعه أو احتمال منعه لا ينكشف ما يتفاوت به ظنّ عن ظنّ في نظر العقل ليجب الاختصار على ما لم يتطرّق إليه احتمال المنع مع وفائه بمعظم الفقه ، للزوم الترجيح بلا مرجّح في نظر العقل الحاكم بحجّية الظن.

وسيجيء إن شاء الله تعالى تنمة الكلام في المسألة الآتية فانتظر.

ص: 392

1-1. التعليقة 142.

2-2. التعليقة 156.

161 - قوله « قدّه » : لم خصّصوا الإشكال ... الخ (1).

قد تقدم (2) ما يمكن أن يكون فارقا بين المقامين إلا أحيانا فراجع مع جوابه.

162 - قوله « قدّه » : ولا يكاد يجدى صحّته كذلك ... الخ (3).

صحة الشيء في نفسه وإن لم تكن مقتضية لصحّته من جهة عارضه ، لكنك قد عرفت أن ملاك صحّته في نفسه واف بدفع الإشكال في صحّته بلحاظ حكم العقل ، وقد مرّ تفصيله فراجع (4).

في الظن المانع والممنوع

163 - قوله « قدّه » : إذا قام ظن على عدم حجّية ظن بالخصوص ... الخ (5).

الإشكال : تارة بلحاظ أن الحكم بحجّية كلا الظنين محال والحكم بحجّية إحداهما بلا مرجح قبيح فإمّا أن يبيّن المرجّح لأحد الظنين أو يحكم بتساوقهما لاستحالة حجّية المتنافيين.

وأخرى بلحاظ أنّ حجّية الظن مع احتمال المنع عنه فضلا عن الظن لا يجتمعان بدهاة منافاة القطع بالحجّية مع احتمال عدمها.

في الظن المانع والممنوع

ص: 393

1-1. كفاية الأصول / 326.

2-2. التعليقة / 159.

3-3. كفاية الأصول / 327.

4-4. في التعليقة / 156.

5-5. كفاية الأصول / 327.

ومن الواضح أن الاستقلال في العنوان وتحرير البحث عنه بعد البحث عن المسألة السابقة يقتضى أن يكون محطّ النظر هي الجهة الأولى كما عن شيخنا العلامة الأنصارى « قدس سره ».

وعليه يبتنى على حجّية الظن بالطريق وإلا فلا تمنع من تلك الحيثية حيث لا يترقّب دخول الظن المانع.

وأما بناء على تحرير شيخنا العلامة الأستاذ « قدس سره » بما يوافق الجهة الثانية، فهو وإن كانت خلاف الظاهر ممن تعرّض له بعد التّعرض للبحث السابق لكنه لا- يبتنى على حجّية الظن بالطريق بل لا يبتنى على حجّية الظن بالواقع أيضا لإمكان قيام الظن المانع على عدم حجّية الظن الممنوع القائم على حجّية شيء.

وعلى أيّ حال فنحن نحرّر البحث بكلتا الجهتين، فنقول: أما الإشكال من الجهة الأولى، فيمكن أن يقال: في تقريب حجّية الظن المانع دون الظن الممنوع أن حجّية الظن كلية مقيّدة بعدم المنع الواصل بحيث لا- ملاك ولا مقتضى تام الاقتضاء مع وجود المنع الشرعى الواصل فالظن المانع بفرض شمول دليل الحجّية له يوجب انتفاء الملاك والمقتضى التام في طرف الظن الممنوع، بخلاف الظن الممنوع فإنه بفرض شمول دليل الحجّية له لا يوجب انتفاء الملاك في الظن المانع، بل غاية الأمر أن حجّيته مناف لحجّية المانع ولا يجتمع معه، لا أنه يوجب انتفاء الملاك فيه لأن وصوله ليس وصول المانع بل وصول المنافى بعين الملاك الذى هو موجود في الظن المانع.

وإذا دار الأمر بين مقتضيين: أحدهما يكون تأثيره رافعا لوجود الآخر ومسقطا له عن تمامية الاقتضاء والآخر يكون تأثيره منافيا لتأثير الآخر لا- لتمامية اقتضائه في نفسه، فالتأثير للأول، إذ لا يقبل المزاحمة من الثانى إلا بعد تمامية اقتضائه في نفسه، ولا يكون تامّ الاقتضاء إلا بفرض عدم تأثير الأول، ولا

مانع من تأثير الأول إلا ما هو تامّ الاقتضاء فيتوقّف مزاحمة الثاني لتأثير الأول على عدم تأثير الأول ، فكيف يكون مانعا عن تأثيره.

ولعل هذا مراد من جعل المسألة نظير دوران الأمر في العمومات بين التخصيص والتخصّص ، لا أن غرضه أنه عينه ليقال : باختصاصه بالعمومات اللفظيّة لا بالأحكام العقلية.

وبتقريب أوضح وأخفّ مؤونة ممّا ذكر أنّ لكل من الظنّ المانع والظنّ الممنوع دلالة التزاميّة عقلية على عدم حجّية الآخر عقلا ، إذ حجّية كل منهما يستلزم عقلا عدم حجّية الآخر بهذا الدليل العقلي ، لفرض تنافيهما في الحجّية بدليل الانسداد وهذه الدلالة الالتزاميّة العقلية مشتركة بين الظنّين من دون تفاضل من هذه الجهة بينهما.

ولكل من الظنّين مدلول مطابق فالمدلول المطابق للظنّ المانع هو المنع شرعا عن الظنّ الممنوع والمدلول المطابق للظنّ الممنوع هو وجوب الصلاة مثلا ولازم هذا المدلول المطابق عدم حرمة الصلاة لا المنع عن العمل بالظنّ المانع شرعا.

وعليه فإذا فرض أنّ حجّية الظنّ عقلا مقيّدة بعدم قيام الحجّة على المنع شرعا عنه ، ففرض شمول دليل الانسداد للظنّ المانع فرض قيام الحجّة عقلا على المنع عن الظنّ الممنوع شرعا ، فلا ملاك تامّ الملاكية لاستقلال العقل بحجّيته.

وفرض شمول دليل الانسداد للظنّ الممنوع على ما مرّ ليس فرض قيام الحجّة عقلا على المنع عنه شرعا ، فالملاك في الظنّ المانع على تماميّة وكماله.

فحكم العقل بحجّية الظنّ الممنوع يوجب انفكاك المعلول عن علّته التامة وهو محال ، وحكم العقل بحجّية الظنّ المانع لا يبقى معه تماميّة ملاك الظنّ الممنوع ، فلا يلزم انفكاك المعلول عن علّته التامة ، فلا محالة يحكم العقل بحجّية

ما لا يلزم منه محال.

ويستحيل أن يحكم بحجّية ما يلزم منه محال من دون (1) توقف على ضميمّة الدور أو أمر آخر.

هذا بناء على تقيّد الحجّية بعدم المنع شرعا.

وكذا بناء على ما ذكرنا من أن ملاك الحجّية غلبة الإصابة شخصا وعدم غلبة المخالفة نوعا، فإن الظن المانع يكون كاشفا ظنا عن غلبة مخالفة الظن الممنوع للواقع نوعا، فبضميمة دليل الحجّية يكون حجّة على غلبة مخالفة الظن الممنوع شرعا.

بخلاف الظن الممنوع فإنه بضميمة دليل الحجّية لا يكشف عن ذلك، بل ينافي حجّية المانع مع فرض تماميّة الملاك فيه، فيجرى فيه ما ذكرنا من المعارضة بين تام الاقتضاء في فرض تأثير الممنوع وغير تام الاقتضاء في فرض تأثير الظن المانع.

إلا أن الاستناد إلى الكشف من هذه الجهة مختصّ بالظن القياسى الذى دلت الأخبار والآثار على غلبة خطئه، دون غيره خصوصا إذا كان الظن المانع والممنوع من نوع واحد من الأمارات.

بل الأولى الاستناد إلى الكشف عن غلبة المفسدة فى العمل به على المصلحة فى صورة اصابته للواقع من دون حاجة ملاحظة أقوى الظنين بعد فرض غلبة المفسدة كما لا يخفى وبما ذكرنا تقدر على دفع جميع ما يورد على تقديم الظن المانع.

وأما الإشكال من الجهة الثانية، فهو عين الإشكال المتقدم فى المسألة المتقدمة، إذ المناط عدم استقلال العقل بوجود المقتضى، مع عدم إحراز عدم

ص: 396

مانعة سواء ظن بوجوده أو احتمال وجوده.

وقد عرفت (1) أن احتمال المانع غير مانع وأن المانع الواصل يوجب عدم تمامية المقدمات بانفتاح باب العلم والعلمى أو يوجب عدم تمامية الملا-ك لفرض انكشاف غلبة الخطاء في الظن الممنوع أو اشتماله على ما ينافي الغرض المولوى كما قرّبناه، وكل ذلك منتف في فرض عدم وصول المانع.

وقد عرفت (2) أن الوفاء بمعظم الفقه ليس بنفسه موجبا للاقتصار على الوافى ليقال: إنه لا موجب لحجية الظن الممنوع حتى يتكلم في أن الظن بالمانع يمنع عن حجّيته أم لا-، وذلك لأنه مع عدم تفاوت الظنون في نظر العقل لا يتعيّن طائفة منها للحجّية دون غيرها ولو كانت وافية، لأنه ترجيح بلا مرجّح وتعيين بلا معيّن، فيكون الكل حجة بل قد عرفت (3) سابقا أن الظن القوى مع كون الملا-ك فيه أقوى لا يقتصر عليه إلا في مقام الدوران لأن اللازم بحكم العقل التنزل إلى الاطاعة الظنّية من الاطاعة العلميّة، فكما تجب الاطاعة العلميّة مطلقا لا بمقدار الوفاء بمعظم الفقه، كذلك تجب الاطاعة الظنّية مطلقا لا بمقدار الوفاء بالمعظم، وقد أوضحنا كل ذلك مرارا.

نعم من يجعل الحكومة بمعنى حكم العقل بمنجزية الظن في حال الانسداد كمنجزية القطع على أى حال له أن يقتصر على ما يفى بالمعظم إذ شبهة الخروج عن الدين باعمال الأصول الموردية تندفع بكون الظن منجزا بهذا المقدار.

ولعلّ شيخنا «قدس سره» يميل إلى هذا المبني كما صرح بهذا المعنى في

ص: 397

1-1. في التعليقة 160.

2-2. في التعليقة 160.

3-3. في التعليقة 149.

غير مورد ، إلا أن المبنى ضعيف كما بيناه مرارا.

وأما ما عن شيخنا الأستاذ « قدس سره » في تعليقه المباركة (1) في هذا المقام والمقام السابق من عدم استقلال العقل بالأمن من العقوبة مع ظن المنع أو احتمالاه وهم العقل تحصيل الأمن من العقوبة فلذا يقتصر على ما لا يحتمل المنع عنه شرعا إذا كان وافيا بمعظم الفقه.

فيوضح الجواب عنه أن مقتضى العلم الإجمالي بالأحكام عدم الأمن من عقوبتها إلا بموافقتها القطعية في ضمن المظنونات والمشكوكات والموهومات.

ومقتضى بطلان الاحتياط كلية عدم لزوم الموافقة القطعية فيما ذكر من الطوائف الثلاث.

ومقتضى بطلان ترجيح المرجوح على الراجح عدم موافقة المشكوكات والموهومات وطرح المظنونات ، فيتصيق دائرة الأحكام المنجزة في خصوص المظنونات.

وعليه فيقطع بالأمن من عقوبة الواقعيّات المنجزة بموافقة المظنونات.

فان كان المراد من عدم الأمن من العقوبة بموافقة الظن الذى يظن بالمنع عنه أو يحتمل المنع عنه موافقة ما يوازئها من المشكوكات والموهومات ، فالواقع فيهما غير منجز على الفرض حتى يحتاج إلى تحصيل المؤمن.

وإن كان المراد لزوم الاقتصار على المظنونات التى لا يظنّ ولا يحتمل المنع عنها إذا كانت وافية بمعظم الفقه.

ففيه : أولا- ما عرفت مرارا من أن مجرد الوفاء بمعظم الفقه لا يحقّق الدوران الموجب للاقتصار على ما له تعين في نظر العقل ، بل تجب الاطاعة الظنّية

ص: 398

بدلا عن الاطاعة العلميّة وإن كانت أزيد مما يفى بمعظم الفقه.

وثانيا إن الظن بالمنع أو احتمال له لا يوجب انتفاء الملاك الموجب لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنيّة، فان الاطاعة الظنيّة توجب الظنّ بالفراغ عن الواقع المنجّز مطلقا، وإنما يختلف ما يظن المنع عنه وما لا يظن المنع عنه بالفراغ في نظر الشارع، واعتبار الظن بالفراغ في نظر الشارع راجع إلى حجّية الظن المظنون الاعتبار، ويلزمه عدم حجّية ما لا يظن اعتباره وإن لم يحتمل المنع عنه.

وقد عرفت سابقا (1) عدم تعيّن الظن بالاعتبار في نظر العقل أيضا.

فالتحقيق ما ذكرنا في تحرير البحث بكلا وجهيه ففتطن.

خاتمه : في الظن في أصول الدين

164 - قوله « قده » : هل الظن كما يتّبع عند الانسداد عقلا ... الخ (2).

توضيحه أن الواجب في باب الأمور الاعتقاديّة إمّا تحصيل العلم والمعرفة أو عقد القلب على المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط أو عقد القلب على الواقع.

فان كان الواجب تحصيل العلم أو عقد القلب على المعلوم بما هو، فلا مجال لإجراء مقدمات الانسداد بل باب الامتثال منسد رأسا، فان الواجب إمّا هو نفس تحصيل العلم الذي لا سبيل إليه أو متقوّم بالعلم الذي لا سبيل إليه لا أن باب الامتثال العلمى التفصيلى منسد فيتنزّل إلى الامتثال العلمى الإجمالى

في الظن في أصول الدين

ص: 399

1-1. في التعليقة 147.

2-2. كفاية الأصول / 329.

ومنه يعلم أنه لا مجال لحجّية الظن بالخصوص فيه أيضا إذ لا أثر للواقع حتى يترتب على المؤدّي تنزيلا له منزلة الواقع.

وأما إن كان الواجب عقد القلب على الواقع ، فالعلم منجّز للتكليف وطريق الامتثال عقلا.

فعند انسداد باب العلم وتماميّة سائر المقدمات تصل النوبة إلى حجّية الظن ولزوم عقد القلب عقلا على الواقع المظنون من باب التنزل عن الاطاعة العلميّة إلى الاطاعة الظنّيّة.

وعدم وصول النوبة إلى الظن لا محالة لاختلال في إحدى المقدمات. ومن المعلوم انسداد باب العلم وعدم جواز إهمال الامتثال رأسا ، وعدم التمكّن من الاحتياط التام ، لأن الاحتياط التام بعقد القلب على كلا الطرفين في نفسه غير معقول ، لعدم إمكان الالتزام الجدي بالشئ بنقيضه أو بضده أو بما يقطع بعده واقعا ، والواجب في الواقع أحد الأمرين معيّنا فلا معنى للالتزام بنحو التخيير الشرعي لفرض تعيينيّة الواجب شرعا ، ولا للالتزام بنحو التخيير العقلي كما في المتزاحمين ، لأن المفروض وجوب أحدهما معيّنا لا كليهما ليتوهم أنه مع عدم القدرة على امتثالهما معا يتخيّر عقلا بين امتثال هذا أو ذاك.

وأما عقد القلب على الواقع إجمالا ، فلا معنى له إلاّ عقد القلب على الجهة الجامعة والغاء الخصوصية.

واستحالة تعلّق عقد القلب بالواقع بخصوصه ، لما مر مرارا أن العلم والشوق وكذا عقد القلب لا توجد مطلقا غير متعلّق بشئ في النفس ولا يعقل تعلّقها بما هو غير حاضر في أفق النفس.

كما لا يعقل تعلّقها بأحد الأمرين بخصوصه مرددا ، إذ المردد لا ثبوت له ذاتا ووجودا ماهيّة وهويّة ، فلم يبق إلاّ تعلّقها بالجهة الجامعة القابلة للانطباق على

الحصة المتقررة فى كل واحد من الأمرين فالمعقود عليه بالذات نفس الجهة الجامعة عنوانا ، والمعقود عليه بالعرض ما يطابقها بما هى لا بما لها من الخصوصية ، لاستحالة الاختلاف بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض والمعقود عليه بالعرض بالزيادة والنقصان أو بسائر جهات الاختلاف.

فيدور الأمر حينئذ بين عقد القلب على الجهة الجامعة وهو الاحتياط الناقص ، وعقد القلب على المظنون بخصوصه ، فان الجهة الجامعة وإن كانت منطبقة على المظنون أيضا.

إلا- أن الالتزام بالمظنون بخصوصه لا يقتضى الالتزام بالجهة الجامعة حتى يرتفع الدوران ، بل يقتضى الالتزام بالحصة المتخصصة بالخصوصية المظنونة فقط.

بخلاف الالتزام بالجهة الجامعة ابتداء فانها قابلة للانطباق على الحصة الأخرى فى ضمن غير المظنون.

ففى الالتزام بالجهة الجامعة موافقة قطعية بمقدار.

بخلاف الالتزام بالمظنون فانه يحتمل معه ترك الالتزام بأصل الواقع.

فيدور الأمر بين رعاية الخصوصية ظلًا ورعاية الجامع قطعًا والثانى يتعين عقلا.

فهذا هو الوجه فى عدم التنزل إلى الامتثال الظنى دون ما يتراءى من العبارة من عدم انسداد باب العلم بامتثال الواقع بما هو إجمالاً لما عرفت من المحاذير المتقدمة بل لرجحان الالتزام بالجهة الجامعة المعلومه على الالتزام بالخصوصية المظنونة.

ومما ذكرنا تعرف أن الواجب لو كان تحصيل العلم أو العقد على المعلوم لأمكن القول بالاكْتفاء بتحصيل العلم بهذا المقدار أو عقد القلب على المعلوم بهذا المقدار من دون خصوصية فى هذه المرحلة لوجوب عقد القلب على الواقع

فانه القدر الميسور على جميع التقادير ، فاذا وجب رعايته مع إمكانه وجبت على أى تقدير.

165 - قوله « قده » : من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانتقاد له ... الخ (1).

ظاهره « قدس سره » كصريح تعليقه (2) المباركة على الرسائل أنه لا بد من عقد القلب زيادة على العلم والمعرفة فى مورد وجودهما وأنه مناط الإيمان دون مجرد العلم واليقين وإلا- لزم إيمان الكفار الموقنين باطنا المعاندين ظاهرا أو القول بأن ملاك الإيمان والكفر مجرد الإقرار والإنكار لسانا من دون اعتبار الإقرار والإنكار جنانا.

وتوضيح المرام أن الكلام : تارة فى بيان حقيقة عقد القلب والإقرار النفسانى وما يقابلهما فى قبال العلم وما يقابله.

واخرى فى أن ملاك الإيمان الحقيقى الموجب للنعيم الدائم والكفر الحقيقى الموجب للعذاب الدائم ما ذا.

أما المقام الأول ، فقد بيّنا فى مبحث (3) الطلب والإرادة من مباحث الجزء الأول من حاشية الكتاب وفى مبحث (4) الموافقة الالتزامية من أوائل حاشية الجزء الثانى ، أن عقد القلب والالتزام النفسانى والإقرار والإنكار الباطنى وما يشبهها من أفعال القلب ، ولها قيام بها قياما صدورياً بنحو قيام الفعل بالفاعل لا بنحو قيام العرض بموضوعه بنحو القيام الحلولى والوجود الناعتى ، فليست هى داخلية

ص: 402

1-1 .1 كفاية الأصول / 329.

2-2 .2 التعليقة على فرائد الأصول / 101.

3-3 .3 نهاية الداراية / 1 التعليقة 149.

4-4 .4 نهاية الدراية / 3 التعليقة 31.

فى المقولات العرضية ليقال : إن المقولة المناسبة لها مقولة الكيف النفسانى أو مقولة الفعل.

مع أن نسبة النفس إليها بالتأثير والإيجاد لا بالتكثيف بها ، فكيف تكون كيفا لها وأنه ليس هنا أمران لهما حالتان تدريجيتان بالتأثير والتأثر كالنار والماء من حيث حالتى التسخين والتسخن التدريجيتين ، فلا معنى لأن يكون من مقولة الفعل المقابلة لمقولة الانفعال ، بل هى إيجادات نفسانية وهى موجودات نورية من موجودات عالم النفس والوجود خارج عن المقولات فان مقسمها الماهية فراجع ما قدّمناه فى المبحثين المزبورين.

وعليه فعقد القلب وإن كان ربط الشىء بالقلب بربط وجود نورىّ زيادة على الربط العلمى الذى بلحاظه يطلق الاعتقاد على العلم الانفعالى ، بل هذا علم فعلىّ من منشآت النفس ووجوده الواقعى عين وجوده العلمى دون المعلوم بالعلم الانفعالى فان وجوده الواقعى غير وجوده العلمى.

إلا أن الإشكال فيه من حيث إن هذا المعنى من الإقرار النفسانى والعقد القلبى لازم دائمى للعلم التصديقى المقابل للتصور ، فكل علم تصديقى ملزوم لهذا الفعل القلبى ، فما معنى اعتباره زيادة على العلم التصديقى ، وقد بينا ملازمته فى مبحث الطلب والإرادة.

وتقريبه إجمالاً أن العلم المطلق ليس إلاّ حضور ذات المعلوم عند القوة الادراكية سواء كان إدراكاً تصورياً أو تصديقياً.

والتفاوت بينهما ليس بتعلق الأول بالمفردات وتعلق الثانى بالنسبة ، لأن فرض ثبوت القيام لزيد خارجاً فى أفق النفس معقول ، وليس الفرض إلاّ إحضار النفس فالنسبة بالحمل الشائع حاضرة عند النفس ، مع أن هذا الحضور ليس إلاّ مجرد التصور ولا تصديق فيه أصلاً ، كما أن كون النسبة الحاضرة ذات مطابق فى الخارج أو لا لا يوجب تفاوتاً فى ناحية الصورة العلمية الادراكية حتى يكون هناك

سنخا من العلم بما هو علم لىكون أحدهما تصوّرا والآخر تصديقا.

بل التحقيق كما عليه أهله أن الحضور الساذج المحض تصور والحضور المتخصّص باقرار النفس تصديق ، فان صورة هذا ذاك فقط تصور محض ، ونفس هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها يوجب كون تلك الصورة الادراكية الملزومة له علما تصديقا.

وعليه فما من علم تصديقيّ إلا ومعه إقرار النفس بأن هذا ذاك ، فالالتزام بعقد القلب والالتزام النفساني - زيادة على العلم واليقين في باب الإيمان لئلا يلزم محذور الالتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما نطق به القرآن الكريم - لا يحدى شيئا ، والالتزام بأن عقد القلب بناء وفرضا على خلاف اليقين الملزوم لإقرار النفس حقيقة ملاك الإيمان والكفر بعيدا جدا ، فان عدم تأثير ذلك الإقرار الحقيقي اللازم لليقين وتأثير هذا الإقرار بالخلاف المبنيّ على الفرض والبناء من باب ترجيح المرجوح على الراجح لكون الأول كالذاتي والثاني كالعرضي. وسيجيء إن شاء الله تعالى حلّ هذه العقدة.

وأما المقام الثاني ، فتحقيق الحال فيه يقتضى بسطا وافية في المقال ربما يخرج عن وضع التعليقة ، والذي لا بدّ منه على الإجمال هو أن جوهر النفس ما لم يتجوهر بصورة نورانية أو هيئة ظلمانية باقية في دار البقاء ليسعد بها أو يشقى لا يكون مستحقا للنعيم الدائم أو للعذاب كذلك.

فالإيمان الموجب للخلود في النعيم والكفر الموجب للخلود في الجحيم هيئة راسخة في النفس إما نورانية أو ظلمانية ، وقد ورد التعبير عنهما بالنور والظلمة في الآيات والروايات والكلمات كما ورد التصريح بأن الإيمان أمر قلبي في الآيات والروايات ، فكذا ما يقابله وهو الكفر ، وإلا فلا تقابل بين فعل القلب وفعل اللسان.

والمحقّق عند أهل التحقيق أن هذا الأمر القلبي هو المعبر عنه بالعلم

والمعرفة والاعتقاد والتصديق لما مر من أن الارتباط بالربط العلمى يصحّ صدق عقد القلب عليه ، ولذا شاع التعبير عن العلم بالاعتقاد وكذا قد عرفت أن مقوم العلم الحقيقى هو التصديق الجدى القلبى.

وما ورد من أن : أول الدين معرفة الله وكمال معرفته التصديق به ، لا- يراد منه الكمال فى قبال النقص بل الكمال الأول الذى ينتفى ذو الكمال بانتفائه وهو مقوم الشىء وما به الشىء يكون شيئاً.

وما ورد فى بعض الأخبار فى تفسير الإيمان الذى هو فرض القلب من عطف الرضا والتسليم على اليقين والتصديق ، فهو بملاحظة أن الإيمان ينقسم إلى علم وحال وعمل والأولان من فرائض القلب والأخير من فرائض الجوارح ، فالعلم والمعرفة واليقين من معارف القلب ، والرضا والتسليم وشبههما المنبعث عن رسوخ العلم والمعرفة من أحوال القلب وملكاته ، لا أن الإيمان بلحاظ المقام الأول متقوم بالرضا والتسليم وأشباه ذلك.

وبالجملة حقيقة الإيمان - الذى هو هيئة نورانية يتجوهر بها جوهر النفس - هو العلم والمعرفة واليقين.

ولهذه الصفة مراتب إحداها العلم التصديقى الحاصل للمقلّد لمكان علمه بصدق مقلّده ، فهو ما لم يشكّك عليه قاطع غير محتمل للخلاف ، إلا أنه غير منشرح الصدر بنور المعرفة حقيقة لعدم حصول العلم له من طريق البرهان ولا من طريق الشهود والعيان والمقلّد بما هو مقلّد غير عارف وليس على حد التقليد فى الفروع ليكون له قياس برهانى يدل على ثبوت الحكم الفعلى فى حقه ليقال : بأنّه عالم بهذا الحكم الفعلى حقيقة ، إذ ليس فى باب المبدأ والمعاد ثبوت تعبدى ، بل للمعارف ثبوت واقعى تعرف تارة وتجهل أخرى ، وحال المقلّد فيها حال من يعتمد على طبيب حاذق ، فانه من باب القطع بحذاقته وإن كان يعتقد أن ما وصفه له هو دواء دائه ، لكنه غير عارف بمرضه ولا عارف بحقيقة الدواء وإتّما

يعرف ذلك الطبيب من الطّرق العلميّة النظرية.

إلا أن المقلّد حيث إنه تابع لمقلّده فله سعادة بتبعه ويكون محشورا معه وتحت رايته وفيه نكتة شفاعة العلماء للمتعلمين.

ثانيتها (1) المعرفة الحاصلة بالبرهان فصاحبها منشرح القلب بنور المعرفة حقيقة ، وله السعادة بالأصالة والاستقلال ، وربما يقال : إنها مستحيلة الزوال لانبعائها عن البرهان الذى لا يعقل له زوال.

ثالثها (2) المعرفة الشهوديّة المعبر عنها بعين اليقين المنبعثة عن مكاشفات روحية بامداد إلهي وتعريف ربّاني ، وفوق هذه المرتبة مرتبة حق اليقين وهي مرتبة الاستغراق فى شهود نور العظمة والكبرياء ومقام الفناء فى الله والبقاء به.

إذا عرفت معنى الإيمان فالكفر يقابله تارة بتقابل العدم والملكة وهو الجهل بالله تعالى وبما يجب معرفته وأخرى بتقابل التّضادّ وهو اعتقاد خلاف الحق والواقع المعبر عنه بالجهل المركّب ، ففي كليهما الاحتجاب عن نور الإيمان بالله وبرسوله إمّا بنفس عدم النور أو بما يضاد ذلك النور والكفر فى أصل معناه الستر والاحتجاب.

وأما الشبهة المتقدّمة الباعثة على الالتزام بأمر قلبي آخر فى قبال المعرفة الذى قد عرفت أن حقيقته لا يتجاوز الفرض والبناء القلبي باحضار صورة أمر حق أو باطل فتحقيق دفعها أن النفس فى بدء فطرتها جوهر قابل لأن يتجلّى فيه صور حقايق الأشياء فهو فى ذاته عقل هيولاني وبالتعقل يصير عقلا بالفعل.

لكنها إمّا بالذات أو بالعرض متفاوتة فى غلبة سلطان العقل فيه على سلطان الوهم وبالعكس : فاذا غلب سلطان العقل فيه كان باكتسابه المعقولات

ص: 406

1-1. هكذا وردت فى المخطوط بخط المصنف قدس سره لكن الصحيح : ثانيها ، لأنها المقابل لإحداها.

2-2. والصحيح : ثالثها.

الدائمة الفاضلة من العلم بالله وبصفاته وأفعاله وبرسله وبكتبه وباليوم الآخر جوهرًا عقلائيًا نورانيًا خارجًا عن أفق الإنسان الطبيعي البشري إلى أفق الملاء الأعلى والملائكة المقربين.

وإذا غلب عليه سلطان الوهم الذي فعله الشَّيطنة والتمويه والتلبيس والأغاليط والأكاذيب ودفع الحق بالتشكيكات الوهميَّة ، فلا محالة يكون بتراكم هذه الوهميات ورسوخ الشبهات شيطانًا من جملة الشياطين.

ومن البيّن عند كلّ ذى وجدان أنّ غلبة الوهم ربما يزيل أثر اليقين كما فى تخلية صاحب الوهم الغالب بالميّت ، فانه مع علمه بأنه لا يعود حيًا عادة ولو فرض لا يكون أقوى منه ولو فرض من جملة أحبائه وأخلائه ، ومع هذا كلّه يخاف منه ولا ينام عنده وحده ، وليس ذلك إلاّ لغلبة سلطان الوهم. فكذا من حصل له العلم بأمر حق من مبدأ أو معاد فإنه إذا غلبت عليه قوّته الوهميَّة لرسوخ الملكات الرذيلة وأعانها حبّ الجاه والرئاسة فانه تحدث فى نفسه شبهات وتمويهات تروّجها قوّة الشيطنة إلى أن يزيل أثر اليقين بل إلى أن يضعف اليقين بل يزيله فان نور اليقين كنور الباصرة فانه بسبب تراكم الدخان يزول أثره ، بل يضعف إلى أن يزول ، فكذا بسبب تراكم الشبهات والتمويهات تزول تلك الهيئة النورانيّة وتقوم مقامها هيئة ظلماتيّة شديدة راسخة ، فان العلم الحاصل من غير البرهان قابل للزوال بالتشكيكات سواء كانت من الغير أو من القوة الوهميَّة المعوّدة على دفع الحق بالأباطيل ، فان عدم احتمال الخلاف فى مثل هذا العلم بعدم الالتفات إلى موجبه ومقتضيه لا بالالتفات إليه وعدم الاحتمال لقوّة مقتضى العلم ، فهو علم فى حد ذاته وبأدنى التفات إلى مقتضيات التشكيك الحاصلة من الغير أو من القوّة الوهميَّة يتشكك فلا منافاة بين كونه عالما طبعًا ومحتملا للخلاف أو معتقدا له بأدنى تصرف من القوّة الوهميَّة أو من الغير.

وهذا البيان فى دفع الشبهة أولى من حمل اليقين على اليقين بالاقتضاء

لتمامية الحجة عليهم وإن لم ينظروا فيها ليحصل لهم اليقين الوجداني فعلا ، فانه خلاف الظاهر بل خلاف الواقع أيضا.

ويمكن أن يقال : فى دفع الشبهة أيضا بأن المراد من الجحود هو الجحود لسانا لكنه باعتبار انبعائه عن رذيلة باطنية وهى معاندته للحق ومعاداته للرسول (صلى الله عليه وآله) تحفظا على الجاه واستكبارا على الله وعلى الرسول.

ومن الواضح أن المعاند للحق باطنا والمعادى للرسول قلبا محتجب عن الحق وعن نور الإيمان ، فان الإيمان بالبعض والكفر ببعض كالكفر المطلق.

فكفر الجاحد غير مستند إلى عدم تصديقه جنانا لما مرّ من ملازمته للعلم واليقين.

ولا لعدم عقد القلب فرضا وبناء لعدم الاهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقيقة وربطه واقعا بما اعتقد به ، بل لمعاندته قلبا مع الحق ومعاداته باطنا مع الرسول ، وهما موجبان للكفر والاحتجاب عن الحق وعن الرسول.

هذا قليل من كثير مما ينبغى بيانه والله المستعان.

166 - قوله « قده » : من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالى ... الخ (1).

يمكن أن يشكل وجوب المعرفة لنفسها من باب وجوب الشكر بأن الشكر إذا كان صرف النعمة فى ما خلقت لأجله فوجوبها مقدّمى لا نفسى نظير وجوب معرفة الأمر مقدّمة لامثال أمره.

والتحقيق كما عليه أهله أنّ الشكر وسائر مقامات الدّين لها مراتب ثلاثة علم وحال وعمل ، فمعرفة المنعم من الأوّل والتّخضع له قلبا من الثانى وصرف النعمة فيما خلقت لأجله باداء ما هو وظيفة السمع والبصر واللسان من الثالث ،

ص: 408

فمعرفة المنعم من أفضل مراتب شكر النعمة.

ولكنه لا يخفى عليك أن هذه المعرفة ليس مصداقا لهذه المرتبة من الشكر بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لا بذاته ، لأن الحيثية التعليلية وهي المنعمية لوجوب الشكر حيثية تقييدية له كما في جميع الأحكام العقلية ، فلا تجب معرفة الذات لأنعامه نفسا بل مرجعه إلى وجوب معرفة الذات مقدّمة لمعرفته بالمنعمية مع أن المقصود إثبات وجوب المعرفة لنفسها.

ثم إن أصل وجوب الشكر عقلا بحيث يستحق العقاب على تركه لا يثبت إلا بإدخاله تحت قاعدة التحسين والتبحيح العقلين.

ومن البين عند التأمل أن شكر المنعم علما وحالا- وعملا- وإن كان تعظيما للمنعم وإحسانا إليه ، إلا أنه لا يثبت به إلا مجرد الحسن واستحقاق المدح على فعله بمراتبه ، وليس ترك كل تعظيم وإحسان قبيحا إلا إذا كان ظلما من حيث كونه كفرانا ، وليس ترك كل إحسان ولا ترك الإحسان إلى المحسن ظلما عليه.

نعم الاساءة خصوصا إلى المحسن ظلم فيشتدّ قبحه بالإضافة إلى المحسن إليه ، فالجهل بالمنعم أو عدم التخصّص له قلبا أو عدم القيام خارجا بوظائف المجازاة بالإحسان ليس إلا ترك ما هو حسن بذاته ، إذ ليس من هذه الحيثية عقلا فرق بين منعم ومنعم والأمر في غيره تعالى كذلك ففيه تعالى أيضا من هذه الحيثية على ما مرّ.

مضافا إلى أن الاستناد في تحصيل المعرفة إلى وجوب شكر المنعم عقلا إنما يجدى بعد الفراغ عن انتهاء النعمة إلى مبدأ موجود ليتحقّق موضوع شكر المنعم ليجب عقلا فهو إنما يفيد في معرفته من حيث كيفية وجوده وصفاته لا في التصديق بوجوده.

وربما يستند في وجوب شكر المنعم الذي هو الأصل في وجوب المعرفة إلى قاعدة عقلية أخرى وهي قاعدة دفع الضرر المحتمل لاحتمال الضرر في ترك

الشكر إقما لكمال عقل المنعم عليه أو لبلوغ دعوة نبىّ زمانه المقيد به وجوب الشكر عقلا فى كلماتهم.

فاذا احتمل وجوب شكر مخصوص معين من قبل المنعم بالإضافة إلى كلّ نعمة بما يناسبها حتى نعمة القلب بتحليلتها بالمعرفة نظرا إلى أن الشكر صرف النعمة فيما خلقت لأجله فلا محالة يحتمل العقاب على ترك تلك الوظيفة المعينة من قبل المنعم فيجب دفعه عقلا.

وأما مجرد زوال النعمة فليس ممّا يتعقّبه عقاب ولا مما يستقلّ العقل بدفعه.

إلا أن نتيجة هذا الاستدلال ليس وجوب الشكر بما هو شكر عقلا ، بل بما هو ترك واجب شرعى كسائر الواجبات المولوية ، فلا يحتاج الإلزام بتحصيل المعرفة إلى الالتزام وجوب الشكر لاحتمال وجوبه مولويًا ، فان نفس هذا الاحتمال كما سيجىء إن شاء الله تعالى متحقق فى نفس وجوب تحصيل المعرفة بعنوانها.

مضافا إلى ما مرّ وسيجىء أيضا أن دفع الضرر المحتمل بل المقطوع به لا الزام به عقلا ولا يندرج تحت قاعدة التحسين والتقييح العقليين ، لما مرّ مرارا من عدم كون الإقدام على محتمل العقاب أو مقطوع العقاب موردا لدم آخر أو لعقاب آخر ، بل العقاب مقطوعا كان أو محتملا مما يفرّ عنه طبعا كل ذى شعور وسيجىء إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

167 - قوله « قده » : فأنهم وسائط نعمه وآلئه ... الخ (1).

إن أريد لزوم معرفة وسائط النعم فى تحقّق شكر المنعم الحقيقى فهو مما لا برهان عليه لعدم التوقف عقلا.

ص: 410

وإن أريد لزوم معرفتهم لوجوب شكرهم لمكان وساطتهم للفيض فهو مناف بظاهره للتوحيد في الفعل ورؤية وسائط النعمة بمنزلة الآلات وأنه لا منعم بالحقيقة سواء تعالى فيكون رؤية النعمة منهم وشكرهم على حد شكر المنعم الحقيقي شركا بالمنعم بما هو منعم.

قلت المراد هو الشق الثاني والشبهة سارية في شكر كل إنسان أنعم على غيره ، فمن احتجب بالحق عن الخلق لا يرى النعمة إلا من الحق ، فلا يشكر غير الحق ومن احتجب بالخلق عن الحق فلا يرى النعمة إلا من الخلق فلا يشكر إلا الخلق ومن لم يحتجب عن أحدهما بالآخر فيرى الحق والخلق معا فيشكرهما معا.

غاية الأمر أن الحق هو منتهى سلسلة النعم ونسبتها إليه بالوجوب وإلى غيره بالإمكان ، فهو المشكور أولا وغيره مشكور ثانيا ، فالنعمة أثر الوجود الذي هو عين إيجاده تعالى.

فكما أن وجوده وحقيقته ومع ذلك إيجاده تعالى حقيقة كذلك إنعامه إنعامه حقيقة ومع ذلك فهو إنعامه تعالى حقيقة لانطواء فعله في فعله تعالى بل بهذا النظر شكر الخلق شكر الحق أيضا. هذا هو القول الكلي في شكر كل منعم غيره تعالى.

وأما وساطة الأنبياء والأوصياء عليهم أفضل التحية والثناء للنعم والآلاء سواء كانت بمعنى فاعل ما به الوجود بأن يكونوا مجارى فيض الوجود أولا وبالذات أو بمعنى العلة الغائية بأن يكونوا الغاية المقصودة من الوجود والإيجاد فليست كعلية الواجب فطرية حتى تكون باعثة على شكرهم المقتضى لتحصيل معرفتهم وإن كان بالنظر الدقيق البرهاني كذلك.

فيمكن أن يقال : بلزوم تحصيل معرفتهم من وجه آخر ، وهو أن شكر المنعم على الوجه المعين من قبله لا يعلم إلا من قبلهم ، لكونهم على الفرض وسائط

التشريع لبعث النفوس البشرية بما هي عن تلقى الوحي الإلهي المقتضى لوجود طائفة من الذوات النورية والنفوس القدسية لذلك ، فلا بدّ من معرفتهم لتحصيل وظائف الشكر بأنحائه على النعم بأقسامه منهم.

ولعله إليه يرجع الشق الأول ، فان التصديق بوجوده أو بجملة من صفاته وإن كان لا يتوقف على معرفتهم ، إلا أن معرفته تعالى بصفاته العليا حق المعرفة المقدورة للقوة البشرية ومعرفة فعله ووظائف النعم لا يتحقق إلا بهم ، ولذا قالوا عليهم السلام : بنا عرف الله وبنا عبد الله ولولانا ما عرف الله ولا عبد الله.

إلا- أنه غير مراد من عبارته « قدس سره » ، فان صريحها أن وساطتهم للنعم هي المقتضية لمعرفةهم ، لا وساطتهم لأداء الشكر لمكان انحصار المبلغ للوظائف التي هي مصاديق الشكر فيهم سلام الله عليهم.

168 - قوله « فده » : ولا احتمال الضرر في تركه ... الخ (1).

إما عطف على قوله رحمه الله لذلك فيكون تعليلا لخصوص معرفة النبي والوصي عليهما السلام كما هو أقرب الوجهين أو عطف على قوله رحمه الله أداء لشكر بعض نعمائه إلى آخره فيكون تعليلا لتحصيل المعرفة مطلقا كما هو أبعد الوجهين وإن كان صريح تعليقه الأنيقة على الرسائل (2) هو الثاني.

والمراد بالضرر : إن كان زوال النعمة وشبهه كما علل به وجوب الشكر في كلماتهم فهو في حد ذاته لا يستلزم العقاب ، بل غاية الضرر المترقب منه زوال النعمة وشبهه.

وإن كان المراد من الضرر المحتمل في ترك تحصيل المعرفة هو العقاب فالعقل يستقل بدفعه.

ص: 412

1-1 . كفاية الأصول / 330.

2-2 . التعليقة على فرائد الأصول / 103.

لكذلك عرفت في هذا المبحث وفي المباحث المتقدمة أن لا-بعث من العقل نحو تركه ودفعه ، ولا يندرج مثله تحت قاعدة التحسين والتقيح العقليين.

نعم كل ذى شعور بالجبلة والطبع لا يقدم على العقاب مقطوعا كان أو محتملا ومثله يكفى في دعوته نحو تحصيل المعرفة.

إلا أنه حيث لا يتم ذلك إلا بعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فربما يفترق تحصيل معرفة الله تعالى عن تحصيل معرفة النبي صلى الله عليه وآله أو الوصى عليه السلام ، فان عدم جريان القاعدة بلحاظ أنها لا تجرى إلا بعد الفحص الموجب لحصول المعرفة لوجود أسبابها خارجا المقتضية لحصولها ، وإنما لا تجرى قبل الفحص عقلا لما مرّ وسيجيء إن شاء الله تعالى في محله (1) من أن الاقتحام في الفعل والترك - مع عدم البحث والفحص عن أمر المولى ونهيه اللذين لم يعلموا عادة إلا بالفحص والبحث عنهما مع علمه بأنه غير مهممل - خروج عن زى الرقية ورسم العبودية ، وهو ظلم على المولى ، فيستحق به العقاب.

وهذا في معرفة النبي صلى الله عليه وآله أو الوصى لا غبار عليه.

وأما في معرفته تعالى فمشكل إذ بعد لم يثبت مولوية لأحد عليه حتى يقال : إنه بعدم الفحص عن معرفته ظالم عليه.

إلا- أن يقال : إن احتمال وجود المولى وإعمال المولوية منه يصحح احتمال العقاب نظرا إلى أن الحجبة الواقعية على ثبوت المولوية وإعمالها إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها يكفى في تنجيز الواقع واستحقاق العقاب كما هو أحد الطريقين في لزوم الفحص.

نعم فيه محذور آخر ، وهو أن المفروض أنه لا دليل عقلى على وجوب تحصيل المعرفة إلا قاعدة دفع الضرر المحتمل ، وهذه القاعدة متفرعة على وجود

ص: 413

تكليف واقعا ينتج بمجرّد احتماله قبل الفحص.

ولا ايجاب فى هذا الفرض إلاّ من الشارع مع أنه لا يعقل الإيجاب المولى الباعث نحو الفعل إذ قبل الوصول المتفرّع على معرفة المولى بالمولى لا باعثة له ولا محرّكة ، وبعد ثبوت المولى والمولى أيضا لا باعثة له ولا محرّكة ، لأنه تحصيل الحاصل ، فليس احتماله احتمال تكليف صالح للدعوة بوصوله حتى ينتج باحتماله.

والتحقيق أن منشئة الإيمان والمعرفة بالله تعالى للسعادة الأبدية والتّعيم الدائم ليست من حيث كونه امثالا للأمر بتحصيل المعرفة كما فى الواجبات العمليّة.

ومنشئة الكفر للشقاوة السرمديّة والعذاب المخلد ليست من جهة مخالفته لنهى عن الكفر كما فى المحرّمات العمليّة ، بل الايمان والكفر فى قبال الاطاعة والمعصية من حيث اقتضاء النعيم والجحيم.

وعليه فالضرر مترتب على ترك الإيمان بما هو ، فاحتمال ترتّب الضرر على ترك تحصيل المعرفة هو الحامل للبعد على تحصيلها لدفع مثل هذا الضرر لا يوازيه ضرر أبدا من دون توسط إيجاب مولى شرعىّ. وهكذا الأمر فى معرفة النبى ، وكذا فى ترك النظر فى المعجزة.

فلزوم تحصيل المعرفة عقلا مرجعه إلى الضرورة العقلية واللابدية من تحصيل المعرفة للوصول إلى السعادة الأبدية والبعث عن الشقاوة الدائمة.

ولا يخفى أن احتمال العقاب المحرك بالجدّة والطبع إلى تحصيل ما يحتمل الضرر فى تركه وإن كان كافيا فى الدعوة فى غالب النفوس الغير البالغة درجة تحصيل الحقائق بالبرهان.

إلاّ أنه لنا طريق برهانى إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى ، وهو أن كل عاقل بالفطرة السليمة يعلم بأنّه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله فى الإمكان

والشرائع الإلهية ما جاءت للتصديق بوجود المبدأ والعلة ، بل لنفى الشرك فى المعبود ، ولذا كان أول كلمة أمر بها النبي صلى الله عليه وآله شهادة أن لا إله إلا الله وهى أنه لا معبود إلا الله مع اعتراف المشركين بأنه تعالى خالق السموات والأرضين كما نطق به الكتاب المبين حيث قال عز اسمه : (وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) (1) إلى غير ذلك من الآيات.

ومن البين بعد التصديق بوجود المبدأ أن النفس فى حد ذاتها قوة محضة على إدراك المعقولات التى هى كمالها ، وأشرف الكمالات النفسانية معرفة المبدأ بذاته وصفاته وأفعاله بالمقدار الممكن ، فان شرف كل علم وعقل بشرف معلومه ومعقوله وأفضل موجود وأكمله المبدأ.

فمعرفة المبدأ أشرف كمال وفضيلة للنفس ، وبها نورانياتها وبها حياتها كما أنه بعدم المعرفة أو بما يضادها ظلماتها وموتها ، والقرب الحاصل للجوهر النفسانى من المبدأ صيرورته وجوداً إضافياً نورياً للمبدأ خصوصاً إذا كان بنحو الشهود الروحى وبالأخص إذا فنى فى مقام الاستغراق فى الله الموجب لبقائه بالله تعالى.

فهذه المرتبة عين السعادة والابتهاج بشهود المبدأ ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النور والتخلد فى عالم الطبيعة والحرمان عن ينبوع الحياة وبقيّة الكلام فى محله.

169 - قوله « قده » : كمعرفة الإمام على وجه آخر ... الخ (2).

فالإمامة على هذا هى الرئاسة العامة فى أمور الدنيا والدين بحيث يجب

ص: 415

1-1. لقمان : 25 والزمير : 38.

2-2. كفاية الأصول / 330.

على الأمة تعيين شخص لها فتكون من الأمور المتعلقة بأفعال المكلفين ، وبهذا يدخل أمر الإمامة في الفروع العملية.

وأما على الوجه المتقدم فهو منصب إلهي يتعين من قبله تعالى.

والتحقيق أن الحاجة إلى الإمام عليه السلام : إما إلى مجرد تبليغ الأحكام العملية والوظائف الشرعية.

وإما إلى ذلك بإضافة تعريف المعارف الإلهية.

وإما إلى ذلك بإضافة الوساطة في الفيض بأن يكون وجوده لازماً في نظام التكوين والتشريع معاً. فان كان الأول : فتارة يراد مجرد تبليغ الأحكام الشرعية ولو كانت تعبدية ظاهرية.

وأخرى يراد تبليغ الأحكام الواقعية النفس الأمرية.

فالأولى يكفيها مجرد وجود ثقة يخبر عن الأحكام التعبدية من دون ملكة عصمة أو غيرها ، حتى أنه لو عرفه بالصدق حقيقة لم يكن دالاً على إمامته بخلاف ما إذا بلغ عن الله فان معرفته بالصدق معرفته بالنبوة ، إذ لا يبلغ عن الله تعالى إلا من كان له نفس قدسية يتلقى الوحي بلا توسط معلّم بشري ، بخلاف المبلّغ عن النبي صلى الله عليه وآله فإنه لا يجب أن يكون إماماً لعدم مثل تلك الخصوصية لعدم انحصار التبليغ عنه عليه السلام في شخص خاص.

والثانية لا يكفيها مجرد الوثاقة ، بل لا يكون المبلّغ للأحكام الواقعية بحيث يكون الواصل بسببه حكماً واقعياً إلا إذا عرف صدقه وعصمته من الخطأ ، ولا يجب أن يكون المبلّغ صادقاً ومعصوماً عن الخطأ إلا النبي والإمام عليه السلام.

فالالتزام بوجود من لا بد من عصمته تبليغاً للأحكام الواقعية الحقيقية التزام بوجود الإمام عليه السلام دون الالتزام بوجود مجرد مبلّغ للأحكام وإن كانت تعبدية.

ومن البين أن اللازم قيامه مقام النبي صلى الله عليه وآله من كان شأنه شأن النبي في تبليغ الأحكام الواقعية لأن إيصال المصالح الواقعية الباعثة على جعل الأحكام على طبقها كما يستدعى إرسال الرسول لتبليغها كذلك يقتضى نصب من يبلغها بعد الرسول صلى الله عليه وآله.

ومن الواضح أن من كان له ملكة العصمة بحيث لا بد من أن يكون كذلك ليس إلا من كان مؤيدا من عند الله ، ولا يعرف مثله المتعارف من الناس ، بل لا بد من تعريفه بتخصيص من الله تعالى أو من الرسول أو من إمام مثله.

وإن كان الثاني فالأمر أوضح ، إذ العارف بالمعارف الإلهية لا يكون إلا ذات نفس قدسية متصلة بالمبادئ العالية ، ولا يعرف مثله إلا بالنص عليه من الله تعالى أو من الرسول أو إمام مثله فيجب نصبه على الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وآله.

ومن الواضح أن الغاية المقصودة من خلق الخلق بل من تشريع الشرائع هي معرفة المعارف الربوبية والتخلق بالأخلاق الإلهية ، فلا محالة يجب وجود مثل هذا العارف الإلهي المتخلق بأخلاق الله تعالى ، بل الأعمال أيضا مقدمة للأحوال وهي مقدمة للمعارف ، ولذا ورد عنهم عليهم السلام لولانا ما عرف الله ولولانا ما عبد الله.

وإن كان الثالث فالأمر فيه أوضح من السابقين ، إذ ليس مثله إلا من كانت قوته العلامة والعمالة في غاية القوة والكمال ولا يكون ذلك إلا بعنايات إلهية وتأيدات ربانية وعلوم لدنية ومثله خليفة الله في أرضه على عباده.

وأما لزوم وجود مثله في كل زمان فلما تقرّر في محلّه من أن نزول فيض الوجود بحسب قاعدة الإمكان الأشرف إلى عالم الجبروت ومنه إلى عالم الملكوت ومنه إلى عالم الناسوت إلى أن ينتهي إلى قوة القوى والهيولى الأولى لا بد من أن يكون لأجل الصعود لاستحالة طلب العالى للسافل والحركة من

الكمال إلى النقص ، وكما أن النزول من الأعلى إلى الأدنى فالصعود من الأدنى إلى الأعلى ، فكل نوع دان لأجل نوع عال ، فمن الهبوط إلى الصورة الامتدادية الجوهرية الجسمية ومنها إلى النبات ومنه إلى الحيوان ومنه إلى الإنسان فكذا أفراد النوع الإنساني بسبب تفاوت نفوسه في الاستكمال العقلاني كالأنواع المختلفة لإفاضة الوجود على هذه المختلفات لأجل وجود النوع الكامل منه.

فالإنسان الكامل في كل ساعة وأن هي الغاية القصوى من إفاضة الوجود على جميع الأكوان ومقتضى قاعدة العلوية والمعلوية عدم بقاء سائر الأ-كوان بفرض عدم بقاء الغاية المقصودة من وجودها ولذا ورد في غير واحد من الأخبار أن الأرض لو بقيت بلا إمام لساخت أى لانخسفت. هذا من حيث الوساطة بنحو العلة الغائية.

وأما بنحو العلة الفاعلية أى فاعل ما به الوجود لا- ما منه الوجود ، فلما تقرّر في محلّه من وساطة العوالم الطولية من الفواعل الجبروتية والملكويتية لعالم الملك والطبيعة بمقتضى قاعدة الإمكان الأشرف ، ومن انتهاء كل فاعل عقلي ونفسي إلى ما يحاذيه في سلسلة الصعود.

فكل فاعل في البدايات له غاية في النهايات ويتحد ذو الغاية بالغاية عند انتهاء الدائرة واتّصال قوس الصعود بقوس النزول.

فالإنسان الكامل المحمّدى صلّى الله عليه وآله في هذه الدائرة العظيمة وغيره من النفوس القدسية في سائر الدوائر بلحاظ اتحاده بالفواعل العالية واسطة في الإفاضة بروحانيّتها ونورانيّتها ، فالالتزام بعدم ما ينتهى إليه الدائرة التزام بعدم ما تبتدى به ، والالتزام بعدمه التزام بعدم فاعل ما به الوجود فيوجب الالتزام بعدم سائر العوالم التي هي في طول هذا العالم. وبقية الكلام في محلّه.

ومنه يظهر أن العمدة في وجوب وجود الحجّة عجلّ الله فرجه انتظام نظام التكوين بوجوده المقدّس وإن لم ينتفع بعلمه ومعارفه وأخلاقه.

ولعلّه المراد ممّا ورد عنه عجل الله فرجه من أن الانتفاع به فى غيبته كالانتفاع بالشّمس مع استتارها بالسحاب عن الحسّ ، فكما أن السحاب لا يمنع إلا عن رؤية جرمها مع ثبوت تأثيرها فى السّفلّيات ، كذلك شمس فلک الوجود وإن غاب عن الحسّ لكنّه له التأثير فى نظام التكوين ، وإلّا فعدم انتفاع العموم بعلومه بشخصه مما لا ينبغى إنكاره.

ثم إنه لو لم نقل بهذه المرتبة وقلنا بأن نصب الإمام لمجرد تبليغ الأحكام فغيبه الإمام عليه السلام لا تنافى وجوب نصبه على الله تعالى أيضا.

بيانه أن جعل التكاليف وإرسال الرّسل ونصب الحجج عليهم السلام لإخراج الموادّ المستعدّة للسعادة الدائمة والشقاوة الأبدية إلى مرحلة الفعلية وحقيقة السعادة بالإقبال على الله تعالى بالقيام بوظائف العبودية وحقيقة الشقاوة بالإعراض عن الله تعالى بعدم القيام بوظائف العبودية وهما معنيان متقومان بالاختيار وانبعث الفعل والترک عن مقام القلب.

فاللازم فى هذا الباب جعل ما يمكن أن يكون داعيا وباعثا أو زاجرا وناهيا بالإمكان الذاتى والوقوعى وإن لم يحصل الانبعث أو الانزجار فى الخارج بسوء الاختيار ، وكذا بعث الرسول ونصب الإمام أيضا حيث إنه مقدمة لمثل هذا التكليف فهو أيضا بهذه المثابة ، فاللازم بعث من يمكن تعلّم التكاليف منه وكذا نصب من يكون كذلك.

فسدّ باب التعلّم ووصول الحكم عادة بسوء الاختيار كما لا يبطل حقيقة التكليف إذا كان بمثابة بحيث لو تفحص عنه لوصل كذلك لا يبطل نبوة النبي وإمامة الإمام عليه السلام.

ومجرّد علمه تعالى بعدم امتثال المكلف للتكليف أو عدم الانقياد للنبي صلّى الله عليه وآله أو للإمام عليه السلام لا يوجب لغوية الجعل أو البعث أو النصب ، وذلك لأن آثار السعادة والشقاوة ولوازمها تابعة لفعلية السعادة والشقاوة

وفعليتهما تابعة لفعلية التكليف وفعلية بعث الرسول صَلَّى الله عليه وآله ونصب الإمام عليه السلام ، فالعلم بأن المادة قابلة للسعادة أو الشقاوة لا توجب الاستغناء عن التكليف المبلغ له إلى السعادة الفعلية أو الشقاوة الفعلية.

نعم سدّ باب الانتفاع بالنبي صَلَّى الله عليه وآله أو بالإمام عليه السلام لا يوجب الإثم إلاّ على من استند إليه ولا إثم على من لم يستند إليه. والكلام ليس فى ترتّب الإثم على العموم بطغيان الخصوص ، بل فى عدم لغوية نصبه وبعثه مع القطع بحبسه مثلاً.

وسدّ باب الانتفاع به كما فى التكليف إمّا بسدّ باب وصوله أو بعدم امتثاله وبقية الكلام فى علم الكلام.

170 - قوله « قده » : ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر ... الخ (1).

صريح عبارته هنا عدم لزوم تحصيل المعرفة إلاّ بالإضافة إلى معرفة الله وأنبيائه والأئمة عليهم السلام وأن ما عدا هذه الثلاثة لا يجب إلاّ شرعاً إذا دلّ عليه الدليل.

وظاهر عبارته فى تعليقه على الرسائل (2) أن ما يجب معرفته على أقسام :

أحدها ما يجب معرفته عقلاً بما هو هو.

ثانيها ما يجب معرفته كذلك لكونه مما جاء به النبي صَلَّى الله عليه وآله وأخبر به وإلاّ لم يعرف له خصوصية موجبة للزوم معرفته من بين سائر الأشياء.

ثالثها ما يجب معرفته شرعاً. انتهى كلامه رحمه الله.

وجعل من الأول معرفة الله ومعرفة أنبيائه وأوصيائهم سلام الله عليهم.

وجعل من الثانى المعاد لكونه من ضروريات الدين ومما أخبر به سيّد

الواجب معرفته

ص: 420

1-1. كفاية الأصول / 330.

2-2. التعليقة على الرسائل / 3 - 102.

أقول : إذا كان اللازم في الأمور الاعتقاديّة مجرد التّدين والالتزام به قلباً وأنّ تحصيل العلم والمعرفة أمر به في بعض الأمور الاعتقاديّة كما هو صريح كلامه وصحيح مرامه زيد في علوّ مقامه ، فالقسم الثاني مما لا محصّل له لأنه لا دليل عقلاً ولا نقلاً على وجوب تحصيل العلم بما أخبر به النّبي صَلَّى الله عليه وآله ، ولو فرض فاللازم تحصيل العلم بكل ما أتى به النّبي صَلَّى الله عليه وآله وأخبر به سواء كان من الأمور الاعتقاديّة أو الأحكام العمليّة ، فتخصيص بعض ما أخبر به بذلك بلا مخصّص.

نعم الالتزام بما أخبر به وعدم إنكاره حيث إنّه يرجع إلى عدم الإقرار بأنه رسول فيما أرسل به لازم ، وليس الكلام فيه على الفرض ، بل الكلام في تحصيل العلم بما أخبر به وهو على الفرض غير الالتزام به على الإجمال إذا لم يعلم به تفصيلاً وعلى التّفصيل فيما إذا اتّفق العلم به تفصيلاً.

وتحقيق المقام أن وجوب العلم بالمعاد واليوم الآخر يتصور على وجوه ثلاثة :

أحدها العلم به على حدّ معرفة الله تعالى بحيث يكون وجوبه نفسياً بما هو هو.

ثانيها العلم به بعنوان عارض كعنوان أنّه من ضروريّات الدّين ومما أتى به الكتاب المبين وأرسل به سيّد المرسلين صَلَّى الله عليه وآله.

وثالثها العلم به من حيث إنه مقدّمة للاتيان بالواجبات والتّجنّب عن المحرّمات.

أما الأوّل فمعرفة اليوم الآخر بخصوصياته ليس كمعرفة الله تعالى بحيث يكون كمالاً نفسانياً تكون صورة نورانيّة للنفس ، ويكون وجوداً نورياً إضافياً للمبدا بصفاته وحياة للنفس وموجبا للابتهاج بشهوده تعالى أبداً في

النشأة الآخرة ، ولا كمعرفة النبي والأئمة عليهم السلام حيث إنهم مشاكى نوره تعالى ومجالى ظهوره تعالى ، ولذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام : معرفتى بالنورانية معرفة الله ، وعن خاتم النبيين صلى الله عليه وآله : من رآنى فقد رأى الحق.

ومن الواضح أن العلم وإن كان نورا وكمالا للجوهر العاقل لكن شرف العلم بشرف معلومه ، فليس كل معلوم موجبا للسعادة الأبدية بحيث يكون شهوده موجبا للابتهاج به لكونه أفضل موجود وأشرفه وأبهاه.

ومما يشهد لذلك أن الدنيا مزرعة الآخرة وأن المعرفة هنا بذر المشاهدة هناك.

وهذا إنما يكون فى ما إذا لم يعرف هنا لم يكن مشاهدا هناك كذاته وصفاته ومجاليتها التامة وأسمائه الحسنى وأمثاله العليا.

وأما الآخرة بما لها من الخصوصيات فسواء عرفها هنا أو جهلها تكون مشهودة لأهل النشأة الآخرة عيانا ، قال الله تعالى : (ثُمَّ لَتَرُؤُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ) (1) فافهم جيدا.

وأما الثانى فلا دليل عليه عقلا ولا نقلا ، بل الدليل على الالتزام به إجمالا إذا لم يعرف تفصيلا ، والالتزام به تفصيلا إذا علم به كذلك ، وأما تحصيل معرفته تفصيلا فلا ، والكلام فيه لا فى الأول.

وأما أن عدم الالتزام فيما ذكر سبب مستقل للكفر أو راجع إلى عدم الالتزام بالرسالة ففيه كلام بين الأعلام.

وربما يستظهر الأول نظرا إلى حكم المشهور بكفر التواصب مع أن موّدة ذى القربى ليس عند التواصب ضرورية بل يتقربون ببغض أمير المؤمنين عليه

ص: 422

1-1 . التكاثر : 7.

السلام فكيف يرجع إلى تكذيب الرّسول صلّى الله عليه وآله في رسالته.

لكنك عرفت فيما تقدّم (1) أن إيجاب بعض الأمور للخلود في الجحيم ليس من باب إنكاره تعالى أو إنكار رسوله صلّى الله عليه وآله ، بل معاداة الحق عند تمامية الحجّة وإن لم ينظر فيها موجبة للاحتجاب عن الحقّ ، فالمعادي والمعاند للحق بنفس معاداته للحق محجوب عن الحق ومحروم عن ينبوع الحياة الأبدية وتمام الكلام في محله.

وأما الثالث فنقول : المعرفة والعلم بالنشأة الآخرة وأحوالها وأهوالها وأسرار الطاعات وكيفية تأثيرها وكذا المعاصي والملكات الفاضلة والرديلة وكيفية تأثير التوبة وتطهيرها للنفس وسرّ الشفاعة وأنها تختصّ بأهلها كل ذلك لها دخل عظيم في فعل الطاعة والمواظبة عليها والتجنّب عن المعاصي والرغبة التامة في تخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل واكتساب المعارف الإلهية.

بل مرّ مرارا أن دعوة التكليف متقومة باستحقاق العقاب على الفعل أو التّرك في غالب النفوس.

إلا- أن الالتزام الجديّ بالواقع ولو لم يعلم به تفصيلا يكفي في دعوة النفس إلى فعل كلّ واجب عملي أو غيره ، وكذا إلى ترك كلّ حرام ، كيف واحتمال الاستحقاق يكفي في ذلك؟ سواء كان منشأ الاحتمال الجهل بالتكليف أو بما يترتّب عليه مع الترتب عليه جزما لو كان ثابتا واقعا فلا يجب عقلا تحصيل المعرفة.

هذا كلّ إن كان المراد بالإيمان المطلوب في باب العقائد مجرد الالتزام القلبي وعقد القلب ولو على الواقع.

وأما إن كان المراد به العلم التصديقي بشيء مع الثّبات عليه بعدم الميل

ص: 423

إلى الشكوك والشبهات المزيلة لأثر العلم بل لنفسه أحيانا، فالدليل على وجوب الإيمان باليوم الآخر والعقاب على عدمه من الآيات القرآنية في غاية الكثرة، بل ظاهر جملة منها عده في عداد الإيمان بالله وبرسوله وبكتبه.

ولا منافاة بين اعتباره في الإيمان الموجب للخلود في النعيم وعدم اعتباره في الإسلام الموجب لحقن الدم وأشباه ذلك من الطهارة والتناكح والمواريث فلا يضر به الجهل به ما لم ينكره بلسانه.

نعم العلم بالخصوصيات غير لازم وإن كان التدين بها بعد العلم بها لازما.

ومن المعلوم أن الآيات المتكفلة للإيمان باليوم الآخر تدلّ على وجوب الإيمان به من حيث نفسه لا من حيث إن ثبوت اليوم الآخر مما أخبر به القرآن أو النبيّ أو كونه ضروريا، فهذه العناوين إنّما يحتاج إليها فيما لم يكن نصّ على وجوب الإيمان به بنفسه لا كالإيمان باليوم الآخر المنصوص بنفسه. وأما أن وجوبه نفسى أو أنه لما فيه من البعث على الطاعة والتجنّب عن المعصية، فقد مرّ الكلام فيه.

لكنه يمكن أن يقال: إن الإيمان باليوم الآخر راجع إلى الإيمان برجوع الكل إلى الله وكونه تعالى غاية الغايات ككونه مبدأ المبادئ من الكمالات النفسانية التي بها حياة النفس أبدا، فوجوب معرفته عقلّي على حدّ وجوب معرفته بكونه الفاعل الذي ينتهي إليه فعل كل فاعل، وكذا كونه غاية ينتهي إليها كلّ غاية.

وأما وجوبه عقلا بالمقدار الذي قالوا بوجوب معرفة الله تعالى ومعرفة رسله وأوصيائهم عليهم السلام من باب احتمال الضرر في تركه، فهو ثابت هنا أيضا بعد ما ذكرنا من دلالة الآيات على وجوب الإيمان به، بل هو أولى بذلك لعدم جريان الإشكال المتقدّم في لزوم تحصيل معرفته تعالى فيما نحن فيه.

بيانه أن احتمال الضرر في ترك معرفة الله تعالى مثلا من باب احتمال

وجوبها شرعا لا عقلا ، إذ المفروض عندهم أنه لا دليل على وجوبه العقلي إلا قاعدة دفع الصّدر المحتمل وهي لا تحقق موضوعها ، فلا بد من فرض وجوبها شرعا ، مع أنه لا معنى لإيجاب معرفة الله تعالى شرعا ، إذ قبل ثبوت المبدأ وثبوت المولوية وثبوت التّبوة للنبيّ المبلّغ لهذا الحكم لا باعثة لهذا الحكم ولا محرّكة له ، وبعد ثبوت المبدأ والتّبوة يكون إيجاب المعرفة تحصيليا للحاصل بخلاف إيجاب العلم باليوم الآخر فإنه بعد فرض المبدأ والتّبوة لا مانع منه.

171 - قوله « قدّه » : ضرورة أنّ المراد من (ليعبدون) هو خصوص عبادة الله تعالى ... الخ (1).

إذ ليس النون في ليعبدون المفسر بليعرفون نون الجمع حتى يقال بإطلاقه وعمومه من حيث حذف المتعلق بل نون الجمع ساقط بنصب الجمع بتقدير أن والنون الثابت نون الوقاية فمعناه ليعبدوني أى ليعرفوني فيكون صريحا في معرفته تعالى.

ثم إن في كيفية دلالة الآية على وجوب المعرفة عموما أو خصوصا كلاما لا بأس بذكره : هو أن العبادة والمعرفة التي جعلت غاية لخلق الجنّ والإنس ليست العبادة الذاتية لكل موجود إمكاني لانقياد كل معلول لعلته وتخصّصه لها ، ولا المعرفة الذاتية سواء أريدت المعرفة الفطرية أو التّجلى الأفعالي له تعالى في مظاهر الأعيان كما هو محتمل قوله : كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف (2) حيث إنّ له تعالى التّجلى الذاتى بذاته لذاته في مقام ذاته والتّجلى الأسمائي في مقام صفاته فأراد التّجلى الأفعالي في مقام فعله.

بل المراد في خصوص الآية هي العبادة التّشريعية والمعرفة الاكتسابية ،

ص: 425

1-1. كفاية الأصول / 330.

2-2. في إحقاق الحق 1 / 431 ان هذا الحديث من الموضوعات.

ولذا خصها بالإنس والجنّ، وإلا فتلك العبادة الذاتية والتجلى الأفعالى لا يختصّ بوجود دون موجود فظاهاها ما يختصّ بمورد التكليف من ذوى العقول.

وعليه فالمعرفة التى هى غاية الخلق: إمّا المعرفة الحاصلة من العبادة بأن يراد من الآية ليعبدون حتى يعرفون كقوله تعالى: (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) (1).

وأما المعرفة السابقة على العبادة بأن يكون المراد من قوله تعالى: (لِيَعْبُدُونَ) ليعرفون بتعلق الإرادة الجدوية بالمعرفة إمّا بالتجاوز أو بنحو الكناية.

أما على الأول فحيث إن غاية الواجب واجبة، فالمعرفة واجبة لكون العبادة واجبة.

وأما على الثانى فضرورية خلق الجنّ والإنس تدلّ على ضرورة الغاية وهى المعرفة، فتدل على وجوبها بهذه الملاحظة.

وفى كالا- التّقرّيبين لإفادة وجوب المعرفة خصوصا أو عموما نظر: أمّا التّقرّيب الأول ففيه أنّ الكلام فى معرفة الله بمقدار الذى ينوط به الإيمان وهى المصحّحة للعبادة وهى مفروغ عنها هنا، والمعرفة المنبعثة عن العبادة سواء كانت واجبة أو لا أجنبية عن المعرفة التى توجب حصولها الخلود فى النعيم وعدمه الخلود فى الجحيم. ثم إن المعرفة المنبعثة عن العبادة أيضا لها مرتبتان: فمرتبة منها وهى المقصودة من العبادة الواجبة مرتبة لزومية توجب فقدان العقاب لا الخلود لكفاية ذلك المقدار من المعرفة السابقة فى النورانية والحياة الأبدية.

ومرتبة منها وهى الحاصلة من العبادة المستحبة مرتبة تورث درجة من القرب ولا يكون فى ترك تحصيلها إلا عدم تلك الدرجة لا دركة من العقاب.

وتشريع الواجبات والمستحبات العبادية لهذه الغاية لا يقتضى - إلا وجوب مرتبة من المعرفة بالعبادة تارة واستحباب مرتبة أخرى منها بمرتبة من

ص: 426

العبادة أخرى - لا وجوب المعرفة بقول مطلق فضلا عن وجوب المعرفة السابقة على العبادة بنص هذه الآية.

ومنه يعلم أن المعرفة إذا كانت مطلقة فالمراد منها المعرفة الحاصلة من العبادة لا المعرفة في نفسها ولو مع قطع النظر عن العبادة. وهذه أيضا غير واجبة بقول مطلق.

وأما كيفية تصور المعرفة المطلقة من عبادته تعالى فلان العبادات كما مر سابقا (1) توجب صقالة مرآة النفس بتكررها، فيتجلى المعارف وصور حقائق الأشياء كلها فيها بمقدار صفاء المادة وقبولها لإفاضة الصور العلمية من واهب الصور.

وأما التقريب الثاني فلان المعرفة وإن كانت بنفسها غاية للخلق لا أنها من حيث كونها غاية للعبادة، إلا أن من البديهي أن غاية خلق الخلق ليست المعرفة بذلك المقدار اللازم في باب الخلود وجودا وعدما، كيف وإلا لزم في تشريع الشرائع والأحكام الاقتصار على الالتزام بذلك المقدار، بل المعارف بمراتبها سواء حصلت بمقدّمات برهانية أو غيرها أو بالمواظبة على الطاعات كلها غاية مقصودة ومتعلّقة للغرض على التفصيل المتقدم.

فالآية بناء على هذا التقريب مسوقة لبيان أن المهم في نظره تعالى من خلق العباد حصول المعرفة منهم بمراتبها كما قيل: إن الأعمال مقدّمة للأحوال وإن الأحوال مقدّمة للمعارف لأن الباقي في النشأة الآخرة هي النفس بما لها من الهيئات النورانية أو الظلمانية والحركات الأيانية والوضعية والألفاظ الغير القارة لا قرار لها في هذه الدار فضلا عن تلك الدار.

وعليه فلا دلالة للآية على وجوب خصوص معرفة كما لا دلالة على وجوب عمومها.

ص: 427

1-1. في التعليقة 145.

ثم اعلم أن لازم كون العبادة بنفسها أو المعرفة كذلك غاية لخلق الجنّ والإنس أن تكون الغاية ضرورة الحصول لا ضروريّة التحصيل والكلام فى الثانية مع أن الأولى غير مترتبة أيضا إلا بالرجوع إلى العبادة الذاتية والمعرفة بمعنى التجلى الأعالى وهو خلف.

ويندفع الإشكال بأن المراد حصول المعرفة والعبادة تسببيا وتشريعا لا تكوينيا كما دلت عليه الروايات الواردة من أهل بيت الوحي والتنزيل سلام الله عليهم ، فعن الصادق (1) عليه السلام أنه سئل عن هذه الآية فقال عليه السلام خلقهم ليأمرهم بالعبادة قيل قوله تعالى (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ) قال : خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمته فيرحمهم وفى تفسير على بن إبراهيم القمى (2) رحمه الله قال خلقهم للامر والنهى والتكليف وليست خلقه جبر أن يعبدوه ولكن خلقه اختيار ليختبرهم بالأمر والنهى ومن يطع الله ومن يعصى.

وعليه فالغاية بهذا المعنى ضرورية الحصول ، ضرورة وقوع التشريع والتسبيب إلى إيجاد العبادة بالاختيار ، ولا منافاة بين تشريع المستحبات وضرورية وقوعه ممن شأنه الإرشاد إلى ما يوجب استكمال نفوس العباد بالكمالات اللازمة أو المندوبة.

وليعلم أن ما اشتهر من تفسير العبادة بالمعرفة إما يارادتها منها أو بكونها غاية لها مأخوذ من تفاسير العامة ، وإلا فما فى تفاسير الخاصّة عن أهل بيت الوحي وحملة علم الكتاب هو ما نقلناه هنا وإن كانت المعرفة غاية للعبادة عقلا بل نقلا إلا أنه لا دخل له بتفسير الآية فافهم ولا تغفل.

ص: 428

1-1. علل الشرائع / 13.

2-2. تفسير على بن إبراهيم 2 / 331. لكن بتغيير فى عبارة الرواية فراجع.

لا- يخفى عليك أن آية النفر في نفسها لها الدلالة على أصل وجوب التّفقه في الدين ، غاية الأمر أن الدّين حيث إنه يحتمل أن يراد منه خصوص الأحكام العمليّة ، فلذا استشهد شيخنا العلامة الأنصاري رحمه الله (2) بما ورد في تفسيرها من شمول التّفقه في الدّين للتّفقه في الأمور الاعتقاديّة كمعرفة الإمام عليه السلام.

وما ورد في هذا الباب مختلف : فبعضه كما أفاده شيخنا الأستاذ « قدس سره » في مقام بيان الطريق إلى المعرفة كما في صحيحة (3) يعقوب بن شعيب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إذا حدث على الإمام كيف يصنع الناس قال عليه السلام : أين قول الله عزّ وجل : (فَلَوْ لَا تَفَرَّ ...) إلى آخره.

وبعضه يدل على وجوب المعرفة وعدم العذر في تركها كما في صحيحة محمد بن مسلم (4) عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها قلت : افسح الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال عليه السلام : أمّا أهل هذه البلدة فلا ، يعنى أهل المدينة ، وأمّا غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم إن الله عزّ وجل يقول : (فَلَوْ لَا تَفَرَّ ...) إلى آخره.

فظاهر صدرها السّؤال عن وجوب معرفته والمعذوريّة في تركها ، ومن المظنون قويّا أن الاستشهاد بالآية لبيان المعذوريّة بمقدار المسير الذي هو لازم

1-1. كفاية الأصول / 330.

2-2. فرائد الأصول المحشى 1 / 117 و 118.

3-3. الأصول من الكافي 1 / 378.

4-4. الأصول من الكافي 1 / 380.

النفر في حال الجهل لا لبيان وجوب التّفقه بالتّفر.

نعم بمناسبة الحكم والموضوع يعلم من الآية أن ما كان من الدّين يجب التّفقه فيه ، فإنّ ظاهرها لزوم التّفقه في الدّين حيث إنّ من الدّين ، والله أعلم.

173 - قوله « مد ظلّه » : ومع العجز كان (1) معذورا إن كان عن قصور ... الخ (2).

تحقيق المقام يستدعى بسطا في الكلام لا يسعه المجال وربّما يخرج عن وضع التعليقة والذي لا بد منه هو أن الجهل تارة يكون بسيطا وأخرى مركّبا وعلى أيّ تقدير تارة يكون عن قصور وأخرى عن تقصير والكلام تارة فيما يترتب عليه من الآثار في هذه النشأة وأخرى فيما يترتب عليه في نشأة أخرى.

فنقول الإيمان مرتبة منه غيب ومرتبة منه شهادة ولهما آثار في عالمي الغيب والشهادة ، فالإقرار بالشهادتين الذي هو وظيفة اللّسان وهو مرتبة من الإيمان بحسب عالم الشهادة توجب ترتّب آثار كثيرة في هذه النشأة مما يناسبها من طهارة بدنه وحقن دمه والمناكحة معه والتوارث وأشباه ذلك.

ومع عدم الإقرار لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار سواء كان جاهلا بسيطا أو مركّبا قاصرا أو مقصّرا ، إذ هذه الآثار لمرتبة من الإيمان لا من آثار مرتبة أخرى منه وليس الكلام فيه هنا.

بل الكلام في مرتبة غيب الإيمان المنوط بالمعرفة ومقابلها الجهل ، وآثار الإيمان بهذه المرتبة استحقاق الخلود في التّعيم وعدم الخلود في الجحيم بخلاف الكفر ، وهذه آثار عالم الغيب ومن لوازم مرتبة غيب الإيمان.

ولتحقيق المقام من هذه الحيثيّة ينبغي تقديم مقدّمات : منها أن الإيمان

الجهل وأقسامه

ص: 430

1-1. كذا في النسخة المخطوطة بخط المصنف الشارح قدس سره ، لكن في الكفاية المصحّحة : ومع العجز عنه كان معذورا.

2-2. كفاية الأصول / 330.

بمعنى المعرفة يقابله الكفر بمعنى الجهل تارة بتقابل العدم والملكمة وأخرى بتقابل التّضاد ، فالجهل البسيط ممن شأنه أن يعلم ويعرف مقابل للعلم بتقابل العدم والملكمة ، والجهل المركّب المتقوّم باعتقاد غير الحق يقابل الاعتقاد بالحقّ بتقابل التضاد.

فما عدا الإنسان من الحيوان وغيره ليس من شأن نوعه أن يعلم ، فليس له جهل يقابل العلم بتقابل العلم بتقابل العدم والملكمة.

ونوع الإنسان على أصناف : فصنف منه أيضا ليس من شأنه بما هو صنف أن يعلم ويعرف كالمجانين والأطفال فليس لهم جهل يقابل العلم بتقابل العدم والملكمة وصنف آخر منه أيضا ليس من شأنه أن يعلم وإن كان كبيرا غير مجنون كالمستضعفين من الرّجال والنسوان الذين عقولهم عقول الصبيان لقلّة استعدادهم ، فهؤلاء أيضا بحسب هذا الصّنف ليس من شأنهم أن يعلموا ويعرفوا.

وصنف آخر منه لبعده عن محيط المعرفة بهذا الأمر وعدم التفاتهم حتى يتمكّنوا من العلم به أيضا ليس من شأنهم أن يعلموا فليس لهم جهل يقابل العلم بتقابل العدم والملكمة. منها أن التذاذ كل قوة بنيل ما يلائمها وتألّمها بنيل ما يضادّها وينافرها أو يفقد ما يلائمها مع الالتفات إليه وإلى ملائمته وإلّا فمع عدم الالتفات لا يتألّم بفقده كغير الملتفت إلى ملائمة الحلاوة للذائقة فإنه لا يتألّم بفقدها ، وكذلك الجوهر العاقل فإن التذاذ بنيل المعقولات النافعة فى نظام أمور دينه ودنياه وتألّمه بفقده مع الالتفات إلى كونه كامالا للجوهر العاقل.

منها أن للإنسان بحسب ذاته وفطرته جهتين جهة نورانيّة وجهة ظلمانيّة.

فمن حيث نفسه النّاطقة التى هى من عالم الملكوت وهو عالم النور الذى لا تعلق له بالمادّة الظلمانيّة جوهر مجرد نورانى.

ومن حيث نفسه الحيوانيّة التى هى معدن القوى البهيميّة والسبعيّة

والشيطنة التي فعليتها فعلية الشهوة والغضب والمكر والتدليس والتلبس ظلما نى محض.

وله جهتان اكتسابيتان عرضيتان ، وهى جهة نورانية المعارف الإلهية والملكات الفاضلة ، وجهة ظلماتية الاعتقادات الرديئة والجهالات الراسخة المنبعثة عن معادات الحق والملكات الرذيلة ، وبهذين الاعتبارين والله أعلم يقول تعالى : (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) (1).

فإن المراد بالأول إخراجهم من ظلمات الطبيعة إلى نور المعارف والملكات الفاضلة ، والمراد بالثانى إخراجهم من نور الفطرة ومقام جوهر نفسه الناطقة إلى ظلمات الاعتقادات الباطلة والملكات الرذيلة ، وإلا-فهو فى الأصل إما نورانى أو ظلمانى ، فإن كان نورانياً فما معنى إخراج المؤمن من الظلمات ، وإن كان ظلماتياً فما معنى إخرجه من النور.

إذا عرفت هذه المقدمات ، فاعلم أن الجاهل القاصر بالجهل البسيط وإن صدق عليه أنه غير عارف ولا عالم حيث إن الشيء لا يخرج عن طرفى السلب والإيجاب إلا أنه : حيث ليس من شأنه العلم كما عرفت ، فليس هو جاهلاً فى الحقيقة ، وعدم العلم بهذا المعنى ليس ممّا يتألم به لما عرفت من أنّ غير الملتفت إلى كمالية الشيء بوجه لا يتألم بفقده.

وحيث إنّ جهله بهذا المعنى ليس اكتسابياً فليس فيه جهة ظلماتية ، بل ليس فيه إلا الظلمة الذاتية من حيثية والنورانية الذاتية من حيثية أخرى ، فلا جهله بالمعنى المزبور ممّا يتألم به فى النشأة الآخرة ولا الظلمة الطبيعية أمر ما وراء ذاته ولا هو مناط العقوبة الأخروية ، ففى الحقيقة ليس فى الجاهل القاصر

ص: 432

1-1 . البقرة : 257.

إلاّ عدم ما لا يتألم بفقدته.

وأما الجاهل القاصر بالجهل المركّب فمن حيث عدم الاعتقادات الحقّة قد عرفت حاله ، ومن حيث الاعتقادات الباطلة النَّاشئة من عدم الالتفات إلى حقّ سواء يرجع أمره إلى أنه معتقد للحق ومخطئ في التطبيق حيث إنه لا يرى حقًا سواء لعدم التفاته أو لقصوره عن تصوّر حقّ سواء ، فهو غير معاند للحقّ فالحق صورة اعتقاده ذاتا وما أخطأ في تطبيقه عليه بمطابقه بالعرض والعرضى يزول والذاتى لا يزول ، فلا ظلّمة اكتسابيّة ذاتية له حتى يحترق بها.

هذه خلاصة الكلام فيما يقتضيه القواعد البرهانيّة الموافقة لما ورد في الشريعة الإلهيّة الناطقة بأن المستضعف ليس بمؤمن ولا بكافر وفسر المستضعف في رواية الكافي (1) عن الباقر عليه السلام : هو الذى لا يستطيع حيلة يدفع بها الكفر ولا يهتدى بها إلى سبيل الإيمان.

وفي الكافي (2) عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الضعفاء فكتب إليّ الضعيف من لم ترفع إليه حجّة ولم يعرف اختلاف الناس ، فاذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف ، هذا فتدبر.

174 - قوله « فده » : ومجمل القول في ذلك أن العبرة ... الخ (3).

أما الكلام من حيث المرجحيّة ، فتفصيل القول فيها موكول إلى مباحث التّعادل والترجيح.

وأما الكلام من حيث الجابريّة والموهنيّة فمجمل القول أما في الجابريّة فبأنّ دليل حجّية الخبر حيث دل على حجّية الخبر الموثوق بصدوره ، فإذا حصل الوثوق بصدور الخبر ولو من طريق غير معتبر ، فقد تحقّق موضوع الحكم وجدانا

ص: 433

1-1. الاصول من الكافي : 2 / 404.

2-2. الاصول من الكافي : 2 / 406.

3-3. كفاية الأصول / 332.

قهرًا، فيعمّه دليل الحجّية، ولا فرق بين الخبر المعلوم تحقّق أصله تفصيلاً أو إجمالاً كما سيّجىء إن شاء الله تعالى.

وأما الوثوق بأصل الخبر أو الوثوق بصدور الحكم من المعصوم ولو لم يصدر من الإمام عليه السلام نظير الحدس القطعى برأى الإمام عليه السلام فى الإجماع فكلّ ذلك ممّا لا يعمّه دليل حجّية الخبر الموثوق بصدوره، إذ هو بعد فرض تحقّق أصل الخبر وإنّما يصح ذلك بناء على اعتبار أصل الوثوق والاطمئنان نظراً إلى أنه علم عادىّ عند العقلاء. هذا كله فى الكبرى.

وأما الصغرى فربما يجعل منها استناد المشهور إلى الخبر الضعيف وتحقيق القول فيه أن ضعف الخبر تارة يكون للجهل بحال الراوى وأخرى لاتصافه بما يمنع عن قبول خبره، فالاستناد إلى الخبر على الأول يمكن أن يكون لتبيّن حاله عندهم من حيث الوثاقاة دون الثانى فإنه على الفرض معلوم الحال فينحصر فى احتفافه بقرينة توجب الوثوق بصدقه، فإنّ الكذوب قد يصدق.

وأما الكشف عن صدور خبر آخر معتبر أو عن العلم بصدقه، فخلاف الظاهر من الاستناد إلى الضعيف كما هو المفروض، إذ على الأول المستند خبر آخر لا ما استندوا إليه، وعلى الثانى يكون المستند علمهم بالحكم لا الخبر.

ولا يخفى أن غاية ما يفيد الاستناد إلى الخبر الضعيف هو الكشف إمّا عن كون الراوى موثقاً عندهم أو عن قرينة موجبة لوثوقهم بصدقه، مع أن الاعتبار بتحقّق الخبر الموثوق به عندنا.

فكون الراوى ثقة عندهم غير مفيد. ولذا قالوا بأن رواية من لا يروى إلا عن ثقة لا توجب التوثيق بحيث يكون الرواية عن الثقة عندنا بل عن ثقة بنظره.

كما أن الكشف عن وجود قرينة توجب الوثوق بالصدور بنظرهم لا يوجب الوثوق بنظرنا وبالجملة لا بد من تحقّق الوثاقاة أو الوثوق بالصدور بنظر

العامل بالخبر لإمكان عدم الوثاقفة إذا عرف الراوى أو عدم إفادة القرينة للوثوق إذا علم بها.

ولا يقاس استنادهم إليه من حيث الوثاقفة أو من حيث الوثوق بالشهادة العملية بوثاقفة شخص أو بنقل القرينة الموجبة للوثوق نوعا حيث إنّ الأول شهادة من المشهور التى هى أولى بالقبول من شهادة البيّنة والثانى إخبار جماعة من العدول الأعلام بجزء موضوع الحكم عن حسّ فلا ينافى عدم حجّية خبرهم عن الحكم الواقعى لكونه عن حدس.

وجه عدم القياس أمّا الأول فحيث إنّ الرجل مجهول الحال : فان كان الجهل بوصفه من حيث الوثاقفة فشهادتهم مفيدة.

وأما إذا كان مجهول الحال لكونه مجهول الاسم فلا يعتبر شهادتهم ، إذ لعلّه إذا عرفناه باسمه لكان ممن شهد آخرون بفسقه.

مضافا إلى أن الاستناد إلى مجهول الحال لا يتعيّن فى وثاقته عندهم فلعلّه من أجل الوثوق بخبره لقرينة.

وأما الثانى فمن حيث إن نقل القرينة الموجبة للوثوق نوعا يوجب التعبد بوجود جزء موضوع الحكم.

وأما استنادهم لوثوقهم فلعلّه لوثوقهم شخصا بقرينة لا توجب الوثوق نوعا ، فمجرد العمل لا يكشف عن قرينة نوعيّة موجبة للوثوق ، بل عن وثوقهم شخصا فعلا وهو غير حجّة إلا للشخص فتدبر.

نعم الإنصاف أن استناد المشهور إذا كشف عن ظفر الكل بموجب الوثوق كان ذلك مفيدا للوثوق نوعا ، لكنه غالبا ليس كذلك بل الغالب فى تحقّق الشهرة تبعيّة المتأخر للمتقدم فى الاستناد إلى ما استند إليه لحسن ظنّه به ، والله أعلم.

هذا كلّه فى الجابريّة للسند كبرى وصغرى.

وأما الجابريّة للدّلالة: فأما من حيث الكبرى فالحجّة ببناء العقلاء هو الظهور، والوثوق بظهور ما لا ظهور له بنفسه لا يحقق الظهور الذى هو موضوع الحكم.

وأما من حيث الصغرى فعمل المشهور مستندا إلى دلالة الرواية: تارة يكون فى مقام يختلف الاستظهار بحسب الأنظار فاستظهارهم لا يجدى شيئا.

وأخرى فى مقام لا يختلف أحد فى عدم ظهور نفس الكلام الواصل فاستظهارهم منه كاشف عن قرينة حاقة بالكلام موجبة لظهوره فى المرام.

فإن كان كاشفا قطعيا عن قرينة موجبة للظهور نوعا فلا شبهة فى تحقّق الظهور حينئذ.

وإن كان كاشفا ظنّيا فلا شبهة فى عدم الاعتبار به لعدم الدليل على حجية الظن بالظهور أو المراد الجدى.

وأما إذا قلنا إن عملهم لا يكشف إلا عمّا يوجب الظهور بنظرهم، لا عمّا يوجب الظهور نوعا، فلا يجدى فى القطع بالقرينة الموجبة للظهور النوعى، إلا على ما ذكرنا من أن كون القرينة موجبة للظهور فى نظر المشهور لا يصح. إلا فيما كانت موجبة له نوعا، لبعده اتفاقهم مع اختلاف أنظارهم على ظهور ما ليس له شأنية إفادة الظهور نوعا، مع ما قدّمناه فيه فراجع. هذا كلّ فى الجابريّة للسند والدّلالة.

وأما الكلام فى الموهنيّة فنقول أما الظن بعدم الصدور، فلا يكون موهنا لعدم تقيّد حجّية خبر الثقة بعدم الظن بعدم الصدور، كما لم يتقيّد بالظن الفعلى بصدوره، وهو بالنظر إلى حجّية خبر الثقة من باب الأخبار واضح.

وأما من باب بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة للوثوق بصدوره فنحن وإن قلنا بأن المعبر كونه موثوقا به نوعا لا فعلا لكنه إذا لم يكن عدم صدوره موثوقا به فعلا، إذ من البعيد جدّا من عادة العقلاء اعتبار شيء من باب إفادته

بطبعه للوثوق وتقديمه على الوثوق الفعلي بعدمه خصوصا إذا كان الظن بعدم الصدور حجة عند العقلاء ، لانبعاثه عن ما بنوا على حجّيته وإن لم يكن حجة شرعا ، فإنه وإن لم يكن له المانع شرعا ، إلا أن عدم المانع شرعا إنّما يفيد مع وجود المقتضى لحجّيته عند العقلاء.

وقد مرّ مرارا أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة مقيّد بعدم ما يكون حجة عندهم على خلافه وليس للعمل إطلاق حتى يتوهّم أنه لهم بناء ان أحدهما مطلق والآخر مقيّد حتى يرفع اليد عن أحدهما شرعا ويبقى الثاني.

وأما الظن بعدم الظهور فهو أيضا على المشهور غير مانع عن حجّية الظهور لعدم تقيدها بالظن الفعلي على وفاقه ولا بعدم الظن على خلافه.

وقد ذكرنا (1) في مبحث حجّية الظواهر أنّه يمكن التقييد بالثاني وأن الظن بالخلاف إن كان حجة عند العقلاء يوجب انتفاء المقتضى إثباتا بالبيان المذكور آنفا ، فلا بدّ من التكلّف بأن يجعل المنع عن اتّباع الظن شرعا أمرا بالملازمة باتّباع الظاهر الذي قام الظنّ المنهى عنه على خلافه ، فيكون الدليل الشرعي بالملازمة دليلا على حجّية الظاهر شرعا ، ومثله أيضا جار في المنع عن الظن بعدم صدور الخبر ، فافهم وتدبّر. هذا هو الكلام في الكبرى.

وأما الصغرى فمنها إعراض المشهور عن الرواية سندا أو عدم الاعتناء بظهورها : فإن كان كاشفا قطعيا عن خلل في سندها لا من حيث عدم وثاقة المخبر فانه خلف لفرض تماميّة اقتضاءها للاستناد إليها ، بل من حيث احتفافها بقرينة موجبة للقطع بخطأ المخبر أو عن خلل في الدلالة من حيث احتفافها بما لا يكون معه ظاهرا فيما هو ظاهر فيه بنفسها فلا كلام.

وأما إن كان كاشفا ظنّيا عن ذلك لاحتمال الاستناد إلى ما هو الأرجح دلالة منه بنظرهم لا من حيث خلل في السند أو الدلالة فلا يكون الإعراض

ص: 437

موهنا. وهذا آخر ما أردنا إيرادَه في مباحث القطع والظن.

والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على محمد وآله باطنا وظاهراً.

ص: 438

11	مبحث القطع.....
13	تشابه المسألة مع مسائل علم الكلام.....
18	المراد من الاحكام العقلائية.....
24	مراتب الحكم.....
30	قضية الحسن والقبح ليست من القضايا البرهانية.....
32	فى التجرى.....
46	القطع الموضوعى بقسميه.....
51	قيام الأمانة مقام القطع الطرىق والموضوعى.....
68	أقسام القطع.....
73	حقيقة الحكم.....
76	فى وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه.....
85	المراد من الأصل الجارى فى أطراف العلم الإجمالى.....
89	حقيقة العلم الإجمالى لا تفارق التفصلى.....
107	إمكان قصد الوجه إجمالاً وتفصيلاً.....
111	فى تكرار العبادة.....
115	الأمارات الغير العلمية.....
121	فى الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى.....
123	المراد من الحجية.....
138	استتباع الحجية للأحكام التكليفية.....
141	وجه آخر للجمع بين الحكمين.....

143	قوام الطريقة.....
169	فى حجفة الظواهر.....
185	الكلام فى الإجماع.....

ص: 439

202	الكلام فى آية النبأ.....
212	فى إشكال الخبر مع الواسطة.....
218	فى دفع الاشكال عن الخبر مع الواسطة.....
224	دفع الإشكال بوجه آخر.....
231	فى آية النفر.....
244	فى آية الكتمان.....
245	فى آية السؤال عن اهل الذكر.....
247	فى آية الأذن.....
248	الاستدلال بسيرة العقلاء.....
255	أول الوجوه العقلية على حجبة الخبر.....
262	فى الوجه الأول عقلا على حجبة الظن.....
268	فى الوجه الثانى عقلا.....
270	دليل الانسداد.....
272	مقدمات دليل الانسداد.....
284	نتيجة مقدمات الانسداد.....
308	الوجوه المتصورة فى مقام جعل الأحكام.....
332	الأمر بالإطاعة مولوى أو إرشادى.....
360	ملاك نصب الشارع للظن.....
361	فى نتيجة دليل الانسداد من حيث الإهمال والتعيين.....
367	تقرير الكشف.....
379	الفرق بين الحكومة والكشف.....

383 فى المنع عن الظن القياسى

393 فى الظن المانع والممنوع

399 فى الظن فى أصول الدين

420 الواجب معرفته

430 الجهل وأقسامه

ص: 440

المجلد 4

هوية الكتاب

المؤلف: الشيخ محمد حسين الإصفهاني

المحقق: الشيخ أبو الحسن القائمى

الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم

المطبعة: ياران

الطبعة: 1

الموضوع: أصول الفقه

تاريخ النشر: 1414 هـ-ق

ISBN (ردمك): X-40-5503-964

المكتبة الإسلامية

ص: 1

إشارة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله منتهى الحمد وغايته ، والصلاة والتسليم على نبيّه الأمين ، ورسوله المصطفى على طول الأزمنة والدهور محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم ، وعلى أهل بيته الأئمّاء المعصومين ، حجج الله تبارك وتعالى على العالمين.

وبعد :

فإنّ مؤسستنا إذ تقوم بنشر هذا الكتاب القيّم - والذي رافقت مسأله نشره فترة تأخير قهرية مبعثها حصولنا لاحقاً على نسخة المؤلف بخطه الشريف ، فاضطرّ المحقّق بعد إتمام عمله إلى مراجعته على هذه النسخة ابتغاء الحصول على النصّ الأصحّ - فإنّها تتقدّم بجزيل الشكر والامتنان لمحقّق الكتاب سماحة حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ أبو الحسن القائمى على ما بذله من جهود صادقة ومتواصلة فى إنجاز هذا العمل وإخراج الكتاب بحلّته المحقّقة الجديدة.

وكذا فإنّا ندين بالعرفان لكلّ الجهود المخلصة والكبيرة التى بذلت من قبل بعض الإخوة الأفاضل وبأشكال مختلفة فى إتمام هذا العمل.

وفّق الله تعالى جميع العاملين فى نشر وإحياء تراث العترة الطاهرة ، وتقبّل أعمالهم ، إنّه سميع مجيب.

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التّراث

1 - قوله (قدّس سره) : وهى التى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص (1) ... الخ.

توصيف القواعد المزبورة بما أفاده (قدس سره) لادراجها فى المسائل الاصولية ، ولا خراج القواعد العامة الفقهية :

أما إدراجها فى المسائل الاصولية ؛ فلأن مضامينها وان كانت بنفسها أحكاما مستنبطة ، كاثبات الاباحة الشرعية ، أو رفع الحكم الشرعى ، أو جعل الحكم المماثل لما أيقن به ، أو كانت اعتبارات شرعية ، أو عقلية غير منتهية إلى حكم تكليفى شرعى ، كالبراءة العقلية أو رفع المؤاخذة شرعا ، أو المنجزية العقلية أو الشرعية ولو جعل اليقين السابق منجزا للحكم فى اللاحق.

إلا أنّها على أىّ تقدير لا تقع فى طريق الاستنباط ، فلا بد من تعميم القواعد الاصولية إلى ما يقع فى طريق الاستنباط ، وما ينتهى إليه المجتهد بعد

تعريف الأصول العملية وانها داخلة فى علم الأصول

ص: 9

الفحص عن الدليل على حكم العمل.

وأما إخراج القواعد الفقهية، كقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، أو سائر قواعد أبواب المعاملات، أو العبادات فلا تها قواعد لا ينتهي إليها أمر الفقيه بعد الفحص عن الدليل على حكم العمل، بل هي أحكام كلية ابتدائية للعمل، لعدم ترتبها على الشيء بعنوان كونه مجهول الحكم.

وحيث إن الاصول العملية مما ينتهي إليه أمر المجتهد بعد الفحص عن الدليل، فلا محالة تختص بالمجتهد، إذ ليس من شأنه الفحص عن الدليل إلا المجتهد.

فهذه الخصوصية تمتاز هذه القواعد عن سائر القواعد، وتختص بالمجتهد دون غيرها هذا.

والتحقيق ما مرّ في أوائل الجزء الأول من التعليقة (1)، وفي أول حجية خبر الواحد (2) أن تعميم القواعد إلى الممهدة للاستنباط، وإلى ما ينتهي إليه أمر المجتهد يقتضى فرض غرض جامع بين الغرضين، لئلا يكون علم الاصول علمين، لتعدد العلم بتعدد الغرض في المورد القابل.

مضافا إلى أن هذا التعميم، وإن كان يجدى في إدراج الاصول العملية الشرعية.

إلا أنه لا يجدى في دخول مباحث حجية الامارات سندا ودلالة في علم الاصول، لأنها ليست مما ينتهي إليه أمر المجتهد بعد الفحص عن الدليل، بل هي الأدلة على حكم العمل، وليس العمل بمقتضياتها منوطا بعدم التمكن من تحصيل العلم.

وجه خروج القواعد الفقهية عن علم الأصول

ص: 10

1-1. نهاية الدراية 1 : التعليقة 13.

2-2. نهاية الدراية 3 : التعليقة 91.

والتحقيق : أن الحجية إما بمعنى الوساطة في إثبات الواقع عنواناً أو اعتباراً ، وإما بمعنى الوساطة في إثبات الواقع أثراً وتنجزاً.

والمبحوث عنه في علم الاصول وساطة الخبر ونحوه بأحد الوجوه.

والمبحوث عنه في علم الفقه قيام الوساطة على إثبات الحكم لا وساطتها.

وعليه ، فالعلم المأخوذ في حد الفقه - حيث قيل : إنه علم بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير - أعم من العلم الوجداني والعلم التنزيلي ، بل أعم من العلم بالحكم وقيام المنجز على الحكم.

نعم ، فيما ليس له جهة الكاشفية والمرآتية ليس له عنوان الوساطة للاثبات ، فلا بد من تعميم الحجية إلى مطلق المنجزية والمعدريّة. فيدخل البحث عن منجزية الاحتمال ، وعن معذرية الجهل أيضاً في المسائل الاصولية.

إلا أنه يبقى خصوص البراءة الشرعية بمعنى رفع الحكم أو ثبوت الاباحة على حاله.

اذ لا وساطة في الاثبات اصلاً ، ولا معذرية شرعاً حتى يندرج تحت قيام الحججة على حكم العمل.

ولا بأس بالاستطراد في مثله.

وأما حديث اختصاص (1) مفاد الاصول العملية بالمجتهد ، لكونه ممن (2) يتفحص عن الحججة على حكم العمل ، دون سائر القواعد الفقهية العامة ، فانها تعم المجتهد والمقلد.

فتحقيق الحال فيه أن عناوين موضوعات هذه الأحكام الكلية ، ووجوب تصديق العادل ، ووجوب الأخذ بالراجح من الخبرين ، أو التخيير بينهما ، وإن

تحقيق معنى الحجية

اختصاص مفاد الأصول العملية بالمجتهد وعدمه

ص: 11

1-1. كما عن المحقق النائيني (قده) في فوائد الاصول 3 / 4.

2-2. والصحيح : من.

كانت مختصة بالمجتهد ، فانه الشاك في الحكم وهو المتيقن بحكم في السابق ، والشاك فيه في اللاحق وهو من أتاه النبأ ، ومن جاءه الحديثان المتعارضان ، دون المقلد في كل ذلك ، فيتوهم اختصاص تلك الأحكام به دون سائر القواعد الفقهية العامة.

إلا أن مفاد تلك الأحكام الكلية ، إما جعل الحكم المماثل ، أو جعل المنجزية والمعدرية ، وربما لا يكون للواقع مساس به حتى يتعلق به حكم فعلى مماثل أو ينتج الواقع عليه على تقدير الاصابة ، ويعذر عنه على تقدير الخطأ ، فما معنى اختصاصه به؟

ودعوى أن فتوى المجتهد المستندة إلى حجة شرعية بمنزلة الخبر مع الواسطة ، تكون حجة على ثبوت الحجة في حق المكلف.

مدفوعة : بأنها تجدى فيما إذا كانت مستندة إلى الخبر ونحوه ، لا في مثل الاستصحاب المتقوم باليقين والشك ، مع أن المكلف لا يقين له ولا شك ، والمجتهد لا تكليف له وإن أيقن وشك.

فالتحقيق : أن ما تضمنه الأمارات أو الاصول العملية من التكاليف الثابتة لذات الفعل ، أو له بوصف كونه مجهول الحكم حكم عملي للمكلف الذى له مساس به.

لكن المقلد حيث إنه لا يتمكن من استنباطه من دليله ، أو لا يتمكن من تطبيقه على مصداقه ، إذ لا يعلم كونه لا حجة عليه إلا بعد الفحص عنها ينوب عنه المجتهد بأدلة وجوب التقليد ، وجواز الافتاء في أعمال رأيه ونظره في استنباط الحكم من دليله ، أو في تطبيقه على مصداقه.

فالمجتهد هو الموضوع عنوانا ، والمقلد هو الموضوع لبا. ومجىء الخبر إلى المجتهد منزل منزلة مجيئه إلى المقلد ، ويقينه وشكه بمنزلة يقين المقلد وشكه ، وإلا لكان إيجاب اتباع رأيه لغوا مع عدم تحقق موضوع الحكم.

فالحكم المستنبط ، أو الحكم الكلى الذى يراد تطبيقه على موردته لا يختص بالمجتهد ، بل المقدمات المؤدية إلى استنباطه ، أو إلى تطبيقه هى المختصة بالمجتهد.

فكما أن اختصاص مقدمات الاجتهاد والاستنباط لا يوجب اختصاص الحكم المستنبط بالمجتهد ، كذلك اختصاص الفحص - عن الحجة المحقق لموضوع الحكم فعلا- - به لا- يوجب اختصاص ذلك الحكم الكلى الذى لا ينطبق على مصداقه إلا بالفحص المحقق للمصداق بالمجتهد.

ومما ذكرنا تبين أنه لا- امتياز للاصول العملية عن القواعد الفقهية ، فان اختصاص تطبيقها على مصاديقها - بالفحص المحقق لمطابق موضوعها الكلى - بالمجتهد من حيث كونه أهل الخبرة بالتطبيق لا يوجب إدراج هذه المسائل فى علم الاصول دون غيرها ، لأن خبرة تطبيق القواعد العامة الفقهية أيضا تحتاج إلى مقدمات نظرية تختص بالمجتهد.

وقد عرفت أن هذه الخصوصية لا يوجب كون هذا الحكم الكلى العملى حكما أصوليا ، لا حكما فقهيًا ، بل الكل بناء عليه قواعد فقهية. غاية الأمر أن هذه القواعد قواعد عامة لا تختص بباب دون باب ، بخلاف تلك القواعد ، فانها ربما تختص بباب الطهارة ، أو بباب الصلاة أو بخصوص باب البيع ، أو غيره ، أو بأبواب العبادات مطلقا أو بأبواب المعاملات.

وهذا التعميم والتخصيص لا يوجب خروج المسألة عن كونها فقهية ، ولا دخولها فى المسائل الاصولية.

نعم بناء على ما ذكرنا ، فالكل من القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعى ، إلا ما لا بأس بالاستطراد فيه ، كالبراءة الشرعية بمعنى الاباحة ورفع الحكم لا بمعنى المعذرية شرعا.

اختصاص مفاد الأصول العملية بالمجتهد وعدمه

2 - قوله (قدس سرّه): مع جريانها في كل الأبواب (1) ... الخ.

شأن مسائل العلم، وان كان كلية المبحوث عنه، حيث لا- يبحث عن الجزئي في العلوم، إلا- أن عمومها لجميع الأبواب غير لازم، وتخصيص القواعد الاصولية بالعمامة لجميع الأبواب بلا مخصص، بل بعض مسائلها لا يجري إلا في العبادات مثلاً.

وتقدم رتبة العلم الأعلى على الأدنى لا يستدعي إلاّ تقدم كل جزء من الأعلى على ما يناسبه من الأدنى، لا على جميع أجزاء العلم الأدنى حتى يجب عمومها لجميع أبوابه. فتدبر.

وفي هامش الكتاب لشيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في بيان توهم خروج قاعدة الطهارة مطلقاً عن المسائل الاصولية وجه آخر مع جوابه منه (قدس سره).

قال (قدس سره): لا يقال: إن قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية، فان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع.

فإنه يقال: أولاً نمنع ذلك، بل إنهما من الأحكام الوضعية الشرعية، ولذا اختلفتا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما كما لا يخفى.

وثانياً: أنهما لو كانا كذلك فالشبهة فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداها كانت حكمية؛ فانه لا مرجع لرفعهما إلا الشارع، وما كانت كذلك ليست إلا حكمية، انتهت عباراته (قدس سره).

قلت: أما الجواب الأول، فتقريبه أن ما يقابل الطهارة من النجاسة

عدم لزوم جريان المسألة الاصولية في جميع ابواب الفقه

البحث عن حقيقة بعض الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة

ص: 14

والحدث ، لو كان أمرا واقعيًا خارجيًا لكان من جملة المقولات الواقعية.

وما يحتمل منها ليس إلا مقولة الكيف القائم بالجسم في النجاسة ، والكيف القائم بالنفس في الحدث ، لما هو المعروف بينهم من أنه حالة معنوية ، وليس بعد الجسم محل يقوم به الحدث إلا النفس ، وكلاهما مشكل.

أما الكيف القائم بالجسم ، فمن الواضح أن المتنجس ينجس بالذات على ما هو عليه من جواهره وأعراضه ، من دون عروض كيف حقيقي عليه ، ليكون مطابق ماهية النجاسة ، وليس من شرط الملاقاة أن يستصحب أجزاء من النجس بالذات ، أو عرضه القائم به ، ولو فرض لحوق شيء منه ، فزواله محسوس بغير الماء أيضا ، فلا معنى لبقاء أمر عيني في المحل.

وأما النجس بالذات من الأعيان المعروفة من البول والغائط والميتة والكافر وغيرها ، فهي مع ما يشاكلها من الأعيان الطاهرة في الصورة النوعية والشخصية والأعراض القائمة بهما على حد سواء.

فالدّم مما له نفس سائلة ، وما ليس له نفس سائلة ، والميتة منهنّما ، والبول والغائط من مأكول اللحم ، وغيره ، وبدون الكافر ، والمسلم كلها في جواهرها وأعراضها حسًا وعيانًا على حد سواء ، فما ذلك الكيف القائم بالجسم المختص بالنجس ، أو المتنجس.

وأما الكيف النفساني القائم بالنفس في الحدث ، فالأمور القائمة بالنفس :

تارة من الصور العلمية من الاعتقادات الصحيحة التي هي كمال النفس أو الاعتقادات الفاسدة التي هي نقصها ، أو غيرهما مما ليس كمالًا ونقصًا بهذا المعنى ، وإن كان فعلية التعقل بمعنى آخر كمال الجوهر العاقل.

وأخرى من الملكات الفاضلة والأخلاق الرذيلة

وثالثة من مبادئ صدور الفعل الاختياري.

والحدث ليس شيء منها جزماً ؛ إذ المحتمل هو كونه حالة رذيلة توجب

مع أن الجنابة حالة تحصل للنبي والوصى والمؤمن ، وحاشاهم من اتصاف نفوسهم الكاملة بصفة نقص أو خلق رذيل . مع ان خروج المنى ، أو مس الميت ، أو النوم لا يوجب حدوث خلق رذيل فى النفس ، بل ربما تقع هذه الأمور على وجه العبادية المكملة للنفس .

مع أن الملكة الرذيلة النفسانية لا تزول بال غسل والوضوء ، بل بضد تلك الحالة ، ولعله لذا ورد عنهم (عليهم السلام) إن المؤمن لا ينجس ، وإن الوضوء والغسل من حدود الله تعالى (1).

وعليه فيدور الأمر فى الطهارة وما يقابلها بين أن يكونا حكمين تكليفيين ، أو أمرين انتزاعيين من الحكم التكليفى ، أو من غيره ، أو اعتبارين وضعيين شرعيين ، على ما نراه من اعتبار معنى مقولتى أو غير مقولى ، كما فى اعتبار الملكية ، أو اعتبار الوضع والارتباط بين اللفظ والمعنى .

وقد ذكرنا فى غير مقام : أن مفاهيم هذه الألفاظ غير مفاهيم وجوب شىء وإباحة شىء ، فلا يصح حمل إحداها على الأخرى بالحمل الذاتى ولا بالحمل الشائع ، فلا وجه لجعلهما عين الحكم التكليفى ، وأن قيام الأمر الانتزاعى بمنشئه يصحح حمل العنوان المأخوذ منه عليه ، على حد قيام شىء بشىء انضماما .

مع أنه لا- يصح حمل العنوان المأخوذ من الطهارة وما يقابلها على الحكم ، بل على متعلق الحكم ، كما لا يصح انتزاعهما من الأسباب للوجه المزبور ، وأما انتزاعهما عن الأعيان أو عن البدن أو النفس ، فقد عرفت ما فيه آنفا .

ص: 16

1-1 . المحاسن 1 : 133 ، باب خلق المؤمن من طينة الانبياء ، وعنه بحار الانوار 80 / 127 ، وإليك نص الرواية : عن زرارة ومحمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : إنما الوضوء حدّ من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه ، وإنّ المؤمن لا ينجسه شىء ، إنّما يكفيه مثل الدهن .

فلم يبق إلا اعتبار الطهارة والنجاسة والحدث في عين أو شخص ، على حد اعتبار المالكية والمملوكية لمصلحة تدعو الى اعتبارها.

ويمكن أن يقال : إن النجس وما يساوقه مفهوما - كالرجس والدنس والقذر - ما يوجب تنفر الطبع في قبال الطاهر الذي ليس فيه ما يوجب تنفر الطبع ، وتنفر الطبع ليس إلا بلحاظ عدم الملاءمة لقوة من القوى ، فما فيه رائحة منتنة غير ملائم للشامة ، وما كان كريح المنظر غير ملائم للباصرة ، وما كان مرًا للذائقة ، وما كان خشنا للامسة ، وهكذا بالاضافة إلى القوى الباطنة.

واقضاء شىء لتنفر الطبع السليم أمر واقعي لا- يزيد في الوجود على المقتضى ، بل هو ذاتي المقتضى إذا قلنا بأن خصوصية الفاعلية والاقضاء في الفاعل والمقتضى ليست من الكيفيات الاستعدادية بل ذاتي العلة ، كما عليه بعض الأكابر (1) ، وإلا كانت داخلية في الكيفيات الاستعدادية.

ومن الواضح أن اقتضاءات الاعيان الخارجية المحسوسة لآثار موجبة لتنفر الطبع تختلف بالاضافة إلى الأشخاص علما وجهلا.

فالجاهل وإن لم يتنفر طبعه لتقومه وجدانا بالادراك ، لكن عدم فعلية تنفر الطبع لا ينافي وجود الاقتضاء واقعا.

وحيث إن الطهارة وما يقابلها بهذا المعنى ، فهما من المعاني العامة التي لا تختص بالاعيان الخاصة.

بل القلب المشحون بالعقائد الباطلة نجس خبيث ، فيوجب تنفر الطبع السليم والعقل المستقيم ، فانها نقص للنفس ، وهو مما يتنفر منه الطبع ، وازالتها

ص: 17

بصدها تطهيرها.

وكذلك اتصاف النفس بالملكات الرذيلة ، وكذا اتصاف الشخص بالأعمال القبيحة.

ولعله إلى كل ذلك يشير قوله تعالى (**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**) (1) فإن الغرض أرجاس الجهالة والملكات الرذيلة والأعمال القبيحة ، وكذا ما في الزيارة (لم تنجسك الجاهلية بأنجاسها) (2) ، وكذا ما في الخبر (بس العبد القاذورة) (3) أى الذى موصوف بأنجاس الأعمال القبيحة.

وهكذا وبهذا الاعتبار تكون التوبة مطهرة للعاصى ، وإجراء الحد مطهرا للزانى مثلا ، كما أطلق عليهما التطهير.

وعليه فلا استبعاد فى اقتضاء الأعيان المعروفة بالنجاسة لآثار توجب تنفر الطبع عند الالتفات إليها.

وحيث إنها توجب مباشرتها باعيانها تأثرا نوعا بما يوجب تنفر الطبع ، فطريق تطهيرها إزالتها بالماء ونحوه ، فلذا اختصت من بين سائر الموجبات للتنفر بعنوان النجاسة ، وتعرضوا لها فى الفقه.

نعم لا نضايق من كونها اعتبارية فى بعض الموارد ، كما فى ملاقاته بدن الكافر ، حيث يدعى القطع بعدم اقتضاء نوعى لبدنه أثرا خاصا ، إلا أن معاشرته حيث توجب اكتسابات توجب تنفر الطبع ، فتأكيدا للزجر عن معاشرته اعتبرت النجاسة فى مباشرته لحكمة نوعية ، لا لتأثير من بدنه فى بدن

ص: 18

1-1. الاحزاب : 33.

2-2. الكافى 6 : 439 ح 6 ، مصباح المتجهد : 664.

3-3. وسائل الشيعة 5 : 6 / 6.

الغير. هذا كله فى الطهارة والنجاسة.

وأما الطهارة والحدث ، فالكلام فىهما من حيث كونهما وجوديين أو أحدهما وجوديا والآخر عدميا ، ومعنى كون (الطهارة نورا والحدث ظلمة) يحتاج إلى مجال واسع ، ربما يخرج تفصيل القول فىه عن وضع التعليقة.

وأما الجواب الثانى ، فهو تام ربما نتكلم فىه فى موضع مناسب له.

البحث عن حقيقة بعض الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة

ص: 19

3 - قوله (قدس سره) : لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض (1) ... الخ.

ذكر قدس سره في هامش الكتاب في وجه الجمع بين هذه المسائل في مسألة واحدة ما محصّ له : أنه لا حاجة إلى عقد مسائل متعددة بعد الاتحاد في ما هو الملاك ، وما هو العمدة من الدليل على المهم إلى آخر ما أفاده (قدس سره).

وليعلم أن المسائل عبارة عن القضايا المشتركة في غرض واحد دون لأجله العلم ، وتعدد القضايا بما هي بتعدد موضوعها أو محمولها أو هما معا.

والواسطة في الثبوت والواسطة في الاثبات لا دخل لهما بالقضية ، فلا يكون وحدتهما وتعددتهما موجبا لوحدة القضايا وتعددتها.

وغرضه (قدس سره) ليس وحدة الواسطة ثبوتا وإثباتا ، بل وحدة الجهة التقييدية المقومة لموضوعية الموضوع بحسب الدليل المتكفل لهذا الحكم المجعول.

بيانه : أن كل محمول ثابت لموضوع : إما يكون من الأمور الواقعية الغير المتوقفة على جعل جاعل ، كالمحمولات المبحوث عنها في علم المعقول من إمكان شيء ، أو امتناعه ، أو وجوبه ، ومن جوهرية شيء أو عرضيته ، وأشباه ذلك ، فالموضوع لتلك المحمولات واقعي ، لا بجعل جاعل.

واما يكون من الامور الجعلية ، كوضع مادة كذائية لمعنى خاص أو هيئة كذائية لمعنى خاص ، فان الموضوع هي المادة الشخصية أو الهيئة النوعية بحسب ما جعله الواضع ، وكالاحكام الكلية المترتبة على الموضوعات الخاصة بحسب جعل الشارع ، فان المحمول حيث إنه شرعي ، فالاعتبار بما جعله

أصالة البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية

ص: 20

موضوعا لحكمه بحسب لسان الدليل ، مثلا الموضوع للحكم الاستصحابي مع اختلاف السنة أدلته ، حيث إن التعبير عنه وقع تارة بقوله (لا- تنقض اليقين بالشك) (1) ، وأخرى (لا- يدخل الشك في اليقين) (2) ، وثالثة (يمضى على يقينه) (3) وهكذا ليس إلا ما أيقن به سابقا ، وحكمه الحكم المماثل لما أيقن به ، أو لحكم ما أيقن به .

وهكذا بالاضافة إلى حجية الخبر مع اختلاف الأدلة عنوانا ليس موضوعها إلا ما أخبر به العادل ، أو الثقة ، ومحمولها الحكم المماثل لما أخبر به ، وتعدد المتيقن في الأول ، وتعدد المخبر به في الثاني لا يوجب تعدد الجهة التقييدية العنوانية المأخوذة من الأدلة ، فلا يوجب تعدد المسألة .

فكذا فيما نحن فيه ، فإن أدلة البراءة الشرعية وإن اختلفت من حيث رفع ما لا يعلمون تارة ، ووضع المحجوب أخرى ، وكون الناس في سعة مما لا يعلمون ثالثة وهكذا : إلا أن الموضوع الجامع بين الكل لبا ليس إلا ما لم يعلم حكمه ، ومحموله رفع ذلك الحكم ، وتعدد مصاديق ما لم يعلم حكمه من حيث الوجوب ، أو الحرمة ، أو الالتزام المطلق ، فضلا عن تعدد اسباب الجهل بالحكم ، لا يوجب تعدد الجهة التقييدية العنوانية لموضوع الحكم الشرعي المأخوذ من الشارع بحسب لسان دليله .

إلا- أن عذر الشيخ الأعظم (قدس سره) في عقد مسائل متعددة أنه لم يقع نزاع في رفع الحكم مطلقا وعدمه مطلقا ، بل النزاع وقع في خصوصيات ربما يكون المخالف في إحداها موافقا في الأخرى ، كما عن الاخباريين في الشبهة

ص: 21

-
- 1-1 . وسائل الشيعة 8 : 216 / 3 ، عن الكافي 352 / 3 .
 - 2-2 . وسائل الشيعة 8 : 216 / 3 ، عن الكافي 352 / 3 .
 - 3-3 . وسائل الشيعة 1 : 246 / 6 ، عن الخصال 19 / 2 .

التحريمية، فانهم يقولون بالاحتياط فيها، دون الشبهة الوجوبية، بل ربما يوجد التفصيل في كل منهما بين ما لا نص فيه، أو ما أجمل فيه النص.

وإلا فلو بنينا على ملاحظة الميزان المزبور الموافق لتدوين مسائل العلم، لزم جعل البراءة الشرعية مطلقا مسألة مستقلة، من دون فرق بين الشبهات البدوية، أو المقرونة بالعلم الاجمالي، سواء كان الترديد بين المتباينين، أو الأقل والأكثر، بأن يقال: هل الحكم المجهول مرفوع مطلقا، سواء كان وجوبا، أو تحريما، نفسيا أو غيريا أو منتزعا من الوجوب النفسى، كالجزيئية والشرطية في باب الأقل والأكثر، وسواء كان الجهل مقرونا بالعلم الاجمالي أم لا.

فمن يختار البراءة في الجميع يقول برفع الحكم مطلقا، ومن لا- يقول بها في الجميع يقول بعدم رفع الحكم مطلقا، ومن يختار البراءة في بعض دون بعض لأى وجه، سواء كان من جهة قصور الدليل عن الشمول أو لورود الدليل على خلافه، يكون مفصلا في المسألة. فتوجد حينئذ تفاصيل كثيرة، كما في مسألة الاستصحاب، والله أعلم بالصواب.

أصالة البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية

ص: 22

4 - قوله (قدس سره) : وفيه أن نفى التعذيب قبل إتمام (1) ... الخ.

يمكن أن يقال : إن الآيات والروايات الدالة على الثواب والعقاب ظاهرة في الاقتضاء ، لا الفعلية ، فكذلك ما دل على النفي ظاهر في الاقتضاء بقرينة المقابلة. كما أن الأمر كذلك في جميع القضايا الواردة في بيان الخواص والآثار ، فقولهم السم قاتل ، والسنا مسهل ، والنار محرقة ، وأشبه ذلك كلها في مقام إفادة الاقتضاء ، والحكم بثبوت محمولاتها لموضوعاتها اقتضاء لا فعلا ، فيكون دليلا على الاستحقاق وعلى عدم الاستحقاق في مثل ما نحن فيه.

لا يقال : لا مئة في رفع العذاب مع عدم الاستحقاق.

لأنا نقول : أولا : لم يعلم أن الآية في مقام إظهار المنة ، بل لعلها في مقام إظهار العدل وأنه تعالى لا يظلم أحدا مثقال ذرة.

وثانيا : أن جعل العقاب إذا كان من الشارع ، فعدم جعله بعدم جعل الاحتمال منجزا فيه كمال المنة.

والتحقيق : أن ظاهر القضية الحكم بثبوت المحمول للموضوع فعلا ، وإنما نقول بكون القضايا المثبتة للخواص والآثار اقتضائية لا فعلية ، إذ قلما يوجد في العالم ما يكون علة تامة لثبوت شيء ، بل لا محالة له شرط أو مانع ، ولو من حيث قبول القابل ، وإن فرض أن الفاعل تام الفاعلية بخلاف طرف النفي ، فإن العدم فعلى على أى حال سواء كان بعدم مقتضيه ، أو بعدم شرطه

الاستدلال على البراءة في الشبهات الحكمية بالكتاب

ص: 23

أو بوجود مانعة، فلا موجب للحمل على الاقتضاء دون الفعلية كما في طرف الاثبات، وليس العدم بالاقتضاء حتى يتوهم كونه نظير ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى.

فظهر أنه لا موجب لحمل القضايا النافية على غير الفعلية، لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

وعليه فعدم شيء إذا كان مترتباً على عدم شيء آخر، فلا محالة [عدم] (1) ذلك الآخر، إما عدم مقتضيه أو عدم شرطه، وإذا كان مترتباً على وجود شيء، فلا محالة ذلك الشيء مانعة.

وحيث إن الوجود لا يقتضى العدم، فعدمه من باب الشرط، فترتب العدم عليه من باب ترتب عدم المشروط على عدم شرطه.

وعلى أى تقدير، فترتب عدم شيء على وجود شيء أو عدم شيء لا يكشف عن ثبوت المقتضى، ولا عن عدمه.

نعم إذا كان المترتب عليه عدم شرطه أو وجود مانعة، فربما يكون كاشفاً عن وجود المقتضى له، وإلا لكان استناده إلى عدم المقتضى أولى من الاستناد إلى عدم شرطه، أو وجود مانعة.

5- قوله (قدس سره): لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً (2) ... الخ.

وعن بعض الأجلة (3) (قدس سرهم) دعوى إمكان جعله برهاناً، نظراً إلى الاجماع على عدم الاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فى هذه المسألة.

ص: 24

1-1. فى الأصل فلا محالة ذلك الآخر ولكن الصحيح عدم ذلك الآخر كما أثبتناه بين المعقوفين.

2-2. كفاية الأصول / 339.

3-3. لم نعرفه ولعل المراد هو هذا الفقيه اليزدى (قده) فى تعليقه على فراند الأصول.

وهو على فرض صحته أجنبي عن الاجماع المصطلح ، لأن الاستحقاق : إن كان عقليا ، فملازمته للعقاب فى الآخرة وعدمها واقعيان ، لا جعليان تشريعيان ، فان أحد الطرفين مجعول عقلائى والآخر مجعول تكوينى ، والملازمة وعدمها ليسا بتشريعيين حتى يكون الاجماع على أمر تعبدى ومجعول تشريعى .

وإن كان الاستحقاق شرعيا ، فهو وإن كان قابلا شرعا للاناطة بشىء ، فتكون الملازمة جعلية شرعية ، إلا أن إناطته بفعلية نفس العقاب فى الآخرة غير معقولة حتى بنحو الشرط المتأخر ، لأن فعلية العقاب مترتبة على استحقاقه ، فترتب استحقاقه على فعليته دورى ، للزوم كون الشىء شرطا لنفسه .

نعم ، إناطة الاستحقاق - بعدم ما يمنع عن فعلية العقاب - معقولة ، فيرجع الأمر إلى إناطة الاستحقاق بالبيان بالاجماع ، فهو استدلال على عدم الاستحقاق مع الجهل بالاجماع من دون حاجة إلى الآية حتى يصح الاستدلال المفيد للقطع بالمركب من الآية والاجماع ، كما هو المقصود فى محل النزاع ، فتدبر جيّدا .

6 - قوله (قدس سره) : مع وضوح منعه ضرورة أن ما شك (1) ... الخ .

ملخصه منع اعتراف الخصم بالملازمة بين عدم الفعلية وعدم الاستحقاق ، فان مجهول الحكم ليس بأعظم من معلومه ، وأدلة الاحتياط ليست بأقوى من أدلة الواجبات والمحرمات الواقعية بعناوينها ، مع أن عدم فعلية العقاب هناك لا يلازم عنده عدم الاستحقاق ، فكيف يقول بها هنا؟

وصرح (قدس سره) فى تعليقه (2) الأنيقة على رسالة البراءة بوجهه ، وهو أن الاخبار بالعقوبة من باب الاخبار بالشىء لقيام ما يقتضيه .

ص : 25

1-1 .1 كفاية الاصول / 339 .

2-2 .2 التعليقة على فرائد الاصول / 114 .

وعلى ما أفاده (قدس سره) لا يلزم وجود المقتضى وجود مقتضاه، لا مكان وجود المانع من توبة، أو فعل حسنة مذهبة للسيئة، أو شفاعته.

مع ان المانع ليس شأنه إلا مزاحمة المقتضى في تأثيره فعلا، لا في وجوده، ولا في اقتضائه.

لا يقال: لعل همّ القائل بالبراءة هو الأمن من فعلية العقاب، فتكفيه الآية الدالة على نفي فعلية العقاب، ولو لم تدل على عدم الاستحقاق.

لأننا نقول: القواعد الاصولية - التي هي مقدمة قريبة لعلم الفقه - هي القواعد المنتهية إلى حكم عملي إثباتا أو نفيًا، أو منجزيته أو المعذورية عنه شرعا.

وأما أن العقاب يتحقق في الآخرة أولا لوجود مانع، فهو أجنبى عن العلمين، ولا معنى لأن يكون همّ المجتهد المدوّن للقواعد الأصولية ذلك.

مع أن المجتهد إنما يذهب إلى البراءة نظرا إلى أنه غير عامل للحرام الفعلى، وغير فاعل لما يستحق عليه الذم والعقاب، لا ولو كان فاعلا للحرام الفعلى، وما هو موجب للذم والعقاب.

والتحقيق في أصل الملازمة - إثباتا ونفيًا - أن استحقاق العقاب على المعصية، إما لعلاقة لزومية بينهما، أو بمجرد جعل العقلاء، أو جعل الشارع، مع عدم علاقة لزومية بينهما:

فإن قلنا بالأول، وأن العقاب من لوازم الأعمال، وتوابع الملكات الرذيلة الحاصلة من القبائح المتكررة، فالعمل مادة مستعدة لأن يتصور بصورة العذاب في النشأة الآخرة.

ومعنى الاستحقاق قبول المادة الدنيوية لافاضة الصورة الأخروية عليها.

والمانع حينئذ ما يكون عدمه شرطا لأن يتصور تلك المادة بتلك الصورة.

والشرط إما مصحح فاعلية الفاعل، أو متمم قابلية القابل. والمبدأ

المفويض للصور على المواد القابلة تام الفاعلية ، لا نقص في فاعليته ، حتى يخرج من القوة إلى الفعل بما يصحح فاعليته فلا محالة يكون الشرط بمعنى متمم قابلية القابل.

فالمانع إذا كان مقارنا لذات المادة ، فلا توجد المادة قابلة مستعدة لإفاضة الصورة عليها كعدم البيان المقارن للعمل.

وإذا كان لاحقا لها فهو مسقط لها عن القابلية والاستعداد لإفاضة الصورة عليها ، كالتوبة والحسنة المكفرة للسيئة ، ولا نعى بالاستحقاق وعدمه إلا استعداد المادة لإفاضة صورة العذاب عليها وعدمه.

وعليه فعدم الفعلية ملازم لعدم الاستحقاق ، وتامة القبول والاستعداد إما حدوثا كما فيما نحن فيه ، وإما بقاء كما فى الموانع المتأخرة عن العمل.

وان قلنا بالثانى فان كان استحقاق العقاب بحكم العقلاء ، فمعناه - على ما مر (1) فى بيان الأحكام العقلية المبنية على التحسين والتقبيح العقلانيين - كون الفعل بحيث يصح ذم فاعله عليه ، وذم الشارع عقابه ، ومعنى استحقاق الثواب كونه بحيث يحسن مدح فاعله عليه ، ومدح الشارع ثوابه ، فمع وجود المانع عن الذم والعقاب لا يصح الذم ، فليس كون الفعل فعلا بحيث يحسن ذم فاعله عليه إما حدوثا ، كما فيما نحن فيه وإما بقاء ، كما فى الموانع المتأخرة عن الفعل.

فإن قلت : إذا كان عدم البيان مانعا عن فعلية الذم كان مساوقا لعدم الاستحقاق ، وعدم صحة الذم والعقوبة.

وأما إن كان عدم فعلية الذم منة منه تعالى على الفاعل ، فلا ينافى صحة الذم ، وإنما لا يذمه فضلا منه تعالى ، وامتنانا على العبد.

ص: 27

1-1. راجع تعليقه ذيل قول المصنف قده لقاعدة الملازمة ، حيث قال فيها : وأما إمكان الحكم المولوى ... الخ نهاية الدراية 3 : التعليقة .145

قلت : الارادة الجزافية التي يقول بها الأشاعرة مستحيلة عندنا ، لرجوعها إلى جواز الترجيح بلا مرجح ، وهو مساوق لوجود المعلول بلا علة ، فلا محالة تكون الارادة منبعثة عن خصوصية موجبة للامتنان على العبد ، ولو كانت تلك الخصوصية موجبة للجواد الكريم والرءوف الرحيم دون غيره فلا يحسن الذم منه ، وإن حسن من غيره.

والعبرة - في باب استحقاق الذم والعقاب - باستحاقهما من الشارع ، فان التمسك بالاستحقاق عند العقلاء لأجل أن الشارع رئيس العقلاء وواهب العقل ، وإلا فالاعتبار بحسن الذم والعقاب منه تعالى.

ولا منافاة بين حسن الذم منه بما هو عاقل ، وعدم حسن الذم منه تعالى بما هو جواد كريم ، فافهم وتدبر. هذا كله إن كان الاستحقاق بحكم العقلاء.

وإن كان بجعل الشارع ، فمعناه الوعد على الفعل بالثواب ، والتوعيد عليه بالعقاب ، وفعليتهما عبارة عن إيفائه بوعده ، وتصديقه لتوعيده ، وإذا وجد هناك مانع عن تصديقه لوعيده من توبة ، أو حسنة مكفرة للسيئة ، فلا محالة يمنع من بقاء توعيده ، ويكون محددًا لا يعاده بالعقاب بما إذا لم يحصل منه توبة مطهرة أو حسنة مكفرة.

وكذا الأمر في المانع البدوي عن تصديقه لوعيده ، فانه مخصص لتوعيده بما إذا قام عليه البيان ، وبلغه الرسول مثلا ، فليس الفعل هنا موعداً عليه بالعقاب حدوثًا ، وفي غيره بقاء. فتدبر جيدا.

ثم إنه ربما يورد (1) على أصل الاستدلال بالآية ، بأن سياقها يقتضى إرادة العذاب الدنيوى دون الأخرى ، ونفى أحدهما قبل اتمام الحجة لا يلازم نفي الآخر.

ص: 28

وفيه : إن أريد أصل العذاب الدنيوي ، فالعذاب الأخرى منفي بالأولية ، فإنه أعظم وأدوم ، وتوقف الأخف على إتمام الحجة يقتضى توقف الأشد بالأولية.

وان اريد المعالجة بالعقوبات الدنيوية ، فلا مجرى لها فى العقوبة الأخرى ، حيث لا يتصور فيها المعالجة ، لكونها فى حد ذاتها مؤجلة.

إلا أن الآية بناء على تسليم إرادة العذاب الدنيوي ناظرة إلى أصله ، لا إلى المعالجة به ، فتدبر.

كما أنه ربما يورد (1) على الاستدلال بها بأن ظاهرها عدم وقوع التعذيب منه سابقا قبل البعث ، فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع فى الأمم السالفة.

وفيه : أن مساقها ظاهر فى أنه سنة الله تعالى فى عباده.

وهذه الأمة المرحومة أولى بالعناية والرعاية.

ومن حيث العقوبة الدنيوية قد عرفت ما فيها من الأولوية.

وأما ما عن شيخنا العلامة (قدس سره) فى الجواب من أن الأفعال المنسوبة إليه تعالى منسلخة غالبا عن الزمان (2).

فقد حققنا فى مبحث المشتق من أن الفعل الزمانى لا يكون إلا لفاعل زمانى ، ومع ذلك فالأفعال المنسوبة إليه تعالى كالأفعال المنسوبة إلى غيره من حيث الدلالة على الزمان ، إما بمعنيته القيومية مع الزمان ، فمع السابق سابق ، ومع اللاحق لاحق ، وإما بلحاظ سبقه بملاك السبق الزمانى ، وهو عدم مجامعة المتأخر مع المتقدم فى الوجود ، وإما بوجه آخر ، فراجع مبحث المشتق (3) ، وتدبر.

الاستدلال على البراءة فى الشبهات الحكمية بالكتاب

ص: 29

1-1. المورد هو الشيخ الأعظم قده فرائد الاصول المحشى 8 / 2.

2-2. التعليقة على فرائد الأصول / 114.

3-3. نهاية الدراية 1 : التعليقة 106.

7 - قوله (قدّس سره) : فالإلزام المجهول مما لا يعلمون ... الخ (1).

لا- يخفى عليك أن المناسب للرفع عن الأمة تعلقه بأمر ثقيل عليهم ، فالموصول إذا كان كناية عن الموضوع - أعنى الفعل أو الترك - فاتصافه بكونه ثقيلًا ، إما بلحاظ ترتب المؤاخذة عليه ، وإما بلحاظ كون المكلف مقهورًا عليه فعلا ، أو تركًا.

فإن كان بلحاظ المؤاخذة ، فالموصوف به فى الحقيقة نفس مخالفة التكليف الإيجابى أو التحريمى ، دون الإيجاب والتحريم ، ودخلهما فى ترتب المؤاخذة على المخالفة على حد دخل الشرط فى تحقق عنوان محكوم عليه باستحقاق العقوبة.

وشرط اتصاف الشيء بكونه ثقيلًا لا يوصف بكونه ثقيلًا حتى يناسبه تعلق الرفع به ؛ لما حقق فى محله أن السبب لا يوصف بمسببه ، فضلا عن الشرط بمشروطه ، لأن القيام به يصح صدق الوصف المأخوذ من المبدأ الذى له القيام ، لا القيام عنه ، فسبب بياض الجسم مثلا لا يوصف بالبياض ، بل الأبيض عنوان ما يقوم به البياض ، لا ما يصدر عنه البياض ، فضلا عما هو شرط لتحقيقه.

وإن كان بلحاظ المقهورية فى الفعل والترك.

فتارة : يراد من المقهورية كون المكلف بسبب التكليف اللزومى بالفعل مسلوب القدرة عن الترك من قبل المولى ، بعد أن كانت قدرته بالاضافة إلى الفعل والترك متساوية ، فكونه مكلفًا بالفعل - الموجب لتخصص قدرته بالفعل ؛ لأنه جعل للداعى نحو الفعل ، فيجب إعمال قدرته فى تحصيل الفعل - غير كونه

الاستدلال بحديث الرفع على البراءة فى الشبهات الحكمية

ص: 30

مسلوب القدرة عن الترك ، بل ملازم له.

فالفعل هو الواجب ومورد التكليف ، والترك هو مورد انسلاب القدرة عنه ، فيكون مقهورا فى الفعل ، لانسلاب قدرته من ناحية التكليف عن الترك ، وقد مر أن السبب لا يوصف بمسببه ، فلا يوصف التكليف بانه ثقيل ، بل سبب لثقل الفعل بتلك الملاحظة.

وأخرى : يراد من المقهورية نفس كون الفعل مما لا بد منه شرعا ، فاللابدية عين التكليف اللزومى بالفعل مثلا ، فاللابدية نفس ثقل الفعل لأنها موصوفة بكونها ثقيلة ، والظاهر من (ما لا يعلمون) حينئذ أنهم لا يعلمون الثقيل لا أنهم لا يعلمون ثقله.

وبالجمله : المحمول على المكلف هو الثقيل عليه ، والفعل هو المحمول ، والتكليف تحميلة عليه ، فالفعل هو الثقيل ، والتكليف تثقيه ، وجعله ثقيلًا ، فالإيجاب تثقيه ، والوجوب ثقل ، والفعل ثقيل ، فما يتعلق به الرفع إذا كان هو الثقيل ، فالفعل هو المرفوع.

بل يمكن أن يقال : إن ايجاب الفعل هو حملة على المكلف ، ووضعه على عاتقه ، والرفع بديل الوضع ، فيرد على ما يرد عليه الوضع ، لا أنه يرد على الوضع.

والتحقيق : أن الرفع عن المكلف وإن كان يستدعى الثقل فى المرفوع ، إلا أن غاية ما يقتضيه تعلقه بما له مساس بالثقل ، سواء كان ثقيلًا ، أو ثقلا- ، أو موجبا للثقل ، فلا حاجة إلى اتصاف التكليف بكونه ثقيلًا ، ويشهد له قوله صلى الله عليه وآله (رفع القلم عن الصبى حتى يحتمل) (1) فانه إما قلم التكليف ، أو قلم

ص: 31

1- (1) لعله قد نقل الرواية بالمعنى وإلا فليس فى كلام النبى صلى الله عليه وآله العبارة المزبورة وإنما الذى ورد عنه صلى الله عليه وآله فى وصيته لعلى عليه السلام قال : يا على لا رضاع بعد فطام ولا

المؤاخذة، فهو موجب للتقليل بواسطة أو أكثر.

مع أن الفعل بلحاظ ترتب المؤاخذة عليه أيضا لا قيام للمؤاخذة به ذلك النحو من القيام المصحح لصدق وصف الثقل، بل المؤاخذة هي الثقل على المكلف.

نعم العقاب بمعنى ظهور العمل بصورة العذاب في الآخرة يوجب كون العمل ثقيلًا، بنفسه معنى كما لا يخفى.

مضافا إلى كثرة اتصاف الشيء بكونه ثقيلًا بسبب الاشتغال والتضمن لما هو ثقيل، كما في قوله تعالى: (وَيَذُرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا) (1) لوقوع الأحوال الثقيل فيه.

وقوله تعالى: (سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) (2) بناء على إرادة القرآن المتضمن للتكاليف، أو إرادة التكليف بقيام الليل، كما تشهد له الآية المتصلة به.

وأما بناء على إرادة الوحي المغيّر لحاله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَهُوَ الثَّقِيلُ بِالْحَقِيقَةِ.

والغرض أن الاتصاف بالثقل بتلك الملاحظة ليس فيه كثير عناية حتى يكون توصيفه من باب التوصيف بحال المتعلق بالنظر العرفي، وإن كان كذلك بالنظر الدقيق العقلي.

وأما حديث تبادل الرفع والوضع، وتعلقهما بالفعل، فتوضيح الحال فيه أن كون شيء على شيء، وإن كان من أعراض ذلك الشيء، وحيثية الاستعلاء

====

3. المزمّل : 5.

ص: 32

1- يتم بعد احتلام. الفقيه 4 : 260.

2- 2. الانسان : 27.

مقومة لذلك الكون العارض ، ومنوعة له ، فيكون نوعا من مقولة الأين ، له نسبه خاصة إلى المكان ، وليس لهذا النوع من العرض كون استعلائي على ذلك المستعلى عليه ، بل هو عين الكون الاستعلائي للغير ، فثبوت الفعل على المكلف الذى هو عين وجوبه عليه وان كان حينئذ متقوما اعتبارا بما ينوعه ويجعله نوعا خاصا من العرض الاعتبارى ، لكنه ليس له كون استعلائي بالاعتبار ، بل هو عين الكون الاستعلائي للفعل بالاعتبار.

إلا- أن الفعل الذى يتعلق به التكليف حيث إنه فى مرتبة تعلق التكليف مقوم للتكليف وثابت بنحو ثبوته. فالفعل فى مرتبة الارادة ، وهى الشوق الأكيد النفسانى مقوم للارادة ، حيث إن الشوق المطلق لا يوجد ، ويستحيل أن يكون موجود فعلى مقوما لفعلى آخر ومشخصا له ، لاستحالة اتحاد الفعلين.

فلا محالة يكون ثبوت الفعل فى مرتبة الشوق بثبوت شوقى ، وفى مرتبة البعث الاعتبارى كذلك ثابتا بنحو ثبوت البعث.

فالثابت بالحقيقة هو الشوق ، أو البعث ، فهو المفعول والموضوع على المكلف ، والفعل مجعول بجعله ، وموضوع بوضعه ، فهو مرفوع برفعه.

ولذا لا- ريب فى صحة نسبة الوضع إلى نفس التكليف ، كما فيما سيجىء إن شاء الله تعالى من حيث الحجب ، فان المحجب علمه الموضوع عن المكلف ليس إلا التكليف ، فهو الموضوع عليه إذا كان غير محجوب ، فتدبره ، فانه حقيق به.

ومما ذكرنا تبين أنه لا مانع من تعلق الرفع بنفس الحكم ، لا من حيث تعلقه بالأمر الثقيل ، ولا من حيث كونه بديلا للوضع ، بل قد عرفت أنه لا بد أن يتعلق فى الحقيقة ، وبلا عناية بنفس الحكم ، وسيجىء إن شاء الله تعالى بقية

8 - قوله (قدس سره) : فهو مرفوع فعلا وان كان ثابتا واقعا (2) ... الخ.

هذا بناء على ما سلكه (قدس سره) في تعليقه المباركة (3) من مراتب الحكم ، وأن الحكم الواقعي حكم إنشائي ، لا فعلي.

وأما على ما سلكه (قدس سره) في مبحث جعل الطريق (4) من كون الحكم الواقعي فعليا من وجه ، فلا حاجة إلى رفع الحكم الفعلي ؛ فان رفعه إما بلحاظ أثره وهي المؤاخذة ، أو بلحاظ المضادة بين الحكم الواقعي والظاهري.

مع أن المؤاخذة أثر التكليف المنجز عقلا ، لا أثر التكليف الفعلي ، ولو لم ينجز حتى بايجاب الاحتياط.

كما أن الحكم الفعلي من وجه لا ينافي الفعلي من جميع الوجوه عنده (رحمه الله) ، فلا موجب لرفع الحكم الفعلي.

وأما حمله على إرادة رفع الفعلية المطلقة ، وثبوت مطلق الفعلية.

فهو مناف لظاهر العبارة ، فان ظاهرها المقابلة بين الفعلية والثبوت الواقعي فتدبر.

والتحقيق - على ما مر (5) مرارا - أن الانشاء بلا داع محال ، والانشاء بداع من الدواعي ليست فعليته ، إلا فعلية ذلك الداعي.

ففعلية الانشاء بداع الارشاد إرشاد فعلي ، وبداع البعث بعث فعلي ،

ص: 34

1-1. التعليقة 12.

2-2. كفاية الاصول / 339.

3-3. التعليقة على فرائد الأصول / 5 - 34.

4-4. كفاية الاصول / 278.

5-5. منها ما تقدم في مبحث حجية القطع التعليقة 29 ، ومنها في مبحث حجية الظن التعليقة 66 نهاية الدراية 3.

ويستحيل أن يكون الانشاء بداع في صراط الفعلية بداع آخر ، وقياسه معه.

فلا محالة ليس الانشاء الواقعي المترقب منه فعلية البعث والزجر ، إلا الانشاء بداعي جعل الداعي فعلا أو تركا.

وقد مرّ - منّا (1) مرارا - أن فعلية كل داع متقومة بالوصول ، فالانشاء بداع الارشاد قبل وصوله لا يكون إرشادا فعلا إلى ما هو خير العبد ورشده ، والانشاء بداع البعث والتحريك قبل وصوله ليس قابلا فعلا للتحريك. وانقذاح الداعي على أى تقدير فى نفس المكلف.

وعليه ، فعدم فعليته البعثية بعدم الوصول عقلى لا جعلى.

كما أن ما هو أمره بيد المولى - وهو تمام ما هو الفعلى من قبله - هو نفس الانشاء بداع البعث ، وبوصوله يكون مصداقا للبعث الحقيقى ، فكأن ما هو بعث بالقوة يخرج من حد القوة إلى الفعل.

وليكن المراد من الفعلى من وجه نفس ما هو فعلى من قبل المولى.

والفعلى بقول مطلق ما هو بحيث يكون مصداقا للبعث فعلا.

ثم إن الوصول التعبدى :

تارة : بجعل الحكم المماثل على طبقه بعنوان تصديق العادل بلسان أنه الواقع ، فثبوت الحكم المماثل ثبوت الواقع تنزيلا ، ووصول وصول الواقع عرضا ، وتنجزه تنجز الواقع اعتبارا ، وإلا فالواقع على ما هو عليه لم يخرج من حد إلى حد حقيقة.

وأخرى : بإيصال الواقع بأثره ، بجعل الخبر مثلا منجزا له ، إذ ليس أثر الواقع الواصل إلا فعليته المساوقة لتنجزه ، فجعل الخبر منجزا له شرعا يخرج

ص: 35

1-1. منها فى التعليقة 66 من مبحث حجية الظن ، ومنها فى مبحث حجية القطع التعليقة 41 نهاية الدراية 3.

الانشاء الواقعى من حد القوة إلى حد الفعلية عند مصادفة الخبر للواقع.

وكذا الأمر فيما نحن فيه ، فإنه كما سيأتى منه (قدس سره) يكون إيجاب الاحتياط بداعى تنجيز الواقع ، فإنه إيصال للواقع المحتمل بأثره ، فيرجع الى جعل احتماله منجزا له على تقدير ثبوته ، فيصير فعليا منجزا على تقدير المصادفة ، كما فى الامارة المعتمدة بهذا الوجه.

وقد عرفت أن عدم فعلية الواقع بعدم إيصاله بجميع أنحاءه ، وعدم الفعلية بعدم جعل الحكم المماثل ، أو بعدم جعل الخبر ، أو الاحتمال منجزا ليس مجعولا حتى يكون معنى رفع الفعلية رفعها بعدم جعل الاحتياط.

بل العدم المجعول المعدود من الأحكام المجعولة ما كان كالوجود مجعولا ، فعدم الوجوب بعدم المقتضى ليس مجعولا شرعيا ، بل قوله : لا يجب إنشاء جعل للعدم تسيبيا.

فاذا كان قوله عليه السلام رفع على حد قوله عليه السلام (كل شىء لك حلال) جعلاً لعدم التكليف كالجعل للاباحة. فلا محالة يكون إيصالاً لعدم التكليف فى موارد الجهل بعبارة جامعة لها ، فيكون مفاده فعلية عدم التكليف ظاهرا ، لا عدم فعلية التكليف ، لما عرفت أن عدم فعلية التكليف بعدم الوصول عقلى لا جعلى.

نعم لازم إيصال عدم التكليف فعلا عدم فعلية التكليف ، لاستحالة ثبوت المتنافين من حيث الفعلية.

وحيث أن إفادة إيصال عدم التكليف وجعل عدمه فعليا بإيصاله دلالة على عدم وجوب الاحتياط ، المبلغ للحكم الواقعى إلى مرتبة الفعلية والتنجز.

بل حيث إن لسانه عدم التكليف ، فهو وارد على دليل الاحتياط ، فإنه فى مورد ثبوت الواقع احتمالا ، وهذا ناف لموضوعه ، لأنّ لسانه فعلية العدم ، لا مجرد عدم فعلية التكليف.

ومنه تبين أن مثل إيصال عدم التكليف بقوله (رفع) الذى مفاده أنه لا يجب ولا يحرم جعلاً وانشاء رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فان موضوعه عدم وصول التكليف.

وكما أنه مع وصوله لا موضوع للقاعدة ، كذلك مع وصول عدمه ، فان عدم الوصول حينئذ بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

ونكتة إيصال العدم - مع كفاية عدم الوصول فى رفع الفعلية ، وأثرها (1) - التنبيه على عدم وجوب الاحتياط ، بحيث يكون دليلاً على عدمه بعدم موضوعه ، لا مجرد كشف عدم الفعلية عن عدم وجوب الاحتياط.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن حديث الرفع إذا كان متكفلاً لأمر مجعول تشريعى ، فهو عدم التكليف ، بحيث يكون العدم فعلياً جعلياً ، لا عدم فعلية التكليف الواقعى ، فان مثله غير مجعول ، وان عدم فعلية التكليف مستند إلى عدم وجوب الاحتياط ، فيكشف عنه كشف المعلول عن العلة ، بخلاف فعلية عدم التكليف ، فانه يستند إليه عدم وجوب الاحتياط ، فيكشف عنه كشف العلة عن المعلول ، فتدبره ، فانه حقيق به.

ثم إن مفاد حديث الرفع - سواء كان رفع فعلية التكليف بدواً ، أو جعل عدم التكليف فعلاً - فهو بحسب لسانه رفع ، وفى اللبّ دفع ، فانه بحسب لسانه حيث إنه رفع الإلزام المجهول المفروض ثبوته ، فهو رافع له ، وقاطع لاستمراره ، وبحسب اللبّ حيث إن إعدام الحكم الواقعى المجهول غير معقول ، فهو دافع لفعليته مع وجود المقتضى لجعله فعلياً بإيصاله بجعل الاحتياط.

ولا يخفى عليك أن مانعية شىء عن تأثير شىء ، وإن لم تكن متقومة بسبق وجود أثر ذلك الشىء ، ولا بعدمه.

ص: 37

إلا ان صدق عنوان الرفع والدافع منوط بوجود الاثر فى الأول وعدمه فى الثانى.

كما فى عنوان الحدوث والبقاء ، فان وجود شىء فى زمان غير منوط بوجوده فى السابق ، ولا بعدمه فيه ، إلا أن عنوان الحدوث والبقاء منوط بسبق العدم فى الاول وسبق الوجود فى الثانى.

فتوهم عدم الفرق بين الرفع والدافع ، وصحة استعمال كل منهما مكان الآخر ، لعدم تفاوت المانع فاسد لما عرفت.

ولعل نسبة الرفع دون الدفع بلحاظ تعلقه فى مرحلة الاسناد الكلامى بما هو مفروض الثبوت. واللازم فى باب مراعاة إسناد مفهوم إلى ما يناسبه ملاحظة مقام الاسناد الكلامى ، فان طرف الاسناد فى ظرف اسناد المفهوم مناسب له قطعاً.

ويمكن أن يقال : إن الظاهر من الخبر ثبوت هذه الأحكام فى الشريعة الالهية سابقاً ، فنسبة الرفع وهو العدم بعد الوجود بلحاظ أصل ثبوته حقيقة فى الشريعة الالهية ، فرفع عن هذه الأمة لا بملاحظة وجود المقتضى لفعليته فى هذه الأمة حتى يكون متمحضاً فى الدفع ، والله العالم.

9 - قوله (قدس سره) : لا يقال ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية (1) ... الخ.

الاشكال فى المؤاخذة من وجهين :

أحدهما : ما تعرض (قدس سره) له صريحاً ، وهو أن المؤاخذة ليست من الآثار الشرعية ، بل استحقاقها عقلى ، لا جعلى شرعى.

ص: 38

ونفس المؤاخذة وإن كانت جعلية لكنها تكوينية لا تشريعية ، فلا معنى للتعبد بها نفيًا وإثباتًا ، لا بلا واسطة ، كمن يقول بتعلق الرفع بالمؤاخذة ، ولا مع الواسطة ، كمن يقول بالتعبد برفعها برفع الحكم الفعلي ، ولو برفع ايجاب الاحتياط .

ثانيهما : أن المؤاخذة من آثار التكليف الفعلي المنجز ، ولا عقاب عقلا على ما لم يتنجز ، فليس للواقع المجهول هذا الأثر كي يرفع برفعه .

ويندفع الأول بما أفاده (قدس سره) في المتن وفي الهامش ، وجامعهما أن رفع المؤاخذة ليس بعنوان التعبد برفعها حتى لا يعقل التعبد بها نفيًا أو إثباتًا ، بل بعنوان تحقيق موضوعها ، فان الاستحقاق مترتب على التكليف الفعلي الواقعي أو الظاهري ، فعدمه مترتب على عدمهما ، سواء كان بعدم التكليف ظاهرا ، كما هو مفاد جواب الهامش ، أو بعدم فعلية التكليف بجعل الاحتياط ، كما هو مفاد جواب المتن .

وبالجملة مخالفة التكليف الواصل - واقعيًا كان أو ظاهريًا - موضوع استحقاق العقاب .

وعدم الاستحقاق تارة ، بعدم مخالفة التكليف الواصل وأخرى - بعدم التكليف ، وثالثة - بعدم وصوله .

فعدم التكليف ظاهرا محقق لموضوع عدم الاستحقاق حقيقة .

كما أن عدم فعلية التكليف بعدم جعل الاحتياط المبلغ له إلى مرتبة الفعلية المطلقة أيضا محقق لموضوع عدم الاستحقاق .

فلا تعبد حقيقة إلا بعدم التكليف ، أو بعدم فعليته بعدم ايجاب الاحتياط ،

ويندفع الاشكال الثاني بما يظهر من جوابه (قدس سره) في المتن ، من أن رفع المؤاخذة ليس برفع التكليف المجهول بما هو - حتى يقال : إنها ليست من آثار الواقع ، بل من آثار التكليف المنجز - وإنما هي من آثار الواقع بالواسطة

فان التكليف الواقعي يقتضى جعله فعليا بايجاب الاحتياط المصحح للمؤاخذة فهى أثر الأثر.

فالتعبد برفع الواقع تعبد بأثره ومقتضاه ، وهو عدم ايجاب الاحتياط ، وهو موضوع الاستحقاق هذا.

لكنك قد عرفت (1) فى مباحث القطع والظن ، أن استحقاق العقاب بحكم العقل موضوعه مخالفة التكليف الواصل المنطبق عليها الظلم ، لكونها خروجاً عن زى الرقية ورسم العبودية.

وليست نفس المخالفة مقتضية للاستحقاق ووصول التكليف شرطا ، إذ الحكم بالاستحقاق بالاضافة إلى مخالفة التكليف الواصل المنطبق عليها الظلم حكم بالاضافة إلى موضوعه.

وقد مرّ (2) مرارا أن الحكم لا يترشح من مقام ذات موضوعه ، بل سببه الفاعلى هو الحاكم.

ومعنى كون الحكم باقتضاء موضوعه ، أن الفائدة المترتبة من موضوعه غاية داعية للحاكم ، لا بمعنى المقتضى الذى يترشح منه مقتضاه حتى يعقل اشتراط تأثيره بشىء.

ومن الواضح أن الغاية الداعية للعقلاء الى البناء على مدح فاعل بعض الأفعال وذم فاعل بعضها الآخر ، كون العدل مثلا بعنوانه مما ينحفظ به النظام ، وكون الظلم بعنوانه مما يختل به النظام ، وانحفاظ النظام هى الفائدة المترتبة من العدل ، واختلال النظام هى المفسدة المترتبة على الظلم.

ص: 40

1-1. مبحث حجية القطع : التعليقة 10 ومبحث حجية الظن : التعليقة 119. نهاية الدراية 3.

2-2. منها فى مبحث حجية القطع : التعليقة 41 و 45. ومبحث الانسداد التعليقة 2. نهاية الدراية 3.

ثم إن وصول التكليف الواقعي - الذي يوجب كون مخالفته هتكا لحرمة المولى وظلما عليه - ليس بمجرد الانشاء بداعي تنجيز الواقع ، فان هذا الانشاء الطريقي كنفس التكليف الحقيقي ليس وجوده الواقعي موجبا للفعالية والتنجز ، إذ لو كفى وجوده الواقعي لكفى نفس التكليف الواقعي في فعالية نفسه وتنجزه ، بل لا بد من وصوله حتى يكون وصولا للواقع بأثره.

فايجاب الاحتياط واقعا لا ينجز الواقع ، بل الايجاب الواصل.

إذا عرفت هذه المقدمة تعرف أن كون التكليف الواقعي مقتضيا لايجاب الاحتياط ، وايجاب الاحتياط مقتضيا لاستحقاق المؤاخذة غير صحيح.

إذ موضوع استحقاق العقاب مخالفة التكليف الواصل بايجاب الاحتياط الواصل.

ومع عدم وصول ايجاب الاحتياط ، أو عدم ايجابه ، وإن لم يتحقق موضوع الاستحقاق ، إلا أن استحقاق المؤاخذة لا مرفوع ولا مدفوع :

أما الأول فواضح ؛ إذ لم يثبت الاستحقاق حتى يكون عدمه بعد ثبوته رفعا له.

وأما الثاني ، فلائنه لم يثبت مقتضى الاستحقاق حتى يكون عدمه مع مقتضى الثبوت دفعا له.

لما عرفت من أن مقتضى الاستحقاق بالمعنى المعروف من المقتضى لا يعقل ، وبمعنى الغاية الداعية لا يثبت إلا مع وصول التكليف ، ولو بوصول ما ينجزه.

فمع عدمهما وإن لم يكن استحقاق ، لكنه غير مدفوع أيضا.

إذ ليس كل عدم دفعا ، كما لا يكون كل عدم رفعا.

نعم هذا الاشكال شديد الورود على من يرفع المؤاخذة بدوا ، فانه لا رفع ولا دفع.

وأما من يرفع التكليف فهو فى سعة من هذا الاشكال ، إذ لا- يجب عليه رفع المؤاخذة أو دفعها ، بل يكفيه عدمها المرتب على عدم مقتضيتها بعدم التكليف الفعلى ، ولو بعدم ايجاب الاحتياط الواصل من دون حاجة إلى عنوان رفع المؤاخذة أو دفعها.

اللهم إلا أن يكتفى فى نسبة الدفع إلى ثبوت مقتضى المقتضى ، فان ثبوت التكليف الواقعى أو الغرض الباعث إليه مقتضى لإيصاله بايجاب الاحتياط الواصل. فتدبر جيدا.

10 - قوله (قدس سره) : لا يقال : لا يكاد يكون ايجابه مستتبعا (1) ... الخ.

توضيحه أن ايجاب الاحتياط ، إما مقدمى ، وإما إرشادى ، وإما نفسى.

والكل غير صحيح :

أما الأول ، فلان الوجوب المقدمى وجوب معلولى لوجوب ذى المقدمة فيتبعه ثبوتها ، وفعلية ، وتنجزا ، فكيف يعقل أن يكون تنجز وجوب ذى المقدمة من قبله؟.

مع أن الاحتياط عنوان ما تعلق به التكليف المجهول ، ولا اثنية بينهما وجودا ، ليكون مقدمة وجودية له حتى تجب بوجوبه.

وأما الثانى ، فلأن الارشاد الى ترتب العقاب على الواقع فرع تنجز الواقع ، والمفروض أنه لا منجز له إلا الأمر الارشادى بالاحتياط.

وأما الارشاد إلى غير العقاب ، فلا يجدى فى ما هو المهم فى هذا الباب ، وهو واضح.

وأما الثالث ، فلان مقتضى النفسية تنجز نفسه بوصوله دون الواقع ، وهو

ص: 42

خلف.

مع أن الاحتياط فى محتمل الوجوب مثلا بفعل الواجب. ولا يعقل عروض وجوبين نفسيين على واحد خصوصا إذا كان متعلق أحدهما معنون متعلق الآخر.

مضافا إلى ما يقال : من أن ايجاب الاحتياط لا يوجب تنجز الواقع لبقاء الجهل على حاله ، فملاك عدم تنجز الخطاب الواقعى وهو الجهل به ، حيث إنه لم يرتفع ، فكيف يتنجز؟

وأجاب عنه شيخنا العلامة (1) (رفع الله مقامه) بأن ايجاب الاحتياط سنخ آخر من الايجاب ، وهو الانشاء بداعى تنجيز الواقع ، وملاك عدم التنجز ليس الجهل بما هو ، بل عدم قيام الحجة ، ومع الانشاء بداعى تنجيز الواقع يصح له الاحتجاج به على العبد ، ولا يكون معذورا من قبل مولاه مع أنه جعله غير معذور عن قبل ما أقام عليه الحجة من قبله.

ولكنك قد عرفت (2) فى مبحث جعل الطريق أن الانشاء بهذا الداعى لا يخلو عن إشكال هو أن الانشاء بأى داع كان هو مصداق ذلك الداعى بالاضافة إلى ما يرد عليه مفاد الهيئة.

فالانشاء بداعى البعث الى الصلاة مصداق حقيقة للبعث نحو الصلاة ، وبداعى الامتحان مصداق للامتحان بالمادة التى تعلقت به الهيئة. وهكذا.

ومن الواضح أن القابل للتنجز هو التكليف ، وللتنجيز هو الخبر ، او أمانة اخرى أو اليقين السابق فى الاستصحاب ، أو احتمال التكليف فى باب الاحتياط ، وما تعلق به مفاد الهيئة الموصوف بأنه تنجيز نفس مادة الاحتياط.

ص: 43

1-1. فى تعليقه على فرائد الأصول / 117.

2-2. نهاية الدراية 3 / 58.

فما هو قابل لتعلق البعث الانشائي به غير قابل للتنجز ولا للتنجز ، وما هو قابل للمنجزية والمنتجزية وهو الاحتمال والتكليف غير قابل لتعلق البعث الانشائي به.

فالايجاب بداعي تنجز التكليف الواقعي في جميع الموارد غير معقول ، لا أن تنجز الواقع بالخبر ونحوه غير معقول وقد تقدم بعض الكلام في مبحث جعل الطريق.

ويمكن أن يقال : إن ايجاب تصديق العادل أو ايجاب الاحتياط ، ايجاب حقيقي بداعي جعل الداعي ، ومنبعث عن المصلحة الواقعية على حد التكليف الواقعي.

لكن التكليف الواقعي متعلق بالفعل بذاته ، وايجاب التصديق وايجاب الاحتياط متعلق به بعنوانه ، ايصالا للواقع في الأول ، وتحفظا عليه في الثاني.

وايجاب الشيء بمعرّف أو معرفات إذا كان منبعثا عن غرض واحد بداعي جعل الداعي لا يوجب تعدد الايجاب الحقيقي.

لما عرفت (1) في محله أن التماثل والتضاد بين الحكمين الفعليين ، لا بين الفعلي والانشائي بداعي جعل الداعي الذي لم يتصف بفعالية الدعوة لعدم وصوله.

فايجاب الاحتياط ايجاب حقيقي نفسى بعنوان آخر غير نفس عنوان الفعل.

وحيث إنه منبعث عن الغرض الواقعي ، فلذا يكون مقصورا على صورة الموافقة مع الواقع ، فلا يستحق إلا عقوبة واحدة.

وحيث إنه بعنوان التحفظ على الواقع ، فوصوله وصول الواقع وتنجزه

ص: 44

تنجز الواقع.

وجميع تعاريف الواجب النفسى منطبقة عليه ، فانه منبعث عن غرض فى نفسه أى ما هو بالحمل الشائع احتياط ، لفرض كونه معرفاً لنفس الواجب الواقعى . وهو واجب لا لواجب آخر ، حيث إن وجوبه غير منبعث عن وجوب آخر ، كالواجب المقدمى . فافهم جيداً .

11 - قوله (قدس سره) : بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط فرفعه (1) ... الخ .

ظاهره هنا كصريحه (رحمه الله) فى العبارة السابقة أن وجوب الاحتياط من مقتضيات التكليف الواقعى وآثاره ، فلذا حكم (قدس سره) بأن التعبد برفع التكليف الواقعى تعبد برفع أثره ومقتضاه ، وهو ايجاب الاحتياط .

ولكن لا يخفى عليك أن ايجاب الاحتياط ليس من مقتضيات التكليف بوجه من الوجوه :

لا المقتضى بمعنى المسبب بالاضافة إلى سببه .

لما (2) مرّ مرارا أن المقتضى لكل حكم بمعنى سببه الفاعلى هو الحاكم .

ولا المقتضى بمعنى ذى الغاية بالاضافة إلى الغاية الداعية اليه ، لان التكليف الواقعى ليس من الفوائد القائمة بوجوب الاحتياط ، حتى يكون اقتضائه له بهذا النحو من الاقتضاء .

ولا المقتضى بمعنى مطلق الأثر الشامل للحكم بالاضافة إلى موضوعه ، لأن ايجاب الاحتياط ليس حكماً متعلقاً بالتكليف الواقعى ، بل لا يعقل أن يكون كذلك .

ص: 45

1-1 . كفاية الأصول / 340 .

2-2 . مبحث حجية القطع التعليقة 41 و 45 نهاية الدراية 3 .

ومجرد تأخر رتبة وجوب الاحتياط عن التكليف الواقعي ، لكونه حكما في مرتبة الجهل بالتكليف الواقعي ، لا- يقتضى أن يكون من مقتضياته ومعلولاته. بل المعروف استحالة اقتضاء التكليف شيئا في مرتبة الجهل به ثبوتا وإثباتا ، للزوم أخذ الشيء في مرتبة نفسه ، وكون الشيء مقتضيا لنفسه.

بل المعقول ما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا من أن الغرض الباعث على التكليف ، كما يدعو إلى جعل التكليف ، كذلك يدعو إلى إيصاله بإيجاب الاحتياط الواصل المبلغ له إلى مرتبة الفعلية والتنجز ، حتى يكون المكلف مقهورا في إيجاده ، وغير معذور في تركه.

فكلا الإيجابين من مقتضيات الموضوع ، لا أن أحدهما من مقتضيات الآخر ، حتى يكون من باب التعبد بالأثر عند التعبد بما يترتب عليه.

بل هما بحسب الغرض الداعي متلازمان ، ولا يصحح التعبد بأحدهما التعبد بالآخر.

نعم لو أريد الموضوع من الموصول لصح أن يكون التعبد به تعبدا بكلا- الأثرين ، وهذا أحد الوجوه المصححة لإرادة الموضوع من الموصول.

12 - قوله (قدس سره) : فان ما لم يعلم من التكليف مطلقا (1) ... الخ.

تعميم ما لا يعلمون للشبهة الحكمية والموضوعية بوجوه :

منها : ما في المتن ، وهو إرادة التكليف المجهول مطلقا ، سواء كان سبب الجهل به فقد النص ، أو إجماله ، أو تعارض النصين ، أو الامور الخارجية ، فالمراد من الموصول خصوص التكليف مع التعميم من حيث أسباب الجهل به.

ويمكن أن يقال : إن الظاهر من التكليف الذي لا يعلمونه ، أنه بنفسه غير معلوم ، لا أن انطباقه على المورد غير معلوم بسبب الجهل بانطباق موضوعه

ص: 46

الكلى ، فان من لم يعلم بخميرية مائع لا يقال : إنه غير عالم بحرمة الخمر والمائع - بما هو - لا حكم له واقعا ليقال : إن حرمة هذا المائع غير معلومة ، بل المائع بما هو خمر حرام ، وحرمة الخمر معلومة ، وكون المائع خمرا غير معلوم ، فالانطباق غير معلوم.

ولا منافاة بين ظهور التكليف الذى لا يعلمونه فى كونه بنفسه غير معلوم ، والقول بانحلال النهى ، لدوران فعليته مدار فعلية موضوعه عقلا.

والتحقيق : أن فعلية التكليف فى المورد مساوقة لتحققه بحقيقته التى لها الاطاعة والعصيان ، لا أمر زائد على حقيقته ، والحرام ليس إلا شرب ما هو خمر بالحمل الشائع.

فحرمة هذا المائع بما هو خمر غير معلومة ، وليس هذا من باب الوصف بحال المتعلق ، فان الجهل بخميرته سبب حقيقة للجهل بحرمة حقيقة بما هو خمر.

منها : إرادة الفعل من الموصول ، لكنه بما هو واجب وحرام ، لأنه بهذا العنوان ثقيل على المكلف ، إما بنفسه ، أو بلحاظ ترتب المؤاخذة عليه بما هو فعل حرام ، أو ترك واجب ، مع التعميم من حيث أسباب الجهل بالواجب والحرام.

وفيه أنه مناف لظاهر سائر الفقرات ، فان الموصول فيها عبارة عن الأفعال بعناوينها ، لا بعنوان الواجب والحرام.

فالمراد مما اكرهوا عليه ذات الفعل الذى اكره عليه ، لا الحرام الذى اكره عليه ، فان الاكراه على الفعل بما هو شرب الخمر ، لا عليه بما هو حرام.

وكذا فيما اضطرروا إليه ، وهكذا.

والتحقيق : أن المشتقات غير موجودة بالذات ، ولذا لا تدخل تحت المقولات ، بل الموجود بالذات نفس ذات الموضوع ، ومبدأ المحمول.

فالمجهول بالذات ، إما نفس ذات الموضوع كالجهل بالخمير ، وإما مبدأ المحمول كالجهل بالحرمة ، وإما الجهل بالفعل المعنون بعنوان الحرام ، فليس أمرا ما وراء أحد النحويين من الجهل بالذات.

بل العنوان كما أنه موجود بالعرض كذلك مجهول بالعرض بنحو وساطة أحد النحويين من الجهل لعروضه ، لا وساطتهما لثبوته كوساطة الجهل بالموضوع لثبوت الجهل بالحكم.

ومن الواضح أن المراد (مما لا يعلمون) الشيء الذى لا يعلمونه حقيقة ، لا ما لا يعلمونه عرضا من حيث نسبة الجهل بشيء حقيقة إليه عرضا.

منها : إرادة الفعل بما هو من الموصول ، لكنه مع تعميم الجهل به ، من حيث الجهل به بنفسه ، أو بوصفه وهو حكمه.

وفيه أنه مناف لظاهر الوصف ، فان إرادة الجهل به بوصفه من باب الوصف بحال المتعلق ، فان الظاهر مما لا يعلمون الشيء الذى لا يعلمونه لا الشيء الذى لا يعلمون حكمه.

فان قلت : عدم العلم التصديقى كنفس العلم التصديقى يتعلق بثبوت شيء لشيء ، ولا فرق حينئذ بين ثبوت الخمرية للمائع ، أو ثبوت الحرمة لشرب التتن من حيث كون العنوان مجهولا .

غاية الأمر أن عنوان الخمرية للمائع ذاتى ، وعنوان الحرمة للشرب عرضى .

فالمجهول دائما عنوان ذات الفعل ، وإلا فالفعل بذاته لا جهل به ، لعدم تعلق الجهل المقابل للعلم التصديقى - بتقابل العدم والملكة - بالمفردات.

قلت : إذا كان المراد من الموصول هو الفعل ، فلا محالة ليس إلا موضوع الحكم ، فانه الذى يكون رفع الحكم برفعه ، دون الفعل الذى ليس موضوعا للحكم.

فشرب المائع ليس موضوعا للحكم ، حتى يقال : إن شرب المائع حيث لم يعلم عنوانه ، وهو كونه خمرا ، فهو مرفوع.

بل شرب الخمر هو الموضوع ، وهو المرفوع إذا كان مجهولا ، وحينئذ ، فالمراد من الجهل به هو الجهل بتحقيقه.

فالموضوع تارة : يكون معلوم الوجود ، فيترتب عليه حكمه.

وأخرى : مجهول الوجود ، فحكمه مرفوع ، ولم يلزم حينئذ تعلق الجهل بالمفرد ، بل بكونه موجودا.

منها : إرادة الحكم والموضوع معا من الموصول ، بلحاظ عموم الموصول من حيث انطباقه عليهما ، فالمراد رفع كل ما كان مجهولا ، حكما كان أو موضوعا.

وأورد عليه شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقه (1) بعدم إمكانه.

لأن إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له ، وإسناده إلى الموضوع إسناد إلى غير ما هو له ، والجامع بين الاسنادين غير معقول.

والجواب : أن الحاجة إلى الاسناد الجامع بين الاسنادين إنما تثبت إذا كان اتصاف الاسناد الواحد - بكونه إلى ما هو له ، وإلى غير ما هو له - من باب اتصاف الواحد بوصفين متقابلين ، وهو محال ، فلا بد من تعقل إسناد جامع ، وهو أيضا محال ، لعدم خروج الطرف عن كونه ما هو له ، أو غير ما هو له ، وإلا فلا إسناد.

مع أن اتصاف الاسناد الواحد بوصفين متقابلين - إذا كانا اعتباريين - معقول ، لتعقل اعتباريين في واحد ، بلحاظ كل منهما له اعتبار مغاير لاعتبار آخر ، نظير ما ذكرنا (2) في باب استعمال اللفظ في معنياه : الحقيقي والمجازي ، في

ص: 49

1-1. التعليقة على فرائد الاصول / 114 و 115.

2-2. نهاية الدراية / 1. التعليقة 96.

دفع شبهة استلزام اجتماع المتقابلين ، ولو كان الاستعمال فى أكثر من معنى ممكنا .

وحاصل الدفع : أن اللفظ من حيث استعماله فيما وضع له موصوف بالحقيقة ، ومن حيث استعماله فى غير ما وضع له موصوف بالمجازية ، فهناك وصفان بلحاظ حيثيتين واقعتين .

فكذلك هنا نقول : إن الشيء بشيئته لا مرفوع ، ولا غير مرفوع ، بل بلحاظ انطباقه على الحكم والموضوع .

فهذا الإسناد الواحد إلى الشيء من حيث انطباقه على الحكم إسناد إلى ما هو له ، ومن حيث انطباقه على الموضوع إسناد إلى غير ما هو له ، فلهذا الإسناد الجدى وصفان اعتباريان بلحاظ حيثيتين حقيقتين ، وهى حيثية الانطباق على الحكم ، وحيثية الانطباق على الموضوع .

ثم اعلم أنه لا بد من هذا التصحيح لمن يريد شمول الخبر للشبهة الحكمية لا بلحاظ التفكيك بين السياق ، إذا حمل الموصول فى (ما لا يعلمون) على الحكم ، وفى غيره على الموضوع .

بل لأن صدر الخبر نسب فيه الرفع إلى التسعة بقوله عليه السلام : (رفع عن أمتى تسعة أشياء) ، فان هذا الإسناد الواحد الذى طرفه التسعة بالاضافة إلى بعضها إسناد إلى ما هو له ، وبالاضافة إلى بعضها الآخر إسناد إلى غير ما هو له ، وليس كإسناد إلى الموصول المتعدد ، ليكون الإسناد الكلامى متعددًا حقيقة .

ولكن لا يخفى عليك أن اتصاف الإسناد الواحد بوصفين ، وإن كان معقولًا ، إلا أن مخالفته للظاهر - لعدم تمحصه فى الإسناد إلى ما هو له - باقية على حالها ، وسيأتى (1) إن شاء الله دفعها .

ص: 50

1-1 . فى الوجه الذى يذكره بقوله : ومنها ارادة الموضوع الخ .

ومنها - إرادة الموضوع من الموصول في (ما لا يعلمون) كما في سائر الفقرات ، إلا أن الموضوع ليس هو المائع المرّدّ خارجا ، إذ متعلق الحكم وموضوعه ما يتقوم به الحكم في أفق الاعتبار ، لا- الشيء الخارجى كما بيناه (1) في اجتماع الأمر والنهى ، بل الموضوع الكلى المقوم للحكم ، وجعل الموضوع بهذا المعنى بعين جعل الحكم ، فان البعث المطلق لا يوجد بنحو وجوده الاعتبارى ، إلا متعلقا بمتعلقه ، وموضوعه.

فالموضوع الكلى المقوم للحكم موجود بعين الوجود الاعتبارى المحقق للحكم.

ووساطة الحكم لعروض الوجود للموضوع وساطة دقيقة برهانية كوساطة الوجود لموجودية الماهية مع أن صدق الموجود على الماهية المتحدة مع الوجود عرفا مما لا شك فيه بلا عناية ولا مسامحة.

ومنه يظهر أن رفع الموضوع الكلى تشريعا مساوق لرفع الحكم ، كما أن وضعه بعين وضعه.

فالاسناد إلى الجميع إسناد إلى ما هو له عرفا مع انحفاظ وحدة السياق فى الجميع.

وعليه ، فرفع الموضوع الكلى فى (ما لا يعلمون) أعم من رفع الموضوع المجهول نفسا ، ومن المجهول تطبيقا ، فشرب التتن المجهول كونه موضوعا مرفوعا ، وشرب الخمر المجهول كونه موضوعا تطبيقا أيضا مرفوعا.

13 - قوله (قدّس سره) : بعد وضوح أن المقدّر فى غير واحد غيرها (2) ... الخ.

ص: 51

1-1 . نهاية الدراية 2 : التعليقة 62.

2-2 . كفاية الاصول / 340.

ما يتعين أن يكون المقدّر فيه غير المؤاخذة ليس إلا الثلاثة الأخيرة، وهى الحسد، والطيرة، والوسوسة، فإنها غير محرمة، لا أنها محرمة معفو عنها.

إلا أن عدم حرمتها لا يوجب عدم تقدير المؤاخذة فيها. بل يقدر المؤاخذة فى الكل بجامع عدم التكليف المصحح للمؤاخذة، مع وجود المقتضى لما يصحح المؤاخذة حتى يصح نسبة الرفع، ولو بمعنى الدفع إلى الكل، ويصح اختصاص رفعها بهذه الأمة دون سائر الأمم، وإن امتاز بعض التسعة عن بعضها الآخر بثبوت التكليف الواقعى، وعدمه.

ثم إن ظاهر شيخنا العلامة الأنصارى (قدّس سره) (1) فى المقام أن تقدير المؤاخذة يوجب إرادة الفعل من الموصول حتى فى (ما لا يعلمون). إذ لا مؤاخذة على التكليف، بل على الفعل أو الترك.

بخلاف تقدير الآثار؛ فإنه لا يأتى عن إرادة التكليف من (ما لا يعلمون) حتى مع شمول الآثار للمؤاخذة.

وتوجيهه: أن عنوان المؤاخذة لا تضاف إلى التكليف، فتقديرها بعنوانها يأتى عن إرادة التكليف من الموصول، بخلاف عنوان الآثار، فإنها بمعنى مقتضيات الموضوع والحكم، والمؤاخذة من مقتضيات التكليف، وإن لم تكن على التكليف.

وحينئذ فإرادة خصوص المؤاخذة فى الجميع مع إرادة التكليف من (ما لا يعلمون) معقولة، لكنه لا بعنوانها، بل بعنوان مقتضى التكليف، كما هو واضح.

ثم إن لزوم التقدير - إما لخصوص المؤاخذة لتيقنها، أو لمطلق الآثار لكونه أقرب إلى نفي الحقيقة، أو الأثر الظاهر فى كل مورد بحسبه، لكونه المتيقن فى مقام التخاطب -، إنما يتوجه بناء على عدم توجه الرفع الى نفس

ص: 52

وأما إذا أريد من (ما لا يعلمون) نفس التكليف ، فمقتضى عموم الموصول ارتفاع كل تكليف مجهول.

نعم لزوم التقدير إنما يكون في غير (ما لا يعلمون) مما يتعين فيه ارادة الفعل من الموصول.

14 - قوله (قدس سره) : كما استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا الخبر (1) ... الخ.

لا- يخفى عليك أن ظاهر السؤال والجواب عن لزوم الحلف على المذكورات ، لا عن الأحكام التكليفية المترتبة على الطلاق ، والعتق ، والصدقة ، أو المؤاخذة.

فما عن غير واحد ، منهم شيخنا الاستاذ (قده) في تعليقه (2) من أن إرادة رفع المؤاخذة معقولة ، غاية الأمر أن المؤاخذة : تارة على ذات الفعل . وأخرى على مخالفة التكليف المنبعث عن الوضع .

فلا دلالة له على رفع الوضع فيما لا يترتب عليه حكم تكليفي مصحح للمؤاخذة.

أجنى عن مورد الرواية سؤالاً وجواباً.

ثم إن الحلف على المذكورات وإن كان باطلا حتى مع الاختيار أيضا ، إلا أن استدلال الامام عليه السلام في مقام الالتزام لا يصح إلا مع دلالة رفع الاكراه على رفع أثره الوضعي .

نعم إذا احتمل أنه من باب الالتزام بما يراه المخالف ظاهرا في رفع الوضع

ص: 53

1-1 . كفاية الاصول / 340 - 341 .

2-2 . التعليقة على فرائد الاصول / 116 .

وإن لم يكن كذلك لصح الالتزام بما تسالم عليه الخصم.

وحيث إنه عليه السلام فى مقام الالتزام والافحام على الخصم ، لا فى مقام بيان الحكم الحقيقى من قبل الاكراه ، لم يكن الاحتمال المزبور بعيدا. وله نظائر فى كلماتهم عليهم السلام.

15 - قوله (قدس سره) : أن المرفوع فى ما اضطرروا اليه وغيره (1) ... الخ.

توضيحه أنه قد أورد على (حديث الرفع) كما فى الرسائل (2) بأنه موهون إذا أريد منه رفع جميع الآثار للزوم التخصيص الكثير فيه ، لأن آثار الخطأ والنسيان غير مرتفعة.

وأجاب عنه الشيخ الاعظم (3) (قدس سره) بأن الخبر لا يرفع آثار الخطأ والنسيان بما هما.

بل الآثار المترتبة على ذات الفعل لا بشرط العمد والخطأ مرفوعة بالخبر إذا صدر عن الخطأ قائلا : بأنه لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين.

ولعله بملاحظة أن رفع ما فرض ثبوته فى هذه الشريعة تناقض ، فان معناه حينئذ أن الآثار الثابتة لهذه العناوين فى هذه الشريعة غير ثابتة فى هذه الشريعة ، وهو تناقض واضح.

مع أن الرفع إذا كان بمعناه الحقيقى كانت هذه المناقضة ثابتة فيما إذا

ص: 54

1-1 . كفاية الاصول / 341.

2-2 . فرائد الاصول المحشى 2 : 11.

3- (3) قال قده : فاعلم أنه إذا بنينا على عموم رفع الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العناوين من حيث هى إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث الخ

رفعت آثار الفعل لذاته في حال الخطأ، فان الرفع الحقيقي يقتضى ثبوتها في هذه الشريعة للفعل في حال الخطأ، فرفعها في حال الخطأ مناقضة، ورفع الآثار الثابتة في الشرائع السابقة صحيح في كلا المقامين.

وأما إذا أريد الرفع بمعنى الدفع، فمعقول في كلا المقامين، فكما يكفي ثبوت المقتضى للاثر حتى في حال الخطأ، كذلك يكفي بثبوت المقتضى له في نفس الخطأ، فلا يكون رفعه بما هو أقوى اقتضاء منه مناقضة.

نعم يكون معارضا للأدلة المتكفلة لآثار الخطأ والنسيان بما هما، وهذا غير عدم المعقولية.

وبالجملة: الاشكال في الخبر من حيث إن ظاهر أخذ عنوان في الموضوع كونه عنوانا، ومقتضيا له حقيقة، فمعنى رفع حكم الخطأ رفع حكمه بما هو خطأ، لا رفع حكم ذات ما أخطأ عنه.

فيكون معارضا للدليل المتكفل لحكم الخطأ بما هو، فيلزم التخصيص الكثير في الحديث إذا كان المراد منه رفع مطلق الآثار.

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أن ورود الخبر مورد الامتنان يقتضى أن الجهات الموجبة للمنة - برفع الأحكام والآثار - هي هذه العناوين المأخوذة في الخبر من الجهل والخطأ والنسيان والاكراه والاضطرار.

فاذا كانت هذه الجهات مقتضية لرفع تلك الأحكام، فلا محالة ليست بما هي مقتضية لثبوتها، إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضيا لطرفي النقيض، فموضوعات تلك الأحكام المستدعية لها ذات المجهول وذات ما أكره عليه وهكذا.

وعليه، فلا يكون الخبر رافعا لآثار الخطأ والنسيان بما هما حتى، يلزم ورود التخصيص الكثير عليه.

ثانيهما: أن هذه العناوين الظاهرة في العنوانية على حد سائر العناوين المأخوذة في موضوعات القضايا، إلا أنها موضوعات لنفي الحكم لا للحكم المنفي.

فقوله رفع الاكراه ينحل إلى قضية موضوعها الفعل المكروه عليه بما هو كذلك، ومحمولها نفي الحكم عنه بما هو كذلك، ومفاده لا يحرم الفعل المكروه عليه.

وحيث إن العنوان موضوع لنفي الحكم، فلا محالة موضوع الحكم المنفي غيره، لاستحالة اقتضاء الشيء للمتباينين.

فالتحفظ على ظاهر القضية، وظهور العنوان في العنوانية بضميمة البرهان، يدل على أن موضوع نفي الحكم شيء، وموضوع الحكم المنفي شيء آخر، ولو لم يكن الخبر واردا مورد الامتنان.

ولا معنى لجعل حكم الخطأ موضوعا، وجعل رفعه محمولا، حتى يكون مفاد القضية ان حكم الخطأ مرفوع، فان المحمول لكل موضوع باقتضاء موضوعه بنحو من الاقتضاء. ويستحيل اقتضاء الشيء لعدم نفسه، فلا محالة الخطأ موضوع مقتض لرفع الحكم عن نفسه.

والتحقيق: أن الأمر وإن كان كذلك في العنوان المقتضى لثبوت الحكم أو المقتضى لنفيه.

لكنه حيث إن رفع المذكورات في الخبر بعنوان رفع الحكم برفع موضوعه. فلا بد أن يكون الموضوع المرفوع موضوع الحكم المرفوع، لا موضوع رفع الحكم.

وإلا فلو كان الموضوع موضوع رفع الحكم لكان رفعه مفيدا لصد المقصود، إذ رفع موضوع الرفع يقتضى رفع الرفع وثبوت الحكم، لا نفيه.

وحيث إن، فيتوجه الاشكال المتقدم من ظهور الخبر في رفع حكم الخطأ بما هو خطأ، لا حكم ذات ما أخطأ عنه.

وما ذكر من البرهان إنما يتم في ما إذا كان نفى الحكم باقتضاء الموضوع المجعول في القضية النافية موضوعاً.

وأما إذا كان عدم الحكم بعدم موضوعه من باب عدم المقتضى بعدم المقتضى ، ولو لاختلاف الأزمنة ، لإناطة اقتضائه بزمان خاص ، كما في النسخ أحياناً ، فلا موقع للبرهان المزبور ، فلا كاشف عن أن موضوع الحكم المنفى غيره.

بل الأمر في الثلاثة الأخيرة من التسعة ، وهي الحسد والطيرة والوسوسة كذلك ، فان موضوع الحكم المنفى ليس إلا نفس هذه الثلاثة.

فالأولى الاقتصار على الجواب الأول باستظهار رافعية هذه العناوين الطارئة من نفس ورود رفعها مورد الامتنان.

وأما الثلاثة الأخيرة ، فالمقتضى للرفع غلبة وقوعها حتى ورد أنه لا يخلو منها أحد ، فغلبة وقوعها مانعة عن تأثير اقتضاءها للحكم امتناناً على الأمة المرحومة.

16 - قوله (قدس سره) : كيف وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم (1) ... الخ.

بيانه : أن إيجاب الاحتياط حال العلم بالتكليف لا معنى له.

وكذا إيجاب التحفظ حال التذكر لا معنى له.

فلا محالة لا يكون إيجاب الاحتياط إلاّ بلحاظ حال الجهل بالتكليف.

ولا يكون إيجاب التحفظ إلاّ بلحاظ الخطأ والنسيان ، فيكون الخبر دليلاً على رفع آثار هذه العناوين بما هي ، لا رفع آثار ذوات المعنونات.

والجواب ما مرّ (2) منا مفصلاً : أن كون إيجاب الاحتياط مثلاً من

ص: 57

1-1. كفاية الاصول / 341.

2-2. في التعليقة 11 من هذا الجزء.

مقتضيات التكليف أو من مقتضيات التكليف المجهول ، سواء كان بنحو اقتضاء السبب لمسببه ، أو بنحو اقتضاء الغاية لذى الغاية ، غير معقول.

فليس وجوب الاحتياط من آثار التكليف وأحكامه ، ولا من أحكام التكليف المجهول وآثاره.

بل من مقتضيات نفس الغرض الباعث على التكليف الواقعي ، فإن الغرض الواقعي كما يدعو المولى إلى جعل البعث نحو ما يحصل له ، كذلك يدعو إلى إيصاله بما يبلغه إلى مرتبة الفعلية والتنجز ، إما بنصب الطريق ، أو بجعل الاحتياط بأحد النحويين المتقدمين.

بل يستحيل أن يكون إيجاب التحفظ من آثار الخطأ والنسيان ، كيف وإيجاب التحفظ لئلا يقع في الخطأ والنسيان ، فكيف يكون من آثار الفعل الصادر خطأ ، أو نسياناً؟

لا- يقال : مرجع كون وجوب الاحتياط أثراً للتكليف المجهول ، أو الحكم على الخطأ والنسيان إلى تحريم مخالفة التكليف المجهول بما هو. فالتكليف المجهول ليس متعلقاً للتكليف حتى يقال باستحالته ، بل موضوع لتعلق التكليف.

لأننا نقول : مخالفة التكليف المجهول بما هو إذا كانت ذات مفسدة مقتضية للتحريم ، فهي خارجة عن محل الكلام ، لأنها اجنبية عن عنوان الاحتياط ، والتحفظ على الواقع المجهول ، والأمر في التكليف المنبعث عن الغرض الواقعي ما مرّ.

وكذا إيجاب التحفظ لئلا يقع في الخطأ والنسيان مرجعه إلى حفظ الغرض الذي يفوت بالخطأ والنسيان ، لا إلى الفرار عن المفسدة التي تترتب على الخطأ بما هو خطأ وعلى النسيان بما هو نسيان فتدبر جيداً.

الاستدلال بحديث الرفع على البراءة في الشبهات الحكمية

ص: 58

17 - قوله (قدس سره) : إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره فى وضع (1) ... الخ.

لا ريب فى ظهور الحجب فى ثبوت الحكم الموحى إلى النبى صلى الله عليه وآله أو الملهم به الوصى عليه السلام ، إذ مع قطع النظر عنه لا ثبوت إلا للمقتضى ، فلا مقتضى حينئذ حتى يكون محجوبا أو غير محجوب.

ونسبة الحجب إلى العلم لعلها مبالغه فى حجب المعلوم ، وإلا فحيث لا يعقل ثبوت العلم وكونه محجوبا عن العالم ، فلا محالة يراد من ظهوره ثبوته ، فان الوجود عين الظهور ، ويراد من احتجابه عدمه ، لكونه فى ظلمة العدم.

وثبوت العلم والجهل المقابل له بتقابل العدم والملكة ، وإن كان لا يستدعى إلا ثبوت المعلوم والمجهول بثبوته الماهوى لا بثبوته الخارجى ، لعدم توقف العلم إلا على المعلوم بالذات ، لا على المعلوم بالعرض ، كما مرّ مرارا فلا دلالة حينئذ على ثبوت التكليف خارجا وحيا أو إلهاما.

لكنه مع ذلك لا يصدق فى شأنه أنه مما لم يوقف الله عباده عليه ولم يعلمهم به ، فانه ظاهر فى ثبوت حكم ما أوقفهم الله عليه ولم يطلعهم عليه لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

فاتضح أن الحجب على أى حال يستدعى ثبوت التكليف وحيا أو إلهاما وحجبه حينئذ بأحد وجهين :

الاستدلال بحديث الحجب على البراءة فى الشبهات الحكمية

ص: 59

إما بعدم أمره حججه عليهم السلام بتبليغه وتعريفه للعباد.

أو باختفائه بعد تبليغ الحجج وتعريفهم إياه باخفاء الظالمين ، أو غيره من العوارض الموجبة لاختفائه.

ونسبة الحجب إليه تعالى على الأول ظاهرة ، حيث إن الحكم صار محجوبا من قبله تعالى بعدم أمره حججه عليهم السلام بتعريفه وتبليغه.

وأما على الثانى ، فلا : إما لأنه لا يصدق فى حقه أنه مما حجبه الله عن العباد ، بل عرفهم إياه على لسان حججه عليهم السلام ، وإن لم يصل إلى بعضهم لعارض.

وإما لأن حجبه مستند إلى الظالمين وغيرهم لا إليه تعالى.

فان قلت : نسبة الحجب اليه تعالى بلحاظ انتهاء سلسلة الاسباب إلى رب الأرباب ، فيكون كقوله عليه السلام : كل ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر (1).

مع أن المقهورية فى الاسباب العذرية مستندة ابتداء إلى أسباب طبيعية من نوم أو إغماء أو جنون ونحوها ، بل ليس فى العالم شىء إلا وله سبب أو أسباب ، ومرجع الكل الى مسبب الأسباب.

قلت : قد ذكرنا فى مبحث الطلب والارادة (2) أن المسببات بما هى موجودات محدودة لا تنسب إلا إلى أسباب هى كذلك ، وبما هى موجودات بقصر النظر على طبيعة الوجود المطلق تنسب إلى الموجود المطلق ، لأن الفاعل الذى منه الوجود منحصر فى واجب الوجود دون فاعل ما به الوجود ، فانه غير منحصر فى شىء.

نعم ربما يكون الفعل المحدود بلحاظ تأثيره اثرا خارقا للعادة بغلية

ص: 60

1- (1) الكافى / 3 : 412 لكن فيه : فالله أولى بالعدر

2- 2. نهاية الدراية 1 : التعليقة 152.

العنصر الربوبى فيه مما ينسب اليه تعالى : (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (1).

بل ربما يكون بلحاظ غلبة العنصر الربوبى على الجهة التى تلى الماهية لخلوصه ووقوعه قريبا ينسب اليه تعالى كما فى قوله تعالى : (وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ) (2) وقوله تعالى : (مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ) (3). كما انه اذا غلبت الجهة التى تلى الماهية ينسب الى الشخص كما فى قوله تعالى : (وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ) (4).

مع انه بلحاظ الاطلاق والنظر الى طبيعة الوجود قال تعالى : (قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) (5).

فالمسببات الصادرة عن الاسباب الطبيعية بلحاظ الاطلاق ينسب اليه تعالى فهو المحيى ، والمميت ، والضار ، والنافع.

بخلاف ما اذا صدرت عن اشخاص غلبت الجهة التى تلى الماهية فيهم ، فإنها تنفى عنه تعالى بهذا النظر كما عرفت.

وما اختلفى باخفاء الظالمين من هذا القبيل ، فلذا ورد فى كلامه تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ) الخ (6) فنسب الكتمان اليهم لغلبة الجهة التى تلى الماهية.

ص: 61

1-1 . الأنفال : 17.

2-2 . التوبة : 104.

3-3 . النساء : 79.

4-4 . النساء : 79.

5-5 . النساء : 78.

6-6 . البقرة : 159.

فكذا فيما نحن فيه ، فان الحكم الذى أمر حججه عليهم السلام بتبليغه للعباد فقد عرفه لهم وإنما حجبه غيره.

والتحقيق : أن الأمر كذلك فى عدم الاسناد إليه تعالى لتلك النكته إذا كان الحجب بعد البيان باخفاء الظالمين.

ولا موجب لحصره فيه ، مع كون المبحوث عنه أعم مما فقد فيه النص وما أجمل فيه النص ، وما تعارض فيه النصان ، بل لا يكاد يشك فى أن عدم بيان حكم شرب التتن وأمثاله لعدم الابتلاء به فى أزمته الحضور. فلم يكن موقع للسؤال ، والجواب.

إلا أن يراد من إخفاء الظالمين سد باب الامامة والولاية ، وإلا لوصل الينا جميع الأحكام.

فان قلت : ظهور الوضع المساوق للرفع فى رفع ما كان ثابتا عليهم قرينة على أن المراد حجب ما أمر الحجة بتبليغه ، فانه الثابت عليهم ، فالثبوت فى نفسه لا يناسب الرفع ، بل الثبوت عليهم ، ولا يكون ثابتا عليهم إلا بعد التبليغ والتعريف.

قلت : ليس الوضع بمعنى الرفع ، بل الوضع بمعنى الجعل والاثبات :

فان تعدى بحرف الاستعلاء كان المراد منه جعل شىء على شىء وإثباته عليه.

وإن تعدى بحرف المجاوزة كان المراد صرفه عنه إلى جانب.

فقد يكون ثابتا حقيقة ، فصرفه عنه يكون مساوقا للرفع.

وقد لا يكون ثابتا بل مقتضيه ثابت ، فيتمحض فى الصرف والجعل عنه إلى جانب ، فاذا كان مقتضى جعل الحكم مقتضيا لإثباته على العباد ، ولكن مصلحة التسهيل أو مصلحة أخرى منعت من أمره بتبليغه وتعريفه ، فقد صرف عنهم ، وجعل عنهم الى جانب.

فحينئذ لا معارض لظهور الحجب المستند اليه تعالى حتى يلتزم بالحجب بالمعنى الثانى فتدبر.

وعن شيخنا الحر العاملى (رحمه الله) فى الوسائل (1) فى الجواب عن هذه الرواية أنها مختصة بالشبهة الوجوبية مدعى أن قوله عليه السلام : موضوع عنهم قرينة ظاهرة فى إرادة الشك فى وجوب فعل وجودى.

ولعل نظره (رحمه الله) إلى أن الواجب هو الفعل الثابت على المكلف فىناسب رفعه ، بخلاف الحرام ، فإن المكلف مزجور عنه ، لا أنه ثابت عليه. وليس ترك الحرام واجبا شرعيا حتى يقال : بثبوتة على المكلف ، بل ترك الحرام ترك ما يستحق العقوبة على فعله.

والجواب - ما مرّ (2) منا سابقا - أن التكليف الزومى - بملاحظة ثقله على المكلف بالجهات المتقدمة - يكون على المكلف.

ولذا كما يتعدى الوجوب بحرف الاستعلاء بالاضافة إلى المكلف ، يقال : يجب عليه ، كذلك الحرمة تتعدى بحرف الاستعلاء ، يقال : يحرم عليه ، كما تشهد له الاستعمالات القرآنية ، حتى فى المحرمات التكوينية كما فى قوله تعالى : (وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ) (3) وقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ) (4) الى غير ذلك.

الاستدلال بحديث الحجب على البراءة فى الشبهات الحكمية

ص: 63

-
- 1-1. وسائل الشيعة 27 : 163 / 33 . 5 : 6 / 6.
 - 2-2. فى التعليقة 7.
 - 3-3. القصص : 12.
 - 4-4. الاعراف : 50.

[الاستدلال بحديث : « كل شيء لك حلال » على البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية]

18 - قوله (قدس سره) : ومنها قوله عليه السلام : كل شيء لك حلال حتى تعرف (1) ... الخ.

وما ورد بهذا المضمون روايات :

منها : ما رواه شيخ الطائفة عن عبد الله بن سنان قال : قال أبو عبد الله عليه السلام (كل شيء يكون فيه حرام وحلال ، فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) (2).

ومنها : ما رواه في الكافي عن عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام بعد السؤال عن الجبن ، فقال (سأخبرك عن الجبن وغيره ، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه) (3).

ومنها : ما رواه البرقي بسنده عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال : كنت عند أبي جعفر فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام (إنه لطعام يعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره ، كل شيء فيه الحلال والحرام ، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه) (4).

ومنها : ما رواه في الكافي بسنده عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : سمعته عليه السلام ، يقول عليه السلام (كل شيء هو لك

الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء لك حلال على البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية 64

ص: 64

1- 1. كفاية الاصول / 341.

2- 2. تهذيب الأحكام 9 / 79.

3- 3. الكافي 6 / 339.

4- 4. المحاسن 2 / 496 - 497.

حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة ، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك ، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة (1).

هذا جميع ما وقفنا عليه في جوامع الأخبار.

وما ورد في مورد الجبن ونحوه ، مع أنه كليل في مورد الشبهة الموضوعية ، فيه التقييد بوجود الحلال والحرام فيه.

وفيه المحاذير المانعة عن الاستدلال ، فلا يجدي الخبر الأول المطلق أيضا.

وما ليس فيه هذا التقييد منحصر في خبر مسعدة بن صدقة ، وظهورها - صدرا وذيلا - في الشبهة الموضوعية في غاية الوضوح.

وليس من باب تخصيص الكليل بالمورد ، بل الإمام عليه السلام طبّقها على الشبهة الموضوعية ، بقوله عليه السلام : وذلك مثل ... الخ.

ثم أكدها أخيرا بما يختص بالشبهة الموضوعية ، بقوله عليه السلام : أو تقوم به البيّنة.

وما يظهر (2) من شيخنا الاستاذ (قدس سره) هنا تبعا

ص: 65

1-1. الكافي 5 / 313 - 314.

2-2. يعنى في متن الكفاية حيث استدل على البراءة في الشبهة الحكمية بقوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه ومن المعلوم أن الاحتجاج بها إنما يصح إذا كانت غير رواية مسعدة وإلا لم يكن وجه للاستدلال لاختصاصها بالشبهة الموضوعية كما هو صريح تطبيقه عليه السلام لها على الأمثلة.

للشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل (1) من ورود خبر آخر بهذا المضمون من دون تطبيق على الشبهة الموضوعية ، كما في طي كلماته في المقام ، وفي صريح كلامه في أول (2) الشبهة الموضوعية التحريمية لا أثر منه في جوامع الأخبار والآثار.

ويشهد لما ذكرنا أنه لو كان مثل هذه الكلية المطلقة لم يتكلف القوم بالاستدلال بقوله عليه السلام (كل شيء فيه حلال وحرام ...) الخ مع ما فيه من المحذور ، والله العالم.

=====

3. فرائد الأصول المحشى 41 / 2.

ص: 66

1- متوقفة على استقلال الرواية وكونها غير رواية مسعدة وإلا لما كان له وجه هذا ما ذكره في اول. البراءة وأما ما ذكره في الشبهة التحريمية الموضوعية فهو انه (قدّه) قال في دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب مع كون الشك في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية - والظاهر عدم الخلاف في ان مقتضى الأصل فيه الاباحة للاخبار الكثيرة في ذلك مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال واستدل العلامة في التذكرة على ذلك برواية مسعدة بن صدقة ثم ذكر الرواية بتمامها فانه (قدّه) كما ترى جعل رواية مسعدة غير الرواية الثانية صريحا فلذا نسب الاستدلال بها الى العلامة (قدّه) واورد عليه بعد ذكرها.

2- 2. فرائد الأصول المحشى 16 / 2.

19 - قوله (قدّس سره) : فهو حلال تأمل (1) ... الخ.

وجهه : أن كل حكم إيجابى أو تحريمى لا ينحل إلى حكمين إيجابى وتحريمى فعلا وتركاً.

بل ترك الواجب حيث إنه ترك الواجب يستحق عليه العقاب ، لا أنه حرام ، وكذلك فى طرف الحرام.

الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء لك حلال على البراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية

ص: 67

1-1 . كفاية الأصول / 342.

20 - قوله (قدّس سره) : فانه يقال لم يعلم الوجوب أو الحرمة (1) ... الخ.

بيانه أن إيجاب الاحتياط : إن كان نفسيا - بأن كان فعل محتمل الوجوب - بما هو محتمل الوجوب - واجبا حقيقة ، لمصلحة فيه بهذا العنوان ، أو كان فعل محتمل الحرمة - بما هو - حراما حقيقة ، لمفسدة فيه بهذا العنوان - فالتكليف الواقعى ، وإن كان مما لم يعلم ، إلا أن التكليف الفعلى بعنوان آخر معلوم ، فاذا علم - ولو بعنوان من العناوين الطارئة - خرج عن كونه من (ما لا يعلمون) فيكون دليل الاحتياط الموجب للعلم بالتكليف بعنوان آخر رافعا لموضوع دليل البراءة حقيقة.

وإن كان إيجاب الاحتياط طريقيا ، أى إنشاء بداعى تنجيز الواقع باحتماله ، فالواقع على حاله مما لم يعلم ، وكما أن دليل الاحتياط منجّز للواقع المحتمل ، كذلك دليل البراءة معذّر عن الواقع المحتمل ، فيتعارضان.

ويمكن أن يقال : أمّا إن كان الاحتياط واجبا نفسيا ، فوروده مبنى على ظهور (ما لا يعلمون) فى دليل البراءة فى الأعم على ما تقدم.

مع أن ظاهره أنهم فى سعة من التكليف الذى لا يعلمونه ، لا فى سعة مما لا يعلمونه ولا يعلمون حكم ما لا يعلمونه.

وبالجملة : فرق بين التعميم من حيث العناوين الذاتية والعرضية ، وبين

الاستدلال بحديث السعة على البراءة فى الشبهات الحكمية

ص: 68

العناوين المترتبة على التكليف بالعناوين الأولية ، فان ظاهر الخبر تعيين وظيفة من لا يعلم تكليفه ، لا تعيين وظيفة من لا يعلم تكليفه ولا يعلم وظيفة عدم علمه بتكليفه .

مضافا إلى أن دليل الاحتياط إذا كان عاما كان دليل البراءة لغوا ، فان مثل هذا الدليل ظاهر في الشبهة الحكمية ، ومع قيام الدليل على الاحتياط في كل محتمل التكليف لا مجال للتوسعة حينئذ .

نعم اذا قلنا باختصاصه بالشبهة التحريمية كان مورد التوسعة هي الشبهة الوجوبية .

مع أن معنى الخبر إذا كان التوسعة ما دام لا- يعلمون ، فظاهره كون المورد مما يقبل تبدل جهله بالعلم ، وهذا إنما يكون في التكاليف الواقعية التي يمكن قيام الطريق عليها بعد الجهل بها ، بخلاف التكليف الظاهري اللزومي ، فان دليل الاحتياط متحقق من الأول . فلا مجال لأن يقال : هم في سعة ما دام لا يعلمون ، فتدبر .

ويندفع الإيراد على التعميم بأن غرضه (قدّس سره) من الوجوب النفسى هو الوجوب المنبعث عن مصلحة أخرى ما وراء مصلحة الواقع ، ومثله ليس وظيفة عملية للجاهل بحكمه حتى لا- يعمه (ما لا يعلمون) بل هو كالحكم الواقعي ، غاية الأمر أن عنوانه عرضي للعنوان الواقعي .

نعم وجوب الاحتياط نفسيا بالمعنى الذي بيناه سابقا (1) المساوق للأمر الطريقي وظيفة عملية للجاهل بالواقع ، فيرد عليه ما أوردناه ، لكنه غير مراد له قدّس سره .

وأما إن كان الاحتياط واجبا طريقيا ، فيمكن أن يقال : بورود دليل ،

ص: 69

الاحتياط أيضا بناء على إرادة مطلق الحجة القاطعة للعذر من العلم.

فمفاد دليل البراءة حينئذ هي التوسعة فيما لم تقم حجة على الواقع.

وبعد أن كان احتمال التكليف منجزا بدليل الاحتياط كان كما إذا وردت أمانة، وقلنا: بأن معنى حجيتها منجزيتها للواقع، فكما لا شبهة في ورودها على دليل البراءة، كذلك ينبغي أن لا يرتاب في ورود دليله على دليل البراءة.

فان قلت: كما أن دليل البراءة موضوعه (ما لم يعلم) بمعنى عدم الحجة المنجزة للواقع، كذلك موضوع دليل الاحتياط المشتبه بمعنى ما لم تقم حجة معذرة عن الواقع، فيتعارضان، لأن أحدهما يوجب المنجزية، والآخر يوجب المعذرية، ولا وجه للتوسعة في الاول دون الثاني.

قلت: حيث إن إيجاب الاحتياط بعنوان التحفظ على الغرض الواقعي المنبعث عنه التكليف الواقعي، إما بايصاله عرضا بايصال الحكم المماثل، أو بايصاله بآثره بجعل الواقع منجزا به، فلا محالة ليس موضوعه إلا احتمال التكليف اللزومي المنبعث عن الغرض الواقعي، لا احتمال عدمه، ولا عدم قيام المعذر عنه.

بخلاف دليل البراءة، فإنه في مقام التوسعة مما لم يتنجز بمنجز واقعي أو جعليّ، فموضوعه ما لم يقم عليه منجز

والكلام في ورود دليل الاحتياط بلحاظ لسان دليله، وعنوان موضوعه، وإلا فتعارض المنجز والمعذر بديهياً.

لا يقال: إذا لم يكن دليل الاحتياط كما ذكر من حيث عموم موضوعه لعدم المعذر لم يكن وجه لتقديم الأمانة النافية عليه، بناء على كون الأمانة منجزة أو معذرة

لأننا نقول: حيث إن لسان الأمانة النافية عدم التكليف، فالمعذورية من حيث إن لسانها نفى التكليف، فلا مجال لما يكون لسانه منجزية احتمال ثبوت

التكليف ، ولأجل هذه الخصوصية يكون دليل الأمانة واردا أيضا إذا كانت مثبتة منجزة للتكليف ، فان لسانها ثبوت التكليف ، فلا مجال لما يكون لسانه منجزة احتمال ثبوته ، فتدبر .

وسيجيء إن شاء الله تعالى تنمة الكلام عند التعرض للجمع بين أخبار الاحتياط والبراءة (1)

الاستدلال بحديث السعة على البراءة في الشبهات الحكمية

ص: 71

1-1. في التعليقة 34.

[الاستدلال بحديث كل شيء مطلق ... على البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية أو الأعم منها ومن الوجوبية]

21 - قوله (قدس سره): ودلالته تتوقف على عدم صدق الورود (1) ... الخ.

تحقيق المقام : ان المراد بقوله عليه السلام حتى يرد فيه نهى : تارة : هو الورود في نفسه المساوق للصدور واقعا.

وأخرى : هو الورود على المكلف المساوق للوصول إليه.

والنافع في المقام هي إباحة ما لم تصل حرمة إلى المكلف ، لا إباحة ما لم يصدر فيه نهى واقعا ، فانه دليل إباحة الاشياء قبل الشرع ، لا الإباحة فيما لم يصل ، وإن صدر فيه نهى واقعا.

توضيحه أن الإباحة على قسمين :

إحدهما : بمعنى اللاحرج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي ، لكونه عبدا مملوكا ينبغي أن يكون وروده وصدوره عن رأى مالكة.

ثانيتهما : الإباحة الشرعية في قبال الحرمة الشرعية الناشئة عن المفسدة الباعثة للمولى على زجره عما فيه المفسدة.

وهي تارة : إباحة واقعية ثابتة لذات الموضوع ، ناشئة عن لا اقتضائية الموضوع لخلوه عن المصلحة والمفسدة.

واخرى : إباحة ظاهرية ثابتة للموضوع بما هو محتمل الحرمة والحلية

الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء مطلق على البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية أو في الأعم منها ومن الوجوبية

ص: 72

ناشئة عما يقتضى التسهيل على المكلف بجعله مرخصا فيه.

والاباحة القابلة لان يغتيا بعدم صدور النهى واقعا هى الاباحة بمعنى الأخرج ، لا الاباحة الشرعية سواء كانت واقعية أو ظاهرية.

أما الاباحة الواقعية ، فالمفروض أنها ناشئة عن لا اقتضائية الموضوع فلا يعقل ورود حرمة فى موضوعها للزوم الخلف من فرض اقتضائية الموضوع المفروض أنه لا اقتضاء.

لا يقال : لا اقتضائيته من حيث ذاته لا تنافى عروض عنوان عليه يقتضى الحرمة.

لانا نقول : نعم إلا أن الذى يرد فيه نهى ذلك العنوان الذى له اقتضاء الحرمة ، لا أن النهى يرد فى مورد الاباحة.

و فرق بين ورود نهى فى مورد الاباحة كما هو ظاهر الخبر ، وبين انطباق عنوان ورد فيه النهى على مورد الاباحة ، فالماء مثلا مباح والغصب حرام ، وانطباق عنوان الغصب على الماء لا يقتضى صدق ورود النهى فى الماء المغصوب ، بل من انطباق العنوان الوارد فيه النهى على مورد الاباحة.

هذا إذا أريد ما هو ظاهر الخبر من كون الاباحة معيئة بورود النهى فى موردها.

وأما إذا أريد بورود النهى تحديد الموضوع وتقييده ، - بأن يكون المراد أن ما لم يرد فيه نهى مباح ، وأن ما ورد فيه نهى ليس بمباح ، - فهو : إن كان بنحو المعرفية فلا محالة يكون حمل الخبر عليه حملا على ما هو كالبديهى الذى لا يناسب شأن الامام عليه السلام.

وإن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الضد حدوثا أو بقاء ، فهو غير معقول : لأن عدم الضد ليس شرطا لوجود ضده ، لا حدوثا ولا بقاء ، ولا معنى لتقييد موضوع الاباحة بعدم ورود النهى حقيقة إلا شرطيته.

وأما الاباحة الظاهرية، فجعلها مغيّاة أو محدّدة ومقيّدة بعدم صدور النهى فى موضوعها واقعا غير صحيح من وجوه :

منها : أن الاباحة الظاهرية التى موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغيّاة إلاّ بالعلم ، ولا محدّدة إلاّ بعدمه ، لا بأمر واقعى يجمع الشك ، وإلاّ لزم تخلف الحكم عن موضوعه التامّ ، فإنه مع فرض كون الموضوع وهو المشكوك موجودا يرتفع حكمه بصدور النهى المجمع مع الشك واقعا.

فلا يعقل أن تنقيد إلا بورود النهى على المكلف ، ليكون مساوقا للعلم المرتفع به الشك.

ومنها : أن الاباحة حيث إنها مغيّاة بصدور النهى واقعا ، أو محدّدة بعدم صدوره واقعا ، والغاية أو القيد مشكوك الحصول ، فلا محالة يحتاج إلى أصالة عدم صدوره لفعلية الاباحة.

وسيجىء (1) إن شاء الله تعالى أن الأصل إمّا أن يكون كافيا وإن لم يكن هذا الخبر ، أو لا يكون كافيا إن أردنا ترتيب مضمون الخبر عليه تعبدا.

فعلى الأول لا استدلال بالخبر ، وعلى الثانى لا يصح الاستدلال به.

ومنها : أن ظاهر الخبر جعل ورود النهى غاية رافعة للاباحة الظاهرية المفروضة ، ومقتضى فرض عدم الحرمة الأبقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثا ، ومقتضاه عدم الشك فى الحلية والحرمة من أول الأمر ، فما معنى جعل الاباحة الظاهرية المتقوّمة بالشك فى الحلية والحرمة فى فرض عدم الحرمة الا بقاء.

وليست الغاية غاية للاباحة الانشائية حتى يقال : إنه يحتمل فى فرض فعلية الشك صدور النهى واقعا ، بل غاية لحقيقة الاباحة الفعلية بفعليّة موضوعها وهو المشكوك.

ص: 74

1-1. فى التعليقة الآتية.

وحيث إن المفروض صدور النهى بقاء في مورد هذه الاباحة الفعلية ، فلذا يرد المحذور المزبور.

فان قلت : هذا إذا كان المراد صدور النهى منه تعالى شأنه. وأمّا إذا أريد صدوره من النبي صلّى الله عليه وآله ، أو الوصى عليه السلام على طبق ما أوحى به أو ما ألهم به ، فيندفع هذا المحذور ، لتقوم الشك باحتمال صدوره منه تعالى ، والغاية صدوره من النبي صلّى الله عليه وآله أو الوصى عليه السلام ، فيساق روية ما حجب الله علمه عن العباد.

فيفيد أن الحرمة الواقعية الموحى بها أو الملمهم بها لا تؤاخذ لها ، إلا بعد صدور النهى على طبقها من النبي صلّى الله عليه وآله أو الوصى عليه السلام.

وهذا الاحتمال غير بعيد ، إذ الظاهر من الصدور التدريجي بعد جعل الاباحة الظاهرية هو الصدور من النبي صلّى الله عليه وآله أو الوصى عليه السلام في مقام تبليغ أحكامه تعالى تدريجاً.

فيكون إعطاء لقاعدة كلية ، حتى يقوم النبي صلّى الله عليه وآله أو الوصى عليه السلام في مقام التبليغ.

قلت : مضافاً إلى بقاء المحذورين الأولين على حالهما ، أن الحكم الذي لم يقم النبي صلّى الله عليه وآله أو الوصى عليه السلام بصدد تبليغه لا أثر لمقطوعه حتى يحتاج إلى جعل الاباحة الظاهرية في مشكوكه.

وعدم الاثر واضح حتى من حيث وجوب الاحتياط ، فانه لا يصل ما ثبت على المكلف وتنجزه عليه ، فلا يعقل في موضوع عدم التبليغ ، كما هو واضح.

وحيث علم من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إرادة الاباحة الشرعية واقعية كانت أو ظاهرية ، بناء على إرادة الصدور من الورود ، فلا مناص من حمل الإباحة على اباحة الأشياء قبل الشرع بمعنى اللاّحرج العقلي ، فانها محدودة ومغيّاة بعدم صدور الحرمة الشرعية ، فيكون الخبر دليلاً على هذه الاباحة ، لا

الاباحة الشرعية الظاهرية المبحوث عنها هنا.

إلا أن حمل الاباحة على الاباحة المالكية قبل الشرع التي يحكم بها عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للامام عليه السلام المعدّ لتبليغ الاحكام ، خصوصا بملاحظة أن الخبر مروى عن الصادق عليه السلام بعد ثبوت الشرع ، واكمال الشريعة ، خصوصا فى المسائل العامة البلوى التي يقطع بصدور حكمها عن الشارع ، فلا فائدة فى الاباحة مع قطع النظر عن الشرع.

وعليه ، فالمراد من الورود هو الورود على المكلف المساوق لوصوله إليه.

والمراد بالاطلاق هو الترخيص الشرعى الظاهرى ، وعدم تقيد المكلف ظاهرا بطرف الترك ، أو بطرف الفعل ، فيكون دليلا على المسألة.

والتعبير عن الوصول بالورود تعبير شائع لا ينسب الى أذهان أهل العرف غيره.

بل الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات أن الورود ليس بمعنى الصدور أو ما يساوقه ، بل هو معنى متعد بنفسه ، فهناك بلحاظه وارد ومورود ، فيقال : ورد الماء وورد البلد ووردنى كتاب من فلان ، وإن كان بلحاظ إشراف الوارد على المورد ربما يتعدى بحرف الاستعلاء.

نعم ربما يكون الوارد أمرا له محل فى نفسه كالحكم ، فيقال : ورد فيه نهى مثلا ، فالموضوع محل الوارد ، لا مضاييف الوارد ، بل مضاييفه من ورده هذا التكليف الخاص ، ولذا لا يصح أن يقال : بالاضافة إلى الموضوع : ورده نهى ، بل ورد فيه.

بخلاف المكلف ، فانه الذى ورده التكليف أو ورد عليه بلحاظ إشرافه عليه.

وبالجملة : نفس معنى الورود متعد بنفسه إلى المورد ، ولمكان التضاييف لا- يعقل الوارد إلا- بلحاظ المورد ، وليس المورد هنا إلا المكلف دون محل الوارد ، ولذا لو لم يكن الوارد محتاجا الى المحل لا يتعدى إلا بنفسه ، أو بحرف الاستعلاء

فتحقق أن الورد ليس بمعنى الصدور وما يساوقه مفهوما حتى لا- يحتاج في ذاته إلى مكلف يتعلق به ، بل بمعنى يساوق الوصول إليه ، لتضاييف الوارد والمورود ، فتدبر جيدا.

وعن شيخنا الاستاذ (قدس سره) تقريران آخران في الجواب :

احدهما : ما في تعليقه (1) الأنيقة من أن الورد بمعنى الصدور ، والاباحة الشرعية - قبل صدور الحرمة منه تعالى أو قبل صدورها من النبي صلى الله عليه وآله لعدم الأمر بتبليغها - خارجة عن مورد النزاع ، وداخلة فيما حجب الله علمه عن العباد.

وحيث إن هذه الاباحة مغية بصدور النهي واقعا فلا يمكن إثباتها بالخبر فقط ، بل بضم أصالة عدم صدور النهي.

إلا أنه مع ذلك لا يجدى ؛ لأن التعبد بعدم الغاية لا يقتضى إلا التعبد بالمغية ، والمفروض أن المغية أجنبى عما نحن فيه. هذا ملخصه بتوضيح منى.

وثانيهما : ما في متن الكفاية من أن الاباحة وإن كانت مجدية إلا أنها مغية بصدور النهي ، فلا بد من الأصل.

فبضميمة الأصل تثبت إباحة واقعية للشئ بعنوانه الواقعي ، كما هو ظاهر الشئ من دون قرينة صارفة إلى الشئ بما هو مجهول الحلية والحرمة ، كما فيما إذا كان الورد بمعنى الوصول ، فانه يحدّد الموضوع ، وإباحة الشئ بعنوان أنه مجهول الحكم محل الكلام.

ثم أجاب بأن المهم دفع تبعة شرب التتن مثلا سواء كان بالحكم باباحته بما هو أو بما هو مجهول الحكم.

فأورد عليه بأنه يجدى فى غير صورة العلم بصدور النهى والاباحة ، وشك فى تقدمها وتأخرها.

حيث إن الاستدلال إنما يتم بالأصل ، ولا أصل ، أو لان الخبر بنفسه لا يعم مثله.

ثم أجاب باللاحق بعدم الفصل.

فأورد عليه بأنه يتم فيما إذا كان اثبات أحد المتلازمين بالدليل لا بالأصل.

وسيجىء إن شاء الله تعالى التعرض لما يتعلق بما أفاده (قدس سره).

22 - قوله (قدس سره) : ولكن بضميمة أصالة العدم (1) ... الخ.

لا يخفى عليك أن إجراء الأصل : تارة - لمجرد نفي الحرمة ودفع تبعثها ظاهرا ، فلا مانع منه.

إلا أنه ليس من الاستدلال بالخبر ، بل الأصل عدم الحرمة ، كان هناك قوله : (كل شىء مطلق) ، أو لم يكن.

وأخرى - للتعبد بالاباحة المغيأة أو المقيدة بعدم صدور الحرمة ، أو لتحقيق موضوع تلك الاباحة ، فحينئذ يرتبط الأصل بالاستدلال بالخبر.

إلا أنه لا يكاد يجدى إجراء الأصل لهذا الغرض ، فان المراد بالاباحة المتعبد بها - إما لأجل التعبد بعدم تحقق غايتها ، أو التعبد بقيدها - إما هى الاباحة الشرعية - واقعية كانت أو ظاهرية - وإما الاباحة المالكية بمعنى اللاخرج.

والتعبد بالاولى فرض معقوليتها فى نفسه. وقد عرفت (2) عدم معقوليتها واقعية كانت أو ظاهرية ، فلا معنى للتعبد بها ، لا بلا واسطة ولا معها.

ص: 78

1-1 .1 كفاية الأصول / 342.

2-2 .2 فى التعليقة 21.

والتعبد بالثانية لا- معنى له ؛ لأن المفروض أن الاباحة قبل الشرع بمعنى اللأخرج العقلى ليست من مقولة الحكم ، وإلا لزم الخلف. وليست موضوعا ذات حكم شرعى أيضا.

وأما كون الأصل محققا لموضوعها ، فانما يصح إذا كانت من لوازم الأعم من الواقع والظاهر ، كوجوب الاطاعة وحرمة المعصية ، ووجوب المقدمة وحرمة الضد.

ومن الواضح أن الاباحة قبل الشرع هى اللأخرج عقلا قبل الشرع حقيقة ، لا قبله ولو ظاهرا ، مع ثبوته واقعا.

نعم اللأخرج قبل وصول التكليف من لوازم الأعم من عدم وصوله واقعا أو ظاهرا.

لكنه بمعنى يساوق قبح العقاب بلا بيان ، ومثله أجنبى عن اللأخرج المعنيا بعدم صدور النهى على الفرض.

فحمل الاباحة على هذا المعنى خلف ؛ لأن المفروض أن الغاية صدور النهى ، لا وصوله.

مضافا إلى أنه لو ترتبت الاباحة بوجه على الأصل لا يجدى فى هذه المسألة ، إلا إذا كانت الاباحة المترتبة عليه بمعنى الاباحة الظاهرية المترتبة على مجهول الحكم ، بحيث لو علم لوجب امتثاله.

وأما الاباحة المالكية ، فهى غير شرعية ، فلا دخل لها بالبراءة مع النظر إلى ما هو تكليف المكلف فعلا شرعا.

كما أن الاباحة المترتبة على الجهل بالحكم الذى ما قام النبى صلى الله عليه وآله أو الوصى عليه السلام بصدد تبليغه لا تجدى فى الحكم بالاباحة فى مورد الجهل بالحكم الصادر الذى لو علم به لوجب امتثاله ، كما هو المفروض فى مسألة البراءة ، ولذا قلنا : بأن رواية الحجب لا تجدى فى محل البحث.

23 - قوله (قدّس سره): ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهى عنه في زمان (1) ... الخ.

أمّا لعدم جريان الأصل فيهما في نفسه ، لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، أو لجريانهما وتساقطهما للمعارضة.

ولكنه لا يخفى عليك أن الاباحة الواقعية المستفادة من قوله عليه السلام (كل شيء مطلق) ، إما أن تكون مغيّاة حقيقة بعدم صدور النهى واقعا ، أو محدّدة بعدم صدوره.

فإن أريد الأولى بحيث كانت هناك إباحة مستمرة تزول بالنهى ، فحينئذ لا يعقل فرض الشك في التقدم والتأخر ؛ لأن هذه الاباحة متقدمة على النهى لفرض ثبوتها واستمرارها إلى أن يرد النهى ، والاباحة الأخرى لا يعقل ورودها على موضوع محكوم بالاباحة ، فلا محالة لو فرضت إباحة أخرى غير الأولى فهي متأخرة عن صدور النهى.

وإن أريد الثانية بحيث كان المراد أن ما لم يصدر فيه نهى مباح ، وما صدر فيه نهى ليس بمباح ، ففرض الشك في التقدم والتأخر معقول ؛ لاحتمال أن يكون المورد كان مما لم يصدر فيه نهى فيه ، فكان مباحا ثم ورد فيه نهى ، أو كان المورد مما صدر فيه نهى ، فلم يكن مباحا من الأول ، ثم زال النهى وصار مباحا.

إلا أن مثل هذا الفرض لا يكون في نفسه مشمولا للخبر ، لا أنه لا يصح الاستدلال بالخبر عليه ، لعدم جريان الأصل المتمم للاستدلال به كما هو ظاهر سياق العبارة.

والسر في عدم شمول الخبر - لهذا الفرض في نفسه - أن الظاهر - بعد جعل عدم صدور النهى محددا للموضوع - أن ما لم يصدر فيه نهى مباح ، وأن ما

ص: 80

صدر فيه نهى ليس بمباح ، لا ما صدر فيه نهى وزال مباح ، أو ما لم يصدر فيه نهى ثم صدر ليس بمباح. والله العالم. وإن كانت العبارة غير آية عن إرادة عدم شمول الخبر في نفسه لهذا الفرض.

24 - قوله (قدس سره) : إلا أنه إنما يجدى فيما كان المثبت للحكم بالاباحة (1) ... الخ.

توضيحه : أنه لو ثبت الملازمة بين حكمين واقعيين أو ظاهريين ، فالدليل على ثبوت أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر ، كما يراه شيخنا الاستاذ (قدس سره) أو دليل الملازمة عند وضع أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر ، كما اخترناه (2) سابقا. وهذا في الأحكام الواقعية ظاهر.

وفي الأحكام الظاهرية ما تقدم (3) منه في قوله : (كل شىء لك حلال) حيث إن مورد الشبهة التحريمية ، وبعدم القول بالفصل حكم (قدس سره) بالبراءة في الشبهة الوجوبية ؛ نظرا إلى ثبوت الاتفاق على اتحاد حكم الشبهة فيهما نفيا وإثباتا ، فإذا ثبت البراءة بقوله عليه السلام : (كل شىء لك حلال) في الشبهة التحريمية ، ثبت البراءة في الشبهة الوجوبية لأحد الوجهين المتقدمين.

ص: 81

1-1. كفاية الأصول / 343.

2-2. قال قده في مبحث مقدمة الواجب بل وجوب المقدمة شرعا نتيجة ثبوت الملازمة عقلا عند وجوب ذى المقدمة شرعا كما هو الحال في كل متلازمين عقلا فان دليل الملازمة عند وضع الملزوم دليل على اللازم. نهاية الدراية 2 : التعليقة 1.

3-3. كفاية الأصول / 341.

وأما فيما نحن فيه فلا ملازمة بين جريان الاستصحاب في مورد وجريان البراءة في مورد آخر ، بحيث إذا جرى الاستصحاب في بعض أفراد الشبهة التحريمية تجرى البراءة في بعض أفرادها الآخر.

بل الملازمة بين جريان البراءة في تمام أفراد الشبهة التحريمية ، ولا دليل على أحد المتلازمين من هذه الحيثية في بعضها كي يقال : بثبوت الآخر.

وعليه ينبغي حمل العبارة ، لا ما يتراءى منها من الفرق بين الدليل ، والأصل الموهوم لكون المانع عدم ثبوت اللوازم بالأصل ، فانه جار في مفاد (كل شيء لك حلال) أيضا.

بل ما ثبت بالأصل هنا ليس طرف الملازمة ، إذ الطرفان البراءة في هذا والبراءة في ذاك ، لا الاباحة التعبدية بعنوان حرمة نقض اليقين بالشك في طرف ، والاباحة الظاهرية بعنوان مجهول الحلية والحرمة في طرف آخر. فافهم وتدبر.

الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء مطلق على البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية أو في الاعم منها ومن الوجوبية

25 - قوله (قدس سره): أما العقل فقد استقل بقبح العقوبة (1) ... الخ.

نحن وإن ذكرنا مرارا (2) أن مدار الاطاعة والعصيان على الحكم الحقيقى ، وأن الحكم الحقيقى متقوم بنحو من أنحاء الوصول ، لعدم معقولية تأثير الانشاء الواقعى فى انقذاح الداعى .

وحينئذ فلا تكليف حقيقى مع عدم الوصول ، فلا مخالفة للتكليف الحقيقى فلا عقاب ، فانه على مخالفة التكليف الحقيقى .

إلا أن عدم العقاب لعدم التكليف أمر ، وعدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر ، وما هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الثانى دون الأول .

مضافا إلى أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مما اتفق عليه الكل ، وتقوم التكليف بالوصول مختلف فيه .

بل صريح شيخنا الاستاد (قدس سره) فى تعليقه (3) الأنيقة انفكاك مرتبة الفعلية البعثية والزجرية عن مرتبة التنجز .

الاستدلال بحكم العقل على البراءة فى الشبهات الحكمية

ص: 83

1-1 .1 كفاية الأصول / 343.

2-2 .2 قد تقدم فى مبحث حجية القطع فى التعليقات 8 و 41 و 42 و 43.

3-3 .3 التعليقة على فرائد الأصول / 35.

فالاولى تقريب القاعدة بوجه عام مناسب للمقام.

فنقول: فى توضيح المقام إن هذا الحكم العقلى حكم عقلى عملى بملاك التحسين والتقييح العقليين ، وقد بينا فى مباحث القطع (1) والظن مرارا أن مثله مأخوذ من الاحكام العقلانية التى حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظا للنظام وإبقاء للنوع ، وهى المسماة بالقضايا المشهورة المعدودة فى الصناعات الخمس من علم الميزان.

ومن الواضح أن حكم العقل - بقبح العقاب بلا بيان - ليس حكما عقليا عمليا منفردا عن سائر الاحكام العقلية العملية ، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء ، نظرا إلى أن مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن زى الرقية ورسوم العبودية ، وهو ظلم من العبد على مولاه ، فيستحق منه الذم والعقاب.

كما أن مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم ، إذ ليس من زى الرقية أن لا يخالف العبد مولاه فى الواقع وفى نفس الامر ، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجة خروجا عن زى الرقية حتى يكون ظلما.

وحينئذ فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده ؛ إذ الذم على ما لا يذم عليه ، والعقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض ، وايداء بحت بلا موجب عقلائى ، فهو ظلم ، والظلم بنوعه يؤدى إلى فساد النوع ، واختلال النظام ، وهو قبيح من كل أحد بالاضافة إلى كل أحد ولو من المولى إلى عبده.

لكن لا يخفى أن المهم هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلا ما لم تقم عليه حجة منجزة لها.

ص: 84

1-1. فى التعليقات 10 و 21 و 41 من مبحث القطع وفى التعليقة 134 و 145 من مبحث الظن نهاية الدراية 3.

وحيث إن موضوع الاستحقاق بالأ-خرة هو الظلم على المولى ، فمع عدمه لا- استحقاق قطعاً ، وضم قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا ، وإن كان صحيحاً في نفسه.

26 - قوله (قدّس سره) : مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة (1) ... الخ.

لأن مقتضى ما تقدم أنه لا ملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي واستحقاق الذم والعقاب بل الملازمة بين مخالفة التكليف الذي قامت عليه الحجة واستحقاق الذم والعقوبة.

فاذا لم يكن تلازم بين مخالفة التكليف الواقعي واستحقاق العقاب ، فلا يلزم احتمال التكليف احتمال استحقاق العقوبة على مخالفته ، إذ الملازمة بين القطعين أو الظنيين أو الاحتمالين ، للتلازم بين المقطوعين والمظنونين والمحتملين ، فبعد فرض انتفاء الملازمة بين المحتملين لا يعقل التلازم بين الاحتمالين.

ولا يخفى عليك أن حصر الملازمة - في ما ذكرنا - لا يبتى على كون استحقاق العقاب بحكم العقل من باب قبح الظلم.

بل إذا كان بجعل الشارع كان الأمر كذلك ، لما مرّ في غير مقام أن بناء جعل العقاب شرعاً على أن قاعدة اللطف تقتضى إيصال العباد إلى مصالحهم بالبعث نحو ما فيه المصلحة ، وحفظهم عن الوقوع في المفاسد بزجرهم عما فيه المفسدة.

وحيث إن البعث والزجر ما لم يكن على مخالفتها عقوبة لا يكون باعثاً فعلياً ، ولا زاجراً كذلك في نفوس العامة ، فقاعدة اللطف تقتضى جعل العقاب على مخالفتها.

ص: 85

وحيث ان جعل العقاب واقعا ما لم يصل إلى العبد لا يكون بوجوده الواقعي محققا للباعثية الفعلية والزاجرية الفعلية ، فقاعدة اللطف تقتضى إيصاله تنميما لمرحلة البعث والزجر.

فلا تكون فعلية استحقاق العقاب المجعول شرعا الا بوصوله إلى العبد.

فلا يكون احتمال التكليف ملازما لاحتمال فعلية الاستحقاق شرعا.

نعم العلم بالتكليف علم بلازمه المجعول ، وبهذا العلم يصير الاستحقاق المجعول فعليا مؤثرا ، كما أنه به يصير التكليف فعليا قابلا للباعثية والزاجرية فعلا.

27 - قوله (قدّس سره) : فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر (1) ... الخ.

توضيحه : أن موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل : إن كان احتمال العقوبة لا على تقدير ، فاحتمال العقوبة قبل المراجعة إلى القاعدتين في نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف ، لما مرّ من (2) أن الملازمة بين الاحتمالين فرع الملازمة بين المحتملين ، والملازمة بين العقوبة ومخالفة التكليف غير ثابتة قبل المراجعة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبة واحتمال التكليف ، فلا احتمال للعقاب ، بل للتكليف فقط ، وبعد المراجعة إلى القواعد العقلية ، فقاعدة قبح العقاب تنفى الملازمة بين التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته بما هو ، بل تفيد أن الملازمة إنما تكون بين التكليف الذي قامت عليه الحجة واستحقاق العقوبة. فالاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبة ، لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير ، إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على

ص: 86

1-1. كفاية الأصول / 343.

2-2. في التعليقة السابقة.

تقدير بمجرد احتمال التكليف ، لأنه فرع إحراز الملازمة بين المحتملين.

وان كان موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير ولا على تقدير ؛ لأن ملاكه أعم كما هو واضح ، فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة ، لاحتمال الملازمة واقعا بين مخالفة التكليف واستحقاق العقوبة ، فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.

وحينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل ، لأجل أن قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم في فرض الاحتمال ، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفي الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة ، فهي رافعة للاحتمال بتأ ، بحيث لا يحتمل العقوبة على تقدير لابطال التقدير بقاعدة قبح العقاب ، فهي واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.

28 - قوله (قدس سره) : كى يتوهم أنها تكون بيانا (1) ... الخ.

ظاهر العبارة صلاحية قاعدة دفع الضرر المحتمل فى نفسها لأن تكون بيانا ، غاية الأمر أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث إنها رافعة لموضوعها فتسقط عن البيانية ، نظرا الى ما فى تعليقه الأنيقة (2) وعن غيره (قده) أيضا أن بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل تستلزم الدور ، لأن بيانيتها فرع تحقق موضوعها ، وتحقق موضوعها فرع عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان الرافعة لموضوعها ، وعدم جريانها فرع بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل فيبيانيتها دورية ، فيستحيل كونها بيانا.

إلا أنه يمكن إجراء الدور فى طرف قاعدة قبح العقاب بلا بيان أيضا ،

ص: 87

1-1. كفاية الأصول / 343.

2-2. التعليقة على فرائد الأصول / 123.

بعد فرض صلاحية قاعدة دفع الضرر المحتمل للبيانية في نفسها كما هو مفروض العبارة : بتقريب أن جريان قاعدة قبح العقاب فرع موضوعها ، وهو عدم البيان ، وهو موقوف على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر ، وعدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها ، وعدم موضوعها موقوف على جريان قاعدة قبح العقاب الموقوفة على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر ، فعدم بيانيتها أيضا موقوفة على عدم بيانيتها فكما أن بيانيتها دورية ، كذلك عدمها.

فالتحقيق : أن يقال : إن قاعدة دفع الضرر في نفسها لا تصلح للبيانية حتى يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لأن المراد بالبيان المأخوذ عدمه في موضوعها ما يصحح المؤاخذة على مخالفة التكليف ، كالعلم التفصيلي والاجمالي ، والخبر المجعول منجزا للواقع ، وأشبه ذلك ، وهذا المعنى غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل ، لأنها إما حكم إرشادي من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعي المحتمل ، كما هو ظاهر العلماء ، أو قاعدة كلية ظاهرية متكفلة للعقوبة على مخالفة التكليف المحتمل بما هي كذلك ، وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع ، كما هو صريح شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في خصوص هذا المبحث من (1) الرسائل.

وعلى أي حال ، فهي ليست مصححة للمؤاخذة على مخالفة التكليف الواقعي المحتمل.

أما على الأول ، فلأن استحقاق المؤاخذة مفروض في موضوعها ، لا أنه ناش من حكمها.

فهذا الاستحقاق المفروض الثبوت لا بد من أن يكون بسبب مصحح للمؤاخذة غيرها ، فلذا ينحصر موردها في صورة العلم الاجمالي بالاضافة إلى كل

ص: 88

من الطرفين أو بالاضافة إلى الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته واشباه ذلك.

وأما في ما نحن فيه فحيث لم يفرض فيه وجود المصحح ، فالقاعدة غير صالحة في نفسها للبيان.

وأما على الثاني ، فلأنها على الفرض مصححة للمؤاخذة على مخالفة التكليف المحتمل بما هي مخالفة له مع قطع النظر عن الواقع ، فكيف يعقل أن تكون بيانا مصححا للمؤاخذة على مخالفة الواقع.

وحيث إن عنوان القاعدة دفع الضرر المحتمل ، فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع في العقاب على تقدير ثبوته ، فلا يعقل أن يكون هذا الحكم طريقيا ، لأن المنجز لا ينتجز ، فيستحيل أن يكون هذا الحكم العقلي طريقيا.

بل إذا فرض هناك حكم ، فهو حكم نفسى حقيقى يترتب على مخالفته العقاب ، وهو أجنبى عن تنجيز الحكم الواقعى المجهول.

وحيث عرفت أنها لا تصلح أن تكون بيانا في نفسها ، فلا يعقل أن تكون في نفسها رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، بل رافعة لحكمها على تقدير سلامة موضوع نفسها ، فتدبره فانه حقيق به.

29 - قوله (قدس سره) : كما انه مع احتمال له لا حاجة الى القاعدة (1) ... الخ.

بيانه أن كون قاعدة دفع الضرر قاعدة عقلية لا معنى لها إلا مفاد الحكم العقلي العملى ، أو بناء العقلاء عملا ، كبنائهم على العمل بخبر الثقة وبالظاهر وأشباه ذلك.

وأما كونها حكما عقليا عمليا ، فيحث إن العاقلة لا بعث لها ولا زجر لها ،

ص: 89

بل شأنها محض التعقل - كما مرّ تفصيله في مبحث الظن وغيره (1) -.

ومنه تعرف أنه لا معنى لحكم العقل الإرشادي ، فان الإرشادية في قبال المولوية من شئون الأمر ؛ وإذ لا بعث ولا زجر فلا معنى لإرشادية الحكم العقلي .

فلا محالة ليس معنى الحكم العقلي إلا إذعان العقل بقبح الأقدام على الضرر بملاك التحسين والتقيح العقلانيين .

وقد مرّ (2) مرارا أن الحسن والقبح العقليين في أمثال المقام كون الفعل ممدوحا عليه أو مذموما عليه عند العقلاء ، ومدح الشارع ثوابه وذمه عقابه ، كما مر تفصيله سابقا .

ومن الواضح أن الأقدام على الممدوح أو المذموم ليس موردا لمدح آخر أو ذم آخر ، والأقدام على الثواب أو العقاب ليس موردا لثواب آخر أو عقاب آخر ، بل لا يترتب على العدل الممدوح عليه إلا ذلك المدح ، ولا يترتب على الظلم المذموم إلا ذلك الذم ، وكذا في الثواب والعقاب .

فالأقدام على مقطوع العقاب فضلا عن محتمله خارج عن مورد التحسين والتقيح العقليين .

مضافا إلى خروجه عنه لوجه آخر ، وهو أن ملاك البناء العقلاني على مدح فاعل بعض الأفعال ، وذم فاعل بعضها الآخر كون الأول ذا مصلحة عامة موجبة لانحفاظ النظام وكون الثاني ذا مفسدة مخلة بالنظام .

فلذا توافقت آراء العقلاء - الذين على عهدتهم حفظ النظام بايجاد موجباته وإعدام موانعه - على مدح فاعل ما ينحفظ به النظام ، وذم فاعل ما يخل به .

ص: 90

1-1 . نهاية الدراية 3 : التعليقة 6 و 145 .

2-2 . نهاية الدراية 3 : التعليقة 145 : نهاية الدراية 4 : التعليقة 6 .

والاقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتب ، إلا في نشأة أخرى أجنبية عن انحفاظ النظام واختلاله.

نعم نفس الفعل المذموم المعاقب عليه ذا مفسدة نوعية مخلة بالنظام.

وأما كونها داخلة في سلك البناءات العقلائية الغير المربوبة بالتحسين والتقييح العقلين ، كالبناء على العمل بالخبر أو بالظاهر مثلا ، ففيه أن تلك البناءات منبعثة عن حكمة نوعية في نظر العقلاء تدعوهم إلى العمل بالخبر الثقة أو الظاهر أو نحوهما.

ومن البين أن الاقدام على العقاب المقطوع أو المحتمل لا يترتب عليه إلا ذلك الأمر المقطوع أو المحتمل ، لا أن هناك مصلحة مترتبة على ترك الاقدام ، أو مفسدة مترتبة على نفس الاقدام زيادة على الامر المقطوع أو المحتمل حتى تبعث العقلاء على البناء على دفعه ، ليكون إمضاء الشارع لهذا البناء مقتضيا لايجاب دفعه بحيث يترتب عليه عقاب آخر على الاقدام ، وإلا فنفس ذلك الامر المقطوع أو المحتمل غير منوط ترتبه ببناء العقلاء على دفعه.

ومما ذكرنا تبين أن قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية ولا عقلائية بوجه من الوجوه.

نعم كل ذى شعور بالجبلية والطبع حيث إنه يحب نفسه يفر عما يؤذيه ، وهذا الفرار الجبلي أيضا ليس ملاكا لمسألة الاحتياط ، إذ الذى يحتاج إليه القائل بالاحتياط مجرد ترتب استحقاق العقاب ، لا- التزام العقلاء بالفرار عنه مع فرض ثبوته فى الواقع ، بل مجرد الوقوع فى العقاب المترتب على مخالفة التكليف الواقعى كاف فى مرامه هنا. فتدبره جيّدا.

30 - قوله (قدّس سره) : وأما ضرر غير العقوبة ، فهو وإن كان

محتملا (1) ... الخ.

تحقيق المقام أن الحكم العقلي المدعى فى خصوص هذا الشق لا بد من أن يكون بملاك التحسين والتقييح العقليين.

والإفمجرد الفرار عن المضرة الدينوية المحتملة لئلا يقعوا فيها لا يقتضى إلا الوقوع فيها مع عدم الفرار.

مع ان الكلام هنا (فى) (2) الوقوع فى العقاب باقدامه على الضرر المحتمل ، ليكون بيانا واردا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فهذا الشق والشق الأول متعاكسان.

فهناك يكفى نفس احتمال العقاب سواء التزم بدفعه العقلاء أم لا.

وهنا لا يكفى التزامهم بدفعه ، بل لا بد من إثبات الذم عليه عقلا حتى يستحق العقاب عليه شرعا.

وحيث نقول : إن حكم العقل بدفع المفسدة إما من حيث عنوان المفسدة ، لان المذموم عندهم ليس إلا باعتبار كونه ذا مفسدة.

وإما من حيث عنوان الضرر ، كما هو مفروض المقام ، وظاهر قاعدة دفع الضرر المحتمل :

أما من حيث عنوان المفسدة ، فقد بينا فى مبحث الظن (3) عند التعرض للتحسين والتقييح العقليين أن المصلحة والمفسدة الملحوظتين فى التحسين والتقييح العقليين هى المصالح العامة والمفاسد العامة ، بمعنى أن العدل حيث إنه بنوعه يحفظ به النظام كان حسنا ، وأن الظلم حيث إنه بنوعه

ص: 92

1-1. كفاية الأصول / 343.

2-2. فى الأصل هنا الوقوع والصحيح ما اثبتناه.

3-3. نهاية الدراية 3 : التعليقة 145.

يختل به النظام كان قبيحا.

فمصلحة انحفاظ النظام ومفسدة اختلاله من حيث نوعى العدل والظلم هى الموجبة للبناء على مدح فاعل العدل وذم فاعل الظلم.

ومن الواضح أن مصالح الأحكام الشرعية ومفاسدها لا يجب أن تكون انحفاظ النظام واختلاله ، بل مصالح خاصة ، أو مفاسد خاصة ربما تختلف من حيث الأشخاص والاحوال والأزمان.

فالصلاة مثلا- وان كانت من حيث كونها تعظيما للمولى حسنة ، لأنها إحسان إلى المولى ، إلا أن وجوبها الشرعى ليس من حيث كون الاحسان إلى المولى والانقياد له مما ينحفظ به النظام.

بل من حيث إنها حركات خاصة توجب استكمال نفس العبد مثلا وهكذا سائر الواجبات.

وكذا الأمر فى مفاسد المحرمات ، فانها لا توجب بنوعها اختلال النظام.

وقد بينا فى مسألة الملازمة بين حكمى العقل والشرع فى البحث عن حجية الظن من باب الحكومة أو الكشف تفصيل ذلك ، ومعنى الملازمة ، فراجع (1).

وأما من حيث عنوان الضرر - نظرا إلى أن المفاسد مضار واقعية ، والعقل يحكم بدفعها ، بل لعل المضارّ الدنيوية هى الملحوظة فى نظر العقلاء الذين توافقت آراءهم على دفعها حفظا للنظام وإبقاء للنوع - فالكلام فيه من وجهين :

أحدهما : من حيث الصغرى وأنّ المفسدة ضرر أم لا؟

وثانيهما : من حيث الكبرى ، وأنّ العقل بملاك التحسين والتقييح العقليين هل يحكم بدفع كل مضرة ام لا؟

أما الأول : فقد منع (قدّس سره) من كون المفسدة أو ترك استيفاء

ص: 93

بل ربما يكون في استيفاء المصلحة ضررا ، كما في استيفاء مصلحة الزكاة ، فان فيها ضررا ماليا.

وربما يكون في التحرز عن المفسدة ذهاب المنفعة ، كما في التحرز عن مفسدة البيع الربوي وشبهه.

فليست المصالح منافع ، ولا المفسد مضارا دائما ، وإن اتفق أحيانا.

ولا يخفى أنه لو عممنا الضرر إلى كل نقص ينبعث من الفعل إمّا في نفسه أو بدنه أو ماله أو أحد تلك الأمور بالاضافة إلى غيره ، ولو إلى النوع ، فلا محالة لا يخلو الحرام عن أحد تلك الأمور ، وإلا لم يكن هناك تأثير واقعي للفعل.

كما أن المصلحة إذا كانت أعم من أثر كمالّي راجع الى نفسه أو بدنه أو ماله أو بالاضافة إلى غيره ، ولو إلى نوعه ، فلا محالة لا يخلو الواجب عن أحد تلك الأمور ، والله العالم.

وأما الثاني فالوجه في منع الكبرى أمران :

أحدهما ما عنه (قدّس سره) هنا وفيما (1) بعد ، وفي تعليقه المباركة في مبحث (2) حجية الظن ، من أن الاقدام على الضرر ببعض الدواعي لا قبح فيه عقلا ، وأن الضرر المقدم عليه ربما يترتب على التحرز عنه ضرر أقوى ، أو يفوته منفعة أهم من التحرز عنه ، وأنه ليس كل منفعة عائدة إلى المكلف جابرة للضرر

ص: 94

1-1. كفاية الأصول / 348.

2-2. التعليقة على فرائد الأصول / 74 ولا يخفى أن ظاهره (قده) أن الذي نقله بتمامه موجود في الكفاية في الموضوعين وفي التعليقة مع أنه ليس كذلك فان قوله : من أن الاقدام على الضرر إلى قوله أو يفوته منفعة أهم من التحرز عنه مضمون ما في الكفاية في الموضوعين وقوله وأنه ليس كل منفعة إلى قوله أو فيما يلازمه هو ما في التعليقة.

الذى يترتب على الفعل ، بل إذا كانت فى خصوص الفعل ، أو فيما يلازمه .

فيكشف كل ذلك عن أن الاقدام على الضرر - بما هو - غير قبيح عقلا أو شرعا ، بل ربما يكون جائزا أو واجبا . عقلا أو شرعا .

ولا يخفى عليك أن الضرر بما هو كالكذب بحيث لو خلى ونفسه يكون قبيحا ، لاندرجه تحت عنوان الظلم .

بخلاف الظلم فانه بذاته من دون اندراجه تحت عنوان آخر قبيح ، فلا يتخلف عنه قبحه .

وعليه ، فالكذب المنجى للمؤمن من حيث إنه يندرج تحت عنوان العدل والاحسان إلى المؤمن يتصف بالحسن .

وكذا الاقدام على الضرر ، فانه لا منافاة بين أن يكون بنفسه من دون ملاحظة شىء آخر مندرجا تحت عنوان الظلم القبيح ، وبلحاظ ترتب التحرز عن أقوى الضررين عليه ، أو ترتب منفعة عليه مندرجا تحت عنوان حسن .

فاتصافه بالحسن العقلى والشرعى أحيانا لا يكشف عن عدم قبحه لو خلى ونفسه .

فاذا كان الاقدام على الضرر الدنيوى المحتمل ، كالاقدام على الضرر المقطوع كان التكليف المحتمل كاشفا عن المفسدة التى هى على الفرض ضرر دنيوى ، وليس هناك فى نفسه ما يتدارك به الضرر حتى لا يكون قبيحا بالفعل ، فيجب الحكم بقبحه عقلا .

هذا إذا كان المراد الاقدام على الضرر ببعض الدواعى العقلانية بما هى دواعى عقلانية مبنية على ملاحظة الحسن والقبح .

وأما الدواعى العقلانية بما هى دواعى حيوانية موافقة لقوتى الشهوية والغضبية ، فاقدام العقلاء حينئذ لا يكشف عن عدم القبح ، كيف؟ وأفراد العقلاء بما هم ذوو طباع بشرية يقدمون على ما هو مذموم عقلا ، ومعاقب عليه

وثانيهما - أن المشاهد من العقلاء ليس إلا الفرار عن الضرر الدنيوي لئلا يقعوا فيه ، لا لئلا يقعوا في ذمّه.

فليس هذا الفرار منهم بما هم عقلاء بملاك رعاية المدح والذم العقلاني حتى يجدى هنا ، بل بما هم ذوو شعور يحبون أنفسهم ويغضون ما يؤذيهم على حد فرار سائر أنواع الحيوانات من المؤذيات.

وليس ذمهم على من لا يفر من الضرر البحث إلا من باب الذم على عدم شعوره ، لا الذم على الفعل بما هو.

والتحقيق : أن بناء المدح والذم - الذى هو ملاك التحسين والتقيح العقلانيين كما مرّ مرارا (1) - على كون الفعل ذا مصلحة عامة وذا مفسدة عامة ، بحيث لو لا هذا المدح والذم الذى هو أول موجبات انحفاظ النظام وأول موانع اختلاله لكانت الطباع البشرية مقتضية للاقدام عليه ، كما فى الاضرار بالغير بالاقدام على قتاله ، أو التعرض لعياله ، أو سلب ماله ، لا الاضرار بالنفس بلا فائدة عائدة إليه ، فان الزاجر الطبيعي ، وهو كونه منافرا له فى حدّ ذاته كاف فى الزجر عنه ، فان ما يلحقه منه أعظم مما يلحقه من ذم العقلاء.

فالبناء العقلاني على المدح والذم إنما هو فيما لم يكن هناك باعث طبيعي أو زاجر طبيعي ، وهو فى الاحسان بالغير والاساءة إليه ، لا فى الاحسان الى نفسه بجلب منفعة أو الاساءة إليه بالاقدام على مضرة.

ويشهد لما ذكرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس أنه لو كان كالاضرار بالغير ظلما قبيحا لو خلى ونفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعة إليه ، كما لا

ص: 96

1-1. منها ما تقدم فى مبحث الانسداد التعليقة 145. ومنها ما تقدم فى مبحث حجية القطع التعليقة 10 و 21 نهاية الدراية 1. ومنها ما تقدم فى التعليقة السابقة 29.

يرتفع قبح الكذب بمجرد جلب منفعة الى نفسه أو الى غيره.

مع أن تحمل المضارّ لجلب المنافع التي لا يتضرر بعدم تحصيلها مما عليه مدار عمل العقلاء من دون شبهة في عدم قبحه.

وليس كذلك الاضرار بالغير ، فانه قبيح ولو مع عود نفع إليه.

فيعلم أن عدم الاقدام على الضرر المحض لكونه سفهائيا ، لا لكونه قبيحا بملاك قبح الظلم. وعليك بارجاع ما أفاده شيخنا العلامة رفع الله مقامه اليه.

ثم إنه لو سلمنا كون الاقدام على الضرر ظلما على النفس ، لكنه لا يجدى لما نحن فيه ، فإن الحسن والقبح بمعنى كون الفعل ممدوحا عليه ، وكونه مذموما عليه من صفات الأفعال الاختيارية الصادرة عن علم وعمد.

فلا يصدر ضرب اليتيم حسنا إلا إذا صدر بعنوان التأديب اختيارا ، ولا يكفى صيرورته مصداقا للتأديب واقعا.

كما أن الصدق لا يصدر قبيحا إلا - إذا صدر بعنوان كونه مهلكا للمؤمن عن علم وعمد ، ولا يكفى كونه واقعا كذلك.

وعليه ، فقبح الفعل بما هو إضرار لا يجدى ، إلا إذا صدر بعنوانه عن علم وعمد.

فوجوب دفع الضرر المحتمل يحتاج إلى بناء آخر من العقلاء دون ذلك البناء.

وحيث إن المحتمل ليس فيه إلا - المفسدة الواقعية على فرض ثبوتها ، بداهة أن محتمل المفسدة ليس بأعظم من مقطوعها ، فليس في المحتمل بناء بملاك التحسين والتقبيح العقليين.

نعم يعقل منهم بناء آخر بنحو البناء على حجية الظاهر ، أو حجية خبر الثقة ، بحيث تنتجز المفسدة الواقعية المحتملة باحتمالها على تقدير ثبوتها.

إلا أنه لا طريق إليه ، إلا فرار العقلاء من الضرر المحتمل لئلا يقعوا فيه ، لا أن فرارهم هذا لحكمة نوعية تدعوهم إلى الفرار ، كما في البناء على العمل بالظاهر ، أو بخبر الثقة ، حتى يكون هذا البناء بضميمة إمضاء الشارع ، أو عدم ردعه عنه موجبا لمنجزية الاحتمال شرعا .
ومن جميع ما ذكرنا تبين أنه لا صحة لوجوب دفع الضرر المحتمل ، لا بملاك التحسين والتقييح العقلين ، ولا بملاك آخر يجدى فى المقام .

31 - قوله (قدّس سره) : حيث إنهم لا يحتزون عما لا يؤمن مفسدته (1) ... الخ .

الأولى تسليم احترازهم ، وعدم الدلالة على أنه بملاك التحسين والتقييح ، وإلا فاحترازهم عن المفسدة المحتملة إذا كانت ضررا دنيويا مما لا يكاد ينكر .

كما أنّ إذن الشارع لا يكشف عن أنّه لو خلى ونفسه لا يكون قبيحا ، بل عن أنه ليس موضوعا تاما للقبح كالظلم على ما عرفت تفصيله (2) ، ويجدى القبح فى نفسه للخصم عند ملاحظة القاعدتين العقليتين كما عرفت .

وأما ما حكى عن شيخ الطائفة (قدّس سره) من استشهاده بقبح الأخبار عما لا يعلم .

فهو مدفوع بأنه ليس من أجل كونه محتملا للكذب ، بل من أجل كونه إغراء بالجهل على حدّ الأخبار عما يعلم عدمه .

فالوجه فى قبحه اشتراكه مع الكذب فى العنوان القبيح .

الاستدلال بحكم العقل على البراءة فى الشبهات الحكمية

ص: 98

1-1 .1 كفاية الأصول / 344 .

2-2 .2 فى التعليقة المتقدمة .

[الاستدلال بأية التهلكة على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية]

32 - قوله (قدس سره): وعن الالتقاء فى التهلكة (1) ... الخ.

توضيح الجواب عن هذه الآية أن المراد من التهلكة، إما هى التهلكة الأخروية أو الدنيوية :

فان أريد الأولى ، فالنافع للخصم كون النهى نفسيا ، أو طريقيا بداعى تنجيز الواقع.

وحيث إن العقاب مفروض الثبوت فلا مجال للنفسية ، إذ ليس فى الاقدام على العقاب عقاب آخر بواسطة مخالفة هذا النهى.

ولا للطريقية ، لأن النهى الطريقي كالأمر الطريقي هو المصحح للعقوبة على الواقع المحتمل.

والعقوبة هنا مفروضة ، فلا يعقل كون النهى موجبا لها ، فلا- مجال إلا لكونه إرشادا إلى التحرز عن موارد العقوبة ، والحكم لا يتقح موضوعه.

مع ما بينا من الدليل العقلى والنقلى على عدم العقوبة على التكليف المجهول.

وإن أريد الثانية ففيه : أولا : أنه خلاف الظاهر ، مع أن كل مفسدة ليست تهلكتة جزما.

وثانيا أن النهى إن كان نفسيا فهو معقول ، إلا أن فعلية الحكم بفعلية الموضوع ، فلا يجدى إلا فى صورة إحراز المفسدة بالمعنى المزبور ، لا فى صورة

الاستدلال بالكتاب على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية والجواب عنه

ص: 99

احتمالها.

وإن كان طريقيا، فهو بنفسه غير معقول، إذ التنجز لا يعقل أن يكون إلا بمنجز، كتنجيز الواقع بالخبر، أو باليقين السابق، أو باحتماله.

والظاهر من التهلكة نفس المفسدة، أو العقوبة، لا احتمالها.

فلا يعقل تنجيز المفسدة بنفس ثبوتها واقعا.

ولا وجه لدعوى صدق التهلكة عرفا على الأعم من التهلكة المتيقنة والمحتملة، فانها كسائر الألفاظ الموضوعية لذوات المعاني، وكذلك الحكم مرتب على واقعها، وفعليته بفعاليتها.

وليست التهلكة بمعنى مظنة الهلاكة، فانها مصدر المزيد كالتوسعة والتوصية وأشباههما، واسم المكان هي المهلكة، فلا موجب للتعميم بوجه من الوجوه.

الاستدلال بالكتاب على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية والجواب عنه

ص: 100

33 - قوله (قدس سره) : فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة (1) ... الخ.

توضيح الاستدلال بهذه الطائفة : أن الأمر بالتوقف إما نفسى أو طريقي أو إرشادى : لا مجال للنفسية ، وإلا لترتب العقاب على مخالفته من حيث هو زيادة على العقاب على مخالفة التكليف الواقعى المفروض ثبوته ، من حيث ظهور الهلكة فى العقوبة ، فيلزم أن يكون ارتكاب الشبهة أسوأ من ارتكاب الحرام المعلوم.

مع أن التوقف والاحتياط عنوانهما التحرز عن مخالفة التكليف الواقعى ، والتحفظ على موافقته ، من دون نفسية للتوقف والاحتياط.

فيدور الأمر بين كون الأمر بالتوقف طريقيا لتنجيز الواقع المشتبه ، أو إرشاديا بداعى إظهار ما فى الاقتحام فى الشبهة من الهلكة الأخروية.

فان كان قوله عليه السلام : (فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة) (2) تفريعا على الأمر بالتوقف كشف عن كون الأمر طريقيا بداعى تنجيز الواقع ، بتفريع لازمه ، وهو ثبوت العقاب على الواقع المنجز بهذا الأمر.

وحيئنذ لا يمكن أن يكون الهلكة بمعنى مفسدة الواقع ، إذ المفسدة

الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية التحريمية

ص : 101

1-1. كفاية الأصول / 345.

2-2. تهذيب الاحكام 7 / 474.

الواقعية ليست من لوازم مخالفة الأمر حتى يفرع على الأمر بالتوقف ، فنفس التفريع شاهد على إرادة العقوبة من الهلكة.

وحيث إن الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي منجزة بغير هذا الأمر فلا معنى لارادة مثلها من الشبهة هنا.

فيعلم أن المراد هي الشبهة البدوية التي تنتجز بهذا الأمر ، لفرض تفريع تنجزها على الأمر بالتوقف عندها.

وأما إن كان قوله عليه السلام : (فان الوقوف ... الخ) ، تعليلا للأمر بالتوقف ، فيكون الأمر منبعثا عنه.

فيستحيل أن يكون هذا الأمر طريقيا ، بل إرشادي لا محالة ؛ لأن المفروض انبعث الأمر عن كون الاقدام في المشتبه اقتحاما في الهلكة.

فالهلكة مفروضة بغير هذا الأمر ، فكيف يكون الأمر طريقيا مصححا للمؤاخذة والعقوبة؟

وإذا كان الأمر متمحّضا في الارشادية ، فلا بد من إحراز كون الشبهة ذات عقوبة من طريق آخر.

فلا يجدى الأمر الارشادي بالتوقف عن الشبهة التي فيها العقوبة لاثبات أن الشبهة البدوية فيها العقوبة على تقدير مصادفة الحرام الواقعي ، ويستحيل تنجز الحرام الواقعي بلا منجز عقلي أو شرعي.

نعم يمكن اصلاح الاستدلال بهذه الطائفة بناء على كون الفقرة المزبورة تعليلا باثبات أمرين :

أحدهما : كون الشبهة مطلقة شاملة للشبهة البدوية ، لعدم تقييد الشبهة بما يأبى عن الشمول للبدوية.

ثانيهما : ظهور الهلكة في العقوبة ، لا فيما يعم المفسدة ، فيدل التعليل على أن الاقدام في كل شبهة اقتحام في العقوبة.

فصونا للكلام عن اللغوية يستكشف أمر طريقي بالاحتياط في الشبهة البدوية ، من باب استكشاف العلة عن معلولها.

ولا يخفى عليك أن ايجاب الاحتياط الواقعي ، وإن كان غير قابل للمنجزية بل القابل هو الايجاب الواصل ، لكنه لا فرق في وصوله بين انحاء وصوله ، فوصوله بوصول معلوله ، كوصوله بنفسه.

نعم الأمر الارشادي بالتوقف المعلل بهذه العلة كما لا يمكن أن يكون بنفسه مصححا للعقوبة لفرض انبعاثه عن عقوبة مفروضة ، كذلك لا يعقل أن يكون وصوله وصول الأمر الطريقي المصحح للمؤاخذة ؛ لأن صحة المؤاخذة بنفس وصوله الموصل للأمر الطريقي ، فكيف ينبعث عن مؤاخذة مفروضة مستدعية لفرض الوصول بغير هذا الأمر المعلل؟

وعليه ينبغي حمل ما أفاده شيخنا العلامة (قدّس سره) في آخر العبارة.

فهذا الأمر المعلل لا بد من أن يكون كاشفا عن أمر طريقي واصل ، مع أنه لم يصل إلا هذا الأمر في الشبهة البدوية ، لأن الكلام في الاستدلال به لوجوب التوقف المنجز للواقع لا- بغيره ، إلا بدعوى أن أمر المخاطب بالتوقف المعلل بهذه العلة كاشف عن وصول الأمر بالاحتياط إليه.

واحتماله في حق المخاطب بلا مانع ، وبضمنية قاعدة الاشتراك يكون واصلا إلينا ، لا بهذا الأمر الارشادي ليكون مستحيلا.

وحينئذ يكون الأمر بالتوقف - بضمنية قاعدة الاشتراك مع المخاطب - كاشفا عن ايجاب الاحتياط طريقيا في الشبهة البدوية.

فتلخص مما ذكرنا صحة الاستدلال على تنجز الواقع المشتبه ، بناء على التفريع والتعليل معا.

والجواب أنه بناء على التفريع ، وإن كان في نفسه شاهدا على طريقية الأمر بالتوقف ، وكونه منجزا لكل مشتبه ، إلا أنه لا معين للتفريع ، لاحتمال

التعليل ، بل لعله الظاهر ، ولذا لم يحتمله شيخنا (قدّس سره) ولا من قبله.

وأما على التعليل ، فيتوقف على إطلاق الشبهة وظهور الهلكة فى العقوبة.

والأول وإن كان قابلاً للمنع ، لكنه يكفى فى المقام ما فى ذيل مقبولة عمر ابن حنظلة حيث قال عليه السلام : (فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات) والجمع المحلّى يفيد العموم.

فالأولى المنع من ظهور الهلكة فى خصوص العقوبة ؛ لأن هذا الكلام ذكر فى موردين ، لا مانع من إرادة العقوبة فى أحدهما ، ولا يمكن إرادتها فى الآخر :

أما الأول ، ففي ذيل مقبولة عمر بن حنظلة بعد ذكر المرجحات وفرض التساوى من جميع الجهات ، حيث قال عليه السلام : (إذا كان كذلك فارجح حتى تلقى إمامك ، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات (1)).

فانه لا مانع من إرادة العقوبة ؛ لأن المورد من الشبهات التى يمكن إزالتها بملاقة الامام عليه السلام.

مع أنه يمكن أن يقال : إن المراد هو التوقف من حيث الفتوى على طبق إحدى الروايتين فى مقام فصل الخصومة ، كما هو مورد المقبولة ، ولذا لا تعارض الأخبار الدالة على التخيير بعد فرض المساواة ، فانه لا مجال للتخيير فى مقام فصل الخصومة ، فان كلا من المتخاصمين يختار ما يوافق مدعاه ، فتبقى الخصومة على حالها.

وعليه ، فلزوم التوقف فى الشبهة القابلة للإزالة أو التوقف فى الفتوى لا- ربط له بما نحن فيه ، فكون الهلكة بمعنى العقوبة فى مثلهما لخصوصية المورد.

وأما الثانى ، ففي موثقة مسعدة بن زياد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلّى الله عليه وآله ، قال

ص: 104

(صلى الله عليه وآله): (لا تجامعوا فى النكاح على الشبهة ، وقفوا عند الشبهة) يقول : إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها ، أو أنّها لك محرّمة ، وما أشبه ذلك ، فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة (1).

فانه لا شبهة فى أن الهلكة لا يراد منها العقوبة ، بل المفاصد الذاتية الواقعية ، كيف وقد نص فى موثقة مسعدة بن صدقة بأن الاقدام حلال ممثلاً له بذلك وباشباهه!؟

وعليه ، فما فى رواية أخرى أيضا لا ظهور للهلكة فيها فى العقوبة ، بل فى الجميع إرشاد إلى ما يعم العقوبة والمفسدة ، كل بحسب ما يقتضيه المورد من وجود المنجز وعدمه.

الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية التحريمية

ص: 105

1-1. تهذيب الأحكام 7 / 474 ، وسائل الشيعة 20 : 258 / ذيل الحديث 2 ، جامع الأحاديث 1 / 338.

[فى امكان الاستدلال على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية بالأخبار الظاهرة فيه وعدمه]

34 - قوله (قدس سره) : وبما دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة (1) ... الخ.

توضيح الاستدلال بها أنّ هذه الطائفة - بملاحظة عدم فرض ثبوت العقوبة فى موضوعها - تمتاز عن أخبار التوقف بإمكان جعل الأمر فيها نفسياً أو طريقياً أو إرشادياً.

لكن الأمر بالاحتياط ليس نفسياً بحيث يستحق على مخالفته بما هى للعقوبة ، لأن الاحتياط بعنوانه ليس إلا لأجل التحفظ على الواقع وعلى الغرض المترقب منه ، فاحتمال النفسية بالمعنى المعروف بلا وجه.

كما أنه ليس الأمر به مقدماً ، إذ ليس فعل محتمل الوجوب ولا ترك محتمل الحرمة مقدمة لوجود الواجب الواقعى أو ترك الحرام الواقعى ، بل عينه خارجاً على تقدير المصادفة ، ولغو على تقدير عدمها ، فلا اثنية على أى تقدير.

فيدور الأمر بين كونه طريقياً بداعى تنجيز الواقع ، أو إرشادياً بداعى إظهار رشد المكلف ، وخيره فى الفعل أو الترك ، فلا يتنجز به الواقع المجهول ، بل لا بد فى تنجيزه من التماس منجز آخر.

فينحصر تنجيز الواقع المجهول بالأمر بالاحتياط فى جعله طريقياً

الحكمية بالأخبار الظاهرة فيه وعدمه

ص: 106

1-1 . كفاية الأصول : 345.

بالمعنى المذكور. وبعد رفع اليد عن ظهور الأمر فى البعث الحقيقى المنحصر فى النفسى والمقدمى لا تعين للأمر بسائر الدواعى ، ولا شاهد يعين كونه طريقيا لو لم يكن فيما ورد فى المقام شاهد على الارشادية.

وهذا البيان فى منع إمكان الاستدلال أولى مما فى المتن نقلا عن الشيخ الأعظم (قدّس سره) فى رسالة البراءة من أن الأمر بالاحتياط ليس نفسيا ، إذ صريح الأخبار إرادة الهلكة المترتبة على الحرام الواقعى ، لا المترتبة على مخالفة الأمر بالاحتياط.

وليس مقدمة للتحرز عن العقاب على الواقع المجهول ، لأنه مستلزم لترتب العقاب على الواقع المجهول ، وهو قبيح.

وفيه : أن المانع المذكور عن النفسية إنما هو فى أخبار التوقف دون أخبار الاحتياط ، بل المانع ما قدمناه.

وأما إيجاب الاحتياط مقدمة لا مقدميّا ، فهو إنما يقبح إذا لم يكن الأمر المزبور بداعى تنجيز الواقع ، فانه مستلزم لترتب العقاب على الواقع المنجز بهذا الأمر ، لا على الواقع المجهول بما هو مجهول.

مع أن جعل إيجاب الاحتياط مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول لا بد من أن يكون بداع من الدواعى ، وإلا لكان محالا فى نفسه.

فاذا لم يفرض كونه نفسيا ولا- مقدميّا ولا- إرشاديا فلا معنى لأصل إيجابه حتى يكون قبيحا لاستلزامه القبيح ، وهو العقاب على الواقع المجهول.

هذا ولكنك قد عرفت فى حديث (1) الرفع وغيره (2) أن الانشاء بداعى تنجيز الواقع المتكرر فى كلام شيخنا العلامة الاستاذ (قدّس سره) أيضا لا يخلو

ص: 107

1-1. التعليقة : 10.

2-2. نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 58.

عن محذور ؛ لأن ما يعقل أن يكون منجزاً أو متجزاً غير قابل لتعلق الأمر به ، وما يقبل تعلق الأمر به غير قابل للمنجزية ولا للمتنجزية فراجع.

فلا- مناص من جعل الأمر بالاحتياط هنا وجعل الأمر بتصديق العادل في الأخبار لمن يريد تنجيز الواقع بهما من جعلهما نفسيين ، لا بمعنى كون الاحتياط بما هو ، أو التصديق بما هو مطلوباً في حد ذاته ، بل بنحو المعرفة للواجب الواقعي.

فالغرض المترقب من فعل صلاة الجمعة يدعو إلى ايجاب صلاة الجمعة بعنوانها ، ومع عدم وصوله بعنوانها إلى المكلف يدعو ذلك الغرض إلى ايجابها بعنوان آخر ، كعنوان تصديق العادل ، أو عنوان الاحتياط.

فلا- ايجاب حقيقي الا الايجاب بالعنوان الواصل بلسان أنه الواقع ، فوصوله حقيقة وصول الواقع عرضاً ، وتنجزه حقيقة تنجزا لواقع عرضاً ، وهو إنشاء بداعي جعل الداعي منبعثاً عن ذلك الغرض الواقعي الباعث على الايجاب الواقعي ، ولذا يكون مقصوداً على صورة موافقة الخبر ومصادفة الاحتمال.

وعليه ، فظهور الأمر بالاحتياط في معناه الحقيقي - وهو الانشاء بداعي جعل الداعي - محفوظ ، ولا تصل النوبة إلى الارشاد إلا مع القرينة ، ولا قرينة عليه في خصوص أخبار الاحتياط.

بل في أخبار التوقف ، لاستحالة حملها على النفسية والطريقية ؛ لفرض ثبوت العقوبة فيها مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف ، فنفسيتها يستلزم تعدد العقاب ، وطريقيتها يستلزم الخلف كما مر مفصلاً (1).

ص: 108

1- (1) في التعليقة المتقدمة حيث اختار فيها كون الفاء في قوله فان الوقوف للتعليل لأنه الظاهر من مثله وحينئذ فيلزم الخلف من القول بان مفاد الأمر بالتوقف هو الايجاب الطريقى لأن قوام

هذه غاية تقريب دلالة ادلة الاحتياط على تنجز الواقع المجهول.

والجواب عنها يظهر بملاحظة نسبتها مع أدلة البراءة؛ فنقول: أما بالنسبة إلى حديث الرفع، فمجمّل القول فيها أن المراد من الرفع: إن كان عدم فعلية التكليف فقط فأدلة الاحتياط المثبتة لفعلية التكليف الواقعي حقيقة، أو عرضاً على الوجهين المتقدمين معارضة للدليل النافي لفعليته.

وإن كان المراد جعل عدم التكليف الواقعي فعلياً ظاهراً، كما اخترناه وحققناه، نظراً إلى أن عدم فعلية التكليف بعدم المقتضى أو لوجود المانع غير مجعول، بل المجعول الذي له رفع ووضع شرعاً هو الإيجاب إنشاءً، وعدمه إنشاءً، فقوله (عليه السلام): (رفع ما لا يعلمون) بمنزلة لا- يجب ما لا يعلم وجوبه، ولا يحرم ما لا يعلم حرمة بنحو الجعل والانشاء، فهو وارد على أخبار الاحتياط؛ لأن موضوع أخبار الاحتياط هو التكليف المجهول، ودليل الرفع دليل على عدمه الواقعي فعلاً، فلا موضوع كى يصير فعلياً بالذات أو بالعرض.

فلا يبقى مجال لملاحظة النسبة بين الدليلين من حيث العموم والخصوص.

فان قلت: إن أدلة الاحتياط لها الورود على حديث الرفع من وجه آخر، لا يبقى (1) مجال لجعل عدم التكليف فعلياً.


لأن إيجاب الاحتياط:

إن كان نفسياً على الوجه المختار، فالواقع مما علم وجوبه بعنوان آخر، والظاهر من (ما لا يعلمون) ما لا يعلم وجوبه من جميع الوجوه، وإلا كان معلوم

=====

2. فى الأصل لا يبقى كما ترى فى المتن فانه مطابق للأصل لكن الصحيح فلا يبقى.

ص: 109

1- الطريقة بكونه لتنجز الواق  1. مع أن التعليل لا يصح إلا إذا كان بغيره حتى يكون الأمر أو النهى فى الرتبة السابقة علة لوجوب الإطاعة عقلاً واستحقاق العقوبة على المخالفة ليصح التعليل بعد الأمر بالتوقف بقوله فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.

الوجوب حقيقة ، ولا يشترط كون الشيء معلوم الوجوب بجميع عناوينه في (عدم) (1) جريان البراءة عنه جزما.

وإن كان طريقيا ، فهو وإن كان غير معلوم الوجوب حقيقة ؛ لان الانشاء ليس بداعى جعل الداعى ، بل بداعى تنجيز الواقع على تقدير ثبوته ، إلا أن المراد من العلم مطلق الحجة القاطعة للعدر.

فحديث الرفع يكون متكفلا لجعل عدم التكليف الذى لا منجز له فعلا.

والاحتمال بدليل الاحتياط منجز له شرعا ، فيكون رافعا لموضوع حديث الرفع.

قلت : الظاهر من (ما لا يعلمون) التكليف الذى لا يعلمونه ، فحديث الرفع كحديث الاحتياط يتضمن جعل الوظيفة لمن لا يعلم التكليف ، لا جعل الوظيفة لمن لا يعلم تكليفه ولمن لا يعلم (2) وظيفة عدم العلم بتكليفه.

وقد مر الكلام (3) فيه فى حديث الرفع مفصلا فراجع.

وأما عموم العلم لكل منجز ، ففيه : أن العلم يمكن أن يجعل - بنفسه أو بدليل التنزيل - أعم من كل طريق ينجز الواقع بجهة جامعة ، وهو الوصول المؤثر ، وأما توسعته إلى كل منجز فلا ، ألا ترى أن قوله (عليه السلام) : (حتى يرد فيه نهى) قابل للنهى الوارد بخبر معتبر ، فانه وارد شرعا حقيقة.

وأما مجرد تنجّز النهى الواقعى بالاحتمال فلا يصح صدق الورد والوصول.

فكذا العلم ، فانه يقبل التوسعة من حيث الطريق التام والناقص الذى

ص: 110

1-1. فى الأصل فى جريان البراءة لكن الصحيح فى عدم جريان البراءة فلذا جعلناه بين المعقوفين.

2-2. فى الأصل ولمن لا يعلم كما فى المتن لكن الصحيح ولا يعلم وظيفة عدم العلم بتكليفه.

3-3. التعليقة : 8.

نزل منزلة التام شرعا ، ولا يقبل التوسعة للاحتمال المنجز شرعا هذا.

وأما بالنسبة إلى قوله (كل شيء لك حلال ...) الخبر ، فدلليل الاحتياط وإن لم يكن واردا عليه بلحاظ كونه مغتيا بالعلم بالحرام - لما عرفت آنفا - (1) إلا أنه معارض له ، لكن خبر (كل شيء لك حلال) نص في الحلّية ، ودليل الاحتياط ظاهر في الوجوب ، فيقدم النص الذي لا يقبل التصرف فيه على الظاهر القابل للتصرف بحمله على رجحان الاحتياط ، أو الأمر الارشادي .

إلا- أنك قد عرفت سابقا (2) اختصاص هذه الكلية بالشبهة الموضوعية ؛ لتطبيقها من الامام (عليه السلام) على مواردنا وتعقيبيها بما يختص بها فراجع .

وأما بالنسبة إلى قوله (عليه السلام) : (الناس في سعة ما لم يعلموا) ، فالكلام فيه كما في سابقه من كونه نصا في التوسعة ، ودليل الاحتياط ظاهر في التصديق ، ولا ورود لدليل الاحتياط عليه لما مر (3) خصوصا بناء على كون كلمة (ما) زمانية ، أي في سعة ما دام لم يعلموا ، فان ظاهره حينئذ البراءة إلى أن يتحقق العلم بالتكليف .

وليس ما يتبدل جهله بالعلم إلا التكليف الواقعي ، وإلا فالاحتياط والبراءة متساوية الاقدام بالاضافة إلى الشبهة ، فالوظيفة فيها من أول الأمر

،

ص: 111

1-1. من أن العلم لا يقبل التوسعة للاحتمال المنجز شرعا.

2-2. أي قوله عليه السلام كل شيء لك حلال بناء على انه صدر رواية مسعدة بن صدقة كما هو مختاره قده قال قده هناك وظهورها صدرا وذيلا في الشبهة الموضوعية في غاية الوضوح وليس من باب تخصيص الكلية بالمورد بل الامام عليه السلام طبقها على الشبهة الموضوعية بقوله عليه السلام وذلك مثل ... التعليقة : 18.

3-3. من عدم شمول العلم للاحتمال المنجز فلا يتبدل الجهل بالعلم بسبب الاحتمال المزبور عند الالتفات اليه.

إمّا البراءة وإمّا الاحتياط. فلا معنى لجعل البراءة واستمرارها إلى أن يعلم بوجود الاحتياط ، أو يتنجز الواقع بالأمر به.

وليس فى أخبار الاحتياط بعنوانه ما يكون أخص منه ليكون من هذه الجهة أظهر.

نعم بعض أدلة التوقف كقوله (عليه السلام) (قف عند الشبهة ، فان الوقوف ...) الخبر أضيق دائرة منه ، لاختصاصه بالشبهة التحريمية ، وخبر التوسعة أعم.

إلا- أن أخبار التوقف - كما عرفت - بنفسها قاصرة الدلالة عن تنجيز الواقع ، مع أنها أعم من وجه ، لشمولها للشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي دون خبر التوسعة ، فتدبر.

وأما بالنسبة إلى قوله (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) فهما وإن كانا متعارضين ، إلا أن خبر (كل شىء) نص من حيث الاطلاق ، وعدم التقييد بطرف الفعل كما فى الواجب ، وبطرف الترك كما فى الحرام ، ومن حيث المورد لاختصاصه بالشبهة التحريمية الحكمية ، دون أخبار الاحتياط بل أخبار التوقف.

ولا ورود لدليل الاحتياط بتوهم النهى عن الفعل بلسان ايجاب التوقف ، لما مرّ خصوصا بلحاظ كون الاطلاق مستمرا إلى أن يرد فيه نهى.

لا يقال : بناء على رواية الشيخ (رضى الله عنه) على ما حكى الخبر هكذا : (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى أو أمر) (1) فتكون النسبة بينه وبين

ص: 112

1- 1. أمالى الطوسى 2 / 281 لكن الرواية فيه هكذا عن ابى عبد الله عليه السلام قال الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهى. ونقل بعض المحققين من مشايخنا دام بقاءه أن النسخ المخطوطة مختلفة ففى بعضها بدل الواو كلمة أو وفى بعضها كما فى النسخة المطبوعة وغير خفى أن المناسب للاعتبار هى أو.

أخبار التوقف بالعموم من وجه ، لشمول الخبر للشبهة الحكمية التحريمية والوجوبية ، وشمول دليل التوقف للشبهة التحريمية الحكمية والموضوعية والمقرونة بالعلم الاجمالي ، ومورد الاجتماع هي التحريمية الحكمية.

لأننا نقول : لا يعامل مع مثله معاملة العامين من وجه ، لأن شمول كل شيء له ليس بالعموم حتى يخصص بالوجوبية ويخرج التحريمية من تحته ، للتصريح بالغاية في كل من التحريمية والوجوبية.

فلا يمكن حمل الكلية على خصوص الشبهة الوجوبية ، فيكون كما إذا قيل : (أكرم زيدا العالم وعمرا العالم) وورد (لا تكرم الفساق) وكان عمرو العالم فاسقا ، فان شموله لعمرو حيث إنه بالخصوص ، فلا يعامل معهما معاملة العامين من وجه.

فكذا فيما نحن فيه ، فان التصريح بالغاية في كل منهما كالتصريح بهما. فتدبر جيّدا.

الحكمية بالاخبار الظاهرة فيه وعدمه

ص: 113

[فى انحلال العلم الإجمالى بالأحكام بالأمارات والأصول المثبتة قبل المراجعة إليها وعدمه]

35 - قوله (قدّس سره) : إلا (1) إذا لم ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي (2) ... الخ.

ملاك هذا الجواب ليس دعوى انحصار المعلوم بالاجمال فى موارد الامارات المعتبرة والأصول المثبتة ، كما هو مفاد الجواب الآتى فى آخر البحث.

وكذا ليس الملاك دعوى صيرورة المجمع مفصلا حقيقة ؛ إذ ليس مفاد الامارات القطع بالأحكام الواقعية ضرورة ، ولا صيرورة المجمع مفصلا حكما ؛ إذ ليس مقتضى أدلة الامارات تعيين الوقائع المعلوم بها.

بل غايتها جعل الحكم المماثل على طبق مؤدياتها ، لا أنه لا واقع فى غيرها.

بل ملاك الجواب كما يظهر من كلامه (قدّس سره) احتمال انطباق المعلوم بالاجمال من الأول على الأحكام الثابتة بالأمارات والأصول المثبتة ، حيث لا تعين للوقائع المعلوم بنحو لا يفى بها الطّرق.

ومع احتمال الانطباق من الأول لا علم بتكاليف فعلية أخرى فى موارد الامارات والاصول وغيرها ، بل مجرد الاحتمال فى غيرها ، فيندفع بالأصل السليم عن المعارض.

بل ربما يدعى انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل قهرا ، إذ لم

فى انحلال العلم الاجمالي بالأحكام بالأمارات والأصول المثبتة قبل المراجعة إليها وعدمه

ص: 114

1-1. هكذا فى الأصل ، لكن فى الكفاية : إلا أنه إذا.

2-2. كفاية الأصول / 346.

يتنجز بالعلم الاجمالي إلا عدد خاص مثلا بلا عنوان ، والمفروض تنجز واقعيات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار.

فلو لم ينطبق عليها الواقعيات المعلومة بالاجمال قهرا لكان إما من جهة زيادة الواقعيات المعلومة بالاجمال على الواقعيات المنجزة بالأمارات ، أو من جهة تعين الواقعيات المعلومة بالاجمال بنحو تأبى عن الانطباق على الواقعيات المنجزة بالأمارات ، أو تنجز غير الواقعيات بالأمارات ، والكل خلف وخلاف الواقع.

والتحقيق : أن الانطباق المدعى إما احتمالا ، أو قهرا ، إما انطباق المعلوم بالاجمال على نفس مؤديات الامارات ، وإما انطباقه عليها بلحاظ حكمها.

أما الأول ، فحيث إن الامارة طريق إلى الواقع وكاشف عنه ظنا ، فلا محالة يورث الظن بمطابقة المعلوم بالاجمال على ما أدت إليه الامارة ؛ إذ لا تعدد في الواقع في كل موضوع.

إلا أن هذا الاحتمال لازم طريقية الامارة في نفسها ، سواء كانت حجة شرعا أم لا ، ومآله حقيقة إلى أن وجوب الظاهر محتمل لوجهين : من حيث كونه أحد طرفي العلم ، ومن حيث كونه مؤدى الامارة ، دون الجمعة ، فانه محتمل من وجه واحد ، وهو كونه طرف العلم الاجمالي . ومجرد هذا الاحتمال لا يزيل أثر العلم الاجمالي جزما.

ومنه علم أن انطباق المعلوم بالاجمال على مورد الامارة بنفسه قهرا مع كون الامارة ظنية يمكن خطؤها عن الواقع غير معقول.

بل المعلوم بالاجمال لعدم تعينه في مرتبة العلم قابل للانطباق على كل واحد من مورد الامارة وغيرها.

وأما الثانى : - وهو انطباقه عليها بلحاظ حكمها المستفاد من أدلة اعتبارها - فنقول : إن حجية الامارة سواء كانت بمعنى الوساطة في إثبات الواقع عنوانا

بجعل الحكم المماثل للواقع ، أو بمعنى الوساطة في إثبات الواقع اعتبارا ، ومرجعه إلى اعتبار كون المؤدى واقعا. أو بمعنى الوساطة في إثبات الواقع أثرا ، ومرجعه إلى جعل منجزية الواقع بالامارة ، أو بمعنى الوساطة في إثبات الواقع علما ، أى اعتبار الامارة علما ، ووصولا للواقع.

فعلى أى تقدير يكون الثابت بدليل اعتبار الامارة غير الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال قطعا ، فلا يحتمل انطباقه عليه جزما.

أما الحكم الحقيقي المماثل فهو حكم إنشائي مجعول كنفس الحكم الواقعي ، وإن كان بلسان أنه هو ، فهو الواقع عنوانا لا حقيقة.

وأما اعتبار واقعية المؤدى ، فالمغايرة بينه وبين الواقع هي المغايرة بين الشئ بوجوده الحقيقي والشئ بوجوده الاعتباري.

وأما اعتبار المنجزية ، واعتبار الوصول والعلمية ، فمغايرتهما مع حقيقة الحكم أوضح من أن يخفى.

فالتحقيق في الجواب ، بناء على إرادة جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الامارة في مقام انحلال العلم الاجمالي ، أن العلم الاجمالي لا يؤثر إلا إذا تعلق بحكم فعلى على أى تقدير ، ومع الحكم المماثل الفعلى في مورد الامارة من أول الأمر يستحيل حكم فعلى آخر واقعا على أى تقدير لاستحالة اجتماع الحكمين الفعليين ، فلا يبقى إلا احتمال الحكم في غير مورد الامارة ، والأصل فيه سليم عن المعارض.

وهذا الجواب يتوقف على أمرين :

أحدهما : كاشفية الامارة عن ثبوت التكليف الفعلى من أول الأمر.

ثانيهما : جعل الحكم المماثل الفعلى على طبقه من أول الأمر ، حتى يكون وجود الحكم الفعلى من الأول مانعا عن تحقق العلم الاجمالي بتكليف فعلى على أى تقدير ، لاستحالة اجتماع الفعليين.

والأمر الأول مما لا ريب فيه ، لأن الامارات الشرعية كاشفة عن أن الحكم فى الشريعة هو ذلك من دون اختصاصه بحال قيام الامارة عند المكلف.

وأما الأمر الثانى ، فمبنى على أن الحجة بوجودها الواقعى - الذى هو فى معرض الوصول بحيث إذا تفحص عنه ظفر به - كافية فى تمامية الحجة على التكليف المستتبع لجعل حكم مماثل فعلى على طبق مؤداها واقعا.

فالظفر بالحجة متأخر عن العلم الاجمالى ، دون نفس الحجة الحقيقية.

وبناءهم على عدم جريان قبح العقاب بلا بيان قبل الفحص كاشف عن أن وجوده (1) الواقعى صالح للبيانية عقلا ، وإلا لكان عدم البيان قبل وصوله مقطوعا به ، وسيأتى تحقيق الحال فيه فى محله (2).

هذا كله بناء على جعل الحكم المماثل ، وكذا بناء على اعتبار المؤدى واقعا فقط من دون جعل الحكم ، فان القائل به يرى هذا الواقع المعتر شرعا باعثا فعليا من قبله ، وامتناع بعثين فعليين لا ينحصر فيما كان البعث بالانشاء بداعى البعث.

وأما جعل نفس اعتبار الواقع موجبا للانحلال نظرا الى صيرورة المجمل مفصلا شرعا.

فغير تام ، لأن جعل الحكم المماثل أو اعتبار واقعية المؤدى تابع لمقدار دلالة الامارة ، وليس مدلولها إلا وجوب الظهر واقعا ، لا وجوب ما علم وجوبه ، أو اعتبار وجوب ما علم وجوبه إجمالا.

كما أنها لا تدل بالمطابقة ولا بالالتزام على نفى وجوب غيرها حتى يكون دليل اعتبار الامارة حجة على نفى الواقع فى الطرف الآخر.

ص: 117

1-1. هكذا فى الأصل لكن الصحيح : وجودها ، لأن مرجع الضمير هو : الحجة.

2-2. فى التعليقة : 128.

مع أنه لو كان الانحلال لهذه الجهة فلا محالة ينحصر الانحلال في قيام الامارة وما يشبهها من الوصول لا مطلقا.

مع أن الامارة إذا كانت حجة على نفي الواقع في غيرها فلا- حاجة إلى إجراء الأصل في الطرف الآخر لنفي الواقع ، لكفاية الامارة في الاثبات والنفي معا.

36 - قوله (قدس سره) : وأما بناء على أن قضية حجتيه واعتباره (1) ... الخ.

نظرا إلى أن مؤدى الطريق ليس على طبقه تكليف شرعى لينطبق عليه التكليف المعلوم بالاجمال.

لكنك قد عرفت أنه لا- يحتمل الانطباق على الأول لتغاير الحكمين المزبورين وجودا ، دون الثاني لوحدة المنجز بالامارة والمعلوم بالاجمال ، فلا مجال لدعوى الانطباق الحقيقي إلا على هذا الوجه ، لا أنه مناف له.

37 - قوله (قدس سره) : إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه (2) ... الخ.

يمكن أن يقال : إن ملاك الجواب - بناء على هذا الشق - هو أن المنجز لا ينتجز ، ومع وجود الحجة المنجزة شرعا - في طرف - لا أثر للعلم الاجمالي على أى تقدير ؛ إذ أحد التقديرين كون الواقع في ضمن المؤدى ، وهو متجز بالحجة.

فلا يبقى إلا احتمال الحكم في الطرف الآخر ، وهو غير منجز للحكم عقلا.

وهذا أيضا مبني على صلاحية الحجة الواقعية القائمة على التكليف بوجودها الواقعي الذي هو في معرض الوصول لتنجز التكليف عقلا كما مر (3).

ص: 118

1- (1 و 2) كفاية الأصول : 347.

2- 2. في التعليقة : 35.

فالعلم الاجمالي قد تعلق بما له تنجز واقعا فلا يؤثر في تنجيزه.

فالمتأخر عن العلم الاجمالي هو الظفر بالمنجز لا نفس المنجز.

بل لو فرض مقارنة الحجة - الصالحة لتنجيز التكليف - للعلم الاجمالي به - كما إذا كان هذا العلم الاجمالي أول زمان البلوغ ، فان الحجة لا يعقل أن تكون منجزة إلا فعلا ، فهما سببان صالحان للتنجيز فعلا من دون تقدّم وتأخر - لأمكن أن يجاب بأن الحجة الشرعية غير متقيدة بعدم كون موردها من أطراف العلم الاجمالي ، فتأثيرها شرعا غير مقيد بعدم العلم الاجمالي .

بخلاف العلم الاجمالي ، فإن تأثيره عقلا متقيد بعدم ما يصلح للتنجيز .

فيختص التأثير في التنجيز بالحجة الشرعية ، فالحجة الشرعية مانعة عن تأثير العلم الاجمالي مطلقا ، سواء تقدمت عليه أو تأخرت عنه أو قارنته ، فتدبر .

وأما ما في المتن من ابتناء الجواب على صرف تنجز الواقع إلى مورد الحجة ، لأن معنى الحجية تنجيز الواقع عند المصادفة للواقع ، والاعذار عنه عند عدمها :

فان كان مع الالتزام بكفاية الحجة الواقعية التي لو تفحص عنها لظفر بها في تنجيز الواقع ، فلا حاجة إلى دعوى الصرف ؛ إذ لا يعقل تأثير العلم الاجمالي حتى يحتاج إلى صرف تنجز الواقع إلى مورد الحجة .

وإن لم يكن مبنيا على الالتزام المزبور ، فلا وجه للصرف ؛ لأن الواقع : إن لم يكن له منجز كما إذا لم يكن علم إجمالي ، فلا معنى للصرف ، بل هو سالبة بانتفاء الموضوع .

وإن كان له منجز سابقا : فان كان الواقع في مورد الحجة ، فلا معنى لمنجزية الحجة عند وصولها ، لأن المنجز بالسبب السابق لا يتنجز ثانيا .

وإن لم يكن الواقع في موردها فهو منجز بالعلم الإجمالي الغير المزاحم بشيء في هذا الطرف ، ولا معنى للاعذار عن الواقع المنجز .

نعم ما اخترنا من الوجه على هذا الشق مع ابتناؤه على صلاحية الحجة الواقعية للتنجيز حتى يكون أسبق تأثيراً من العلم الاجمالي لا يجرى فى الامارات المتعلقة بالموضوعات ، فان البيئة لا توجب التنجيز إلا عند قيامها ، وليست كالحجة على التكليف.

ولذا لا يجوز إجراء البراءة قبل الفحص فى الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية.

بل هكذا الأمر بناء على جعل الحكم المماثل الموجب لفعلية الواقع عرضاً ، فانه لا تكليف فعلى على طبق حكم الموضوع الذى قامت عليه البيئة إلا عند قيامها.

ويمكن الجواب بوجهين :

احدهما : أن الحجة مطلقاً وإن لم تنجز الواقع بوجودها الواقعى الذى هو فى معرض الوصول ، لكنه يوجب (1) تنجزه عند قيامها بترتيب الآثار السابقة فعلاً

ولذا يحكم بنجاسة ملاقى ما قامت البيئة على نجاسته ، مع فرض الملاقة قبل قيام البيئة ، فانه من حين قيامها يجب الحكم بنجاسته الملاقى من قبل.

وكذا إذا قامت الحجة على جزئية السورة للصلاة ، فانه وان لم تنجزها قبل قيامها ، لكن بعد قيامها يحكم ببطان الصلوات السابقة الخالية عن السورة.

فالمنجز وإن كان متأخراً إلا أنه يقتضى ترتيب الآثار من قبل.

فالعلم الاجمالي وإن لم يكن له مزاحم فى تنجيزه حال تحققه ، لكنه تعلق بما يقتضى الحجة المتأخرة ترتيب الآثار السابقة ، أو خلافها من قبل ، فلا تأثير له واقعا وإن كان يزعم العالم اجمالا انه ينجز الآثار.

ثانيهما : أن العلم الاجمالي يتعلق بوجوب ما لا يخرج عن الطرفين لا

ص: 120

1-1. والصحيح : لكنها توجب.

بأحدهما المردد ، فلا ينجز إلا بمقداره ، وتنجز الخصوصية المرددة كتنجز كلتا الخصوصيتين به محال.

لكن حيث إن كلاً من الطرفين يحتمل أن يكون واقعا طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم ، فيحتمل فيه العقاب ، وهو الحامل بالجبلّة والطبع على فعل كل من المحتملين ، ففي كل طرف يحتمل الحكم المنجز ، لا أنه منجز.

وأما الحجة القائمة على وجوب الظهر بخصوصها ، فهي منجزة للخاص بما هو خاص ، فليس لها في تنجيز الخاص مزاحم في تأثيرها ، فلا محالة تستقل الحجة بالتأثير في تنجيز الخاص بما هو خاص ، سواء كان مقارنا للعلم الاجمالي أو متقدما أو متأخرا (1) ، كما لا فرق بين أن تكون هذه الحجة شرعية أو عقلية ، كقاعدة الاشتغال.

ولا ريب في أن تنجيز الخاص بما هو خاص الذى لا مزاحم له يمنع عن تنجيز الوجوب الواحد المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين ، إذ ليس للواحد إلا تنجز واحد.

فلا يعقل بقاء العلم الاجمالي على تنجيزه الذى فرض أنه عند تعلقه به لا مانع عن تنجزه.

فيتبع ذات الخاص للخاص بما هو خاص فى التنجيز بمنجّز لا مزاحم له.

وإذا دار الأمر بين منجزين : أحدهما يزاحم الآخر فى تنجيزه - ولو بقاء والآخر لا يزاحمه فى تنجيزه ، ولو بقاء ، لعدم تعلقه بالخاص حتى ينجزه ، فلا محالة يكون التأثير للأول الذى لا مزاحم له بقاء.

ومنه يعلم أنه لا حاجة إلى دعوى عدم تقيد الحجة شرعا بعدم كونها فى

ص: 121

1-1. هكذا فى الأصل لكن الصحيح : كانت مقارنة للعلم الاجمالي أو متقدمة أو متأخرة ، لأن الضمائر راجعة الى الحجة.

طرف العلم الاجمالي ، فانها لا تجدى إلا فى المنجز الشرعى الذى يتصور فيه إطلاق وتقييد.

بل الوجه ما ذكرنا فى الحجة القائمة على الحكم والموضوع ، شرعية كانت أو عقلية ، مقارنة كانت أو سابقة أو لا حقة.

نعم إذا كان مؤدى الأمانة كمتعلق العلم الاجمالي لا أثر لها إلا عند تقدمها عليه ، كما إذا قامت البيئة على نجاسة أحد الإناءين ، فان تنجيزها على مقدار تنجيز العلم فلا تراحمه.

وعن بعض أجلة العصر (1) وجه آخر فى مقام الانحلال لا بأس بذكره وبيان ما يتعلق به من وجوه الاشكال ، قال دام بقاه : إن العلم يعتبر فى موضوع حكم العقل من حيث إنه طريق قاطع للعذر ، لا من حيث إنه صفة خاصة ، ولذا تقوم الامارات مقامه ، وقد بينا الفرق بينهما فى مبحث حجية القطع ، وعلى هذا لو قامت أمانة معتبرة (2) على بعض الأطراف مفصلا ، فالمعلوم بصفة أنه معلوم وإن كان بعد مرددا ، ولكن ما قام عليه الطريق المعتبر القاطع للعذر ليس مردداً ، فما يكون ملاك حكم العقل بوجوب الامثال مفصل ، وما بقى على إجماله ليس ملاكا لحكم العقل.

ويرد عليه : أولا - أن قاطعية العلم للعذر ليس إلا بلحاظ كشفه التام ، لا بلحاظ حيثية أخرى ، وحيثية كشفه التام هى التى بها يكون العلم علما ، وإلا فسائر حيثياته من كونه عرضا وكيفا ، وكونه كيفا نفسانيا ، وكونه كيفا إدراكيا ، وكونه إدراكيا غير جزمى أجنبية عن العلم المأخوذ فى الموضوع ، فلا يعقل إلغاء جهة كشفه التام ، ولحاظ حيثية قاطعيته للعذر ، كما فصلنا القول فيه فى أوائل

ص : 122

1-1. درر الفوائد : 439.

2-2. فى المصدر زيادة : أو طريق معتبر.

مباحث القطع (1)، فراجع.

وثانيا - هذا العلم الجزئي المتعلق بالمردد على ما يراه لا يتفاوت حاله من حيث لحاظه بما هو صفة خاصة وبما هو طريق قاطع للعدر، فان المتعلق لا يتقلب عما هو عليه بلحاظ بعض حيثيات ما تعلق به، فالمتعلق بلحاظ طريقيته أيضا مردد.

وثالثا - أن الطريق القاطع للعدر على الفرض متعدد :

أحدهما - العلم من حيث طريقيته القاطعة للعدر.

والآخر الامارة المعتمدة.

فكَلِّمِ القاطع للعدر موجود بوجودين، فما وجه تقديم الامارة في التأثير مع تقدم العلم في الوجود؟.

38 - قوله (قدس سره): ولو لا ذلك لما كان يجدى القول (2) ... الخ.

بيانه: أنه لا بد من الالتزام بصرف تنجز الواقع إلى مورد الحجة، وإلا فالالتزام بالانطباق بناء على جعل الحكم المماثل غير وجيه؛ لأن الحكم المماثل حكم مجعول بسبب حادث حقيقة، وإن كان مدلول الأمانة ثبوت الواقع من الأول، لكنه لا فعلية له إلا عند قيام الأمانة، فالحكم الفعلي الحادث بقيام الأمانة لا يمكن احتمال كونه الحكم الفعلي المعلوم بالاجمال من السابق.

فمناط عدم الانطباق تأخر التكليف الفعلي الثابت بقيام الأمانة، وتقدم التكليف الفعلي المعلوم بالاجمال.

ومناط عدم الانطباق عندنا، كما عرفت (3) مجرد التعدد في الوجود، وإن

ص: 123

1-1. نهاية الدراية: 3، التعليقة: 20.

2-2. كفاية الأصول: 347.

3-3. في التعليقة: 35 حيث قال فعلى أى تقدير يكون الثابت بدليل اعتبار الأمانة غير الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال قطعاً ...

كان التكليف الثابت بالأمانة من الأول.

ولا يخفى أن دعوى تأخر التكليف الفعلى لا محالة لأحد أمرين :

إما عدم كفاية وجود الحجة الواقعية فى فعلية الحكم على طبق مدلولها من الأول مع كونها بحيث لو تفحص عنها لظفر بها.

وإما كون الأمانة ملحوظة بنحو السببية والموضوعية ، حيث إن التكليف المرتب عليها على حد سائر التكاليف وموضوعاتها تكون فعليتها بفعلية موضوعاتها.

والأول خلاف مبناه (قدس سره) كما تقدم (1) منه فى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

والثانى خلف فى المقام ؛ إذ الكلام فى قيام الحجة على الحكم ، وإلا فالأمانة أجنبية عن إثبات الواقع المعلوم.

وتحقيق المقام : أن جعل الحكم المماثل :

إما بعنوان الموضوعية ، وأن ما قامت عليه الأمانة ذا مصلحة مقتضية لجعل الحكم على طبق مؤداها ، فهو حكم آخر غير الحكم الواقعى ، ومنبعث عن غرض آخر غير الغرض المنبعث عنه الحكم الواقعى ، فلا يجرى فيه صرف فعلية الواقع ، ولا صرف تنجزه إلى موردها ، لفرض تعدد الحكم حقيقة بتعدد الغرض.

وحيث إن العلم أسبق منها وجودا فلا مجال لتأثير الحجة فى فعلية الحكم ولا فى تنجزه.

ص: 124

1-1 . حيث قال وأما العقل ، فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه فإنه صريح فى كفاية الحجة الواقعية على التكليف إذا كانت فى معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها ، فلذا لو لم يفحص عنها كان معاقبا على المخالفة عند المصادفة ، وأما فى صورة الخطأ وعدم المصادفة فيبتنى على صحة عقاب المتجرى عقلا وعدمها.

فامتناع اجتماع الفعلين واستحالة تنجز المنجز لا يجدى فى إسقاط المعلوم عن الفعلية ، وسقوط العلم عن التنجيز.

وإما بعنوان الطريقية ، وإيصال الواقع بعنوان آخر ، بحيث ينبعث هذا الحكم المماثل عن ذلك الغرض الذى انبعث عنه الحكم الواقعى ، ولذا يكون مقصورا على صورة مصادفة الواقع .

فهناك إنشاءان بداعى جعل الداعى ، أحدهما المتعلق بالواقع بعنوانه ، والآخر بعنوان تصديق العادل مثلا .

والفعلى بالحقيقة هو الواصل بالحقيقة ، وهو الإنشاء الثانى ، وتنسب الفعلية إلى الواقع بالعرض ، حيث إنه بعنوان إيصال الواقع بإيصال مماثله .

فربما يتوهم صرف فعلية الواقع ، وتنجزه بهذه الملاحظة ، لكنه صرف بالعناية لا بالحقيقة ، فلو كان معلوما بالاجمال ، فهو بالغ مرتبة الفعلية والتنجز بسبب العلم ، فلا بد من إبداء المانع عن فعليته وتنجزه بقيام ما يوجب فعلية الحكم المماثل وتنجزه .

وما ذكرناه (1) فى صرف تنجز الواقع من حيث تعلق الأمانة بالواقع الخاص الموجبة لتنجز الخاص إنما يجدى إذا كانت موجبة لفعلية الخاص وتنجزه ، لا فى فعلية (2) حكم آخر وتنجزه .

39 - قوله (قدّس سره) : وإلا فالانحلال إلى العلم بما فى الموارد (3) ... الخ .

والكاشف عنه أن إخراج ما يساوى مقدار المعلوم بالاجمال - عن

ص : 125

1-1 . فى التعليقة : 37 .

2-2 . هكذا فى الأصل ، لكن الصحيح : لا لفعلية .

3-3 . كفاية الأصول : 347 .

المحتملات التي لا طريق عليها - لا يوجب زوال العلم الاجمالي ، فهو كاشف عن خروجها عن أطراف الشبهة.

كما أن إخراج ذلك المقدار عن مؤديات الطرق والأصول العملية المثبتة للتكاليف يوجب زوال العلم الاجمالي في الباقي.

فان قلت : الطرق الغير المعتبرة :

إن كانت داخلة في اطراف العلم حقيقة لزم من الاحتياط فيها الالتزام به فيما لا نص فيه ؛ لعدم القول بالفصل بين ما لا نص فيه ، وما فيه نص غير معتبر من حيث البراءة والاحتياط.

وإن كانت خارجة عن أطراف العلم ، فالخصم حينئذ مستظهر للقطع بثبوت الواقعيات إجمالاً في جميع الروايات الضعيفة والشهيرات والاجماع المنقولة ، وسائر الامارات الغير المعتبرة ، وباقي المشتبهات التي لا طريق عليها أصلاً.

قلت : لنا الالتزام بالشق الأول ، ولا يلزم من الاحتياط في بعض المشتبهات بسبب العلم الاجمالي الاحتياط في غيرها الذي لا يكون من أطراف العلم ، فان عدم القول بالفصل إنما هو في المشتبهات بما هي مشتبهات ، لا- بين ما فيه ملاك الاحتياط ، وما ليس فيه ذلك الملاك.

ولنا الالتزام بالشق الثاني ، لكننا نقول : بعد إخراج الأمارات الغير المعتبرة الموافقة للامارات المعتبرة ، والأصول العملية ، وإخراج الأمارات المعارضة بالامارات المعتبرة لا بأس بدعوى عدم العلم الاجمالي في سائر الامارات الغير المعتبرة والمشتبهات خصوصاً بعد إخراج بعض الشهيرات الجابرة للأخبار الضعيفة ، فان مثل هذا الخبر الضعيف والشهرة التي لا دليل على اعتبارها خارج أيضاً.

وكذا بعض الاجماع المنقولة المعتضد بعضها ببعض الموجب للقطع أو

الاطمئنان بالتكليف ، أو بوجود مدرّك صحيح له ، فانه بعد إخراج هذه الجملة ليست دعوى عدم العلم الاجمالي مجازفة. هذا بعض الكلام فى ما يناسب المقام من انحلال العلم الاجمالي.

والتحقيق : أن مثل هذا العلم الاجمالي بالأحكام هو فى نفسه قاصر عن تنجيز الواقعيات ، لما مرّ فى مباحث الانسداد من عدم تعلقه بأحكام فعلية بعثية أو زجرية ، بل بأحكام كلية بنحو القضايا الحقيقية المنوطة فعليتها بفعلية موضوعاتها عند الابتلاء بها ، لوضوح تدريجية الابتلاء.

فالمناط عندنا تدريجية الفعلية بتدريجية الابتلاء بها ، لا تدريجية الاستنباط ، كما يراه (1) شيخنا الأستاذ (قدّس سره) فراجع ما حررناه (2) فى أوائل مقدمات الانسداد ، والله أعلم بالسداد.

40 - قوله (قدّس سره) : وفيه اولاً انه لا وجه للاستدلال (3) ... الخ.

تحقيق المقام : أن مسألة الحظر والاباحة ، ومسألة البراءة والاحتياط مختلفتان موضوعاً وملاكاً وأثراً ، لا محمولاً ، فلا وجه للاستدلال باحدهما على الأخرى.

أما اختلافهما موضوعاً ؛ فلأن الموضوع فى الأولى هو الفعل فى حدّ ذاته مع قطع النظر عن ورود الحكم الشرعى فيه ، والموضوع فى الثانية هو الفعل المشكوك حليته وحرمة شرعاً مع ثبوت اصل الحكم فيه.

واما اختلافهما ملاكاً فلأن الملاك فى المسألة الثانية قبح العقاب بلا بيان

فى انحلال العلم الاجمالي بالأحكام بالأمارات والأصول المثبتة قبل المراجعة اليها وعدمه

فى اختلاف مسألة الحظر والاباحة ومسألة البراءة والاحتياط موضوعاً وملاكاً وأثراً لا محمولاً

ص: 127

1-1. كما هو صريح كلامه قده فى المقدمة الرابعة من مبحث الانسداد. كفاية الأصول : 314.

2-2. حيث قال - بعد بيان مراد المصنّف قده بقوله واما الكلام فيه خصوصاً - بل يمكن أن يقال الخ ، نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 132.

3-3. كفاية الأصول : 348.

للبراءة، ولزوم دفع الضرر المحتمل للاحتياط.

فملاك البراءة عدم تنجز التكليف بعدم وصوله، وملاك الاحتياط تنجز التكليف باحتماله.

بخلاف المسألة الأولى، فإن التكليف فيه مفروض العدم لا موقع لتنجزه باحتماله، ولا لعدمه بعدم وصوله.

بل ملاك الحظر عقلا أن العبد من حيث إنه مملوك لا بد من أن يكون صدوره ووروده عن إذن مالكه، ففعل ما لم يأذن به مالكه إذنا مالكياً خروج عن زى الرقية، فيكون قبيحا مذموما عليه عقلا.

وملاك الاباحة: أن الفعل حيث لم يمنع عنه المولى، لا من حيث الشارعية، ولا من حيث المالكية، فلا يكون خروجاً عن زى العبودية، لا من حيث إن التكليف غير واصل، بل من حيث عدم التكليف وعدم المنع المالكى على الفرض.

وأما اختلافهما أثراً، فلأن الحظر فى المسألة الأولى من حيث كونه خروجاً عن زى الرقية، لعدم الاذن المالكى، فهو معاقب عليه على أى حال.

بخلاف الاحتياط فى المسألة الثانية، فانه من حيث تنجز الواقع باحتماله فيدور مدار مصادفة الاحتمال للواقع.

وأما عدم اختلافهما محمولاً. فان المحمول فى المسألة الأولى، وان عبر عنه بعنوان الحظر والاباحة، إلا أن المراد منهما عدم التبعة والحرج عقلا، أو التبعة والحرج عقلا، لأن الاباحة التكليفية والحظر التكليفى من العقل بما هى قوة عاقلة شأنها التعقل غير معقولة، ومن الشارح مفروض العدم؛ لأن الموضوع هو الفعل فى حد ذاته، مع قطع النظر عن ورود الشرع فيه، ففرض استقلال العقل باباحته شرعاً أو بحرمة شرعاً خلف بين.

والمحمول فى المسألة الثانية استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف

المحتمل وعدمه ، فلا فرق بينهما محمولاً بالاضافة الى البراءة والاحتياط العقليين.

ومنه تبين أن دعوى (1) اختلافهما محمولاً : تارة - من حيث إن الاباحة فى المسألة الأولى واقعية ، وفى الثانية ظاهرية. وأخرى - من حيث إن المحمول فى الأولى هو الحكم اباحة أو حظراً ، وفى الثانية نفي المؤاخذة حتى فى الأدلة النقلية.

مدفوعة بأن فرض سنخ مقولة الحكم فى المسألة الأولى خلف تارة ، وخلاف الواقع أخرى. كما عرفت.

مع أن إرجاع المحمول فى الثانية إلى نفي المؤاخذة فى الأدلة النقلية جميعاً خلاف التحقيق ، بل التحقيق فى الفرق ما عرفت.

وبعد افتراق المسألتين موضوعاً وملاكاً وثمره ، فكيف يصح الاستدلال باحدهما على الأخرى؟

نعم يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال : إن الحرمة الواقعية المحتملة هنا وإن لم تنتج ، لعدم وصولها ، والعقاب على التكليف الغير الواصل قبيح عقلاً ، لكنه حيث إنه فعل لم يأذن به المولى ، ولا بد من كون صدور العبد ووروده عن إذن سيده ، فهو خروج عن زى الرقية ورسوم العبودية ، فيعاقب عليه من هذه الحيثية ، وهى حيثية ملازمة عقلاً لهذه المسألة دائماً.

ومنه يظهر أنه يمكن الاستدلال بالحظر فى تلك المسألة على الاحتياط فى هذه المسألة ، لتلازم الحيثيتين ، دون الاستدلال بالاباحة هناك على البراءة هنا ، فان عدم الحرج على الفعل الذى فرض فيه عدم المنع شرعاً ومالكياً لا يلازم عدم الحرج فى الفعل المحتمل لورود المنع عنه شرعاً.

كما أنه يظهر أن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان هنا وعدم جريانها

ص: 129

1-1. لم نجد هذا المدعى فيما بأيدينا من كتب الأصول.

فى تلك المسألة لا يوجب عدم الاحتياط هنا ، فان القاعدة وإن جرت هنا ، ولم تجر هناك لفرض عدم التكليف ، فلا موقع للبيان وعدمه ، إلا أن ملاك الحظر وهو عدم الاذن موجود هنا ، فالعقاب وإن كان لا يصح على الواقع المحتمل ، لكنه يصح على الفعل من حيث إنه لم يأذن به المالك.

فالجواب الأول والأخير المذكوران فى المتن مورد المناقشة.

والتحقيق فى الجواب يتوقف على بيان مقدمة ، وهى بيان الفرق بين المنع والاباحة الشرعيين ، والاباحة والمنع المالكين ، وهو أن المنع :

تارة - ينشأ عن مفسدة فى الفعل تبعث الشارع - بما هو مراع لمصالح عباده وحفظهم عن الوقوع فى المفسد - على الزجر والردع عما فيه المفسدة ، وهذا هو المنع الشرعى ، لصدوره من الشارع بما هو شارع.

وفى قبالة الاباحة الشرعية الناشئة عن لا اقتضائية الموضوع. وخلوه عن المفسدة والمصلحة ، فان سنة الله تعالى ورحمته مقتضية للترخيص فى مثله ، لئلا يكون العبد فى ضيق منه.

وأخرى لا ينشأ عن مفسدة إما لفرض خلوه عنها ، أو لفرض عدم تأثيرها فعلا فى الزجر ، كما فى ما قبل تشريع الشرائع والاحكام وفى بدو الاسلام.

بل من حيث إنه مالك للعبد ، وناصيته بيده يمنعه عن كل فعل إلى أن يقع موقع حكم من الاحكام ، حتى يكون صدوره ووروده عن رأى مولاه ، فهذا منع مالكى لا شرعى.

وفى قبالة الاباحة المالكية ، وهو الترخيص من قبل المالك لئلا يكون فى ضيق منه إلى أن يقع الفعل موقع حكم من الأحكام.

فنقول : حيث إن الشارع كل تكاليفه منبعثة عن المصالح والمفاسد ، لانحصار أغراضه المولوية فيها ، فليس له إلا زجر تشريعى أو ترخيص كذلك ، فمنعه وترخيصه لا ينبعثان إلا عما ذكر ، ولا محالة إذا فرض خلوه الفعل عن

الحكم بقول مطلق - أعنى الحكم الذى قام بصدد تبليغه وإن كان لا- يخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعى وحيا أو إلهاما ، - فليس الفعل منافيا لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجاً عن زى الرقية.

ومنه تبين أن الأصل فيه هو الاباحة ، لا الحظر ، فان عدم الاذن المفروض فى الموضوع لا يؤثر عقلا فى المنع العقلى إلا باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زى الرقية ، وحيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعا ، فلا يكون خروجاً عن زى الرقية ، إذ فعل ما لا ينافى غرض المولى بوجه من الوجوه بل كان وجوده وعدمه على حد سواء لا يكون خروجاً عن زى الرقية.

بل منه يظهر أن الأمر بالاضافة إلى سائر الموالى كذلك ، فان العبد إنما يجب أن يكون صدوره ووروده عن رأى المولى ، لتلايق فيما ينافى غرض المولى ، فاذا فرض عدم الغرض المولى بفرض عدم التكليف فلا محالة لا يكون الفعل خروجاً عن زى الرقية.

هذا كله مضافاً إلى أن الحاجة إلى الترخيص المالكى ، أو كفاية عدم المنع المالكى إنما هو فى مورد عدم إعمال حيثية الشارعية منعا وترخيصاً ، فان ترقب الترخيص المالكى والمنع المالكى إنما هو فى ذلك المورد.

وعليه ، فالحظر عقلا فى ما لا ترخيص مالكى فيه إنما هو فى الفعل المفروض عدم إعمال حيثية الشارعية فيه ، كما فى تلك المسألة ، لا مع فرض إعمالها منعا أو ترخيصاً ، فالحيثيتان متقابلتان لا متلازمتان. وبقية الكلام فى محله.

41 - قوله (قدس سره) : وما قيل من أن الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه (1) ... الخ.

تارة - يستدل به للاحتياط فيما نحن فيه كما هو الظاهر من العبارة. وقد

ص: 131

تقدم (1) أيضا في ذيل قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فلا استدلال به وجيه.

وجوابه ما في الكتاب ، وقد قدمنا ما عندنا (2).

وأخرى يستدل به للقول بالحظر في مسألة الحظر والاباحة ، كما نسب إلى الشيخين رحمهما الله وغيرهما على ما في رسائل (3) شيخنا العلامة الانصارى (قدس سره) ، فهو غير صحيح لأن المفسدة : إن كانت بالغة مرتبة التأثير في الحرمة ، ففرضها في تلك المسألة خلف ؛ لأن الكلام في إباحة الشيء وحظره عقلا مع فرض خلوه عن الحكم الشرعي.

وإن لم تكن بالغة حد التأثير فهي غير بالغة حد الغرض المولوى حتى يكون الاقدام عليه من هذه الحيثية منافيا لغرض المولى ، ليكون خروجاً عن زى الرقية.

وأما أن أصل الاقدام بلا إذن من المولى خروج عن زى الرقية ، فهو وجه آخر ، وقد قدمنا جوابه (4).

ومما ذكرنا تبين أنه لا وجه للترديد في المفسدة بين العقوبة الأخرية ، وغيرها في مقام الاستدلال لمسألة الحظر والاباحة ، إذ لا حكم من الشارع على الفرض ليكون هناك عقوبة على مخالفته ، بل العقوبة على الحظر مما يحكم به العقل من باب ترتبها على فعل ما يحتمل فيه المفسدة.

في اختلاف مسألة الحظر والاباحة ومسألة البراءة والاحتياط موضوعا وملاكا واثرا لا محمولا

ص: 132

1-1. كفاية الأصول : 344.

2-2. في التعليقة : 30.

3-3. فرائد الأصول المحشى : 33 / 2.

4-4. في التعليقة المتقدمة حيث قال قده نعم يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال إن الحرمة الواقعية المحتملة وإن لم تنتج لعدم وصولها إلى أن قال لكنه حيث إنه فعل لم يأذن به المولى الخ.

تنبيهات البراءة

ص: 133

42 - قوله (قدس سره) : فاصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذكر (1) ... الخ.

وأما أصالة عدم كونها ميتة فمدفوعة :

إما بما فى المتن من أن ما عدا المذكى ، وإن لم تكن ميتة - لكونها عبارة عما مات حتف أنفه - إلا أنها مثلها حكما شرعا ، فمجرد عدم كونه ميتة لا ينفى الحرمة والنجاسة ، ليعارض ما يوجب الحرمة والنجاسة.

وإما بما عن غير واحد من أن المراد بالميتة شرعا كل ما لم يذكر شرعا ، سواء مات حتف أنفه ، أو زهق روحه بغير الذبح الخاص ، ولا أصل فى مثلها.

وظاهر بعض الأخبار المتضمنة للمقابلة بين المذكى والميتة وإن كان ذلك.

إلا أن ظاهر قوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ) إلى قوله تعالى : (إلا ما ذكَّيْتُمْ) (2) هو إرادة الميتة بموت حتف الأنف ، لا مطلق غير المذكى ، وإلا لما صح أفرادها بالذكر عن سائر أفرادها.

ثم إن تحقيق القول فى جريان أصالة عدم التذكية فى نفسها يقتضى بسطا فى الكلام ، ومختصر القول فيها : أن المذكى وما يقابله شرعا ، إما متقابلان بتقابل التضاد ، أو بتقابل العدم والملكية ، أو بتقابل السلب والايجاب ، إما بنحو العدم

التنبيه الأول من تنبيهات البراءة

ص: 135

1-1. كفاية الأصول : 349.

2-2. المائدة : 3.

المحمولى ، أو بنحو عدم الرابط.

فان كانا متقابلين بتقابل التضاد ، نظرا إلى أن التذكية زهاق الروح بوجه خاص ، ومقابلها زهاق الروح بوجه آخر ، فالأصل فيهما على حد سواء.

وربما يتوهم لزوم التضاد ، نظرا إلى أن الحرمة لا تتبع إلا عن مفسدة وجودية قائمة بخصوصية وجودية ، وكذا النجاسة ليست إلا لوجود ما يوجب تنفر الطبع ، فأصالة عدم التزكية معارضة بأصالة عدم ثبوت تلك الخصوصية المقتضية للحرمة والنجاسة.

إلا أن الوجه المزبور - المقتضى لتقابل التضاد - مدفوع ، بأنه من الممكن أن يكون زهاق الروح فى حد ذاته موجبا للحرمة والنجاسة ، والخصوصيات الثبوتية من فرى الأوداج والتسمية والاستقبال مانعة عن تأثيره فى الحرمة والنجاسة.

فلا موجب لفرض خصوصية ثبوتية مقتضية للحرمة والنجاسة ما عدا زهاق الروح المحرز بالوجدان.

وإن كانا متقابلين بتقابل العدم والملكة - بأن كان موضوع الحلية والطهارة ما كان مذكى ، وموضوع الحرمة والنجاسة ما كان غير مذكى ، - فلا محالة لا مجرى لأصالة عدم التذكية بهذا المعنى ؛ إذ الموضوع - للمذكى وغير مذكى - ما زهق روحه ، وإلا فالحي من الحيوان لا مذكى ولا غير مذكى.

ولم يعلم أن ما زهق روحه كان غير مذكى ، كما لم يعلم أنه كان مذكى.

وعدم كونه مذكى بنحو السلب المقابل للإيجاب ، وإن كان يصدق فى حال الحياة - ، بداهة عدم خلو كل شىء عن أحد طرفى السلب والإيجاب ، بل يصدق بنحو السالبة بانتفاء الموضوع قبل حياته أيضا - إلا أنه على الفرض ليس موضوعا للحكم ، وإن لزم من عدم كونه مذكى إلى أن زهق روحه كونه غير مذكى ، إلا أنه لازم غير شرعى ، فلا يثبت بالأصل.

وإن كانا متقابلين بتقابل السلب والايجاب بمعنى أن عدم التذكية وإن كان عدم (1) ما شأنه أن يكون مذكى وهو ما زهق روحه.

لكنه لم يؤخذ عدم هكذا موضوعا للحكم ، بل أخذ ما يصدق حال الحياة ، وهو ما ليس بمذكى.

وذلك كما أن عدم البصر ، تارة - يؤخذ بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيرا فيساق العمى ، فلا يصدق إلا على الحيوان. وأخرى - يؤخذ بنحو السلب المقابل للايجاب ، فيقال : الجدار ليس ببصير ، كما أنه ليس بأعمى.

فاذا سلب المذكى عن الحيوان في حال حياته ، فقد صدق السلب المقابل للايجاب وإن لم يصدق عدم المضاف إلى ما من شأنه أن يكون مذكى.

فاذا أخذ عدم بنحو السلب المقابل للايجاب ، فتارة - يؤخذ بنحو عدم المحمولى. وأخرى - بنحو عدم الرابط.

فالأول على أنحاء : إمّا بنحو عدم العنوان ، ولو بعدم معنونه ، أو بنحو عدم المبدأ ، ولو بعدم موضوعه ، أو بنحو عدم الاضافة والانتساب ، ولو بعدم طرفيهما ، فيكون حينئذ موضوع الحكم مركبا من أمر وجودى ، وهو زهاق الروح ، وأمر عدمى كعدم العنوان أو عدم المبدأ أو عدم الانتساب.

فيصح إحراز عدم على أحد الوجوه الثلاثة بالأصل ، ومع إحراز زهاق الروح وجدانا يحكم بالحرمة والنجاسة.

والثانى - بأن يكون الموضوع ما إذا لم يكن ما زهق روحه مذكى.

والفرق بينه وبين عدم والملكة ، أن الموضوع هناك ما كان غير مذكى

ص: 137

1-1. فى العبارة مسامحة لأن عدم التذكية ليس عدم ما زهق روحه بل هو عدم فيه باعتبار كونه قابلا للتذكية فكان ينبغى أن يقال وإن كان هو عدم فيما شأنه أن يكون مذكى وكذلك قوله قده كما أن عدم البصر تارة يؤخذ بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيرا فان عدم البصر ليس عدم ما يكون قابلا للبصر بل هو عدم الملحوظ فيما من شأنه أن يكون بصيرا وواجدا للملكة.

بنحو ربط السلب ، والموضوع هنا ما لم يكن ما زهق روحه مذكى ، بنحو سلب الربط عن موضوع مفروض الثبوت.

فمرجع العدم والملكة إلى موجبة معدولة المحمول ، ومرجع سلب الربط إلى السالبة المحصلة ، ولكن بانتفاء المحمول ، لا ولو كانت بانتفاء الموضوع.

وحيث إن السلب حينئذ بعنوان سلب الربط عما زهق روحه ، فلا مجرى لأصالة عدم التذكية ؛ إذ لا علم بعدم كون ما زهق روحه في فرض ثبوته مذكى.

ولا يخفى عليك أن عدم التذكية وسلبها عما زهق روحه ليس مساوقا للعدم الناعتي في قبال الوجود الرباطي ، لا بمعناه المقابل للوجود النفسى ، ولا بمعناه المقابل للوجود المحمولي.

بيانه : أن الوجود الرباطي له إطلاقان :

أحدهما - في مقابل الوجود النفسى ، كالعرض في قبال الجوهر ، فان كليهما موجود في نفسه ، إلا أن وجود العرض لكونه سنخ وجود حلولى في الموضوع ، فوجوده في نفسه وجوده لموضوعه ، ووجود الجوهر حيث إنه وجود غير حالّ في الموضوع فهو موجود في نفسه لنفسه ، أى لا لغيره.

ومنه علم أن التعبير (1) عن هذا المعنى - بأن وجود العرض في نفسه ولنفسه وجوده في موضوعه ولموضوعه ليس على ما ينبغي ، فان معنى وجوده في نفسه في قبال لا في نفسه وهو الكون الرباطي الموجود في الهليات المركبة الإيجابية.

ص: 138

1-1. كما عن المحقق النائيني قده : قال في مبحث العام والخاص وجود العرض بنفسه ولنفسه عين وجوده لمحله وبمحله. فوائد الأصول : 532/1.

وأما وجوده لنفسه فهو مناف للمقابلة مع الجوهر ، فان المفروض أنه موجود حلولى فى الموضوع ، فكون العرض فى الموضوع ، وكونه لموضوعه بمعنى واحد ، فكونه فى نفسه مع كونه لنفسه غير متلائمين ؛ إذ ليس معنى نفسه إلا أن الوجود مضاف إلى ماهية هو كونها ، فى قبال ثبوت شىء لشىء .

وبالجملة : الناعتية والرابطة لهذا الوجود باعتبار أن سنخ وجوده حلولى فى الموضوع .

والعدم لا شىء ، حتى يكون له حلول فى شىء ، كى يصح توصيفه حقيقة بالناعية والرابطة ، وتوصيف عدم البياض بالناعية من باب التشبيه للعدم بالوجود ، كما يقال : عدم العلة علة لعدم المعلول ، مع أنه لا تأثير ولا تأثر فى الأعدام .

فماهية البياض حيث إنها ماهية إذا وجدت خارجا وجدت فى الموضوع صح أن يقال : إن عدمه عدم أمر ناعى ، كما أن الجوهرية والعرضية للماهيات بلحاظ أنها إذا وجدت خارجا وجدت فى الموضوع أولا فى الموضوع .

ثانيهما - فى مقابل الوجود المحمولى ، وهو الوجود لا فى نفسه ، فى قبال الوجود المضاف إلى ما يصح حمله عليه ، وهو مفاد ثبوت شىء لشىء ، فانه ثبوت متوسط ، شأنه محض الربط ، ولذا اصطلاح المتأخرون من المحققين على تسميته بالوجود الرابط ، ليمتاز عن الوجود الرابطى المتقدم ذكره . ومورد الوجود الرابط خصوص مفاد الهلّية المركبة الايجابية دون الهلّية البسيطة ، والسالبة المركبة .

إذ فى الهلّية البسيطة إما يكون القضية ثبوت الشىء ، أو عدمه ، حيث لا ثبوت للثبوت ، ولا ثبوت للعدم ولا عدم للثبوت ، إذ المماثل لا يقبل المماثل ، والمقابل لا يقبل المقابل ، فمفاد قولنا : زيد موجود ، وزيد معدوم ، وزيد ليس بموجود ، ليس إلا الحكاية عن الوجود فى الأول ، وعن عدمه فى الاخيرين .

والوجود الرابط بالمعنى المزبور غير النسبة الحكمية الموجودة فى جميع العقود والقضايا ، فان مفاد الوجود الرابط ثبوت شىء لشىء ، ومفاد النسبة الایجادية الحكمية كون هذا ذاك ، فيتصادقان أحيانا فى الهلية المركبة الایجابية.

وأما فى الهلية البسيطة الإيجابية ، فالهوية الخارجية وإن كان مطابق مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول - فيصح أن يقال : هذا ذاك فى الوجود ، كما هو شأن الحمل الشائع إلا أنه ليس هناك فى الواقع ثبوت شىء لشىء ، بل ما فى الواقع نفس ثبوت الشىء.

وحيث إن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له دون الثابت ، فيكون الوجود الرابط متحققا فى (زيد بصير وزيد أعمى) ، مع أن العمى عدم البصر فيما من شأنه أن يكون بصيرا ، فيوجد الوجود الرابط فى مورد الوجود الرابطى بالمعنى الاول وفى غيره.

وحيث إن المحمول فى مثل (زيد أعمى) أو (الانسان ممكن) عدمى كان من الموجبة المعدولة المحمول ، ويكون مفاد النسبة ربط السلب ، فان السلب فى مثله جزء المحمول.

وأما فى السالبة المحصلة المركبة ، كزيد ليس بقائم ، فكما لا وجود رابط ، كذلك لا عدم رابط ، بل عدم الرابط ، فان التحقيق على ما عليه قدماء الفلاسفة والمحققون من المتأخرين أنه ليس عدم رابطا ، وليست النسبة على قسمين ثبوتية وسلبية ، فان حقيقة النسبة المتحققة فى جميع القضايا ليست ، إلا كون هذا ذاك ، ومطابقتها هوية واحدة هى وجود الموضوع والمحمول ، وما به اتحادهما ، لا بما هو وجود كل منهما فى نفسه.

فهذا الاتحاد الجزئى المتصور ، تارة - يدعن العقل بثبوتة ، فالقضية موجبة. وأخرى - يدعن العقل بانتفائه ، فتكون القضية سالبة ، لا أنه بحسب الواقع شىء رابط هو عين الانتفاء والليسية ، فان عدم على أى حال لا شىء ، فلا معنى

لصيرورته ما به اتحاد الموضوع والمحمول ، وما به ارتباطهما ، بل الاتحاد المتصوّر والربط المعقول بينهما يحكم بسلبه و بانتفائه.

فلذا قلنا : بأن مرجع السالبة المحصلة المركبة إلى سلب ربط شيء بشيء لا إلى عدم رابط بين شيئين.

فظهر مما ذكرنا الفرق بين الوجود الرباطي والوجود الرابط ، وبين الوجود الرابط والنسبة الحكمية. كما تبين أنه لا عدم ناعتي رباطي ، ولا عدم رابط ، ولا نسبة سلبية ، بل ليس إلا سلب الربط وانتفاء النسبة.

وقد ذكرنا في مبحث المشتق من الجزء الأول (1) من الحاشية : أن ورود السلب - على الربط والنسبة - لا يوجب انقلاب المعنى الحرفي اسميا.

اذ كما أن ملاحظة الموضوع مطابقا لمفهوم المحمول ليس ملاحظة مطابقة الموضوع للمحمول ، كذلك ليس ملاحظة عدم كون الموضوع مطابقا لمفهوم المحمول ملاحظة عدم مطابقتها ، حتى تكون المطابقة المضاف إليها العدم معنى اسميا. فراجع.

ومما ذكرنا يندفع التفصيل الذي بنى عليه بعض (2) أعلام العصر في أمثال المقام.

ومختصر هذا التفصيل : أن موضوع الحكم تارة - يكون مركبا من العرض ومحله. وأخرى - من عرضين لمحل واحد أو لمحلين ، والعرض وجوده وعدمه ناعتي لمحله ، ولا يعقل أن يكون وجوده أو عدمه ناعتي لعرض آخر ، فان الناعتي شأن العرض بالنسبة إلى موضوعه دون غيره ، سواء كان عرضا أو جوهرًا.

ص: 141

1-1. نهاية الدراية : 1 ، التعليقة : 117.

2-2. هو المحقق النائيني قده. فوائد الأصول : 1 / 2. أجود التقريرات : 2 / 424.

فان كان الموضوع من قبيل الأول ، فلا يجدى فى ترتب الأثر إلا الوجود الربطى الناعتى أو للعدم الربطى الناعتى فلا يجدى استصحاب
العدم الازلى فانه عدم محمولى ، ولا يثبت بجره إلى حال وجود الموضوع عدمه الناعتى إلا بناء على الأصل المثبت.

وإن كان من قبيل الثانى فليس له إلا وجود محمولى ، أو عدم محمولى فيجدى استصحاب عدمه الأزلى المحمولى إلى حال وجود محله
المحرز بالوجدان فى ترتيب الأثر.

وعليه فمثل القرشية بالنسبة إلى محلها - وهى المرأة - كالعرض بالنسبة إلى موضوعه ، وجودها وجود رابطى ناعتى ، وعدمها - المحكوم
بما يقابل حكم القرشية - عدم ناعتى ، فلا يمكن إثبات هذا العدم الناعتى باستصحاب عدم الانتساب الازلى الذى هو عدم محمولى.

وأما التذكية ، فهى وإن كانت بالنسبة إلى محلها وهو الحيوان أيضا ناعتيا (1) ، إلا أنه (2) بالاضافة إلى الجزء الآخر وهو زهاق الروح ليس
ناعتيا (3) إذ ليس عرض ناعتيا لعارض آخر ، فيمكن استصحاب عدم التذكية المتحقق حال حياة الحيوان إلى حال زهاق الروح المحرز
بالوجدان ، ولا يلزم إثبات كونه غير مذكى فى حال زهاق الروح بنحو الناعتية والرابطية لزهاق الروح ، فانه بلا موجب ، هذا ملخص التفصيل
المزبور.

وفيه مواقع للنظر :

اما أولا- : فان العرض وإن كان وجوده ناعتيا ، لكنه يساوق الربطى المقابل للنفسى ، لا الرابط المقابل للوجود المحمولى ، بل العرض
والجوهر كلاهما

ص: 142

1-1. الصحيح : ناعتية.

2-2. الصحيح : أنها.

3-3. الصحيح : ليست ناعتية.

من أقسام الوجود المحمولى المقابل للرباط ، فالرابطى ليس مفاد كان الناقصة بل قابل لأن يلاحظ بنفسه وأن يرد عليه الرباط وما هو مفاد كان الناقصة هو الوجود الرباط وما هو مفاد كان التامة هو الوجود المحمولى .

وأما ثانيا : فلأنّ الناعتية للموضوع من شئون حلول العرض فى الموضوع ، وحلوله من لوازم وجوده ، لا من لوازم ماهيته ، فعدم العرض ليس ناعتيا لموضوعه ، إذ لا حلول لعدم فى شىء ، فانه لا شىء ، وهو من واضحات الفن كسابقه .

وأما ثالثا : فلأنّ فرض عدم المحمولى لشيء يستدعى فرض الوجود المحمولى له ، فان عدم بديل الوجود ، ففرض عدم المحمولى للعرض فرض الوجود المحمولى له .

وأما رابعا : فلأنّ عدم كون العرض نعتا لعرض آخر لا يوجب حصر وجوده فى المحمولى ، وإنما يوجب عدم قيام العرض بالعرض ، وعدم قيام الجوهر به وبالجوهر ، لما عرفت من أن الناعتية ليست فى قبال المحمولى ، حتى إذا استحالت الناعتية وجبت المحمولية ، بل المحمولى فى قبال الوجود الرباط .

ومن الواضح عند أهله أن مفاد القضية الهلية المركبة الإيجابية هو الوجود الرباط ، سواء كان طرفاه جوهرين أو عرضيين أو جوهر و عرض ، والآثار المترتبة على مفاد كان الناقصة وكان التامة تدور مدار الوجود الرباط والمحمولى ، لا مدار الوجود الناعتى والنفسى .

وأما خامسا : فلأنّ العرض وإن أخذ وجوده بنحو الناعتية المقابلة للمحمولى عند هذا المفصل ، إلا أن عدم الذى هو تقيض الوجود الرباط أو الرابطى رفعه ، وليس عدم لا-رابطيا ولا-رابطا ، فغاية ما يحتاج إليه فى نفى القرشية الملحوظة بنحو الرباط هو نفيها ورفعها ولو برفع موضوعها .

وأما ما فى بعض كلمات المفصل (1) من أن العرض وإن كان قابلاً للحاظه بنحو الوجود المحمولى ، إلا أنه إذا تركب الموضوع منه ومن محله فلا بد من ملاحظته بنحو الناعتية لموضوعه ومحله ، لأن المحل إما أن يلاحظ مطلقاً بالاضافة إلى العرض الذى هو جزء الموضوع أو مقيداً به أو بضده ، حيث لا يعقل الإهمال فى الواقعيات ، والأول والأخير محال ، للزوم الخلف والتناقض ، فلا بد من الوسط وهو أخذه مقيداً به ، وهو معنى الناعتية ، ومفاد كان الناقصة.

فمندفع بأن التقييد به لازم الجزئية ، وتركب الموضوع منهما ، وترتب أثر واحد على المركب ، وهذا أعم مما أفيد ؛ إذ من الممكن تركب الموضوع للأثر من المحل وهو الجسم ومن بياضه ، ومجرد إضافة وجود البياض إلى الجسم لا يخرج عن المحمولية ، ولا يدرجه فى الرابط الذى هو مفاد كان الناقصة ، مثلاً تركب الموضوع من المرأة ومن انتسابها إلى قریش يلزمه عدم إطلاق المرأة ، لكنه لا يلزمه لحاظ القرشية بنحو الوجود الرابط.

فالمستبع فى أمثال المقام ملاحظة لسان الدليل ومقام الاثبات ، لا أنّ مقام الثبوت مقتضى للحاظ العرض بالاضافة إلى محله بنحو الرابط ، وبالاضافة إلى غيره بنحو المحمولية.

وعليه ، فنقول فيما نحن فيه : إن الذبح الخاص وزهاق الروح مع أنهما كعرضين ، وليس أحدهما ناعتياً للآخر ، لكنه يمكن ملاحظتهما بنحو الرابط ، بأن يقول : ما زهق روحه عن ذبح خاص مثلاً ، وسيجىء إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

إذا عرفت ما ذكرنا فى مقام الثبوت من أنحاء ما يمكن أن يقع موضوعاً للحلية والطهارة وللحرمة والنجاسة.

فاعلم : أن الأدلة فى مقام الاثبات مختلفة ، فبعضها يتضمن المقابلة بين الميتة

ص: 144

والمذكى (1)، وبعضها يتضمن المقابلة بين المذكى وغير مذكى (2)، وبعضها يتضمن المقابلة بين المذكى وعدم كونه مذكى (3)، وبعضها يتضمن دوران الحكم مدار العلم بكونه ميتة (4)، وبعضها يتضمن دوران الحكم مدار العلم بكونه مذكى (5).

والذى يهون الخطب هو أنه لو لم يعلم أن الموضوع أخذ على أى نحو - ولو من حيث أخذ العدم محموليا وجزء من المركب، أو بنحو الرابط وقيدا لما زهق روحه - فلا يقين بما يمكن التعبد به فى مقام الحرمة والنجاسة.

ص: 145

1-1. كما فى رواية الصيقل قال كتبت إلى الرضا عليه السلام إنى أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فتصيب ثيابى فأصلى فيها فكتب عليه السلام إلى: اتخذ ثوبا لصلاتك وكتب إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام إنى كنت كتبت إلى أبىك عليه السلام بكذا وكذا فصعب على ذلك فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب عليه السلام إلى: كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس. الكافى: 3 / 407.

2-2. كما فى صحيحة احمد بن محمد بن ابى نصر قال سألته عن الرجل يأتى السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هى أم غير ذكية يصلى فيها فقال نعم ليس عليكم المسألة. التهذيب: 2 / 368.

3-3. كما فى صحيحة أحمد بن محمد بن أبى نصر أيضا عن الرضا عليه السلام قال سألته عن الخفاف إلى أن قال لا يدري أذكى هو أم لا ما تقول فى الصلاة فيه وهو لا يدري يصلى فيه قال نعم الحديث. التهذيب: 2 / 371.

4-4. كما فى حسنة على بن أبى حمزة حيث قال عليه السلام ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه. التهذيب: 2 / 368.

5-5. كما فى موثقة ابن بكير حيث قال عليه السلام وإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فى وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شىء منه جائزة إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبح الحديث. الكافى: 3 / 397.

فان قلت : وإن لم يمكن إثبات الحرمة والنجاسة باحراز موضوعهما المقابل للمذكي بأحد أنحاء التقابل ، إلا أنه لا شبهة في أن الحلية والطهارة مترتبة على المذكي ، وارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه مما لا كلام فيه ، ورفع الموضوع تقيضه ، وإن لم يكن عدما رابطيا أو رابطا ؛ لأن تقيض الوجود الرابط عدمه ، لا العدم الرابط ، فضلا عن العدم الرابطي .

قلت : لا بد من ملاحظة موضوع الحلية والطهارة على نحو يرتفع الحلية والطهارة بارتفاعه ، والمتصور بجميع أنحاءه :

إما لا يكون مرفوع الحلية والطهارة ، فيعلم منه أنه ليس بنقيض له ، وإما لا يكون له حالة سابقة .

فمنها : جعل المؤثر في الحلية والطهارة زهاق الروح عن ذبح خاص ، ونقيضه عدم زهاق الروح عن ذبح خاص ، ومن المعلوم أن عدم زهاق الروح عن ذبح خاص يجمع حياة الحيوان ، مع أن الحي من الحيوان غير مرفوع الحلية والطهارة ، ولو فرض حرمة ابتلاع الحيوان حيا ، فهو من غير ناحية عدم تذكيتة .

ومنها : جعل المؤثر في الحلية والطهارة مجموع زهاق الروح والذبح والتسمية والاستقبال واشباهها . ونقيضها عدم المجموع ، مع أنه يجمع حياة الحيوان ، وهو غير مرفوع الحلية والطهارة عنه ، كما تقدم .

ومنها : جعل المؤثر في الحلية والطهارة هو الذبح الخاص في حال زهاق الروح . ونقيضه عدم الذبح الخاص في حال زهاق الروح ، وهو مرفوع الحلية والطهارة ، لكن لا يقين إلا بسبق نفس العدم ، لا بعده في حال زهاق الروح ، واستصحابه إلى حال زهاق الروح لا يثبت كون العدم في حال زهاق الروح ، إذ المتعبد به ذات القيد ، لا بما هو قيد ، مع أنه لا أثر إلا للمتقيد به .

ومن المعلوم أن نقيض ما لوحظ في محل خاص عدمه في ذاك المحل ، لأن وحدته من شرائط التناقض .

ومما ذكرنا تبين أن أمر نقيض المذكى أشكل من أمر موضوع الحرمة والنجاسة ، فإنه يمكن فرض موضوع الحرمة والنجاسة مركبا من زهاق الروح وعدم الذبح الخاص بنحو العدم المحمولى ، ولا يمكن فرضه فى النقيض المحكوم بديله بالحلية والطهارة ، كما عرفت.

ثم إنه لو كان هناك فى الأدلة عموم وإطلاق استثنى منه المذكى ، ولم يكن العام أو المطلق معنونا بعنوان وجودى أو عدمى ، لا من حيث نفسه ، ولا من حيث التنويع من قبل المخصص ، كما حققناه فى محله (1) ، لأمكن إثبات حكم العام باحراز عنوان مباين لعنوان الخاص ، ونفى حكم الخاص بالمضادة ، لا- نفى حكم الخاص بنفى موضوعه ، حتى يقال : إن موضوع الخاص أخذ بوجوده الرابطى ، ولا يمكن إحراز عدمه الرابطى بالأصل ، ونفى عدمه الرابطى بعدمه المحمولى لا يمكن إلا بالأصل المثبت.

فكما يقال : فى مثل قوله (عليه السلام) : (المرأة ترى الحمره إلى خمسين سنة إلا أن تكون امرأة من قريش) (2) إن نفى كونها قرشية غير ممكن ، وبأصالة عدم الانتساب إلى قريش لا يثبت أنها ليست بقرشية أو غير قرشية ، إلا أن المستثنى منه حيث لم يؤخذ معنونا بعنوان وجودى ولا- عدمى ، فهو محكوم بحكمه بأى عنوان كان. ومن العناوين الداخلة فى العام المباينة لعنوان كون المرأة من قريش هى المرأة التى لا انتساب لها إلى قريش ، وكونها امرأة وجدانية ، وعدم انتسابها بالعدم الازلى متيقن فيستصحب إلى حال

ص: 147

1-1. نهاية الدراية : 2 ، التعليقة : 189.

2-2. بلفظه لم نعثر عليه ، ولعله اشارة الى الحديث التالى : عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسن بن طريف عن ابن أبى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال : إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش. الكافى : 3 / 107.

وجود المرأة، فيثبت لها حكم العام، ولمضادة حكم العام لحكم الخاص ينفي حكم الخاص.

فكذا هنا من الأدلة قوله (عليه السلام): (لا تصل في الفراء إلا ما كان منه ذكياً) (1) فان ظاهر المستثنى منه هو الفراء بأى عنوان كان :

ومن تلك العناوين الباقية تحت المستثنى منه ما زهق روحه، ولم يكن مذبوحة بذبح خاص بنحو العدم المحمولي، فانه يبين ما كان ذكياً، ولا يجامعه، وحكمه حرمة الصلاة المضادة للجواز المرتب على ما كان ذكياً.

وكذلك قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) إلى قوله تعالى: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) (2) المفسر في عدة روايات بادراك ذكاة المذكورات في الآية.

فتنقسم المذكورات في الآية باعتبار إمكان إدراك ذكاتها بذبحها إلى المذكى وغيره، لكن لا بعنوان وجودى أو عدمى، بل جامعها ما زهق روحه.

وبيان خصوص المنخقة والموقوذة والمتردية وأشباهها، من حيث تداول أكلها في الجاهلية.

وحينئذ إذا أحرز زهاق الروح معنونا بعنوان عدمى، ولو بنحو العدم المحمولي المبين لعنوان المذكى يثبت له حكم المستثنى منه، وينفى عنه حكم الخاص بالمضادة، لا بنفى حكمه بنفى عنوانه.

هذا ما بنى عليه شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) في فقهه وأصوله.

وقد بينا في مبحث (3) العام والخاص من مباحث الجزء الأول من الكتاب

ص: 148

1-1. محمد بن يعقوب بإسناده عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصل فيها إلا فيما كان منه ذكياً.

2-2. المائة: 3.

3-3. نهاية الدراية: 2، التعليقة: 190.

بأنه لا يخلو عن محذور؛ لأن تلك العناوين الباقية تحت العام ليست مأخوذة في موضوع الحكم، حتى يكون التعبد بها تعبدا بحكمها لينفى حكم الخاص بالمضادة.

ومعنى ثبوت الحكم لأفراد العام بأى عنوان كانت هو عدم دخل عنوان من تلك العناوين وجودا ولا عدما في موضوعيتها للحكم، لا دخلها بأجمعها في موضوع الحكم.

ولذا التجأنا إلى إصلاحه بتقريب آخر ذكرناه هناك، وهو أن دليل العام يدل بالمطابقة على ثبوت الحكم لجميع أفراد موضوعه بعنوان نفسه، ويدل بالالتزام على عدم منافاة عنوان من العناوين الطارئة لحكمه، حيث إنه حكم فعلى تام الحكمية، لا حكم لذات الموضوع من حيث عنوانه بحيث لا يأتى عن لحوق حكم آخر له بعنوان آخر يطرأ عليه.

وشأن دليل المخصص إثبات منافاة عنوان خاص لحكم العام، ولأخصيته وأقوائته في الكشف يقدم على العام ويخصه.

ومن جملة العناوين التي هي باقية تحت المدلول الالتزامى العنوان المبين لعنوان الخاص؛ بداهة عدم مجامعة العدم المحمولى والوجود الرابطة.

فحيث إن العام يدل بالالتزام على أنه لا حكم له ولا لغيره من العناوين إلا حكم العام، فهو ينفى حكم الخاص عن هذا العنوان بالمنقضة لا بالمضادة، لا بالمطابقة بل بالالتزام. هذا بعض الكلام فيما يناسب المقام.

43 - قوله (قدس سره): ومع الشك في تلك الخصوصية فالاصل عدم تحقق (1) ... الخ.

ينبغي أولا بيان ما يتصور من الخصوصية التي بها يكون الحيوان قابلا

ص: 149

1-1. كفاية الأصول: 349.

للتذكية من حيث الحلية والطهارة ، فنقول :

لا شبهة فى اختلاف الحيوانات من حيث الحكم على بعضها بالحل والطهارة بذبحها بشرائطه ، والحكم على بعضها الآخر بالطهارة فقط ، والحكم على بعضها الآخر بالحرمة والنجاسة ، وليس هذا الاختلاف عن جزاف ، فلا محالة هناك خصوصية فى الحيوان بحيث يقتضى الحلية والطهارة أو الطهارة فقط أو الحرمة والنجاسة فيكون الحيوان بتلك الخصوصية تارة قابلا للتذكية المفيدة للحل والطهارة.

وأخرى قابلا للتذكية المفيدة للطهارة فقط.

وثالثة غير قابل للتذكية بوجهه ، فسواء كانت تلك الخصوصية مأخوذة فى عرض سائر الأمور الدخيلة فى الحل والطهارة ، أو من اعتبارات الذبح الخاص المفيد لهما مثلا يمكن التعبد بعدمها المحمولى أو بعدم الذبح الخاص المحمولى.

ويمكن أن يقال : إن الخصوصية التى يقتضيها البرهان لا- يجب أن تكون أزيد من المصالح المقتضية للحل والطهارة ، أو المفسد المقتضية للحرمة والنجاسة كما يشهد لها ما ورد فى بيان الحكم المقتضية لحرمة ما لا يؤكل لحمه من الميتة والسباع والمسوخ ، بل فى المسوخ عللت حرمتها بأنها حيث كانت فى الأصل مسوخا فاستحلها استخفاف بعقوبة الله تعالى حيث مسخها.

ومن الواضح أن المصالح والمفسد وعلل الاحكام ليست بنفسها تعبدية ، ولا مما رتب عليها حكم شرعى بترتب شرعى ، بل سبب واقعى لأمر شرعى ، فلا معنى للتعبد بها تعبدا بحكمها.

ثم إنه لو فرض أن الخصوصية الموجبة للقابلية غير المصالح والمفسد ، من المحتمل أن تكون تلك الخصوصية ذاتية ككونه غنما أو بقرا أو إبلا مثلا ، لا خصوصية قائمة بالغنم والبقر والابل ، حتى إذا شك وجودها فى حيوان آخر يقال : إنها مسبقة بالعدم بعدم ذلك الحيوان ، ومع وجود الحيوان قطعاً يشك فى

وجود تلك الخصوصية بوجود الحيوان ، بل حيث إن الخصوصية ذاتية فلا ينحل إلى ما هو مقطوع الوجود وما هو مشكوك الوجود.

بل هذا المقطوع وجوده : إما قابل بذاته للحلية والطهارة أو غير قابل بذاته لهما ، وتعيين الحادث بالأصل غير صحيح.

ثم اعلم أنه على تقدير أن تكون تلك الخصوصية وجودية قائمة بالحيوان مقتضية للحل والطهارة بذبحه بشرائطه ، فهي إنما تكون قابلة للتعبد وجودا وعدمًا إذا رتب عليها ، ولو بنحو القيدية الحلية والطهارة ليكون دخلها شرعيا ، وترتبهما عليها ترتبا شرعيا مع أنه لا موقع للدخل شرعا ، ولا للترتب شرعا إلا إذا أخذ الشيء في موضوع المرتب عليه الحكم الشرعي ، إما بنحو الجزئية أو بنحو القيدية ، ليقل بدخله في السبب الشرعي للحل والطهارة شرعا.

نعم إن كان عنوان التذكية عنوانا ثبوتيا يتحقق بالذبح مثلا بشرائطه شرعا ، وكان هذا العنوان الثبوتي الاعتباري الشرعي موضوعا للحل والطهارة تارة وللطهارة أخرى ، فدخل الخصوصية في الحيوان وإن كان واقعا لا شرعيا يجدى في مقام الحكم بعدم ثبوت التذكية ، لمكان الشك في محصلها.

ولا حاجة إلى التعبد بتلك الخصوصية أو بالذبح المتخصص بتلك الخصوصية ، حتى يقال : لا حكم لتلك الخصوصية شرعا لا بنحو الجزئية ولا بنحو القيدية.

بل التعبد بذلك العنوان الاعتباري الشرعي وجودا أو عدما كاف في المقام ، وإن كان منشأ الشك في ثبوته أمرا له دخل في تحققه واقعا لا شرعا.

وربما يقال (1) : إن التذكية عرفا بمعنى الذبح ، وما اعتبر فيها من التسمية والاستقبال شرائط تأثير الذبح في الحلية والطهارة.

ص: 151

1-1. القائل هو المحقق النائيني قده. أجود التقريرات : 2 / 194.

إلا أنّ ظاهر الاستعمالات العرفية والشرعية أنها بمعنى الطهارة والنزاهة وما أشبههما.

وإطلاقها على الذبح أو على إرسال الكلب المعلم أو على أخذ الجراد والحيتان وأشباه ذلك لأنها أسباب طيب اللحم للأكل وسائر الاستعمالات أو لما عدا الأكل من الاستعمالات.

وذلك لأن التذكية والذكاة بمعنى الطيب والنزاهة مفهوم مباين لمفهوم الذبح المطلق والذبح الخاص.

وقيام الطيب بالذبح لا يعقل إلا أن يكون ، إما بقيام حلولى ناعتي ولو انتزاعا ، وإما بقيام صدورى.

والأول من قبيل قيام العرض بموضوعه ، والثانى من قبيل قيام المسبب بسببه.

فان كان من قبيل الثانى ثبت المطلوب ، وهو إن التذكية مسبب عن الذبح.

وان كان من قبيل الأول فلا بدّ أن يصدق عنوان الوصف الاشتقاقى من التذكية والذكاة على الذبح مع أنه لا يصدق الطيب وصفا إلا على اللحم فانه الموصوف بأنه ذكى أو مذكى ، فيعلم منه أنه لا قيام للذكاة بالذبح إلا بنحو قيام المعلول بعلته.

ومنه تبين أن التذكية والذكاة ليسا من عناوين الحكم من الحلية والطهارة ، أما عدم قيامهما بهما بنحو قيام المسبب بسببه فواضح ، فان الحكم ليس سببا لهما بل ظاهر الأدلة ترتبهما عليه.

وأما عدم قيامهما به بقيام ناعتي حلولى انتزاعا فلأن الحلية لا توصف بانها طيبة ، بل الموصوف به اللحم دون الحكم.

فاتضح أن الأقوى أن التذكية من الاعتبارات الشرعية

الوضعية المتحققة بأسباب خاصة ، لا أن الذبح تذكية ، وأن تأثير التذكية فى الحلية والطهارة مشروطة إما جعلاً أو واقعا بأمر آخر ؛ لوضوح أن الحلية والطهارة غير منوطة إلا بالتذكية ، فلا معنى لأن يكون الحيوان مذكى ، ومع ذلك لا حلال ولا طاهر.

44 - قوله (قدس سره) : نعم لو علم بقبوله التذكية وشك (1) ... الخ.

لا يخفى عليك أن التذكية الشرعية ربما تؤثر فى الحلية والطهارة ، كما فى تذكية مأكول اللحم.

وربما تؤثر فى الطهارة فقط ، كما فى تذكية غير المسوخ مما لا يأكل لحمه.

وربما تؤثر فى الحلية فقط ، كما فى الجراد والحيتان حيث إنه لا أثر لصيدها إلا حليتها لبقاء أمثالها على الطهارة حيًا وميتًا ، وعليه يحمل ما ورد من أن الجراد حيّه وميتّه ذكّي (2) أى طاهر ، لا أنه لا يحتاج الى الذكاة من حيث الحلية ، بل ورد أن صيد الجراد ذكاته (3) ، وأن السمك إخرجه من الماء ذكاته (4).

فيعلم من هذه القسمة - بلحاظ ما ورد فى هذا الباب شرعا - أن للتذكية فى كل مورد بحسبه تأثيرا من حيث الحلية ، وتأثيرا من حيث الطهارة. وأن الحيوان له جهتان من القابلية للحلية والطهارة ، وأن التذكية لها أثران يجتمعان ويفترقان شرعا ، وإن كانت التذكية العرفية خصوص الذبح مثلا أو من حيث خصوص الطهارة فرضا.

بل ظاهر الآية (5) المتكفلة لتحريم الميتة واستثناء ما ذكى دخل التذكية

ص: 153

1-1. كفاية الأصول : 349.

2-2. المحاسن : 480 / 2 متن الرواية الجراد ذكّي حيّه وميتّه.

3-3. لم نجد الرواية بهذه العبارة فى مظانها.

4-4. وسائل الشيعة : 16 : الباب 31 من ابواب الصيد والذبائح : 362.

5-5. المائدة : 3.

فى رفع الحرمة ، وأن حرمة غير المذكى لىست من حىث نجاسته ، كما فى السمك الذى يموت فى الماء.

وعلىه فلا مجال لقاعدة الحل مع أصالة عدم التذكية المؤثرة فى الحلية ، كما لا مجال لأصالة الطهارة مع أصالة عدم التذكية المؤثرة فى الطهارة.

وأما توهم أن قبول التذكية أمر بسيط لا تركب فيه ، فهو إما متحقق أو لا ، فاذا فرض أن الذبح مؤثر شرعا فى طهارته وفى جواز جملة من الانتفاعات ، فهو قابل للتذكية شرعا ، فلا مجال لأصالة عدم القبول أو عدم التذكية ، وحينئذ لا يبقى شك إلا من حىث الحلية فتجرى قاعدة الحل.

فهو مدفوع : بأن بساطة القابلية وعدم تركيبها معنى ، وتعدد جهة القابلية وتكثرها معنى آخر.

فكما ان العلم بسيط والقدرة بسيطة مع أن العلم بشىء لىس علما بكل شىء ، والقدرة على شىء لىست قدرة على كل شىء ، كذلك قابلية شىء لشىء لىست قابلية لكل شىء.

نعم فى إجراء أصالة عدم التذكية - بناء على ما قدمنا - إشكال من حىث إن القابلية وإن كانت متعددة لكنها للمحاذير المتقدمة (1) لىست بنفسها مجرى الأصل.

ونفس عنوان التذكية بناء على كونها من الاعتبارات الشرعية القابلة للتعبد بها وجودا أو عدما لا تكون مجرى الأصل هنا ؛ لأن المذكى من حىث

ص: 154

1-1. من أن الخصوصية التى بها يكون الحيوان قابلا للحل والطهارة أو للطهارة فقط أو غير قابل للتذكية اصلا هل هى عبارة عن المصالح والمفاسد أو خصوصية ذاتية فى الحيوان أو خصوصية عرضية قائمة بالحيوان مقتضية للحل والطهارة أو لأحدهما وقد عرفت الاشكال فى جريان الأصل فى القابلية على جميع التقادير والاحتمالات فراجع التعليقة المتقدمة.

الحلية والطهارة وإن تعددت الجهات الدخيلة في اعتباره وتعددت الآثار المترتبة على اعتباره لكنه اعتبار واحد لا متعدد ، بمعنى أن الحيوان الذى له قابلية التذكية من حيث الحلية وقابلية التذكية ، من حيث الطهارة له جهتان من القابلية ، وله أثران من الطهارة والحلية ، لكنه لا يعنون بعنوان المذكى مرتين ، وليس له من اعتبار العنوان فردان.

ويمكن أن يقال : إن التذكية ، وإن لم تكن كالقابلية والعلم والقدرة ، من المعانى التعلقية حتى تتعدد بتعدد متعلقها - ، فإن الطيب ليس له إلا موضوع يقوم به وليس له متعلق - إلا أن تعددها بتعدد جهاتها وحيثياتها.

فكما ان الطهارة معنى واحد والطهارة من الحدث الأكبر غير الطهارة من الحدث الأصغر ، ولذا يرتفع حدث الحيض بالغسل ، ولا يرتفع الأصغر إلا بالوضوء.

فكذا التذكية ، فإن طيب الأكل غير طيب الاستعمال ، فالحيوان طيب الاستعمال وليس بطيب الأكل.

وقد عرفت سابقا : أن الحلية والطهارة من آثار التذكية لا أنها عين الحكم ومن عناوينه ، وحينئذ فلا مانع مع اليقين بكونه مذكى من حيث الاستعمال من عدم كونه مذكى من حيث الأكل.

45 - قوله (قدّس سره) : فى أن الجلل فى الحيوان هل يوجب (1) ... الخ.

هذا بالاضافة إلى الحلية لمجرد الفرض ، وإلا فالمشهور على حرمة أكل لحم الجلال ، ولا معنى لحرمة إلا حرمة أكله بعد الذبح ، وإلا فحرمة حيّا على

ص: 155

فرض ثبوتها لا- اختصاص لها بالجلال ، كما أن حرمتها (1) من دون ذبح كذلك ، ومع فرض حرمة الذبح لا معنى للشك في الحلية بالذبح.

نعم بالاضافة إلى الطهارة صحيح ، لأن المشهور على طهارته وان كان عرقه أو لعابه نجسا ، فيمكن فرض الشك في بقاء طهارته بالذبح الثابتة لها (2) قبل الجلل.

وأما استصحاب بقاء طهارته الفعلية حال الحياة فالشك فيه مسبب عن الشك في بقاء طهارته بالذبح ، فلا مجال له مع استصحاب تلك الطهارة.

نعم لو قيل بنجاسة بدنه بالجلل وشك في طهارته بالذبح لم يكن مجال لاستصحاب طهارته بالذبح الثابتة له قبل الجلل ، لأن التذكية تؤثر في حدوث الحلية وفي بقاء الطهارة الفعلية.

والشك في بقاء الحكم ، وهو حدوث الحلية بالذبح ، مع اليقين بسبقه يصحح جريان الاستصحاب بخلاف الشك في الطهارة ، لأن اليقين ببقاء الطهارة الفعلية بالذبح قد زال بعروض الجلل على الفرض ولم يكن هناك يقين بحدوث الطهارة بالذبح ، فليس إلا الشك في حدوث الطهارة.

ولا معنى لقطع النظر عن الحدوث والبقاء ؛ إذ الحصاة المتيقنة من الطهارة هي الحصاة الموجودة في ضمن اليقين بالبقاء ، وهذه الحصاة مقطوع الارتقاء ، فلا يمكن إثبات الحصاة الموجودة في ضمن الحدوث.

إلا أنه لا قائل بنجاسة بدن الحيوان بالجلل ، كما عرفت.

46 - قوله (قدس سره) : وان أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك

ص: 156

1-1. كذا في الاصل ، لكن الصحيح : حرمة.

2-2. كذا في الاصل ، لكن الصحيح : له.

فيها (1) ... الخ.

قد عرفت الكلام (2) فيها مفصلاً وأنه لا مجال لها إلا إذا أخذ عدمها بنحو العدم المحمولي.

وأما ما ورد في أخبار الباب من الحكم بحرمة الصيد الذي رماه ، ولم يعلم أن سهمه هو الذي قتله ، فليس من حيث التعبد بعدم كونه مذكى ، من باب أصالة عدم التذكية.

بل صريح أخبار الباب إناطة الحلية بالعلم بأن سهمه هو الذي قتله ، وأنه مع عدم العلم محكوم بالحرمة من حيث اشتراط الحلية بالعلم من دون حاجة إلى التعبد في صورة عدم العلم.

نعم حيث إن موضوع الحلية الواقعية بحسب لسان أدلتها هو المذكى لا المعلوم أنه مذكى فارتفاع الحلية الواقعية - وإن كان ملازماً للحرمة الواقعية - ليس إلا بارتفاع التذكية واقعا.

ففرض عدم الذبح الخاص في حال زهاق الروح فرض تقيض الذبح الخاص في تلك الحال ، وعدم الذبح الخاص في تلك الحال وإن لم يكن مجرى الاستصحاب كما مر (3) ، لكنه قابل للتعبد به عند الشك فيه ، فيكون التعبد بعدمه في هذه الحال كالتعبد بالحلية في قاعدة الحل في غير الحيوان.

فمفاد الأخبار على أي حال حكم تعبدى لكنه لا بعنوان الاستصحاب ، بل بعنوان التعبد باحد طرفي الشك في هذه الحال ، فلا ينطبق على أصالة عدم التذكية على أي حال.

التنبيه الأول من تنبيهات البراءة

ص: 157

1-1. كفاية الأصول : 349.

2-2. في التعليقة : 42.

3-3. في التعليقة : 42.

47 - قوله (قدس سره): بدهاءة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه (1)... الخ.

أى توقف الأمر بالاحتياط على إمكان موضوعه وثبوته فى مرتبة موضوعيته. مع أنه ليس له إمكان وثبوت إلا من ناحية ما يتوقف عليه توقف العارض على معروضه.

والتحقيق: أن العارض على قسمين:

أحدهما عارض الوجود، وهو ما يحتاج إلى موضوع موجود، كالبياض المحتاج فى وجوده إلى موضوع موجود.

بل العوارض الذهنية من النوعية والجنسية وأشباهاها كذلك، لتوقفها على وجود معروضها فى الذهن.

فالأول من العوارض العينية، والثانى من العوارض الذهنية.

ثانيهما عارض الماهية، وهو ما لا- يحتاج إلى موضوع موجود خارجا أو ذهنيا، بل ثبوت المعروض بثبوت عارضه، والعروض تحليلى كالفصل، فانه عرض خاص للجنس، مع أن الجنس فى حد ذاته ماهية مبهمه، وتعينها وتحصلها بتعين طبيعة الفصل وتحصلها، ولا يعقل أن يكون للمبهم ثبوت إلا فى ضمن المتعين.

وكالتشخص الماهوى بالاضافة إلى النوع، فان طبيعة النوع لا ثبوت لها خارجا، إلا بعين ثبوت الماهية الشخصية.

التنبيه الثانى

ص: 158

فالماهية الشخصية ، وإن انحلت بالتحليل العقلي إلى طبيعة نوعية والتشخص الماهوي كماهية (زيد) وماهية (عمرو) بالاضافة إلى ماهية الانسان ، إلا أن ثبوت الطبيعي بثبوت حصته المتقررة في مرتبة ذات (زيد).

وكالوجود مطلقا بالاضافة إلى الماهية ، فانه من قبيل عارض الماهية ، وإلا لاحتاج عروض الوجود عليها إلى وجود الماهية فإما أن يدور ، أو يتسلسل.

فروض الوجود عليها تحليلي ، وثبوت الماهية بنفس الوجود ، فالوجود بنفسه موجود بالذات ، والماهية بالعرض.

إذا عرفت ذلك فاعلم : أن الحكم بالاضافة إلى موضوعه دائما من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض الوجود.

إذ المراد بالحكم إما الارادة والكراهة التشريعتان ، وإما البعث والزجر الاعتباريان : فان أريد منه الارادة والكراهة فمن الواضح أن الشوق المطلق في النفس لا يعقل وجوده ، لأن طبعه تعلقى فلا يوجد إلا متعلقا بشيء.

وذلك الشيء لا يعقل أن يكون بوجوده الخارجى متعلقا له ، ولا بوجوده الذهنى :

أما الأول ، فلأن الحركات الأينية والوضعية وأشباههما من الأعراض الخارجية القائمة بالمكلف ، فكيف يعقل أن يتعلق بها الشوق القائم بنفس المولى؟

إذ يستحيل أن تكون الصفة النفسانية في النفس ، ومقومها ومشخصها في خارج النفس ، وإلا لزم إما خارجية الأمر النفساني أو نفسانية الأمر الخارجى ، وهو خلف.

كما يستحيل أن تكون الصفة قائمة بشخص ، ومشخصها ومقومها قائما بشخص آخر ، لان المشخصية والمقومية لازمهما وحدة المشخص والمتشخص ، فكيف يعقل تباينهما في الوجود بتباين محلتهما وموضوعهما؟

وأما الثانى ، فلان اتحاد الفعلين محال ، وكل فعلية تأبى عن فعلية أخرى ، ولذا لا مناص من الخلع واللبس فى توارد الصور على المادة.

فمقوم الشوق النفسانى لا يمكن أن يكون له فعلية أخرى فى النفس بل هو ذات المتصور.

فماهى واحدة ، تارة - توجد بوجود علمى تصورى وتصديقى وأخرى .. بوجود شوقى.

بل إن كانت هذه الصفات من العلم والارادة إشراقات النفس ، ووجودات نورية فلا محالة لا يعقل عروض سنخ من الوجود على الموجود بذلك السنخ من الوجود أو بسنخ آخر ، فان المماثل لا يقبل المماثل ، كما أن المقابل لا يقبل المقابل.

هذا كله إن أريد من الحكم الارادة والكراهة.

وإن أريد منه البعث والزجر الاعتباريان المنتزعان من الانشاء بداعى جعل الداعى فعلا أو تركا ، فمن الواضح عند التأمل أيضا أن البعث الاعتبارى بنحو وجوده لا يوجد مطلقا ، فان البعث أيضا أمر تعلقى ، فلا محالة لا يوجد إلا متعلقا بالمبعوث اليه.

وحيث إن سنخ البعث اعتبارى ، فلا يعقل أن يكون مقومه ومشخصه إلا ما يكون موجودا بوجوده فى أفق الاعتبار ، والموجود الخارجى المتأصل لا يعقل أن يكون مشخصا للاعتبارى ، وإلا لزم إما اعتبارية المتأصل أو تأصل الاعتبارى. فتعين أن تكون الماهية والمعنى متعلق البعث دون الموجود بما هو.

غاية الأمر أن المعنى المشتاق إليه والمبعوث إليه مأخوذ بنحو فناء العنوان فى المعنون ، لترتب الغرض الداعى على المعنون ، وفناء العنوان فى المعنون لا يوجب انقلاب المحال وإمكان المستحيل ، كما بيناه مبسوطا فى مسألة اجتماع

وفيما ذكرناه هنا كفاية لاثبات أن الحكم مطلقا بالاضافة الى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، فلا يتوقف ثبوته على ثبوت موضوعه، بل ثبوت موضوعه بثبوته والعروض تحليلي.

ومنه تعرف أنه لا دور، إذ ليس هناك تعدد الوجود حتى يلزم الدور، أو يجاب بأن الدور معي، أو أن الحكم يتوقف على ثبوت الموضوع لحاظا لا خارجا.

وقد اشرنا (2) إلى كل ذلك مرارا.

نعم لا يزم أخذ الحكم في موضوع نفسه أو أخذ ما ينشأ من قبل شخص الحكم في موضوع نفسه، هو الخلف أو اجتماع المتقابلين، فإن الحكم حيث إنه عارض لموضوعه ولو تحليليا فهو متأخر عنه، فلو أخذ هو أو ما ينشأ من قبله فيما هو متقدم عليه طبعاً لزم من فرض أخذه تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، فالموضوع متقدم ومتأخر، والحكم متأخر ومتقدم، وهو اجتماع المتقابلين، وإن التزم بأحد الأمرين لزم الخلف.

وملاك التقدم والتأخر الطبيعيين موجود في الحكم وموضوعه؛ لأن ملاكهما إمكان الوجود للمتقدم، ولا وجود للمتأخر، وعدم إمكان الوجود للمتأخر إلا والمتقدم موجود، فإن الواحد والكثير كذلك، حيث يمكن وجود الواحد، ولا وجود للكثير، ولا يمكن وجود الكثير إلا والواحد موجود.

وكذا العلة الناقصة ومعلولها، فانه يمكن وجود العلة الناقصة ولا وجود

ص: 161

1-1. نهاية الدراية : 2 ، التعليقة : 62 و 63.

2-2. منها ما تقدم في مبحث التبعدي والتوصلي. نهاية الدراية : 2. التعليقة : 167.

للمعلول ، ولكن لا يمكن وجود المعلول إلا والعلة موجودة.

وكذا الشرط والمشروط والشوق مثلا والبعث كذلك ، فان الفعل له تقرر ماهوى وثبوت ذهنى وخارجى ، ولا شوق ولا بعث نحوه ، ولكن لا يمكن ثبوت الشوق ولا البعث إلا والفعل فى مرتبتهما موجود.

ولا يخفى أن أخذ الحكم بشخصه فى موضوع نفسه وإن كان كذلك من حيث لزوم هذا المحذور ، إلا ان هذا المحذور لا يلزم من أخذ العلم به فى موضوعه ، ولا من أخذ قصد القربة فى موضوعه :

أما الأول فلما مرّ فى أوائل مباحث القطع (1) من أن الحكم قائم بشخص الحاكم ، والعلم قائم بنفس العالم ، فلا يعقل أن يكون مشخص الحكم مقوماً لصفة العلم ، فالموقوف هو الحكم بوجوده الحقيقى ، وهو المتأخر بالطبع ، والمقوم لصفة العلم المأخوذ فى الموضوع ماهية الحكم الشخصى دون وجوده ، لأن مقوم العلم هو المعلوم بالذات لا- المعلوم بالعرض ، فالموقوف عليه والمتقدم بالطبع غير المعلوم بالعرض المتأخر بالطبع ، وبقية الكلام فيما تقدم.

وأما الثانى فبما مرّ (2) مرارا : أن الأمر بوجوده الخارجى لا يعقل أن يكون داعيا ، بل بوجوده العلمى الحاضر فى النفس.

وقد عرفت أن المعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض ، فالمتأخر طبعاً هو الحكم بوجوده الخارجى ، والمتقدم بالطبع هو الحكم بوجوده العلمى. فراجع مباحث القطع ومبحث التبعدى والتوصلى من مباحث الجزء الأول.

ص: 162

1-1. نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 27.

2-2. منها ما تقدم فى مبحث القطع. نهاية الدراية : 2. التعليقة : 41.

ثم إن هذا كله بالاضافة إلى المحذور المذكور في المتن من حيث توقف العارض على المعروض القابل للانطباق على محذور الدور ، وعلى محذور الخلف.

وأما سائر المحاذير الأخر المذكورة في باب قصد القربة وشبهه من لزوم عدم الشيء من وجوده ، أو عالية الشيء لعالية نفسه ، فقد تعرضنا لها ولدفعها في باب التعبدى والتوصلى (1) ، وفي أواخر مباحث القطع عند التعرض لقصد الوجه ونحوه فراجع (2).

نعم خصوص الأمر بالاحتياط فيه محذور آخر وهو : أن الأمر الاحتياطي إن تعلق بذات الفعل بعنوانه لا بعنوان التحفظ على الواقع فانه وإن أمكن أخذ قصد الأمر في موضوع نفسه ، إلا- أن لازمه خروج الشيء عن كونه احتياطا ؛ لأن موضوعه محتمل الوجوب حتى يتحفظ عليه.

وبعد فرض تعلق الأمر - بذات الفعل بقصد هذا الامر - كان تحقيقا للعبادة الواقعية المعلومة المنافية لعنوان الاحتياط ، وهو خلف.

وإن تعلق الأمر بالاحتياط بعنوانه المأخوذ فيه قصد شخص الأمر ، فهو خلف من وجه آخر ؛ لأن معناه جعل الاحتياط عبادة لا جعل الاحتياط في العبادة ، والكلام في الثانى دون الأول. وسيجىء (3) - إن شاء الله تعالى - ما يتعلق بالمقام.

48 - قوله (قدس سره) : مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف (4) ... الخ.

ص: 163

1-1. نهاية الدراية : 1 ، التعليقة : 167 و 168.

2-2. نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 46.

3-3. فى التعليقة : 52.

4-4. كفاية الأصول : 350.

لكن ليعلم أن أوامر الاحتياط ليست كأوامر الاطاعة - بحيث تتمحّض في الارشاد - حتى لا- يكون حسنه علة للأمر به مولويًا على الملازمة، وذلك لما عرفت في مبحث (1) دليل الانسداد: أن المانع - عن تعلق الأمر المولوى بالفعل - ليس مجرد استقلال العقل بحسنه كى يتخيل أن الانقياد الاحتياطي كالانقياد الحقيقي من حيث الحسن العقلي.

ولا المانع أن حسن الاطاعة والانقياد في رتبة متأخرة عن الأمر، فلا يعقل أن يكون موجبا للأمر، فانه إنما يكون ذلك بالاضافة إلى الأمر بذات الفعل المتقدم على الاطاعة، لا بالنسبة إلى الأمر المتعلق بنفس الاطاعة، فان مثل هذا الحسن واقع في مرتبة العلة للأمر.

بل المانع عدم قابلية المورد للحكم المولوى، لكونه محكوما عليه بالحكم المولوى كما في موارد الاطاعة الحقيقية.

واما في موارد الاحتياط فليس فيها إلا احتمال الأمر ولا مانع من البعث المولوى نحو المحتمل، لعدم كفاية الاحتمال للدعوة.

كما لا مانع من تنجيز المحتمل بالأمر الاحتياطي طريقا.

فان أريد عدم الكاشفية لامتناع المنكشف فهو غير وجيه.

وإن أريد عدم تعينه، لاحتمال الارشادية والمولوية فهو وجيه، فتدبر.

49 - قوله (قدّس سره): مضافا إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على

ص: 164

1-1. الذى تقدّم منه قده فى المبحث المزبور هو استحالة الأمر المولوى فى مورد يستقل العقل بحسن الفعل لاستلزامه اجتماع داعيين مستقلين مورد واحد لأن المفروض ثبوت الحكم من قبل المولى بما هو مرشد وعاقل فلو أمر مع ذلك مولويا لزم ما ذكر من المحال. نهاية الدراية: 1. التعليقة: 145.

حسنه (1) ... الخ.

فان المفروض فى كلام هذا القائل - وهو الشيخ الأعظم (قده) فى (2) رسالة البراءة - تعلق الأمر بذات الفعل ، لا بإتيانه بداعى كونه محتمل الوجوب مثلاً.

ومن الواضح أن الحسن عقلاً ليس ذات الفعل بما هو بل بما هو احتياط.

فإتيانه - بما هو محتمل الوجوب - هو الذى يحكم العقل بحسنه ، فان اكتفينا فى العبادية بإتيان الفعل بداعى احتمال وجوبه أو بداعى حسنه بعنوانه عقلاً فهو كما سيجىء (3) - إن شاء الله تعالى - وإلاً لم يكن مجال للاحتياط فى العبادة وان كان يقع الفعل بهذا الداعى حسناً عقلاً ، وسيجىء (4) - إن شاء الله تعالى - بقية الكلام.

50 - قوله (قدس سره) : قلت لا يخفى أن منشأ الاشكال هو تخيل (5) ... الخ.

لا يخفى عليك أن قصد القربة - المنوط به عبادية العبادة - إن كان خصوص الاتيان بداع الامر المحقق تفصيلاً أو إجمالاً ، فالعبادة لا يعقل تحققها ، لأن المفروض أن الشبهة وجوبية ولا أمر محقق لا تفصيلاً ولا إجمالاً ، سواء كان قصد القربة مأخوذاً فى موضوع الأمر الاول او كان بأمر آخر او كان مأخوذاً فى الغرض ، فان قصد القربة لا يختلف معناه الدخيل فى مصلحة الفعل

ص: 165

1-1 . كفاية الأصول : 350.

2-2 . ذكره فى التنبيه الثانى من مسألة دوران الحكم بين الوجوب وغير الحرمة. فرائد الأصول المحشى 2 / 52.

3-3 . فى التعليقة : 52.

4-4 . فى التعليقة : 52.

5-5 . كفاية الأصول : 351.

الباعث على الأمر به باختلاف طرق اثباته.

فبناء على هذا وإن كان مأخوذاً في الغرض ، لكنه حيث لا ثبوت لما أخذ في الغرض على الفرض فلا يعقل اتیان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض.

وإن كان قصد القربة هو اتیان الشىء بداع الأمر سواء كان محققاً او محتملاً فالاحتياط بمكان من الامكان ، سواء أخذ قصد القربة بهذا المعنى الأعم فى متعلق الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو مأخوذاً فى الغرض.

فاتضح أن مبنى الاشكال فى إمكان الاحتياط وامتناعه أجنبى عن إشكال قصد القربة فى العبادات من حيث إمكان أخذه فى متعلق أوامرها ، أو فى متعلق أمر آخر بها ، أو عدم إمكان أخذه إلا فى الغرض ، وإن كان محذور تصحيح عبادية مورد الاحتياط بالأمر الاحتياطى تحقيقاً للأمر المنوط به العبادة مشتركاً مع محذور تصحيح عبادية العبادات بأوامرها.

مع أنك قد عرفت (1) أنه على فرض دفع المحذور هناك لا يندفع هنا ، وأما أن عبادية العبادة يحتاج إلى أمر محقق أو يكفيها احتمالها. فسيجىء (2) - إن شاء الله تعالى - بيانه.

51 - قوله (قدّس سره) : على تقدير الامر به امثالاً (3) ... الخ.

فان قلت : المعلول الفعلى يتوقف على علة فعلية ولا يكفيه العلة التقديرية.

فالحركة نحو الفعل لا يعقل استنادها إلى الأمر على تقدير ثبوته ، بل لا بد من استناده (4) إلى شىء محقق ، وليس فى البين إلا احتمال الأمر فانه شىء

ص: 166

1-1. فى التعليقة : 48 حيث قال قده : نعم خصوص الأمر بالاحتياط فيه محذور آخر ...

2-2. فى التعليقة التالية.

3-3. كفاية الأصول : 351.

4-4. فى الأصل : استناده ، لكن الصحيح : استنادها.

فعلى ، فلو صار الفعل قريباً فانما يصير به لا بالأمر على تقدير ثبوته ، وهل هو إلا الانقياد ، لا أنه إطاعة تارة وانقياد اخرى.

قلت : الأمر بوجوده الواقعي لا يكون محركاً ابداً ؛ ضرورة أن مبدأ الحركة الاختيارية هو الشوق النفساني ، فلا بد له من علة واقعة في أفق الشوق النفساني ، فلا بد من كون الأمر بوجوده الحاضر للنفس داعياً ومحركاً دائماً.

وكما أن الأمر الحاضر للنفس المقترن بالتصديق الجزمي قابل للتأثير في حدوث الشوق ، كذلك الأمر الحاضر المقترن بالتصديق الظني أو الاحتمالي.

فاذا كان التصديق القطعي موافقاً للواقع كانت الصورة الحاضرة من الأمر صورة شخصه ، فينسب الدعوة بالذات إلى الصورة ، وبالعرض إلى مطابقتها الخارجي.

وإذا لم يكن التصديق القطعي موافقاً للواقع كانت الصورة الحاضرة صورة مثله المفروض ، فلا شيء في الخارج حتى تنسب إليه الدعوة بالعرض فيكون انقياداً محضاً ، لا امثالاً وإطاعة للأمر وانبعثاً عنه.

فكذا الأمر المظنون أو المحتمل ، فالأمر المظنون أو المحتمل هو الداعي ، وهو بهذه الصفة فعلى في هذه المرتبة.

فان وافق الواقع نسب إليه الدعوة وكان انبعثاً عنه وامثالاً له بالعرض ، وإلا فلا.

بل كان محض الانقياد ، كما في صورة القطع طابق النعل بالنعل.

ومنه علم الوجه في اختيار الشق الثاني من الشقين المتقدمين في عبادة العباد ، ولا حقيقة للامثال المقرب عقلاً ، إلا الانبعث ببعث المولى ، وقد عرفت كيفية الانبعث.

52 - قوله (قدس سره) : بل لو فرض تعلقه بها لما كان من

توضيح الكلام الى آخر ما أفاده في المقام هو أن الامر بالاحتياط اذا كان مولويا بداعى جعل الداعى ، فاما أن يكون متعلقا بذات محتمل الوجوب أو متعلقا به بما هو محتمل الوجوب :

فان كان متعلقا بذاته ، فهو محقق لعبادية نفس الفعل ، بحيث يمكن أن يؤتى به بداعى هذا الأمر المحقق ، كسائر الأوامر المتعلقة بذوات الأفعال بعناوينها الواقعية ، فان الأمر حيث إنه مولوى أنشئ بداعى جعل الداعى يمكن اتيان متعلقه بداعى أمره ، إلا أنه خارج عن محل الكلام.

إذ الكلام في الأمر بالاحتياط لا في الأمر بغيره ، فالالتزام بالأمر بهذا الوجه مع أنه مخالف لظاهر الأمر بالاحتياط مخرج لمورده عن كونه احتياطاً.

وإن كان متعلقا بالفعل بما هو محتمل الوجوب ليكون عنوان التحفظ على الوجوب المحتمل محفوظاً ، فهو أمر مولوى بالاحتياط بعنوانه.

إلا- أن الغرض من خصوص هذا الأمر المولوى تارة - يتحقق باتيان متعلقه بما هو محتمل الوجوب ، وهو الذى يكون حسناً عقلاً ، سواء انبعث عن هذا الأمر أو لا ، فلا محالة يكون الأمر بالاحتياط توصلياً محضاً.

وحيث إن اكتفينا في عبادية محتمل الوجوب بكونه بداعى احتمال وجوبه فهو عبادة في نفسه ، تعلق به أمر مولوى بعنوان الاحتياط أم لا ، فلا حاجة إلى فرض تعلق أمر مولوى به لهذه الغاية.

ص: 168

وإن لم نكتف في العبادية باحتمال الأمر ، فهذا الأمر الاحتياطي حيث إنه يسقط - ولو لم يؤت بمتعلقه بداع الأمر الاحتياطي - أمر توصلى غير موجب لعبادية مورده ، فلا حاجة إليه بلحاظ الغاية المقصودة من فرضه هنا.

وأخرى - يكون الغرض منه سنخ غرض لا يترتب على فعل محتمل الوجوب إلا إذا أتى به بداع الأمر الاحتياطي المحقق ، فهو أمر مولوى تعبدى ، إلا أنه يصحح العبادية للاحتياط ، لا أنه يصحح جريان الاحتياط في العبادية.

بل نقول : إذا كان الغرض مترتبا على الاحتياط العبادى فى مورد العبادية فلا محالة لا يتحقق هذا الغرض أيضا ، إلا إذا تحقق الغرض من فعل مورد الاحتياط ، ولا يتحقق إلا إذا أتى مورد عباديا.

فان كفى احتمال الأمر صار مورد عباديا بذاته ، لا من ناحية الأمر التعبدى المولوى بالاحتياط ، فلا حاجة إلى فرض الأمر المولوى التعبدى ؛ اذ ليس الكلام فى تعداد العبادات بل فى جريان الاحتياط فيها.

وإن لم يكف الاحتمال لعبادية المورد كان فرض الأمر المولوى التعبدى بالاحتياط فى العبادية لغوا ، بل مستحيلا كما عرفت.

فتبين أن فرض تعلق الأمر المولوى بالاحتياط ، اما لغوا حاجة إليه فيما نحن بصدده ، أو مستحيل فى نفسه. هذه غاية توضيح ما أفيد فى المقام.

والتحقيق : أن الأمر - بمحتمل الوجوب مثلا - يتصور على أقسام ثلاثة :

احدها : الأمر بمحتمل الوجوب - بما هو - بحيث يصدر فى الخارج معنونا به.

وهو مع أنه خلاف الواقع - ، اذ لا خصوصية لهذا العنوان حتى يجب صدور الفعل معنونا به - يرد عليه أن الوجوب - مقطوعا كان أو مظنونا أو محتملا- - لا عروض له على الفعل المأتي به حتى يتصف بعنوان مقطوع الوجوب أو مظنونه أو محتمله ، بل لا بقاء للوجوب بعد وجود متعلقه في الخارج.

فالموصوف به هو الفعل في حد ذاته بعد تعلق الوجوب به وقبل وجوده في الخارج. فليس العنوان المزبور كعنوان التعظيم والتأديب مما يتصف به الفعل المأتي به.

ثانيها : الأمر بمحتمل الوجوب بنحو الحيثية التعليلية لا الحيثية التقييدية ، لاستحالتها كما عرفت.

فمرجع الأمر إلى الأمر بالشئ بداعي أمره المحتمل ، وحيث إنه يستحيل جعل الداعي إلى الفعل في عرض داع آخر إليه حسب الفرض ، فلا محالة يكون الأمر الاحتياطي داعيا للداعي ، فيكون الأمر الواقعي المحتمل جعلا للداعي بالاضافة إلى نفس الفعل ، والأمر الاحتياطي جعلا للداعي إلى جعل الأمر المحتمل داعيا.

فمتعلق الأول من الأفعال الأركانية ، والثاني من الأعمال الجنانية.

وعليه فالأمر المولوى حيث لا تعلق له بذات العمل لا يعقل أن يكون موجبا لعباديته ، بل متعلق بجعل الأمر المحتمل داعيا.

وحيث إننا فان اكتفينا في العبادة بدعوة الأمر المحتمل فالأمر المولوى لأجل هذه الغاية لغو ، وإلا يستحيل كما تقدم.

ثالثها : الأمر بمحتمل الوجوب بنحو المعرفية ، كالأمر بتصديق العادل عملا ، حيث إنه أمر بملزومه ، وهو الفعل الذى أخبر العادل بوجوبه مثلا- ، لا بما هو معنون بعنوان تصديق العادل ، بحيث يقصد اتصاف الفعل به ، ولا بداعي تصديق العادل بحيث يكون الأمر المخبر به داعيا. بل الأمر بتصديق العادل

بعنوان ايصال الواقع بجعل حكم مماثل له. فهو إنشاء بداعي جعل الداعي إلى ما أخبر بوجوده العادل حقيقة بالأمر بلازمه ، وهو تصديق العادل كناية.

لكنه لا بعنوان أنه حكم في عرض الواقع بل بعنوان أنه الواقع ، فيكون وصوله بالذات وصول الواقع بالعرض.

وكذا فعليته وتنجزه بالذات فعلية الواقع وتنجزه بالعرض.

وهكذا الأمر في الأمر الاحتياطي ، فانه منبعث عن الغرض الواقعي المنبعث عنه الأمر الواقعي ، لكنه تحفظا على ذلك الغرض - لعدم وصول الأمر المنبعث عنه المحصل له خارجا - أمر الشارع بما يقوم به ذلك الغرض.

لكنه لا بعنوانه بذاته ، ليقال : إنه كسائر ما علم وجوبه واستحبابه ، بل بعنوان الاحتياط والتحفظ على الواجب الواقعي بعنوان الكناية ، فان لازم اتيان محتمل الوجوب التحفظ على الواقع على تقدير ثبوته.

وحيث إن هذا الأمر لجعل الداعي إلى الفعل لباً وحقيقة ، فهو توصلي في التوصليات وتعبدى في التعبديات.

فيمكن اتيان الفعل بداعي هذا الأمر ، فيقع عبادة وقريباً ، وإن أمكن أن يقع قريباً بداعي الأمر المحتمل أيضاً.

غاية الأمر أنه إذا صدر بداعي الأمر المحتمل كان احتياطاً حقيقياً وحسناً عقلاً ، من حيث إنه انقياد للأمر المحتمل. وإذا وقع بداعي هذا الأمر الاحتياطي المقطوع كان إطاعة حقيقية لهذا الأمر ، واحتياطاً عنواناً بلحاظ أنه الأمر الواقعي المحتمل.

بل حيث إن هذا الأمر منبعث عن الغرض الواقعي وبمعنوان التحفظ عليه ، فلا - محالة يكون هذا الحكم مقصوراً على صورة مصادفة الاحتمال للواقع ، كالأمر بتصديق العادل بناء على جعل الحكم المماثل بعنوان الطريقة لا الموضوعية ، فانه أيضاً مقصور على صورة مصادفة الخبر مثلاً للواقع.

فيكون إطاعة حقيقية على تقدير الموافقة ، وانقيادا على تقدير المخالفة ، كما في صورة الاتيان بداعى الأمر المحتمل.

53 - قوله (قدّس سره) : لا يبعد دلالة بعض الأخبار على (1) ... الخ.

ربما يورد عليه بأنها أخبار آحاد ولا يجوز التمسك بها في المسائل الأصولية.

وأجيب تارة - بأنها إما متواترة معنى ، أو محفوفة بالقرينة.

وأخرى - بأن المسائل الأصولية التي لا يصح التمسك بالآحاد فيها هي المسائل الأصولية الاعتقادية (2) المطلوب فيها العلم والمعرفة ، لا الأصولية العملية.

وثالثة - بأن المطلوب ليس إثبات حجية الخبر الضعيف في السنن ، ليقال : بعدم ثبوتها بالآحاد ، بل المطلوب إثبات استحباب ما ورد فيه خبر ضعيف باستحبابه.

فالمسألة فقهية لا أصولية ، والخبر الضعيف محقق للموضوع المحكوم عليه بالاستحباب ، لا أنه دليل على استحبابه ، نظير الشهرة الموجبة بنفس وجودها للظن بصدور الخبر المدرجة له في الخبر الموثوق بصدوره.

وأورد على الأخير شيخنا العلامة الأنصارى (قدّس سره) في رسالته المعمولة (3) في هذه المسألة بوجوه ، والمهم منها وجهان :

أحدهما : أنه لا فرق بين التعبيرين إذ استحباب كل فعل - دل الخبر الضعيف على استحبابه - عبارة أخرى عن حجية الخبر الضعيف في المستحبات ،

التنبيه الثانى

قاعدة التسامح فى أدلة السنن

ص : 172

1-1 . كفاية الأصول : 352.

2-2 . الأولى أن تكون العبارة هكذا : الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها ... الخ.

3-3 . مجموعة رسائل فقهية وأصولية : 16.

ويجوز مثل هذا التعبير في حجية الخبر الصحيح ، بأن يقال : الكلام فيه في وجوب كل فعل دل الخبر الصحيح على وجوبه.

ولا محصل لجعل الخبر حجة ومتبعا إلا إنشاء أحكام ظاهرية مطابقة لمدلول الخبر لموضوعاتها.

ثانيهما : سلمنا أن البحث ليس في حجية الخبر الضعيف في المستحبات. إلا أن عدم البحث عن الحجية لا يجعل المسألة فقهية ، لعدم انحصار المسائل الأصولية في البحث عن الحجية ، لوجود ملاك المسألة الأصولية ومناطها فيما نحن فيه ، فان المسألة الأصولية كل قاعدة يبتنى عليها الفقه ، أعنى معرفة الأحكام الكلية الصادرة من الشارع ، بحيث تكون بعد اتقانها عموما أو خصوصا مرجعا للفقيه في الأحكام الكلية الفرعية ، سواء بحث فيها عن حجية شيء أو لا.

ومن الواضح أن هذه المسألة ومسألة الاستصحاب وكذا الاحتياط وإن كانت مضامينها استجاب ما دل الخبر الضعيف على استحبابه ، أو ثبوت الحكم السابق لكل موضوع احتمال بقاء ذلك الحكم فيه ، أو ثبوت الوجوب المحتمل مثلا ، لكنها أحكام كلية لا تنفع المقلد ؛ لأن العمل بها موقوف على إعمال ملكة الاجتهاد في فهم المراد ، والفحص عن المعارض وأشباه ذلك.

فهذه أحكام شرعية أصولية تختص بمن ينتفع بها وهو المجتهد ، في قبال الأحكام الفرعية المشتركة بين المجتهد والمقلد المبحوث عنها في علم الفقه ، هذا ملخص ما أفيد.

أقول يرد على الوجه الأول : أن الحجية وإن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل ، لكنه ليس كل حكم مماثل مجعول مساوقا للحجية ، بل جعل خاص بعنوان تتميم الكشف ، أو بعنوان إبقاء الكاشف.

والأول إما بعنوان جعل الظن كالقطع بالغاء احتمال الخلاف ، أو بعنوان جعل المجمل كالمفصل كما في الاحتياط الشرعي.

ومن الواضح قصور أدلة التسامح عن إثبات هذه الخصوصية، بل على العكس من ذلك، فإن لسانها إثبات الاستحباب باثبات الثواب وإن كان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله لم يقله، فكم فرق بين هذا اللسان ولسان تصديق العادل، (وأَنَّهُ لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا) (1)، وأن (ما يؤدي الراوى فعنَى يؤدي)، أو لسان ابقاء اليقين وعدم نقضه، فتدبره فإنه حقيق به.

وكذا الأمر إذا كانت الحجية بمعنى تنجيز الواقع عقابا كما في الواجب والحرام، أو ثوابا كما في المستحب أو تعذيرا كما في المباح، فإن مقتضى الحجية بهذا المعنى ثبوت العقاب أو الثواب على تقدير المصادفة، ومقتضى هذه الأخبار ثبوت الثواب مطلقا وإن لم يكن كما بلغه.

ويرد على الوجه الثانى: أن المسألة الأصولية هي القاعدة التي تبنى عليها معرفة الأحكام العملية الكلية. وهذا إنما يكون فيما لم تكن نفس القاعدة متكلفة للحكم العملى الكلى، بل فيما إذا كانت واسطة لاستنباط حكم عملى.

واستحباب ما دل الخبر الضعيف على استحبابه حكم عملى كلى جامع تنطبق على موارد الأخبار الضعيفة المتكلفة لاستحباب أعمال خاصة، لا أن هذا الاستحباب الجامع واسطة فى استنباط استحبابات خاصة، ليكون مما يبنى عليه تلك الاستحبابات المبحوث عنها فى علم الفقه.

وليست المسألة الفقهية إلا ما كانت نتيجتها حكما عمليا، سواء كان حكما عمليا كليا يندرج تحته أحكام عملية خاصة أم لا.

ولأجله استشكلنا (2) مرارا فى جعل حجية الخبر الصحيح أو حجية

ص: 174

1-1. اختيار معرفة الرجال: 536.

2-2. منها ما تقدم منه قده فى التعليقة على تعريف المصنف قده لعلم الأصول، نهاية الدراية: 1، التعليقة: 13.

الاستصحاب ، بناء على أن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل من المسائل الأصولية.

بل حكم عملي جامع من دون توسيط في استنباط حكم عملي آخر ، بل تطبيق محض.

وما ذكرناه (1) من التفصي هناك - بجعل التوسيط بلحاظ إثبات اللازم في الفقه باثبات ملزومه في الأصول ، أو باثبات الحجية بمعنى المنجزية في الأصول ، وإقامة الحجة في الفقه - غير جار هنا ؛ إذ المفروض عدم الحجية بكلا المعنيين هنا على التحقيق ، أو على التقدير كما في كلامه (رحمه الله).

وأما ما ذكره (قدّس سره) من الاختصاص بالمجتهد وأنه لاحظ منه للمقلد ، ولذا جعل مثل هذا الحكم حكما أصوليا في قبال الحكم الفرعي الفقهي.

فمدفوع بأن التصديق العملي أو الإبقاء العملي عمل المقلد بالخصوص ، أو عنوان عمل المجتهد والمقلد معا ، لا عنوان عمل المجتهد فقط ، نظير الافتاء والقضاء وما شابههما مما يختص بالمجتهد ، وإنما يختص بالمجتهد عنوانا ، من حيث نيابته عن المقلد العاجز عن الاستنباط أو التطبيق.

فالمقلد هو المكلف به لثبوت حقيقة ، والمجتهد هو المخاطب به عنوانا لتنزيه منزلة المقلد بادلّة جواز الافتاء والاستفتاء ، فنظر المجتهد واستنباطه وتطبيقه وبقينه وشكّه كلها بمنزلة نظر المقلد واستنباطه وتطبيقه وبقينه وشكّه ، فتدبره فانه حقيق به.

54 - قوله (قدّس سره) : ظاهرة في أن الأجر كان مترتبا على (2) ... الخ.

ص: 175

-
- 1-1. التفصي المزبور مذكور بعد التعرض للاشكال في التعليقة : 13 و 91.
 - 2-2. كفاية الأصول : 352.

مبنى الكلام - فى دلالة اخبار من بلغ على الاستحباب أو على الارشاد إلى حسن الانقياد ، وترتب الثواب عليه عقلا - على أن موضوع الثواب الذى تكفله هذه الروايات هل هو فعل محتمل الثواب بالبلوغ لا بداعى الثواب المحتمل؟ او فعله بداعى الثواب المحتمل؟.

فانه على الثانى انقياد حسن عقلا-، فلا يكشف ترتب الثواب عن رجحان آخر مقتضى للثواب دون الأول ، فانه لا ثواب على ذات العمل ، فترتبه عليه كاشف عن مقتضى لترتبه عليه ، وليس إلا إطاعة الأمر المحقق أو الأمر المحتمل.

وحيث فرض عدم الثانى تعيين الأول ، فيكون جعلاً للملزوم بجعل لازمه.

والمعين للوجه الأول هو أن الظاهر من الثواب البالغ هو الثواب على العمل لا بداعى الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل ، فان مضمون الخبر الضعيف كمضمون الخبر الصحيح من حيث تكفله للثواب على العمل لا بداعى احتمال الناشئ من جعله أو جعل ملزومه.

وهذا الظهور مما لا-ريب فيه ، وإنما اللازم دعوى ظهور آخر وهو ظهور (أخبار من بلغ) ، من حيث كونها فى مقام تقرير الثواب البالغ وتثبيته وتحقيقه فى أن الثواب الموعود بهذه الأخبار فى موضوع ذلك الثواب البالغ ، وإلا لكان ثواباً آخر لموضوع آخر.

والمنافى لهذا الظهور ليس إلا ما يتوهم من اقتضاء التفريع فى جميع الأخبار ، والتقييد فى بعضها لترتب الثواب على الفعل بداعى احتمال الثواب وهو الانقياد المحض المقتضى فى نفسه لترتب الثواب ، فلا كاشف عن مقتضى آخر.

فنقول : أما التفريع فهو على قسمين :

أحدهما - تفريع المعلول على علته الغائية ، ومعناه هنا انبعث العمل عن الثواب البالغ المحتمل.

ثانيهما - مجرد الترتيب الناشئ من ترتب الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب.

فالعامل المترتب عليه الثواب حيث كان متقوما ببلوغ الثواب عليه ، فلذا رتبته على بلوغ الثواب.

فيكون نظير من سماع الأذان فبادر الى المسجد ، فان الداعى إلى المبادرة فضيلة المبادرة ، لا سماع الأذان ، وإن كان لا يدعوه فضيلة المبادرة إلا في موقع دخول الوقت المكشوف بالأذان.

فلا يتعين التفريع في الأول حتى ينافى الظهور المدعى سابقا.

وأما ما ذكره شيخنا العلامة الانصارى (قدّس سره) في رسالة (1) التسامح من منع دلالة الفاء على السببية والتأثير ، بل هي عاطفة.

فخلاف الاصطلاح لعدم التقابل بين السببية والعطف ، بل العاطفة تارة - للسببية ، وأخرى للترتيب ، وثالثة - للتعقيب والأمر سهل.

وقد التزم شيخنا الاستاذ (قدّس سره) في المتن بعدم منافاة كون الفاء للسببية ، وتفرع العمل على الثواب المحتمل بكونه داعيا إليه لما مرّ من الظهور بتقريب : أن العمل المنبعث عن الثواب المحتمل على ما هو عليه من عنوانه. ولا يتعنون من قبل دعوة الثواب المحتمل بعنوان يؤتى به بحيث يدعو الثواب المحتمل إلى العمل المعنون من قبل نفس دعوته.

وإذا كان العمل المدعو إليه على حاله من عنوان نفسه من دون تقيده بعنوان من قبل الداعى حتى عنوان الانقياد ، فانه عنوان المأتى به بذاك الداعى ، لا عنوان المدعو إليه حتى يدعو إليه ذلك الداعى ، فلا ينافى ظهور الأخبار في ترتب الثواب على العمل الغير المتقيد بداعى الثواب المحتمل.

ص: 177

كما هو الحال فى الأخبار المقيدة ، حيث إن موضوعها العمل الملحوظ فى نفس الموضوع التماس الثواب.

فحاصل الأخبار ترتب الثواب على نفس العمل وان كان منبعثا عن الثواب المحتمل ، فهو وإن كان على الفرض منبعثا عن الثواب المحتمل إلا أن انبعائه عنه غير دخیل فى ترتب الثواب المجعول بهذه الأخبار علیه.

وهذا هو الفارق بين التفريع على الوجه المزبور والتقييد بالتماس الثواب البالغ فى الأخبار المقيدة.

لا- يقال : مع فرض انبعائه عن الأمر المحتمل لا يعقل جعل الداعى بجعل الاستحباب المنكشف بلازمه ، وهو الثواب المحقق بهذه الأخبار ؛ لأن الفعل ما لم ينبعث عن الاستحباب الثابت بهذه الأخبار لا يرتب علیه ثواب إطاعة الاستحباب المحقق.

وانبعاث عمل واحد عن داعيين متمائلين مستقلين فى الدعوة محال ، فجعل الداعى مع فرض وجود الداعى المؤثر بالفعل محال.

وجعل الاستحباب المحقق داعيا فى طول دعوة الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل وان لم يكن مستحيلا فى نفسه لكنه خلف ، لأن الكلام فى استحباب نفس محتمل الثواب لا استحباب المأتى به بداعى احتمال الثواب.

والمشهور أيضا يقولون بترتب الثواب علیه إذا أتى به بداعى استحبابه ، لا إذا أتى المتقيد بالداعى المزبور بداعى استحبابه.

مع أن الاستحباب إذا كان داعيا للداعى فالمستحب الحقيقى جعل الأمر المحتمل أو الثواب داعيا الى العمل ، لا أنه داع لأمر خاص وعمل مخصوص.

فهناك مستحب جنانى وعمل حسن أركانى.

مع أنه مناف لكلامه (قدس سره) حيث إنه فى مقام ترتيب الثواب

المجعول على نفس العمل لا على العمل المأتمى به بداعى الثواب المحتمل بما هو كذلك.

لأننا نقول : فرض انبعث العمل عن الثواب المحتمل ليس فرض عمل شخصى منبعث عنه ، ليستحيل جعل الداعى مع فرض تأثير داع محقق. بل فرض انبعث العمل كلياً عن الداعى الطبعى ، فانه من بلغه الثواب يدعوه بطبعه الثواب البالغ.

إلا أن هذا الداعى الطبعى لم يؤخذ قيدياً فى موضوع الثواب المجعول حتى يكون جعلاً للداعى فى فرض تقيّد العمل بداع آخر. بل الفرض جعل الداعى نحو ذات العمل الذى بطبعه يدعوه الثواب البالغ. فيكون تحريكاً إلى العمل بذاته.

بل جعل الداعى فى الواجبات كذلك ، فانه جعل داع عمومى ، وإن فرض أن العامة يفعلون بداعى الثواب والخاصة بداع آخر أعلى منه. والوجه فى صحة الكل عدم القيدية.

وأما التقييد كما هو ظاهر قوله (عليه السلام) فى خبر محمد بن مروان : (ففعله التماس ذلك الثواب) (1).

وفى خبر آخر له (ففعّل ذلك طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله) (2) ... الخ).

فقد اجاب (قدّس سره) فى المتن بعدم المنافاة بين المقيد من هذه الأخبار مع مطلقها.

إذا لا منافاة بين الثواب على نفس العمل لا بداعى الثواب المحتمل بما هو ، والثواب على العمل بداعى الثواب المحتمل بما هو.

ص: 179

1- (1 و 2) جامع أحاديث الشيعة : 1 / 340 و 1. الكافي : 2 / 82 ، وسائل الشيعة 1 : 81 / 4 ، 7 / 82.

فالمطلق متكفل للثواب المجعول الكاشف عن جعل لازمه ، والمقيد متكفل للارشاد إلى الثواب الذى يحكم به العقل على الانتقاد والاحتياط.

وهذا التقريب لا يرد عليه محذور عدا وحدة سياق الأخبار وأنها فى مقام ترتيب سنخ واحد من الثواب على موضوع واحد.

وحينئذ فالنكتة - لعدم التقييد فى بعضها - وضوح أن الداعى الطبعى لمن بلغه ثواب هو ذلك الثواب البالغ ، لا الثواب المجعول بهذه الأخبار على فرض جعله.

لكنك عرفت مما ذكرنا فى التفريع بناء على السببية أن السببية طبيعية عادية لا أنها قيد جعلى أخذ فى الموضوع.

وأما ما فى كلمات بعض الاعلام (1) : من أن المطلق لا يحمل على المقيد فى المندوبات ، فلا موجب لحمل المطلق هنا على المقيد وإن سلم التقييد.

ففيه : أن الوجه فى عدم الحمل فى المندوبات إمكان حمل المطلق والمقيد منها على مراتب المحبوبة.

فالمستحب الفعلى هو المقيد وما عده مستحب ملاكى ، بخلاف الواجبات فان حملها على مراتب الوجوب يلازم الحمل على المقيد ، فان الملاك الوجوبى لازم التحصيل.

وهذا الوجه غير جار هنا فان المقيد بداعى الثواب المحتمل ليس مستحبا شرعيا لا فعليا ولا ملاكا ، بل المقيد بهذا الداعى راجح عقلى. والمطلق الذى حقيقته إتيان الفعل لا بهذا الداعى بل بسائر الدواعى مستحب شرعى ، فليس المقيد من مراتب المستحب الشرعى فى قبالة.

مع أن وحدة السياق فى الأخبار يقتضى أن يكون الكل بصدد ترتيب

ص: 180

1-1. هو المحقق النائنى قده ، أجود التقريرات 2 : 210.

سنخ واحد من الثواب على سنخ واحد من الموضوع.

وقد عرفت (1) أن مقتضاه إرجاع المطلق إلى المقيد لمكان تنافيهما في ترتيب ثواب مخصوص على المطلق تارة، وعلى المقيد أخرى؛ فانه كاشف عن وحدة المرتبة، وإن كانت المحبوبة على أى حال شرعية.

ويمكن أن يقال: إن التقييد إذا كان بداعى الأمر المحتمل الذى ربما يكون له مطابق فى الواقع فيكون إطاعة حقيقية، وربما لا يكون له مطابق فيكون انقيادا، فالأخبار إرشاد إلى ما هو الراجح والممدوح عليه عقلا، وهو الاحتياط والانقياد للأمر المحتمل.

وأما إذا كان التقييد بداعى الثواب المحتمل، فحيث إن الثواب واحد وإن كان الوعد عليه متعددا فهذا الواحد محقق لا تخلف له. والعمل المأتى به بالداعى المحقق فعلا- يخرج عن عنوان الانقياد، فيكون العمل بحسب الواقع كإطاعة الحقيقية لانبعاثه عن داع له مطابق فى الواقع، إما بمقتضى الوعد الواقعى البالغ، أو بمقتضى الوعد الثابت بهذه الأخبار.

ولا يقاس الثواب على إطاعة الأمر المحتمل - مع قطع النظر عن هذه الأخبار - بما نحن فيه، بتوهم أن الثواب المحتمل محقق قطعا: إما على الإطاعة الحقيقية إن كان فى الواقع أمر من الشارع، وإما على الإطاعة الحكمية لحكم العقل برجحانه.

وذلك لأن الثواب على احد التقديرين من ناحية الانقياد فلا ينافى الانقياد، بخلاف ما نحن فيه فان الثواب مجعول لازم لاستحباب شرعى، إما واقعى وإما ظاهرى بمقتضى مطلقات هذه الأخبار.

فمثل هذا التقييد غير مناف للمطلقات، لعدم ترتب الثواب فيه على

ص: 181

1-1. حيث قال: وهذا التقريب لا يرد عليه محذور عدا وحدة سياق الاخبار.

الانقياد بل على داع محقق يخرجُه عن عنوان الانقياد.

ومن الواضح : أن التقييد الثابت هنا هو التقييد بالتماس ذلك الثواب ، أو التقييد بطلب قول النبي صَلَّى الله عليه وآله وسَلَّم وهو الثواب الذي أخبر (صَلَّى الله عليه وآله) عنه ، لا أمره الاستجابي ، فانه لا يطلب كما لا يخفى .

ويرد عليه أولا : أن دعوة الثواب ليست بالذات وبالأصالة ، لأن الثواب ليس من غايات ذات الفعل وخواصه ، بل من اللوازم المترتبة على الفعل المأتى به بداعي . الأمر المحقق أو المحتمل ، فلا بد من توسط دعوة الأمر بينه وبين العمل .

ومن الواضح : أن الثواب البالغ المحتمل بحسب نظر العامل من لوازم الاتيان بداعي الأمر المحتمل .

فالتقييد بالثواب البالغ بمنزلة التقييد بدعوة الأمر المحتمل ، وهو عين الانقياد .

وثانيا : أن العمل بداعي الثواب المحتمل خارجا بعد صدور هذه المطلقات ، وإن كان في الواقع خارجا عن عنوان الانقياد ؛ لأن الداعي له مطابق في الخارج على أي حال .

إلا أن الكلام في أن موضوع الثواب الموعود عليه بهذه الاخبار ما ذا؟

ويستحيل أن يكون الموضوع لهذا الثواب الموعود المحقق بهذه الاخبار الذي هو بمنزلة الحكم لذلك الموضوع متقيدا به في مرتبة موضوعيته ، حتى يئول الأمر إلى ترتيب الثواب على العمل المأتى به بداعي محقق ، مع قطع النظر عن هذه الاخبار ومقتضاها . فتدبره فانه حقيق به .

والتحقيق : أن حمل هذه الاخبار على الارشاد إلى ثواب الانقياد بعيد عن السداد ، وذلك إن الثواب الذي يمكن الارشاد إليه لا بد من ثبوته ، لا من ناحية الارشاد ، بل بحكم العقل والعقلاء وليس هو إلا أصل الثواب بناء على أن

الحسن العقلى والقبح العقلى ليس إلا كون الفعل ممدوحا عليه عند العقلاء وكونه مذموما عليه عندهم ، ومدح الشارع ثوابه وذمه عقابه.

وأما الوعد بالثواب الخاص فليس من الشارع بما هو عاقل ، وإلا لحكم به سائر العقلاء ، بل بما هو شارع ترغيبا فى فعل تعلق به غرض مولوى ، فيكشف عن محبوبة مولوية ومطلوبية شرعية.

غاية الأمر أن محبوبة ما وعد عليه بالثواب الخاص ، تارة : مفروض الثبوت ، كالوعد بالثواب الخاصة على الواجبات والمستحبات المعلومة. وأخرى :

غير مفروض الثبوت ، فيستكشف ثبوتها بجعل الثواب الخاص ، فيكون من باب جعل الملزوم بجعل لازمه والترغيب فيه.

وأما ما عن شيخنا العلامة الأنصارى (قدّس سره) فى رسالة البراءة (1) من أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع ، فهو نظير قوله تعالى (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) (2) فهو ملزوم لأمر إرشادى يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

ففيه : أن التفضل بالثواب الخاصة غير مناف لانبعاتها عن غرض مولوى يستدعى مطلوبية شرعية ؛ إذ كل إحسانه تفضل وكل نعمه ابتداء. واستقلال العقل بتحصيلها بعد وعد الشارع بها أمر ، ووعد الشارع بها بعنوان الارشاد إلى الثواب العقلى أمر آخر.

ومقتضى الأخبار هو الوعد على العمل بثواب خاص لا يحكم به العقل ، فكيف يكون إرشادا؟

وحيث إن الثواب الخاص ليس مقتضى حسنه عقلا فلا بد من أن يكون من حيث رجحانه شرعا ، إذ المفروض ترتيبه على العمل ، فهو باقتضائه لا محالة ،

ص: 183

1-1. فوائد الأصول المحشى 2 / 56.

2-2. الانعام : 160.

ولو بعنوان ثانوى.

بل مقتضى التأمل فى الأخبار أنها فى مقام الترغيب فى العمل لا فى تحصيل الثواب فقط ، ولا معنى للترغيب فى العمل إلا لكونه راجحا شرعا.

نعم الكلام فى أن موضوع هذا الثواب الموعود وهذا الاستحباب المفروض هل هو فعل ما بلغ فيه الثواب؟ كما هو مقتضى المطلقات؟ أو فعل ما بلغ فيه الثواب بداعى الثواب البالغ؟ كما هو مقتضى المقيدات ، وإلا فأصل الاستحباب لا ينبغى الكلام فيه.

ومن الواضح : أن وحدة سياق الأخبار - من حيث كونها فى مقام الوعد بسنخ ثواب واحد على موضوع واحد - تأبى عن إبقاء المطلقات والمقيدات على حالها.

والمشهور يقولون : يترتب الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب وإن لم ينبعث من الثواب البالغ.

والذى يمكن أن يقال فى تقريب الوجه الأول الذى عليه المشهور : أن مفاد (أخبار من بلغ) ليست خبرية محضة عن ما يفعله من بلغه الثواب بخبر ضعيف ، حيث إنه بطبعه يدعوه الثواب البالغ المحتمل بدعوة الأمر المحتمل ، لوضوح أن هذا الثواب الخاص لا يترتب على ما يفعله بعنوان الاتقياد.

بل مفادها ترغيب فى فعل ما بلغ فيه الثواب بجعل هذا الأمر المولى المحقق داعيا بجعل الثواب الخاص.

وإنما أخذ عنوان التماس ذلك الثواب فى الموضوع لا من أجل أن هذا الموضوع الخاص بما هو متعلق الامر المحقق ، لاستحالة كون محتمل المحبوبة وجها للعمل كما تقدم ، ولا استحالة استحباب العمل المفروض فيه الداعى بنحو القيدية الحقيقية ، سواء كان الاستحباب تعبديا أو توصليا ، لأنه على أى حال لجعل الداعى ، وتعلقه بنفس دعوة الثواب والأمر المحتمل خلف فى المقام ، لفرض

استحباب العمل على أى حال.

بل جعل للثواب بعنوان تقرير الثواب البالغ ، وترغيب فى إتيانه بداعى الثواب البالغ عنوانا ، تحقيقا لدعوة هذا الثواب المجعول ، كما فى جعل الحكم المماثل ، بعنوان تصديق العادل فيما أخبره من الوجوب الواقعى ، فكما أنه فى مقام جعل الوجوب الواقعى باعثا عنوانا ، وجعل الوجوب المماثل داعيا حقيقة ، فكذلك هنا والله اعلم.

ثم إنه يتفرع على ما مرّ من النزاع فى أن الأخبار إرشاد إلى الانقياد ورجحانه عقلا أو جعل للثواب والاستحباب أمور :

منها : أن الآثار الوضعية المترتبة على المطلوبات الشرعية يترتب على فعل ما بلغ فيه الثواب على الثانى دون الأول ، وإلا لزم الخلف وهذه الكلية من القضايا التى قياساتها معها.

وإنما الكلام فى تطبيقها على ما ذكره (1) شيخنا العلامة الأنصارى (قدّس سره) من عدم ارتفاع الحدث بالوضوء الذى فيه الثواب بخبر ضعيف ، بناء على الارشاد إلى رجحان الانقياد ، وارتفاعه به بناء على الاستحباب.

والاشكال فى التطبيق من وجهين :

أحدهما : أنه لا دليل على أن كل وضوء مطلوب شرعا رافع للحدث ، حتى يمتاز عما وقع انقيادا ، فان وضوء الحائض فى أوقات الصلاة ووضوء الجنب عند النوم مثلا مستحب شرعا ، ومع ذلك غير رافع للحدث.

ثانيهما : أن مناط عبادة الوضوء وقربته - الدخيلة فى تأثيره فى الطهارة - ليس وجوبه لغاية واجبة ، أو استحبابه لغاية مستحبة ، حتى يدور الأمر بين كونه مستحبا شرعيا ببلوغ الثواب أولا.

ص: 185

بل المناط كما حقق في محله رجحانه الذاتى واستحبابه النفسى شرعا ، فعدم ثبوت استحبابه العرضى - بالخبر الضعيف - لا ينافى استحبابه النفسى المحقق لعبادته ، وتأثيره فى الطهارة.

فالوضوء البالغ فيه الثواب فى وقت خاص وحالة مخصوصة ، وإن كان يقع من هذه الحيشة انقيادا لا مستحبا ، لكنه من حيث نفسه يقع مستحبا مؤثرا فى الطهارة.

ويندفع الاشكال الأول : بأن الحدث القابل للارتقاء بالوضوء هو الحدث الأصغر دون الأكبر ، فلا مانع بمقتضى المطلقات الدالة على استحبابه النفسى من ارتفاع ما يقبل الارتفاع به.

بل يمكن أن يقال : إن الوضوء حيث إنه فى نفسه نور وطهور ، فله تأثير النورانية والطهارة حتى فى الحائض والجنب.

إلا أن الظلمة حيث إنها شديدة ؛ لقوة مقتضيها ، فلذا لا ترتفع بالكلية بل يحصل به تخفيف ونور يناسب مقام العبودية بالأذكار فى وقت الصلاة أو النوم فى حالة مناسبة. وبقية الكلام فى الفقه.

ومن جملة موارد تطبيق الكلية مسألة المسح ببلل المسترسل من اللحية بناء على ورود الخبر الضعيف بغسله ، فانه على الارشاد لا يجوز الأخذ من بلله لأنه ليس من نداوة الوضوء شرعا بل هو راجح عقلا.

بخلاف ما إذا استحب شرعا غسله ، فإنه من الماء المستعمل فى الوضوء. بل عن شيخنا العلامة الانصارى (1) (قدّس سره) عدم الجواز ، وان قيل باستحبابه شرعا. فلا ثمره فى هذا المورد.

والوجه فى عدم الجواز ما أفاده (قدّس سره) فى كتاب الطهارة (2) ، من

ص: 186

1-1. فرائد الأصول المحشى 2 / 56.

2-2. كتاب الطهارة / 121.

عدم الدليل على جواز المسح بكل بلل من الماء المستعمل في الوضوء وجوبا وندبا ، بل المتيقن بلل المغسول بالاصالة كاللحية الداخلة في حد الوجه.

وأما ما عن شيخنا العلامة (قدّس سره) في تعليقه المباركة (1) - على هذا الموضوع من رسالة البراءة. من أن المسح لا بد من أن يكون ببلل الوضوء ولا يصح ببلل ما ليس منه وإن كان مستحبا فيه - فلا يخلو عن شيء ؛ لأن استحباب غسل المسترسل من اللحية لا يحتمل عادة أن يكون مستحبا نفسيا في ضمن الوضوء ، بحيث يكون الوضوء ظرفا له.

بل لو كان مستحبا لكان جزء الفرد وكامالا للوضوء واسباغا للوضوء. فالوجه في الاشكال ما ذكره هو (رحمه الله) في كتاب الطهارة.

ثم اعلم : أن ترتيب الآثار الوضعية والتكليفية - المترتبة على المطلوبات الشرعية على المورد بناء على استحبابه ، وعدمه بناء على عدمه - إنما هو إذا لم تكن تلك الآثار آثار المستحب بعنوانه الذاتى ، دون المستحب بعنوان عرضى ، وإلا لم يكن مجال لترتيبها على المورد بمجرد استحبابه بعنوان أنه مما بلغ فيه الثواب.

ويمكن أن يقال : بأن عنوان بلوغ الثواب - كعنوان تصديق العادل ليس من قبيل الواسطة في العروض ، بل من قبيل الواسطة في الثبوت ، ولا ينافى ذلك كون الأخبار دليل الحجية كما اخترناه ، كما لا ينافى ذلك ثبوت الحكم على أى تقدير.

ص: 187

يتعلق ببعض الفروع المهمة المتعلقة بمسألة التسامح في أدلة السنن ، وهي أمور :

الأول : في أن الفتوى كالرواية الضعيفة في باب التسامح أم لا- ربما يقال : بالثبوت ، نظرا إلى صدق بلوغ الثواب على العمل اللازم للاستحباب.

أما بالنظر إلى قوله (عليه السلام) من بلغه عن النبي - صَلَّى الله عليه وآله - شيء من الثواب فعمله (1) ... الخبر ، فبملاحظة أن المراد من الثواب بقرينة قوله : (فعمله) هو نفس ما يثاب عليه باطلاق المسبب على سببه.

وأما بالنظر إلى قوله (عليه السلام) : (من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به ...) (2) الخبر ، فبملاحظة أن الفقيه وإن كان فتواه متعلقا بالاستحباب لا بالثواب ، لكنه لمكان التلازم بين الاستحباب والثواب يكون بلوغ الاستحباب بالمطابقة بلوغ الثواب بالالتزام.

وعليه ، فمقام الاثبات غير قاصر عن الشمول للبلوغ بالفتوى.

إلا أن البلوغ في زمان صدور هذه الروايات حيث إنه كان ينقل الرواية عن المعصوم (عليه السلام) فاطلاقه منصرف إلى الخبر عن حسن ، لا الخبر عن حدس خصوصا إذا قلنا بأن الأخبار تتكفل حجية الخبر الضعيف في السنن ، فإنه يبعد كل البعد جعل فتوى مجتهد حجة على مجتهد آخر.

نعم إذا علمنا من مسلك الفقيه أنه لا يفتى إلا عن ورود الرواية في

ص: 188

1-1. المحاسن 1 / 25 ، جامع الاحاديث 1 : 341.

2-2. ثواب الاعمال / 127 لكن بتغيير يسير في الفاظ الحديث.

المسألة ، ففتواه بالالتزام يكشف عن ورود رواية بالاستحباب.

ولكنه مع ذلك يحتاج إلى التسامح فى الدلالة ؛ إذ غاية ما يقتضيه مسلكه هو الاستناد إلى الرواية ، وأما استفادة الاستحباب فموكولة إلى نظره ، ولعلها إذا وصلت إلينا لم نستظهر منها الاستحباب.

الثانى : فى أن الكراهة ملحقة بالاستحباب فى التسامح فى دليلها أم لا؟

قيل : المشهور على اللاحق ، وذلك بعد دعوى شمول العمل للفعل والترك يتوقف اللاحق على أحد أمور :

إمّا تنقيح المناط بدعوى أن الغرض أن الاحكام الغير الالزامية ليست كالالزامية المتوقفة على ورود رواية صحيحة. واثباته مشكل.

وإمّا دعوى : أن ترك المكروه مستحب ، فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام ، وإن كان البالغ بالمطابقة كراهة الفعل. وهو خلاف التحقيق المحقق فى محله من أن كل حكم تكليفى لا ينحل إلى حكمين فعلا وتركاً.

وإمّا دعوى : أن ترك المكروه إطاعة للنهى التنزيهى مما يثاب عليه قطعاً ، فقد بلغ الثواب على الترك على حد بلوغ الثواب على الفعل فى المستحب الذى لا ريب فى إناطة ترتب الثواب عليه باطاعة الأمر الاستحبابى ، وبلوغ الثواب على الترك لازم كراهة الفعل.

وتقرير هذا الثواب البالغ واثباته على أى تقدير جعل ملزومه ، وهى الكراهة. فىكون مقتضى أخبار من بلغ جعل الاستحباب تارة ، وجعل الكراهة أخرى. ومثله متعارف ، كما فى أدلة حجية الخبر وحرمة (نقض اليقين بالشك) المتكفلة لجعل احكام مماثلة لمواردها ايجاباً وتحريماً. وهكذا.

وهذا الوجه وجيه ، لو لا ظهور الروايات فى الأفعال والوجوديات ، لا التروك والعدميات.

نعم يمكن تنقيح المناط بوجه آخر ، وهو أن مورد الأخبار ، وإن اختص

بالفعل ، إلا أن ظاهر الأخبار أنها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث إنه ثواب بالغ لا لخصوصية فيما يثاب عليه ، حتى يقتصر على ثواب الفعل ، فالحق حينئذ مع المشهور في الحاق الكراهة بالاستحباب.

الثالث : فيما إذا وردت رواية بالاستحباب وأخرى بالكراهة ، فعلى القول بعدم الإلحاق تكون الرواية الدالة على الكراهة كالأدلة فلا منافي لاستحباب الفعل.

وأما على القول بالإلحاق ، فعلى جميع الوجوه المتقدمة يقع التنافي بين الروايتين ، فلا يعمهما الدليل العام.

إلا أن الوجه في المنافاة يختلف باختلاف المباني المتقدمة : فعلى مبنى استحباب ترك المكروه لازم الروايتين استحباب والترك معا (1).

ولا يعقل جعل الداعي نحو الفعل والترك معا ، فإنه لا فرق هنا بين الإلزامي وغيره ، فإن ملاك صحة جعل الداعي مطلقا إمكان انقراح بسببه عند الانقياد للأمر ، ويستحيل الجمع بين النقيضين ، فيستحيل الانبعاث فيستحيل البعث.

وعلى مبنى اثبات الكراهة بنفسها ، إما لتتقيح المناط وإما بالاستظهار من جعل الثواب على الترك ، فلازم الروايتين اجتماع حكمين متضادين في الفعل.

إلا أن هذا بناء على ما هو التحقيق من كون التقابل بين الوجوب والحرمة وبين الاستحباب والكراهة تقابل الوجوديين ، بأن يكون مفاد الأمر البعث نحو الفعل ومفاد النهي الزجر عن الفعل.

وأما بناء على ما هو المعروف من أن مفاد النهي طلب الترك ، فلازم اجتماع الأمر والنهي في شيء تعلق الطلب بفعله وبتركه ، فيكون أجنيا عن التقابل

ص: 190

1-1. هكذا في الاصل لكن الصحيح : استحباب الفعل والترك معا.

بالتضاد ؛ لأن أحد الطرفين قائم بطرف الفعل والآخر بطرف الترك. ومحذوره ذلك المعنى المتقدم (1) في استحباب ترك المكروه ، فتفطن.

الرابع : إذا وردت رواية ضعيفة بالوجوب فالمشهور على حملها على الاستحباب ، نظرا إلى قصور الأخبار إلا عن إثبات حيثية الثواب على الفعل.

فلا يثبت بها العقاب على الترك ، بل هو منفي بأصالة البراءة عن الوجوب.

ويمكن أن يقال : إن حقيقة الوجوب : إن كانت مركبة من طلب الفعل والمنع من الترك أمكن أن يقال : إنه بلغه أمران : أحدهما قابل للثبوت دون الآخر.

وإن كانت من المعاني البسيطة فالبالغ معنى بسيط غير قابل للثبوت بحده ، والقابل للثبوت بحده أى الاستحباب لم يبلغه.

وحيث إن البالغ هو الوجوب بحده فالثواب اللازم له هو الثواب اللازم للمحدود بحد خاص ، لا مطلق الثواب.

والمعنى البسيط البالغ ، وإن كان قابلا للتحليل إلى مطلق الطلب الجامع وحدّه ، إلا أن ذلك المعنى الجامع التحليلي لا يستقل بالجعل ، حتى يكون الجامع مجعولا.

إلا أن هذا الاشكال لا اختصاص له بالمقام.

وسيجيء - إن شاء الله تعالى - التعرض له ولجوابه في استصحاب الحكم الكلي فتدبره (2).

الخامس : نسب الشهيد الثانى (3) (قدّس سره) إلى الأكثر التسامح فى أدلة السنن والآداب والفضائل والمواعظ وأشباهها.

ص: 191

1-1. وهو عدم معقولية جعل الداعى نحو الفعل والترك معا فيلزم البعث الى الجميع بين التقيضين.

2-2. نهاية الدراية : التعليقة 66.

3-3. فى الدراية 29.

وذهب إليه الشيخ الأعظم (قدّس سره) في رسالة التسامح (1)، نظرا إلى أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء، والعمل بالخبر الوارد في الفضائل نشرها، والوارد في المصائب ذكرها للابكاء مثلا قائلا:

إن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من مضرة الكذب، وأن عموم النقل كما في النبوي (2) ورواية الاقبال (3) يقتضى استحبابه.

ولا بد من تقديم مقدمة، وهي أن الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلا العمل المتعلق به إلا أن العمل:

تارة: يكون من غير مقولة القول، كما فيما إذا قام الخبر على أن هذا الموضوع الخاص مدفن نبي من الأنبياء (عليه السلام) أو مسجد، فإن الثابت به استحباب الحضور عنده وزيارته، واستحباب الصلاة فيه، وهذا في نفسه لا محذور فيه.

واخرى: من مقولة القول المتصف بالصدق والكذب.

ولا بد حينئذ من تنقيح أن الكذب القبيح عقلا والمحرّم شرعا ما ذا؟

لا ينبغي الريب في أن الصدق الخبري والكذب الخبري لا حكم لهما عقلا ولا شرعا، وإنما المناط في الحسن والقبح والجواز والحرمة بالصدق والكذب المخبريين.

ولا ريب في أن الصدق المخبري هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر، إلا أن الكلام في الكذب المخبري المقابل للصدق المخبري، هل بينهما التقابل بالتضاد أو بنحو العدم والملكية؟ بمعنى أن الكذب المخبري هو القول الذي يعتقد أنه خلاف الواقع، أو القول الذي لا يعتقد أنه موافق للواقع فما لا

ص: 192

1-1. مجموعة رسائل فقهية واصولية / 28.

2-2. عدة الداعي / 4.

3-3. الاقبال / 627.

ثبوت له فى ظرف وجدان المخبر كذب ولا ينحصر الكذب فيما يعتقد أنه ليس كذلك فى الواقع.

والتحقيق : أن التقابل بينهما بنحو العدم والملكة ، وهو المعبر عنه فى لسان الشرع بالقول بغير العلم ، فما لا علم به ولا حجة عليه يندرج الحكاية عنه فى الكذب القبيح عقلا والمحرم شرعا.

ولا يختص قبح الكذب بصورة الاضرار عقلا ، كما لا اختصاص له شرعا.

وعليه فنشر الفضيلة التى لا حجة عليها وذكر المصيبة التى لا حجة عليها قبيح عقلا ومحرم شرعا ، فكيف يعمهما أخبار من بلغ؟ سواء كان مفادها الارشاد إلى حسن الانقياد ، أو إثبات الاستحباب.

نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبورة تثبت حجية الخبر الضعيف ، فلازمه اندراج الفضيلة والمصيبة فيما قامت الحجة عليه شرعا ، فيخرج عن تحت الكذب المخبرى القبيح عقلا والمحرم شرعا.

وحينئذ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص فى حكم العقل والشرع. فتدبر جيدا.

السادس : إذا وردت رواية ضعيفة بالاستحباب ، ورواية صحيحة بعدم الاستحباب فهل يتسامح ، ويثبت الاستحباب أم لا؟

وتنقيح المسألة بأن التنافى : تارة - يتصور بين مدلول الخبر الضعيف ومدلول الخبر الصحيح - بما هما خبران.

ولا شبهة فى تنافيهما ذاتا ، لكن لا أثر لتنافيهما مع قطع النظر عن اعتبارهما.

وأخرى : يلاحظ التنافى بين مدلول الخبر الصحيح بما هو مدلول دليل معتبر ، ومدلول اخبار من بلغ.

ولا ريب ايضا في عدم التعارض لأن موضوع عدم الاستحباب فعلا نفس الفعل بعنوانه ، وموضوع اخبار من بلغ المفيدة للاستحباب هو الفعل بما هو مما قد بلغ فيه الثواب.

وثالثة : يلاحظ التنافي بين أدلة حجية الخبر الصحيح ونفس أخبار من بلغ.

وظاهر الشيخ الأعظم (قدّس سره) في رسالة التسامح (1) أنهما متعارضان ، والأصل فيه تساقطهما. وهذا بناء على أن مفاد (أخبار من بلغ) حجية الخبر الضعيف ، كأدلة حجية الخبر الصحيح ، وكل منهما يقتضى إلغاء احتمال خلاف مورده.

ويندفع بأن دليل حجية الخبر الصحيح على الطريقية يقتضى تنزيل مؤداه منزلة الواقع ، فإلغاء الاحتمال فيه راجع إلى إلغاء خلاف المحتمل ، وأنه غير مستحب ، وإلغاء الاستحباب لا إلغاء أثر الاحتمال بما هو ، فان (أخبار من بلغ) تثبت استحباب الفعل لا بما هو ، بل بما هو مما بلغ فيه الثواب ، وبلوغ الثواب لا تخلف له ، فهي على فرض إثبات الحجية تثبت الحجية على وجه الموضوعية ، لا على وجه الطريقية ، كدليل حجية الخبر الصحيح المفيد للحجية على وجه الطريقية.

فتنزيل أدلة حجية الخبر الصحيح - على فرض التنزيل منزلة القطع - يراد منه التنزيل منزلة القطع الطريقي دون الموضوعي.

والعجب من الشيخ (قدّس سره) مع التفاته إلى هذا المعنى كيف حكم بالتعارض والتساقط؟

ومما ذكرنا تبين أنه لا حاجة إلى استحباب الفعل بملاك بلوغ الثواب بأخبار من بلغ ، نظرا إلى أن أخبار من بلغ تثبت الثواب على أي تقدير ، فسقوطها

ص: 194

عن الحجية فى موارد التعارض يوجب كونها كالخبر الضعيف البالغ به الثواب ، فعمومها وإن كان لا يمكن أن يعم نفسها ، إلا أن ملاكها التام الموجود فى كل خبر ضعيف موجود فيه ، ومقتضى عليه بلوغ الثواب للاستحباب هو الحكم باستحباب الفعل فى مورد التعارض.

قاعدة التسامح فى أدلة السنن

ص: 195

55 - قوله (قدس سره): ان النهى عن شىء إذا كان بمعنى طلب تركه (1) ... الخ.

تحقيق المقام وبيان ما يجرى فيه البراءة من الأقسام يستدعى بسطا فى الكلام ، فنقول : إن طلب فعل شىء أو تركه يتصور على وجوه :

منها : تعلق الطلب بصرف وجود الشىء ، وفى قبالة تعلق الطلب بصرف العدم ، وقد يعبر عن الأول بالوجود اللا بشرط ، ويناقض العدم الكلى ، وعن الثانى بالعدم المطلق والعدم الكلى ، ويقال : إن لازم الأول تحقق الطبيعة بأول وجود منها ، وإن لازم الثانى عدم انتفاء الطبيعة إلا بانتفاء جميع أفرادها.

والتحقيق ما بيناه فى غير مقام أن وجود كل طبيعة ليس تقيضه إلا عدمه البديل له ، وليس كل وجود إلا طاردا وناقضا لعدم ما يضاف إليه الوجود بحده ، ولا يعقل أن يكون ناقضا للعدم الكلى والعدم المطلق.

فوجود كل طبيعة متخصصة بما أخذ فيها بديله عدم تلك الطبيعة الخاصة بحدها.

فما اشتهر من أن وجود الطبيعة بوجود فرد ما وانتفاؤها بانتفاء جميع الأفراد لا أصل له ، بل بديل ذلك المحقق لتلك الطبيعة هو عدمه المطرود به ، لا عدم مطرود بغيره.

وأما انتقاض العدم باول وجود من الطبيعة ، وبقاؤه على العدم بعدمه ، فليس من حيث إن العدم المطلق بديله وتقيضه ، بل بديله فى الحقيقة هو عدم أول

التنبيه الثالث

ص: 196

وجود من الطبيعة ، لكن عدم الوجود الأول يلازم عدم سائر الوجودات.

كما أن التعبير بالوجود اللا بشرط لا يخلو عن محذور : إذ لو أريد منه الوجود بنحو الإهمال فهو غير قابل لتعلق الحكم الجدى به ، للزوم تعيين الموضوع بنحو من أنحاء التعيين.

وإن أريد اللا بشرط المقسمى - بناء على ما هو التحقيق من الفرق بين الماهية المهملة والماهية اللا بشرط ، لقصر النظر فى الأولى على ذاتها وذاتياتها ، وتوجه النظر فى الثانى (1) إلى الخارج عن ذاتها ، فلذا تكون مقسما للاعتبارات الواردة عليها.

فالوجود اللا بشرط حينئذ هو اللا بشرط من حيث اعتبار البشرطىء والبشرطلا ، واللا بشرط القسمى ، لا من كل حيثية.

وعليه ، فالوجود اللا بشرط بهذا المعنى لا- يكون موضوعا لحكم فعلى من الأحكام إلا بأحد اعتباراته الثلاثة ، حيث لا تعيين له إلا أحد التعينات الثلاثة.

فلا محالة الوجود اللا بشرط الذى يعقل تعلق الحكم به هو اللا بشرط القسمى المتعين بتعيين اللا بشرطية من حيث القيود الخارجة عن ذات الماهية الواردة عليها ، كلا بشرطية الانسان من حيث الضحك وعدمه ، ومن حيث الكتابة وعدمها وغير ذلك.

وهذا غير صرف الوجود ، وغير أول الوجود ، ولا هو فى قبال العدم الكلى والعدم المطلق والعدم الأزلى واشباه هذه التعبيرات.

بل التحقيق بالتعبير عنه بصرف الوجود وصرف العدم ما إذا لوحظ الوجود الجامع بين وجودات طبيعة خاصة بنهج الوحدة فى الكثرة ، فيلاحظ طبيعى الوجود بحده مضافا إلى طبيعة خاصة بحدها ، فيكون الوجود المضاف مسانخا فى وحدته لوحدة الطبيعة المضاف إليها من حيث الماهية ، وحدة نوعية أو صنفية

ص: 197

1-1. هكذا فى الأصل لكن الصحيح : فى الثانية.

فصرف الوجود بالاضافة إلى هذه الطبيعة الخاصة هو طبيعي الوجود الذي لا يشذ عنه وجود.

ونظير هذا الاعتبار يجرى في طرف العدم المضاف إلى طبيعة خاصة ، فيلاحظ طبيعي العدم بحده الجامع بين أعدام طبيعة خاصة بحدها ، فيكون صرف العدم الذي لا يشذ عنه عدم من أعدام تلك الطبيعة الخاصة.

ثم إن هذا الوجود أو العدم الملحوظ كذلك : قد يكون كل فرد من طبيعية ذا مصلحة أو ذا مفسدة ، فيناسبه تعلق سنخ الطلب به ، ولازمه تعلق كل فرد من أفراد طبيعي الطلب بفرد من افراد طبيعي الوجود ، أو طبيعي العدم المضافين إلى الماهية.

فلا فرق في الاطاعة والمعصية بين ملاحظة وجود الطبيعة وعدمها هكذا ، وبين ملاحظتهما بنحو الكثرة وترتيب الحكم عليها مستقلا.

وقد يكون الوجود الملحوظ كذلك ذا مصلحة واحدة ، أو طبيعي العدم ذا مصلحة واحدة فيه ، أو ذا مفسدة واحدة في طبيعي فعله ، فلا محالة يكون الطلب المتعلق به شخصا من الطلب ليس له إلا إطاعة واحدة أو معصية واحدة.

ومنها تعلق الطلب بمجموع الوجودات من طبيعة خاصة بحيث ينبعث عن مصلحة خاصة قائمة بمجموعها لا بجمعها ، فالطلب واحد شخصا ، له إطاعة واحدة ومعصية واحدة.

وفي طرف طلب الترك يتصور وجهان :

أحدهما : قيام مفسدة واحدة بمجموع الأفعال لا بجمعها ، فينبعث منها طلب ترك المجموع ، فلا ينافي إتيان بعض الأفعال ، بل عصيانه باتيان الجميع.

ثانيهما : قيام مصلحة واحدة بمجموع التروك ، فينبعث منها طلب مجموع التروك لا ترك المجموع ، فاطاعته بمجموع التروك ، كما في مجموع الأفعال ، وعصيانه يتحقق ولو بفعل واحد.

وحينئذ لا فرق بين طلب طبيعي الترك بحدّه ، وطلب مجموع التروك ، إلا بالاعتبار مع كون الطلب فيهما شخصيا.

ومنها تعلق الطلب بكل فرد من أفراد طبيعي الفعل أو بكل فرد من أفراد طبيعي الترك ، لقيام المصلحة بوجود الطبيعة متى تحققت في طرف البعث ، أو لقيام المفسدة كذلك في طرف الزجر.

كما يمكن انبعاث طلب كل فرد من أفراد الترك عن مصلحة في نفس ترك الطبيعة الخاصة على خلاف ظاهر النهي.

فهناك أشخاص من طلب الفعل أو من طلب الترك ، فيتعدد إطاعته وعصيانه ، لا طلب سنخي نوعي ينحل عقلا إلى أشخاص منه ، كما في أحد القسمين من الاعتبار الأول.

نعم فرق بين الأمر والنهي ، حيث إن العموم في الأمر يمكن أن يكون شموليا وبدليا ، دون النهي فان فيه تفصيلا :

توضيحه : أن طلب الفعل ينبعث عن مصلحة قائمة بالفعل : فربما لا يكون تمانع بين أشخاص تلك المصلحة القائمة بتلك الطبيعة ، والمفروض أنها مصلحة لزومية ، فلا محالة يطلب محصلات تلك المصالح الشخصية اللزومية بنحو العموم الشمولي.

وربما يكون بينها تمانع ، مع قيام المصلحة بطبيعة الفعل ، بحيث يفى كل شخص فرض من طبيعة الفعل بشخص من طبيعي المصلحة ، فلا محالة يطلب محصلاتها بنحو العموم البدلي.

مثلا إذا كان الغرض حصول الشبع بالأكل ، وكان أكل خبز واحد وافيا بتلك الفائدة بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء هذا الغرض مما يفى به بذاته ، فيطلب منه أكل خبز واحد من آحاد الخبز بدليا لا شموليا.

بخلاف طلب الترك فانه ربما ينبعث عن مفسدة في الفعل ، وربما ينبعث

عن مصلحة في نفس الترك.

فان كان عن مفسدة في الفعل ففسد المفسدة وان كانت أيضا على قسمين :

فتارة : لا يكون تمنع بين وجوداتها ، وأخرى - يكون بينها التمانع ، كما إذا كان كل فعل من طبيعي واحد تأثيره العمى وشبه ذلك - إلا أن الغرض حيث إنه لم يتعلق بفعل المفسدة بل بتركها ، فلا محالة تكون المفسدة بجميع أشخاصها مطلوب الترك مطلقا شموليا ، وإن كان لا يبقى مجال للامثال بعد عصيان أحد أفراد الطلب ، لزوال الموضوع حينئذ.

وإن كان طلب الترك منبعثا عن مصلحة في نفس طبيعي الترك ، فالمصلحة حيث إنها وجودية تطلب نفسها فيمكن أن تفرض تارة متمانة ، وأخرى غير متمانة ، فيكون طلب الترك تارة بنحو العموم الشمولي ، وأخرى بنحو العموم البدلي . فتدبره فانه حقيق به.

ثم إنك بعد ما عرفت الوجوه المتصورة والاعتبارات الواردة على متعلق الأمر والنهي تعرف أن ما أفاده شيخنا العلامة - « رفع الله مقامه » في أول الوجهين هنا من تعلق الطلب بترك شيء في زمان أو مكان ، بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلا الى آخر ما أفاد - ينبغى أن يحمل على ما إذا انبعث طلب الترك عن مصلحة واحدة في طبيعي الترك بحده ، أو في مجموع التروك.

وأما إذا كان منبعثا عن مفسدة في مجموع الأفعال ، أو في طبيعي الفعل بحده ، فلا محالة يكون المطلوب ترك المجموع ، فلا يسقط الطلب بفعل بعض المجموع عصيانا.

وأوضح من ذلك ما إذا كان المفسدة متعددة قائمة بالجميع ، فان الطلب متعدد حقيقة ولتبا ، وإن كان بحسب الاعتبار واحدا سنخا ونوعا.

ص: 200

وأما فرض كون المفسدة القائمة بالجميع متعددة متمانعة كما فرضناها، فيسقط الطلب بفعل البعض كلية، فلا يوجب وحدة الحكم حقيقة.

بل هذا فرض معقول حتى فيما إذا اعتبر كل ترك موضوعا مستقلا، فانه لا يبقى مجال لامثال سائر أفراد الطلب، فلا يختص هذا الحكم بصورة لحاظ الوحدة في الموضوع والحكم.

ثم اعلم أن ملاك جريان البراءة عقلا عنده (قدّس سره) بحسب الظاهر من تقسيمه (قدّس سره) تعدد الحكم، وملاك عدمه وحدته.

ففي صورة التعدد لا يكون تنجز الحكم، لمكان إحراز موضوعه موجبا لتنجز حكم آخر ليس له هذا الشأن.

بخلاف صورة الوحدة فان الحكم الواحد - بعد تنجزه في الجملة - يجب الفراغ عن عهده؛ لأن الواحد لا يتبعض من حيث التنجز وعدمه.

وأنت خبير بأن الحجة على الكبرى: إن كانت حجة على الصغرى، فلا فرق بين كبرى طلب الترك المطلق وكبرى طلب كل ترك.

وان لم تكن حجة على الصغرى، فلا فرق بين الشك في انطباق مدخول أداة العموم على المانع المردد، والشك في انطباق طبيعي الترك المطلق على ما يسع هذا الفرد المردد، وليس الشك في هذا الفرد شكافى محصل الترك المطلق، بل هذا الفرد المردد على تقدير كونه خمرا مثلا يكون ترك شربه مقوم طبيعي ترك شرب الخمر بحدّه لا محصلا له.

فشرب (1) هذا المائع بالاضافة إلى طبيعي الترك، وإن لم يكن كالفرد بالاضافة إلى الكلي، بل مطابق طبيعي الترك بحدّه واحد، وهو ما بالحمل الشائع ترك شرب الخمر بنهج الوحدة في الكثرة.

إلا أن المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنون هو الترك

ص: 201

1-1. كذا في الاصل، لكن الصحيح: فترك شرب هذا المائع، لأن الكلام في ترك الشرب لا في نفسه.

الجامع بين التروك الخارجية بنهج الوحدة في الكثرة، وكون ترك شرب هذا المائع من جملة تلك الكثرات - التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقا للطلب - مشكوك.

فما بالحمل الشائع مطلوب يشك في سعته لهذا المائع المردد، والحجة على الكبرى ليست حجة على الصغرى، إلا بمقدار يعلم بسعة المطلوب بالحمل الشائع له.

وأما ما أفيد (1) من استصحاب الترك المطلق إذا كان مسبوقا به.

فهو غير مفيد، لأن الغرض الفراغ عن عهدة التكليف المنجز ببقاء الترك المطلق على حاله، وعدم انقلابه باتيان الفرد المشكوك، ومثل هذا الأثر العقلي غير مترتب على بقاء طبيعي الترك بحده على حاله.

وليس المستصحب أمرا جعليًا في نفسه كي يكون بالاضافة إلى الأثر العقلي كالمحقق لموضوعه، والتعبد ببقاء الموضوع يجدي في التعبد ببقاء حكمه لا في الفراغ والاشتغال.

كما أن ما أفيد أخيرا (2)؛ من أن أصالة البراءة وإن كان (3) يقتضى جواز الاقتحام في المشكوك، إلا أن قضية لزوم احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا.

لا يخلو عن محذور، إذ لا شك في طلب هذا الفرد من الترك بالخصوص ليجرى البراءة عنه، وإنما الشك في سعة الترك المطلوب لمثل هذا الترك فعلا.

فلو فرض جريان البراءة فيه، لم يكن الحكم الفعلي المنجز إلا ما لا يسع هذا المشكوك، فإما لا براءة، وإما لا اشتغال. فتدبر جيدا.

والتحقيق: أن حقيقة البعث مثلا هو الانشاء بداعي جعل الداعي، ولا

ص: 202

1-1. في الكفاية / 353.

2-2. في الكفاية / 334.

3-3. مقتضى القاعدة تأنيث الفعلين لأن مرجع الضمير هي أصالة البراءة.

يكون هذا الانشاء الخاص داعيا إلا بوجوده العلمى الذى لا يعقل الدعوة منه إلا فى موطن النفس ، لا بوجوده الواقعى الغير الواصل .

وكما لا- يعقل دعوة الأمر بوجوده الواقعى كذلك لا يعقل دعوته إلى أمر غير حاضر فى أفق النفس حتى يتحقق منه الدعوة إليه فى موطن الدعوة ، وفى محل انبعاث الشوق إليه .

وهكذا بالاضافة إلى متعلق فعل المكلف كالماء والخمر والنجس ، فان حضور هذه المتعلقات - أيضا فى البعث إلى الشرب ، أو الزجر عنه فى فعلية الباعثية والزاجرية - لازم عقلا .

وهكذا الأمر بالاضافة الى حركة العضلات بالقبض والبسط نحو موضوع خارجى ، فانه لا يتحرك العضلات نحو هذا الموضوع ، دون غيره جزافا ، بل بسبب انطباق ذلك المتعلق الكلى على الجزئى فى وجدان العقل لا فى الخارج .

فانتهاء أمر دعوة البعث والزجر إلى ما تحرك نحوه العضلات قبضا وبسطا خارجا يقتضى حضور نفس البعث والزجر ومتعلقهما ، وما يضاف إليه المتعلق عنوانا ومعنونا (1) فى وجدان العقل ، بحيث لو اختلت إحدى هذه المقدمات لم يعقل الدعوة ، فلا يعقل جعل الداعى بالفعل .

وهذا هو السر فى اشتراط التكليف بالقدرة أيضا ، فان نسبة القدرة إلى الارادة نسبة النقص إلى الكمال ، والقوة إلى الفعل ، والامكان إلى الوجود .

فاذا لم يكن الشيء مقدورا لم يخرج الفعل من حد القوة إلى الفعل بالارادة حتى يعقل جعل الداعى المحصّل للارادة .

ص: 203

1-1 . كشرب الخمر مثلا ، فان الزجر تعلق بالشرب المضاف إلى الخمر ، فلا بد من علم المكلف به من حيث العنوان ، وهو عنوان الخمر ، والمعنون وهو المائع الخارجى الخاص الذى يزيل العقل ، فانه لو لم يعلمه من الجهتين لم يمكن الامتثال من جهة الجهل بحقيقته أو بأصل عنوانه ، فلا يعقل الانزجار .

ولا يخفى عليك أن الغرض من الانشاء بداعى جعل الداعى ، حيث إنه جعله بنفسه داعيا على أى تقدير ، فلا محالة يكون بوجوده الواصل حقيقة داعيا - لما مر سابقا (1) - من أن المعلول الفعلى لا ينبعث عن علة تقديرية ، بل عن علة فعلية.

فالأمر المحتمل بصورته الحاضرة فى النفس داع بالذات على أى تقدير ، والأمر الخارجى المطابق له داع بالعرض ، كالمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ، والمراد بالذات والمراد بالعرض.

ففى صورة احتمال الأمر لا يكون الأمر الخارجى الداعى بالعرض داعيا على أى تقدير ، بل على تقدير تحققه ومطابقتها للصورة الحاضرة للنفس.

فاذا كان الانشاء الواقعى المفروض تحققه بداعى جعل الداعى حقيقة ، فهو بعنوان جعل الداعى بالعرض على أى تقدير ، ولا يعقل أن يكون كذلك إلا بنحو وجوده الواصل فى وجدان العقل ، وإلا ففى صورة احتمال لا يكون داعيا بالعرض على أى تقدير.

وكذا الأمر بالاضافة إلى عنوان متعلقه ، فان جعله داعيا إلى الشرب بعنوانه يستدعى إحداث الشوق اليه بعنوانه لا الى احتمالاه.

وكذا بالاضافة إلى ما أضيف إليه المتعلق عنوانا ومعنونا.

نعم إذا قام الدليل على تنجيز المحتمل كان ذلك راجعا إلى جعل وجوده المحتمل داعيا.

أو إذا (2) كان من باب جعل الحكم المماثل كان فى الحقيقة جعل الحكم المماثل الواصل داعيا حقيقة بعنوان أنه الواقع ، فهو الداعى بالحقيقة ، والحكم الواقعى داع عنوانا وبالعرض.

ص: 204

1-1. التعليقة : 51.

2-2. هكذا فى الأصل لكن الصحيح : وإذا.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن ملاك البراءة عدم فعلية الحكم بعدم الوصول كبرى وصغرى ، من دون فرق بين كون القضية حقيقية أو خارجية. فأخذ (1) القضية حقيقية مقدمة للبراءة - وأن فعلية الحكم بفعلية موضوعه بخروجه عن حد الفرض والتقدير - مقدمة مستدركة.

ولذا إذا كانت القضية خارجية كانت فعلية الحكم بالوصول أيضا ، كما إذا قال لا تشرب هذه الخمر الموجودة في الدار ، وتردد أمر مانع بين كونه منها وعدمه ، فانه قطعاً مجرى البراءة ، مع أن القضية خارجية ، فتدبره فانه حقيق به.

ومما ذكرنا تبين أنه لا شك في [عدم] (2) فعلية الحكم الواقعي المحتمل ، بل ما ذكرنا برهان على عدم فعليته من دون وصول النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأما مع قطع النظر عن ذلك وملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومقتضاها في الشبهة الموضوعية ، فنقول : ليس المراد بالبيان ما هو وظيفة الشارع ، وهو بيان الكبرى حكماً وموضوعاً ، حتى يتوهم حصوله ، وأن بيان الموضوع الجزئي ليس وظيفة الشارع.

بل المراد قبح العقاب بلا مصحح للعقوبة والمؤاخذة عقلاً وشرعاً ، وان لم يكن مصداقه وظيفة الشارع.

وقد بينا مرارا ان (3) مخالفة التكليف الواقعي بما هي ليست مصححة للعقوبة عقلاً ، بل بما هي ظلم على المولى وخروج عن زى الرقية ورسوم العبودية.

وكما أن مخالفة التكليف الذى لا حجة على أصله ولا على متعلقه كلية ليست ظلماً ، إذ ليس من زى الرقية اتیان ما لا حجة عليه من قبل المولى أو

ص: 205

1-1. كما ذهب اليه المحقق النائيني قده. اجود التقريرات 2 / 200.

2-2. أثبتناه لضرورة السياق.

3-3. منها ما تقدم فى مبحث حجية القطع : التعليقة 10 و 41 و 55. نهاية الدراية 3.

التجنب عما لا حجة عليه من قبله.

كذلك مخالفة التكليف المعلوم الذى صادف الفرد المشكوك فى الواقع ، فان فعل هذا المشكوك أو تركه ليس خروجاً عن زى الرقية ، فان الحجة على الكبرى بما هي لا يعقل أن تكون حجة على الصغرى ، حتى يندرج فى موضوع مخالفة ما قامت عليه الحجة ، ليكون مصداقاً للظلم المحكوم عليه بأنه مذموم عليه.

لا يقال : إتيان المشكوك ، وإن لم يكن ظلماً مذموماً عليه ، إلا أن مخالفة التكليف المعلوم وعدم الخروج عن عهده ظلم ، موجب للذم والعقاب ، فلزوم ترك المشكوك ليس من حيث نفسه ، بل من حيث لزوم الخروج عن عهده التكليف المنجز.

لانا نقول : بعد تسليم أن إتيان هذا المشكوك من حيث كونه مخالفة ذلك التكليف المعلوم ليس ظلماً ، فلا محالة لا ينتج ذلك التكليف المعلوم إلا بمقدار يكون مخالفته ظلماً وخروجاً عن زى الرقية.

ولا يجب الفراغ عن عهده ما لا ينتج بالاضافة إلى شيء ، بل يجب الفراغ عن عهده ما كان منجزاً له.

لكن قد بينا فى محله أن عدم استحقاق العقاب بعدم مخالفة التكليف الواصل ، لا يبيح العقاب من المولى ، بل يبيح معاقبته متفرع على عدم استحقاقه ، فراجع.

التنبيه الثالث

ص: 206

56 - قوله (قدّس سره): قد عرفت حسن الاحتياط عقلا ونقلا (1) ... الخ.

لا يخفى عليك أن معنى حسنه عقلا كونه انقيادا للمولى ، وهو عنوان ممدوح عليه ، ومعنى حسنه شرعا لا بد من أن يكون رجحانه شرعا بقيام غرض مولوى به.

والأفكونه ممدوحا عليه عند الشارع بما هو من العقلاء فهو راجع إلى رجحانه العقلى ، وليس بناء على كونه راجحا عند الشارع - بما هو شارع - إلا كون الأمر به منبعثا عن نفس مصلحة الواقع بجعل الحكم المماثل ، تحصيلا للواجب الواقعى والغرض منه ، أو كون الأمر به بداعى تنجيز الواقع المحتمل ، لأجل الوصول إلى الغرض منه.

وأما الأمر به إرشادا ، فهو أمر منه بما هو عاقل ، لا بما هو شارع ذو غرض مولوى.

ومنه يعلم أنه بعد الحكم برجحانه شرعا فى الرسائل (2) لا مورد للترديد فى أن الامر به للاستحباب أو للإرشاد ، والأمر سهل.

57 - قوله (قدّس سره): ما لم يخل بالنظام فعلا فالاحتياط قبل ذلك (3) ... الخ.

التنبيه الرابع

ص: 207

1-1. كفاية الأصول : 354.

2-2. فرائد الأصول المحشى 2 / 36.

3-3. كفاية الأصول : 354.

أما بالاضافة إلى حسنه عقلا ، فلأن ما يخل بالنظام قبيح عندهم ، بل قد مرّ مرارا (1) أن ملاك الحسن والقبح العقليين كون الشيء ذا مصلحة ينحفظ بها النظام ، أو ذا مفسدة يختل بها النظام.

وأما بالاضافة إلى وجوبه أو استحبابه الشرعى فلأنها بداعى جعل الداعى ، ومع قبح الاحتياط المخل بالنظام فى نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل منه ، فيلغوا البعث قهرا.

بل نقول : إن نفس التكليف الواقعى - الذى يقتضى الجمع بين احتمالاته الاخلال بالنظام - لا يبقى عليه فعلية الباعثية والزاجرية ، لا من حيث إنه يقتضى ما يخل بالنظام ؛ لأن مقتضاه نفس متعلقه ، وهو قطعاً لا يخل بالنظام ، بل الاخلال فى تحصيل العلم بامثاله ، وليس ذلك من مقتضيات نفس التكليف ولو بالواسطة ، كما قدمنا شرحه فى أوائل (2) دليل الانسداد.

بل من حيث إن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامثاله لا معنى لبقائه على صفة الدعوة الفعلية كما قدمناه هناك (3)

وأما ما فى المتن من أن الاحتياط قبل الاخلال يقع حسنا ، وبعد لزوم الاختلال منه لا يكون حسنا ، فهو بالاضافة إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبة إلى تكاليف متعددة ، لا بالاضافة الى الجمع بين احتمالات تكليف واحد ، فانه مبنى على إمكان الانفكاك بين الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية. فتدبر.

ص: 208

-
- 1-1. منها فى مبحث حجية القطع التعليقة 10. ومنها فى مبحث الظن التعليقة : 51 و 145 نهاية الدراية 3.
 - 2-2. نهاية الدراية 3 : التعليقة 130.
 - 3-3. فى التعليقة : 128.

58 - قوله (قدس سره): وشمول مثل كل شيء لك حلال (1) ... الخ.

قد تقدم (2) في مباحث القطع أن شمول كل شيء ... الخ يتوقف على أمور:

منها: شموله للشبهة الحكمية والموضوعية معا، مع أنه قد بينا (3) في أدلة البراءة اختصاصه بالشبهة الموضوعية.

ومنها: شموله للشبهة الوجوبية والتحريرية، بتقريب أن الحرام يراد به ما حرم فعله أو تركه، فعموم الغاية يدل على عموم المغيبي، مع أن كل حكم من الأحكام الخمسة أمر بسيط لا ينحل إلى حكيمين فعلا وتركيا، مع ظهور أن الايجاب ينبعث عن مصلحة في متعلقه، وليس في تركه مفسدة حتى ينبعث منها تحريم.

كما أن التحريم ينبعث عن مفسدة في متعلقه، لا أن في تركه مصلحة كي ينبعث منها ايجاب.

وكذا ليس في المراد التشريعي اللزومي في موطن النفس إلا-إرادة متعلقة بفعله لا كراهة متعلقة بتركه، إذ لا فرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية إلا من حيث تعلق الأولى بفعل الغير وتعلق الثانية بفعل نفس المرید.

وكذا لا يستحق عقوبتين على كل معصية، لأن المفروض أن فعل

ص: 209

1-1. كفاية الأصول / 355.

2-2. نهاية الدراية 3 : التعليقة 39.

3-3. التعليقة : 18.

الحرام ينطبق عليه (1) ترك الواجب ، وبالعكس فى ترك الواجب.

فتبين عدم التعدد من حيث المبادئ والنتائج والغايات.

ومنها : أن تكون الغاية عقلية ، لا شرعية جعلية ؛ إذ لو كانت شرعية فهى حاصلة لفرض العلم الاجمالى بالوجوب أو الحرمة ، بخلاف ما لو كانت عقلية ، فان المراد من العلم هو المنجز ، ومع فرض عدم منجزية هذا العلم من حيث الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية ، فالغاية غير حاصلة بمجرد العلم.

وسياتى إن شاء الله تعالى الاشكال فى الغاية ، حتى بناء على كونها غاية عقلية (2).

فاتضح أن الاستدلال به مبنى على مقدمات كلها غير مسلمة. فتدبر.

59 - قوله (قدس سره) : ولا مانع منه عقلا ولا نقلا (3) ... الخ.

قد تقدم فى مباحث القطع بيان الموانع ودفعها فراجع (4).

60 - قوله (قدس سره) : وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الأحكام التزاما (5) ... الخ.

فى البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية جهتان :

إحدهما : تناسب مباحث القطع ، وهى أنه هل للتكليف المعلوم مرحلتان من الاطاعة والمعصية ، عملا والتزاما؟ أو الأولى فقط؟ وقد أشبعنا الكلام فيها هناك (6).

ص: 210

1-1. كذا ، والصحيح : لا ينطبق عليه.

2-2. فى التعليقة : 62.

3-3. كفاية الأصول : 355.

4-4. نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 39.

5-5. كفاية الأصول : 355.

6-6. نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 31 و 32.

وثانيتها - هل وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها - ولو بدليل من الخارج - يمنع عن إجراء الاباحة والبراءة شرعا أو لا؟ وهذه الجهة تناسب مباحث الشك ومجاري الأصل.

وقد قدمنا الكلام فيها أيضا بتبع تعرض شيخنا العلامة - رفع الله مقامه - لها هناك (1). وبيننا هناك (2) أن الأمر دائر بين ما يستحيل لزومه وما لا يمنع لزومه عن إجراء الاباحة والبراءة. فراجع.

وحيث عرفت أن الغرض هنا ليس مجرد لزوم الموافقة الالتزامية كما هو المناسب لمبحث القطع، حتى يقال: بعدم اللزوم كلية، أو أن الالتزام بالواقع إجمالا ممكن، بل الغرض عدم مانعية الالتزام اللازم، حيث لا منافاة بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، فلا مانع من الالتزام بهما معا.

لا- يقال: هذا إذا تعلق الالتزام بنفس الواقع الذي هو إما الوجوب أو الحرمة، وكل منهما حيث إنه مجهول فلا يكون فعليا، حتى يكون الالتزام بحكمين فعليين، حتى يقال: بأنه غير معقول لعدم معقولية نفس اجتماع الفعلين.

وأما إذا كان الالتزام بالمردد محالا، لعدم تعيين الطرف المقوم للالتزام الجدي الجزئي، وإلا لزم إما تردد المعين أو تعيين المردد، وكلاهما خلف، فلا محالة يجب الالتزام بنفس طبيعي الالتزام.

وحيث إنه معلوم تفصيلا فيكون فعليا فيمنع عن الاباحة الفعلية، كما أن الالتزام به لا يجتمع مع الالتزام بما ينافيه.

لأننا نقول: لا- فعلية لطبيعي الإلزام إلا بفعلية نوعه، فإذا لم يكن نوعه فعليا لم يكن الجنس فعليا، فلا ينافي الاباحة الفعلية، فلا يكون الالتزامان

ص: 211

1-1. كفاية الأصول: 268.

2-2. التعليقة: 35 و 36 و 37.

متنافيين ، هذا ، وبقية الكلام مما يتعلق بالمقام قد تقدمت مفصلة في مباحث القطع فراجع (1).

61 - قوله (قدّس سره) : وقياسه بتعارض الخبرين (2) ... الخ.

لا يخفى عليك أن القياس بالخبرين المتعارضين وإبطاله ، تارة : لاثبات التخيير الذى هو أحد الوجوه فى المسألة ونفيه.

وأخرى : لتتميم البحث عن عدم وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير حتى يمنع عن إجراء البراءة شرعا والحكم بالاباحة ، وإن كان لازمة بطلان القول بالتخيير. وظاهر العبارة هو الثانى ، كما هو مقتضى كلمات شيخنا العلامة الأنصارى (قدّس سره) فى الرسائل فى هذه المسألة (3).

وتقريب وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير بوجهين :

أحدهما : أنه يجب الالتزام شرعا بالحكم الواقعى بعنوانه ، فإذا كان الواقع هو الوجوب فالالتزام الواجب واقعا هو الالتزام بالوجوب ، وإذا كان هو الحرمة فالالتزام الواجب هو الالتزام بالحرمة.

وحيث لا يتمكن من الموافقة القطعية للالتزام الواجب وجبت موافقته الاحتمالية ، وهى بالالتزام بالوجوب أو الالتزام بالحرمة.

والجواب : أن أصل الالتزام الجدى بالواقع بعنوانه الخاص المجهول غير معقول ، حتى يجب واقعا على طبق الواقع ، حتى يجب موافقته الاحتمالية ، بل مقولة الالتزام الجدى بشىء سنخ مقولة لا تتعلق إلا بما علم ، وهو ليس إلا نفس طبيعى الالتزام ، وهذا معنى ما أفيد فى الرسائل ، وهو قوله (رحمة الله عليه) وليس

ص: 212

1-1. نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 37.

2-2. كفاية الأصول : 355.

3-3. فرائد الأصول المحشى : 2 / 63 و 64 و 65.

حكما شرعيا ثابتا فى الواقع ، حتى تجب مراعاته ، ولو مع الجهل التفصيلى (1) ... الخ.

ومنه تبين أنه لا جامع بين التخيير هنا والتخيير بين الخبرين ، حتى يقاس احدهما بالآخر :

إذ ملاك التخيير هنا مراعاة وجوب الالتزام الواحد بالا احتياط المقتضى للموافقة الاحتمالية.

وملاك التخيير هناك عدم امكان الجمع بين التزامين واجبين ، فيتخير بين الالتزامين الواجبين.

ولذا قال (قدّس سره) بعد العبارة المتقدمة ، ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه ... الخ.

ثانيهما : قياس المورد بالخبرين المتعارضين بتتقيح المناط ، وبيان الملاك بينهما :

توضيحه : أن نفس التكليف الواقعى وإن كان لا يقتضى عقلا الالتزام به أو بضده ، ودليل الالتزام بالاحكام من الخارج وإن كانت (2) غير

مقتضية (3) للالتزام بها بعناوينها الواقعية ، إلا- أن الدليل على التخيير بين الخبرين دليل على التخيير بين الحكمين هنا ؛ لأن الملاك

هناك. إما رعاية الحكم الظاهرى الأصولى وهى الحجية ، ورعاية الحكم الواقعى أولى.

وإما لأن الخبرين مع ما نحن فيه مشتركان فى نفى الثالث. ففيما نحن فيه علما ، وفى الخبرين علميا.

ص: 213

1-1. فرائد الأصول المحشى : 2 / 63.

2-2. الصحيح : وإن كان.

3-3. الصحيح : مقتضيا ، وزيادة : غير.

وإما لأن الخبرين لا خصوصية لهما إلا إحداث احتمال الحكمين واقعا ، وهو موجود فيما نحن فيه ؛ إذ لا شأن للخبرين بناء على الطريقية المحضة إلا إحداث الاحتمال.

والجواب : أن الحجية : إما بمعنى لزوم الالتزام بمؤدى الخبر مقدمة للعمل ، لا تطبيق العمل على مقتضى الخبر كما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأجل (قدّس سره) (1).

وإما بمعنى جعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر بعنوان ينطبق على ذات الواجب مثلا كعنوان تصديق العادل عملا.

وإما بمعنى تنجيز الواقع بالخبر. وعلى أى حال فالقياس مع الفارق.

أما الحجية بالمعنى الأول ، فيوجب الالتزام بمؤدى الخبر منبث عن مصلحة فى نفس الالتزام إذا كان ايجاب الالتزام حقيقيا لا كناية. فهناك مصلحةتان مقتضيتان لاجبايين متعلقين بالالتزام.

وحيث لا قدرة على امثال هذين الواجبين المنبثين عن مقتضيين ، فلا محالة يحكم العقل بالتخيير بينهما كسائر الواجبات المتزاحمة.

وليس فيما نحن فيه إلا مصلحة مقتضية للوجوب الواقعى ، أو مفسدة مقتضية للتحريم الواقعى ، ولا موجب إلا لالتزام واحد بالمقدار الواصل ، وهو طبيعى الالتزام.

نعم أصل الحجية بهذا المعنى محل الاشكال ، إذ الالتزام بمؤدى الخبر - من حيث إنه مؤداه - لا معنى للزومه ، حيث إنه ليس من الأحكام حتى يجب الالتزام به.

والالتزام الجدى بالحكم الواقعى الغير الواصل حقيقة ولا تعبدا غير

ص: 214

معقول.

أما أنه غير واصل حقيقة، فهو واضح.

وأما أنه غير واصل تعبدا، فلان المفروض عدم جعل الحكم المماثل، بل ايجاب الالتزام فقط.

وحيث إنه غير معقول، فليحمل على ايجاب الالتزام كناية عن تطبيق العمل؛ لأن العمل لا يكون إلا عن التزام، فهو أمر بالالتزام كناية، وبالعمل حقيقة، فيندرج تحت الشق الثاني.

وكذا لو جعلنا ايجاب الالتزام حقيقيا كاشفا بدلالة الاقتضاء عن جعل الحكم المماثل بجعل لازمه، أو قبلا فيندرج تحت الشق الثاني.

وأما الحجية بالمعنى الثاني، وهو جعل الحكم المماثل، فهو على قسمين:

فتارة - ينبعث هذا الجعل المماثل عن مصلحة قائمة بالعنوان الطارئ، فالحكم المماثل لا يدور ثبوته الحقيقي مدار الواقع، لانبعاثه عن ملاك آخر غير ملاك الواقع. وهذا معنى الحجية على الموضوعية والسببية.

فهناك على الفرض في الخبرين بحسب دليل الحجية مقتضيان لحكمين مماثلين لمؤدى الخبرين، فالتخيير بينهما من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين.

فلا يقاس به ما ليس فيه إلا مقتضى واحد، ومقتضى واحد.

وأخرى ينبعث الجعل المماثل عن نفس مصلحة الواقع، بحيث لا غرض فيه إلا إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا محالة يكون مقصورا على مصادفة الخبر للواقع.

ولا تخيير هنا بحسب القاعدة، إذ لا مقتضى هناك إلا نفس مقتضى الحكم الواقعي، وهو واحد، والحكم المماثل الحقيقي أيضا واحد، فليس هناك واجبان متزاحمان.

والتخيير إذا كان ثابتا شرعا فهو لوجه آخر مختص بالخبرين، وهو

ص: 215

الاخذ بأحد الخبرين بعنوان التسليم لما ورد عنهم (عليهم السلام).

فدليل التخيير بناء على هذا كدليل حجية الخبر عموما على الموضوعية، فان عنوان التسليم حيث إنه ذو مصلحة، وكلاهما وارد، فينطبق على كليهما هذا العنوان، وحيث لا قدرة على التسليم لكليهما، وجب التسليم لاحدهما مخيرا.

وليس مثل هذا العنوان فيما نحن فيه، حتى يكون دليل التخيير هناك دليلا على التخيير هنا، فعلم ان التخيير بين الخبرين ليس لأجل ما توهم من الملاك، بل لما ذكرناه في هذا الشقوق (1).

وأما الحجية بالمعنى الثالث، فحالها حال جعل الحكم المماثل على الطريقة المحضنة، إذ لا غرض في هذا الانشاء على الفرض إلا إيصال الواقع بأثره لا بمماثله، فذاك الغرض هو الداعي الى تنجيز الواقع بالخبر، وهذا شأن الخبر الموافق دون كليهما.

فلا تخيير على القاعدة، بل بدليل خاص بعنوان التسليم لما يرد عنهم (عليهم السلام) بتوسط الثقات.

وأما ما عن شيخنا العلامة (قدّس سره) في المتن من الجواب بناء على الطريقة من وجود ملاك الطريقة في كلا الخبرين، هو احتمال الاصابة شخصا، وغلبة الاصابة نوعا، فالعلم الاجمالي بالكذب الواقعي غير مانع؛ إذ ليس الكذب الواقعي مانعا ومع وجود الملاك في كليهما، فلا محالة يكون التخيير على القاعدة، ولا يقاس به ما نحن فيه، حيث إنه ليس فيه إلا مجرد احتمال الحكمين، لا ملاكان لاعتبار الحجية في كلا الخبرين.

فقد بينا في محله أنه لا يخلو عن محذور، إذ بناء على الطريقة المحضنة لم ينبعث الانشاء بداعي جعل الحكم المماثل، أو بداعي تنجيز الواقع إلا عن نفس مصلحة الواقع، فالحكم المماثل واحد، والمنجز بالحقيقة واحد عن مقتض واحد.

ص: 216

1-1. هكذا في الاصل، ولكن الصحيح: هذه الشقوق.

غاية الامر أنه لم يجعل الحكم المماثل على طبق مؤدى كل أمانة، ولم يجعل الواقع منجزاً بأية أمانة كانت، بل على طبق ما له احتمال الاصابة شخصاً، وغلبة الاصابة نوعاً.

ودخل هذه الخصوصية في جعل المزبور عن المقتضى الواقعى أمر، وكونه مقتضياً للجعل المزبور أمر آخر، ومجرد وجود الشرط مع عدم المقتضى لا يفيد شيئاً، ولا يكون التخيير على القاعدة كالمتراحمين. فتدبر جيداً.

62 - قوله (قدس سره): ولا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان (1) ... الخ.

ليس الغرض فقد التمكن المعتبر في تعلق التكليف، فانه حاصل قطعاً، بل الغرض فقد التمكن من الامتثال من حيث الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية، وهو معتبر في موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة القطعية وترك الموافقة القطعية، وهو أثر تنجز التكليف.

فلا نقص في منجزية العلم من حيث نفسه، بل من حيث اعتبار التمكن من الامتثال في تنجز التكليف واستحقاق العقاب.

فكما أن فعالية التكليف منوطة بأمرين:

احدهما: وصوله، والآخر: القدرة على متعلقه، ولا ربط لاحدهما بالآخر.

كذلك تنجز التكليف، واستحقاق العقاب على مخالفته القطعية، وترك موافقته القطعية منوط بأمرين:

أحدهما: الوصول الأعم من التفصيلي والاجمالي، والآخر: التمكن من الموافقة القطعية، وترك المخالفة القطعية، ولا ربط لأحدهما بالآخر. فلا وجه لاحتساب التمكن المزبور من بيانية العلم.

وأما أن العلم لا يصلح للبيانية بتوهم تعلقه بجنس التكليف، ففيه:

ص: 217

أنه إذا علم بوجوب فعل في اليوم أو حرمة في غد لا علم له إلا بجنس التكليف ، ومع ذلك يؤثر للتمكن من الامتثال.

كما أنه إذا علم بوجوب الجلوس في مكان في اليوم ، والجلوس في مكان آخر في اليوم لا- يؤثر في التنجز ، مع أنه متعلق بنوع التكليف ، لعدم التمكن من الامتثال.

فيعلم أن العلم مطلقا قابل للتأثير ، وإنما المانع عدم التمكن من الامتثال المعتبر عقلا في استحقاق العقاب على تركه.

ومما ذكرنا يظهر الاشكال في أدلة البراءة الشرعية ، لأن ظاهرها كونها في مقام معذرية الجهل وارتفاعها بالعلم ، فما كان تنجزه وعدمه من ناحية العلم والجهل كان مشمولا للغاية والمغيبى ، وما كان من ناحية التمكن من الامتثال وعدمه فلا ربط له بأدلة البراءة.

ومنه تبين أن الغاية في كل شيء لك حلال ، وإن كانت عقلية لا يجدى لشمول المغيبى لما نحن فيه ، إذ ليست المعذورية هنا لأجل عدم حصول الغاية.

وهذا ما وعدناك به سابقا (1) ، فتدبره فإنه حقيق به.

63 - قوله (قدس سره) : لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها (2) ... الخ.

ظاهره عدم تنجز التكليف من حيث ترك المخالفة القطعية مطلقا سواء كانت في واقعة أو في واقعتين ، مع أنه بالاضافة إلى الواقعتين يتمكن من المخالفة القطعية العملية التدريجية.

فانه إذا فعل في واقعة ، وترك في واقعة أخرى يقطع بمخالفة التكليف ، فانه إذا كان حراما فقد فعله ، وإن كان واجبا فقد تركه.

ص: 218

1-1. التعليقة : 58.

2-2. كفاية الأصول : 356.

ويقال : إن العقل لا يفرق في قبح المخالفة القطعية بين الدفعية والتدرجية.

بل ظاهر الشيخ الاعظم (قدّس سره) - في الرسائل (1) في مباحث القطع - الحكم بقوة قبح المخالفة القطعية العملية في واقعتين.

وعدم الحكم بتنجز التكليف في واقعة لعدم التمكن من المخالفة القطعية لا ينافي الحكم بتنجزه في واقعتين ، لمكان التمكن منها.

وقد عرفت أنه لا- قصور في منجزية العلم ، وإنما المانع عدم التمكن من الامتثال ، والمفروض حصوله من حيث ترك المخالفة القطعية بالإضافة إلى واقعتين ، فالمقتضى موجود والمانع مفقود.

وهذه غاية ما يمكن أن يقال في توجيه حكم العقل بقبح المخالفة القطعية التدرجية في واقعتين.

والتحقيق : أن العلم لا ينجز إلا طرفه ، مع القدرة على امتثال طرفه.

ومن البين أن هناك تكاليف متعددة في الوقائع المتعددة ، فهناك علوم متعددة بتكاليف متعددة في الوقائع المتعددة ، لا ينجز كل علم إلا ما هو طرفه في تلك الواقعة ، والمفروض عدم قبول طرفه للتنجز ، ولا توجب هذه العلوم المتعددة علما - إجماليا أو تفصيليا - بتكليف آخر يتمكن من ترك مخالفته القطعية.

نعم انتزاع طبيعي العلم من العلوم المتعددة ، وطبيعي التكليف من التكاليف المتعددة ، ونسبة المخالفة القطعية إلى ذلك التكليف الواحد المعلوم بعلم واحد ، هو الموجب لهذه المغالطة.

ومن الواضح أن ضم المخالفة في واقعة إلى المخالفة في واقعة أخرى ، وإن كان يوجب القطع بالمخالفة ، لكنه قطع بمخالفة غير مؤثرة ، لفرض عدم الأثر

ص: 219

لكل مخالفة للتكليف المعلوم في كل واقعة.

ومما ذكرنا تبين أن التمكّن من ترك المخالفة القطعية في واقعتين غير مفيد، لأنه ليس امتثالاً للتكليف المعلوم الذي يتربّب امتثاله.

فإن كل تكليف في كل واقعة يستدعي امتثال نفسه بحكم العقل لا امتثاله، أو امتثال تكليف آخر في واقعة أخرى.

ولا يخفى عليك أن عدم الفرق بين المخالفة القطعية الدفعية والتدرّجية صحيح إذا كان التدرّجى طرف العلم، لا في مثل ما نحن فيه من كون كل واقعة أجنبية عن واقعة أخرى من حيث العلم والمعلوم فكذا من حيث الامتثال.

فليس الاشكال فيما نحن فيه من حيث تدرّجية المخالفة، كي يجاب :

تارة : بأن التكليف بالمتأخر بنحو المعلق، أو بنحو المشروط بالشرط المتأخر، فهو فعلى حال تعلق العلم.

وأخرى : بأن الواجب المشروط إذا علم بتحقيق شرطه في ظرفه كفى في تنجزه في ظرفه.

ثم إنه ربما ينتقض قبح الاذن في المخالفة التدرّجية بالتخيير الاستمراري بين الخبرين الدالّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، وبالتخيير الاستمراري في الرجوع إلى المجتهدين المتساويين في مثل الفرض المذكور، وبجواز العدول من مجتهد إلى آخر مطلقاً، أو ببعض مسوغات العدول في مثل الفرض المزبور.

وأجاب عنه الشيخ الأجل (قدّس سره) [\(1\)](#) بعدم البأس به إذا كان للمكلف في كل واقعة بدل ظاهري، وتعبّد بحكم ظاهري.

وربما يورد عليه : بأنه أيّ فرق بين الاباحة الظاهرية في كل واقعة،

ص: 220

ولا يخفى عليك أن غرضه (قدّس سره) ليس كفاية الحكم الظاهري في المخالفة العملية التدريجية ، بل وجود البدل الظاهري الذي به يتدارك مصلحة الواقع أو مفسدته.

ففى مثل الخبرين المتعارضين يكون فى الالتزام بكل منهما مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع أو مفسدته ، أو نفس جعل الحكم على طبق الخبرين بنحو التخيير منبعث عن مصلحة فى الفعل أو الترك بعنوان عارض إمّا مطلقا ، كما على موضوعية الخبر مطلقا ، أو فى خصوص مورد التعارض ، كما على القول بالتخيير شرعا بعنوان التسليم الراجع أيضا إلى الموضوعية فى مثل هذا الحال.

وعلى أى حال فهناك مصلحة يتدارك بها الواقع عند الخطأ عن الواقع.

ولا بد من الالتزام بمثله فى التخيير بين المجتهدين ، أو جواز العدول.

وأما فى مثل الحكم على معلوم الوجوب أو الحرمة بالاباحة مطلقا ، فليس هناك بدل ظاهري ، حيث إن الفعل والترك على حالهما من دون تعنونهما بعنوان ذى مصلحة حتى يكون الفعل المعنون بذلك العنوان بدلا ظاهريا عن الواقع.

كما لا معنى لتعنونهما - من قبل نفس الاباحة - بشيء ولو بالالتزام بالاباحة ، فان الاباحة تتعلق بنفس الفعل لا بالالتزام بها ؛ فانه غير معقول ، فيتمحض فى الاذن فى المخالفة العملية التدريجية ، وهو قبيح.

64 - قوله (قدّس سره) : ثم إن مورد هذه الوجوه وان كان (2) ... الخ.

لا يخفى عليك أن تخصيص المورد بالتوصلين ، وتقييده بعدم كونهما أو أحدهما تعديا ، تارة : لجهة تناسب مباحث القطع ، وأخرى : لجهة تناسب هذا

ص : 221

1-1. المورد هو المحقق الهمداني قدس سره فى الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية.

2-2. كفاية الأصول : 356.

ففى مباحث القطع لأجل تمحض المورد للمخالفة الالتزامية ، إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما كذلك ، وفعل لا بداعى القرية كانت المخالفة عملية. إذ لو كان حراما لفعله ، ولو كان واجبا لتركه ، حيث لم يأت به على وجهه.

كما أنه إذا فعله بداعى الأمر ، وكان محتملا للتعبدية كان متضمنا للموافقة الالتزامية ؛ إذ لا يمكن الفعل بنحو التعبدية إلا مع الالتزام بالحكم ، فلا يتمحض المورد للمخالفة الالتزامية إلا فى التوصلى.

وأما هذا البحث فوجه التقييد فيه بالتوصلين ، أن جريان جميع الوجوه منوط بذلك ، وإن كان بعضها يناسب التعبدية أيضا ، مثلا الأخذ بأحدهما مخيرا أو التخيير العملى بين الفعل والترك مع التوقف عن الحكم ظاهرا وواقعا يلائم التعبدى والتوصلى ؛ لأن التخيير إنما يكون بين المحتملين بحسب حالهما.

ففى التعبديين يتخير عملا- أو لزوما بين اتیان الفعل قريبا أو الترك قريبا ، ولا يعقل مع دوران الأمر بين التعبديين أن يكون مقتضى الأمر بالأخذ تخيرا ، أو مقتضى حكم العقل بعدم الحرج بفعل احد المحتملين إلا بنحو يحتمله.

وأما إجراء البراءة والحكم بالاباحة فلا يلائم إلا التوصليين :

أما إجراء البراءة فمقتضاه نفى الوجوب فعلا- ونفى الحرمة ، والاذن فى الفعل والترك ، والاذن فى الفعل بمجرده والترك بمجرده من دون معاملة الواجب أو الحرام معه ، إذن فى إتيانه لا بداعى القرية ، وفى الترك كذلك ، وهو إذن فى المخالفة العملية القطعية ، لا أن إجراء البراءة يستلزم المخالفة العملية ، إذ هو غير مانع عن إتيان المحتمل بداعى الوجوب المحتمل.

وأما الحكم بالاباحة فهو مع المحذور المزبور يستلزم محذورا آخر ، وهو منافات الاباحة المقابلة لسانر الاحكام مع التعبدية المتقومة بالطلب اللزومى أو الغير اللزومى ، فلا يعقل الحكم على التعبدى بالاباحة الحقيقية.

ومنه تبين أن القائل بالاباحة كشيخنا الاستاذ (قدّس سره) لا بد له من التخصيص بالتوصلين ، فان تخييره عملا ، وإن لم يكن منافيا للتعبدية إلا أن حكمه بالاباحة ينافى التعبدية.

نعم مثل الشيخ الأجل (قدّس سره) حيث يختار التوقف (1)، وعدم الالتزام إلا بالواقع على ما هو عليه مع التخيير عملا بين الفعل والترك ، لا موجب للتخصيص عنده ، لا من حيث التخيير ولا من حيث التوقف ، وانما تخصيصه بالتوصلين لا بناء على مختاره (قدّس سره) ، بل بالنظر الى جريان جميع الوجوه.

65 - قوله (قدّس سره) : ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلال العقل بتعيينه (2) ... الخ.

ربما يشكل بأن الحكم الشرعى الواقعى تعيينى ، وهو إما الوجوب معينا ، أو التحريم معينا ، وليس كموارد التخيير والتعيين الشرعيين مما يحتمل كون الحكم الشرعى تعيينيا أو تخييريا.

بل لا يعقل كون الحكم الشرعى تخييريا بين الوجوب والحرمة فى واقعة واحدة ، فان الايجاب التخييرى إنما يعقل بين فعلين ، حتى يكون ايجابا له ، وترخيصا فى تركه إلى بدل.

وأما ايجاب الفعل مع تجويز تركه لا الى بدل ، فينافى حقيقة الايجاب فضلا عن ايجاب تركه تخييرا أيضا.

وكذا الأمر فى جعل الحكم المماثل على طبق الوجوب والحرمة تخييرا ، فانه فى المحذور كالتخيير بين الحكمين الواقعيين.

وأما التخيير بين الخبرين الدال أحدهما على الوجوب والآخر على

ص: 223

1- (1) فرائد الأصول المحشى : 2 / 64 و 65

2- 2. كفاية الأصول : 356.

الحرمة - بناء على السببية - فلا يرجع إلى ايجاب وتحريم تخييريين ، بل الى حكمين تعيينيين ظاهريين ، والتخيير بحكم العقل لمكان عدم القدرة على امثالهما.

وحيث إن المقصود رجوعه إلى التخيير والتعيين العقليين ، فيشكل بأن الحاكم هو العقل ، ولا معنى لتردد الحاكم ، حتى يقال : بدوران الأمر بين التعيين والتخيير ، ومقتضى الاحتياط هو التعيين. بل العقل - في مورد احتمال الاهمية في أحد الطرفين - إما أن يستقل بالتعيين أو بالتخيير.

وحيث إن مناط الاهمية في حكمه بالتخيير (1) - لأجل التساوى (2) - هي الاهمية في نظره ، ولا أهمية في نظره ، فلذا لا دوران في نظره ، بل يستقل بالتخيير.

والجواب : أن حكم الشارع وإن كان تعيينيا ، إلا أن تعيينية الحكم الشرعى لا يمنع عن اندراج المسألة تحت مسألة التعيين والتخيير ، فان الحكم فى الواجبين الشرعيين المتزاحمين تعيينى لا- تخييرى ، ومع ذلك إذا علم بأقوائية ملاك أحدهما المعين يحكم بفعليته المطلقة وبقاء الآخر على فعليته الذاتية ، وإذا احتتمل اقوائيه يدور الامر بين بقاء كليهما على فعليتهما الذاتية المقتضى للتخيير فى مقام الامثال عقلا ، أو بلوغ محتمل الاهمية لمرتبة الفعلية بقول مطلق وتعيينه فى مرحلة الامثال.

وأما حديث عدم تردد الحاكم ، فالجواب عنه أن العقل يحكم كليا بقبح التسوية بين الراجح والمرجوح ، وبقبح ترجيح احد المتساويين على الآخر ، ولا تردد له فى هذه الكبرى العقلية فى الطرفين ولا فى ملاك هذه الكبرى ، وانما يتردد فى انطباق الكبرى على مورد ، للتردد فى اقوائية ملاك الحكم الشرعى فى طرف من ملاكه فى طرف آخر ، وهذا تردد منه لا بما هو حاكم بتلك الكبريات ولا فى

ص: 224

1-1. هكذا فى الأصل ، لكن الصحيح : بالتعيين.

2-2. هكذا فى الأصل ، لكن الصحيح : لأجل عدم التساوى.

ملاك الكبريات ، بل منه بما هو مدرك للحكم الشرعى ولملاكه ، واستقلال العقل بملاكات الاحكام الشرعية مما لا يذهب اليه ذو مسكة.

نعم التحقيق أن مسألتنا هذه غير مندرجة في مسألة التخيير والتعيين العقليين مع القطع بالاهمية فضلا عن احتمالها ، فان حكم العقل بالتخيير هنا ليس بملاك التخيير بين الواجبين المتزاحمين من حيث تساويهما في المقتضى ومقتضاه والقدرة على امثاله فى نفسه ، حتى يكون القطع باقوائية الملاك او احتمالها مانعا عن حكمه بالتخيير.

بل التخيير هنا عقلا بمعنى استقلال العقل بعدم الحرج فى الفعل والترك ، بملاك عدم المتنجز للوجوب وللحرمة.

والقطع باهمية ملاك الحرمة - على تقدير ثبوتها واقعا - أجنبى عن هذا الملاك فضلا عن احتمالها ؛ لأن احتمال ثبوت الحكم الأهم كاحتمال ثبوت غير الأهم فى عدم التنجز ، لعدم التمكن من الموافقة القطعية ، ومن ترك المخالفة القطعية (1) على حد سواء.

والموافقة الاحتمالية للتكليف المعلوم كالمخالفة الاحتمالية قهرية ، لا أنها لازم المراعاة بحكم العقل ، حتى يتوهم أنه مع القطع بالأهمية أو احتمالها فى طرف يحكم العقل بمراعاة موافقته الاحتمالية بالخصوص.

نعم لو قلنا بوجوب الأخذ بأحد المحتملين - من باب دلالة الدليل على التخيير بين الخبرين ، على التخيير بين المحتملين - فلازمه كون احتمال الوجوب ذا مصلحة مقتضية لجعل الوجوب على طبقه. واحتمال الحرمة ذا مفسدة مقتضية لجعل الحرمة على طبقه.

وحيث لا- يتمكن من امثال الحكمين يحكم العقل بالتخيير من باب التخيير بين المتزاحمين ، فلا محالة يتوقف عن الحكم بالتخيير مع القطع بالاهمية

ص: 225

1-1. هكذا فى المصدر ، لكن الصحيح : ومن المخالفة القطعية.

أو احتمالاً ، فتدبر جيداً.

66 - قوله (قدّس سره) : لشدة الطلب في أحدهما وزيادته (1) ... الخ.

غرضه قوة المناط والملاك لتحقق الطلب تارة ، وزيادة ملاك آخر للطلب أخرى. فان قوة الملاك وزيادة ملاك آخر يوجب تأكيد الطلب دائماً ، وإلا فلا يعقل عروض طلب آخر على معروض الطلب. وفي التعبير بشدة الطلب وزيادته عن شدة الملاك وزيادته مسامحة.

67 - قوله (قدّس سره) : بما لا يجوز الاخلال بها (2) ... الخ.

بأن يكون موجب قوة الطلب ، بحيث لو كان وحده لكان لازم الاستيفاء ، وإلا لكان مقتضاه أولى ، لا متعينا.

68 - قوله (قدّس سره) : وكذا وجب ترجيح احتمال (3) ... الخ.

فكما تكون قوة الملاك وزيادته موجبة لتعيين أحد المتزاحمين في باب التزاحم ، كذلك موجبة لتعيين أحد المحتملين هنا في باب الدوران المحض حيث لا تعدد.

69 - قوله (قدّس سره) : ضرورة أنه رب واجب (4) ... الخ.

إلاّ أن يكون الغلبة والنوعية لطرف الحرام ، فانها مجدية هنا ، فان احتمال القوة في الحرمة على تقدير ثبوتها أقوى من احتمال القوة في الوجوب فيكون احتمال الحرمة أولى بالمراعاة فتدبر.

فان احتمال القوة في الحرمة - على تقدير ثبوتها - أقوى من احتمال القوة في الوجوب ، فيكون احتمال الحرمة أولى بالمراعاة. فتدبر.

التنبيه الرابع

ص: 226

1-1 .1 كفاية الأصول : 357.

2-2 .2 كفاية الأصول : 357.

3-3 .3 كفاية الأصول : 357.

4-4 .4 كفاية الأصول : 357.

70 - قوله (قدس سره): فى دوران الامر بين المتباينين (1)... الخ.

قد مرّ - فى مبحث الاجمالي من مباحث القطع (2) - ، أن البحث عن العلم الاجمالي.

تارة : من حيث شئون العلم ومقتضياته وهو كونه مقتضيا للتبجز من حيث المخالفة القطعية والموافقة القطعية وحيثية الاقتضاء محفوظة ، ولو مع عدم فعلية مقتضاه ، لفقد شرط ، او وجود مانع.

وأخرى : من حيث شئون الشك والجهل ، وهو أن الجهل التفصيلي هل هو مانع عقلا أو شرعا عن فعلية مقتضى العلم الاجمالي؟ وهو المناسب للمقام.

ومنه تبين أن تخصيص البحث لمتقدم بحرمة المخالفة القطعية (3) ، وتخصيص البحث هنا بوجوب الموافقة القطعية بلا وجه ؛ لأن فعلية حرمة المخالفة القطعية متوقفة على عدم مانعية الجهل التفصيلي ، وهو من شئون هذا البحث.

كما أن اقتضاء وجوب الموافقة القطعية من شئون ذلك المبحث.

وتوهم : أن البحث عن حرمة المخالفة القطعية راجع إلى البحث عن أصل الاقتضاء ، والبحث عن وجوب الموافقة القطعية هنا راجع الى مقدار

العلم الإجمالي بالتكليف المررد بين المتباينين

ص: 229

1-1. كفاية الأصول : 358.

2-2. نهاية الدراية : التعليقة : 45.

3-3. كما عن الشيخ قده. فرائد الاصول المحشى 1 / 35.

الاقتضاء وكيفيته ، فاسد ؛ لأن :

مبنى الأول على أنه لا اقتضاء ، لو لم نقل بحرمة المخالفة القطعية.

مع أنك قد عرفت أن الاقتضاء محفوظ مع عدم فعلية مقتضاه.

ومبنى الثاني على أن وجوب الموافقة القطعية من باب دفع احتمال العقاب ، وهو من شئون الاحتمال.

وفيه أولا : أنه ليس البحث من حيث مقدار الاقتضاء ، وإلا لكان من شئون المقتضى ، وهو العلم.

وثانيا : ما تقدم في مبحث العلم الاجمالي (1) : أن وجوب الموافقة القطعية ليس من ناحية احتمال العقاب ، ولا من ناحية قاعدة دفع الضرر المحتمل ، فراجع ، وتدبر . وسيجيء - إن شاء الله تعالى - فرق آخر بين المبحثين.

71 - قوله (قدّس سره) : إن كان فعليا من جميع الجهات بأن يكون (2) ... الخ.

توضيح المقام : أن مسلكه (قدّس سره) سابقا كما في تعليقه الأنيقة على الرسائل (3) دفع التنافي بين الأحكام الواقعية والظاهرية في موارد الأمارات والأصول ، والعلم الاجمالي مع القول بالترخيص على خلافه ، بحمل الأحكام الواقعية على الانشائية ، والأحكام الظاهرية على الفعلية ، بالالتزام بتعدد المراتب الأربع (4) لطبيعي الحكم.

بيانه : أن الحكم له مراتب أربع :

ص: 230

1-1 .1 نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 45.

2-2 .2 كفاية الأصول : 358.

3-3 .3 التعليقة على فرائد الأصول : 5 - 34.

4-4 .4 كذا في الأصل والصحيح : بتعدد المراتب ، فقيده الرابع زائد.

احداها : ثبوته اقتضاء : لا بنحو ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى بثبوت عرضى ، فانه شأن المقتضى بمعنى السبب الفاعلى ، حيث إن المعلول يترشح من مرتبة ذات العلة الفاعلية ، دون المقتضى بمعنى الغاية الداعية إلى ذبها ، فان ذا الغاية ليس فى مرتبة ذات الغاية ، لا بوجودها الخارجى ولا بوجودها العلمى ، ولا بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل ، كالانسان فى النطفة القابلة ؛ بدها أن المصلحة الداعية ليست فى صراط المادية ، ولا يتصور بصورة الحكمية.

بل المراد ثبوت الحكم شأنًا ، حيث إن طبيعى الفعل مستعد باستعداد ماهوى لا باستعداد مادى ؛ لأن يترتب عليه المصلحة إذا وجد فى الخارج ، وهى صالحة للتأثير فى الانشاء بداعى البعث والتحريك فى مرتبة ذاتها وما هويتها ، فالجواب بهذه الملاحظة له شأنية الوجود.

ومنه يعلم أنه ليس هنا ثبوت خارجى عرضى ، كما فى المقتضى والمقبول ، بل ثبوت ماهوى وثبوت تقديرى شأنى.

ثانيتها : ثبوته إنشاء ، وهو وجود طبيعى البعث المفهومى بتبع اللفظ الذى ينشأ به ، فاللفظ موجود بالذات ، والبعث النسبى المفهومى بالعرض ، كما حققناه فى مباحث الألفاظ (1).

ثالثتها : ثبوته فعلا وحقيقة ، وهو ما بالحمل الشائع بعث أو زجر عند العقلاء ، بحيث يكون قابلا للباعثية والزاجرية فعلا.

رابعتها : ثبوته بحيث يستحق على مخالفته العقوبة ، وهى مرتبة تنجزه ، وهذا شأن من شئونه ونشأة من نشئات تحققه ، كما فصلناه فى أوائل مباحث القطع (2).

ص: 231

1-1. نهاية الدراية : 1 ، التعليقة : 150.

2-2. نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 8.

ومن الواضح : أن التضاد والتماثل بين الفعلين من البعث أو الزجر ، لا بين الانشائيين منهما ، ولا بين الفعلى والانشائى.

وحيث إن البعث المفهومى الانشائى لا- أثر له ، فلا يترتب على القطع به شىء ، ولا التعبد به ذو أثر. فلذا عدل (قدّس سره) عن هذا المسلك فى هذا الكتاب ، والتزم بفعلية الواقع من وجه ، بحيث يكون له أثر عند تعلق العلم به.

والكلام فى تحقيق حال الفعلى من وجه والفعلى من جميع الجهات ، فانه بظاهره لا يخلو عن شىء : إذ لو كان كل منهما واجدا لملاك الفعلية ، وكان التفاوت بالمرتبة ، فتعدد المراتب لا يرفع التضاد والتماثل بعد كونهما واجدا للحقيقة التى بين أفرادها التماثل ، أو الحقيقتين اللتين بين أفرادهما التضاد.

ولو كان الفعلى من جهة فعليًا من قبل بعض مبادئه ، فالفعلى بالحقيقة تلك المقدمة لا ذوها ، بل هو باق على الشأنية كما مر تفصيله فى مباحث القطع (1).

وما أفاده (قدّس سره) فى البحث فى مقام بيان الفعلى من جهة ، ومن جميع الجهات - كما ربما يساعده بعض عباراته فى أوائل مباحث القطع (2) - هو أن الغرض الباعث على التكليف : ربما يكون بحدّ يبعث المولى إلى جعله فعليًا منجزًا بإيصاله ، ولو بنصب طريق موافق ، أو بجعل احتياط لازم ، ودفع موانع تنجزه بأى نحو كان.

ومثله يستحيل الترخيص فى خلافه ؛ لأنه نقض للغرض.

وربما لا يكون الغرض بذلك الحدّ ، بل يدعوه إلى التكليف بحيث إذا وصل إلى المكلف من باب الاتفاق لتنجّز عليه ، فهو فعلى من حيث نفسه ، لا من حيث إيصاله إلى المكلف.

ص: 232

1-1. نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 30.

2-2. كفاية الأصول : 267.

فلا يجب حينئذ دفع موانع تنجزه ولا ينافيه إبداء المانع عن تنجزه ، فإن إبقاء المانع وإبداء المانع - في نظر العقل - على حد سواء. وليس الترخيص نقضا للغرض ، لأن سد باب تنجزه لا ينافي تنجزه لو وصل من باب الاتفاق.

والفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي : أن الأول حيث إنه مقرون بالجهل ، فمع تمامية مقام الاثبات في الأدلة المرخصة في أطرافه يستكشف عن أن سنخ الغرض غير مناف للترخيص في خلافه.

وحيث إن الثاني غير مقرون بالجهل ، فلا تعمه الأدلة المرخصة.

فلا كاشف عن أن سنخ الغرض بحدّ لا ينافي الترخيص ، فلا محالة يكون الحكم فعليًا بقول مطلق.

والجواب أولاً : أنّ سنخ الغرض من المكلف به وإن كان يختلف قوة وضعفا ، إلا أن سنخ الغرض من التكليف الحقيقي واحد ، وهو جعل الداعي إلى الفعل أو الترك.

فالترخيص وإن فرض أنه ليس نقضا للغرض من المكلف به ، لكنه نقض للغرض من التكليف ، لما بين جعل الداعي حقيقة والترخيص من المنافاة.

وثانيا : بأن المفروض أن سنخ الغرض من المكلف به تام الاقتضاء ، وقد انبعث منه حقيقة البعث والزجر ، غاية الأمر أنه لا يجب على المولى إيصاله ، لكنه بوصوله الاتفاقى ترتب عليه حكم العقل من وجوب الاطاعة وحرمة المعصية ، فلا محالة يكون منجزا بالعلم الاجمالي إذا لم يكن قصور في كونه وصولا.

وفرض قصوره شرعا ، خلف ، فان العلم حينئذ أخذ على وجه الموضوعية دون الطريقية ، فيكون له دخل في تمامية اقتضاء المقتضى الباعث على البعث.

ومثله يتصور في العلم التفصيلي المأخوذ على وجه الموضوعية. فتدبر جيّدا.

وربما يتوهم أن المراد من الحكم الفعلي من جميع الجهات هو الحكم البعثي

ومن الحكم الفعلى من وجه هو الانشاء بداعى إظهار الشوق إلى الفعل ، فالحكم البعثى والزجرى فعلى من قبل هذه المقدمة ، وهو كون ذات الفعل مشتاقا إليه.

ولا منافاة بين الشوق إلى ذات الفعل والترخيص فى تركه ، بل المنافاة بين التحريك والترخيص.

وفيه أولا : أن الارادة التشريعية بازاء الارادة التكوينية ، فاذا بلغ الشوق مبلغا بحيث لو كان المشتاق إليه من أفعال المشتاق لتحرك عضلاته نحوه ، كذلك إذا كان من أفعال الغير تسبب إلى ايجاده بالبعث فلا ينفك مثل هذا الشوق عن البعث.

وإذا لم يكن الشوق بهذا الحدّ ، فكما لا يوجب حركة العضلات فى التكوينات ، كذلك ليس علة للبعث فى التشريعات ومثله لو علم به تفصيلا أيضا لا أثر له.

وثانيا ما مرّ مرارا من أن الانشاء بأى داع كان ليس وصوله موجبا إلا لفعلية ذلك الداعى.

ففعلية مثل هذا الانشاء فعلية إظهار الشوق ، فلا يعقل أن يكون مثله واقعا فى صراط فعلية البعث ، كما لا يخفى.

وسنحقق (1) - إن شاء الله تعالى - ما ينبغى أن يراد من الحكم الفعلى من وجه ، كما مرّ مرارا أيضا (2).

وتحقيق حال العلم الاجمالى من حيث التنجيز برسم أمور :

ص: 234

1-1. فى الأمر الأول من الأمور التى يرسمها لتحقيق حال العلم الاجمالى من حيث التنجيز.

2-2. منها ما تقدم فى مبحث حجية القطع التعليقة : 30 و 42.

منها: أن الانشاء بلا-داع محال ، والانشاء بأى داع كان فعليته فعلية ذلك الداعى ، فالانشاء بداعى الارشاد يكون وصوله موجبا لفعلية الارشاد ، والانشاء بداعى جعل القانون وصوله يوجب فعلية جعل القانون. وهكذا الانشاء بداعى جعل الداعى يكون مصداقا حقيقة لجعل الداعى بوصوله.

فما يمكن أن يقع فى صراط فعلية جعل الداعى والبعث ليس إلا الانشاء بهذا الداعى دون غيره ، فانه إما محال فى نفسه ، أو يستحيل انقلابه عما هو عليه ، أو يستحيل صيرورة غير ما بالقوة ما بالفعل.

ومثل هذا الانشاء الواقع فى صراط البعث الحقيقى هو الفعلى من قبل المولى ، وتمايم ما يصدر منه ، وبلوغه مرتبة الفعلية المطلقة ، وصيرورته مصداقا للبعث الحقيقى العقلانى بوصوله إلى المكلف إما بالعلم أو بالعلمى ، فالفعلية المطلقة يساوق التنجز.

فان كان مراده (قدّس سره) من الفعلية المنفكة عن مرتبة التنجز هذا المعنى من الفعلية ، فقد عرفت وستعرف برهانا أنهما متلازمان لا تنفك إحداهما عن الأخرى ؛ لأن ما به الفعلية وهو الوصول ما به التنجز.

وإن كان مراده (قدّس سره) من الفعلية ما هو الفعلى من قبل المولى ، فهو لا ينفك عن مرتبة الانشاء ؛ لأن الانشاء الذى هو من مراتب الحكم ويقع فى صراط الفعلية ليس هو الانشاء المحض ؛ لأنه محال بنفسه ، ولا الانشاء بغير داعى جعل الداعى ، فانه يستحيل أن يصير مصداقا لجعل الداعى.

فاما أن يتحد الانشاء والفعلية ، أو يتحد الفعلية والتنجز ، فتدبر.

وأما أنّ الانشاء بداعى جعل الداعى لا يكون مصداقا لجعل الداعى حقيقة وفردا للبعث الجدى ، فلوجهين :

أحدهما : أن موطن الدعوة أفق النفس ، فلا تعقل دعوة الانشاء المزبور

إلا بوجوده العلمى الواقع فى موطن الدعوة، لا بوجوده الواقعى الخارج عن أفق النفس.

ومجرد الالتفات إليه من دون وصوله الحقيقى بالعلم التصديقى - لا يحقق دعوته على أى تقدير، لما مرّ (1) سابقا ان صورة الأمر الحاضرة فى النفس لها الدعوة بالذات، ومطابقتها الخارجى له الدعوة بالعرض، كالمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، والمراد بالذات والمراد بالعرض.

فاذا أريد دعوة الانشاء الخارجى بالعرض على أى تقدير، فلا بد من حضوره العلمى دون الاحتمالى فان الأمر الخارجى حينئذ لا يكون داعيا بالعرض، إلا على تقدير المطابقة، والمفروض جعل الانشاء داعيا، لا جعل الانشاء الاحتمالى، بل يستحيل جعل الانشاء المحتمل داعيا لزوميا؛ إذ مع وصوله فبوصوله يتنجز، وإلا فبمجرد احتمال له لا يتنجز، فيلغو الانشاء بهذا الداعى.

ولا يقاس باب الاحتياط، فان وصول الأمر الاحتياطى ينجز الأمر الواقعى المحتمل فما هو الواصل غير ما هو المحتمل.

ثانيهما: أن الانشاء بداعى جعل الداعى لا يدعو فى نفوس العامة إلا باعتبار ما يترتب على مخالفته من العقوبة، فما لم يصل بنحو يستحق على مخالفته العقاب لا يمكن أن يكون داعيا، فلا بد من وصوله تحقيقا لدعوته.

ومنها: أن العلم الاجمالى المصطلح عليه فى هذا الفن لا يفارق العلم التفصيلى فى حد العلمية، وليس سنخين من العلم، نظرا إلى تعلق الاجمالى بالمردد، لما مرّ (2) مرارا ان المردد بما هو مردد لا ثبوت له ذاتا ووجودا، ماهية، وهوية، فلا

ص: 236

1-1. التعليقة : 55.

2-2. منها ما تقدم فى مبحث القطع نهاية الدراية : 3، التعليقة : 41 ومنها ما تقدم فى مباحث الألفاظ نهاية الدراية : 2، التعليقة : 34. ومنها ما تقدم فى رد الاخباريين حيث قالوا بلزوم الاحتياط بحكم

يعقل تقوّم العلم الاجمالي به.

مع بدهة أن العلم المطلق لا يوجد كما أن وجوده في أفق النفس وتعلقه بالخارج عن أفق النفس غير معقول ، بل المقوم لهذه الصفة الجزئية لا بد من أن يكون في أفقها ، فهو المعلوم بالذات ، وما في الخارج معلوم بالعرض .

وعليه فمتعلق العلم حاضر بنفس هذا الحضور في النفس ، غاية الأمر أن طرف متعلقه مجهول أى غير معلوم بخصوصيته ، فلم يلزم تعلق صفة حقيقية بالمردد حتى يكون أصلا يبتنى عليه إمكان تعلق سائر الصفات الحقيقية ، وجملة الصفات الاعتبارية بالمردد .

وحيث عرفت أن تعلق الاجمالي بالمردد غير معقول ، وبالواقع بخصوصه غير معقول ؛ إذ لا معنى لتعلقه به إلا كونه معلوما به ، وهو خلف ، فلا محالة ليس المعلوم إلا الجامع بين الخاصين المحتملين ، فهو مركب من علم واحتمالين ، بل من علم تفصيلي بالوجوب ومن علم آخر ، بأن طرفه ما لا يخرج عن الطرفين .

فالوجوب الواقعي ، وان كان في الواقع متعينا بتعلقه بالظهر مثلا ، إلا أنه بما هو معلوم متعين علما بما لا يخرج عن الظهر والجمعة ، وإلا فلا يعقل تعلق العلم أيضا بأن طرف الوجوب أحد الأمرين ، لرجوعه إلى العلم بطرفية أحد الأمرين ، وهو من تعلق العلم بالمردد .

وقد نبهنا (1) على هذا المطلب مشروحا عند التكلم في الدليل العقلي للاخباريين .

ومنها : قد مرّ في مبحث (2) التجري أن ملاك استحقاق العقاب ليست

=====

3. نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 10 .

ص : 237

1- العقل نهاية الدراية 4 : التعليقة 37 .

2- 2 . في التعليقة : 37 كما اشرنا اليه .

مخالفة التكليف بما هو ، ولا ارتكاب المبعوض بما هو ، ولا تقويت الغرض ونقضه بما هو ، لوجود الكل في صورة الجهل ، وليس من زى الرقية ورسوم العبودية عدم مخالفة التكليف واقعا ، أو عدم ارتكاب مبعوض المولى ونقض غرضه واقعا.

بل ما قامت عليه الحجة ، فانه هتك لحرمة وظلم عليه ، فيكون حينئذ مذموما عليه عقلا ومعاقبا عليه شرعا.

ومنها : أن الأفعال بحسب اتصافها بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم على ثلاثة أقسام :

أحدها : أنها في حد ذاتها - لو خلقت ونفسها - لا تكون محكومة بالحسن والقبح ، كجملة من الأفعال كالمشى والأكل والشرب الغير الضروريين ، فانها ليست كالعدل والظلم حتى تكون بعنوانها محكومة بالحسن والقبح ، ولا كالصدق والكذب حتى تكون لو خلقت ونفسها مندرجة تحت عنوان محكوم بذاته بالحسن أو القبح ، بل اندراجها تحت عنوان حسن أو قبيح دائما بواسطة عروض عارض.

ثانيها : أنها وان لم تكن بعنوانها محكومة بالحسن أو القبح ، لكنها لو خلقت ونفسها تندرج تحت أحد عنوانين محكومين بذاتهما بأحد الوصفين كالصدق والكذب. فانهما لو خليا ونفسهما لاندرج الأول تحت عنوان العدل في القول والثاني تحت عنوان الجور في القول لكنه اذا عرض الأول عنوان إهلاك المؤمن اندرج تحت عنوان الظلم واذا عرض الثاني عنوان إنجاء المؤمن اندرج تحت عنوان العدل والاحسان.

ثالثها : أنها تكون بعنوانها - من دون اندراجها تحت عنوان آخر - محكومة بأحد الوصفين ، كالعدل والاحسان والظلم والعدوان ، فانه مع حفظ عنوان العدل لا يكون إلا محكوما بالحسن ، ومع حفظ عنوان الظلم لا يكون إلا محكوما بالقبح ، دون الصدق فانه - مع حفظ عنوانه - يعرضه عنوان قبيح. والكذب - مع حفظ عنوانه - يعرضه عنوان حسن.

وقد عرفت أننا : أن مخالفة التكليف ما لم تقم عليه الحجة ليست خروجاً عن زى الرقية ، لتكون ظلماً حتى تكون قبيحة مذموماً عليها.

ومنه تعرف أن مخالفة التكليف بما هي ليست بحيث لو خليت ونفسها لاندرجت تحت عنوان الظلم كالكذب ، بل اندراجها تحته منوط بعروض عارض ، وهو قيام الحجة على التكليف.

فمخالفة التكليف الواصل ظلم قبيح بذاته وبمعنائه ، وتخلف الحكم عن موضوعه التام خلف محال ، ومخالفة التكليف بما هي ليست بذاتها مندرجة تحت عنوان الظلم.

فوصول التكليف الذى لا فرق فى حد ذاته بين التفصيلى والاجمالى موجب لاندرج المخالفة تحت عنوان يستحيل تخلف القبح عنه.

فالحكم باستحقاق الذم والعقاب على مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال تنجيزى لا تعليقى.

لا يقال : لم لا تكون المخالفة مقتضية لاستحقاق الذم والعقاب ، ووصول التكليف شرطاً.

لانا نقول : الاقتضاء هنا ليس بمعنى السببية حتى يكون قابلاً للاشتراط الذى معناه دخل شىء فى فعلية تأثيره.

لما عرفت من أن نسبة المدح والذم إلى هذه العناوين نسبة الحكم إلى موضوعه ، وليس الموضوع سبباً فاعلياً لحكمه ، بل اقتضاؤه له - كما هو المعروف فى الألسنة - بنحو اقتضاء الغاية لذيها ، لا السبب لمسببه.

وقد عرفت أن الاقتضاء - بمعنى كونه لو خلى ونفسه ممدوحاً عليه ومذموماً عليه - غير متحقق فى موافقة التكليف واقعا ومخالفته واقعا.

ومنه علم أنه ما لم يصل التكليف لا اقتضاء للذم على مخالفته بالمعنيين ومع وصوله يستحيل تخلف القبح عنها ، كما علم أن التعبير هنا بالعلية والاقتضاء

فان قلت : مقتضى عدم تعلق العلم الاجمالي بالواقع على ما هو عليه ، وعدم تعلقه بأحدهما المصدقي المررد ، بل تعلقه بما لا يخرج عن الطرفين هو تنجيز العلم الاجمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية فقط ، دون وجوب الموافقة القطعية أيضا ؛ لأن المخالفة الواقعية للتكليف الواقعي ليست ظلما حتى يكون احتمالها احتمال الظلم القبيح.

والمخالفة الاحتمالية بما هي مخالفة احتمالية للتكليف الواقعي ليست بظلم أيضا ، والمخالفة الاحتمالية للتكليف الواصل بنفسه أيضا ليست ظلما ، وإلا لاستحق ذميين وعقابين في صورة المخالفة القطعية ، لتحقق مخالفتين محتملتين.

كما أن المخالفة الواقعية للتكليف الواصل ليست ظلما واقعا حتى يكون احتمالها احتمال الظلم المذموم عليه ، بداهة [أنه] لو صدر بعد العلم بالتكليف فعل اختياري مخالف واقعا للتكليف الواصل لما كان ظلما ؛ إذ ليس من زى الرقية ورسوم العبودية أن لا يخالف مولاه واقعا ، لا لأمره الواقعي ولا لأمره الواصل ، فلا يكون احتمال المخالفة احتمال الظلم ، كما أنه ليس بنفسه ظلما.

فالمخالفة التي هي مصداق الظلم هي المخالفة في وجدان العقل للتكليف الواصل ، فينحصر مصداق الظلم في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم.

والموافقة الاحتمالية أو القطعية وإن كانت حسنة ، لكنه ليس ترك كل حسن قطعاً ، إلا إذا اندرج تحت عنوان قبيح.

وقد عرفت عدم اندراجها بجميع الوجوه تحت عنوان الظلم القبيح ، لا قطعاً ولا احتمالاً.

وأما حرمة المخالفة القطعية ، فتحقيق الحال فيها : أن طبع المخالفة للتكليف المعلوم على طبع التكليف المعلوم ، فان التكليف إذا كان معلوماً بالتفصيل ، فمخالفة المعلوم بالتفصيل تفصيلية ، يتصف بها فعل معين في وجدان

العقل ، وإذا كان معلوماً بالاجمال كانت المخالفة إجمالية.

وحيث إن معلومية التكليف بالاجمال راجعة إلى علم بأصل التكليف وإلى علم بأن طرفه الواقعي لا يخرج عن الطرفين ، لا أحدهما بعينه ولا أحدهما المردد ، فكذلك مخالفته ، فانه مع اتیانهما معا في الحرام يقطع بأصل مخالفة التكليف ، وأن طرف هذه المخالفة ما لا يخرج عن الطرفين ، لا أنه يقطع بمخالفة أحد الفعلين ، وإلا لزم القطع بأحدهما المردد.

فلا- مخالفة في وجدان العقل للتكليف الواصل إلا- باتیانهما معا أو بتركهما معا لا أن المجموع مخالفة ، كيف؟ والتكليف لم يتعلق بالمجموع ؛ ليكون مخالفته بفعل المجموع ، أو بترك المجموع ، بل تعلق بشيء يعلم بعدم خروجه عن الطرفين ، فكذلك يعلم بأن هذه المخالفة المتحققة طرفها لا يخرج عن الطرفين.

والمخالفة الكذائية في وجدان العقل حتى يكون ظلماً لا تكون إلا إذا أتى بالطرفين فعلاً أو تركاً ، حتى يحصل له علمان على حد العلم بالتكليف والعلم بطرفه.

قلت : هذه غاية تقريب الإشكال في عدم اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

ويندفع : بأن الظلم لا ينحصر في مخالفة التكليف الواصل في وجدان العقل ، بل عدم المبالاة بأمر المولى ونهيه بعدم الانبعاث ببعثه ، وبعدم الانزجار بزجره في وجدان العقل أيضاً خروج عن زى الرقية ورسم العبودية.

وقد عرفت (1) مرارا : أن الانبعاث الواقعي بالبعث الواقعي وعدمه الواقعي ليسا مناطين للحسن والقبح ، فاتضح أن الانبعاث به بفعل أحد المحتملين وعدمه في عدم الانبعاث في وجدان العقل بالبعث المعلوم على حد

ص: 241

وبقية الكلام فى مباحث القطع.

هذا كله إن كان استحقاق العقاب بحكم العقل.

وإن كان بجعل الشارع ، فلأزمه استحقاق العقاب على مخالفة الواقع بعد قيام الحجة عليه.

إذ كما أن قاعدة اللطف تقتضى جعل التكليف ، لا يصلح العباد إلى مصالحهم ، وصددهم عن مفسادهم ، كذلك تقتضى جعل العقاب على مخالفته ، تحقيقاً للدعوة المؤدية إلى المصالح ، وعدم الوقوع فى المفساد.

وحيث إن وجوده الواقعى لا يترتب عليه الأثر ، فلا بدّ من إيصاله ليرتب عليه الأثر ، اما عموماً أو خصوصاً.

والعلم بالتكليف علم بلازمه ، وهو العقاب المفعول على مخالفته ، لا- من حيث الاندراج تحت عنوان الظلم ، حتى ترد المحاذير المتقدمة.

وبملاحظة العلم المزبور يحتمل العقاب على فعل كل من المحتملين ، وهو الحامل للعبد إلى الفرار عنه ، من دون حاجة إلى حكم آخر من الشرع أو من العقل.

ومنه تعرف أن المنع من المخالفة القطعية والاذن فيها شرعاً - لكونه إذناً فى الظلم - لا ينطبق إلا على المسلك الأول ، وإلا فلا بد من التعليل بأن جعل العقاب ورفع متنافيان.

كما أن المنع من ترك الموافقة القطعية - لاحتمال العقاب الذى لا بد من دفعه - لا ينطبق إلا على المسلك الثانى ، وإلا فلا عقاب على المخالفة الواقعية حتى يحتمل.

بل العقاب على عدم المبالاة بأمر المولى فى وجدان العقل ، وهو بنفسه ظلم. وبه يظهر الخلط فى الكلمات بين المسلكين ، والله العاصم.

72 - قوله (قدّس سره): وقد انقدح أنه لا وجه لاحتمال (1) ... الخ.

توضيح المقام: ان الترخيص في ارتكاب كل منهما بدلا، إما أن يكون شرعيًا وإما أن يكون عقليا، لمسوغ واستحقاق العقاب على المخالفة، إما بحكم العقل وإما بجعل الشارع:

فان كان الترخيص شرعيا لزم اجتماع المتنافين قطعاً؛ للقطع بثبوت الاباحة تخييرا والحرمة تعيينا.

وما أفاده (قدّس سره) في مبحث القطع (2) من أن احتمال ثبوت المتنافين كالقطع بثبوتها إنما يصح مع الترخيص شرعا في أحدهما المعين، لا في كل منهما تخييرا، وإلا فالمنافاة قطعية لا احتمالية.

كما أن مورده الترخيص الشرعي، لا-الأعم منه ومن العقلي، ويختص الترخيص الشرعي بهذا المحذور، ويشترك غيره في سائر المحاذير.

وإن كان الترخيص عقليا، وكان استحقاق العقاب بحكم العقل:

فان كانت مخالفة التكليف الواصل واقعا ظلما، فهو إذن في الظلم قطعاً، لأن الاذن بدلا في كل منهما موجود، مع أن أحدهما ظلم واقعا، بمعنى أن المعذورية في كل منهما بدلا لا تجامع تنجز الواقع، وعدم المعذورية عقلا في مخالفة الواقع.

وإن كان عدم المبالاة في وجدان العقل بالتكليف الواصل ظلما، فالاذن في عدم الانبعاث بارتكاب كل منهما لا يجامع كون عدم الانبعاث بالبعث المعلوم ظلما.

وإن كان الترخيص عقلياً، والاستحقاق بجعل الشارع، فمن الواضح:

ص: 243

1-1. كفاية الأصول: 359.

2-2. كفاية الأصول: 273.

أن جعل العقاب على مخالفة التكليف الواصل واقعا ، ورفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة متنافيان ، لأن ضم الواقع إلى غير الواقع لا يحدث عقابا على مخالفة الواقع ، بل بقاء الواقع على فعليته المتقومة باستحقاق العقاب عقلا أو جعلاً غير معقول.

فلا محالة إما لا فعلية ولا تنجز للواقع ، وإما لا ترخيص في كل منهما بدلا ، كما لا ترخيص في كليهما.

وأما حديث نصب الطريق أو جعل البدل ، ولو كان بعنوان القناعة بالامثال الاحتمالي عن الامثال القطعي ، فهو اجنبي عن انفكاك وجوب الموافقة القطعية عن حرمة المخالفة القطعية ، أولا يجدى في الانفكاك.

أما نصب الطريق ، فقد أوضحنا حاله في الجواب (1) عن الدليل العقلي للأخباريين ، وبيّنا هناك أن الحجية إما بمعنى جعل الحكم المماثل ، أو بمعنى تنجيز الواقع.

ومن اليّن امتناع اجتماع حكّمين فعليين في مورد واحد ، وامتناع تنجز المنجز ، فلا علم إجمالي بحكم فعلي على أي تقدير ، أولا يؤثر على أي تقدير ، فينحل العلم حكما.

ووجوب ما قام عليه الطريق أو ما اقتضاه الأصل السليم عن المعارض ليس من ناحية رعاية العلم الاجمالي وبقاء أثره من حيث حرمة المخالفة القطعية ، بل من ناحية الحجة ، فراجع.

وأما جعل البدل : فتارة بمعنى اشتمال غير الواجب الواقعي في حال

ص: 244

1 - 1. التعليقة : 35 و 37 وقد أجب قده في الأولى بقوله : فالتحقيق في الجواب بناء على ارادة جعل الحكم المماثل الخ ، وفي الثانية بقوله : يمكن أن يقال إن ملاك الجواب بناء على هذا الشق هو أن المنجز لا يتنجز الخ.

الجهل على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي ، فالمأتي به : إما هو الواقع ، أو ما يتدارك به مصلحة الواقع ، ولاشتمال غير الواجب الواقعي على مصلحة يتدارك مصلحة الواقع يخير العقل بين إتيانه ، وإتيان الواقع .

وليس ترك الواقع مع فعل ما يستوفى به الغرض منه قبيحا عقلا .

ولا - منافاة بين العلم الاجمالي بوجوب تعييني واحد واقعا والعلم بوجوبين تخييريين شرعا وعقلا بنحو الواجبين المتزاحمين ظاهرا . فلم يسقط الوجوب الواقعي عن الفعلية ليكون خلفا ، أو يكون الترخيص التخييري منافيا ، بل يسقط بحكم العقل عن التعيينية لثبوت البديل له ، ومثله لا ينافيه الترخيص إلى بدل .

واخرى : بمعنى قناعة الشارع في مقام إطاعة أحكامه ، واقتصاره على الموافقة الاحتمالية ، لما في تحصيل الموافقة القطعية من المفسدة المنافية لما تعلق به غرض الشارع من التسهيل على المكلف .

لكنك قد عرفت أن حرمة المخالفة القطعية لبقاء عقاب الواقع ، ولو لاه لم يكن وجه لحرمة المخالفة القطعية ، مع أن بقاء عقاب الواقع على حاله وارتفاعه على تقدير المصادفة متنافيان ؛ بداهة أن ضم غير الواقع إلى الواقع لا يوجب ترتب العقاب على مخالفة الواقع .

وقد مر نظيره مرارا في مسألة دليل الانسداد ، وليس إيجاب الموافقة القطعية مولويا لمصلحة ، حتى إذا كان تحصيلها ذا مفسدة غالبية يسقط خصوص وجوب الموافقة القطعية .

بل ليس هناك على أي حال غرض مولوي ولا لزوم شرعي ، بل ولا عقلي ، فلا محالة لا بد من وقوع المزاحمة بين مفسدة الموافقة القطعية والمصلحة المنبعث منها الحكم الواقعي ، ومع مغلوبية المصلحة وسقوطها عن التأثير لا تكليف فعلى حتى يحرم مخالفته القطعية .

ومنه تعرف أن الاذن فى ترك الموافقة القطعية لا يفيد اشتغال غير الواقع على مصلحة بدلية، إلا إذا رجع إلى الأمر باتيان الفرد الآخر.

وإلا فمجرد الترخيص يكشف عن مغلووية المصلحة الداعية إلى الايجاب الواقعى، فيزول العلم الاجمالى بالوجوب الفعلى.

ثم إنه بعد ما عرفت حال الترخيص فى أطراف العلم الاجمالى فى مقام الثبوت، فهل الدليل فى مقام الاثبات واف فى نفسه بالترخيص فى تمام الأطراف، أو فى بعضها، ولو بنحو الجمع بينه وبين حكم العقل بقبح الاذن فى المخالفة القطعية، أم لا؟

فنقول: قوله (ع): (كل شىء يكون فيه حلال وحرام، فهو لك حلال أبدا حتى تعرف أنه حرام) وشبهه مغيباً بالعلم (1).

وكذلك قوله (ع): (كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) (2) وليس المغيبى معنونا بعنوان المشكوك والمشتبه؛ ليقال: بأن الشك والاشتباه أعم من المجامع للعلم الاجمالى وغيره، حتى يتوهم التعارض بين الغاية والمغيبى، بل غاية ما يستفاد من الغاية كون المغيبى ما لم يعلم حكمه.

وحيث إن العلم أعم، فكذا ما لم يعلم، فلا يقتضى مقام الاثبات جريان قاعدة الحل فى تمام الاطراف.

وأوضح منه قوله (ع): (رفع ما لا يعلمون) (3).

وقوله (ع): (الناس فى سعة ما لا يعلمون) (4) واشباه ذلك.

ص: 246

1-1. تهذيب الأحكام: 226 / 7، الكافي: 339 / 6، لكن مع فرق يسير فى بعض الفاظ الحديث بين ما فى الكتابين وبين ما فى المتن.

2-2. تهذيب الأحكام: 226 / 7.

3-3. الخصال: 417.

4-4. عوالى اللآلى: 424 / 1، لكن فيه ما لم يعلموا وهو المصدر للحديث.

وأما الاستصحاب ، فمقتضى الأخبار المذيلة بقوله (ع) : (ولكنه ينقضه بيقين آخر) (1) ونحوه وقوع المعارضة والمناقضة بين الصدر والذيل ، بلحاظ إطلاق الشك في الصدر وإطلاق اليقين في الذيل .

وقد قدمنا في بعض مباحث دليل الانسداد (2) وسيجيء - إن شاء الله تعالى - في آخر (3) مبحث الاستصحاب ارتفاع المناقضة ، سواء قلنا : بأن الذيل مؤكد للصدر ، فهو تابع سعة وضيقا للصدر ، أو قلنا : بأنه محدد له ، فيكون الصدر تابعا للذيل في السعة والضيق .

وقد برهنا في المقامين بعدم معقولية التحديد ، وعدم قابلية اليقين الإجمالى لاعتبار الناقضية لليقين التفصيلي بجميع وجوهه المتصورة .

كما أنه قد بينا في محله (4) : أن استفادة تمحّض الشك في غير المقرون باليقين الاجمالي - من وقوع قوله (ع) : (ولكنه ينقضه بيقين آخر) موقع الارشاد الى حكم العقل ، بالجري على وفق اليقين الذى لا فرق فيه بين التفصيلي والاجمالي - مخدوشة ، فان الارشاد بلسان (تنقضه بيقين آخر) غير الارشاد الى الجري على وفق اليقين ، فراجع .

وعن بعض أجلة العصر (5) الجمع بينه وبين حكم العقل ، بحيث ينتج جواز الاذن في ترك الموافقة القطعية فقط .

وتقريبه على ما أفاده أن إطلاق الاذن في ارتكاب كل منهما لحال ارتكاب الآخر وعدمه يقيّد عقلا بحال عدم الآخر ، فلا يفيد حينئذ إلا جواز ارتكاب كل

ص: 247

- 1-1 . تهذيب الأحكام : 8 / 1 .
- 2-2 . نهاية الدراية : 3 ، التعليقة : 132 .
- 3-3 . نهاية الدراية : 5 ، التعليقة : 123 .
- 4-4 . نهاية الدراية : 5 ، التعليقة : 123 .
- 5-5 . هو المحقق الحائري قدّه : درر الفوائد / 459 .

منهما حال ترك الآخر.

ثم أورد على نفسه بأنه إذا لم يرتكبهما معا ، فقد حصل شرط كل من الحكمين ، فيلزم ثبوتهما ، ولازمه الاذن فى المخالفة القطعية.

فأجاب بأن الاطلاق لا يعم حال وجود متعلقه ، ولا حال عدمه ؛ إذ بعد فرض وجوده أو عدمه يخرج عن تحت القدرة ، فلا يمكن تعلق التكليف به.

ويمثله أفاد فى باب تعارض الاستصحابين (1).

والتحقيق : أن عدم أحدهما حال وجود الآخر ، إما أن يكون قيذا للمباح ، أو يكون قيذا للإباحة :

فان كان قيذا للمباح بمعنى أن الفعل المقرون بترك الآخر هو المباح ، فان رجع الاذن بهذا النحو الى تحريم الجمع بين الفعلين ليكون تركه ، إما بترك كليهما ، أو بترك أحدهما ، فيباح إباحة عرضية ، كترك الحرام فى غير المقام ، فلا بأس به.

إلا- أنه مناف غاية المنافاة لظاهر دليل قاعدة الحل ؛ لأن ظاهره إثبات الحلية الشرعية الحقيقية لكل منهما ، لا إثبات الحرمة الظاهرية للجمع الذى لازمه الإباحة العرضية لتقيضه.

وإن لم يرجع الاذن بذلك النحو إلى تحريم الجمع ، فلازم إباحة الفعل المتقيد بعدم الآخر كون تركه ترك المباح.

وترك الفعل الخاص ، إما بترك ذات الخاص ، أو بترك الخصوصية ، أو بتركهما معا ، فينتج جواز فعلهما معا عرضا ، لأن ترك المباح فعله مباح بالعرض.

وإن كان قيذا للإباحة بمعنى الترخيص فى فعل كل منهما على تقدير ترك الآخر ، فحيث إن الترك المجعول قيذا هو الترك فى موقع التكليف البديل للفعل

ص: 248

الصالح لتعلق التكليف به. فلا محالة : إما أن يكون العدم البديل بما هو عدم مقارن شرطاً مقارناً للإباحة.

وإما أن يكون العدم البديل بذاته لا بوصف المقارنة قيدها.

فإن كان الأول ، فلا إباحة أصلاً مع ترك كليهما ، لفقد العدم المقارن في كليهما ، وإذ لا شرط فلا مشروط.

مع أنه لا شبهة في أن المباح مباح ، سواء ارتكبه أو تركه.

وإن كان الثاني ، فلازمه إباحة الفعلين مع تركهما معاً ، لتتحقق شرط كليهما.

مع أن المقصود إباحة أحدهما لا كليهما. والظاهر إرادة هذا الشق من جميع الشقوق المتقدمة.

ويندفع الاشكال : بأن الواجب المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى الاطلاق بفعلية شرطه ، ولا يلزم من جوازين مشروطين الاذن في المخالفة القطعية ، كيف؟ وفعل كل منهما هادم لتقدير جواز الآخر.

واما الجواب المذكور في طي التقريب فلا محصل له ، فان الاشكال لم ينشأ عن إطلاق الاباحة لمتعلقها حتى يمنع ، بل عن خروجها عن الاشتراط إلى الاطلاق بفعلية شرطه (1). فتدبر.

73 - قوله (قدّه) : وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية (2) ... الخ.

ليس المراد من التدريجي الفعل الزماني المنطبق على قطعة من الزمان ، في قبال الدفعي الذي هو آتى الحصول كالوصلات إلى حدود المسافة.

ص: 249

1-1. كذا في الأصل ، لكن الصحيح : شرطها.

2-2. كفاية الاصول / 360.

كما أنه ليس المراد منهما ما يمكن اجتماعهما في زمان واحد وما لا يمكن ، فان وطأ الامرأتين كذلك ، بل شرب الإناءين غالبا كذلك.

بل المراد أن الفعلين تارة : يكونان حاليين ، بحيث يمكن أن يقع كل منهما في حد ذاته في الحال.

وأخرى : بحيث لا يمكن أن يقع أحدهما إلا في الاستقبال.

ثم إن عدم فعلية التكليف تارة - لعدم فعلية موضوعه ، كعدم فعلية حرمة الواطئ بعدم فعلية كون المرأة حائضا.

وأخرى - لعدم حصول قيد الواجب أو الوجوب مثلا ، كالأوقات الخاصة في الصلوات اليومية ، وكالأيام المخصصة لمناسك الحج ، وكشهر رمضان للصيام.

وثالثة - لعدم حصول ظرف الواجب ، كعدم الليلة المستقبلية في الوطء المحلوف على تركه في الليلة المستقبلية ، فان الليلة المستقبلية ليست دخيلة في مصلحة وجوب الوفاء بالحلف ولا دخيلة في مصلحة الوفاء ، بل حيث إن الحلف تعلق بتركه في الليلة المستقبلية ، فلذا لا ينطبق الوفاء الواجب إلا على ترك الوطء في الليلة المستقبلية.

وكذا في المعاملة الربويّة الواقعة غدا ، فان وقوعها غدا ليس دخيلا في مصلحة تحريمها ولا في مفسدة فعلها ، بل ظرف محض للمعاملة الربويّة.

فنقول : أما وطء الحائض ، فعدم فعلية حرمة ليس من ناحية تأخر زمان الحيض ، بل من ناحية عدم فعلية الموضوع ، فهو حرام مشروط بتحقيق موضوعه.

وأما عدم فعلية وجوب الصلاة مع عدم دخول الوقت ، فبملاحظة عدم تحقق شرط الوجوب أو الواجب.

وأما عدم فعلية حرمة وطء المرأة المحلوفة مع تحقق الحلف الذي هو موضوع لوجوب الوفاء ، فبملاحظة أن التكليف متعلق بأمر استقبالي من باب الاتفاق ، وكذا الأمر في المعاملة الربويّة في المستقبل.

فمن ينكر الواجب المعلق كشيخنا العلامة (1) الانصارى (قده) بملاحظة أن المصلحة الباعثة على إرادة الفعل : إما قائمة به لا على تقدير ، فالارادة فعلية متعلقة بأمر لا على تقدير ، فلها الباعثية على إيجاد الفعل فعلا.

وإما قائمة به على تقدير ، فالارادة المنبثثة عنها إرادة فعلية متعلقة بأمر على تقدير ، فلا باعثية لها إلا مع فرض حصول ذلك التقدير ، ولا ثالث للإرادتين حتى يسمى وجوبا معلّقا.

فعلية : يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط ، بخلاف مثالي الحلف والمعاملة الربويّة ، فانه ليس الزمان شرطا لا للتكليف ولا للمكلف به ، فالارادة فيهما فعلية لا على تقدير.

فيصح على هذا المبني دعوى الشيخ الأجل (قده) جريان البراءة في مثال الحيض ، لدوران الأمر بين المطلق والمشروط الذي لا باعثية له بالفعل.

وجريان الاحتياط في مثالي الحلف والمعاملة الربويّة ؛ لأن التكليف في كل من الطرفين لا قيد له وجوبا وواجبا ، فالحكم فعلى لا على تقدير ، وله الباعثية بالفعل.

وأما بناء على ما ذكرناه - في مبحث الواجب المعلق - ، من أن البعث والانبعث متلازمان متضايقان ، وهما متكافئان في الضرورة والامتناع والامكان ، وفي القوة ، والفعلية.

ومن الواضح أن البعث الفعلي فعليته بمعنى أنه يمكنه أن يكون داعيا بالفعل ، ولا يعقل ذلك إلا مع إمكان الانبعث بالفعل ، ويستحيل الانبعث نحو الفعل المتأخر.

ص: 251

فعلية : لا فرق بين الأمثلة في عدم فعلية التكليف ، غاية الامر أن عدم الفعلية تارة - بعدم فعلية الشرط الشرعى ، سواء كان زمانا أو غيره.

وأخرى : بعدم إمكان الانبعاث ، لتقيده بالزمان المتأخر من باب الاتفاق ، فلا يمكن البعث بالفعل عقلا ، لتضايفه ، مع إمكان الانبعاث.

ومما ذكرنا يظهر ان الالتزام باشتراط التكليف بالزمان المتأخر بنحو الشرط المتأخر لا يجدى شيئا ، فان فيه محذور استحالة الوجوب المعلق ، لانفكاك زمان الوجوب عن زمان الوجوب ، ومحذور استحالة الشرط المتأخر.

نعم ربما يقال : (1) بمنجزية العلم الاجمالي فى جميع الأمثلة ، نظرا إلى أن الواجب المشروط مع العلم بتحقق شرطه فى ظرفه كالواجب المطلق فى وجوب مقدماته الوجودية والعلمية ، وإن كان الوجوب المشروط باقيا على عدم فعليته بالفعل.

وفيه : إن أريد وجوب المقدمة شرعا بحكم العقل فى المقدمات التى لا يمكن تحصيلها فى وقت ذيها فهو غير معقول لأن وجوب المقدمة شرعا وجوب معلولى منبعث عن وجوب ذيها ، فيتبعه فى الفعلية ، ومع الالتزام بعدم فعلية وجوب ذيها كيف يعقل فعلية وجوبها؟

والعلم بتحقق الشرط فى ظرفه لا يؤثر فى المعلوم باخراجه إلى الفعلية. والعقل يستحيل أن يحكم بمثل هذا الوجوب المعلولى.

وإن أريد حكم العقل بمجرد اللزوم واللابدية - ، نظرا إلى حكمه باستحقاق العقاب على ترك الواجب فى وقته بترك هذه المقدمة التى لا يمكن تحصيلها فى وقته - ، فعلى فرض تسليمه لا يجدى فى وجوب الغسل قبل الفجر حتى يؤتى به بقصد الأمر.

ص: 252

والتحقيق : إمكان الفرق بين المقدمات الوجودية والمقدمة العلمية بعدم وجوب المقدمة الوجودية ، لترشحه من وجوب ذيها ، ولا وجوب لذيها فعلا ، ولزوم المقدمة العلمية عقلا ، لأنه أثر العلم بالتكليف ، لا أثر التكليف بنفسه.

بيانه : أن مقتضى علمه الاجمالي بالتكليف ، إما في الحال أو في الاستقبال مع بقاءه على شرائط الفعلية والتنجز في ظرفه ، هو وصول كل من التكليفين المحتملين وصولا إجماليا ، وهو كاف في فعلية الواصل في موطنه.

فيعلم إجمالا أن مخالفة هذا التكليف الحالي في الحال ، أو مخالفة ذلك التكليف الاستقبالي في الاستقبال موجبة لاستحقاق العقاب ، إما على هذه المخالفة في الحال ، أو على تلك المخالفة في الاستقبال ، فكل من المخالفتين في موطنها مما يحتمل ترتب العقاب عليها ، وهو الحامل على دفع العقاب المحتمل بترك المخالفة في موطنها.

ولا- يتوقف فعلية التكليف في موطنه على أزيد من الوصول ، كما لا يتوقف استحقاق العقاب على أزيد من مخالفة التكليف في موطن المخالفة وفي ظرف ترتب استحقاق العقاب.

كما لا يتوقف لزوم المقدمة العلمية ودفع العقاب المحتمل على أزيد من احتمال العقاب بالاضافة إلى المخالفة الواقعية للتكليف الحقيقي في ظرفه.

فان قلت : لا- عبء بوصول التكليف الاستقبالي في الحال ، فان وجوده وعدمه على حد سواء ، وانما العبء بالوصول في موطن يترب فيه البعث والانبعث ، وهو الوصول في الاستقبال.

فهذا الوصول الاجمالي لا أثر له بالاضافة إلى أحد الطرفين.

قلت : أولا إن هذا الوصول الحالي يكفي في فعلية التكليف الاستقبالي في ظرفه بنفس هذا الوصول ، فانه لا منافات بين فعليته من قبل هذا الوصول فعلا ، وعدم فعليته من قبل تضاييف البعث والانبعث ، فانه لا يكون البعث فعليا

إلا حيث يمكن الانبعاث الفعلي.

وثانيا: إن مفروض الكلام بقاء التكليف الاستقبالي على شرائط الفعلية والتنجز، فمع العلم باستمرار الوصول وعدم التبدل بانقلاب العلم جهلا يقطع بفعلية التكليف الاستقبالي بالوصول بقاء، وإن لم يكن فعليا بالوصول حدوثا.

فان قلت: العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، مع أنه لو كان التكليف الاستقبالي معلوما بالتفصيل لم يكن له أثر، لا من حيث نفسه ولا من حيث مقدماته الوجودية والعلمية.

بل اللازم تعلق العلم الاجمالي بتكليف فعلي، بحيث إذا انقلب علمه الاجمالي إلى التفصيلي لكان ذا أثر فعلا.

قلت: اللازم أن يكون المعلوم بالاجمال ذا أثر في موطن فعليته، لا ذا أثر في الحال على أي حال، إلا أن العلم التفصيلي طرفه مفصل، ولا أثر له فعلا من جميع الجهات، بخلاف العلم الاجمالي، فان أحد طرفيه حالي، ومراعاته عقلا أثر احتمال العقاب عليه فعلا.

فان قلت: العلم الاجمالي لا- يؤثر في التنجز إلا إذا تعلق بحكم فعلي، وحيث إنه لا يتعلق بالمردد بل بالجامع بين الحكمين، والجامع بين الفعلي وغيره غير فعلي، فلا أثر له في التنجز.

قلت: الفعلية عندنا بنفس الوصول، والواصل هو الانشاء بداعي جعل الداعي، سواء كان متعلقا بأمر حالي أو استقبالي، فبالوصول يكون الانشاء المتعلق بأمر حالي أو استقبالي فعليا، إما في الحال أو في الاستقبال.

العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين المتباينين

ص: 254

74 - قوله (قده) : ان الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم (1) ... الخ.

توضيح المقام وتفصيل الكلام : أن الاضطرار إذا كان إلى أحد الأمرين بلا تعيين ، فالوجه في عدم منعه عن تنجيز العلم الاجمالي أن الاضطرار ليس إلى شرب النجس ولو على سبيل الاحتمال ، إذ احتمال الانطباق عند فعلية الارتكاب لا عند فعلية الاضطرار ، فهو غير مضطر الى الحرام قطعاً.

ومتعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً وتركاً ، لا أن أحدهما المردد حرام وأحدهما المردد مضطر إليه ، ليقال : بأن نسبة الاضطرار إلى الحرام وغيره على حد سواء ، بل معنى الاضطرار إلى أحدهما أنه لا يقدر على تركهما معاً ، مع القدرة على فعل كل منهما وتركه في نفسه.

وعليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعي من العلم به والقدرة على متعلقه موجودة ، فيؤثر العلم أثره ، وإنما المكلف يعجز عن الموافقة القطعية دون الامتثال بالكلية ، فيكون معذوراً عقلاً فيما هو عاجز عنه ، لا في غيره مع ثبوت مقتضيه.

وما يمكن أن يقال في وجه مانعية الاضطرار أمران :

أحدهما : ما في الكتاب عن شيخنا الاستاذ (قده) كما في فوائده (2) أيضاً ، وهو منافاة الترخيص التخيري مع الحرمة التعيينية ، ومقتضى الأهمية المفروضة سقوط الحرمة التعيينية بالمضادة.

التنبيه الأول من تنبيهات العلم الإجمالي

ص: 255

1-1 . كفاية الاصول / 360.

2-2 . التعليقة على فرائد الأصول / 331.

فلا علم بتكليف فعلى ، حتى يقال : بأن سقوط لزوم الموافقة القطعية لا يقتضى سقوط حرمة المخالفة القطعية.

إلا أن هذا البيان إنما يجدى فيما إذا كان الترخيص شرعياً ، لا فيما إذا كان عقلياً أيضاً ؛ إذ الترخيص العقلى ليس من مقولة الحكم الفعلى حتى يضاد الحرمة التعيينية الفعلية.

بل معناه حكم العقل بمعذورية المضطر فى ارتكاب ما اضطر إليه إذا صادف الحرام الواقعى ، فلا بد من ملاحظة منافاة هذه المعذورية العقلية مع الحرمة الفعلية من حيث الأثر.

وأى منافاة بين المعذورية فى ترك الموافقة القطعية ، وعدم المعذورية فى المخالفة القطعية.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان هناك تكليف شرعى بحفظ النفس عن الهلاك مثلاً ، فهو تكليف تعيينى لا ينافى بنفسه لحرمة شرب النجس تعييناً ، إذ المفروض عدم الاضطرار إلى شرب النجس بما هو ، بل العقل لمكان عدم تميز الحرام عن الحلال يعذره فى تطبيق الحفظ الواجب على كل من الفعلين.

فليس هناك ايضاً إلا المعذورية العقلية ، وقد مرّ عدم منافاتها للحرمة الواقعية من حيث أثرها.

ثانيهما : ما مرّ منا مراراً (1) : من أن المعذورية فى ارتكاب أحدهما ، ورفع عقاب الواقع عند المصادفة ينافى بقاء عقاب الواقع على حاله حتى يحرم المخالفة القطعية ، فان ضم غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقاباً على الواقع ، والمانع من تنجز التكليف هو الاضطرار ، لا اختيار ما يرتكبه فى مقام الاضطرار حتى يعقل

ص: 256

1-1 . منها ما تقدم فى التعليقة 72 ومنها ما تقدم فى مبحث حجية القطع . نهاية الدراية 3 : التعليقة 44.

التكليف المتوسط المصطلح عليه عند بعضهم (1) تبعاً للشيخ الأعظم (قده) ، بدهاة أنه مأذون في الارتكاب ، سواء ارتكب أم لا .

فان قلت : هذا إذا كان الاضطرار سابقاً على العلم الاجمالي ، وأما مع منجزية العلم الاجمالي ولحوق الاضطرار فلا ، وذلك لاحتمال بقاء التكليف المنجز بالنسبة إلى ما يرتكبه ، فيجب مراعاته عقلاً .

قلت : مجرد عروض الاضطرار يوجب حكم العقل بعدم العقاب على ارتكاب أى واحد كان ، ولا يدور حكم العقل مدار الارتكاب .

فمن الأول لا- يحتمل بقاء التكليف الفعلى المنجز ، لتقومه باستحقاق العقاب على مخالفته عند مصادفته ، وحيث لا عقاب عليه وإن صادفه ، فلا يحتمل بقاء التكليف من الأول ، سواء ارتكب أحدهما أم لا .

ولذا ذكرنا سابقاً أن ايجاب الموافقة القطعية لازم حرمة المخالفة القطعية ، وأن الاذن فى ترك الموافقة القطعية يستلزم الاذن فى المخالفة القطعية .

ومما ذكرنا تبين أنه لا- وجه للالتزام بالتوسط فى التكليف ، بحيث يكون باقياً على تقدير ارتكاب غير الحرام وساقطاً على تقدير ارتكاب الحرام ، فان لزوم الالتزام به فيما إذا قام الدليل على ارتفاع الحرمة بارتكاب متعلقها ، فحينئذ يعلم منه بانضمامه إلى دليل الحرمة اختصاصها بمن لم يرتكب متعلقها .

مع انه ليس كذلك ، بل الترخيص شرعاً أو عقلاً يدور مدار الاضطرار المشفوع بالجهل بالحرام تطبيقاً ، فمن أول الأمر يجوز له ارتكاب أى واحد كان ، سواء ارتكب أم لم يرتكب ، ونفس جواز الارتكاب وإن صادف الواقع مناف عقلاً لفعلية الحرمة واستحقاق العقاب على المخالفة عند المصادفة ، فتدبر جيداً .

ص: 257

1-1 . هو المحقق النائيني قده . أجود التقريرات 2 / 1 . 270 .

وقد مضى فيما تقدم شطر مما يتعلق بالمقام ، فراجع (1).

وأما إذا كان الاضطراب إلى أحدهما المعين :

فإن كان الاضطراب سابقا على العلم ، فلا شبهة في عدم منجزية العلم ، فإن المعين حلال قطعا وإن كان حرما واقعا ، وليس إلا مجرد احتمال التكليف في الطرف الآخر ، وهذا هو الفارق بين سبق الاضطراب إلى المعين وسبقه إلى الغير المعين ، لاحتمال تعلق الاضطراب بالحرام الواقعي في الأول دون الثاني ، كما عرفت.

وإن كان الاضطراب بعد حصول العلم وتأثيره أثره ، فالشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة البراءة (2) على الاحتياط وبقاء العلم بأثره ؛ لأن وجوب الاجتناب عن كل واحد من الطرفين بملاحظة احتمال التكليف المنجز بالعلم في ذلك الطرف ، وهو بعينه موجود هنا ، لاحتمال بقاء التكليف المنجز في غير المضطر إليه ، كاحتمال ثبوته فيه قبل الاضطراب.

وعن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في متن الكتاب ، وفي فوائده (3) ، عدم منجزية العلم الاجمالي بقاء.

وفي هامش الكتاب (4) على منجزيته بقاء ، وموافقة الشيخ الأعظم (قده) في ذلك.

واستند (قدس سره) في عدم البقاء على صفة التنجز (5) إلى أن القدرة شرط للتكليف حدوثا وبقاء ، فكما انه إذا علم إجمالا بثبوت خطاب مردد بين

ص: 258

1-1. في التعليقة 72.

2-2. فرائد الاصول المحشى 2 / 87.

3-3. التعليقة على فرائد الاصول / 331.

4-4. كفاية الأصول / 360.

5-5. كذا في الأصل ، لكن الصحيح : التنجز.

فعل مقذور وفعل غير مقذور ، فلا أثر له لعدم التكليف الفعلي على أى تقدير ، كذلك إذا علم إجمالاً بمثله بقاء لا حدوثاً ، فإنه لا علم له بتكليف فعلي على أى تقدير بقاء من أول الأمر ، بل له العلم به إلى حد الاضطرار.

واستند (قدس سره) فى البقاء على صفة التنجيز (1) إلى دوران الأمر بين تكليف محدود فى هذا الطرف وتكليف مطلق فى ذلك الطرف فىكون احتمال التكليف المطلق من اول الأمر مقرونا باحتمال التكليف المحدود فله الأثر من اول الأمر بيانه : أنه ليس التكليف المعلوم مرددا بين ان يكون محدودا او مطلقا ، حتى ينحل إلى معلوم ومشكوك ، نظرا إلى أن ثبوت أصله إلى هذا الحد متيقن وفيما بعده مشكوك ، بل اشتراط أصل التكليف بالقدرة وتحديده بالاضطرار معلوم.

إنما الشك فى أن التكليف بترك شرب النجس المعلوم ، هل هو منطبق على ترك شرب هذا الاناء إلى حد الاضطرار إلى شربه؟ أو على ترك شرب ذلك الاناء الذى لا اضطرار اليه على الفرض؟.

وليس التكليف فى أحد الطرفين من حيث الانطباق متيقنا بالاضافة إلى الآخر ، نظير ما إذا علم بأنه مأمور بالجلوس ، إما فى هذا المسجد ساعة ، أو فى ذلك المسجد الآخر ساعتين ، فكونه مأمورا بجلوس ساعة ، وإن كان معلوما على أى تقدير ، لكنه لا بنحو التطبيق ، فلا يجدى فى الانحلال.

فان قلت : هذا إذا كان هناك تكليف واحد ، وأما إذا كان كل ترك من تروك شرب النجس بملاحظة قطعات الأزمنة مطلوبا مستقلا ، فهناك تكاليف متعددة بتعدد التروك ، وكل ترك فى كل زمان سواء كان فى طرف هذا الإناء أو فى طرف ذلك الإناء الآخر مطلوب إلى حد الاضطرار ، فاحتمال مطلوبية ترك

ص: 259

1-1. كذا فى الأصل ، لكن الصحيح : التنجيز.

شرب هذا الإناء في هذه الساعة مقرون باحتمال مطلوية ترك شرب الآخر في هذه الساعة ، وهكذا الى حد الاضطرار .

وأما بعد الاضطرار ، فليس ترك شرب ما لم يضطر إليه ذا طرف فعلا ليدور الأمر بين مطلويته ومطلوية طرفه ، ولا ذا طرف قبلا ، لأن كل ترك في كل زمان كان له طرف يختص به دوران الأمر بين مطلويته أو مطلوية طرفه ، فليس للترك بعد الاضطرار طرف لا فعلا ولا قبلا ، فهو احتمال بدوى غير مقرون باحتمال آخر ، ولو من أول الأمر .

قلت : أولا - إن مطلوية كل ترك في كل زمان ملازمة لمطلوية ترك آخر في زمان آخر ؛ لأن كل ترك مطلوب من حيث إنه ترك شرب النجس مثلا ، فكل التروك في جميع الأزمنة في الطرفين على حد واحد .

وحينئذ نقول : إن التكليف بترك الشرب في كل زمان إن كان محققا من أول الأمر بنحو الواجب المعلق ، فلا إشكال من حيث دوران الأمر بين ثبوت تكاليف متعددة من الأول ، إما في طرف المضطر إليه إلى حد الاضطرار ، وإما في الطرف الآخر إلى الآخر .

وكذا إن كان بنحو الواجب المشروط ، وقلنا : بأن العلم به بلحاظ فعليته في ظرفه للعلم بتحقق شرائط تنجزه في ظرفه له الأثر ، فان العلم بالتكاليف الحالية والاستقبالية له الأثر من أول الأمر ، فيتجزئ التكليف فيما بعد الاضطرار للعلم به إجمالا من الأول .

وإن قلنا : بأن العلم بالواجب المشروط لا أثر له قبل تحقق شرطه ، فيكون العلم بالتكليف في كل زمان منجزا له في ذلك الزمان إلى أن ينتهى إلى الاضطرار ، فلا علم فيما بعده بتكليف فعلى في هذا الزمان ، إما في هذا الطرف أو في ذلك الطرف .

والمفروض : أن العلم به إجمالا من أول الأمر لا أثر له ، فيجب الاحتياط

على الأولين دون الاخير.

وثانيا: أن الانحلال إلى تكاليف متعددة متعلقة بتروك شرب النجس ، إنما يصح إذا كان كل ترك ذا مصلحة باعثة على طلبه.

بل حيث إن النجس واحد ، وفعل الشرب واحد ، والمفسدة القائمة به واحدة ، فليس في الحقيقة إلا زجر واحد عن الفعل الواحد.

وتعدده بحسب الفرض بالقياس إلى قطعات الأزمنة ، وطلب كل ترك يتبع الزجر عما فيه المفسدة ، فليس في الحقيقة إلا تكليف واحد مستمر إلى أن يتحقق الاطاعة أو العصيان.

وهذا الواحد من حيث استمراره مردد بين المطلق والمحدود ، من حيث التطبيق على شرب هذا الاناء أو ذلك الاناء.

75 - قوله (قده) : حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف (1) ... الخ.

لا يخفى عليك أن عدم القدرة على فعل المكلف به وتركه - تارة - بعدم القوة المنبثة في العضلات ، وأخرى - بوجود المانع من اعمال القدرة ، وثالثة - بعدم المحل لاعمال القدرة.

وفقد موضوع التكليف كالنجس فيما نحن فيه من قبيل الثالث ، ولذا يكون التكليف بالاضافة إلى مثل هذا الموضوع مشروطا عقلا لرجوعه إلى شرطية القدرة ، وفعلية التكليف بفعلية موضوعه.

نعم ربما لا- يكون الموضوع ملحوظا هكذا ، كما إذا أمر بشرب الماء أو الدواء ، فإنه يجب تحصيلهما ، ولا يتوقف فعلية التكليف على حصولهما ، إلا أن طلب ترك شرب الخمر والنجس ليس كذلك ، ولذا لا يجب تحصيل الخمر والنجس مقدمة لامثال التكليف بترك شربهما ، فتدبر.

التنبيه الأول من تنبيهات العلم الإجمالى

ص: 261

1-1. كفاية الأصول / 361.

76 - قوله (قدہ) : الثانى أنه لما كان النهى عن الشىء إنما هو (1) ... الخ.

حيث إن النهى الحقيقى هو جعل الداعى إلى الترك ، فما كان متروكا بعدم الابتلاء لا معنى لطلب تركه ، كما عن شيخنا العلامة الانصارى (قدہ) (2) ، أو هو من قبيل طلب الحاصل ، كما عن شيخنا الاستاذ (قدہ) فى المتن ، أو من حيث إن تعلق التكليف بالمكلف فعليا ، وارتباطه به بارتباط موضوعه به فعلا ، فما لا شغل له به وما كان داعيه مصروفا عنه لا معنى لتعلق التكليف الفعلى به ، كما عن آخرين.

والكل لا- يخلو عن شىء ؛ لأن الخروج عن محل الابتلاء : إذا كان بحيث يمتنع عادة فعله وتركه ، فليس هناك شرط زائد على القدرة المعتبرة فى التكليف البعثية والزجرية عقلا.

وإذا كان بحيث لا يمتنع عادة بل يمكن تحصيله بأسبابه ، فيمكن توجه الداعى إليه ، فهو محل الكلام ، إذ لو اعتبر الابتلاء به فعلا كان ذلك شرطا زائدا على القدرة.

وصريح كلام الشيخ الاعظم (قدہ) فى رسائله : أن ميزان الابتلاء وعدمه تعارف مساس المكلف به فى قبال اتفاق المساس به ، مع عدم استحالة الابتلاء عقلا وعادة.

التنبيه الثانى

ص: 262

1-1. كفاية الأصول / 361.

2-2. فرائد الاصول المحشى 1 / 2 - 80.

وأما توهم الفرق بين القدرة العقلية والقدرة العادية ، وأن ما هو المعتبر في أصل التكليف هي القدرة العقلية المجامعة مع الخروج عن الابتلاء ، وأن القدرة العادية هي المساوقة للدخول في محل الابتلاء.

فمندفع : بأن القدرة العقلية والعادية ليست إلا في قبال الممتنع عقلا والممتنع عادة ، والامتناع بكلا قسميه منافية (1) للقدرة المعتبرة عقلا في التكليف الايجابي والتحريمي.

مع أن صريح كلام الشيخ (قده) خروج المستحيل عادة كالمستحيل عقلا عن محل البحث ، وأنه بعد الامكان عقلا وعادة يعتبر الابتلاء به عادة في قبال اتفاق الابتلاء به.

فحينئذ نقول : إن كان التكليف الحقيقي البعثي والزجري جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالفعل . فمع وجود الداعي إلى الفعل أو الترك أو عدم الداعي في نفسه إلى الترك يكون مستحيلا.

وأما إذا كان التكليف الحقيقي جعل ما يمكن أن يكون داعيا ، بحيث لو انقاد العبد له لانتدح الداعي في نفسه بدعوة البعث أو الزجر ، فيفعل أو يترك بسبب جعل الداعي . فهذه الصفة محفوظة ، سواء كان للمكلف داع إلى الفعل كما في التوصل الذي يأتي به بداعي هواه ، أو داع إلى تركه كما في العاصي ، أو لم يكن له داع إلى الفعل من قبل نفسه كما فيما نحن فيه .

وعليه : فمجرد كونه متروكا بعدم الابتلاء أو كونه مما لا شغل له به لا يرجع إلى محصل ، إلا إذا أريد منه عدم الداعي له إلى فعله ، ومجرد عدم الداعي لا- يمنع من جعل ما يمكن أن يكون داعيا ، لأنه يمنع عن جعل الداعي إلى الترك بالفعل لا بالامكان ، فانه يكفيه إمكان حصول الداعي له إلى الفعل ليمنع عنه الداعي إلى الترك من قبل المولى .

ص: 263

1-1. كذا في الأصل ، لكن الصحيح : مناف.

ولذا يصح جعل الداعى بالنسبة إلى العاصى ، مع كونه بحيث لا داعى له إلى الفعل ، بل كان له الداعى إلى الخلف.

بل إذا كان عدم الداعى فعلا مانعا عن توجه النهى الحقيقى ، فلازمه عدم صحة النهى مع الدخول فى محل الابتلاء ، إذا لم يكن له داع إلى شربه مثلا ، مع أنه ليس كذلك جزما.

بل التحقيق : أن حقيقة التكليف الصادر من المولى المتعلق بالفعل الاختيارى لا يعقل أن يكون إلا جعل الداعى بالامكان ، لا بمعنى البعث الخارجى الموجب لصدور الفعل منه قهرا ، فانه خلف.

إذ المفروض تعلق التكليف بالفعل الاختيارى ، فلا شأن له إلا الدعوة الموجبة لانقذاح الارادة فى نفس المكلف ، لكنه لا بحيث يوجب اضطراره إلى إرادة الفعل أيضا ، لأنه وإن لم يكن منافيا لتعلق التكليف بالفعل الاختيارى ، لفرض توسط الارادة بين التكليف وفعل المكلف ، إلا أنه خلاف المعهود من التكاليف الشرعية. حيث إنه ليس فيها الاضطرار حتى بهذا المعنى ، بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعيا ، ويصلح أن يكون باعثا.

ولا- معنى للامكان إلا- الذاتى والوقوعى ، فيجتمع مع الامتناع بالغير أى بسبب حصول العلة فعلا أو تركا من قبل نفس المكلف ، فان الامتناع بسبب العلة ، مع عدم امتناع عدم العلة يجمع الامكان الذاتى والوقوعى ، ولا يعقل الامكان بالغير حتى ينافى الامتناع بالغير.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن الدخول فى محل الابتلاء مع فرض تحقق القدرة بدونه لا دليل عليه ، ولا معنى للاستهجان العرفى ، لعدم ارتباط حقيقة التكليف بالعرف بما هم أهل العرف ، وليس الكلام فى الخطاب بما هو خطاب حتى يتوهم ارتباطه بنظر العرف.

وعن بعض (1) أجلة العصر (قده) أيضا الالتزام بعدم شرطية الابتلاء في حقيقة التكليف ، لكنه بدعوى أن حقيقة التكليف ليست بمعنى البعث والزجر وجعل الداعي ، ليتوهم الاستهجان العقلاني.

بل حقيقة التكليف هو الالتزام بالفعل والترك ، وربما يكون نفس هذا الالتزام موجبا لتحصيل الابتلاء ، فكيف يكون مشروطا بالابتلاء به.

لكننا قد بينا مرارا : أن حقيقة التكليف الذي يتوسط بين إرادة المولى لفعل العبد وإرادة العبد إياه ، هو جعل الداعي له ، بحيث يكون ايجادا تسببيا تنزيلا من المولى ، وإن كان لهذا ايجاد التسيبي عناوين مختلفة باعتبارات متعددة :

فمن حيث الايقاع في كلفة الفعل أو الترك تكليف.

ومن حيث جعله قرينا للمكلف - بحيث لا ينفك عنه إلا بالطاعة أو العصيان - إزام ، فكأنه جعله لازما له.

ومن حيث إنه موجب لحركته نحو الفعل تحريك. ومن حيث اثباته على رقبتة ايجاب ، وهكذا.

وأما لزوم تحصيل الابتلاء المنافي لشرطية الابتلاء ، فانما يرد إذا أريد شرطية الابتلاء للأمر والنهي معا ، مع أنه لخصوص النهي ، فانه الذي لا يحسن مع حصول متعلقه ، وهو الترك بنفس عدم الابتلاء.

وغاية ما يمكن أن يقال في وجه اعتبار الابتلاء في خصوص التكليف التحريمي ، مع تساوى الفعل والترك في القدرة المعتمدة في البعث والزجر : هو أن

ص: 265

1-1. لعله المحقق النهاوندى قده لأن مراده بالعنوان المزبور كما صرح به مرارا في هامش الجزء الأول على حسب التجزئة في الطبعة الأولى إما هو المحقق المزبور وإما هو المحقق الحائري قده وليس في كلام الثاني فالمراد هو الاول ولا يحضرنا كتابه حتى نراجعه.

البعث حيث إنه لجعل الداعى نحو الفعل ، فلا بد من أن يكون الفعل بحيث يمكن الانبعاث إليه ، فإذا كانت مقدماته موجودة ، فلا محالة يكون انقياد المكلف مساوقا للانبعاث بالبعث نحو الفعل ، وإن لم يكن مقدماته موجودة ، فحيث كان الانبعاث إلى ذبيها ممكنا بالانبعاث إليها فلا محالة يصح البعث نحو الفعل ، ونحو مقدماته.

وأما الزجر ، فهو أيضا لا يصح ، إلا إذا أمكن الانزجار عن الفعل ، فإذا كانت مقدمات الفعل موجودة ما عدا المقدمة الأخيرة ، فلا محالة يصح الانزجار عن الفعل بالانزجار عن مقدمته ، فيصح الزجر عنه وعن مقدمته المترتب عليهما ترك الفعل.

وأما إذا كان ما عدا المقدمة الأخيرة متروكا أيضا ، فلا يترقب من الزجر عن الفعل ترتب الانزجار عليه عند انقياد المكلف.

أما بنفسه فواضح.

وأما من حيث الانزجار عن مقدماته ، فلفرض كونها متروكة ، وتبدلها إلى النقيض لا أثر له ، حتى يكون إمكان الزجر والانزجار محفوظا ، لأن وجود ما عدا المقدمة الأخيرة وعدمه في بقاء الترك على حد سواء.

ولذا لا يحرم ما عدا المقدمة الأخيرة على ما هو التحقيق في محله. وعليه ، فشرطية الابتلاء لاقتضاء الزجر عن الفعل بالخصوص ، لا لاقتضاء مطلق التكليف بعثا أو زجرا ، ولا لفقد القدرة ولو بمرتبة منها.

77 - قوله (قده) : بل يكون من قبيل طلب الحاصل (1) ... الخ.

وحينئذ : فان أريد من الطلب نفس الشوق الأكيد النفساني ، فطبيعة

ص: 266

الشوق كما مرّ مرارا (1) تتعلق بالحاصل من وجه المفقود من وجه آخر ، فلا يعقل تعلقها بالحاصل من كل وجه. والشوق إلى حصول الحاصل ثانيا لا يعقل ، لأن الوجود لا يعرض الموجود ، لأن المماثل لا يقبل المماثل ، فطلبه محال من العاقل.

وإن اريد منه البعث ، فحيث إنه ايجاد تسيبيى من الباعث يرجع الى ايجاد الموجود وهو محال.

قلت : قد يتعلق الطلب بما هو مفروض الحصول بعلمته ، فالأمر فيه كما مر.

وقد يتعلق بالشىء فى عرض علمته المفروضة ، فليس لازمه طلب الحاصل ، لأن طلب الحاصل بنفس الطلب ليس فيه محذور ، بل فيه اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد ، وصدور الواحد عن الكثير محال.

هذا إذا فرض الترك بالداعى ، وأما إذا فرض الترك بعدم الداعى فمحذوره أمر آخر ، وهو أن ابقاء العدم على حاله بالزجر والردع بملاحظة صيرورته مانعة (2) عن حصول الداعى إلى الفعل ، ومع عدمه لا يعقل المانع والواجبة ، فان الشىء لا يتصف بفعالية المانع إلا مع فعالية المقتضى.

والجواب : عن الكل ما مرّ من أن العلية والمانعية فى النهى الحقيقى بالامكان لا بالفعالية ، كى يلزم منه المحاذير المتقدمة.

78 - قوله (قده) : كان المرجع هو البراءة (3) ... الخ.

للك فى التكليف الفعلى ، وهو مرفوع بأدلة البراءة ، وعدم البيان والحجة على التكليف الفعلى ، فالعقاب عليه قبيح.

ص: 267

-
- 1-1. منها ما تقدم فى مبحث اجتماع الأمر والنهى. نهاية الدراية 1. التعليقة 62 ومنها فى مبحث حجية القطع نهاية الدراية 3 : التعليقة 46 ومنها فى التنبيه الثانى من تنبيهات البراءة. التعليقة 47.
 - 2-2. كذا فى الأصل ، لكن الصحيح : مانعا.
 - 3-3. كفاية الاصول / 361.

وربما يقال (1): توجه التكليف الفعلي للشك في حسن التكليف ، وإن كان مشكوكا ، إلا أنه لا شك في وجود مبغوض المولى في الأطراف ، والعلم به كفى به بيانا.

ولكنك قد عرفت غير مرة أن المبغوضية التي هي مصداق الكراهة التشريعية كالمحبوبة التي هي مصداق الإرادة التشريعية ما يساوق الإرادة والكراهة التكوينية.

فاذا وصلت الإرادة مثلا حدا يبعث العضلات نحو الفعل كانت إرادة تكوينية ، وإلا فلا.

فكذلك إذا وصلت حدا يبعث المولى على قيامه بصدد تحصيل مراده بالبعث الفعلي نحوه كانت إرادة تشريعية.

فلا تنفك الإرادة التشريعية عن البعث الفعلي ، كما لا تنفك التكوينية عن حركة العضلات ، وما لم تبلغ الإرادة هذا الحد لا أثر لها ، كيف؟ ولو كان متعلقها فعلا- تكوينيا للمولى لم تحركه بالمباشرة نحو الفعل ، فكيف تحركه نحوه بالتسبيب؟ فكذا لا-مر في الكراهة التشريعية.

فالشك في البعث الفعلي والزجر الفعلي شك في بلوغ الإرادة والكراهة حدا له الأثر ، ومطلق المحبوبة والمبغوضية التي لا توجب قيام المولى مقام تحصيل محبوه ، أو إعدام مبغوضه لا أثر له.

نعم دعوى قصور أدلة البراءة الشرعية [عن الشمول] (2) لصورة العلم بالحرمة ، والشك في فعليتها أمر آخر ، حيث إن ظاهرها ما كان التكليف الواقعي مشكوكا ، فترتفع فعليته ، لا مطلق الشك في الفعلية. وفي البراءة العقلية كفاية.

ص: 268

1-1. القائل هو المحقق الحائري قده. درر الفوائد / 465.

2-2. اضيف لقصور العبارة دونه.

79 - قوله (قده): لا إطلاق الخطاب ضرورة أنه لا مجال (1) .. الخ.

منع (قده) عن التمسك بإطلاق الخطاب، تارة: بأن الابتلاء من شرائط تنجز الخطاب، كما في تعليقه (2) على الرسائل، فلا يكون الإطلاق المتكفل لحكم الواقعة بمرتبته الانشائية ناظرا إلى المرتبة المتأخرة.

وأخرى: بأنه من شرائط فعلية البعث والزجر، كما في فوائده (3) (قده) وهي أيضا مرتبة متأخرة عن مرتبة الانشاء.

وثالثة: كما في المتن بأن التمسك بالإطلاق واستكشاف المراد الجدى من الخطاب فرع صحته وإمكانه في نفسه، مع أن صحته وإمكانه بدون الابتلاء أو بدون هذا المقدار من الابتلاء مشكوك، فلا تصل النوبة إلى استكشاف المراد الجدى المترتب على معقوليته في نفسه من إطلاق الخطاب.

أقول: أما عدم التمسك بالإطلاق - بناء على الوجه الأول - فصحيح، حتى فيما إذا كان جعل العقاب من الشارع، فإن النافع عليه إطلاق الدليل المتكفل لجعل العقاب على مخالفة التكليف [وشموله] (4) لصورة خروج مورده عن الابتلاء، دون الدليل المتكفل لأصل التكليف.

إلا أن قيديّة الابتلاء للتنجز غير معقولة في حد ذاتها، إذ فرض استحقاق العقاب على المخالفة فرض الابتلاء، فكيف يعقل إطلاقه وتقييده؟

وأما عدم التمسك - على الوجه الثانى - فمختصر القول فيه: أن مرتبة البعث والزجر الفعلين وإن كانت غير مرتبة الانشاء، إلا أن القيود المأخوذة في

ص: 269

1-1. كفاية الأصول / 361.

2-2. التعليقة على الرسائل / 147.

3-3. التعليقة على الرسائل / 328.

4-4. أثبتناها لضرورة السياق.

مقام الانشاء بداعى جعل الداعى قيد فى الحقيقة لصيرورته مصداقا لجعل الداعى دائما ، وإلا فالانشاء حاصل ، وكيف يعقل إناطته بأمر غير حاصل؟ فكون الانشاء بداعى جعل الداعى - تام الاقتضاء وفعليا من قبل المولى - إنما يستكشف بتجرده عن القيد فى مقام الانشاء بداعى جعل الداعى.

وأما الانشاء بلا داع ، فهو محال فى نفسه ، كما أن الانشاء - بداع آخر غير جعل الداعى - ليس من مراتب الحكم الحقيقى ، ولا يترب منه فعلية البعث والزجر ، بل فعليته فعلية ما أنشئ لأجله.

فلا محالة ينحصر الانشاء المترقب منه فعلية البعث والزجر فى الانشاء بداعى جعل الداعى ، وإطلاقه وتجرده عن القيد يكشف عن كونه مصداق البعث والزجر فعلا ، لا معلقا على شىء.

إلا أن هذا الاطلاق إنما يجدى فى نفي القيود الدخيلة فى فعلية الحكم شرعا ، لا القيود الدخيلة فى فعليته البعثية والزجرية عقلا ، كالقدرة والوصول ، والابتلاء على القول بدخله بحكم العقل ، ولا معنى لدفع قيودية ما لا دخل له بالشارع بتجرد خطابه عنه ، كما هو واضح.

وربما يقال (1) : بدخل الابتلاء الذى هو من شئون القدرة فى ملاك النهى ، نظرا إلى أنه وان لم يكن دخيلا فى مفسدة الفعل ، إلا أنه دخيل فى مبعوضة الصدور من المكلف ، وهى الملاك الأخير لصدور النهى.

وكذا يستكشف الملاك الأول من النهى ، فاذا احتتمل عدم المفسدة ، أو عدمها الا على تقدير مخصوص ، يكون إطلاق النهى كاشفا عن أصلها وعن إطلاقها ، كذلك الملاك الأخير.

وكذا حسن التكليف أو قبحه ، كحسن الفعل أو قبحه يستكشف بالأمر

ص: 270

1-1. القائل هو المحقق النائنى قده. أجود التقريرات 2 / 251 و 252.

أو النهى.

والجواب : أن المبعوضة منبعثة عن المفسدة ، كالمحبوبة عن المصلحة.

وعدم صيرورة المحبوبة إرادة تشريعية مساوقة للتكوينية ، أو عدم صيرورة المبعوضة كراهة تشريعية مساوقة للتكوينية ، ليس لأجل دخل القدرة ، وما هو من شئونها في كونها ملاكا للنهى ، بل لدخلها ابتداء في الزجر.

فيستحيل تحقق الجزء الأخير من العلة التامة للزجر لاستحالة معلولها ، فحيث لا يمكن التكليف لا يريده ، لا أنه حيث لا يمكن الإرادة لا يكلفه.

وأما حديث استكشاف حسن التكليف وقبحه فنقول : إن الحسن أو القبح ربما يكون لأجل مصلحة في التكليف أو مفسدة فيه ، فحاله حال حسن الفعل وقبحه.

وربما يكون لأجل اللغوية ونحوها ، فهو أمر عقلي أجنبي عن المصالح والمفاسد المستكشفة بالخطاب ، فتدبر جيدا.

وأما عدم التمسك على الوجه الثالث ، كما هو ظاهر المتن ، فمجمال الكلام فيه : أنا بينا في محله أن ظهور الدليل على التعبد بشيء أو إيجاب شيء أو تحريمه دليل على إمكانه وحسنه ، لظهوره في وقوعه منه ، وهو أخص من إمكانه وحسنه ، والظاهر حجة الى أن تقوم حجة على خلافه.

واحتمال استحالته أو قبحه ليس بحجة ، كى يمنع عن التمسك بالظاهر ، فالإطلاق دليل بالالتزام على إمكانه وحسنه.

لكنه لا يجدى فيما نحن فيه لأن دلالة الظاهر إنما يتبع فيما هو ظاهر فيه ولو بالملازمة ، فيدل على أن الانشاء بداعى جعل الداعى مجردا عن قيد من قبل المتكلم ممكن وحسن منه ، وأما أنه لا قيد له بحكم العقل ، فهو أجنبي عن مقتضيات المدلول الذى يكون الكلام ظاهرا فيه.

ص: 271

نعم ربما يتفق - كما فى هامش الكتاب (1) - إحرار كون المولى بصدد التحريك الجدى والبعت الحقيقى ، فى كشف عن تمامية علته من باب كشف المعلول عن وجود علته التامة ، لا من باب كشف الخطاب عن المراد الجدى.

وعن بعض أجلة العصر (2) وجه آخر فى منع الاطلاق ، وهو أنه لا يمكن القطع بحكم ظاهرى بواسطة الاطلاق والعموم ، لأن المفروض الشك فى أن خطاب الشرع فى هذا المورد حسن أم لا ، ولا تفاوت بين الخطاب الظاهرى والواقعى.

وأنت خبير بأن حجية الامارات الغير العلمية سندا ، وإن أمكن أن يكون بمعنى جعل الحكم المماثل ، ومطلق التكليف مشكوك الثبوت مع الشك فى الابتلاء وقيدته.

إلا- أن حجية الامارات الغير العلمية دلالة ، كالظهور العمومى أو الاطلاقى ليست بمعنى جعل الحكم المماثل من العقلاء على طبق مؤديات الظواهر ، بل بمعنى بناء العقلاء عملا على اتباعها ، والحكم باستحقاق المؤاخذة على مخالفتها.

فليس هناك حكم تكليفى ظاهرى ليكون حاله حال الحكم الواقعى فى التقييد بالابتلاء وعدمه.

ثم اعلم أنه - مع الاغماض عما ذكرنا من محذور التمسك بالاطلاق - لا فرق بين أن تكون الشبهة مفهومية أو مصداقية.

أما الأولى فواضح ؛ لدوران الأمر بين الاطلاق والتقييد من رأس ، إذا كان أصل قيديّة الابتلاء مشكوكا ؛ ولدوران الأمر بين الأقل والأكثر والشك فى زيادة

ص: 272

1-1. كفاية الاصول / 361 - 362.

2-2. هو المحقق الحائرى قده. درر الفوائد / 465.

التقييد، إذا كان الشك في مقدار الابتلاء المعترف.

وأما الثانية، فلأن المقيد حيث إنه لبي يجوز التمسك فيه بالاطلاق، ولو في الشبهة من حيث المصدق، لما ذكرنا في محله (1).

التنبيه الثاني

ص: 273

1-1. نهاية الدراية 2: التعليق 188.

80 - قوله (قده) : الثالث أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف (1) ... الخ.

ربما يتوهم : أن الوجه في منجزية العلم الاجمالي أنه مركب من علم واحتمال ، وأن الاحتمال الموجب للخوف هو المنجز للتكليف ، وأن قبح العقاب بلا بيان رافع له.

فمع العلم المقرون بالاحتمال يزول المؤمن ، فيؤثر المقتضى - وهو الاحتمال المحدث للخوف - أثره.

وعليه : ففي غير المحصور نفس الاحتمال المحدث للخوف - لكثرة أطرافه - ضعيف لا أثر له ، فلا مقتضى حتى يجدى في تأثيره العلم الذى هو بمنزلة رفع المانع عن التأثير.

وهو عجيب ؛ لأن احتمال التكليف لا يساوق الاحتمال المحدث للخوف ، حتى يكون بمنزلة المقتضى ، بل المقتضى لاستحقاق المؤاخذة على مخالفة التكليف نفس العلم بالتكليف.

ولا فرق فيه بين تعلقه بتكليف يتردد بين أمور محصورة أو غير محصورة ، والاحتمال المحدث للخوف في كل طرف نشأ من قبل تنجز الواقع بالعلم به.

وربما يقال (2) : بأن ملاك غير المحصور ما يمتنع عادة ارتكاب جميع أطرافه. وحيث لا يمكن ارتكاب جميع الأطراف فلا تحرم المخالفة القطعية ، ومتى لم تحرم المخالفة القطعية لم يجب الموافقة القطعية ، فان وجوبها من لوازم حرمة

التنبيه الثالث

ص: 274

1-1. كفاية الاصول / 362.

2-2. القائل هو المحقق النائيني قدس سره أجود التقريرات 2 / 275.

ويندفع : بعد تسليم الضابط ، أن المخالفة القطعية لو كانت موضوعا للحرمة شرعا لكان الأمر كما قيل : من عدم حرمة ما لا يقدر عليه.

وأما إذا لم يكن حرمة شرعية وكان الحرمة الفعلية متعلقة بما يقدر عليه بذاته ، لفرض القدرة على ارتكاب كل واحد من الأطراف ، لفرض دخول الكل في محل الابتلاء ، كما هو مفروض كلام هذا القائل .

فلا محالة يكون العلم بالحرمة المتعلقة بالأمر المقدور موجبا لاستحقاق العقوبة على مخالفتها.

وليس ضم غير الحرام إلى الحرام دخيلا- في القدرة على متعلق الحرمة ، ولا دخيلا في ترتب العقوبة على مخالفتها بعد فرض تنجزها ؛ لاستجماع شرائطه ، فليس ارتكاب الجميع إلا سببا للقطع بترتب استحقاق العقوبة على فعل الحرام الفعلي .

كما أن ارتكاب بعض الأطراف سبب لاحتمال ترتب الاستحقاق المزبور .

وعدم التمكن من تحصيل العلم باستحقاق العقاب معنى ، وعدم التمكن مما يستحق عليه العقاب معنى آخر ، والمضر هو الثانى دون الأول .

81 - قوله (قدّه) : نعم ربما تكون كثرة الأطراف فى مورد (1) ... الخ .

قد مر (2) فى أوائل البحث عن دليل الانسداد أن العسر والحرج أو الضرر ليس فى متعلق التكليف قطعاً ، بل فى تحصيل العلم بامتناله بالجمع بين محتملاته ، وليس تحصيل العلم بالامتنال من مقتضيات التكليف ، ولو بالواسطة ، بل التكليف لا يقتضى إلا ايجاد متعلقه أو اعدامه .

ص : 275

1-1 . كفاية الأصول / 362 .

2-2 . نهاية الدراية 3 : التعليقة 130 .

وتحصيل العلم بامثاله بحكم العقل الذي نسبته إلى الحكم الشرعى نسبة الحكم إلى موضوعه ، وليس التكليف المجهول بما هو تكليفا إلهيا ، ليقال : إن مقتضاه تحصيل العلم بالامثال.

فالمرفوع بأدلة نفى الحرج والعسر والضرر نفس الحكم الضررى أو الحرجى ، أو الموضوع الموصوف بهما ، وليس فيها إطلاق ، يعمّ ما إذا كان بنفسه حرجيا أو ضرريا. وما إذا كان موضوعا لحكم عقلى حرجى أو ضررى ، بحيث يعم الوصف بحال نفسه والوصف بحال متعلقه.

نعم إذا كان وجوب الاحتياط فى مورد شرعيا وكان حرجيا صح نفيه بأدلة نفى الحرج فى الدين.

كما أنه إذا كان العسر بنحو يخل بالنظام فهو مانع عن التنجز عقلا ، بل عن فعلية التكليف شرعا.

أما الأول فواضح ؛ إذ مع حكم العقل بقبح الاخلال بالنظام ، كيف يعقل منه الحكم بقبح ترك تحصيل العلم بالامثال؟

وأما الثانى ، فلأن التكليف لجعل الداعى ، ومع التفات الجاعل إلى : أن عقل المكلف يمنعه عن تصديق ما يلزم من بقائه - ليجب تحصيل العلم بامثاله - عسر مخل بالنظام ، فلا محالة يستحيل منه التكليف لهذا الغرض ، وإن لم يكن فى نفس متعلقه عسر مخل بالنظام.

وقد مرّ مرارا (1) : أن عدم وجوب الموافقة القطعية المستلزمة للعسر المخل بالنظام يستلزم عدم حرمة المخالفة القطعية.

ص: 276

1-1. منها ما تقدم فى مبحث الانسداد. نهاية الدراية 3 : التعليقة 128.

82 - قوله (قده) : ولو شك في عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق (1) ... الخ.

حيث عرفت (2) أنه لا عسر ولا ضرر في متعلق التكليف ، بل في تحصيل العلم بامثاله ، وليس تحصيله من مقتضيات التكليف ، فلا معنى للتمسك باطلاق دليل التكليف ؛ إذ ليس تحصيل العلم بامثاله من شئونه وأطواره الواقعة في مورد التكليف حتى يرفع الضرر منه ، أو يدفع مشكوكه باطلاقه.

فحالته حال الابتلاء من حيث عدم إمكان دفع قيديته بالاطلاق.

بل مع قطع النظر عما ذكرناه هناك (3) من كون التقييد عقليا يمكن دفع قيديته لمرتبة الفعلية هناك ، ولا يصح هنا لأنه ليس قييدا لمتعلق التكليف ، بل لتحصيل العلم بامثاله المتأخر عن مرتبة فعلية التكليف أيضا.

بل لا مجال له هنا في الشبهة المصدقية المختصة بها المقام ، لأن التقييد بعنوان لفظي هنا ، وباللبي هناك.

نعم يصح في العسر المنحل بالنظام حيث إن التقييد عقلي فيه.

ومما ذكرنا يتضح حال الشك في عروض سائر الموجبات لرفع التكليف الفعلي.

أما الشك في بلوغ الكثرة إلى حد يخرج بعض أطرافه عن محل الابتلاء ، فقد علم مما ذكرنا في الشك فيه سابقا من أنه لا مجال للتمسك بالاطلاق مطلقا.

وأما الشك في بلوغ الكثرة إلى حد يمتنع معه ارتكاب الجميع - بناء على كونه ملاكا لغير المحصور - فالأمر فيه كالعسر والحرج الذي لا دخل له بمتعلق

ص: 277

1-1. كفاية الأصول / 362.

2-2. في التعليقة المتقدمة.

3-3. في التعليقة 79.

التكليف ، بل فى العلم بامثاله ، فكذا هنا ، فانه لا دخل له إلا فى العلم بمخالفته المتأخر عن مرتبة التكليف .

بل لو فرض الشك فى القدرة على متعلق التكليف أيضا لا مجال فيه للتمسك بالاطلاق ، لما مرّ (1) سابقا من أنه لا دخل لها فى الملاك ، ولا فى حسن التكليف وقبحه المنبعثين عن المصلحة والمفسدة .

نعم إذا كانت قضية التكليف قضية خارجية ، فالتكليف الجدى حينئذ كاشف عن تمامية علته من باب كشف المعلول عن علته ، لا من باب كشف الاطلاق عن المراد الجدى .

ومنه تعرف أن مرجع الشك هنا ولو فرض أنه إلى الشك فى القدرة ، إلا- أنه لا- فرق بينها وبين غيرها من حيث الحكم فيه بالبراءة دون الاحتياط .

التنبيه الثالث

ص: 278

1-1 . فى التعليقة 79 .

83 - قوله (قده) : أنه إنما يجب عقلا رعاية الاحتياط فى خصوص (1) ... الخ.

توضيحه يتوقف على بيان مقدمة : هى أن للملاقى بالاضافة إلى ملاقيه أنحاء من الوساطة ثبوتا واثباتا وعرضا.

أما الوساطة فى الثبوت ، فالمراد منها تأثير النجس فى نجاسة ملاقيه بأن يترشح النجاسة منه الى ملاقيه ، أو بنحو الاعداد وما أشبه ذلك ، سواء كانت النجاسة من الأمور الواقعية ، أو من الاعتبارات الشرعية الوضعية.

والأولى واضحة ، والثانية أيضا كذلك بعد التأمل ، إذ كما أن ذات النجس لها خصوصية ذاتية بسببها اعتبر الشارع لها هذه الصفة ، كذلك الملاقى يكون بسبب الملاقة ذات خصوصية مستدعية لاعتبار تلك الصفة له.

وهذا المعنى غير السراية الحقيقية ، فان السراية الحقيقية بسريان ذات النجس وانفصال أجزاء منها إلى الملاقى ، وما نحن فيه بمعنى العلية والتأثير ، وهما لا يقتضيان سريان العلة فى المعلول كما فى كل علة ومعلول.

وأما الوساطة فى الاثبات ، فالمراد منها أن الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس دليل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه ، فهو متكفل لحكم النجس بالاصالة ، ولحكم المتنفس (2) بالتبعية.

وعليه فمقتضى الأولى تبعية الملاقى للنجس ثبوتا ، ومقتضى الثانية تبعيته له إثباتا.

وأما الوساطة فى العروض ، فالمراد منها أن الملاقى من شئون الملاقى ومن

التنبيه الرابع

ص: 279

1-1. كفاية الأصول / 362.

2-2. فى الاصل : النجس ، والصحيح : ما أثبتناه.

فروعه ، بحيث يكون الاجتناب عن ملاقاته بالاجتناب عنه ، لا بالاجتناب عن عين النجس فقط ، نظير إكرام العالم ، فان إكرام ولده وخادمه من شئون إكرامه ، بحيث لو لم يكرمهما لم يكرم العالم كما هو حقه فليس للملاقى اجتناب بحياله واستقلاله ، كما ليس لخادم العالم إكرام بحياله وبلحاظ نفسه ، بل من حيث إن إكرامه إكرام العالم ، وهذا هو المراد من ثبوت الحكم له عرضا .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أن مجرد تبعية الملاقى لملاقاه ثبوتا وإثباتا لا يجدى شيئا ، لأنه مع هذه التبعية يكون الملاقى كملاقاه فردا من النجس حقيقة ، وله حكم بنفسه وبيحاله كالملاقاة ، فان وحدة الدليل اجنبية عن وحدة الحكم .

وعليه : فما لم يكن الملاقى كملاقاه طرفا للعلم لا يجب عقلا الاجتناب عنه ، لأن وجوب الاجتناب العقلى من ناحية طرفية الشئ للعلم المنجز للحكم ، وليس كوجوب الاجتناب الشرعى تابعا لوجوب الاجتناب عن شئ شرعا ثبوتا وإثباتا .

بخلاف ما إذا قلنا بالوساطة فى العروض ، فان الملاقى وان لم يكن من أطراف العلم المنجز للتكليف ، إلا أن تنجز التكليف فى ملاقاه وطرفه يقتضى الاجتناب عنه ، حيث إن ذاك الاجتناب الواقعى اللازم شرعا مشكوك الحصول بالاجتناب عن ملاقاه وطرفه بالخصوص ، إذ لو كان الملاقى - بالفتح - هو النجس الواجب اجتنابه واقعا - والمفروض أن اجتنابه بالاجتناب عنه وعن ملاقاه - للزم فى مقام الخروج عن عهدة ذلك الاجتناب الواجب واقعا ، المعلوم إجمالا - الاجتناب عنه بنحو يقطع بتحقق ذلك الاجتناب اللازم واقعا ، ولا يقطع إلا بالاجتناب عن الطرفين والملاقى معا .

وعليه ينبغى حمل ما احتمله (1) الشيخ الأعظم (قدس سره) فى رسالة

ص: 280

البراءة ، لا على مجرد التبعية فى مقام الاثبات أو الثبوت ، فضلا عن السراية الحقيقية التى يكذبها الحس والعيان غالبا.

ولا يخفى عليك أن هذا المعنى لا يستدعى التمخّص فى الوساطة فى العروض ، حتى يقال : بأنه لا شبهة فى وجوب الاجتناب عن ملاقى النجس المعلوم ، ولو مع فقد عين النجس ، فانه له - بما هو نجس بالتبع - حكم ، وله - بما هو من شئون عين النجس أيضا - حكم.

كما إذا فرض أن ولد العالم عالم أيضا ، فانه من حيث إنه عالم يجب إكرامه ، ومن حيث إنه ولد العالم فإكرامه إكرام أبيه العالم.

وتظهر الثمرة فى صورة الشك فانه مع الشك فى علمه يجرى البراءة عن وجوب إكرامه ، لكنه مع الشك فى أن من مع العالم هل هو ابنه أم لا فانه ينبغى الاحتياط حيث لا يقطع بتحقيق إكرام العالم إلا باكرامه ، فكذلك فيما نحن فيه.

نعم : التحقيق عدم ثبوت الوساطة فى العروض ، لا لما ذكر من وجوب الاجتناب عن الملاقى مع عدم وجوب الاجتناب عن ملاقاه ، لعدم المنافاة كما مر من امكان اجتماع الحثيتين فى الملاقى.

بل لانه اذا اجتنب عن النجس ولم يجتنب عن ملاقيه فقد اجتنب حقيقة عن فرد من نجس ولم يجتنب عن فرد آخر منه ، لا انه لم يجتنب اصلا كما لا يخفى.

84 - قوله (قده) : وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه (1) ... الخ.

حاصل الوجه فى عدم وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه بالنجس عقلا عدم العلم بفرد آخر من النجس غير ما علم به أولا بين الإناءين ، وحيث لا علم فلا يجب الاحتياط.

ص : 281

إلا أن مجرد عدم العلم بفرد آخر من النجس ليس مناطا لعدم وجوب الاحتياط ، كيف ومع سبق الملاقاة على العلم الاجمالي ، كما في الصورة الثالثة الآتية في كلامه (قدس سره) أيضا ليس هناك علم بفرد آخر من النجس ، ومع ذلك أوجب الاحتياط فيها؟

بل لا- يجب العلم بأصل وجود النجس في وجوب الاحتياط ، ويكفي مجرد كونه من أطراف العلم ، كما إذا علم بنجاسة هذا الإناء أو بغصيبة ذلك الإناء الآخر ، فانه لا شبهة في منجزية هذا العلم ، فلا يجب في الاحتياط إلا الطرفية للعلم.

ومن الواضح أن الملاقى بعد الملاقاة طرف للعلم وجدانا ، بداهة أن الشخص بعد الملاقاة يقطع بأن هذا الإناء نجس أو ذاك الإناء الآخر وملاقية معا للقطع بالملازمة بينهما.

بل غرضه (قدس سره) من عدم العلم بفرد آخر من النجس عدم كون الملاقى في هذه الصورة طرفا للعلم المنجز ، لا عدم كونه طرفا فقط ، وذلك لأن العلم الاجمالي بعد تعلقه بالنجس المعلوم بين الإناءين أوجب تنجز التكليف المعلوم ، وبعد حدوث الملاقاة - وصيرورة أطراف العلم ثلاثة وجدانا - لا يعقل تأثير العلم الثاني ؛ إذ المنجز لا يتنجز.

فهذا العلم الثاني لم يتعلق بتكليف لم يتنجز حتى يعقل تنجزه بالعلم الحادث ثانيا ، لاحتمال أن يكون التكليف في طرف الملاقى - بالفتح - ، وبعد تنجزه لا- علم بتكليف آخر لم يتنجز حتى يتنجز بالعلم الثاني ، بل مجرد احتمال التكليف في الملاقى - بالكسر - تبعا للملاقى - بالفتح -.

بخلاف الصورة الثالثة ، فان العلم حدث بعد الملاقاة فقد تعلق بتكليف لم يتنجز بعد ، وإنما يتنجز بهذا العلم.

ولا يقاس انقلاب العلم الأول إلى ما صار أطرافه ثلاثة بصورة انقسام

أحد الإناءين الى قسمين ، فكما أن مقتضى الملازمة بين الاجزاء فى العلم هو الاحتياط ، كذلك الملازمة بين الملاقى وملاقيه فى الحكم. وجه فساد القياس : أن وجوب الاحتياط فى صورة الانقسام ليس لمجرد الملازمة ، بل لأنه تفريق لما تنجز حكمه. بخلاف ما نحن فيه ، فإنه لا معنى للملازمة بين ما تنجز وما لم يتنجز.

فان قلت : بناء على أن الحجية الشرعية بمعنى تنجز الواقع إذا قامت البيئة على نجاسة شىء فلاقاه شىء آخر ، فان مجرد قيام الحجية على نجاسة ذلك الشىء يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقيه.

ولا فرق بين المنجز الشرعى والعقلى ، فإنه لا تفاوت بينهما إلا أن الأول بحكم الشارع والثانى بحكم العقل ، وإلا فأثر كل منهما استحقاق العقوبة على تقدير المصادفة.

وبعد تنجز الحكم فى الملاقى - بالفتح - على تقدير ثبوته فيه واقعا يجب الاجتناب عن ملاقيه أيضا ، وإن لم يكن عليه منجز عقلى ، كما فى ملاقى ما قام عليه المنجز الشرعى ، فإنه لا منجز شرعى على الملاقى ، ومع ذلك يجب الاجتناب عنه بتبع تنجز الحكم فى ملاقه.

قلت : أولا إن دليل المنجز الشرعى كما يدل بالمطابقة على تنجز وجوب الاجتناب عن ما قامت البيئة على نجاسته ، كذلك يدل بالالتزام على وجوب الاجتناب عن ملاقيه ، وليس هذه الدلالة فى طرف المنجز العقلى الذى هو بحكم العقل.

وثانيا : إذا كان احتمال التكليف المقرون باحتمال آخر هو المنجز للتكليف المحتمل عقلا ، صح قياس المنجز العقلى بالمنجز الشرعى.

وأما إذا كان المنجز هو العلم ، وكان احتمال التكليف المنجز بالعلم هو المقتضى لوجوب الموافقة القطعية ، فلا مجال للقياس ، فان ملاقى ما قامت عليه

البينة ملاق لما تنجز حكمه بالمنجز الشرعى قطعاً.

بخلاف ما نحن فيه ، فان المنجز هو العلم والمعلوم هو المنجز ، ولا ملاقى للمعلوم لا إجمالاً ولا تفصيلاً بل احتمالاً فقط.

ومن جميع ما ذكرنا تبين عدم صلاحية العلم الاجمالى - فى هذه الصورة - لوجوب الاجتناب عقلاً عن الملاقى.

ومع عدم مقتضى عقلاً لوجوب الاجتناب لا وجه للاستناد إلى المانع ، كما هو ظاهر الشيخ الأعظم (قدس سره) فى رسالة البراءة (1) وفى كتاب الطهارة (2) ، حيث استند فى عدم وجوب الاجتناب عقلاً عن الملاقى إلى سلامة أصالة الطهارة فيه عن المعارض.

فان انحلال العلم بجريان الأصل الغير المعارض ، إنما يحتاج إليه إذا كان مع عدم الانحلال مقتضياً لوجوب الاجتناب.

وليس باب العلم الاجمالى باب ترتيب آثار الطاهر والنجس - بما هما طاهر ونجس - ليتوهم الحاجة فيه إلى إجراء الأصل ، بل بابه باب تأثير العلم فى وجوب الاجتناب عقلاً ، وعدمه. فافهم جيداً.

85 - قوله (قدّه) : وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه (3) ... الخ.

ذكر (قدس سره) فى هذه الصورة الثانية مثالين لوجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - دون الملاقى - بالفتح - بعكس الصورة المتقدمة.

أحدهما : ما إذا علم إجمالاً - بنجاسة هذا الإناء أو الإناء الآخر ، ثم علم بملاقة ذلك الإناء الآخر لآناء ثالث من قبل ، مع علمه إجمالاً بنجاسة ذلك

ص: 284

1-1. فرائد الأصول المحشى 2 / 86.

2-2. كتاب الطهارة للشيخ الأنصارى قدّه / 42.

3-3. كفاية الأصول / 363.

الثالث أو طرف الملاقى - بالكسر - .

فحيث إن العلم الاول أثر أثره ، فلا يبقى مجال للعلم الثانى فى تنجيز نجاسة الثالث وهو الملاقى - بالفتح - .

وحيث إنه علم بملاقاة ذلك الاناء الآخر للثالث دخل فى أفراد الملاقى - بالكسر - المبحوث عن وجوب اجتنابه وعدمه .

ومنه يعلم أن الملاقى ، وإن كان طرفا للعلم بالنجاسة من الأول ، لكنه لا بعنوان الملاقى ، وبعد العلم بملاقاته سابقا يحتمل نجاسته من قبل ملاقاته ، ومثله داخل فى محل البحث ، لا ما إذا احتتمل نجاسته لوجه آخر ، فانه أجنبى عن مسالة الملاقى .

وكون نجاسة الملاقى فرعا لنجاسة ملاقاته لا يقتضى أصالة ملاقاته فى التنجز .

كما لم يقتض فرعية الملاقى لتنجز ملاقاته فى الصورة السابقة ، فان باب الملازمة بين النجاسة فى الأصل والفرع غير باب الأصالة ، والفرعية فى التنجز والوجوب العقلى .

ثانيهما : ما إذا كانت الملاقاة قبل العلم الاجمالى وخرج الملاقى - بالفتح - عن مورد الابتلاء حال حدوث العلم أو قبله ، فان طرف العلم المؤثر منحصر فى الملاقى - بالكسر - وطرف الملاقى - بالفتح - ، فيؤثر العلم الاجمالى بالاضافة إلى التكليف المعلوم بينهما .

ودخول الملاقى - بالفتح - بعد ذلك فى مورد الابتلاء ، وان كان يوجب حصول شرط التنجز من حيث الابتلاء ، لكنه لم يبق تكليف على أى تقدير غير منجز كى يتنجز بهذا العلم .

وربما : يتوهم أن الملاقى - بالكسر - ليس طرفا للشبهة ، بل طرفا الشبهة هما الملاقى - بالفتح - وما هو فى عرضه .

ص: 285

غاية الأمر أنه لم يكن العلم منجزا للخروج عن مورد الابتلاء ، وبعد دخول الملاقى - بالفتح - يؤثر العلم بالتكليف أثره.

وكان منشأ التوهم ؛ أن البول المعلوم أو الخمر المعلوم أو ما أشبه ذلك مردد بين الإناءين ، وليس الملاقى طرفا لهذا العلم.

ويندفع : بأن الغرض من الطرفية ليس انطباق عنوان البول أو الخمر أو جامع آخر على كل من الطرفين ، بل مجرد الطرفية للتكليف الصالح للتنجّز.

ومن البين حصول العلم الوجداني بأن هذا نجس أو ذاك متنجس ، فيجب الاجتناب على أى تقدير شرعا ، فيتنجز بالعلم به عقلا.

وربما يقال (1) : بأن العلم حيث إنه طريقي لم يؤخذ على وجه الصفية ، فالعبرة حينئذ بسبق المعلوم ، وإن كان العلم به متأخرا فى الوجود ، وحيث إن الملاقى - بالفتح - سابق بالرتبة على الملاقى - بالكسر - فهو يتنجز قبل تنجّز الملاقى - بالكسر - بسبب العلم الثانى وإن كان متأخرا.

ويندفع : بأن الطريقية لا يقتضى إلا أن المعلوم السابق إذا كان له أثر يترتب عليه فعلا ، لترتبه على وجوده لا على العلم به ، فاذا لاقاه شىء قبل العلم به يترتب عليه فعلا أثر ملاقة النجس ، ولا مجال لتوهم لزوم الملاقة بعد العلم بالنجس.

وأما عدم تأثير العلم الاجمالى الأول فلا معنى له ، لأن مجرد وجود شىء واقعا سابق فى الرتبة لا يعقل أن يكون بوجوده مانعا عن تأثير العلم الوجداني ، ووجوده العلمى المتأخر يستحيل أن يمنع فعلا عن تأثير العلم الاجمالى ؛ لأن المعدوم حال وجود المقتضى وترقب تأثيره لا يعقل أن يكون مانعا عن تأثيره.

ومانعيته عن تأثير العلم الأول بقاء توجب الدور ؛ لأن مانعيته فرع كونه

ص: 286

1-1. القائل هو المحقق النائيني قده ، أجود التقريرات 2 / 263.

علما بحكم فعلى على أى تقدير ، وغير منجز بمنجز سابق ، وكونه كذلك فرع سقوط العلم الأول عن التأثير بقاء ، فافهم جيدا.

وربما يتوهم أن مقتضى عدم منجزية العلم للملاقى - بالفتح - بعد دخوله فى مورد الابتلاء جريان أصالة الطهارة فيه ، لسلامتها عن المعارض على الفرض ، لتساقط الأصلين فى طرفى العلم الاجمالى الأولى ، ومقتضى جريان أصالة الطهارة فى الملاقى - بالفتح - التعبد بطهارة ملاقيه ، وإلا لزم انفكاك المسبب عن سببه ، ومقتضى طهارة الملاقى - بالكسر - وعدم جريان حكم المقدمة العلمية عليه عدم جريان أصالة الطهارة فى الملاقى - بالفتح - ، لدوران النجس المعلوم إجمالاً بينه وبين ما هو فى عرضه ، فيتساقط الأصلان فيهما.

فلازم طرفية الملاقى - بالكسر - للعلم الاجمالى هذا المحذور المحال ، بخلاف ما إذا انحصر الطرف فى الملاقى - بالفتح - وما هو فى عرضه ، فإنه قبل تمامية شرائط التنجز لا يجب الاجتناب عن شىء منهما ، وبعد التمامية يجب.

ويندفع : بأننا نلتزم بانفكاك المسبب عن سببه بلحاظ بعض الآثار ، لمكان الموجب له ، فان التعبد بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - إنما يصح بتبع التعبد بعدمه فى الملاقى - بالفتح - إذا لم يكن هناك مانع عقلى أو شرعى.

توضيحه : أن شرائط تنجز التكليف بين الملاقى - بالكسر - وطرفه ، مع خروج الملاقى - بالفتح - عن مورد الابتلاء ، كانت تامة ، من حيث وجود العلم وانحصار التكليف الفعلى وعدم أصل حاكم على الأصل فى الملاقى - بالكسر - ، لأن الخروج عن مورد الابتلاء ، كما يمنع عن فعلية التكليف بالاجتناب عن الخارج ، كذلك عن جريان الأصل العملى المطلوب منه ترتيب أثر عملى عليه.

وبعد دخوله فى محل الابتلاء يجرى فيه الأصل الذى لا معارض له ؛ لسقوطه سابقا بالمعارضة مع الأصل فى الملاقى بالكسر ، ولم يوجد موضوع جديد ليكون له تعبد جديد.

ومقتضى التعبد بطهارة الملاقى - بالفتح - بعد تنجز التكليف فى الملاقى - بالكسر - وطرفه ليس إلا ترتيب أثر الطاهر بما هو طاهر على الملاقى - بالكسر - لا- رفع وجوب الاجتناب العقلى التابع للعلم الاجمالى الذى لا مانع منه عند تأثيره ، فيجب الاجتناب عقلا عن الملاقى - بالكسر - وعن طرفه ، وإن كان لايعامل معه معاملة النجس من حيث ملاقاته شىء معه ، فضلا عن طرفه ، فان خروج الملاقى - بالكسر - عن وجوب الاجتناب لا يمنع بقاء احتمال التكليف المنجز فى الآخر على حاله ، فتدبر جيدا ، فانه حقيق به .

86 - قوله (قدہ) : وثالثة يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل (1) ... الخ.

وعن بعض الأجلة (قدس سره) (2) تسليم طرفية الملاقى بالكسر للعلم الاجمالى - فى الصورة الثانية المتقدمة - بناء على تعميم تنجيز العلم لما إذا تعلق بخطاب مفصل أو بخطاب مردد ، لتردده بين وجوب الاجتناب عن النجس أو المتنجس هناك ، دون هذه الصورة ، حيث لا- علم بخطاب مردد ، بل يعلم بخطاب مفصل ، وهو وجوب الاجتناب عن النجس بين الإناءين ، ويحتمل خطابا آخر فى الملاقى - بالكسر - .

وفيه : أن تنجيز العلم الاجمالى لا- يدور أمره بين الأمرين ، من حيث تعلقه إما بخطاب مفصل أو بخطاب مردد ، ليتوهم أنه لم يتعلق بالمردد ، فمتعلقه مفصل ، والملاقى محتمل ، بل من أنحاء تعلقه أن يتعلق بتكليف فى طرف ، وتكليفين فى طرف آخر متوافقين أو متخالفين ، كما إذا علم بنجاسة هذا الإناء أو بنجاسة ذاك الإناء وغصبية الثالث ، فانه لا ريب فى تنجيز التكليف الواقعى بالعلم ، وليس

ص: 288

1-1 . كفاية الأصول / 363.

2-2 . وهو المحقق الآشتياني قدہ. بحر الفوائد 2 / 2 . 110.

أحد التكليفين بالإضافة إلى الآخر قدرا متيقنا حتى يتوهم انحلاله إلى خطاب مفصل معلوم وخطاب آخر مشكوك.

نعم ما أفاده شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) هنا من وجوب الاجتناب من جميع الأطراف، إنما هو بالنظر الى مقتضيات العلم الاجمالي، حيث إنه تعلق بتكليف غير منجز، فيصالح لأن ينتجز بالعلم، بخلاف الصورتين السابقتين، وإلا فالأصل في الملاقى - بالكسر - ليس في عرض الأصل في الملاقى بالفتح، ليكونا معا معارضين للأصل في الطرف الآخر، فيساقط الجميع، بل الأصل في الملاقى - بالفتح - في عرض الأصل في الطرف الآخر فقط، فيبقى الأصل في الملاقى - بالكسر - سليما عن الأصل الحاكم وعن الأصل المعارض، فينحل العلم بالاضافة إليه، فتدبر جيدا.

التنبيه الرابع

ص: 289

87 - قوله (قده) : وتوهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل (1) ... الخ.

توضيح الانحلال على ما هو المعروف في تقريبه : أن الأقل معلوم الوجوب على أي حال ؛ لأنه إما واجب لنفسه وإما واجب لغيره وهو الأكثر ، دون الأكثر فإنه يحتمل وجوبه لنفسه فقط.

ولا يلزم من وجوب الأقل لغيره المبنى على وجوب الأكثر لنفسه مع جريان البراءة عن وجوب الأكثر محذور ، لأن البراءة عن الأكثر ليست إلا رافعة لتنجز الأمر بالأكثر ، لا أنها رافعة لأصل الأمر ، والوجوب المقدمي للأقل لا يتوقف إلا على وجوب الأكثر واقعا ، لا على تنجزه.

ومع العلم التفصيلي بوجوب الأقل واقعا لا يعقل إجراء البراءة عنه للقطع بمخالفته للواقع.

ويورد عليه : بأن الوجوب المعلوم تفصيلا إذا كان له أثر على أي تقدير صح الانحلال بالإضافة إلى المعلوم بالاجمال الذي له الأثر على أي تقدير. ومن المعلوم أن وجوب الأقل لغيره لا- أثر له ، لما حقق في محله من أن الوجوب المقدمي لا يترتب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب.

وأجيب عنه : بأن الواجب المقدمي وإن لم يترتب على تركه عقاب من حيث نفسه ، لكنه من حيث إن تركه سبب لترك ما يترتب عليه العقاب له الأثر.

فالأقل مما يقطع بأنه إما يترتب على تركه العقاب ، أو يترتب العقاب على

العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر

ص: 290

ترك ما هو مسبب عن تركه.

فكما يصح دعوى الانحلال من حيث الوجوب بكونه معلوما بالتفصيل فى الأقل ، فكذا يصح دعواه من حيث التنجز وترتب العقاب على ترك الأقل.

وأورد عليه - كما فى المتن - بأن الانحلال من حيث التنجز فى الأقل يستلزم المحال ، لأن ترتب العقاب ولو بالواسطة على الأقل لا يعقل إلا مع تنجز الأمر بالاكتر ؛ لأن الأمر المقدمى كما يتبع الأمر بذى المقدمة وجودا كذلك فعلية وتنجزا. فالالتزام بتنجز الأمر بالأقل على أى تقدير التزام بتنجز الأمر بالاكتر على تقدير ثبوته واقعا ، وهو مع فرض اجراء البراءة عن الأمر بالاكتر وعدم تنجزه خلف محال.

وأیضا مانعية تنجز الأمر بالأقل عن تنجز الأمر بالاكتر كما هو المراد من الانحلال مستحيلة ؛ لأن وجوده بصفة المانعية موقوف على وجود الممنوع ، وما يتوقف وجوده على شىء يستحيل أن يكون مانعا عنه.

وأیضا تنجز الأقل حيث إنه تابع لتنجز الاكتر ، فتتجزه يستلزم تنجز الاكتر ، وتنجز الاكتر يستلزم بقاء العلم الاجمالى على حاله وعدم انحلاله ، فيستلزم عدم تنجز الأقل الموجب لانحلال العلم وعدم تنجز الاكتر ، فيلزم من تنجز الأقل بهذه الوساطة عدم تنجز الأقل ، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

وإن شئت قلت : يلزم من الانحلال بدعوى تنجز الأقل عدم الانحلال ؛ لأنه مستلزم لتنجز الاكتر ، ولا موجب له الا بقاء العلم الاجمالى على حاله.

وبالجملة : تارة - نقول : إن فرض تنجز الأقل التابع لتنجز الاكتر فرض المقتضى لعدم الانحلال.

وأخرى - نقول : إن فرض تنجز الأقل التابع لتنجز الاكتر المستلزم لبقاء العلم الاجمالى وعدم تنجز الأقل فرض عدم المقتضى للانحلال ؛ إذ المقتضى له تنجز الأقل ، وقد فرض بقاء العلم على حاله ، وعدم ثبوت المقتضى لانحلاله.

وربما يوجه محذور الانحلال بوجه آخر ، وهو : أن فرض عدم تنجز الأمر بالأكثر باجراء البراءة فيه فرض عدم تنجز الأمر بالأقل من حيث وجوبه الغيرى.

فلم يبق إلا احتمال وجوبه النفسى ، وهو غير منجز ، فيجوز ترك الأقل أيضا.

فالانحلال يستلزم تجويز المخالفة القطعية وترك الصلاة مثلا رأسا ، وهو باطل جزما. وقد ذكر فى التفصلى عن هذه العويصة وجوه :

منها : ما عن بعض (1) الأعلام ، وملخصه : أن المراد بعدم تنجز الأكثر هى المعذورية من قبل ترك إذا استند إلى ترك خصوص الجزء المشكوك ، فانه الذى يكون به الأكثر مقابلا للأقل ، لا إذا استند تركه إلى ترك سائر الاجزاء بالاستقلال أو بالانضمام إلى الجزء المشكوك.

ولا منافاة بين المعذورية وعدم العقاب على ترك الأكثر بناء على الأول ، وعدم المعذورية وثبوت العقاب على تركه بناء على الثانى.

وفيه : أنه بعد نفى العقاب على ترك الأكثر بترك الجزء المشكوك المقوم للأكثر الموجب لمقابلته مع الأقل بحده ، لا واجب نفسى يترتب العقاب على تركه إلا الأقل بحده ، وهو محتمل لا مقطوع به ، وليس هناك واجب نفسى آخر يكون الأقل مقدمة له ، حتى يكون تركه سببا لترك ذاك الواجب النفسى المعاقب على مخالفته ، فلا معنى للمعذورية من قبل ترك الأكثر من وجه وعدم المعذورية من قبل تركه من وجه آخر الا على الوجه الذى سنحققه ، ولا يبعد رجوع هذا الوجه إليه فانتظر.

ص: 292

1-1. هو المحقق الكبير الميرزا محمد تقى الشيرازى قدس الله نفسه الزكية. رسالة أحكام الخلل المنضمة الى تعليقه على المكاسب / 174.

ومنها : ما عن بعض السادة الأعلام (قدس سره) وهذه عبارته : احتمال ترتب العقاب على ترك الأقل ، مع عدم ما يوجب الأمن منه ، كاف في إلزام العقل بوجوب الاتيان به.

مع أنه على تقدير وجوب الأكثر يكون ترك الأقل تجرّياً ومستلزماً للعقاب إن قلنا فيه بالعقاب.

وفيه : أن مجرد احتمال وجوب الأقل لنفسه لا يلازم احتمال العقاب حتى يجب دفعه عقلاً.

وليس منشأ حكم العقل بمراعاة هذا الاحتمال إلا اقترانه باحتمال وجوب الأكثر لنفسه ، فيعلم بترتب العقاب على الواجب النفسى المعلوم فى البين.

والإ-فمع عدم مراعاة احتمال وجوب الأ-كث لنفسه ، وتمحض الاحتمال فى وجوب الأقل لنفسه فعلاً ، كان حاله حال سائر الواجبات النفسية المحتملة ، من دون مزية لهذا الواجب ، حتى يكون احتمالاه ملازماً لاحتمال العقاب.

ومنه علم حال التجرى ، فانه إنما يصح إذا كان على فرض مصادفته للواقع منجزاً له ، حتى يكون تركه على فرض مخالفته للواقع تجريباً.

ومنها : ما عن بعض أجلة العصر (1) ، وهو قياس العلم بوجوب الأقل لنفسه أو لغيره ، بقيام الحجة الشرعية على الطريقية المحضنة وتنجز الواقع على تقدير المصادفة قائلاً : بأن العلم بالتكليف المتعلق بالأقل لما لم يعلم كونه مقدمياً أو نفسياً يجب عند العقل موافقته ؛ لأنه لو كان نفسياً لم يكن له عذر فى تركه ، كما فى التكاليف الطريقية ، حيث إن وجوب امثالها عند العقل من جهة احتمال مصادفتها للواقع ، وإن المكلف على هذا التقدير لم يكن معذوراً.

ص: 293

هذا، وحاصله ان ملاك الانحلال قيام الحجة الشرعية أو العقلية في بعض الأطراف لاشتراكهما في العلم باستحقاق العقاب على تقدير، لا على جميع التقادير.

وفيه: أن ضم الوجوب الغيرى إلى الوجوب النفسى هنا أجنبى عن العلم باستحقاق العقاب على تقدير النفسية.

بل العلم به على تقدير: إن كان لأجل العلم الاجمالى بوجوب الأقل نفسياً أو بوجوب الأكثر نفسياً فدعواه صحيحة، إلا أنه لا يعقل أن يكون تأثير العلم فى طرف مانعا عن تأثيره فى طرف آخر، مع تساوى نسبه إلهما.

وإن كان لأجل احتمال وجوب الأقل نفسياً فقط، فدعوى العلم بالعقاب على تقدير المصادفة غير صحيحة، إذ لا دليل على منجزية الاحتمال.

وهذا هو الفارق بين الاحتمال الناشئ من الحجة الشرعية القائمة على بعض الأطراف، والاحتمال هنا؛ لأن الطريق الموجب للاحتمال مقطوع الحجية والمنجزية على تقدير المصادفة، دون الاحتمال هنا.

وقد عرفت أن ضم احتمال الوجوب الغيرى لا يجدى فى العلم بالعقاب على تقدير.

ومنه تعرف الفرق بين المقيس والمقيس عليه من وجهين:

أحدهما: من حيث المقتضى، فان المقتضى للمنجزية فى الحجة الشرعية موجود، وفى الاحتمال هنا غير موجود، وضم احتمال الوجوب الغيرى لا يوجب منجزية احتمال الوجوب النفسى.

وثانيهما: من حيث المانع، فان اختصاص الحجة الشرعية ببعض الأطراف يمنع عن تأثير العلم الاجمالى فى كل طرف، لما مرّ سابقاً من أن المنجز لا- ينتجز، فلا بد من تعلق العلم بتكليف غير منجز حتى ينتجز بالعلم، بخلاف ما نحن فيه، فان نسبة العلم الاجمالى ونسبة الاحتمال إلى كل من الطرفين على

وقد عرفت أن اختصاص الأقل بالعلم بالأعم من الوجوب النفسى والغيرى لا يجدى ، إذ ملاك العقاب احتمال وجوبه النفسى ، لا احتماله واحتمال وجوبه الغيرى معا ، فتشكيل العلم وجعله حجة عقلية وقياسها بالحجة الشرعية على الطريقة بجامع احتمال العقاب على تقدير مغالطة واضحة.

والتحقيق فى تقريب الانحلال : أنا لا- نقول بوجوب الأقل إما لنفسه أو لغيره حتى يقال : بأن تنجزه على أى تقدير فرع تنجز الأكثر ، فيلزم المحاذير المتقدمة ، بل الاجزاء - كما حقق (1) فى مبحث مقدمة الواجب - وإن كانت مقدمات داخلية ، لكنها غير واجبة بوجوب غيرى مقدمى ، لما ذكر من المحذور فى محله.

بل هناك وجوب نفسى واحد منبعث عن إرادة نفسية واحدة منبعثة عن غرض واحد قائم بالاجزاء بالأسر التى عين الكل.

فوزان الوجوب النفسى الواحد القائم بالاجزاء بالأسر وزان الوجود العلمى المتعلق بمعنى تأليفى تركيبى ، كالدار المؤلفة من عدة معان ، كالسقف والقباب والجدران وغيرها.

وانبساطه على تلك الأجزاء بالأسر ليس كانبساط البياض على الجسم ، بحيث يكون لكل قطعة منه حظ من البياض بنفسه ، بل كانبساط الوجود الذهنى على الماهية التركيبية ، فان المجموع ملحوظ بلحاظ واحد ، لا كل جزء

ص: 295

1-1. أما كونها مقدمات داخلية فقد تعرض له فى مبحث مقدمة الواجب. نهاية الدراية 1 : التعليق 232.

بلحاظ يخصه.

فنقول : لا ريب في أن هذا الوجوب النفسى الشخصى المعلوم أصله منبسط على تسعة أجزاء بتعلق واحد ، وانبساطه بعين ذلك التعلق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك.

فهذا الوجوب النفسى الشخصى المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعليا منجزا ، وبالمقدار الآخر المجهول لا مقتضى لفعليته وتنجزه.

وحيث إن المنبسط على ذات الأقل هو الوجوب النفسى الذى لموافقته ومخالفته ثواب وعقاب ، فلا يتوقف فعليته وتنجزه على تكليف آخر غير معلوم الحال.

نعم : لا يعلم أن المنبسط عليه بحسب الفعلية تمام المنبسط عليه واقعا أو بعضه ، ولا يخرج هذا التكليف النفسى المعلوم عن كونه نفسيا أو عن كونه بالعلم فعليا ، بعدم العلم بأن المنبسط عليه علما تمام ما هو المنبسط عليه واقعا أم لا.

فان قلت : كون الأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسى المتعلق به على أى حال إنما هو باعتبار أنه ، إما تمام متعلق الوجوب النفسى وكله أو بعضه.

وكونه بعضه لا ينفك عن كون الأكثر كل المتعلق وتمامه ، لا كالوجوب المقدمى التابع لوجوب ذى المقدمة ، إذ لا تعدد لحقيقة الوجوب ، ولا عليّة بين المتضايقين.

فليست بعضيّة الأقل معلولة لكليّة الأكثر ، بل لأن البعضية والكليّة متضايقتان والمتضايقتان متكافئتان فى القوة والفعلية.

ففعلية بعضية الأقل ملازمة لفعلية كلية الأكثر.

فكون الأقل متعلقا فعلا للوجوب النفسى يستدعى أن يكون على تقدير كليته فعليا وعلى تقدير بعضيته فعليا.

وفعلية البعضية على تقدير يستدعى فعلية كليّة الأكثر على ذلك التقدير.

ص: 296

مع أن الفرض فرض عدم فعلية الوجوب النفسى بالاضافة إلى الأكثر ، فكيف تكون بعضية الأقل فعلية.

قلت : بعضية الأقل واقعا ملازمة لكلية الأكثر واقعا.

واحتمال بعضية الأقل - الملازم لاحتمال كلية الأكثر واقعا - حيث إنه مقرون باحتمال كلية الأقل واقعا ، فلذا يكون تعلق الوجوب المعلوم أصله بذات الأقل معلوما.

والعلم بالوجوب النفسى المتعلق بهذا المقدار يوجب فعليته وتنجزه بهذا المقدار.

وأما بعضية الأقل فعلا فلا ندعيها حتى يلزم فعلية كلية الأكثر ، بل ندعى فعلية الأمر بذات الأقل للعلم به.

والذى ينتزع عن ذات الأقل فعلا هى كلية ذات الأقل للأمر النفسى بالمقدار المعلوم الذى صار فعليا ، فذات الأقل حقيقة هى كل ما صار الأمر بالاضافة إليه فعليا ، وكل جزء منه هو بعض ما صار الأمر بالنسبة إليه فعليا.

وهذا معنى ما ذكرنا : من أن عدم العلم بأن ذات الأقل تمام ما انبسط عليه الأمر أو بعضه واقعا ، لا يخرج الأمر المتعلق به عن النفسية وعن الفعلية ، فتدبره فانه حقيق به.

ومنه يتضح اندفاع دعوى (1) : أن المعلوم تفصيلا هو الجامع بين الماهية اللا بشرط القسمى بالاضافة إلى الجزء المشكوك والماهية بشرط شىء ، وهى مهملة فى قوة الجزئية ، ولو كان العلم بالجامع كافيا فى الانحلال لزم انحلال العلم الاجمالى بنفسه ، لكونه دائما علما بالجامع بين شيئين.

وجه وضوح الاندفاع : أن الاعتبار اللا بشرطى والاعتبار البشرطىء

ص: 297

1-1. المدعى هو المحقق النائينى قده. أجود التقريرات 2 / 288.

وان كانا متقابلين ، إلا أن تقابل الاعتبارات لا يقتضى تقابل ما له الاعتبار ، ولذا اشتهر أن الماهية اللا بشرط شىء يجتمع مع ألف شرط.

ومن المعلوم أن ذات الماهية اللا بشرط هي الواجبة بالحمل الشائع ، لا بما لها من الاعتبار ، وهذه الذات معلومة الوجوب تفصيلا.

وأما المغالطة من حيث انحلال العلم بنفسه.

فمندفعة ، بأن الجامع فى سائر الموارد قابلة للانطباق على كل من المحتملين ، فلا يعقل تعيين أحدهما بنفس هذا العلم.

بخلاف ما نحن فيه ، فان تشكيل العلم الاجمالي وفرض الاحتمالين والجامع بملاحظة فرض اللا بشرطية فى الأقل.

وقد عرفت انها غير دخيلة لا فى الوجوب ولا فى النفسية ، فافهم واستقم.

فان قلت : مقتضى كون الواجب ارتباطيا عدم الفراغ عن عهدة الأقل المعلوم وجوبه إلا باتيان الأكثر ، إذ كما يحتمل أن يكون الأقل مطلوباً وحده ، كذلك يحتمل أن يكون مطلوباً فى ضمن الكل ، وعلى التقدير الثانى لا يتحقق الواجب إلا باتيان الأكثر حتى يتحقق المطلوب فى ضمن الكل.

قلت : ليس إتيان كل جزء شرطاً لوجوب كل جزء ولا قيماً لنفس الجزء ، بل نسبة الأجزاء إلى الوجوب النفسى الواحد المتعلق بها بتعلق واحد على حدّ واحد ، لا يكون بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر شرطاً لطلبه ولا لنفسه ؛ لاستحالة شرطية الشىء لوجوب نفسه ، وللزوم الخلف من فرض القيدية. لتمحض البحث فى الجزئية.

وإنما الارتباطية بلحاظ تعلق طلب واحد بالأجزاء بالأسر ، لقيام غرض واحد بها.

فمطلوبية كل جزء بعين الطلب الوحدانى ملازمة لمطلوبية الجزء الآخر بعين ذلك الطلب الواحد.

وفعلية مطلوبة ذات بعض الأجزاء - لمكان العلم بها - لا يستدعى فعلية ما هو مطلوب واقعا بعين ذلك الطلب ، مع عدم العلم الذى هو ملاك فعلية البعث وتنجزه.

ولا يجب الفراغ عقلا إلا عن عهدة ما كان الطلب بالاضافة إليه فعليا ، لا عن عهدة ما هو مطلوب واقعا.

فان قلت : القطع بانبساط الوجوب على الأقل لا- يجدى فى مقام القطع بالامثال ؛ إذ كما يقطع بالانبساط مع القطع بوجوب الأكثر ، ويقطع بعدم الامثال مع الاقتصار على الأقل ، كذلك يشك فى الامثال مع الشك فى الانبساط على الأكثر مع ان القطع بالانبساط على الأقل موجود فى كليهما.

قلت : القطع بعدم الامثال عند الاقتصار على الأقل فى صورة القطع بالانبساط على الأكثر ليس من حيث القطع بالانبساط على الأكثر واقعا حتى يشك فى الامثال هنا ، لمكان الشك فى الانبساط واقعا.

بل من حيث فعلية الأمر المنبسط على الأكثر لمكان العلم بالانبساط.

وعليه ، فلا شك فى الامثال إلا بالاضافة إلى الانبساط من حيث الواقع ، ولا يضر ذلك بالامثال لما يجب امتثاله عقلا وهو الأمر الفعلى.

فما هو فعلى ، وهو المعلوم تعلقه وانبساطه - لا شك فى الخروج عن عهده ومقتضاه ، وما هو غير معلوم فلا عهدة له عقلا حتى يجب امتثاله قطعاً. فتدبر.

88 - قوله (قده) : مع أن الغرض الداعى إلى الأمر لا يكاد يحرز (1) ... الخ.

توضيح المقام أن تحصيل الغرض : تارة : يجب عقلا لنفسه من دون نظر إلى الأمر وموافقته أو إسقاطه.

ص: 299

وأخرى : يجب عقلا مقدمة لإسقاط الأمر المنبعث عنه ، حيث لا يسقط المعلول إلا بسقوط علته.

وثالثة : يجب شرعا لبا ، نظرا إلى أن ما يجب لفائدة ففى الحقيقة تلك الفائدة هى المطلوبة أولا وبالأصالة ، ومحصلها مطلوب ثانيا وبالاتباع.

ولا يخفى عليك : أن لزوم تحصيل الغرض لنفسه : تارة : يراد به الغرض بما هو غرض أى المصلحة الباعثة الداعية ، فسيبيله سبيل موافقة الأمر بما هو أمر المولى ؛ أو (1) تحصيل مراد المولى بما هو مراده ، فكذا تحصيل غرضه بما هو غرض له داع إلى إرادته وبعثه.

وأخرى : تحصيل ذات الغرض أعنى نفس المصلحة اللزومية بذاتها.

ولذا لا ريب فى أنه إذا علم بأن ولد المولى غريق ولم يلتفت إليه المولى حتى يدعوه إلى إرادة انقاذه والبعث نحوه يجب عليه عقلا انقاذه ، لكونه ذا مصلحة لزومية ، بحيث لو التفت إليها المولى لا نقدح فى نفسه الداعى إلى البعث إليه.

والجواب عنه : أما على الوجه الأول بقسميه ، فبأن تحصيل الغرض إنما يجب إذا انكشف بحجة شرعية أو عقلية ، لا الغرض الواقعى الذى لا حجة عليه عقلا ولا شرعا ، فانه كالامر الواقعى والارادة الواقعية التى لا حجة عليهما ، فانه ليس من زى الرقية وعدم الخروج عن رسم العبودية تحصيل أغراض مولاه الواقعية التى لا حجة عليها.

وأبضا الأمر بشىء يصلح للكشف عن سنخ غرض يفى به المأمور به ، ولا يصلح للكشف عن سنخ غرض لا يفى به ، إذ المفروض العلم بالغرض من طريق العلم بمعلوله ، والعلة والمعلول متوافقان سعة وضيقا.

ص: 300

1-1. فى الأصل أو تحصيل لكن الصحيح إذ تحصيل.

وعلى هذا، فإن لم نقل بانحلال العلم الاجمالي بالأمر، فالعلم حجة على الأمر المردد، والأمر المردد حجة على الغرض المردد فيجب تحصيله.

وأما إذا قلنا بالانحلال، فلا حجة على الأمر المردد، بل على الأمر بذات الأقل فقط.

فالغرض الواقعي إن كان مما يفى به الأقل فقد تمت عليه الحجة.

وإن كان مما لا يفى به إلا الأكثر فلا حجة عليه، فلا يجب تحصيله.

فهذا البرهان يتوقف على تمامية البرهان الأول على استحالة الانحلال، وإلا فلا (1)، مع أن المفروض أنه برهان آخر، ولو لم يتم الأول.

وأما على الوجه الثاني: فبأن الغرض القائم بشيء يستحيل أن ينبعث عنه الشوق إلا إلى ذلك الشيء دون غيره، سواء كان مباينا أو أعم أو اخص.

والشوق إلى فعل يستحيل أن يحرك العضلات إلا إلى المشتاق إليه في الإرادة التكوينية، ويستحيل أن ينبعث منه بعث إلا إلى المشتاق إليه في الإرادة التشريعية.

وحيث إن الأمر الواقعي لم يكن فعليا إلا بالنسبة إلى ذات الأقل، فيكشف بمقتضى العلية والمعلولية عن فعلية الغرض بمقدار فعلية الأمر.

ولو كان الغرض الواقعي قائما بالأكثر وكان فعليا للزم على المولى جعل الاحتياط بجعل احتمال الأكثر منجزا، وإلا لكان ناقضا لغرضه.

ولا ينافى ذلك وحدة الغرض وبساطته؛ لما فهمنا من الشرع أنه يمكن أن يكون ذا مراتب، بحيث يصير فعليا بمرتبة دون مرتبة أخرى، كما فيما إذا

ص: 301

1-1. لا يخفى ما في العبارة من الخلل لأن قوله وإلا فلا إنما يذكر بعد القضية الشرطية فيقال إذا صح المطلب الفلاني صح هذا أيضا وإلا فلا فكان عليه فده أن يقول فان تمّ الاول تمّ هذا أيضا وإلا فلا.

نسى بعض الأجزاء ، فانه تصح الصلاة ولا تجب الاعادة.

ولا يعقل ذلك إلا إذا كان لما عدا المنسى غرض فعلى بسببه تعلق به أمر فعلى ، لاستحالة المعلول بلا علة.

كما أن مقتضى عدم ايجاب الاعادة عدم فعلية الغرض القائم بالمجموع.

وبالجملة بعد إمكان كون الغرض ذا مراتب غير منافية لوحدة الغرض وبساطته يكون الأمر الفعلى - من باب الكشف الإتي - حجة على غرض فعلى فى متعلقه ، فلا محالة يسقط بسقوطه.

ومنه تبين صحة الانحلال من حيث الوجوب ، ومن حيث الفعلية والتنجز ، ومن حيث الغرض.

وأما ما عن (1) بعض أجلة العصر فى مقام الجواب عن هذا الوجه من أنه لا- يعقل بقاء الأمر مع اتيان متعلقه ، لأنه يرجع إلى طلب الحاصل ، ففيه المحذور من وجهين :

أحدهما : أن الأمر على تقدير بقاءه لا يقتضى إيجاد الموجود حتى يكون من باب طلب الحاصل ، بل مقتضاه إيجاد الطبيعة.

غاية الأمر حيث علم أن مقتضاه إيجاد الطبيعة مرة واحدة ، كان بقاءه على حاله بعد الجرى على وفق مقتضاه خلفا ، فان بقاءه مقتضى لايجاد الطبيعة مرة أخرى ، وهو خلف.

ثانيهما : أن استحالة شىء لا تسوغ وقوع محال آخر ، وهو انفكاك المعلول عن علته ، فان مقتضى بقاء الأمر هو الخلف المحال ، ومقتضى القطع بسقوطه مع الشك فى سقوط الغرض الباعث عليه انفكاك المعلول عن علته ، فلا بد من إصلاح أمر الغرض بحيث لا يرد هذا المحذور ، ولا يندفع إلا بما ذكرنا.

ص: 302

وأما على الوجه الثالث : فبأن الأحكام الشرعية تارة : تكون مستندة إلى أحكام عقلية ، وأخرى : لا تكون مستندة إليها.

فالأولى : حيث إنها بعين الملاك الذى يستقل العقل بحسنه ، فحالها حال الحكم العقلى .

وقد بيّنا مرارا (1) أن الحثيات التعليلية فى الأحكام العقلية حثيات تقييدية لها ، وأن الأغراض فى الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها . فالضرب مثلا- بما هو تأديب حسن ، لا- أنه حسن للأدب المرتب عليه ، وأنه الباعث على استقلال العقل بحسنه ، بل التأديب بعنوانه المندرج تحت عنوان الاحسان حسن ، سواء انطبق على الضرب أو على غيره .

وبالجملة : فمثل هذا الحكم الشرعى حيث إنه بملاك الحسن العقلى ، فلا محالة حاله حاله فى تحصيل الفعل بما هو معنون بالعنوان الحسن .

والثانية : حيث إنها بملاك مولوى فى نظر الشارع ، وقد مرّ (2) وسيأتى - إن شاء الله تعالى - أن الملاكات المولوية الشرعية لا يجب أن تكون عين الملاكات الموجبة لاتصاف الأفعال بالتحسين والتقييح العقلانيين ، فلا محالة تكون الأغراض متمحصنة فى كونها حثيات تعليلية ، ولا- موجب لكونها حثيات تقييدية ، إذ لا- يتصف الفعل بأنه واجب شرعى إلا إذا وقع فى حيز البعث والتحرك ، ولا موقع للاتصاف به واقعا وظاهرا إلا من حيث تعلق البعث به ، والمفروض تعلق البعث بنفس الفعل .

وكذا حال الارادة التشريعية ، فان البعث منبعث عنها ، فلا يتسبب المولى

ص: 303

1-1 . منها فى مبحث مقدمة الواجب . نهاية الدراية 1 : التعليقة 288 و 290 .

2-2 . فى مبحث حجية الظن . نهاية الدراية 3 : التعليقة 2 . وفى مبحث البراءة ، التعليقة 30 .

إلى إيجاد فعل إلا إذا كان مرادا من المكلف ، فليس الغرض مرادا ولا واجبا شرعا لا بالذات ولا بالعرض .

89 - قوله (قدّه) : بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الاوامر (1) ... الخ .

وعن بعض (2) أجلة العصر : ليس هذا الكلام مبني على قواعد العدلية القائلين بوجود المصلحة والمفسدة ؛ لوضوح أن لكل أمر غرضا في إتيان المأمور به وإن كان جزافا ، ويلزم على العبد إتيان المأمور به على نحو يحصل غرض المولى . انتهى .

أقول : مبنى الأشاعرة على نفى الغايات الذاتية والعرضية في أفعاله تعالى ، نظرا إلى إمكان الارادة الجزافية ، تمسكا منهم ببعض الأمثلة الجزئية المذكورة في الكتب الكلامية بل الأصولية أيضا .

غاية الأمر : أن غاية فعله تعالى - على القول بها حيث إنه تعالى حكيم - هي المصالح والمفاسد .

فالأشاعرة يدعون أن الارادة علة للفعل ومخصصة له ، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ، إلا أن الارادة الجزافية - أي بلا جهة أخرى موجبة لها - ممكنة ، لا أن الارادة بغرض غير عقلائي أو غير المصلحة محل الكلام .

ومنه تعرف أن الغرض لا يوصف بالجزاف بل بكونه غير عقلائي ، بل الموصوف به هي الارادة أي الارادة بلا جهة موجبة لها .

وأما تحقيق امتناع الارادة الجزافية ، وحصر الجهة الموجبة لها من الشارع في المصالح والمفاسد ، وامتناع الارادة بلا فائدة في المراد ، وامتناع التكليف

ص : 304

1-1 . كفاية الأصول / 364 .

2-2 . هو المحقق الحائري قدّه . درر الفوائد / 475 .

الحقيقي بالاضافة [إلى] (1) ما لا غرض فيه ، فيحتاج إلى بسط في الكلام ربما لا يناسب المقام.

ومجمله : أن الفعل وإن تخصص بالارادة وكان معلولا لها ، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح في الفعل ، إلا أن تخصص إرادة هذا الفعل دون إرادة الفعل الآخر المساوي له بالوقوع يحتاج إلى جهة مخصصة ، وإلا لزم التخصص بلا مخصص المساوق للمعلول بلا علة في نفس الإرادة.

كما أن نسبة الفاعل وفاعليته إلى كل من الارادتين - بناء على أنها من أفعاله لا من كفياته - على السوية.

فاختصاص فاعليته باحدهما دون الأخرى بلا مخصص ، فإما بارادة أخرى وهكذا فيتسلسل ، أو بهذه الإرادة فيدور.

وحيث إن الارادة لا بد لها من جهة موجبة فهي منحصرة بالاضافة إليه تعالى بما هو حكيم في المصالح والمفاسد ، فمن حيث عدم الجهة المرجحة يستحيل تحقق الارادة ، ومن حيث عدم موافقة الجهة للحكمة تكون قبيحة ، فيستحيل صدورها منه تعالى بالتبع.

ومنه تعرف مورد الاستحالة ومورد القبح.

وحيث إنه تعالى غنى بالذات وتأم وفوق التمام ، فلا محالة يستحيل عود المصالح والفوائد إليه تعالى ، بل إلى عبده.

وأما انبعث الارادة التشريعية عن غرض في المراد ، وانبعث التكليف الحقيقي عن غرض في المكلف به ، فقد تعرضنا لهما مفصلا في مبحث دليل الانسداد (2) فراجع.

ص: 305

1-1. أثبتناها لضرورة السياق.

2-2. نهاية الدراية 3 : التعليقة 145 حيث قال قده : فنقول أما الارادة التشريعية ، وهو الشوق الاكيد المتعلق بفعل الغير الخ.

90 - قوله (قده): لا يجدى من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدالة (1) ... الخ.

ولا يخفى عليك أن النزاع من حيث دوران الأ-مر بين الأقل والأكثر، وإن كان لا يتفاوت فيه العدلى والأشعرى، لكنه من حيث حصول المصلحة التى هى إما عنوان للواجب أو غرض منه، يتفاوت فيه العدلى والأشعرى، فمثل الشيخ الأعظم (رحمه الله) المجيب (2) بهذا الجواب لا يتمكن من اختيار البراءة، مع كونه على ما عليه المشهور من العدالة، وإن كان لغيره ذلك.

وتوهم: أنه على فرض كون الصلاة مقدمة لواجب عقلى، ننقل الكلام إليه، فإذا كان عنوانه مبينا تفصيلا وجب الاحتياط فيه، وإذا كان دائرا بين المتباينين وجب فيه الاحتياط، وإن كان دائرا بين الأقل والأكثر كان حاله حال ما نحن فيه.

مدفوع: بأن العنوان أو الغرض أمر بسيط لا يدور أمره بين المتباينين أو الأقل والأكثر، بل يدور أمر محصله بين المتباينين أو الأقل والأكثر، والشك فى المحصل مورد الاحتياط مطلقا.

والعجب أنه جعل هذا المعنى تفسيرا لجواب الشيخ الأعظم (قدس سره) مع أن صريح كلامه (رحمه الله) نفى الاحتياط على مسلك الأشاعرة وبعض العدالة، لا نفيه مطلقا حتى على مسلك المشهور من العدالة.

91 - قوله (قده): لاحتمال أن يكون الداعى إلى الأمر (3) ... الخ.

ومرجعه أيضا إلى الشك فى حصول الغرض الباعث على الأمر.

وفيه: أن الأمر على هذا المبني حيث إنه معلول عن غرض فى نفسه،

ص: 306

1-1. كفاية الأصول / 365.

2-2. فرائد الأصول المحشى / 2 / 116.

3-3. كفاية الأصول / 365.

فالحجة على الغرض في نفس الأمر تامة.

إلا أنه من هذه الحيثية مفروض الحصول ؛ لأنه قائم بنفس الأمر ، ولا حجة على غرضية هذا الغرض من الواجب حتى يجب تحصيله ، فما تمت عليه الحجة مفروض الحصول ، وما يمكن تحصيله غير لازم التحصيل ؛ لعدم الحجة عليه على الفرض .

مضافا إلى أن اتحاد الغرض من التكليف ومن المكلف به معقول على وجه وغير معقول على وجه آخر .

فإن أريد : أن مصلحة المكلف به كافية في صحة التكليف من دون حاجة إلى مصلحة في نفس التكليف فهو معقول ، إلا أنه خلاف هذا المبني .

وإن أريد : أن المصلحة القائمة بالأمر قائمة بالمأمور به فهو غير معقول ؛ إذ يستحيل أن يكون عين ما يقوم بفعل المولى قائما بفعل العبد .

نعم قيام فرد آخر من سنخ ذلك الغرض بفعل العبد معقول ، إلا أنه مشكوك من أصله ، لا أن غرضيته من الواجب فقط مشكوك كما في الأيراد الأول ، ولعله (قدس سره) أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله (رحمه الله) : فافهم .

92 - قوله (قده) : كيف ولا اشكال في امكان الاحتياط (1) ... الخ .

توضيحه : أنه لا شبهة في إمكان الاحتياط هنا وفي المتباينين ، إذ الكلام بين الأعلام في لزومه لا في إمكانه ، ولا شبهة أيضا في أن قصد الوجه تفصيلا غير ممكن ، لا هنا ولا في المتباينين ، فيدل على حصول اللطف والمصلحة بالاحتياط بفعل الأكثر هنا ، وبفعل المتباينين هناك ، وإلا كان معناه عدم إمكان الاحتياط حقيقة في العبادة .

وعليه فيجب الاحتياط تفصيلا للغرض ، ولا يكفي مجرد التخلص عن

ص: 307

عقاب مخالفة الأمر؛ فان كفايته كانت مبنية على عدم حصول اللطف والمصلحة بالاحتياط الفاقد لقصد الوجه تفصيلا.

ويندفع: بأن عدم التمكن من قصد الوجه تفصيلا كما يجتمع مع عدم دخله في الغرض، كذلك يجتمع مع عدم لزومه، فلا يكشف عن عدم دخله.

وأما التسالم على إمكان الاحتياط: فان أريد إمكان الاحتياط بمعنى موافقة المأمور به الواقعي فهو مسلم، لكنه لا يجدى الخصم.

وان أريد إمكانه بمعنى إتيان الفعل على وجه يترتب عليه المصلحة فهو محل الكلام، من حيث دخل قصد الوجه في الغرض وعدمه.

وقد مرّ أن عدم التمكن من قصد الوجه تفصيلا يجامع عدم دخله وعدم لزومه.

ولا منافاة بين عدم إمكان الاحتياط بمعنى يترتب عليه الغرض، وإمكانه بمعنى موافقة الأمر، بحيث يتخلص عن عقوبة مخالفة الأمر.

ففي المتباينين لا يمكن التخلص عن عقاب مخالفة الأمر المعلوم إلا بإتيانهما معا. وفي الأقل والأكثر - بناء على عدم الانحلال - كذلك.

وأما بناء على الانحلال فلا - عقاب إلا على المخالفة للأمر المعلوم تعلقه بالأقل فقط، فلا موجب للاحتياط بفعل الأكثر، لا من حيث تحصيل الغرض لعدم إمكانه، ولا من حيث التخلص عن عقاب المخالفة، لأنه يتحقق بفعل الأقل.

93 - قوله (قده): مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك (1) ... الخ.

أى بنحو يعرف وجه أجزاء المأتي به تفصيلا، ولم يبين (قدس سره) وجه

ص: 308

وضوح البطلان ، بل أفاد (قدس سره) أن المراد من الوجه هو الوجه النفسى ، دون الوجه الغيرى من الوجوب الغيرى أو الوجوب العرضى أو عنوان الجزئية.

وتوضيحه - ما مرّ منّا (1) - فى مباحث القطع : أن المراد بالوجه الشرعى ما يحاذى الوجه العقلى ، لما مر من تنزه ساحة الشارع من الأغراض النفسانية والاقتراحات الغير العقلانية ، فلا يوجب إلا ما هو حسن واقعا عقلا ، ولا يحزّم إلا ما هو قبيح واقعا عقلا.

ومن الواضح أن الفعل بلحاظ قيام المصلحة المحسنة له موجه بوجه واحد حسن ، لا أن كل جزء له مصلحة خاصة به.

فليس لكل جزء وجه حسن ، وإلا لكان هناك واجبات نفسية ، حيث إنها فى الواقع واجبات عقلية.

ومن البين أيضا أن الفعل المعنون بعنوان حسن لا يصدر موصوفا بالحسن ، وممدوحا على فاعله ، إلا إذا صدر بعنوانه بالاختيار.

فاذا علم عنوانه وجب قصده ، وإلا وجب قصد وجهه النفسى الشرعى ، حتى يكون قصدا إجماليا لوجهه الحسن العقلى الواقعى ، حتى يصدر منه حسنا وممدوحا عليه.

وأما دعوى أن جزء العبادة عبادة ، وكل عبادة يعتبر فيها قصد الوجه ، إذ لا فرق بين عبادة وعبادة ، فهو قياس مغالطى.

لأنه : إن أريد من العبادة ما يكون حسنا بذاته ، وهو المراد من العبادة الذاتية ، فالصغرى غير صادقة ؛ إذ لا يجب أن يكون جزء ما هو معنون بعنوان حسن حسنا بنفسه ، بل هو مقوم للمعنون بعنوان حسن ، فانه مقتضى الجزئية.

وإن أريد من العبادة ما لا يحصل الغرض منه إلا إذا اتى به بداع قربى ،

ص: 309

فالكبرى غير صادقة، إذ ليس الوجه في اعتبار قصد الوجه عقلا إلا ما سمعت، من أنه لقصد العنوان الحسن الواقعي إجمالا، فلا يجب قصد الوجه في كل عبادة بهذا المعنى، بل في كل عبادة بالمعنى الأول.

94 - قوله (قده): وإتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية ووصفا (1) ... الخ.

أمّا بنحو الداعي، فيدعوه الأمر الوجوبي بما هو وجوبي إلى الواجب الواقعي، فيأتي بالأكثر أو بالمتباينين معا تحصيلا للواجب الواقعي.

وأمّا بنحو التوصيف، فليس المراد إتيان الموصوف بأنه واجب كما هو ظاهر العبارة، لما حقق في محله من أن عنوان الواجب ليس - كعنوان التأديب أو التعظيم - من عناوين المأتي به في الخارج، لوضوح أن العنوان لا ينتزع إلا بلحاظ قيام مبدئه بذات المعنون. والوجوب الحقيقي لا قيام له بالفعل الخارجى، للبراهين المسطورة في مبحث (2) اجتماع الأمر والنهى.

بل المبدأ يقوم بطبيعي الصلاة الملحوظة فانية في مطابقتها، فطبيعي الصلاة بعد تعلق الوجوب به هو الموصوف بأنه واجب.

وأما المأتي به في الخارج فهو مطابق ذات الواجب، لا معروض الوجوب ومعنون عنوان الواجب.

فالمراد بقصد الوجه توصيفا أن يتصور طبيعي الصلاة الموصوف بأنه واجب، فيقصده ويريده بما هو كذلك.

فغرضه (قدس سره) اقتران المأتي به بوجه الوجوب قصدا لا خارجا. ضرورة أن متعلق القصد والارادة هي الطبيعة المقومة للارادة في أفق النفس، لا

ص: 310

1-1. كفاية الأصول / 365.

2-2. نهاية الدراية 2: التعليقة 167، 168.

الصلاة الخارجية ؛ لاستحالة تقوم القصد والارادة بالخارج عن أفق النفس.

95 - قوله (قده) : لا سيما اذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته وجزءا لفرده (1) ... الخ.

مقتضى دعوى انطباق الواجب على المأتى به بتمامه وكماله ، لصدق الطبيعى على الفرد بمشخصاته ، إمكان قصد الوجه تفصيلا.

وتحقيق المقام : أن صدق الطبيعى على الفرد بمشخصاته ليس بمعنى صدق الانسان على زيد بعوارضه من كنهه وكيفه ووضعيه وأشباه ذلك ، بدهة أن فردية شىء لمقولة ليس مناطا لفردية شىء آخر لمقولة أخرى ، فان المقولات متباينات بالذات ، ووجود كل مقولة كون تلك المقولة لا غيرها ، لاستحالة أن تكون هوية واحدة هوية مقولتين بالذات ، وإلا لزم الخلف.

مضافا إلى أن الانسان ينتزع من زيد وعمرو ويكر ، مع تخالفها فى العوارض ، ولا ينتزع معنى واحد عن مطابقات متخالفة بما هى متخالفة ، وإلا لزم وحدة الكثير ، فلا محالة ينتزع منها بجهة توافقها ، وهى كونها ذات نفس وبدن.

بل المراد من صدق الطبيعى على فرده أن هوية زيد مثلا ، بما هو فرد لطبيعة الانسان ، ليست إلا وجود حصّة من هذه الطبيعة ، كما أن هوية عمرو وجود حصّة أخرى من هذه الطبيعة.

فوجود زيد وجود بالذات لحصّة متقرّرة فى مرتبة ذاته ، ووجود بالعرض للطبيعة النوعية التى يشترك فيها جميع الحصص.

ولست الماهية الشخصية إلا هذه الحصّة المتحصّصة بنفس وجودها ، الذى هو الشخص الحقيقى ، وما يحتفّ به من العوارض لوازم التشخيص.

نعم إذا لم نقل بأن المركب من الجوهر والعرض مركب اعتبارى لا وحدة

ص: 311

له حقيقة، بل قلنا باتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود، نظير اتحاد المادة والصورة في الوجود السارى من الصورة الى المادة، فيكون الموضوع مجرى فيض الوجود، فيسرى الوجود منه إلى عرضه.

فتارة: يلاحظ كل منهما بما له من الدرجة الخاصة من الوجود، فأحدهما جوهر والآخر عرض ولكل حكمه.

وأخرى: يلاحظ كلاهما متحدتين في الوجود السارى، فيحكم على أحدهما بأنه الآخر في الوجود السارى.

فحينئذ يصح دعوى صدق الطبيعى على فرده بمشخصاته المشهورية التى هى فى الحقيقة لوازم التشخيص.

هذا كله فى صدق الطبيعى على فرده بمشخصاته الحقيقية.

وأما صدقه على فرده بمشخصاته الاعتبارية، كما فى صدق طبيعى الصلاة على المشتمل على الأجزاء المستحبة، فتوضيح القول فيه أن الصلاة من المركبات الاعتبارية لاشتمالها على طبائع متعددة هى مقولات متباينة كمقولة الكيف المسموع ومقولة الوضع وشبههما.

ومن الواضح أن كل جزء منها كما أنه حقيقة من الحقائق، كذلك له وجود خاص محفوف بعوارض مخصوصة، وليس جزء منها مقوما لحقيقة جزء آخر منها، ولا مشخصا ومعينا لجزء آخر منه (1) ولا من لوازم مشخصة.

بل إذا وجدت الأجزاء المزبورة فى الخارج فقد وجدت حصص خارجية مطابقة لطبائع مأخوذة وملحوظة على نهج الوحدة، أرادت بارادة واحدة ووجبت بوجوب واحد.

ومنه تعرف حال الجزء المستحبي كالتنوت، فانه حصة من الطبيعة

ص: 312

1-1. كذا فى الأصل، لكن الصحيح: منها.

النوعية للكيف المسموع ، له وجود خاص ولوازم مخصوصة كسائر الأجزاء.

غاية الأمر أنه جزء الطبيعة المؤتلفة من ذوات أجزاء واجبة وذوات أجزاء مندوبة.

ونسبة الأجزاء كلها الى هذه الطبيعة المؤتلفة نسبة جزء الطبيعة إليها ، لا نسبة جزء الفرد بمعنى المشخص إلى الطبيعة.

ولا يخفى عليك أن كون طبيعة الصلاة الواجبة بالاضافة إلى الأجزاء المستحبة لا بشرط لا يوجب اعتبار المشخصية لتلك الأجزاء إذ الواجب بالاضافة إلى كل خارج غير مناف له لا بشرط ، ومع ذلك ليس كل خارج عن الطبيعة من مشخصاتها.

مع أن التعين المصحح لكون الشيء بشرط شيء لا يمنع عن صدق اللا بشرط ، لا أنه مطابق اللا بشرط.

فالصحيح في اعتبار المشخصية للأجزاء المندوبة هو أن المأتي به في ضمن الصلاة الواجبة مما يندب اليه :

تارة : يكون مستحبا في نفسه مطلقا ، سواء كان في الصلاة أو غيرها.

وأخرى : يكون مستحبا في الصلاة ، بحيث تكون الصلاة ظرفا له فقط.

وثالثة : يكون مستحبا فيها بحيث يعد من مكملاتها وفضائلها.

واعتبار المشخصية في الثالث دون الأولين ، بلحاظ أن مشخص الشيء كما لا يعد أمرا في قبال الشيء ، بل نحو وجوده ، فكذا فضيلة الشيء وكماله ليست أمرا في قباله ، بل من شئونه وأطواره ، فالأجزاء المستحبة تعد كالمشخص بهذا الاعتبار.

ومن الواضح أن صدق الطبيعي على فردة ، بمشخصه حقيقة لملاك هو مفقود فيما سمي بالمشخص ، بنحو من العناية ، نظرا الى اشتراكهما في بعض اللوازم.

بل لو قلنا بصدقه على لوازم مشخصة للاتحاد في الوجود السارى ، لما كان مجال للصدق هنا.

إذ كما أن الأجزاء المستحبة ليست من مشخصات طبيعة الواجب ، كذلك ليست بالاضافة إليها بمنزلة الأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها ، كما هو واضح جدا ، فتدبره فإنه حقيق به.

96 - قوله (قدّه) : مضافا الى أنّ اعتبار قصد (1) ... الخ.

هذا إذا كان لزوم اتيانه عقلا ، من حيث احتمال دخله في الغرض المولوى المنبعث عنه الأمر ، لما مرّ في (2) محله من اقتضاء مقدمات الحكمة للقطع بعدم دخله فيه.

وأما بناء على إرادة الملاك العقلى المنبعث عنه الأمر فلا قطع بخلافه ، بل لا يعقل صدور الفعل حسنا ، إلا إذا قصد عنوانه تفصيلا أو إجمالا ، ومبنى الاشكال هذا الوجه ، دون الوجه الأول.

وعليه ، فلا مناص إلا بإبطال المبنى ، وهو أنه لا يجب انبعث الأمر عن ملاك عقلى من باب التحسين والتقييح العقلين.

وما يقال : من أن الشارع لا يأمر إلا بالحسن ولا ينهاى إلا عن القبيح ، فلا يراد منه الحسن والقبيح بهذا المعنى ، الذى ملاكه المصالح العامة الموجبة لبقاء النوع ، والمفاسد العامة الموجبة لاختلال النظام.

بل المراد : أن الشارع لا- يأمر إلا بما فيه مصلحة ، ولا ينهاى إلا عمّا فيه مفسدة ولو لم تكونا عمومية ، بحيث لو التفت العقل إلى تلك المصلحة أو تلك المفسدة لحكم بصلاحيتهما للعلية للبعث والزجر ، وهذا مفاد الحكم العقلى

ص: 314

1-1 . كفاية الأصول / 366.

2-2 . نهاية الدراية 1 : التعليقة 174 .

النظري ، كما أن الأول مفاد الحكم العقلي العملي ، فتدبر جيدا.

97- قوله (قده) : مع ان الكلام فى هذه المسألة لا يختص (1) ... الخ.

قد عرفت سابقا : أن اعتبار قصد الوجه ، تارة : لوجه عقلى وجهنا به كلام المتكلم ، وأخرى : لمجرد احتمال دخله فى الغرض ، وحكم العقل باتياناه.

فان كان الوجه فى اعتبار قصد الوجه هو الأول ، فملاكه كون الواجب معنونا بعنوان حسن ، لا يصدر حسنا إلا إذا قصد عنوانه تفصيلا أو إجمالا-، من طريق الأمر بقصد وجهه الشرعى المحاذى لوجهه العقلى ، سواء كان الغرض الباعث على الأمر به يترتب على نفس الفعل الحسن بما هو حسن ، أو كان الغرض بحيث لا يترتب عليه إلا إذا صدر بداعى الأمر به ، فيكون الواجب المنطبق عليه عنوان حسن عقلى : تارة - تعبديا ، وأخرى - توصليا ، من دون ملازمة بين اعتبار قصد الوجه والتعبدية.

هذا فى الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى بملاك التحسين والتقيح العقليين.

وأما إذا لم يكن كذلك ، بل كان لمجرد مصلحة فى المتعلق ، فلا موجب لقصد الوجه أصلا ، كما لا ملازمة بين الانبعاث عن المصلحة وكون المورد محكوما بالحسن عقلا ؛ لما مرّ غير (2) مرة : أن المصالح والأغراض المولوية لا يجب أن تكون هى المصالح العامة التى ينحفظ بها النظام ويبقى بها النوع.

فتلخص : أن الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى يجب فيه عقلا- قصد الوجه ، تعبديا كان أو توصليا ، والحكم الشرعى الغير المستند إلى الحكم

ص: 315

1-1. كفاية الأصول 366.

2-2. منها ما ذكره فى مبحث الانسداد. نهاية الدراية 3 : التعليقة 2. ومنها ما تقدم فى مبحث البراءة التعليقة 30.

العقلی - وان كان منبعثاً عن المصلحة - لا يجب فيه قصد الوجه ، تعبدیاً كان أو توصلیاً ؛ فلا ملازمة بین التعبدية وقصد الوجه على أى حال.

وإن كان الوجه فى اعتبار قصد الوجه هو الوجه الثانى ، فلا بأس بدعوى اختصاص احتمال اعتباره بالتعبدى ، إذ الغرض من التوصلى : إن كان مترتباً عليه ولو صدر لا عن قصد ، فكيف يحتمل اعتبار اتیانه بوجه وجوبه؟ فانه إنما يحتمل إذا كان للاختيارية وقصد الأمر فى نفسه دخلاً فى ترتب الغرض منه عليه.

98 - قوله (قدہ) : مع أنه لوقيل باعتبار قصد الوجه فى الامثال (1) ... الخ.

محصله : أن دخل قصد الوجه فى الغرض وعدم التمكن منه بفعل الأكثر ، لو كان مانعاً عن ایجاب الاحتياط بفعل الأكثر ، لكان مانعاً عن وجوب الأقل أيضاً ، لدخل قصد الوجه التفصيلى فى غرضه ، مع أنه لم يعلم وجوبه النفسى تفصيلاً ، كما لم يعلم وجوب الأكثر نفسياً تفصيلاً ، ولازمه تجویز المخالفة القطعية ، ولا يقول به أحد.

والجواب : أن غرض الشيخ الأعظم (قدس سره) ليس المنع من وجوب الأكثر ؛ لعدم التمكن من قصد الوجه ، ليعارض بالأقل ، ليلزم منه المحذور المذكور ، بل غرضه عدم ایجابه بعدم وجوب تحصيل الغرض من اللطف والمصلحة ، ودعوى حصر الاطاعة اللازمة عقلاً فى الاتیان بعنوان التخلص عن عقاب المخالفة.

وعليه ، فبناء على الانحلال يكون الأقل مقطوع العقاب ، فيجب عقلاً التخلص عن عقابه دون الأكثر.

فالأقل والأكثر وإن تساويا فى عدم الوجوب بعدم وجوب تحصيل

ص: 316

الغرض ، لكنهما يفترقان في لزوم التخلص عن عقاب المخالفة ، وهو مختص بالأقل دون الأكثر ، ولعل قوله (قدس سره) فافهم ، إشارة إلى ما ذكرنا ، فتدبر .

99 - قوله (قده) : وأما النقل ، فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض (1) ... الخ .

تحقيق المقام : أنه ربما يقال : بناء على الانحلال العقلي إن وجوب الأقل نفسياً أو غيرياً معلوم على التفصيل ، ووجوب الأكثر نفسياً مشكوك ، فيرفع بحديث الرفع مثلاً .

بل بناء على عدم الانحلال تتساقط القاعدة في طرف الأقل والأكثر من حيث وجوبهما النفسى ، فيبقى وجوب الزائد غيرياً بلا معارض ، فيرفع بحديث الرفع .

والجواب : ما عرفت من أنه لا وجوب غيرى للجزء ، فلا علم تفصيلى بوجوب الأقل ، كما لا مجرى للقاعدة في وجوب الزائد غيرياً .

بل الحق ما عرفت من أن تعلق الوجوب النفسى الشخصى المنبسط على المركب بالأقل معلوم ، وبالجزء الزائد مشكوك ، فيرفع الوجوب النفسى من حيث تعلقه بالجزء المشكوك ، ونتيجته عدم فعلية الأمر النفسى بالجزء الزائد ، وإن كان متعلقاً به واقعا ، ويستتبع رفع المؤاخذة على ترك الواجب بترك الجزء المشكوك .

وعليه ، فبناء على الانحلال يكون رفعه شرعا مؤكداً لنفى فعليته عقلاً .

بل بناء على ما ذكرنا (2) فى البحث عن مفاد حديث الرفع من أن مفاده هو الجعل ، دون الإخبار ، فمعنى رفع الحكم جعل عدمه فعلياً ، فيكون وارداً على حكم العقل ، فان العقل يحكم بعدم فعلية الحكم الواقعى ، من باب عدم وصوله ومفاد الحديث جعل عدمه فعلياً واصلاً . فراجع .

ص: 317

1-1 . كفاية الأصول / 366 .

2-2 . فى التعليقة 8 .

وأما بناء على عدم الانحلال عقلا ، فسيجيء - إن شاء الله تعالى - الكلام فيه .

وأما ما عن المصنف العلامة (قدس سره) : من أجزاء حديث الرفع في الجزئية المشكوكة ، بناء على أن جريانه في الوجوب النفسى يوجب محذور المعارضة والمنافضة ، فتحقيق الحال فيه : أن الأمر إذا تعلق بمركب من عدة أمور ، يوجب اتصاف المجموع بالكلية ، واتصاف كل واحد من تلك الأمور بالجزئية والبعضية ، فإن تمام المركب كل المطلوب ، وكل واحد بعض المطلوب ، وهذه الجزئية مجعولة بسبب جعل الطلب المتعلق بالمركب ، دون الجزئية ، بلحاظ الوفاء بالعرض أو بلحاظ الجمع فى اللحاظ ، فإنها واقعية لا جعلية .

وحيث إن الجزئية بلحاظ مقام الطلب مجعولة بتبع جعل الطلب المتعلق بالمجموع ، فلها وضع شرعا بالتبع ، فكذلك لها رفع شرعا .

وحيث إنه بين منشأ الانتزاع والمنتزع الاثنية بواسطة السببية والمسببية ، فلكل منهما حكم .

فربما لا يكون المنشأ موردا للشك ، فلا يعمه دليل الرفع ، فلا يرتفع بسببه الأمر الانتزاعى المجعول تبعا .

وربما يكون نفس الأمر الانتزاعى بنفسه موردا للشك بلا معارضة ، فيعمه بنفسه دليل الرفع ، كما فيما نحن فيه ، فإن جزئية الزائد ليست معارضة بجزئية غيره ، بخلاف الأمر النفسى بالأكثر ، فإنه معارض فى طرف الأقل .

ولا منافاة بين عدم رفع الأمر النفسى بالأكثر بحديث الرفع ابتداء ، وارتقاعه بالملازمة بينه وبين ارتقاع الجزئية . فتدبر .

والتحقيق : أن جزئية الشئ فى مقام الطلب ليست (1) - بالاضافة إلى

ص : 318

1-1 . فى الأصل : ليس ، والصحيح ما أثبتناه .

الطلب المجعول - من قبيل عوارض الوجود بالنسبة إلى معروضها ، بل من قبيل عوارض الماهية ، بمعنى أنهما مجعولان بجعل واحد بلا تخلل جعل بينهما ، لا أنهما كعوارض الوجود ، بحيث يكونان مجعولين بجعلين ، لما مرّ مرارا (1) : أن متعلق الطلب ثابت بثبوته ، وأن الحكم بالنسبة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية الغير الموقوفة من حيث الوجود عليها ، بل ووجودها بوجود العارض .

فالمراد له ثبوت في مرتبة الارادة بنحو ثبوت الارادة ، فان قوامها (2) في التحقق به ، إذ الشوق المطلق لا يوجد .

وكذلك متعلق البعث الاعتباري ثابت في أفق الاعتبار بنحو ثبوت البعث ، واتحاد الفعلين بأى نحو فرض من الفعلية محال ، فلا محالة لهما وجود واحد ، والمجعول بالذات إذا كان واحدا فله جعل واحد ، حيث لا تفاوت بين الجعل والمجعول بالذات ، بل بالاعتبار .

وإذا عرفت أن المتعلق بثبوته بعين ثبوت الطلب ، فما هو من شئون المتعلق - من حيث إنه كله أو بعضه - أولى بأن لا يكون له جعل بالاستقلال .

فمفهوم الطلب وان كان مغايرا لمفهوم متعلقه ولمفهوم الكلية والجزئية ، لكنها مجعولة بجعل واحد وموجودة بوجود واحد ، وليس بينها السببية والمسببية المقتضية للاثنية .

وعلم مما ذكرنا : أن معنى التبعية كون الجزئية مجعولة بالعرض ، لا كمجعولية وجوب المقدمة بتبع وجوب ذبيها . فالأصالة والتبعية معنى ، والذاتية والعرضية معنى آخر ، والأول أعم من الثانى .

ص: 319

1-1 . منها في مبحث التبعية والتوصلى نهاية الدراية 1 : التعليقة 167 .

2-2 . هكذا في الأصل والصحيح قوامه في التحقق بها .

وعليه ، فكما لا يكون وضع الجزئية إلا بوضع الأمر بالمركب كذلك لا رفع لها إلا بعين رفعه ، والمفروض عدم إمكان رفعه بحديث الرفع .

ومنه يتضح أن مجرد اختلاف الرتبة بين الأمر النفسى وجزئية الزائد من حيث اللزوم الموجب لتأخر رتبة اللازم عن ملزومه ولو كان لازم الماهية لا يجدى فى رفع الجزئية بملاحظة تساقط القاعدة فى المرتبة المتقدمة ، وذلك لأنه إنما يجدى مع تعدد الوجود كالوجوب الغيرى التابع للوجوب النفسى ، لا مع وحدة الوجود .

هذا كله مضافا إلى أن الكلية والجزئية متضايغان متكافئان ، فالجزئية وان لم تكن معارضة لجزئية سائر الأجزاء ، لكنها معارضة بكلية الأقل بتبع كلية الأكثر .

فكما أن كلية الأكثر فى نفسها مشكوكة ، لكنها معلومة بالاجمال ، كذلك جزئية الزائد مشكوكة فى نفسها ومعلومة بالاجمال بتبع معلومية كلية الأكثر بالاجمال ، والمفروض عدم شمول الحديث للمعلوم بالاجمال .

والجزئية والكلية لازمان للوجوب النفسى فى عرض واحد ، لوحدة المنشأ ، والمصحح للانتزاع ، وليست الجزئية مسببة عن كلية الأكثر ، ليتوهم تساقط القاعدة فى طرف كلية الأكثر وكلية الأقل ، فيبقى القاعدة فى نفى جزئية الزائد بلا معارض .

والمفروض أيضا أن المجعول بالتبع قابل للوضع والرفع ، والكلية كالجزئية فى المجعولية بالتبع . وسيجىء - إن شاء الله تعالى - بعض الكلام فيه .

هذا مضافا الى ما سيأتى (1) إن شاء الله تعالى فى مبحث الأحكام الوضعية أن الجزئية ليست من الأحكام المجعولة ولو تبعا ، بل هى من اللوازم التكوينية

ص: 320

للمجوعول التشريعي ، لا من لوازمه التشريعية ، لأن كل مجوعول تشريعي مجوعول تكويني ، ولا عكس ، فانه من حيث إنه من الموجودات الخارجية بما يناسبه من الوجود في نظام الوجود مجوعول تكويني ، ومن حيث صدوره من الشارع بما هو شارع شريعة وجاعل طريقة ، لا بما هو جاعل هويات الممكنات ، مجوعول تشريعي ، وملاك تشريعيته كونه ذا مصلحة موجبة لجعله شرعا .

ومن الواضح : أن وجوب المركب من حيث انبعائه عن مصلحة فيه تشريعي .

وأما اتصاف الشارع الموجب بكونه حاكما ، واتصاف المكلف بكونه محكوما عليه ، أو اتصاف الحكم بكونه محمولا ، واتصاف متعلقه بالموضوعية ، فكلها من اللوازم التكوينية للمجوعول التشريعي ، من حيث كونه تكوينيا .

فكذلك الجزئية والكلية بلحاظ تعلق شيء واحد بالمركب ، لا أن هذا المجوعول التبعية منبعث عن مصلحة تبعية لمصلحة المركب ، كالوجوب المقدمي المعلوم لمصلحة مقدمة تابعة لمصلحة ذيها . وسيجيء - إن شاء الله تعالى - تمام الكلام فيه في محله (1) .

ثم إن هذا كله بناء على الانحلال من وجوه الاشكال .

وأما بناء على عدم الانحلال ، ففيه وجوه أخرى من الاشكال :

أحدها : ما عن شيخنا العلامة رفع الله مقامه في هامش (2) الكتاب ، وهو منافاة رفع الجزئية مع العلم الاجمالي بالحكم الفعلي المحكوم عقلا بالاحتياط ، ولذا خص جريان حديث الرفع بما إذا علم إجمالا بمجرد الخطاب بالايجاب ، دون ما إذا علم بالحكم الفعلي .

ص: 321

1-1 .1. نهاية الدراية 5 : التعليقة 44 .

2-2 .2. كفاية الاصول / 366 .

لكنه بنفسه قابل للدفع ، فان محذور المناقضة أو الاذن فى المخالفة إنما يكون مع جريان الأصل أو القاعدة فى تمام الأطراف.

وأما إذا اختص أحد الاطراف بأمانة أو أصل أو قاعدة ، وكانت سابقة على العلم الاجمالى أو مقارنة له ، فلا علم إجمالى بحكم فعلى على أى تقدير حتى يكون له أثر.

والمفروض اختصاص الحديث بأحد الطرفين ، وسبقه على العلم الاجمالى.

بيانه : أن المراد من الحكم الفعلى الذى تعلق به العلم : إن كان الفعلى من قبل المولى ، كما هو مدلول الأدلة ، والعلم به يبلغه إلى درجة الفعلية البعثية والزجرية ، وهو الفعلى بقول مطلق ، فمع قيام الحجة على طرف من العلم بخصوصه لا يصلح العلم لجعله بالغاً إلى درجة الفعلية المطلقة ، لما مرّ (1) سابقاً من امتناع اجتماع الفعلين فى طرف.

وإن كان الفعلى المتعلق به العلم هو الفعلى بقول مطلق ، فمع أنه غير (2) معقول - كما مرّ مراراً - يرد عليه : أنه مع قيام الحجة لا يعقل انعقاد العلم الاجمالى بحكم بعثى فعلى على أى تقدير ، فاما لا علم وإما لا تأثير له فى الفعلية ، فلا مناقضة ولا منافاة.

ثانيها : أنه إذا انحل العلم الاجمالى بالقاعدة فلا أثر له فى الطرف الآخر ، فما الملزم بفعل الأقل؟ ولازمه تجويز المخالفة القطعية.

ص: 322

1-1. فى التعليقة 35 و 37.

2-2. لأن الفعلية بقول مطلق متقدمة بالعلم فما دام لم يعلم التكليف لم يكن الفعلية على الاطلاق وقد صرح قده فى غير مورد بأن الحكم عبارة عن جعل ما يمكن أن يكون داعياً فاذا وصل كان فعلياً بقول مطلق فراجع مبحث حجية القطع. نهاية الدراية 3 : التعليقة 41 و 43.

والجواب : أنا لا نقول بلزوم سائر الأجزاء من ناحية العلم الاجمالي حتى يرد المحذور ، بل بلزومها بالأدلة الدالة على جزئية تلك الأجزاء ، وأدلة الإجزاء لا تثبت إلا جزئيتها للواجب النفسى ، لا أنها تثبت تعلق الأمر النفسى بالأقل ، ليكون العلم الاجمالي منحلا بسببها ، ويلزم الخلف من انحلاله ، مع قطع النظر عن حديث الرفع ، ويكفى ثبوت جزئيتها للواجب النفسى فى الالزام عقلا باتيانها ، وثبوت المؤاخذة على ترك الواجب النفسى بتركها.

ثالثها : أن رفع الجزئية لا يوجب انحلال العلم الاجمالي إلا بناء على الأصل المثبت ، لأن الجزئية ليست من أطراف العلم ، بل ملزومها من أطرافه ، وإجراء القاعدة فى نفس ما هو من أطراف العلم غير ممكن للتساقط بالمعارضة ، فلا يرتفع الأمر النفسى عن الأكثر إلا بالملازمة العقلية.

والجواب عنه أولا : أن المورد ليس من موارد الأصل المثبت إذ لا نريد التعبد بعدم الملزوم بالتعبد بلازمه ، بل هما متلازمان فى جميع مراتب وجودهما.

فالجزئية الواقعية ملازمة عقلا لتعلق الأمر النفسى واقعا بما يعم هذا الجزء ، والجزئية الفعلية ملازمة للأمر النفسى الفعلى بما يعم الجزء ، وكذا رفع الجزئية واقعا وفعلا.

فيكون حال ما نحن فيه حال اللازم الأعم للواقعى والظاهرى ، بحيث يكون التعبد محققا لموضوعه ، لا موجبا للتعبد به كوجوب المقدمة ، فانه لازم عقلى لكل واجب واقعى أو ظاهرى ، وكما أن التعبد بجزئية شىء ظاهرا مستلزم عقلا لتعلق الأمر فعلا بما يعمه ، كذلك التعبد بعدمها مستلزم لعدم تعلق الأمر الفعلى بما يعمه عقلا.

وبالجملة : عدم الانفكاك عقلا ليس مخصوصا بواقعهما ، حتى يكون الاستلزام فى مقام التعبد مبنيا على الأصل المثبت ، بل سار فى جميع مراتب الواقع والفعلية.

وثانياً: أن رفع الجزئية، وإن لم يستلزم رفع الأمر النفسى عن الأكثر، إلا أنه يرفع المؤاخذة على الواجب النفسى، من قبل تركه بترك الجزء المشكوك، ولا أثر للعلم الاجمالى بالأمر النفسى، الذى لا أثر له على تقدير تعلقه بالأكثر، وإن لم ينحل برفع أحد طرفيه.

وأما عدم ثبوت وجوب الأقل نفسياً برفع جزئية المشكوك فلا يضرنا بعد العلم باستحقاق العقاب على ترك الواجب النفسى، بسبب ترك كل واحد من الأجزاء ما عدا المشكوك.

مع أنك قد عرفت سابقاً (1) البرهان على قيام غرض نفسى بالأقل الكاشف - بنحو كشف العلة عن معلولها - عن إيجاب نفسى متعلق بالأقل فى هذه الحال فراجع.

ومما ذكرنا يندفع إشكال الأصل المثبت بتقريب آخر، وهو أن الماهية المتعلقة بها الأمر النفسى إما ملحوظة بنحو اللابشرط القسمى أو بنحو الشرطى، ونفى الثانى لا يثبت كونها متعينة بالتعين اللابشرطى.

وأما دفعه (2) بأن الاطلاق مقابل للتقييد بتقابل العدم والملكة، لا بتقابل التضاد، فاطلاق الماهية عين عدم تقيدها الثابت بحديث الرفع.

فمخدوش: بأن الاطلاق بمعنى اللابشرطية معنى، وعدم تقييد الماهية بخصوصية معنى آخر، فان اللابشرطية ملاحظة الماهية بحيث لا تكون مقترنة بخصوصية، ولا مقترنة بعدمها، فعدم الاقتران بالخصوصية لازم أعم للماهية اللابشرط والماهية بشرط لا، لا أنه عين لحاظ الماهية لا بشرط.

نعم بعد الفراغ عن عدم اقتران الماهية بعدم الخصوصية ينحصر الأمر

ص: 324

1-1. فى التعليقة 88.

2-2. كما عن المحقق النائنى قده. فوائد الأصول 4 / 163.

قهرها فى الماهية اللابشرط ، وهذا غير العينية.

كما أنه تبين مما ذكرنا : أنه لا منافاة بين أن يكون تقابل التقييد وعدمه تقابل العدم والملكة ، وأن يكون تقابل الابشرطية والبشرطانية والبشرطشيئية تقابل التضاد.

هذا إلا أن التمسك بحديث الرفع - حيث إنه مبنى على نفى الجزئية لا نفى الوجوب النفسى للأكثر - لمكان التعارض ، مع ما عرفت فى كون الجزئية مجعولا تشريعيًا ، فلا مناص من الاشكال بناء على عدم الانحلال عقلا.

وغاية ما يمكن أن يقال : إنه لا- أثر لتعلق الأمر النفسى بالأقل بحدّه ، حتى يعارض به الأمر النفسى بالأكثر ، الذى له الأثر من حيث المؤاخذة على تركه بترك الجزء المشكوك.

وتعلق أصل الأمر النفسى بذات الأقل غير معارض بتعلقه بالأكثر ، لأن أصل تعلقه بذات الأقل معلوم ، وإن لم يوجب هذا التعلق انحلال العلم على الفرض.

فما هو النافع فى استحقاق العقاب على ترك الأقل غير معارض بشيء ، لعدم المنافاة بين الاستحقاق بترك ذات الأقل والاستحقاق بترك الجزء الزائد ، وما هو الطرف للعلم الاجمالى الموهوم للمعارضة لا أثر له ، حتى لا يمكن رفع ما له الأثر ، فلا بأس حينئذ بشمول حديث الرفع للأمر النفسى بالأكثر من حيث كونه مشكوكا فى نفسه.

ومنه يظهر الجواب عما أشكلناه سابقا على رفع جزئية الزائد بمعارضته بالتبع ، برفع كلية الأقل ، فان كليته وكونه تمام المتعلق لا أثر له على ما مر.

100 - قوله (قدّه) : نسبة الاستثناء (1) ... الخ.

إن كانت أدلة الأجزاء مثبتة لجزئيتها واقعا ، فحديث الرفع وشبهه ليس

ص: 325

1-1 . كفاية الأصول / 367.

فى مرتبة الواقع ، حتى يكون بمنزلة الاستثناء.

وان كانت مثبتة لجزئيتها فعلا ، فحديث الرفع ، وان كان بلحاظ أصل الفعلية صالحا ، لأن يكون بمنزلة الاستثناء ، إلا أنه مخدوش من وجهين :

أحدهما : عدم تكفل الأدلة واقعا للفعلية البعثية والزجرية ، بل للإنشاء بداعى جعل الداعى وهو الفعلى من قبل المولى ، وصيرورته مصداقا لجعل الداعى بالفعل متقوم بوصوله عقلا ، فهو غير فعلى بقول مطلق ، مع قطع النظر عن حديث الرفع.

وأما رفع الفعلية من قبل المولى فهو غير معقول ، لأن معناه رفع الواقع ، حيث لا واقع عندنا إلا الانشاء بداعى جعل الداعى ؛ لأن الانشاء المحض محال ، والانشاء بداع آخر لا يترقب منه فعلية الحكم البعثى والزجرى.

وثانيهما : أن الفعلية المطلقة لو كانت واقعية ، فبالشك فيها لا يعقل أن يكون محكوما بعدم الفعلية ، لأن احتمال المتناقضين كالقطع بهما فى الاستحالة.

العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر

ص: 326

101 - قوله (قدّه) : فان الانحلال المتوهم فى الأقل والأكثر (1) ... الخ.

تقريب الانحلال من وجوه :

أحدها : أن المقيد بما هو مقيد كما يتوقف وجوده على وجود القيد ، كذلك على وجود ذات المقيد ، فذات المقيد واجبة بقول مطلق ، إما بوجوب نفسى أو بوجوب مقدمى .

والجواب : بالفرق بين مقدمة ذات المقيد ومقدمة القيد ، فان الثانى مقدمة خارجية مباينة لذيها فى الوجود ، فيمكن وجوبها المقدمى بخلاف ذات المقيد ، فانها من علل قوام المقيد بما هو مقيد ، كالأجزاء بالاضافة إلى المركب ، فهى غير مباينة لذيها فى الوجود ، فلا يعقل وجوبها المقدمى مع فرض وجوب المقيد المتقوم بها .

فسبقها عليه بالتجوهر فى مقام الماهية ، وسبقها عليه بالطبع فى الوجود لا يجدى إلا فى أصل المقدمة ، لا فيما هو ملاك الوجود المقدمى .

ثانيها : أن ذات المقيد وان لم يكن لها وجوب غيرى مقدمى ، إلا أنها متعلق الوجود النفسى ، فللوجوب النفسى تعلق بها وبتقيدها ، كالمركب من الأجزاء المستقلة بالوجود فى الخارج .

بيانه : أن ذات المقيد لها وجود حقيقى استقلالى فى الخارج ، ولتقيدها وجود انتزاعى ، ولا جهة وحدة لهما إلا اللحاظ ؛ بداهة أن الماهيات فى حدود ذواتها

التنبيه الأول

ص: 327

متباينات ، ولا يعقل أن تكون ماهية من الماهيات جهة جامعة لماهيتين متباينتين.

فالجامع الذى به يتحد الماهيات بعضها مع بعض ، ليس إلا- لحاظها أو وجودها الخارجى ، وبه يستدل على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وكما أن الجمع فى اللحاظ فى المركب الاعتبارى المؤلف من أجزاء مستقلة بالوجود ، لا ينافى انبساط الأمر على الأجزاء ، فلكل منها حظ من الوجوب المتعلق بها.

كذلك وحدة ذات المقييد والتقيد فى اللحاظ - حيث لا جهة وحدة لهما سواه - لا تبنى انبساط الوجوب عليهما ، وكون كل واحد منهما متعلق الوجوب ، ولو بتعلق واحد ، كالأجزاء فى المركب.

والجواب : أن نحوى وجود ذات المقييد ووجود التقيد ، وإن كانا متغايرين ، والجامع الموحد لهما هو اللحاظ ، إلا أن التقيد : ربما يلاحظ على وجه المعنى الاسمى ، فلا محالة يكون فى عرض ذات المقييد ، فيوجب انبساط الأمر على ذات المقييد والتقيد.

وربما يلاحظ على وجه المعنى الحرفى ، وهو ملاحظة المقييد بما هو مقييد بحيث يكون التقيد ملحوظا آليا ، فيتعلق الأمر بالحصة الخاصة.

فبمقتضى هذه الملاحظة يكون الملحوظ خاصا ، لا أن الملحوظ معنيان مجموعان فى اللحاظ ، وحينئذ فلا معنى لانبساط الأمر على جزءين.

ثالثها : أن المطلق عين المقييد فى الوجود ، فالوجوب المضاف الى المقييد مضاف إلى المطلق ، فالمطلق إما له وجوب مضاف إليه بنفسه ، أو وجوب مضاف إليه من حيث إنه عين المقييد.

والجواب : أن عينية المطلق للمقييد لا- أصل لها ، لا- ماهية ولا وجودا ، إذ الحصة الموجودة ليست عين الوجود ، بل متحدة به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل ، فالجامع بين الحمصص أولى بأن لا يكون عين الوجود.

كما أن تباين الحصص مع الجامع ماهية ومفهوما معلوم ، لا يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتى الذى هو مناط العينية من حيث الذات.

بل حيث إن الحصص متحدة مع الوجود ، والجامع ينطبق على كل حصة من حصصه بلحاظ الوجود ، فالوجود المضاف إلى الحصص بالذات مضاف إلى الجامع بالعرض ، فيكون الحصص واسطة فى العروض.

وإذا عرفت نحو وجود الجامع ، تعرف نحو وجوبه أيضا ، فان حكم أحد المتحددين بالذات ينسب إلى الآخر بالعرض ، سواء كان المحمول هو الوجود أو الوجوب أو غيرهما.

وعليه ، فلا علم بوجوب الجامع إلا بالمعنى الأعم من ما بالذات وما بالعرض ، فيما إذا كان هناك ما بالذات وهو المقيد ، فان الجامع إما هو واجب بالذات إذا كان المطلق واجبا ، وإما واجب بالعرض إذا كان المقيد بما هو واجبا.

وأما فى غير هذه الحصص ، فليس إلا احتمال الوجوب للجامع بالذات ، دون احتمال الوجوب بالعرض ، حتى يكون الوجوب بالمعنى الأعم معلوما.

وبالجملة لا وجه لدعوى أن وجوب الجامع معلوم لكنه لا يفيد فى مقام إحراز الامتثال.

بل الصحيح : أن المعلوم من وجوب الجامع نحو وجوب لا ينطبق إلا على المقيد.

هذا كله فى دفع ما يتوهم فى مقام الانحلال والبراءة العقلية من الشرطية.

والتحقيق : أن كل خصوصية ليست شرطاً فى قبال الجزء ، بل كما مر (1) مرارا أن ذات ما يفى بالعرض هو المقتضى بسيطا كان أو مركبا ، غاية الأمر أنه إذا كان مركبا كان ما يأتلف منه المركب كل واحد منه موصوفا بأنه بعض ما يفى

ص: 329

1-1. منها ما ذكره فى مبحث الصحيح والاعم ، نهاية الدراية 1 : التعليقة 71. ومنها فى مبحث التعبدى والتوصلى ، التعليقة 174.

بالغرض ، أو بعض المطلوب بلحاظ مقام جعل الطلب.

ثم إن المقتضى أو أجزاءه : ربما يكون أمرا خاصا ، فالخاص هو المقتضى لا انه خصوصية واردة على المقتضى (1) أو يكون الجزء أمرا خاصا ، فيكون الخاص بعض ما يفى بالغرض ، لا أن الخصوصية واردة على الجزء المفروغ عن جزئيه.

فمثل هذه الخصوصية مقوم الجزء ، ولا يستحق إطلاق الشرط المقابل للجزء عليها.

وربما تكون الخصوصية دخيلة في فعالية تأثير المقتضى البسيط أو المركب ، ومثلها تسمى بالشرط ، لأن الشرط حقيقة إما من مصححات فاعلية الفاعل أو من متممات قابلية القابل ، فلا محالة له دخل إما في طرف المؤثر أو في طرف المتأثر ، والتقيد الخطابي على طبق التقيد الواقعي ، فالاناطة ليست جزافية.

إذا عرفت اختلاف الخصوصيات بحسب المقامات ، فاعلم أن التقيد المقوم للجزء مقوم للمطلوب بالطلب النفسى المنبسط عليه ، وحاله ما عرفت مفصلا.

وأما التقيد الذى له دخل في فعالية التأثير ، فغير مطلوب بعين الطلب النفسى ، بداهة أن الغرض لا يدعو إلا إلى ما يقوم به ، وما يفى به ، وأما ما له دخل في ترتب الغرض على ما يقوم به ، فهو مراد بارادة منبعثة عن إرادة متعلقة بنفس المقتضى المنبعثة عن الغرض القائم به ، فمثل هذه الخصوصية مطلوب بطلب مقدمى منبعث عن طلب نفسى.

فمرجع الشك في الشرطية الحقيقية إلى الشك في طلب غيرى مستقل ، منبعث عن طلب نفسى ، والانحلال فيه ليس فيه مجال الاشكال.

ص: 330

1-1. الصحيح : لا أن الخصوصية واردة على المقتضى ، بقريته قوله فيما بعد : لا أن الخصوصية واردة على الجزء.

فان قلت : هذا فى القيد الذى له وجود استقلالى يمكن تعلق الطلب الغيرى به ، وأما القيد الذى ليس له استقلال فى الوجود ، كقيد الايمان فى الرقبة ، فلا يعقل أن يكون مطلوباً بطلب غيرى.

قلت : بعد فرض شرطيته واقعا وعدم دخله فى اقتضاء الغرض ، بل فى وجود الغرض من المقيد المقتضى له ، فلا محالة لا يعقل أن يكون مطلوباً بعين الطلب النفسى ، بل الواجب المفروغ عن وجوبه متقيد به.

وحينئذ فلا شك فى أن عتق الرقبة واجب نفسى على أى تقدير ، وإنما الشك فى تقيد الواجب النفسى بقيد وعدمه ، فليس متعلق الوجوب النفسى دائرا بين المقيد وغيره ، فلا ريب حينئذ فى الانحلال.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن الشك فى جزئية شىء بذاته مورد الانحلال للعلم بانبساط الأمر على سائر الأجزاء والشك فى انبساطه على الزائد.

وكذلك الشك فى شرطية شىء حقيقة مورد الانحلال ، للعلم بوجوب ذات المشروط ، والشك فى انبعاث وجوب آخر من وجوبه بالاضافة إلى الشرط أو تقيد الواجب المعلوم به.

وأما إذا دار الأمر بين جزئية شىء بذاته أو بما له من الخصوصية فلا انحلال أصلا ، لعدم العلم تفصيلا بجزئية ذات الشىء كما عرفت تفصيلا ، وكذا لو كانت الخصوصية مقومة للمركب أو للبسيط.

102 - قوله (قدّه) : لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية (1) ... الخ.

قد عرفت حال رفع الأمر المجعول بالتبع من غير فرق بين الجزئية والشرطية.

ص: 331

إلا أنه بناء على صحة الرفع لا فرق بين التقييد الراجع إلى الشرطية الحقيقية والتقييد الراجع إلى كونه مقومًا للمقتضى أو كونه مقومًا للجزء ، فان التقييد في مرحلة الطلب مجعول بجعل الطلب على أى حال.

لكنه بينهما فرق من حيث كون ذات المشروط بعد نفي الشرطية معلوم الوجوب ، بل قد عرفت أنه لا حاجة فيه إلى نفي الشرطية ، لكفاية نفي الحكم التكليفي المقدمى عقلا وشرعا ، بخلاف نفي تقييد الجزء المقوم لجزئيته ، فان الأمر لم يتعلق بذاته على أى حال حتى يفيد فى الخروج عن عهده بعد نفي الخصوصية الجعلية.

103 - قوله (قده) : وليس كذلك خصوصية الخاص (1) ... الخ.

لا- يخفى عليك أن المركب من جزئين حقيقيين كالجنس والفصل ، تارة يلاحظ جزاءه على ما هما عليه من الجزئية ، وأخرى يلاحظ أحدهما متقيدا بالآخر ، وبالأعتبار الأول يتوهم انبساط الأمر على الجميع ، فيكون حاله حال الشك فى الجزئية ، وبالأعتبار الثانى يتوهم الاطلاق والتقييد ، فيجرى البراءة عن القيد ، وكلا التوهمين فاسد.

أما الأول : فلان مورد الانبساط ما إذا كان كل من الجزئين مستقلا فى التحصّل ، لينبعث من الأمر به استقلالا أو انبساطا إرادة مخرجة له من العدم إلى الوجود ، والجنس والفصل متحدان ، إذ نسبة واحد إلى الآخر نسبة القوة إلى الفعل ، فلا يعقل انبساط الأمر عليهما ، كما لا يعقل تعلقه استقلالا بكل منهما.

وأما الثانى : فمبنى الانحلال : إمّا أنّ الجامع متيقن الوجوب ، والمقيّد مشكوك.

فهو أولا : غير صحيح كما قدمناه (2).

ص: 332

1-1. كفاية الأصول / 367.

2-2. فى التعليقة 101.

وثانياً : غير مجد هنا ، لأن الجامع هناك من حيث إنه نوع تام متحصل الماهية والهوية أمكن تعلق الوجوب به ، وأما ما نحن فيه فان الجنس لا تعين له من حيث الماهية إلا بفصله ، ولا تحصل له من حيث الهوية إلا به ، فلا يعقل تعلق الوجوب به.

وإمّا أن القيد واجب بوجوب آخر ، غير وجوب ذات المقيد ، فلا محالة يتول الأمر إلى الشك في تكليف زائد.

وما نحن فيه لا يجرى فيه هذا البيان ، لا من حيث ذات المقيد ، ولا من حيث نفس القيد. والوجه واضح مما سمعت آنفاً.

بل لا يجرى فيه الانحلال الذى وجهناه فى القيد الغير المستقل فى الوجود ، كوصف الايمان فى الرقبة ، وذلك لأن ذات المقيد القائم به (1) الغرض النفسى هناك قابل (2) للوجوب ، فيشك فى تقيد الواجب النفسى به ، بخلاف ما نحن فيه ، فان ذات المقيد لا تعين له (3) ولا تحصل له ، حتى يقوم به غرض نفسى ليجب بوجوب نفسى فتدبر جيداً.

وأما ما فى المتن من أن الخصوصية انتزاعية من ذات الخاص ، فمرجه الى أنها ليست جعلية كخصوصية الاقتران بالطهارة حتى يمكن نفيها بأدلة البراءة ، فليس هناك شرطية جعلية قابلة للرفع.

وهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا تصل النوبة إليه مع استحالة تعلق الوجوب بذات الخاص على أى تقدير.

التنبيه الأول

ص: 333

1-1. والصحيح : بها.

2-2. والصحيح : قابلة.

3-3. والصحيح : لها ، وكذا الأمر فى الضمائر الآتية والفعالين ، فان الصحيح فيها التأنيث.

104 - قوله (قده) : فلو لا مثل حديث الرفع مطلقا (1) ... الخ.

أما إذا نسى الجزئية فواضح ؛ لأن الجزئية المنسية حكم شرعى وضعى تبعى ، فهو مرفوع.

وأما إذا نسى ذات الجزء ، فتارة يقال : إن الجزئية منسيّة بتبع نسيان ذات الجزء فهى مرفوعة ، وأخرى إن رفع ذات الجزء برفع حكمه وهى الجزئية.

وأما دعوى أن رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها ، وهو الأمر بالكل ، ومع رفع منشأ الانتزاع لا أمر بما عدا المنسى.

فمندفعة : بأن عنوان الجزء منتزع من ذات الجزء ، فمبدأ العنوان وهى الجزئية ، قائمة به بقيام انتزاعى ، والأمر مصحح الانتزاع ، وله دخل فى منشئته للانتزاع.

ومن الواضح : أن مصحح انتزاع الجزئية من ذات الجزء تعلقه بذات الجزء فى ضمن تعلقه بالمجموع.

فتعلق الأمر بالمجموع مصحح انتزاع الكلية من التمام ، ومصحح انتزاع الجزء أحد تعلقاته التحليلية وانبساطه على ذات الجزء.

فالشك فى الجزئية شك فى ذلك التعلق التحليلى وانبساط الأمر ، فالمرفوع هو ذلك التعلق التحليلى ، لا الأمر بالكل.

فيبقى الأمر بسائر تعلقاته واقتضاءاته على حاله ، ولو عبر عن ذلك برفع الأمر بالكل ، فالمراد رفع الأمر بالكل بما هو كل ، لا رفع الأمر بذاته وبكليته.

ولعله الوجه فى دعوى أن المفهوم عرفا من رفع الجزئية رفع خصوصها مع

التنبيه الثانى

ص: 334

بقاء الأمر بالباقي ، أو دعوى أن نسبة حديث الرفع إلى أدلة الاجزاء نسبة الاستثناء ، وإلا فهو ليس فى مرتبة الأدلة المتكفلة للاحكام الواقعية ، حتى يكون بمنزلة الاستثناء منها. فتدبر.

وأما بناء على عدم إمكان اختصاص الناسى بالأمر بما عدا المنسى ، كما عن الشيخ المحقق الأنصارى (قدس سره) على ما سيأتى (1) - إن شاء الله تعالى - بيانه ، وبيان دفعه ، فربما يقال : إنه لو كان محالا ، لما أمكن تخصيص الناسى بالأمر بما عدا المنسى ، فان حديث الرفع لا يوجب انقلاب المحال ممكنا :

ويمكن دفعه : بأن إشكال الاستحالة إنما يلزم من تنويع المكلف إلى الملفت والناسى ، فيختص الناسى بحسب الدليل الاجتهادى بالأمر بما عدا المنسى ، فيلزم المحال الآتى.

ولزوم التنويع بملاحظة أن عنوان المكلف ليس مأمورا بتمام الاجزاء ، وإلا لزم اجتماع أمرين وبعثين على الناسى ، أحدهما بعنوان عام ، والآخر بعنوان خاص.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا : بأن المكلف بعنوانه مأمور بتمام الأجزاء واقعا ، والنسيان كالجهل مانع شرعا من فعلية الأمر بالاضافة إلى الجزء المجهول ، أو الجزء المنسى ، ولا مانع من اجتماع الأمر الواقعى بالاضافة إلى المكلف بالتمام ، مع الأمر الفعلى بما عدا المنسى لنسيانه.

وفيه : أن كيفية التمسك بحديث الرفع مختلفة ، فتارة يقال : إن جزئية الأمر المنسى مجهولة ، فهى مرفوعة من حيث الجهل بها لا من حيث نسيانها ، بحيث لو لم يكن النسيان احد التسعة لصح رفعها برفع الجهل بها ، فالإيراد وارد ، لأن معنى الشك فى جزئيتها احتمال تعلق الأمر بالكل واحتمال تعلق الأمر بما عدا المنسى ، والمفروض أنه محال ، فكيف يجامع الاحتمال؟

ص: 335

1-1. فى التعليقة الآتية.

وأخرى يقال: إن المنسى وإن كان جزء واقعا إلا أن النسيان مانع عن فعلية الجزئية فالمأتى موافق للمأمور به الفعلى، فهو حينئذ لا يستلزم احتمال المحال.

نعم لا مجال للتمسك بحديث الرفع على التقديرين إلا مع استيعاب النسيان فى تمام الوقت، لأن طبيعى الصلاة المشتملة على الجزء المنسى انما يجب مطلق وجوده بين مبدأ الوقت ومنتهاه، ومطلق وجود الجزء لا يكون منسيا إلا باستيعاب النسيان فى تمام الوقت.

وأما المنع (1) عن التمسك حتى مع الاستيعاب، نظرا إلى أن ترك الجزء ليس موضوعا لحكم حتى يرتفع فى عالم التشريع، فهو عجيب، لأن الجزئية المجعولة حكم ذات الجزء، والجزء حيث إنه منسى فترك لا أن الترك منسى، فرغ الجزئية التى هى حكم ذات الجزء المنسى، فتدبر.

105 - قوله (قده): كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال (2) ... الخ.

بيان الإشكال: أن الأدلة المتكفلة للجزئية، مع عدم إطلاقها لحال النسيان بحسب مقام الاثبات، إذا شك فى جزئية شىء من تلك الأجزاء فى حال النسيان، فمقتضى البرهان كونه جزء فى تلك الحال، كما فى حال الالتفات، لأن تخصيص الناسى واقعا بما عدا الجزء المنسى يوجب تنويع المكلف إلى الملتفت المأمور بتمام الأجزاء، والناسى المأمور بما عدا المنسى.

ومع التنويع وتخصيص الناسى، لا يكون الحكم المرتب على عنوانه فعليا إلا بفعلية ذلك العنوان، ولا يكون ذلك العنوان فعليا موجبا لتوجيه التكليف فعليا إلا بالالتفات إلى العنوان، والالتفات إلى النسيان موجب لارتفاعه الموجب لارتفاع حكمه.

ص: 336

1-1. كما عن المحقق النائنى قده. أجود التقريرات 2 / 175.

2-2. كفاية الأصول / 368.

فهذا البعث المختص بعنوان الناسى محال على أى حال ، إذ بوجوده الواقعى المنوط بالنسيان واقعا لا باعثية له ، وليس الغرض من التكليف إلا بعث المكلف وحمله على الفعل ، وبوجوده الواصل بوصول موضوعه ، يلزم من فرض وجوده عدمه ، لما عرفت .

وأما لزوم التنويع المتفرع عليه هذا المحال ، فلأنه لو اختص الناسى بحكم ، مع عموم عنوان التكليف بالتمام ، يلزم منه توجه بعثين نحو الناسى : أحدهما بعنوان خاص ، وهو عنوان الناسى ، والآخر بعنوان عام ، وهو عنوان المكلف ، بخلاف ما إذا اختص التكليف بالتمام بعنوان الملتفت .

ومنه تعرف أنه لو لم يؤخذ عنوان الناسى فى التكليف بما عدا المنسى ، بل أخذ عنوان المكلف يلزم توجه بعثين أيضا إلى الناسى ، لأنه كالملتفت فى توجه التكليف بالتمام إليه ، لعدم خصوصية فى عنوانه ، توجب 1 عدم توجهه إليه .

وحيث إن النسيان علة لتوجه تكليف آخر بما عدا المنسى ، فلا محالة يكون مكلفا بذاته بتكليف آخر .

نعم الملتفت لعدم العلة الموجبة لتوجه تكليف آخر إليه ، ليس له إلا التكليف بالتمام .

وعليه فنقول : إن الناسى إما لا تكليف له أصلا ، أو له التكليف بما عدا المنسى ، أو له التكليف بالتمام ، والأول خلاف الاجماع والضرورة ؛ إذ محل الكلام هو التكليف بالمنسى واقعا ، لا التكليف مطلقا ، ولو بما عداه ، والثانى يلزم منه المحال ، بالتقريب المتقدم ، والثالث - هو المطلوب .

غاية الأمر أنه فى حال الغفلة والنسيان لا يؤخذ بترك التام ، إلا أنه بعد الالتفات يجب عليه إتيان ما هو مكلف به واقعا .

التنبيه الأول

ص: 337

هذه غاية تقريب (1) ما سلكه شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) في عموم الجزئية لحال النسيان.

واجيب عنه بوجه :

أحدها : أن يكون المكلف بعنوانه مأمورا بما عدا الجزء المنسى ، ويكون مطلقا من حيث فعل ذلك الجزء وتركه ، ثم يقيد ذلك الاطلاق في حق الملتفت باتيان ذلك الجزء ، فالملتفت بعنوان المكلف بذلك الجزء ، وما أتى به الناسى مطابق لأمره الواقعي ، من دون لزوم التكليف بما عدا المنسى ، بما هو معنون بعنوان الناسى .

وفيه أنه خلاف ما وصل إلينا من أدلة الاجزاء ودليل المركب ، حيث إنه أمر فيها بالتمام بعنوان ذاته ، لا أنه أمر المكلف بما عدا المنسى مطلقا .

مضافا إلى أنه لا تعين للمنسى ، حتى يؤمر بما عداه مطلقا وبه مقيدا بالالتفات ، فلا بد من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء نسيان الجزء إطلاقا وتقييدا .

ثانيها : أن يختص الناسى بما عدا المنسى ، لا بعنوان النسيان حتى يلزم المحال ، بل بعنوان واقعي يلزمه ، كأن يقول : من كثرت رطوبة مزاجه فهو مكلف بالتكبير والقراءة وغيرها ، مع عدم عدّ ذكر الركوع مثلا في عدادها ، فالمأتى به في حال النسيان مطابق للمأمور به في حقه ، من دون لزوم الانقلاب في النسيان ، حيث لم يؤخذ عنوانا للمكلف ، بل أخذ ملازمه الذى لا يوجب الالتفات إليه انقلابا . ولا بد من أخذ عنوان الملتفت أو ما يلزمه في التكليف بالتمام ، وإلا لكان متوجها إلى الناسى أيضا ، فيلزم منه اجتماع البعثين بالاضافة إليه .

ص: 338

وفيه أيضا عدم تعيين المنسى حتى يؤمر بما عداه بعنوان ملازم.

مضافا إلى أن وجود ذلك العنوان الملازم للنسيان عموما أو فى خصوص الصلاة، مع أنه أمر وهمى لا يكون الحكم عليه فعليا إلا بوضوله، ولم يصل إلى أحد من المكلفين مثل هذا العنوان.

ومع فرض وصوله لا بد أن لا يكون ملازمته عند الناس معلومة، وإلا فيلازم الالتفات إلى النسيان، فيعود المحذور المتقدم.

ثالثها: الالتزام بعدم تكليف الناسى، ولو بما عدا المنسى واقعا، مع كون اتیان ما عدا المنسى ذا مصلحة ملزمة فى حقه، لئلا يلزم خلاف الاجماع والضرورة.

وإنما لم يؤمر بما عدا المنسى، لأن الانشاء بداعى جعل الداعى ليس إلا لبعث المكلف وحمله على المطلوب منه واقعا، وحيث إن الغافل غافل عن غفلته، فيرى توجه التكليف إليه، لاعتقاده أن ما التفت إليه من الاجزاء هو تمام المطلوب منه.

فمع وجود ما يحركه بحسب اعتقاده لا مجال لتحريكه نحو ما عدا المنسى، وحيث إن الفعل ذا مصلحة ملزمة فى حقه ومحبوب منه واقعا، فيصدر الفعل منه قريبا.

ولا بد فى هذا الوجه أيضا من تقييد الأمر بالتمام بالملتفت، وإلا لو كان بعنوان المكلف لعم الناسى واقعا، فيجب عليه التمام بعد زوال غفلته.

غاية الأمر أن الناسى يرى نفسه ملتفتا إلى التمام، كسائر المكلفين لغفلته عن غفلته.

ولم يتعرض شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) لهذا الجواب فى الكتاب مع تعرضه له أيضا فى تعليقه (1) الانيقة على رسالة البراءة.

ص: 339

ولعله لأجل أن ما اعتقده من الأمر وتحرك على طبقه لم يكن في حقه ، فلا إطاعة حقيقة للأمر حيث لا أمر. وأما محبوبيته واقعا فكفى بها مقربة له ، لكنه ما أتى بالفعل بداعى محبوبيته.

فما يصلح للدعوة المقربة ما دعاه ، وما دعاه لا واقعية له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعى من قبله.

والأمر وإن كان بوجوده العلمى داعيا ، وهو غير متقوم بوجوده العينى ، لكننا قد بينا (1) سابقا أن كون الفعل إطاعة لأمر المولى حقيقة بوجوده الواقعى ، باعتبار أن الأمر بوجوده العلمى صورة شخصه ، فينسب الى الصورة بالذات وإلى مطابقتها بالعرض ، وإذا لم يكن لها مطابق ، فلا أمر من المولى حقيقة ، حتى يكون الفعل إطاعة حقيقية بل انقيادا ، وهو حسن عقلا لا عبادة شرعا.

هذا. إلا إذا فرض ترتب المصلحة على العمل المأتى به ولو بعنوان الانقياد ، وهو كلام آخر.

وحيث عرفت عدم خلو الأجوبة المذكورة عن المحذور.

فاعلم : أنه يمكن أن يقال فى دفع إشكال الاستحالة بنحو لا ينافى ما وصل إلينا من الأدلة : إن ما عدا الأجزاء الاركانية يمكن أن يكون متقيدا بالالتفات إليه ، بأن يكون الدخيل فى الغرض الجزء الذى التفت إليه المكلف بطبعه ، لا الجزء عن التفت ، كالصلاة عن طهارة حتى يجب تحصيله بقيده.

بل القيد سنخ قيد بوجوده بطبعه ومن باب الاتفاق ، أو يكون الجزء بذاته دخيلا فى الغرض ، لكنه لا مصلحة فى الالتزام به ، إلا إذا التفت إليه ، وعلى أى حال فلا جزئية إلا لذات الجزء الملتفت إليه.

فالتكليف بنحو القضية الحقيقية متعلق بالمكلف بالاضافة إلى كل جزء من الأجزاء المعلومة بالأدلة مع الالتفات إليه.

ص: 340

1-1. فى التعليقة 51.

فمن التفت إلى الجميع فهو مأمور واقعا بالجميع.

ومن التفت إلى البعض فهو واقعا مأمور بالبعض.

وليس فى أخذ الالتفات الى ذات الجزء محذور أخذ النسيان ، كما لا يلزم منه سائر المحاذير الواردة على سائر الأجوبة.

ومع معقولية هذا الاحتمال لا قطع بالأمر الواقعى بالتمام بالاضافة إلى الناسى ، حتى يكون الشك فيه راجعا إلى سقوطه بإتيان ما عدا المنسى لحصول ملاكته به.

بل شك فى أصل تعلق التكليف به مع عدم الالتفات إليه.

هذا كله بالنظر إلى مقام الثبوت ، وإمكان الأمر بما عدا المنسى.

وأما بالنظر إلى مقام الاثبات :

فربما يقال (1) : بأن إطلاق دليل الواجب من حيث قطعات الزمان ومنها زمان النسيان ، معارض باطلاق دليل الجزئية ، والترجيح للثانى.

بيانه : أن مقتضى إطلاق دليل الواجب لزمان النسيان هو أن الأمر بالصلاة موجود حتى فى زمان النسيان ، وحيث إن الأمر بالمركب من المنسى وغيره غير معقول ، لعدم القدرة على ايجاد المنسى . فلا محالة يكون الأمر متعلقا بما عدا المنسى .

ومقتضى إطلاق دليل الجزئية الوضعية لحال النسيان كون المنسى جزء للصلاة حتى حال النسيان.

وحيث إن عدم القدرة على الجزء موجب لعدم القدرة على المركب فلا أمر بالمركب ، ولا دليل على أمر آخر بما عدا ذلك الجزء ، فاطلاق دليل الجزئية لا مانع منه.

ص: 341

وفيه : أن الجزئية تارة : تلاحظ بالاضافة إلى الوفاء بالعرض ، وهى من الأمور الواقعية التى لا مدخل للعلم والجهل والذكر والنسيان فيها.

وأخرى : تلاحظ بالاضافة إلى مرحلة الطلب وكون الشئ بعض المطلوب ، وهذه حالها حال الأمر بالمركب ، لأن مصحح انتزاعها هو الأمر بالمركب ، فاذا لم يعقل الأمر بالمركب من المنسى وغيره ، لم يعقل جزئية المنسى بالجزئية الوضعية الجعلية التى بيانها وظيفة الشارع.

وحيث إن ظاهر الارشاد الى الجزئية هى الجزئية شرعا لا واقعا ، فانه أجنبى عن الشارع بما هو شارع وجاعل لاحكام ، فلا محالة يكون حاله حال الأمر النفسى التحليلى المتعلق بالجزء من حيث اختصاصه بغير صورة النسيان وعدم القدرة.

ومما ذكرنا يتبين : أنه لا- فرق بين أن يكون لسان دليل الجزء لسان التكليف أو لسان الوضع ، ولا فرق بين أن يكون دليل التكليف بالجزء متكفلا للتكليف الحقيقى الذى هو انحلال الأمر المنبسط على الاجزاء ، أو كان إرشادا إلى الجزئية الوضعية المعدودة من أحكام الوضع ، فاما أن لا يعقل الكل أو يعقل الكل بلا فرق بين الاقسام المزبورة.

وعن الشيخ الأعظم (قدس سره) فى رسالة (1) البراءة الفرق بين ما إذا كانت المانعية مسببة عن التكليف النفسى ، كالنهى عن لبس الحرير ، وما إذا كان التكليف مسببا عن المانعية ، فان المانعية على الأول مختصة بحال القدرة دون الثانى.

وعن بعض (2) الأعلام تقريبه ، بأن الوجوب والحرمة متضادان ، فعدم

ص: 342

1-1. فرائد الأصول المحشى 2 : 133.

2-2. وهو المحقق النائينى قده. فوائد الأصول 4 / 2. 245. أجود التقريرات 2 / 306.

الوجوب متوقف على وجود الحرمة ، ومع عدمها لا مانع من الأمر ، فجعل المسألة متوقفة على توقف عدم أحد الضدين على الآخر .

فاورد عليه بعدم التوقف ، وأن عدم الأمر ووجود النهى ملزومان لثالث ، وهى المبعوضة الناشئة عن المفسدة ، وعدم أحد الملزومين لخصوصية لا يوجب ارتفاع الملزوم الآخر مع بقاء علته واقعا .

وفيه مواقع للنظر :

منها : دعوى ابتناء كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) على القول بالمقدمية فى مسألة الضد ، مع أن مسلكه (قدس سره) ومسلك جل المحققين عدم المقدمية .

ومنها : كونهما ملزومين لثالث وهى المبعوضة ، مع أن عدم الأمر بعدم المصلحة أو بعدم صلاحيتها للتأثير لأقوائية المفسدة ، فعلة عدم الأمر عدم علة وجوده لا علة وجود ضده ، كما هو واضح .

ومنها : أن المفسدة الواقعية وإن كانت لا تتغير بالقدرة وعدمها ، إلا أن تأثيرها فى المبعوضة الفعلية المؤثرة فى الزجر الجدى منوط بها ، فمع عدم القدرة حيث لا مبعوضة فعلية فلا نهى فعلا ، فلا مزاحم لتأثير المصلحة الموجودة فى وجود الأمر ، كما اوضحناه فى مسألة (1) اجتماع الأمر والنهى ، وهذا هو الوجه فيما افاده الشيخ (قدس سره) ، لا مسألة المقدمية .

نعم الكلام فى الشق الآخر وهو انبعاث النهى عن المانع علم حاله مما قدمناه .

هذا تمام الكلام فى نسيان ذات الجزء .

وأما نسيان الجزئية ابتداء ، فهو كالجهد بالحكم ، لا يعقل أن يؤخذ فى موضوع ذلك الحكم ، للزوم الدور على المشهور ، والخلف على التحقيق .

ص : 343

وقد مر مرارا (1) أن مقتضى النظر الدقيق عدم ورود ما تقدم من المحذور.

وربما يوجه (2) ذلك بالالتزام بأمرين :

أحدهما : أمر عام بعنوان المكلف توطئة وتمهيدا لأمر آخر.

ثانيهما : تقييد ذلك الأمر بما إذا التفت المكلف إلى جزئته بمقتضى الأمر الأول ، فيكون ما أتى به الناسى مطابقا لذلك الأمر العام ، بعد تقييده بما لا جزئية له إلا في حق الملتفت.

وفيه أن الأمر الأول : إن كان بداع البعث والتحريك الذى هو الحكم الحقيقى المقتضى للامثال ، فلا محالة يكون منبعثا عن المصلحة القائمة بذوات الأجزاء فى حق المكلف بعنوانه ، فكيف يقيد بالالتفات إلى جزئية بعض أجزائه فى حق الملتفت الى جزئته؟

وإن كان لابداع البعث الحقيقى ، فهو غير منبعث عن مصلحة الفعل ، ولا- هو مناط الامثال ، ليكون موافقته امثالا من الناسى ؛ فإن الانشاء بداع التوطئة بنفسه مقدمة لأمر آخر ، لا يطلب منه إلا التوطئة لفعل الأمر ، من دون مساس له ببعث المأمور.

ويمكن أن يقال : إن الأمر الأول بداع البعث حقيقة ، وهو منبعث عن مصلحة الفعل المركب من الأجزاء ، من دون دخل للالتفات بكون الفعل ذا مصلحة ، بل الالتفات إلى الجزئية بهذا البعث دخيل فى ترتب المصلحة على الفعل ، لا فى اقتضائه لها ، غاية الأمر : أن القيد سنخ قيد لا يجب تحصيله كما مر (3) نظيره سابقا ، فيشك حينئذ فى شمول ذلك البعث العام بالاضافة إلى المنسى فى حق الناسى ، فتدبر.

التنبيه الثانى

ص: 344

1-1. منها فى مبحث حجية القطع التعليقة 27.

2-2. هذا التوجيه موجود فى الكفاية / 368 ، وفى التعليقة على الفرائد / 157 - 158.

3-3. فى هذه التعليقة.

106 - قوله (قده) : حال زيادة الجزء اذا شك في اعتبار عدمها (1) ... الخ.

تحقيق المقام في تحقق الزيادة - بحيث لو اعتبر عدمها في المركب كان من باب اعتبار عدم المانع ، لا بحيث يرجع إلى نقص الجزء - يتوقف على بيان اعتبارات الجزء فنقول :

تارة : يلاحظ الجزء بشرط لا ، فيعتبر الركوع الغير الملحوق بمثله جزء في الصلاة ، فمع لحوق الركوع بمثله لم يتحقق ما هو جزء الصلاة ، فلا موقع لاعتبار عدمه في الصلاة من باب اعتبار عدم المانع ، بل اعتبر عدمه باعتبار نفس الجزء ، فهو وإن كان زيادة في الصلاة بنحو من الاعتبار ، لكن مثل هذه الزيادة لا حكم لها بما هي زيادة ، لما عرفت.

وأخرى : يلاحظ الجزء لا بشرط ، بمعنى أخذ طبيعة الجزء بنحو تصدق على الواحد والمتعدد والقليل والكثير ، فيكون من موارد التخيير بين الأقل والأكثر ، فلا يتحقق موضوع الزيادة أصلا ، كما لا يلزم منه النقص رأسا ، فيخرج عن محل الكلام أيضا.

وثالثة : أخذ الجزء لا بشرط ، بمعنى اللابشرط القسمي - أي لا مقترنا بلحوق مثله ولا مقترنا بعدمه - فاللاحق لا دخيل في الجزء ولا مانع عن تحققه ، وإلا فمصدق طبيعة الجزء المأخوذ في الصلاة أول ركوع مثلا يتحقق منه.

وليكن مراد من يقول باعتبار الجزء لا بشرط هذا المعنى ، لا اللابشرط

التنبيه الثالث

ص: 345

المقسمى ؛ لأن اللابشرط المقسمى كما مر (1) مرارا هو اللابشرط من حيث تعييناته الثلاثة ، وهى بشرط الشيء وبشرط لا ولا بشرط ، لا اللابشرط من حيثية أخرى غير تلك الحيثيات.

وأما لحاظ الجزء بذاته مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات ، فهو لحاظه بنحو الماهية المهملة ، والماهية من حيث هى ، وقد مرّ (2) مرارا أنه لا يصح الحكم عليها إلا بذاتها وذاتياتها ، لقصر النظر على ذاتها.

فما عن بعض (3) أجلاء تلامذة شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سرهما) أن محل الكلام هو هذا القسم الأخير غير صحيح ، كما أن إرادة اللابشرط المقسمى أيضا غير صحيحة كما عرفت ، بل الصحيح ملاحظة الجزء على الوجه الثالث.

ومن الواضح أنه لا منافاة بين عدم كون اللاحق ضائرا بالمأتى به أولا ، من حيث جزئيته ، وكون عدمه بنفسه جزء معتبرا فى المركب ، كما أن الركوع بالاضافة إلى السجود مثلا كذلك ؛ فانه مطلق من حيث فعله وتركه ، ففعله غير دخيل فى ذات الجزء شرعا ، ولا مانع عن تحقق ذات الجزء ، مع أن فعله بنفسه معتبر فى المركب على حد اعتبار الركوع.

ولا فرق فى هذا المعنى بين الجزء الوجودى والعدمى . وربما يقال (4) :

ص: 346

1-1. منها ما تقدم فى مبحث المطلق والمقيد. نهاية الدراية 2 : التعليقة 321.
2-2. راجع التعليقات الثلاثة التى أشرنا إليه ، فانه قد تعرض للماهية اللابشرط المقسمى يذكر الماهية المهملة وسائر اعتبارات الماهية.

3-3. وهو المحقق الأشتياني قده. بحر الفوائد 2 / 181.

4-4. القائل هو المحقق النائيني قده. أجود التقريرات 2 / 308.

تارة : بأن الجزء وإن لوحظ بشرط لا ، إلا أن لحوق الجزء وإن كان موجبا لتقص الجزء السابق ، لكنه لا منافاة بينه وبين كونه زيادة عرفا.

وقد مرّ دفعه (1) بأنه لا كلام فى زيادته عرفا. إلا أن مثله لا يعقل أن يكون له اعتبار المانع شرعا ، بعد فرض اعتبار عدمه شرعا بعين اعتبار الجزء بشرط لا.

وأخرى (2) : بأن الجزء هو ناقض لعدم ، وهو أول الوجودات ، فلا محالة يكون ما عده زيادة.

وفيه : أن اعتبار أول الوجودات إن كان بنحو البشروطية أى لا غيره ، عاد محذور البشروطية ، وإن كان بنحو اللابشروطية من حيث الوحدة والتعدد ، لأن الاثنين والثلاثة فرد واحد للطبيعة الجامعة بين الأقل والأكثر ، فيكون ناقض عدم الطبيعة تارة هو الأقل ، وأخرى هو الأكثر ، فيعود محذور عدم تعقل الزيادة ، فلا بد من فرض اللابشروطية بالمعنى الذى قدمناه.

كما أن ما اجيب به الثالثة : من أن المعتبر جزء عدد خاص ، فيكون غيره زائدا عليه.

مدفوع بأن مراتب الأعداد إذا لوحظت بحدّها الذى يتحقق به تعدد المرتبة ، فمعناه ملاحظة العدد بشرط لا ، فعاد المحذور ، وإن لم يعتبر إلا ذات العدد ، فالواحد فى ضمن الاثنين محفوظ أيضا ، كيف والأعداد تتقوم بالآحاد؟

وعليه فالواحد الملحوظ لا بشرط يوجب عود محذور اللابشروطية.

فالصحيح فى معنى اللابشروطية ما ذكرناه من دون لزوم التزام بهذه

ص: 347

1-1. فى أول التعليقة.

2-2. هذا الوجه وما ذكره بعده بقوله كما أن ما أجيب به الثالثة أيضا من المحقق النائنى قده. أجود التقارير 2 / 307.

التكلفات ، فافهم واستقم.

وإذا عرفت أن تحقق أصل زيادة الجزء منوط بملاحظة الجزء بنحو اللابشرط القسمى على الوجه الثالث ، فاعلم أن مثل هذا الزائد إذا اعتبر عدمه في المركب ، كان ذلك زيادة من وجه ونقصا من وجه آخر ، فمن حيث نفسه زيادة ، ومن حيث إن نقيضه معتبر بنفسه في المركب نقص في المركب.

فكونه زيادة لا يتوقف على ثبوت حكم من الشارع ، بخلاف كونه نقصا ، فانه بملاحظة اعتبار عدمها في المركب بأدلة مانعية الزيادة التي لا معنى لها إلا اعتبار عدمها في المركب.

ثم إن اعتبار عدم شيء في المركب بأحد نحوين : إما بعنوان الجزئية ، فيكون المركب مؤتلفا من أجزاء وجودية وعدمية.

وإما بعنوان الشرطية الحقيقية ، فان الشرط - بمعنى ما له دخل في فعلية تأثير المركب أثره - أمر خارج عن المركب من الأجزاء ، فنقيض هذا العدم زيادة بنفسه ، ونقص الشرط بلحاظ حكمه ، وهو اعتباره في المركب بنحو الشرطية.

وأما التقييد الراجع الى المقوم ، فالمركب بما هو لا وجود له غير وجود اجزائه حتى يتصور تقييده بشيء مع لا بشرطية اجزائه ، فلا محالة يرجع الى اخذ اجزائه بشرط لا ، فيخرج عن محل الكلام ، فان اعتبار العدم حينئذ بنفس اعتبار الاجزاء الخاصة ، لا باعتبار عدم المانع في المركب.

وحيث إن جزئية الامر العدمي للمركب المؤثر في وجود شيء غير معقولة ، فلا محالة ليس اعتبار هذا العدمي إلا بنحو الشرطية ، لكون نقيضه مانعا عن تأثير المركب ، وعدم المانع شرط.

فالشرطية في مقام الثبوت تابعة للمانعية.

وفي مقام الاثبات : ربما يكون الأمر بايقاع الصلاة في حال عدم شيء ، فالشرطية مستفادة بالأصالة والمانعية بالتبع.

وربما يكون النهى عن إيقاع الصلاة فى حال وجود شىء ، فالمانعية مستفادة بالأصالة والشرطية بالتبع ، فتدبر .

107 - قوله (قدّه) : وإلاّ لم يكن من زيادته بل من نقصانه (1) ... الخ .

قد عرفت (2) الوجه فيه ، إلا أن الحكم بعدم كونه زيادة باعتبار عدم صلوحه للحكم عليه بالمانعية ، حيث إنه اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء ، لا - باعتبار نفس موضوع الزيادة ، فانه زيادة موضوعا فى المركب ، بناء على أن الزيادة مجرد المأتى به بقصد الجزئية ، لا بمعنى ما يوافق الجزء بحده ، فان الجزء بحده هو الركوع مثلا بشرط لا لا ذات الركوع ، إلا انه لا حكم لها .

وعليه فان قلنا : بأن الجزء اللاحق منهيّ عنه ، لكونه نقيضا لما اعتبر فى الجزء المأمور به ، أو لحرمة إبطال العمل ، فلا يمكن التدارك به .

وأما إن قلنا : بان نقيض الخاص تركه ، وهو المنهيّ عنه ، وترك ذات الخاص كترك الخصوصية لازم النقيض ، وحرمة الشىء لا تسرى إلى لازمه ، وأن الإبطال المحرم إبطال العمل التام كالصلاة ، لا مثل جزء الصلاة ، فلنا أن نقول : بإمكان جعل الركوع الثانى مثلا المفسد للاول تداركا له ؛ حيث إن الأمر بالركوع الخاص باق على حاله ، وسقوط الركوع الأول عن القابلية لوقوعه امثالا لأمره مقارن لوقوع الثانى امثالا للأمر بالخاص ، فلا نقص كما لا زيادة موضوعا وحكما .

إلا أن يقال : إن الجزء اللاحق حيث إنه مصداق للمأمور به لغرض وقوعه بشرط لا فلا يعقل أن يكون محققا للزيادة ، بل قد عرفت (3) أن مثل هذه

ص: 349

1-1 . كفاية الأصول / 368 .

2-2 . فى التعليقة السابقة .

3-3 . فى اول التعليقة حيث قال إلا أن الحكم بعدم كونه زيادة باعتبار عدم صلوحه للحكم عليه بالمانعية حيث إنه اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء .

الزيادة لا يمكن اعتبار مانعته ، إلا ان الجزء السابق - بعد سقوطه عن الصلاحية ، لوقوعه مصداقا للجزء بشرط لا - يكون مصداقا للزيادة بقاء ، بحيث يمكن اعتبار مانعيتها حيث لا مانع منه .

ولو نوقش في شمول الزيادة للزيادة من حيث البقاء ، لعدم وقوعه زيادة حال حدوثه ، فلا مانع من اعتبار الزيادة إذا قصد إتيان ذات الجزء ملحقاً بمثله ، فانه زيادة من حال حدوثه . فتدبر .

ثم إن هذا كله إذا أريد بالبشرطانية عدم لحوقه بمثله .

ولو كان أعم من عدم لحوقه وعدم سبقه بمثله فلا يحقّ شىء من الركوعين مصداقا للجزء ، فالأول يوجب نقص الثانى ، والثانى يوجب نقص الأول ، فكل منهما حيث أتى بهما بقصد الجزئية يكون زيادة ، فتدبر .

108 - قوله (قدّه) : وذلك لاندراجهم فى الشك فى دخل شىء (1) ... الخ .

أما إذا كان اعتبار عدم الزيادة بنحو الجزئية فى المركب ، فلأن الجزء العدمى كالوجودى فى انبساط الأمر على كل جزء ، فينحل عقلا عندنا .

كما أنه لا فرق بينهما فى رفع الجزئية المشكوكة عندنا وعنده (قدس سره) .

نعم أصل جزئية العدم غير معقول ، وفرض مانعية الزيادة فرض شرطية عدمها ، لا فرض جزئية عدمها .

وأما إذا كان اعتبار عدم الزيادة بنحو الشرطية للمركب ، فقد عرفت سابقاً أن الشرطية الحقيقية المنبعثة عن دخل الشىء فى فعلية ترتب المقتضى على المقتضى قابلة للانحلال ، لأن الشرط الخارج عن حقيقة المركب لا يعقل أن

ص: 350

يكون مرادا بنفس إرادة المركب ، بل بإرادة أخرى.

فاذا شك فيها مع القطع بإرادة ذات المركب جرى فيها البراءة عقلا ونقلًا.

نعم الشرط - بمعنى مقوم الجزء لا يجرى فيه البراءة عقلا ، لكن تقوم المقتضى للأثر الوجودى - بأمر عدمى غير معقول.

وليس اعتباره اعتبار عدم المانع ، بل اعتبار مقوم الجزء ، فما هو قابل لاعتبار صحيح يجرى فيه البراءة عقلا ونقلًا ، وما لا تجرى فيه غير معقول فى حد ذاته.

فان قلت : فعليه اعتبار الجزء - بشرط لا - غير معقول.

قلت : أولا إن كونه بشرط لا معناه شرطية العدم للجزء حقيقة ، بمعنى أن فعلية وفاء الجزء بالعرض عند انضمام سائر الأجزاء منوط (1) باقترانه بعدم الزيادة ، لا أن اقتضاء الجزء منوط به.

وثانيا : يمكن أن يكون المراد من الجزء بشرط لا هو الجزء الخاص الملزوم لأمر عدمى ، فاعتبار أول ركوع فى المركب أو الموصوف بصفة الوحدة أمر ثبوتى ملزوم لأمر عدمى ، فجزء المقتضى أمر ثبوتى محض ، وإن كان تحديده بأمر عدمى يلزمه ، فتدبر.

109 - قوله (قدّه) : نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك على نحو (2) ... الخ.

لما بين (قدس سره) أن مقتضى البراءة نقلا عدم مانعية الزيادة ، وعدم اعتبار عدمها فى المركب ، أراد أن يبين عدم المانع من حيث الامتثال أيضا إلا فى

ص: 351

1-1. الصحيح : منوطة.

2-2. كفاية الأصول / 369.

بعض الصور.

وبيانه : أن الآتى بالزيادة - إذا كان العمل عبادة - إما أن يأتى بها بقصد الجزئية شرعا أو تشريعا.

والأول على قسمين :

أحدهما : أن يكون الأمر الخاص المتشخص بموضوعه الخاص بحده يدعو إلى إتيان هذا الخاص المشتمل على الزيادة بحده ، بحيث لو لم يكن مشتملا على هذه الزيادة لما كان الأمر داعيا له.

وهذه الحيثية لبيان دعوة الأمر الخاص بنحو خاص ، لا أن عدم دعوته على تقدير عدم الجزئية مناف لوقوع العمل عبادة ؛ لأن القضية التقديرية لا تنافى الدعوة الفعلية.

وعليه : يجب عليه الاعادة بعد الالتفات إلى أن الأمر لم يكن كما اعتقده ، سواء قطع بعدم جزئية الزائد ، أو لم يقطع بعدمها بل بقى مترددا ، لأنه على أى تقدير لم يقطع بموافقة المأتى به للمأمور به بحده ، والمفروض أنه دعاه الأمر إلى المأتى به بحده.

وإن كان فرض الكلام فى الزيادة وبيان حكمها هو فرض الالتفات إلى الزيادة ، وأنه لا دخل لها فى المأمور به ، فيقطع بعدم كون المأتى به موافقا للمأمور به بحده.

كما أن ما افاده (قدس سره) لبيان حكم المعتقد للجزئية بعد زوال اعتقاده ، لا لبيان الواقع فى نظر الغير ، وإلا فلا شبهة أنه زيادة ، وأن العمل على الوجه المزبور باطل لعدم حصول الامتثال ، لا لمانعية الزيادة شرعا ، ولا لبيان حكم المعتقد مع بقاءه على اعتقاده ، فانه لا مجال للحكم عليه بالاعادة بقاعدة الاشتغال.

نعم كان الأنسب أن يحكم بالاعادة ، سواء كان الزائد دخيلا فى المامور

ص: 352

به واقعا أم لا ، مع أن ظاهره (رحمه الله) التردد بين بطلان العمل مطلقا أو في صورة عدم الدخل.

ومما ذكرنا تبين أن تعليل (1) البطلان بأن المأمور به واقعا إما بشرط لا أو لا بشرط فقد قصد خلاف الأمرين.

لا يخلو عن مسامحة ، إذ كون المركب بشرط لا مفروض العدم ، لجريان أدلة البراءة في نفي اعتبار عدم الزيادة في المركب ، فلا قطع بانه مخالف للمأمور به الواقعي. بل مجرد احتمال - عدم موافقة المأتمى به للمأمور به - كاف في الحكم بالاعادة ، إذا دعاه الأمر على الوجه المتقدم لا مطلقا.

ثانيهما : أن يكون الأمر داعيا إلى متعلقه ، وإن اعتقد أن متعلقه هذا الخاص ، فهو قاصد لامثال الأمر على ما هو عليه لا إلى هذا الخاص بما هو ، بحيث يكون للأمر به ولدعوته إلى الخاص بما هو خاص خصوصية في نظره في مقام امثال أمر المولى بما هو أمره ، فانه عناية زائدة على امثال الأمر بما هو. فالمأتمى به موافق للمأمور به الواقعي ، والزيادة غير ملحوظة في مقام امثال الأمر الواقعي على ما هو عليه ، فانه على الفرض قاصد لامثال الأمر الواقعي على ما هو عليه بما يأتي به خارجا.

واعتماد جزئية الزائد للمأمور به لا يضر بامثال الأمر ، حيث لم يقيد به على الفرض وإن اعتقد تقيده به ، فتدبر.

والثاني : وهو الاتيان بقصد الجزئية تشريعا ، فهو يتصور على وجوه.

أحدها : أن يشرع في الأمر بالمشتمل على الزائد ، فيبنى على صدور الأمر من الشارع متعلقا بما يعم الزائد ، ويأتي بما بنى على تعلق الأمر به إعمالا لبنائه وتتميمه لفرضه وانجازا لتشريعته ، فالفعل صادر عن أمر فرضي بنائي لا واقع له ،

ص: 353

فلا امتثال للأمر الواقعي بوجه.

ثانيها : أن يبنى على أن الأمر الواقعي أمر بما يعم الزائد ، فهو في الحقيقة من باب تطبيق الأمر الواقعي على ما فرضه من الأمر ، فانما يأتي بما يأتي به امتثالا للأمر الواقعي ، بعد البناء على أنه بنفسه أمر بما أتى به بحده ، فهو تصرف منه في أمر عقلي بدعوى تطبيق الأمر المحقق على ما نزلته منزلة ، فالعمل صادر عن نفس الأمر الواقعي بعد تنزيله منزلة الأمر بما يعم الزائد.

ثالثها : أن يبنى على أن المأتي به مطابق للمأمور به ، من دون تصرف في الأمر لا أصلا ولا تطبيقا ، بل تصرف في ما يوافق متعلقه.

فالمأتي به صادر عن الأمر الواقعي بعد تنزيل المأتي به منزلة المأمور به تطبيقا لا تعلقا ، فان دعوى كون المأتي به في حد ذاته هو المأمور به ، مرجعه إلى دعوى تعلق الأمر به.

بخلاف دعوى أن المأتي به خارجا مطابق للمأمور به ، فانه تشريع في مرحلة الامتثال.

وكون مثله داخلا في التشريع الذي هو شأن المولى - ليكون تصرفا منه في سلطان المولى حتى يكون قبيحا عقلا ، كما في القسمين الأولين - باعتبار أن الفعل المأتي به موجود تسبيبي منه تعالى ، لرجوع أمره تعالى إلى التسبيب إلى ايجاد الفعل من المكلف.

فجعل الفعل المأتي به ، بحيث ينطبق عليه المأمور به ، هو دعوى أنه موجود تسبيبي منه تعالى ، فله مساس بالمولى ، وبما هو تحت سلطانه ، بهذه الملاحظة وبهذا الاعتبار يمكن دعوى أن التشريع عنوان الفعل.

رابعها : أن يبنى على وجوب غيرى منبعث عن الأمر الواقعي بالاضافة إلى الزائد ، أو يبنى على اقتضاء من قبل الأمر الواقعي بالاضافة إليه ، فلا تشريع في أصل الوجوب النفسى المتعلق بالمركب ، ولا في سائر اقتضاءاته لسائر

فما عدا الزائد منبعث عن أمر محقق ينبعث منه وجوبات غيرية حقيقية، أو عن اقتضاءات واقعية للأمر المحقق، ونفس الزائد قد ينبعث عن إيجاب غيرى مفروض، أو عن اقتضاء فرضى.

ولا يضر هذا البناء والفرض الغير المحقق بذلك الأمر المحقق والاقتضاءات المحققة، فتدبره فانه حقيق به.

ثم إن هذا كله إذا أتى بالزائد بقصد الجزئية استقلالاً.

وهنا صورتان أخريان، ذكرهما الشيخ الأعظم (قدس سره) فى الرسائل (1).

إحدهما: أن يأتى بالزائد والمزيد عليه معاً جزء واحداً، وذلك لا- يكون إلا إذا اعتقد كون الجزء جنس الركوع الصادق على الواحد والمتعدد.

وهو بمجرد غير مجد، لسقوط الأمر بمجرد اتیان الركوع الأول، بل لا بد من فرض طبيعى الركوع بنحو ينطبق على الواحد بشرط لا وعلى المتعدد، كما تصورناه فى التخيير بين الأقل والأكثر (2). وقد بنى الشيخ الأعظم (قدس سره) على صحة هذا الفرض، إذ لا مانع إلا مانعية الزيادة واعتبار عدمها، وبعد إجراء البراءة عقلاً ونقلها يكون العمل صحيحاً.

وأنت خبير أن حيثية مانعية الزيادة شرعاً مغايرة لحيثية إخلالها بالامثال عقلاً، فتصحیح هذه الصورة بعدم مانعية الزيادة شرعاً وإبطال الصورة الأولى فى كلامه بالإخلال بمقام الامثال بلا وجه، لاشتراكهما معاً فى عدم مانعية الزيادة شرعاً، كاشتراكهما فى الإخلال بمقام الامثال.

ص: 355

1-1. فرائد الأصول المحشى 2 / 135.

2-2. نهاية الدراية 2: التعليقة 141.

والتحقيق : ما عرفت من أن الأمر إذا كان داعياً إلى متعلقه بحدّه الخاص كان مضراً بالامثال وإلا فلا ، فراجع (1).

ثانيتها : ما إذا أتى بالزائد بدلاً عن المزيد عليه ، إما لفساد الجزء السابق ، أو لرفع اليد عنه مع فرض صحته :

فإن كان لفساد الجزء السابق ، فالزائد هو الجزء الفاسد ، وإلا- فالثاني واقع موقعه ، ولا- يعتبر في الزيادة إلا الإتيان بقصد الجزئية ، والمفروض أن الماتى به أولاً كذلك ، ولا يشرط في صدق الزيادة في المركب سبقه بمثله ، ولا قصد عنوان الزيادة ، ولا كونه ممضى شرعاً ، كما ربما يتوهم.

كما لا موجب لتوهم أن تداركه يوجب اتصافه بالزيادة ، فلم يقع حال حدوثه زيادة ، بل التدارك موجب لسد باب النقص في المركب فقط.

وأما كون الأول زيادة ، فيكفي فيه مجرد إتيان عمل بقصد الجزئية بحيث لا يحسب من الصلاة شرعاً.

نعم لو أمكن افساد الجزء الصحيح ، كان من باب لحوق وصف الزيادة.

مع أن الكلام في مانعية هذا الجزء الفاسد شرعاً ، سمي زيادة أم لا ، كان كذلك حدوثاً أو بقاءً.

وإن كان لرفع اليد عن الجزء الصحيح ، فهو : تارة برفع اليد عن جزئيته بهدمه وإسقاطه وجعله كأن لم يكن.

وأخرى برفع اليد عنه بتبديل الامثال بامثال أفضل بجعل الامثال مستقراً على الثاني فقط.

فعلى الأول ، لا زيادة أصلاً لسقوط الأول عن الجزئية ، فلا شيء حتى يتصف بالزيادة بقاءً ، كما أنه لم يكن حدوثاً زيادةً ، لوقوعه في محله ، والثاني واقع

ص: 356

1-1 . تقدم في : 351 - 352.

فى موقعه بعد هدم الأول.

وعلى الثانى يكون الجزء المأتى به اولاً زيادة بقاء لا حدوثاً، لأنه حال حدوثه أتى به بعنوان امثال الأمر به، وانما سقط عن هذه الحيشية بعد جعل الامثال مستقراً على الثانى.

وقد مرّ (1) أن البحث عن مانعيته غير منوط بعنوان الزيادة.

إلا أن اخبار الزيادة ربما يدعى عدم شمولها لما صار زيادة، بل لما أوجد زيادة.

وأما إمكان رفع اليد عن الجزئية أو إمكان تبديل الامثال بامثال آخر، فقد أشبعنا الكلام فى الثانى فى الجزء الأول من الكتاب فى مسألة (2) الاجزاء.

وأما الأول، فمحمل القول فيه، أنه ربما يقال: إن التركيب فى المركبات الاعتبارية اعتبارى منوط باعتبار الفاعل وإرادته، فمتى رفع اليد عما اعتبره جزء من المركب، فقد اختار التام صلاته مما عداه، فيكون رفع اليد عن الجزء فى المركبات الاعتبارية بمنزلة هدم البناء والاسقاط فى المركبات الحقيقية.

والجواب: أن الفرق بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية - كما أوضحناه فى محله (3) - هو أن المركب:

تارة يتألف من جزئين بحيث يكون لكل منهما جهة افتقار إلى الآخر، بحيث يكون أحدهما ما به القوة للآخر، والآخر ما به الفعل لما به القوة، فلا يكون هناك إلا فعلية واحدة كالمادة والصورة، لتأبى كل فعلية عن فعلية أخرى.

فلا محالة يكون لهما الوحدة الحقيقية، مع قطع النظر عن أمر خارج عن مقام ذات المركب.

ص: 357

1-1. قبيل هذا حيث قال: مع أن الكلام فى مانعية الخ.

2-2. نهاية الدراية 1: التعليقة 201.

3-3. نهاية الدراية 1: التعليقة 131.

وحيث إنه (1) للافتقار الموجب لتقوم كل من الجزئين بالآخر حقيقى تكون الجزئية حقيقية.

وحيث إنه لهما فعلية واحدة ، فالتركب والاتحاد حقيقيان. وينحصر ذلك فى النوع المركب من المادة والصورة.

وأخرى يتألف من جزئين أو من أجزاء بحيث يكون لكل واحد فعلية مباينة لفعلية الآخر فلا محالة لا جزئية بالذات ولا وحدة بالذات ، فلا تركب بالذات.

بل لو فرض جزئية ووحدة وتركب فبلحاظ أمر آخر ، كما فى الصلاة المركبة من أفراد مقولات متباينة ، فان جهات الوحدة عرضية ، فان جهة الوحدة إما قيام غرض واحد بها ، أو قيام لحاظ واحد بها ، أو تعلق طلب واحد بها.

فالواحد بالحقيقة إما الغرض أو اللحاظ أو الطلب ، وتلك الأفعال المتعددة ذاتا ووجودا واحدة بالعرض وبالاعتبار ، فكلها كل ما يفي بالغرض أو كل الملحوظ أو كل المطلوب ، وكل واحد منها بعض ما يفي بالغرض أو بعض الملحوظ أو بعض المطلوب.

فهذا معنى اعتبارية التركيب واعتبارية الوحدة واعتبارية الجزئية ، لا أن اعتبار شىء جزء من شىء مناط جزئيته للمركب.

وقد ذكرنا فى (2) محله ايضا أنه لا معنى لجعل المركب واختراعه وإحداثه شرعا إلا جعله فى حيز الطلب شرعا ، فانه الجعل التشريعى ، وإلا فالماهية من حيث هى لا مجعولة ولا غير مجعولة ، وجعلها التكويني فى الماهية الشخصية سواء تعلق الجعل بها أو بوجودها قائم بالمصلى ، لا بالشارع.

ص: 358

1-1. الصحيح : حيث إن الافتقار ، ويصح ايضا : حيث إنه الافتقار ، بان يكون الضمير للشأن اسما والجملة التى بعده خبرا.

2-2. نهاية الدراية 1 : التعليقة 45.

واعتبارها في مقام الطلب ليس إلا لحاظها مقدمة للحكم عليها، كما في كل موضوع وحكم فلا دخل له بالاحداث والجعل والاختراع، وعلى أى حال، فهو اعتبار جاعل الحكم، لا جاعل الفعل تكويننا حتى يتقوم جزئية الجزء باعتبار المصلى ليرتفع برفعه، فتدبر جيدا.

110 - قوله (قدس سره): ويأتى تحقيقه في مبحث الاستصحاب (1) ... الخ.

حيث إنه (قدس سره) لم يف بما وعده، فرأينا من المناسب الوفاء بوعده (قدس سره) هنا.

فنقول: تحقيق حال استصحاب الصحة موقوف على تحقيق المراد من المانع والقاطع، حتى يعلم أن الصحة المستصحة بأى معنى.

وملخص الكلام: أنه ليس المانع كل ما اعتبر عدمه في المركب بنحو الجزئية أو بنحو الخصوصية المقومة للجزء.

بل العدم المأخوذ في المركب ما أخذ بنحو الشرطية، بمعنى ما له دخل في فعالية التأثير، ولا دخل للعدم بما هو عدم شىء في التأثير جزافا، بل لكون وجوده البديل له مانعا، والمانع ما يزاحم المقتضى الآخر في التأثير، فلا محالة يكون عدمه شرطا في فعالية التأثير، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامة.

وتقريب مانعيته: بفرض كون كل جزء يوجب مقدارا من الاستعداد الذى يتم شيئا فشيئا إلى أن يحصل المستعد له، المترقب حصوله من المركب. والمانع يرفع ذلك الاستعداد ويبطله، فيزاحمه إذا كان بعده بقاء، كما يدفعه إذا كان مقارنا له حدوثا، وبعد بطلان الاستعداد الحاصل من الجزء السابق يستحيل تأثير الجزء اللاحق؛ لأنه يوجب تكميل الاستعداد السابق والطفرة مستحيلة.

ص: 359

أو بفرض كون كل جزء يوجب مقدارا من القرب والأثر الناقص ، فيستكمل شيئا فشيئا إلى أن يتم الأثر ، ويحصل الأثر الكامل المترقب من المركب ، والمانع يرفع هذا الأثر ، فيستحيل حصول المراتب المكمل له.

وربما لا يكون المانع رافعا للأثر ، بل دافعا فقط لتأثير اللاحق ، فيوجب وقوف الاستعداد الحاصل على حدّه ، ويمنع عن استكمالها فقط.

وربما يكون له الرفع والدفع معا وحينئذ فلا يبقى شأن للقاطع إلا دعوى أن المركب مؤتلف من جزء مادي ، وهي التكبير والقراءة إلى آخر الأجزاء ، ومن جزء صوري ، وهي الهيئة الاتصالية المستكشفة عن التعبير بالقاطع.

فالقاطع ليس شأنه ابتداء رفع أثر الجزء المادي أو الصوري ، فانه شأن المانع بل شأنه رفع نفس الجزء الصوري ، فهو مناف لنفس الجزء الصوري ومضاد له ، لا أنه رافع لأثره كي لا يبقى فرق بينه وبين المانع.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم : أن الصحة المستصحة ليست بمعنى موافقة الأمر ، حتى يقال : إنها متيقنة بالفعل لا مشكوكة ، ولا بمعنى أن الأجزاء السابقة بحيث لو انضمت إليها الأجزاء اللاحقة لحصل المركب ، حتى يقال : إن الشرطية متيقنة بالفعل أيضا ، ولا ينافي القطع بها الشك في إمكان الانضمام بعد عروض العارض المشكوك ، فان صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها.

بل بمعنى بقاء الأجزاء السابقة على ما كان لها من الاستعداد المترتب عليها ، أو ذلك الأثر الناقص الحاصل منها ، فان بقاءهما بعد عروض العارض مشكوك فيستصحب ، فالصحة بمعنى التمامية من حيث الأثر.

فالاستصحاب من حيث اليقين السابق والشك اللاحق لا محذور فيه.

إلا أن الأثر المترقب منه أمران :

أحدهما : عدم وجوب استيناف الأجزاء السابقة.

وثانيهما : حصول المركب بانضمام ذوات الأجزاء اللاحقة ، فان ترتب

الأول ظاهرا لا يقتضى التعبد بالثاني إلا على الأصل المثبت.

وترتب كل منهما على الصحة المستصحبة لا يخلو عن إشكال :

أما الأول : فان وجوب الاستئناف وعدمه ليسا حكيمين جديدين من الشارع ، بحيث يترتب الأول على فساد الأجزاء السابقة والثاني على صحتها.

بل إما حكمان عقليان مترتبان على بقاء الأمر وسقوطه ، كما فى وجوب الاعادة وعدمه بعد العمل.

أو هما عبارتان عن نفس بقاء الأمر وسقوطه.

وعدم قبول الأول للتعبد واضح.

وترتب الثاني كذلك عند التحقيق ، فان المجعول هو الأمر بالأجزاء وعدم الأمر بها ، لإبقاء الأمر مع عدم إتيانها ، وسقوطه مع إتيانها ، فانهما أيضا عقليان لا شرعيان ، فان متعلق الأمر المقوم له ، والمطلوب به ، والمترتب عليه الحكم شرعا بعين تعلقه به ، ليس عدم إتيانه خارجا ، كما أنه ليس متعلق عدمه عين إتيانه الخارجى ، فليس الترتب شرعيا إلا بالاضافة إلى نفس متعلقه المطلوب تحصيله أو متعلقه الذى لا يطلب تحصيله.

وعليه فمقتضى الأصل فى نفس الحكم هنا هو بقاء الأمر باقتضاءاته.

إذ ليس عدم المانع جزء فى عرض سائر الأجزاء ، حتى يقال : إن الأمر الغيرى متعلق بذات الجزء ، وحينئذ يسقط قهرا باتيان ذات الجزء بناء على عدم القول بالمقدمة الموصلة.

أو إن اقتضاء الأمر النفسى يسقط شيئا فشيئا باتيان ذوات الأجزاء ، فيرجع الشك إلى عود الأمر المقدمى ، أو عود اقتضاء الأمر النفسى ، بعد بطلان المقدمة بسبب وجود العارض المشكوك.

بل لو كان عدم العارض مأخوذا فى المركب لكان مأخوذا بنحو الشرطية ، فيكون سقوط الأمر الغيرى أو اقتضاءات الأمر النفسى منوطا واقعا بحصول

الشرط ليقع الجزء على ما ينبغي وقوعه عليه من التأثير بسبب وجود ما له دخل في فعلية تأثيره ، وحينئذ يشك في أن الاقتضاء سقط لعدم دخل لعدم العارض فيه ، أو باق على حاله لدخله في سقوطه.

ومنه تعرف ما فيما أفاده بعض الاجلة (قدس سره) (1) من أن الأمر الغيرى بالجزء اللاحق تعليقى قبل اتيان الجزء السابق ، وتنجزى بعد إتيانه ، فيشك بعد عروض العارض في سقوط الوجوب التنجزى.

وذلك لأن وصول النوبة إلى فعلية الأمر باللاحق ، أو فعلية اقتضائه مشكوك ، فلا معنى لاستصحابه.

وأما الثانى ، فلأن حصول المركب - بانضمام سائر الأجزاء إلى الأجزاء السابقة - لازم عقلى لبقاء الأجزاء السابقة على ما كان عليه من الاستعداد والأثر الناقص ، فلا يترتب على التعبد ببقائها.

وأما دعوى (2) استلزام التعبد ببقاء الأجزاء السابقة على ما هي عليه ، للتعبد بحصول المركب من انضمام الأجزاء اللاحقة عرفا ، كما في نظير المقام عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه).

فمدفوعة بأن ما استثناه شيخنا (3) (قدس سره) في البحث عن الأصل المثبت صورتان لا ينطبق شىء منهما على ما نحن فيه.

إحدهما : التعبد بأحد المتضايقين ، فانه تعبد بالآخر ، نظرا إلى أنه كواحد ذى وجهين.

ثانيتهما : التعبد بالعلة التامة أو الجزء الأخير منها ، فانه يستلزم التعبد

ص: 362

1-1. وهو المحقق الهمداني قده. الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية / 113.

2-2. تعليقة المصنف قده على فرائد الأصول / 225.

3-3. تعليقه على الفرائد / 217 و 220.

بالمعلول عرفا وإن كانا اثنين.

ومن الواضح أنه لا- تضاييف بين القابلية والفعلية على تقدير الانضمام ، كيف والمتضاييفان متكافئان فى القوة والفعلية ، فلا يعقل فعلية القابلية وتقديرية مضاييفها؟

وأما القابل والمقبول ، فهما متضاييفان ، إلا أن مضاييف القابل هو المقبول فى مرتبة ذات القابل ، لا فى مرتبة وجوده الخاص به فى نظام الوجود.

ومن البين أن وجوده فى مرتبة ذات القابل لا يجدى شيئا ، كما هو واضح.

ومن البديهي أيضا أن الأجزاء السابقة وان كانت من علل قوام المركب ، لكنها ليست علة تامة له ولا جزؤها الأخير.

ودعوى الاستلزام بوجه آخر غير الوجهين المتقدمين بلا وجه.

نعم استصحاب حصول المركب على تقدير انضمام ذوات الأجزاء اللاحقة إلى السابقة قبل عروض العارض ، لا مانع منه فى نفسه.

إلا أنه لا يترتب عليه أثر إلا سقوط الأمر بالمركب وقد مرّ أنه عقلى لا جعلى ، فتدبر جيّدا. هذا كله فى استصحاب الصحة بلحاظ المانع.

وأما بلحاظ القاطع ، فربما يستصحب بقاء الهيئة الاتصالية بعد عروض العارض ، فان بقاء تلك الهيئة الواحدة بوحدة اتصالية مشكوك ، فيستصحب إما بالمسامحة فى موضوعها ، أو بالمسامحة فى نفس المستصحب.

إلا أن اعتبار القاطع بهذا المعنى فى قبال المانع ، بلا موجب إلا مجرد التعبير بالقاطع.

والتحقيق : أن الهيئة الاتصالية والجزء الصورى للمركب غير معقولة ، سواء أريد بها الجزء الصورى حقيقة أو اعتبارا وعنوانا :

أما حقيقة ، فلأن الصلاة مركبة من مقولات عرضية متباينة ، وليس للأعراض مادة وصورة خارجية ، لأنها بسائط وجنسها وفصلها عقليان ، فلا يعقل

أن يكون لواحد منها جزء صوري حقيقي ، فضلا من أن يكون لمجموعها جزء صوري حقيقي .

وأما عنوانا واعتبارا ، فلأن الحركة والاشتداد والوحدة الاتصالية لا تكون إلا في بعض المقولات فضلا عن الاعتبارات ، ولا يوصف العناوين الاعتبارية بالاشتداد والاتصال إلا بتبع معنوياتها ، وهي مقولات متباينة ، بل لو كانت أفراد مقولة واحدة لم يعقل جريان الاشتداد فيها ، فان شرطه الوحدة ، وليس هنا وجود واحد من مقولة حتى يتحرك من حد إلى حد ، فلا يعقل هيئة اتصالية حقيقية ولا اعتبارية لأجزاء الصلاة .

فان قلت : ما ذكرت من التبعية إنما هو في الأمور الانتزاعية التابعة لمناشئ انتزاعها في الوحدة والتعدد ، فلم لا يكون من الاعتبارات المحضة ، فكما أن الصلاة واحدة بالاعتبار ، إما لوحدة الغرض وإما لوحدة الطلب ، فلتكن واحدة باعتبار آخر ، وهو وحدة العنوان الاعتباري المنطبق على المجموع ، لا على كل جزء حتى لا يلزم الخلف من فرض وحدة العنوان .

قلت : فمع تخلل هذا المسمى بالقاطع لا- يتحقق العنوان من رأس ، فانه فرض انطباقه على المجموع ، فلا- واحد حتى يقطعه ويزيل الاتصال الحقيقي أو الاعتباري .

إلا أن يقتصر على هذا المقدار من الفرق بين المانع والقاطع ، وهو إن الشيء المتخلل إذا كان مقتضيا لما ينفي أثر الجزء فهو مانع ، وإذا كان ضدا بنفسه للأمر الاعتباري فيمنع عن تحققه لا عن تأثيره ، فهو قاطع .

ومع هذا كله فالالتزام بالقاطع المقابل للمانع ولو بهذا المعنى بلا ملزم ، بل القاطع سنخ من المانع . فان المانع : إذا كان مقارنا للشيء أو لأول العمل كان دافعا محضا .

وإذا كان بعده كان رافعا محضا .

وإذا كان في أثناءه كان رافعا لما سبقه ، ودافعا لما لحقه ، وبهذا الاعتبار اختص المانع الواقع في أثناء العمل بالقاطع ، والحدث المقارن لأول الصلاة مانع دافع ، والواقع في أثناءها قاطع ، والواقع بعد الوضوء ناقض له ورافع لأثره.

ثم إن هذا كله في استصحاب الصحة من حيث المانع أو القاطع.

وأما جريان الأصل في المانع ، سواء كان الشك في مانعية أمر موجود أو وجود المانع فتحقيق القول فيه :

أما إذا كان الشك في المانعية فلا أصل فيها.

بيانه : أن المعروف أن المانعية مستفادة من النهي الغيرى ، ومن البين أن النهي الغيرى : تارة يكون ذاتيا ، وهو فيما إذا كان محرم نفسى يتوقف على مقدمة ، فمقدمته الأخيرة أو مطلق المقدمة حرام غيرى.

مع أنه ليس هناك نهى عن شىء ينبعث منه نهى عن الصلاة المقترنة بوجود المسمى بالمانع.

وأخرى : يكون عرضيا ، وهو ما إذا أمر بمركب مقرون بعدم شىء ، فيكون ذلك العدم واجبا غيريا بالذات ، وتقيضه - وهو وجود المانع - حرام غيرى بالعرض.

وإلا فمن الواضح : أن كل حكم لا ينحل إلى حكمين نفيًا وإثباتًا.

ومنه يتضح للمتأمل ان المجعول بالجعل التشريعى التبعى شرطية عدم المانع الواقعى ، لا مانعية وجوده ، لعدم تعقل النهى الغيرى الذاتى ، وعدم الجدوى فى النهى الغيرى العرضى ، حيث إنه ليس من حقيقة الحكم المجعول ، بل ينسب اليه بالعرض والمجاز.

بل هذا النهى الغيرى العرضى أيضا لا يصحح انتزاع المانعية ، فان المصحح لانتزاع الجزئية أو الشرطية هو الأمر النفسى بالمركب والمقيد بما هو ، دون الوجوب الغيرى ، بل الوجوب الغيرى متفرع على جزئيته وشرطيته ،

فإذا كان الوجوب الغيرى المتعلق بعدم شىء كذلك ، فالنهي الغيرى العرضى عن وجوده أولى بذلك.

ومنه يتضح : أن التعبير بالنهي الضمنى - الذى هو مرجعه إلى طلب العدم ، الذى هو مدلول منطوقى للأمر بالمركب والمقيد بعدم شىء - لا يجدى شيئاً ، لأن الطلب الضمنى التحليلى - سواء تعلق بالوجود أو العدم - لا يصحح الجزئية ولا الشرطية ، فضلاً عن المانعية.

مع أن النهى الضمنى إنما يتصور إذا أخذ العدم بنحو الجزئية لا بنحو الشرطية ، كما مرّ مراراً (1).

كما أن الارشاد إلى المانعية ليس من حقيقة الحكم الذى يكون المانعية مجعولة بجعله.

بل إرشاد إلى المانعية الواقعية بلحاظ التأثير والتأثر ، لا بلحاظ مقام الجعل ، فالارشاد إلى المانعية الجعلية غير معقول ، حيث لا مورد لجعلها ، فليس المجعول إلا شرطية العدم ، بجعل الأمر بالمركب المقرون بعدم الشىء.

وعليه فنقول : أما بالاضافة إلى المجعول بالاصالة ، وهو الأمر بالصلاة ، فمن باب تعيين الحادث بالأصل ، لانتقال العدم الأزلى إلى الوجود ، ودوران الموجود بين أن يكون الأمر بالمركب المقرون بعدم ذلك الشىء ، أو الغير المقرون به ، ولا حالة سابقة له.

ص: 366

1-1. منها فى التعليقة 106. ومنها فى التعليقة 1. ومنها فى هذه التعليقة والمراد من العبارة هو عدم إمكان النهى الضمنى لأنه منوط بأخذ العدم جزء فى المكلف به والمنهى عنه وهو باطل كما عرفت فى التعليقات المتقدمة وأنه مأخوذ شرطاً فى جميع الموارد كما هو صريح كلامه هنا ايضاً حيث قال فليس المجعول الا شرطية العدم فالمراد هو انه مرّ مراراً أن العدم يؤخذ فى موضوع الحكم بنحو الشرطية لا الجزئية فليس المراد أنه مرّ مراراً أن النهى الضمنى إنما يتصور فيما إذا أخذ العدم بنحو الجزئية فإنه لم يتقدم منه حتى مرّة واحدة فضلاً عما إذا كان مراراً.

وأما بالاضافة الى المجعول بالتبع أعنى شرطية العدم للصلاة :

فان أريد العدم الرابط ، فليس له حالة سابقة ؛ اذ متى كانت الصلاة واجبة ولم يكن العدم شرطا لها؟

وان أريد العدم المحمولي ، فله حالة سابقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ، إلا أنه لا يجدى ، لا لأن بقاء العدم المحمولي غير مشكوك لأنه فى زمان الجعل : إما قد انقلب إلى الوجود ، أو الى العدم النعتي نظرا الى أن العدم حال وجود الموضوع نعتي مع أن جر العدم المحمولي لاثبات العدم النعتي مثبت ، وذلك لما مرّ مرارا من (1) أن العدم المحمولي كالوجود المحمولي قابل للفرض سواء كان الموضوع موجودا أو لا إذ لا مقابلة بين المحمولي والناعتى ، بل المقابلة بين المحمولي والرابط ، وبين الناعتى والنفسى.

بل لأن استصحاب العدم المحمولي ، بنحو السالبة بانتفاء الموضوع الى حال جعل الأمر بالصلاة ، لا يثبت أن الصلاة المأمور بها ليست مقيدة بكذا ، بنحو العدم الرابطى.

إلا أنا قد بينّا فى (2) المباحث السابقة وفى غيرها أصولا (3) وفقها (4) أنا لا نحتاج إلى استصحاب العدم المحمولي.

بل نحتاج إلى تشكيل قضية سالبة تعبدية ، وهى : أن الصلاة ليست

ص: 367

1-1. منها ما ذكره فى مبحث العام والخاص وقد عبر عنه بعنوان نفى الكون المحمولي. نهاية الدراية 2 التعليقة 190.

2-2. فى التعليقة 42.

3-3. الذى ذكره فيما يأتى من مبحث الاستصحاب هو جريان الاستصحاب فى العدم المحمولي والعدم الرابط وليس فيه أن الاستصحاب فى العدم المحمولي غير محتاج اليه. نهاية الدراية 5: التعليقة 98.

4-4. فى تعليقة على المكاسب فى اعتبار عدم مخالفة الشرط للكتاب 2 / 144.

مقيدة بكذا. والسالبة كما تصح مع وجود الموضوع كذلك مع عدمه إذ لا شأن للسالبة دائما إلا نفى النسبة، لا أنها نسبة عدمية، ولا معنى للعدم الرابط على حد الوجود الرابط، بل العدم النقيض للوجود الرابط رفعه، وهو عدم الرابط، فيصح أن الصلاة مطلوبة، وأنها من أزل الأزال إلى الآن لم تتقيد بكذا، غاية الأمر أنها كذلك تارة في ظرف عدم الموضوع واقعا، وأخرى في ظرف وجوده تعبدا.

ومن الواضح: أن عدم كون الصلاة متقيّدة بشيء، ليس مضمون قضية لفظية ليستظهر منها السالبة بانتفاء المحمول في ظرف وجود الموضوع، كما يدعى في عدم القرشية، أو عدم المخالفة للكتاب وأشباهها (1)، فافهم جيّدا.

نعم أصالة عدم اقتران الصلاة المأتى بها بعدم ما يعتبره (2) الشارع مانعا - إذا كان عروض مشكوك المانع في الأثناء - جارية، وهى مجدية أيضا وإن لم يعلم حال العارض من حيث إنه مانع شرعا أم لا. إذ الغرض يحصل بمجرد التعبد بعدم اقتران الصلاة بكل ما يكون مانعا شرعا، وهو أصل نافع في الشبهة الحكمية والموضوعية إذا كان العروض في أثناء العمل.

إلا- أن يكون العارض بحيث يحتمل رافعيته ودافعيته معا، فانه لا حالة سابقة بالاضافة إلى الأجزاء اللاحقة، وكذا لو كان العارض أمرا مستمرا مع الأجزاء اللاحقة.

نعم إذا كان العدم من أجزاء المركب في عرض سائر الأجزاء، لا من اعتباراتها، فأصالة العدم مستمرة إلى آخر العمل، ولو لم يحرز صدور الأجزاء مقترنة به. هذا في الشك في المانع.

وأما إذا شك في وجود المانع: فان كان عدمه من أجزاء الصلاة، فهو

ص: 368

1-1. هكذا في الاصل، لكن الصحيح: وأشباههما.

2-2. كذا في الاصل، لكن الصحيح: بما يعتبره.

مسبوق بالعدم لا محالة ، فيحرز بالأصل إلى آخر العمل.

وإن كان من اعتبارات الصلاة - كما هو معنى عدم المانع المجعول شرطاً في الصلاة - فجريان الأصل موقوف على كونه في ابتداء العمل خالياً عن المانع قطعاً ، فيستصحب اقتران العمل بعدم المانع ، أو كان (1) وجوده مشكوكاً من أول الأمر ، فلا حالة سابقة له.

وأما عدم الأزلي أو العدم قبل الصلاة ، فلا يثبت به اقتران الصلاة به.

نعم في استصحاب وجود الشرط ، وعدم المانع كلية إشكال :

وهو : أن الغرض منه سقوط الأمر بالمركب بالتعبد بوجود شرطه أو عدم مانعة ، وهو ترتب عقلي لا شرعي ؛ إذ الترتب الشرعي للحكم بالإضافة إلى متعلقه بتحصيل ذاته وشرطه وعدم مانعة ، لا ترتب بقائه على عدم متعلقه ذاتاً أو شرطاً ، وجوداً أو عدماً ، ولا ترتب سقوطه على إتيان متعلقه بذاته أو بشرطه الوجودي أو العدمي.

وأما قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ ، فهما ابتداء تعبد بعدم وجوب إيجاد المشكوك وجوده ، وبعدم إيجاد المشكوك صحته ، لا بلسان التعبد الاستصحابي بإتيان المشكوك وجوده أو صحته ، كما فيما نحن فيه.

كقاعدة الشك بعد الوقت ، فإنه تعبد بعدم وجوب الفعل لا بلسان التعبد بإتيانه في وقته ، مع أنه لو كان لسان بعضها البناء على الوجود لزم صرفه إلى التعبد بعدم الأمر ، لئلا يلزم اللغوية.

وليس كالأستصحاب الغير المختص بهذا المورد ، ليلزم صرفه إلى ما ذكرنا.

إلا أن يقال : - بملاحظة ورود بعض أدلة الاستصحاب في مورد استصحاب وجود الشرط - إنَّ التعبد بتحقق الشرط - وجودياً كان أو عدمياً - ،

ص: 369

1-1. كذا في الأصل ، لكن الصحيح : وإذا كان.

تعبد بشرطية مثله تطبيقا ، فمرجهه إلى أن الوجود الاستصحابي أو العدم الاستصحابي شرط ، بلسان البناء على أنه الشرط الواقعي ، فيفيد تعلق الأمر بالتقيد بمثله أيضا ، فتدبر جيدا.

ثم إنه لا باس بالتعرض لحكم الزيادة من حيث الأخبار.

فنقول : أخبار الباب على أقسام :

فمنها : ما يستفاد منه عدم مبطلية الزيادة في غير الأركان ، كقوله عليه السلام : (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) (1).

ومنها : ما يدل بظاهره أن مطلق الزيادة مبطل ، كقوله عليه السلام : (من زاد في صلاته فعلية الاعادة) (2).

وكقوله عليه السلام فيمن أتم في السفر إنه يعيده قال عليه السلام : (لأنه زاد في فرض الله) (3).

ومنها : ما يدل على ان الزيادة السهوية مبطله مطلقا كقوله عليه السلام : (إذا استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته) (4).

ومنها : ما يدل بظاهره أن الزيادة مطلقا غير مبطله ، كقوله عليه السلام : (لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك تسجد سجدي السهو) (5).

والمهم بيان ما يستفاد من قوله عليه السلام (لا تعاد) من حيث شموله

التنبيه الثالث

قاعدة لا تعاد

ص: 370

1-1. تهذيب الأحكام 2 / 152 : الخصال / 285.

2-2. الكافي 3 / 355 : تهذيب الاحكام 2 / 194.

3-3. الخصال / 604 : متن الحديث ومن لم يقصر في السفر لم تجزئ صلاته لأنه قد زاد في فرض الله عز وجل.

4-4. الكافي 3 / 5 - 354 : تهذيب الاحكام 2 / 194 لعله قد اراد نقل الحديث بالمعنى لأنه مغاير لما في المصدرين.

5-5. تهذيب الأحكام 2 / 155 متن الحديث : تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان.

للعمد والسهو، ومن حيث شموله للزيادة والنقص :

أما شموله للعمد والسهو، فربما يتخيل أن شموله للنقص عن عمد وعلم ينافي الجزئية والشرطية حتى بلحاظ مرتبة الفعلية، فلا معنى لصحة الصلاة مع ترك الجزء الثابت الجزئية.

وفيه : أن الصحة بمعنى موافقة المأتي به للمأمور به الفعلي كذلك، إلا أن الصحة بمعنى التمامية من حيث الأثر وقيام الغرض الملزم بالمأتي به بمرتبة - بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء ما بقي - معقولة، كما في القصر والاتمام والجهر والاختفات، فحيث إن المأتي به واف بمرتبة من الغرض صحت صلاته.

وحيث إن الباقي لا يمكن استيفاؤه لا تجب الاعادة.

وحيث إن الفائت مرتبة ملزمة من الغرض يستحق العقاب على تركه.

بل ربما يقال (1) : بصحة الأمر بالنقص مع الأمر بالتام. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - في آخر (2) البراءة البحث عن معقوليته.

إلا أن الظاهر من قوله (لا تعاد) أنه في مقام عدم لزوم الاعادة لما تركه من عذر، لا عدم لزوم إعادة ما يجب فعله ويحرم تركه فعلا، بحيث يعاقب عليه.

نعم تخصيصه بخصوص السهو والنسيان بلا موجب، فلا مانع من تعميمه لكل ما ترك عن عذر، كالجهل عن قصور لا عن تقصير.

وأما من حيث شموله للزيادة والنقص. فنقول محتملاته أربعة :

أحدها : أنه لا تعاد الصلاة من قبل نقص كل جزء وجودي من أجزائها إلا الخمسة.

ثانيها : أنه لا تعاد الصلاة من قبل نقص كل جزء من أجزائها الأعم

ص: 371

1-1. القائل هو المحقق العراقي قده. نهاية الافكار القسم الثاني من الجزء الثالث / 484.

2-2. في التعليقة 133.

من الوجودى والعدمى ، كعدم الزيادة المأخوذ شرطا فى الصلاة بدليله.

ثالثها : أنه لا تعاد الصلاة بسبب الخلل من ناحية أجزائها إلا بالخلل من قبل الخمسة.

رابعها : أنه لا تعاد الصلاة بسبب نقص جزء أو زيادة جزء إلا الخمسة.

والأول : لا دلالة له على حكم الزيادة بوجه ، فلا يعارض أخبار الزيادة أصلا.

والثانى : يدل على أن نقص الجزء (1) العدمى مطلقا سواء كان عدم زيادة الركن أو غيره لا يوجب الاعادة ، لأن المستثنى نقص الخمسة وعدم الزيادة (2) حينئذ نقص فى الصلاة ، لمكان اعتبار عدمها لا أنه نقص فى الركوع (3).

والثالث : يدل على أن كل خلل من ناحية الخمسة يوجب الاعادة دون غيرها.

ومع اعتبار عدم زيادة الركوع والسجود تكون الزيادة خللا فى الصلاة من ناحية زيادة الركوع أو السجود ، فزيادة الركوع خلل من ناحية الركوع ، وليست نقصا من ناحية الركوع.

ومفاد الاحتمال الرابع واضح ، إلا أن الفرق بينه وبين الاحتمال الثانى والثالث ، أن لسانه على هذين الاحتمالين لسان الحكومة ، وعلى الرابع لسان

ص: 372

1-1. هكذا فى الأصل ، لكن الصحيح : الجزء الوجودى والعدمى.

2-2. الظاهر وقوع التصحيف فى العبارة ، فإن عدم الزيادة ليس نقصا فى الصلاة بل الزيادة نقص فيها لفرض كون عدم جزء للصلاة ، لا الزيادة حتى يكون عدمها نقصا فى الصلاة فالصحيح أن تكون العبارة هكذا والزيادة حينئذ نقص فى الصلاة لمكان اعتبار عدمها لا أنه نقص فى الركن.

3-3. هكذا فى الأصل ، لكن الصحيح : فى الركن ، وانظر الهامش السابق.

التعارض ، لأن كون الزيادة نقصا في الصلاة من حيث الجزء العدمي أو كونها خللا فيها من ناحية الركوع مثلا يتوقف على ثبوت اعتبار عدمها بمثل قوله عليه السلام : (من زاد في صلاته) فيكون ناظرا إليه وشارحا له ، ومبيّنا لمقدار مدلوله من حيث عدم شموله للنقص والخلل عن سهو ، أو في غير الأركان.

بخلاف من زاد ، فانه حكم الزيادة بعنوانها ، وبيان اعتبار عدمها في الصلاة كسائر أدلة الاجزاء والشرائط.

ولا تعاد على الاحتمال الرابع موضوعه عين موضوع من زاد ، لأن مفاده عدم وجوب الاعادة بسبب الزيادة بعنوانها ، ونفس موضوع الزيادة لا يتوقف على اعتبار عدمها في الصلاة ، حتى يكون (لا تعاد) مبيّنا على اعتبار عدمها بدليله ، حتى يكون مبيّنا لمقدار مدلوله.

بل هما حكما وموضوعا على نهج واحد ، وإن كان بينهما عموم من وجه ، لكنه سيجيء - إن شاء الله تعالى - تقريب الحكومة على هذا الوجه أيضا.

إذا عرفت ما ذكرنا : من عدم المعارضة أصلا على احتمال ، ومن الحكومة على احتمالين ، ومن التعارض المحض على احتمال آخر ، فلا بد من ترجيح أحد الاحتمالات حتى يلاحظ نسبته مع أخبار الزيادة.

فنعول : الأرجح من الاحتمالات هو الاحتمال الثاني :

أما كونه أرجح من الأول ، إذ لا- موجب للاقتصار على خصوص الأجزاء الوجودية وإن كان المستثنى من الوجوديات ، بل الظاهر أن الصلاة المركبة من الامور الوجودية والعدمية لا تعاد بنقص شيء منها إلا بنقص هذه الخمسة.

لا أن الصلاة لا تعاد بنقص بعض اجزائها الا بنقص بعض بعضها.

وحذف المتعلق في طرف المستثنى منه دليل العموم ، واستثناء خصوص بعض الوجوديات ليس دليلا على أن المستثنى منه أيضا خصوص الوجوديات.

وأما كونه أرجح من الثالث ، فلزيادة عناية في الثالث باعتبار عنوان

الخلل الصادق على النقص والزيادة بخلاف اعتبار النقص ، فان المركب المطلوب تحصيله لا تعاد من قبل تحصيله ، بل من قبل تركه ، فتعاد من قبل ترك الخمسة ، لا من قبل وجودها ، وكذا (لا تعاد) من قبل ترك ما عدا الخمسة ، فانه لا يحتاج إلى عناية زائدة على ترك ما يطلب تحصيله.

وأما كونه ارجح من الرابع ، فلأنه لا دليل أولا على تقدير الزيادة والنقص بعنوانهما.

ولا يصح ثانيا تعلقهما بالخمسة ، إذ لا تعقل الزيادة فيما عدا الركوع والسجود ، من الوقت والقبلة والظهور.

وجعل الزيادة باعتبار المجموع ، مع أن كل واحد من الخمسة مستثنى لا مجموعها ، بلا وجه.

نعم بناء على صحة هذا الوجه في نفسه ، يصح تقريب حكومة (لا تعاد) على قوله عليه السلام (من زاد) ، فان دليل (لا تعاد) ليس على حدّ قوله عليه السلام : (من زاد) بصدد نفى جزئية عدم الزيادة ، حتى يكون معارضا له ، بل بصدد نفى وجوب الاعادة عن الزيادة المفروغ عن جزئية عدمها واقعا إذا صدرت عن عذر. فتدبر.

وعليه فمفاد (لا تعاد) أن نقص كل جزء وجودى أو عدمى يعتبر في الصلاة لا تعاد الصلاة منه إذا كان عن عذر ، إلا نقص الخمسة.

فزيادة الركن ، وإن كان من حيث عدمها المعتبر في الصلاة راجعة إلى النقص ، إلا أنه داخل في نقص جزء من الصلاة لا نقص الركن ، فيدل على عدم مبطلية مطلق الزيادة العذرية ركنية كانت أو غير ركنية.

وحينئذ : فان لوحظ (لا تعاد) بالاضافة إلى قوله عليه السلام (من زاد) فيكون حاكما عليه ، ويوجب قصر مدلوله على الزيادة العمدية.

وعلى فرض المعارضة ، فقوله عليه السلام : (لا تعاد) في شموله للمستثنى

منه بعد اخراج الخمسة من حيث تأكد ظهوره بالاستثناء أظهر من شمول من زاد للزيادة السهوية.

وإن لوحظ لا- تعاد بالاضافة إلى قوله عليه السلام : (لأنه زاد في فرض الله) الدال على أن كل زيادة في فرض الله توجب الاعادة ، فله الحكومة عليه أيضا - سواء أريد الزيادة في الصلاة التي هي فريضة الله تعالى أو أريد الزيادة في الجزء المقوم حقيقة كالركن - ، فانه فريضة وغيره سنة كما في بعض الروايات (1) من جعل بعض الأجزاء الواجبة فريضة وبعضها الآخر سنة ، فان عموم العلة على الثاني ، وإن كان أخص من حيث اختصاصه بالزيادة الركنية دون لا تعاد ، إلا أنه أعم من حيث شموله للعمد والسهو دون لا تعاد. مع أنه إذا كان اللسان من باب الحكومة لا يلاحظ العموم والخصوص بين الحاكم والمحكوم.

نعم : إذا أريد الجزء الركني من فرض الله كان دليلا بنفسه على عدم مبطلية زيادة غير الركن ، لأن من زاد في صلاته ركعتين أو ركعة مثلا كانت زيادة الركوع والسجود مسبوقه بزيادات أخر.

فلو كانت الزيادة مبطله مطلقا كان البطلان مستندا إلى الجزء السابق ، فانه أسبق العلل ، ولا يصح استناد البطلان إلى العلة اللاحقة ، وهي زيادة الركوع.

إلا أن الظاهر من هذه الرواية الزيادة في الصلاة ، لا في الفريضة بمعنى الركن أو ما فرضه الله في قبال ما فرضه النبي صلى الله عليه وآله.

وإن لوحظ لا تعاد بالاضافة إلى قوله عليه السلام (إذا استيقن ... إلى آخره) فلا حكومة حينئذ ، لأن قوله عليه السلام (إذا استيقن) متكفل لحكم العمل بعنوان السهو ، إلا أن الترجيح لقوله عليه السلام لا تعاد ، لوجه من

ص: 375

الخلل فى خير (إذا استيقن) :

أحدها : ضعف السند.

ثانيها : أنه فى نسخة الكافى (إذا استيقن أنه زاد فى المكتوبة ركعة) وصاحب الكافى (قدّس سره) أضبط فى الروايات من صاحب التهذيب (رحمه الله) ولا أقل من الاجمال ، والمنتيقن منه زيادة الركعة ، لا الركن ولا مطلق الزيادة ، ولعل لزيادة الركعة التامة خصوصية.

بل يمكن أن يقال : إن قوله (لا تعاد) لا يعم زيادة الركعة ، بل ظاهره زيادة كل جزء اعتبر عدمها فى الصلاة ، لا زيادة مجموع الاجزاء.

ثالثها : أنه لا محذور فى تخصيص (إذا استيقن) بزيادة الركن ، بخلاف ما إذا خصصنا (لا تعاد) بقصره على النقص المحض ، لما ادعى من الاجماع على الملازمة بين مبطلية الزيادة السهوية ومبطلية النقص السهوى ، فبملاحظة هذه الملازمة لا بد : إما من تخصيص (إذا استيقن) بقصره على زيادة الركن ، لانحفاظ الملازمة حينئذ ، أو تخصيص (لا تعاد) وبقاؤه بلا مورد ، للزوم إلحاق النقص السهوى فى غير الركن إلى الزيادة السهوية فيه.

نعم : يندفع الوجه الأول الذى أجاب به من حيث ضعف السند بعض السادة الاعلام (قدّس سره) (1) ، ومن حيث اضطراب المتن واختلاف الكافى والتهذيب بعض الأجلة (قدّس سره) (2) فى مصباح الفقيه ، وذلك لأن السند حسن كالصحيح بابراهيم بن هاشم ، ولا اختلاف بين التهذيب والكافى ، بل فى الكافى روايتان :

إحدهما : فى باب السهو فى الركوع عن على بن ابراهيم عن أبيه عن

ص: 376

1-1. لم نعرفه.

2-2. هو المحقق الهمدانى قده. كتاب الصلاة من مصباح الفقيه / 538.

ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : (إذا استيقن أنه قد زاد في الصلاة المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل الصلاة استقبالا) الخبر (1).

ثانيهما : في باب من سها في الأربع والخمس عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال : (إذا استيقن أنه قد زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالا) الخبر (2).

والذي حكاه في التهذيب كما شاهدته هي الرواية الثانية بسندها الممتاز عن الأولى بضميمة بكير بن أعين إلى زرارة في الثانية بعبارتها المختلفة مع الأولى في الجملة (3).

والعجب من صاحب الوسائل حيث روى (4) عن صاحب الكافي ما هو بحسب السند عين الثانية ، ومع ذلك هو متضمن لزيادة الركعة.

واعجب منه أنه ذكر بعد ذلك ، وروى محمد بن الحسن بالاسناد مثله ، مع أن الشيخ روى الثانية الخالية عن اضافة الركعة.

وبالجملة إذا كانت هناك روايتان فلا تنافي بينهما ، لأنهما مثبتان ، وإن كانت رواية واحدة فهي جملة ، ولا مانع من كونهما روايتين إلا مجرد الاستبعاد والله العالم.

وأما ملاحظة النسبة بين سائر الأخبار ، فمجملها أن قوله عليه السلام : (من زاد) مع قوله عليه السلام : (إذا استيقن) مثبتان لا معارضة بينهما ، بل

ص: 377

1-1 . الكافي 3 / 348.

2-2 . الكافي 3 / 354.

3-3 . تهذيب الأحكام 2 / 194.

4-4 . وسائل الشيعة 8 / 231.

المعارضة بين كل من قوله عليه السلام : (من زاد) وقوله عليه السلام : (إذا استيقن) مع قوله عليه السلام : (لكل زيادة وتقيصة).

فنقول : حيث إن قوله عليه السلام : (لكل زيادة وتقيصة) بمنزلة عامين لا عام واحد ، كما هو ظاهر ، فهو مع أنه حكم بعنوان السهو فله الحكومة ، لكنه مع ذلك أخص من قوله عليه السلام : (من زاد) الشامل للعمد أيضا ، إلا أن قوله عليه السلام : (لكل زيادة ... إلى آخره) مسوق لبيان حكم آخر ، وهو وجوب سجدة السهو ، وإن كان يظهر منه أن الزيادة والتقيصة ليست بمبطللة على الإطلاق ، فهو متكفل لحكم الزيادة الغير المبطللة وحكم التقيصة كذلك.

ومنه يظهر حاله بالنسبة إلى المستثنى في قوله عليه السلام (لا تعاد) ، مع أنه أخص من حيث اختصاصه بنقص الخمسة ، دون قوله عليه السلام (لكل تقيصة).

وأما قوله عليه السلام : (إذا استيقن) مع قوله عليه السلام (لكل زيادة ...) إلى آخره.

فنسبتهما التباين ، ولكن قوله عليه السلام : (إذا استيقن) مع سلامة سنده ودلالته أظهر من قوله عليه السلام : (لكل زيادة) إلى آخره ، حيث إن الثاني مسوق لبيان حكم آخر.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أنه لا دليل على مبطلية الزيادة السهوية ، حتى في الأركان فتأمل.

قاعدة لا تعاد

ص: 378

111 - قوله (قدس سرّه): من (1) إطلاق دليل اعتباره جزء (2) ... الخ.

لا يخفى عليك أن الجزئية، تارة بلحاظ الوفاء بالغرض، وأخرى بلحاظ المطلوبية شرعا، والجزئية المجعولة هي الجزئية باللحاظ الثانى.

ومن الواضح: أن دليل الاعتبار - سواء كان متكفلا للتكليف أو للوضع - لا يكاد يحدى إلا بعد المعقولية فى مقام الثبوت، والجزئية الجعولية لا يعقل (3)، لعدم إمكان تعلق الطلب لا- بطلب المركب ولا- بطلب غيرى مولوى، ولا بطلب نفسى تحليلى؛ لإناطة الكل بالقدرة.

والجزئية الواقعية بلحاظ مقام التأثير غير مجعولة، فلا بد من جعل الأمر بالجزء إرشادا إلى جزئيته بلحاظ الغرض، وهو بعيد، إذ الظاهر هو الارشاد إلى كونه جزء شرعا.

ومنه ظهر عدم الفرق بين كون الأمر به نفسيا تحليليا أو غيريّا مولويا أو إرشاديا.

نعم، إطلاق المادة فى طرف الأمر بالجزء يقتضى عدم دخل القدرة شرعا فى وفائه بالغرض، والقدرة المعتبرة عقلا فى مقام فعالية التكليف أجنبية عن هذه المرحلة.

وبعد تقيّد إطلاق الأمر بالمركب باطلاق المادة فى الأمر بالجزء، فلا محالة يكون حجة على تقيّد المركب به مطلقا، فلا أمر بغير المتعذر.

التنبيه الرابع

ص: 379

1-1. فى الاصل: مع، لكن الصحيح: من، كما فى الكفاية.

2-2. كفاية الأصول / 369.

3-3. كذا فى الأصل، لكن الصحيح: لا تعقل.

وأما تصور إطلاق دليل الواجب ، فمبنى على الوضع للاعم وكون الجامع مطلوباً ، أو على الوضع للجامع بين مراتب الصحيحة المختلفة كما وكيفا ، وإلّا فمع الوضع للجامع بين أفراد المرتبة العليا ، كما هو المنسوب إلى الصحيحى ، فلا معنى للإطلاق ، لأجمال المرتبة العليا ، فتدبر .

112 - قوله (قدس سرّه) : لاستقلّ العقل بالبراءة (1) ... الخ.

هذا فى صورة العجز الابتدائى من حين توجه التكليف مما لا شبهة فيه .

وأما فى صورة العجز الطارئ بعد فعلية التكليف بالمركب ، فربما يتخيل أن مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الخروج عن عهده بالمقدار الذى يتمكن منه ، للشك فى سقوط الامتثال .

ويمكن أن يقال : إن الخروج عن عهدة المركب بما هو غير لازم قطعاً ، والخروج عن عهدة الميسور منه حيث إن عهده تبعية ، أيضاً غير لازم ، للقطع بأن تلك العهدة تابعة لعهدة المركب ، وكونه بنفسه فى العهدة مشكوك من أول الأمر .

ومنه تعرف حال استصحاب الاشتغال ، ولو بتقريب أن الاشتغال أمر مجعول تبعى منتزع من تعلق التكليف بشىء ، فان عهدة الميسور عهدة تبعية لا شك فى زوالها ، إلا بالوجه الآتية فى استصحاب وجوب الميسور من الأجزاء .

ومنه تعرف أيضاً أنه لا مجال لدعوى لزوم المخالفة القطعية من عدم اتیان الميسور ، إذ لا علم ولو إجمالاً بتعلق التكليف النفسى من أول الأمر بالميسور ، فلا يقاس بباب الأقل والأكثر .

113 - قوله (قدس سرّه) : إنه لا مجال هاهنا لمثله بدهاة (2) ... الخ.

بل لا مجال له أصلاً ، إذ الجزئية والشرطية المجعولتان بالأمر بالمركب

ص: 380

1-1. كفاية الأصول / 369.

2-2. كفاية الأصول / 369.

والمشروط مقطوع الانتفاء ، لفرض التعذر.

والجزئية والشرطية بلحاظ مقام الغرض مشکوك الثبوت ، إلا أنهما واقعتان لا مجعولتان حتى يعقل رفعهما بحديث الرفع.

مضافا إلى أن دليل الواجب إن كان له إطلاق لكفى فى نفى الجزئية والشرطية عند التعذر ، وإن لم يكن له إطلاق ، كما هو مفروض الكلام ، فلا يفيد نفى الجزئية والشرطية بحديث الرفع للتعبد بالباقي ، إذ ليس شأنه إلا الرفع دون الاثبات ، فلا تصل النوبة إلى منافاته للامتنان ، فانه إنما تصل النوبة [إليها] (1) اذا كان مقتضى الحديث فى نفسه التعبد بالباقي بالتعبد برفع الجزئية والشرطية.

114 - قوله (قدس سرّه) : نعم ربما يقال : بأن قضية الاستصحاب (2) ... الخ.

يقرر الاستصحاب بوجه أربعة :

أحدها : ما فى المتن ، وفى كلام (3) الشيخ الأعظم (قدس سره) ، وهو استصحاب الجامع بين الوجوب الغيرى الثابت للباقي من الأول والوجوب النفسى المحتمل ثبوته بعد زوال الوجوب الغيرى ، حيث إن الأول بحدّه وإن كان مقطوع الارتفاع ، والثانى بحدّه وإن كان مشکوك الحدوث ، إلا أنه بما هو وجوب كان متيقنا ، ويشك فى بقاءه بما هو وجوب فى ضمن الوجوب النفسى المحتمل ، فان زواله بحدّه لا ينافى بقاءه بجامعه ولو فى ضمن فرد آخر.

والجواب أولا : أنه لا وجوب غيرى للأجزاء ، حتى يتعلق الجامع بين الوجوب الغيرى والنفسى.

ص: 381

1-1. أثبتناها لضرورة السياق.

2-2. كفاية الأصول / 370.

3-3. فرائد الأصول المحشى 2 / 142.

وثانياً: بأن الجامع موجود بوجودات متعددة، وليس وجوده في ضمن فرد بقائه لوجوده في ضمن فرد آخر، إلا إذا كان بينهما وحدة اتصالية كالبياض الشديد الذى يزول شدته ويبقى أصله، فان القطع بزواله بما هو شديد لا ينافى الشك في بقائه بما هو بياض.

ومن الواضح: أنه ليس بين الوجوب والاستحباب، ولا بين الوجوبين وحدة اتصالية، فانهما من الاعتباريات التى لا يجرى فيها الحركة والاستداد، بل يجرى فى بعض المقولات.

مع أنه يستحيل أن يكون الوجوب النفسى من مراتب الوجوب الغيرى المعلولى المنبعث عن وجوب المركب نفسياً.

وثالثاً: بأن المستصحب وإن كان حكماً، فلا يحتاج التعبد به إلى أثر شرعى آخر، إلا أنه بالاضافة إلى ما هو المهم فى المقام، من لزوم امثاله واستحقاق العقوبة على مخالفته: إما مثبت أو غير مفيد فيلغو، فانه لو قلنا: بأن التعبد بالجامع يستلزم التعبد بوجوب الباقي نفسياً، فيترتب عليه الأثر المهم، فهو أصل مثبت، لأن لازم بقاء الوجوب بالجامع عقلاً كونه فى ضمن الوجوب النفسى للباقي، ولو قلنا: بمجرد التعبد بالجامع، فالجامع بين ما يترتب عليه العقاب وما لا يترتب عليه، لا يعقل أن يكون لازمه العقلى استحقاق العقاب.

ثانيها: استصحاب الوجوب النفسى الشخصى، بدعوى المسامحة العرفية فى موضوعه، نظراً إلى أن الباقي فى نظر العرف متحد مع المركب، فيكون وجوبه وجوبه.

والجواب: أنه إنما يصح إذا كان المتعذر بحيث لا يمنع عن دعوى الاتحاد بين المركب والباقي، فلا مجال للاستصحاب على الاطلاق بل فى مثله، كما أن استصحاب كريمة الماء كذلك، فانه إنما يصح إذا كان الموجود من الماء متحداً مع الماء السابق عرفاً، بلحاظ كون المأخوذ منه قليلاً يتسامح فيه عرفاً.

وربما يتخيل (1) بقاء الموضوع هنا وفي مسألة الكرية بالدقة العقلية :

أما فيما نحن فيه ، فبالنظر إلى أن مثل الصلاة التي لها جامع ينطبق على المراتب المختلفة كما وكيفما ، لا تفسد بزوال جزء ولا تختل بفقده ، فالموضوع وهي حقيقة الصلاة محفوظ بالدقة.

وأما في الكرية ، فبدعوى أن الكرية كمية الماء ، والكم عرض لا يزول بزواله موضوعه ، وأخذ مقدار من الماء لا يوجب زوال الجسم الطبيعي ، لأن الاتصال عرض لا يزول الجسم بزواله وإن بقي منه شيء يسير .
وهو تخيل عجيب وتوهم غريب :

أما في الصلاة فبأنها وإن كانت ذات مراتب ، إلا أن كل مرتبة مطلوبة من طائفة لا من كل أحد.

والكلام في المرتبة المطلوبة من هذا المكلف ، والمفروض اختلال موضوع تكليفه الشخصي ، فلا مجال إلا بالمسامحة في بقاء موضوع تكليفه ، وإلا فبقاؤه بالمراتب الأخر المطلوبة من أشخاص آخرين ليس بالحقيقة بقاء للموجود سابقا في حقه.

وأما في الكرية ، فبأنها كمّ خاص لمتكّم مخصوص ، فلا ينفك هذا الكم الخاص عن هذا المتكّم المخصوص ، وعرضيته غير منافية لملازمته لمتكّمه بالمخصوص بحيث يزول بزواله ، وإن بقي بما هو جسم ، فان موضوع الكم هو الجسم التعليمي الذي نسبته الى الجسم الطبيعي نسبة المتعين إلى اللا-متعين ، فلا- محالة يكون زوال الكمية الخاصة مساوقا لانتفاء تلك المرتبة من الجسم التعليمي ، وتعين الجسم الطبيعي بمرتبة أخرى منه ، فإسقاط الجسم التعليمي من البين أو توهم أنه عين العرض أوجب هذا الاشكال.

ص: 383

ومنه يعلم حال عرضية الاتصال ، فان معنى عرضية الاتصال أنه لا يزول الجسم بعروض الانفصال ، لا أنه يبقى بحدّ ينتزع منه ذلك الكم الخاص ، وهو من الواضح بمكان.

ثالثها : استصحاب الوجوب للباقي ، مع قطع النظر عن نفسيته وغيريته ، لعدم التمايز بينهما في نظر العرف ، بل العرف يرى الباقي واجبا سابقا ويشك في بقاءه على الوجوب ، حيث إنهم يرونهما متحدتين.

وهذا راجع إلى المسامحة في المستصحب ، لا إلى أخذ الجامع بين الوجوب من الغيرى والنفسى.

والجواب : أن عدم التمايز من حيث النفسية والغيرية ، غير عدم التمايز من حيث الوجود ، فالوجوب السابق واللاحق ، وإن لم يكن بينهما تمايز من حيث النفسية والغيرية ، لكنهما متمايزان من حيث الوجود ، بدهة أن وجوب الباقي لاحقا غير وجوبه سابقا غيرية وجودية ، لا غيرية صنفية بحيث يكون الأول من صنف الغيرى والثانى من صنف النفسى ، وملاك البقاء عدم التمايز من حيث الوجود ، وإلا فلو كان الوجود واحدا ، وكان حدوثا معنونا بعنوان وبقاء معنونا بعنوان آخر ، لما كان ضائرا بالوحدة التى هى ملاك البقاء.

رابعها : استصحاب الوجوب النفسى الشخصى ، مع قطع النظر عن متعلقه ، نظير استصحاب وجود الكر.

لا يقال : بقاء الكرّ بحده محتمل ، بخلاف الوجوب النفسى المتيقن ، فانه بحده مقطوع الارتفاع ، ولو كان هناك وجوب نفسى لكان وجودا آخر من طبيعى الوجوب النفسى ، فلا مجال إلا لاستصحاب طبيعى الوجوب النفسى ، فيدخل فى القسم الثالث من استصحاب الكلى.

لأننا نقول : تعدد الملاك لا يوجب تعدد الوجوب النفسى ، فيكون حدوثا بملاك وبقاء بملاك آخر.

بل يمكن أن يكون عين ذلك الملاك باقيا ، لدخل الجزء المتعذر في الغرض عند التمكن منه لا مطلقا.

والجواب : أن مجرد التعبد ببقاء الوجوب النفسى لا يجدى ما لم يكن الباقي واجبا نفسيا ، والتعبد بوجوبه النفسى بعد التعبد ببقائه الملازم عقلا لتعلقه بالباقي من الأصول المثبتة.

هذا ما قيل فى تقرير الاستصحاب.

ويمكن أن يقال : إن الأجزاء الباقية ، وان لم يكن لها وجوب غيرى ولا وجوب نفسى ، لكن الوجوب النفسى المتعلق بالمركب له حقيقة ودقة تعلق بالباقي ، لانبساط الوجوب النفسى على الأجزاء بالأسر ، فيشك بعد زوال انبساطه وتعلقه عن الجزء المتعذر فى ارتفاع تعلقاته وانبساطه على سائر الأجزاء ، فيستصحب بلا مسامحة فى الموضوع ولا فى المستصحب ، ومن دون أخذ الجامع.

هذا فى صورة تعذر الجزء.

وأما فى صورة تعذر الشرط :

فان أريد به الخصوصية المقومة للجزء ، فلا استصحاب ، لما مرّ من عدم انبساط الأمر على الجزء بذاته ، بل بما هو جزء وهو الخاص.

وإن أريد به الخصوصية الدخيلة فى تأثير الأجزاء بالأسر ، فلا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب ؛ لما مرّ من أن الشرائط غير مرادة فى عرض إرادة المشروط ، بل ينبعث عن إرادته ارادة الشرط.

والقطع بزوال الارادة المتعلقة بالشرط لا يقتضى القطع بزوال الارادة النفسية المتعلقة بذات المشروط.

فاستصحاب شخص وجوب المشروط بلا مسامحة أصلا مما لا ينبغى الارتباب فيه.

نعم يمكن الاشكال فى استصحاب وجوب الأجزاء الباقية ؛ بتقريب أن

الحكم يتشخص بموضوعه ، فذلك الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعاً ، والمتشخص بالأجزاء الباقية لو كان لكان وجوباً آخر ، فلا بد من المسامحة حينئذ.

ومنه يتضح ما فى الوجه الرابع ، مع وحدة الملاك أو تعدده ، فان الارادة أيضا تتشخص بموضوعها ، فلا محالة هى إرادة أخرى.

نعم بقاؤها لموضوعها بملاك آخر لا ينافى الوحدة الاتصالية ، لابقائها لغير موضوعها سواء كان بعين ذلك الملاك أو بغيره ، فتدبر جيداً.

115 - قوله (قدس سره) : ودلالة الأول مبنية على كون كلمة (1) ... الخ.

لا يخفى عليك أن كلمة (من) إما تبعيضية أو بيانية أو بمعنى الباء.

ولفظ (بشىء) إما أن يراد منه المركب أو العام ، أو الكلى.

وكلمة (ما) فى قوله عليه السلام : (ما استطعتم) إما ان يراد منها الموصولة أو المصدرية الزمانية.

ولا ريب أنه لا معنى لكون كلمة (من) بيانية ، لأن مدخولها الضمير ، ولا يمكن أن يكون بيانا لشيء ، كيف وهو مبهم ، وكونها بمعنى الباء غير متعين ، لأن الاتيان يتعدى بنفسه تارة وبالباء أخرى.

فمن الأول قوله تعالى : (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ) (2) وقوله تعالى : (وَلَا يَأْتُونَ الْبَاسَ إِلَّا قَلِيلًا) (3) ومن الثانى قوله تعالى : (يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ) (4).

ولفظ الشىء لا يكنى به عن المتعدد بل عن الواحد ، وإنما يكنى عن

التنبيه الرابع

قاعدة الميسور

ص: 386

1-1. كفاية الأصول / 370.

2-2. النساء 15.

3-3. الاحزاب 18.

4-4. النساء 19.

المتعدد بأشياء ، فيدور الأمر بين الكلى الذى له وحدة جنسية أو نوعية أو صنفية ، أو المركب الذى له وحدة اعتبارية ، وحيث إن التبويض لا يلائم الكلى ، إذ الفرد ليس بعض الكلى بل مصداقه ، فلا محالة يراد منه المركب الذى له أجزاء.

كما أن كلمة (ما) ظاهرة فى الموصول ، دون المصدرية الزمانية ، فيكون مفعولا لقوله عليه السلام (فأتوا) ، فالمراد إذا أمرتكم بمركب ذى أجزاء فأتوا ما تستطيعونه منه ، لا فأتوا به مدة استطاعتكم.

إلا أن مورد الرواية - كما فى المتن - لا يلائم المركب من أجزاء ، كما أنه أجنبي عن الأمر بالعام الذى له أفراد.

بل يلائم الكلى الذى يصدق على الأفراد ، وقد عرفت عدم ملائمة التبويض له.

فالتحقيق : أن كلمة (من) ليست للتبويض بعنوانه حتى لا يلائم الكلى ، بل لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه ، وإن كان يوافق التبويض أحيانا.

ومن الواضح أن الفرد متشعب من الكلى ، وأن الكلى الذى ينطبق على ما استطاع وما لا استطاع ، فما استطاع منه مقتطع من مثله - وحينئذ - لا يتعين إرادة المركب ، والمنتقن بحسب مورد الرواية هو الكلى الذى يلائمه لفظ (الشىء) وكلمة (من) وكون (ما) بمعنى الموصول ، لا بمعنى المصدرية الزمانية ، فتدبر جيّدا.

116 - قوله (قدّس سره) : حيث لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الاجزاء (1) ... الخ.

حيث إن السقوط لا يكون إلا متفرعا على الثبوت بوجه من الوجوه ، فلو كان المراد الميسور من الأفراد ، لم يكن موهم لسقوط الحكم عن فرد بسبب

ص: 387

سقوطه عن فرد آخر ، ليحكم عليه بعدم سقوطه ، فان مجرد الجمع فى العبارة لا يوجب توهم السقوط إلا من الغافل ، فلا يناسب توهم السقوط إلا فى الميسور من الأجزاء ، فيصح ضرب القاعدة والحكم بعدم سقوطه هذا.

ثم إن الجملة إما خبرية محضنة عن ثبوت الحكم بثبوت ملاكه ، أو بمرتبة منه ، وإما خبرية بداعى البعث نحو الميسور ، بعنوان عدم سقوط حكمه الثابت أولاً.

وأما جعله إنشاء ابتدائياً فغير معقول. لأن السقوط وعدمه ليسا من أفعال المكلف حتى يؤمر به ، ولا فرق فى عدم المعقولية بين إضافة السقوط وعدمه إلى نفس الميسور أو إلى حكمه ، بل الحكم بعدم سقوط الحكم أولى بعدم المعقولية.

ولا يقاس بحرمة نقض الحكم المتيقن ، فان النقض العملى عنوان لترك العمل بالواجب المتيقن وجوبه مثلاً ، فالنهى عنه نهى عن ترك العمل ، والأمر بالبقاء العملى أمر بالعمل ، بخلاف السقوط وعدمه ، فانه ليس عنواناً لفعل المكلف وتركه.

نعم إن كان لا يسقط - بالبناء للمجهول - من الاسقاط كان نهياً عن الاسقاط ، وهو عنوان لترك العمل بالحكم الثابت أولاً ، فيكون كالنهى عن النقض العملى.

وهذا بخلاف ما إذا كان بعنوان الحكاية عن عدم السقوط ، فانه يناسب التعبد بثبوت الحكم كناية ، لأن لازم جعل الحكم للميسور كونه ثابتاً غير ساقط ، فتدبر جيداً.

ليس المراد من عدم سقوطه بنفسه بقاءه في عهدة المكلف ، وهو الذى ينسب إلى نفس الميسور ، لا إلى حكمه حتى لا يعم المستحبات ، إذ لا -عهدة لها ، وليس المراد من عدم سقوطه كونه مطلوباً بالمطلوبية المطلقة حتى لا يجدى فى الواجبات ، بل ثبوت الموضوعات وسقوطها التشريعى المناسب لإخبار الشارع بثبتها على وجه الموضوعية لحكمها أو سقوطها عن الموضوعية ، فالميسور من الواجب باق على موضوعيته للوجوب ، والميسور من المستحب باق على موضوعيته للاستحباب.

وحيث إن الظاهر تعلق عدم السقوط بنفس الميسور الذى له معنى معقول ، فلا داعى إلى صرفه عن ظاهره بارادة عدم سقوط حكمه.

بل المسامحة فيه أهون من المسامحة فى عدم سقوط حكمه ، لأن وجوبه الغيرى ساقط قطعاً ، ولا يعقل التعبد بعدمه ووجوبه النفسى غير ثابت من رأس ، فلا سقوط له ، ولا عدم السقوط. فلا بد من المسامحة بأحد (2) الوجوه المتقدمة فى الاستصحاب.

بخلاف عدم سقوطه عن الموضوعية للحكم ، فان الغرض أن موضوعيته للحكم مستمرة غير ساقطة ، وإن كان حكمه فعلاً غير حكمه قبلاً ، فان سقوط حكمه الأول مع قيام حكم آخر مقامه لا يوجب بقاء الحكم ، لكن كونه على أى تقدير موضوعاً للحكم يوجب بقاءه على صفة الموضوعية.

وهذا أيضاً وإن كان بنحو من المسامحة ، لأن تشخيص الحكم بتشخيص

ص: 389

1-1. كفاية الأصول / 371.

2-2. فى التعليقة 114.

موضوعه، وحيثية موضوعيته لحكم غير حيثية موضوعية لحكم آخر، لكن هذا بالدقة العقلية لا بالنظر العرفي، فتأمل.

ولا يخفى عليك أن المسامحة هنا ليس كالمسامحة في الاستصحاب موضوعاً أو من حيث المستصحب، لإمكان عدم الالتزام بالمسامحة هناك، وملاحظة المستصحب أو الموضوع على وجه الدقة، إلا أنه هنا مما لا بد منه لفرض الميسور والمعسور في المركب من الأجزاء، فالتعبد بعدم السقوط مبنى على مقدار من المسامحة وإلا كانت القاعدة بلا مورد، إلا أن يحمل على الأفعال المتعددة، فإن ثبوتها وسقوطها تحقيقي غير مبنى على المسامحة.

لكنك قد عرفت أنه لا موجب لتوهم السقوط، حتى يقوم الشارع بصدد التعبد بالثبوت وعدم السقوط.

118 - قوله (قده): واما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعى (1) ... الخ.

قد عرفت سابقاً (2): أن الموصول لا يكتفى به إلا عن الواحد لا عن المتعدد وإن كان عاماً، فإن معنى عمومه كل فعل لا يدرك، لا كل أفعال لا تدرك.

ومن الواضح: أن الفعل الواحد لا كل له إلا إذا كان له بعض، فلا محالة يراد منه المركب من الأجزاء، فانه القابل لأن يكون له كل وبعض.

نعم لا مانع من إرادة الكلى الذى يندرج تحته أفراد، بأن يراد: أن الكلى الذى لا يدرك بكليته لا يترك بكليته، فهو من حيث وحدته يكتفى عنه بالموصول، ومن حيث سعته لأفراده له الكلية، فالموصول يعم المركب والكلى.

ص: 390

1-1. كفاية الأصول / 372.

2-2. لم يتقدم منه قده ما يدل على أن الموصول لا يكتفى به عن المتعدد وإنما الذى تقدم منه أن لفظ الشئ لا يكتفى به عن المتعدد بل عن الواحد. التعليقة 115.

وعن الشيخ الأعظم (قدّس سره) (1): انه لو أريد من الموصول الأفعال المتعددة كان الكل مجموعياً أيضاً ، إذ لو كان أفرادياً لكان معناه أن ما لا يدرك شىء منه لا يترك شىء منه ، ولا معنى له ، إذ المفروض عدم إدراك هذا الفرد ، وذلك الفرد إلى آخر الافراد ، فكيف يعقل أن يقال : لا يترك شىء منه؟

وأورد عليه بأن كون الكل مجموعياً أو أفرادياً لا مدخل له فى ذلك ، بل المناط كون العموم مسلوباً أو السلب عاماً ، مستشهداً بأن الحكم فى المحصورة على الأفراد ولا يكون مفاد ليس كل حيوان إنساناً بنحو الكل المجموعى ، بل بنحو الكل الأفرادى ، وانما السلب فيه من باب سلب العموم لا من باب عموم السلب.

وعليه ، فاذا كان ما لا يدرك كله بنحو سلب العموم ، يجدى فيما نحن فيه وإن كان الكل أفرادياً.

ويندفع : بأن ما ذكره أهل الميزان من أن الحكم فى المحصورة على الأفراد فى قبال القضية الطبيعية التى يكون الحكم فيها على الطبيعة - بما هى طبيعة كلية -.

فلا منافاة بين أن يكون الحكم على الأفراد ، وأن يكون المراد تارة كل واحد من الأفراد وأخرى مجموع الأفراد.

وأما أن سلب العموم يجامع الكل الأفرادى ، ففيه : أن السلب فى سلب العموم واحد ، وفى عموم السلب متعدد ، ومقتضى التضاييف بين السلب والمسلوب والمسلوب عنه. أن وحدة السلب يقتضى (2) وحدة المسلوب والمسلوب عنه ، ويستحيل وحدة السلب وتعدد المسلوب ، ويستحيل وحدة المسلوب وتعدد المسلوب عنه.

ص: 391

1-1. فرائد الأصول المحشى 2 / 144.

2-2. كذا فى الأصل ، لكن الصحيح : تقتضى.

كما أن تعدد السلب يقتضى تعدد المسلوب والمسلوب عنه بعين هذا البرهان ، فمع لحاظ الكل أفراديا بملاحظة الكثرات - بما هي كثرات - يستحيل وحدة الايجاب ووحدة السلب.

غاية الأمر أن سلب العموم ، تارة لسلب مجموع الأجزاء ، وأخرى لسلب مجموع الأفراد ، فالحق حينئذ مع الشيخ (قدّس سره) حيث أفاد : أن مفاد القضية هو الكل المجموعى وإن أريد من الموصول الأفعال المتعددة.

ثم إن فعل المجموع مساوق لفعل الجميع ، فتركه البديل له أيضا مساوق لترك الجميع . فصح أن يقال : ما لا يدرك مجموعته لا يترك مجموعته ، ولازمه فعل البعض حتى لا يكون المجموع المساوق للجميع متروكا.

119 - قوله (قدس سره) : ثم إنه حيث كان الملاك فى قاعدة (1) ... الخ.

لا- يخفى عليك أن الخاص بما هو خاص مباين لذات الخاص عقلا ، وإن كان غير مباين له عرفا أحيانا ، وكذا المركب بما هو مباين عقلا لما هو فاقد لجزء منه ولو يسيرا ، وإن كان غير مباين عرفا لفاقد اليسير .

إلا أن موضوع القاعدة هو الميسور فى قبال المعسور ، وليس هو إلا المقذور عقلا وشرعا وعرفا.

ومن البين : أن الجزء الواحد مقذور من العشرة ، وذات الخاص مقذور من الخاص بما هو خاص عقلا وشرعا وعرفا.

ولا فرق بين مطلق الميسور والميسور من الشيء ، إلا بعدم لزوم الارتباط فى الأول ولزوم الارتباط فى الثانى . إما بأن يكون جزء من مركب أو فردا من عام .

نعم كونه ميسورا بلحاظ مقام تعلق الحكم ، أو بلحاظ مقام الوفاء

ص: 392

بالغرض - الراجع في الحقيقة إلى ثبوته بلحاظ تعلق الحكم به ، أو ثبوته بلحاظ وفائه بالغرض اللازم في صدق عدم سقوطه - ، ربما يختلف العقل والشرع والعرف فيه ، مثلا الجزء وإن كان يسيرا مما تعلق به الحكم فله ثبوت عقلا ، فيصح أن يتقيد (1) بعدم سقوطه.

وأما ذات الخاص ، فلا تعلق للحكم به (2) عقلا وإن كان يختلف بنظر العرف : فربما يرى تعلق الحكم به لوحدة الواجد والفاقد عرفا.

وربما لا يرى تعلق الحكم به لتباين الواجد والفاقد عرفا.

وكذا في مقام الوفاء بالغرض : فإن كان الميسور واقعا وافيا بالغرض فله ثبوت موجب للتعبد بعدم سقوطه.

وإن لم يكن وافيا به فلا ثبوت له حتى يتعبد بعدم سقوطه.

لكن هذا المعنى لا يوجب أن يكون الاخراج عن الحكم أو الادراج في الحكم من باب التخطئة :

أما من حيث الوفاء بالغرض فهو ، وإن كان له واقع محفوظ ، لكنه لا طريق للعرف إليه حتى يعقل تصويب نظرهم وتخطئة نظرهم.

وأما من حيث تعلق الطلب به : فإن كان الموضوع ما يراه العرف مما له حكم ثابت سابقا بما هو كذلك ، بحيث كان نظرهم مقوم الموضوع ، فلا محالة يكون الاخراج تقييدا في الحكم ؛ لأن الموضوع بحده محفوظ.

وإن كان الموضوع ما له ثبوت واقعا وكان نظر العرف طريقا إلى الموضوع ، فالجزء وإن كان يسيرا له الحكم واقعا بحكم العقل دائما ، وذات الخاص لا حكم له (3) واقعا دائما ، فكيف يعقل التصويب تارة والتخطئة أخرى؟

ص: 393

1-1. كذا في الأصل ، والصحيح : يتعبد.

2-2. كذا في الأصل ، لكن الصحيح : بها ، وكذا الأمر في باقي الضمائر ، فإن المرجع : ذات الخاص.

3-3. هكذا في نسخة المصنف قده ، لكن الصحيح : لها.

فلا معنى لجعل نظره حجة بالاطلاق ، وتخطئته فى الاخراج والادراج.

بل الواقع معلوم دائما ؛ إذ لا مقام للثبوت من حيث الحكم إلا مرحلة تعلق الحكم ، بل تقييد فى مرحلة الاخراج وتشريك فى مرحلة الادراج.

فعلم : أن التخطئة والتصويب مما لا- مجال له ، لا- من حيث صدق الميسور بذاته ، ولا- من حيث ثبوت الحكم ، ولا من حيث الوفاء بالغرض . وأن الجزء الميسور مما تعمه القاعدة مطلقا ، وأن ذات المشروط مما لا تعمه القاعدة.

نعم المشروط بالشرط الحقيقى الذى له دخل فى التأثير ، لا بمعنى المقوم للجزء ، له الحكم دائما وان سقط الحكم عن شرطه ، كما بيناه سابقا (1).

120 - قوله (قدس سرّه) : كان المرجع هو الاطلاق (2) ... الخ.

أى إطلاق المقام لا اطلاق الكلام ، لأن الموضوع هو الميسور واقعا ، ولا يتخلف عنه حكمه ولا يتضيق بالاخراج ولا يتسع بالادراج . بل حيث رتب الشارع الحكم بعدم السقوط على الميسور الواقعى ، ولم يعين طريقا إليه كان نظر العرف طريقا إليه ، وإلا لزم نقض الغرض ، فنظر العرف حجة باطلاق المقام وعدم نصب الطريق ، فيكون الاخراج تخطئة للنظر العرفى ، والادراج كذلك.

وأما حديث استكشاف الوفاء بالغرض بتمامه أو بمعظمه ، ففيه :

إن كانت القضية خبرية محضه ، كان بقاء الحكم حقيقة وعدم سقوطه كاشفا عن بقاء ملاكه ، من باب كشف المعلول عن علته.

وإن كانت القضية تعبدية لجعل الحكم المماثل ، كحرمة النقص فى الاستصحاب ، فهو حيث إنه حكم فعلىّ مماثل ، يكشف عن انبعائه عن مصلحة داعية.

أما أنها عين مصلحة الحكم الثابت سابقا أو مصلحة أخرى . فلا دليل

ص: 394

1-1. فى التعليقة 114.

2-2. كفاية الأصول / 372.

عليه ، كما هو كذلك في التعبد الاستصحابي .

121 - قوله (قدس سرّه) : فيخرج أو يدرج تخطئة (1) ... الخ.

أى على مسلكه (قدس سره) مطلقا ، وأما على مسلك غيره فمن باب التخصيص في الأول ، ومن باب التشريك المحض في الثاني .

وقوله (قدس سره) فأفهم : إما إشارة إلى أن الاخراج تخطئة ، حيث إن الحكم مرتب على الميسور الواقعي بطريقتي الميسور العرفي إليه ، فنفي الحكم لا بدّ من أن يكون من باب تخطئة نظر العرف ، بخلاف الادراج ، فإنه حيث لا يراه العرف ميسورا لا يحكم بعدم سقوطه ، فلا طريق حتى يكون الادراج تخطئة ، لا انه هناك طريق إلى عدمه حتى يتصور التخطئة .

ويندفع : بأن مقتضى ترتيب الحكم على الميسور الواقعي ، وعدم نصب الطريق أن يكون ما يراه العرف ميسورا طريقا إلى موضوع الحكم ، وأن ما لا يراه ميسورا طريقا الى عدمه .

فكما أن القاعدة متكفلة للحكم على الميسور الواقعي بالمطابقة ، ولعدم الحكم بالالتزام ، كذلك في جعل نظرهم طريقا إلى الموضوع ، فمجرد عدم كونه ميسورا بنظرهم كاف في عدم الحكم ، ولا حاجة إلى حكم العرف بأنه ليس بميسور واقعا .

وإما إشارة إلى أن الادراج : إن كان بعنوان أنه ميسور واقعا كان تخطئة لنظر العرف ، وإلا لكان تشريكا محضا في الحكم .

ومن البين أنه ليس في الدليل المتكفل المخالف لظاهر قاعدة الميسور الحكم على شىء بعنوان انه ميسور حتى يكون تخطئة لنظر العرف الحاكم بأنه ليس بميسور .

ص : 395

ثم إنه ربما يورد على هذه القاعدة كـبعض القواعد الأخر بلزوم التخصيص الكثير أو الأكثر ، بل عن شيخنا (1) الاستاذ (قدّس سره) أن الباقي تحت هذه القاعدة بالنسبة إلى الخارج عنها كالقطرة من البحر.

وأجاب (قدّس سره) على مسلكه بأن الخارج عنها بنحو التخصّص لا التخصيص ، فإن الحكم مرتب على الميسور الواقعي ، ولعل الخارج ليس ميسورا واقعا بتخطئة نظر العرف.

إلا أنه صحيح بالاضافة إلى نفس موضوع الحكم ، حيث إنه لم يعلم تخلف الحكم عن موضوعه الواقعي ولو في مورد.

وأما بالاضافة إلى الاطلاق المقتضى لحجية نظر العرف ، وأن كل ما هو ميسور عرفا فهو ميسور واقعا ، فلاشكال باق ؛ اذ لا فرق في الاستهجان بين أن يكون أفراد الميسور الواقعي خارجا عن حكمه ، وأن يكون أكثر أفراد الميسور العرفي خارجا عن كونه طريقا إلى الميسور الواقعي هذا.

وأما على مسلك من يرى الاخراج تخصيصا والادراج تشريكا ، فقد أجيب عن لزوم الاستهجان بوجهين :

أحدهما : أن يكون موضوع العام معنونا بعنوان واقعي ، لا يكون الخارج عن تحته إلا بنحو الخروج عن موضوعه تخصّصا ، ولو بأن يكون الموضوع محفوبا بقرينة مختفية علينا.

ولذا يقتصر في العمل بمثل هذه القواعد على صورة عمل الأصحاب بها ؛ لأنه يكشف عن تحقق الموضوع بعنوانه ، وأنهم اطلعوا على تلك القرينة المختفية.

لكن هذا الوجه إنما يصح إذا كان عملهم كاشفا قطعيا عن تحقق العنوان ووجود القرينة الحافة باللفظ ، وإلا فالظن بالمراد إذا لم يكن ناشئا عن ظهور

ص: 396

اللفظ لا- دليل على حجيته ، وليس كعملهم بالخبر الضعيف ، حتى يكون الخبر بسببه موثوقا به ، ليتم به موضوع دليل حجية الخبر ؛ إذ الحجة فى باب الدلالة هو الظهور ، والعمل لا يوجب ظهور اللفظ ، بل يظن به ما يوجب الظهور ، وهى تلك القرينة المختفية عنّا.

ثانيهما : أن يكون الخارج عن تحت العام خارجا عنه بعنوان واحد فليس هناك إلا إخراج واحد ، وان كان المندرج تحت ذلك العنوان أكثر مما بقى تحت العام.

وفيه : أن ذلك إنما يجرى إذا كان مصاديق العام هى العناوين المعبر عنها بعبارة جامعة ، فان خروج عنوان لا يضر.

وأما إذا كان مصاديقه ذوات الأفراد ، فكثرتها موجبة للاستهجان وإن اندرجت تحت عنوان واحد ، حيث إن وحدة العنوان أجنبية عما هو مناط الفردية للعام.

نعم : فى أصل استهجان التخصيص الأكثر كلام تعرضنا له فى بعض المقامات ، وعلى فرضه ، فالمسلم منه ما إذا كان التخصيص فى حدّ ذاته أكثر من الباقي ، لا ما إذا كان أكثر بالاضافة إلى الباقي ، بحيث يكون الباقي فى حدّ ذاته كثيرا أيضا ، مع أنه سيأتى (1) فى قاعدة الضرر - إن شاء الله تعالى - أن الخارج ليس بأكثر.

122 - قوله (قدس سره) : لا مكان الاحتياط باتيان العمل (2) ... الخ.

والوجه فيه : أن مورد دوران الأمر بين المحذورين ، يكون المطلوب فى

ص: 397

1-1. التعليقة 144.

2-2. كفاية الأصول / 373.

كل واقعة أحد الأمرين اللذين لا يتمكن من موافقة التكليف فيه ، والفعل في واقعة والترك في أخرى ليس موافقة قطعية للتكليف ، لأنه هناك بعدد الوقائع تكاليف متعددة ، فالفعل موافقة احتمالية لتكليف ، والترك موافقة احتمالية لتكليف آخر ، لا للتكليف في الواقعة الأولى.

بخلاف ما نحن فيه ، فإنه ليس المطلوب إلا صلاة واحدة متخصصة ، إما بجزء وجودى أو بجزء عدمى ، ويتمكن من موافقة التكليف بذلك الخاص قطعياً باتيانته مرتين ، فتدبر .

قاعدة الميسور

ص: 398

123 - قوله (قدس سرّه): وتوهم كون التكرار عبثاً أو لعباً بأمر المولى (1) ... الخ.

قد مر (2) في مباحث القطع أنه لا لعب ولا عبث في الاطاعة والامثال :

لا من حيث انبعاث العمل عن داع شيطاني ، لفرض دعوة الأمر المحتمل في كل عمل.

ولا من حيث انبعاث العمل عن داعي الأمر وداع نفساني ، لفرض استقلال الأمر المحتمل في الدعوة ، وإلا لكان العمل باطلاً من حيث التشريك في الداعي ، ولو كان الشريك داعياً عقلاً.

ولا من حيث انطباق عنوان اللعب على العمل بنفسه ، لأن العمل بنفسه وبذاته عبادة ذاتية ، وانطباق عنوان آخر عليه من قبل الداعي ، بعد فرض دعوة الأمر المحتمل واستقلاله في الدعوة ، غير معقول.

ولا- من حيث انطباق عنوان اللعب على العمل المأتمى به بداعي الأمر ؛ إذ مثله لا يعقل ، إلا إذا كان الداعي إلى جعل الأمر داعياً ، أمراً شيطانياً نفسانياً ، مع أن المفروض أن داعي الداعي هنا كما في غيره وهو إسقاط العقاب أو تحصيل مرضاته تعالى أو غيرهما.

فعلم مما ذكرنا أن الامثال بجميع ما يتقوم به ليس مصداقاً للعب ، فكما لا يكون لاغياً لآعباً في أصل امثاله ، كذلك في كيفية امثاله.

وأما اللعب في تحصيل اليقين بامثال امر المولى الخارج عن مرحلة امثال

شرط إجراء أصالة الاحتياط

ص: 399

1-1 . كفاية الأصول / 374.

2-2 . نهاية الدراية 3 : التعليقة 49.

الأمر واقعا، فنقول: لا لعب في أصل تحصيل اليقين أيضا، لأن الداعى إلى أصله هو الداعى إليه في غير المورد، وهو الخروج عن تبعة التكليف في ظرف وجدان العقل، فلو كان هناك لعب فهو في كيفية تحصيل اليقين.

بتقريب: أن تحصيل اليقين تارة بتعيين الواجب وإتيانه مرة واحدة، وأخرى بترك تعيينه تفصيلا والجمع بين محتملاته.

والداعى إلى اختيار هذا الطريق المحصل لليقين أحد أمور:

منها: اشتغاله في مدة من الزمان بالانقياد للمولى، وهو داع محبوب.

ومنها: كون الجمع بين المحتملات عنده من باب الاتفاق أخف مئونة وأسهل تناولا من تعيين الواجب بتحصيل طريقه، وهو داع عقلائي.

ومنها: ما لا يكون هذا ولا ذاك، فلا محالة يكون لاغيا عابثا، فالداعى إلى تحصيل اليقين بهذه الكيفية داع شيطاني، لا الداعى إلى نفس فعل المحتملات المتولد منه تحصيل اليقين، ولا اتحاد بين الفعل التوليدى والمتولد منه كما مر مرارا.

وأما دعوى (1) أن العقل لا يستقل بحسن الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي:

إمّا لحكمه جزما بدخل دعوة شخص الأمر دون احتمالته في العبادية المفروض عدم حصول الغرض إلا مع وقوع الفعل على وجه التعبد به. وإمّا لاحتماله ذلك.

فيكون الفعل المأمى به بداعى احتمال الأمر:

إمّا مشكوك المحصلية للعبادية، ومع الشك في المحصل والقطع بلزوم أصل التعبد به يجب تحصيل ما يقطع بكونه محصلا.

ص: 400

1-1. المدعى هو المحقق النائيني قده. فوائد الأصول 3/1. 72. أجود التقريرات 2/44.

واما لدوران الأمر بين التخيير والتعيين ، وهو مورد الاشتغال.

فهى مدفوعة : بأن الانقياد للأمر المحتمل - كالانقياد للأمر المعلوم - حسن بذاته بحكم العقل ؛ إذ لا نغنى بذلك إلا ما ينطبق عليه عنوان ممدوح عليه عند العقلاء.

وعدم التمكن إما دخيل فى تحقق أصل الانقياد المحكوم بالحسن ذاتا ، وإما دخيل فى حسنه الفعلى ، فهو على الأول مقوم الحسن الذاتى ، وعلى الثانى مقوم الحسن الفعلى.

ولا ريب أن عدم التمكن من الامتثال ليس دخيلا فى تحقق الانقياد ، فلا يكون مقوما لحسنه الذاتى.

كما لا ريب فى أن ما كان حسنا بذاته - أى لو خلى ونفسه - يصدر فى الخارج حسنا بالفعل ، إلا إذا انطبق عليه عنوان قبيح ، كالصدق المعنون بعنوان المهلك للمؤمن.

ومن الواضح : أن التمكن من الامتثال ، لا هو عنوان قبيح ولا موجب لعنوان قبيح ، حتى يمنع من صيرورة الحسن الذاتى فعليا.

وبعد كون الانقياد المنطبق على الاتيان بداعى الأمر المحتمل حسنا ذاتا وفعلا نقول : إن العبادة وغيرها تمتازان بمساوقة الغرض اللازم لوقوع الشىء حسنا مضافا إلى المولى ، وبعدم كونه مساوقا له ، فلا- مجال للشك فى حصول الغرض ، ولا فى حصول القرب ، ولا فى حصول الفعل معنونا بعنوان يؤثر فيهما ، فضلا عن الحكم جزما بعدم الحسن ، أو بعدم التعبدية (1) ، أو بعدم حصول الغرض ، فتدبر جيدا.

ص: 401

1-1. كذا فى الأصل ، والصحيح : بعدم التّعبد به.

124 - قوله (قدس سرّه): بل يحسن أيضا فيما قامت الحجة على البراءة (1) ... الخ.

توضيح المقام: أن رجحان الاحتياط إما عقلي أو شرعي، والحجة تارة على البراءة عن التكليف كأدلة البراءة الشرعية، وأخرى على نفي الوجوب أو الحرمة واقعا كالدليل الاجتهادي مثل الخبر الصحيح.

فإن كان الاحتياط راجحا شرعا وقامت الحجة على البراءة، سواء كان مفاد أدلة البراءة المعذرية عن مخالفة الواقع أو رفع الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية، فلا ينافي احتمال التكليف الموضوع لرجحان الاحتياط، ضرورة اجتماع المعذرية مع التكليف الواقعي، كاجتماع عدم الفعلية ظاهرا مع ثبوت التكليف الواقعي.

وإن كان الاحتياط راجحا شرعا وقام الخبر الصحيح على عدم التكليف واقعا، فلا ريب في رفع موضوع الاحتياط بنحو الحكومة. أو الورود التنزيلى، لأن معنى الأمر بتصديق العادل الحاكي عن عدم الوجوب واقعا إلغاء احتمال خلافه، وخلاف عدم الوجوب هو الوجوب، ومعنى إلغاء احتمال الخلاف إلغاء حكمه، وهو وجوب الاحتياط أو استحبابه، هذا على الحكومة كما يراها (2) شيخنا العلامة الانصاري (قدس سرّه).

وأما الورود التنزيلى فتقرّبه: أن مفاد أدلة حجية الخبر جعل الوصول الظني بالخبر منزلا منزلة الوصول الحقيقي، الذي أثره التنجيز تارة والاعذار أخرى، أو جعل الحكم المماثل بلسان وصول الواقع عنوانا كما سيجيء (3) - إن شاء

ص: 402

1-1. كفاية الأصول / 374.

2-2. فرائد الأصول المحشى 2 / 3 - 332.

3- (3) محل التفصيل هو مبحث التعادل والترجيح ولم يذكر فيه هذا العنوان مشروحا وإنما أشار إلى

الله تعالى - تفصيله في محله ، فمع الوصول التنزيلى لا شك ولا احتمال تنزيلا كى يترتب عليه حكمه ، براءة كان أو احتياطا ، أو لا واقع عنوانا حتى يحتمل ، فيرتب عليه حكمه.

وأما إن كان الاحتياط حسنا وراجحا عقلا فقط ، فلا حكومة ولا ورود تنزيلى للدليل الحجية ؛ إذ لا حكم للاحتمال شرعا حتى يعقل التعبد بعدمه بأحد الوجوه المتقدمة.

لكنك قد عرفت سابقا : أن رجحان الاحتياط شرعا بمعنى تعلق الطلب الوجوبى أو الاستجابى من الشارع بما هو شارع بملاك مولوى لا يعقل إلا مع رجحان الاحتياط نفسيا.

وهو خلاف ظاهر عنوان الاحتياط الذى ليس له شأن إلا التحفظ على الواقع ، فلا غرض منه إلا الواقع ، فلا معنى لرجحانه الشرعى .

بل الأوامر الاحتياطية إما إرشادية أو طريقية لا مصلحة فيها إلا الواقع.

فعلى الإرشادية لا حكم من الشارع حتى يتوهم التعارض أو الورد والحكومة.

وعلى الطريقية فمعناها جعل الاحتمال مبلغا للمحتمل إلى مرتبة الفعلية ، وجوبا كان أو استجابيا ، فاذا كان الخبر الحاكي عن عدم الحكم طريقيا أيضا كان معناه جعل عدمه فعليا ، فلا محالة يتعارض دليل الاحتياط الشرعى ودليل حجية الخبر على وجه الطريقية بالمعنى المذكور.

ثم إن رجحان الاحتياط عقلا ليس بملاك إحراز المصلحة والتحرز عن

=====

الورد التنزيلى بمعنى جعل الحكم المماثل بقوله وأما الحكومة بالمعنى الآخر فى آخر التعليقة الرابعة وبمعنى جعل الوصول الظنى بالخبر منزلة الوصول الحقيقى فى آخر التعليقة السادسة.

المفسدة، كما هو ظاهر المتن، بل لأن الانقياد للأمر المحتمل من حيث إنه انقياد للمولى حسن بل الانقياد فيه أعظم من الانقياد للأمر المعلوم.

والسر في عدم رجحانه بعنوان إحراز المصلحة والتحرز عن المفسدة. أن الفعل ما لم يرتبط بالمولى بنحو من الارتباط لا يتعنون بعنوان حسن، بملاك التحسين والتقيح العقليين الراجعين إلى كونه بحيث يمدح عليه فاعله، أو يذم عليه فاعله، لما فيه من مصلحة عامة ينحفظ بها النظام، أو مفسدة عامة يختل بها النظام، فأحراز المصلحة بما هي هنا كجلب المنفعة في غيره ليس داخلًا في مورد التحسين والتقيح العقليين، فتدبر.

شرط إجراء اصالة الاحتياط

ص: 404

125 - قوله (قدس سرّه): وأما البراءة العقلية فلا يجوز اجراؤها (1) ... الخ.

بأحد تقييين :

الأول : أن المراد بالبيان ما يصلح لقطع عذر العبد في مخالفة التكليف ، والدليل على التكليف إذا كان بحيث لو تفحص عنه لظفر به كان صالحا لقطع عذر العبد ، فاحتماله قبل الفحص احتمال البيان المصحح للعقوبة ، فموضوع القاعدة وهو عدم البيان غير محرز حتى يقبح العقاب.

والوجه في صلوحه لقطع العذر أن ملاك الوصول الذي تكون المخالفة معه ظلما على المولى هو وصوله العادى ، وهو قهرا متقوم بمقدار من الفحص ، إذ ما كان عليه طريق منصوب من قبل المولى لا يصل عادة إلا بالفحص عنه.

الثانى : أن الاقتحام فى المشتبه - مع أن امر المولى ونهيه لا يعلم عادة إلا بالفحص عنه - خروج عن زى الرقية ورسم العبودية ، فالاقتحام بلا فحص ظلم.

والفرق بين الوجهين : أن العقوبة فى الأول على مخالفة التكليف الذى عليه حجة واقعية ، وفى الثانى على الاقدام بلا فحص ، فانه بنفسه ظلم.

وملاك استحقاق العقاب تحقق عنوان الظلم ، سواء كان مخالفة للتكليف حقيقة أو لا ، كما فى التجرى.

ومجرد كون المتجرى بملاحظة علمه لا عذر له لا يكون فارقا ؛ إذ عدم

شرط إجراء البراءة العقلية

ص: 405

بل لا بد للمولى من حجة على عبده فى مؤاخذته ، وليست الحجة له عليه إلا كونه ظالما على مولاه ، فلا فرق بين ما نحن فيه وبين التجرى.

وعليه فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا- بيان وإن كان محرزا إلا أنها تنفى العقاب على مخالفة التكليف ، لا العقاب. ولو من أجل انطباق عنوان آخر ، فمعاينة المولى عبده على مخالفة التكليف ظلم من المولى على عبده ، كما أن إقدام العبد بنفسه بلا فحص ظلم منه على مولاه ، ولكل واحد منهما حكمه.

نعم التحقيق : أن الظلم غير منطبق على الاقدام والاقترحام ؛ فان ترك الفحص ليس عنوانا لهما ، بل مقارن لهما وإنما ينطبق الظلم على نفس ترك الفحص عن التكليف الذى لا يعلم عادة إلا بالفحص ، وهذا أيضا فرق آخر بين الوجهين.

وفى كلا الوجهين نظر :

أما فى الأول ، فلما تقدم (1) فى البحث عن الشبهة الموضوعية ، من أن الحكم ما لم يصل حقيقة بوجوده العلمى فى افق النفس غير قابل للباعثية أو الزاجرية بنفسه على أى تقدير.

بداهة أن وجوده الواقعى لا يعقل أن يكون موجبا لانقداح الداعى فى النفس ، بل بوجوده الحاضر فى افق النفس ، لعدم السنخية والمناسبة إلا بين وجوده النفسانى وانقداح الداعى فى النفس.

ومن الواضح أن الأمر بدعوته بوجوده العنوانى - لفنائه فى معنونه ، وهو الأمر بوجوده الخارجى - يوجب اتصاف الأمر الخارجى بالدعوة بالعرض ، كما فى المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض ، والمراد بالذات والمراد بالعرض.

ص: 406

ومن البين أيضا أن الأمر بوجوده الحاضر في النفس إنما يكون داعيا على أي تقدير اذا كان داعيا بوجوده العلمي التصديقي.

وأما الأمر المحتمل ، فانما يوجب اتصاف الامر الخارجى بالدعوة بالعرض على تقدير مطابقة الاحتمال للواقع.

ففرض جعل الأمر الخارجى داعيا بدعوة الأمر بوجوده النفساني - بنفسه ، لا على تقدير - هو فرض جعل وجوده العلمي التصديقي داعيا لا الأعم منه ومن وجوده الاحتمالي ، فكون وجوده الاحتمالي داعيا على أي تقدير ، يستدعى جعل الاحتمال منجزا.

والمفروض أنه ليس في البين إلا التكليف الواقعي الذي قام عليه طريق واقعي.

وعليه : فلا يغفل فعلية الأمر الواقعي الذي عليه طريق واقعي بنحو الباعثية والمحركية إلا بعد وصوله حقيقة ، وإذا لم يكن فعليا وباعثا حقيقيا فكيف يعقل أن يكون منجزا ، حتى يكون احتمال المنجز ليمنع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

كما أن الأمر الطريقي الموجب لحجية الخبر مثلا حيث إنه بداعي ايصال الواقع بعنوان آخر ، أو إنه يوجب اعتبار الخبر وصولا ، فلا محالة ليس وجوده الواقعي كوجود التكليف الواقعي فعليا يترتب عليه الأثر ، إذ ما لا وصول له فعلا كيف يكون وصولا للواقع عنوانا او اعتبارا؟

فاحتماله احتمال حكم طريقي غير فعلي ، ومجرد الاحتمال لا دليل عقلا على كونه مبلغا للحكم الطريقي إلى مرتبة الفعلية.

كما لا يشك أحد في أنه لا يكون مبلغا للواقع إلى مرتبة فعلية الباعثية والزاجرية ، فتدبره فانه حقيق به.

وأما في الثاني ، فبيانه : أن مورد الاحتياط تارة : يكون فيما إذا كان علم

إجمالي بعنوانين خاصة ، كوجوب الظهر أو الجمعة ونحوهما.

وأخرى : فيما إذا كان علم إجمالي بواجبات ومحرمات لا بعنوانين خاصة ، كما للمكلف في بدو أمره قبل الاطلاع على التكليف الشرعية نوعا فإنه لا-علم إجمالي له بالواجبات بعنوانينها الخاصة أو المحرمات كذلك ، بل يعلم إجمالا بتعلق التكليف نحو أفعال وتروك لا يعرفها بعنوانينها الخاصة ولو إجمالا.

وثالثة : ما إذا لم يكن له علم إجمالي بأحد الوجهين ، كما إذا ظفر بمقدار معلومه الاجمالي ، وإنما يحتمل بدوا تعلق التكليف بشيء بعنوانه الخاص.

ولا ريب في وجوب الاحتياط عليه في الأول من دون لزوم فحص عليه في تعيين معلومه بالاجمال.

كما أنه لا ريب أيضا في لزوم الفحص عليه في تعيين الواجبات والمحرمات ، ولو بنحو الاجمال في الثاني مقدمة للامثال.

والكلام في الثالث ، ولا نسلم أن ترك الفحص عن مثله خروج عن زى الرقية ورسم العبودية ، إذ ليس قبل وصول التكليف إليه بنحو من الأنحاء ما يكون ترك الفحص عنه خروجاً عن زى الرقية.

فلا يقاس ترك الفحص في الشبهة البدوية المحضنة بترك الفحص عما لا يعرفه بعنوانه الخاص ولو إجمالا.

كما لا يقاس بوجوب النظر في معجزة من يدعى النبوة ، فإنه تارة يكون قبل ثبوت نبوة نبيّ رأسا ، فإن الوجه فيه علمه بأنه لا بد من نبي مبلغ عن الله تعالى ، فتجب معرفته ، ويتوقف على الفحص بالنظر إلى معجزة من يدعيها فيجب.

وأخرى - يكون بعد ثبوت نبوة نبي فإنه لا علم له بنبوة غيره لإمكان بقاء شريعته بعده ، وعدم لزوم معرفة غيره.

لكنه حيث يحتمل بعثة نبي آخر ، كما هو سنة الله تعالى في عبادته ، فيحتمل

صدق مدعى النبوة، ولمكان أهمية أمر النبوة، وأنه لو كان نبيا كان إنكاره موجبا للخلود فى النار يحكم العقل بمنجزية احتمال نبوته، لمكان الأهمية على تقدير واقعيتها.

ومثله أيضا لو فرض فى التكليف، كما فى الشبهات الموضوعية، يستكشف منه جعل احتمال منجزا شرعا أيضا، بخلاف مطلق التكليف بعد إحراز مقدار المعلوم بالأجمال وتمحّض الشك فى التكليف، فليس سد باب وصول مطلق التكليف كسد باب الوصول فى النبوات.

شرط إجراء البراءة العقلية

ص: 409

126 - قوله (قدّس سره): وأما البراءة النقلية فقضية إطلاق أدلتها (1) ... الخ.

بيانه: أن المراد من عدم العلم المأخوذ في موضوع أدلة البراءة الشرعية، إن كان عدم الحجة القاطعة للعدر فحال البراءة العقلية، من حيث إن وجود الحجة الواقعية إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كاف في تنجيز الواقع، فمع احتمالها قبل الفحص يشك في تحقق موضوع البراءة، وحينئذ لا مجال لإطلاقها.

وإن كان نفس عدم العلم الوجداني، فهو قابل للإطلاق من حيث التمكن من الاستعلام إلا مثل قوله (ما حجب الله علمه عن العباد): لا من حيث إن المراد به ما حجب الله علمه بعدم الوحي أو الإلهام إلى النبي أو الوصي.

ولا من حيث إن المراد به ما لم يأمر تعالى نبيه أو وليه بتبليغهما، فانهما أجنيان عما نحن فيه، إذ الكلام في الإطلاق وعدمه، لا في الدلالة على البراءة وعدمها.

بل من حيث إن الحجب، وإن شمل الحجب بالواسطة، ولو بأسباب طارئة نظير قوله عليه السلام: (ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر) (2) إلا أن الحجب هنا ليس بواسطة أسباب طارئة، بل بترك الفحص من المكلف، فهو الحاجب للتكليف عن نفسه، لا هو تعالى شأنه بواسطة الأسباب الطارئة،

شرط إجراء البراءة النقلية

ص: 410

1-1. كفاية الأصول: 374.

2-2. الكافي 3 / 413 لكن فيه: فالله أولى بالعدر.

وعليه ، فمقتضى الاطلاقات جريان البراءة شرعا - قبل الفحص وبعده - فى الشبهة الحكمية والموضوعية ، فلا بد من التماس مقيد لها بالاضافة إلى ما قبل الفحص فى الشبهة الحكمية.

فان قلت : المقيد لها عقلى ؛ لأن الغرض من التكليف صيرورته باعشا وداعيا او زاجرا وناهيا بوصوله العادى ، فسد باب وصوله العادى بالترخيص فى ترك الفحص نقض للغرض.

وأما بعد الفحص ، فعدم وصول التكليف بعدم الطريق العادى المؤدى إليه ، لا بترخيص الشارع فى الاقدام والاقتحام.

بخلاف الشبهة الموضوعية ؛ فان المفروض فيها وصول التكليف الكلى ، فليس ترخيصه فى ترك الفحص عن الموضوع الجزئى سداً لباب الوصول ، المضاف إلى التكليف المجعول ، حتى يكون نقضا للغرض من الانشاء بداعى جعل الداعى بوصوله العادى.

قلت : أولا : إن الغرض من التكليف إذا كان صيرورته داعيا بوصوله العادى ، فلا يعقل دعوته كذلك إلا بوصول نفس التكليف ، وموضوعه الكلى وموضوعه الجزئى ، وإلا - لا - يعقل باعثيته وانقداح الداعى المحرك للعضلات نحو فعل شىء خارجا مثلا ، كما مرّ (1) بيانه فى البحث عن الشبهة الموضوعية ، فلا فرق فى هذه الجهة بين وصول التكليف الكلى ، وتطبيقه على الموضوع الجزئى .

وثانيا : إن الغرض من التكليف دائما هو صيرورته داعيا بوصوله ، إلا أن الغرض من التكليف : تارة : يكون من الأهمية ، بحيث يوجب قيام المولى مقام إيصاله بنصب طريق موافق أو بجعل الاحتياط الراجع إلى جعل احتماله منجزا ،

ص: 411

لئلا يفوت الغرض الواقعي بسبب عدم وصوله حقيقة.

وحيث، فعدم جعل الاحتياط خلف، وجعل الترخيص مضاداً لما فرضناه من الأهمية.

وأخرى يكون الغرض لا بتلك الأهمية، بل بحيث يوجب ايكال المولى للعبد إلى طرقة العادية، فسدّ باب وصوله العادي حينئذ نقض للغرض.

وثالثة: يكون الغرض بحدّ لو وصل التكليف من باب الاتفاق لكان لازم التحصيل، وحينئذ فسدّ باب وصوله العادي لا ينافي كون الغرض غرضاً لو وصل من باب الاتفاق (1).

والاطلاق كاشف عن أن سنخ الغرض من قبيل الثالث.

كما أن جعل الاحتياط في بعض الشبهات كاشف عن أن سنخ الغرض من قبيل الأول، كما أنه إذا ثبت التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية، كان كاشفاً عن أن سنخ الغرض، بحيث لو كان الموضوع معلوماً يمنع من سدّ باب وصوله العادي لا مطلقاً.

وبالجمله فأصل الغرض تام الاقتضاء من حيث السببية للانشاء بداعي جعل الداعي الى الموضوع الواقعي كما هو ظاهر الادلة.

إلاّ أن اقتضائه لجعل احتمال التكليف المنبعث عنه منجزاً على أي حال أو منجزاً قبل الفحص أو عدم منجزيته رأساً يختلف باختلاف الأغراض من حيث الأهمية مطلقاً أو بمرتبة من الأهمية أو عدمها مطلقاً فتدبر جيّداً.

وحيث عرفت عدم المقيّد العقلي للاطلاقات بما بيناه، وعدم صلوح الاجماع للتقييد بما في المتن، وعدم العلم الاجمالي كما هو المفروض فاعلم أنه ينحصر المقيد في الاخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلم ونحوهما المختصة

ص: 412

1-1. جواب (لو) غير مذكور، فكانه اكتفى بالمذكور قبله لكونه قرينة عليه.

بمعرفة الاحكام الكلية بالفحص عن طرقها وسيجيء (1) إن شاء الله تعالى بيان مفاد هذه الاخبار.

127 - قوله (قدس سره): فلا مجال للتوفيق بحمل هذه (2) ... الخ.

قد مرّ أن العلم بوجود الواجبات والمحرمات لا- ينافي عدم العلم ولو إجمالاً بعناوينها الخاصة، فمع العلم الاجمالي بأصل الواجبات والمحرمات يبقى مجالاً لتحصيل العلم ولو إجمالاً بعناوينها الخاصة مقدّمة للعمل، فيكون التوييح على ترك التعلم مع العلم الاجمالي بهذا الاعتبار، ولعله أشار (قدس سره) إليه بقوله: فافهم.

128 - قوله (قدس سره): أما التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة (3) ... الخ.

ينبغي التكلّم في مقامات ثلاثة:

الأول: أن العقاب هل هو على ترك الفحص، أو على مخالفة التكليف قبل الفحص.

الثاني: أن الحكم المزبور يختص بصورة الالتفات إلى التكليف المحتمل أم يعم صورة الغفلة عنه.

الثالث: هل الحكم يختص بالتكاليف المطلقة الغير الموقّعة، أم يعم المشروطة والموقّعة؟

فنقول: أما الأول، فلزوم الفحص: إن كان لأجل أن ترك الفحص - عن تكليف المولى، الذى لا يعلم عادة إلا بالفحص والبحث عنه - ، ظلم بنفسه

ص: 413

1-1. فى التعليقة : 128.

2-2. كفاية الأصول : 375.

3-3. كفاية الأصول : 376.

فالعقاب على نفس ترك الفحص ، دون مخالفة التكليف المحتمل مع ثبوته واقعا.

وإن كان لأجل أن الحجة الواقعية إذا كانت بحيث إذا تفحص عنها المكلف ظفر بها ، تكون منجزة للتكليف ، فمع احتمالها لا يجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لاحتمال البيان المصحح للعقوبة ، فلا محالة يكون العقاب على مخالفة التكليف إذا كان ثابتا.

إلا أن الأمر فيه دائر بين أمور :

منها : كون احتمال التكليف قبل الفحص منجزا للواقع ، فعلى تقدير ثبوته واقعا يعاقب على مخالفته ، لفرض تنجزه باحتماله.

ومنها : كون احتمال التكليف الذى قام عليه طريق واقعى ، يصل بالفحص إذا كان ، فحينئذ يكون من باب احتمال التكليف المنجز بوجود الحجة.

فمع عدم الطريق الخاص واقعا لا عقاب على مخالفة التكليف ، وإن كان ثابتا بنفسه واقعا أو بطريقه الذى لا يصل عادة بالفحص عنه.

ومنها : كون احتمال التكليف الذى عليه طريق منجزا للطريق من قبيل منجز المنجز لا من باب احتمال التكليف المنجز بالطريق الواقعى ، فالعقاب على مخالفة التكليف الذى قام عليه طريق منجز باحتماله.

والصحيح : هو الوجه الأخير دون الأولين : أما منجزية الاحتمال ، فهى لا توجب الفحص ؛ إذ المفروض استحقاق العقاب على تقدير ثبوته واقعا ، قام عليه طريق أم لا ، والفحص لا يوجب زوال احتمال التكليف ، ولا جزاف فى حكم العقل ، بحيث يحكم بمنجزية احتمال التكليف قبل الفحص ، لا بعده ، مع كون الفحص وعدمه لا يوجب زوال الاحتمال ، ولا زوال خصوصية فيه مقتضية للتنجيز ، بخلاف احتمال الحجة ، فانه يزول بالفحص ، فإنه لو كان بحيث يصل لوصل بالفحص.

وأما منجزية الحجة الواقعية ، ليكون احتمالها احتمال المنجز ، فقد عرفت (1) سابقا برهانا : أن الحكم مطلقا - طريقيًا كان أو حقيقيًا - لا يصير فعليًا إلا بوصوله حقيقة ، لا بحيث إذا تفحص عنه لوصل ، خصوصا في الأول ، بخلاف منجزية احتمال الحجة للحجة ، فإنه معقول ، لكنه يحتاج إلى دليل ، ولا دليل عليه عقلا .

وأما الدليل النقلى ، فيكفى فيه الأدلة الدالة على التفقه وتحصيل العلم بالأحكام ، إذ بعد ما عرفت أن العلم بالتكليف العملى ليس مطلوباً نفسياً ، لا منشأً للإلزام به إلا من حيث الوقوع فى عقاب مخالفة الواقع ، لو لم يتفحص عنه ولم يتفقه فيه .

ومن الواضح أن العقاب على مخالفة الواقع بما هي غير معقول ، فلا بد من فرض المنجز ، ووجود الطرق الواقعية بما هي غير منجزة ، لأنها كالواقعيات ، فلو أمكن تنجز الواقع بما هو ، لما كانت حاجة إلى تنجزها بمثلها ، فلا محالة يكون المنجز هو الاحتمال ، وحيث إن احتمال التكليف لا - يتفاوت تنجزه بالفحص وعدمه ، فالمنجز هو احتمال الطريق من قبيل منجز المنجز ، بأن جعل احتمالته للاهتمام به فى تنجز الواقعيات بمنزلة وصوله وقد عرفت أن مثله يتفاوت حاله قبل الفحص وعدمه .

ويمكن أن يقال : بأن الفحص والسؤال بعد ما لم يكن ذا مصلحة نفسية ليكون واجبا نفسياً ، ولا ذا مصلحة مقدمة ليكون واجبا مقدمياً ، لأن العلم الحاصل بالفحص ليس مقدمة وجودية للعمل ، ولا معنى للإيجاب للغير فى قبيل الوجوب النفسى والغيرى ، فإن الإيجاب بداعى جعل الداعى لا يعقل إلا مع المصلحة المترتبة على فعل المكلف بأحد النحويين .

ص: 415

1-1 . فى التعليقة : 125 .

فلا محالة يكون الأمر بالفحص والتفقه بداعى إيصال الواقع بطريقه ، فان الفحص مقدمة لحصول العلم الشرعى ، وهو الخبر المنزل منزلته ، وهذا المعنى من الوصول مترتب على الفحص خارجا ، لا على الأمر به ، فلا منجز لا للواقع ولا للطريق ، فالقابل لأن يكون غرضا ، مترتبا على الأمر بالفحص كون هذا الواصل إيصالا للطريق ، تشريعا لا تكوينيا وتنزيلا لا حقيقة.

ومنه تعرف أن المنجز للطريق نفس هذا الأمر ، لا-احتمال الواقع أو احتمال الطريق ، كما أنه تعرف أنه يستحيل ترتب العقاب على ترك الفحص ، ولو من حيث استلزامه لمخالفة الواقع ، فإن هذا المعنى شأن نفس

الطريق ، حيث يكون العمل به نفس اتيان ما تكفل لوجوبه ، فان التصديق العملى للخبر ليس إلا بفعل صلاة الجمعة مثلا ، ففى مثله يصح أن يقال : إنه لا فرق بين القول باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع ، والقول باستحقاقه على مخالفة الطريق ، بخلاف الأمر بالتفقه بالفحص الذى لا شأن له إلا إيصال الطريق تشريعا وتنزيلا ، فتدبره فانه حقيق به.

والتحقيق : أن ما ذكرنا وإن كان كافيا فى تنجيز الواقع الذى عليه طريق واقعا ، ويستحق على مخالفته العقاب ، لا على ترك الفحص وترك التفقه من دون محذور.

إلا أن ظاهر الأخبار الآمرة بالتفقه والتعلم ، أن المطلوب بها هو التفقه والتعلم ، وأن الايجاب حقيقى لا بداعى إيصال الواقع أو الطريق.

وتصحيحه بحيث يكون الأمر متكفلا لتكليف عملى ، بلا لزوم محذور ، يتوقف على تمهيد مقدمة :

هى أن الغرض من الواجب غير الغرض من الايجاب ، فان أغراض الواجبات - وهى مصالحها - مختلفة ، والغرض من الايجاب دائما هو جعل الداعى ، سواء كان الواجب تعبديا أو توصليا ، وسواء كان نفسيا أو غيريا

وأبضا ليس تفاوت الواجب النفسى مع الغيرى أن الغرض من الأول مطلوب ومحبوب بذاته ، وأن الغرض من الثانى التوصل إلى ذلك المحبوب الذاتى ، فانا قد بينا فى (1) مباحث الألفاظ أن النفسى بهذا المعنى منحصر فى معرفة الله تعالى ، وإلا فما عداه من الواجبات يكون أغراضها مقدمة لغرض أقصى إلى أن ينتهى إلى الغاية الحقيقية وهى المعرفة.

وكذا ليس ملاك النفسية كون الواجب حسنا بنفسه ، فان الحسن بذاته لا لغاية مترتبة على ذاته أيضا منحصر فى المعرفة ، ولا لذاته يوجب انتفاء الفارق بين النفسى والغيرى ، لأنها جميعا حسنة بالتبع.

بل الحق فى الفرق أن ما وجب على المكلف لا- لواجب آخر عليه فهو واجب نفسى ، وما وجب لواجب آخر عليه فهو واجب غيرى ، فالصلاة وإن كانت لغرض ، إلا أنها واجبة لا لواجب آخر ، حيث لا يجب الغرض ، وشرائط الصلاة واجبة لوجوب الصلاة.

ولذا قلنا : إنه لو أمر زيدا بشراء اللحم ، فهو واجب نفسى ، وان كان الغرض من شرائه طبخه ثم أكله ، بل ربما يكون الطبخ واجبا على عمرو. وعليه ، فلا- مانع من أن يكون الفحص واجبا نفسيا أى واجبا لا لواجب آخر عليه ، فان الغرض من الفحص هو وصول التكليف المصحح لباعثيته.

فالغرض منه مرتبط بالغرض من الايجاب ، لا- بالغرض من الواجب ، حتى يكون الفحص مقدمة وجودية لترتب الغرض من الواجب الواقعى.

فهو من حيث إنه واجب لا لواجب آخر عليه ، لعدم ترشح وجوبه من وجوبه واجب نفسى.

وحيث إن الغرض منه جعل التكليف قابلا للباعثية ، فهو واجب طريقي ، فالواجب النفسى فى قبال الواجب الغيرى ، والواجب الحقيقى فى قبال الواجب الطريقي ، فالواجب النفسى على قسمين ، لا أن الواجب الغيرى على قسمين ، إيجاب مقدمى غيرى ، وإيجاب للغير ، كما قيل (1) ، فانه كما مر (2) بلا وجه ، لانحصار جعل الداعى فى الواجب النفسى والواجب المقدمى الغيرى ، للبرهان المتقدم.

فإن قلت : إذا كان الغرض من أوامر التفقه إيصال الواقع الذى عليه طريق تنزيلا واعتبارا ، فهو منجز للواقع المزبور ، وإذا كان بداعى جعل الداعى ، ليحصل العلم حتى يتنجز الواقع بوصوله ، فنتيجة ترك تحصيله عدم وصول المولى إلى غرضه من الإيجاب الواقعى ، فيكون تقويتنا للتكليف وللغرض منه ، فما المنجز للواقع ؟ حتى يستحق على مخالفته العقوبة.

قلت : الغرض من الأمر بالتفقه ، وإن كان بدوا مرتبطا بالإيجاب لا بالواجب ولذا جعلناه أمرا طريقيا ، إلا أن تقويت هذا الغرض مستلزم لتقويت الغرض من الواجب.

فإن قلت : سلمنا الاستلزام المزبور ، إلا أن تقويت الغرض الغير الواصل لا عقاب عليه ، والمفروض أن الغرض من الواجب الواقعى غير واصل ، لعدم العلم لا حقيقة ولا تنزيلا.

قلت : الأمر بالتفقه حجة بالمطابقة على الغرض من التفقه ، وهو صيرورة الإيجاب الواقعى باعثا ، وحجة بالالتزام على الغرض من الواجب الواقعى ؛ لأن الإيجاب الواقعى مقدمة لحصول الغرض من الواجب الواقعى بتحصيله ، والحجة على العلة حجة على معلولها ، فتقويت الغرض من التكليف تقويت

ص: 418

1-1. القائل هو قده فى المتن.

2-2. فى أوائل هذه التعليقة.

للغرض من المكلف به الواصل بوصوله.

فالفرق بين هذا المسلك والمسلك المتقدم، أنه لا تكليف عملي على المسلك المتقدم، فلا موافقة ولا مخالفة، فعدم العقاب على الأمر بالتفقه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، بخلاف هذا المسلك، فإن الأمر بالتفقه تكليف عملي له موافقة ومخالفة، إلا أن مخالفة مثله لا يوجب العقاب على نفسها، بل العقاب على ما يستلزمه من مخالفة الواجب الواقعي المنجز بالالتزام، فتدبر جيّداً.

وأما المقام الثاني، فظاهر شيخنا (قدّس سره) في المتن صحة العقاب على التكليف المغفول عنه، لانتفاء مخالفته إلى أمر اختياري، وهو ترك الفحص والتعلم. لكنه غير خال عن المحذور؛ لأن عدم التمكن من الانبعاث بالبعث الواقعي مستند إلى الغفلة عن التكليف، لكن الغفلة مستندة إلى ترك التحفظ لا إلى ترك الفحص، والتحفظ غير لازم في صورة العلم بالتكليف فضلا عن احتمالها.

مع أن الغفلة مانعة عن توجه التكليف، لا عن الفعل والترك، وإلا فالقدرة على الفعل والترك بذاتهما على حالها، والمفقود هي القدرة على الانبعاث بالبعث المغفول عنه، ومتعلق التكليف ذات الفعل والترك، لا الانبعاث بالبعث.

ومنه تعرف: أن معرفة الحكم ليست مقدمة وجودية لمتعلق التكليف، حتى يستند تركه إلى تركها، بل مقدمة للانبعاث به على أي تقدير، وهو غير متعلق التكليف.

نعم: التعلم لموضوع التكليف، كتعلم القراءة مثلا- مقدمة وجودية لمتعلق التكليف، وهي القراءة، لكنه أجنبي عن مسألة الفحص عن التكليف، مقدمة لأجراء البراءة.

مضافا إلى أن الزمان: إن كان بحيث لا يفنى بالتعلم والعمل بل بالعمل فقط، فالتكليف ساقط، لعدم التمكن من المكلف به، بسبب ترك التعلم، لا

ص: 419

بسبب الغفلة ، ففرض الغفلة لغو حينئذ.

وإن كان يفى بهما معا ، فالتكليف ساقط للغفلة ، لا لعدم التمكن بسبب ترك التعلم ، فالجمع بينهما غير وجيه.

ولا يخفى عليك أنه يمكن حمل كلامه (زيد في علو مقامه) على صورة استناد الغفلة - المسقطة للتكليف المنجز باحتماله - إلى ترك الفحص أحيانا.

بتقريب : أنه حيث لم يتم بصدد الفحص عن التكليف المحتمل زالت عن ذهنه صورة التكليف المحتمل ، فالغفلة مستندة إلى عدم قيامه مقام الفحص.

إلا أنه لا يجدى في الموسع إذا عرضه الغفلة المستندة إلى ترك الفحص ، فإنه لا تجب المبادرة إلى الفحص ، فهو معذور في ترك الفحص في أول زمان الالتفات إلى التكليف الذى يحتمله ، فالمخالفة المنتهية بالآخرة إلى ترك الفحص المعذور فيه لا تكون موجبة للعقوبة.

نعم يتم فى الواجب المضيق الذى لا- يتمكن من الفحص عنه إلا- فى أول زمان الالتفات إليه ، فلو تركه لم يكن معذورا فى تركه عقلا ، فالمخالفة للتكليف المغفول عنه منتهية إلى ترك الفحص الذى لا يعذر فيه ، فتدبر جيدا.

وأما المقام الثالث ، فالاشكال فى موردين :

أحدهما : ما إذا لم يمكن فعل الواجب فى ظرفه إلا- بالتعلم قبل وقته ، لعدم قابلية الوقت لها معا ، ونظيره الغسل قبل الفجر للامساك النهارى ، فامتناع ذى المقدمة حينئذ مستند إلى ترك المقدمة قبل الوقت.

وثانيهما : ما إذا لم يتمكن من فعل الواجب فى ظرفه ، للغفلة المانعة عن التكليف الفعلى فى وقته ، ولو مع قابلية الوقت له وللتعلم أو سائر مقدماته معا. والأجوبة المذكورة متناهيا من الالتزام بالواجب المعلق ، أو المشروط

ص: 420

بالشرط المتأخر ، كما أفاده (قدّس سره) في مبحث (1) مقدمة الواجب ، أو بحكم (2) العقل بلزوم المقدمة ولو قبل الوقت ، أو بحكم (3) الشرع بلزوم التعلم نفسياً ، إنما تجدى في دفع الاشكال في المورد الأول ، لا في الثاني :

أما الوجوب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر ، فهو إنما يعقل إذا أمكن الانبعاث في ظرف العمل ، ومع الغفلة المانعة عن الانبعاث ، فلا يعقل البعث نحو العمل في الزمان المتأخر لفرض الغفلة المانعة.

وأما حكم العقل بلزوم المقدمة ، فهو إنما يعقل إذا أمكن امتثال ذى المقدمة ، وكان المانع عدم وجوب الاتيان بمقدمته ، فمع فرض لزومها عقلاً لا مانع من ايجاب ذى المقدمة ، وأما إذا لم يعقل ايجابه لفرض الغفلة عنه ، فلا معنى لالزام العقل بمقدمة ما لا تكليف به ، لا فعلاً ولا في ظرفه.

وأما وجوب التعلم نفسياً ، فان كان التعلم واجبا بذاته - كما في أصول العقائد - فلا محالة لا ربط له بالعمل في الوقت.

وأما إذا كان وجوبه نفسياً ، للتهيؤ للعمل الواجب في ظرفه ، فمع عدم وجوبه في ظرفه للغفلة عنه ، لا معنى لايجاب التعلم من باب التهيؤ ، مع عدم وجوب ما يتهيأ له.

إلا أن يدعى أن تفويت التكليف التام الاقتضاء في ظرفه بترك الفحص الموجب للغفلة المسقطه للتكليف ، أو تفويت المكلف به بسبب ترك التعلم ، مصحح للمؤاخذه على تفويت الغرض ، فإنه سد باب وصول المولى إلى غرضه اللزومى.

ص: 421

1-1. كفاية الأصول : 103.

2-2. كفاية الأصول : 376.

3-3. كفاية الأصول : 377.

لكنه مختص بما إذا علم أن الغرض هكذا ، لا ما إذا كان بحيث لو تنجز التكليف من باب الاتفاق بعدم عروض الغفلة ، ولو بسبب ترك الفحص يكون الغرض لزومياً للمولى ، ومما لا بد له منه لا مطلقاً.

فان قلت : إذا فرض أن الغفلة المانعة عن توجه التكليف في الوقت مستندة إلى ترك الفحص وترك التعلم ، فالوجه المزبورة كلها جارية في المورد الثاني ايضاً ؛ لأن عدم تمكن المكلف من الانبعاث في ظرف العمل مستند إلى الغفلة ، المستندة إلى ترك تحصيل المعرفة والتعلم.

والمفروض وجوب تحصيلهما لوجوب الفعل قبل الوقت ، فيستند عدم التمكن من الانبعاث إلى ترك المقدمة الواجبة ، ومثله لا يمنع من استحقاق العقاب على ترك الواجب في ظرفه ، ولو انقطع خطابه فيه للغفلة.

وكذا ايجاب التعلم والمعرفة من باب التهيؤ ليمكن من امثال الواجب في ظرفه ، والمفروض أنه لو حصل المعرفة ، لما عرضه الغفلة عن التكليف ، فعدم ما يتهيأ له مستند إلى ترك الواجب من باب التهيؤ لا إلى غيره ، لئلا يعقل الايجاب من باب التهيؤ.

وكذا إلزام العقل بالمعرفة والتعلم من باب المقدمة ولو قبل الوقت ، لئلا يعرضه الغفلة الموجبة لفوات الواجب في ظرفه.

قلت : إذا فرض قبول الوقت للفحص والتعلم مع العمل ، فالفحص والتعلم قبل الوقت على جميع الوجوه ليس بأدون من الواجب الموسع.

فترك الواجب بترك مقدمته الواجبة التي لا- تجب المبادرة اليها ، بل يعذر في تركها ، لفرض قابلية الوقت في حد ذاته لهما لا يوجب المؤاخذة على ترك الواجب ، ولا على ترك المقدمة الواجبة نفسها من باب التهيؤ ، كما عرفت وجهه.

فلا محيص في مثله إلا عن الدعوى التي قررناها.

كما أنه إذا لم نقل بالواجب المعلق ، وبالواجب المشروط بالشرط المتأخر ،

وبالواجب النفسى ينحصر دفع الاشكال فى المورد الأول ، بدعوى قبح تقويت الغرض اللزومى من التكليف أو المكلف به ، إذا كان الفعل تام الاقتضاء ، ولم يكن الوقت أو الشرط دخيلا فى كونه ذا مصلحة. بخلاف ما إذا كان كذلك ، فان تقويته غير قبيح ، لأنه ليس من المنع عن وصول المولى إلى غرضه ، بل الى المنع (1) من صيرورته غرضا للمولى ، فتدبر.

129 - قوله (قدّس سره) : لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف (2) ... الخ.

بأن يحكم بوجوب الصلاة المتمكن من جميع مقدماتها فى وقتها الا المعرفة فلا محالة لا تجب المبادرة إلى ما عدا المعرفة من المقدمات ، إذ مع عدم القدرة فى وقت الصلاة ينكشف عدم وجوبها ، بخلاف المعرفة ، فإنها تجب بوجوب الصلاة فعلا ولو لم يقدر على تحصيلها فى وقت الصلاة ، وبمثله يندفع الاشكال عن وجوب الغسل قبل الفجر للصوم.

لكنه ينتقض بوجوب الوضوء قبل الوقت إذا علم بالقدرة عليه فى الوقت ، مع أنه لا يجوز إتيانه بقصد الوجوب قبل الوقت.

ولا- يمكن جعل القدرة فى الوقت شرطا لوجوبه ، بنحو الشرط المقارن ؛ إذ المفروض الالتزام بالوجوب المطلق للصلاة فكيف يكون وجوب مقدماتها مشروطا؟

وأما تقييد الوضوء بالوقت كالصلاة حتى لا يكون مقدورا قبل الوقت ، فهو يدفع جواز إتيانه بقصد الوجوب ، لكنه لا يدفع تحصيل مقدماته قبل الوقت ، كنفس الصلاة.

ولا يندفع بجعل القدرة عليه قدرة حاصلة من باب الاتفاق ، فتحصيلها

ص: 423

1-1. هكذا فى الأصل ، والصحيح : بل المنع.

2-2. كفاية الأصول : 376.

غير لازم ، لأنه مناف لفرض قيديّة حصولها بطبعها.

فان لازمه عدم صحة الوضوء بتحصيل القدرة عليه في الوقت أو قبله ، مع أنه صحيح قطعاً.

130 - قوله (قدّس سره): فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً (1) ... الخ.

لكنه لا يجدى إلا في وجوب هذه المقدمة ، دون بعض المقدمات التي لا بد من إتيانها قبل ذبيها ، كالغسل قبل الفجر للصوم مع عدم وجوبه قبل الفجر.

ووجه الأشكال هو التسالم من الكل على انبعاث الوجوب المقدمى ، والارادة الغيرية من الوجوب النفسى ، والارادة النفسية ، والمعلول يستحيل تقدمه على علته.

والتحقيق : عدم الانبعاث والمعلولية بوجه لا بنحو الاقتضاء ، ولا بنحو الشرطية ، ولا بنحو الاعداد.

والكلام : تارة : فى الوجوب والارادة ، وأخرى فى مبادئها من الملاءمة والميل والحب.

أما الكلام فى الوجوب والارادة ، فمجمله أن المقدمة كما تكون مقدمة هنا على ذبيها فى الوجود ، كذلك الارادة المتعلقة بها ، المحركة للعضلات نحوها ؛ فانها الجزء الأخير من العلة التامة ، فلو كانت منبعثة عن إرادة ذبيها التي هى الجزء الأخير من علته ، لزم إما انفكاك المعلول عن علته التامة ، أو تقدم المعلول على علته ، هذا فى الارادة التكوينية.

وأما الارادة التشريعية ، فهى الجزء الأخير من العلة التامة للبعث والتشريع.

ص: 424

ومن الواضح : أن الايجاب إيجاد تسيبيى من المولى لفعل عبده ، فكما أن وجود المقدمة وإرادتها مقدم على وجود ذبيها وإرادته ، فكذا إيجادها التسيبيى بايجابها متقدم على ايجادها التسيبيى بايجابه ؛ إذ ليس الايجاب إلا جعل الداعى المحقق لارادة المكلف عند انقياده لمولاه ، فلا بد أن يكون محقق إرادة المقدمة متقدما على محقق إرادة ذبيها ، فارادة المقدمة تشريعا أيضا متقدمة على إرادة ذبيها تشريعا .

نعم : حيث إن الغاية المتأصلة فى ذى المقدمة ، فهى بمحصلاتها ، ومنها إيجادها التسيبيى ، بمنزلة العلة الغائية لارادة المقدمة وايجادها التسيبيى .

فكما أن المكلف يوجد المقدمة مباشرة ليتمكن من ايجاد ذبيها مباشرة .

كذلك المولى يوجدها تسيبيا ، ليتمكن من ايجاد ذبيها تسيبيا .

وأما حديث انبعث الارادة والوجوب - فى المقدمة عن إرادة ذبيها وايجابها - سواء كان بنحو انبعث المقتضى عن مقتضيه ، أو المشروط عن شرطه ، أو المعد له عن معدّه .

فغير معقول إذ لا يتأخر المقتضى ولا الشرط ولا المعد عن مقتضاه ومشروطه والمعد له .

مضافا إلى أن ترشح ذات الإرادة عن مقام ذات إرادة أخرى - فضلا عن انبعث الوجوب الاعتبارى عن مقام ذات وجوب اعتبارى آخر بنفسه - غير معقول .

وأما الكلام فى مبادئ الارادة ، فمختصره أن انبعث الحب التبعى ، عن الحب الذاتى أو الميل التبعى عن الميل الذاتى ، بنحو انبعث المقتضى عن المقتضى قد عرفت أخيرا أنه غير معقول .

إذ لا يتصور اشتمال ذات صفة الحب المتعلق بشىء على ما وراء ذاتها وذاتياتها ، كى يترشح من مقام ذاتها صفة مثلها إلى مقدماته .

فلو أمكن دخل الحبّ الأصلي في الحبّ التبعي ، لكان إما بنحو الشرطية أو بنحو الاعداد ، والشرط ليس إلا ما يصحح فاعلية الفاعل ، أو ما يتم قابلية القابل ، والمعد ليس إلا ما يقرب الأثر إلى مؤثره والمعلول إلى علته.

وكلاهما في مورد يكون له سبب ومقتض يتشرح الميل والحب منه حتى يتوقف على ما له دخل في تأثيره أو على ما يقرب الاثر من مؤثره.

ومن الواضح : أن أصل حب الذات لذاته ولما يلائم ذاته ، أمر فطري طبيعي جبلي ، لا لاقتضاء أمر خارج عن ذاته ، حتى وجود ما فيه فائدة عائدة إلى جوهر ذات الفاعل ، أو إلى قوة من قواه ، لا بوجوده الخارجى ولا بوجوده العلمى :

أما وجوده الخارجى ، فهو منبعث عن حبه له ، فكيف ينبعث حبه عنه؟

والتذاذ النفس بتأثرها - أو تأثر قوة من قواها بنيل المحبوب - لا دخل له بالحب ، بل هو أمر متأخر عن وجود ما يوجب الالتذاذ.

وأما وجوده العلمى ، فلأنه تصديق بكون الشيء محبوبا بالجبلة والفطرة ، لا موجب لحبه بالفطرة ، فلو لم يكن ما فيه الفائدة محبوبا بالجبلة والفطرة لم يوجب تصوره والتصديق به حبه له ، بل الحب الكلى الجبلى يتخصص بهذا الجزئى ، بعد تصوره وتصديقه ، لا أنه مقتضى لتحققه ومما يتشرح منه.

فاذا عرفت منشأ الحب في نفسه ، فنقول :

الأشياء تتفاوت في محبوبيتها بالفطرة ، فبعضها محبوب بذاته لما فيه من الفائدة العائدة إلى الشخص ، وبعضها محبوب لكونه مما يتوصل به إلى المحبوب الذاتى ، فتصور المقدمة تصور ما هو محبوب توصلى ، لا موجب له.

فمنشأ الحب واحد ، لكنه تارة بالذات ، وأخرى بالعرض ، لا أن هناك مقتضى لوجود الحب التبعي ، ويتوقف تأثيره أو قربه إليه على وجود الحب الذاتى ، فمقدمة المحبوب محبوبية بالفطرة ، والحب الذاتى بمنزلة علل القوام

للمحبيب التبعى فيكون الحب الذاتى الجزئى بالاضافة إلى أمر خاص متقدما طبعا على الحب التبعى.

كما فى كل شىء متقوم بجزئين ، فان الجزئين فى مقام الذات لهما التقدم بالماهية والتجوهر على الذات ، ولهما التقدم الطبعى عليها فى الوجود ، لا العلية بنحو الاقتضاء ، أو بنحو الشرط ، أو بنحو الاعداد. فتدبره فانه حقيق به.

131 - قوله (قدّس سره): بل للتهيؤ لايجاب ، فافهم (1) ... الخ.

إن كان ملاك الوجوب النفسى عدم انبعائه عن وجوب غيره ، كان الايجاب للتهيؤ داخلا فى الايجاب النفسى ، كما أفاده (قدّس سره).

وإن كان ملاك الوجوب النفسى كون متعلقه حسنا بنفسه - وإن كان الغرض منه التوصل إلى غرض مطلوب بذاته ، كما هو مبناه (قدّس سره) وبه دفع الاشكال عن الواجبات النفسية - ، فايجاب التعلم والمعرفة لا يدخل فى الوجوب النفسى ؛ لأن عنوان التهيؤ ليس حسنا بنفسه ، بل حسنه مقدمى لتمكين المولى من تحصيل غرضه الأصيل بالبعث إليه ، ولعله لذا قال (قدّس سره) فأفهم.

132 - قوله (قدّس سره): إن قلت : كيف يحكم بصحتها ، مع عدم الأمر بها (2) ... الخ.

توضيح المقام : أن الاشكال هنا من وجوه :

أحدها : فى استحقاق العقاب بمجرد ترك القصر فى زمان ، فان ظاهر المشهور عدم لزوم الاعادة ، مع بقاء الوقت وارتفاع الجهل ، مع أنه لا عقاب إلا على ترك الواجب فى تمام الوقت.

ص: 427

1-1. كفاية الأصول : 377.

2-2. كفاية الأصول : 377.

ثانيها: فى اتصاف الاتمام بالصحة والتمامية ، مع أنه ان لم يكن بها أمر ، فما معنى الصحة ، وهى موافقة الأمر .

وإن كان بها أمر لزم أن يكون على المكلف صلاتان فى وقت واحد ، مع أن فريضة الوقت واحدة .

ثالثها : من حيث عدم اجتماع استحقاق العقاب على ترك القصر ، ولو مع استمرار الجهل إلى آخر الوقت ، مع صحة الاتمام ؛ لأن الاتمام إن كانت واجدة لمصلحة القصر ، فهى مجزية عنها ، فما معنى استحقاق العقاب على تركها؟

وإن لم تكن واجدة لمصلحتها ، فما معنى عدم وجوب إعادة القصر؟ وما معنى توصيفها بالتمامية بقوله عليه السلام (تمت صلاته) فان ظاهر السؤال والجواب اداء فريضة الوقت ، والفراغ عنها بفعل الاتمام جهلا .

وأعلم أن ما أفاده (قدّس سره) فى مقام الجواب باشتمال الاتمام على مصلحة القصر ، بمقدار لا يبقى معه مجال لاستيفاء بقية المصلحة اللزومية واف بدفع الاشكال من جميع الوجوه ، فان الصحة والتمامية من حيث قيامها بملاك الأمر بالقصر ، لا من حيث الأمر بها بالخصوص .

ولذا صح توصيفها بالتمامية من حيث إسقاط فريضة الوقت ، وعدم وجوب إعادتها .

وحيث إن المقدار الباقي غير قابل للاستيفاء ، صح عدم ايجاب الاعادة ، واستحقاق العقاب على تركه .

133 - قوله (قدّس سره) : وإنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت (1) ... الخ .

ظاهره (قدّس سره) أن الأمر بالقصر مانع عن الأمر بالاتمام .

ص: 428

بيانه : أن الأمر بالاتمام ، مع فرض الأمر بالقصر بأحد وجوه : إما بنحو الأمر التعيني أو بنحو الأمر التخييري أو بنحو تعدد المطلوب أو بنحو الترتب أو بنحو الأمر بالطريق ، بعد الأمر بالواقع ، والكل لا يخلو عن محذور.

أما الأمر التعيني بهما ، فهو خلاف الاجماع والضرورة ، لوضوح أنه لو أتى بالقصر لما كان عليه شيء أصلا ، لا تكليفا ولا وضعاً.

وأما الأمر التخييري ، فلأن الاتمام : إن كان وافيا بتمام مصلحة القصر صحّ التخيير إلا أن لازمه عدم العقاب على ترك القصر مع فعل الاتمام ، كما في كل واجبين بنحو التخيير ، والمفروض العقاب على ترك القصر.

وإن لم يكن وافيا بتمام مصلحتها لم يصح التخيير ؛ إذ التخيير بين التام والناقص غير معقول ، لعدم البديل للمقدار الزائد.

وأما الأمر بهما بنحو تعدد المطلوب ، فغاية تقيده : أن طبعي الصلاة مشتمل على مصلحة لزومية ، والطبعي المتخصص بخصوصية القصر مشتمل على مصلحة لزومية أخرى.

ولا يلزم منه اجتماع أمرين في القصر ، بل ينبعث من المصلحتين فيها إرادة أكيدة ، وينبث منها إيجاب أكيد ، فالإتمام من حيث كونها فرد طبعي الصلاة المطلوبة مطلوبة.

والجواب أن الإرادة المنبثّة عن المصلحتين في القصر ، وإن كانت واحدة والإيجاب المنبث عنها كذلك ، إلا أن الطبعي المنطبق على الإتمام لا بد من أن يكون مأمورا به بأمر آخر.

بداهة أن وجوب الحصة المتخصصة بالقصر غير الحصة المتخصصة بالإتمام ، فلا تسرى المطلوبة والبعث منها إليها.

ومن الواضح أيضا : أن الأمر بالإتمام ليس أمرا بها بما هي إتمام ؛ إذ لا خصوصية لحدّها ، كحد القصر ، بل الأمر بها من حيث الأمر بطبعي الصلاة ،

المنطقة على الاتمام وعلى القصر ، فيلزم سريان الأمر إلى القصر أيضا كالاتمام. فيلزم توجه بعثين نحو القصر ، أحدهما بجامعها ، والآخر بما هي خاص. ولا- يعقل مع تعدد البعث حقيقة تأكده ؛ إذ لا اشتداد في الاعتباريات ، بل فرض إرادة أخرى - مغايرة لإرادة الحصنة المتغايرة مع الجامع - توجب عدم تأكد الإرادة ؛ إذ الإرادة بعد الإرادة لا توجب التأكد ، بل توجب اجتماع المثلين كما لا يخفى. هذا إذا كان الأمر بالجامع والأمر بالقصر بنحو التعيين.

وأما بنحو التخيير ، فغير معقول في نفسه ، لأن التخيير بين الكلى وفرده غير معقول ، لأول الأمر إلى التخيير بين الشيء ونفسه.

وأما الأمر بالاتمام - بنحو الترتب على معصية الأمر بالقصر - بناء على معقولية الترتب في نفسه ، كما اخترناه في محله ، فهو غير صحيح أيضا ؛ إذ العصيان المنوط به الأمر بالاتمام ، إما بترك القصر في تمام الوقت أو بامتناع تحصيل الغرض منه ، والمفروض بقاء الوقت ، كما أن المفروض عدم امتناع الملاك إلا بوجود الاتمام بالتمام ، حتى يترتب عليه المصلحة التي لا يبقى معها مجال لاستيفاء بقية المصلحة المترتبة على فعل القصر ، فلا أمر بالاتمام مقارنا لفعله المقارن لعصيان الأمر بالقصر بأحد الوجهين.

وأما الأمر بالاتمام على حد الأمر بالطريق ، فتارة يكون الأمر بالاتمام مرتبا على الجهل بالتكليف الواقعي ، على حد سائر الاحكام الظاهرية ، وأخرى يكون مرتبا على اعتقاد المكلف للأمر بالاتمام :

فإن كان الأول ، فمع كونه خلاف المتفق عليه ؛ إذ لا يقول أحد بأن المتردد في تكليفه من حيث القصر والاتمام يجب عليه الاتمام.

يرد عليه : أن هذا التكليف الظاهري ، إن كان مطلقا من حيث الفحص عن التكليف الواقعي ، فما وجه العقاب على ترك القصر؟

وإن كان مقيدا بالفحص ، فلا تكليف بالاتمام قبل الفحص ، فإما لا

تكليف بالاتمام أو لا عقاب على ترك القصر.

وإن كان الثانى ، ففيه : أن الأمر - فى فرض اعتقاد الأمر - غير معقول ، لأن الانشاء بداعى جعل الداعى لا يتقرب منه إلا الدعوة ، فمع فرض الأمر فى اعتقاد المكلف ، لا يعقل ترتب هذا الغرض ، فيلغو البعث فى نظره ، بل لا يتمكن من تصديقه.

مضافا إلى أن الاتمام ، لو كان ذا مصلحة بدلية عن مصلحة القصر بحدها ، فلا معنى لاستحقاق العقاب على ترك القصر.

وإن لم يكن ذا مصلحة تامة ، بل بحيث يمكن استيفاء الباقي بالقصر ، فلا موجب لعدم الاعادة مع بقاء الوقت.

وإن لم يمكن استيفاء الباقي بسبب فعل الاتمام ، فتركه مقدمة لفعل القصر على وجه يؤثر فى المصلحة التامة ، فتركه واجب.

وما وجب تركه يستحيل وجوب فعله وإن لم يحرم فعله فوجوب الاتمام - بنحو يجتمع مع عقاب تارك القصر - غير معقول.

وسيجىء (1) - إن شاء الله تعالى - وجه مقدمة ترك الاتمام لفعل القصر المحصل للغرض.

ويمكن تقريب المنع عن الأمر بالاتمام بوجه آخر ، بلحاظ المصلحة المقتضية لوجوبه ، فنقول :

مصلحة القصر والاتمام ، إما متضادتان ، وإما متمثلتان ، وعلى فرض التماثل ، إما بنحو يمنع المحل عن قبولهما معا ، أو بنحو يقبلهما لقبول التأكد ، وعلى كلا التقديرين ، إما متساويتان ، أو متفاوتتان من حيث التمامية والنقصان :

فإن كانتا متضادتين ، فلا يعقل الأمر بهما تعيينا لاستحالة اجتماع

ص : 431

1-1 . فى التعليقة : 135.

الضدين ، فلا بد من الأمر بهما تخييرا ، فيصح كل منهما ، ولا معنى للعقاب على ترك القصر مع فعل الاتمام.

وإن كانتا متماثلتين ، مع عدم قبول المحل لهما ، فلا يعقل الأمر بهما تعيينا أيضا ؛ لاستحالة اجتماعهما على الفرض ، وحينئذ : إن كانتا متساويتين وجب الأمر بهما تخييرا ، ويسقط عقاب ترك القصر بفعل الاتمام. وإن كانتا متفاوتتين استحال التخيير بينهما ، لاستحالة التخيير بين التام والناقص.

وإن كانتا متماثلتين مع قبول المحل لهما بالتأكد ، وكانتا تامتين أو متفاوتتين وجب الأمر بهما تعيينا ، فلا معنى لعدم وجوب إعادة القصر ، بعد فعل الاتمام وبقاء الوقت.

134 - قوله (قدّس سره) : لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت (1) ... الخ.

يمكن أن يقال : إن امتناع استيفاء بقية المصلحة ، إنما هو بسبب حصول المصلحة القائمة بالاتمام بمجرد فعله.

مع أن مقتضى ما سلكه (2) (قدّس سره) في محله - من إمكان تبديل الامثال بالامثال لعدم كون الفعل علة تامة لحصول الغرض ، فله تبديل الامثال بامثال أو في بالغرض - وجوب التبديل تحصيليا للغرض اللازم المراعى على الفرض ، فكيف يجتمع مع هذا المسلك مع (3) امتناع الاستيفاء بمجرد وجود الفعل المقتضى لحصول الغرض؟

وما سلكه (قدّس سره) وإن كان لا ينافى ورود الدليل على كون الفعل

ص: 432

1-1 . كفاية الأصول : 378.

2-2 . كفاية الأصول : 83.

3-3 . كذا في الاصل ، والظاهر زيادتها.

علة تامة لحصول الغرض ، فلا- يستحب الاعادة ، إلا أن الفرق بين الاتمام فى مورد وجوبه فى نفسه ، والاتمام فى موضع القصر بذلك مستبعد جدا.

بل لا أظن أن يقول أحد بعدم استحباب إعادة الاتمام حتى فى هذا المورد جماعة.

فيعلم منه بناء على هذا المسلك أن الاتمام المأتى به أولا لم يكن علة تامة للغرض.

وكونه علة تامة له إذا تعقبه القصر ، وعدم كونه علة تامة إذا تعقبه الاتمام ، لا معنى محصل له.

إلا أن يقال : إن فى القصر مصلحتين :

احدهما قائمة بذات الصلاة ، وأخرى بأول وجود منها ، يؤتى به فى مقام أداء فريضة الوقت ، فالاتمام المأتى به أولا مفوت لمحل تلك المصلحة.

فالاتمام وإن أمكن إعادته ، لتحصيل الغرض من طبيعى الصلاة بوجه أوفى ، إلا أن محل تلك المصلحة الأخرى ، حيث إنه أول ما يؤتى به بعنوان أداء فريضة الوقت ، فلا يمكن استيفاء تلك المصلحة القائمة بالقصر.

ويشكل بأن لازمه عدم اشتغال القصر المأتى به ثانيا بعد إتيانه بنفسه أولا على تلك المصلحة ، بل على مصلحة طبيعة الصلاة فقط ، مع أن استحباب الاعادة أو المعادة ، لا يختص بخصوص تلك المصلحة. والله العالم.

135 - قوله (قدّس سره) : غايته أن يكون مضادا له ، وقد حققنا فى محله (1) ... الخ.

لا يخفى عليك أن المحقق فى محله عدم مقدمية الضد ، لعدم ضده ، وعدم الضد لوجود ضده ، لا عدم المقدمية بين سببى الضدين فإنّ سبب أحد الضدين

ص: 433

فى مقام تأثيره منوط بعدم سبب ضده ، لتزاحمهما فى التأثير ؛ إذ لو كان السبب وحده لأثر فى مسببه ، فلا يكون عدم تأثيره مع وجوده ، كما لو كان وحده إلا لخلل فى عليته التامة ، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامة ، ولا لخلل إلا لفقد المقتضى أو المعد ، والمفروض وجودهما ، فالخلل فى شرط تأثيره ، وهو عدم المانع المزاحم له فى تأثيره.

ومن الواضح : أن المتضادين بالذات هنا هما المصلحة القائمة بالاتمام ، والمصلحة القائمة بالقصر ، بمعنى تعاندهما فى الوجود ، لعدم قبول المحل لهما ، والاتمام والقصر سببان للضدين ، وليس حالهما حال الصلاة والإزالة ، فانهما متضادان من حيث ذاتهما ، لعدم قابلية الزمان لهما معا ، فاذا فرض سببية الاتمام والقصر ، فعدم كل منهما شرط لوجود الآخر على صفة التأثير فى المصلحة.

وحيث إن القصر أهم ، فوجوده منوط بعدم سبق الآخر فى الوجود ، فعدم الاتمام بعد ما كان شرطا ، فهو واجب ، فلا يعقل أن يكون تركه أيضا واجبا.

وعليه فيبقى الكلام فى حرمة ومبغوضيته المولوية حقيقة.

ومن البين ان ترك الواجب ليس بحرام ، حيث لا- ينحل كل حكم تكليفى إلى حكمين فعلا- وتركها ، بل ترك الواجب ، حيث إنه ترك ما يجب فعله يستحق عليه العقاب ، فلا يمكن التقرب من هذه الجهة ، إذ المبعّد لا يكون مقربا.

لا يقال : يكفى فى مقامنا هذا المقدار ، وإن لم يكن فعل الاتمام بحرام.

لأننا نقول : تارة يلاحظ مقدمية فعل الاتمام لترك القصر ، وأخرى يلاحظ مقدمية ترك الاتمام لفعل القصر :

فان لوحظت الأولى فالجواب منع المقدمية ، لأن ترك القصر وإن كان مبعّدا ، لكن الترك لا يحتاج إلى فاعل وقابل ، حتى يتوقف على الشرط المصحح لفاعلية الفاعل أو المتمم لقابلية القابل.

فلا يعقل أن يكون فعل الاتمام شرطا لترك القصر ، وعدم كونه سببا

ومقتضيا أوضح ، لأن العدم لا يترشح من الوجود.

وإن لوحظت الثانية فالجواب أن ترك الاتمام شرط حيث إن القصر ، لا يعقل تأثيره إلا مقترنا بعدم الاتمام المزاحم له في تأثيره ، إلا أن ترك هذا الشرط ترك الواجب المقدمى وهو مبعد تبعى.

فترك ترك الاتمام هو ترك الشرط الواجب ، لا-فعل الاتمام ، وفعل الاتمام ملازم لترك الواجب ، فهو ملازم للمبعد ، ولازم المبعد لا يسرى إليه المبعدية ، كما لا تسرى الحرمة الى لازم الحرام ، بل لا بد من المقدمية فى السراية.

وقد عرفت عدم مقدمية فعل الاتمام لترك القصر الذى يكون مبعدا ، وانتساب البعد إليه بالعرض لا أثر له ، وإلا لم تكن حاجة فى مسألة الضد إلى تكلف مئونة إثبات المقدمية. فتدبره جيّدا فإنه حقيق به.

ص: 435

136 - قوله (قدّس سره): واما دلالتها فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع (1) ... الخ.

ظاهر أهل اللغة أن تقابل الضرر والنفع تقابل التضاد ، وظاهر شيخنا الاستاذ (قدّس سره) أن تقابلهما تقابل العدم والملكة ، ولا يخلو كلاهما عن محذور :

أما الأول ، فواضح ؛ إذ ليس الضرر المفسر بالنقص في النفس أو المال أو العرض أمراً وجودياً ، ليكون مع النفع الذي هو أمر وجودي ، متقابلين بتقابل التضاد.

وأما الثاني ، فلأن النفع هي الزيادة ، العائدة إلى من له علاقة بما فيه الفائدة ، العائدة إليه ، وعدمها عدم ما من شأنه أن يكون له فائدة عائدة.

إلا أن عدم النفع ليس بضرر ، والضرر هو النقص في الشيء ، وهو عدم ما من شأنه التمامية ، فهو عدم التمامية ، لا عدم الزيادة ، ليكون مقابلاً لها ، بتقابل العدم والملكة ، وعدم الزيادة ليس بنقص حتى يرجع إلى الضرر.

نعم ، النقص والزيادة متقابلان ، بتقابل العدم والملكة بالعرض ، لأن الزيادة تستدعي بقاء المزيد عليه على حده الوجودي ، فالنقص بمعنى عدم بقاءه على صفة التمامية يستلزم عدم الزيادة ، فيقابل الزيادة بالعرض.

قاعدة نفى الضرر

ص: 436

137 - قوله (قدّس سره): كما أن الأظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر (1) ... الخ.

لا يخفى عليك أن الضرار، وإن كان مصدراً لباب المفاعلة، وهو - كما في المتن - الأصل فيه أن يكون فعل الاثنين، كما هو المشهور.

إلا أنه لا أصل له، كما تشهد له الاستعمالات الصحيحة الفصيحة القرآنية وغيرها، فإن فيها ما لا يصح ذلك، وفيها ما لا يراد منه ذلك كقوله تعالى (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا) (2) فإن الغرض نسبة الخديعة منهم إلى الله، وإلى المؤمنين، لا منهما إليهم أيضاً وقوله تعالى (وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (3) و (يُرَاوُنَ) (4) (وَنَادِيَاءَ) (5) و (نَافِقُوا) (6) و (سَاقُوا) (7) و (مَسْجِدًا ضِرَارًا) (8) (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا) (9) و (لَا تُؤَاخِذُنِي) (10) إلى غير ذلك.

ومن الاستعمالات عاجله بالعقوبة، وبارزه بالحرب، وبأشهر الحرب، وساعده التوفيق، وخالغ المرأة، وواراه في الأرض، فإن جميع ذلك بين ما لا يصح

ص: 437

- 1-1. كفاية الأصول : 381.
- 2-2. البقرة : 9.
- 3-3. النساء : 100.
- 4-4. النساء : 142.
- 5-5. مريم : 52.
- 6-6. آل عمران : 167.
- 7-7. الانفال : 13.
- 8-8. التوبة : 107.
- 9-9. البقرة : 231.
- 10-10. الكهف : 73.

فيه إرادة الانتساب إلى الاثنيين ، وما لا يراد منه ذلك.

مع أنهم فرقوا بين المفاعلة والتفاعل بعد الاشتراك في التقوم بفعل الاثنيين ، بالانتساب إليهما بالأصالة والصرحة في الثاني ، وبالأصالة إلى أحدهما والتبعية إلى الآخر في الأول.

مع أنه غير معقول ، والوجه فيه : أن كل هيئة لا تكون موضوعة إلا بازاء نسبة خاصة من النسب ، فليس مفاد هيئة (تضارب زيد وعمرو) نسبة ضرب زيد عمروا ونسبة ضرب عمرو زيدا ، بل ضرب كل منهما للآخر لوحظ نسبة واحدة بينهما ، وعلى نهج إضافة مادة واحدة إلى طرفين يعبر عنها - في الفارسية - بقولهم : (بهم زدن) فزيد وعمرو طرفا هذه النسبة الوجدانية.

وعليه ، فمفاد تضارب زيد عمروا إن كان هذه النسبة الخاصة ، فلا فرق بينها وبين تضارب زيد وعمرو ، فما وجه انتساب المادة إلى طرفيها ، كما في تضارب زيد وعمرو.

وأما الأصالة والتبعية : فإن أريد الأصالة والتبعية ثبوتا ، فلا بد من تعدد النسبة ، حتى تكون إحداها أصيلة ، والأخرى تابعة ، لا النسبة الواحدة متقومة باثنين ، حيث لا يعقل الأصالة والتبعية ثبوتا مع وحدة النسبة.

وإن أريد الأصالة والتبعية إثباتا ، بأن تكون هناك دالتان ، احداهما بالأصالة ، والأخرى بالتبع ، ففيه أن التبعية في الدلالة فرع التبعية في المدلول ، كالمدلول الالتزامي للمدلول المطابقي ، والدلالة المفهومية للدلالة المنطوقية ، وليس ضرب عمرو زيدا تابعا لضرب زيد عمروا ثبوتا ، حتى تنحل النسبة الخاصة إلى نسبتين إحداها لازمة للأخرى.

فالحق : أن مفاد هيئة المفاعلة غير مفاد هيئة التفاعل ، وأنه لا يتقوم بطرفين كما في التفاعل.

والتحقيق في الفرق بين مفاد هيئة المجرد ومفاد هيئة المزيد فيه من باب

المفاعلة: أن مفاد الهيئة في الأول سواء كان بنفسه لازماً كجلس، أو متعدياً لكنه لا يتعدى إلى شخص آخر ككتب الحديث إلا بتوسط إلى ، يقال: كتب الحديث إليه، أو كان متعدياً إلى الآخر كخدعه، لا يكون في الكل إلا متكفلاً لنسبة لازمة، أو متعدية باداة إلى الآخر أو بلا أداة للتعدية.

بخلاف هيئة المفاعلة، فإن قولنا: جالسه يتضمن التعدى إلى الآخر بنفسه، فيكون مفاده بنفسه مفاد (جلس إليه) ومفاد (كاتبه) مفاد (كتب إليه) ومفاد (خادعه) هو التصدى، لإنهاء الخديعة إليه، فحيثية التعدية بالأداة أو بنفسه ملحوظة في هيئة المفاعلة بنفسها، فقولنا: ضرب زيد عمروا، أو خدع زيد عمروا، وإن كان متعدياً إلى غيره إلا أن هذه التعدية ذاتي مفادهما، بخلاف خادع وضارب، فإن هذه الحيثية ملحوظة في مقام إفادة النسبة، فإذا فعل فعلاً كان أثره خداع الغير، صدق عليه أنه خدعه، لا أنه خادعه، إلا إذا تصدى لخديعته.

وكذلك إذا صدر منه ضرب واقع على عمرو، صدق عليه أنه ضربه، ولا يصدق أنه ضاربه إلا إذا تصدى لضربه.

ولذا لما أبى سمرة عن الاستئذان، قال صلى الله عليه وآله وسلم: (إنك رجل مضار) أى متصد لإضرار الأنصارى، لا مجرد كون دخولك ضرراً عليه، فيكون حاصل قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر ولا ضرار) [\(1\)](#) نقي أصل الضرر، ولو بدون التصدى له، ونفى التصدى للإضرار، لا لمجرد التأكيد - كما أفيد - ولا لغيره، من دون لزوم الالتزام بكونه على خلاف أصله.

ص: 439

1-1. الكافي 5 / 293 لكن متن الحديث فانه لا ضرر ولا ضرار.

138 - قوله (قدّس سره): كما أن الظاهر أن يكون لا لنفى الحقيقة (1) ... الخ.

توضيح المقام: أن القضية إن كانت خبرية محضنة وكان المنفى هو الحكم، صح نفيه حقيقة، لأن تشريعه وجعله عين تكوينه حقيقة.

وإن كان المنفى هو الموضوع الخارجى، فنفيه حقيقة خلاف الواقع. فلا محالة يجب حمله على نفيه ادعاء.

إلا أن النفى ادعاء كالأثبات ادعاء، لا يصح إلا بلحاظ عدم ترتب الأثر المترقب من الشيء، فيصح نفيه ادعاء، لكونه بمنزلة العدم، لعدم ترتب الأثر عليه، كما أنه لا يصح الأثبات ادعاء إلا بلحاظ ترتب أثر الحقيقة على شيء آخر.

ومن الواضح: أن المصالح والمفاسد هي الآثار المترتبة من حقائق الواجبات والمحرّمات، فالصلاة التي لا تترتب عليها المصلحة المترتبة منها ليست بصلاة ادعاء وهكذا.

وأما الحكم التكميلى، فليس من آثار حقيقة الفعل فى الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه، إلا مثل اللزوم والصحة من الأحكام الوضعية، فإنها تعد أثرا للمعاملة، فيصح نفيها بنفيها.

فمع عدم ترتب الملكية على المعاطاة شرعا يصح نفي البيع حقيقة؛ إذ ليس حقيقة البيع إلا التمليك المتحد مع الملكية ذاتا، واختلافهما اعتبارا.

مضافا إلى أن الفعل الخارجى ليس موضوعا للحكم التكميلى حتى يصح نفيه ادعاء، بعنوان نفي الحكم بنفى موضوعه، وبلحاظ وجوده العنوانى يصح

ص: 440

1-1. كفاية الأصول: 381.

نفيه حقيقة لا ادعاء ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وإن كانت القضية إنشائية ، إما بمعنى نفي الحكم تشريعا ، حيث إن جعله وسلبه بيد الشارع ، أو بمعنى نفي الموضوع تشريعا ، فالنفي حقيقى لا ادعائى .

أما نفي الحكم فواضح وأما نفي الموضوع ، فإن الموضوع فى مرتبة موضوعيته للحكم مجعول بجعل الحكم بالعرض - لما مرّ منا غير مرة - أن حقيقة الحكم بالاضافة إلى موضوعه المتقوم به فى مرحلة تحققه بحقيقة الحكمية من قبيل عوارض الماهية ، ومثل هذا العارض يكون ثبوت معروضه بثبوت ، فالحكم مجعول بالذات ، ومعروضه المقوم له مجعول بالعرض ، وجعله كجعل الحكم جعل بسيط ، وسلبه التشريعى كسلب الحكم سلب بسيط .

فان قلت : حيث إن جعل الموضوع تشريعا بعين جعل حكمه ، فكذا سلبه بعين سلب حكمه ، فاذا كانت القضية خبرية صح الاخبار عن سلب الموضوع بالعرض بنحو المطابقة ، وعن سلب حكمه بالذات بنحو الالتزام .

وأما إذا كانت القضية إنشائية ، فسلب الموضوع بالعرض لا يستقل بالوجود ، بل بعين سلب الحكم ، فمرجع القضية إلى إنشاء سلب الحكم بالمطابقة ، فيستتبع سلب موضوعه بالعرض بالالتزام ، وإلا فانشاء سلب الموضوع مستقلا وبالذات فهو غير معقول .

قلت : نعم سلبه حقيقة بالاستقلال غير معقول ، إلا أن إنشاء سلبه عنوانا وإنشاء سلب حكمه حقيقة ولبنا أمر معقول ، فسلبه الحقيقى سلب بالعرض ، لا سلبه الانشائى ، كانشاء الترخيص فى التصرف قاصدا به التمليك ؛ فان الترخيص المتفرع على الملك حقيقة متأخر عن حقيقة الملك ، فلا يعقل تقدمه عليه .

إلا أن جعله إنشاء قاصدا به جعل الملكية حقيقة أمر معقول .

وحيث عرفت معنى نفى الموضوع تشريعا ، تعرف أنه لا حاجة إلى تخصيصه بما إذا كان الحكم سببا لوجود موضوعه فى الخارج ، نظرا إلى استتباع نفيه التشريعى لنفيه تكوينا ، كاستتباع إثباته التشريعى لثبوته التكوينى ، ولا محالة لا مجال له فى مثل (لا شك لكثير الشك) ، فان نفيه التشريعى غير مستتبع لنفيه التكوينى ، بل يتفرع على ثبوته.

ووجه عدم الحاجة : أن السلب إن كان متعلقا بالموضوع الخارجى أمكن إعمال نكتة نفى السبب بنفى مسببه ، وإن كان متعلقا بالموضوع فى مقام موضوعيته فلا فرق بين موضوع وموضوع ، وإن لم يكن حكمه مستتبع لوجوده فى الخارج.

بل نكتة نفى الحكم بنفى موضوعه فى مقام موضوعيته تشريعا أنسب من نكتة نفى السبب بنفى مسببه ، ضرورة أن الموضوع فى مقام موضوعيته مجعول بنفس جعل حكمه ، وهما متحدان فى الوجود ، فنفى الموضوع حقيقة عين نفى الحكم ، بخلاف السبب والمسبب ، فانهما متعددان فى الوجود ، فنفى احدهما يستلزم نفى الآخر ، لا أن نفيه نفيه ، والمناسب للشارع - بما هو شارع أيضا - أن يكون جعله اثباتا ونفيا راجعا إلى حيثية شريعته بالحقيقة.

ومما ذكرنا تبين أنه لا اختصاص لنفى الموضوع تشريعا بما إذا كان الموضوع من الماهيات المخترعة ابتداء أو امضاء ، فانها وغيرها فى حيثية المجعولية بجعل الحكم عرضا على حد سواء.

مع أنه لا معنى لجعل الماهية من الشارع ، إلا جعلها فى حيز التكليف ، ولحاظ مجموع أمور وافية بغرض واحد لا يزيد على لحاظ موضوع الحكم ، لا أنه جعل للمركب.

نعم : كلّ لحاظ جعل الملحوظ تكويننا بالكون الذهنى.

كما أن وجوده خارجا جعل تكوينى من المكلف بالتكوين الخارجى.

كما أن نفى الحكم بنفى موضوعه لا- ينافى حكومة القاعدة على أدلة الأحكام ، بدعوى أن الدليل الحاكم إذا كان ناظرا إلى الموضوع الضررى ، المشمول للعمومات والاطلاقات المتكفلة للأحكام ، فمفاده تحديد موضوعاتها وتقييدها ، وسلب الحكم عن الموضوع الضررى منها ، فالسلب سلب تركيبى حينئذ.

مع أن ظاهر قوله عليه السلام (لا ضرر) هو السلب البسيط ، فلا بد فى فرض الحكومة من نفى الحكم الضررى ، وسلب الحكم كجعله سلب بسيط ، فدليل اللزوم باطلاقة يعم ما إذا كان اللزوم ضروريا ، وقوله عليه السلام (لا ضرر) يقيده بغير صورة الضرر ، بنفى اللزوم الضررى.

ووجه عدم المنافاة أن جعل الموضوع فى مقام موضوعيته ومقام مقوميته للحكم ، كنفس جعل الحكم بسيط ، وكذا سلبه ، غاية الأمر أنه بالعرض ، فإذا كان سلب الوجوب الضررى بضررية موضوعه سلبا بسيطا ، فكذا سلب موضوعه المقوم له أيضا سلب بسيط بالعرض .

وكما أن نتيجة سلب الوجوب الضررى بسيطا ، تقييد الوجوب بما إذا لم يكن ضروريا بنفسه ، أو من قبل موضوعه ، فكذا نتيجة سلب الموضوع الضررى بسيطا تقييد الموضوع المقوم للحكم بغير صورة الضرر .

وبالجملة تحديد الثابت بالعموم أو الاطلاق موضوعا أو حكما يجمع بساطة السلب ، غاية الأمر أنه فى الحكم بالذات ، وفى الموضوع بالعرض ، ولا يعقل أن يكون السلب الواحد بسيطا بالاضافة إلى الحكم ، ومركبا بالنسبة إلى الموضوع ، فان ما هو بالعرض نفس ما هو بالذات ، وإلا كان بالذات أيضا فتدبر جيدا .

139 - قوله (قدّس سره) : ضرورة بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب (1) ... الخ.

وهو الحكم الناشئ منه الضرر إلا أنّ الضرر دائما ناشئ إما من الحكم او من الموضوع ، فنسبة كليهما إليه نسبة السبب إلى مسببه ، فارادة خصوص الحكم كارادة خصوص الموضوع.

نعم عنوان الضرر ، وإن كان قابلا لأن يراد منه الحكم الضرري أو الموضوع الضرري ، إلا أن سنخ هذا التركيب دائما متعلق بالموضوع دون الحكم كقولهم عليهم السلام : لا صلاة (2) ولا صيام (3) ، ولا بيع (4) ، ولا عتق (5) ، ولا طلاق (6) ، ولا وطء (7) وفي الكتاب العزيز (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ) (8) وهكذا ، ولم نظفر بمورد واحد تعلق النفي صريحا بالحكم تكليفا أو وضعيا ، فيقرّب إرادة نفي الموضوع الضرري.

ولمثله أيضا يبعد القول بارادة مطلق الأمر الضرري موضوعا كان أو حكما ، فان ملاحظة نظائره تقوى إرادة الموضوع الضرري ، لا خصوص الحكم ، ولا الأعم منه ومن غيره ، وإن كان إرادة الجامع بمكان من الامكان ، أما على ما سلكناه فواضح ؛ لأن النفي على أى حال حقيقي.

ص: 444

1-1. كفاية الأصول : 381.

2-2. عوالي اللآلي 4 / 310.

3-3. المصدر السابق : 311.

4-4. المصدر السابق : 303.

5-5. المصدر السابق : 311.

6-6. المصدر السابق : 311.

7-7. المصدر السابق : 311.

8-8. البقرة : 197.

وأما بناء على أن نفي الموضوع ادعائي، فلا مانع من كون النفي بالاضافة إلى بعض أفراد الجامع حقيقيا، وبالإضافة إلى بعضها الآخر ادعائيا، حيث لا تجوز بعد الادعاء لا في الكلمة ولا في الاسناد.

بل الأمر كذلك إن كان نفي الموضوع باعتبار الأثر، فإن الاسناد إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، وإلى الموضوع إلى غير ما هو له، فربما يقال: بأن الجمع بينهما في اسناد واحد محال، إلا أننا بينا (1) وجه التفصي عنه في حديث الرفع بناء على شموله للحكم والموضوع معا فتدبر.

140 - قوله (قدس سره): او خصوص الغير المتدارك منه (2) ... الخ.

سواء كان بنحو الاستعمال في الخاص مجازا، أو إرادة الخاص بدالين؛ فإنه مع عدم القرينة ومع عدم الدال على الخصوصية، لا موجب لرفع اليد عن اصالة الحقيقة، وعن اصالة الاطلاق.

مضافا إلى أنه إنما يصح إذا كان مطلقه متداركا، وإلا فتدارك البعض لا يصحح نفيه مطلقا.

مع أنه يختص بموارد التضمينات والتغريعات، وأشباهاها المتضمنة لتدارك المضار.

وأما ما عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) (3) من أن الضرر الخارجي إنما يصح تنزيهه منزلة العدم، بفعلية تداركه، لا بالحكم بتداركه، والمناسب لنفي الحقيقة هو الأول، دون الثاني.

فمندفع بأن الضرر الناشئ من تلف العين، إذا صح تنزيهه منزلة العدم

ص: 445

1-1. في التعليقة : 12.

2-2. كفاية الأصول : 382.

3-3. قاعدة نفي الضرر. ضمن كتاب الطهارة : 418.

بمالية أخرى مماثلة لمالية التالف ، بأداء المال خارجا ، كذلك باشتغال ذمة المتلف بمالية مماثلة لماليتها ، فان المالية - على أى حال - محفوظة غير تالفة.

نعم ، مجرد التكاليف بأداء المال لا يوجب انحفاظ المالية ، فالضرر على الأول متدارك باعتبار وجود مالية التالف فى الذمة ، وعلى الثانى محكوم بالتدارك وأما الضرر الناشئ من عدم وصول المال بعينه أو ببدله ، فلا دخل له بالضرر الناشئ من تلف المال فان تداركه بوصوله إليه أو ببدل الحيلولة له.

وحيث عرفت أن الضرر الناشئ من التلف متدارك بمجرد التضمين المنحفظ به المالية ، تعرف أنه لا فرق بين أن يكون الضرر المنفى هو الضرر فى عالم التكوين أو فى عالم التشريع ، فان تكوين تداركه وتشريعه واحد باعتبار المالية فى ذمة الضار.

غاية الأمر إنه لا ضرر غير مضمون فى عالم التشريع حقيقة ، ولا ضرر فى عالم التكوين تنزيلا ، فتدبره جيّدا.

وأما ما يقال (1) - فى دفع هذا الاحتمال - بأن الظاهر من موضوعات الأحكام ومتعلقاتها هى الهويات المعرأة عن الوجود والعدم ، ومبنى هذا الاحتمال على فرض وجود الضرر ، لاقتضاء تنزيله منزلة العدم لفرض وجوده ، وكفى به مخالفة للظاهر.

فمدفوع : بأنّ التدارك ، وإن كان يقتضى تنزيل الموجود منزلة المعدوم ، إلا أن طبيعى الضرر المفروض وجوده ، كسائر الطبائع ، أخذ بنحو الموضوع فى القضية الحقيقية ، فالموضوع هو الضرر المفروض الوجود ، الغير المنزل منزلة عدمه ، وهو أمر عنوانى ، ربما يكون محققا فى الخارج ، وربما لا يكون وهو الذى ورد عليه السلب.

ص: 446

1-1. لم نعرف هذا القائل فيما يحضرننا من الكتب.

مع أنه يمكن أن يقال: إن المنفى هو طبعى الضرر، لمكان تداركه بالتضمين، لا أن المنفى هو الضرر الغير المتدارك، ليتوقف على فرض الوجود.

وبين الجوابين فرق ظاهر، فتدبره جيّداً.

141 - قوله (قدّس سره): وإرادة النهى من النفي وإن كان ليس بعزیز (1)... الخ.

إرادة النهى من النفي، كإرادة البعث من الجملة الخبرية، فكما أن الإخبار بالوقوع كناية عن إرادة الوقوع، بحيث جعل الوقوع مفروغا عنه، كذلك الإخبار بعدمه كناية عن كراهة وقوعه، وإرادة لا وقوعه، حتى جعل عدمه مفروغا عنه، فإن الإخبار بالوقوع أو اللاوقوع يناسب البعث والزجر، دون سائر الدواعى التى لا مساس لها بالوقوع وعدمه، كداعى التهديد والتعجيز والتسخير وأشباهها.

وبتقريب آخر: حيث إن البعث مقتضى لايجاد الفعل فى الخارج، فإن حقيقته جعل الداعى، فهو إيجاد تسيبى من المولى، والزجر مقتضى لعدمه، وإعدام تسيبى من المولى، فيصح إظهار المقتضى بالإخبار عن مقتضاه، إلى غير ذلك من البيانات التى قدمناها (2) فى الجزء الأول من التعليقة، لا أن مفاد صيغة الماضى والمضارع مع الأمر والنهى مندرجة فى جامع واحد، وهو ايقاع التلبس بالمبدإ فى عالم التشريع كما (3) قيل، لأن مفاد الأمر والنهى، وإن كان

ص: 447

1-1. كفاية الأصول: 382.

2-2. الذى ذكره قده فى الجزء الأول فى مبحث الحمل الخبرية المستعملة فى مقام الطلب فى التعليقة 161 و 163 هو التقريب الأول وأما التقريب الثانى وغيره من البيانات الأخر فلم يتعرض لها فيه فلعله قده ذكرها فى غيره فهو بصدد أن البيانات تقدّمت فى الجزء الأول لا أنها مذكورة فى مبحث واحد.

3-3. القائل هو المحقق النائنى قده. منية الطالب 2: 3. 204.

إيجاداً أو إعداما تسببياً تشريعياً ، إلا أن مفاد صيغة الماضي والمضارع وقوع التلبس بالمبدل في الماضي أو في غيره ، لا الايقاع ، حتى يكون التفاوت بمجرد التشريع والتكوين فتدبر.

142 - قوله (قدّس سره) : إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب (1) ... الخ.

بل ربما لا يمكن إرادة النهي منه ، كقوله عليه السلام : (لا ربا بين الوالد والولد) (2) وقوله عليه السلام : (لا شك لكثير الشك) (3) وقوله عليه السلام : (لا سهو في سهو) (4) واما عدم معهوديته من مثل هذا التركيب ، فغير مسلمة.

نعم ، لا موجب لرفع اليد عن ظهوره في نفي الحقيقة ، ولا تصل النوبة إلى إرادة النهي إلا مع عدم إمكان إرادة النفي ، كما قد يتفق أحيانا.

ولكن هنا شبهة ربما تقوى إرادة النهي ، وهي أن الضرر عبارة عن النقص في النفس أو العرض أو المال ، فان النقص بأحد الوجوه المزبورة ضرر ، بالاضافة إلى من يضاف إليه النقص ، ولعنوان الضرر قيام بنفس النقص قيام العنوان بالمعنون.

وأما بالنسبة إلى سبب النقص - موضوعا كان أو حكما - فلا قيام له به ؛ فان الصدق بالقيام بما يصدق عليه لا بالقيام عنه.

ولذا لا يوصف العلة بمعلولها ، بل بالوصف المنتزع عنه باعتبار ترتيبه

ص: 448

1-1. كفاية الأصول : 382.

2-2. لم نجد الرواية بهذه العبارة في المصادر ، وإنما الموجود فيها : ليس بين الرجل وولده ربا. وسائل الشيعة 18 : 135 / 1 و 3.

3-3. لم نجد الرواية بهذه العبارة في الوسائل ولا في جامع الأحاديث.

4-4. وسائل الشيعة 8 : 241 / 8.

عليها، فالسبب للضرر يوصف بعنوان المضر، والضرار والضائر، لا بعنوان الضرر والضرار، وظاهر الخبر نفى الضرر والضرار.

فالوضوء المضر واللزوم الضائر، غير منفي بالخبر، حتى يكون الثاني منفيًا بنفسه تشريعًا، والأول منفيًا إما بنفسه تشريعًا، أو يكون حكمه منفيًا بنفي موضوعه مبالغة وادعاء.

وليس للضرر بعنوانه المنطبق على نفس النقص المسبب عن الوضوء أو عن اللزوم هذه الأحكام التكليفية أو الوضعية المتداول نفيها بالقاعدة، بل ليس لايجاد الضرر بأسبابه المتولد عنها إلا الجواز المتهم، لو لا القاعدة، ونفيه أو النهي عنه على حد واحد.

نعم، ربما يستفاد من وقوعه في ذيل قضاء رسول الله صَلَّى الله عليه وآله بالشفعة، وإثبات استحقاق تملك حصة الشريك بعد بيعها، عدم تمحضه في النهي، أو ما هو كالنهي، لعدم مساس لهذا الذيل بالنهي، حيث لا ريب في جواز البيع.

كما أنه ربما يستفاد النهي من وقوعه في ذيل قضاء رسول الله صَلَّى الله عليه وآله بأنه لا يمنع فضل الماء ليمنع فضل الكلاء حيث لا ريب في عدم ثبوت حكم وضعي، ولا نفى حكم وضعي، بل غايته كراهة منع ما يفضل من الماء.

إلا أن المظنون عدم وقوع هذه القضية منه - صَلَّى الله عليه وآله - في ذيل القضيتين، كما هو ظاهر خبر عقبة بن خالد، إذ القضايا النبوية المحكية في مسند أحمد بن حنبل كما شاهدناها غير مذيلة بهذا الذيل، بل قوله: (قضى أن لا ضرر ولا ضرار) قضية برأسها، وبينها وبين القضيتين المزبورتين من الفصل ما لا يخفى على المراجع إليها.

وقد استظهر بعض الأجلة (قدس سرهم) (1) أن ما ورد في خبر عقبة بن

ص: 449

1-1. هو المحقق الأجل شيخ الشريعة الاصفهاني قده - راجع رسالته في قاعدة لا ضرر ولا ضرار الفصل السابع: 28.

خالد عن الصادق عليه السلام فى حكاية القضايا النبوية هو بعينه ما ورد فى خبر عبادة بن الصامت الأنصارى ، المحكى فى مسند أحمد بن حنبل ، وإن تفريق رواية عقبة بن خالد - على الأبواب المناسبة للقضايا - أوجب هذا التذييل من الأصحاب ، والله أعلم بالصواب.

143 - قوله (قدّس سره) : ثم الحكم الذى أريد نفيه بنفى الضرر (1) ... الخ.

حيث إن الظاهر من كل محمول مرتب على عنوان كون العنوان بما هو موضوعا لذلك المحمول ، فمفاد (لا ضرر) حينئذ نفي الحكم المرتب على الضرر بعنوانه ، أو نفي الحكم الضررى بذاته ، فيعارض ما دل على ثبوت الحكم لعنوان الضرر فى الموضوعات الضررية بنفسها كما مر نظيره فى رفع أثر الخطأ والنسيان بما هما خطأ ونسيان.

وقد قدمنا (2) الكلام فيه فى حديث الرفع.

وملخص ما ينبغى أن يقال فى هذا المجال : إن مفاد (لا ضرر) إما نفي الحكم عن الضرر أو نفي الحكم بنفى موضوعه ، وهو الضرر ، كما استظهرناه من الخبر.

فان كان الأول ، فالضرر بعنوانه موضوع لنفي الحكم ، لا للحكم المنفى ، والموضوع بعنوانه له نحو من الاقتضاء لمحموله وإذا كان الضرر بعنوانه مقتضيا لنفي الحكم ، فمقتضى الثبوت غيره برهانا ؛ لان الشئ لا يكون مقتضيا لطرفى النقيض .

فحينئذ لا يعارض ما دل على الحكم المرتب على الموضوع الضررى

ص : 450

1-1 . كفاية الأصول : 382.

2-2 . فى التعليقة : 15.

وإن كان الثاني ، فموضوع الحكم المنفى بحسب الفرض هو الضرر ، كما هو ظاهر الخبر ، ولا- يعقل أن يكون موضوع الحكم المنفى موضوعاً للنفي ، وإلا لأفاد ضد المقصود لرجوعه إلى نفي النفي.

وحينئذ فيعارض ما دل على ثبوت الحكم للموضوع الضروري بما هو ضروري. ومنه يعلم أن ما ذكره شيخنا (قدس سره) من البرهان ، وفرع عليه الجمع ، يناسب الأول ، مع أن مبنى الكلام على الثاني ، وقد عرفت الكلام فيهما أصلاً وفرعاً.

والتحقيق : أن الظاهر من قاعدة الضرر والخرج وأشباههما ان المقتضى لنفي الحكم هو الضرر والخرج والخطأ وأشباهها ، فموضوع الحكم المنفى نفس ما يعرضه الضرر والخرج ونحوهما ، فنفي الحكم بنفي ذات ما يعرضه الضرر ، لا بنفي الضرر بما هو ضرر ، فلا فرق بين نفي الحكم عن الضرر ، ونفي الحكم بنفي موضوع يعرضه الضرر.

لا يقال : إذا كانت القضية خبرية صح نفي الحكم بنفي موضوعه ، فان معناه عدم جعل الحكم بعدم موضوعه المقوم له في مقام التشريع ، بخلاف ما إذا كانت القضية جعلية إنشائية ، فان عدم الحكم مجعول كثبوت الحكم ، فيحتاج إلى موضوع ، فكيف يعقل جعل عدم الحكم بجعل عدم الموضوع؟

لأننا نقول : نفس عدم الحكم حيث إنه جعلي ، فيحتاج إلى موضوع لنفس عدم المجعول.

وأما الحكم المنفى ، فليس له جعل حتى يحتاج إلى فرض موضوع مجعول ، لينافي نفيه بنفي موضوعه ، والمفروض أن الموضوع للحكم المنفى ذات ما يعرضه الضرر ، فلا منافاة بين فرض عدمه ، وفرض ثبوت الضرر المجعول موضوعاً لجعل عدم الحكم.

144 - قوله (قدّس سره): حيث إنه يوفق بينهما عرفاً بان الثابت للعناوين (1) ... الخ.

توضيحه: أن قاعدة نفى الضرر، تارة - تلاحظ بالاضافة إلى الأدلة المتكفلة لاحكام مترتبة على موضوعات ضرورية بذاتها، كالجهد والزكاة وأشباههما.

وأخرى تلاحظ بالاضافة إلى الأدلة المتكفلة، لما يترتب على الموضوعات التي ليست بذاتها ضرورية، لكنها باطلاقها تعم ما إذا عرضها الضرر.

وثالثة - بالاضافة إلى الأدلة الدالة على ثبوت الحكم للموضوع، الذي يعرضه الضرر بالخصوص، مع عدم كونه في حد ذاته ضرورياً.

فنقول: أما بالنسبة إلى الطائفة الأولى:

فإن كان المنفى هو الحكم الضرري، فلا - محيص عن التخصيص، لأن اتصاف الحكم بالضرورية من قبل ضرورة موضوعه لا يختلف باختلاف ذاتية الضرر لموضوعه وعرضيته له؛ فإن اتصافه بها بلحاظ اقتضائه، لايجاد موضوع ضرري بذاته أو بالعرض.

وإن كان المنفى هو الموضوع الضرري بأحد الوجهين المتقدمين، فحيث استظهرنا رافعية الضرر، واقتضائه لنفى الحكم المقتضى لكون مقتضى ثبوته له غيره، فلا محالة لا يعارض ما دل على حكم ثابت لموضوع ضرري بذاته.

لا يقال: إذا كان الضرر عرضياً، وكان مقتضياً للنفى، فاذا كان ذاتياً كان أولى بالرافعية واقتضاء المنفى.

لأننا نقول: إذا كان الضرر عرضياً صح رفع الحكم لأجله أحياناً امتناناً،

ص: 452

1-1. كفاية الأصول: 382.

بخلاف ما إذا كان ذاتيا ولازما لذات الموضوع ، فان رفع الحكم لأجله يوجب إبطاله والقائه بالكلية ، ولا منة في تقويت المصلحة من رأسها ، فلا أولوية بل لا مساواة.

ومنه يعلم أن مقتضى النفي ، وان كان في الضرر الذاتي والعرضي على حد واحد قوة وضعفا ، إلا أن الامتنان يقتضى رعاية المقتضى العرضي ، دون الذاتي لما ذكرنا.

ولا يخفى عليك أن ما ذكرناه في وجه التخصص (1) وعدم المعارضة أولى مما قيل (2) ، بأن المراد نفي الضرر الزائد على طبيعة التكليف ، فانه قليل الفائدة ؛ اذ الموضوع ، وإن كان في غاية القوة من الضرر ، لم يكن زائدا على ما يقتضيه طبع التكليف به.

كما أن ما قيل (3) : من أن تداركه بالمصالح الدنيوية أو الأجور الأخروية يخرج عن الضرورية.

مدفوع بأن مقتضاه لغوية نفي الضرر ؛ إذ ما من تكليف ضررى إلا وله مصلحة وامثاله يترتب عليه المثوبة.

وكذا ما قيل (4) : بأن إعطاء الحق لمستحقه لا يعد ضررا ، وبعد اعتبار الاستحقاق لأرباب الحقوق المالية - إما عرفا أو شرعا - لا يكون الحكم بأدائها إلى أربابها ضرريا ، وإن دفع القذارات العرفية ببذل مال في تحصيله مما يتعارف

ص: 453

1-1. كذا في الاصل ، والصحيح : التخصيص.

2-2. القائل هو المحقق النائيني قده. منية الطالب : 2 / 2. والمحقق النراقي قده. عوائد الايام : 23.

3-3. القائل هو المحقق صاحب العناوين. في عناوين الاصول : 3. 100.

4-4. القائل هو المحقق الهمداني قده. الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية / 131.

عرفا ، ولا يعد ذلك ضررا وبعد كشف الشارع عن فذارة واقعية لا يعد الحكم بازالتها ولو ببذل المال ضروريا.

مدفوع بأن نفس اعتبار الاستحقاق والحكم باشتغال ذمة المكلف به حكم ضررى ، وإن كان ذا مصلحة عظيمة ، كما أن الضرر المالى ليس إلا الخسارة المالية ، وإن كان حسنا عرفا وشرعا لتحصيل غاية مطلوبة ، فترتب الفائدة لا يخرج الخسارة المالية عن كونها نقصا ماليا وضررا.

وكذا ما قيل : من ترتب الضرر الأعظم على ترك امتثال التكاليف الضرورية ، وما يجىء من قبل أعمال قاعدة الضرر ، لا يعقل أن ينفى بقاعدة الضرر.

مدفوع بأن ذلك من باب ترجيح ارتكاب أقل الضررين لدفع أكثرهما ، فيكون حسنا عقلا ، لا أنه ليس ذلك تكليفا ضروريا ، وليس إيجاب الجهاد والزكاة إلا بدليلهما ، لا بدليل نفي الضرر ، حتى لا يعقل شمول (لا ضرر) لمثل هذه التكاليف الضرورية.

هذا تمام الكلام فى الطائفة الأولى.

وأما بالنسبة إلى الطائفة الثانية ، فعن (1) شيخنا العلامة الأنصارى (قدّس سره) حكومة القاعدة على العمومات والاطلاقات الشاملة لصورة عروض الضرر ، إلا أن حكومتها على مسلكه (قدّس سره) تابعة لنظرها بمدلولها اللفظى إلى التكاليف المجعولة ، حتى يكون مفادها : أن الأحكام المجعولة مقصورة على غير صورة الضرر ، لا مجرد عدم تشريع حكم ضررى فى الاسلام ، فانه معارض محض للدليل الشامل لصورة عروض الضرر.

وعن شيخنا العلامة الاستاذ (قدّس سره) كما فى المتن حمل الأحكام

ص: 454

المرتبة على الأفعال بعناوينها الأولية على كونها اقتضائية ، وحمل القاعدة كغيرها من الأدلة المتكفلة لأحكام العناوين الثانية على كونها فعلية ، مدعيا أنه مقتضى التوفيق العرفي بين أدلتها.

وتوضيحه : أن المراد من الحكم الاقتضائي ، تارة هو الاقتضائي الثبوتي - وأعنى به ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه - ويقابله ثبوته بالفعل بثبوت مختص به في نظام الوجود. وأخرى هو الاقتضائي الإثباتي ، واعنى به الحكم المرتب على الموضوع بطبعه ، من دون نظر إلى عوارضه ، من كونه ضروريا أو حرجيا أو غير ذلك. فمع عدم ذلك العارض يكون فعليا ، ومع وجوده يكون اقتضائيا ، لقيام الدليل على ثبوته لنفس ذات الموضوع ، فله اقتضاء ثبوته ، ومع عدم المانع يكون فعليا.

وقد بينا في غير مقام (1) : أن الاقتضائي - بالمعنى الأول بالدقة - لا معنى له ؛ إذ ليس المقتضى بمعنى السبب الفاعلي للحكم إلا الحاكم ، والمصلحة علة غائية ، وليس ذو الغاية ، وما ينبعث عنها في مرتبة ذات الغاية ومترشحا عنها ، ليكون ثبوته بثبوتها.

كما أن المصلحة ليست كالمادة القابلة للحكم حتى يكون الحكم ثابتا بثبوتها ، بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل.

نعم ، المصلحة - لمكان ترتبها على الفعل - إذا وجد في الخارج لها في مرتبة تقررها الماهوى استعداد ماهوى للدعوة إلى الحكم ، بحيث لو لم يكن هناك مانع لأثر وجودها العلمى في إيجاد الحكم ، فالإيجاب مثلا له شأنية الوجود ، والفعل واجب شأنى ، لكنه ليس هناك ثبوت لشيء بالذات حتى يكون ثبوتا بالعرض

ص: 455

1-1. منها في مبحث حجية الظن نهاية الدراية 3 : التعليقة : 145. ومنها في مبحث البراءة التعليقة : 9 و 11.

للحكم ، فلا ثبوت للحكم بأى معنى كان.

مضافا إلى أن الكلام فى الانشاء الموجود الذى يتكفله الدليل ، فلا ربط له بالثبوت العرضى . والانشاء المزبور لا محالة منبعث عن داع من الدواعى ، فانه بدونه غير معقول ، فيدور الأمر بين أحد امور :

إما الانبعاث عن داع الارشاد إلى بيان الملاك والمقتضى .

وإما الانبعاث عن داعى جعل الداعى بالاضافة إلى ذات الموضوع ، مع قطع النظر عن العوارض .

وإما الانبعاث عن داعى جعل الداعى اقتضاء ، بمعنى أن الحكم إذا كان له ملاك فى جميع موارد ثبوت الموضوع ، فللبعث مقتضى الثبوت ، بمعنى الغاية الداعية ، فالانشاء لبيان هذا البعث الحقيقى سنخ وجوده نظير وجود المقتضى بوجود المقتضى ، فكما يمكن الانشاء بداعى جعل الداعى فعلا حيث لا مانع منه كذلك يمكن الانشاء بداعى جعل الداعى اقتضاء ، بحيث لو لم يكن هناك مانع لكان هذا الانشاء بنفسه مصداقا لجعل الداعى بالفعل ، ومع وجوده اقتضائى .

وهذه غاية ما يمكن أن يوجه به الحكم المنشأ بحمله على الاقتضائى .

والآ فالانشاء بداعى بيان الملاك إرشاد ، لا دخل له بتحقيقه الحكم ، ولا يمكن حمل التكاليف الشاملة لصورة الضرر على الارشاد ، إذ لا يختلف مفادها بالاضافة إلى مورد الضرر وغيره .

كما أن الانشاء بداعى البعث بالاضافة إلى الموضوع بذاته وبطبعه معناه الالتزام بعدم الاطلاق ولا كاشف - حينئذ - عن ثبوت الملاك حتى فى مورد الضرر ، سواء قلنا بأن أدلة الأحكام بنفسها ظاهرة فى الاقتضائية بهذا المعنى ، أو كان ذلك مقتضى الجمع بينها ، وبين القاعدة وأشباهاها ، بخلاف ما ذكرناه أخيرا فانه حيث إنه إنشاء بداعى جعل الداعى فالمولية محفوظة ، وحيث إنه جعل

الداعى اقتضاء فلا ينافى الاطلاق لصورة الضرر.

نعم : الانشاء بهذا الداعى دقيق ، لا معنى لجعله مقتضى الجمع والتوفيق عرفا.

ويمكن أن يقال فى وجه الجمع بين أدلة الأحكام ودليل نفي الضرر ، مع كون النسبة بينهما بالعموم من وجه : إن إطلاق دليل كل حكم بالاضافة إلى عروض الضرر وعدمه ، وإطلاق دليل نفي الضرر بالاضافة إلى موارد من الوضوء وغيره ، والثانى قابل لأن يكون مقيدا للأول دون العكس ، لأن غير مورد الضرر هو المتيقن من دليل كل حكم ، فيمكن أن يكون له إطلاق بالنسبة إلى عروض الضرر ، ويمكن أن لا يكون له إطلاق ، بل كان مقصورا على غير مورد الضرر ، بخلاف دليل نفي الضرر ، فإنه متساوى النسبة إلى موارد أدلة الاحكام ، وليس بعضها متيقنا بالاضافة إلى بعضها الآخر.

فدليل نفي الضرر يصلح لأن يكون مقيدا لإطلاق كل واحد من أدلة الاحكام بقصره على غير مورد الضرر ، ولا يصلح دليل كل حكم لأن يكون مقيدا له بقصره على غير مورد ذلك الحكم ، لأنه تخصيص بلا مخصص ، وتقييده بالجميع إلغاء له بالكلية.

وبالجملة : فدليل نفي الضرر صالح للتصرف به فى أدلة الأحكام ، ولا تصلح هى للتصرف بها فيه ، فتدبر جيدا.

ويمكن أن يقال : أيضا فى وجه التقديم : أن الحكم إذا لم يكن له مقتضى الثبوت حتى فى مورد الضرر ، فهو منفي بعدم المقتضى ، فلا معنى لنفيه امتنانا ، وإنما المناسب للنفي امتنانا ما إذا كان له مقتضى الثبوت ومقتضى النفي ، فيترجح مقتضى النفي فى نظر المنان على عباده ، كما أنه لو لم يكن للحكم مقتضى الاثبات من إطلاق أو عموم كان الحكم منغيا فعلا بعدم قيام الحجة عليه ، من دون حاجة إلى نفيه تشريعا امتنانا ، فيعلم من قيام المولى مقام المنة على

عباده بنفيه أنه في مقام تحديد مقتضى الاثبات بقصره على غير مورد الضرر والخرج ونحوهما.

وبهذا المقدار يمكن دعوى التعرض لحال أدلة الأحكام ، حتى يصح دعوى الحكومة ، لا النظر إليها بمدلوله اللفظي .

وأما الكلام بالنسبة إلى الطائفة الثالثة ، فلا محيص عن التخصيص لقوة مقتضى ثبوت الحكم ، ومقتضى إثباته .

إلا أن الكلام في ما ادعى من كثرة التخصيص ، الموجبة لو هن ظهروا عموم القاعدة المحتاجة إلى جبر وهنه بعمل الأصحاب ، كما عن الشيخ المحقق الانصارى (1) (قدّس سره) أو دعوى خروج الخارج بعنوان واحد ، لئلا يكون التخصيص كثيرا ، فضلا من أن يكون أكثر .

وقد بينا (2) ما فيهما عند التكلم في قاعدة الميسور ، فراجع .

نعم دعوى كثرة التخصيص في نفسها غير مسموعة .

توضيحه : أنا قد قدمنا (3) أن الضرر عنوان لنفس النقص في المال أو العرض أو النفس ، ولا- يكون عنوانا لسببه ؛ إذ المعلول لا يعقل أن يكون عنوانا لعلته - سببا كانت أو شرطا أو معدّا - بل العنوان المنتزِع بلحاظه كعنوان الضائر أو المضر وصف للعلة .

وبعد تعميم الضرر لما يكون عنوانا لعلته نقول : إن العلة ، تارة تكون مقتضيا ، وأخرى شرطا ، وثالثة معدّا ، فاذا ترتب الضرر من دون وساطة شيء على علته بأحد الوجوه المزبورة كان مشمولاً لقاعدة الضرر قطعاً .

ص: 458

1-1. فرائد الأصول المحشى : 2 / 172 .

2-2. التعليقة : 121 .

3-3. التعليقة : 136 .

وأما إذا توسط بين السبب المقدور ، أو الشرط كذلك ، أو المعد كذلك واسطة إلى أن انتهى الأمر إلى الضرر ، فشان الواسطة المترتبة قهرا على العلة المقدورة شأن نفس الضرر المترتب عليها ، فحينئذ توصف بالاختيارية وتكون مشمولة للقاعدة.

وإن لم يكن للواسطة ترتب على العلة المقدورة ، فهي على قسمين :

أحدهما : ما إذا كان شرطا ، فإن الشرط لا ترتب له على مشروطه ، ولا على معده ، وإن توقف تأثيرهما عليه ، ففي الحقيقة الترتب الطبيعي لهما عليه ، دون عكسه.

ثانيهما : ما إذا كان معدا آخر في عرض المعد المقدور ، فإنه أيضا على الفرض لا ترتب له على المعد المقدور ، وبلحاظه يقال : بعدم استناد الضرر إلى موجد المقتضى ، أو موجد المعد المقدور.

أما الأول ، فالفعل الاختياري الذي يترتب عليه الضرر بواسطة بشرط غير اختياري ، لا يخرج المترتب عليه عن كونه مقدورا بالواسطة ، بسبب عدم اختيارية شرطه ، كما في إلقاء النار بالاختيار ، فإن يبوسة المحل شرط ، فاذا حصل يبوسة لا بالاختيار ، ولو بسبب النار لم يكن الاحراق المترتب على الإلقاء خارجا عن الاختيار.

ومن الواضح أن المقتضى الاختياري يكون مقتضاه اختياريا ، ولو كانت شرائط تأثيره غير اختيارية.

وأما الثاني : فإن كان عدم مقدورية الضرر لعدم كون معداته جميعا اختيارية ، فقد عرفت : أنه لا يجب أن يكون شرط تأثيره اختياريا فضلا عن معده.

ولذا لا شبهة في أنه إذا تقدم المعد الغير الاختياري ثم وجد المعد الاختياري ، كان المعلول المترتب عليهما اختياريا.

وإن كان عدم المقدورية لمكان تأخر المعد ، الغير الاختيارى الذى يترتب عليه الضرر.

ففيه : أن المناخ تحقق التسبب سواء تقدم المعد الغير الاختيارى أو تأخر فتأجيل النار فيما إذا كان علوّ الهواء مترقبا يوجب الاستناد ، كما فى التأجيل فى صورة علوّ الهواء الموجب لالقاء النار على الحطب مثلا.

وإن لم يكن الهواء عاليا ولا فى معرض العلو ، فلا تسبب إلى الاحراق وإن اتفق علو الهواء ، فلا يدور التسبب مدار اختيارية المعدات العرضية جميعا ، ولا مدار تأخر المعد الاختيارى الذى يترتب عليه العلول.

إذا عرفت ذلك ، فاعلم إذا تحقق التسبب إلى الضرر - سواء كان بايجاد مقتضيه أو بايجاد شرطه أو بايجاد معده - كان مستتبعا لما يناسبه من الحكم تكليفا أو وضعيا ، دون ما إذا لم يتحقق التسبب ، وإن أوجد المقتضى أو الشرط أو المعد ، وليست العلة التوليدية قسما آخر من العلة ، فى قبال المقتضى والشرط والمعد.

ومنه يتضح أن الموارد التى يتوهم فيها استناد الضرر ، ومع ذلك لا يقولون فيه بالضمان مثلا خارجة عن الضابط المذكور.

منها : ما إذا وعده بشيء على أن يهب ماله لرحمه ، فوهب ، ورجع الواعد عن وعده ، فانه أضره باذهاب ماله من يده بوعده.

ومنها : ما إذا تمتع امرأة ، فحبسه حابس إلى أن ذهبته مدة التمتع ، فانه إضرار من الحابس على المحبوس بذهاب ما بذله للتمتع.

ومنها : ما إذا تزوج بامرأة جميلة أعطى عليها مهرا كثيرا ، فقتلها رجل ، فانه أضره باذهاب المهر الكثير هدارا.

ومنها : ما إذا اشترى دارا مثلا وأخذ عليه كتابا بشهادة الشهود ، فقتل الشهود رجل ، فانه أضره باسقاط كتابه عن الاعتبار ، الموجب من ذهاب ما له

من يده إلى غير ذلك من الموارد الضرورية، التي لا يقولون فيها بالضمان.

ويندفع الأول: بأن الوعد والتوعيد، وإن اشتركا في جعل الداعي إلى فعل الغير بارادته واختياره، إلا أن الثاني يحقق التسبيب، حيث إنه ليس له بد من فعله، فكان ترتب الفعل على توعيده الذي هو بمنزلة المعد لفعله قهري بخلاف الأول، حيث إن الوعد لا يوجب اللابدية المحققة لترتب الفعل قهرا ولا ينتقض بموارد التغرير، حيث يقولون بالضمان، مع أنه كالوعد في عدم اقتضاء اللابدية.

وذلك لأن استقرار الضمان على الغارّ لقاعدة الغرور، لا لقاعدة الضرر.

ويندفع الثاني، بأن الحبس لا يوجب إلا عدم انتفاعه بها، وهو ليس بمال، وأما ما بذله للتمتع، فقد بذله بنفسه بداعي التمتع بازائه، فلا يستند ذهاب المبذول إلا إلى الباذل، والمستند إلى الحابس ذهاب ما ليس بمال.

ولذا لو حبسه عن سكنى الدار كان تقويتا للمنفعة، وهي مال فيضمنه إذا منعه بكل وجه.

ويندفع الثالث بما عرفت، فإن بذل المهر مستند إلى الزوج، لا إلى القاتل، والمستند إليه ليس بمال.

ويندفع الرابع، بأن سقوط كتابه عن الاعتبار بقتل الشهود، الذي يمتنع عليهم أداء الشهادة، ليس في نفسه إضرارا ماليا.

وأما بذل الثمن بإزاء ما اشتراه، فمستند إلى المشتري، وأما عدم تسليم المثلث، فمستند إلى البائع، وأما عدم تمكن المشتري بواسطة عدم الشاهد، فليس بنفسه ضررا ماليا، فلا يضر استناده بالواسطة إلى القاتل.

ومما ذكرنا يتبين حال نظائره.

فالتحقيق : إن هذا العام ، كسائر العمومات فى ورود التخصيص عليها ، وليس فيه تخصيص كثير ، حتى يحتاج إلى الاجوبة الغير الصحيحة.

قاعدة نفي الضرر

ص: 462

تعريف الأصول العملية وانها داخلة فى علم الأصول.....	9
وجه خروج القواعد الفقهية عن علم الأصول.....	10
تحقيق معنى الحجية.....	11
اختصاص مفاد الأصول العملية بالمجتهد وعدمه.....	13 - 11
عدم لزوم جريان المسألة الأصولية فى جميع ابواب الفقه.....	14
البحث عن حقيقة بعض الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة.....	19 - 14
أصالة البراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية.....	22 - 20
الاستدلال على البراءة فى الشبهات الحكمية بالكتاب.....	29 - 23
الاستدلال بحديث الرفع على البراءة فى الشبهات الحكمية.....	58 - 30
الاستدلال بحديث الحجب على البراءة فى الشبهات الحكمية.....	63 - 59
الاستدلال بقوله عليه السلام كل شىء لك حلال على البراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية 64 - 67	
الاستدلال بحديث السعة على البراءة فى الشبهات الحكمية.....	71 - 68
الاستدلال بقوله عليه السلام كل شىء مطلق على البراءة فى الشبهات الحكمية التحريمية أو فى الاعم منها ومن الوجوبية 72 - 82	
الاستدلال بحكم العقل على البراءة فى الشبهات الحكمية.....	98 - 83
الاستدلال بالكتاب على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية والجواب عنه	
.....	100 - 99
الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية التحريمية	
.....	105 - 101

فى امكان الاستدلال على وجوب الاحتياط فى الشبهات

الحكمية بالاخبار الظاهرة فيه وعدمه.....	106 - 113
فى انحلال العلم الاجمالى بالاحكام بالأمارات والأصول المثبتة قبل المراجعة اليها وعدمه	114 - 127
فى اختلاف مسألة الحظر والاباحة ومسألة البراءة والاحتياط موضوعا وملاكا واثرا لا محمولا	127 - 132
التنبيه الأول من تنبيهات البراءة.....	135 - 157
التنبيه الثانى.....	158 - 172
قاعدة التسامح فى أدلة السنن.....	172 - 195
التنبيه الثالث.....	196 - 206
التنبيه الرابع.....	207 - 226
العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين المتباينين.....	229 - 254
التنبيه الأول من تنبيهات العلم الإجمالى.....	255 - 261
التنبيه الثانى.....	262 - 273
التنبيه الثالث.....	274 - 278
التنبيه الرابع.....	279 - 289
العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر.....	290 - 326
التنبيه الأول.....	327 - 333
التنبيه الثانى.....	334 - 344
التنبيه الثالث.....	345 - 370
قاعدة لا تعاد.....	370 - 378
التنبيه الرابع.....	379 - 386
قاعدة الميسور.....	386 - 398
شرط إجراء اصالة الاحتياط.....	399 - 404

409 - 405 شرط إجراء البراءة العقلية

410 شرط إجراء البراءة النقلية

462 - 436 قاعدة نفي الضرر

ص: 464

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

