

نهاية الدلائل

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

الوفى سنة ١٣٦١ هـ

الجزء الثاني

محققون

مؤسسة الإمامين الخميني والمطهر العظمي



مرکز تحقیقات علوم رایانه

نهائية الذرائع
في شرح الكفاية



مرکز تحقیقات رایانه‌ای علوم اسلامی

فَهَائِيَةُ الدَّرَسِ

فِي شَرْحِ الْكَفَايَةِ

كتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۰۷۴۱۳
تاریخ ثبت:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

جمع داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ن. - اموال. ۴۹۰۹۱

المتوفى سنة ۱۳۶۱ هـ

الجزء الثاني

تحقیق

مؤتسمة آل النبیت علیہم السلام الأحياء التراث

حُقوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ
الطَّبْعَةُ الثَّانِيَّةُ
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

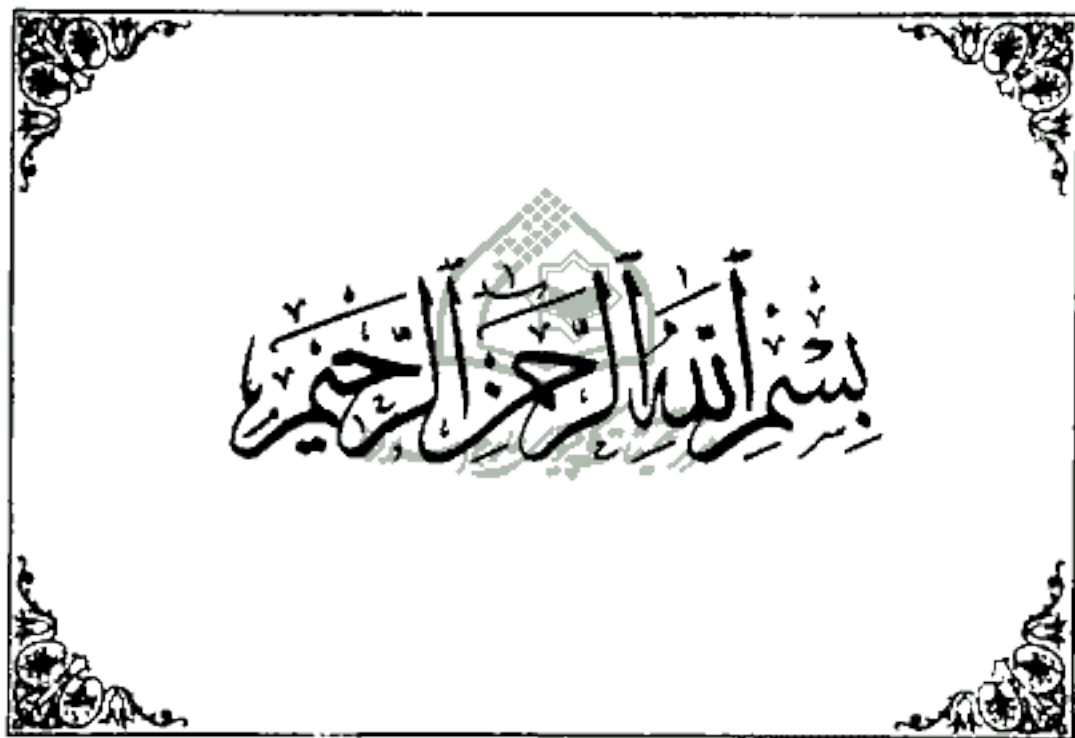


مركز تحقيقات الحاسوب وعلوم إلكترونية

مُؤَسَّسَةُ أَلْبَيْتِ الْإِحْيَاءِ الْإِسْلَامِيِّ

بَیْرُوت - لُبْنَان - ص ب ٣٤ / ٢٤ - تَلِفَاكْس ٥٤١٤٣١ - هَاتِف ٥٤٤٨٠٥

E-mail: alalbait@inco.com.lb





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمة الواجب



في أن المسألة عقلية أم لفظية

١ - قوله [قدس سره]: (ثم الظاهر أيضاً أن المسألة عقلية... الخ)^(١).

ربما يشكل: جعل المسألة وأشباهها من المسائل الأصولية العقلية بأن الدليل العقلي - كما هو المشهور - كل حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي. ومن البين أن وجوب المقدمة نفس ما حكم به العقل، لا أنه هناك ما يتوصل به إليه، وتطبيق هذا الحكم الكلي العقلي على موارد ليس توسطاً للاستنباط، كما لا يخفى.

ويندفع: بأن ما أذعن به العقل وجداناً أو برهاناً هي الملازمة بين وجوب

شيء ووجوب مقدمته شرعاً، لا أن الوجوب الشرعي ابتداءً مفاد حكم العقل، كما يكون مفاد الكتاب والسنة، بل وجوب المقدمة شرعاً نتيجة ثبوت الملازمة عقلاً عند وجوب ذي المقدمة شرعاً، كما هو الحال في كل متلازمين عقلاً، فإن دليل الملازمة عند وضع الملزوم دليل على اللازم؛ بداهة أن العلم بالنتيجة من جهة اندراجها تحت الكبرى الكلية.

فبين الدليل العقلي والدليل الشرعي فرق وهو: أن دليلية الكتاب والسنة مثلاً، بملاحظة دلالتها على الحكم الشرعي، بخلاف الدليل العقلي، فإن مفاده الابتدائي أمر واقعي، أو جعلي يكون الإذعان به موجباً للإذعان بالحكم الشرعي.

كما أنه فرق بين المسائل العقلية وسائر المسائل الأصولية وهو: أن نتائج سائر المسائل الأصولية واسطة في استنباط الحكم الشرعي من دليله، بخلاف المسائل العقلية، فإن نتائجها واسطة في إثبات الحكم الشرعي من دون استنباط له من دليله على الوجه المتقدم لا ابتداءً.

هذا، ويمكن دفع الاشكال أيضاً - في غير ما نحن فيه من الاستلزامات الظنية :-

بأن حكم العقل وإن كان نفس الظن بالحكم الشرعي في ثاني الحال لثبوته سابقاً - مثلاً - إلا أنه بمجرد أنه لا يكون واسطة في إثبات الحكم الشرعي، بل بما يدل على حجية الظن، فالإذعان الظني العقلي حكم عقلي يتوصل به مع دليل الحجية إلى الحكم الشرعي، وكونه دليلاً عقلياً وحكماً عقلياً غير منقوّم بالحجية؛ إذ الدليلية والحكمية بلحاظ إذعان العقل قطعاً كان أو ظناً، فلا يتقوّم بالحجية شرعاً أو عقلاً. نعم نفس الإذعان العقلي - قطعاً كان أو ظناً - قطع بالحكم أو ظن به، لا أنه دليل عليه، وإلا لكان كل قطع بالحكم دليلاً عليه،

بل الدليلية عقلاً باعتبار تعلّق الظن أو القطع بالملازمة بين الثبوت والبقاء ونحوها.

هذا، والإشكال الصحيح الذي يتوجّه على جعل المسألة وأشباهاها من المسائل العقلية الأصولية: هو أن الموضوع لعلم الأصول - كما هو المشهور - الكتاب، والسنة، والاجماع، ودليل العقل، والمتداول في تعريف الدليل العقلي ما سمعت: من أنه (إذعان عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي)، فلا محالة يجب أن يبحث في الفن عن لواحق القضايا العقلية المثبتة للأحكام الشرعية، لا عن ثبوت نفسها ونفيها، مع أنه ليس كذلك إلا في الاستلزامات الظنية، لا فيما نحن فيه، وجملة من المستقلّات العقلية، والغير المستقلّات اليقينية؛ أي المتوقفة على خطاب شرعي، كباب الأمر بالشئ، واجتماع الأمر والنهي، دون مسألة الحسن والقبح. فتدبر.

وجعل الموضوع نفس العقل ليرجع البحث إلى إثبات شيء له غير صحيح؛ لأن المهم ليس معرفة حال العقل من حيث ثبوت الازعان له، بل المهم ثبوت نفس ما أذعن العقل به من الملازمة بين (جوب شيء وجوب مقدّمته، من غير فرق بين العقل النظري والعقل العملي، فإن الفرق بينهما بمجرد تفاوت المدرك من حيث كونه من شأنه أن يعمل به فيُسَمّى عقلاً عملياً، أو لا، بل من شأنه أن يعلمه فيُسَمّى عقلاً نظرياً، فالاعتبار دائماً بالمدرك لا بثبوت الإدراك للقوة العاقلة، وعليه فيقوى في النظر وجاهة إدراجها في المبادي الأحكامية^(١) المتكفلة لبيان حال الحكم من حيث نفسه، ومن حيث لوازمه، ومن حيث الحاكم

(١) قولنا: (إدراجها في المبادي الأحكامية.. إلخ).

لكنه يتغير العنوان بالبحث عن استلزام وجوب شيء لوجوب مقدّمته ليكون موضوع القضية موافقاً للمبادي الأحكامية المبحوث فيها عن لواحق الأحكام. [منه قدس سره].

والمحكوم، كما صوّغه الحاجبي^(١) وشيخنا البهائي (قدس سره)^(٢)، واستحسنها غير واحد من المتأخرين، إلا أن إدراج هذه المباحث - التي تنفع نتائجها في إثبات الحكم الشرعي، كسائر المسائل الأصولية - في المبادئ وإخراجها عن المقاصد بلا وجه.

وبجَرَد كون الشيء من المبادئ التصديقية لمسألة، لا يقتضي أن يكون منها بقول مطلق، مع كون نتيجتها في نفسها كنتيجة تلك المسألة، وعدم شمول ما عُدَّ موضوعاً للعلم لموضوع هذه المسألة من مفساد ما جعل موضوعاً للعلم، وقصوره عن شمول ما هو كسائر المسائل في الغرض المهم، لا من قصور المسألة عن كونها من مقاصد الفن ومطالبه.

(١) شرح مختصر المنتهى للمعصدي: حيث بدأ في صفحة (٦٩) بالكلام عن المبادئ الأحكامية لعلم الأصول وأدرج في مباحثها مسألة (ما لا يتم الواجب إلا به) وقد بحث هذه المسألة في صفحة (٩٠).

(٢) الزبدة في الأصول: ٤٥، عند قوله: (فصل: ما يتوقف الواجب عليه) إذ عُدَّ هذا الفصل من المبادئ الأحكامية التي هي المطلب الثالث من المنهاج الأول في مقدمات كتاب الزبدة في الأصول للشيخ البهائي (رحمه الله).

وهو شيخ الاسلام بهاء الدين محمد بن الحسين الحارثي الهمداني العاملي المعروف بالشيخ البهائي (رحمه الله).

ولد في بعلبك يوم الخميس (١٣ - محرم - ٩٥٣ هـ)، وانتقل مع والده وهو صغير إلى اصفهان، فأخذ عن والده وغيره من جهابذة العلماء، حتى صفت له من العلم متاهله، ولي بها مشيخة الإسلام، ثم رغب في الفقر والسياسة، فترك المناصب ومال لما هو لحاله مناسب فقصد حج بيت الله الحرام وزيارة النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته الكرام (عليهم السلام) وزار بيت المقدس ومصر والشام وحلب، فساح زائراً لأغلب البلاد ثلاثين سنة، واجتمع بكثير من أرباب الفضل، فاستفاد منهم وأفاد.

ثم عاد إلى اصفهان في زمن الشاه عباس الصفوي، فكان لا يفارقه سفرأ ولا حضراً فكان عالماً ومهندسه في البناء كما في حضرة أمير المؤمنين - عليه السلام - ومساجد اصفهان، والمشهد الرضوي، وغيرها من الأبنية الضخمة التي تدل على براعته في علوم الهندسة المعمارية والحساب

ويمكن أن يقال: بأن البحث هنا، وفي مسألة الأمر بالشيء، وفي مسألة اجتماع الأمر والنهي، بحثٌ عن ثبوت شيء للوجوب والحرمة - مثلاً - من حيث كونها من مداليل الكتاب والسنة. وإشكالٌ لحق العارض لأمر أعم - حيث إنه لا دخلٌ لورودهما في الكتاب والسنة في لحوق شيء من العوارض المذكورة في تلك المسائل - إشكالٌ يعمّ نوع المسائل الأصولية؛ ضرورة أن ظهور الصيغة في الوجوب - .. وهكذا - من لواحق الصيغة بها هي، لا بما هي واردة في الكتاب والسنة. وكسوّ البحث باعتبار اندراج الأخصّ تحته - لا باعتبار ذاك الأمر الأعم - لا يُجدي شيئاً بعد عدم دخله في لحوق العارض واقعاً، فلا يخرج عن كونه عرضاً غريباً، بل هذا الإشكال جارٍ ولو مع قطع النظر عن حيثية المدلولية؛ لأنّ العقل يحكم بالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته مطلقاً من دون اختصاص بالوجوب الشرعي، مع أن موضوع البحث - باعتبار أن نتيجته لا بدّ وأن تكون مثبتة للوجوب الشرعي - مقصور على الملازمة بين وجوب شيء شرعاً ووجوب مقدمته شرعاً.

→ والفلك فضلاً عن الفلسفة واللغة والفقه والأصول.

عدّ له صاحب أعيان الشيعة (١٩) تلميذاً من علماء الشيعة، كما عدّ له ما يقارب الستين مؤلفاً في جميع العلوم منها: (شرح الأربعين حديث) و (مفتاح الفلاح) في الدعاء و (الجامع العباسي) في الفقه، و (الزبدة) و (حاشية شرح العضدي) في الأصول و (الفوائد الصمدية) في النحو و (رسالة الجوهر الفرد) في الحكمة وغيرها. كما أنه (رحمه الله) كان شاعراً مجيداً في العربية والفارسية، وله قصيدته المشهورة في مدح الإمام الحجة المهدي - عجل الله فرجه الشريف - والتي مطلعها:

سرى البرق من نجدٍ فهيج تذكاري عهوداً بحزوى والعذيب وذئ قار

نوّه رحمه الله في اصفهان (١٢ - شوال - ١٠٣٠ هـ) ونقل إلى مشهد الامام الرضا (عليه السلام) وقبره مزار معروف ضمن الحضرة المباركة على ساكنها آلف النجبة والسلام (أعيان الشيعة ٩: ٢٣٤ - ٢٤٩) بتصرف.

نعم فرق بين هذه الحيثية وحيثية المدلولية، فإن حيثية المدلولية 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، فحيثية المدلولية هنا لغو محض، فلا تقاس بحيثية الشرعية هنا، ولا بحيثية ورود صيغة (إفعل) في الكتاب والسنة، كما لا يخفى.

وأما إشكال العارض لأمر أعم من حيث اختصاص البحث بالوجوب الشرعي، وكذلك في باب مباحث الألفاظ، فقد تقدم الكلام فيه في أوائل التعليقة، وأما في مسألة الحسن والقبح والملازمة بينها وبين الوجوب والحرمة، فنلتزم: بأن الأولى من المبادي العقلية للثانية، والثانية يبحث فيها عن لواحق القضية العقلية، وهي حكم العقل بالحسن والقبح.

والأولى أن يجعل فن الأصول^(١) عبارة عن مطالب متشعبة تنفع في إثبات

مركزية كليات علوم إسلامية

(١) قولنا: (والأولى أن يجعل فن الأصول.. إلخ).

لكنه لا يجدي عدم الالتزام بموضوع جامع لإدراج القضايا المبحوث عنها في فن الأصول في مسائله ومقاصده غالباً للزوم أحد محذورين: إما الالتزام بكون محمولات قضايا الفن أعراضاً غريبة بالنسبة إلى موضوعاتها، وإما الالتزام بكون الغرض المترقب من هذا العلم أخص من المسائل المبحوث عنها؛ لأن جميع مباحث الألفاظ لا تدخل لمحمولات مسائلها بورودها في الكتاب والسنة، مع أن الغرض مترتب على الوارد منها في الكتاب والسنة، فتعميم موضوعاتها يوجب أخصية الغرض، وتخصيص موضوعاتها يوجب غرابة الغرض، وكذا العقلية من مسائلها، كمقدمة الواجب والضد، واجتماع الامر والنهي، فإنها أيضاً كذلك من حيث لزوم أحد المحذورين، ولا يمكن جعل تلك القضايا من المبادي التصديقية لمسائل الفن بوجهين: أحدهما - أن عقد مسألة يبحث فيها عن خصوص ما ورد في الكتاب والسنة - مثلاً - يلزمه محذور غرابة الغرض، فيعود المحذور.

وثانيهما - أن المبادي التصديقية يتوقف عليها التصديق بنبوت محمولات قضايا العلم لموضوعاتها، وهنا ليس كذلك؛ لأن ظهور صيغة (إفعل) الواردة في الكتاب والسنة - مثلاً - من مصاديق مطلق صيغة (إفعل)، فليس هناك إلا تطبيق الكلي على فرده، لا وساطة قضية

الحكم الشرعي، أو ينتهي إليها أمر الفقيه في مقام العمل، من دون حاجة إلى الالتزام بموضوع جامع على تفصيل تقدم في أوائل التعليقة^(١).

[في تقسيم المقدمة إلى داخلية وخارجية:

٢ - قوله [قدس سره]: (والحل أن المقدمة هي نفس الاجزاء بالأسر... الخ)^(٢).

توضيحه: أن ذوات الأجزاء إذا لوحظت بنحو الكلّ الافرادي لم يكن بينها تآلف وتركب، فلم تكن هي أجزاء لشيء؛ بداهة أن الكلية والجزئية متضايقتان، وإذا لوحظت من حيث التآلف والاجتماع - سواء كان التآلف والتركب حقيقياً أو اعتبارياً - فهنا يتحقق أمران:

أحدهما - ذات الملحوظ من حيث الاجتماع بلا لحاظ الحيشية على نحو عدم الاعتبار، لا على نحو اعتبار العدم، بحيث تكون بالحمل الأولي غير مجتمعة ولا مؤتلفة، وإن كانت بالحمل الشائع مجتمعة ومؤتلفة، فهذه هي الأجزاء بالأسر. وثانيهما - الأجزاء من حيث تآلفها وتركبها الحقيقي أو الاعتباري. ومن الواضح أن المعروض له نحو من التقدم على عارضه، ونسبة الأجزاء بالأسر إلى الكلّ نسبة الماهية للابشرط إلى الماهية بشرط شيء، فلا يتوهم أن الأجزاء إما أن

→
للتصديق بقضية أخرى، فلا مناص إلا أن يقال: إن هذه المباحث مشتملة على مبادئ أحكامية ومبادئ لغوية ومبادئ عقلية تنفع في الفقه من حيث إن المحتاج إليه في الفقه مصداق من طبعي تلك المبادئ، لا إنها بعنوانها واسطة في استنباط الحكم حتى تكون من المسائل الاصولية. فافهم.
[منه قدس سره] (ن، ق، ط).

(١) وذلك في التعليقة: ١٠٩، ١١١.

(٢) كفاية الأصول: ٣/٩٠.

تُلاحظ مجتمعة أو غير مجتمعة، والأول مناط الجزئية والكلية، فيعود إشكال العينية، والثاني ليس فيه مناطهما.

لكنك بعد ما عرفت أن التجريد بتعمُّل من العقل - وإن كان تخليطاً بالحمل الشائع - تعرف أن كون الأجزاء الملحوظة مجتمعةً غير كونها ملحوظة من حيث الاجتماع، وعليه فسبقُ الأجزاء على الكل - في مقام شينية الماهية وتقوم الطبيعة بعلة قوامها - سبقُ بالتجوهر لاحتياج المركب في تجوهر ذاته إلى الأجزاء، فمقام تجوهر ذوات الأجزاء مقدّم على مقام تجوهر ذات المركب الحقيقي أو الاعتباري، وقد يسمّى ذلك بالسبق بالماهية، وأما سبق كل جزء على الكل في الوجود فهو بالطبع؛ لأن مناط التقدم الطبيعي: أن يمكن للمتقدم وجود ولا وجود للمتأخر ولا عكس كالواحد بالنسبة إلى الاثنين، ومن الواضح أن نسبة كل جزء إلى الكل كذلك.

٣ - قوله [قدس سره]: (أنه لا بُدَّ في اعتبار الجزئية من أخذ الشيء بلا شرط ... الخ) (١).

هذا ناظر إلى دفع ما أفاده بعض الأجلة في تقريراته (٢) لبحث العلامة الأنصاري (قدس سرهما) حيث ذكر: أن للجزء اعتبارين: بأحدهما يكون متحداً مع الكل، وهو اعتباره لا بشرط، وبالأخر يكون مغايراً للكل، وهو اعتباره بشرط لا.

والتحقيق: أن الأجزاء ما لم تلاحظ بالأسر - أي مجموعاً - لا يكون هناك جزئية ولا كلية أصلاً، فملاحظة ذات التكبير لا بشرط معناها قصر النظر ذاتاً

(١) كفاية الاصول: ٤/٩٠.

(٢) مطارح الانظار: ٨٢.

على ذاتها، فأين الجزئية والكلية ولو بلحاظ آخر لها؟! وملاحظتها بشرط الانضمام إلى غيرها، معناها ملاحظة الأجزاء بالأسر التي منها التكبير.

وبالجملة: لا بد 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 المنضمت من دون ملاحظة نفس الهيئة، الانضمامية العارضة عليها؛ إذ لو لم يلاحظ المنضمت لم يكن اللحاظ وارداً على الجزء بل على غيره.

ولا يخفى أن الأجزاء بالأسر - بحسب الواقع - كل جزء منها منشأ لانتزاع البعضية للمجموع، ونفس المجموع منشأ لانتزاع الكلية والتامة 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 والتامة، بخلاف ما إذا لاحظها ثانياً بما هي منضمة ومجتمعة، فإنه يصح انتزاع عنواني الكلية والجزئية، بالفعل، والكلية والجزئية متضايقتان متكافئتان قوة وفعلاً.

وما سبق - من أن مناط سبق الأجزاء لحاظها لا بشرط، كما عليه أهل في فن الحكمة - فبملاحظة أن الماهية النوعية المركبة بها هي ماهية نوعية واحدة لها جهة تأخر عن ذات الجزئين - أي الماهية الجنسية، والماهية الفصلية - فإذا لوحظتا بذاتهما فقد لوحظت الذاتيات، وإذا لوحظتا بما [هما وحدة] ^(١) واحدة فقد لوحظت الذات. ومن الواضح أن حيثية لحاظها [وحدة] ^(٢) واحدة

(١) في الاصل: بما هي واحدة. وصححت إلى المثبت.

(٢) في الاصل: واحدة. وصححت إلى المثبت.

متأخرة عن لحاظ ذاتها، لا أن غرضهم: أن مقام انتزاع الجزئية متقدم على مقام انتزاع الكلية؛ لئلا يكون المتضايفان متكافئين في القوة والفعلية.

وليعلم: أن البشرط لائية لا تنافي اللابشرطية بأي معنى كان، بل^(١) إذا قيستا وأضيفتا إلى شيء واحد. وقد تقرّر في محله: أن البشرط لائية بالإضافة إلى اتحاد شيء مع الشيء من اعتبارات الجزء، وهو لا ينافي اللابشرطية بالإضافة إلى حيثية الانضمام، وما هو ملاك الجزئية هو الثاني، فاعتبار زيادة غيره عليه من اعتبار الشيء على ما هو عليه، فلا يكون منافياً لنفسه.

وغرض المقرر (قدس سره) هو اعتبار البشرط لائية بالمعنى المعروف المعداد من اعتبارات الجزء في فن المعقول - كما لا يخفى - لا البشرط لائية عن انضمام شيء إليه كي يكون منافياً للجزئية. وحيث إن اللابشرطية - من حيث الانضمام - لاتنافي الاتحاد مع الكل بملاحظة حيثية الانضمام؛ لاجتماع اللابشرط مع البشرط شيء، بخلاف البشرط لائية من حيث الاتحاد، فإنها توجب المغايرة بينه وبين الكل، فيتمحض الجزء في الجزئية، فلذا جعلها المقرر من اعتبارات الجزء حتى يمكن النزاع في وجوب الجزء بعد وجوب الكل، وسيجيء^(٢) - أن شاء الله - تنمة الكلام.

٤ - قوله [قدس سره]: (وكون الأجزاء الخارجية كاهيولي والصورة... الخ)^(٣).

قد عرفت في آخر مبحث المشتق^(٤) ما هو المراد من اعتباري لا بشرط

(١) اي بل فقط إذا قيستا...

(٢) التعليقة: ٤.

(٣) كفاية الاصول: ٧/٩٠.

(٤) التعليقة: ١٣١، ج ١، عند قوله: (فإن المراد من ملاحظته بشرط لا...).

وبشرط لا في الأجزاء الخارجية والحدية، ولا يكاد يتصور الاعتباران المذكوران، إلا بالإضافة إلى المركب وإلى كل واحد من الأجزاء، لا للأجزاء الخارجية بالإضافة إلى الأجزاء التحليلية، فانه لا معنى محصل له إلا ما أشار إليه (رحمه الله) في مبحث المشتق^(١) من عدم ورود هذه الاعتبارات على أمر واحد، بل الفرض أن الجزء الخارجي سنخ مفهوم لا يحمل على الجزء الآخر ولا على الكل، والجزء الحدي التحليلي سنخ مفهوم يحمل على الجزء الآخر من الحد وعلى الكل كالمشتق ومبدئه عنده (قدس سره)، وقد عرفت هناك أنه خلاف تصريحات أهل الفن^(٢).

نعم قد ذكرنا هناك: أن اللابشرطية في المتغيرين في الوجود لا تصح الحمل المعتبر فيه الاتحاد في الوجود؛ بداهة أن المغايرة الحقيقية لا تزول بعدم ملاحظة المغايرة، بل إنها يصح ذلك في المركبات الحقيقية على ما هو التحقيق من اتحاد أجزائها في الوجود، بمعنى أن المركب الحقيقي إنما يكون كذلك إذا كان له صورة وحدانية في الخارج، فإن مبدأ الجنس وهي النفس الحيوانية - حيث استعدت لإفاضة النفس الناطقة - تصورت بمبدأ الفصل وهي النفس الناطقة، فإذا لاحظ العقل النفس الحيوانية - من حيث وقوعها في صراط الترقى وتلقي الصورة النطقية - فقد لاحظها بما لها من درجة الفعلية والتحصيل، وهي بهذا الاعتبار مادة خارجية، وإذا^(٣) لاحظها من حيث الاتحاد في الوجود الساري من الصورة إلى المادة، ومن الفصل الطبيعي إلى الجنس الطبيعي، فقد لاحظها على وجه يصح حملها على الجزء الآخر، لسقوط الدرجة الخاصة له من الوجود عن

(١) الكفاية: ٥٥، الأمر الثاني.

(٢) التعليق: ١٣١، ج ١، عند قوله: (فهو وإن كان صحيحاً في نفسه...) .

(٣) في الأصل: (وإذا لاحظها...)، والموافق للسياق ما أثبتناه من نسخة (ط).

نظر العقل، والفرض أنها موجودان بوجود واحد، فإن الفصل الأخير كل الأجناس والفصول الطولية، وشيئية الشيء وقامه بصورته النوعية، وهذا هو المراد من اعتباري لا بشرط وبشرط لا في الأجزاء الخارجية والتحليلية.

وبالتأمل فيه يتضح: أنه مخصوص بالمركبات الحقيقية التي لها صورة وحدانية في الخارج، وصورة إجمالية في الذهن، لكنه ليس الفرض هنا صحة الحمل وعدمها؛ كي يقال: باختصاص الاعتبارين بالمركبات الحقيقية دون الاعتبارية، بل الفرض ملاحظة الجزء على نحو يكون غيره زائداً عليه، كما هو كذلك في الأمور المتغايرة في الوجود، وإن كانت منضمة في اللحاظ بشرط الانضمام أو لا بشرط الانضمام، واعتبار المتغايرة وإن لم يكن مقوماً للجزئية الجزء، إلا أنه من الاعتبارات الصحيحة الواردة على الجزء.

فان قلت: الإتعاب في تصحيح الاعتبار البشروط لاثني غير مفيد؛ لأن الفرض إيجاب الجزء بالوجوب المبدئي، فلا بد من ملاحظة الوجه الذي به يكون الجزء في مقام شيئية الماهية مقدمة للكل، وهو ليس إلا الاعتبار اللا بشرطي من حيث الانضمام. وأما اعتبار اللا بشرطية والبشروط لاثنية من حيث الاتحاد، فهو من اعتبارات المركبات الحقيقية تصحيحاً للحمل وعدمه، لا للجزئية والكلية.

قلت: ليس الغرض من اعتبار الجزء بشرط لا تصحيح المقتضي لوجوبه المبدئي، بل لأجل دفع المانع.

وتوضيحه: أن الجزء المنضم إلى غيره جزء حقيقة ومما يتقوم به الكل واقعاً سواء لوحظ على وجه يصح حمله على الكل، أم لا، ففي المركبات الحقيقية ملاحظته لا بشرط وبشرط لا لمكان تصحيح الحمل، وتصحيح ترتيب الأحكام المختصة بكل من المادة والصورة عليهما.

وأما في المركبات الاعتبارية فقد عرفت أن اللا بشرطية لا تصحح الحمل،

بل الغرض من اللابشرط والبشرط لا هنا: أن الجزء المنضم إلى بقية الأجزاء إذا لوحظ بها هو بحيث توجه النظر إلى ذات هذا المنضم إلى الباقي كان هو غير الكل. فبهذا النظر يستقل ويتمحض في الجزئية، فلأحد أن يقول: بأن الجزء حينئذ - حيث إنه غير الكل، بل مما يتألف منه الكل - فوجوبه ليس عين وجوب الكل، بخلاف ما إذا لوحظت الأجزاء بالأسر، فإن لملاحظها وإن كان لملاحظ هذا الجزء ضمناً، إلا أن الأجزاء بالأسر عين الكل، لا مما يتألف منه الكل، فالمراد من بشرط لا هو لملاحظه مستقلاً، ومن لا بشرط لملاحظه بلحاظ الأجزاء بالأسر. وأما المقتضي للوجوب الغيري فهو على أي حال كونه مما يتألف منه المركب، وهو لا يكون مؤثراً إلا بلحاظه استقلالاً ل يتمحض في الجزئية. فافهم واستقم.

٥ - قوله [قدس سره]: (لما عرفت من أن الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً... إلخ) ^(١)

فكما أن حيثية الاجتماع ^(٢) غير داخلية في المركب بل آلة لملاحظة المركب على وجه التركب، ولذا لانفسية لها، ولأجله لا ينثلم به عينية الأجزاء بالأسر مع المركب ذاتاً، لا أنه مركب من أمور خارجية وأمر ذهني، كذلك في مقام تعلق الوجوب بالكل، ملحوظة على وجه المرآتية لما هو كل بالحمل الشائع، فلذا لا

(١) كفاية الاصول: ١٣/٩٠.

(٢) قولنا: (فكما أن حيثية الاجتماع... إلخ).

ينبغي توضيح القول في أمور:

منها - أن الوجوب النفسي واحد أو متعدد.

[و] ^(٣) منها - أن الوجوب النفسي الواحد المتعلق بالأجزاء بالأسر هل متعلق بكل جزء

تكون تلك الحيشية واجبة - لاجزء ولا شرطاً - فالمركب والأجزاء بالأسر أحدهما عين الآخر في الوجوب، كما هو كذلك في الوجود.

→ بالذات أو بالعرض^(١) ؟

أولاً^(٢) منها - أن كل جزء مع انبساط الأمر النفسي عليه يقبل وجوباً آخر غيرياً أم لا ؟
 أولاً^(٣) منها - أن الشرط الشرعي المتقيد به المأمور به هل هو كالجزء، فيكون مقدمة داخلية بالمعنى الأعم^(٤) ، أو لا ؟ فنقول:

أما وحدة الوجوب النفسي وتعددته فقد تعرضنا له في المتن.

وأما كونه بالذات أو بالعرض، فملخص القول فيه: أن الوجوب إذا كان على وزان الوجود الذهني، فكما أن الأمور المجموعة في اللحاظ كل منها ملحوظ حقيقة بعين هذا اللحاظ، لا أن الملحوظ ما وراء هذه الأمور، وهي متحدة معه، فلا محالة ليس هناك موجود بالذات غيرها؛ حتى يكون كل واحد من تلك الأمور موجوداً بالعرض، فكذلك الوجوب متعلق حقيقة بنهج الوحدة بهذه الأجزاء، فليس متعلقه ما وراء هذه الأجزاء؛ ليكون وجوب كل واحد بالعرض، وكل ما بالعرض يحتاج إلى ما بالذات. وقياسه بالمطلق والمقيد مع الفارق؛ إذ المقيد - بما هو - إذا كان معروض الوجوب، فهو كما إذا كان معروض الوجود، فليس التقييد في عرض ذات المقيد؛ ليكون تعلق الوجوب والوجود بهما على حد سواء.

وأما قبول الجزء للوجوب الفيري وعدمه فقد تعرضنا له في الحواشي الآتية^(٥).

وأما كون الشرط كالجزء مقدمة داخلية فمختصر الكلام فيه: أنه تقدم^(٦) أن التقيد إن كان داخلياً في المأمور به كان مرجعه إلى أن الخاص واجب، وأن الخاص جزء، ولا فرق بين جزء وجزء؛ إذ ليس كل خصوصية شرطاً أو جزءاً - خصوصاً^(٧) - مورد البحث - بل الشرط حيث ←

(أ) كما ذهب إليه المحقق صاحب الدرر . وهو الشيخ عبد الكريم الحائري (قده) في درر الفوائد: ١ : ٩١ في المقدمات الداخلية عند قوله: (فمتعلق الأمر النفسي...) 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 الثاني (قده) على ما في أجود التقريرات ١ : ٢١٥ فما بعدها.

(هـ) كما في التعليقة: ٩ من هذا الجزء.

(و) التعليقة: ٧١، ٨٧، ج ١.

(ز) في الأصل: مخصوص

فإن قلت: الوجوب على وزان الوجود، فكما أن الآحاد بالأسر موجودات بوجودات متعددة، كذلك يجب أن تكون واجبة بوجودات متعددة خصوصاً مع ملاحظة أن الإرادة التشريعية لا تفارق التكوينية، إلا بتعلق الأولى بفعل الغير، وتعلق الثانية بفعل المرید، مع أن الإرادة التكوينية المحركة للعضلات نحو التكبير - مثلاً - غير الإرادة المحركة لها نحو القراءة، فاللازم الالتزام بتعدد الوجوب النفسي بعدد الأجزاء.

قلت: المركب الاعتباري وإن لم يكن له وجود حقيقة غير وجودات الآحاد - والهيئة التركيبية الاجتماعية من الاعتبارات العقلية - إلا أن الملحوظ - في حال الحكم عليه وتعلق الشوق به - هي الآحاد من حيث الاجتماع والانضمام، فوزان الإرادة والإيجاب في تعلقها بالآحاد وزان العلم والوجود الذهني، لا وزان الوجود العيني، فيلاحظ الآحاد بوجودها الانضمامي - لا بنحو التفرق - فيشتاقه أو يبعث نحوه، فكما أن الآحاد في هذه الملاحظة ملحوظة بلحاظ واحد، كذلك مرادة بإرادة واحدة، ونفس الشوق الأكيد المتعلق بالآحاد على هذا الوجه محرك للعضلات نحوها، كما أنها كذلك في إرادتها من الغير نظير الإرادة المتعلقة بالأمور المتصلة التدريجية^(١)، فإن الإرادة واحدة، وإن كان بين

→ إنه دخيل في فعلية الغرض، فأخذه في الأمور به لا يوجب كون المقيّد واجباً، بل الشرط حيث إنه دخيل في فعلية الغرض، فأخذه في الأمور به لا يوجب كون المقيّد واجباً، بل يوجب تقييد الواجب، مضافاً إلى أن دخول التقييد في الواجب لا يوجب كون الشرط مقدمة داخلية، فإن وجود الطهارة خارجاً يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فنكون مقدمة خارجية كمقدمات وجود الأجزاء، فالجزء والتقييد مقدمة داخلية، لا مقدمات وجود الأجزاء وحصول التقييد، فتدبر. [منه قدس سره].

(١) والتحقيق: أن الإرادة المتعلقة بالأمور المتصلة التدريجية ينبعث منها إرادات جزئية بالإضافة إلى جزئيات الحركات، بخلاف الإرادة التشريعية، فإن المنبعث منها هو البعث، وقد عرفت صحة البعث نحو مجموع أمور لوحظت بنحو الوحدة. [منه قدس سره].

المركب الاعتباري والأمر التدريجي فرق ظاهر من حيث إن الوحدة في الأول اعتبارية، وفي الثاني اتصالية، لكنه غير فارق بعد لحاظ الوحدة في عالم تعلّق الإرادة.

ولا فرق - أيضاً - فيما ذكر بين وحدة الأثر وتعدّده، فإن الأثر الحاصل من عدة أمور متفرقة في الوجود، وإن لم يمكن وحدته حقيقة، إلا أن الغرض أيضاً بمجموع آثار الآحاد، فهو الداعي لإرادتها، لا كلّ واحدٍ واحدٍ من أشخاص الآثار. فافهم واستقم، ولا تغفل.

٦ - قوله [قدّس سرّه]: (لامتناع اجتماع المثليين... إلخ) ^(١).

لا يذهب عليك ^(٢) أن التماثل والتضادّ من الأحوال الخارجية للموجودات الخارجية بحسب وقوعها في ظرف الخارج، كما حقّق في محله.

مركز تحقيق كميّة علوم اسلامی

(١) كفاية الاصول: ١٥/٩٠.

(٢) قولنا: لا يذهب عليك أن التماثل... إلخ.

ربما يقال ^(٣): إن إشكال التماثل يندفع بالتأكّد كما إذا كان واجب نفسي مقدّمة لغيره، فإنّه يتأكّد الوجوب.

أقول: الإرادة وإن كانت قابلة للشدة والضعف، وقابلة للاشتداد والخروج من حدّ إلى حدّ، إلّا أنّ وجود إرادة شديدة ابتداءً أو اشتدادها والخروج من حدّ الضعف إلى الشدة إنّما يعقل إذا كان في متعلّقها مصلحة أكيدة أو مصلحتان، وأما إذا كان مصلحة قائمة بمجموع الأجزاء ومصالح آخر قائمة بكلّ من تلك الأجزاء - كما في ما نحن فيه - فلا يعقل اقتضاء إرادة شديدة بمجموع الأجزاء ولا اشتداد الإرادة المتعلّقة بنفس المجموع، وإلّا لكان من باب المعلول بلا علة: إذ كلّ مصلحة تقتضي انبعاث الإرادة نحو ما فيه المصلحة، وفرض مصلحة في الجزء دون ←

(أ) القائل المحقّق الثاني (قده) - على ما جاء في هامش (ن) و (ق) - راجع أبعاد التقريرات ١: ٢١٦ و

ومن الواضح أن الفعل بما هو موجود خارجي - أي بعد مصداقيته لعنوان الموجود - لا يتَّصف بالوجوب لبداهة سقوط الوجوب بعد الوجود، بل بما هو وجود عنواني مطابقه ومعنونه الوجود الخارجي الذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم، مضافاً إلى أن الوجوب والحرمة أمران اعتباريان عقلانيان، لا من المقولات التي لها نحو من الوجود في الخارج، فلا العارض من الأحوال الخارجية، ولا المعروض من الأمور العينية.

وإن أُريد الإرادة والكراهة من الإيجاب والتحرير، 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 التعلُّق: فان كان بلحاظ قيامهما بالنفس، فمن الواضح عند الخبير أن موضوع التماثل والتضادّ هو الجسم والجسماني - أي الواحد بالعدد - لا مثل النفس من البسائط المجردة، فليس النفس كالجسم حتى يقوم البياض بجزء منه والسواد بجزء آخر منه، ولذا لا شبهة في قيام إرادتين أو إرادة وكراهة بها بالنسبة إلى فعلين، فيعلم منه أن المانع - لو كان - فإنما هو من حيث التعلُّق بشيء، لا من حيث القيام بموضوع النفس، فإن النفس لتجردها وبساطتها قابلة لقيام إرادات وكراهات بها في زمان واحد.

وإن كان بلحاظ قيامهما بالفعل من حيث التعلُّق فقد عرفت: أن المحال قيام المتماثلين أو المتضادين بالموجود الخارجي، مع أن وجود الفعل يسقط الطلب.

→ المجموع يقنضي تعلُّق الإرادة بالجزء دون المجموع، وليست التعلُّقات التحليلية - الناشئة من تعلُّق إرادة واحدة بالمجموع - قابلة للاشتداد أو منبعثة عن مصالح قائمة بالأجزاء. هذا في الإرادة القابلة في نفسها للاشتداد، وأما البعث فهو أمر اعتباري لا شدة فيه ولا اشتداد، مع أن امره في اعتبار بعث شديد كالإرادة، فتدبر. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

مضافاً إلى أن موضوع الإرادة والكراهة وسائر الكيفيات النفسانية هي النفس، فلا يعقل قيامها بشيء غير النفس، وتعلقها بوجود الطبيعة بنحو العنوانية لا مانع منه بعد عدم كونه في مرتبة تعلقها به من الموجودات الخارجية، ولذا لا شبهة في تعلق الإرادات بوجود الطبيعة بها هي في أزمنة متفاوتة، أو بالنسبة إلى أشخاص مختلفة، فيعلم منه قبول وجود الطبيعة بها هي للمعروضية للإرادات والكراهات.

وإن أريد أن الفعل في مرتبة تعلق الإرادة به في النفس لا يقبل تعلق^(١) إرادة أخرى به بحده؛ بدهة 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 بأي نحو من التعلق.

والتحقيق: أن الامتناع ليس بملاك اجتماع المتماثلين والمتضادين - كما هو المشهور عند الجمهور - بل لأن الإرادة علة للحركة نحو المراد، فإن كان الغرض الداعي إلى الإرادة واحداً فانبعثت الإرادتين منه في قوة صدور المعلولين عن علة واحدة، وهو محال. وإن كان الغرض متعدداً لزم صدور الحركة عن علتين مستقلتين، وهو محال.

لا يقال: هذا في الإرادة التكوينية دون التشريعية.

لأنا نقول: لا فرق بينها إلا بكون الأولى علة تامة للحركة نحو المقصود، والثانية علة ناقصة، ولازمها التأثير بانضمام إرادة المكلف، فيلزم صدور الواحد عن الكثير أيضاً.

(١) في الأصل: (لا يفيل لتعلق....).

ومنه يتضح: أن الإيجاب بمعنى البعث والتحريك أيضاً كذلك، فإن البعث لجعل الداعي. ومن الواضح أن جعل ما يمكن أن يكون داعياً غير قابل للتعدد مع وحدة المدعو إليه؛ إذ لازمه الخروج من حد الإمكان إلى الوجوب عند تمكين المكلف من الامتثال، فيلزم صدور الواحد عن إرادتين وداعيين مستقلين.

٧ - قوله [قدس سره]: (لعدم تعددها هاهنا... الخ)^(١).

سيأتي - إن شاء الله تعالى - في محله: أن الوجه المبحوث عنه هو الوجه الواقعي، لا الوجه اللفظي.

ومن الواضح أن المقدمة لا تجب بها لها من العنوان الذاتي، بل بها لها من حيثية المقدمة، وهي حيثية واقعية ربما لا توجد في غيرها.

٨ - قوله [قدس سره]: (بوجوب واحد نفسي لسبقه... الخ)^(٢).

لا يخفى عليك أن السبق المتصور هنا: إما سبق زمني، أو سبق بالعلية، أو سبق بالطبع.

أما السبق الزمني: فلا وجه له؛ لأن ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لا يستدعي سبقاً زمنياً، بل في العلة البسيطة أو الجزء الأخير من المركبة يستحيل السبق الزمني؛ لاستحالة تخلف المعلول عن العلة، ولو في آن.

وأما السبق بالعلية: فمن الواضح أن الوجوب النفسي إنما يتصف بالسبق بالعلية إذا اتصف بالعلية للوجوب الغيري، والمفروض هنا استحالة الوجوب الغيري مع الوجوب النفسي، فكيف يعلل وجود الوجوب النفسي دون الغيري بها يتوقف على وجود الوجوب الغيري الموجب لاستحالة وجوده؟! أم

(١) كفاية الاصول: ١٦/٩٠.

(٢) كفاية الاصول: ٤/٩١.

كيف يعلّل عدم الوجوب الغيري بها يتوقّف على وجوده؟! ضرورة أن السبق واللاحق متضايقان كالعلية والمعلولة، والمتضايقان متكافئان في القوة والفعلية. ومنه علم حال السبق بالطبع، فإن الوجوب النفسي إنها يوصف بالسبق بالطبع مع اتصاف الوجوب الغيري بالتأخر الطبيعي، وهو هنا محال.

والسبق والتأخر متضايقان، وكون الوجوب النفسي في نفسه كذلك إذا أُضيف إلى الوجوب الغيري لا يجدي إذا لم يكن كذلك بالفعل، بل الوجه لاتصافه بالوجوب النفسي دون الغيري: هو أن الوجوب الغيري وجوب معلولي متقوم بالوجوب النفسي، فوجوده بلا وجوده محال، وهما معاً أيضاً كذلك لما عرفت، بخلاف الوجوب النفسي فقط فإنه لا مانع منه.

وبعبارة أخرى: تأثير ملاك الوجوب الغيري مشروط بتأثير ملاك الوجوب النفسي دون العكس، وما كان تأثيره منوطاً بشيء لا يعقل أن يمنع عن تأثيره.

٩ - قوله [قدس سره]: (فتأمل... الخ) ^(١).

قد أفاد (قدس سره) في وجهه في الحاشية ^(٢) ما لفظه: (وجهه أنه لا يكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيري حيث إنه لا وجود له غير وجوده في ضمن الكل؛ ليتوقف ^(٣) على وجوده، وبدونه لا وجه لكونه مقدّمة كي يجب بوجوبه أصلاً... الخ).

ولا يخفى عليك أن مقدّمة الأجزاء: إما بلحاظ شيئية الماهية، أو الوجود، والأجزاء - بالاعتبار الأول - علل القوام، ولها السبق بالماهية والتجوهر، وبالاعتبار الثاني علل الوجود، غاية الأمر أنها علل ناقصة، والملاك في هذا

(١) كفاية الاصول: ٤/٩١.

(٢) أي في حاشية المصنف (قده) على كفايته: ٩١.

(٣) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: يتوقف.

التقدم هو إمكان الوجود بمعنى أن الجزء له إمكان الوجود ولا وجود للكل، بخلاف الكل فإنه ليس له إمكان الوجود ولا وجود للجزء، كما في الواحد والاثنين، وهذا هو التقدم بالطبع، ولا ينافي معية المتقدم والمتأخر الطبيعيين بالزمان. ومنه ظهر أن نفي المقدمة عن وجود الجزء غير خالٍ عن المناقشة؛ إذ لا نعي بالمقدمة إلا أنه لولاها لما حصل ذوها، والجزء كذلك - كما عرفت - بل قد سمعت أنه كذلك وجوداً وقواماً. نعم، ينبغي أن يقيّد ملاك الوجوب المقدمي بالمقدمة المغايرة لذيها في الوجود، لا كل مقدمة.

لا يقال: الاقتضاء لا ينافي وجود المانع، وليس الملاك إلا ما هو مناط الشيء في نفسه، فلا وجه لنفي الملاك عن مطلق المقدمة.

لأننا نقول: اقتضاء المحال محال، وقد عرفت انحصار مقتضي الوجوب الغيري بلا وجوب نفسي، أو معه، وكلاهما محال، فوجود الاقتضاء فيها نحن فيه محال، وإلا آل الأمر إلى إمكان المحال في ذاته. والكلام في ثبوت ملاك الوجوب الغيري في ما نحن فيه، لا في معنى كلي لا ينطبق عليه.

والتحقيق: ثبوت ملاك الوجوب الغيري في حد ذاته هنا أيضاً، لكن يستحيل فعلية مقتضاه؛ لأن ملاك الوجوب الغيري لا يؤثر إلا إذا أثر ملاك الوجوب النفسي، فتأثير ملاك الوجوب النفسي شرط في نفسه لتأثير ملاك الوجوب الغيري، وهنا مانع عن تأثيره^(١) لوحدة المحل، فعدم تأثير ملاك

(١) قولنا: (وهنا مانع عن تأثيره.. إلخ).

لأن ملاك المانع - وهو كون الشيء مقتضياً لما ينافي مقتضى الآخر؛ لعدم قبول المحل لها معاً - موجود هنا، إلا أن عدم الوجوب الغيري هنا لا يمكن أن يستند إلى وجود المانع المزبور، وإلا لكان عدمه شرطاً لتأثيره مع أن وجوده شرط لتأثيره، بل عدم الوجوب الغيري هنا لأجل انتفاء الشرط - وهو قابلية المحل - فعدمه مع عدم الملاك المؤثر في الوجوب النفسي لعدم الشرط؛ وعدمه مع عدم وجوده المؤثر هنا لعدم شرط آخر، ومنه يتضح النظر في ما ذكرناه؛ من أن عدمه تارة لعدم الشرط، وأخرى لوجود المانع. [منه قدس سره]. (ق، ط)

الوجوب الغيري مع عدم تأثير الملاك النفسي لعدم الشرط، ومع تأثيره لوجود المانع، فالمقتضي على أي حال موجود، وليس المقتضي إلا الوجوب الغيري لا مقيداً بالنفسي ولا بعدمه؛ كي يستحيل الاقتضاء.

[في تقسيم المقدمة الى عقلية وشرعية وعادية]

١٠ - قوله [قدس سره]: (منها تقسيمها إلى العقلية والشرعية... الخ)^(١).

إن كان هذا التقسيم بلحاظ الحاكم بالمقدمة، فهو غير مستقيم في العادية؛ بداهة أن العادة - هنا - ليست هو العرف - كما هو أحد إطلاقاتها في غير مقام - بل المراد منها كون التوقف بالنظر إلى طبع الشيء وذاته لا بقسر قاسر، وإن كان التقسيم بلحاظ التوقف في حد نفسه، فهو سقيم بها في المتن، والظاهر في نظري القاصر هو الثاني.

بيان ذلك: أن التوقف: إما واقعي أو جعلي؛ بمعنى أن الواجب بها هو: إما متقيد بوجود المسمى بالمقدمة واقعاً - مع قطع النظر عن الأنظار ووجوه الاعتبار - فالتوقف واقعي، وإما متقيد به بحسب جعل الجاعل واعتبار المعتبر، فالتوقف جعلي كالصلاة، فإنها - بها هي حركات خاصة وقعت موقع الوجوب - لا توقف لها وجوداً - مع قطع النظر عن جعل الشارع - على الطهارة، بل الشارع جعلها مقيدة بها بالأمر بالصلاة عن طهارة، والتقسيم بلحاظ مقدمة الواجب، لا بلحاظ مقدمة وجود المصلحة الواقعية، مع أن المصالح - أيضاً - ربما تختلف بالاعتبار.

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 - مثلاً - 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 أن 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. فتدبر، فإنه حقيق به.

١١ - قوله [قدس سرّه]: (فهو أيضاً راجعة إلى العقلية... الخ) ^(١).

مقابلة العادية للعقلية مع اشتراكهما في الاستحالة الواقعية بملاحظة أن استحالة الكون على السطح بلا طي المسافة محال؛ لاستحالة الطفرة برهاناً، واستحالته بلا نصب السلم ليست لاستحالة الطيران برهاناً، بل لأن الجسم الثقيل بالطبع ليس له الطيران، بل بقاسر من جناح، أو قوة خارقة للعادة، مع إمكان الطيران ذاتاً، فمنشأ الاستحالة في الأول أمر برهاني عقلي، وفي الثاني أمر طبيعي عادي، وإن كان بالقياس إلى عدم القوة - أو مع وصف انعدامها فعلياً - محالاً عقلاً.

وبالجملة: أصل طي المسافة مقدمة، ونصب السلم كذلك، إلا أن الأول

مقدمة لاقتضاء حكم العقل، والثاني مقدمة لاقتضاء طبع الجسم بها هو، من دون قاسر.

وبعبارة أخرى: امتناع كون شيء بدون شيء تارة امتناع ذاتي، وأخرى وقوعي، كامتناع الكون على السطح بلا طي المسافة، فإنه يلزم من وقوعه محال، وهي الطفرة المستحيلة عقلاً، 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 استحالتهم، وإنما يستحيل بلا نصب السلم بالقياس إلى عادم الجناح وعادم القوة الخارقة، فيسمى الممتنع بالامتناع الذاتي والوقوعي بالمحال العقلي، ويسمى الممتنع بالامتناع القياسي بالمحال العادي، وباعتبارهما يكون التوقف الواقعي عقلياً تارة، وعادياً أخرى.

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 فعلاً، والتقسيم إلى الثلاثة بهذه الملاحظة، كما أن المأمور به لو كان هو التسخين الإرادي أو التبريد كذلك، فعدم التمكن من التسخين والتبريد بمجرد إرادتهما مع إمكانهما ذاتاً يوجب مقدمية، سخن 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 الأولى - بعد ملاحظة الامتناع بالقياس إلى الغير أو بالغير - لا ينافي المقابلة بينها بالذات.

[في تقسيم المقدمة الى مقدمة وجوب وصحة ووجود]

١٢ - قوله [قدس سره]: (وبداهة عدم اتصافها بالوجوب... إلخ) ^(١).

فإنه ما لم تتحقق المقدمة لا وجوب لذيها، ومع تحققها لا مجال لإيجابها، فإنه طلب الحاصل، هذا هو المعروف في بيان الوجه لخروجها عن محل البحث. وفيه بحث: إذ لو كانت الشرطية على نحو الشرط المتأخر كان وجوب ذيها قبل وجودها زماناً، فلا يلزم من ترشح الوجوب إليها طلب الحاصل. نعم، يلزم علية كل منها ^(٢) للآخر؛ إذ المقدمة من أجزاء علة وجوب ذيها، ووجوب ذيها علة وجوبها، ووجوبها من أجزاء علة وجودها.

مركز تحقيق كليات علوم رفسنوي

(١) كفاية الاصول: ٩٢/١٠.

(٢) قولنا: (نعم يلزم علية كل منها.. إلخ).

بل ليس محذور فيه أيضاً، فإن فعلية وجوب ذي المقدمة، وإن كانت منوطة بفعلية المقدمة وفعلية وجوب المقدمة وإن كانت منوطة بفعلية وجوب ذيها، إلا أن وجود المقدمة ليس معلولاً لوجوبها بنحو وجودها الخارجي، بل بنحو وجودها في أفق الدعوة، وهي النفس؛ وقد مرّ مراراً؛ أنه لا توقف للمعلوم بالذات على المعلوم بالعرض، بل بينها الموازنة والتطابق. واعلم أن إخراج المقدمة الوجوبية عن مورد البحث يقتضي إخراج بعض أفراد مقدمة الصحة على مبناه (قدس سره) عن محل البحث.

توضيحه: أن إرجاع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، تارة لأجل الاختصار، وإمكان التعبير بجامع بأن يراد من مقدمة الوجود مقدمة الوجود المطلق، الذي يعم وجود الصحيح وغيره، فالأمر سهل، وأخرى لأجل عدم الفرق بينها واقعاً، فهو غير وجيه، لا لأجل أن المقدمات العقلية والعادية مقدمات خارجية يتوقف عليها وجود ذيها، والمقدمات الشرعية مقدمات داخلية يتوقف عليها الامتنال لفرض دخول التقيد في الأمور به، وذلك لأن هذا الوجه يوجب عدم الميز بين الطائفتين؛ إذ كما أن المقدمات العقلية والعادية مقدمات لوجود ذات المقيد،

مضافاً إلى لزوم تعليق وجوبها على اختيار المكلف لعلمه بأنه لو لم يأت
: لا وجوب لديها سابقاً.

[في المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة]

١٣ - قوله [قدس سره]: (وحيث إنها كانت من أجزاء
العلة... الخ)^(١).

لا يخفى عليك أن العلة الحقيقية اصطلاحاً وإن كانت ما يحتاج إليه
الشيء صدوراً أو قواماً، والشرط حينئذ بنفسه ليس كذلك، ولذا قسّموا العلل
إلى الأربع لا غير.

إلا أن التحقيق: أن الشرط إما من متممات فاعلية الفاعل، أو من
مصححات قبول القابل، وتوصيف توقف المعلول به من باب الوصف بحال
متعلقه، وإلا فلا حاجة له بنفسه في مقام الصدور إلا إلى الفاعل، فحصول
الإحراق في الخارج يتوقف على ما منه الإحراق، أو ما به الإحراق - على

→ كذلك التّمات الشرعية مقدّمات لمحصل التقيّد، فكلاهما مقدّمة لوجود المأمور به، بل لأنّ
الشرائط الشرعية حيث إنّها توجب تقيّد الواجب في مقام تأثيره في الغرض، كما هو حقيقة
الشرطية، فلا محالة ليست هي مقدّمة لوجود الواجب، ولا لصحته بمعنى مطابقة المآلّيّ به
للمأمور به، بل مقدّمة لفعلية الغرض من الواجب، وهذا الوجه يصحّ التقابل بين مقدّمة الوجود
ومقدّمة الصحة، وحينئذ ينبغي إخراج مثل قصد القرية والوجه كما هو مقدّمة لفعلية الغرض،
مع عدم إمكان أخذه في الواجب، وعدم إمكان تقييد الواجب به، بل عدم إمكانه بوجوب آخر
نفسياً أو مقدّمياً، فتدبر. [منه قدس سره]. (ن. ق. ط).

اختلاف النظر في النار - إلا أن النار لا تؤثر إلا إذا كانت بوصف كذا، كما أن الجسم لا يقبل الاحتراق إلا إذا كان بوصف كذا.

فتحقق: أن معنى شرطية الوضع والمحاذاة أو ببوسة المحل ونحو ذلك: إما كون الفاعل لا يتم فاعليته، أو المادة لا تتم قابليتها إلا مقترناً بهذه الخصوصية.

وعليه يصح لحاظ شرطية الطهارة للصلاة؛ فإن 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: إنها بحسب لسان أدلتها شرط للصلاة، بل هي من مصحّحات فاعلية الصلاة للأثر المرتّب عليها، أو من متمّمات قبول النفس - مثلاً - للأثر الآتي من قبل الصلاة. ومنه يظهر: أن كون شرطية الطهارة - مثلاً - 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 التقيد^(١) لا يوجب التفصي عن الإشكال، ولا عدم كون الشرط الشرعي

(١) قولنا: (فمجرد كون الشرطية بمعنى التقيد .. إلخ).

وربما يقال: بأن حال التقيد بالتأخر حال المركّب التدريجي الذي يحصل الامتنال بشامه، فإنه في التقيد يحصل الامتنال بحصول القيد المتأخر فإنه عنده يحصل التقيد بها هو متقيد وفيه: أولاً: أن التقيد لا يكون إلا بنحو من الاقتران حتى ينتزع منه تقيد أحدهما بالآخر، فالصلاة بلحاظ صدورها من المستجمع للطهارة والتستر والاستقبال مثلاً تكون مقترنة بها وأما الأمر المتقدم المتصرّم الذي لا بقاء له ولا لأثره، أو المتأخر الذي بعد لم يوجد، فلا معنى لاقتران الصلاة مثلاً به لينتزع تقيدها به، وتلاحظ متقيده به في مقام الأمر بها، إلا أن يرجع إلى معنى آخر مقترن بالصلاة كالصلاة المسبوقة بكذا، أو الملحوقه بكذا، ويكون اللحق أو سبق المقترن بالصلاة قيداً لها، دون ذات السابق أو اللاحق كما هو المفروض.

وثانياً: أن بناء تامة الامتنال على حصول القيد تنظيراً بالمركّب التدريجي خروج عن

كالشرط العقلي، بل الأمر فيها على حد واحد، وهكذا بالإضافة إلى الشرطية
الجمعية المنتزعة من مقام الطلب، فإنه لولا الأمر بالصلاة عن طهارة لما صح
انتزاع الشرطية من الطهارة، وهذه الشرطية الجمعية أيضاً على حد الشرائط
الواقعية: إما من مصححات الفاعل، أو من متممات القابل، فإنه لولا ملاحظة
الصلاة مقترنة بالطهارة لا تكون الصلاة قابلة لانتزاع المطلوبية منها، كما إنه
لولا صدورهما عن طهارة خارجاً لما كانت قابلة لانتزاع مطابقتها للمطلوب،
ووقوعها على صفة المطلوبة.

١٤ - قوله [قدس سره]: (ولا بد من تقدمها بجميع
أجزائها... الخ) (١).

لا يخفى عليك أن العلة: إما ناقصة، أو تامة، وملاك التقدم في الأولى هو
الوجود، وفي الثانية هو الوجوب، بمعنى أن المعلول في الأولى لا يمكن له
الوجود إلا والعلة موجودة، ولا عكس. كما أن المعلول في الثانية لا يجب إلا والعلة
قد وجبت. وعلى أي حال لا يعقل وجود المعلول - ضرورة وجوده - إلا إذا
وجدت العلة ووجبت، ولأزم هذا المعنى في الموجودات الزمانية أن لا يتقدم

→
فرض الشرط المتأخر، ويكون كالنقل في الإجازة، مع أنه أمر معقول في الإجازة، دون الغسل
في الليلة المستقبلية، فإن القابل للانتساب بالإجازة إلى المجيز، والمحكوم عليه بالوفاء هو العقد المعنوي
الذي يتسبب إليه بالعقد اللفظي، وإلا فاللفظ لا قرار له حتى ينسب فعلاً إلى المجيز ويؤثر في
الملك، أو يحكم عليه بالوفاء والحل، بخلاف الصوم، فإن الإمساك قد تعصم، وتخلل بينه وبين
الغسل العدم، فما الأمر الباقي المقترن بالغسل والطهارة ليكون متقيداً بهما، حتى يحصل
الامتنال بإتيان المقيد، إلا أن يتكلف ويجعل أثر الصوم أمراً باقياً إلى أن يحصل الغسل، ويكون
المأمور به والمطلوب بقاء ذلك الأثر بالغسل؛ بحيث لو لم يحصل لزال ذلك الأمر، فكانه لم يأت
بشيء لفرض مطلوبة وجوده الباقي بالغسل، وكل ذلك تكلف واضح. إمنه قدس سره.

المعلول على علته زماناً، وإلا لم يكن بنحو وجوده تابعاً لوجودها، لا تقدّمها عليه زماناً، وتقدّمها الطبيعي أو العليّ أجنبي عن إشكال تأخر العلة زماناً. 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 زماناً - ليس لأجل لزوم الخلف، أو الجمع بين النقيضين؛ نظراً 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 دخيلاً، 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.

١٥ - قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة اعتبار مقارنتها معه

زماناً... الخ)^(١).

العلة؛ إمّا أن تكون مؤثّرة، أو مقرّبة للأثر، والثانية هو المعدّ، وشأنه أن يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة، ومثله لا يعتبر مقارنته مع المعلول في الزمان، بخلاف المؤثّرة بها يعتبر في فعلية المؤثّرة، أو تأثر المادّة، فإنه يستحيل عدم المقارنة زماناً، فإنّ العلة الناقصة وإن أمكن أن توجد ولا وجود لمعلولها، إلا أنها لا تؤثر إلّا وهي مع أثرها زماناً في الزمانيات، فما كان من الشرائط شرطاً للتأثير، كان حاله حال ذات المؤثّر، وما كان شرطاً لتقريب الأثر

(١) كفاية الاصول: ٢١/٩٢.

كان حاله حال المُعَدِّ. ومن الواضح أن الالتزام يكون لجميع الأسباب والشرائط الشرعية معدّات جُزْأف.

١٦ - قوله [قدس سرّه]: (وبالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية... الخ) ^(١).

لا يذهب عليك: أن الإرادة حيث إنها من الكيفيات النفسية، فلا بدّ من تحقّق مبادئها في مرتبتها حتى ينبعث منها شوق متأكّد نفسياني، سواء كان الشوق متعلّقاً بفعل الغير - وهي الإرادة التشريعية - أو متعلّقاً بفعل نفسه، سواء كان تحريكه للغير أو غير ذلك، وهي الإرادة التكوينية.

ومن الواضح أن 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 - أيضاً باعتبار تعلّق الإرادة بهما - كسائر المرادات، وأما باعتبار نفسها - كما هو محلّ الكلام - فالإشكال فيها على حاله؛ إذ لو توقّف اتصاف البعث الحقيقي بعنوان حسن على وجود شيء خارجاً، فلا محالة لا يصير مصداقاً لذلك العنوان إلّا بعد تحقّق مُصَحِّح انتزاعه خارجاً.

ومثله الكلام في شرط الوضع، فإنّ الشيء إذا كان شرطاً للانتزاع بها هو فعل النفس، أو تصديق العقل، فلا محالة يكون شرطاً بنحو وجوده النفسي المناسب لمشروطه، وشرط الانتزاع - بما هو انتزاع - ليس من محلّ النزاع، بل الكلام في شرطية شيء للمنتزع، وهي الملكية - مثلاً - والإشكال فيه على حاله لعدم معقولية دخل أمر متأخّر في ثبوت أمر متقدّم، والمفروض أن الإجازة

بوجودها الخارجي شرط لحصول الملكية الحقيقية من حين العقد.
فاتضح: أن رجوع الأمر إلى المقارن ليس إلا في ما هو خارج عن محل
النزاع، كنفس الإرادة والانتزاع.

والتحقيق: أنه يمكن دفع الإشكال عن الملكية - وشبهها من الأمور
الوضعية الشرعية أو العرفية - بما تقدم منا في تحقيق حقيقة الوضع في أوائل
التعليقة، ولا بأس بالإعادة، فلعلها لا تخلو عن الإفادة، ولنحرر الكلام في
الملكية، فيعلم منها حال غيرها.

فنقول: ليست الملكية الشرعية والعرفية من المقولات الحقيقية، وإن كان
مفهومها من المفاهيم الإضافية، وذلك لأن المقولات أجناس عالية للموجودات
الامكانية، وهي إما ذات مطابق في الأعيان، أو من حيثيات ما له مطابق فيها.
والمقولة إنها تقال على شيء، وتصدق عليه خارجاً، إذا كان هناك مع قطع النظر
عن ذهن ذاهن أو اعتبار معتبر أمر يصدق عليه حدّ المقولة.
ومن الواضح: أنه بعد الإيجاب والقبول لم يتحقق خارجاً ما له صورة في
الأعيان، ولا قام بالمالك والمملوك حيثية عينية، بل هما على ما هما عليه من
الجواهر والاعراض من غير تفاوت أصلاً.

لا يقال: منشأ انتزاع الملكية هو العقد، وقد حصل بعد ما لم يكن.
لأننا نقول: الأمر الانتزاعي يحمل العنوان المأخوذ منه على منشئه، كما أن
عنوان الفوق يحمل على نفس الجسم الكائن في الحيز الخاص. ومن البين أن
الملكية لا تحمل على العقد، بل تحمل بمعناها الفاعلي على ذات
المالك، وبمعناها المفعولي على ذات المملوك، ونسبة العقد إليها نسبة السبب إلى
المسبب، 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، فهي إحاطة تنزيلية قائمة

بالعاقد.

لأنا نقول أولاً: إنَّ العقد اللفظي بباله من المعنى، قائم بالعاقد لا بالمالك، وكونه وكيلاً عنه يوجب أن يكون العاقد مالكاً حقيقة، وذات المالك مالكاً تنزيلاً. وثانياً: بأنَّ المالكية والمملوكية متضايقتان، وليس هناك صفة عينية قائمة بالمملوك كقيام العقد المنزّل منزلة الملكية بالعاقد، والعين الخارجية هي المملوكة حقيقة، لا المقسوم للإحاطة التنزيلية ليكون حال المالك والمملوك حال العالم والمعلوم بالذات.

وثالثاً: الكلام في كون الملكية مقولة واقعية، والعقد اللفظي الموجود في الخارج من مقولة كيف المسموع، والمقولات متباينات، وبقية الكلام في محله. ومما ذكرنا يتضح: أنها لا تنتزع عن الحكم التكليفي بجواز التصرف أيضاً، بتوهم: أن السلطنة ليست إلا كون زمام أمر شيء بيد الشخص، وكونه تحت اختياره، وهو عبارة أخرى عن إباحة أنعام التصرفات فيه، فإنك قد عرفت لزوم حمل العنوان المأخوذ من المنتزع على المنتزع عنه، مع أنه لا يقال: جواز التصرف مالك أو مملوك، وكون الملكية نفس حواز 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 - مثلاً - للولي، لكون المنشأ - وهو جواز التصرف له^(١) - وهو مما لا يلتزم به أحد.

لا يقال: منشأ انتزاع الملكية مطلقاً تمكّن المالك خارجاً من التصرفات النافذة - كالبيع ونحوه - فالملكية بمعنى السلطنة المنتزعة من تمكّنه الخارجي من

(١) كذا في الاصل. ولعله هكذا: لكون المنشأ هو جواز التصرف له. وهو....

التصرفات النافذة.

لأننا نقول: حقيقة التمكن إنما هي بالإضافة إلى أفعاله التسببية التي لا مساس لها خارجاً بالعين المملوكة، والمفروض أن طرف الملكية هي العين المملوكة شرعاً، فالسلطنة الحقيقية الخارجية - التي لا تتفاوت بتفاوت الأنظار - إنما تكون للقاهر على العين خارجاً ولو غصباً، وهذا بنفسه شاهد على أن الملكية الشرعية ليست من المقولات الواقعية، فإنها لا تختلف باختلاف الأنظار وأنحاء الاعتبار، مع أن شخصاً واحداً بالنسبة إلى عين واحدة ربما يكون مالكا في نظر الشرع دون العرف، وبالعكس.

لا يقال: كيف؟ وحذُ بالإضافة المقولية صادق على الملكية، فإن ملاكها تكرر النسبة، وهو موجود فيها، غاية الأمر أنها من الإضافات المتشابهة الأطراف كالأخوة والجوار.

لأننا نقول: نعم، الملكية - مفهوماً - من المفاهيم الإضافية، لكن مجرد كون المفهوم كذلك لا يقتضي أن يكون مطابقة من المقولات، كيف؟ ويصدق العالمية والقادرية وغيرهما من العناوين الإضافية عليه - تعالى - مع عدم اندراجه تحت العرض والعرضي لمنافاته لوجوب الوجود، بل كون المطابق مقولة حقيقية أم لا إنما يعلم من الخارج.

ومنه يظهر للمتفطن: أن سنخ ملكيته - تعالى - أيضاً ليس سنخ ملكية العباد، وإن كانت فيهم مقولة، بل مالكيته باعتبار إحاطته في مقام فعله؛ بداهة إحاطة الوجود الانبساطي على جميع ما في دار الوجود، فالمطابق الحقيقي 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

حُقق في محله^(١).

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 المحتوي لها خارجاً - وإن كان غاصباً - فهو باعتبار نفس الإحاطة الخارجية من مقولة الجدة، وباعتبار تكرّر نفس النسبة - أعني 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 أن مصحح اعتبار الرجل الشجاع أسداً هي الجرأة والشجاعة كذلك مصحح اعتبار المتعاملين مالكاً والعين مملوكاً^(٢) هي المصلحة القائمة بالسبب الحادث الباعثة على هذا الاعتبار.

ومن هذه المرحلة تختلف الانظار، فالملكية من المعاني التي لو وجدت في الخارج لكان مطابقها عرضاً، لكنها لم توجد حقيقة هنا، بل اعتبرها الشارع أو العرف لما دعاهم إليه. وحيث إن حقيقتها شرعاً أو عرفاً عين الاعتبار، فلا مانع من اعتبارها بلحاظ أمر متقدّم متصرّم أو أمر مقارن أو متأخر، ولعل نظر من جعل العلل الشرعية معرفّات إلى ذلك، فإن المتقدّم أو المقارن أو المتأخر يكشف

(١) منطلق السفاء ١: ٧٠، ٨٢ المقالة الثانية من الفن الثاني الفصل الرابع والخامس، والجوهر النضيد: ٢٣، في المقولات العشر ٣٠ في مقولة الملك والاسفار لصدر المتألهين (رحمه الله) ٤: ٦ عند قوله: أنه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة، وكذا ٤: ٢٢٣، الفصل: ٦، في الجدة: إذ قال: أو قد يعبر 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.

(٢) المقصود: ... اعتبار المتعاملين مالكين والعين مملوكة...

عن دخول الشخص في عالم اعتبار الشارع، كما أن سببيتها 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 تسببي 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 مبادي الاعتبار - بما هو اعتبار - حتى يكتفى بوجودها للحاظي المسانخ له، بل في مبادي الشيء بوجودها الاعتباري، وهي الجهة المصححة المخرجة له عن مجرد فرض الفارض وأنياب الأغوال.

قلت: اقتضاء العقد - مثلاً - لا اعتبار الملكية ليس على حد اقتضاء الفاعل، بل على حد اقتضاء الغاية.

ومن البين: أن الغاية الداعية إلى الاعتبار لا يجب أن تكون مقارنة له وجوداً، فكما أن أمراً 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 أولي الأبصار.

وفيه أن المصلحة الداعية إلى شيء لا بد من أن تكون قائمة بذلك الشيء، فالمصلحة الداعية إلى اعتبار الملكية قائمة بنفس اعتبار الملكية، ومرتبة عليه لا على السبب، ولا بحالة للسبب دخل في صيرورة الاعتبار ذا مصلحة فيعود محذور الشرط المتأخر.

ويمكن أن يقال: إن مصلحة^(١) اعتبار الملك والاختصاص قائمة به في موطن الاعتبار، ولا يعقل أن يكون الخارج عن أفق الاعتبار قائماً به، كما لا يعقل أن يكون العقد الخارجي سبباً ومقتضياً للاعتبار، بل السبب الفاعلي نفس الاعتبار.

وكذا لا يعقل أن يكون العقد شرطاً لوجود الاعتبار ولا لمصلحته القائمة به في موطنه؛ لعدم الاقتران المصحح لفاعلية الفاعل والمتعم لقابلية القابل، خصوصاً مع كون الاعتبار قائماً بغير من يقوم به العقد، بل مصلحة اعتبار الاختصاص انحفاظ نظام المعيشة بعدم تصرف كل أحد فيما اختص بغيره قهراً

(١) قولنا: (يمكن أن يقال: إن مصلحة... إلخ).
توضيحه: أن تصحيح الشرط المتأخر في الاعتبارات مبني على مقدمات ثلاث:
إحداها - عدم دخل الإجازة - مثلاً - بوجودها الخارجي في وجود الاعتبار، ولا في وجود المصلحة خارجاً بنحو السببية والشرطية، كما أوضحناه في المتن.
ثانيها - كون تأثير الاعتبار في المصلحة القائمة به تأثيراً تشريعياً لا تكوينياً، فكما أن الأثر المترقب من الإيجاب كونه داعياً من قبل الشارع في ذاته، لا تحقق الدعوة الخارجية، وكذا الأثر المرغوب من النحریم كونه رادعاً من قبل الشارع في نفسه، لا تحقق الردع خارجاً، كذلك الأثر المرغوب من اعتبار الملكية لشخص خاص انحفاظ نظام المعيشة به تشريعياً؛ بحيث يمنع الغير عن التصرف في ملكه بدون رضاه تشريعياً لا خارجاً.
ثالثتها - أن اعتبار الملكية - القائم به المصلحة المزبورة - يتقوم بطرف خاص في أفق الاعتبار؛ لاستحالة اعتبار الملكية المطلقة الغير المضافة إلى طرف، فالطرف له دخل في تحقق اعتبار الملكية من حيث أصله على حد دخل ذات المعلوم في العلم، وذات المشتاق إليه في الشوق، ومن حيث خصوصيته لأجل كون الاعتبار الذي له المصلحة تشريعياً في هذا الفرض بالخصوص، ولكنه كالشوق وكالبعث لا بد من ملاحظة المشتاق إليه والمبعوث نحوه بنحو فناء العنوان في العنوان، فحينئذ يكون اعتبار مالكية المتعاقدين - تسبباً أو مباشرة أو إمضاء - ذا مصلحة فلا بد من حصول العقد المنسوب إلى الشخص خارجاً بأحد هذه الوجوه، وأخرى يكون اعتبار مالكية من عقد له - بحيث يُمضيه فيها بعد - ذا مصلحة في قيام مالكية من عقد له ولا يُمضيه فيها بعد، فإذا كان خصوصية الطرف بهذا المقدار، فلا محالة لا يتوقف إلا على فعلية ما يطابق الطرف عنواناً بذلك المقدار. [منه قدس سره] (ن، ق، ط).

عليه بنحو اقتضاء الأمر للدعوة، فإن اعتبار اختصاص شيء بشخص خاص يمنع عن التصرف فيه قهراً عليه منعاً تشريعاً.

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 موجباً للاختصاص، وهو التعاقد والتراضي، فيكون اعتبار الاختصاص - لمن حصل بالنسبة إليه تعاقد وتراض - إمضاء لما تعاقد عليه - صحيحاً موجباً لاحتفاظ النظام.

وإذا كانت الإجازة المتأخرة إمضاء للعقد السابق، فمقتضى اعتبار الاختصاص بعنوان الإمضاء، اختصاص الشيء على حد تخصيص المتعاقدين الممضى من حينه على الفرض، وتأخر الإمضاء عن العقد الممضى تأخر بالطبع لا بالزمان، كتأخر العلم عن المعلوم، فلا ينافي تقدم العقد أو تأخره، كما لا يجب مقارنتهما. فتدبر جيداً.

١٧ - قوله [قدس سره]: (فكون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات... الخ)^(١).

يمكن تقريب اقتضاء طرفية المتقدم أو التأخر لإضافة موجبة لحسن المأمور به بأحد وجهين:

الأول - أن التأخر مَعْنُون بعنوان إضافي يستلزم تَعْنُون المتقدم بعنوان إضافي آخر، كما هو شأن العناوين الإضافية المقتضية لتكرار النسبة، ومعنى شرطية التأخر كونه ملازماً لعنوان في المأمور به المتقدم، فوجود الشرط في الزمان المتأخر كاشف عن تَعْنُون المتقدم بعنوان إضافي، وعدمه في الزمان اللاحق عن عدمه في السابق، كما هو شأن المتضايفين.

(١) كفاية الأصول: ١٨/٩٣.

فإن قلت: هذا إنما يتم إذا لم يكن لمقولة الإضافة وجود في الخارج، وإلا فلا بد لهذا الوجود في السابق [من] علة وجودية؛ حيث إنه لم يتحقق من المكلف مثلاً، إلا الصوم في السابق، والاعمال^(١) في اللاحق، ودخل المتأخر في وجود المتقدم بوجوب عود الإشكال.

قلت: مقولة الإضافة وإن كانت موجودة في الخارج، وليست من الاعتبارات الذهنية كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية - كما هو الحق المحقق في محله^(٢) - لكن غاية ما يقتضيه البرهان وكلمات الأعيان أنها موجودة في الخارج، أما استقلالاً فلا .

توضيحه: أن للوجود - كما هو المقرر في مقره - درجات ومراتب من البروز والظهور، مختلفة في الشدة والضعف؛ فمنها مرتبة وجود الواجب - عز 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 شابهها من الأعراض إلى أن ينتهي العرض في ضعف الوجود إلى حد 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 أن وجود - زيد المتلبس بصفة العلم وجوداً للماهية الشخصية الزيدية، ووجود لعنوان العالم في الخارج دون الذهن، فكذلك وجود الفوقية

(١) كذا في الأصل، والأوفق بالسياق: والاعمال.

(٢) منطق الشفاء ١: ١٦١ في مقولة الإضافة. والأسفار ٤: ٢٠٠، الفصل الخامس والسادس في الإضافة.

للسماء، فإنها 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^(١)، 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، كالتيامن والتمياسر 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 عُقِلَ عُقِلَ معها عنوانان متضايفان. فافهم واغتنم.

والتحقيق: عدم سلامة هذا الطريق في دفع الإشكال لما تقرّر في محله: من أن المتضايفين متكافئان في القوة والفعلية، فلا يُعقَلُ فعلية أحدهما وشأنية الآخر، وعليه يستحيل تحقق العنوان الإضافي في الصوم لعدم تحقق عنوان الاغسال الآتية

(١) هكذا ذكره الشيخ الرئيس^(١)، وفي القسم الأول نظر: لأن مضايف العاشق هو المعشوق بالذات لا المعشوق بالعرض، والأول لا يتوقف على وجود صفة حقيقية في المعشوق كالعالم والمعلوم بالذات. (منه عفي عنه).

بعدم معنونه، والا لزم عدم تكافؤ المتضايفين.

فإن قلت: كما أن المتقدم والمتأخر عنوانان إضافيان، مع أن المفروض عدم وجود التأخر عند وجود المتقدم، فأحدهما فعلي 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^(١)، 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^(٢)، وهو: أن معية أجزاء الزمان في الوجود اتصالها في الوجود الوجداني التدريجي، وجمعية هذا الوجود الغير القار عين الافتراق.

وهذان الوجهان غير جاريين فيما نحن فيه:

أما الأول - فلأن المعنونة بعنوان حسن أمر به هو الصوم - مثلاً - بوجوده الخارجي لا بوجوده العلمي. وهذا الجواب من مثل الشيخ الرئيس وإن كان عجيبياً - لأن الزمان بوجوده العيني متقدم ومتأخر، والتكافؤ يعتبر في ظرف الاتصاف لا غير - إلا أن الغرض أن صحته على الفرض لا تجدي هنا؛ إذ الصوم بوجوده الخارجي مأمور به، فحسنه بحسب نحو آخر من الوجود لا

(١) الطبيعيات من كتاب الشفاء ١: ١٤٨ - ١٥٠ - الفصل العشر: في الزمان.

(٢) كتاب الأسفار ٣: ١١٥ - ١١٧، الفصل الثلاثون: في الزمان.

يقتضي الأمر به بحسب وجود آخر.

وأما الثاني - فالأمر فيه أوضح؛ إذ لا اتصال بين الصوم والأغسال في الوجود الوجداني على حدّ اتصال الأمور التدريجية؛ ليكون العنوانان متكافئين باتصال المعنويين في الوجود.

فاتضح: أن قاعدة التكافؤ مسلّمة غير مثلمة. هذا تمام الكلام في التقريب الأول.

والثاني - وهو الموافق لظاهر كلامه - زيد في علوّ مقامه - والمناسب لترشّح الوجوب المقدّمي إليه: أن المتأخّر ذو دخل في منشئية المتقدّم لعنوان حسن، كدخّل الغد في منشئية اليوم لعنوان المتقدم؛ إذ لولاه لما اتّصف اليوم بالتقدّم قطعاً، كما أنه لولا اليوم لما اتّصف الغد بالتأخّر جزماً، فمعنى شرطية المتأخّر دخله في منشئية المتقدّم لعنوان حسن بسببه أمر به، وهو بمكان من المعقولة، كما عرفت نظيره.

وفيه: أن دخل شيء في منشئية شيء لعنوان انتزاعي ليس جُزافاً، بل لدخله تارة في تألّف ماهية ذلك العنوان، وكونه من علل قوامه؛ بحيث لو لم يكن لا معنى للحيشية التي يتحيث بها منشأ الانتزاع، وأخرى لدخله في وجود ذات منشأ الانتزاع ووجود الحيشية فيه. فالتأخّر إن كان بوجوده العيني دخيلاً في المنشئية، فهو بوجوده الخاص من علل القوام أو من علل الوجود، فما لم يتحقّق ما شأنه كذلك لا يُعقل 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 منشئية الجزء المتقدّم للتقدّم، ولا للمتقدّم في منشئية 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 دخیلاً في منشئية طرفه لما هو ذاتي له.

والمراد من الذاتي هو الذاتي في كتاب البرهان - لا الذاتي في باب الكلّيات - بمعنى أن وضع نفس الشيء كافٍ في انتزاع المعنى، بخلاف الأبوّة - مثلاً - فإنها لا تنتزع من ذات الأب، بل فيها إذا انعقد من نطقته شخص آخر. وأما الزمانيات: فإنها 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 المتقدّم بعنوان حسن من قبل المتأخّر، إلّا أن له الإضافة فعلاً بمن يأتي بالتأخّر، فللصوم إضافة بمن تغتسل في الليلة المستقبلية، وكونها بمن تغتسل فعلي لا استقبالي، وكذلك كون العقد بحيث يبيّزه المالك.

قلت: كون المرأة تغتسل، وكون المالك يبيّز فيها بعد، ليس من العناوين الانتزاعية الموجودة في المرأة أو المالك، بل قولك: (تغتسل، ويبيّز) إخبار منك بالاغتسال والإجازة في الاستقبال، وإلّا فليس في من يُضاف 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: أن دخل المتأخّر أو المتقدّم في أمر عيني أو انتزاعي محال، لكن دخله في أمر جعلي لا موجب لاستحالته.

ومن الواضح: أن أنحاء التعظييات والتذلّلات والاحترامات متفاوتة في الرسوم والعادات، فيمكن أن يكون الفعل المسبوق بكذا أو الملحق بكذا تعظيماً واحتراماً عند الشارع، دون ما إذا تجرّد عنها. فافهم واستقم

[في التعريف اللفظي والشرح الاسمي]

١٨ - قوله [قدّس سرّه]: (تعريفات لفظية لشرح الاسم... الخ)^(١).

قد تكرر منه - قدّس سرّه - في الكتاب وغيره - كما عن بعض أهل المعقول - مرادفة التعريف اللفظي لشرح الاسم، ومساوقته لمطلب (ما) الشارحة، ومقابلته للحد والرسم، وهو يخالف لاصطلاح الحكماء، ولا مقابلة بينهما، بل الحد والرسم: تارة على نحو الحقيقة، ويعبر عنه بمطلب (ما) الحقيقية، وأخرى على نحو شرح الاسم، ويعبر عنه بمطلب (ما) الشارحة، بل المقابلة بين التعريف اللفظي والحد والرسم.

قال الشيخ الرئيس في الإشارات^(٢): (ومنها مطلب ما هو الشيء، وقد يطلب به ماهية ذات الشيء، وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل).

وقال شارحها المحقق الطوسي (قدس سرّه): (ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود). إلى أن قال: (والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا: ما الخلاء؟ وإنما لم نقل: عن مفهوم الاسم؛ لأن السؤال بذلك يصير لغوياً، بل هو السائل عن تفصيل مادل عليه الاسم إجمالاً).

فإن أُجيب بجميع مادل في ذلك المفهوم بالذات - ودلّ عليه الاسم بالمطابقة والتضمّن - كان الجواب حدّاً بحسب الاسم.

وإن أُجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دالّ عليه بحسب

(١) كفاية الاصول: ٢/٩٥.

(٢) منطق الإشارات ١: ٦٧ فما بعدها.

الالتزام على سبيل التجوز، كان رسماً بحسب الاسم).

وقال (قدس سره) في شرح كلام الشيخ أيضاً: (إنا إذا قلنا - في جواب من يقول: ما المثلث المتساوي الأضلاع؟ - إنه شكل يحيط به خطوط ثلاثة متساوية كان حدّاً بحسب الاسم).

ثم إنه إذا بينّا أنه الشكل الأول من كتاب (اقلیدس) صار قولنا الأول بعينه حدّاً بحسب الذات). انتهى ونحوه ما عن شارح حكمة الإشراق^(١). والفرق حينئذ بين (ما) الشارحة و(ما) الحقيقية: أن السؤال في الثانية بعد معرفة وجود المسؤول عنه دون الأولى؛ إذ الحقيقة والذات - اصطلاحاً - هي الماهية الموجودة.

وبالجملة: المعروف عندهم أن الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية، وهي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية. فلا تغفل.

وليس الغرض مما ذكرنا أن شرح الاسم لا يساوق التعريف اللفظي أحياناً، بل الغرض أن شرح الاسم المرادف لمطلب (ما) الشارحة لا يساوق التعريف اللفظي، كما هو صريح الحكيم المحقق السبزواري في شرح منظومتي المنطق والحكمة^(٢).

وكما هو صريح شيخنا العلامة الأستاذ (قدس سره) في أول مبحث العام والخاص^(٣)، فإن كلامهما صريح في مرادفة التعريف اللفظي وشرح الاسم

(١) حكمة الإشراق: ٥٩ فما بعدها.

(٢) شرح المنظومة - المنطق :- ٣٢ قال (رحمته الله): (... وفي مقابله [أي في مقابل التعريف الحقيقي] تعريف لسمي هو شرح الاسم وإيضاح حقيقة اللفظ). وكذا في شرح المنظومة - فلسفة وفن الحكمة :- ٨ - ٩ (غرر في بدهة الوجود)، فراجع ثمة.

(٣) كفاية الأصول: ٢١٥ / المقصد الرابع في العام والخاص.

لمطلب (ما) الشارحة.

[في الواجب المطلق والمشروط]

١٩ - قوله [قدس سره]: (وإلا لم يكذ يوجد واجب مطلق... إلخ)^(١).

لا يقال: البعث إلى الواجد للشرائط العامة مطلق، فإن مناط فعلية الإطلاق والاشتراط فعلية اتصاف البعث المنشأ بأحد الوصفين، لا ملاحظة أنه لولا وجدان الشرائط لكان المنشأ بعثاً شرطياً.

لأننا نقول: حيث إن البعث الحقيقي في صورة الاشتراط^(٢) غير موجود عنده (قدس سره)، فلا محالة لا يتصف إلا بالوجود والعدم، والمتصف بالإطلاق والاشتراط هو البعث في حد ذاته، لا بوجوده الحقيقي؛ بمعنى أن البعث إذا

(١) كفاية الاصول: ٦/٩٥.

(٢) قولنا: (حيث إن البعث الحقيقي... إلخ).

بيانه: أن الإطلاق والاشتراط متقابلان بتقابل العدم والملكية، فما لم يقبل الإناطة والتعليق لا يكون مطلقاً. والبعث المحقق لا يعقل تعليقه على شيء للزوم الخلف، فلا يقبل العدم، فالموجود من البعث لا مطلق ولا مشروط، ولا منافاة بينه وبين ما يقال من أن الوجوب الشرطي لا يخرج عن كونه كذلك بتحقق الشرط، وإذا لم يقبل الاشتراط حدوثاً لا يقبله بقاء. وجه عدم المناقاة: أن الموجود إذا لم يوصف بالاشتراط، فلا يوصف بالإطلاق، فالموجود من الوجوب بعد حصول الشرط لا مطلق ولا مشروط، فلا معنى لخروجه عن الاشتراط إلى الإطلاق.

نعم، بالاعتبار الذي كان مشروطاً بوجوده وجود المنوط بشيء، لا وجود غيره، ففعليته فعلية الوجوب المنوط بشيء، شرعاً لا فعلية غيره، لا أنه ينقلب من الاشتراط إلى الإطلاق، وبقيّة الكلام في محله. [منه قدس سره].

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
٢٠ - قوله [قدس سره]: (ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه... إلخ)^(١).

توضيح المقام: أنا لو قلنا بما ذهب إليه علماء الميزان - من أن أداة الشرط لمجرد إفادة التعليق والملازمة، وأن المقدم والتالي منسلخان عن الحكم وأنها يخرجان بذلك عن مقتضيات القضية من صحة السكوت عليها، واحتياها للصدق والكذب - فلا ريب حينئذ في ما أفاده المصنف (قدس سره) من عدم البعث الفعلي إلا بعد تحقق ما علق عليه. والوجه فيها ذهبوا إليه^(٢):



(١) كفاية الاصول: ٦/٩٥.

(٢) قولنا: (والوجه فيها ذهبوا إليه... إلخ).

إلا أنه كالمصادرة على المطلوب، وذلك لأن التعليق والاستلزام: إن كان ملحوظاً بالاستقلال، وكان صحة السكوت باعتبار الحكاية عنه أو جعله، كان طرفاه كما قيل خارجين عن مورد الحكم، إلا أن القضية الشرطية ليست كذلك لوضوح أن أجزاء القضية في المقدم والتالي لا تتكفل لعنوان التعليق والاستلزام اسماً حتى يكون مورداً للحكم، بل الأداة تتكفل وقوع مدخولها موقع الفرض والتقدير، وما بعدها يتكفل نسبة الطلوع إلى الشمس - مثلاً - والترتيب أو الفاء يدل على الاستلزام الحر في وقوع المقدم موقع الإناطة والتعليق، وقضية التالي تتكفل نسبة الوجود إلى النهار.

فما في كلمات جملة من علماء الميزان^(٣) - [من] أن مفاد هذه القضية أن طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار - صحيح من وجه دون آخر، فإنها تدل على الاستلزام الحر في، لا على حمل الاستلزام: ليكون مورداً للحكم ومصححاً للسكوت، بل ظاهر الحكم باتحاد عنوان المحمول في التالية لموضوعه في فرض اتحاد عنوان المحمول في المقدم في الحرفية: لموضوعه. فتدبره جيداً [منه قدس سره]، (ن، ق، ط).

(أ) منطق الإشارات ٨: ١٣٩.

أن الحكم بالتعليق بين الطرفين^(١)، لا يجتمع مع الحكم بالطرفين؛ إذ الطرفُ بها هو متعلِّقٌ للنسبة الحكمية، لا يُعقل أن يعتبر فيه حكم. واشتهر بينهم^(٢): أن صدق الشرطية بصدق الملازمة، لا بصدق الطرفين، ولذا صَحَّ أن يقال: إن كان زيد حماراً كان ناهقاً، مع أنه لا يصحَّ 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 بها نسب إلى علماء الادبية: من أنَّ القضية الشرطية تفيد ثبوت المحمول في التالي لموضوعه على تقدير المقدم، فربما يتوهم حينئذ أن البعث فعلي في المقام.



وتحقيقه: أنَّ أداة الشرط - كما يساعده الوجدان وملاحظة مرادفها بالفارسية - تفيد أنَّ مدخولها - المسمَّى بالشرط والمقدم - واقع موقع الفرض والتقدير، وأن الملازمة والتعليق وأشباه ذلك، تستفاد من ترتيب الجزاء والتالي على أمر مقدَّر الوجود مفروض الثبوت؛ لأن طبع المرتب على مفروض الثبوت على حسب طبع المرتب عليه، فيكون وجوده دائراً مدار وجوده إن مقدراً فمقدراً، وإن محققاً فمحققاً، ولذا قالوا: إن (لو) حرف الامتناع؛ لأن مدخوله بحسب أصله الماضي، وتقدير أمر في الماضي يدلُّ على أن المحقق عدمه، وإلا لما احتاج وجوده إلى الفرض والتقدير.

(١) إلا أنَّ التعليق والإناطة والملازمة وأشباهها في القضايا الشرطية ملحوظة على الوجه الحرفي، فلا تكون طرفاً للحكم، فالحق ما ذهب إليه علماء الادبية. (منه عفي عنه).

(٢) الجواهر النضيد: ٤٣، في مناط الصدق في القضايا الشرطية.

ومن الواضح أن وجود ما تحقق عدمه محال، فالمقدّر محال، وما رتب عليه كذلك، والمراد من وقوع المدخول موقع الفرض والتقدير، نظير ما اشتهر في علم الميزان في القضية الحقيقية: من أن موضوعها ينطبق على الأفراد المحققة والمقدرة، فإذا قيل: (كل إنسان ضاحك) لا يختص الموضوع بها صدق عليه الإنسان محققاً في أحد الأزمنة؛ لعدم اختصاص المحمول به، بل يعم كل ما لو وجد كان إنساناً، فكل ما فرضه وقدره العقل مصداقاً لطبيعة الإنسان يراه مصداقاً لعنوان الضاحك، فليس المفروض بها هو مصداق الموضوع، بل الفرض فرض مصداق الموضوع؛ إذ الموضوع الحقيقي كل ما هو إنسان بالحمل الشائع، وهو كما يكون محققاً يكون مقدراً؛ إذ كما للعقل قوة لحاظ الشيء بالحمل الأولي، له قوة لحاظ الشيء بالحمل الشائع بنحو المحاكاة لما في الخارج فعلاً، أو بنحو الفرض والتقدير.

ومما ذكرنا يظهر للم تأمل: أن المحكوم عليه ليس هو الأمر الذهني، بل الأمر الخارجي المفروض، وكذا الحال في القضايا الشرطية، فإن الملازمة حيث لم تكن مختصة بطرفين موجودين تحقيقاً، فلذا جعل المقدم واقعاً موقع الفرض والتقدير؛ كي يعلم أنه كلما فرض المقدم كان التالي ثابتاً، لكنه بنحو من الثبوت المناسب لثبوت المقدم؛ بمعنى أن فرض ثبوت طلوع الشمس فرض ثبوت لازمه، وهو وجود النهار، كما أن ثبوته المحقق سبب لثبوت لازمه كذلك.

ومنه تبين: اندفاع توهم أن ثبوت التالي في فرض ثبوت المقدم فعلي؛ إذ بعد الفرض لاحالة منتظرة لثبوته فعلاً، فإننا لاندعي أن ثبوته فعلاً يحتاج إلى فرض أمر آخر كي يكون خلفاً، بل نقول: إن تقدير وجود المقدم تقديره بلوازمه، فيكون وجوده على حسب وجود مقدمه، وإلا فمن البين أن النسبة الحقيقية لا تقوم بوجود تحقيقي ووجود تقديري.

ومن الواضح أن وجود النهار تحقيقاً يلزم 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 بها هو موجود في لحاظ الأمر ولو بنحو المراتية لما في الخارج، فينتزع التقيّد والتعليق والملازمة، لا بمعنى فرض الوهم، بل المولى يلاحظ المجيء الخارجي، ويقدر وجوده في لحاظه واعتباره^(١)، وفي هذا الفرض يبعث حقيقة نحو الإكرام مثلاً، فمن البعث نحو الإكرام في فرض مجيء زيد - الذي لا وجود له إلا في ظرف اللحاظ والاعتبار - ينتزع التقيّد والارتباط الحاصلان جعلاً بإيجاد البعث في هذا الفرض.

توضيحه: أن دخل المجيء في مصلحة البعث الحقيقي وإن كان واقعياً، إلا أن ملازمته للبعث جعلية؛ ضرورة أنه لولا الإنشاء بداعي 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 تستدعي طرفين فعليين في ظرف الملازمة، فلا بد من القول بالبعث الفعلي حال جعل الملازمة والالتزام بقدية المجيء المقدر وجوده.

قلت: إن كان المجيء - المقدر وجوده - ملحوظاً بنفسه وقيداً بشخصه، فلا

(١) ولا يخفى أن ما ذكرناه - من أن مدخول أداة الشرط واقع موقع الفرض والتقدير - لا دخل له بفرض^(٢) المولى والمتكلم لمجيء زيد والبعث حاله، كما لا يخفى. [منه قدس سره].

(٢) في الاصل: (لا دخل له لفرض...).

محالة يتحقق البعث الحقيقي، ولادخالة للمجيء في البعث إلا بوجوده الملحوظي بها هو كذلك، فلا موجب لترقب وجود المجيء خارجاً، لا في وجود البعث تحقيقاً، ولا في ترتب آثاره عليه؛ إذ لا حالة منتظرة لشيء هناك، وإن كان المفروض وجوده ملحوظاً بنحو المراتية لما في الخارج، فلا محالة يكون القيد الحقيقي هو المجيء الخارجي، ولا معنى حينئذٍ لتحقيق المقيّد بلا قيده، غاية الأمر أن القيد الخارجي قد يوجد بنحو وجوده التحقيقي، فيوجد المقيّد بهذا النحو من الوجود، وقد يفرض وجوده الخارجي، فيلزمه ثبوت لازمه ثبوتاً مناسباً لثبوت ملزومه، ومعنى جعل الملازمة جعل الإنشاء الخاص بحيث لا ينفك اتصافه بالبعث الحقيقي عن المجيء خارجاً، فالمحقق فعلاً هي هذه الحيثية، وأما عدم الانفكاك الفعلي، فإنما هو في الخارج بين الطرفين كما في العلوية والمعلولية.

والتحقيق: أن الاشتراط والإنشائية وإن كان إلى الآخر للبعث الحقيقي بوجود الشرط عنواناً؛ لاستحالة إنشائية ماسنخ وجوده اعتباري بأمر خارج عن أفق الاعتبار، وكيف يُعقل أن يكون للبعث الإنشائي بداعي البعث الحقيقي اقتران بمجيء زيد خارجاً حتى يكون مشروطاً به؟ مع أن الشرط: إما مصحح فاعلية الفاعل، أو متمم قابلية القابل، فهو من شؤون الفاعل أو القابل، فالإنشاء بداعي جعل الداعي، إنما يكون مقترناً بوجود الشرط عنواناً في أفق الاعتبار لا بوجوده خارجاً، لكنه حيث إن الشرط لوحظ بنحو فناء العنوان في المعنوي، فلا محالة ما لم ينطبق على مطابقه لا يكون لما أنيط به فعلية، كما في العنوان المأخوذ في المكلف، فإن الحكم وإن كان متعلقاً به بعنوانه لا بمعنونه لقيام الحكم بالحاكم لا بالمحكوم، لكنه ما لم يصل العنوان إلى حد ينطبق على معنونه فعلاً لا يكن للحكم فعلية.

وسياقي - إن شاء الله تعالى - أن فعلية الحكم مساوقة لفاعليته، فتوهم: - أنه لوجوده الفعلي مقام، ولتأثيره مقام آخر - باطل، بل حقيقة الإنشاء بداعي

جعل الداعي إنَّما يكون جعلاً للداعي بالفعل إذا أمكن أن يكون داعياً وباعثاً بالفعل، فمع ترقّب ما ينطبق عليه عنوان موضوع الحكم أو عنوان شرطه، لا يُعقل فعليته المساوقة لفاعليته وإن كان الإنشاء بداعي جعل الداعي - المرتب على مجيء زيد - محققاً، لكنه غير موصوف بكونه باعثاً بالفعل إلا عند انطباق عنوان الشرط على مطابقه في الخارج، وهذا لا يوجب أيضاً أن يكون الأمر الخارجي بخارجيته شرطاً للبعث بما هو بعث، بل كونه بحيث ينطبق على مطابقه بالفعل مصحح لفاعلية الإنشاء بداعي جعل الداعي بحيث يكون مصداقاً لجعل الداعي، فمقام جعل الشرطية تشريعاً غير مقام فعلية الشرطية بفعلية الشرط المستتبعة لفعلية المشروط كما عرفت.

ودعوى: أن البعث على طبق الإرادة ومنها ينبعث، ومن الواضح أن الإرادة النفسانية لا تتقيّد إلا بالموجود الذهني، ولا يُعقل تقيدها بالموجود الخارجي.

مركز تحقيق تكوّن علوم اسلامی

مدفوعة: بأن الإرادة ليست من الأفعال ذوات المصالح؛ كي يعقل إناطتها وربطها بشيء، ومبadiها - بما هي مبadiها - لا تختلف باختلاف المراتب، وليس الكلام فيها قطعاً.

نعم، إذا كان المراد في اتصافه بالمصلحة الداعية إلى إرادته موقوفاً على شيء، فلا محالة لا يتعلّق به الإرادة إلا بعد تحقّق ماله دخل في اتصافه بالمصلحة، ولا معنى حينئذٍ لكون لحاظه موجباً لإرادة ما أنيط به؛ بداهة أن الموجب لاتصافه بالعنوان المصحح لإرادته وجوده الخارجي لا الذهني.

نعم، بعد تمامية المتعلّق - من حيث القابلية لتعلّق الإرادة به - لا بدّ من تحقّق مبadi الإرادة المسانخة لها من حيث كونها أموراً واقعة في مرحلة النفس.

ولو تنزلنا عن ذلك، وتصورنا ارتباط الإرادة بشيء، فلا محالة لا توجد الإرادة إلا بعد وجود ما أنيطت به، وليس حالها كالبعث حتى يمكن تعليقها فعلاً على شيء استقبالي.

وتوهم: إمكان إرادة شيء في ظرف فرض مجيء زيد لا مطلقاً.

مدفوع: بأن الإرادة التكوينية علة تامة للحركة نحو المراد، فمع عدم تحقق المفروض لا يعقل انعقادها في النفس، والإرادة التشريعية وإن كانت بنفسها علة ناقصة إلا أنها لا بد من أن تكون بحيث إذا انعقاد المأمور لما أمر به كانت علة تامة 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 لأن تقيّد شيء بشيء ليس جُزافاً، ومجيء زيد لو كان له دخل لكان في مصلحة المراد، أو في مصلحة فعل المريد وهو الإيجاب. وأما الإرادة والشوق فليسا من الأفعال ذوات^(١) المصالح والمفاسد، بل صفات نفسانية تنقدح في النفس عقيب الداعي، فلا يعقل إناطتها جعلاً بشيء.

ومنه تبين حال البعث الحقيقي: فإنه الإنشاء بداعي جعل الداعي، بحيث لو مكّن المكلف من نفسه كان علة تامة 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 كلما فرض مجيء زيد يفرض مصداقية البعث الانشائي للبعث الحقيقي، وكلما تحقق مجيء زيد صار الإنشاء معنوياً بعنوان البعث تحقيقاً.

فاتضح مما فصلنا القول فيه: أن البعث الحقيقي ثابت قبل وجود قيده

بشوت تقديرى، وبعده بشوت تحقيقي، والمنفّي في كلامه - زيد في علوّ مقامه - هو الثاني، لا مطلقاً كي ينافي ما ذهب إليه من صحّة الاستصحاب التعليقي.

وقد مرّ منّا سابقاً، وسيجيء - إن شاء الله تعالى - في محله أن تمام ما بيد المولى - في مقام البعث والزجر - هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، وأما اتصافه بكونه باعثاً أو زاجراً بمعنى ما يمكن أن يكون كذلك، فهو غير مقوم لحقيقة الحكم الذي بيد المولى إيجاده، فتوقّف اتصافه على وصوله عقلاً أو على قيد أخذ فيه شرعاً وإن كان موجباً لترقي الحكم من درجة الإنشاء إلى درجة الفعلية، إلا أنه أمر خارج عما كان أمره بيد المولى، والغرض دفع توهم: أن هذا المعنى الانشائي المنطبق عليه البعث التقديرى، ليس من الحكم الشرعى في شيء، وأنه لا ثبوت للحكم بأيّ معنى كان.

٢١ - قوله [قدّس سرّه]: (أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئته... الخ)^(١).

قد عرفت في أوائل التعليقة^(٢): أن المعاني الحرفية والمفاهيم الأدويّة مع أن وضعها عام والموضوع لها خاص، إلا أن معانيها غير جزئية عينية ولا ذهنية، بل جزئيتها وخصوصيتها بتقومها بطرفيها، كما أنها غير كلية بمعنى صدقها على كثيرين لأنها لا جامع ذاتي لها حتى يصدق على أفرادها.

نعم كليتها بمعنى قبولها لوجودات لا محذور فيها؛ لأنّ القدر المسلّم من خصوصيتها هي الخصوصية الناشئة من التقوم بطرفيها فقط، لكنه مع هذا كله لا مانع من تقييدها بمعنى أن البعث الملحوظ نسبة بين أطرافها من الباعث

(١) كفاية الاصول: ١/٩٧.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٨.

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 وإن لم يكن جامع ذاتي بين النسبة الغير المتخصصة 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 واسع يصدق على أزيد مما يصدق عليه ما يندرج تحته. فتدبر جيداً.

بل التحقيق: أن المعنى الإنشائي وإن كان جزئياً حقيقياً 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 شيء، ومن البديهي أن المعلق عليه الطلب ليس من شؤونه وأطواره كي يكون موجباً لتضييق دائرة مفهومه. فافهم واستقم.

٢٢ - قوله [قدس سره]: (مع أنه لو سلم أنه فرد، فانما يمنع... الخ)^(١).

هذا إنما يناسب ما إذا كان تفرده وجزئيته من ناحية الانشاء، وأما إذا كان نفس المعنى جزئياً حقيقياً - كما ربما يقال - فلا إطلاق في حد ذاته، كي يقبل إنشاؤه مقيداً، ولعله أشار إليه بقوله: فافهم.

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب يندفع به أيضاً إشكال عدم قابلية الطلب

للاطلاق والتقييد، من حيث انقلاب المعنى الحرفي اسماً لاستدعائها للحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى الطلب.

وجه الاندفاع^(١): أنه تارة يلاحظ الطلب الملحوظ بتبع غيره بنحو السعة، وأخرى يلاحظ المعنى الضيق بتبع غيره.

(١) قولنا: (وجه الاندفاع أنه تارة... إلخ).

وذلك لأن الإطلاق والتقييد ليسا من الأمور القهرية؛ بل من الأمور المتقومة باللحاظ فيتبعان كيفية لحاظ ذات المعنى، فإن كان ذات المعنى ملحوظاً استقلالاً كان إرساله وتقييده كذلك، وإن كان ملحوظاً آلياً كان إرساله وتقييده كذلك، فإنه لا يحتاج الإطلاق والتقييد إلى لحاظ آخر غير لحاظ المعنى بوجه مخصوص فإنها من اعتبارات المعنى الملحوظ. هذا على القول بعدم كون المعنى الحرفي في ذاته آلياً. وأما على ما هو الحق من كونه كذلك في حد ذاته - لا بلحاظه كذلك - فالوجه فيه أن الاتحاد الآلي الذي يكون بين الموضوع والمحمول ربما يلاحظ آلياً بها هو، وربما يلاحظ هذا الاتحاد الآلي في فرض اتحاد آلي آخر مثلاً، وكذا البعث النسبي الآلي بين المبعوث والمبعوث إليه ربما يلاحظ بها هو من دون اقتران بشيء، وربما يلاحظ هذا البعث الآلي النسبي بها هو مقترن بشيء آخر، فالكل من ذات المعنى والخصوصيات التي باعتبارها يكون وجوداً وسبباً أو ضيقاً آلي ذاتاً ولحاظاً لما مر مراراً من أن الآلي بذاته آلي في جميع وجوداته وبتام اعتباراته.

وأما ما يقال: من رجوع القيد إلى المادة المنتسبة لا إلى ذات المادة، ولا إلى مفاد الهيئة؛ لأن مفاد أداة الشرط ربط جملة بجملة، والمادة معنى إفرادي، فلا يكون القيد لذات المادة، ولأن مفاد الهيئة معنى حرفي آلي، والتقييد يحتاج إلى لحاظ استقلالي، فالقيد راجع إلى نتيجة القضية، وهي في قضية (النهار موجود) وجود النهار، وفي قضية (أكرم زيداً) انصاف الإكرام بالوجود، فالقيد وجود النهار بطلوع الشمس، وانصاف الإكرام بالوجوب بمجيء زيد، فالإكرام المنتسب إليه الوجوب هو المعلق على مجيء زيد.

فهو مندفع: أولاً - بأن الإطلاق والتقييد يتقومان باللحاظ، أما كونه استقلالياً فلا، بل تابعان لما اعتبرا فيه، فإن كان استقلالياً فالإطلاق والتقييد كذلك، وإن كان آلياً، فهما كذلك،

وأما الجواب عنه بالنظر إلى الطلب الإنشائي^(١) بنظرة ثانية استقلالاً، فهو إن صحّ فإنها يصحّ في تقييده بمعنى آخر، وأما إطلاقه فليس إلا بإنشائه مرسلًا بالنظرة الأولى.

→

وقد عرفت كيفية الإطلاق والتقييد الآليين، وأنها نحوان من الاتحاد الآلي أو البعث الآلي فإن كثرة الأطراف وقلتها الموجبتين لسعة الوجود الآلي وضيقه لا تنافيان الآلية. وثانياً - أن مفاد الحمل : هذا ذاك، ونتيجته : كون هذا ذاك، وأما طلوع الشمس ووجود النهار فهو مصحح للحمل لا نتيجته، ومقتضى قياس الإنشاء بالإخبار أن يكون نتيجة الإنشاء وجوب الإكرام لا الاتصاف.

وثالثاً - أن مفاد القضية الشرطية إذا كان ربط جملة بجملة، فلا بد من ملاحظة مفاد الجملتين وربط أحدهما بالآخر، وليس مفادهما إلا نسبة حكمية في الطرفين في الخبرية ونسبة حكمية في طرف، ونسبة بعثية إنشائية في طرف آخر في الجملة الإنشائية، لاما هو غير مذكور لا في الخبرية ولا في الإنشائية. مركزية كميّة علوم إسلاميّة

وبالجملة الاتصاف بنحو المعنى الاسمي غير مذكور، ولا قابل لصحة السكوت عليه وبالمعنى الحرفي قابل للسكوت، إلا أنه غير مفاد الجملة، بل منتزع عن ورود النسبة البعثية على المادّة، مضافاً إلى أن المراد من الاتصاف الحرفي: إن كان عين النسبة البعثية فلا فائدة في تغيير الاسم، وإن كان أمراً متأخراً عن ورود النسبة البعثية فإن كان أحد طرفيه النسبة البعثية فالنسبة لا يعقل أن تكون طرفاً، وإن كان الوجوب الاسمي فهو غير مفاد الهيئة، ولا أثر في السلام للوجوب بالمعنى الاسمي ليكون طرفاً للاتصاف، مضافاً إلى أن الاتصاف الحرفي كالنسبة البعثية أمر آلي، ولا فرق بين آلي وآلي في عدم قبوله للتقييد. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

(١) قولنا: (وأما الجواب عنه بالنظر إلى الطلب الإنشائي... إلخ).

كما هو مفاد الجواب الأول عن إشكال جزئية المعنى الحرفي.

توضيحه: أن اعتبار الإطلاق والتقييد، وإن كان اعتبار المعنى لا بشرط قسمياً واعتباره بشرط شيء فلا حاجة في مقام الثبوت إلى لحاظين ونظرين: إلى ذات المعنى، وإلى شأنه

←

→ وخصوصيته، كما لا دخل في هذه المرحلة بإفادة ذلك الواحد مرسلًا أو مقيدًا بدالين أو بدال واحد، إلا أن دعوى عدم قابلية المعنى الآلي للإرسال والاشتراط تندفع بعد الغض عن بطلانها في نفسها بإمكان لحاظ المعنى آلياً، ثم لحاظه استقلالياً لإناطته بشيء مثلاً، نعم إذا كان الآلية بنفس اللحاظ وكان ذات المعنى واحدة في الاسم والحرف كان لازمه انقلاب الملحوظ الآلي استقلالياً ومثله لا مانع منه، فإنه كما عن بعض المحققين: من قبيل خلع صورة ولبس صورة أخرى مع انحفاظ المادة، فإن ذات المعنى هنا بمنزلة المادة، واللقاظ الآلي والاستقلالي بمنزلة الصورة فورد صورة على صورة محال، أو انقلاب صورة إلى صورة مع عدم مادة مشتركة محال، وأما مع ثبوت المادة المشتركة وخلع صورة ولبس صورة أخرى فلا محذور.

وأما إن كان ذات المعنى آلياً - كما هو الحق - فلا يعقل انحفاظها مع ورود اللحاظ الاستقلالي الذي يقتضيه الإطلاق والتقييد على الفرض، ولامادة مشتركة حتى يكون كالشق الأول؛ لما مرّ مراراً من أن إلغاء الخصوصيات المقومة لآلية النسبة الحقيقية إخراج لها عن النسبة، وهذا هو الانقلاب إلا بورد اللحاظ الاستقلالي على عنوانه الثاني في معنونه، فإن الملحوظ حيث إنه عنوان اسمي كعنوان البعث النسبي، فهو قابل للحاظ الاستقلالي، وحيث إنه لوحظ فانياً في معنونه - وهي النسبة الحقيقية الملحوظة آلياً أولاً - فيسري الإطلاق والتقييد إليها ويكون نتيجته نتيجة سائر المطلقات والمقيدات الاسمية.

هذا هو التحقيق في تعقل الإطلاق والتقييد بالنظرة الثانية، إلا أن مقام الإثبات قاصر عن ذلك إذ لا تنضمّن القضية الشرطية إلا ذكر القيد بعد ذكر المقيد بذاته، ولا تنضمّن ذكر المقيد في ضمن القيد ليكون دالاً على ملاحظة المقيد ثانياً في ضمن ملاحظة القيد.

وأما ما ذكرناه في الجواب عن النظر إلى الطلب ثانياً، فهو مبني على الغض عن جميع ما ذكرنا من المحاذير، وأنه لو صحّ لصحّ في التقييد بمعنى تعليق الموجود من الفرد على شيء لا تضيق دائرة الطلب.

بيانه: أن الإطلاق والتقييد بمعنى التوسعة والتضييق ليسا إلا بمعنى ملاحظة المعنى بوجه اللا بشرطية وبشرط شيء، فهما من اعتبارات المعنى باللحاظ الأول، وأما الإطلاق والتقييد بمعنى تعليق الموجود على شيء وعدمه، فليسا هما من اعتبارات المعنى، بل المفروض أنه تعليق للموجود بعده على شيء، فهو يحتاج إلى نظرة ثانية، كما أن عدمه لا يحتاج إلى نظر أصلاً، إلا

٢٣ - قوله [قدس سره]: (قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب... إلخ) (١).

الأولى أن يقال (٢): إن الانشاء إذا أُريد به ما هو من وجوه الاستعمال، فتخلفه عن المستعمل فيه محال وجد البعث الحقيقي أم لا.

وإذا أُريد به إيجاد البعث الحقيقي، وهو الملازم للوجود، فالجواب عنه: أن الإثبات ملازم للثبوت المناسب له، وما هو الثابت فعلاً هو البعث بثبوت فرضي تقديري؛ حيث جعل المرتب عليه واقعاً موقع الفرض والتقدير، وإثبات شيء كذلك لا يتخلف عن الثابت بذاك النحو من الثبوت. وأما ثبوت البعث تحقيقاً فيتبع ثبوت المرتب عليه تحقيقاً، وإنشاء لا يكون مطابقاً ومصادقاً لإثبات البعث تحقيقاً إلا بعد ثبوته تحقيقاً، فلا إثبات كذلك كي يلزم التخلف.



→ أنك قد عرفت ما هو الحق حتى على هذا المبنى، فتدبر جيداً. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

(١) كفاية لاصول: ١٤/٩٧. مركز تحقيق تكملة علوم اسلامی

(٢) قولنا: (الأولى أن يقال... إلخ).

توضيحه: أن معنى اتحاد الایجاد والوجود ليس إلا أن الهوية الواحدة لها نسبتان: نسبة إلى فاعلها، ونسبة إلى قابلها، فباعتبار الأولى إيجاد الفاعل، وباعتبار الثانية وجود القابل، ولا يعقل تحقق إحدى النسبتين من دون تحقق الهوية المزبورة، وتلك الهوية - سواء كانت حقيقية أو اعتبارية - إما متحققة فالنسبتان كذلك، وإما غير متحققة فكذلك النسبتان، وعليه فالإنشاء - كما هو الداعي كما أن نحو وجوده الإنشائي عين إيجاده؛ حيث إن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، وهو نحو من استعمال اللفظ، ويستحيل الإيجاد الإنشائي من دون وجود المعنى الإنشائي؛ لاستحالة الاستعمال مع عدم المستعمل فيه فعلاً في مرتبة وجوده الاستعمالي، كذلك من حيث منشئته للبعث الحقيقي، فإن إيجاد المعنى الانتزاعي بوجود منشئه، فإيجاد البعث بوجود منشئه يستحيل انفكاكه عن وجود البعث الانتزاعي، وكذا الأمر في الملكية الاعتبارية، فإن حقيقتها عندنا عين اعتبار الملكية، فالهوية الاعتبارية لها نسبة إلى الاعتبار، فيكون إيجاداً اعتبارياً منه، ولها نسبة إلى طبيعي الملكية، فيكون وجوداً اعتبارياً له، ولا يعقل تحقق الاعتبار

فعلاً وتأخر المعنى المعتبر؛ إذ الاعتبار المطلق لا يوجد فلا محالة يتقوّم بمعنى الملكية، والمفروض عدم الوجود للملكية إلا بالاعتبار أولاً وآخراً، فلا بد من تحقق المعنى المعتبر حين تحقق الاعتبار.

وبما ذكرنا تبين: أنه لا فرق بين الإيجاد التكويني والتشريعي من حيث اتحادهما مع الوجود المناسب لكل منهما، فتوهم الانفكاك في عالم التشريع ناشئ عن عدم الالتفات إلى وجه الاتحاد وكيفية الاعتبار، وأن اعتبار الملكية وإن كان عمل النفس إلا أنه يفارق التصوّر واللمحظ المتعلق بموجود حقيقي في المتأخر، فإنه لا وجود للمعتبر هنا إلا هذا النحو من الوجود، فكيف ينفك الإيجاد فيه عن الوجود؟

وأما توهم: لزوم الانفكاك بتقريب: أن البحث حيث إنه معلق على شرط أو مرتب على موضوع غير فعلي، فلا بد من أن يكون فعلية وجوده متأخرة، وحيث إنه مجعول تشريعي زمام أمره بيد الشارع، فلا بد من تعلق المجعول بالإيجاد به فعلاً، وإلا لو وجد بوجود الشرط مثلاً لكان من لوازم وجوده لا من مجعولات الشارع.

فمندفع: بأن كونه مجعولاً تشريعياً لا يقتضي أزيد من كونه موجوداً بإيجاد منشئه شرعاً، ولولا إنشائه بداعي جعل الدعي على تقدير خاص لما وجد في ذلك الفرض، فالبحث موجود له قيام انتزاعي بمنشئه عند حصول ذلك التقدير، وله قيام انضمامي صدوراً بتبع قيام منشئه بالشارع، وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي على ذلك التقدير، فهذا الإيجاد والوجود الانتزاعي منسوب إلى الشارع بجعله الإنشاء الخاص.

هذا كله في البحث الذي ليس حقيقة اعتباراً ابتدئياً من الشارع، بل انتزاعي بتبع منشئه.

وأما الاعتبارات المحضة التي يعتبرها الشارع كالملكية - مثلاً - فلا توجد إلا عند حصول ما جعله الشارع سبباً كالعقد، فتكون القضايا المتكفلة لحصول الملكية عند العقد: إما إخباراً عن حصول الاعتبار منه عند تحقق العقد، أو إنشاء لإظهار الاعتبار عند تحقق العقد، فتدبر: [منه قدس سره] (ن، ق، ط).

٢٤ - قوله [قدس سره]: (كالإخبار به بمكان من الإمكان... الخ)^(١).

فإن الإخبار أيضاً فعل تكويني من المخبر، كالإنشاء من المنشئ، فكما لا ينافي كون المخبر به أمراً تعليقياً كذلك الانشاء.

ويمكن أن يقال: إن ما يقتضيه عنوان الإخبار اتصاف متعلقه بكونه مخبراً به لا ثبوت مطابق المخبر به فعلاً، بخلاف الإنشاء بمعنى إيجاد البعث، فإنه يقتضي وجود البعث لتلازم الإيجاد والوجود.

لا يقال: لو كان اتصاف متعلق الحكاية والإخبار بعنوان كونه محكياً عنه ومخبراً به مطلقاً لا مقيداً لزم كذب القضية الشرطية مع كذب أحد الطرفين، مع أن الشرطية صادقة ولو مع كذب الطرفين، ولذا ذهب علماء الميزان^(٢) إلى أن مفادها إثبات الملازمة، فلا مناص من أحد أمرين: إما ما التزم به علماء الميزان، أو جعل المخبر به بما هو كذلك مقيداً، فيكون التنظير بالإخبار صحيحاً.

لأنا نقول: بعد ما عرفت سابقاً - أن شأن أداة الشرط جعل متعلقها واقعاً موقع الفرض والتقدير، فيكون المعلق عليه أيضاً مفروض الثبوت - تعرف أنه لا يدور صدق الشرطية على أحد الأمرين، بل الحكاية مطلقة، لكن المحكي عنه أمر مفروض الثبوت: إما بفرض عقلي، أو بفرض وهمي، وموطن النسبة هو الخارج الفرضي التقديري، لا الخارج بقول مطلق، ليلزم الكذب مع عدم تحقق

(١) كفاية الاصول: ١٦/٩٧.

(٢) كالجواهر النصيد: ٤٣ / مناط الصدق في القضايا الشرطية.

المقيد، كما يلزم في مثل (زيد يجيء بعد مجيء عمرو). كما يتوهم رجوع الشرطية إلى مثله بناء على عدم تقيّد المخبر به بها هو كذلك، لأن الفرض والتقدير قيد الإخبار واتصاف متعلّقه بكونه مخبراً به. وأما عدم تقيّد الإخبار دون المخبر به فغير معقول؛ لأنّ الإخبار يصحّ عنوان المخبر في الفاعل، وعنوان المخبر به في متعلّق الخبر، وعنوان المخبر مع المخبر به متضايقان متكافئان، ومبدأ العنوانين واحد، مضافاً إلى عدم مساعدة القضية اللفظية؛ بداهة أن هذه العناوين خارجة عن مفادها كما لا يخفى.

٢٥ - قوله [قدّس سرّه]: (كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقاً... الخ)^(١).

فإن قلت: هذا في البعث والتحريك، 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 مطلقاً، بل الشوق المتأكّد المحرّك للعضلات نحو الفعل في الإرادة التكوينية، ونحو البعث والتحريك في الإرادة التشريعية. فكما أنه مع المانع عن تحقّق المراد خارجاً لا يتحقّق الشوق المحرّك للعضلات نحو المراد في الإرادة التكوينية مع الشوق التام إلى المراد، كذلك مع المانع عن البعث المحصّل للمراد لا يتحقّق الشوق المحرّك نحو البعث والتحريك. فليس مطلق الشوق إرادة لا تكوينياً ولا تشريعاً.

٢٦ - قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة أن التبعية كذلك... الخ)^(٢).

(١) كفاية الأصول: ١٧/٩٧.

(٢) كفاية الأصول: ٦/٩٨.

قد مرّ منا سابقاً: أنّ الإنشاء إذا كان بداعي البعث صحّ أن يكون بعثاً فعلياً، وإلا فلا ينقلب عما هو عليه.

فالحكم الواقعي: إن كان إنشاء لا بداعي البعث فلا يبلغ درجة الفعلية البعثية أبداً، وإن كان إنشاء بداعي البعث فتبعيته لمصلحة الفعل تبعية المقتضى للمقتضى، لا تبعية المعلول للعللة التامة، فيمكن أن يكون هناك مفسدة مانعة عن البعث الفعلي، أو أن يكون هناك بعث آخر بالأهم، وإن لم يشترط ثبوت مصلحة فيه زيادة على مصلحة الفعل، وحينئذ فالبعث المطلق له مانع، والبعث المعلق على عدم المانع لا مانع منه.

فالوجه في صحة البعث التعليقي ذلك، لا كون التبعية في غير مقام الفعلية؛ لأنّ الإنشاء بداعي البعث مطلقاً واقعاً عين البعث الفعلي، ولا بداعي البعث ليس من مراتب الحكم الحقيقي.

٢٧ - قوله [قدس سرّه]: (وهل هو إلا طلب الحاصل؟!... إلخ) (١).

بل الإلزام بتحصيله منافٍ (٢) لشرطية حصوله بطبعه.

(١) كفاية الاصول: ١١/٩٩.

(٢) قولنا: (بل الإلزام بتحصيله منافٍ... إلخ).

فإنّ التسبب إلى إيجاد مع فرض حصوله بطبعه لا بتسبب منه متنافيان، لا أن الإيجاد في فرض الوجود مرجعه إلى إيجاد الموجود؛ لأنّ إيجاداً تحقيقاً ينافي وجوده تحقيقاً لا وجوده فرضاً. وأما طلب الحاصل فغير لازم، لا في مقام التعلق، ولا في مقام الاتصاف، ولا في مقام الامتثال؛ أما في مقام التعلق فواضح؛ إذ المفروض عدم توقف البعث والطلب على ذلك القيد لفرض أخذه قيداً للمادة، فلا يلزم من تعلّق البعث به طلبه بعد وجوده.

وأما في مقام الاتصاف فإنّ مقام الاتصاف - بأن الفعل واجب - وهو مرحلة تعلّق الطلب به، لكنه مع تأخر رتبة الاتصاف عن رتبة التعلق، وإذا لم يتوقف تعلّق الطلب على القيد لا يتوقف اتصاف الفعل بالعنوان الانتزاعي من الفعل على قيده.

٢٨ - قوله [قدّس سرّه]: (نعم، على مختاره (قدّس سرّه) لو كانت له... إلخ) ^(١).

نعم لازم تجرّد الطلب وإن كان ذلك، إلا أنه (قدّس سرّه) مع ذلك لا يلتزم بذلك؛ نظراً إلى أن إنشاء الطلب على تقدير وإن كان لا يقتضي تقيّد الطلب به ثبوتاً وإثباتاً، إلّا أن الطلب غير منجز أي ليس بحيث يجب البدار إلى امتثاله. فالفرق بين الواجب المطلق والمشروط عنده ^(٢) (قدّس سرّه) ليس بتحقيق حقيقة الوجوب في الأوّل دون الثاني، كما هو ظاهر القضية الشرطية بل

وأما في مقام الامتثال ومقام التطبيق فالفعل وإن لم يكن مطابقاً للواجب، إلا عند تحقق قيده، لكنه لا يترقّب من هذه المرحلة طلب شيء حتى يكون طلب الحاصل، بل الغرض تعلق الطلب بالقيّد عند تعلّقه بذات المقيّد، فإن القيّد الذي يكون مطلوباً أيضاً لا يتعلّق الطلب به بعد حصوله. [منه قدّس سرّه]. (ق، ط).

(١) كفاية الاصول: ١٢/٩٩.

(٢) قولنا: (فالفرق بين الواجب المطلق... إلخ).

فكما أن القائل بالواجب المشروط مع رجوع القيّد إلى مفاد الهيئة، وربما يقول: بأن الوجوب فعلي في هذا الفرض، لكنه لا فاعلية له قبل حصول المفروض، كما تقدّم توهّمه عن بعضهم في أوّل الواجب المشروط، كذلك الشيخ (قدّس سرّه) يرى أن الطلب له مرحلتان: مرحلة الفعلية، ومرحلة الفاعلية، ويشترك المطلق والمشروط في الفعلية دون الفاعلية. وليس هذا قولاً بالمعلّق؛ لأن القائل به يعتقد فعليته وفاعليته، ولذا يقول: بلزوم المبادرة إلى إتيان مقدمته، فرجوع القيّد إلى المادّة عنده (قدّس سرّه) يصحّح فعلية الطلب دون فاعليته وقد تقدّم، وسيجيء: أن فعلية البعث والطلب مساوقة لفاعليته، فإما لا فعلية، وإما له الفعلية والفاعلية معاً، فيصحّ أن يورد على الشيخ (قدّس سرّه): بأنه على فرض الفعلية لا بدّ له من الالتزام بالفاعلية، كما يقول به القائل بالمعلّق، لا أن ما التزم به التزام بالمعلّق، فتدبر. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

تنجز الطلب المحقق في الأول دون الثاني.

والبرهان المنقول في الكتاب في الإشكال على قيدية القيد للطلب لباً، ليس في مقام إنكار الواجب المشروط، بل في مقام إنكار الواجب المعلق؛ نظراً إلى أن الإرادة المنبئة عن المصلحة القائمة بالفعل لا على تقدير إرادة مطلقة، والمنبئة عن المصلحة القائمة بالفعل على تقدير إرادة مشروطة، ولا يعقل شق ثالث كي يكون معلقاً. وحيث إن الإرادة المنبئة عن المصلحة في الثانية غير منجزة لا يجب البدار إلى امتثالها. فلذا أشكل الأمر في المقدمات التي يجب البدار إلى تحصيلها مع عدم كون ذبها كذلك، فمجرد حالة الطلب في المشروط لا يجدي في وجوب تحصيل المقدمات منجزاً.

ولذا التزم (قدس سره) في وجوبها بالحكم العقلي من غير جهة الملازمة، كما يظهر بالمراجعة إلى كلمات غير واحد من تلامذته - قدّست أسرارهم^(١) -

٢٩ - قوله [قدس سره]: (بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام... إلخ)^(٢).

قد ذكرنا في محله^(٣) : أن لزوم الفحص عقلاً بملاحظة أن الاقتحام في الفعل والترك للملتفت - إلى أنه غير مهمل من دون الفحص والبحث عن أوامر مولاه ونواهيه مع أن أمره ونهيه لا يعلم عادة إلا بالفحص والبحث عنه - خروج عن رسم الرقية وزري العبودية، فيكون ظالماً لمولاه، فيستحق العقوبة، إلا أن الاحتمال لا يزيد على العلم من حيث المنجزية للحكم، فكما أن العلم بالتكليف

(١) كالمحقق الثاني (قدس سره) كما في أجود التقريرات ١: ٢٣٢.

(٢) كفاية الأصول: ١٩/٩٩.

(٣) قولنا: (قد ذكرنا في محله.. إلخ).

لا يخفى: أن برهان لزوم الفحص يناسب تحصيل المعرفة بالحكم بموضوعه، إلا أن المعرفة

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 العلمي والتحفظ على عدم النسيان والغفلة عنه، كذلك الاحتمال إنما يوجب تنجزه في وقته مع بقاءه على صفة الالتفات إلى حين تنجز التكليف، ولا يجب إبقاؤه بالتحفظ على عدم الغفلة المانعة عن الفحص والبحث عنه.

ودعوى: كفاية التمكن في الجملة ولو قبل حصول الشرط؛ لأن ترك الواجب بسببه اختياري لانتهائه إلى الاختيار.

مدفوعة: بأنه لو تمّ لزم القول به في جميع المقدمات الوجودية قبل حصول شرطه، فلا وجه لتخصيص الحكم العقلي بالمعرفة، كما يقول به شيخنا العلامة الأنصاري (رحمه الله) على ما حكى عنه. وتام الكلام في محله.

٣٠ - قوله [قدس سره]: (كما هو الحال في ما إذا أريد منها المطلق... إلخ) ^(١).

فإن قلت: ما الفرق بين إفادة المطلق على مسلكه (قدس سره)، وإفادته على مسلك شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره)؛ حيث جعله من باب تعدد

→ ليست مقدمة وجودية لذات الواجب، والتعلم للقراءة - مثلاً - مقدمة وجودية، إلا أن لزومه أجنبي عن لزوم الفحص وبرهانه وبقية الكلام من حيث الوجه في لزوم الفحص، ومن حيث عدم الفرق بين الواجبات المطلقة والمشروطة، ومن حيث كفاية التمكن في الجملة ولو مع حصول الغفلة، فقد فصلنا القول فيها في حواشي البراءة ^(١). [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

(١) كفاية الاصول: ١٢/١٠٠.

(أ) في تعليقه (ره) - في الجزء ٤: ٤١٣ رقم ١٢٨ على قول المصنف (ره): (أما النبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة...) الكفاية: ٣٧٦.

الدالّ والمدلول على مسلكه (رحمه الله) دون مسلكه (قدس سره) كما هو ظاهر العبارة؟

قلت: حيث إن الشيخ (قدس سره) يرى وضع الهيئة لشخص الطلب، فلا إطلاق ولا تقييد عنده حتى يحتاج إلى دالّين، بخلاف شيخنا (قدس سره)، فلا تغفل.

[في الواجب المعلق والمنجز]

٣١ - قوله [قدس سره]: (لا من استقبالية الواجب فافهم... الخ)^(١).

لا يخفى عليك أن انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب هو المصحح لوجوب المقدمة قبل زمان ذبها، 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 يتأخر زمانه عن زمان وجوبه، فيمكن وجوب مقدمته قبله - ولعله إليه أشار (رحمه الله) بقوله: (فافهم) - فوجوب المقدمة حينئذٍ وإن كان معلولاً لوجوب ذبها، لكنه باعتبار تقدّمه على زمان ذبها بحيث لولاه لما أمكن سراية وجوب ذبها إليها.

٣٢ - قوله [قدس سره]: (فيه أن الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر... الخ)^(٢).

(١) كفاية الاصول: ٣/١٠٢.

(٢) كفاية الاصول: ٩/١٠٢.

تحقيق المقام: يظهر بالتأمل في حقيقة الإرادة التكوينية وكيفية تأثير القوة العاملة المنبثة في العضلات من الشوق الحاصل من القوة الشوقية المسماة بالباعثة، مع أنها من كفيات النفس، وبين المواطنين من التباين ما لا يخفى.

فنقول: سرّ هذا التأثير والتأثر أنّ النفس في وحدتها كل القوى، فهي مع وحدتها ذات منازل ودرجات، ففي مرتبة القوة العاقلة - مثلاً - 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 مزاحماً ومائعاً يخرج ذلك الشوق من حدّ النقصان إلى حدّ الكمال، الذي عبر عنه: تارة بالإجماع، وأخرى بتصميم العزم، وثالثة بالقصد والإرادة، فينبعث من هذا الشوق - البالغ حدّ نصاب الباعثة - 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، إلّا أنّ الإرادة ليست نفس الشوق بأية مرتبة كان، بل الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوة الباعثة باعثة بالفعل، وحينئذ فلا يتخلّف عن انبعاث القوة العاملة المنبثة في العضلات، وهو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفك عن حركتها، ولذا قالوا: إنّ الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات.

فمن يقول: بإمكان تعلّقها بأمر استقبالي: إن أراد حصول الإرادة التي هي علة تامة لحركة العضلات، إلّا أنّ معلولها حصول الحركة في ظرف كذا، فهو عين انفكاك العلة عن المعلول، وجعله - بما هو متأخر - معلولاً 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 إلّا أنّ شرط

تأثيرها - وهو حضور وقت المراد - حيث لم يكن موجوداً ما أثّرت العلة في حركة العضلات.

ففيه: أن 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 أول الأمر، فهو غير معقول؛ لأن بلوغ القوة الباعثة في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوة العاملة، تناقض بين؛ بداهة عدم انفكاك البعث الفعلي عن الانبعاث، وعدم تصور حركة النفس من منزل إلى منزل مع بقائها في المنزل الأول.

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 بها لا يقع فعلاً، بل بالمحال، فلا بدّ أن تكون مرتبة خاصة من الشوق، أو صفة أخرى بعد الشوق، بحيث لا تتعلق تلك المرتبة أو تلك الصفة بها ينفكّ عن انبعاث القوة العاملة فعلاً، فضلاً عن المحال.

وقد ذكرنا سابقاً: أن الشرط إما تتمّ 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 القوة المنبثّة في العضلات تأمّة 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 ميلاً، والميل النفساني يوجب الميل الطبيعي إلى الحركة، فميله في النفس لو لم يكن ميلاً للطبيعة نحو الحركة لا يعقل وجوده، كما أن ميل الطبيعة عين هيجانها بالقبض والبسط، فهيجان القوة العضلانية^(١) 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 الجسدية مع الصفة النفسانية، فيستحيل ترشح أحدهما من الآخر - فلا محالة يكون دخول الوقت - مثلاً - إما معداً للإرادة، وهو المطلوب، أو معداً في عرض الإرادة، ومع عدم تعدد الجهة في الميل الطبيعي يستحيل تعدد المعدّ عرضاً، 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 يتم قابليته لم يتعلق به القدرة والإرادة.

فاتضح: أن مجرد الشوق المتعلق بأمر استقبالي ليس عين الإرادة الباعثة للقوة المنبثة في العضلات نحو تحريكها، وما يشهد له أن الشوق المتقدم ربما يتعلق بأمر كلي كما هو كذلك غالباً، مع أنه غير قابل لتحريك العضلات نحو المراد؛ بداهة استواء نسبته إلى الأفراد المتصورة لهذا الكلي، ففعليته^(٢) لبعض الأفراد تخصيص بلا مخصص، وهو محال.

وأما ما في المتن: من لزوم تعلّق الإرادة بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيرة، فإن إرادة مقدّماته قطعاً منبعثة عن إرادة ذبها.

(١) كذا في الأصل، وهو نسبة على خلاف القياس.

(٢) في الأصل: (فعليته...).

فتوضيح الحال فيه: أن الشوق إلى المقدمة - بها هي مقدمة - لا بد من انبعائه من الشوق إلى ذبها، لكن الشوق إلى ذبها لما لم يمكن وصوله إلى حد يتحرك القوة العاملة به لتوقف الفعل المراد على مقدمات، فلا محالة يقف في مرتبته إلى أن يمكن الوصول، وهو بعد طي المقدمات. فالشوق [إلى] المقدمة لا مانع من بلوغه حد الباعثية الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذبها، وهذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر، فإن الشوق شيئاً فشيئاً يصير قصداً وإرادة، فكما أن ذات المقدمة في مرتبة الوجود متقدمة على وجود ذبها، كذلك العلة القريبة لحركة العضلات نحوها مثل هيجان القوة العاملة، وما قبله المسمى بالقصد والإرادة، وما هو المسلم في باب التبعية تبعية الشوق للشوق، لا تبعية الجزء الأخير من العلة، فإنه محال، وإلا لزم إما انفكاك العلة عن المعلول، أو تقدم المعلول على العلة فافهم جيداً.

هذا كله في الإرادة التكوينية، وأما الإرادة التشريعية فهي - على ما عرفت في محله^(١) - إرادة فعل الغير منه اختياراً، وحيث إن المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره، فلا محالة ليس بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبب إليه بجعل الداعي إليه، وهو البعث نحوه، فلا محالة ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختياراً الشوق إلى البعث نحوه، فيتحرك القوة العاملة نحو تحريك العضلات بالبعث إليه. فالشوق المتعلق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي، كان إرادة تشريعية، وإلا فلا.

ومن الواضح: أن جعل الداعي للمكلف ليس ما يوجب الدعوة على أي حال؛ إذ المفروض تعلق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه وميله، لا قهراً عليه،

(١) وذلك في التعليقة: ١٥١، ج ١، عند قوله: (تم ان تقسيم الإرادة...).

فهو جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند انقياده وتمكينه، وعليه فلا يُعقل البعث نحو أمر استقبالي؛ إذ لو فرض حصول جميع مقدماته وانقياد المكلف لأمر المولى لما أمكن انبعاثه نحوه بهذا البعث، فليس ما سميناه بعثاً في الحقيقة بعثاً ولو إمكاناً.

لا يقال: لو كان الأمر كذلك لما أمكن البعث نحو فعل الشيء في وقته مع عدم حصول مقدماته الوجودية؛ ضرورة عدم إمكان الانبعاث نحو ذي المقدمة إلا بعد وجود مقدماته، والمفروض أن البعث إلى مقدماته لا ينبعث إلا عن البعث إلى ذبها.

لأننا نقول: حيث إن تحصيل مقدماته ممكن فالبعث والانبعاث إلى ذبها متصفاً بصفة الإمكان، بخلاف البعث إلى شيء قبل حضور وقته، فإن فعل المتقيد بالزمان المتأخر في الزمان المتقدم مستحيل من حيث لزوم الخلف أو الانقلاب، فهو ممتنع بالامتناع الوقوعي، بخلاف فعل ماله مقدمات غير حاصلة، فإن الفعل لا يكون بسبب^(١) عدم حصول علته ممتنعاً بالامتناع الوقوعي، بل ممتنعاً بالغير.

والإمكان الذاتي والوقوعي محفوظان مع عدم العلة، وإلا لم يكن ممكن أصلاً؛ لأن العلة إن كانت موجودة فالمعلول واجب، وإن كانت معدومة فالمعلول ممتنع، فمتى يكون ممكناً؟! وملاك إمكان البعث وقوعياً إمكان الانبعاث وقوعياً بإمكان علته، لا بوجود علته، وعدم وجود العلة رأساً لا ينافي إمكانها وإمكان معلولها فعلاً.

(١) قولنا: (فإن الفعل لا يكون بسبب... إلخ).

لا يخفى عليك أن الفعل وإن لم يكن بعدم علته ممتنعاً بالامتناع الوقوعي، إلا أنه بملاحظة عدم سعة أول الوقت للمعلول وعلته يكون صدوره مع صدور علته ممتنعاً بالامتناع الوقوعي؛ للزوم الخلف والانقلاب.

.....

→

بل التحقيق أن يقال: إن الفعل ممكن بالإمكان الاستعدادي، فإن الإمكان الذي هو لازم القدرة هو الامكان الاستعدادي دون الإمكان الذاتي أو الوقوعي، فإنها من لوازم الماهيات، وهذا من لوازم الوجود، ووجود القوة المنبثة في العضلات على الأفعال الصلانية وجود بالقوة لها، وتلك الأفعال ممكنة بالإمكان الاستعدادي اللازم لهذه القوة الموجودة، وعليه فإذا كان المكلف قادراً على مقدمات الصلاة، وقادراً عليها بلحاظ تلك القوة المتساوية النسبة إلى الأفعال ومقدماتها، فالعلة والمعلول كلاهما ممكنان^(أ) بالإمكان الاستعدادي في أول الوقت وإن كان فعلية المعلول بعد فعلية العلة، والانشاء بداعي البعث ليس بعثاً فعلياً يلزم فعلية الانبعاث، بل هو باعتبار أن وجود الأمر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه ممكن بالإمكان الاستعدادي وإن كان فعلية هذا الممكن بالإمكان الاستعدادي بالإضافة إلى ذي المقدمة بعد فعليته بالإضافة إلى المقدمة.

وأما تصحيحه بأن المقدور بالواسطة مقدور، فتوضيحه: أن مورد إطلاق هذه القضية تارة^(ب) مثل الفعل التوليدي الذي لا أساس للقدرة والإرادة إلا بها يتولد منه فهو مقدور بالعرض، وأخرى^(ج) مثل ما نحن فيه الذي للقدرة والارادة أساس بالفعل وبمقدمته معاً، وحينئذ^(د) فأصل وساطة القدرة لثبوت قدرة أخرى - مع وجود القوة المنبثة في العضلات المتساوية النسبة إلى الفعل ومقدمته - لا وجه له، وأما وساطة المقدمة للقدرة على ذهابها، فلو تمت لرجعت المقدمات الوجودية إلى الوجوبية.

فالتصحيح ما ذكرنا: من كفاية الإمكان الاستعدادي بالإضافة إلى الفعل ومقدماته، فإذا تم الإمكان الاستعدادي من ناحية المكلف، صح جعل ما يمكن أن يدعى بالامكان الاستعدادي، وإلا فلا، فالفعل المتقيد بالزمان المتأخر غير مقدور عليه قبله، فهو غير ممكن بالامكان الاستعدادي من ناحية المكلف؛ حتى يصح جعل الداعي بالإمكان من قبل المولى، بخلاف المقدور بجميع مقدماته. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

(أ) في الأصل: يمكن.

(ب، ج، د) في هامش (ق) جاء ما يلي: الظاهر زيادة قوله: (تارة) وقوله: (وأخرى) وقوله: (وحيثئذ) وإنبات كلمة (وَأَمَّا) مكان (وأخرى).

لا يقال: فكيف حال الفعل المركب من أمور تدريجية الوجود؟ فإن الانبعاث نحو الجزء المتأخر في زمان الانبعاث نحو الجزء المتقدم غير معقول، ومع ذلك فالكل مبعوث إليه ببعث واحد في أول الوقت مثلاً. وكذا الإمساك في مجموع النهار، فإن الإمساك في الجزء الأخير غير ممكن من أول النهار، مع أن البعث إلى الإمساك في مجموع النهار متحقق في أول النهار.

لأننا نقول: الإنشاء بداعي البعث وإن كان واحداً، وهو موجود من أول الوقت، لكن بلحاظ تعلقه بأمر مستمر أو بأمر تدريجي الحصول، كأنه منبسط على ذلك المستمر أو التدريجي، فله اقتضاءات متعاقبة بكل اقتضاء يكون بالحقيقة بعثاً إلى ذلك الجزء من الأمر المستمر أو المركب التدريجي، فهو ليس مقتضياً بالفعل لتنام ذلك الأمر المستمر أو المركب، بل يقتضي شيئاً فشيئاً.

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 مقدمة لحصول فعل الغير ولا فرق - في إمكان تعلق الإرادة بالمقدمة قبل إرادة ذبها - بين مقدمة ومقدمة.

والفارق أن البعث إنما يكون مقدمة لحصول فعل الغير إمكاناً إذا ترتب عليه الانبعاث، وخرج من حد الإمكان إلى الوجوب بتمكين المكلف له وانقياده، وحيث إنه متقيد بزمان متأخر غير حالي فلا يعقل الانبعاث، فكذا البعث فلا مقدمية للبعث إلا في صورة اتصافه بإمكان الباعثية نحو الفعل فعلاً، وفي مثله يصح تعلق الإرادة به من قبل إرادة فعل الغير اختياراً.

ومن جميع ما ذكرنا اتضح: أنه لا يُعقل تعلق الإرادة - بحدّها - بأمر استقبالي، وكذا تعلق البعث به.

٣٣ - قوله [قدّس سرّه]: (وقد غفل عن أن كونه محركاً نحوه
يختلف... الخ)^(١).

قد عرفت مما مرّ آنفاً: أن الشوق إلى كلّ شيء يحرك العضلات نحوه
بحدّه، 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 ذبها.

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 قهراً 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 ذي عنوانين لا معنى له.
قلت: إن كان الفعل التوليدي منطبقاً على ما يتولّد منه؛ بأن يكون
الإحراق عين الإلقاء في النار المترتب عليه الحرق^(٢) وجوداً، فلا إشكال؛ إذ
الشوق الكلّي إلى الإحراق يتخصّص بالشوق الجزئي إلى الإلقاء في النار، وإن
كان فعلاً آخر في طول ما يتولّد منه كما هو الحقّ لاتّحاد الوجود والإيجاد ذاتاً
واختلافهما اعتباراً. ومن الواضح مبينة وجود الحرق^(٣) مع الإلقاء، فكيف يكون
الإلقاء عين الإحراق الذي هو إيجاد الحرق^(٤)؟! بل الحرق^(٥)، أثر الإلقاء، فهو
المحرق بالذات لمكان محققته 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 منبعث عن الشوق إلى

(١) كفاية الاصول: ١٥/١٠٢.

الإحراق، لا أن الشوق إلى الإحراق بنفسه يحرك العضلات نحو الإلقاء؛ لبداية أن الشوق إلى شيء لو كان محركاً لكان محركاً للعضلات نحوه، لا نحو شيء آخر ولو كان مقدمته، والشوق المتعلق بالإحراق وإن لم يتصف بالحركية للعضلات إلى الآخر، لكنه غير ضائر؛ لأن التعريف بالتحرك للعضلات إنما وقع في مقام بيان مبادي الحركات المترتبة على العضلات، لافي مقام بيان الإرادة مطلقاً، كيف؟! والشوق العقلي الباعث على تحصيل المطالب العقلية الكلية شوق وإرادة باعثة في مرتبة التعقل، مع أنه ليس هناك حركة العضلات وإن كان هناك حركة فكرية.

والتحقيق: أن الحب والشوق وإن كان يتعلق^(١) بالفعل التوليدي والتسبيبي، إلا أن الإرادة، وهي الصفة التي بها يقوم الإنسان بصدد إيجاد ما هو من أفعاله، فلا يعقل تعلقها إلا بما هو من أفعاله القائمة به، سواء كان له مساس بقواه الباطنية كالتعقل للعاقل، 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 ولاقيام 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 متعلق قدرته وإرادته، وليس هو في الحقيقة إلا الإلقاء الخاص الذي يترتب عليه وجود الحرقه ترتب المعلول على معدّه. فهذا هو متعلق الإرادة لا الفعل المتولد منه الذي ينسب إليه بنحو من النسبة، كما ينسب إليه

(١) كذا في الأصل، والصحيح: (وإن كانا متعلقان).

القدرة بنحو من العناية - كما سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى - ولا ينافي صحة تعلق التكليف بالفعل التوليدي؛ نظراً إلى إمكان تعلق الشوق به بنحو يؤثر في إرادة ما يتولد منه حقيقة كما سيجيء^(٢) إن شاء الله تعالى.

٣٤ - قوله [قدس سره]: (والجامع أن يكون نحو المقصود... الخ)^(٣).

بل هي المقصودة تارة، وإلى المقصود أخرى، إلا أن يكون العبارة: بنحو المقصود، لا نحو المقصود؛ كي يكون بمعنى (إلى).

والتحقيق: أن حركة العضلات: تارة بمعنى حركة القوة المنبئة فيها بنحو الإرخاء والامتداد، أو بنحو التشنج والانقباض لجلب الملائم في الأول، ودفع المنافر في الثاني.

وأخرى بمعنى الحركات الأبنية والوضعية المترتبة على الأعضاء والجوارح - من المشي والقيام والقعود والضرب ونحوها - فالحركة الأولى نحو المقصود، وهو الضرب والمشي - مثلاً - سواء كان مقصوداً بالذات أو مقدمة لتحصيل شيء آخر.

إلا أن العبارة غير منطبقة على ذلك لظهورها في اتحاد الحركة نحو المقصود مع قوله (رحمه الله) قبله: (كحركة نفس العضلات..) إلى آخره.

٣٥ - قوله [قدس سره]: (مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر... الخ)^(٤).

قد عرفت في تضاعيف ما قدّمناه: أن البعث علّة لانبعاث المأمور نحو المقصود عند انقياده وتمكينه، فإن الداعي إلى البعث ليس إلا جعل الداعي

(١) و(٢) في التعليقة: ١٠٢.

(٣) كفاية الاصول: ١٨/١٠٢.

(٤) كفاية الاصول: ٢/١٠٣.

للمأمور تحصيلاً لفعله الاختياري الملائم للبائع، فلا بد من أن يكون بحيث إذا انقاد المأمور حصل منه الانبعاث بسبب البعث. ومجرد علية البعث للفعل لا يقتضي تأخر زمان العمل، بل الأصل فيه المقارنة، ففي أي زمان فرض فيه البعث يمكن فرض الانبعاث به عند الالتفات.

وأما تأخر الانبعاث خارجاً - بل انفكاكه أصلاً عن البعث - فهو غير ضائر؛ لأن مضاف البعث الإمكاناني هو الانبعاث إمكاناً لا خارجاً.

٣٦ - قوله [قدس سره]: (غاية الأمر يكون من باب الشرط

المتأخر... الخ)^(١).

تحقيق المقام أن القدرة في الإرادة التكوينية شرط مقارن لها، ولذا قالوا: إن نسبة الإرادة إلى القدرة نسبة الوجوب إلى الامكان؛ بمعنى أن حركة العضلات بالنسبة إلى القوة المنبثة في العضلات - وهي القدرة التي بسببها يتصف الفاعل بكونه قادراً على الحركات الخاصة - ممكنة الصدور، وبالإرادة تخرج من حد الإمكان إلى الوجوب، فما لم تكن القوة المنبثة في العضلات - وهي القوة المحركة - متحققة لا يتحقق الإرادة التكوينية الباعثة على هيجان القوة المحركة، وخروج الحركات عن حد الإمكان إلى الوجوب، وإن أمكن تعلق الشوق بها باعتقاد وجود القوة المحركة، لكنك عرفت سابقاً: أن مجرد الشوق لا يكون إرادة، بل ربما قيل بإمكان اشتياق المحال.

وأما الإرادة التشريعية فهي وإن لم تكن مُخرجة لفعل الغير من حد الإمكان إلى الوجوب، بل المُخرج 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

(١) كفاية الأصول: ١٠٣/٨٢.

لتعلقها^(١) بفعل نفسه، لكنه لا يتَّصف البعث بالباعثية بالإمكان إلا إذا كان بحيث لو انقاد المكلف له لخرج من حدَّ الإمكان إلى الوجوب، ولا يعقل خروجه من حدَّ الإمكان إلى الوجوب إلا إذا كان متعلِّقه قابلاً للخروج من حدَّ الإمكان إلى الوجوب؛ بداهة عدم انفكاك الانبعاث عن البعث إمكاناً ووجوباً وامتناعاً، فالأمر وإن اعتقد قدرة المأمور - ولذا أنشأ بداعي البعث، وصدر منه الإنشاء - لكنه لا يتَّصف بإمكان كونه باعثاً إلا إذا اتَّصف متعلِّقه فعلاً بإمكان الانبعاث نحوه، ولا نغني بالبعث الحقيقي إلا ما يمكن كونه باعثاً وداعياً.

ومنه اتضح: أن القدرة شرط مقارن للإرادة التكوينية ولما ينتهي إليه أمر الإرادة التشريعية. فتدبر.

٣٧ - قوله [قدس سره]: (بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر... الخ)^(٢).

يمكن دعوى اندراجها فيما ذكره؛ حيث إن المقدمة وإن كانت مقدورة بذاتها، لكنها غير مقدورة بقيدها لتقيدها بالزمان المتأخر. فحصول الواجب موقوف على أمر غير مقدور؛ إما بذاته كالوقت بالنسبة إلى الواجب، أو بقيده كالمقدمة المتقيّدة بزمان متأخر، وأما المقدور المتأخر عن زمان الإيجاب من باب الاتفاق - لا من حيث تقيده به - فالعبارة وإن كانت قاصرة عن شموله، لكنه لا موجب لإدخاله تحت المعلق، كما عرفت في طيّ كلماتنا، إلا أن ظاهر الفصول^(٣) إلحاقه به، بل صريح فيه، فراجع.

(١) الصحيح: (لتعلّقه) لعود الضمير على (الشوق إلى البعث).

(٢) كفاية الاصول: ١٤/١٠٣.

(٣) الفصول: ٨٠ عند قوله (رحمه الله): (... كذلك يصح أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور، فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله، وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله... الخ).

فإن قلت: إذا أخذ القيد المقدور على نحو لا يترشح إليه التكليف، فهل مجرد إمكان حصوله - ولو لم يحصل - يصحح البعث بالفعل نحو الفعل المقيد به، أم لا؟ ولا وجه لعدم توجه البعث بالفعل؛ حيث إنه ليس بمشروط به، وتوجه البعث نحوه واجب معلق.

قلت: إذا أخذ القيد بطبعه ومن دون تسبب من المكلف - بحيث لو تسبب إلى إيجاده لم يكن الواجب المقيد به ممكن الحصول - فهو لا محالة غير مقدور؛ لسلب القدرة عنه بالعرض بتقييده بعدم التسبب إلى حصوله، فيكون الواجب مشروطاً لا شرطاً بالقدرة المسلوبة عنه فعلاً، فلا وجوب إلا بعد حصول القيد من دون تسبب منه.

وإذا أخذ القيد أعم من حصوله بطبعه أو تحصيله بتسببه، فالقيد مقدور، ولم لا يجب تحصيله تحصيلاً للمتقيد به؟! غاية الأمر يكون كالواجب التوصلّي من حيث عدم دخل تحصيله بتسببه في سقوط التكليف.

وأخذ القيد مقيداً بعدم الإلزام به من الشارع من قبل هذا الإلزام بنفسه محال، فلا يتصور أخذ القيد على نحو لا يكون واجب التحصيل، مع عدم كونه قيداً 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 مقيداً بعدم تسبب من الشارع من ناحية التسبب إلى المتقيد به، وهو محال؛ لتأخر التسبب المقدمي عن التسبب النفسي، وهو عن موضوعه، فكيف يؤخذ - وجوداً أو عدماً - في موضوعه؟! بخلاف ما إذا كان الواجب مشروطاً به، فإنه ما لم يختر القيد بطبعه لا وجوب للفعل أصلاً حتى يلزم من عدم سراية الوجوب إلى قيده المحذور المترتب على لحاظ عدم تسببه إليه من قبل التسبب إلى المتقيد به.

٣٨ - قوله [قدّس سرّه]: (نعم، لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر... الخ)^(١).

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 إلّا بناء على القول بالملّوق؛ إذ المفروض تأخر زمان الواجب عن زمن وجوبه؛ لما عرفت من أن مورد الإشكال لزوم الإتيان بالمقدمات قبل زمان ذبيها، فلو أراد (قدّس سرّه) أن اشتراط الوجوب لا يستدعي عدم حالية الوجوب فهو كما أفاد (رحمه الله)، وإن أراد الاكتفاء بذلك عن الالتزام بالواجب الملّوق، فهو غير تامّ.

فإن قلت: لا ينحصر الشرط في الوقت حتى لا يغني الالتزام بالشرط المتأخر عن الواجب الملّوق.

قلت: وإن لم يكن الوقت بنفسه شرطاً في جميع موارد الإشكال إلا أنّ لازم شرطية غيره أيضاً تأخر الواجب عن وجوبه زماناً كما يظهر للمراجع إلى موارد الإشكال^(٢).

مضافاً إلى أن الالتزام بشرطية الوقت في الموقّعات بنحو الشرط المتأخر لا يغني عن الواجب الملّوق. كما لا يخفى، مع أنه سيأتي منه^(٣) (قدّس سرّه) كفايته عنه، وأنه لا حاجة إلى الالتزام بالواجب الملّوق.

٣٩ - قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة أنه لو كان مقدّمة الوجوب... الخ)^(٤).

(١) كفاية الأصول: ٢٠/١٠٣.

(٢) كذا في الأصل، والأصح: للمراجع لموارد الإشكال.

(٣) الكفاية: ١٠٤ عند قوله: (تنبيه: قد انقدح...).

(٤) كفاية الأصول: ٩/١٠٤.

قد عرفت ما في إطلاقه - فيما سبق في أوائل المسألة^(١) - حيث إن الشرط لـ كان بنحو الشرط المتأخر كان وجوب ذبها قبل وجودها زماناً، فلا يلزم من ترشح الوجوب إليها طلب الحاصل، بل المانع ما ذكرناه هناك. فراجع.

٤٠ - قوله [قدس سره]: (لما كان الفعل مورداً للتكليف... الخ)^(٢).

ينبغي أن يراد منه عدم وقوع الفعل على صفة المطلوبة عند تحصيله؛ إذ المفروض شرطية حصوله بطبعه وميله.

والصحيح فيه ما مر^(٣): من أن الإلزام بتحصيله منافٍ لشرطية حصوله بطبعه. نعم ما ذكره^(٤) (رحمه الله) - في ما إذا أخذ بنحو العنوانية للموضوع - صحيح؛ إذ لا فعلية للحكم المرتب على عنوان إلا بعد فعلية ذلك العنوان، لكنه واجب مشروط في الحقيقة.

وأما إرادة البرهان السابق فمخدوشة؛ بداهة أن التكليف غير مشروط بحصوله، إنما لجعله من قيود المادة، أو عنواناً للمكلف، ولعله أشار (رحمه الله) إلى ذلك بقوله: (فافهم).

٤١ - قوله [قدس سره]: (بل لزوم الإتيان بها عقلاً... الخ)^(٥).

من باب الحكم العقلي الإرشادي^(٦) الموجود في كل مقدمة، ولو لم نقل

(١) التعليقة: ١٤.

(٢) كفاية الأصول: ١٠٤/١٢.

(٣) انظر التعليقة: ٢٧.

(٤) الكفاية: ١٠٤ عند قوله: (تنبيه: قد انقدح...).

(٥) كفاية الأصول: ١٠٤/١٩.

(٦) قولنا: (من باب الحكم العقلي الإرشادي...).

إلا أنه إنما يصح إذا كان هناك وجوب فعلي لذي المقدمة، وإلا فإتيان مقدمة ما لم يكن واجباً فعلياً يستحق الثواب على فعله في ظرفه ليس ممدوحاً بحكم العقل، وكذا ترك مقدمة ما ←

بالوجوب الشرعي المعلوم لوجوب ذبها، لكنه لا يترتب عليه الثمرات المترتبة من وجوبها المتنازع فيه إلا أنه (قدس سره) لا يُبالي بذلك، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

→

لم يكن واجباً فعلياً (ط) ^(١) يستحق العقاب على تركه في ظرفه ليس قبيحاً بحكم العقل. ودعوى: قبح نفويت التكليف ومنع المولى عن استيفاء غرضه تشريعاً بالبحث، بل استكشاف وجوب المقدمة شرعاً منه، لا تجدي؛ إذ لو كان نفويت التكليف قبيحاً بنفسه كان الذم والعقاب عليه، لا على ترك الواجب في ظرفه بترك مقدمته، مع أن نفويت التكليف ومنع المولى عن استيفاء غرضه الراجع إليه بيعته غير قبيح عقلاً، فإن العبد بمقتضى العبودية لا بد من أن يكون منقاداً لمولاه في تحصيل أغراضه المولوبة القائمة بفعله، لا تمكين المولى من استيفاء غرضه القائم بفعل نفسه، والتكليف ليس إلا مقدمة لتحصيل الأغراض المولية القائمة بفعل العبد، فلو لم يكن ذلك الغرض المولوي القائم بفعل العبد لازم التحصيل، لم يكن دفع التكليف قبيحاً بالعرض، ومنه علم أنه لا موجب لاستكشاف الوجوب الشرعي بالنسبة إلى المقدمة.

كما أن دعوى تنجز وجوب ذي المقدمة مع كونه مشروطاً إذا علم بوجود شرطه في ظرفه، راجعة إلى الخلف، فإن مقتضى شرطية نفس ذلك الأمر فعلية التكليف بفعلية ذلك الأمر، لا بالعلم بوجوده في ظرفه، فالصحيح أن يقال: إنه إذا علم أن التكليف تام الاقتضاء، وأن مصلحة الفعل غير متوقفة على دخول الوقت، بل الفعل الموقت ذو مصلحة أزلاً وأبداً، لا أنه بعد دخول الوقت يتصف بصيرورته ذا مصلحة، فلا محالة يكون الغرض من الفعل تام الغرضية، وتحصيل الغرض التام الغرضية عقلاً لازم، ولو لم يمكن التكليف به فعلياً، بل وإن لم يمكن أصل التكليف به لغفلة المولى، وحينئذ كما أن إنفاذ ولد المولى لازم مع غفلة المولى، كذلك تهيئة إنفاذه اليوم - إذا كان يفرق في القدر - لازمة، وكما أن ترك إنفاذه اليوم بترك مقدمته يُستحق عليه

←

(أ) ما بين القوسين موجود في هامش جانبي: من (ن) و (ق)، وفي (ط) أدرج في المتن بين قوسين، والظاهر أنه إضافة من أحد العلماء لتتميم عبارة المتن التي فيها نقص واختلال واضحان، وهذه الإضافة تصح العبارة؛ لذا أثبتناه.

٤٢ - قوله [قدس سره]: (لا ينحصر التفصّي عن هذه العويصة... إلخ)^(١).

قد عرفت^(٢): عدم كفاية الالتزام بالشرط المتأخر عن التعلّق بالتعليق، خصوصاً في الموقّعات لانفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب إمّا مطلقاً، أو في خصوص الموقّعات، فلا بدّ من تصوّر المعلّق والقول به، ومعه فلا مجال للالتزام بشرطية المتأخر أيضاً.

وهنا مسلك آخر في دفع الإشكال: وهو أنّ الإنسان بالجِبِلَّة والفطرة يُحِبُّ ذاته، ويحبُّ كل ما يعود فائدته إلى جوهر ذاته، أو إلى قوة من قواه، فما يلائم ذاته وقواه محبوب بذاته، وتصوّره والتصديق به تصوّر المحبوب الذاتي وتصديق به، لا أنه علّة للحبّ ولو بنحو الإعداد، والحبّ الكلّي يتخصّص بالجزئي، وكذا ما هو مقدّمة لما يلائم ذاته وقواه محبوب بالتبع، فالتوصّل - بما هو توصّل - محبوب لكونه توصّلاً إلى ما يلائمه بنفسه، فهو ملائم بالتبع فهو محبوب كذلك، لا أنّ الحبّ الذاتي مقتضى أو شرط^(٣) أو مُعَدِّ للحبّ التبعي، بل بينها التقدّم والتأخر الطبيعيان؛ لأنّ الحبّ التبعي لا يمكن إلّا عند الحبّ الذاتي، ولا عكس.

→

العقوبة، كذلك ترك إنقاذه غداً بترك مقدّمته المنحصرة اليوم بوجوب العقاب. ومما ذكرنا يتضح أنه لا بدّ أولاً من بيان مقتضى لاستحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة حتى يتوجّه أن تركه في ظرفه مستند إلى ترك مقدّمته الآن، وأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، لا أن نفس هذه القضية مصحّحة للعقاب على ترك ذي المقدمة بترك مقدّمته. [منه قدس سره]. (ن . ق . ط).

(١) كفاية الاصول: ٢٢/١٠٤.

(٢) التعليقة: ٣٨.

(٣) قولنا: (لا أنّ الحبّ الذاتي مقتضى أو شرط... إلخ).

←

والمحبوب إذا لم يكن له مزاحم ومانع عن إيجاده في نظر الفاعل - وهو معنى الجزم في قبال التردد - لا محالة يقوم الإنسان بصدده، فالحب مع الجزم علة معدة لفيضان صورة الإرادة في النفس.

وقد عرفت سابقاً: أن الإرادة هو الجزء الأخير من العلة، وهو في المقدمة متقدم على ما هو الجزء الأخير للعلّة في ذي المقدمة، وإذا كان المحبوب الذاتي والتبعي فعل الغير، فلا محالة يجب التسبب إلى إيجادهما من الغير بجعل الداعي إليها.

ولا علية إلا بأحد هذه الوجوه، والكل غير معقول: أما اقتضاء حبّ الحب أو شوق لشوق أو وجوب لوجوب فلأنه لا معنى لاقتضائه له إلا ترشحه منه، ومن الواضح أن صفة الحبّ والشوق المتعلقة بشيء لا تكون واجدة إلا لذاتها وذاتياتها، فصفة أخرى مماثلة لها غير متعينة بنحو أنحاء التعيين في مرتبة ذاتها حتى ترشح منها، مع أنها متعلقة بشيء خاص، ومتقومة وجوداً به، فكيف يعقل أن يترشح منه صفة مثلها متقومة وجوداً بشيء آخر مباين لما يتقوم به الأخرى ماهية ووجوداً؟! وأوضح من ذلك الوجوب الذي هو أمر اعتباري بحيث لو انحلّ لا انحلّ إلى وجود اعتباري ومفهوم، ولا يترشح مفهوم من مفهوم، ولا اعتبار من اعتبار.

وأما الشرطية والإعداد فلأنه لا يفرض شرطية الحبّ الذاتي وما بعده وكونه معداً ومقرباً للأثر إلى مؤثره، إلا إذا فرض هناك مقتضى لوجود الحبّ التبعي والشوق التبعي والوجوب التبعي؛ حتى يكون الحبّ الأصلي والشوق الأصلي والوجوب النفسي شرطاً مصححاً لفاعلية ذاك المقتضى، أو مقرباً للمقتضى إلى مقتضيه، وليس ما يتوهم اقتضاؤه إلا الفائدة المنبعث عنها الحب والشوق والوجوب التبعي، مع أن اقتضاءها لها بوجودها الخارجي محال لترتيبها على الفعل العلول للحبّ والشوق والوجوب، فكيف تكون مقتضية لتلك الأمور؛ حتى يكون الحبّ والشوق والوجوب الأصلي شرطاً لها أو معداً لها؟! واقتضاؤها بوجودها العلمي كذلك؛ لأنّ تصوّر الفائدة والتصديق بها علة غائية لا مقتضى يترشح منه تلك الأمور؛ بداهة أن التصوّر والتصديق لا يترشح منها تصوّر وتصديق فضلاً عن صفة أخرى مباينة لها، بل التصوّر والتصديق المتعلقان بالفائدة تصوّر ما هو محبوب بالفطرة والجبلة، فيتخصص الحبّ الكلي بالحبّ الجزئي، لا أنه علة لحدوث الحبّ ونحوه بنحو التأثير والاقتضاء. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط). (أ، ب).

وإذا فرض أن المقدمة متقدمة بالوجود الزماني على ذبيها، فكما أن إرادة الفاعل للمقدمة متقدمة على إرادته لذبيها، كذلك يجب أن يتقدم البعث إليها قبل البعث إلى ذبيها، فإن إيجادها من الغير كوجودها من الغير مقدم على إيجاد ذبيها، كوجود ذبيها من الغير، وإنما يتصف البعث المقدمي بالتبعية لا من حيث التأخر في الوجود، بل من حيث إن الغاية المناصلة الداعية إلى التسبيب إلى إيجاد المقدمة من الغير، إيجاد ذبيها بأسبابه من الغير، ومن جملة أسبابه البعث إليه، فذو المقدمة بأسبابه كالعلة الغائية للبعث المقدمي.

فاتضح: أن لا تبعية في الوجود للبعث المقدمي بمباديه للبعث إلى ذي المقدمة؛ حتى يرد المحذور، وهو تقدم المعلول على علته بالوجود. وأما محذور عدم استحقاق العقاب على ذي المقدمة بترك المقدمة؛ حيث لا بعث إليه في ظرفه لعدم القدرة عليه. فيندفع: بأن دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت للغرض المعلوم غرضيته، وهو خروج عن رِي الرقية، فيستحق العقوبة عليه ولو لم يكن مخالفة التكليف الفعلي، بخلاف دفع مقتضي التكليف، كعدم تحصيل الاستطاعة وعدم الحضور، والتفصيل في محله.

٤٣ - قوله [قدس سره]: (فلا محالة يكون وجوبها نفسياً... الخ) (١).

لا يقال: ليس التهيؤ والاستعداد لإيجاب ذي المقدمة من جهة اشتراط الوجوب به، بل من حيث إن الواجب في ظرفه غير مقدور إلا بإتيان هذه المقدمة قبله لو لم تكن حاصلة حاله، فمرجع الغرض الداعي إلى إيجابها إلى توقف الواجب عليها؛ لانحصار مقدمته في المأتي بها قبل زمانه.

لأننا نقول: نعم، لا غرض من المقدمة إلا أنها مما يمكن التوصل به إلى واجب آخر، لكن هذا الغرض حيث لم يعقل أن يكون غرضاً من الواجب المقدمي بالوجوب المعلولي - إما للزوم تقدم المعلول على العلة، أو للزوم إيجاب أمر متقدم، وكان تحصيل الغرض النفسي من الواجب في ظرفه لازماً - فلذا يجب على الحكيم إيجاب ما لا يمكن إيجاد الواجب إلا به قبل زمانه مستقلاً، فهو إيجاب للغير، لا إيجاب لغيري.

وأما كونه واجباً نفسياً، فإنها يصح بناء على أنه ما وجب لا لواجب آخر، لا على أنه الواجب لغرض نفسي، أو لحسن في نفسه، فإنه لا غرض هنا إلا حفظ الغرض في الغير، كما أن عنوان التهيؤ ليس من العناوين الحسنة. لكنك عرفت: أن الصحيح أن هذا هو الوجوب المقدمي، ولا تتنافى^(١) تبعيته مع تقدمه على الوجوب النفسي. فراجع.

٤٤ - قوله [قدس سره]: (قدرة خاصة وهي القدرة عليه... إلخ)^(٢).

فيجب عليه الصلاة المتمكن من تحصيل الطهارة في وقتها، فالقدرة عليها قبل وقت الصلاة كالعدم، فلا تجب المقدمة حينئذ بنحو يجب المبادرة إليها قبل وقت ذيقها، لا أنها لا تجب أصلاً؛ إذ وجوبها غير مشروط بشيء، بل الواجب شيء خاص^(٣)، فمع عدم القدرة عليه في وقته ينكشف أنه لا وجوب قبله،

(١) في الأصل: ولا ينافي...

(٢) كفاية الاصول: ١٢/١٠٥.

(٣) قولنا: (بل الواجب شيء خاص... إلخ).

إلا أنه فرض محض، فإن الوضوء الذي هو مورد الكلام ليس مقيداً بالوقت، ولا بالقدرة المعمولة فيه في الوقت؛ ضرورة أنه لو توضحاً بغاية صحيحة قبل الوقت تصح الصلاة معه في الوقت، ولا مقصود في مقدمته.

ومنه تعرف أنه لو قلنا بلزوم المقدمة عقلاً مع تمامية المصلحة في الواجب، لا يمكن الالتزام

بخلاف ما لم يعتبر فيه هذه القدرة شرعاً، فإن القدرة عليه في زمان وجوبه كافية في وجوب المبادرة إليه.

→ معه بعدم لزوم الوضوء قبل الوقت لمن لا يتمكن منه في الوقت، مع أنه لا يجب الوضوء في الفرض المزبور^(١):

نعم لا ينتقض هذا المبنى بعدم صحة إتيان الوضوء بقصد الوجوب قبل الوقت؛ حيث لا يجب الوضوء ولو موسعاً^(٢) على المبنى، كما أنه يصح الالتزام بلزوم إحراز الماء وإبقائه قبل الوقت لمن لا يتمكن منه في الوقت.

وبالجملة: فبما يقال بعدم تمامية مصلحة الواجب إلا بعد دخول الوقت، فينافي لزوم التعلم^(٣) الذي هو مقدمة وجودية قبل الوقت لمن لا يتمكن منه في الوقت، وكذا لزوم إحراز الماء، وإما يقال بتاميتها، فيصح الالتزام بها ذكره، لكنه يستلزم وجوب الوضوء لمن لا يتمكن من التوضي في الوقت، ولا يعقل تمامية المصلحة من جهة مقدمة، وعدم تماميتها من جهة مقدمة أخرى. وأما على ما سلكتناه أخيراً من عدم لزوم تأخر الوجوب المقدمي عن الوجوب النفسي، فلا يقتضي تقدّم وجوب المقدمة على وجوب ذهاب زماناً مطلقاً؛ ليورد عليه ما أورد على مسلك الواجب المعلق: من صحة إتيان الوضوء بقصد الوجوب قبل وقت الواجب، ومن لزوم إتيانه لمن لا يتمكن منه في الوقت، وذلك لأن الإيجاب المقدمي حيث أنه إيجاد تسببي لأجل إيجاد ذي المقدمة تسببياً، فحاله حال الإيجاد التكويني^(٤)، ولا يتمحض الدعوة إلى المقدمة في حيثية

-
- (أ) هنا يوجد بعد (المزبور) على هامش (ن) و(ق) و(ط): (إجماعاً. ط).
- (ب) هنا يوجد بعد (موسعاً) على هامش (ن) و(ق) و(ط). ما يلي: (شرعاً. ط) - فإن الوجوب الشرعي توقيفي، والمفروض أنه لم يرد به أمر، بل حكم به العقل. «شرح».
- (ج) هنا يوجد بعد (لزوم التعلم) على هامش (ن) و(ق) و(ط) ما يلي: (يعني نعلم القراءة مثلاً. «شرح»).
- (د) جاء هنا في هامش (ن) ما يلي: (الظاهر أن المراد من العبارة هكذا: فكما أنه لا يتمحض الداعي إلى إيجاد المقدمة إلا حيث يكون الشخص في مقام إيجاد ذي المقدمة، كذلك لا يتمحض الدعوى إلى المقدمة إلا حيث يكون الشخص في مقام الدعوة إلى إيجاد ذي المقدمة. وكما أنه إذا لم يمكن إيجاد ذي المقدمة إلا بإيجاد المقدمة قبل الوقت، فلا محالة يوجد قبل الوقت. كذلك لا يمكن إيجاد ذي المقدمة حينئذ إلا بإيجاب المقدمة قبل الوقت، إلا إذا كانت المقدمة ذات بدل عند عدم التمكن من مبدله في الوقت، فحينئذ لا يتمحض دعوة التوصل والتسبب إلى إيجاد المقدمة قبل الوقت، فيندفع
- ←

والأولى أن يقال: إن المقدمة هو الوضوء - مثلاً - في وقت الصلاة، فلا يجدي وجوب المقدمة قبل الوقت - من ناحية وجوب الصلاة - لوقوع الوضوء امثالاً للأمر قبل الوقت؛ لنلا ينتقض بإمكان إثبات الوضوء بقصد الوجوب قبل الوقت وإن لم تجب المبادرة لكونه واجباً موسعاً إذا علم ببقاء القدرة في الوقت. وأما تحصيل مقدماته قبل الوقت وعدمه - على مسلكه (رحمه الله) - فيدور أمره مدار أخذ التمكن منه بنحو لا يجب تحصيلها وعدمه، فلو أخذ التمكن الحاصل من باب الاتفاق لم يجب تحصيل القدرة عليه قبل وقته، إلا أن لازمه عدم صحة الوضوء في الوقت إذا تسبب إلى تحصيل مقدماته قبل الوقت، وأخذُه مطلقاً - من دون تقييد بالتسبب والاتفاق - يوجب تحصيل المقدمات وإن لم يقع الوضوء على صفة المطلوبة قبل الوقت فتدبر.



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

مقدميتها إلا حيث يكون الشخص في مقام إيجاد ذي المقدمة، فلا محالة إذا لم يمكن إيجاد ذي المقدمة إلا بإيجاد المقدمة قبل الوقت يوجد لها قبل الوقت؛ وأما مع التمكن منها في الوقت فلا يعقل دعوة التوصل محضاً إلى إيجاد المقدمة قبل الوقت، وعليه فتندفع المحاذير، إلا محذور عدم إثبات الوضوء لمن لم يتمكن منه في الوقت قبله، فهذا المحذور وارد على جميع المباني. ويمكن دفعه على جميع المباني بأن عدم لزوم التوضي ليس لأجل عدم تمامية مصلحة الواجب، ولا لأجل عدم المقدمة، بل لأجل عدم كون تركها مفوتاً للواجب مع مشروعية التيمم لمن لا يتمكن من التوضي في الوقت فقط وإن تمكن منه قبلاً، خلاف عدم وجدان الماء، فإنه يعتبر عدم وجدانه مطلقاً ولو قبلاً، فتدبر جيداً. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

→ المحاذير على هذا المسلك بأسرها، إلا محذور وجوب التعلم للقراءة - مثلاً - قبل البلوغ لو قلنا بوجوبه، وغيره من المقدمات الوجودية على غير البالغ - أيضاً - إذا علم بعدم تمكنه بعد البلوغ قطعاً؛ إذ يلزم وجوبه شرعاً على غير البالغ بهذا المسلك مع اشتراط التكليف الشرعية بالبلوغ). وقد أدمج هذا الاستظهار ضمن المتن في نسختي (ق) و (ط) مشاراً إلى أنه استظهار بعض الشراح.

[في دوران الإطلاق بين المادة والهيئة]

٤٥ - قوله [قدس سره]: (وأما في الثاني فلأن التقييد... إلخ)^(١).

لا يخفى أنه لا إطلاق للمادة^(٢) من حيث وقوعها على صفة المطلوبة مع القيد وعدمه، فإنه محال، بل إطلاقها بلحاظ تمامية مصلحتها مع عدم القيد، وتقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة من هذه الجهة، وعدم وقوعها امتثالاً للأمر على أي حال لا يجدي عن بيان الجهة الثانية لعدم جريانه في التوصليات، بل في التعبدات أيضاً؛ لإمكان العبادية لا بداعي الأمر. هذا، مع أنه غير مجدي بالنسبة إلى القيد الذي يحتمل وجوب تحصيله، فإن تقييد الهيئة وإن استلزم تقييد المادة من حيث عدم وقوعها امتثالاً للأمر وعلى صفة المطلوبة إلا بعد حصوله، لكنه لا ينافي إطلاقها من حيث عدم تحصيله.

لا يقال: مقتضى تقييد الهيئة عدم مطلوبة تحصيله.

لأننا نقول: فمقتضاه عدم منافاته لإطلاق المادة من حيث عدم تحصيله، لا أنه كالتقييد لها أيضاً، كما أن مقتضى تقييد المادة به أيضاً عدم توقّف الطلب عليه؛ بداهة أن المقدّمة الواجب تحصيلها لا يُعقل أن يكون مقدّمة وجوبية، فلا تنافي إطلاق الهيئة.

(١) كفاية الاصول: ٢/١٠٧.

(٢) قولنا: (لا يخفى أنه لا إطلاق للمادة... إلخ).

ينبغي توضيح صور الشك، فنقول: القيد المراد: إما أن يكون اختياريّاً، أو غير اختياري، فإن كان اختياريّاً وكان واقعاً قيداً للهيئة، فلا بدّ من أن يكون مفروض الوجود، وإن كان واقعاً قيداً للمادة فلا بدّ من أن يكون لازم التحصيل، لما مرّ منا من البرهان على استحالة أخذ القيد ←

.

→ الاختياري في طرف المادة بحيث لا يترشح إليه التكليف، وإن كان غير اختياري وكان قيداً للهيئة فلا بُدَّ من أن يكون مفروض الوجود، وإن كان قيداً للمادة فلا بُدَّ من أن يكون المقيد - بما هو - واجباً كالزمان الذي يحتمل أن يكون قيداً للهيئة بحيث لا مصلحة للمادة قبل وجوده، فلذا لا بعث قبله، ويحتمل أن يكون قيداً للمادة بحيث يكون المادة الموقته بوقت كذا ذات مصلحة، لا أنها بعد دخول الوقت تكون ذات مصلحة، فللدوران صورتان:

إحدهما - ما إذا تردّد القيد الاختياري بين أن يكون قيداً للهيئة أو للمادة، ولا يخفى أن مقتضى إطلاق الهيئة عدم اقتران مفادها عند ملاحظتها بوجود القيد ولا بعده، كما هو مقتضى اللابشرطية قسماً، وليس عدم وجوب تحصيله من مقتضيات إطلاقها فانه يستحيل تقيدها بوجوب تحصيله من قبل هذا الوجوب حتى يكون لها إطلاق من حيث وجوب تحصيله وعدمه، نعم وجوب تحصيله لازم العلم الإجمالي بأنه إما قيد للهيئة، فيكون مفروض الحصول، أو قيد للمادة فيكون لازم التحصيل، فنفي كونه مفروض الحصول واقعاً يلزم كونه لازم التحصيل. وأما إطلاق المادة، فمدلوله المطابق أن الواجب ذات المادة من دون ضمنية في موضوعيتها للحكم، ومدلولها الالتزامي - بملاحظة عدم تقييد موضوع الوجوب - عدم وجوب القيد، وإلا فيستحيل أن يكون التقييد بوجوب القيد من قبل وجوب المقيد ملحوظاً في موضوع الوجوب؛ حتى يكون للمادة إطلاق من حيث الوجوب وعدمه بالمطابقة. وهل يمكن نفي وجوب القيد بإطلاق المادة التزاماً؟ بتقريب سقوط الإطّلاقين في مدلولها المطابقي وعدم المنافي للمدلول الالتزامي من طرف إطلاق المادة، فإن مقتضى العلم الإجمالي الموجب لتنافي الإطّلاقين هو أن الملحوظ في طرف الهيئة حصة خاصة من الوجوب، أو الملحوظ في طرف المادة حصة خاصة من الصلاة - ثلاً، فيقع التكاذب والتنافي بين الإطّلاقين من هذه الحيثية، فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق في نفي كون الوجوب حصة خاصة من الوجوب، ولا حصة خاصة من الصلاة، ويبقى المدلول الالتزامي على حاله، فينفي باطلاق المادة التزاماً، لا أنه يرجع في نفيه إلى البراءة. أو يسقط الإطّلاقان مطلقاً، نظراً إلى العلم الإجمالي بالتقييد بقيد مفروض الحصول أو لازم التحصيل، فهما متكاذبان في هذا المدلول الالتزامي أيضاً بسبب العلم الإجمالي. والصحيح هو الثاني؛ لأن مقتضى العلم الإجمالي ابتداء وإن كان هو التقييد الذي مقتضاه كون الوجوب حصة خاصة، أو ذات الواجب حصة مخصوصة. إلا أن أحد طرفي العلم بملزومه ولازمه طرف للآخر.

فيقع بينها التكاذب فينساقطان.

ثانيتهما - ما إذا تردد القيد الغير الاختياري بين أن يكون قيداً للهيئة ومفروض الوجود، أو قيداً للمادة بحيث يكون المتقيد به بها هو كذلك واجباً، وقد عرفت تساقط الإطلاقين لمكان العلم الإجمالي، ونتيجته عدم فعالية الوجوب إلا بعد حصول القيد، فلا محالة يكون المأتي به في مقام الامتثال مقرباً به قطعاً، وقد ذكر لترجيح إطلاق الهيئة وجوه:

أحدها - أن تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة من دون عكس، فينتج أن المادة متيقنة التقييد. فلا مجال لأصالة الإطلاق فيها بخلاف تقييد الهيئة، فإنه مشكوك، فلأصالة الإطلاق فيها مجال وتقريبه: أن المراد من تقييدها معاً ليس كون الاستطاعة قيداً للهيئة والمادة معاً، فإن كونه مفروض الحصول مع كونه لازم التحصيل متنافيان، وكونه مفروض الحصول لدخله في صيرورة المادة ذات مصلحة في فرض حصوله، وكونه غير دخيل في صيرورة المادة ذات مصلحة، بل المادة المتقيدة ذات مصلحة أزلاً وأبداً متنافيان. وأيضاً ليس المراد من استلزام التقييد كون قيد الطلب - بها هو قيد الطلب - قيداً لذات المطلوب، فإنه مع تأخر الطلب بقيد عن ذات المطلوب يستحيل أخذه فيها هو متقدم عليه طبعاً، وأيضاً ليس المراد من الاستلزام أن ذات قيد الطلب قيد للمطلوب بها هو مطلوب في مرتبة موضوعيته للطلب؛ إذ يستحيل انصاف ذات المطلوب بكونه مطلوباً في مرحلة موضوعيته حتى يعقل إطلاقه وتقييده، بل المراد من الاستلزام المزبور تقييد ذات المطلوب في مرحلة انصافه بالمطلوبية بقيد الطلب قهراً.

توضيحه: أن الوجوب إذا تعلق بفعل، فإن كان الوجوب مطلقاً فذات الفعل يتصف بعنوان الواجب مطلقاً، وإن كان مقيداً، فذات الفعل يتصف بعنوان الواجب مقيداً، ضرورة عدم معقولية انفكاك مبدأ العنوان ونفس^(١) العنوان في الإطلاق والتقييد، ولأجله لا يقع الفعل خارجاً على صفة المطلوبية إلا بعد حصول قيد الوجوب، فتقيد المادة - بها هي مطلوبة - بقيد الطلب تبقي قهري لا ابتدائي؛ ليرد المحاذير المتقدمة، أو ينافي لا بشرطية ذات المادة في مرتبة موضوعيتها، نعم يمنع عن سريان الحكم إلى المادة بجميع أطوارها.

وما ذكرناه لا ينافي إمكان الإطلاق من هذه الجهة، حتى ينافي تقييدها؛ إذ كما كان تقييد

(أ) الظاهر أنها (عن نفس).

→
الوجوب ممكناً لإمكان جعله لا على تقدير، كذلك جعلُ المادّة - بها هي - واجبةً مطلقاً ممكنُ بإمكان جعل الوجوب مطلقاً؛ فيمكن تقييدها بها هي واجبة بإمكان تقييد الوجوب الذي هو مبدأ العنوان، فتوهم استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق مدفوع بها عرفت، إلا أن هذا التقييد التبعي القهري بعد إصلاحه - بها عرفت - لا يجدي في مقام الرجوع إلى أصالة إطلاق الهيئته؛ نظراً إلى أن تقييد المادّة متيقن، فلا أصالة إطلاق فيها كي تعارض أصالة إطلاق الهيئته. والوجه فيه: أن أحد تقديري العلم بتقييد المادّة فرض تقييد الهيئته؛ لأن المفروض العلم بتقييد ذات المادّة أو بتقييدها بها هي واجبة، فكيف يعقل سلامة إطلاق الهيئته فإنه يلزم من وجوده عدمه.

ثانيها - إن إطلاق الهيئته شمولي، وإطلاق المادّة بدلي، والإطلاق الشمولي مقدّم على الإطلاق البدلي، وهذا وإن نسبته صاحب التقريرات^(١) إلى شيخه العلامة الأنصاري (قدّس سرّه)، إلا أن المعروف منه (قدّس سرّه) - كما في رسالة التعادل والترجيح^(٢) - تقديم العام على المطلق؛ لكون ظهور الأول تنجزياً؛ لأنه بالوضع، وكون ظهور الثاني تعليقياً؛ لكونه بمقدّمات الحكمة، وأن التعليقي لا يعارض التنجزّي، وهذا غير تقديم المطلق الشمولي على المطلق البدلي، إلا أنه ربما يوجّه بها حاصله: أنه لا بدّ في الإطلاق البدلي - زيادة على كون المولى في مقام البيان، وعدم نصب القرينة - [من] إحراز تساوي الأفراد البدلية في ترتّب الغرض عليها، بخلاف الإطلاق الشمولي، فإن تعليق الحكم على عدم الطبيعة كافٍ في ذلك؛ لأن عدم الطبيعة عقلاً بعدم جميع أفرادها، فاذا ورد: (أكرم عالمًا)، ولا تكرم فاسقًا، صح أن يكون الثاني بياناً لعدم تساوي أفراد الأول في الغرض دون العكس؛ لأن نفس تعليق الحكم على عدم الطبيعة كافٍ في ذلك، وهو غير معلق على بيان عدم التساوي؛ ليقال بكفاية الإطلاق البدلي، وإلا لزم الدور.

وبالجملة: المطلق الشمولي صالح في ذاته للمانعية إلا بعد سقوط الشمولي عن الصلاحية عن المانعية.

←

(أ) مطارح الأنظار: ٤٩.

(ب) الرسائل: ٤٥٧.

→

والجواب: أما أولاً - فبأن كلتا المقدمتين غير صحيحتين:
أما توقف إحراز تساوي الأفراد في الغرض في المطلق البدلي على أمر آخر، فنقول: إن مقتضى ملاحظة طبيعي العالم لا بشرط - أي غير مقترن بالعدالة والفسق وجوداً وعدماً - كون كل خصوصية لغرض غير دخيلة في الغرض وجوداً وعدماً، وهو منشأ حكم العقل بالتخير في المطلق البدلي.

وأما اقتضاء تعليق الحكم على عدم الطبيعة سراية الحكم إلى جميع أعدامها، فهو وإن كان كلاماً مشهورياً؛ حيث يقال: إن وجود الطبيعة بوجود فرد منها، وعدمها بعدم جميع أفرادها، إلا أنه بلا وجه، فإن عدم البديل للوجود لا يعقل اختلافه مع ما هو بديله في الحكم، فإذا لوحظ خصوص وجود، فبديله عدمه بالخصوص، وإذا فرض الوجود بحيث لا يشذ عنه وجود فبديله عدم المطلق الذي لا يشذ عنه عدم، وعليه فكل من المطلق الشمولي والبدلي صالح لتقييد الآخر من حيث نفسه من دون توقف على عدم الآخر.
وأما تقديم العام على المطلق، ففيه تفصيل نعرضنا له إجمالاً في البحث عن المطلق والمقيد^(١) ومنفصلاً في التعادل والترجيح^(٢).
وأما ثانياً - فبأن ما ذكر في مثل (لا تكرم فاسقاً) و (أكرم عالماً) لو صح من حيث تعليق الحكم على عدم الطبيعة، لا ربط له بها نحن فيه من حيث إطلاق الوجوب وشموله لجميع التقادير، ولا ينحصر المطلق الشمولي في مثل تعليق الحكم على عدم الطبيعة.

وأما ثالثاً - فما ذكر لو صح؛ لصح في ظاهر من متنافيين يكون أحدهما معلقاً على عدم الآخر ظهوراً أو حجية، لا في مثل ما نحن فيه، فإن إطلاق الهيئة والمادة متلازمان، ولا قاعدة تقتضي إرجاع القيد إلى الظاهر دون الأظهر، أو إلى ما يتوقف على عدم الآخر لو كان منافياً له. فتدبر.

ثالثها - إن تقييد الهيئة، وإن لم يستلزم تقييد المادة، لكنه يستلزم إبطال محل إطلاقها، بخلاف تقييد المادة، فإنه لا يستلزم ذلك، وإذا دار الأمر بين تقييدين هكذا، فالترجيح للتقييد الذي لا

←

(أ) التعليق: ٢٨٩.

(ب) التعليق: ٤٧ من الجزء السادس عند قوله: (ومنه تبين أن العام...) ص: ٣٤٤.

يستلزم إبطال إطلاق الآخر. أما أنه يستلزم تقييد الهيئة بإبطال إطلاق المادة، فلأن من مقدمات إطلاقها عدم بيان القيد للزوم نقض الغرض لو كان المقيد مراداً مع عدم بيان القيد، وإذا لم يقع المادة إلا مقترنة بالقيد لفرض تقييد الهيئة، فلا يلزم من عدم بيان قيد المادة نقض للغرض. وأما أن الترجيح لتقييد المادة دون تقييد الهيئة، فلأن تقييد المادة مستقلاً رفع الإطلاق، ولازم تقييد الهيئة دفع الإطلاق، ودفعه كرفعه مسقط للإطلاق في حد نفسه عن الحجية، فهو خلاف الأصل بهذا الاعتبار.

والجواب: أن كلنا المقدمتين ممنوعتان:

أما المقدمة الأولى - فلأن تقييد المادة في فرض تقييد الهيئة محال للزوم الخلف، وإذا استحال ثبوتها فلا وجه لاستكشاف الإطلاق من عدم تقييدها في مقام الإثبات، حتى يقال: إن تقييد الهيئة لا يبقى محالاً لبيان القيد إذا كان المقيد مراداً واقعاً؛ حيث عرفت أن إرادة المقيد محال، وهذا يفترق عما ذكرناه في تقريب الوجه الأول، فإنه لا يستلزم تقييد المادة في مرتبة موضوعيتها، ولا إبطال إطلاقها، بل تقييد قهري في مرتبة مطلوبيتها، ولذا يرجع في نفيه إلى إطلاق الهيئة لا إلى إطلاق المادة.

وأما المقدمة الثانية - فلأن الالتزام بالمطلق والجري على وفق ظهوره لازم، وهو معنى كونه أصلاً، وأما الالتزام بعدم المانع عن انعقاد الإطلاق بعدم تقييد الهيئة، فهو غير لازم، والمفروض أنه لا شأن للزوم تقييد الهيئة إلا عدم وصول النوبة إلى صيرورته مطلقاً، فتبين أنه ليس دفعه كرفعه هذا.

أقول: لا يخفى أن مورد الكلام هو القيد المنفصل، فإن المتصل يوجب إجمال الكلام لفرض إجمال القيد من حيث الرجوع إلى الهيئة أو المادة، فلا ينعقد ظهور إطلاقي ليمسك بأصالة الإطلاق، وإذا تمحض الفرض في القيد المنفصل، فإما أن يورد القيد قبل وقت الحاجة فمعه لا ينعقد ظهور إطلاقي، فالمقيد وما هو بمنزلة كلاهما دافعان للإطلاق ومانعان عن انعقاد الظهور، وإما أن يرد بعد وقت الحاجة، فالظهور الإطلاقي على أي حال منعقد، وكما أن إرادة المقيد مع احتمال التقييد خلاف الظاهر المستقر ظهوره، فلا يعتنى به، كذلك إرادة المقيد تعويلاً على عدم نقض الغرض من عدم التقييد خلاف الظاهر، فالعمدة في الجواب نفي المقدمة الأولى مع ما ذكرناه في الجواب عن الوجهين المتقدمين. [منه قدس سره]. [ن. ق. ط].

[في الواجب النفسي والغيري]

٤٦ - قوله [قدس سرّه]: (لكنه لا يخفى أنّ الداعي لو كان هو محبوبيته كذلك.... الخ)^(١).

توضيح المرام وتنقيح المقام: هو أنه لا ريب في أن كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات؛ مثلاً: إذا أراد الإنسان شراء اللحم فلا محالة يكون لغرض، وهو طبخه، والغرض من طبخه أكله، والغرض منه إقامة البدل لما يتحلّل من البدن، والغرض منه إبقاء الحياة، والغرض منه إبقاء وجوده وذاته، فغاية جميع الغايات للشوق الحيواني ذلك، وإذا كان الشوق عقلانياً فغاية بقائه إطاعة ربه والتخلّق بأخلاقه، وينتهي ذلك إلى معرفته تعالى. فجميع الغايات الحيوانية ينتهي إلى غاية واحدة، وهي ذات الشخص الحيواني، وجميع الغايات العقلانية ففعليته ينتهي إلى غاية الغايات ومبدأ المبادي جل شأنه.

وكون كل غاية من الغايات ملائمة للذات، ومقصودة بالعرض أو بالذات، لا يتوقّف على الالتفات حتى يقطع بأنه ليس في كلّ فعل تصوّرات وتشوّقات متعاقبة، فإنّ الغايات الحيوانية في الحيوان بها هو حيوان والغايات العقلانية في الإنسان بها هو إنسان، صارت كالطبيعية^(٢) لهما، فلا يحتاج إلى فكر وروية وقصد تفصيلي.

هذا كله في الإرادة التكوينية.

(١) كفاية الاصول: ٢١/١٠٧.

(٢) كذا في الأصل، والأنسب هنا: كالطبيعة لهما..

وأما الإرادة التشريعية فقد مرّ مراراً: أن حقيقتها إرادة الفعل من الغير، ومن الواضح أن الإنسان لو أراد شراء اللحم من زيد فالغرض منه وإن كان طبعه، لكنه غير مراد منه، بل لعل الطبخ مراد من عمرو، وإحضاره في المجلس مراد من بكر، وهكذا، فلا تنافي: بين كون الشيء مراداً من أحد، والغرض منه غير مراد منه، وإن كان مقصوداً من الفعل لترتبه عليه، فلاشراء مراد بالذات من زيد، ومقدماته مرادة بالعرض منه وإن لم يكن الغرض من اشتراء اللحم نفسه، بل ينتهي إلى نفس الأمر مثلاً.

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] ^(١) المكلف نفس الصلاة، والإرادة التشريعية متقومة بإرادة الفعل من الغير، لا أنها مطلق الشوق حتى يقال: إن الشوق إلى الصلاة منبعث عن الشوق إلى غايتها إلى أن ينتهي إلى غاية الغايات.

والكلام في تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري، ومبدأ الإيجاب كنفسه ينقسم إلى القسمين بلا محذور، وإن كان نفس المحبوبة المطلقة غيرية مطلقاً إلى أن ينتهي إلى الغرض الذي هو عين ذي الغرض.

وجميع آثار الواجب النفسي الحقيقي - من كونه محرّكاً ومقرّباً وموجباً لاستحقاق الثواب على موافقته، والعقاب على مخالفته - مترتبة على هذه الواجبات النفسية المتعارفة، فإنها المرادة من المكلف بالذات، فإنرادتها منه هي الداعية له، فهي المقرّبة له، فافهم واغتنم.

(١) في الأصل: عن .

٤٧ - قوله [قدس سرّه]: (فالأولى أن يقال: إن الأثر المرتب... الخ)^(١).

لا يخفى عليك أن العناوين الحسنة أو القبيحة على نحوين: فمنها: ما هو حسن بالذات أو قبيح كذلك، كعنوان العدل والإحسان في الأول، وكعنوان الظلم والجور في الثاني.

ومنها: ما هو حسن أو قبيح بالعرض كغير العناوين المتقدمة من العناوين، والمراد من (ما بالذات) و(ما بالعرض): أن العنوان الحسن أو القبيح ربما يكون محفوظاً ومع ذلك لا يتصف بالحسن أو القبح؛ لظهور عنوان آخر عليه، كعنوان الصدق والكذب إذا طرأ عليها عنوان قتل المؤمن أو إنجائه، وربما لا يقبل طرؤاً^(٢) عنوان آخر يزيل حسنه أو قبحه كعنوان العدل والظلم، فالثاني عنوان ذاتي، والأول عرضي.

ومن الواضح: أن كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فجميع الواجبات النفسية - إذا كانت من حيث عنوان حسن واجبة نفسياً - لا بد من أن تنتهي إلى عنوان واحد، وكذلك المحرمات النفسية، فكلها مصاديق واجب واحد أو محرم واحد بملك وعنوان واحد؛ لأن عناوينها الحسنة والقبيحة عرضية لا بد من أن تنتهي إلى عنوان ذاتي.

لا يقال: لا ينحصر العنوان الحسن والقبيح فيما ذكر، بل ما بالذات تارة بنحو العلية، وأخرى بنحو الاقتضاء، والواجبات النفسية والمحرمات النفسية لعلها من قبيل الثاني، فلا يلزم انتهاؤها إلى العنوان الذاتي بنحو الأول، وإن

(١) كفاية الأصول: ٨/١٠٨.

(٢) في الأصل: لظهور.

كان عدم عروض المانع موجباً لاندراجها تحته، إلا أن حسنها باعتبار ذواتها.
لأننا نقول: هذا المعنى وإن كان أمراً مشهورياً، لكنه لا أصل له حسبها
يقتضيه الفحص والبرهان؛ إذ لا عليّة ولا اقتضاء للعنوان بالإضافة إلى حكم
العقلاء بمدح فاعله أو ذمه.

بل المراد بـ(ما بالذات وما بالعرض) أن العنوان: إذا كان بنفسه - مع
قطع النظر عن اندراجه تحت عنوان آخر - محكوماً عند العقلاء بمدح فاعله أو
ذمه - لما فيه من المصلحة العامة أو المفسدة كذلك - كان حسناً أو قبيحاً بالذات،
وإذا لم يكن بنفسه محكوماً بأحدهما - بل باعتبار اندراجه تحت ما كان بنفسه
كذلك - كان حسناً أو قبيحاً بالعرض.

غاية الأمر أن بعض الأفعال غالباً معرض لعروض أحد العناوين
الذاتية كالصدق والكذب، فيقال: إنها - لو خُلِّيَا وطبعهما - حسنٌ بالذات وقبيحٌ
كذلك.

مركز تحقيق مكتبة علوم إسلامي

مضافاً إلى ما ذكرناه في محله^(١): من أن قضية حسن العدل وقبح الظلم
من القضايا المشهورة التي اتفقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاء للنوع،
فلا منافاة بين الحسن الذاتي عند العقلاء وعدم المحبوبة الذاتية عند الشارع،
فإن الجهة الموجبة لمَدَحِ العقلاء لا تدخل لها بالجهة الموجبة لإيجاب الشارع؛ مثلاً:
الصلاة وإن كانت تعظيماً، وهو عنوان حسن، فإنه عدل إلا أنه حسن عند العقلاء
من حيث إن تعظيم العبد لمولاه من مقتضيات الرقية ورسوم العبودية، فيكون به
النظام محفوظاً والنوع باقياً، إلا أنه غير محبوب للشارع من هذه الجهة، بل من
جهة استكمال العبد بذلك، وزوال الاخلاق الرذيلة منه بذلك، فيستعدّ لقبول

(١) التعليقين ٧ و ١٠ من الجزء الثالث

نور المعرفة، وأين إحدى الجهتين من الأخرى؟! فتدبر جيداً والمقام يحتاج إلى تأمل تام.

٤٨ - قوله [قدس سره]: (ولا ينافيه كونه مقدمة لأمر... الخ) ^(١).

وعليه ففيه ملاك الوجوب النفسي والمقدمي، فلا يتمحض الواجبات النفسية في النفسية بعد وجود ملاك النفسية والغيرية، فلا يتوهم عدم تأثير ملاك الغيرية لتأخر رتبته عما هو في عرض علته؛ لأن حسن الواجب وإن كان ملازماً لمصلحته وخاصيته، لكنه لا تقدم لما مع العلة على معلوها؛ لأن تقدم العلة تقدم بالعلية، وهو شأن العلة دون غيرها، ولا تقدم بنحو آخر على الفرض للعلية على معلوها كي يسري إلى مامعها.

مضافاً إلى أن تراحم الملاكين في التأثير بملاحظة الوجود الخارجي، لا بلحاظ الذات والرتبة ^(٢)، فإن اجتماع المتماثلين - اللزم من تأثيرهما - إنما يستحيل بلحاظ الوجود الخارجي لا غير متماثلين ^(٣).

٤٩ - قوله [قدس سره]: (ولعله مراد من فسرهما بها أمر به لنفسه... الخ) ^(٤).

أي لحسن نفسه في قبال ما أمر به لحسن غيره كالمقدمة، فإن المقدمة من حيث إنها مقدمة لا حسن فيها بنفسها، فالأمر بها وإن كان لمقدميتها، إلا أن المقدمة ليست بذاتها داعية إلى الأمر، فالداعي الأصيل حسنُ ذنبها. وأما على ما ذكرنا سابقاً ^(٥)؛ فالمراد من قولهم: - لنفسه في قبال لغيره - هو

(١) كفاية الاصول: ١٠٨/١٠.

(٢) فاللاكين وإن كانا مختلفين بالتقدم والتأخر في الرتبة، لكنها ليسا مؤثرين بها في الرتبة، بل بلحاظ مقام آخر ليس في ذلك المقام تقدم وتأخر. [منه قدس سره].

(٣) كفاية الاصول: ١٠٨/١٠.

(٤) راجع التعليقة: ١٨١، ج ١.

لا لغيره؛ نظير قولهم: واجب الوجود لذاته - أي لا لغيره - لا أنه معلول لذاته، فالواجب النفسي - بناء عليه - هو المراد من المكلف لا لأجل مراد آخر منه، والواجب الغيري: هو المراد منه لأجل مراد آخر منه. فإن ذات الواجب النفسي حيث إنه مترتب على وجود الواجب الغيري، فله علية غائية بالإضافة إليه، كما أن إرادته حيث إنها سابقة على إرادته، فلها نحو من العلية الفاعلية لها، وهذا ملاك الأصلية والتبعية، كما سيأتي^(١) - إن شاء الله تعالى - تحقيقه إن ساعدنا توفيقه تعالى.

٥٠ - قوله [قدس سره]: (فإن جلها مطلوبات لأجل الغايات... الخ)^(٢).

فإن قلت: هذا فيما كانت الغاية مترتبة على ذات الفعل، لا على فعل المأتي به بداعي الوجوب، فإن وجوبه لا محالة غير منبعث عن وجوب الغاية، فهو واجب لا لواجب آخر، والإيجاب ليس بمقدمي وإن كان مقدمة لتحقيق موضوع الغاية.

قلت: قد ذكرنا في محله^(٣): أن قصد القرية وسائر الشرائط دخيلة في فعلية التأثير، وإلا فالمقتضي ذات الصلاة - مثلاً - والغاية لا تدعو إلا إليها. نعم: ينبعث منها إرادات مقدمة لما له دخل في فعلية ترتب الغاية على ذي الغاية، فيعود الاشكال، فتدبر.

(١) وذلك في التعليقة: ٧٨ عند قوله: (بل التحقيق...).

(٢) كفاية الاصول: ١٠٨ / ١٥.

(٣) في التعليقة: ١٧٧، ج ١، عند قوله: (والجواب عنه ان إرادة...).

٥١ - قوله [قدس سره]: (الا ان اطلاقها يقتضي كونه نفسياً... إلخ)^(١).

قد عرفت^(٢) ان تفاوت النفسي والغيري من حيث إن الغاية الداعية إلى الإيجاب تارة حسن نفس الواجب، وأخرى حسن ما يتوصل به إليه، بناء على ما أفاد العلامة الأستاذ (قدس سره)، فما يحتاج إلى التنبيه عرفاً كون الوجوب لداعٍ آخر غير الواجب.

ومنه تعرف: أن إطلاق البعث بمعنى عدم تقييده بانبعائه عن داعٍ آخر غير الواجب، لا التوسعة من حيث وجوب شيء آخر وعدمه، كما يظهر منه (رحمه الله) في مبحث اقتضاء إطلاق الصيغة للنفسية وأشباهها، وقد نبهنا على ذلك في محله، فراجع^(٣).

ومنه تعرف أيضاً: أن التقييد بهذا المعنى لا ينافي كون البعث جزئياً حقيقياً، فإن المقصود ظهور الصيغة بحسب مقدمات الحكمة في البعث المنبعث عن داعي نفس الواجب، لا عن داعٍ آخر في غيره، مع وضوح أن الدواعي ليست من شؤون البعث وأطواره كي توجب تضيق دائرة معناه ومفهومه، كما نبهنا عليه في الواجب المشروط، فسقط ما سيأتي^(٤) إشكالاً وجواباً^(٥).

(١) كفاية الاصول: ١٠٨/١٨.

(٢) كما في التعليقة: ٤٩.

(٣) التعليقة: ١٨١، ج ١، عند قوله (بل المراد بالاطلاق...).

(٤) الكفاية: ١٠٨ - ١٠٩.

(٥) قولنا: (فسقط ما سيأتي إشكالاً وجواباً... إلخ).

وأما ما أجاب به شيخنا (قدس سره) في المتن^(٦): من أن المنشأ هو مفهوم الطلب دون

←

(أ) الكفاية: ١٠٩ عند قوله: (ففيه: أن مفاد الهيئة...).

مصادقه، فإنَّ الإرادة النفسانية تحدث بأسباب خاصّة، فلا يخلو من محذور، فإنه لا يترقّب من الإنشاء إيجاد الشيء حقيقة، حتى يقال: إنَّ 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 أيضاً، وحيث إنَّ الوجود الإنشائي وجود عرضي للشيء، فلا منافاة بين كون الشيء موجوداً بالحقيقة وموجوداً بالعرض، ولا يلزم من هذا الوجود عروض الوجود على الوجود، بل حيث إنَّ 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؛ لأنَّ الموجود خارجياً كان أو ذهنياً غير قابل لأن يكون انتقالياً؛ 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 جيّداً.

وأما ما يورد على الجواب: بأن مفهوم الطلب مفهوم اسمي، وهو غير قابل للإنشاء، بل الإنشاء هو بنفسه مصداق الطلب، بمعنى التصدي لتحصيل المراد، فقد خلط (رحمه الله) بين المفهوم والمصداق، لا صاحب التقريرات.

فمندفع: بأن مفاد الجملة الكلامية خبرية كانت أو إنشائية ليس إلا النسبة دون أطرافها، إلا أن المعاني الحرفية - ومنها مفاد الهيئات - تارة: تكون حقائقها حقيقة النسبة، كنسبة الظرف إلى المظروف، ونسبة العرض إلى معروضه، والنسبة الحكمية الاتحادية بين الموضوع ومحموله، والوجود الرابط في القضية الإيجابية المركبة، وأخرى: معاني نسبية كالبعث والتحرّيك، فإنها بذاتها معانيان قابلان للتحاظ الاستقلالي، لكنه إذا لوحظ البعث من حيث إنه أمر بين الباعث والمبعوث والمبعوث إليه، فقد لوحظ على وجه الآلية والنسبية، وهيئة الأمر نزلت منزلة هذه النسبة الخاصة، فلا منافاة بين كون البعث مفهوماً اسمياً، وكونه مأخوذاً بنحو الآلية والنسبية، وبالاختبار الثاني قابل للإنشاء، ومن يقول بإنشاء مفهوم الطلب، فليس غرضه إنشاؤه بما هو مفهوم اسمي، بل بما هو أمر بين الطالب والمطلوب والمطلوب منه.

نعم، مفاد الصيغة هل هو الطلب الآلي، أو البعث الآلي، أو الإيجاد التسبيبي الآلي؟ فهو أمر آخر قد مرّ الكلام فيه سابقاً، كما أن الطلب هل هو بمعنى الإرادة، أو بمعنى ينطبق على



الكاشف عن الإرادة، أو أوسع من ذلك؟ فهو أيضاً أمر آخر مرّ الكلام^(١) فيه، فما ذكره شيخنا (رحمه الله) - من أن صاحب التقريرات خلط بين المفهوم والمصداق بعد تسليم كون المنشأ حقيقة الطلب في كلام المقرّر (رحمه الله) - أمر متين، كما أن المنشأ لابدّ من أن يكون سنخه [سنخ] المعنى لا الوجود كذلك، مع وضوح أن المعنى الذي هو مدلول الكلام الانشائي بل الخبري، لابدّ من أن يكون سنخه سنخ النسبة، فلا محالة يراد من إنشاء مفهوم الطلب إنشاؤه على وجه الآلية والنسبية.

ثم إن جزئية مفاد الهيئة - بمعنى قدمناه^(٢) كما لا تنافي الإطلاق والتقييد كذلك آليته لا تنافي الإطلاق والتقييد كما قدمناه في البحث عن الواجب المشروط، وكما أن إطلاق الهيئة يدل على عدم الوجوب الغيري، كذلك إطلاق ذلك الغير يدلّ على كون متعلّقه مقيداً به، فالوجوب المعلوم نفسي بالالتزام، إلا أن إطلاق الهيئة، وإن دلّ على نفسية الوجوب، لكنه لا يدلّ على أن ذلك الغير غير مقيد به ولو بالالتزام؛ إذ لا مانع من أن يكون هذا الواجب النفسي بدليله مقدّمة لذلك الغير، ولا منافاة بين قصور إطلاقه عن إفادة الغيرية وكونه مقدّمة للغير، فلا بدّ في رفع المقدّمية وعدم التقييد للغير من إطلاق ذلك الغير.

هذا كله فيما كان هناك إطلاق.

وأما إذا لم يكن إطلاق، فالشكّ في النفسية والغيرية: تارة في فرض العلم بوجوب ذلك الغير في الجملة، فيدور البراءة مدار فعلية ذلك الغير بدخول الوقت - مثلاً - وعدمها بعدمه، وأخرى في فرض عدم العلم بوجوب ذلك الغير، كما إذا دار بين أن يكون الطهارة واجبة نفسياً، أو واجبة بوجوب الصلاة بحيث لا يحتمل وجوب الصلاة إلا على تقدير الغيرية، فالمسألة داخلة في الأقل والاكثر، وكما أن البراءة عن القيد في تلك المسألة لا تنافي وجوب ذات المقيد، كذلك هنا البراءة عن تقيّد الطهارة بوجوب الصلاة لا تنافي وجوب الطهارة فعلاً، والعبارة في الكتاب ناظرة إلى الاول لفرض التكليف بالغير، ودوران الأمر بين فعليته تارة وعدمها أخرى. فتدبر جيداً. [منه قدّس سرّه].

(أ) وذلك في التعليقة: ١٤٦، ج ١.

(ب) كما في التعليقة: ١٤٤، ج ١.

[في الثواب والعقاب على الأمر الغيري]

٥٢ - قوله [قدس سره]: (لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر... الخ)^(١).

توضيحه: أن المراد بالعقل^(٢) الحاكم بالاستحقاق هو العقل العملي، الذي من شأنه أن يدرك ما ينبغي فعله أو تركه؛ أي القوة المميزة للحسن والقبح، ولكن باعتبار مدركاته، وهي المقدمات المحمودة والآراء المقبولة عند عامة الناس؛ الموجبة لحكمهم بمدح الفاعل أو ذمه - كما ذكر في محله - فالموجبة لكذا وكذا هي المعقولات، لا القوة التي ليس شأنها إلا الإدراك.

(١) كفاية الاصول: ٨/١١٠.

(٢) قولنا: (توضيحه: أن المراد بالعقل... الخ).

لا يخفى أن القول بالثواب والعقاب: نارة بملاحظة جعل الشارع، وأخرى بملاحظة حكم العقل، وثالثة بملاحظة العلاقة اللزومية بين الفعل وما يترتب عليه من المثوبة والعقوبة: أما الأول - فتقريبه: إن قاعدة اللطف كما تقتضي إعلام العباد بما فيه الصلاح أو الفساد بالبعث نحو الأول والزجر عن الثاني، كذلك تقتضي تأكيد الدعوة في نفوس العامة بجعل الثواب والعقاب، فالعبد بعمله يستحق ما جعله المولى من المثوبة والعقوبة بحقيقة معنى الاستحقاق. وأما الثاني - فيها ذكرناه في متن الحاشية، فالاستحقاق فيه ثواباً وعقاباً - كالاستحقاق مدحاً وذنماً - راجع إلى أن الفعل بحيث يكون المدح والثواب أو الذم والعقاب [عليه] من المولى أو العقلاء في محله، لا أنه يملك الشخص على المولى أو العقلاء ثواباً وأجراً أو مدحاً، والاستحقاق - بمعنى أنه حقيق بالمدح والأجر - لا ينافي التفضل؛ إذ كل إفاضة من المبدأ الأعلى الجواد بذاته سواء كان بإيجاد الشخص أو رزقه، أو إعلامه بصلاحه وفساده، أو إعطاء الثواب على عمله - بمقتضى جوده الذاتي، لا باقتضاء من طرف القابل إن كان قبول المورد في فعلية الإضافة لازماً.

وأما دعوى^(٣) أن الإطاعة لازمة من العبد أداء لحقوق المولوية؛ لئلا يكون ظالماً لمولاه، فهي

(١) كما في التقرير، على ما جاء في هامش (ن) و(ق).

.....

→

من باب دفع الظلم [عن^(أ) نفسه، فلا يستحق عوضاً من مولاه.
فمدفوعة: بأنها أخص من المدعى لاختصاصها بالواجبات التي يكون تركها ظلماً على^(ب)
المولى، ولا يعم المستحبات، فإنها لا يكون تركها ظلماً، وقد مر في البحث عن التعدي والتوصلي^(ج)
أن ما يوجب الثواب هو انطباق العنوان الحسن على الفعل، وما يوجب العقاب انطباق العنوان
القبیح على تركه، ففي اقتضاء المدح والثواب بالمعنى المتقدم لا فرق بين الواجب والمستحب.
كما أن تنظير المقام بالتوبة، وأن التائب لا يستحق العفو، وأن العفو من باب التفضل. لأن
التوبة من جملة الواجبات في حقّه، ويكون ظالماً على تركها، فالتوبة لدفع الظلم عن نفسه، فكيف
يستحق العفو من الله؟!]

مدفوع: بأن وجوب التوبة إما عقلي أو شرعي، ولا مدرك لكونه عقلياً إلا كونه دافعاً للضرر
الأخروي المرتب على عصيانه، فيجب، وهذا التزام بأن التوبة دافعة للعقاب، مع أن تطبيق قاعدة
التحسين والتفحيح العقليين على دفع الضرر الأخروي، يحدّش بها فصلناه في محله^(د). ولا مدرك
لكونه شرعياً؛ إذ التوبة - وهي الرجوع - إذا أريد منها الرجوع العملي بالتجنب عن العصيان
فعلاً أو تركاً، فهو بنفسه واجب من دون ملاحظة عنوان التوبة، وإذا أريد منها الرجوع الجنائي،
وهو العزم على عدم الملازم للتندم، فهو ما لا دليل على وجوبه مولوياً، فإن العزم على فعل المعصية
ليس بحرام حتى يكون العزم على عدم لازماً، بل المحرم نفس فعل المعصية.
فالتحقيق: أن التوبة من حيث إنها دافعة للعقاب - كما بيناه في محله - جبلي فطري، لا شرعي
ولا عقلي، وما ورد من الشارع ليس إيجاباً منه، بل إرشاداً إلى دفع العقاب عن نفسه بالرجوع إليه
تعالى. وبقيّة الكلام في محله.

(أ) في (ن، ق، ط): من نفسه.

(ب) الصحيح: ظلماً للمولى...

(ج) وذلك في التعليقة: ١٦٦، ج ١، لكن المذكور هنا أحد شرطي استحقاق الثواب على العمل المذكورين
في التعليقة المشار إليها من مبحث التوصلي والتعدي. فراجع.

(د) انظر ج ٤: ٨٩ التعليقة رقم ٢٩.

والمراد بالاستحقاق ليس بإيجاب الثواب على المولى أو العقاب، كما يشعر به لفظ الاستحقاق؛ حتى يناقش فيه في طرف الثواب؛ إما لجواز الاكتفاء بالنعم العاجلة، أو لأن حق المولى^(١) على عبده أن يتقاد له في أوامره ونواهيه، فلا معنى لاستحقاق العبد عليه عوضاً عنه. بل المراد: أن المدح والثواب على الإطاعة في محله، نظير قولهم باستحقاق المدح والذم على فاعل القبيح والحسن، فإنه ليس المراد بإيجاب المدح والذم على العقلاء، بل المدح والذم منهم على أحد الأمرين في محله.

نعم، اقتضاء الأعمال الحسنة لصورة ملائمة في الدار الآخرة، أو اقتضاء الأعمال السيئة لصورة منافرة في الآخرة لعلاقة لزومية بينها أمر آخر يشهد بصحته العقل والشرع، إلا أن الكلام في عنوان الاستحقاق عقلاً المشترك بين العبيد ومولى المولى وبين سائر الموالى. ومنشأ هذا الحكم - كما ذكرنا في محله^(٢) -

→ وأما الثالث - فقد أشرنا [إليه] سابقاً^(٣) في بحث الطلب والإرادة، والاستحقاق حينئذ بمعنى اقتضاء المادة القابلة لإفاضة الصورة، فكما نعبّر في المادة الدنيوية وصورها: بأن المادة الكدائية بعد تمام قابليتها مستعدة ومستحقة لإفاضة صورة كدائية، كذلك الصور الدنيوية مواد للصور الأخروية، فصح التعبير بالاستحقاق أيضاً.

ومما ذكرنا تبين: أنه لا مجال لاستحقاق الثواب والعقاب - بناء على المبنى الأول والآخر - في الواجبات الغيرية، حيث لا غرض للمولى فيها، ولا فيها غرض يعود إلى العبد، ولا فيها خصوصية بتلك الخصوصية تكون مادة لصورة أخروية، وإنما النزاع فيها يجري على المبنى الثاني، بتوهم أنه إذا أتى بها بداعي أوامرها تكون معنونة بعنوان حسن، يمدح عليها عقلاً، فيثاب عليها شرعاً. [منه: هُدس سره]. (ن، ق، ط).

(١) الأنسب: إما بجواز... أو بأن حق المولى..

(٢) كما في تعليقه (رحمه الله) - من الجزء الثاني من المجري: ٩٧ - على قول الأخند (رحمه الله): (ودعوى استقلاله يدفع الضرر المشكوك...) الكفاية: ٣٠٩.

(أ) وذلك في التعليقة: ١٥٤، ج ١، عند قوله: (بل نقول: إن الفعل الناشئ...).

ليس إلا حكم العقلاء باستحقاق فاعل العدل للمدح، وفاعل الظلم للقدح؛ لما في الأول من المصلحة العامة، ولما في الثاني من المفسدة العامة. وحيث إن في ذمة العقلاء - بما هم عقلاء - جلب ما فيه المصالح النوعية، ودفع المفاسد النوعية إبقاءً للنظام ودفعاً للفساد، فأول مراتب إيجاد مقتضيات ودفع الموانع اتفاقهم على استحقاق فاعل الخير للمدح، واستحقاق فاعل الشر للقدح.

ومن الواضح: أن زِيَّ الرِّقَّةِ ورسم العبودية يقتضي التمكين للمولى^(١) والانقياد له، فإنه عدل، وعدم الخروج عن ذلك بهتك حرمة والإقدام على مخالفته، فإنه ظلم.

ومنه علم: أنه لا حاجة في استحقاق الثواب والعقاب بهذا المعنى إلى جعلٍ من الشارع، فإن مدحه ثوابه، وذمه عقابه، وماورد من الوعد والوعيد فمن باب التأكيد والتعيين لما حكم العقل به، أو بيان لظهور الخير والشر بما يناسبهما من الصورة الملائمة أو المناهضة في الآخرة.

٥٣ - قوله [قدس سره]: (وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته... الخ^(٢)).

والوجه فيه: أن الوجوب المقدمي - كما عرفت - وجوب معلولي، كما أن الغرض منه غرض تبعية، فيكون تحريكه ودعوته ومقر بيته كذلك، فكما أن المولى بعد أمره بذِي المقدمة لا يتمكن من عدم الأمر بالمقدمة، فيكون البعث نحوها قهرياً، كذلك انقياد العبد للأمر بذِيها يوجب الانقياد بالعرض لمعلوله وهو الأمر بها، ولا يعقل الانقياد للأمر النفسي والانبعاث عنه مع عدم الانقياد لمعلوله

(١) في الأصل: (التمكين من المولى...)، والصحيح ما أثبتناه بمعنى تمكين النفس للمولى بالانقياد وعدم العناد، وما في الأصل يؤدي إلى خلاف المراد.

(٢) كفاية الاصول: ١١٠/١٠.

والانبعاث عنه، وإلا لم يكن منقاداً للأمر النفسي ومنبعثاً ببعثه، وهذا الانبعاث القهري كنفس بعثه ارتكازي ربما لا يلتفت إليه تفصيلاً.

وحيث عرفت عدم استقلال الأمر المقدمي في الباعثية، تعرف: عدم استقلاله في المقربية وما يترتب عليها عقلاً، وكذلك عدم الانبعاث إليها ليس إلا تبعاً لعدم الانبعاث إلى ذبها، فلا بُعد إلا بتبع البعد المرتب على ترك ذبها، فالاستقلال في استحقاق الثواب أو العقاب عقلاً محال.

فإن قلت: المراد من التبعية: إن كان عرضية الوجوب الغيري - كما ربما يُتخيل أن هناك وجوباً واحداً ينسب إلى الفعل بالذات وإلى مقدمته بالعرض - فهو يجدي في عدم استحقاق الثواب والعقاب، لكن المبنى فاسد جداً، بل وجوب المقدمة وجوب حقيقي مغاير لوجوب ذبها، وهو منبعث عنه عند المشهور، فلكل حكم برأسه.

وإن كان مجرد التبعية في الوجود، فمن الواضح أن ترتب تكليف على تكليف خارجاً لا يقتضي عدم ترتب آثاره عليه قطعاً، فكما أن موافقة التكليف النفسي والانبعاث ببعثه عدل في العبودية، فيستحق المدح، ومخالفته ظلم، فيستحق الذم، فكذا موافقة التكليف المنبعث عنه ومخالفته.

قلت: المراد من التبعية ليس كون الأمر المقدمي بعثاً بالعرض، ولا المراد من التبعية مجرد ترتب أحد الأمرين على الآخر، بل المراد: أن المقدمة - بها هي - حيث إنها خالية عن الغرض، بل الغرض منها مجرد الوصلة إلى الغير، فكذا البعث نحوها لمجرد الوصلة، فكأنه لا نظر إليها بها هي كالمعنى الحرفي. فكذا موافقته ليست إلا لمجرد الوصلة إلى موافقة الأمر النفسي، فهذه الموافقة لا تعد موافقة أخرى في قبال موافقة الأمر النفسي في نظر العقلاء؛ حتى يمدح عليها، أو يذم على تركها.

٥٤ - قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا بأس باستحقاق العقوبة... الخ)^(١).

بملاحظة أن إسقاط الأمر النفسي يكون عند ترك المقدّمة، فيمتنع فعل ذبها في ظرفه أو في تمام الوقت. والعبرة في باب الاطاعة والمعصية بانقياد العبد لأوامر المولى ونواهيه وعدمه، وحيث إن المقدّمة وجوبها معلولي، فعدم الانقياد له بعدم فعلها حينئذ يوجب عدم الانقياد للأمر بذبها؛ لما عرفت من التبعية وجوداً وعدمًا، فنفس عدم انقياده للمعلول لازم عدم انقياده للعلّة، وإن كان ظرف العمل متأخراً أو باقياً فترك الواجب النفسي الذي هو مصداق المخالفة، وإن لم يعقل ثبوته فعلاً - لأن نقيض الفعل في الزمان المتأخّر تركه فيه لا قبله، وإن وجد سببه - إلّا أن المعصية التي يحكم العقل باستحقاق فاعلها الذمّ منوطة بعدم الانقياد للأمر، وقد عرفت أن الانقياد للمعلول لازم الانقياد للعلّة من غير إمكان الانفكاك، وكذا عدمه لعدمه، فهو من الآن غير منقاد لأمر المولى.

ويمكن أن يقال: إن الانقياد للأمر النفسي والانبعث عنه بالنسبة إلى متعلّقه لا يكاد يكون إلّا في ظرف متعلّقه، فعدم الانقياد والانبعث - الذي هو عصيان حقيقي - هو العدم النقيض للانقياد والانبعث المزبورين، لا العدم المطلق، وليس هو إلّا عدم الانقياد والانبعث في الوقت أو في تمام الوقت، لا قبله ولا قبل انقضاء الوقت.

ومنه علم: حال إسقاط الأمر، فإن إسقاط الأمر الذي يكون مصداقاً لمعصية الأمر - هو البديل للإسقاط الذي يكون مصداقاً لإطاعة الأمر، وهو الإسقاط في ظرفه، أو في تمام الوقت، فالأمر وإن كان يسقط بترك المقدّمة الموجب لامتناع ذبها، إلّا أن هذا الإسقاط لا عبرة به، بل بالإسقاط في الوقت

أو في تمام الوقت، فهو معاقب على الاسقاط الثابت فيما بعد بسببه الاختياري فعلاً، وإلا فالإسقاط الآتي لا يعقل ثبوته فعلاً، كما لا يخفى.
٥٥ - قوله [قدس سره]: (لا بها هو شروع في إطاعة الأمر النفسي... إلخ)^(١).

لا يخفى عليك أن إطاعة الأمر النفسي - بها هو أمر نفسي - لا تكون إلا بلحاظ متعلقه بنفسه لا بمقدماته.
 نعم، إتيان المقدمة انقياداً للأمر المعلول للأمر النفسي نحو من الانقياد للأمر النفسي، ولا موافقةً للأمر الغيري إلا هذا النحو من الموافقة، وإلا فموافقته بها هو أمر برأسه ليست موافقة للأمر الغيري، والكلام فيها.

[في اعتبار قصد القرية في الطهارات]

مركز تحقيق كميونير علوم إسلامي

٥٦ - قوله [قدس سره]: (إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة^(٢)... إلخ)^(٣).

فإن قلت: ما معنى رجحانها الذاتي^(٤)؟

(١) كفاية الاصول: ١٨/١١٠.

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: مستحبة وعبادة..

(٣) كفاية الاصول: ٧/١١١.

(٤) قولنا: (فإن قلت: ما معنى رجحانها الذاتي؟... إلخ).

ينبغي توضيح ما قبل في تقريب الإشكال في الطهارات، فنقول: الإشكال من وجوه:
 أحدها - ما هو مقتضى الالتزام بأن الأمر الغيري غير مقرب؛ حيث لا شأن له بخصوصه من حيث الغرض والدعوة والقرب والثواب، فعبادية الطهارات: إن كانت من ناحية أمرها
 ←

الغيري، فهو خلف؛ إذ لا يكون للأمر الغيري موافقة بالاستقلال ليكون متعلقه عبادة في عرض المتقيد بالطهارة، وإن كانت من ناحية استحبابها النفسي، فالاستحباب يزول بعد [طروء] ^(أ) الوجوب الغيري.

ثانيها - أن الأمر الغيري - بها هو أمر مقدّم توصلّي - يسقط الفرض منه بمجرد إتيان متعلقه، فلزوم التعبد به منافي لكونه توصلياً.

والفرق بين الموجهين: أن الوجه الأول يقتضي استحالة التعبد به بحيث يصير عبادة مستقلة، والوجه الثاني يقتضي عدم لزوم التعبد به لحصول الفرض من التوصلّي بمجرد إتيانه، فلزوم التعبد به - وعدم سقوط الفرض منه إلا بالتعبد به - منافي للغيرية المساوقة للتوصللية، ولكنه لا ينافي وقوع التعبد به كما في سائر التوصلليات إذا أتى بها بداعي أمرها، فإن الفرض منها وإن لم يكن منوطاً بالتعبد بها، لكنه يصحّ التعبد بها تحصيلاً للقرب والثوبة.

ثالثها - ما هو ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سرّه) في كتاب الطهارة ^(ب)؛ من أن الطهارات لا بدّ من أن تقع عبادية، وإلا لم يرتفع الحدث بمجرد إتيان ذات الوضوء إجماعاً، وعباديتها إما بأمرها الغيري أو بأمر آخر، ولا أمر آخر إما لعدم استحبابها النفسي أو لعدم بقائه فينحصر الأمر في كون عباديتها بأمرها الغيري، وحيث إن الأمر الغيري يمثل هذه المقدمة لا بدّ من أن يتعلّق بمقدمة عبادية، فإن تعلّق بالوضوء المأتي به بداعي الأمر الغيري لزم الدور، وإن تعلّق بالخالي عن دعوة الأمر الغيري لزم الخلف، وهو عدم كونه أمراً غيرياً متعلقاً بالمقدمة التي هي على الفرض عبادية. وهذا الإشكال أجنبني عن إشكال عدم مقرّية الأمر الغيري، وعن كون الأمر الغيري توصلياً، بل محذوره - بعد فرض كون عبادة مقدّمة للصلاة - لزوم الدور أو الخلف.

ولا يخفى أن الالتزام باستحباب الوضوء نفسياً يدفع الإشكال بجميع وجوهه؛ إذ العبادية من ناحية التقرب باستحبابه النفسي، لا من ناحية الأمر الغيري؛ حتى يرد محذور عدم كون الأمر الغيري مقرّياً، أو كون الفرض منه التوصل دون التعبد، أو لزوم الدور تارة من أخذه في

(أ) في (ن، ق، ط): (طريان)، ولا وجود لهذا المصدر في اللغة.

(ب) كتاب الطهارة كما في صفحة: ٨٨ عند قوله: (الثاني - أن الفعل في نفسه...).

→
 المأمور به، والخلف أخرى من عدم أخذه فيه.
 ومن الواضح: أن كون الغرض من الأمر المقدمي هو التوصل لا ينافي كون المقدمة مستحبة نفسياً؛ بحيث لا يتحقق المقدمة إلا على الوجه العبادي، فإن الغرض من الأمر الندي هو التعبد، ولا ينافي أن يكون الغرض من الأمر المقدمي هو التوصل، غاية الأمر أن ما يتوصل به عبادي، لا أن الغرض من الأمر بالمقدمة هو التعبد؛ حتى يرد المحذور، وعدم انقسام الوجوب الغيري إلى التوصل والتعبد غير ضائر، نعم هو إشكال على من يرى الواجب الغيري - كالواجب النفسي - منقسماً إلى التوصل والتعبد.
 وكذا الجواب الأول الذي حكي عن الشيخ الأعظم^(١) (قدس سره)، وهو كون العبادية بقصد العنوان الراجح الواقعي - بالتقريب الذي ذكرناه في الحاشية - فان قصد الأمر ليس للتقرب به؛ حتى ينافي كونه غير قابل للإشارة إلى العنوان الراجح.
 نعم، الجواب الآخر بكلا وجهيه لا يدفع إلا الدور، ولا يدفع المحذورين الآخرين، فإن الأمر الغيري لا يوجب العبادية ولو بألف أمر آخر، كما لا ينقلب عن التوصلية إلى التعبدية بألف أمر آخر كما هو واضح.
 وأما ما يقال في مقام دفع الاشكال: بأن عبادية الوضوء من ناحية الأمر النفسي للزومي بالصلاة عن طهارة، لا من ناحية الأمر الغيري؛ ليقال بأنه لا يصلح للمقربة، ولا من ناحية الاستحباب النفسي؛ ليقال بأنه لا يبقى بعد [طروء]^(٢) الوجوب الغيري.
 فمدفوع: بأن الطهارة وإن أخذ التقيد بها في موضوع الأمر النفسي للزومي، إلا أن مجرد ذلك لا يوجب دعوة الأمر النفسي إلى نفس الطهارة، حتى تكون الطهارة مبعوثاً إليها كالأجزاء، لوضوح أن الأمر لا يدعو إلا [إلى] ما تعلق به، والشرطية تقتضي خروج ذات الشرط عن متعلق الأمر وإن كانت الشرطية متحققة بالأمر. نعم حيث إن امتثال الأمر النفسي بالمتقيد موقوف على إيجاد القيد حتى يتحقق التقيد بما هو متقيد، فلذا يجب إثبات القيد على حد سائر المقدمات الموقوف عليها الواجب النفسي.
 ←

(أ) كتاب الطهارة: ٨٨ كما هو ظاهر قوله: (وأما حصول التقرب للفاعل فباعتبار رجحانه الذاتي....).

(ب) في (ن، ق، ط): (طربان).

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 سابقاً في مسألة التعبد والتوصلي^(١).

وإن كان المراد كونها - مع قطع النظر عن غاياتها - مستحبة شرعاً، فمن البين أن الوجوب والاستحباب متضادان، فاجتماع كليهما معاً محال، فلا محالة يزول الضد الضعيف بطرؤ القوي، ولا يعقل ثبوت أصل الرجحان في نفس المولى الا منفصلاً بأحد الفصلين، فليس الباقي إلا أمراً بسيطاً وهو الوجوب الغيري الذي لا يوجب القرب ولا الثواب.

قلت: المراد استحبابها شرعاً وإن كان لحسنها ذاتاً.

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 عديم - وهو عدم وجدان مرتبة

→

ومنه يعرف: أن استحباب الوضوء نفسياً لا يتأكد بالوجوب النفسي المتعلق بالصلاة عن طهارة؛ حيث لا تعلق للوجوب النفسي بذات ما تعلق به الاستحباب النفسي؛ حتى تشتد الإرادة النديبة، بل قد مرّ - في أوائل البحث عن مقدمة الواجب - أن الإرادة اللزومية المتعلقة بالمركب واحدة، فإذا فرض تأكد المصلحة في بعض أجزائه يستحيل اشتداد تلك الإرادة، فإن اشتداد الواحد المتعلق بالمركب يستدعي تأكد المصلحة في المركب، ويستحيل اشتداد البسيط بالإضافة إلى بعض الأجزاء دون بعضها الآخر. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

الشدة - المنبعث عن ملاك نفسي موجود فعلاً، غاية الأمر أنه محدود في هذه الحال بحد آخر؛ إذ المفروض أن الاشتداد دائماً في الإرادة ومنها وإليها، لا إلى غير الإرادة، والمفروض بقاء الشخص والوجود الذي هو عين التشخص، فاشتدادها لملاك غيري لا يوجب زوال ذاتها المنبعث عن ملاك نفسي، وإنها كان محدوداً بالحدّ الندي، لا لخصوصية النديّة كي يزول الحكم بزوالها، بل لقصور الملاك عن اقتضاء الزائد على هذا المقدار، وإلاّ فالقرب والثواب مترتبان^(١) على إتيان الراجع من حيث الرجحان، لا من حيث فقدان لمرتبة الشدة.

٥٧ - قوله [قدس سرّه]: (والاكتفاء بقصد أمرها الغيري... إلخ)^(٢).

تحقيق المقام: أن الأمر الغيري إن كان عبارة عن المرتبة الشديدة للإرادة الموجودة - كما صححنا به الجواب - فلا محالة لا يتعلّق إلاّ بذات الراجع، لا بما هو راجح؛ إذ المفروض اشتداد الرجحان الموجود ومتعلّقه - كأصله - نفس العمل، فكيف يدعو الأمر الغيري إلى الراجع بما هو راجح؟! وإن كان عبارة عن إرادة أخرى^(٣) متعلّقة بما تعلّقت به الإرادة الأولى - بما هي مرادة - فهو غير معقول؛ لأنّ الإرادة الشديدة مثل أقوى للإرادة الضعيفة، واجتماع المثليين محال، خصوصاً إذا كان أحدهما أقوى، فإنّ الضعيف يضمحلّ بعروض القويّ، وحيث لا يبقى الإرادة الأولى، فكيف يعقل أن تكون الثانية داعية للمراد بما هو مراد، كي يكون داعياً للداعي؟!

(١) في الأصل: مترتب..

(٢) كفاية الاصول: ١١/١١١.

(٣) قولنا: (وإن كان عبارة عن إرادة أخرى... إلخ).

لا يخفى: أن تعلق الإرادة بالمراد - بما هو مراد - غير معقول في نفسه؛ إذ ليس الفعل بحيثية مرادبه شرعاً تحت قدرة المكلف، بل الفرض من إتيانه بما هو مراد إتيانه بداعي كونه مراداً، فالترديد بين تعلق الإرادة الغيرية بذات المراد القابل للاشتداد، مع أنه ليس بذاته مقدّمة؛

بل الظاهر: أن الاكتفاء بالأمر الغيري لما أشرنا إليه من أن نفس الرجحان النفسي - الذي هو عبارة عن إرادته المنبعثة عن ملاك في نفسه - متحقق في ضمن الوجوب الغيري؛ إذ الإرادة الموجودة بملاكها تشتد بوجود ملاك آخر نفسياً كان أو غيرياً، فيمكن للمكلف إتيان العمل بقصد رجحانه المتأكد، لا من حيث إنه متأكد، بل من حيث أصله فهو الداعي، لا أنه داعٍ إلى الداعي.

حتى يتعلّق به أمر مقمّي، وبين تعلّق الإرادة بإتيانه بداعي كونه مراداً، فالأمر متعلق بالمقدمة العبادية إلا أن هذا المقيد ليس له أمر نفسي، بل ذات الفعل، فكيف يشتدّ الإرادة مع اختلاف الموضوعين؟ فيجيب عنه بما أجبت عنه في الحاشية.

وتوضيحه بحيث يندفع عنه بعض الاشكالات: هو أن الأمر الغيري متعلّق بالوضوء عن داعي إرادته النديبة النفسية، وحيث إن الأمر متعلّق بهذا الخاص ينبعث منه أمر مقمّي إلى ما يحقق الخصوصية، وهو جعل إرادته النفسية داعية.

فيورد عليه حينئذ: بأن الاشتداد إنما يكون إذا تعلّق الأمر بذات المقيد في ضمن الأمر بالمقيد - بما هو مقيد - حتى يخرج الإرادة النفسية المتعلقة بذات المقيد عن حدّ الضعف إلى الشدة، مع أن المعروف أن الجزء التحليلي لا أمر به في ضمن الأمر بالخاص بما هو خاص.

ويندفع بما حققناه في باب البراءة بأن الأمر بالمقيد على قسمين:

أحدهما: أن يتعلّق الأمر بالخاص بما هو خاص بحيث يكون الخصوصية مقومة له ودخيلة في أصل وفائه بالغرض.

وثانيهما: أن يتعلّق الأمر بالمشروط بشرط، والشرط ليس مقوماً للمقتضي، بل دخيل في فعلية الغرض، وفي ترتّب المقتضى على مقتضيه، ففي الأول كما لا انحلال في البراءة كذلك لا أمر مقمّي بذات الخاص، وفي الثاني حيث إن القيد شرط لا مقوم للمقتضي، فلا محالة يستحيل أن يكون مبعوثاً إليه بعين البعث بالمشروط المنبعث عن الغرض القائم بنفس المشروط، ومن الواضح أن قصد القربة شرط لا مقوم للمقتضي، وعليه فلذات المشروط أمر مقمّي، ولشرطه أيضاً أمر مقمّي منبثق عن الأمر الغيري بالمشروط، فلا مانع من الاشتداد. [منه قدس سرّه]. (ن، ق، ط).

لا يقال: فعلى هذا لم يتعلّق الأمر بالمقدّمة؛ إذ المفروض أنّ المقدّمة عبادية، وعباديتها بإتيانها بقصد رجحانها، والمفروض أيضاً اشتداد رجحانها، لا تعلّق الأمر الغيري بالفعل المأثّر به بقصد رجحانها، مع أنّ الأمر المقدّمي لا يعقل تعلّقه إلّا بالمقدّمة.

لأنّا نقول: وإن كانت الطهارة - مثلاً - بها هي مرادة مقدّمة، لكنها بذاتها - أيضاً - مقدّمة؛ لأن أجزاء المقدّمة - أيضاً - متّصفة بالمقدّمية، فإرادته لذات الطهارة توجب اشتداد إرادتها النفسية النديبة، وإرادتها بها هي مرادة من حيث ذات الإرادة بمعنى إتيانها بقصد إرادتها النفسية، إرادة أخرى مقدّمية، لكنها ليست في عرض الأولى، ولا متعلّقة بذات العمل حتى يكون من اجتماع المثليين، بل متعلّقة في الحقيقة بإتيانها بداعي رجحانها أي بجعل الداعي إليها رجحانها. ولا يمكن إجراء هذا المعنى في الإرادة الأولى للزوم تعلّقها بالعمل بداعي رجحانها، مع أنّ استحبابه لا يبقى كي يمكن أن يؤتّى به بهذا الداعي، إلا بفرض الاشتداد وبقاء أصل الرجحان، وفي مثله يستحيل اعتبار قصد الرجحان المتحقّق في ضمنه، بل لا بدّ أن يتعلّق بذات المراد حتى تشتدّ الإرادة. فتدبرّ.

وأما لو أريد من الوجوب نفس البعث بالإنشاء - لا الإرادة النفسانية - فمضادّته للاستحباب واضحة، والحركة والاشتداد من مرتبة الاستحباب البعْثي إلى الوجوب البعْثي غير معقولين؛ لأنها أمران اعتباريان بسيطان. واختلاف قول طبيعة الوجوب أو الندب على أفرادها معقول إلّا أنّ لازمه كون الطبيعتين مما يجري فيه التشكيك، لا الحركة والاشتداد المختصّان ببعض المقولات دون الكلّ فضلاً عن الاعتباريات.

وعليه فلو كان مناط الرجحان الذاتي استحبابه شرعاً، فلا محالة يزول الحكم الاستحبابي رأساً، ويثبت الحكم الوجوبي جدّاً، فلا يمكن إتيان المقدّمة بداعي استحبابها الذاتي، ولا مناص حينئذٍ إلّا دعوى: كفاية إتيانها بداعي

مصلحتها النفسية^(١)، 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 يعني بحسنها الذاتي ملاءمتها للقوة الباصرة أو الشامة، بل الحسن العقلي الذي يمدح عليه فاعله، فإن النظافة - من منافيات^(٢) الحضور في موقع التعبد - أدب يمدح عليه العبد، بل حيث إن العبد دائم الحضور بين يدي الله تعالى فالنظافة مطلقاً من آداب العبودية، وهذا الاعتبار ورد أن «من أحدث ولم يتوضأ فقد جفاني»^(٣)، فإن ترك الأدب جفاء.

وعليه فالتطهر للغايات الشرعية، بل مطلقاً حسنٌ على نحو يرتبط بالمولى، ويستحق من قبله الثواب ولو لم يكن الأمر داعياً.

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

(١) قولنا: (إلا دعوى كفاية إتيانها... إلخ).

نعم من يقول: بأن الأمر الغيري غير مقرب - وأن الإتيان بداعي الحسن الذاتي والمصلحة الذاتية لا يوجب العبادية وأن العبادية متقومة بالإتيان بداعي الأمر النفسي فقط - يشكل عليه الأمر، ويمكن أن يقال ببقاء الاستحباب النفسي، وعدم عروض الوجوب الغيري هنا؛ إذ مع بقاء المقدمة على استحبابها النفسي يلزم اجتماع المتضادين، وهو محال، ومع عدم بقائها على استحبابها يلزم عدم تعلق الوجوب المقدمي بالمقدمة العبادية، فيلزم من وجوده عدمه، وهو محال، فبقاء الاستحباب لا مانع منه لاستحالة المانع، غابة الأمر أن العقل هو الملزم بإتيان المقدمة بداعي استحبابها النفسي، كما لا مناص عنه على القول بعدم وجوب المقدمة شرعاً كلية. فتدبره جيداً. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

(٢) أي إزالة هذه المنافيات أدب...

(٣) الوسائل: ٢٦٨/١، كتاب الوضوء، باب ١١ في الوضوء لنوم الجنب وعقب الحدث، الحديث: ٢.

٥٨ - قوله [قدّس سرّه]: (حيث إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة... الخ)^(١).

لا يخفى عليك: أن الأمر وإن تعلّق بما هو المقدّمة، فلا يدعو إلا إليها، إلّا أنه إنما يجدي فيها إذا لم يكن حاجة في عباديتها وقرينتها إلى داعٍ من الدواعي، فإنّ قصد ما هي المقدّمة حينئذ قصد إجمالي لما هو الحسن بالذات. وأما إذا كانت قرينتها موقوفة على الداعي، فهو لا يُعقل إلّا مع الالتفات إليه حتّى ينبعث منه القصد إلى ذات المقدّمة، وإلّا فالقصد إلى ذات المقدّمة ينبعث عن نفس الأمر الغيري، وإن كان واقعاً متعلّقاً بالفعل المأثّر به بداعي رجحانه.

والمناسب لعنوان الاكتفاء بالأمر الغيري هو الأول، فإنّ قصد ما هي المقدّمة قصد إجمالي للراجع بالذات. وأما الثاني فمع الالتفات لا معنى للاكتفاء؛ لأنّ الداعي الحقيقي موجود، ومع الغفلة لا يعقل وجوده في النفس ليكون داعياً. ومنه يظهر: أنّ العنوان الراجع إذا كان قصدياً إنما يكون مقصوداً إجمالاً مع الالتفات، وأما مع الغفلة فلا قصد إلّا إلى ذات المعنونة، بل سيجيء - إن شاء الله تعالى - الإشكال في صورة الالتفات إلى العنوان المجهول، ولا يمكن الالتزام برجحان ذات المعنونة، وإلا وقع دائماً راجعاً سواء كان الأمر أو غيره داعياً أو لا. فافهم واستقم.

٥٩ - قوله [قدّس سرّه]: (أحدهما - ما ملخصه: أنّ الحركات الخاصة... الخ)^(٢).

(١) كفاية الاصول: ١١١/١٢.

(٢) كفاية الاصول: ١١١/١٤.

حيث إن الغرض من الأمر الغيري بما هو غيري هو التوصل، لا التبعّد، ومقربيته على فرض جعله داعياً تبعية، فلا محالة لا توجب قرباً ولا ثواباً مستقلاً، فالغرض من هذا الوجه ليس صيرورة الأمر داعياً بهذه الحيلة والوسيلة^(١)؛ إذ لا يخرج بذلك عن كونه أمراً غيرياً غير قابل للمقربية والثبوت بالاستقلال، بل الغرض تصحيح القرينة والثبوت بنفس قصد العنوان المجهول من طريق الأمر.

وبيانه - بحيث يندفع عنه ما أورد عليه - هو أن الوضوء حيث إنه بنفسه غير مرتبط بالمولى، فلا بدّ في مقربيته وإيجابه لاستحقاق الثواب من ارتباطه بعنوان حسن إلى المولى. والشيء قد يكون بذاته قابلاً لارتباطه وإضافته إلى 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 بداعي أمر المولى وإرادته، وكل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فينطبق على المآتي به هذا الداعي عنوان الانقياد للمولى والإحسان إليه وأمثالهما، وهذه عناوين قابلة للارتباط بذواتها.

وحيث إن الوضوء بذاته غير قابل لارتباطه إلى المولى، فلا بدّ في قبوله للارتباط من فرض عنوان حسن ينطبق عليه، بحيث كان من العناوين المضافة بذواتها، ولما لم يكن ذلك العنوان معلوماً جعل الشارع أمره الغيري الغير المقرب طريقاً إلى ذلك العنوان؛ لأنه لا يتعلّق إلّا بها هي المقدّمة واقعاً، وهو الوضوء بذلك العنوان الحسن المرتبط بنفسه إلى المولى، فيصدر الوضوء منه معنوياً بعنوان

(١) نعم: لو كان الاشكال، في مجرد عدم كون الأمر داعياً لمعلومية الغرض - وهو التوصل إلى ذي المقدمة - لكانت الحيلة في جعل الأمر داعياً مجدية، وإلا فلو كان الإشكال امتناع دعوة الأمر الغيري بالاستقلال بحيث توجب القرب والثواب، فلا مجال للحيلة في جعل الأمر داعياً. (منه عفي عنه).

حسن مضاف إلى المولى.

ولا يتوقف المقرّبية والثبوتية إلّا على أمرين: كون الشيء حسناً بالذات أو بالعرض، وكونه مرتبطاً إلى المولى الذي يستحقّ من قبّله الثواب بالذات أو بالعرض.

وكون إتيان الشيء بداعي الأمر مقرّباً أو موجباً للثواب ليس جُزافاً، بل لأنه يوجب حسن المآل به لو لم يكن حسناً في نفسه، ويوجب ارتباطه إلى المولى حتى يصحّ استحقاق الثواب من قبله. فإذا كان الشيء بنفسه حسناً وبذاته قابلاً للارتباط كالتعظيم ونحوه، فلا وجه لاعتبار دعوة الأمر في المقرّبية، ولا في استحقاق الثواب، وعلى هذا ينبغي حمل هذا التوجيه، فإنه وجيه.

ويمكن أن يقال: إن احتمال فائدة عائدة إلى الإنسان، وإن أمكن أن يكون داعياً له إلى فعل خاص، إلّا أن القصد لا يمكن أن يتعلّق إلّا بالمتّين والمُعَيَّن^(١)، لا بالمجهول والمردّد لوضوح أن الشوق النفساني لا يتشخص في مرحلة وجوده إلّا بمتعلّقه، والمجهول والمردّد - بها هما مجهول ومردّد - لا تشخص لهما كي يكون الشوق الشخصي - الذي هو جزئي حقيقي - متشخصاً بهما.

(١) قولنا: (إلّا أن القصد لا يمكن... إلخ).

لا يقال: هذا إذا كان العنوان مجهولاً بقول مطلق، فإن قصده محال، وكذا قصد المردّد بها. أما قصد العنوان الخاصّ الواقعي بعنوان منطبق عليه - وإن كان قابلاً للانطباق على غيره أيضاً - فلا مانع منه.

وبالجملة: مع تردّد العنوان الواقعي بين عنوانين معلومين، يمكن الإشارة إليه بالعنوان الجامع المنطبق عليه، فيكون القصد إلى الجامع الثاني في ذات ما ينطبق عليه واقعاً، قصداً تفصيلياً إلى الجامع، وقصداً إجمالياً إلى ما ينطبق عليه.

لأننا نقول: انطباق الجامع على فرد وإن كان قهرياً إلّا أنه ما لم يوجد الفرد لا يوجد الجامع منطبقاً عليه، والمفروض أن ما هو عنوان حسن بالحمل الشائع قصدي، فما لم يوجد في مرحلة

ودعوى: إمكان تعلّق الصفات الحقيقية بالمرّد كالعلم الإجمالي - كما عن شيخنا وأستاذنا العلامة - رفع الله مقامه - بعيدة عن أنظاره الثاقبة، لأن طرف العلم - الذي به تشخّص العلم - مفصّل دائماً، وإنّما المردّد متعلّق للطرف؛ بمعنى أن النجاسة معلومة ومتعلّقة غير معلوم، وضّمّ عدم العلم بشيء إلى العلم بشيء، صار سبباً 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 الأوّل، فإنه على الثاني مفهوم معيّن، وعلى هذا فالقصد لا يعقل تعلّقه بالفعل المعنوي بعنوانه المجهول والمرّد.

مضافاً إلى أن بعض العناوين متقوم بالقصد التفصيلي، كالتعظيم والسخرية - مثلاً - فإنّ إتيان الفعل بها له من العنوان المطلوب وقوعه واقعاً لا يجعله تعظيماً ولا سخرية.

٦٠ - قوله [قدّس سرّه]: (شائيهما - ما محصّله: أن لزوم وقوع الطهارة^(١) ... الخ)^(٢).

القصد لا يكون الجامع مقصوداً بالتبع، وأما القصد إلى مفهوم العنوان الحسن، فليس قصداً ولو إجمالاً لما هو بالحمل الشائع حسن، وليس الأثر مترتباً على قصد مفهوم العنوان الحسن بل على مصداقه وما هو بالحمل الشائع عنوان حسن، فتدبره، فإنه حقيق به.

مضافاً إلى ما ذكرنا في الحاشية السابقة: أن العنوان إن كان قصدياً فلا بد من الالتفات إليه، مع أنه يصحّ الوضوء بداعي الأمر وإن كان غير ملتفت إلى عنوان راجح ينطبق عليه، ولا يمكن الالتزام بأن ذلك العنوان قهري الانطباق، فإنّ العنوان الحسن المدوح عليه يستحيل أن يكون غير اختياري، فتدبر جيداً. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

(١) في الكفاية: تحقيق مؤسّتنا: الطهارات...

(٢) كفاية الاصول: ٤/١١٢.

هذا هو الجواب الثاني^(١) من الجوابين اللذين أجاب بهما العلامة المحقق الأنصاري - قدس سره - في كتاب الطهارة^(٢) بأدنى تغيير. كما أن الجواب الأول يوافق جوابه الأول^(٣) بعض الموافقة، وإن كان المظنون رجوع ما في كلامه (قدس سره) إلى رجحان الطهارات ذاتاً والاكتفاء بالأمر الغيري لقصد ذاك العنوان الراجع.

ولا يخفى عليك: أنه لا فرق بين هذا الوجه والتصحيح بأمرين من حيث تعلّق الأمر بنفس الوضوء، غاية الأمر أن اعتبار قصد امتثال الأمر الغيري هنا من جهة الدليل على دخله في الغرض، كما في العبادات على التحقيق، وفي الوجه الآتي يكون معتبراً شرعاً بأمر آخر، فكما يرد على الوجه الآتي لزوم تعلّق الأمر بغير المقدّمة، كذلك يرد على هذا الوجه، فتخصيصه به بلا مخصص.

وفي كلام المجيب (قدس سره) تصريح بأنّ الأمر الغيري حينئذ محقق لمقدّمته، مغني عن أمر آخر. فراجع.

ولا يخفى - أيضاً - أن قصد امتثال الأمر الغيري لو كان موجباً لكون الوضوء عبادة مستقلة، فلا محالة يترتب عليها الثواب كسائر العبادات، فلا وجه للإشكال على ترتّب الثواب، ولو لم يكن موجباً لذلك؛ حيث إن تبعيّة الأمر المقدّمي لا تقتضي إلا الانقياد التبعي، والانبعاث التبعي لا يجعل الشيء عبادة

(١) لا يخفى عليك أن الإشكال المذكور في كتاب الطهارة ليس في مقرّبة الأمر الغيري وترتّب الثواب على موافقته، بل في صيرورة المقدّمة تعبدية بالأمر بها للزوم الدور. وحينئذ فالجواب عنه بتعبديتها في ذاتها، أو لزوم إتيانها بداعي الأمر بها بدليل آخر أو بأمر آخر، جواب مطابق للإشكال. (منه عفي عنه).

(٢) ص: ٨٨ من قوله (رحمه الله): (الثاني - أن الفعل... الخ).

(٣) كتاب الطهارة آخر صفحة ٨٧ وأول صفحة ٨٨.

(٤) كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) في طهارته: ٨٨.

مستقلة في عرض ذي المقدمة.

وحينئذ فلا مجال لتخصيص الإشكال بترتب الثواب، والأمر الغيري لا يخرج عن كونه غيرياً معلولياً بالقصد إليه تفصيلاً أو إجمالاً. فافهم واغتنم.

٦١ - قوله [قدس سره]: (إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها... إلخ) ^(١).

قد عرفت الجواب عنه من مطاوي كلماتنا سابقاً؛ إذ جميع أجزاء المقدمة موصوفة بالمقدمية، فيصحّ تعلّق الأمر المقدمي بذات الوضوء لدخله في الصلاة، وإن كان لإتيانه على وجه القربة دُخل أيضاً، إلا أنه لا يمكن تعلّق الأمر الغيري بالمقدمة المتوقفة مقدميتها التامة على الأمر الغيري؛ لمحدور الدور، بخلاف ذات المقدمة، فإنها مقدمة ناقصة لبداهة دُخلها، فيتعلّق بها الأمر المقدمي.

٦٢ - قوله [قدس سره]: (ولو لم يأت بها بقصد التوصل بها... إلخ) ^(٢).

بل لا يمكن قصد التوصل ^(٣)؛ إذ لو كان عباديتها بقصد التوصل بها لكانت في 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.

(١) كفاية الاصول: ١١٢/١٣.

(٢) كفاية الاصول: ١١٢/١٩.

(٣) قولنا: (بل لا يمكن قصد التوصل... إلخ).

إذ المفروض أن العبادة جعلت مقدمة للصلاة، فقصد التوصل متعلّق بالعبادة، فيكون من قبيل داعي الداعي، ويستحيل أن يكون داعياً بحيث يوجب العبادة إلّا بناء على ما ذكرنا
←

ومنه يظهر عدم إمكان القول بقصر العنوان الراجح على الوضوء المأتي به بقصد التوصل إلى غاية من الغايات. فلا تغفل.

٦٣ - قوله [قدس سره]: (فإن الأمر الغيري لا يكاد يمثل... الخ) (١).

إن أريد اعتبار حيثية التوصل بالمقدمة إلى ذهاب بنحو الحيثية التقييدية لموضوع الأمر الغيري، فهو خلاف ما سيأتي منه (رحمه الله) (٢) من عدم تعلق الأمر بالمقدمة بعنوانها.

وإن أريد اعتبارها بنحو الحيثية التعليلية فمن الواضح استحالة اجتماع داعيين مستقلين في الدعوة. بل مقتضى الاعتبار استقلال الأمر الغيري حينئذ للدعوة؛ لما قد مرّ غير مرة: أن الأمر الغيري معلول للأمر النفسي، فيكون الانقياد له والانبعث عنه تبعاً للانقياد له والانبعث عنه.

وعليه فلا يعقل الانبعث عن البعث الغيري إلا عند الانبعث عن البعث النفسي، لكنه غير قصد التوصل إلى الغير؛ لأن الباعث إلى قصد إتيان

من أن جزء المقدمة مقدّمة، فإنه قابل للتوصل به، فبصير بقصد التوصل عبادة، نعم هو غير لازم في وقوع الوضوء عبادة بعد إتيانه بداعي استحبابه النفسي.

ولعلّ نظره (قدس سره) إلى ما ذكر في الفقه (٣) من لزوم قصد غاية من الغايات في وقوعه مستحباً، لكنه غير قصد التوصل به إلى غاية من الغايات، فإن الوضوء للنوم ليس من باب التوصل إلى غاية مستحبة يكون الوضوء مقدمة لها، بل الوضوء للنوم مستحب، فكون استحبابه للغير غير كون استحبابه غيرياً ناشئاً من استحباب الغير؛ حتى يتصور قصد التوصل به إلى ذلك المستحب. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

(١) كفاية الاصول: ٢١/١١٢.

(٢) الكفاية: ١١٣ عند قوله: (هذا هو السر...).

(أ) انظر مفتاح الكرامة ١: ٢١٤ - ٢١٥ / كتاب الطهارات / في نية الوضوء.

المقدمة أمرها الغيري؛ لمكان انقياده لعلته وانبعائه عن سببه، والانقياد للعلة يستلزم الانقياد للمعلول قهراً، فلا تصل نوبة الدعوة والمحركة إلى قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبيها.

فامتثال الأمر المقدمي حيث إنه فرع امتثال الأمر بذوي المقدمة، فلا محالة يستلزم قصد ذبيها، لا قصد التوصل بها إلى ذبيها، بل هو الداعي لو لم يكن هناك أمر مقدمي، أو كان الداعي إلى ذي المقدمة الغرض القائم بها، فإن الداعي إلى إتيان المقدمة حينئذ هو التوصل بها إلى ذبيها؛ إذ لا معلول تبغي على الأول، ولا دعوة للعلة الفاعلية على الثاني، فلا محالة ينحصر الداعي لقاصد ذبيها في التوصل بها إلى ذبيها.

٦٤ - قوله [قدس سرّه]: (وهذا هو السر في اعتبار قصد... الخ) ^(١).

لما مر منا سابقاً ^(٢) من أنه نحو انقياد للأمر النفسي بالتبع ^(٣)، فتكون عبادة تبعية لا مستقلة في عرض العبادة النفسية.

٦٥ - قوله [قدس سرّه]: (والمقدمة إنما تكون علة لوجوبها... الخ) ^(٤).

لكنه - مما تقرر في محله - هو أن الحشيات التعليلية راجعة إلى الحشيات التقييدية في الأحكام العقلية، ولذا قيل: الأغراض في الأحكام العقلية عناوين

(١) كفاية الاصول: ٤/١١٣.

(٢) كما في التعليقة: ٦٠ عند قوله: (ولا يخفى أيضاً...).

(٣) قولنا: (لما مر منا سابقاً... إلخ).

فإن المسلم عنده (قدس سرّه) من كون المقدمة عبادة بقصد التوصل فيها إذا كان بعنوان الشروع في إطاعة الأمر النفسي، ولا يكون بهذا الوجه عبادة تبعية إلا إذا قصد به التوصل إلى إطاعة الأمر النفسي. [منه قدس سرّه].

(٤) كفاية الاصول: ٩/١١٣.

لموضوعاتها؛ لأن الغاية وجودها العلمي علة لوجودها العيني، إذا تمت سلسلة العلل والمعلولات، وخرجت من حدّ الإمكان إلى الوجوب، فالمراد الجدي ما يترتب عليه الغاية من حيث إنه كذلك، فالمطلوب الحقيقي هي الغاية.

وعليه فالمطلوب هي المقدمة من حيث إنها مقدمة، فإذا أتى بها من حيث مقدميتها كان ممثلاً للأمر الغيري، وإلا فلا وإن كان مسقطاً للغرض؛ حيث إن ذاتها مقدمة بالحمل الشائع، وليس الغرض دخل قصد التوصل في المقدمة؛ حتى يقال: بأنه محال، وأنه لو لم يقصد ذلك لم يكن آتياً بالمقدمة، بل الغرض دخله في امتثال الأمر الغيري. فافهم جيداً.

[في اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة]

٦٦ - قوله [قدس سره]: (وأنت خير بأن نهوضها... إلخ) ^(١).

حيث إن الحاكم فيها هو العقل، وهو يرى وجوب المقدمة من رشحات وجوب ذبيها، وإذا لا يعقل اشتراط وجوب ذبيها بإرادته للزوم انقلاب الإيجاب إلى الإباحة ^(٢)، كذلك لا يعقل اشتراط إيجاب المقدمة بإرادة ذبيها؛ لأنه فرع اشتراط

(١) كفاية الاصول: ١١٣/١٦.

(٢) قولنا: (للزوم انقلاب... إلخ).

ويمكن أن يقال: بأن البعث حيث إنه لجعل الداعي الموجب لانقذاح الإرادة فله السببية للإرادة، فكيف يكون مشروطاً بالإرادة؟ ولا يجديه اشتراطه بالإرادة بنحو الشرط المتأخر؛ إذ كفاية تأخر العلة عن المعلول غير علية المتقدم للمتأخر أيضاً، فإنه يؤول إلى علية الشيء لنفسه، نعم سيجيء ^(٣) - إن شاء الله تعالى - أن جعل الداعي بوجوده العلمي علة، فلا ينافي أن يكون بوجوده الخارجي معلولاً. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

(أ) وذلك في هامشه على أول التعليقة: ٨٠ من هذا الجزء عند قوله: (لكنه حيث إن البعث....).

وجوب ذبها، فلا وجه لدعوى نهوض دليل وجوب المقدمة على اشتراطه بارادة ذبها.

٦٧ - قوله [قدس سره]: (وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح... إلخ)^(١).

قد عرفت آنفاً^(٢): أن الحشيات التعليقية^(٣) في الأحكام العقلية راجعة الى التقيدية، وأن الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها. فإذا كانت مطلوبة المقدمة لا لذاتها، بل لحشية مقدميتها والتوصل بها، فالمطلوب الجدي والموضوع الحقيقي للحكم العقلي نفس التوصل:

ومن البين أن الشيء لا يقع على صفة الوجوب ومصادقاً للواجب - بما هو واجب - إلا إذا أتى به عن قصد وعمد حتى في التوصلات؛ لأن البعث - تعبدياً كان أو توصلياً - لا يتعلّق إلا بالفعل الاختياري، فالغسل الصادر بلا اختيار وإن كان مطابقاً لذات الواجب ومحضاً لغرضه، لكنه لا يقع على صفة الوجوب؛ أي مصادقاً للواجب بما هو واجب، بل يستحيل أن يتعلّق الوجوب بمثله، فكيف يكون مصادقاً له؟!

فاعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب مطلقاً من جهة أن المطلوب الحقيقي بحكم العقل هو التوصل، وما لم يقع الواجب على وجهه المتعلّق به الوجوب - وهو كونه عن قصد وعمد - لا يقع مصادقاً للواجب بما هو واجب.

(١) كفاية الاصول: ٧/١١٤.

(٢) في التعليقة: ٦٥.

(٣) قولنا: (قد عرفت آنفاً، أن الحشيات التعليقية... إلخ).

لا يخفى أن الوجه في اعتبار قصد التوصل في مصادقية المقدمة للواجب مركب من أمرين:

٦٨ - قوله [قدس سره]: (ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد... الخ)^(١).

→ أحدهما - رجوع الهيئات التعليلية إلى الهيئات التقييدية في الأحكام العقلية، فالتوصل هو الواجب بحكم العقل لا الشيء لغاية التوصل.

ثانيهما - أن التوصل إذا كان بعنوانه واجباً فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد واختيار لا يقع مصداقاً للواجب، وإن حصل منه الغرض مع عدم القصد والعمد إليه.

ويمكن الاعتراض على كلا الأمرين: أما على الأول: فبالفرق بين الأحكام العقلية العملية والأحكام العقلية النظرية، فإن مبادئ الأولى هو بناء العقلاء على الحسن والقبح، ومدح فاعل بعض الأفعال وذم فاعل بعضها الآخر، وموضوع الحسن - مثلاً - هو التأديب لا الضرب لغاية التأديب؛ إذ ليس هناك بحث من العقلاء لغاية، بل مجرد بنائهم على المدح، والمدوح هو التأديب، بخلاف الأحكام العقلية النظرية، فإنها لا تتكفل إلا الإذعان بالواقع.

ومن الواضح: أن الإرادة التشريعية على طبق الإرادة التكوينية، فكما أن الإنسان إذا أراد شراء اللحم يريد المشي إلى السوق، والأول لغرض مترتب على الشراء، والثاني لغرض مترتب على المشي إلى السوق، كذلك إذا وقع الأمران طرفاً للإرادة التشريعية، فإن المولى لا يريد إلا ذلك الفعل الإرادي الصادر من العبد، وبعثه النفسي والمقدمي إيجاد تسببي للفعل ومقدمته، وليس حكم العقل الإذعان بالملازمة بين الإرادتين، لأنه حكم ابتدائي بوجود الفعل عقلاً؛ حتى لا يكون له معنى إلا الإذعان بحسنه الملمزم؛ حيث لا بحث ولا زجر من العاقلة لينتج أن الحسن في نظر العقل هو التوصل، لا الفعل لغاية التوصل.

وأما الاعتراض على الثاني: فبأن المدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع، كما أن الواجب هنا هو التوصل بالحمل الشائع، إلا أن التأديب بالحمل الشائع اختياريته بقصد عنوان التأديب، لا باختيارية الضرب، فإنه إذا صدر الضرب فقط بالاختيار لم يصدر منه تأديب اختياري، بخلاف التوصل بالحمل الشائع، فإن عنوانه لا ينفك عن المشي إلى السوق، فإذا صدر المشي بالاختيار كان توصلاً اختيارياً من دون لزوم قصد عنوان التوصل. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

قد عرفت: أن عينية المأني به لذات المأمور به وكونه محصلاً لغرضه لا دخل لها بوقوعه على صفة الوجوب، فلا يكون التخصيص بلا مخصص.

٦٩ - قوله [قدس سره]: (نعم إنما اعتبر ذلك في الامتثال... الخ)^(١).

قد عرفت^(٢): أنه لا يعتبر من حيث الامتثال الموجب لترتب الثواب، بل من حيث إن ذات الواجب إذا لم يصدر عن قصد وعمد إليه لا يقع مصداقاً له؛ لتعلقه بالاختياري ولو في التوصل.

٧٠ - قوله [قدس سره]: (فيقع الدخول في ملك الغير

واجباً... الخ)^(٣).

إذا فرض فعلية وجوب إنقاذ الغريق وتنجزه عليه بالالتفات إليه، فلا يقع الدخول واجباً، كما لا يقع حراماً؛
أما عدم وقوعه واجباً، فلما عرفت^(٤) من أن الواجب الحقيقي هو التوصل وهو وإن كان موجوداً واقعاً، لكنه لعدم القصد إليه لا يقع مصداقاً للواجب بما هو واجب.

وأما عدم وقوعه حراماً فلأن المفروض تنجز وجوب ذي المقدمة، فلا يمكن أن يكون ذات المقدمة حراماً لاستحالة إيجاب الانقاذ بالحرام لكونه ممنوعاً شرعاً، فيكون ممتنعاً عقلاً، والأمر به محال، وحيث إن الواجب أهم فلا محالة يسقط الحرمة. فتدبر جيداً.

ولا يخفى عليك: أن ارتفاع الحرمة ليس من جهة وجوب المقدمة؛ حتى

(١) كفاية الاصول: ١١/١١٤.

(٢) في التعليقة: ٦٧.

(٣) كفاية الاصول: ١٥/١١٤.

(٤) لاحظ التعليقة: ٦٧.

يقال: بأنه بعد الالتزام بوجوب التوصل فالغضب المعلنون بعنوان التوصل قصداً مرفوع الحكم دون الغضب مطلقاً، بل الغضب لا بعنوان التوصل يقع حراماً ولم يقع واجباً، بل قد عرفت أن ارتفاع الحرمة لمكان أهمية إنقاذ الغريق ومقدمة الغضب في ذاته!

نعم التحقيق: أن الالتزام بعدم حرمة الغضب إذا بُني على عدم الإنقاذ في غاية الإشكال، بل يجب القول بحرمة بناء على الترتب، فإن حرمة الغضب في ظرف عصيان الأمر بالأهم - وهو ظرف سقوط الأمر بالأهم - لا مزاحم لها. فالغضب في صورة البناء على عدم إتيان الأهم مع استمراره على البناء المزبور باقٍ على حرمة لعدم المزاحم. فتدبر.

وأما على القول بالمقدمة الموصلة فغايتها عدم وجوب غير الموصلة لآخرتها.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامية
[في المقدمة الموصلة]

٧١ - قوله [قدس سره]: (وليس الغرض من الواجب^(١)) إلا حصول ما لولاه... إلخ^(٢).

لا يخفى عليك: أن ما أفاده^(٣) (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.

(١) في الكفاية: تحقيق مؤسستنا -: من المقدمة...

(٢) كفاية الاصول: ١/١١٦.

(٣) قولنا: (لا يخفى عليك أن ما أفاده... إلخ).

توضيحه: أن الملاك الموجود في جميع المقدمات - عند المشهور - أحد أمور: إما الاستلزام

.....

→ العدمي، وهو ما يستلزم من عدمه العدم، كما نصّ به صاحب التقريرات^(١)، وإما إمكان حصول ذي المقدمة، وإما التمكن من ذي المقدمة والقدرة عليه، كما في كلماته^(ب) (قدّس سرّه). والكل محدود:

أما الاستلزام العدمي فهو لازم العلية بأنحائها لاحقيقتها؛ لأن حقيقة المقتضي متقوّمة بترشح مقتضاه منه، وحقيقة الشرط متقوّمة بمصححيته لفاعلية الفاعل وتميّنه لقابلية القابل، وحقيقة المعدّ متقوّمة بكونه مقرباً للمعلول إلى علته، وكل هذه الخصوصيات معانٍ ثبوتية يلزمها عدم المعلول عند عدمها.

وأما الإمكان: فإمكان المعلول ذاتاً بالنظر إلى ذاته، وإن كان علته مستحيلة، وإمكانه الوقوعي بنبح إمكان علته لا وجود علته، فلا يكون أثر وجود العلة إمكان المعلول ولو وقوعياً، وأما الإمكان الاستعدادي - الذي هو لازم الوجود دائماً - فهو بالإضافة إلى الأفعال الاختيارية المتوقّف إمكانها الاستعدادي على وجود القدرة والقوة المنبئة في العضلات وإن كان من لوازم وجود المقدمة، إلّا أنّ مثل هذه المقدمة - أعني القدرة - مقدّمة وجوبية، والكلام هنا في المقدمة الوجودية، وأما بالإضافة إلى غير الأفعال الاختيارية فلا إمكان استعدادي إلّا في المقتضي، فإنه الذي يكون وجوده وجود مقتضاه في مرتبة ذاته، دون غيره من المقدّمات كالشرط والمعدّ، فكيف يمكن جعل إمكان ذي المقدمة استعدادياً من لوازم وجود المقدمة مطلقاً؟!

وأما التمكن من ذي المقدمة والقدرة عليه فهو من لوازم القدرة على المقدّمات - كما هو المعروف - لا من لوازم وجودها. نعم مع عدم المقدّمة يمتنع وجود ذبها امتناعاً بالغير، لا ذاتاً ولا وقوعياً ولا استعدادياً، فلا يمنع عن تعلّق التكليف به، ولا واسطة بين الامتناع بالغير والوجوب بالغير؛ حتى يكون أثر وجود المقدمة، بل - كما مرّ - أثر وجود المقتضي ترشح مقتضاه منه، وأثر وجود الشرط تمامية الفاعل والقابل، وأثر وجود المعدّ قرب المعلول من علته، وهذه المعاني؛ تارة بالقوة، وأخرى بالفعل، فالمقتضي الموجود فقط - بلا اقتران بالشرط - فاعل بالقوة، والمقتضي ثابت بثبوته، لا بثبوته الخاص في نظام الوجود، والشرط الموجود فقط - بلا اقتران بالمقتضي -

←

(أ) مطارح الأنظار آخر صفحة: ٧٥.

(ب) الكفاية: ١١٥ - ١١٦.

كما أن إمكان ذي المقدمة ذاتاً ووقوعياً - وكذا التمكن منه - غير مترتب على وجود المقدمة، بل إمكانه مطلقاً والقدرة عليه يتبعان إمكانها والقدرة عليها لا وجودها، فذو المقدمة لا يوجد بدونها، لا أنه لا يمكن بدونها، أو لا يُمكن منه بدونها.

بل الغرض الأصيل حيث إنه مترتب على وجود المعلول، فالغرض التبعي من أجزاء علته ترتب وجوده على وجودها إذا وقعت على ما هي عليه من اتصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية وفعالية دخله في تأثير المقتضي أثره.

فوقوع كل مقدمة على صفة المقدمة الفعلية ملازم لوقوع الأخرى على تلك الصفة ووقوع ذبها في الخارج، وإلا فذات الشرط المجرد عن السبب، أو السبب المجرد عن الشرط، أو المبدأ المجرد عن وقوعه في سبيل الإعداد، مقدمة بالقوة لا بالفعل. ومثلها غير مرتبط بالغرض الأصيل المترتب على وجود ذي المقدمة، فلا تكون مطلوبة بالتبع، وليس الفرق بين الموصل وغير الموصل إلا بالفعل والقوة، وملازمة الأول لذي المقدمة وعدم ملازمة الثاني - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - هذا ما يوافق مسلك صاحب الفصول^(١) (رحمه الله).

→

مصحح للفاعل بالقوة لا بالفعل، والمبدأ الموجود فقط - بلا تأثير فعلي - مقرب بالقوة، لا بالفعل، ومع اقتران كل واحد بالآخر يكون تلك المعاني فعلية، فالفاعل فاعل بالفعل، والشرط مصحح بالفعل؛ والمبدأ مقرب بالفعل.

ومن يدعي: اختصاص الوجوب المقدمي بالمقدمات الواقعة على تلك الصفات بالفعل، يدعي: أن الغرض التبعي المربوط بالغرض الأصلي النفسي لا يترتب إلا على المقدمات الواقعة على صفة المقدمية بالفعل، لا بالقوة - كما أشرنا إليه في الحاشية - فتدبر جيداً. (منه قدس سره). (ن، ق، ط).

(١) الفصول الغروية: ٨٦ / التنبيه الأول.

ويمكن أن يقال - أيضاً - : 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 معلوها، وإن كان يسقط اقتضاءها شيئاً فشيئاً.

وكما أن أجزاء المعلول لا تقع على صفة المطلوبة إلا بعد التامة، كذلك أجزاء العلة لا تقع على صفة المطلوبة المقدمة إلا بعد التامة، لوحدة الطلب في كليهما، ومنشؤها وحدة الغرض.

فإن قلت: إذا جعلت إرادة المعلول من أجزاء العلة صح الوصول إلى الغرض الأصيل، إلا أن تعلق الأمر المقدمي بالإرادة غير معقول - كما سيأتي في المتن^(١) - وإلا فلا يترتب على مجموع المقدمات الوصول إلى الغرض الأصيل؛ لإمكان الإتيان بها مع عدم إرادة ذبها.

قلت: إرادة ذبها من أجزاء العلة، وتعلق الإرادة التشريعية بها لا مانع منه

(١) الكفاية: ١١٦ - ١١٧ عند قوله: (قلت: نعم وإن استحال...) انظر التعليقة: ٧٢ فإنها توضح

بل يستحيل خلافه، فإنَّ 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؛ لأنَّ المفروض ترتب الغرض على الفعل الصادر عن إرادة، وفي مثله لا يعقل البعث نحو الإرادة؛ إذ البعث جعل الداعي إلى فعل الغير، ومعناه صيرورته داعياً لإرادته الفعل، فالإرادة حينئذ مقومة للانبعاث بالبعث، ومثلها لا يعقل أن يكون مبعوثاً إليه، وسيجيء^(١) تنمة الكلام في شرح ما أفيد في المقام.

ومثل هذا المانع غير موجود في تعلق الشوق بإرادة الغير من حيث كونها من مقدمات المطلوب واقعاً، فيكون البعث المقدمي المتعلق بها عدا الإرادة كالبعث النفسي المتعلق بها عدا القرينة في التبعديات، بل ما نحن فيه أولى؛ لأنَّ البعث النفسي بنفسه مقدمة لحصول الإرادة وإن لم تكن مبعوثاً إليها، فالمولى يحصل غرضه المقدمي بجعل البعث النفسي باعثاً إلى الفعل الموجب لتحقيق الإرادة، فلا حاجة إلى البعث المقدمي إلى الإرادة، ويجعل البعث المقدمي نحو بقية المقدمات كلية.

وأما في مرحلة الواقع فجميع المقدمات مرادة بإرادة واحدة لغرض الوصول إلى ذبيها، ووحدة البعث وتعدد لا يناهزان وحدة الإرادة الجدية، كما في أجزاء الواجب النفسي إذا بُعثَ نحو كل واحد واحد بخصوصه.

٧٢ - قوله [قدس سرّه]: (لعدم كونها بالاختيار وإلاَّ لتسلسل... الخ)^(٢).

(١) وذلك في التعليقة: ٧٢.

(٢) كفاية الاصول: ١/١١٧.

قد أسمعناك في بعض الحواشي السابقة^(١)؛ أن الإرادة لا يمكن أن تكون إرادية إلى الآخر للزوم التسلسل.

وأما ثبوت الإرادة عن إرادة فقط فلا يحذور فيه؛ بداهة أن من لا شوق له إلى فعل الصلاة يمكن أن يحدث في نفسه الشوق إليها بالتأمل فيها 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 آنفاً 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 للانبعاث نحو الفعل، ولا يعقل أن تكون الإرادة مبعوثاً إليها، إلا إذا أريد انبعاثها 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 والانبعاث حتى في التوصلات لا يكون إلا عن إرادة لتقومها بها، فهي مقدمة للفعل الواقع على صفة المبعوثية والوجوب لا له مطلقاً.

وقد عرفت أيضاً^(٢)؛ أن إرادة الغير كسائر مقدمات فعله مرادة للأمر بإرادة واحدة ناشئة من غرض الوصول إلى المعلول، ولا يلزم من البعث إلى ما عداها تفويت غرضه؛ لأن نفس البعث النفسي وإن تعلق بالفعل إلا أنه مقدمة للإرادة،

(١) كما في التعليقة: ١٥٢، ج ١، عند قوله: (وأما الثالث فبيان: أن الإرادة....).

(٢) في التعليقة: ٧١ عند قوله: (قلت: إرادة ذهابها...).

وانبعاث المأمور مُتَقَوِّمٌ بها، فالبعث إلى كلِّ فعل مقدِّمة لوجود الإرادة، لا أنه بعث نفسي ومقدَّمي، وحيث إن نفس البعث النفسي وافي بتحصيل الإرادة، فلا بأس بتخصيص البعث المقدمي بها عداها. فافهم واغتنم.

٧٣ - قوله [قدس سره]: (إن التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود... إلخ) ^(١).

لا يخفى عليك أن 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 النفسي لمقدماته؛ كي يتوهم محذور الدور تارة ^(٢)، ولزوم ترشُّح الوجوب الغيري إلى الواجب النفسي أخرى، أو لزوم الخلف من وجوب غير المُوَصِّل على فرض وجوب المُوَصِّل.

(١) كفاية الاصول: ١١٧/١٦. مركز تحقيق تكملة علوم اسلامی

(٢) قولنا: (كي يتوهم محذور الدور... إلخ).

أما محذور الدور فأحسن تقريب له: أن فعلية وجود ذي المقدِّمة متوقِّفة على فعلية وجود المقدِّمة، وفعلية وجود المقدِّمة على الفرض متوقِّمة بوجود ذي المقدِّمة. أما توقف فعلية وجود ذي المقدِّمة على فعلية وجود مقدمته لأن المقدِّمة بالقوَّة لا يترتب عليها ذوها، وأما توقف فعلية المقدِّمة على فعلية ذبها فلأن المفروض قيدية ذي المقدِّمة للمقدِّمة الفعلية الموصوفة بالموصلية.

ويندفع: بأن فعلية المقدِّمة ملازمة لفعلية ذبها، لا أن ذابها مأخوذ فيها. وأما ما يقال: من أن وجوب المقدِّمة منبعث عن وجوب ذبها، فلو كان ذوها مأخوذاً فيها لزم انبعاث وجوب ذي المقدِّمة من وجوب المقدِّمة، فيلزم الدور، فهو غير صحيح في نفسه؛ لأن وجوب المقدِّمة معلول لوجوب ذبها نفسياً، فلا مانع من ترشُّح وجوب غيري من وجوب المقدِّمة إلى ذبها زيادة على الوجوب النفسي؛ فالوجوب العلي غير الوجوب العلوي.

وأما محذور ترشُّح الوجوب الغيري إلى الوجوب النفسي، فهو واضح، ومحذوره اجتناع المثليين في الواجب النفسي، وحاله حال الواجب النفسي الذي يكون مقدِّمة لواجب آخر، فكلُّ

٧٤ - قوله [قدس سره]: (لو كان ذلك لأجل تفاوت في ناحية المقدمة... الخ) ^(١).

عنوان الموصلية وإن كان من عوارض المقدمة - بمعنى ما يلزم من عدمه العدم - لكنها مقومة للمقدمة بمعنى العلة التامة كما عرفت، إلا أن تصور عنوان حسن ملازم لعنوان الواجب في مقدماته ممكن، فيكون الشيء بباله من العنوان الحسن مقدمة، فينحصر المقدمة قهراً في الموصلة، لكنه أخص مما يدعيه صاحب الفصول ^(٢)، كما لا يخفى.

٧٥ - قوله [قدس سره]: (ضرورة أن الموصلية إنما تنتزع... الخ) ^(٣).

قد عرفت آنفاً ^(٤): أن الموصلية وشبهها من العناوين منتزعة من المقدمة



ما هو الجواب في غير المقام فهو الجواب هنا من التأكد ونحوه. ويندفع أصله: بما ذكرناه من التلازم، فلا مقدمة لذي المقدمة للمقدمة الموصلة! حتى يجب غيراً مع وجوبه نفسياً.

وأما محذور الخلف فهو المحذور الذي تعرض له كل من تصدى لدفع هذه المقالة، وملخصه: أن إيجاب المتقيد بقيد يقتضي إيجاب ذات المقيد مقدمة لايجاد المتقيد بها هو متقيد، وإيجاب ذات المتقيد إيجاب ذات المقدمة، فإيجاب المقدمة الموصلة يقتضي إيجاب ذات المقدمة، وهو خلف.

ويندفع: بأنه مبني على توهم التقييد، وأما بناء على إيجاب الحصة الملازمة لذي المقدمة، فذات الحصة الملازمة ذات ما تعلق به الوجوب المقدمي، لأنها مقدمة لحصول المقدمة الموصلة. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

(١) كفاية الاصول: ٩/١١٩.

(٢) الفصول الغروية: ٨٦ / التنبيه الأول.

(٣) كفاية الاصول: ١٠/١١٩.

(٤) وذلك في التعليقة: ٧٣.

عند بلوغها إلى حيث يمتنع انفكاكها عن ذبها، لا أنها منتزعة من ترتب ذبها، نظير عنوان العلية والمعلولية بنحو التهامية، فإنها عنوانان متضايقان متلازمان ينتزع كل منهما عن ذات العلة وعن ذات المعلول، فالعلة التامة لا تنتزع إلا عن الشيء عند بلوغه إلى حيث يكون المعلول به ضروري الوجود، لا عن المعلول، وكذلك المعلول ينتزع من الشيء عند بلوغه إلى حيث يكون بسبب العلة ضروري الثبوت، لا عن العلة.

٧٦ - قوله [قدس سره]: (ضرورة أن الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية... الخ) ^(١).

قد عرفت مما مر ^(٢): أن عنوان التوصل غير ترتب ذي المقدمة على مقدماته، فلا مانع أن يكون مثله قيداً لذات المقدمة. بل قد عرفت ^(٣): أنه لا بد من أن تكون الغاية في الأحكام العقلية عنواناً لموضوعاتها، فهي المطلوبة بالحقيقة فضلاً عن أن تكون مطلوبة بطلب ذي الغاية، والذي لا يُعقل أن يكون قيداً ومطلوباً بطلبه ترتب ذي المقدمة على مقدماته، فإن لازمه ترشح الطلب من الغاية إلى نفسها.

لا يقال: التوصل وإن كان غير ترتب ذي المقدمة - بل ملازماً له - فلا يضر قيدته، إلا أن التقيد في الشروط الشرعية لا يتحقق إلا بتحقيق الشروط بها؛ بداهة توقفه على الطرفين، فلا يُعقل أن يكون غرضاً ومقصوداً من الشروط الشرعية.

لأننا نقول: عنوان التقيد من العناوين الإضافية المتشابهة الأطراف

(١) كفاية الاصول: ٤/١٢٠.

(٢) انظر التعليقة: ٧٣.

(٣) وذلك في التعليقة: ٦٥.

- كالأخوة والجوار - فكل من الشروط والمشروط بها متصف به، والعنوانان المتضايقان المتشابهان متلازمان، لا أن المشروط بها علة لحصول الوصف القائم بشروطه، فالصلاة حال وجود شروطها في المكلف ينتزع منها ومن شروطها عنوان التقيّد، وتقيّد كل منها بالآخر متلازم مع تقيّد الآخر [به]. فتدبره، فإنه دقيق.

٧٧ - قوله [قدس سره]: (ولعل منشأ توهمه خلطه بين

الجهة... الخ)^(١).

قد عرفت سابقاً وأنفاً^(٢) : رجوع الجهة التعليلية إلى التقييدية في الأحكام العقلية، بل في الشرعية المستندة إليها للبرهان المتقدم. نعم في غيرها لا رجوع، بل لا يعقل، لأن العلة والمناط - حيث إنه مجهول بعنوانه - لا يعقل البعث الجدي والتحريك الحقيقي نحوه بعنوانه؛ لما عرفت من أن البعث جعل الداعي إلى الشيء، ومع الجهل بعنوانه لا يعقل توجه القصد إليه بعنوانه؛ حتى يعقل جعل الداعي للقصد إليه، فافهم واغتنم.

٧٨ - قوله [قدس سره]: (ثم انه لا شهادة... الخ)^(٣).

لا يخفى أن القائل بالمقدمة الموصلة ليس غرضه من صحة المنع الاستدلال بها على وجوب الموصلة مطلقاً؛ حتى يرد بأن الاختصاص لأجل المانع، وأن ذلك لعارض.

بل غرضه: إبطال دعوى استحالة وجوب الموصلة - كما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) - وحينئذ فالجواب منحصر بعدم صحة المنع عن غير

(١) كفاية الاصول: ١٢٠/٨.

(٢) كما في التعليقة: ٦٥.

(٣) كفاية الاصول: ١٢٠/١١.

الموصلة كما أفيد ثانياً.

٧٩ - قوله [قدس سره]: (مع أن في صحة المنع عنه كذلك نظراً... إلخ) ^(١).

قد عرفت ^(٢) معنى الإيصال ومباينة حقيقته لحقيقة ترتب ذي المقدمة وإن كانا متلازمين، فيرجع المنع حينئذ إلى المنع عن غير العلة التامة، أو عن غير الواقع على صفة المقدمة بالفعل، فلا يتوقف الجواز على إتيان ذي المقدمة، بل المقدمة الجائزة ملازمة لذيها.

لا يقال: لو كانت العلة التامة بسيطة، لم يرد محذور، بخلاف المركبة، فانها مركبة من المقدمات المحرمة لفرض المنع عن المقدمات الناقصة.

لأنا نقول: لا محالة يكون المنوع هي المقدمة التي اقتصر عليها من دون تعقيبها بسائر المقدمات؛ فالمقدمات المترتبة في الوجود لا تقع محرمة إذا أتى بها شيئاً فشيئاً، بخلاف ما إذا اقتصر على بعضها. وعلى أي حال لا دخل لذلك بشوق جوازها على وجود ذيها بل متلازمان، وحيث إنه قادر على المقدمة المباحة، فهو قادر شرعاً على ذيها فلا يرد شيء من المحاذير.

٨٠ - قوله [قدس سره]: (لاختصاص جواز مقدمته بصورة... إلخ) ^(٣).

هذا إذا كان الجواز مشروطاً بنحو الشرط المقارن أو المتقدم ^(٤).

(١) كفاية الاصول: ١٦/١٢٠.

(٢) وذلك في التعليقة: ٧٣.

(٣) كفاية الاصول: ١٧/١٢٠.

(٤) قولنا: (هذا إذا كان الجواز مشروطاً... إلخ).

→ لا يخفى - على ما أشرنا إليه في الحاشية المتقدمة - أن الجواز غير معلق على تعقيب المقدمة بذاتها، بل المقدمة المتعقبة بذاتها جائزة، فالمقدمة الخاصة مباحة فعلاً، لا أن الإباحة مشروطة الحصول بحصول الخصوصية؛ ليرد محذور طلب الحاصل ونحوه. وبالجملة: الجواز كالوجوب، فكما أن المقدمة الموصلة واجبة فعلاً من دون تعليق لأصل وجوبها على الإيصال، كذلك جائزة فعلاً من دون تعليق الجواز على صفة الإيصال. ثم على فرض تعليق الجواز - المقتضي لتعليق وجوب المقدمة اللازم لتعليق الوجوب النفسي - فهو إما أن يكون معلقاً على إتيان الواجب النفسي، أو على إرادته، وعلى أي حال إما أن يكون الشرط بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن، أو المتأخر؛ فإن كان الجواز معلقاً على إتيان ذي المقدمة بنحو الشرط المتقدم، فمقتضاه عدم الجواز إلا بعد إيجاد ذي المقدمة، فلا وجوب مقدّم قبله، فلا إيجاب نفسي أيضاً قبله؛ لتبعية الوجوب المقدّم للوجوب النفسي إطلاقاً واشتراطاً، ولازمه إيجاب ذي المقدمة بعد وجوده، ومحذوره طلب الحاصل.

والمراد بطلب الشيء بعد وجوده: إن كان طلب إيجاد الموجود ثانياً فلازمه طلب تحصيل الحاصل، والموجود لا يقبل وجوداً آخر؛ لأن المائل لا يقبل المائل، وإن كان طلب نفس ذلك الموجود بحيث يكون بنفسه معلولاً لهذا البعث ومنبعثاً عنه، فظاهره علّة الأمر المتأخر للأمر المتقدم، وهو محال، لكنه حيث إن البعث ليس بوجوده الخارجي علّة بل بوجوده العلمي، فلا محذور من هذه الحيشية، إلا أن علّة جعل الداعي بوجوده العلمي محال قبل وجوده الخارجي لا للزوم الخارجية حال الوجود العلمي؛ لإمكان تقدم العلم على المعلوم بالعرض ومقارنته له وتأخره عنه زماناً، بل لأن جعل الداعي بوجوده العلمي المطابق للمعلوم سابقاً أو مقارناً أو لاحقاً يقتضي ثبوت المعلوم في أحد الأزمنة، وإلا لكان فرضاً محضاً لا واقعية له. ومن المعلوم أنه مع فرض تأخر البعث عن زمان الفعل يستحيل ثبوته بعد ذلك الزمان سواء أتى به، أو لا، ومع استحالة ثبوته بعد ذلك الزمان على أي حال لا مطابق لوجوده العلمي قبل ذلك الزمان حتى يصحّ دعوته.

هذا كله إن كان الجواز مشروطاً بنحو الشرط المتقدم. وأما إن كان مشروطاً بنحو الشرط المقارن، فالجواز والوجوب مقارنان لوجود ذي المقدمة، ←

.....

ولا توجب المقارنة طلب الحاصل، بل الأصل في البعث كما مرّ لزوم مقارنته مع المبعوث إليه، بل محذوره أن مقتضى إناطة الوجوب بوجوب متعلّقه كون متعلّقه مفروض الحصول وعدم التسبب إلى تحصيله مع أن إيجاب شيء تسبب إلى إيجاد، ففرض التسبب إلى إيجاد شيء وفرض حصوله وعدم التسبب إلى تحصيله متنافيان.

وإن كان مشروطاً بنحو الشرط المتأخّر، فليس محذوره طلب الحاصل؛ لفرض حصول الطلب قبل حصول المطلوب، ولا محذور من علية كلّ من الطلب والمطلوب للآخر؛ لفرض علية البعث لوجوده المبعوث إليه تشريعاً، وفرض شرطية الفعل المبعوث إليه للبعث؛ لأن البعث بوجوده العلمي علة، وبوجوده الخارجي مشروط، فلا دور.

بل المحذور ما تقدم آنفاً من التنافي بين الشرطية المستدعية لفرض الحصول، والباعثية المقتضية للتحصيل، مضافاً إلى أن إنشاء البعث وإن لم يكن بوجوده الخارجي داعياً، إلا أن الغرض منه أن يكون بوصله باعثاً والإنشاء بهذا الغرض مع إناطته بوجود متعلّقه منافي للغرض.

والفرق بين الوجهين: أن ملاك الأوّل هو التنافي بين باعثة وجوده العلمي والاناطة بحصول متعلّقه، وملاك الثاني هو التنافي بين وجوده الخارجي مع الإناطة من حيث الغرض منه لا من حيث ذاته.

هذا كله بناء على تعليق الجواز على نفس الفعل.

وأما تعليقه على مشيئة المكلف، فهو مع خروجه عن مورد البحث - وهي المقدمة الموصلة - يرد عليه لزوم تعليق الإيجاب على مشيئة المأمور، ومحذوره انقلاب الإيجاب إلى الإباحة، سواء لوحظت المشيئة بنحو الشرط المتأخّر، أم لا.

وأما ما ذكره (قدّس سرّه) - من محذور عدم كون ترك الواجب مخالفة وعصياناً - فهو مندفع بما ذكرناه في المتن. نعم ينبغي أن يراد منه أن هذا الواجب لا مخالفة له دائماً، فأنّه مع عدم الإتيان لا وجوب، فلا مخالفة له، ومع الإتيان أيضاً لا مخالفة، فمحذور طلب الحاصل راجع إلى أن هذا الواجب لا امتثال له، وهذا المحذور راجع إلى أنه لا مخالفة له، لأن ترك الواجب لا يوصف بكونه مخالفة وعصياناً. فتدبر. [منه قدّس سرّه]. (ن، ق، ط).

وأما إذا كان بنحو الشرط المتأخر فالباقي على إتيان الواجب يقطع بالجواز من أول الأمر للعلم بتحقق شرطه في ظرفه، ولا ينتظر ترتب الواجب، ولا بُدَّ 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 المقدمة، فلا إيجاب في ذهابها، فيتوقف الإيجاب في الحقيقة على إرادة المكلف.

ولا فرق من هذه الحثية بين الشرط المقارن والمتقدم وبين الشرط المتأخر؛ لعلمه بأنه لو لم يُردَّ لا ترخيص في المقدمة، فلا وجوب لذهابها، فيتوقف الإيجاب على إرادته، فيجوز له ترك هذا الواجب دائماً.

ومنه يظهر: أن اشتراط الجواز بنفس الإتيان بنحو الشرط المتأخر، إنما يجدي بالإضافة إلى محذور طلب الحاصل، لا بالإضافة إلى تعليق الإيجاب على مَشِيَّة المكلف؛ لعلمه بأنه لو لم يأت باختياره لا جواز للمقدمة من الأول ولا وجوب لذهابها كذلك، لكن تخصيص جواز المقدمة بإرادة ذهابها لعلَّه خروج عن الفرض - وهو جواز المقدمة الموصلة دون غيرها - مع كون إرادة ذهابها من مقومات المقدمة الموصلة.

ثم اعلم: أن الصحيح في الإشكال هو محذور طلب الحاصل، وأما لزوم عدم كون ترك الواجب مخالفة وعصياناً، فمخدوش؛ بأنه مع عدم الوجوب قبل الوجود لا وجوب؛ حتى يكون الترك ترك الواجب؛ ليلزم عدم كونه مخالفة وعصياناً؛ لبنا في طبيعة ترك الواجب.

[في ثمرة القول بالمقدمة الموصلة]

٨١ - قوله [قدس سره]: (فان تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً... إلخ)^(١).

توضيحه: انَّ الترك الموصَّل إذا كان واجباً فنقيضه حرام - وهو ترك الترك الموصَّل - فإنَّ نقيض كلِّ شيء رفعه، لا الفعل المطلق والترك الغير الموصَّل، فإنَّ النقيضين لا يرتفعان مع أنَّ الفعل المطلق والترك الموصَّل يرتفعان لإمكان الترك الغير الموصَّل، كما أنَّ الترك الموصَّل والترك الغير الموصَّل يرتفعان لإمكان الفعل المطلق، بخلاف الترك الموصَّل وترك الترك الموصَّل فإنَّهما لا يرتفعان، فاذا لم يكن الفعل المطلق نقيضاً للترك الموصَّل فلا يحرم بوجوب الترك الموصَّل.

مركز تحقيق تكوین علوم اسلامی

بخلاف ما إذا كان الترك المطلق واجباً، فإنَّ الفعل المطلق وإن لم يكن نقيضاً له اصطلاحاً، لكن يكفي في حرمة المنافاة والمعاداة الذاتية بينها لتقابلها بتقابل السلب والإيجاب كالوجود والعدم.

والتحقيق خلافه لما عرفت سابقاً من أنَّ المراد بالمقدمة الموصلة: إما هي المقدمة التي لا تنفك عن ذهابها، أو هي العلة التامة، فالمقدمة الموصلة للإزالة على الثاني ترك الصلاة ووجود الإرادة.

ومن الواضح: أنَّ نقيض المجموع من الأمرين بمجموع النقيضين^(٢)، وإلاَّ

(١) كفاية الاصول: ٣/١٢١.

(٢) قولنا: (ومن الواضح: أنَّ نقيض المجموع... إلخ).

بيانه: أنَّ نقيض كلِّ شيء رفعه، والمركَّب لا وجود له إلا وجود أجزائه، والرفع بديل الوجود، فذوات

فليس لها معاً بهذا الاعتبار نقيض، فنقيض الترك هو الفعل، ونقيض الإرادة عدمها، فإذا وجب مجموع الترك والإرادة بوجوب واحد حُرِّم مجموع الفعل وعدم الإرادة بحرمة واحدة. ومن الواضح تحقق مجموع الفعل وعدم الإرادة عند إيجاد الصلاة؛ بداهة عدم إمكان إرادة الإزالة مع فعل الصلاة.

ومما ذكرنا ظهر: أن ارتفاع المجموع بها هو مجموع لا يضر بالمناقضة بين المفردين؛ إذ ليس للمجموع وجود إلا بالاعتبار، وإلا فنقيض كل واحد من الأمرين المجتمعين في اللحاظ لا يعقل أن يكون مرفوعاً مع نقيضه، فلا يرتفع الفعل والترك معاً وإرادة وعدمها معاً؛ نظير ما إذا لوحظ وجود زيد وعدم عمرو معاً، فإن نقيضها عدم زيد ووجود عمرو ولا يرتفعان قطعاً وإن أمكن وجود زيد ووجود عمرو معاً أو عدمها؛ لما عرفت من أن الاعتبار في المناقضة والمعادنة بنفس المفردات لا بضم بعضها إلى بعض بالاعتبار.

وأما على الأول فالمقدمة هو الترك الخاص^(١)، وحيث إن الخصوصية

→ الأجزاء حيث إنها متعددة الوجود، فهي متعددة الرفع حقيقة، والوحدة الاعتبارية المصححة للتركب والكلية نقيضها رفعها بحسب ذلك النحو من الوجود الاعتباري لا بحسب نحو وجود الأجزاء خارجاً، فإذا فرض وجودان جمعها وحدة اعتبارية، فرفع ذين الوجودين عدمها حقيقة، إلا أن عدم تلك الوحدة الاعتبارية بالذات والواحد بالاعتبار بالعرض؛ تارة يساوق عدم الجزئين، وأخرى يساوق عدم أحد الجزئين، وهذا الاعتبار يقال: رفع المجموع أعم، ونقيض الأخص أعم فافهم واغتنم. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

(١) قولنا: (المقدمة هو الترك الخاص... إلخ).

لا يخفى أن الخاص: تارة يكون وجوده بنحو الوحدة الحقيقية وإن انحل إلى جزءين ماهويين كالمادة والصورة، فإنها متحدتان جعلاً ووجوداً وإن تعددتا ماهية وعِلِّيَّة، فرفع مثل هذا الخاص هو عدم يكون بدلاً لهذا الوجود الواحد حقيقة، وأخرى يكون وحدته بالاعتبار بملاحظة التقيد داخلياً والخارجاً في قبالة الكل وأجزائه، فهذا الخاص حاله حال الكل وأجزائه من حيث تعدد الوجود وتعدد الرفع، وما نحن فيه كذلك لوضوح أن الخصوصية ليست من مقومات الترك أو المتروك، بل خصوصية ملحوظة مع لنفسها عدم ورفع. فتدبر جيداً. [منه قدس سره].

ثبوتية فالترك الخاص لا رَفَعُ لشيء ولا مرفوع بشيء، فلا نقيض له بها هو، بل نقيض الترك المرفوع به هو الفعل، ونقيض خصوصيته عدمها الرافع لها، فيكون الفعل محرماً لوجوب نقيضه. ومن الواضح أن الفعل مقترن أيضاً بنقيض تلك الخصوصية المأخوذة في طرف الترك كما هو واضح. فافهم واغتنم.

٨٢ - قوله [قدس سره]: (ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب... إلخ) ^(١).

لا يخفى أن علامة عدم كونه نقيضاً للترك الموصل ما بيناه في تقريب الثمرة، وأما لزوم الترتب في النقيض ^(٢) فغير لازم؛ إذ ليس نقيض كل شيء إلا رفعه، فلا يعتبر فيه الترتب المعتبر في الترك الموصل، وهو واضح.

٨٣ - قوله [قدس سره]: (نعم لا بُدَّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً... إلخ) ^(٣).

(١) كفاية الاصول: ٤/١٢١.

(٢) قولنا: (وأما لزوم الترتب في النقيض... إلخ).

هذا مبني على حمل عبارته (قدس سره) على أن الواجب هو الترك الموصل، فبدله ما يكون له ترتب، والفعل لا ترتب له، فليس بديلاً ونقيضاً له، فلا يحرم، والظاهر من العبارة استفادة عدم الحرمة من كون الفعل بديلاً لما لا ترتب له، فلا يحرم حيث لا يجب الترك الغير الموصل، لا أنه لا يحرم حيث إنه ليس نقيضاً للواجب وهو الترك الموصل.

وفيه أن الفعل إذا كان نقيضاً وبدلاً للترك الغير الموصل لما جاز ارتفاعها، مع أنه يجوز ارتفاعها بالترك الموصل، مضافاً إلى أن السلب المقابل للإيجاب لا يقتضي أن يُعتبر في الترك ما يُعتبر في الفعل، فإن وجود البياض لا يكون إلا في الموضوع، مع أن نقيضه - المقابل له بتقابل السلب والإيجاب - لا يقتضي إلا عدم بياض الموضوع، لا العدم في الموضوع وإنما يعتبر ذلك في العدم المقابل بتقابل العدم والملكية، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يتعلق بالمقام. [منه قدس سره]. (ن، ق، ط).

(٣) كفاية الاصول: ٢١/١٢١.

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.

٨٤ - قوله [قدس سره]: (فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه... إلخ)^(١).

إن كان الغرض من المعاندة والمنافاة^(٢) مجرد عدم الاجتماع في الواقع

(١) كفاية الاصول: ١/١٢٢.

(٢) قولنا: (إن كان الغرض من المعاندة... إلخ).

لا يخفى أن صدر كلام صاحب التقريرات وذيله المنقول في الكتاب^(٣) متنافيان، فإن صدره صريح في أن الفعل لازم النقيض، غاية أن الترك - بما هو - لازم لنقيضه واحد، وفي الترك الموصل له لازمان، فإن كانت الملازمة مع النقيض مجدية في سرابة الحرمة، فلا فرق بين وحدته وتعددّه، وإن لم تكن مجدية فلا فرق أيضاً بينها، فالتسالم على حرمة الفعل في الأول دون الثاني بلا وجه. وذيله صريح في أن الفعل مصداق لنقيض الترك - وهو ترك الترك - غاية الأمر أن الترك المطلق لنقيضه مصداق واحد، والترك المقيد لنقيضه مصداقان، لا أنه له نقيضان، وتعدد المصداق حيث لا يوجب تعدد النقيض، فلا مانع من حرمة المصداقين في الثاني كما في الأول.

والمصنّف العلامة (قدس سره) وافقه في كون الفعل لازم نقيض الترك المقيد، واختار مصداقيته لنقيض الترك المطلق، فالتزم بعدم الحرمة في الأول لعدم موجب للسراية، وبالحرمة في الثاني لمكان المصداقية.

وربما يوجه: بأن الفعل نقيض للترك المطلق، وترك الترك تعبير عن الفعل، لا أنه نقيض للترك، بخلاف الفعل في الترك المقيد؛ إذ لا يعقل أن يكون الفعل والترك المجرد كلاهما نقيضاً؛ لأن نقيض الواحد واحد، ولا يمكن أن يكون الجامع بينهما نقيضاً؛ إذ لا جامع بين الوجود والعدم، فلا محالة هما لازم النقيض.

ويندفع: بأنه (قده) يرى مصداقية الفعل للنقيض وإن لم يكن بنفسه نقيضاً، وإذا أمكن أن

فمن الواضح عدم اجتماع الفعل مع الترك مطلقاً. وإن كان عدم ارتفاعهما معاً فهو لازم أعم للنقيض وللإلزام النقيض، فالصحيح في الجواب ما سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى.

٨٥ - قوله [قدس سره]: (فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح... الخ)^(٢).

هذا الالتزام بملاحظة ما هو المشهور في الألسنة: من أن نقيض كل شيء، رفعه، والفعل أمر وجودي، وليس رفعاً للترك، بل نقيضه اللاترك ورفعه. وهو غفلة عن المراد بالرفع، فإن الرفع في هذه العبارة كما عليه أهله^(٣) بالمعنى الأعم من الفاعلي والمفعولي، فالإنسان إنما يكون نقيضاً للإنسان حيث إنه مرفوع به، واللاترك إنما يكون نقيضاً للإنسان حيث إنه رافع له، وإلا لم يتحقق التناقض بين شيئين أبداً؛ بداهة أن اللاترك وإن كان رفعاً للترك، لكن الترك ليس رفعاً للاترك، والمناقضة إنما تكون بين الطرفين.

ومنه ظهر: أن الفعل نقيض للترك لأنه مرفوع به؛ حيث لا معنى لترك

→ يكون ترك الترك منطقاً على الفعل فلا مانع من أن يكون جامعاً بين الفعل والترك المجرد؛ إذ المانع ليس إلا من طرف الانطباق على الفعل، ومع الالتزام به، فلا مانع من انطباقه على الفعل والترك المجرد معاً، فلا يلزم حينئذ تعدد النقيض.
والجواب الصحيح من حيث تعيين النقيض، ومن حيث عدم النقيض للترك المقيد بها هو في الحاشية. [منه قدس سره].

(١) وذلك في التعليقة الآتية: ٨٥.

(٢) كفاية الأصول: ١/١٢٢.

(٣) الاسفار وتعليقات المحقق السبزواري (ره) عليه: ١٠٦ - ١٠٧ في بيان أصناف التقابل وأحكام كل منها.

الفعل إلّا عدمه ونفيه، والترك نقيض للفعل، حيث إنه رفع له، وهكذا الأمر في الوجود والعدم؛ إذ لا معنى للعدم إلّا سلب الوجود ورفع، لا أن نقيضه منحصر في اللاوجود.

٨٦- قوله [قدّس سرّه]: (لكنه متحد معه عيناً وخارجاً... الخ) (١).

لا يخفى عليك أن شيئاً من المفاهيم السلبية العدمية لا ينتزع من الأمور الوجودية بما هي وجودية، وإلا لانقلب 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 (٢)، 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. *مركز تحقيق كميّة علوم إسلامي*

مخدوش: بأن عدم صدق الترك لا يقتضي صدق اللاترك ولا يخرج به عن المتقابلين، بل عدم صدق الترك عليه هو معنى السلب المقابل للترك، وإلّا فحيثية الثبوت لا يعقل أن تكون عين حيثية النفي.

(١) كفاية الاصول: ٢/١٢٢.

(٢) لأن الكلام في مجرد 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 - مثلاً - لا يقتضي إلّا عدم تحقق الصلاة لا صدق العدم على شيء كذلك ترك ترك الصلاة لا يقتضي إلّا عدم الترك، لا صدق عدم الترك على شيء ليلزم اتحاد معنى عدمي مع وجودي وعينيته له.

ومنه يعلم: أن رفع الشيء باعتبار السلب التحصيلي نقيض لما يقابله وهو ثبوت الشيء، فلا ينافي أن يكون باعتبار إيجاب السلب الداخل في الموجبة السالبة المحمول نقيضاً لسلبيها

[في الواجب الأصلي والتبعي]

٨٧ - قوله [قدس سره]: (حيث يكون الشيء تارة متعلقاً لإرادة والطلب... الخ)^(١).

لا مقابلة بين الأصلي والتبعي بهذا المعنى، إلا^(٢) بإرادة الإرادة التفصيلية من الأصلي، والإرادة الإجمالية الارتكازية من التبعي، مع أن الإرادة النفسية ربّما تكون ارتكازية؛ بمعنى أنه لو التفت إلى موجبها لأرادته، كما في إرادة إنقاذ

تحصيلاً؛ لأنه باعتبار إيجاب السلب ليس نقيضاً للموجبة المحصلة ليلزم تعدّد النقيض لشيء واحد، وإنما لا تكون الموجبة السالبة المحمول نقيضاً للموجبة المحصلة ومقابلاً لها بتقابل الإيجاب والسلب؛ لأنها يرتفعان بارتفاع موضوعهما، فقولنا: (زيد بصير) و (زيد لا بصير) أي له عدم البصر - يتوقف على وجود الموضوع، فمع عدمه يرتفعان، بخلاف المتقابلين بتقابل السلب والإيجاب.

وأما صفة إيجاب السلب وتشكيل قضية سالبة المحمول، فلا بنا في استحالة عدم اتحاد معنى عديمي مع أمر ثبوتي، بتوهم: أن الحمل الشائع مفاده الاتحاد في الوجود، فإن الحمل الشائع إذا كان بالعرض لا بالذات، فلا يقتضي كون مبدأ المحمول ذاتياً للموضوع ومتحداً معه ذاتاً، بل إذا كان قائماً به ولو بحسب الاعتبار؛ صح انتزاع معنى اعتباري وحمله عليه، فإذا كان سلب السلب منظوراً مع الماهية ولو حفظ قيامه بها بالاعتبار - لكونه لازماً اعتبارياً لها - صح أن يقال: فعل الصلاة - مثلاً - مسلوب عنها السلب، فوجود الصلاة، وإن لم يكن مصداقاً لسلب سلبه، لكنه مصداق لعنوان مأخوذ من سلب سلبه فتفطن. [منه قدس سره].

(١) كفاية الاصول: ٥/١٢٢.

(٢) 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 المتقومة بالالتفات مقابلة لإرادته الارتكازية الجبلية المتقومة بعدم الالتفات. [منه قدس سره].

الولد الغريق عند الغفلة عن غرقه، والحال أنه لا شبهة في كونها إرادة أصلية لا تبعية. مضافاً 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^(١) المقدمة^(٢) من أنه للواجب - وجوداً ووجوباً 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 مر مفصلاً.



(١) وذلك في التعليقة: ٤٩.

(٢) قولنا: (بل التحقيق: ما أشرنا إليه... إلخ).

وربما يترتب على هذا الفرق تفرقة عملية أيضاً، فإن إشكال عدم تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذبها، كالغسل قبل الفجر من لوازم تبعية وجوب لوجوب لاغيريته ونفسيته، كما أن إشكال باب الطهارات، وأنه لا مقربة للأمر المقدمي من لوازم غيرية الأمر المقدمي، وأنه لا غرض فيه إلا الوصلة إلى الغير وإن لم يكن الوجوب متأخراً عن وجوب.

فإن قلت: هذا الجواب عن اصل المحذور إنما يصح على مسلك القوم الذين يعتقدون تبعية الوجوب المقدمي، وأنه من رشحات وجوب ذي المقدمة، وأما على ما هو التحقيق: من عدم الترشح، فما معنى التبعية؟ بل ليس هناك إلا حيثية الغيرية.

قلت: تبعية الوجوب المقدمي على ما سلكناه وإن لم تكن بنحو تبعية المعلول للعللة الفاعلية، لكنها بنحو تبعية المعلول للعللة الغائية، والفرق بين التبعية والغيرية أن مناط الغيرية كون الغرض من المقدمة مجرد الوصلة إلى الغير والغرض الأصيل في الغير، ومناط التبعية، أن الغرض من الإيجاب المقدمي التمكن من إيجاب ذي المقدمة، فإيجاب ذي المقدمة غرض من الإيجاب المقدمي، فملاك الغيرية الغرض من الواجب، ومناط التبعية الغرض من الإيجاب، فتدبر جيداً. (منه قدس سره). (ن، ق، ط).

والثانية - العلية الفاعلية: وهي أن إرادة ذي المقدمة علة لإرادة مقدمته، ومنها تنشأ وترشح عليها الإرادة.

والجهة الأولى مناط الغيرية، والجهة الثانية مناط التبعية. ووجه الانفكاك بين الجهتين: أن ذات الواجب النفسي حيث إنه مترتب على الواجب الغيري، فهو الغاية الحقيقية، لكنه ما لم يجب لا يجب المقدمة، فوجوب المقدمة معلول خارجاً لوجوب ذبها ومتأخر عنه رتبة، إلا أن الغرض منه ترتب ذبها عليها. ومما ذكرنا تبين: أن التبعية بلحاظ المعلولية سواء أريدت المقدمة تفصيلاً للالتفات إليها، أو ارتكازاً للغفلة عنها، وأن الالتفات إليها الموجب لتفصيلية الإرادة لا يقتضي الأصلية، كما أن الغفلة عن ما فيه مصلحة نفسية الموجبة لارتكازية الإرادة لا تنافي أصليتها لعدم تبعيتها لإرادة أخرى.

٨٨ - قوله [قدس سره]: (ثم إنه إذا كان الواجب التبعية ما لم يتعلق به... إلخ) (١).

إن كان مناط التبعية عدم تفصيلية القصد والإرادة فالتبعية موافقة للأصل للشك في أن الإرادة ملتفت إليها أولاً (٢)، والأصل عدمه، وإن كان مناطها نشوء الإرادة عن إرادة أخرى وترشحها منها، فالأصلية موافقة للأصل؛ إذ الترشح من إرادة أخرى ونشؤها منها أمر وجودي مسبوق بالعدم، وليس

(١) كناية... صول: ١٢٣/٤.

(٢) قولنا: (لشك في أن الإرادة ملتفت إليها... إلخ).

هذا إذا أريد بالإرادة التبعية الإرادة الارتكازية التي هي مقتضى الجبلة والطبع في من يريد شيئاً له مقدمة، فإنه بالجبلة والطبع يريد كل ما يتوقف مراده عليه وإن لم يلتفت إلى مقدمته ليربدها تفصيلاً.

وأما إذا أريد بالإرادة التبعية هي الإرادة التقديرية أي بحيث لو التفت لأراد قهراً، فالشك في الأصلية والتبعية راجع إلى أن هذا الفعل مراد فعلاً، أو بحيث لو التفت إليه لأراد، وحينئذ

الاستقلال في الإرادة على هذا أمراً وجودياً، بل هو عدم نشوئها عن إرادة أخرى، بخلاف الاستقلال من حيث توجه الالتفات إليها، فإنه أمر وجودي كما عرفت.

[في ثمرة مقدمة الواجب]

٨٩ - قوله [قدس سره]: (فإنه بضميمة مقدمة كون شيء مقدّمة لواجب... الخ)^(١).

لا يخفى عليك: أن جعل الوضوء - مثلاً - مقدّمة، والحكم عليه بأن كلّ مقدّمة يستلزم وجوب ذهابها وجوباً - وهو نتيجة المسألة - ينتج أن الوضوء يستلزم وجوب ذهابه وجوباً، وهذا تطبيق النتيجة الكلية الأصولية على مصاديقها، لا أن القياس المزبور منتج لوجوب المقدّمة لتكون نتيجته حكماً فقهاً، كما أن جعل الوضوء مقدّمة، والحكم على كلّ مقدّمة بالوجوب كذلك، فإن هذا تطبيق محض

فالحق معه (قدس سره) من حيث سبق الإرادة الفعلية بالعدم، إلا أن التبعية بكلا الشقين غير متصورة في المرادات الشرعية؛ لعدم الغفلة في حق الشارع أصلاً، فالتبعية فيه إنما تتصور من الهيئتين الثانية، وهي نشوؤها وانبعائها عن إرادة أخرى على المشهور، أو انبعائها عن غرض التمكن من إيجاب ذي المقدّمة، لكن انبعائها عن إرادة أخرى أو عن غرض إيجاب ذي المقدّمة ليس من قبيل الجزء الوجودي للإرادة التبعية؛ حتى يقال: إن أصل الإرادة معلوم، والجزء الآخر مسبوق بالعدم، بل الإرادة المنبعثة عن إرادة أخرى أو عن غرض كذا إرادة خاصة، وهذا الخاص كذلك الخاص الآخر على حدّ سواء في المسبوقية بالعدم [منه قدس سره]. (ن، ق،

ط).

(١) كفاية الاصول: ١٢٣/١٣.

يتوقف على الفراغ عن وجوب كل مقدمة؛ حتى يصح أن يقال: الوضوء مقدمة، وكل مقدمة واجبة، مع أن هذه الكلية ليست نتيجة البحث عن المسألة الأصولية، بل نتيجة المسألة ثبوت الملازمة، فالقياس المنتج للوجوب المناسب للفقه أن يجعل ثبوت الملازمة كلية صغرى للقياس المنتج للحكم الشرعي، فيقال: كل مقدمة يستلزم وجوب ذبها وجوبها، وكل ما كان كذلك فهو واجب، فيستنتج منه: أن كل مقدمة واجبة، ثم هذا القياس الفقهي ينطبق على موارد. فتأمل، فإنه حقيق به.

٩٠ - قوله [قدس سره]: (ومنه انقدح أنه ليس منها... الخ)^(١).

لأنها من باب تطبيق الحكم المستنبط في محله على مورد، غاية الأمر أنه بالملازمة - ثبوتاً أو نفيًا - يثبت لها مصداق أو لا يثبت.

٩١ - قوله [قدس سره]: (وحصول الفسق بترك... الخ)^(٢).

لا يخفى عليك: أن تفريع ثمرة الفسق بالإصرار لا يتوقف على خصوص هذا الفرض؛ ليجاب بها سياقي^(٣) منه (قدس سره)، بل يمكن فرض آخر^(٤) وهو ما إذا ترك واجبين نفسيين عن مقدمتين، وقلنا: إن الإصرار يتحقق بترك أربعة أفراد من الواجب، فإنه مع وجوب المقدمتين يحصل الإصرار، وإلا فلا، ولا يلزم منه المحذور الآتي أصلاً.

(١) كفاية الاصول: ١٢٣/١٥.

(٢) كفاية الاصول: ١٢٣/١٦.

(٣) الكفاية: ١٢٣ عند قوله: (ومنه قد انقدح...).

(٤) قولنا: (بل يمكن فرض آخر... الخ).

هذا الفرض إنما يجدي إذا كان عدم الإصرار بملاحظة عدم وجوب سائر المقدمات، بعد ترك المقدمة الأولى، وأما إذا كان بملاحظة عدم ترتب التروك. ففي هذا الفرض أيضاً كذلك؛

٩٢ - قوله [قدّس سرّه]: (مع أنّ البرّ^(١) وعدمه إنّما يتبعان... الخ)^(٢).

وهنا شقّ آخر، وهو ما إذا قصد مطلق ما يكون واجباً حقيقة شرعاً، لا ما ينصرف إليه لفظ الواجب ولا مصاديق الواجب بحيث يعم الغسل والوضوء على أيّ تقدير.

٩٣ - قوله [قدّس سرّه]: (ولا يكاد يحصل الاصرار على الحرام... الخ)^(٣).

قد مرّ سابقاً: أنّ الأمر^(٤) وإن كان يسقط بترك أول مقدّمة موجب لامتناع ذهابها، إلّا أنّ الإسقاط الذي يكون مصداقاً للعصيان هو المقابل للإسقاط الذي يكون مصداقاً للإطاعة، وهو الإسقاط في ظرفه عصياناً أو

لعدم ترتب ترك ذي المقدّمة خارجاً على ترك المقدّمة، وحينئذ فإنّ تحقق الإصرار بترك كلّ من الواجبين النفسيتين بعد الآخر فهو، وإن لم تكن المقدّمة واجبة أصلاً وإن لم ينحَقْ إلّا بأربعة تروك مترتبة، فلا ترتّب فيه أيضاً. [منه قدّس سرّه]. (ق، ط).

(١) في الأصل: (البرّ...)، والصحيح ما أثبتناه من (ط).

(٢) كفاية الاصول: ١٩/١٢٣.

(٣) كفاية الاصول: ٢/١٢٤.

(٤) قولنا: (قد مرّ سابقاً: أنّ الأمر... الخ).

لا يخفى أنّه في الوقت صحيح؛ حيث إنّ ترك مقدّمة قبل الوقت لا يوجب العصيان - الذي هو بديل الإطاعة قبل الوقت - حيث لا إطاعة له قبل الوقت ليكون له عصيان، بل العصيان في الوقت بترك مقدّمة قبله مستند إلى المكلف، وأمّا ما نحن فيه فالمفروض ترك الواجب بمقدّماته في الوقت وترتّب ذي المقدّمة، وكلّ مقدّمة على مقدّمة أخرى خارجاً من لوازم كونها وجودية لا يمكن اجتماعها، وهذا بخلاف الترك، فإنّه لا موجب لترتّب ترك على ترك خارجاً فكلّ التروك محقّقة عند ترك المقدّمة الأولى. [منه قدّس سرّه]. (ق، ط).

إطاعة، فالإسقاط من أول الأمر لا عبرة به، بل العبرة بذلك لاسقاط الهديل للامتنال المتصل بالإسقاط من أول الأمر، وحيث إن سببه اختياري، فهو كذلك. وهكذا الأمر في مقدمات الواجب، فإنها واجبة من أول الأمر، وبعضيان أول مقدمة يسقط جميع الوجوبات من النفسي والغيري، ويكون ترك كل واحد في ظرفه عصياناً لأمره، فيتحقق هناك معاصٍ مترتبة إلى أن ينتهي إلى معصية الواجب النفسي، وسبب الكل ترك المقدمة الأولى، فليس سقوط الوجوب النفسي من أول الأمر موجباً لعدم اتصاف التروك المترتبة بالمعصية^(١). فتدبره جيداً.

نعم، لا وقع لهذه الثمرة من حيث إن الوجوب الغيري لا إطاعة ولا عصيان له في عرض الوجوب النفسي كما تقدم.

٩٤ - قوله [قدس سره:] (ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام... الخ)^(٢).

إن كان غرضه (رحمه الله) عدم حرمتها من رأس فمن الواضح أن وجوب سائر المقدمات غير مشروط بفعل الأولى.

وإن كان غرضه (رحمه الله) أن ترك شيء إذا كان حراماً بترك بعض مقدمات فعله، فلا تسري الحرمة إلى جميع تروكه^(٣)، فمن البين أن الواجب جميع مقدماته واجبة، وأن تركها ترك الواجب وأن الترك ليس بحرام؛ لعدم انحلال

(١) إذ لم يكن وجوبها مشروطاً بفعل المقدمة الأولى. (منه غُفي عنه).

(٢) كفاية الاصول: ٤/١٢٤.

(٣) قولنا: (فلا تسري الحرمة إلى جميع تروكه.. الخ).

قياساً لترك الواجب بفعل الحرام، فإنه لا يحرم من مقدماته إلا ما يقع بسببه في الحرام، وهي المقدمة الأخيرة، وترك الواجب إذا كان حراماً، فلا يقع في هذا الحرام إلا بسبب ترك مقدمته الأولى، فهو المحرّم دون غيره من التروك. فتدبر. [منه قدس سره]. (ق، ط).

كل حكم تكليفي إلى تكليفين فعلاً وتركاً.
وإن كان غرضه (رحمه الله) أن الأمر النفسي إذا سقط فلا أمر مقدّمي بمقدّماته، فلا يكون هناك حرمة حتى يتصف التروك بالحرمة؛ ليتحقّق معصية بعد معصية^(١)؛ ليتحقّق الإصرار المتقوم بفعل معصية بعد معصية.
فمندفع: أولاً - بأنّ اللازم هو التعليل بعدم ترتب التروك لا عدم حرمتها.
وثانياً - قد عرفت ترتّبها في الحاشية المتقدمة.

٩٥ - قوله [قدّس سرّه]: (وفيه أولاً أنه لا يكون من باب... إلخ)^(٢).

قد عرفت سابقاً^(٣): أن الحثّيات التعليلية راجعة إلى التقييدية في أمثال

(١) قولنا: (وإن كان غرضه (ره) أن الأمر النفسي... إلخ).

وهذا هو المناسب لمقامه (قدّس سرّه)، وإلا فوجب جميع المقدّمات من أول الأمر من دون إناطته بشيء مفروض هنا، كما أن كون الحرمة الموصوف بها ترك الواجب حرمة عرضية - لا أن الترك فيه مفسدة، ولأجلها يحرم - مفروض هنا، فلا مجال إلّا لدعوى أن الإصرار هو المعصية بعد معصية، لا مجرد تعدّد المعصية، والتروك غير مترتبة خارجاً وإن كانت متعدّدة.
إلّا أن يدعى تحقّق ملاك الإصرار، فإنّ كون المعصية بعد المعصية كبيرة لأجل كشفه عن مرتبة شديدة من التجرّي على المولى وعدم المبالاة بأمره ونهيه، وهذا كما يتحقّق بالتركر فكذا بإتيان معاصٍ متكرّرة دفعة.

إلّا أنه لو سلّم فإنه يصحّ في عصيان واجبات نفسية لا في عصيان واجب نفسي واحد بترك مقدّماته جميعاً، فإنّ كثرة المقدّمة وعدمها لا تؤثر في زيادة الجرأة على المولى وعدمها. فتدبر.
[منه قدّس سرّه]. (ق، ط).

(٢) كفاية الاصول: ١٨/١٢٤.

(٣) قولنا: (قد عرفت سابقاً... إلخ).

ربما يورد عليه (قدّس سرّه): بأنّ المراد ليس اجتماع عنوان الغصب - مثلاً - وعنوان المقدمة، كي يقال: بأنّ المقدمة حيثية تعليلية، بل المراد عنوان ذات المقدمة كعنوان السير إلى

المقام، فالواجب بحكم الملازمة العقلية هو الشيء لا بذاته، بل بما هو توصل إلى واجب آخر. ولذا اعتبرنا سابقاً قصد التوصل في وقوعه على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب، ولا ينافي هذا كون الواجب المقدمي هو المقدمة بالحمل الشائع، لا عنوانها الصادق على نفسها بالحمل الأولي؛ إذ المقصود وجوب حقيقة التوصل بها هي، لا ذات الوضوء بها هو حركة خاصة، فالمقدمة حقيقة هو الوضوء فقط، إلا أن الوضوء - من حيث إنه بالحمل الشائع مقدمة - واجب، وهذه الحيثية ملحوظة في الموضوع عقلاً.

٩٦ - قوله [قدس سره]: (وثانياً لا يكاد يلزم الاجتماع... الخ) (١).

إن قلت: عدم الاجتماع ليس إلا من ناحية الامتناع، وهو منافٍ للتنزل. قلت: يمكن دعوى عدم الاجتماع بغير ملاك امتناع اجتماع الأمر والنهي، بل بملاحظة أن الإيجاب لا يتعلق بالمتنع، والمتنع شرعاً كالممتنع عقلاً. **هل** لم نقل بوجوب المقدمة أصلاً. **مرحمة كوتير علوم رسولي** ومن الواضح: أن الواجب من الطريق الحرام لا يمكن امتثاله شرعاً، إلا

→ الحج فإن الحركة الواحدة لها عنوان الغصب، وعنوان السير إلى الحج.

ويندفع: بأن المقدمة: تارة شرعية، وأخرى عقلية أو عادية:

ففي الأولى - يصح الاعتراض: حيث إن الوضوء ليس بما هو وضوء غصباً، بل بما هو حركة في فضاء الدار المفصولة - مثلاً - فالحركة لها عنوان واجب وهو الوضوء، وعنوان محرم وهو الغصب.

وأما في الثانية - فذات المقدمة لا عنوان لها عقلاً أو عادة، بل بذاتها واجبة لأجل المقدمة، فركوب الدابة بما هو ركوب الدابة التي هي للغير غصب، وهو بنفسه مقدمة فهو واجب، فالركوب الواجب معنون عنوان الغصب، لا أن عنوان الركوب وعنوان الغصب متصادقان على شيء واحد، بل ذات الركوب مقدمة، وهو معنون عنوان الغصب. فتدبر، [منه قدس سره].

أن يقال: إن مبغوضية المقدمة بعنوان لا يزيد على مبغوضية نفس الواجب بعنوان، وليس لازم إيجاب الشيء من الطريق المحرم إلا الإذن في المحرم، ولا فرق في الاجتماع منعاً وجوازاً بين الوجوب والحرمة، أو الجواز والحرمة، فمن يجوز الاجتماع له تجوز الاجتماع فيما نحن فيه.

نعم، تجوز الأمر بذى المقدمة المحرمة في صورة انحصارها، التزام بالتكليف بالممتنع، والمجوز - أيضاً - لا يقول به، فلا شهادة لعدم الاجتماع فيها على شيء. فتدبر.

٩٧ - قوله [قدس سره]: (إن الاجتماع وعدمه لا دخل له... الخ) ^(١).

إن كان الغرض من الثمرة مجرد جعل المورد من مصاديق مسألة الاجتماع، فلا مجال لهذا الإيراد كما هو واضح.

وإن كان الغرض تفريع التوصل بالمقدمة المحرمة إلى ذبها عليه - كما نسب إلى ظاهر الوحيد البهبهاني ^(٢) (قدس سره) - فالإيراد في محله، ولعله كذلك؛ لأن تعداد المصاديق لمسألة الاجتماع في مقام ذكر الثمرة بعيد. فتأمل.

[في تأسيس الأصل في مقدمة الواجب]

٩٨ - قوله [قدس سره]: (مدفوع؛ بأنه وإن كان غير مجعول بالذات... الخ) ^(٣).

ظاهر كلامه - زيد في علو مقامه - تسليم كون المورد من قبيل لوازم

(١) كفاية الاصول: ١/١٢٥.

(٢) مطارح الأنظار آخر صفحة: ٨١ عند قوله: (الرابع: ما قد نسيه...).

(٣) كفاية الاصول: ١٥/١٢٥.

الماهية^(١)، إلا أن حاله حالها في عدم قبول الجعل استقلالاً وبالذات وقبول الجعل بالعرض، وهو كافٍ في جريان الأصل.

والتحقيق: كونه من قبيل لوازم الوجود لا لوازم الماهية؛ إذ ليست إرادة المقدمة بالإضافة إلى إرادة ذبيها كالزوجية بالإضافة إلى الأربعة، فإن الزوجية من المعاني الانتزاعية^(٢) من الأربعة بلحاظ نفسها مع قطع النظر عن الوجودين من الذهن والعين، وهو مناط كون الشيء 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

(١) قولنا: (ظاهر كلامه - زيد في علو مقامه - إلخ).

حيث إنه نفى الجعل الاستقلالي بالذات مطلقاً عن الوجوب المقدمي، فلا محالة يكون من قبيل لوازم الماهية المفعولة بالعرض، فلا يمكن إرادة التبعية في الوجود الغير المنافية للجعل بالذات، مع أنه لا تعدد في الوجود بين المفعول بالذات، والمفعول بالعرض، فكيف يكون مجرى الأصل؟ فإن ثبوته بثبوت ما بالذات ونفيه بنفيه فتبين أنه (قدس سرّه): إن أراد من الجعل بالعرض الجعل بالتبع، فهو منافٍ لنفي الجعل بالذات بسيطاً ومركباً عنه، وإن أراد منه ما هو المصطلح عليه كان خلاف الواقع من حيث تعدد إرادة ذي المقدمة وإرادة مقدمته ووجوبها، وكان خلفاً أيضاً؛ حيث إن الالتزام بالجعل العرضي لتصحيح إجراء الأصل، مع أنه لا تعدد حتى يجري الأصل في الوجوب المقدمي. [منه قدس سرّه].

(٢) 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 ذهنياً أو عينياً، فلا محالة لا وجود استقلالي لها، بل وجودها بوجود منشأ انتزاعها، ومن المعلوم أن إرادة المقدمة ليست منتزعة من إرادة ذبيها، بل إرادة في قبالتها، فإن الإرادة ليست انتزاعية، بل من المقولات المتأصلة الغير الانتزاعية. (منه عفي عنه).

المقدمة فإنها بحسب الوجود غير إرادة ذبها، لا أن إرادة واحدة متعلقة بذبها بالذات وبها بالعرض، ومع تعدد الوجود يجب تعدد الجعل، فلا يُعقل كون الوجوب المقدمي بالإضافة إلى الوجوب النفسي من قبيل لوازم الماهية التي لا اثنية لها مع الماهية وجوداً وجعلاً.

نعم حيث إن الغرض الأصيل يدعو إلى إرادة ذي المقدمة أولاً وبالذات وإلى إرادة المقدمة ثانياً وبالتبع، يطلق على جعل وجوب المقدمة أنه جعل بالتبع، وهو غير الجعل بالعرض الذي ينسب إلى لازم الماهية في قبال جعل الماهية، وإلى جعل الماهية في قبال جعل الوجود. فتدبر، فإنه حقيق به.

هذا إن أريد الإشكال على أصل الجعل.

وإن أريد الإشكال على اختيارية الإيجاب المقدمي^(١) حيث إنه لا يتمكن

(١) قولنا: (وإن أريد الإشكال على اختيارية... إلخ).

كما هو ظاهر بعض أعلام العصر، ويندفع: بأن المراد من كون الوجوب المقدمي قهرياً إن كان تمامية على الإيجاب المقدمي بإيجاب ذبها، فهو لا ينافي الاختيارية كما في المتن، فإن كل إيجاب - نفسياً كان أو مقدمياً - ما لم يتم علته لا يوجد، ومع تمامية علته يستحيل تخلفه عنها. وإن كان المراد ترتب الإيجاب المقدمي على إيجاب ذي المقدمة قهراً - أرادته أم لم يردده - فهو محال، لأن طبيعة الإيجاب - وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي - متقومة بالقصد والإرادة، فيستحيل تحققها بلا إرادة. نعم إرادة المقدمة بعد إرادة ذبها قهرية، إلا أن الكلام في الوجوب المجعول من الشارع، وإلا فإرادة المقدمة كإرادة ذي المقدمة تحصل عقيب الداعي قهراً لا بإرادة أخرى.

وأما كون الوجوب المقدمي تقديرية - أي بحيث لو التفت إلى المقدمة لأراد - فهو لا ينافي المجعولية بالالتفات، مع أن الكلام في إجابات الشارع نفسية ومقدمية، ويستحيل الغفلة في حقه، مع أن التقديرية غير القهرية. فتدبر.

وما ذكرنا يتضح: أن الوجوب التعبدية وعدمه كالوجوب الواقعي وعدمه، فإذا كان إيجاب المقدمة واقعاً معقولاً، كان التعبد به أو بعدمه أيضاً معقولاً، فلا وجه لمطالبة الأثر الشرعي المترتب على مجرى الأصل بعد كونه بنفسه أثراً مجعولاً شرعاً. فلا تغفل. [منه قدس سره].

المسولى من عدمه بعد إيجاب ذي المقدمة، فقد أشرنا سابقاً إلى دفعه: من أن الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، فإن العلة المتأصلة فيهما واحدة، فإذا تمت تلك العلة وبلغت حدّ الوجوب وجد معلوها قهراً، وهو عين الإنجاء بالإرادة والاختيار، وإلا لزم صدور المعلول عن غير علته التامة، أو إمكان انفكاك المعلول عن علته التامة.

وبالجملة: حال الوجوب المقدمي كحال الوجوب النفسي إشكالاً وجواباً. فافهم واستقم.

٩٩ - قوله [قدّس سرّه]: (نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة... إلخ)^(١).

بل الدعوى في خصوص مرتبة الفعلية^(٢)، فإنّ الوجدان والبرهان ليس إلا على استلزام إرادة ذي المقدمة لإرادة المقدمة، وعلى استلزام البعث الحقيقي نحوه للبعث الحقيقي نحوها، بلا نظر إلى مرتبة الإنشاء بها هي إنشاء؛ بدهة عدم الوجدان والبرهان في مثلها.

(١) كفاية الاصول: ٥/١٢٦.

(٢) قولنا: (بل الدعوى في خصوص... إلخ).

يمكن توجيه كلامه - زيد في علو مقامه - بإرادة الإنشاء بداعي جعل الداعي من الواقع، لا الإنشاء بها هو أو بداعي آخر، فإنه لا موجب للتلازم فيه وإرادة البعث الحقيقي المتقوم بالوصول من الفعلية، وحينئذ فثبوت الملازمة بين الواقعين بهذا المعنى لا ينافي عدمها في مرتبة الفعلية لتقومها بالوصول، فحيث إن الوجوب النفسي وصل صار فعلياً، وحيث إن الوجوب المقدمي لم يصل فلا يصير فعلياً عقلاً، بل يصحّ التعبد بعدمه فعلاً؛ نظراً إلى أنه إيصال لعدمه، فمورد التلازم غير مورد التعبد.

نعم من يرى الفعلية المطلقة على نحو لا يتقوم بالوصول ومع ذلك التزم بالملازمة، لا يتمكن من إجراء الأصل إلا بجعله حجة على عدم الملازمة، كما يوافقه بعض نسخ الكتاب، وهو هكذا

والجواب حينئذ ما ذكرناه في أمثال المقام في أول مبحث الظن^(١) : 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 جيداً.

[في الاستدلال على وجوب المقدمة]

١٠٠ - قوله [قدس سره]: (والأولى إحالة ذلك إلى الوجدان... إلخ)^(٢).

دعوى الوجدان في مثل الإرادة - حيث إنها من الكيفيات النفسانية الحاضرة للنفس بذاتها - لا شبهة في صحتها، وأما بالاضافة إلى البعث والتحريك - مع عدم كونها من الأمور الباطنة المدركة بالحواس الباطنة - فبملاحظة أن البعث الحقيقي ليس إلا الإنشاء بداعي البعث والانبعاث، فهو متقوم بما لا

→ (لصح التمسك بالأصل في إثبات بطلانها)^(٣). انتهى. فوافق حينئذ ما أجبنا به كلية: من أن احتمال الاستحالة غير مانع عن تصديق الحجة الظاهرة في الإمكان لظهورها في الوقوع الذي هو أخص منه، فتدبر جيداً. [منه قدس سره].

(١) وذلك في تعليقه (ره) - من الجزء ٣: ١٢٠ تعليقه ٥٤ - على قول الآخوند (ره): وليس الإمكان بهذا المعنى بل مطلقاً... إلخ: الكفاية: ٢٧٦.
(٢) كفاية الأصول: ٨/١٢١.

(أ) وهي النسخة التي اعتمدها المحقق الشيخ أبو الحسن المشكيني (ره) في متن الكفاية التي علق عليها (ج ١ ص: ٢٠٠) وأثبت الأخرى في الهامش، والثانية كانت هي المعتمدة عند المحقق السيد الحكيم (ره) في حقائق الأصول (ج ١ ص: ٢٩٦) وكذا اعتمدها مؤسستا في متن الكفاية التي حققتها؛ لأنها موافقة للنسخة التي بخط المؤلف (قده)، وهي: (لما صح التمسك بالأصل)، كما لا يخفى.

يدرك إلا بالحواس الباطنة، فيصح فيها دعوى الوجدان.
وأما مولوية الأمر، فإنها تتم في خصوص البعث دون الإرادة، لأن المولوية من صفات الأمر؛ إذ الإنشاء لو كان بداعي البعث جداً ولجعل الداعي حقيقة، فهو أمر من المولى بما هو مولى وسيد؛ حيث لا يكون الإنشاء داعياً وباعثاً، إلا باعتبار ما يترتب على مخالفته وموافقته من العقاب والثواب والقرب والبعد، وهو شأن أمر المولى دون غيره.

كما أن الأمر الإرشادي ما إذا كان بداعي النصح والإرشاد إلى ما يترتب على ذات المأمور به من الصلاح والفساد، لا لجعل الداعي، فهو أمر من الأمر بما هو ناصح ومرشد، لا بما هو مولى وسيد. وعليه فالمولوية والإرشادية من شؤون الأمر، لا من شؤون الإرادة أيضاً؛ حيث لا يعقل أن يكون الإرادة لجعل الداعي، بل هي كيفية نفسانية معلولة للداعي إليها، لا فعل يوجد بداعٍ من الدواعي؛ حتى يفرض فيها أنها لجعل الداعي أو لغيره من الدواعي.

إلا أن شهادة الوجدان على إرادة المقدمة من الغير عند إرادة ذهابها نافعة لكون الأمر بها مولوياً؛ إذ لا إرادة تشريعية في المقدمة بناء على الإرشادية؛ إذ لا شأن للناصح والمرشد إلا إظهار النصح والإرشاد إلى ما في نفس الشيء من الصلاح والفساد، وهذا لا يقتضي إرادة المرشد لذات المأمور به قلباً، وإرادة الإرشاد تكوينية لا تشريعية.

نعم بناء على أن أوامر الشارع كلاً خالية عن الإرادة - كما بيناه في مبحث الطلب والإرادة^(١) - يسقط هذه الشهادة عن درجة القبول، إلا أنه مسلك آخر ليس على ما هو المشتهر عند أهل النظر. فتدبر.

فإن قلت: إذا كانت المولوية باعتبار صيرورة الأمر داعياً لما يترتب على

(١) وذلك في التعليقة: ١٥١، ج ١، عند قوله: (نعم من جملة النظام التام...).

موافقته ومخالفته، فلا وجه لمولوية الأوامر المقدمة حيث لا يترتب على موافقتها ومخالفتها شيء.

قلت: حيث إن الأمر المقدمي من رشحات الأمر بذوي المقدمة، فيمكن أن يكون داعياً باعتبار ما يترتب على تركه المستلزم لمخالفة الأمر النفسي المترتب عليه العقاب، وقد مرّ مراراً أن دعوة الأمر المقدمي كأصله تبعية، فكذا شؤونات^(١) دعوته.

نعم، حيث إن العقل يُدّعى بأن ذا المقدمة - المفروض استحقاق العقاب على تركه لجعل الداعي نحوه - لا يوجد إلا بإيجاد مقدمته، فلا محالة ينقذ الإرادة في نفس المنقاد للبعث النفسي، ولا حاجة إلى جعل داعٍ آخر إلى المقدمة بنفسها، وليس جعل الداعي كالشوق بحيث ينقذ في النفس قهراً بعد حصول مباديه، فنلتزم بإرادة المقدمة دون جعل الداعي نحوها.

١٠١ - قوله [قدس سرّه]: (وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات... الخ)^(٢).

بناء على ظهورها في الإنشاء بداعي البعث الجدي في نفسها وإلا فبناء على ظهور الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط في الإرشاد إلى شرطيتها وجزئيتها، كظهور النواهي في الموانع والقواطع إلى مانعيتها وقاطعيتها^(٣)؛ 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.

(١) جمع شأن: شؤون وشئان - (اللسان)، وشئين - (تاج العروس)، ولم يرد شؤونات جمعاً لشأن ولا لشؤون في كتب اللغة.

(٢) كفاية الاصول: ١٥/١٢٦.

(٣) هكذا وردت العبارة في الأصل، وسليماً هكذا: كظهور النواهي الواردة في الموانع والقواطع في الإرشاد إلى ما نعبتها وقاطعيتها.

[في المقدمة السببية]

١٠٢ - قوله [قدس سره]: (ضرورة أن المسبب مقدور... إلخ)^(١).

تحقيق المقام: أن القدرة قد تكون نفسانية^(٢)، وقد تكون جسمية، وجعلها نفسانية مطلقاً باعتبار اتحاد القوى مع النفس وانطوائها فيها، فالقوة المنبثقة في العضلات - المترتبة عليها الحركات الأينية والوضعية - قدرة في الأعضاء، وقوة النفس على الإرادة والحركات الفكرية قدرة في مرتبة النفس.



(١) كفاية الاصول: ٥/١٢٨.

(٢) قولنا: (تحقيق المقام: أن القدرة... إلخ).

ينبغي أن تعلم: أن تحرير هذا التفصيل على ما في متن^(٣) الكفاية وغيرها من كتب الأصول^(٤) - من القول بوجوب المقدمة السببية وعدم وجوب غيرها - غير وجه، فإن صرف الوجوب المتعلق بالمسبب بلا سببه، قول بوجوب السبب نفسياً لا مقدماً، فهذا القائل ينكر الوجوب المقدمي رأساً: أما في السبب فلا أنه لا وجوب لسببه، وأما في غيره فلا إنكار للملازمة. بل الصحيح في تحرير التفصيل: إما بالقول بوجوب غير المقدمة السببية لعدم المحذور، وبعدم وجوب السبب مقدماً حيث لا وجوب لسببه، ووجوبه نفسياً لا دخل له بمورد التفصيل وهو الوجوب المقدمي.

وإما بأن يحرر النزاع في وجوب المقدمة في خصوص غير المقدمة السببية، فإن المقدمة السببية لا يعقل وجوب مسببها حتى يتكلم في الملازمة بين وجوبه ووجوبها. ثم إن الوجه في عدم معقولة تعلق التكليف بالمسبب أمور: منها: عدم كونه من أفعال المكلف - كما عن بعض آجلة العصر - وقد بينا دفعه.

(أ) الكفاية: ١٢٧ - ١٢٨ عند قوله (وأما التفصيل بين السبب وغيره...)

(ب) كما في بدائع الأفكار ٣٥٣.

وتفسير القدرة في المشهور: - يكون الفاعل بحيث إن شاء فعل، وإن 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^(١) أخرى.

ومن الواضح: أن الأفعال التوليدية والتسببية ليست من الأمور النفسانية، ولا من الحركات المترتبة على العضلات، فلا معنى لتعلق القدرة بها بنفسها.

نعم - إرادتها - بمعنى الشوق المنبعث عنه الإرادة الحتمية المتعلقة بسببه^(٢)، نظير الشوق التشريعي المنبعث عنه إرادة البعث الجدي - مقدور عليها^(٣) للقدرة

ومنها: عدم صدوره عن قوة منبئة في العضلات، وقد وجهنا تعلق التكليف به مع الالتزام بعدم انبعاثه عن القدرة بهذا المعنى.

ومنها: أن المسبب التوليدي مع وجود سببه واجب الصدور، ومع عدمه ممتنع الصدور، وشيء منها غير ممكن الصدور؛ ليكون التكليف به تكليفاً بالمقدور دون غيره من المقدمات، فإنه مع وجودها يكون المشروط بها على حاله من كونه تحت اختيار الفاعل.

ويندفع: بأن التكليف لم يتعلق بالمسبب مقيداً بوجود سببه ولا مقيداً بعدمه؛ حتى يكون تارة واجباً، وأخرى ممتنعاً، بل بذاته الممكنة، فيجب بإيجاد مقدمته اختياراً، ويمتنع بعدمه كذلك.

[منه قدس سره].

(١) نسبة إلى العضل على غير القياس، والقياس عَضَلِي.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: (بسببها) لعود الضمير على الأفعال التوليدية.

(٣) الضمير في (عليها) وكذا في (إرادتها) - التي مرت في أول العبارة - يعود على الأفعال التوليدية - كالإحراق - وكذا الضمير في (سببها)، والسبب هو كالإلقاء 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... () . وأما عود ضمير (عليها) على (إرادتها) فهو غير مستقيم،

على سببها الذي يترتب على العضلات، كالإحراق بالإضافة إلى الإلقاء في النار، فالفاعل إن شاء فعلها، وإن لم يشأ لم يفعلها، ومصحح مشيئتها إمكان إرادة ما تولد منه، ومصحح ذلك القوة المنبثة في العضلات، والتكليف لا يحتاج إلى أزيد من كون متعلقه فابلاً للإرادة، سواء كان مصحح تعلق الإرادة نفس القوة النفسانية أو القوة العضلانية، أو كانت صحة 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، فيصح البعث نحو الفعل التوليدي، وإن لم يكن هذا الشوق عين الإرادة المهيجة للقوة العضلانية.

كما أن الإرادة التشريعية كذلك. فتدبر جيداً. فهذا هو السر في صحة تعلق التكليف، لا أن القدرة على السبب واسطة في ثبوت القدرة على المسبب، أو واسطة في عروضها له؛ لبداية عدم تعلق القدرة بإحدى الصورتين بالخارج عن الأمور النفسانية والأفعال الجبلانية^(١) وضرورة عدم صحة التكليف بشيء بمجرد انتساب القدرة إليه مجازاً وعرضاً

وأما توهم^(٢) : عدم كون المسبب فعلاً للمكلف؛ نظراً إلى أن الرامي ربما يموت عند وصول السهم إلى الرمي، ولو كان تأثير السهم من أفعال الرامي لزم انفكاك المعلول عن علته.

فهو خلط: بين العلة الفاعلية والعلة المعدة، ولا يشترط في المعد بقاؤه عند

→ وحيث إن العبارة استدراك على عدم صحة تعلق القدرة بالأفعال التوليدية بالمعنى المتقدم - وهو تعلقها بنفس الأفعال لا بأسبابها - فكانه يريد هكذا: (نعم يصح إرادتها بمعنى... فهي مقدور عليها للقدرة على أسبابها التي تترتب على حركة العضلات كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار).

(١) نسبة إلى الجبلية على غير القياس والقياس: جبلي.

(٢) كما عن بعض أجلة العصر وهو الشيخ عبدالكريم الحائري (رحمه الله) في درر الفوائد ٨: ٨٧.

وجود المعلول؛ إذ لا تأثير للمُعَدِّ، ولا هو مصحح تأثير المؤثر، أو متمم قابلية المتأثر كالشرط حتى يجب بقاءه، والإنسان [بالنسبة]^(١) إلى أمثال هذه الأفعال شأنه الإعداد.

كما أن دفع إشكال اختيارية المسبب بدعوى أن الإحراق والإلقاء وتحريك المفتاح وتحريك اليد متحدان في الوجود، فإن كان تحريك اليد اختيارياً كان تحريك المفتاح المتحد معه وجوداً كذلك.

مدفوع: بما مرّ مراراً أن مقتضى اتحاد الإيجاد والوجود ذاتاً، هو اتحاد التحريك ووجود الحركة، فتحريك اليد عين حركة اليد وجوداً، مع أن حركة اليد غير حركة المفتاح وجوداً، فكيف يعقل اتحاد التحريكين؟

ودفعه: بأننا لا نقول بانطباق العنوانين في عرض واحد، بل نقول: إن الفعل الذي يكون عنوانه تحريك اليد في الآن الأول يكون عنوانه تحريك المفتاح في الآن الثاني - عجيب! - إذ ليس هنا أمر واحد ليكون له في كل آن عنوان؛ إذ الموجود بالذات نفس حركة اليد وحركة المفتاح، وليس شيء منها عين الآخر، ولا ثالث ليكون مورداً لعنوانين في آنين.

[في الشرط الشرعي]

١٠٣ - قوله [قدس سره]: (من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي... الخ)^(٢).

قد عرفت في أوائل هذا البحث أن الشرطية: تارة بلحاظ وجود المصلحة

(١) إضافة يقنضها السياق.

(٢) كفاية الاصول: ١١/١٢٨.

القائمة بالواجب، فإن التوقف حينئذ واقعي، وأخرى بلحاظ نفس الواجب، والتوقف حينئذ جعلي شرعي؛ بمعنى أنه لا ينتزع التقيد بالواجب إلا بأن يقول الشارع: صل عن طهارة، ونحوه.

ومنه تعرف: أن رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي إنما هو في الأول، والاستدلال بلحاظ الثاني، فالجواب الصحيح هو الجواب الأخير.

ومنه تعرف أيضاً: عدم ورود الدور^(١)؛ لأن الوجوب المقدمي تعلق بها هي مقدمة واقعاً لتوقف مصلحة الواجب عليها، وحيث إنه شرط شرعي اتفاقاً، فلا منشأ لانتزاعه إلا الوجوب المتعلق به.

(١) قولنا: (ومنه تعرف أيضاً عدم... إلخ).

إذ بعد ما كان الشرط الشرعي: ثارة باعتبار دخله في الغرض شرعاً بحيث لا يعلم إلا من قبله، وأخرى باعتبار قيدته في مرحلة الطلب، وهذا الاعتبار تكون الشرطية بمحولة بجعل الطلب، فلا محالة يندفع الدور؛ إذ لا يتوقف تعلق الوجوب المقدمي بالشرط الشرعي على الشرطية بالمعنى الثاني، بل يكفي المعنى الأول، فما يتوقف عليه الوجوب المقدمي هي الشرطية الشرعية بالمعنى الأول، وما يتوقف على الوجوب المقدمي هي الشرطية الشرعية بالمعنى الثاني. ومنه يظهر المغالطة الواقعة في كيفية الاستدلال، فإن الاتفاق على الشرطية شرعاً لا يلزم الاتفاق على الوجوب شرعاً؛ حتى يقال: حيث لا وجوب نفسي للشرط، فالوجوب المتفق عليه بملازمة الاتفاق على شرطيته هو الوجوب المقدمي، مع أن الاتفاق على شرطيته الشرعية الجعلية لا يستلزم الاتفاق على الوجوب المقدمي؛ لأن مصحح انتزاع الشرطية تعلق الوجوب النفسي بالمتقيد بالمسمى شرطاً، فلا منافاة بين كون الطهارة شرطاً جعلاً وبين كون الشرط الشرعي المجعول له الشرطية غير واجب بالوجوب النفسي والمقدمي معاً.

بل التحقيق: انحصار مصحح انتزاع الشرطية الجعلية في الوجوب النفسي فقط، إذ الشرطية بلحاظ تقيد الواجب في مرحلة الوجوب، ولا تعقل إلا بمثل قوله: صل عن طهارة، كما أن الجزئية الشرعية الجعلية لا تعقل إلا بتعلق الطلب بالمركب، فالأمر بذات الجزء لا يصح الانتزاع؛ إذ ليس متعلق الأمر حينئذ إلا تمام المطلوب، لا أنه بعض له، فكذا لو قال: تطهر، فإن الطهارة تمام متعلق هذا الأمر، لا أنه قيد لمتعلق هذا الأمر. فتدبر. [منه قدس سره].

وحينئذ فالجواب: أن منشأ الوجوب النفسي المتعلق بالصلاة عن طهارة - مثلاً - لا الوجوب المقتضي كما في المتن.

وليعلم: أن وجه رجوع الشرط إلى العقلي ما ذكرنا، لا ما سبق منه (قدس سره) في أوائل المبحث^(١): من استحالة وجود المشروط من دون شرطه عقلاً بعد أخذه شرطاً شرعاً؛ لأن العقلية بهذا المعنى مؤكدة للشرعية وفي طولها، لا أنها تقابلها وفي عرضها، فلا تنافي الاستدلال المبني على كون أصل التوقف والتقيد شرعياً، كما لا يخفى.

١٠٤ - قوله [قدس سره]: [إلا أنه عن التكليف النفسي المتعلق بها قيد بالشرط... الخ]^(٢).

ولا يتوهم: عدم قابلية الشرط للوجوب المقتضي حينئذ؛ لوقوعه في حيز الوجوب النفسي، وذلك لأن الوجوب النفسي تعلق - مثلاً - بالصلاة المتقيدة بالطهارة، لا بالصلاة والطهارة، والصلاة المتقيدة بها يتوقف وجودها متقيدة بها عليها، فيترشح من وجوبها وجوب إليها.

[في مقدمة الحرام والمكروه]

١٠٥ - قوله [قدس سره]: [وأما مقدمة الحرام والمكروه... الخ]^(٣).

والسرّ في الفرق بين المحبوبة والمبغوضة وسراية الأولى إلى جميع المقدمات دون الثانية، أن شيئاً منها في حد ذاته لا يوجب السراية إلا في مقام

(١) الكفاية: ٩١ عند قوله: (والشرعية على ما قيل: ...).

(٢) كفاية الاصول: ١٢٨/ ١٣.

(٣) كفاية الاصول: ١٢٨/ ١٦.

تحصيل المقصود. وفي هذا المقام يظهر الفرق، فإن المحبوب لا يراد إلا وجوده، وهو موقوف على تمام المقدمات، والمبغوض لا يُراد إلا تركه، وهو يتحقق بترك إحدى مقدمات الوجود.

ومنه علم: أن مقتضى القاعدة وجوب أحد التروك تحييراً وتعينه في ترك المقدمة الأخيرة، لا وجوب ترك الأخيرة بقول مطلق. نعم إذا كانت المقدمة الأخيرة هي الإرادة التي بنوا على عدم تعلق التكليف بها، فلا محالة لا يجب شيء من التروك لا تعييناً ولا تحييراً: أما تعييناً فواضح، وأما تحييراً فلأن أحد الأطراف ما لا يعقل تعلق التكليف به مطلقاً، فكيف يجب التروك تحييراً؟! فتدبر.

وربما يفصل^(١) : بين ما إذا كان العنوان المحرم مبغوضاً ولو لم يصدر بالاختيار وإن كان لا عقاب إلا على صدوره بالاختيار، وما إذا كان المبغوض هو الصادر عن إرادة واختيار:

ففي الأول - تكون العلة التامة للحرام مبغوضة، فيكون ترك إحدى المقدمات مطلوباً، 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 مطلوباً؛ لأن المفروض أن العلة التامة للحرام مركبة من الإرادة وغيرها، ومقتضى القاعدة مطلوبة ترك إحدى المقدمات تحييراً، لكن حيث إن الصارف أسبق رتبة من غيره يكون هو المطلوب فترك الإرادة بالخصوص مطلوب.

والجواب: أما عن الأول - فبأن الكراهة والمبغوضية التشريعية - المصححة للزجر عن الفعل - هي كراهة الفعل ومبغوضيته من الغير، ولا يعقل

(١) كما عن بعض أجلة العصر في درر الفوائد: ٩٩/١.

مع عدمهما انبعاث الزجر عن الفعل، كما لا يعقل الزجر عن الفعل والبعث إليه أو إلى الترك، إلا إذا تعلق بالاختياري؛ إذ ليس حقيقة البعث والزجر إلا جعل الداعي إلى الفعل أو الترك أو جعل الصارف عن الفعل، فالإرادة دخيلة في المبعوضة من الغير والبعث والزجر، لا في خصوص استحقاق العقاب.

وأما عن الثاني - فهو إنما يفرض في مثل الفعل التوليدي الذي لا يحتاج في الاختيارية إلا إلى إرادة سابقة على المتولد منه، دون غيره الذي يتوقف على إرادة محرّكة للعضلات ولو بعد تمامية المقدمات.

وفي الفعل التوليدي نقول: إن سبق إحدى المقدمات رتبة أو زماناً لا يقتضي تعيين الواجب التخييري، بل ملاك التعيين دوران ذي المقدمة مدار تلك المقدمة وجوداً وعدمًا، كالمقدمة الأخيرة التي هي الجزء الأخير من العلة التامة. ومن الواضح: أن الإرادة ليست بحيث إذا وجدت وجد الفعل التوليدي حتى يتعين للمطلوبية، ولو فرض ملازمة إرادة الفعل التوليدي للمتولد منه لكان السبب هي الملازمة لا السبق بالرتبة بحيث لو فرض في غير الإرادة لكان الأمر كذلك.

الكلام في مسألة الضدّ

[في مقدمة ترك الضدّ]

١٠٦ - قوله [قدّس سرّه]: (وذلك لأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين... الخ)^(١).

حاصله: أنّه لا تقدّم ولا تأخّر بين الضدين - بما هما ضدّان^(٢) - فنقيض أحدهما - وهو العدم البديل للوجود - أيضاً لا تقدّم له على وجود الآخر، وهذا معنى كونها في مرتبة واحدة.

وتحقيق الجواب عنه: أنّ غاية ما يقتضيه الملاءمة بين الضدّ ونقيض ضده هي المقارنة الزمانية بين الضدّ وعدم الآخر، والمقارنة الزمانية لا تنافي التقدّم بالعلية أو بالطبع، كما أنّ التقدّم الزماني لا ينافي العلية أيضاً، وأما كون عدم الضدّ

(١) كفاية الأصول: ٢/١٣٠.

(٢) قولنا: (حاصله: أنّه لا تقدّم ولا تأخّر... إلى آخره).

لا يخفى أنّ غرضه «قدّس سرّه» ليس نفي المقدمة بمجرد ملاءمة وجود الضدّ مع عدم الآخر، فإنّ كلّ علّة ومعلول أيضاً متلازمان، بل غرضه إثبات الاتحاد في المرتبة، كما في آخر عبارته هنا، ونفي التقدّم بالطبع الذي هو لازم المقدمة، كما في أواخر عباراته الآتية، والمراد من الاتحاد في المرتبة: إمّا مجرد عدم التقدّم الطبيعي، فإنه منافٍ للمقدمة المتقومة بالتقدّم الطبيعي، فحينئذ لا حاجة إلّا إلى إثبات عدم تقدّم أحد الضدين على الآخر، وكون العدم البديل لكلّ منها كذلك، فينتج عدم التقدّم لعدم الضدّ على وجود ضده أيضاً، وإما المعية في المرتبة زيادة على عدم التقدّم والتأخّر بالطبع.

بديلاً لعين الضد، فلا يقتضي أن يكون في رتبته، بل كما لا يأبى من أن يكون في رتبة ضده، كذلك لا يأبى عن أن يكون متقدماً عليه، أو متأخراً عنه طبعاً. والشاهد على ما ذكرنا - من أن نقيض ما لا تقدم له على شيء لا يأبى عن أن يكون متقدماً عليه بالطبع - هو أن الشرط وجوده متقدماً بالطبع على مشروطه قضاء لحق الشرطية، وعدمه لا تقدم له بالطبع على مشروطه؛ لأن التقدم بالطبع لشيء على شيء بملاك يختص بوجوده أو عدمه، لا أن ذلك جزاف.

بخلاف التقدم الزماني والمعية الزمانية، فإن نقيض المتقدم زماناً إذا فرض قيامه مقامه لا محالة يكون متقدماً بالزمان، ولذا قيل^(١) - وأشرنا إليه سابقاً^(٢) - : إن ما مع العلة ليس له تقدم على المعلول؛ إذ التقدم بالعلية شأن العلة دون

فعل الأول لا يرد عليه إلا إبطال المقدمة الثانية، وهو أن عدم البديل لا يقتضي أن يكون في رتبة الوجود؛ إذ المسلم من الوحدات المعبرة في التناقض هي الوحدات الثمانية، وهذه ليست منها، ووحدة الحمل التي أضافها إليها بعض أكابر الفن^(٣) أجنبية عما نحن فيه. وعلى الثاني يرد عليه - زيادة على ما سبق - من^(٤) أن مجرد عدم التقدم والتأخر لا يقتضي المعية في المرتبة؛ إذ كما أن التقدم والتأخر لا يكون إلا بملاك يقتضيه^(٥)، كذلك المعية لا تكون إلا بملاك يقتضيها، وتقدم وجود الشرط على وجود مشروطه - دون عدمه البديل على وجود المشروط - مما يشهد للأول، ومعية وجود أحد المعلولين الصادرين عن علة واحدة مع الآخر - دون عدمه مع وجود الآخر - مما يشهد للثاني. [منه قدس سره].

(١) كما في الأسفار ٢: ١٣٨ / الفصل الثالث من المرحلة السادسة في أن ما مع العلة هل يكون

متقدماً على المعلول؟

(٢) وذلك في التعليقة: ٤٨.

(أ) وهو صدر المناهين في أسفاره ٢: ١٠٩ / المرحلة الخامسة / الفصل السادس في التقابل.

(ب) في المطبوع زيادة (من) هنا محذوفة من الاصل.

(ج) في المطبوع: لا يكونان...

غيرها، بخلاف ما مع المتقدم بالزمان، فإنه أيضاً متقدم؛ لأنه في الزمان المتقدم.
وبالجملة: التقدم بالعلية أو بالطبع الثابت لشيء لا يسري إلى نقيضه،

ولذا لا شبهة في تقدم العلة على المعلول، لا على عدمه، كما أن المعلولين لعلّة واحدة لهما المعية في المرتبة، وليس لنقيض أحدهما المعية مع الآخر، كما ليس له التأخر عن العلة، فمجرد انتفاء التقدم لوجود الضدّ على ضده لا ينفي التقدم لنقيضه على ضده.

وقد عرفت أن المعية الزمانية لا تنافي التقدم بالذات، بل لا بدّ في إثبات التقدم بالعلية وبالطبع ونفيه من ملاحظة وجود ملاكها وعدمه، فنقول:

ملاك التقدم بالعلية أن لا يكون للمعلول وجوب الوجود إلاّ وللعلة وجوبه، وملاك التقدم بالطبع أن لا يكون للمتأخر وجود إلاّ وللمتقدم وجود، ولا عكس، فإنه يمكن أن يكون للمتقدم وجود وليس للمتأخر وجود كالواحد والكثير، فإنه لا يمكن أن يكون للكثير وجود إلاّ والواحد موجود، ويمكن أن يكون الواحد موجوداً والكثير غير موجود، فما فيه التقدم هنا هو الوجود، وفي التقدم بالعلية وجوب الوجود، ومنشأ التقدم الطبيعي:

تارة: كون المتقدم من علل قوام المتأخر كالجزم والكلّ والواحد والاثنين، فيسري إلى الوجود، فيكون التقدم في مرتبة التقدم الماهوي تقدماً بالماهية والتجوهر، وفي مرتبة الوجود تقدماً بالطبع.

وأخرى: كون المتقدم مؤثراً، فيتقوم بوجوده الأثر كالمقتضي بالإضافة إلى المقتضى.

وثالثة: كون المتقدم مصححاً لفاعلية الفاعل، أو متمماً لقابلية القابل كالشروط الوجودية والعدمية، فكما أن الوضع والمحاذاة مصحح لفاعلية النار في

الإحراق - مثلاً - كذلك خلوّ المحلّ عن الرطوبة متمّ لقابلية المحلّ للاحتراق، وهكذا الأمر في السواد والبياض، فإنّ خلوّ الموضوع عن السواد متمّ لقابلية الموضوع لعروض البياض؛ لعدم قابلية الجسم الأبيض للسواد، والأسود للبياض.

ومنه يتضح للمتأمل: عدم ورود الدور الآتي؛ إذ عدم اتصاف الجسم بالسواد لا يحتاج إلى فاعل وقابل؛ كي يحتاج إلى مصحّح فاعلية الفاعل ومنتمّ قابلية القابل؛ كي يتوهم توقف عدم الضد على وجود النضد أيضاً.

وانضح - مما ذكرنا في تحديد ملاك التقدّم بالطبع - أن الصلاة والازالة لها التقدّم والتأخر بالطبع، فإنه لا وجود للإزالة - مثلاً - إلا والصلاة غير موجودة، وكذا الصلاة بالإضافة إلى ترك الإزالة، بخلاف عدم إحداها على^(١) وجود الأخرى، فإنه يمكن عدمهما معاً، وعدم إمكان عدم الضدين اللذين لا ثالث لهما ليس من حيث التوقف، بل من حيث انحصار التضاد بين اثنين.

وأما ما يقال: من أن العدم لا ذات له، فكيف يعقل أن يكون شرطاً؟! لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

فمدفوع: بأن القابليات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات كلها لا مطابق لها في الخارج، بل شؤون وحيثيات انتزاعية لأمر موجودة، فعدم البياض في الموضوع - الذي هو من أعدام الملكات كقابلية الموضوع - من الحيثيات الانتزاعية منه، فكون الموضوع بحيث لا يبيض له هو بحيث يكون قابلاً لعروض السواد، فتمتم القابلية كنفس القابلية حيثية انتزاعية، وثبوت شيء

(١) كذا في الأصل، والمراد - ظاهراً - : بخلاف توقف عدم إحداها على وجود الأخرى.

لشيء لا يقتضي أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت.

وربما يقال: بأن لازم توقّف فعل الضدّ على ترك الضدّ هو توقّف ترك ذي المقدّمة على ترك المقدّمة، أي ترك ترك الضدّ - وهو الفعل - لأنّ كون العدم عند العدم من لوازم المقدّمة، والمفروض أنّ فعل الضدّ مطلقاً^(١) موقوف على ترك الضدّ، فيلزم توقّف فعل الضدّ على نفسه، وهو دور.

ويندفع: بأن توقّف فعل الضدّ على تركه قضاء لحق الشرطية، لكنه لا علّية في طرف العدم؛ إذ ليس عدم الشرط علة و شرطاً لعدم المشروط؛ حيث لا علّية في الأعدام، مع أنّ الفعل ليس مطابق ترك الترك، بل ملازم له؛ حيث إنه لا يعقل أن يكون الوجودي مصداقاً لأمر سلبي، 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 الاعتبارات الملازمة للفعل، فلا توقّف بوجه من الوجوه، ولو فرض علّية ترك الترك لترك الضدّ، كان فعل الضدّ مقارناً لعلّة شرطه، فلا يلزم منه دور.

(١) قولنا: (والمفروض أنّ فعل الضدّ مطلقاً.. الخ).

ومنه هذا الفعل المفروض تركه، فهذا الترك المفروض مستند إلى ترك ترك الضدّ الآخر، ومصداق ترك الترك فعل الضدّ المفروض وجوده، فيلزم توقّف الفعل على الترك من حيث مقدّمية الترك، وتوقّف الترك على الفعل من حيث كونه مصداق ترك الترك الذي هو لازم كون الترك مقدّمة.

ومنه يتضح الفرق بينه وبين الدور المعروف في المسألة، فإنه على المشهور من حيث كون الترك مقدّمة شرطية للفعل، والفعل مقدّمة سببية للترك، وأما على هذا التقريب فهو من لوازم نفس مقدّمية الترك للفعل، كما أنّ الجواب عن كلٍّ منها يختلف، كما يظهر مما ذكرناه هنا وهناك. [منه قدّس سرّه].

كما أن توهم أن لازم مقدمة الترك استناد الوجود إلى العدم، فيلزم سد باب اثبات الصانع، واضح الدفع، فإن المحال ترشح الوجود من العدم، والترك على فرض المقدمة شرط، لا أنه مقتضى يترشح منه المقتضى.

ثم إنك قد عرفت الوجه في عدم توقف الترك على الفعل؛ لأن العدم لا يحتاج إلى فاعل وقابل حتى يتصور فيه شرطية شيء له.

وأما ما يقال^(١)؛ من أن لازم توقف العدم على الفعل أحد محاذير ثلاثة؛ إما استناد الوجود إلى العدم، أو ارتفاع النقيضين، أو تحقق المعلول بلا علة، وذلك لأنه لو فرض عدم هذا الفعل - الذي يكون علة لترك ضده - وعدم ما يصلح للعلية له، ومع ذلك لو كان الفعل الذي عدمه معلول حاصلاً، للزم استناد الوجود إلى العدم لفرض عدم ما يصلح للعلية في العالم، وإن لم يكن الفعل ولا عدمه ثابتين للزم ارتفاع النقيضين، وإن كان العدم ثابتاً مع فرض عدم علته - وهو الفعل - لزم المعلول بلا علة.

فمندفع: بأن من يقول بتوقف الترك على الفعل يقول بتوقف العدم الطاري لا العدم الأزلي؛ لأن الفعل ليس بأزلي^(٢) حتى يتصور عليه له، وفرض العدم الطاري لا يكون إلا مع فرض الفعل الذي هو علة له، وإلا فنقيض العدم الطاري باق ببقاء علته، فالمحاذير الثلاثة نشأت من الخلط بين العدم الأزلي والعدم الطارئ، فإن العدم الأزلي هو الذي يمكن فرضه مع فرض عدم كل

(١) مطارح الأنظار: ١٠٤ - ١٠٥.

(٢) قولنا: (لأن الفعل ليس بأزلي ... الخ).

وإن شئت قلت: فرض استناد العدم الأزلي إلى الفعل فرض أزلية الفعل، وهو غير معقول، ومع التنزل ففرض العدم الأزلي يستلزم فرض الفعل الأزلي، فلا يكون المعلول بلا علة. [منه قدس سره].

موجود.

هذا إذا كان الفعل علة تامة بسيطة للعدم.

وأما إن كان مانعاً من تأثير مقتضي الوجود، فلا بأس باستناده إلى عدم المقتضي، مع فرض عدم كل شيء في العالم، فإن بقاء العدم الأزلي بعدم المقتضي أزلاً، لا بوجود المانع لينافي فرض العدم المطلق، ولا يلزم حينئذ أحد المحاذير الثلاثة. فتدبر جيداً.

ومما ذكرنا ظهر صحة ما اشتهر: أن عدم المانع من المقدمات، ولا وجه لتخصيصه بها إذا كان التمانع من غير جهة التضاد، كما لا وجه لتوجيهه بأن المانع ما كان مُفنياً للممنوع كالماء بالإضافة إلى النار، دون الضد فإنه لا يُفني ضده، بل المحل غير قابلٍ لاشتغاله بضدين، فليس وجود الضد مانعاً حتى يكون عدمه من المقدمات.

والوجه في عدم وجاهته: أن الوجود لا يؤثر في العدم، فلا معنى لاستناد العدم إلى الوجود، بل الأمر يرجع إلى المضادة حقيقة.

فالتحقيق الذي ينبغي ويليق: هو تسليم مقدمية عدم الضد لوجود الضد الآخر بنحو التقدم بالطبع كما عرفت، إلا أنه مع ذلك لا يجدي الخصم شيئاً؛ إذ ليس كلّ متقدم بالطبع يجب بالوجوب المقدمي، كما عرفت في أجزاء الواجب، فإن الجزء - كما عرفت في المبحث السابق^(١) - له التقدم الطبيعي، لكنه حيث لا وجود للأجزاء بالأسر وراء وجود الواجب النفسي، فلا معنى لإيجابها بوجوب غيري زيادة على وجوبها النفسي وإن كان لها التقدم الطبيعي، فكذا في عدم الضد الموقوف عليه وجود ضده، فإن البعث إلى الضد كافٍ في تحصيله؛ لأنه لا يوجد

(١) راجع قوله المتقدم في نفس التعليقة: (ومنشأ التقدم الطبيعي...)، وكذا التعليقة: ٩.

إلا وشرطه متحقق، وهو عدم ضده، لا أن وجوده موقوف خارجاً على تحصيل عدم ضده، بخلاف المقدمات المبينة تحقّقاً عن ذبها، هذا في العدم الأزلي.

وأما العدم الطارئ: فإن 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 تسبيب.

وأما إذا كان المأمور به لا يتحقق بمجرد الإرادة، كما إذا أمر بإيجاد البياض في محل مشغول بالسواد، فإن إرادة وجود البياض وعدم إرادة بقاء السواد لا يكفي في زوال السواد، فلا محالة يجب رفعه، وحيث أن حكمه أو غسله أمر وجودي لا يؤثر في العدم، بل ملازم له؛ لانتقال السواد بانتقال الأجزاء الصغار القائم بها، فيوجب الحكم أو الغسل حركتها من مكان إلى مكان، وهي ملازمة لعدم السواد في المحل، فلا محالة لا يجب الحكم أو الغسل لعدم المقدمة، ولا يجب ملازمة المقدور عليه بالقدرة على ملازمه الوجودي إلا بعد اللابدية من إتيان ملازمه الوجودي ولو عقلاً، وليس كذلك. إلا بعد المقدمة عقلاً، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - ما يمكن أن يكون جواباً عنه.

والتحقيق يقتضي طوراً آخر من الكلام وهو: أن العلل - عند أهله^(١) - 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 المادة والصورة. وأما الشرائط فهي ليست برأسها من العلل، بل تارة تؤخذ في جانب

(١) أي عند أهل الفن، راجع الأسفار ٢: ١٢٧ - ١٢٨ الفصل الأول من المرحلة السادسة في تفسير العلة وتقسيمها.

العلّة الفاعلية، فتكون من مصحّحات فاعلية الفاعل، فيكون المقتضي المقترن بكذا تامّ الفاعلية، وأخرى تؤخذ في طرف العلول، فيكون من متمّات قابلية القابل، فيكون المحلّ المتقيّد بكذا قابلاً لأثر العلة الفاعلية، فنقول:

عدم الضدّ بناء على مقدّميته لوجود الضدّ لابدّ من أن يكون بنحو الشرطية؛ بداهة أن الوجود لا يترشّع من العدم فهو لا محالة إمّا متمم قابلية القابل، أو مصحّح فاعلية الفاعل.

ومن البين: أن المحلّ غير قابل بالذات لكلا الضدّين، وعدم القابلية من ذاتيات المحلّ، كما أن من الواضح: أن المحلّ قابل لكلّ منها بما هو، فالمحلّ المشغول بالضدّ لا يقبل ضدّاً آخر معه، لا ضدّاً آخر بدلاً عنه وقائماً مقامه، والأوّل محال لا يتمّ قابليته بشيء، والثاني ممكن لا نقص في قابليته^(١) كي يتمّ بشيء.

وأما كون عدم الضدّ مصحّحاً لفاعلية الضدّ الآخر فلا معنى له؛ إذ الضدّ ليس فاعلاً كي تكون تماميته في فاعليته موقوفة على عدم ضده، بل الضدّ مفعول لعلّته وسببه، فلو كان دخيلاً في فاعلية الفاعل لكان دخيلاً في تمامية سبب ضده، فيخرج عن المبحوث عنه؛ لأنّ الكلام في مقدّمية عدم الضدّ لوجود ضده؛ حتى

(١) قولنا: (والثاني ممكن لا نقض في قابليته.. إلخ).

لا يقال: وجود الشرط مفروض هنا، لا أنه غير محتاج إليه.

لأننا نقول: إذا كان عدم الضدّ ملحوظاً في أصل قابلية القابل، كان مفروض الثبوت، مع أنه غير معقول؛ إذ المحلّ لا يتأثر إلّا بنفس البياض، لا البياض المتقيّد بعدم السواد، فلا يكون قابليته إلّا بالإضافة إلى ما يتأثر به، وبعد خروج عدم السواد عن مرحلة القابلية، وأن المحلّ قابل لذات المقبول - وهو البياض مثلاً - فلا نقص حتى يحتاج إلى تنعيمه في مرحلة الفعلية، كما في الجسم بالنسبة إلى احتراقه بالنار، فإن المحلّ قابل لذات الحرقّة - الحالة فيه، مع أن فعلية الحرقّة في المحلّ القابل لها في نفسها تتوقّف على الوضع والمحاذاة وأشباههما، فلذا بعد الفراغ عن أصل القابلية يحتاج فعلية التأثير إلى شيء [منه قدّس سرّة].

يجب بوجوبه، لا مقدميته لسبب ضده؛ اذ ربما لا يكون سبب ضده فعلاً اختيارياً حتى يكون واجباً، فيجب مقدمة السبب أيضاً، 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 واجباً؛ حيث لا تكليف بالإرادة، بل بالإزالة الإرادية.

مع أن عدم الضد بنفسه ليس مصححاً لفاعلية سبب الضد؛ إذ ليس الضد في مرتبة سبب ضده^(١) حتى يكون عدمه دخيلاً لكون وجوده مانعاً، بل المانع المزاحم لسبب الضد هو سبب الضد الآخر، وإن كان منشأ تزامم السببين تضاد المسببين، ولا يوجب ذلك أن يكون عدم الضد أولى بالمقدمة من عدم سببه؛ لما عرفت من أن الضد ليس فاعلاً حتى يتصور كون عدم ضده مصححاً لفاعليته، بخلاف عدم سبب الضد لسبب ضده. وأما تسليم كون السبب للضد مانعاً^(٢) عن سبب ضده وعدم كون عدمه شرطاً؛ نظراً إلى أن الشرط هو موصل الأثر إلى محله، وهذا شأن الأمر الوجودي دون العدمي.

(١) قولنا: (في مرتبة سبب ضده.. الخ).

ليس الفرض الاختلاف في المرتبة بحسب الاصطلاح، بل الفرض أن الضد - بالمعنى الذي له المانعية، وهي المعاندة في الوجود - لا يقابل سبب الضد، بل نفس الضد، فيعانده دون سببه، وبالمعنى الذي يجدي في المانعية عن تأثير سبب الضد ليس له بل لسببه، فتدبر. [منه قدس سره].

(٢) قولنا: (وأما تسليم كون الضد مانعاً.. إلخ).

الإشكال في مقدمة عدم المانع الاصطلاحي من وجوه: أحدها: أن استناد عدم التأثير إلى وجود المانع فرع وجود المقتضي بشرائطه، وهذا الفرض محال؛ لأن فرض وجود المقتضي للضد المعدوم مع فرض المقتضي للضد الموجود مرجعه إلى وجود المقتضي للمحال، واقتضاء المحال محال.

ثانيها: إن الشرط بمعنى موصل الأثر، وهذا شأن الأمر الوجودي، فلا يعقل أن يكون

→ عدم المانع شرطاً.

ثالثها: أن الشرطية مفهوم ثبوتي، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، والعدم لا ذات له، فكيف يثبت له الشرطية؟!

والجواب عن الأول: أن التضاد إنما هو بين الشئين بوجودهما الخاص بهما في نظام الوجود، لا بين ثبوتها العرضي بثبوت المقتضي، وأما كون اقتضاء المحال محالاً فهو أجنبي عما نحن فيه، فإنه فيما إذا كان شيء واحد مقتضياً لأمرين متنافيين، لا فيما إذا كان هناك شئان كان كل واحد منهما مقتضياً لأمر مخصوص، فإن سبب البياض لا يقتضي إلا البياض، وكذا سبب السواد، وليس هناك سبب يقتضي بذاته البياض والسواد حتى يكون مقتضياً للمحال، وأما عدم اجتماع الإرادتين لضدين فليس هو من وجود مقتضي المحال، بل الإرادة حيث إنها الجزء الأخير من العلة النامة للمراد، ففرض وجودها فرض وجود المرادين المتضادين بحسب وجودهما الخاص بهما في نظام الوجود.

والجواب عن الثاني: أن موصل الأثر لا معنى محصل له إلا حامل الأثر والواسطة بين ذات المؤثر وذات المتأثر في الثبوت المضاف إلى الأثر، ومن البديهي أن المحاذاة لا تحمل الإحراق من النار، إلى الجسم، والطهارة لا تحمل الأثر من الصلاة إلى غيرها، وهكذا.

والجواب عن الثالث: أما أولاً - فيها مرّ منا في بعض المحاشي المتقدمة^(١) من أن ثبوت شيء لشيء يقتضي ثبوتاً مناسباً للمثبت له.

وأما ثانياً - فبأن الكلام في المقدمة وكون الشيء متبهاً لقابلية القابل، أو مصححاً لفاعلية الفاعل، وإن كان الشرط - اصطلاحاً أو مفهوماً - يختص بالأمر الوجودي، كما هو ظاهر أهل فن المعقول؛ حيث يجعلون عدم المانع من المقدمات، مع اختصاص عنوان الشرط بالأمر الوجودي، والكلام هنا في مجرد المقدمة والتوقف.

فإن قلت: مجرد نفي الاستحالة من الجهات المزبورة، لا يثبت إمكان وجود المقتضي للضدّ المعلوم بجميع شرائطه، فإن الأمثلة التي يستدل بها للوقوع - الأخص من الإمكان - إما من قبيل فقد المقتضي كالإرادتين من شخص واحد، أو من قبيل فقد الشرط كالإرادتين من شخصين، حيث إنه لا قدرة لكليهما مع التساوي، ولأحدهما مع الأقوائية، ولا بدّ من^(٢) الحاكم

(أ) كما في التعليقة ١٠٦ من هذا الجزء عند قوله: (وأما ما يقال من أن عدم ...) إلى آخر الدفع.

(ب) كذا في الأصل، لكن الصحيح ظاهراً هو: (ولا بدّ للحاكم ... من إحراز...).

بالمقدمة - واستناد عدم التأثير إلى وجود المانع؛ ليكون عدمه شرطاً - من إحراز الإمكان بإقامة البرهان.

قلت: بعد الفراغ عن وقوع كلٍّ من الضدين بسببه التأم بدلاً عن الآخر، لا ريب في إمكان كلٍّ منها في حدّ ذاته، فلا محالة تكون الاستحالة مختصة بصورة اجتماع السببين، ولا استحالة من حيث الاجتماع، إلا لأجل التقابل بين السببين بأحد أنحاء التقابل، ومن الواضح أنه لا تقابل بينهما من حيث السلب والایجاب، ولا من حيث العدم والملكة؛ لأن السببين وجوديان وأثرهما وجودي، فينحصر التقابل المحتمل بينهما في التضايف والتضاد، ومن أن السببين ليسا دائماً بذاتهما متضايفين، فأَيّ تضايف بين الماء والنار أو بين الإرادتين؟ فيتمحض في احتمال التضاد بين السببين بذاتهما، وإلا فالتضاد بالعرض في فرض تأثيرهما معاً مسلّم، ولا يجدي في الفرض.

ومن الواضح أن مورد التضاد بالذات ما إذا اجتمعا في موضوع واحد أو محل واحد، والسببان ربما لا يكونان حلوليين كالماء والنار وإن كان أثرهما حلولياً، وفيما إذا كانا حلوليين ربما لا يكونان في مورد واحد كالإرادتين من شخصين، فليس التضاد الذاتي من شأن السببين حتى يحتمل استحالتها كلياً. نعم إذا كان كلٌّ من السببين علّة تامّة بسيطة لمسيبه استحالة اجتماع ذاتهما لعدم انفكاكه عن اجتماع المسببين، واحتمال كون الأسباب دائماً كذلك خلاف الوجدان، مع أن المفروض كون الضدّ ذا علّة تامّة مركبة، ولذا وقع الكلام في شرطية عدم المانع، وإذا عرفت عدم استحالة وجود المقتضي للضدين بجميع شرائطها المعتبرة في كلٍّ منها في نفسه فاعلم: أن تأثيرهما معاً مع تضادّ مقتضاها يوجب المحال، وهو اجتماع الضدين، وحينئذ إذا كانا متساويين فلا يمكن تأثيرهما معاً لما عرفت، ولا تأثير أحدهما بالخصوص، فإن التأثير إن كان بالجهة المشتركة بين السببين لزم تأثيرهما معاً، وهو محال، وإن كان بجهة مختصة فحيث لا جهة مختصة لزم المعلول بلا علّة، وإن كانا متفاوتين بالقوة والضعف، فإذا أثر الأقوى لم يكن فيه محذور لوجود الخصوصية، وهي القوة، فلم يلزم المعلول بلا علّة، وإذا أثر الأضعف، فإن كان بالجهة المشتركة لزم تأثيرهما معاً، وإن كان بجهة مختصة به، فلا جهة خاصة مع أن لازمه انفكاك المعلول عن علته التامة؛ لأنّ الأقوى سبب تام بلا مزاحم، بخلاف الأضعف، فعدم تأثير الأقوى يلزم منه انفكاك المعلول عن علته التامة، وبقيّة الكلام في المتن، فتدبر جيداً. (منه قدس سره).

فمدفوع: أولاً - بأن تسميته شرطاً ليس بمهم، وعدم كون عدم المانع مقدّمة يستلزم تامة العلة، مع وجود المانع أيضاً، فيلزم انفكاك المعلول عن علته التامة.

وثانياً - بأن الشرط لا ينحصر في موصول الأثر، بل قد عرفت أنه - في الحقيقة - إما متم قابلية القابل، أو مصحح فاعلية الفاعل؛ بمعنى أن القابل الكذائي - أي المقترن بكذا - قابل، والفاعل المقترن بكذا تام الفاعلية، وإن كان ترشح الأثر من مقام ذاته، ولا بأس بأن يكون المقتضي المقترن بعدم كذا مؤثراً بالفعل.

وأما دعوى: أن وجود الضدّ معلول لوجود سببه، وعدم الآخر معلول لعدم سببه، وأن عدم الضدّ لا يعقل أن يستند إلى علة الضدّ، وكذا عدم سببه لا يعقل أن يستند إلى وجود سبب ضده؛ لأنّ العدم لا يترشح من الوجود، كما لا يحتاج إلى فاعل وقابل حتى يحتاج إلى شرط؛ ليقال: إن عدم الضدّ مشروط بوجود سبب ضده، بل الوجود مستند إلى الوجود، والعدم إلى العدم، وتعين أحد السببين للتأثير دون السبب الآخر لقوة مقتضي الأول وضعف مقتضي الآخر، وهما ذاتيان للقوي والضعيف، لأنّ ضعف الضعيف مستند إلى القوي ومزاحمته، حتى ينتهي أمر العدم إلى وجود سبب الضدّ. فهي أقوى ما يمكن أن يقال في تقريره، عدم المقدمية لعدم الضدّ لوجود ضده، ولعدم سببه لوجود سبب الضدّ الآخر.

لكنها مندفة: بأن عدم الضدّ عند مزاحمة السببين لعدم علته التامة، وعدم تامة العلة لعدم الشرط، وهو عدم المانع المزاحم، فاستند العدم إلى العدم إلى التالي.

وأما استناد وجود أحد الضدين دون الآخر إلى قوة سببه، دون سبب

الآخر، فهو صحيح على وجه دون آخر، فإنه إن أُريد أن تعين أحد السببين لمزاحمة الآخر دون الآخر، فإنه لا يقبل المزاحمة؛ لقوة الأول وضعف الثاني، فإنه صحيح، لكنه لا يستلزم نفي المقدمة.

وإن أُريد أن عدم الضد لمجرد ضعف سببه ففيه:

أن السبب على الفرض تام الاقتضاء والفاعلية في نفسه، وضعفه إضافي، فهذا الضعف الإضافي لو لم يوجب نقصاً في فاعليته لزم انفكاك المعلول عن علته التامة، ولا نقص على الفرض إلا من حيث إن تمامية كل سبب مشروطة بعدم المانع المزاحم، وحيث لم يحصل الشرط لوجود المزاحم، فلم يقترن السبب بعدم المانع، فلذا لم يتم العلة، فلم يحصل المعلول.

ومما ذكرنا تبين: وجه التلازم بين وجود الضد وعدم ضده، فإنه ليس لعلية أحدهما ومعلولية الآخر، ولا لمعلوليتها لتأثيرها، بل لمكان التلازم بين سبب وجود أحدهما وعدم سبب الآخر، [لا] لمعلولية الأول للثاني، ولا منافاة بين أن يكون سبب أحدهما لقوته مانعاً ومزاحماً عن تمامية سبب الآخر، وكون عدم تمامية الآخر شرطاً لتتمامية سبب الموجود من الضدين؛ بتوهم أنه السبب لعدم التمامية، فهو علة له، فكيف يكون عدم التمامية - وهو معلوله - شرطاً لتأثيره، وفي مرتبة علته؟!

وجه عدم المناقاة: أن السبب القوي لمكان قوته يزاحم الضعيف، ويمنعه عن تأثيره، فنفس وجوده موجب لفقد شرط تأثيره؛ لأن الشرط عدم المزاحم، وهو على الفرض لمكان قوته مزاحم، فيستند عدم تمامية علية الضعيف إلى وجود القوي، لكنه ليس عدم التمامية شرط تأثير القوي، بل عدم كونه مزاحماً لضعفه بالإضافة إلى القوي وعدم مزاحمته غير مُنتهٍ إلى تأثير القوي، بل إلى ضعف

(١) اضفناها لاقتضاء السياق.

نفسه.

فتوهم - أن عدم التهامية شرط تأثير القوي - هو الموجب للمغالطة المزبورة، فتدبر في أطراف ما ذكرناه في المقام، فإنه حقيق بالتدبر التام.

١٠٧ - قوله [قدس سره]: (فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي عدم^(١)... الخ)^(٢).

ويمكن الخدشة فيه: بأن ارتفاع الوجود عين العدم البديل له، والشيء 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.

١٠٨ - قوله [قدس سره]: (توقف عدم الشيء على مانعه... الخ)^(٣).

لسببية وجود الضد لعدم ضده، ولذا كان عدمه شرطاً لوجوده.

وقد عرفت آنفاً^(٤)؛ ثبوت الفرق بين وجود الضد وعدمه، حيث إن خلوع الموضوع عن الضد متمم لقابلية المحل لاتصافه بالضد، بخلاف وجود الضد لعدمه، فإن عدم اتصاف المحل بالضد لا يتوقف على فاعل وقابل؛ حتى يعقل فرض كون شيء مصححاً لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل، بل العدم بعدم علة وجود الضد.

(١) كذا في الأصل، وفي الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: (لا تقتضي تقدم...).

(٢) كفاية الاصول: ٧/١٣٠.

(٣) كفاية الاصول: ١٠/١٣٠.

(٤) في التعليقة ١٠٦ 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 بد من أن يكون من سنخ مؤثره، بل العلية والاستناد المذكوران في باب (عدم المعلول بعدم علته) فهو أيضاً قريب، وإلا فلا علية في الأعدام فضلاً عن علية الوجود للعدم.

بل نقول - على التحقيق المتقدم - : إن مانعية الضد: إما عن وجود الضد الآخر معه، كما هو لازم التضاد، فعدمه معه مستند إلى عدم قابلية المحل لها ذاتاً، لا إلى تأثير للضد في عدم ضده.

وإما عن وجود الضد بدلاً عنه فهانعية الضد مستحيلة^(١) للزوم الخلف أو الانقلاب؛ لأنه مع فرض وجوده يعقل ترتب المانعية عليه، ففرض وجود الآخر حينئذ بدلاً عن وجود ما هو مفروض الوجود خلف أو انقلاب، فهانعية الضد على أي حال غير معقولة، وإنما المعقول مانعية سبب أحدهما عن تأثير سبب الآخر.

مركز تحقيق مكتبة علوم اسلامی

(١) قولنا: (فهانعية الضد مستحيلة للزوم الخلف... الخ).

بيانه: أن مانعية سبب الضد عن تأثير سبب الضد الآخر غير منافية لوجود السببين، وحيث إن كل سبب يقتضي وجود مسببه في نفسه - من دون تقيد مقتضاه بوجود مقتضي الآخر، ولا بعدمه، كما مر - فلا محالة يمنع بالتبع عن وجود الآخر بدلاً عن وجود مقتضاه وقائماً مقامه؛ بحيث لو فرض أقوانية أحد السببين لكان وجود مقتضى السبب الضعيف بدلاً عن وجود مقتضى السبب القوي مستلزماً لانفكاك المعلول عن علته التامة، وإذا نسب المانعية بهذا المعنى إلى وجود الضد فليس فيه محذور الانفكاك، إذ لا علية للشيء بالنسبة إلى نفسه، إلا أن فرض وجوده ليرتب عليه المانعية يقتضي انحفاظ ذات المانع، وحينئذ فوجود الضد الآخر بدلاً عن هذا المفروض الوجود وقائماً مقامه يستلزم الخلف، بلحاظ فرض المانعية المترتبة على فرض وجوده، و يستلزم الانقلاب بلحاظ الواقع، إذ لا يمكن الحكم بالمانعية - المستدعية لوجود ذات المانع - عن وجود الممنوع في مرتبة يكون وجود المانع محفوظاً فيها بدلاً عنه، المساوق لعدمه في تلك المرتبة، فليس للضدين إلا التعاند في الوجود - أي معينهما واجتئاعهما - لا المانعية عن وجود الآخر بدلاً عنه المساوق لعدمه، فتدبر. [منه قدس سره].

١٠٩ - قوله [قدس سره]: (فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضي... الخ) ^(١).

بل لو فرض ثبوت المقتضي بتمام شرائطه مع وجود ضده، فلا يستند عدم الضد إلى مانعية وجود ضده، بل يستند إلى عدم قابلية المحل بوجوده مع وجود ضده، وعدم القابلية من ذاتيات المحل. فظهر: أن العدم من جهة فقد شرط من شرائط الوجود، وهو خلو المحل عن الضد، لا لوجود الضد.

١١٠ - قوله [قدس سره]: (ولعله كان محالاً لأجل انتهاء... الخ) ^(٢).

الاكتفاء بمجرد احتمال استحالة الفرض؛ لأن التوقف يبتني على إمكان الفرض، فمجرد احتمال الاستحالة كافٍ في إبطال استدلاله، إلا أن الاستناد في احتمال الاستحالة ^(٣) إلى تعلق الإرادة الأزلية بوجود أحدهما وعدم تعلقها بالآخر

(١) كفاية الاصول: ١٣/١٣٠.

(٢) كفاية الاصول: ١٤/١٣٠.

(٣) قولنا: (إلا أن الاستناد في احتمال... الخ).

بيانه: أن الفرض إن كان كاشفية عدم تعلق الإرادة الأزلية عن استحالة وجود مقتضيه بشرائطه، فقد عرفت ما فيه بما في المتن من أن استحالة المعلول باستحالة علته التامة لا تقتضي إلا استحالة المجموع، لا استحالة جميع أجزاء العلة، ويكفي في استحالة المعلول استحالة عدم مانعه لكون وجود مانعه ضروري الوقوع.

وإن كان على الإرادة الأزلية وجوداً و عدماً بوقوع الضد وعدمه، والإرادة الأزلية هي علة العلل، فعدمها من باب عدم العلة السابقة، وحيث لا جهة إمكانية فعدمها بنحو الوجوب، ونقيضها - وهي الإرادة الأزلية لوجود الضد - محال، فالمراد من استحالة وجود المقتضي هذا المقتضي الذي هو علة العلل بالإضافة إلى وجود الضد ففيه:

أولاً - أن الكلام في استحالة المقتضيات الطبيعية للشيء، دون الإرادة الأزلية.

وثانياً - ليس تأثير الإرادة الأزلية في الموجودات من الأفعال الاختيارية والطبيعية على حد

لا يخلو عن شيء؛ لأنَّ عدم وجود شيء بعدم أسبابه - وإن كان مما تعلَّقت الإرادة الأزلية بضده، ولم تتعلَّق به - لا يوجب استحالة ما لم يكن في حدِّ ذاته مستحيلًا، بل لا بدَّ من استحالة - ذاتاً أو وقوعاً - في تعلُّق الإرادة الأزلية بعدمه؛ حيث إنَّ تعلُّق الإرادة بعدمه دون وجوده ليس جُزافاً، فلا يؤثر الإرادة في استحالة، بل

→

تأثير فواعلها الاختيارية والطبيعية مباشرة، بل حيث إنَّ سلسلة الأسباب الممكنة منتهية إلى سبب واجب بالذات، فلذا يقال: إن الإرادة الأزلية علَّة لتلك المسبَّات، وحينئذ إذا كانت المقتضيات الطولية للضدَّ موجودة، فهي لا محالة منتهية إلى الإرادة الأزلية، وإنَّما لم يوجد الضدَّ لا لقصور في مقتضياته الطولية، ولا لعدم انتهائها إلى الإرادة الأزلية، بل لوجود المانع المنتهي بأسبابه الطولية إلى الإرادة الأزلية، وانتهائه إليها يؤكِّد مانعته، لا أنه ينافيها، فأتضح أنه - بناء على علَّة الإرادة الأزلية - لا يكشف عدم الضدَّ عن عدم المقتضي الأزلي، بل عند وجود أسبابه الطولية كاشف عن الإرادة الأزلية.

هذا، وأما ما فرَّعه ورتَّبه (قدس سره) بقوله (قدس سره): (إن قلت: هذا إذا لوحظا... إلى آخره) ففيه محذور، فإنَّ إرادة الضدَّين من شخص واحد محال، سواء انتهت الإرادتان إلى الإرادة الأزلية، أم لا، من دون حاجة إلى الكاشفة والعلَّة.

ويمكن دفعه: بأن نظره الشريف - قدس سره اللطيف - إلى إرادة الضدَّ بدلاً عن الآخر، كما في الإرادتين من شخصين، وحينئذ فإمكان كل إرادة محفوظ، وإنَّما وجدت إحداها دون الأخرى لانتهائها إلى تعلُّق الإرادة الأزلية بوجود إحداها، وعدم تعلُّقها بوجود الأخرى، فإنَّ عدم المعلول بعدم العلَّة، لا باستحالته، لكن الحكم باستحالته من حيث انتهائها إلى عدم تعلُّق الإرادة الأزلية بها، فيلزم من فرض وقوعها المحال، وهو وجود الممكن من دون انتهائه إلى الواجب، أو فرض الانقلاب، أو فرض جهة إمكانية في مقام إرادة الواجب، وعليه فلا بأس بإرادة عدم المقتضي الأخير المستحيل من هذا الوجه، وإن كان ممكناً في ذاته، وحينئذ يرد عليه ما أوردناه في المتن على المحكي من شيخ المحققين صاحب حاشية المعالم^(ب) (قدس سره) من أنَّ الكلام في مانعية الضدَّ عن الضدَّ للتضادَّ، والمانعية - بهذا المعنى - تقتضي المنع عن وجوده معه، وأما المانعية عن وجوده بدلاً، فإنَّها هو شأن سبب الضدَّ، فتدبرَّ جيداً. [منه قدس سره].

(أ) الكفاية: ١٣٠.

(ب) هداية المسترشدين، أول صفحة: ٢٣٠.

تتبع استحالة^(١)، وتعلق الإرادة بعدمه لا يكشف عن استحالة مقتضيه في نفسه؛ لإمكان استناده إلى كون وجود مانعه بأسبابه ضروري الوقوع بحيث يلزم من فرض لا وقوعه محال، فعدم تعلق الإرادة بالضد لمكان تعلق الإرادة بضده لوجوب وقوعه، فتكون استحالة ما لم يقع عرضية، مع أنه لو بنينا على الدقة - وقلنا بأن كل ممكن بالذات يجب وجوده، كما برهنا عليه في مبحث الطلب والإرادة^(٢) - لم يكن عدم وجود الضد كاشفاً عن استحالة باستحالة مقتضيه بشرائطه، بل يجوز أن يكون من جهة وجود مانعه وهو ضده، وربما يجزم باستحالة وجود المقتضي؛ لأن مقتضي الفعل الإرادي هو الإرادة، ولا يعقل إرادة الضد مع إرادة ضده، فيكون عدم الضد دائماً مستنداً إلى عدم مقتضيه لسبقه، لا إلى وجود المانع، وعدم المقتضي ليس مستنداً إلى وجود المانع كي ينتهي الأمر إلى أن عدم الضد بمبادئه لوجود الضد، بل يستند عدم إرادة الضد مع موافقته للفرض إلى غلبة إرادة الآخر من حيث قوة مقتضيه، ومغلوبة الداعي ليست معلولة لغلبة الداعي الآخر؛ حتى ينتهي عدم الضد أخيراً إلى سبب الضد الآخر؛ لأن الغالبية والمغلوبة متضايفتان، ولا غلبة بين المتضايفين.

والتحقيق: أن غلبة الداعي تؤثر في إرادة الضد بدلاً عن الآخر، وأما عدم وجود الآخر بمبادئه فمن جهة استحالة الاجتماع لعدم قابلية المحل لها معاً، وقابليته لكل منها بدلاً عن الآخر لا من جهة المانع كما قيل، ولا عن جهة انتهاء الأمر إلى غلبة الداعي إلى إرادة الضد. فتعليل عدم الضد - بمبادئه - بغلبة مقتضي الآخر عليل جداً، فإن

(١) في الأصل: (يتبع استحالة)، والعبارة تصح إذا كانت (استحالة) فاعلاً، ولا تصح إذا كانت مفعولاً، كما هو الظاهر، والذي صححنا العبارة على أساسه.

(٢) في التعليق: ١٥٤، ج ١ المقدمة الرابعة: كل ما أمكن وجوده بالذات وجب وجوده...

التزاحم في المقتضيات بلحاظ وجود كل من الضدين بدلاً عن الآخر لا مع الآخر، والكلام في مانعية الضد، لا مانعية سببه، ومانعيته من حيث مضادته، ومثل هذه المانعية لا يعقل أن تكون مانعيته عن وجود الضد الآخر بدلاً عنه، فإن الضد يمنع عن وجود الضد الآخر معه، لا عن وجود آخر بدلاً عنه، فإنه غير مربوط بضديته، وإنما هو شأن سببه لقوة تأثيره، ومن الواضح أن عدم وجود الضد مع وجود الآخر مستند إلى عدم قابلية المحل لها، لا إلى تأثير الضد في عدم الآخر.

وأما حديث التضاييف وعدم العلوية بين المتضاييفين فلا يجدي؛ لأن عدم العلوية من حيث التضاييف لا ينافي علوية ذات أحد المتضاييفين للآخر، كما في العلوية والمعلولية، فتدبر.

١١١ - قوله [قدس سره]: (مستند إلى عدم قدرة المغلوب... الخ)^(١).

قد ظهر آنفاً: أن غلبة أحدهما على الآخر علة وجود أحد الضدين بدلاً عن الآخر، لا علة عدم وجود الآخر مع ضده، فالمستند عدم قابلية المحل لها، لا غلبة أحد الطرفين، ولا وجود الضد، فلا تغفل.

١١٢ - قوله [قدس سره]: (إلا أن غائلة لزوم توقف... الخ)^(٢).

لأن مبنى الجواب على استحالة فعلية التوقف من ناحية استحالة وجود المقتضي بشرائطه ما عدا وجود المانع، ومقتضاه إمكان المقدمية لوجود الضد بالذات، مع أن علوية الشيء لنفسه من المحالات الذاتية، لا المحال بالغير؛ حتى

(١) كفاية الاصول: ١/١٣١.

(٢) كفاية الاصول: ٤/١٣١.

يستند عدم فعلية المقدمية إلى عدم المقتضي لاحتمال استحالته، فليس لازم هذا القول لزوم الدور؛ إذ لا توقّف فعليّ من الطرفين إلّا أن لازمه إمكان توقّف الشيء على نفسه، والحال أن توقّف الشيء على نفسه محال بالذات لا بالغير، ولا فرق في النتيجة بين القول بوجود المحال، أو بإمكان المحال، بل لعل مرجع الأول إلى الثاني.

١١٣ - قوله [قدّس سرّه]: (لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها... الخ)^(١).

وفي حاشية الكتاب^(٢) عن شيخنا وأستاذنا العلامة - رفع الله مقامه -:
إن الشرطية غير صحيحة؛ نظراً إلى أن المقتضي لا يعقل أن يقتضي وجود ما يمنع عمّا يقتضيه، فلا يترتب عليه استناد عدم الضدّ إلى وجود الضدّ. والتحقيق: أن استناد عدم العلول إلى وجود المانع - عند وجود المقتضي كلية في غير المقام - لا يستلزم اقتضاء وجود المقتضي وجود ما يمنع عمّا يقتضيه؛ لأن أصل المانعية للتزاحم في التأثير لمكان منافاة مقتضاها ذاتاً وفعلية مانعية أحدها عن تأثير الآخر دون الآخر لقوة أحدها وضعف الآخر، وهما ذاتيان للسببين المتنافيين، فليس أصل المانعية ولا فعليتها مترتبين^(٣) على وجود المقتضي، غاية الأمر أن عدم وجود الضدّ حدوثاً لعدم المقتضي، وبقاء لوجود المزاحم عن تأثير المقتضي، وفعلية المزاحمة ملازمة لفعلية المزاحم - بالفتح - لا أن أحدها غلة للآخر، وكما لا ترتّب بين عنواني المانع والممنوع كذلك بين ذاتيهما وبين اتصاف أحدهما بالمانعية والآخر بالممنوعة، بل حيث إن المانعية من الأمور المتضايقة فلا بدّ من جود المقتضي في الطرف الآخر من دون ترتّب.

(١) كفاية الاصول: ١٣١/١٠.

(٢) الكفاية هامش صفحة: ١٣١.

(٣) في الأصل: مترتباً.

وأما استقلال المانع في العلية لعدم الضد بالتبع فهو لازم انحصار علة العدم - تقريباً - في وجود المانع، وانحصاره اتفاقي لفرض وجود المقتضي وانقلاب عدمه الذي هو اسبق العلل إلى الوجود. والالتزام باستناد عدم الضد إلى وجود المانع من باب المسامحة والمماشاة، وإلا فعدم المعلول بعدم مقتضيه أو عدم شرطه، وقد عرفت شرطية عدم المانع سابقاً^(١) فوجود المانع مساوق لعدم الشرط الذي يستند إليه عدم المعلول.

هذا هو القول الكلي في استناد عدم المقتضي إلى وجود المانع عند وجود مقتضيه وسببه.

وأما فيما نحن فيه، وهو استناد عدم الضد إلى وجود ضده المفروض كونه؛ لئلا يلزم الخلف، فنقول:

المفروض أن وجود الضد صالح للمانع عن وجود ضده، وهذه المانعية لمكان الضدية، وهي ذاتية، لا من ناحية وجود المقتضي لضده، وإنما لم تكن المانعية فعلية ليستند إليه^(٢) عدم ضده؛ لأن من شرط تأثير شيء في شيء - وجودياً كان أو عدمياً - عدم تأثير علة سابقة؛ لعدم قابلية المحل لتأثير مؤثر آخر، ومع عدم المقتضي للضد - حيث إنه اسبق العلل - يستند إليه عدم الضد، ولا مجال لتأثير المانع - وهو وجود الضد - في عدم ضده لفقد شرطه، ومع انقلاب العلة السابقة إلى نقيضها يتحقق شرط التأثير، وهو عدم العلة السابقة، فوجود المقتضي ليس بنفسه شرطاً لفعلية التأثير، بل عدم عدمه، وهو ملازم لوجوده، لا عينه، فلا تكون فعلية المانعية مترتبة على وجوده، بل على ملازمه

فإن قلت: قد بُرهن عليه في محله^(٣)؛ أنه لا يعقل عقد القضية الشرطية

(١) راجع التعليقة ١٠٦ من هذا الجزء عند قوله: (وبما ذكرنا ظهر صحة ما اشتهر...).

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: ليستند إليها..

(٣) الأسفار: ١: ١٨٨ - ١٩٠ من الفصل العاشر في خواص الممكن بالذات من المنهج الثاني.

اللزومة بين محالين بالذات، بل إما بين محالين بالغير، أو أحدهما بالذات والآخر بالغير؛ حتى يتصور العلاقة اللزومية بالعلية أو المعلولية لثالث.

وأيضاً قالوا^(١): بعدم إمكان عقد القضية بين الممكن والمحال؛ لعدم العلية والمعلولية بينهما، ولا المعلولية لثالث، فإن كان وجود المقتضي محالاً لزم الأول؛ لأن منشأ استحالة المقتضي: إما تعلق الإرادة الأزلية أو عدم إمكان اجتماع الإرادتين، فإنها ضدان بالعرض.

ومنشأ استحالة مانعية الضد: توقف الشيء على نفسه، فلا علية ولا معلولية بينهما ولا معلولية لثالث، وإن كان وجود المقتضي ممكناً لزم الثاني، فكيف يصح عقد الشرطية؟!

قلت: أما على الأول - فإن الاستلزام إن كان من حيث استحالتها صح الإيراد، وإن كان لا من حيث الاستحالة، بل لو كانا ممكنين أيضاً كانا متلازمين، فلا.

ومن البين أن وجه الاستلزام: أن حصر أجزاء علة العدم في شيء يستلزم استناده إليه، وإلا لزم ما هو كالمعلول بلا علة.

وأما على الثاني - فلأن الممكن واقعاً لا يستلزم المحال، وأما فرض الاستلزام على تقدير محال، فليس بمحال.

والكلام في الاستلزام على تقدير المقدمة التي هي مستحيلة للزوم الدور، ووجه الاستلزام ما عرفت، فالشرطية بنحو الكلية صحيحة، لكنها غير منطبقة على ما نحن فيه؛ لما عرفت سابقاً^(٢): من أن عدم الضد - مع وجود مقتضيه - مستند إلى عدم قابلية المحل له ولضده، فالعدم بعدم الشرط، لا بوجود الضد،

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) في التعليقة ١٠٦ من هذا الجزء عند قوله: (فنقول: عدم الضد بناء على مقدمته...).

وأما عدمه بدلاً عن الآخر فهو أمر آخر، وقد مرّ وجهه^(١).

١١٤ - قوله [قدّس سرّه]: (وهو ما كان^(٢) ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره... الخ)^(٣).

لا يخفى عليك: أن التأثير والأثر - كالإيجاد والوجود - متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فمُنافي التأثير منافي لما هو عين الأثر بالذات، ولا ريب في أن المنافي بالذات للضدّ هو ضدّه.

وأما مقتضيه فهو منافي له بالعرض لا بالذات، فيرجع الأمر حينئذ إلى مزاحمة وجود الضدّ لوجود ضدّه ومنافاته، ففيه ملاك المانعية بذاته، وفي سببه ومقتضيه بتبعه، وإلا فمن البديهي أن مقتضي الضدّ - بذاته - لا ينافي ضدّ الآخر ولا سببه بوجه، ولذا قلنا سابقاً^(٤): إن مرجع المانعية إلى الضدية والمنافاة الذاتية بين الشيئين، فهذا بمجردّه لا يوجب الفرق بين قسمي المانع، بل الفارق ما قدمناه، فراجع.

١١٥ - قوله [قدّس سرّه]: (نعم العلة التامة لأحد الضدين... الخ)^(٥).

استدراك عما أفاده أخيراً^(٦): من أن ما يعاند الشيء في وجوده ليس بمانع، وإنما جعل العلة التامة مانعاً لأنها إذا كانت مزاحمة لمقتضي الضدّ فعدمه يستند إلى عدم علته التامة، وهو يستند إلى وجود المزاحم، وهي العلة التامة للآخر.

(١) نفس التعليقة السابقة.

(٢) كذا في الأصل. وفي الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: (هو ما كان...).

(٣) كفاية الاصول: ٥/١٣٢.

(٤) كما في التعليقة: ١١٣ عند قوله: (فنقول: المفروض أن وجود الضد...).

(٥) كفاية الاصول: ٦/١٣٢.

(٦) الكفاية: ١٣٢ عند قوله: (والمانع الذي يكون...).

فوجود أحد الضدين يستند إليها بلا واسطة ، وعدم الآخر يستند إليها بالواسطة، ولكنك قد عرفت حقيقة الحال آنفاً ، مضافاً إلى ما مرّ مراراً: من أن وجود الضدّ بدلاً عن الآخر أمر، ومع الآخر أمر آخر، وعنوان التزاحم في المقتضيات في الأول، والكلام في المقام في الثاني.

١١٦- قوله [قدّس سرّه]: (لا أن يكون محكوماً بحكمه... الخ)^(١).

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 قهراً، مع الالتفات إلى التلازم؟

قلت: إذا لم يكن في الشيء غرض نفسي أو مقدّمي 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 قهراً على ملازمه مع الالتفات إلى الملازمة، فهو ليس من جهة كونه مراداً قهراً، أو بحكم المراد في الآثار شرعاً أو عقلاً، ولا دَخَلَ لكونه مقدوراً بالواسطة بكونه مراداً فإن الفعل الاختياري، كما يحتاج إلى القدرة والشعور، كذلك إلى الإرادة، فمجرد إرادة ملازمه لا يجعله مراداً.

وقد عرفت فيما تقدم^(٢) معنى مقدورية المسبب بالقدرة على سببه، مع أن كون الفعل توليدياً وتسببياً لا يقتضي عدم تعلّق الإرادة به، بل إرادة الإحراق

(١) كفاية الاصول: ١٨/١٣٢.

(٢) في التعليقة: ١٠٢ 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 المترتب قهراً على المقصود، بل على عدم الترك عن إرادة، فإنّ مخالفة طلب الترك بنفس عدم الترك، فلا تغفل.

١١٧ - قوله [قدّس سرّه]: (لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً... الخ)^(١).

أما كونه بسيطاً - سواء كان إرادة نفسانية أو أمراً اعتبارياً عقلائياً - 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^(٢) أيضاً، بخلاف الأعراض، كما هو واضح.

وأما كونه مرتبة وحيدة أكيدة فهو مبنيّ على كونه من الكيفيات النفسانية، وتوصيفها بالتأكد بملاحظة ما اشتهر. وقد مرّ مراراً: أن الوجوب والاستحباب مرتبتان من الإرادة متفاوتتان بالضعف والشدة، إلّا أن الذي يقتضي دقيق النظر - وإن 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

(١) كفاية الاصول: ٤/١٣٣.

(٢) في الأصل: عقليّ..

منه ولا مناص عنه، ومع ذلك ما لم يبلغ الشوق حدَّه المحرِّك للعضلات لم يتحقَّق المراد، فليس المراد اللزومي مما لا بدَّ في إرادته [من] مرتبة فوق مرتبة إرادة المراد الغير اللزومي؛ بحيث لو لم يبلغ تلك المرتبة لم يتحقَّق المراد، وإنَّما التفاوت في الغرض الداعي من حيث كونه لزومياً أو غير لزومي، بل الشوق الطبيعي ربما يكون أشدَّ من الشوق العقلي لموافقة المراد في الأول لهواه دون الثاني، مع عدم اللابديَّة حتى من حيث الهوى في الأول، وثبوت اللابديَّة العقلية في الثاني.

فاذا كان الأمر كذلك في الإرادة التكوينية، فكذا الإرادة التشريعية؛ إذ لا فرق بينها إلَّا من حيث تعلق الأولى بفعل نفسه، وتعلق الثانية بفعل غيره، فالشوق إلى فعل الغير إذا بلغ حدًّا 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؛ لبداية كونها ذات مراتب كسائر الكيفيات النفسانية، بل الغرض أن التحريك الناشئ من الإرادة - فيما لا بدَّ منه وفي غيره - لا يختلفان من هذه الحيثية وإن اختلفا في نفسها لشدة موافقة المراد للغرض، فإنَّ المرتبة الضعيفة إذا كانت قابلة لتحريك العضلات فلا محالة لاحالة منتظرة لحركتها، فلا معنى لتوقفها على بلوغها فوق هذه المرتبة وإلَّا لزم الخلف، فكذا الحال في الإرادة التشريعية.

والتحقيق: أن المراد اللزومي وغيره يختلفان من حيث شدة الملاءمة للطبع وعدمها، فلا محالة ينبعث منها شوقان متفاوتان بالشدة والضعف.

فكذا في الإرادة التشريعية، فيكون الشوق المتعلق بها فيه مصلحة لزومية أشدَّ؛ حيث إن ملاءمته لطبع المولى أقوى، وإن كان بلوغه دون هذه المرتبة كافياً في الحركة والتحريك في التكويني والتشريعي.

ثم اعلم: أنه لا فرق - في عدم الدلالة بنحو التضمَّن - بين القول بأن

الشديد والضعيف نوعان بسيطان متباينان - نظراً 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 لاعتينها، وإلا فمن الواضح أن كراهة الترك أو أمراً آخر - وجودياً كان أو عديمياً - ليس شدة في حقيقة الطلب، فإن غير الحقيقة لا يوجب اشتداد حقيقة أخرى، مضافاً إلى أن الكراهة صفة أخرى تقابل الإرادة، فلا يعقل أن تكون مقومة لها، والمنع من الترك من الاعتبار المنتزعة من الإنشاء، فلا يعقل أن يكون مقوماً للصفة النفسانية، وعدم الرضا وعدم الإذن لا يقومان^(١) الحقيقة البسيطة الشبوتية.

وأما الضعف في الإرادة أو في سائر موارد التشكيك، فراجع إلى حد من الوجود يلزمه عدم وجدان مرتبة الفوق، لا أن الحد بنفسه عديمي. ومن جميع ذلك ظهر: أن هذه المعاني من لوازم الوجوب، لا من مقوماته.

١١٨ - قوله [قدس سره]: (ضرورة أن اللزوم يقتضي الاثنية... الخ)^(٢).

اللزوم إنما يقتضي الاثنية بحسب المفهوم، وأما بحسب الصدق فيتبع كون اللازم من لوازم الوجوب - حتى يتخلل الجعل بينه وبين الملزوم - أو كون اللازم من لوازم الماهية كالزوجية للأربعة؛ حتى لا يعقل تخلل الجعل، فيكون جعل الملزوم جعلاً لازماً وينتزع لازمه منه، فمجرد عدم كون الشيء من مقومات شيء - بل كونه من لوازمه - لا ينافي الاتحاد والعينية.

(١) في الأصل: لا يقوم..

(٢) كفاية الاصول: ١٣٣/١٠.

١١٩ - قوله [قدس سرّه]: (نعم لا بأس بها بأن يكون المراد بها... الخ)^(١).

حيث إن الإيجاب حقيقته البعث والتحريك نحو الفعل، وكما أن التحريك الخارجي 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 إلا التحريك عن الخلاف، وإلا فحقيقة الزجر والردع والمنع - بالدقة العقلية - لا تتعلق إلا بالأمور الوجودية كالبعث والتحريك.

وأما ما في المتن^(٢) - من جعل طلب واحد منسوباً إلى الفعل، فيكون بعثاً، ومنسوباً إلى الترك، فيكون زجراً - فلا بد من تأويله وإرجاعه إلى ما ذكرنا، وإلا فليس في مقام طلب الفعل طلب تركه، بل المنع عن تركه. والعناية المتقدمة في التحريك والبعث لا تجري في الطلب بعنوانه، فلا يكون طلب الفعل طلباً لتركه بالذات ولا بالعرض.

نعم لو كان المراد طلب ترك الترك الملازم للفعل - كما في الفصول^(٣) - لصح ما أفيد، فإن الطلب الواحد طلب للفعل بالذات ولملازمه بالعرض، وينتج ما يفيد المنع من الترك، ويصح دعوى أنه زجر عن الترك بالتبع، لكنه خلاف ظاهر كلامه - زيد في علو مقامه -.

(١) كفاية الاصول: ١٢٣/١٢.

(٢) الكفاية: ١٣٣.

(٣) الفصول: ٩٢.

١٢٠ - قوله [قدس سره]: (بضميمة أن النهي في العبادات يقتضي الفساد... الخ)^(١).

قد أشكلنا في محله^(٢) - على اقتضاء المبغوضية المقدّمية لفساد العبادة بناء على ما هو التحقيق عندهم - من أن موافقة^(٣) الأمر والنهي المقدّمين لا توجب

(١) كفاية الأصول: ١٦/١٢٣.

(٢) قولنا: (قد أشكلنا عليه في محله... الخ).

قد أشكل عليه بعض أعلام العصر^(١) بوجه آخر: وهو أن النهي الغيري المقدّم لا يكشف عن مفسدة؛ حتى تكون غالبية على المصلحة، موجبة لاضمحلالها؛ حتى لا يبقى ما يتقرب به. ويندفع: بأن النهي النفسي لا يكشف بنحو كشف العلول عن العلة إلا عن وجود المفسدة، وليست المفسدة دائماً مزاحمة وجوداً للمصلحة؛ حتى لا تبقى المصلحة الموجبة للتقرب، بل اللازم في مقام فعلية النهي - دون الأمر - مجرد أقوانية المفسدة من المصلحة في مرحلة التأثير، لا في الوجود، فلو لم يكن للنهي - بما هو نهى ومنع - مانعية عن التقرب بالملك لصحّ التقرب بالملك؛ حتى في مورد النهي النفسي، فالحق أن النهي - بما هو - تسيب من المولى إلى إعدام الفعل، فلا يمكن التقرب بما يبعد عن المولى، لما مرّ منا في مبحث التوصل والتعدي^(ب)؛ أن وجه التقرب بالملك هو أن إتيان الفعل بداعي الملك الداعي للمولى نحو انقياد للمولى كالانقياد لأمره، فيكون ممدوحاً عليه.

ومن البين أن الانقياد للمولى بالملك لا يجمع عدم الانقياد له بنهي عما فيه الملك، فإقتضاء الملك طبعاً للتقرب به بإضافته إلى المولى، لا ينافي عدم إمكان التقرب به إلى المولى عند تسيبه إلى إعدامه وتبعد العبد عنه، فتدبر جيداً، [منه قدس سره].

(٣) الأنسب: بأن موافقة...

(أ) وهو المحقق الميزراني الثاني (ره) كما في فوائد الأصول - مؤسسه النشر الإسلامي - آخر مبحث اقتضاء الأمر النهي عن ضده: ٣١٦.

(ب) وذلك في التعليقة: ١٦٦ من الجزء الأول عند قوله: (وأما الإتيان بداعي المصلحة...).

قرباً ولا بُعداً، ولا تقتضي ثواباً ولا عقاباً^(١).

فغاية ما يقتضيه طلب الترك المقدمي عدم طلب الفعل.
وأجبنا عنه هناك^(٢): بأن المتقرب به وإن لم يكن في نفسه مبعداً، لكنه مقدمة للمبعد، ولا يمكن التقرب بما يكون مقدمة للمبعد، كما لا يمكن التقرب بالمبعد، إلا إنه مع ذلك لا يدفع المحذور هنا؛ لأن الفعل العبادي وإن كان مبغوضاً بالعرض لمحبوئية تركه المقدمي، لكن الفعل ليس مقدمة لمبغوض مبعداً؛ حتى لا يمكن التقرب بمقدمة المبعد؛ إذ لا يقول أحد بمقدمية فعل لترك ضده للزوم الدور.

نعم الفعل العبادي مبغوض عرضي ملازم لمبغوض عرضي، وهو ترك الأهم، وهو لا يمنع عن التقرب جزماً، وإلا لكان البحث عن المقدمة لغواً محضاً؛ لأن الملازمة المسلمة كافية في فساد العبادة؛ إذ المؤثر في فسادها حينئذ ملازمتها للمبغوض، فلا يصح التقرب بها، لا كونها مبغوضاً عرضياً.
وربما يتخيل صفة العبادة مع مبغوضية ما هو نقيض الترك المقدمي من وجه آخر، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

١٢١ - قوله [قدس سره]: (بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته... الخ)^(٣).

ظاهره (قدس سره) أن شرطية نفس العصيان لا تكون إلا بنحو الشرط المتأخر دون المتقدم والمقارن، بخلاف شرطية البناء والعزم على العصيان، فإنه

(١) وذلك في التعليقة: ٢٢٠ من هذا الجزء.

(٢) نفس التعليقة السابقة.

(٣) كفاية الاصول: ٨/١٣٤.

يمكن أن تكون بنحو الشرط المتقدم والمقارن.

والوجه في عدم إمكان شرطية العصيان بنحو الشرط المتقدم: لزوم الخلف، فإن الكلام في اجتماع الأمرين في زمان واحد، ومع تحقق العصيان وتحقق الأمر بالمهم بعده لا أمر بالأهم لسقوطه بالعصيان، بخلاف شرطية العزم كذلك، فإن الأمر بالأهم لا يسقط بالعزم فقط، فيجتمع الأمران في زمان العصيان.

والوجه في عدم إمكان شرطية العصيان^(١) بنحو الشرط المقارن: ما تقدم منه (قدس سره) في السوابج المعلق^(٢) من لزوم تقدم البعث على الانبعاث ولو بأن:

(١) قولنا: (والوجه في عدم إمكان شرطية العصيان.. إلخ).

يمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: أن العصيان بديل الإطاعة، فإذا كانت الإطاعة والانبعاث لا بد من تأخرها زماناً عن زمان البعث، فلا محالة يكون زمان العصيان متأخراً عن زمان الأمر بالأهم، فإذا كان العصيان شرطاً مقارناً للأمر بالمهم كان الأمر بالأهم في زمان، والأمر بالمهم في زمان آخر، فلم يجتمع الأمران في زمان واحد، كما هو مقتضى الترتيب، بخلاف ما إذا كان العصيان المتأخر عن الأمر بالأهم شرطاً متأخراً للأمر بالمهم، فإنه يجتمع الأمران قبل زمان العصيان.

ثانيهما: أن العصيان وإن لم يكن بديلاً، بل مجرد تأخر إطاعة الأمر بالمهم عن نفس الأمر بالمهم كافٍ في ورود المحذور، وذلك لأن المفروض تأخر زمان اطاعة الأمر بالمهم، والمفروض مقارنة عصيان الأمر بالأهم لنفس الأمر بالمهم، فلا محالة يكون زمان إطاعة الأمر بالمهم متأخراً عن زمان عصيان الأمر بالأهم، فليس هنا زمان واحد لا بد من صرفه في امتثال أحد الأمرين؛ حتى يكون الأمر بهما محالاً؛ ليتوقف على ترتب أحد الأمرين على عصيان الآخر، بخلاف ما إذا كان العصيان شرطاً متأخراً، فإنه مع فرض تأخر زمان إطاعة الأمرين عنها يمكن جعل عصيان أحدهما المقارن لإطاعة الآخر شرطاً متأخراً للأمر بالمهم، وحيث إن مبنى كلا التقريبين لزوم تأخر زمان الانبعاث عن زمان البعث، فإبطاله كافٍ في دفع محذور شرطية العصيان بنحو الشرط المقارن.

وظاهر ما ذكرناه في الحاشية هو التقريب الثاني، فتدبر. [منه قدس سره] (ق، ط).

(٢) الكفاية: ١٠٣ عند قوله: (هذا مع أنه لا يكاد...).

ليتحقق دعوته إياه والانبعث عنه بتصوره بما يترتب عليه، فلو كان العصيان المقارن للأمر بالمهم - والمقارن لإطاعة الأمر بالمهم - شرطاً لزم مقارنة البعث والانبعث.

وفيه: ما قدّمناه في الواجب المعلق^(١) من عدم لزوم تأخر الانبعث عن البعث زماناً، بل يكفي تأخره طبعاً، والوجدان أصدق شاهد بأن تصور البعث قبل حدوثه - مع استمراره إلى أول آن حدوثه - يُصحح الدعوة في ذلك الآن، فلزوم تقدمه عليه - ولو بأن - بلا ملزم، بل قد عرفت - في الواجب المعلق^(٢) - أن تأخر الانبعث عن البعث - مع أنها متضايفان متكافئان في القوة والفعلية - غير معقول؛ فإن البعث التشريعي وإن كان - عندنا حقيقة - جعل ما يمكن أن يكون داعياً وباعثاً، إلا أن مضايفه الانبعث إمكاناً، فما لم يمكن الانبعث لا يمكن البعث، وبالعكس، فالكلام الإيقاعي - المسوق بداعي جعل الداعي - لا يمكن أن يكون باعثاً إلا حيث أمكن الانبعث، وهو عند الالتفات إليه وتصوره المقارن للدعوة والانبعث عنه.

ومما ذكرنا تبين وجه الإشكال في شرطية المعصية بنحو الشرط المقارن، لا أن الشرط - حيث إنه علة - فلا بد من تقدمه على المعلول؛ ليجاب بأنه وإن لم يكن من سنخ العلل بالإضافة إلى معلولاتها، إلا أنه يكفي التقدم الرتبي لو فرض بأنه من سنخها، فإن توهم لزوم تقدم العلة على معلولها بالزمان لا ينبغي أن ينسب إلى أحد من أهل العلم؛ ليجاب بما ذكر، بل منشأ الاشكال ما عرفت، كما صرح به المصنف (قدس سره) في آخر البحث عن المعلق^(٣).

(١) كما في التعليقة: ٣٥.

(٢) التعليقة: ٣٥، ٣٦.

(٣) الكفاية: ١٠٢ - ١٠٣.

نعم هنا إشكال آخر: في شرطية العصيان بنحو المقارن: نظراً إلى أن معصية الأمر بالأهمّ علة لسقوطه، فلا ثبوت له حال العصيان؛ كي يجتمع مع الأمر بالمهمّ في ذلك الآن، بخلاف ما إذا كان العزم شرطاً، أو العصيان شرطاً متأخراً، ولا يندفع بها يندفع [به] الإشكال المتقدم من كون التقدم رتبياً.

كما ربما يقال: من أن الترتب بين توجه الخطاب وسقوطه - بالعصيان أو الإطاعة - بالرتبة لا بالزمان، بل ربّما يُقاس بانحفاظ الإرادة التكوينية حال انبعاث العضلات عنها، مع أن توجه الخطاب - المساوق لفعليته وتحققه بحقيقة الحكمية - نقيض سقوطه وعدمه بعد وجوده، فكيف يجتمع الثبوت والسقوط في زمان واحد؛ حتى يقال: بأنّ تقدّم الثبوت على السقوط رتبي؟! ولا يقاس بانحفاظ الإرادة التكوينية؛ لأنها علة لحركة العضلات، فلا بد من ثبوتها حالها تحقيقاً للعلية والتأثير، وليس هذا الملاك في الحكم بالإضافة إلى عصيانه.

لا يقال: إذا كان العصيان علة للسقوط، فلا بد من مقارنتها زماناً^(١)؛ حيث إنه علة تامة أو جزؤها الأخير، فلا يتخلف عن معلولها^(٢)، وإذا لم يكن علة فما العلة لسقوط الأمر بعد ثبوته؟ وهل حاله في العلية للسقوط إلا حال الإطاعة على ما هو المعروف؟

لأنا نقول: يستحيل علية الإطاعة^(٣) والعصيان لسقوط الأمر، فإن الأمر

(١) الأوفق بالسياق: (فلا بد من مقارنته له....)، والظاهر أنه تصحيف من (مقارنتها).

(٢) الصحيح: فلا يتخلف عن معلوله.

(٣) قولنا: (لأنا نقول: يستحيل علية الإطاعة... إلخ).

يمكن الإشكال على كلا الوجهين:

أما على الوجه الأول - فيها تقدّم مراراً: من أن الأمر بوجوده العلمي علة للانبعاث والإطاعة، فلا مانع من أن تكون الإطاعة علة لعدم الأمر بوجوده العيني، وليس الأمر بوجوده العيني علة لوجوده العلمي حتى يعود المحذور.

وأما على الوجه الثاني - فبأنّ عدم الأثر وإن كان مانعاً عن التأثير - ولذا قلنا: بأنّ عدم

من أجزاء علة وجود الشيء خارجاً، فلا يعقل أن يكون وجود المعلول خارجاً

→

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.

بل التحقيق - في عدم إمكان العلية في طرف الإطاعة والعصيان -: أن العلية؛ إما بنحو السببية والفاعلية، أو بنحو الشرطية، ولا يعقل كلاهما في طرفي الإطاعة والعصيان؛

أما في طرف الإطاعة: فلأن الفعل لا يمكن أن يكون سبباً ومقتضياً للعدم - سواء كان عدم الأمر أو عدم شيء آخر - لأن العدم لا يترشح من مقام الوجود، فلا يمكن أن يكون شرطاً؛ لأن العدم - سواء كان عدم الأمر أو غيره - لا يحتاج إلى فاعل وقابل؛ حتى يحتاج إلى مصحح الفاعلية أو متمم القابلية.

وأما في طرف العصيان: فلا تعقل الشرطية؛ لأن العدم لا يحتاج إلى فاعل وقابل حتى يحتاج إلى شرط.

وأما السببية فربما يتوهم: أن العدم يستند إلى العدم، فلا مانع من استناد عدم الأمر إلى عدم الفعل، إلا أنه فاسد، فإنه إنما يصحّ ذلك بنحو التقريب في مثل استناد عدم المسبب [إلى] عدم سببه، وعدم المشروط [إلى] عدم شرطه، ولا يعقل أن يكون الفعل سبباً لوجود الأمر حتى يكون عدم الفعل سبباً لعدم الأمر، وكذا لا يعقل أن يكون شرطاً له حتى يكون عدم الأمر بعدم الفعل من باب عدم المشروط بعدم الشرط.

والوجه واضح؛ إذ لا يعقل إناطة الأمر الباعث على الفعل بوجود الفعل المنبعث عنه، لا بنحو السببية ولا بنحو الشرطية، بل الأمر عند المشهور بالعكس.

وبما ذكرنا تبين: أن العصيان - بأيّ نحو فرض - لا يعقل أن يكون علة لسقوط الأمر، بل الحق في سقوط الأمر عند الإطاعة والعصيان ما أشرنا إليه في المتن، وملخصه:

أن الأمر معلول للملاك الممكن تحصيله حدوثاً وبقاء، فمع وجوده حدوثاً أو بقاء لا يعقل وجود الأمر حدوثاً أو بقاء، وإلا لزم المعلول بلا علة، كما أنه مع امتناع حصول الملاك حدوثاً أو بقاء يمتنع الأمر حدوثاً أو بقاء، فمع مُضي مقدار من الزمان - الذي لا يُمكن تحصيل الملاك بعده - يسقط الأمر لامتناع تحصيل ملاكه، لا لمجرد عدم الفعل في الآن الأول، فتدبر جيداً. [منه قدس سره].

(أ) في الأصل: استناد عدم المسبب بعدم سببه، وعدم المشروط بعدم شرطه.

علّة لعدم علته، وإلا لزم علّة الشيء بالأخيرة لعدم نفسه، فلا معنى لأن يكون الإطاعة علّة لسقوط الأمر، وكذا المعصية؛ لأن عدم المعلول لو كان علّة لسقوط الأمر حال ترتّب تأثيره لكان تأثيره منوطاً بعدم عدم أثره، وهو بمعنى توقّف تأثيره على تأثيره، بل الأمر حيث إنه بداعي انبعاث المكلف، فلا محالة ينتهي أمد اقتضائه بوجود مقتضاه، لا أن مقتضاه - بوجوده - يعدّ مقتضيه.

وأما في طرف العصيان؛ فما دام هناك للانبعاث عنه مجال يكون الأمر باقياً، ومع مضي مقدار من الزمان بحيث لا مجال بعد للانبعاث عنه، فلا محالة لا يبقى؛ لعدم بقاء علته الموجبة له، لا لكون العصيان علّة عدمه.

هذا كلّ في شرطية العصيان بنحو الشرط المقارن.

وأما اشتراطه بنحو الشرط المتأخّر فمعنى على القول بمعقولية الشرط المتأخّر، وربما يرجع إلى الشرط المقارن؛ بأن يكون (كونه ممن يعصي) شرطاً مقارناً للوجوب، وهو مما ينتزع من المكلف فعلاً بلحاظ العصيان المتأخّر في ظرفه.

وقد مرّ في محله؛ أنه ليس من أكوان المكلف المنتزعة عنه بلحاظ العصيان المتأخّر، بل إخبار بتحقيق العصيان منه في المستقبل، فلا كون ثبوتي بالفعل ليكون شرطاً مقارناً للوجوب.

مضافاً إلى أن انتزاع أمر بلحاظ أمر متأخّر واقعاً غير معقول أيضاً؛ إذ لا فرق في الاستحالة بين الأمور المتأصلة والانتزاعية، كما تقدّم بيانه، فراجع.

وأما ما عن بعض أعلام العصر^(١) : [من] أنه^(٢) مع هذا الكون يجوز له ترك

(١) هو المحقق الشيرازي - مد ظله - كما في هامش الأصل.

(٢) في 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 تعييناً، لا تخيراً، بخلاف ما إذا كان العصيان بنفسه شرطاً مقارناً، فإنه لا مجال لتركه إلى فعل الأهم في فرض ترك الأهم.

فمدفوع: بأن وجوب المهم حيث إنه منوط بوصف كونه ممن يعصي، 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 سيجيء^(١) إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا تبين: أن شرطية العزم^(٢) على المعصية - بنحو الشرط المقارن أو المتقدم - لا مانع منها من حيث لزوم جواز ترك المهم إلى فعل الأهم، المنافي

(١) وذلك في التعليقة: ١٢٢ التالية.

(٢) قولنا: (ومما ذكرنا تبين أن شرطية العزم... إلخ).

تفصيل القول في ذلك: أن العزم المجمعول شرطاً؛ إما مجرد العزم، أو العزم المستمر المتصل بالعصيان. وعلى أي تقدير: إما أن يكون شرطاً مقارناً، أو شرطاً متقدماً. فإن كان مجرد العزم شرطاً مقارناً، فمع أنه لا يجدي للقائل بالترتب - كما سيجيء^(١) إن شاء الله تعالى - يرد عليه محذوران: أحدهما: جواز ترك المهم إلى فعل الأهم، مع أن المهم واجب تعييني، ولا شيء من الواجب التعييني كذلك.

ثانيهما: انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب.

وإن كان هذا العزم شرطاً متقدماً يزيد على ما ذكر محذور ثالث: وهو محذور الشرط المتقدم.

←

(أ) وذلك في التعليقة: ١٢٢ التالية.

لوجوبه التعييني؛ لعين ما ذكرناه آنفاً .

نعم الذي يرد على شرطية العزم أو (كونه ممن يعصي): أنه مبني على معقولية الواجب المعلق وجواز انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب، ويزيد شرطيتها بنحو الشرط المتقدم على الإشكال المتقدم بلزوم تعقل الشرط المتقدم أيضاً إذا كان شرطاً 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^(١) تفصيلاً.

١٢٢ - قوله [قدس سره]: (بدعوى أنه لا مانع عقلاً عن تعلّق الأمر بالضدين كذلك... الخ)^(٢).

لا يخفى أن الضدين لا يخرجان بسبب الترتب عن المنافرة إلى الملاءمة؛ بتوهم أن المهم مطلوب في ظرف ترك الأهم، بل يستحيل اجتماعهما بسبب الترتب وإن كانا في نفسيهما ممكني الجمع، كالقراءة والدخول في المسجد؛

→ وهو وجود المعلول بعد انعدام علته.

وإن كان العزم المستمراً شرطاً مقارناً فيندفع عنه جواز ترك المهم إلى فعل الأهم لأنه خلف، كما لا يلزم منه محذور وجود المعلول بعدم انعدام علته، بل يجري فيه محذور انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب؛ لفرض وجود الأمر بمجرد العزم المستمر إلى زمان العصيان، فهذا الوجود الاتصالي مقارن لوجود الأمر بالمهم من أول وجوده، وإن كان هذا العزم شرطاً متقدماً فمرجعه إلى حدوث الوجوب عند انتهاء العزم بتحقيق العصيان، فالوجوب حال العصيان لا بالعصيان، فليس فيه محذور جواز ترك المهم إلى فعل الأهم، ولا محذور الواجب المعلق . بل محذور الشرط المتقدم فقط، ومنه تبين أن العزم بجميع وجوهه لا يخلو عن محذور . وسيجيء - إن شاء الله تعالى - تنمة الكلام في بعض الهوامش الآتية [منه قدس سره].

(١) في نفس هذه التعليقة.

(٢) كفاية الاصول: ٩/١٣٤.

بداهة استحالة الجمع بين الدخول والقراءة في ظرف عدم الدخول.
بل الغرض أن الأمرين بسبب ترتب أحدهما على عصيان الآخر لا تنافي
بين اقتضائهما، ولا مطاردة بينهما، فلا منافاة بين منافاة المتعلقين ذاتاً أو عرضاً
وعدم المنافاة بين الأمرين اقتضاء.

وما قيل في تقريب عدم المطاردة بين الأمرين المترتبين وجوه ثلاثة:

أحدها: أن اقتضاء كل أمر لإطاعة نفسه في رتبة سابقة على إطاعته؛
كيف؟! وهي مرتبة تأثيره وأثره، ومن البديهي أن كل علة منعزلة في رتبة أثرها عن
التأثير، بل تمام اقتضائها لأثرها في مرتبة ذاتها المتقدمة على تأثيرها وأثرها،
ولازم ذلك كون عصيان [الأمر]^(١) - وهو نقيض إطاعته - أيضاً في مرتبة متأخرة
عن الأمر واقتضائه، وعليه فإذا أُبطِئ أمر بعصيان مثل هذا الأمر، فلا شبهة أن
هذه الإناطة تُخرج الأمرين عن المزامنة في التأثير؛ إذ في رتبة الأمر بالأهم
- وتأثيره في صرف القدرة نحوه - لا وجود للأمر بالمهم، وفي رتبة وجود الأمر بالمهم
لا يكون اقتضاء للأمر بالأهم، فلا مطاردة بين الأمرين، بل كل يؤثر في رتبة نفسه
على وجه لا يوجب تحير المكلف في امتثال كل منها.

ولا يقتضي كل من الأمرين إلقاء المكلف فيها لا يُطاق بل كل يقتضي
موضوعاً لا يقتضي غيره خلافاً.

هذا ملخص ما أفيد، وهو غير سديد، بل غير مفيد:

أما أولاً: فلأن الفعل والترك الخارجيين - اللذين ينتزع عنها الإطاعة
والعصيان بنحو من الاعتبار - ليسا مورداً للأمر حتى يتوهم إطلاقه أو تقييده؛
ليدفع بأنها إما معلولا الأمر، أو في رتبته، فلا يمكن تقييده بها أو إطلاقه لها.

(١) في المطبوع: عصيانه.

بل مورد الأمر نفس الفعل بوجوده العنواني الفاني في معنونه، فإنه القابل لأن يكون مقوماً للإرادة والبعث الاعتباري الانتزاعي، وذات الفعل مقوم الطلب والبعث لا معلولهما، وتعلق الأمر به واقتضاؤه له بديهي، ومقوم الشيء ليس متأخراً عنه، بل له سبق رتبي طبيعي عليه.

وعنوان الإطاعة والمعصية - بمعنى موافقة المأتي به للمأمور به، وعدم موافقة المأمور به - وإن كان منتزعا عن الفعل الخارجي والترك الخارجي، لكن دعوى الإطلاق والتقييد لا تتوقف على الإطاعة والعصيان بهذا المعنى، بل على إطلاق الأمر المتعلق بفعل شيء - لحال فعله - أو تركه؛ بنحو فناء العنوان في المعنون في جميع أجزاء هذا المطلق.

واستحالة الإطلاق والتقييد بهذا الوجه لا تدور مدار تأخر القيد أو الإطلاق عن الأمر، كما سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى.

وأما ثانياً: فلأن تأخر الإطاعة - بمعنى الفعل - عن الأمر لكونه معلولاً له لا يقتضي تأخر العصيان - النقيض لها - عن الأمر؛ إذ ليس فيه هذا الملاك.

وقد قدمنا سابقاً: أن التقدم والتأخر لا يكونان إلا للملاك بوجبهما، فلا يسري إلى ما ليس فيه الملاك، فالمعلول متأخر عن العلة، وعدمه ليس متأخراً عنها، فراجع أول مسألة الضد^(٢).

نعم الإطاعة والمعصية الانتزاعيتان لها التأخر الطبيعي عن الأمر؛ لوجود الملاك، لا لكون أحدهما نقيض ما فيه الملاك، فإن ملاك التأخر والتقدم الطبيعيين - كما مرّ مراراً - هو أنه يمكن أن يكون للمتقدم وجود ولا وجود للمتأخر، ولا يمكن أن يكون للمتأخر وجود إلا والمتقدم موجود. وهنا كذلك؛ إذ يستحيل تحقق

(١) وذلك في مناقشة المقدمة الثالثة من مقدمات الترتيب من نفس هذه التعليقة.

(٢) وذلك في أوائل التعليقة ١٠٦ من هذا الجزء.

عنوان الإطاعة إلا مع تحقق الأمر، ولكن يمكن أن يتحقق الأمر ولا إطاعة، وكذلك يستحيل تحقق العصيان للأمر بلا تحقق للأمر، ويمكن تحقق الأمر ولا عصيان، فتدبر جيداً.

وأما ثالثاً: فلأن ملاك التزاحم والتضاد في مورد ليس المعية الرتبة الطبيعية، بل المعية الوجودية الزمانية، فمجرد عدم كون أحد المقتضيين في رتبة المقتضي الآخر لا يرفع المزاحمة بعد المعية الوجودية الزمانية، بل اللازم بيان عدم منافاة أحد الاقتضائين للآخر لمكان الترتيب، لا عدم المنافاة للتقدم والتأخر الرتبيين، وما ذكر من عدم اقتضاء الأمر بالأهم في رتبة وجود الأمر بالمهم معناه عدم معية الاقتضائين رتبة، لا سقوط أحد الاقتضائين عن الاقتضاء أو التأثير مع وجود الاقتضاء الآخر.

والفرض - بعد تسليم جميع المقدمات - أن مجرد تأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم بحسب الرتبة - مع المعية في الاقتضاء وجوداً زمانياً - لا يدفع الاستحالة؛ إذ مناط الاستحالة هي المعية الكونية الزمانية في المتزاحمات والمتضادات، وليست الرتبة من المراتب الوجودية، فلا بد من ضمنية أخرى، ربما تكفي هي في دفع المحذور من دون توقف على التأخر الرتبي المزبور.

ثانيها: إن وجود كل شيء طارد لجميع أعدامه المضافة إلى أعدام مقدماته، أو وجود أضداده، فطلب مثل هذا الوجود يقتضي حفظ متعلقه من قبل مقدمات وجوده وعدم أضداده بقول مطلق، وفي هذه الصورة يستحيل الترخيص الفعلي في مقدمة من مقدماته أو وجود ضد من أضداده، بخلاف ما إذا خرج أحد أعدامه عن حيز الأمر. إما لكونه قيداً لنفس الأمر، أو بأخذ وجوده من باب الاتفاق، فإنه في هاتين الصورتين لا يترشح إليه الأمر، ولا يكون العدم من قبل هذه المقدمة أو هذا اللازم مأموراً بطرده، بل المأمور بطرده عدمه من قبل غيره من المقدمات أو الأضداد.

وعليه فالأمر بالأهم لمكان إطلاقه مرجعه إلى سد باب عدمه من جميع الجهات، حتى من قبل ضده المهم، والأمر بالمهم لترتبه على عدم الأهم مرجعه إلى سد باب عدمه في ظرف عدم انسداد باب عدم الأهم من باب الاتفاق، ولا منافاة بين قيام المولى بصدد سد باب عدم الأهم مطلقاً، وسد باب عدم المهم في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق، فالأمر بالمهم - وإن كان فعلياً - غير منوط بشيء، لكنه حيث إنه تعلق بسد باب عدم المهم في ظرف انفتاح باب عدم الأهم من باب الاتفاق، فلا محالة لا محركة 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 يصح على الواجب المعلق أيضاً، كما صرح به هذا القائل في مورد آخر.

وتوضيحه: أن كل وجود وإن لم يكن له إلا عدم واحد؛ لأن نقيض الواحد واحد، والعلة وإن كانت مركبة، لكنها ليست طاردة لعدم المعلول؛ حتى يتصور ثبوت حظ من طرد العدم لكل واحد من أجزائها، بل وجودها بديل عدم نفسها، وطاردها عدم نفسها، والعلة حيثية تعليلية لمعلولها، لا حيثية تقييدية له؛ ليتوهم كونها مناط طرد عدمه.

بل المراد من البيان المزبور: أن عدم المعلول مع وحدته - حيث إنه تارة يستند إلى عدم المقتضي، وأخرى إلى عدم شرطه، وثالثة إلى وجود ضده - فيتصور له حصص، فربما يكون العدم المطلق بجميع حصصه مأموراً بطرده، وربما يكون ببعض حصصه. ووجود كل ماهية وإن لم يعقل إلا بسد باب عدمه بجميع حصصه - لأن 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 بسد باب عدمه بسائر حصصه، فإذا كانت الحصة اللازمة لوجود الضد مأموراً بطردها من الطرفين كان مرجع

الأمريين إلى الأمر بطرد الحَصَّتَيْن 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 الحصة الملازمة لوجوده - فلا أمر بطرد الحَصَّتَيْن المتقابلتين. هذا محصل هذا التقريب بتوضيح منا .

وفيه: إن أريد أن مجرد الأمر بالمهمّ بطرد عدمه من غير ناحية وجود ضده الأهمّ - بحيث يكون المأمور بطرده غير الحصة الملازمة لوجود الأهمّ من سائر الحصص - لا ينافي الأمر بطرد الحصة الملازمة لوجود المهمّ في طرف الأهمّ لعدم التقابل، كما يدلّ عليه تكثير الحصص وتحليلها ليمتاز ما يتقابل^(١) منها مع الأخرى من غير المتقابلتين، ونصّ عليه هذا القائل أيضاً: بأن الغرض حفظ وجود المهمّ من سائر جهات الملازم؛ لانحفاظه؛ من باب الاتفاق من الجهة الأخرى.

فيندفع: بأن الأمر بطرد عدم المهمّ من غير ناحية وجود الأهمّ، وإن لم يكن مزاحماً للأمر بطرد عدم الأهمّ من ناحية وجود المهمّ؛ لأن الحصة الملازمة لوجود الأهمّ غير مأمور بطردها؛ ليمنع عن الأمر بطرد مثل هذه الحصة من طرف الأهمّ. وأما الحصة الملازمة لعدم المهمّ فهي مأمور بطردها؛ لإطلاق أمر الأهمّ لفرض الأمر بطرد عدمه بجميع حصصه، ومنها الحصة الملازمة لعدم المهمّ. وهاتان الحصتان تقابلتان لا يعقل طرد الحصتين من الطرفين، وأخذ عدم الأهمّ - الملازم لوجود المهمّ من باب الاتفاق - لا يوجب عدم تقابل الحصتين، ولا عدم الأمر بطردهما بالفعل.

كما أن عدم استناد عدم الأهمّ حينئذ إلى وجود المهمّ غير مربوط بالمقام؛ إذ ليس الكلام على المقدّمية، ولا على طرد خصوص الحصة من العدم المستند

(١) في الأصل: يقابل...

إلى عدم المقدمة، بل المفروض الأمر بطرد العدم بجميع حصصه الملازمة مع عدم مقدماته، أو وجود أضداده، أو عدمها، وإلا فالحصة الملازمة لوجود الضد ليست من قبيل عدم المعلول بعدم المقتضي، أو عدم الشرط، أو وجود المانع، وإخراج الحصة الملازمة لعدم الضد عن حيز الأمر بلا موجب.

وإن أريد من التقريب المتقدم مجرد أن صحة الترتيب لا تدور مدار الواجب المشروط وتحقيق كفية الإناطة، بل يصح بناء على الواجب المعلق. ففيه: أن هذا المعنى لا يتوقف على هذا التقريب الغريب، ولا على تحليل العدم إلى حصص متعددة، مع أن الواجب المعلق فيه من المحذور ما تقدم في محله^(١).

مع أن ما بنى عليه هنا وفي مبحث المعلق^(٢): من أن الوجوب في المعلق فعلي، لكنه لا فاعلية ولا محركية له، فينفك الفعلية عن الفاعلية، وهما يمتازان المشروط عن المعلق.

مخدوش: بأن الأمر الحقيقي ليس إلا لجعل الداعي؛ بحيث يكون باعثاً للمكلف ومحرراً له، ففعليته المساوقة لوجوده وتحققه مساوقة لفاعليته من قبل المولى.

وأما فعلية البعث - الملازمة لفعلية الانبعاث خارجاً - فهي خارجة عن محل الكلام في فعلية الحكم من قبل المولى - كما هو معلوم عند أهله، ومسطور في محله^(٣) - فلا يكاد يجدي هذا التقريب إلا على الواجب المشروط وإن سمي معلقاً.

ثالثها - وهو أمتن الوجوه: أن المحال في طلب الضدين هو الجمع بينهما.

(١) وذلك في التعليقة: ٣٢.

(٢) الكفاية: ١٠٢ عند قوله: (قلت: فيه أن الإرادة...).

(٣) راجع التعليقة: ٣٦، والفصول: ٧٩ - ٨٠ من قوله: (لأنا 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^(١) برسم مقدمات نافعة في استنتاج هذه النتيجة المهمة:

منها: أن مرجع اشتراط التكاليف - بشرائطها العامة أو^(٢) الخاصة - إلى أخذ عنوان الشرط موضوعاً لحكمه، فهي في مقام الإنشاء كالقضايا الحقيقية، وفعليتها بفعلية تلك العناوين المأخوذة في موضوعاتها، فينتزع منها السببية والمسببية بهذه الملاحظة، وإلا فجعل السببية والشرطية - بحيث يكون الحكم المتعلق بموضوعه مترتباً على ما جعلت له الشرطية مترشحاً منه - على حدّ الضوء من الشمس، لا يكاد يعقل، وإلا لزم ما فرضناه مجعولاً تشريعياً زمامه بيد الشارع رشحاً لغير ما هو زمامه بيده، وهو تحقق ذلك المسمى بالشرط قهراً. ومن الواضح: أن قضية موضوعية الموضوعات لأحكامها - على هذا الوجه - عدم خروج الحكم المجعول على موضوع خاص بتحقيق موضوعه عن كونه حكماً على ذلك الموضوع، بل يدور مداره قوة وفعلاً، وهذا معنى عدم خروج الواجب المشروط عن كونه مشروطاً بتحقيق شرطه.

[١] منها: معقولية الشرط المقارن - بل لا يُعقل غيره - وعدم لزوم تقدير

(١) هو المحقق النائيني (قدس سره) راجع مقدمات الترتب في أجود التقارير ١: ٢٨٦ - ٣٠٧. وفي فوائد الأصول ١: ٣٣٦ - ٣٥٩، والمقدمات المذكورة في التقريرين خمس، والمذكور هنا أربع حيث استغنى (رحمه الله) عن واحدة بها ذكره.

(٢) كذا في الأصل، لكن ظاهر تقرير المحقق الشيخ الكاظمي (رحمه الله) ١: ٣٣٩ - ٣٤٠ / المقدمة الثانية، وصريح تقرير المحقق السيد الخوئي - قلنس سره - ١: ٢٨٧ / المقدمة الثانية، هو العطف بالواو، فراجع.

الوجوب أنا ما قبل وقته بتوهم أن الإتيان بالواجب لا يكون حينئذ انبعثاً عن ذلك الخطاب، وكان فعليته المتأخرة عن شرطه طلباً للحاصل أو المستحيل. وجه عدم اللزوم: أن ترتب الانبعاث على البعث، وكذلك البعث على موضوعه، وإن لم يكن من ترتب المعلولات على عللها التكوينية، لكنه من سنخه حتى توهم أنه عينه، إلا أن قضية ذلك كونه بالرتبة - لا بالزمان - حذو العلل ومعلولاتها.

ولا فرق بين أن يكون المقارن - المشروط به فعلية الخطاب - عصيان خطاب آخر أو غيره، فإن العصيان وإن كان مسقطاً، إلا أن الترتب بين التوجه والسقوط - أيضاً - بالرتبة - لا بالزمان - من دون حاجة إلى لزوم تقديره قبل العصيان المسقط له أنا ما.

[أ] منها: أن طلب الفعل أو الترك نظير الوجود أو العدم المحمولين على الماهية، فكما لا يعقل حملها على الماهية الموجودة أو المعدومة، بل على الماهية المعرأة عن الوجود والعدم، كذلك الطلب المتعلق بالفعل أو الترك لا يعقل أن يتعلق بالفعل المفروض حصوله أو الترك المفروض كذلك، ولا بالفعل المفروض عدم حصوله أو الترك المفروض عدمه؛ للزوم طلب الحاصل في الأول 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 المقدمة عدم ورود الأمرين على تقدير واحد ولو بالإطلاق؛ ليكونا في عرض واحد، فيؤول أمرهما إلى طلب الجمع بينهما على هذا التقدير، بل مقتضى الأمر بالأهم رفع هذا التقدير وهدمه، ومقتضى الأمر بالمهم طلب فعله

على هذا التقدير ومبنيًا عليه، ومتقتضاها - حينئذ - ضد الجمع؛ لعدم وقوعهما - حينئذ - على صفة المطلوبة لو كانا ممكني الجمع في حد ذاتهما.

ومنها: أن إطلاق كل واحد من الخطابين بالإضافة إلى حالتي فعل الآخر وتركه، هو الذي يوقع المكلف في كلفة الجمع بين الضدين؛ بحيث لو لم يكن لهما إطلاق لم يلزم منه محذور، فإذا رتب أحدهما على عكسيان الآخر؛ لم يلزم منه محذور طلب الجمع المحال.

والشاهد عليه: أنه إذا فرض الفعلان - في حد ذاتهما - ممكني الجمع، كقراءة القرآن والدخول في المسجد، فإنه لولا الترتيب يقعان على صفة المطلوبة عند اجتماعهما، ولا يقعان على صفة المطلوبة مع ترتيب طلب أحدهما على عدم الآخر، فعدم وقوعهما على صفة المطلوبة برهان إني على عدم مطلوبة الجمع، وإلا لماذا لم يقعا على صفة المطلوبة في فرض وقوعهما خارجاً؟! كما أن استلزام وقوعهما على صفة المطلوبة لوجود الشيء مع فرض ما أخذ علة لعدمه، برهان لمي على عدم مطلوبة الجمع؛ إذ المفروض إناطة مطلوبة المهم بعدم الأهم، ففعل الأهم كالعلة لعدم المطلوبة في المهم، فتحقق مطلوبة المهم مع تحقق علة عدمها، هو المحال المستلزم لاستحالة لازمه، وهو طلب الجمع.

وبالجملة: عدم مطلوبة الجمع - الذي هو مقتضى الترتيب - وتضاد الامتثالين - الذي هو مقتضى الترتيب - يستحيل أن يكون مانعاً^(١) عن الترتيب، فإن مقتضى الشيء لا يعقل أن يكون مانعاً عن تأثيره^(٢).

(١) كذا في الأصل، والظاهر أنه ينبغي أن تكون العبارة هكذا... يستحيل أن يكونا مانعين عن الترتيب.

(٢) يمكن أن تقرأ الكلمة - بحسب نسخة الأصل - (مقتضى الشيء) و (مقتضى الشيء)، فالتعليل المذكور - على أي من التقديرين - راجع لأحد المستحيلين، والمفروض أنه يعقل ←

فإذا عرفت هذه المقدمات تعرف: أنه لا مانع من الأمرين بضدين بنحو الترتيب، والنتيجة في غاية الوضوح، فلا حاجة إلى إعادة توضيحها. وفي هذه المقدمات - جُلا أو كُلا - مواقع للنظر لا بأس بالإشارة إليها، وبيان ما هو المناسب للقول بالجواز: أما المقدمة الأولى ففيها:

أولاً^(١) - أن إنكار جعل الشرطية وإرجاعها إلى الموضوع بملاحظة الخلف، وهو عدم كون الحكم مجعولاً تشريعياً؛ لترشحه حينئذ من المستثنى بالشرط

→ لكيها، ويمكن صياغة العبارة - بحيث يعود التعليل فيها إلى المحالين - هكذا: فإن مقتضى الشيء ومقتضاه لا يعقل أن يكونا مانعين عن تأثيره. (١) قولنا: (ففيها: أولاً: أن إنكار جعل الشرطية... إلخ). توضيح المقام: إن الباعث لهذا القائل^(٢) إلى إنكار الشرطية، بمعنى الوساطة في الثبوت وإرجاعها إلى الموضوع، وأن معنى اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة الحكم على المستطيع بالحج - أمران:

أحدهما - إن ظاهر أدلة الأحكام اشتغالها على أحكام كلية متعلقة بموضوعات خاصة، بنحو القضايا الحقيقية، وفعلية تلك الأحكام الكلية بفعلية تلك الموضوعات، من مقتضيات تعلق الحكم الكلي من أول الأمر بموضوعه الكلي، لا بسبب أمر آخر، ولو كانت هذه الأمور المسببة بالشرائط من قبيل الوسائط في ثبوت الحكم له لم يكن هناك جعل الحكم من الأول، بل كانت الأدلة متكفلة^(٣) للوعد بإنشائه عند حصول الشرط لا من جعل الحكم، ومن قبيل الإخبار به، ←

(أ) وهو المحقق الميرزا النائيني (قده) في رد القائلين بكون الشرط واسطة في الثبوت مطلقاً، أو في الجملة عليه المحقق الخراساني (قده)، راجع فوائد الأصول ١: ٣٤٠، وذكر ذلك مجملأً صاحب أجود التقريرات ١: ٢٨٨ بينما ذهب (قده) إلى كون الشرط واسطة في العروض أو موضوعاً للحكم كما في المصدرين

السابقين على الترتيب.

(ب) الصحيح: متكفلة بالوعد...

→ لا من قبيل إنشائه.

والجواب: أن إنشاء الحكم ليس عين جعل الحكم حقيقة، فإن للبعث - مثلاً - نحوين من الوجود: فتارة يوجد بوجوده الإنشائي الذي تمام حقيقته إيجاد المعنى بإيجاد لفظي عرضي، فإنه نحو من أنحاء استعمال اللفظ في المعنى، وأخرى يوجد بوجوده الحقيقي المناسب له في نظام الوجود، وهو المعنى الاعتباري الذي ينتزع من الإنشاء بداعي جعل الداعي، وبينهما فرق - كما بين الموجود بالحمل الأولي، والموجود بالحمل الشائع - فالأدلة متكفلة لإنشاء^(أ) الحق على تقدير كذا، والإنشاء المنشأ موجودان كالإيجاد والوجود من دون انفكاك، وحيث إن هذا الإنشاء متضمن لتعليق ذلك الأمر الاعتباري الذي هو حقيقة الحكم، فلا محالة لا يكون تامّ المنشئة إلا بعد تحقق المعلق عليه، فكما لا مجموع بالحقيقة كذلك لا جعل بالحقيقة؛ لاستحالة الانفكاك. نعم حيث إنه جعل ذات المنشأ مع التعليق، فيكون ذلك الأمر الانتزاعي مجعولاً بجعله بالقوة قبل حصول المعلق عليه، وبالفعل [بعد]^(ب) حصوله، ولا حاجة إلى جعل آخر. فان قلت: حقيقة الحكم اعتبار من الشارع تكليفاً ووضعاً، والاعتبار خفيف المؤنة، فله اعتبار معنى عند تحقق موضوعه، فالاعتبار الذي هو عين الجعل موجود فعلاً، والمعتبر أمر متأخر، فالجعل فيما لم يزل، والمجعول فيما لا يزال.

قلت: كل هوية - كانت متأصلة أو اعتبارية - لها نسبتان: نسبة إلى جاعلها ومن يقوم به، ونسبة إلى قابلها وما تحلّ فيه، والإيجاد بالاعتبار الأول، والوجود بالاعتبار الثاني: فإن أريد أن الإيجاد - الذي هو عين قيام الهوية الاعتبارية بالمعتبر - متحقق فعلاً، والوجود - الذي هو وجود ذات المعنى - متحقق في ظرفه، فهو عين انفكاك الوجود عن الإيجاد المتحدّين بالذات المختلفين بالاعتبار.

وإن أريد أن الإيجاد والوجود الاعتباري^(ج) بالفعل، لكن طرف ذلك الوجود الاعتباري متأخر، فهو اعتبار أمر متأخر، ففيه: أن التأخر ليس من شؤون المعنى والماهية، حتى يمكن اعتبار المعنى بآله من الشأن والصفة، بل التأخر بلحاظ الوجود، والمفروض أن المعنى المتأخر لا وجود له إلا هذا الوجود الاعتباري، فلا معنى لتأخره بهذا النحو من الوجود، مع كون

(أ) الصحيح: متكفلة بإنشاء..

(ب) في الأصل: عنه..

(ج) الصحيح: الاعتباريين..

مدفوع: بأنه خلط بين المقتضي والشرط ، فإنَّ المشروط لا يترشح من

→ الوجود الاعتباري المتحد بالذات مع الإيجاد الاعتباري فعلياً، ولا يعقل انفكاك الماهية عن الوجود، فمع تحققها بوجودها المفروض يكون الاعتبار والمعتبر فعليين .
وإن أُريد أنَّ الإيجاد الاعتباري والوجود الاعتباري والمعتبر بهذا الوجود فعلي، لكنه في مصبِّ مخصوص وفرض خاص ، ففيه: أنَّ تحقق ذلك التقدير إن كان موجباً لترقي هذا الوجود من حدٍّ إلى حدٍّ فهو فعلاً غير موجود بذلك النحو من الوجود الذي يترتب عليه الأثر المترقب، فهو خلف، وإن لم يكن دخیلاً في الترقي والخروج من حدٍّ إلى حدٍّ فلا معنى لجعله في ذلك التقدير الذي كان وجوده وعدمه على حدٍّ سواء.

ثانيها - أنَّ وساطة المسَمَّى بالشرط في الثبوت إما تكوينية أو تشريعية.

فإن أُريد الأولى: لزم خروج المجهول التشريعي المنبعث عنه عن كونه مجعولاً تشريعياً زمام أمره بيد الشارع الجاعل له، فإنه على الفرض من رشحات ما ليس زمام أمره بيد الشارع، وهو خلف.

وإن أُريد الثانية: فهو مُحال: لأنَّ القابل للجعل التأليفي ما كان من المحمول بالضميمة، دون ما كان من خارج المحمول، والعلة من قبيل الثاني، فيستحيل جعل العلة لشيء.
والجواب: أما إذا أُريد الأولى فيها ذكرناه في متن الحاشية من أنه خلط بين المقتضي والشرط، فإنَّ المعلول يترشح من العلة بمعنى السبب والمقتضي، لا من الشرط: بداهة أن الإحراق يترشح من النار، لا من الوضع والمحاذاة وبيوسة المحل، ومن الواضح أنَّ كلَّ فعل طبيعي أو إرادي ينبعث من فاعله، ولا يخرج عن كونه فعلاً له بدخالة أمر خارجي في فاعلية الفاعل أو قابلية القابل.

وأما إذا أُريد الثانية فتحقيق الحال: إنَّ الجعل التأليفي لا يختص بالمحمول بالضميمة، فإنَّ ملاك قبول شيء للجعل هو ما إذا لم يكن ضرورياً خارجاً عن حدِّ الجعل، نظير ذاتيات شيء، بالإضافة إلى ذاته، فإنَّ جعل الذات عين جعل ذاتياته، فكما لا معنى لجعل الإنسان إنساناً كذلك لا معنى لجعله حيواناً أو ناطقاً، ونظير لوازم الماهية التي لا تنفك عنها كالزوجة للأربعة، فإنَّ جعل الأربعة جعل الزوجية، فلا معنى لجعل الأربعة زوجاً.

وأما الأمور الانتزاعية - التي ليست ذاتية لذات منشأ الانتزاع، كجعل الجسم فوقاً - فهي قابلة للجعل التأليفي، غاية الأمر أنَّ سنخ المجهول - حيث أنه مقولة انتزاعية - يستحيل قبول^(١)

(١) الصحيح: قبوله..

شرطه، بل من مقتضيه، والسبب الفاعلي للحكم التشريعي هو الشارع، فعدم جعل الشارع لمجعوله إلا بعد تحقق ما أناطه به، لا يلزم منه ترشح المجعول التشريعي من غير الشارع، ولا يلزم أن لا يكون زمام أمره بيده.

الجعل استقلالاً، بل يتبع^(١) جعل منشأ انتزاعه.

وحينئذ فنقول: كما أن جزئية السورة للصلاة يستحيل جعلها ابتداء استقلالاً، ويصح جعلها بالأمر بالمركب منها ومن غيرها؛ حيث إن البعضية للمطلوب ليست من ذاتيات السورة، ولا من لوازمها الغير المنفكة عنها، بل لا موقع لها إلا مرحلة الطلب، فيصح جعلها بجعل مصحح انتزاعها، وهو الأمر بالمركب، وهكذا الشرطية للطهارة في المطلوبة، فإنها ليست من ذاتيات الطهارة، ولا من لوازمها الغير المفارقة عنها، بل موقع تحققها مرحلة تعلق الأمر بالصلاة المقيدة بالطهارة، فيصح جعلها بجعل مصحح انتزاعها، وكذلك شرطية الاستطاعة لوجوب الحج لالتزامية مصلحة الحج، فإن الأولى جعلتها بعين تعليق إيجاب الحج عليها، والثانية واقعية ماهوية، لا جعلية تكوينية ولا تشريعية.

فإن قلت: التكليف منشأ انتزاع الشرطية، والمنشأ متقدم بالذات على الأمر المنتزع عنه، فكيف يعقل أن يكون متأخراً عنه، ومعلولاً له، ولو بنحو تأخر المشروط عن شرطه؟

قلت: منشأ انتزاع الشرطية ذات المسمى بالشرط، فانه الذي يقوم الأمر به، فينتزع عنه عنوان الشرط، كما في كل عنوان، فإنه لا يوصف به إلا ما قام به مبدأ ذلك العنوان، والأمر كذلك في الجزئية، فإن منشأ انتزاعها ذات السورة مثلاً، فإنها الموصوفة بأنها جزء، فالمبدأ - وهو الأمر الانتزاعي الذي ليس له ما بعدهاء - قائم بها؛ لا بالأمر بالمركب، نعم الأمر بالمركب مصحح لانتزاعها، وليس مصحح انتزاع شرطية الاستطاعة لوجوب الحج نفس وجوب الحج ليعود المحذور، بل نفس الإنشاء المتضمن لتعليق وجوب الحج على الاستطاعة مصحح عنوانين متضايفين في وجوب الحج والاستطاعة، وهما عنوانا المشروطة والشرطية، فما هو متقدم على هذين العنوانين هو الكلام الإنشائي المشتمل على التعليق والترتيب، والمتأخر عن ذات الاستطاعة بالذات حقيقة البعث المنتزع عن الإنشاء بداعي جعل الداعي، فما هو المتأخر بالذات عن الشرط غير ما هو المتقدم بالذات عليه، كما أن عنواني المشروطة والشرطية

(١) في (ق): يتبع...

مع أنه لو لم يكن مانع من جعل شيء شرطاً إلا خروج المشروط عن كونه مجعولاً تشريعياً - فحيث إن الشرط مجعول فحدوث الحكم واقعاً يتبع

متضافان، لا علية بينهما، وإنما العلية بين ذاتيهما، كما في كل علة ومعلول. وبعد ما تبين أن هذا المعنى من العلية لا موقع له إلا مرحلة التكليف المجعول، فمقام ذاته هذه المرحلة التي هي عين الجعل التشريعي، فلا يخرج البعث الذي هو مجعول تشريعي عن كونه مجعولاً تشريعياً بترتبه على أمر كان ترتبه عليه بالجعل، وإنما يخرج عن الأصالة إلى التبعية، كما أن العلية الجعلية حيث أنها مجعولة بنفس الكلام الإنشائي؛ لأن حقيقتها انتزاعية، إنما لا تقبل الجعل الاستقلالي، لا الجعل التبعي كما في كل أمر انتزاعي، فإن جعله يتبع جعل منشأ انتزاعه أو مصحح انتزاعه.

ومن جميع ما ذكرنا تبين: أنه لا مانع من وساطة المسمى بالشرط للثبوت، فلا حاجة إلى إرجاعه إلى الموضوع بجعله عنواناً للمكلف، مع أن إرجاعه إلى الموضوع لا يخرج عن العلية، فإن دوران الحكم مدار الموضوع لا يكون إلا بنحو من العلية، فإن التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعلية ومعلولية أو المعلولية لعللة واحدة.

توضيحه: أن الحكم - من حيث تقوّمه بأطرافه من الحاكم، والمحكوم به، والمحكوم عليه - نظير الأعراض النسبية، فإنها تتوقف على موضوعاتها وعلى الخارج عنها، فإن مقولة الأيس - وهو الكون في المكان - له قيام بالكائن فيه قيام العرض بموضوعه، وله تعلّق بالمكان بحيث لولاه لا يعقل الكون الأيني، والموضوع والطرف للنسبة الخاصة بمنزلة الشرط لوجود هذه المقولة، ولا نعني بالشرطية إلا أنه لا بدّ منه في تحقّقه بسببه، فكذا المكلف بعنوانه طرف البعث النسبي بحيث لا بدّ منه في تحقّقه بإنشائه من فاعله، فلا بدّ من فرض وجوده في فرض وجود البعث، كما لا بدّ من تحقّقه خارجاً في موقع خروجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية والتحقيق.

وبما ذكرنا يظهر: أن إتعاب النفس في إخراج الشرائط عن كونها وسائط، وإدراجها تحت عنوان الموضوع بلا وجه أصلاً، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - أن الأثر المترقّب من جعلها موضوعات الأحكام - وهو عدم خروج الواجب المشروط عن كونه مشروطاً بتحقيق شرطه - لا يدور مدار الموضوعية، بل مترتب على إبقائه على ظاهره من كونه معلقاً عليه، فانتظر. [منه قدّس سره]. (ق. ط)

المجعول التشريعي - لا يخرج إلا عن الأصالة التبعية، لا عن التشريعية إلى التكوينية.

مع أن لازم هذا البيان عدم شرطية شيء للحكم واقعاً أيضاً، لا جعلاً فقط؛ لأن عدم تشريعيته بلحاظ ترتبه القهري على ذات الشرط، لا بلحاظ مجعولية الشرط.

وثانياً: إن إناطة الطلب أو المطلوب - بحيث لا يكون الطلب الإنشائي مصداقاً للبعث الحقيقي إلا بتحقيقه، ولا متعلقه موصوفاً بالمطلوبية إلا بتحقيقه - أمر معقول بحقيقة معنى الشرطية.

بيانه: أن الشيء ربما يكون دخيلاً في المصلحة المترتبة من الصلاة واقعاً، فما لم يقترن به الصلاة لا يترتب عليها الأثر المرغوب منها كالطهارة - مثلاً -، فدخلها حينئذ في فعلية أثر الصلاة واقعي، والشرطية واقعية؛ بمعنى مصحح فاعلية الصلاة لأثرها، أو متمم قابلية النفس للتأثر منها، كما هو معنى الشرط حقيقة.

وربما يكون دخيلاً في اتصاف طبيعة الصلاة بالمطلوبية، وحيث إن اتصافها بالمطلوبية لا موطن له إلا بلحاظ مقام الطلب، فلا بد أن يكون الدخل بلحاظ هذه المرحلة؛ بمعنى أن الصلاة ما لم تلحظ مقترنة بالطهارة لا تنتزع منها المطلوبية، وما لم تقع في الخارج مقترنة بها لا تكون مصداقاً للمطلوب بها هو مطلوب.

وهذا التوقف - والاناطة - إنما يتحقق بقوله: صل عن طهارة؛ بحيث لو لم ينشأ إلا الأمر بالصلاة لم تكن حالة منتظرة في انتزاع المطلوبية منها والشرطية في هذه المرحلة أيضاً بمعناها الحقيقي، فإن اقتران الصلاة بها - في مرحلة اللحاظ

وفي الخارج - متمم قابلية الصلاة لانتزاع المطلوبية منها، أو اتصافها بالمصادقية للمطلوب بها هو مطلوب.

فتوهم أن الشرطية الجعلية بمعنى التقييد - لا بالمعنى المعروف من الشرط - فاسد كما عرفت.

وهذا البيان بعينه جارٍ في شرط البعث:

فربما يُنشئ البعث نحو إكرام زيد بقوله: أكرمُ زيداً، فهذا الكلام الإيقاعي - المسوق بداعي جعل الداعي - لا يتوقف مصداقيته للبعث على لحاظ شيء أو وجود شيء.

وربما يُنشئ الأمر بالاكرام معلقاً على شيء بقوله: إن جاءك زيد فأكرمه، فلا محالة لا يصح انتزاع البعث الحقيقي فعلاً إلا بعد وجود ما أنيط به جعل الداعي.

وكما لا ينافي^(١) شرطية الطهارة للصلاة واقعاً مع شرطيتها الجعلية في مقام الطلب، كذلك لا منافاة بين توقف الأثر المرغوب من البعث على ثبوت شيء خارجاً، وتوقف انتزاع البعث من البعث الإنشائي على ثبوته خارجاً.

لا يقال: مرجع شرطية شيء للبعث الحقيقي إلى الشرطية الحقيقية؛ لأنه على الفرض شرط المصلحة، وهي شرط تحقق الإرادة، ومنها ينبعث البعث الحقيقي.

لأننا نقول: شرطيته للمصلحة لا تقتضي شرطيته لانتزاع البعث من الكلام الإنشائي؛ لأن المصلحة ليست بوجودها الخارجي شرط البعث والإرادة، وليست علة لوجودها العلمي الذي هو علة غائية وداعية إلى الإرادة؛ إذ ليس المعلوم بالذات ولا المعلوم بالعرض علة للعلم، وليس شرط المصلحة شرط

(١) الصحيح: إما (لا تتنافى شرطية الطهارة ... مع شرطيتها...) أو (لا تُنافي ... شرطيتها...).

دعوتها، بل شرط ثبوتها وترتيبها على البعث، فلا ينتهي أمر شرط المصلحة إلى الشرطية الواقعية لمقام البعث الحقيقي، بل لا تقيد ولا إناطة للبعث الحقيقي - من حيث صحة انتزاعه من البعث الإيقاعي الإنشائي - إلا في مرحلة البعث الإيقاعي، ومطابقة التقيد الخطابي للتقيد الواقعي لا توجب اتحاد التقيدين ورجوعهما إلى أمر واقعي، دون أمر جعلي، فإن نفس البعث - أيضاً - لا ينبعث إلا عن مصلحة واقعية، مع أنه جعلي تشريعي، فافهم جيداً.

وثالثاً: أن عدم خروج الواجب^(١) المشروط - بتحقيق قيده عن

(١) قولنا: (وثالثاً عدم خروج الواجب... إلخ).

بيانه متوقف على تمهيد مقدمة، وهي إن الإطلاق والاشتراط لها إطلاقات: أحدها - التوسعة والتضييق: كما هو المرسوم في اعتبارات الماهية من لحاظها مطلقة نارة، ومشروطة بوجود شيء أو عدمه أخرى، ولا يوصف بها الفرد الحقيقي أصلاً، ولذا ربما توهم^(٢) من^(٣) أن الطلب فرد حقيقي لا يقبل التقيد حتى يتصور فيه الإطلاق كما تقدم مع جوابه في البحث عن الواجب المشروط^(٤).

ثانيها - بمعنى التعليق وعدمه: وهذا جارٍ في الفرد، فله تعليق معنى جزئي على حصول شيء كملكية هذا الثوب بعينه لزيد بشخصه بعد الموت، فإن الجزئي قابل للتعليق، وإن لم يكن قابلاً للتضييق، لكنه لا يوصف بها الموجود الخارجي؛ إذ لا يعقل أن يكون الشيء موجوداً خارجاً ومع ذلك يكون أصل وجوده فعلاً معلقاً على أمر غير حاصل، وهذا المعنى لا يعقل أن يكون الواجب المشروط باقياً على مشروطيته بعد حصول شرطه، فإن التعليق إنما هو للشيء في حد ذاته أي بحيث إذا قيس إلى شيء قريباً يتوقف وجوده على وجوده، وربما لا يتوقف.

ثالثها - التعلق وعدمه^(٥): كتعلق العرض بموضوعه، فإنه يوصف به الموجود، ولا يخرج عن

(أ) انظر: مطارح الانظار: ٤٥ - ٤٦، كما نسبته المحقق الخراساني إلى الشيخ الاعظم، الكفاية: ٩٥ -

(ب) الأجدر حذف (من) من هذا الموضع.

(ج) راجع التعليل: ٢١.

(د) في (ط): التعليق وعدمه..

الاشتراط إلى الإطلاق - لا يتوقف على إرجاع الشرط إلى الموضوع، بل لو كان بمعنى الوسطة في الثبوت - ايضاً - كان كذلك لو لم يكن أولى بذلك، فإن 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 تقدم في الحاشية السابقة ما هو مناط الإشكال في الشرط المقارن وجوابه، وأن ترتب السقوط على فعلية التكليف، وتوجهه لا يعقل أن يكون بالرتبة؛ لمناقضة الثبوت والسقوط، وأن الإطاعة ليست علة للسقوط.

→ كونه متعلقاً به بوجود موضوعه.

وإذا عرفت ذلك نقول: إن المعاليل مختلف: فمنها: ما يتقوم أصل وجوده بوجود علته كالموجودات الإمكانية بالإضافة إلى مبدئها الواجبي، فإنها وجودات ربطية، ولي حدّ هويتها تعلقية^(أ) بمبدئها.

ومنها: ما يكون نحو وجودها وجوداً حلولياً ناعياً، كالأعراض فإنها بوجوداتها المستقلة في نفسها موجودة لموضوعاتها.

ومنها: ما يكون وجودها من حيث كون ماهيته من الأعراض النسبية يتقوم بأطرافها من الموضوع وغيره والحكم من حيث كونه بعناً نسبياً يتقوم بمتعلقه وبالمحكوم عليه بذاته أو بعنوانه، وقد مرّ أن الطرف لا يخرج عن كونه طرفاً بوجوده، وهذا تعرف أن الشرط إذا جعل عنواناً للمكلف لا يخرج عن كونه شرطاً للحكم بوجوده، مع صحة إناطة الموجود الخارجي بشيء.

وعليه نقول: كما أن البعث - من حيث كونه نسبة بين الباعث والمبعوث والمبعوث إليه - يتقوم بأطرافه، فيكون محفوظاً بأطرافه، كذلك إذا كان من جملة أطرافه المعلق عليه كمعجىء زيد في (إن جاءك زيد فأكرمه)، فإنّ حال هذا الطرف حال سائر الأطراف، فلا فرق في استنتاج هذه النتيجة بين جعل المسمى بالشرط عنواناً للمكلف، أو جعله معلقاً عليه الحكم في كونه طرفاً للبعث النسبي على أي حال، ودخيلاً في تحقق الحكم على أي حال، فافهم واستقم. [منه قدس سره]. (ق. ط)

(أ) كذا في الأصل، والأنسب: تعلقية.

وكذلك المعصية، وإلا لزم علّة 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 علته الباعثة على جعله، فراجع.

وأما ما استطرده^(١) - من عدم معقولية الشرط المتأخر، بل المتقدم - فقد بينا ما عندنا في مقدّمة الواجب، ولا يهمنا التكلم فيه من هنا، فراجع^(٢).
وأما المقدمة الثالثة، ففيها:

أولاً: أن الكلام في إطلاق الطلب وتقييده لا إطلاق المطلوب وتقييده، بفرض إهمال المطلوب فرض تعلّق الطلب بذات الفعل أو ذات الترك، لا فرض تعلّقه بالفعل المفروض حصوله أو المفروض عدمه، ومحذور طلب الحاصل والجمع بين التقييضين 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 أنيط بفرض عدم حصوله:

أما الأول: فلأن الأمر على الفرض من أجزاء علة وجود متعلّقه في الخارج؛ لفرض التسبب به إلى ذات الفعل، لا إلى سببه ولا إليه مع سبب آخر؛ ليكون علة العلة على الأول، وجزءها على الثاني.

ومع فرض كونه من أجزاء علة وجود متعلّقه في الخارج بلحاظ ضمنية إرادة المكلف، فلو كان الفعل الذي هو معلوله بما أنيط به أصل البعث لزم المحذور المزبور، وهو كون الشيء علة لنفسه سواء لوحظ الفعل أو الطلب

(١) المحقّق النابني (رحمه الله) في المقدّمة الثانية من مقدّمات الترتيب بحسب ترتيب المصنّف (قده)

لها عند قوله: (معقولية الشرط المقارن، بل لا يعقل غيره) في أوائل هذه التعليقة.

(٢) التعليقة: ١٧، وما قبلها.

المتعلق به.

وأما الثاني: فلأن المفروض كون الأمر علة للفعل، فلو كانت العلة منوطة بعدم الفعل لزم إناطة تأثيرها بعدم تأثيرها؛ لوحدة التأثير والأثر ذاتاً واختلافهما اعتباراً.

ولا يتوهم أنه محذور زائد على طلب الحاصل، لا أنه ينافي كون الطلب المنوط بفرض حصول متعلقه طلباً للحاصل، وذلك لأن الفرض 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 العلوي منوطاً به العلة - فرض علية الشيء لنفسه لا غير، فتدبره، فإنه حقيق به.

هذا، مع أن قيد الحصول وعدمه - لو كان قيداً للمطلوب - إنما يكون من طلب الحاصل إذا تعلّق طلب الوجود بالموجود، وأما إذا كان الكلام في تقييد المطلوب بنفسه وجعله مقترناً بنفسه - كما هو معنى التقييد - فلازمه اثنيّة الواحد حتى يكون هناك قيد ومقيد، وهذا غير محذور طلب الحاصل، فإن الطلب إن تعلّق^(١) بالموجود بهذا الطلب فمحذوره الخلف؛ لأن فرض وجوده بهذا الطلب هو فرض تعريته عن الوجود في الرتبة السابقة على الطلب، وفرض وجوده في مرتبة تعلّق الطلب خلاف ذلك الفرض.

وإن تعلّق الطلب بإيجاد الموجود بغير شخص هذا الطلب، فمحذوره أن الموجود لا يعرضه الوجود، فإن المماثل لا يقبل المماثل، كما أن المقابل لا يقبل المقابل.

وثانياً: إن الإطلاق ليس إلا تسرية الحكم لجميع أفراد المطلق بها هي

(١) قولنا: (فإن الطلب إن تعلّق .. إلخ).

هذا بيان لمحذور طلب الحاصل. [منه عفى عنه].

أفراد ذات المطلق، لا بمعنى الجمع في القيود، فمعنى إطلاق الطلب لفرض الحصول وعدمه، عدم دخول الحصول وعدمه في وجود الطلب، لا دخل وجوده وعدمه معاً؛ حتى يلزم من الإطلاق الجمع بين محذور طلب الحاصل، ومحذور الجمع بين النقيضين.

بل الإطلاق إنما يستحيل في فرض استحالة التقييد؛ لأنه بالإضافة إلى التقييد متقابلان بتقابل عدم والملكة، فإذا استحال التقييد، فليس عدمه عدم ما من شأنه التقييد؛ حتى يمكن الإطلاق، وهذا يمنع عن الإطلاق اللحاظي المولوي، فإن قيام المولى مقام الإطلاق من هذه الجهة مع استحالة التقييد لغو. وأما الإطلاق الذاتي - وهو ثبوت الطلب مقارناً للفعل ومقارناً للترك - فهو معقول، فإنه عدم التقييد بمعنى السلب المقابل للإيجاب ويستحيل خروج الشيء عنها معاً، كما هو واضح.

ومن البين: أن المانع من الترتيب ورود الطلبين على تقدير واحد، فتقييد طلب الأهم بتركه محال، وهو المضّر بالترتيب، لا أن إطلاقه الذاتي أو إطلاقه اللحاظي على فرض إمكانه يضرّ بالترتيب؛ إذ ليس لازمه ورود الطلبين على تقدير؛ ليكونا عرضيين لا طوليين.

وثالثاً: أن لازم ورود الطلبين على تقدير واحد وإن كان طلب الجمع، لكنه إنما يصحّ إذا لم يكن ذلك التقدير تقدير ترك أحدهما - كما فيها نحن فيه - فإذا فرض محالاً 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 ضدّ الجمع بالنسبة إلى فعل المهم؛ لأنّ القيد هو عدم الأهم مطلقاً، لا عدمه حال وجوده بالفرض. والأول محال لا يوجد في الخارج ليتمكن وقوعه على صفة المطلوبة، والثاني ممكن يقع على صفة المطلوبة، وفرض وقوع المحال - أيضاً - لا يقتضي

فرض وقوع المهم على صفة المطلوبة؛ لأن نسبة وجود الأهم حال عدمه وعدمه المفروض إلى وجود المهم على حد سواء.

وفرض الأول يستدعي عدم وقوعه على صفة المطلوبة، وفرض الثاني يستدعي وقوعه على صفة المطلوبة، فهذا الفرض يستدعي محالين:

أحدهما: في طرف الأهم، وهما اجتماع النقيضين، وثانيهما في طرف المهم، وهو ارتفاع النقيضين، لأنه لم يتحقق الأهم محضاً لثلا يقع المهم على صفة المطلوبة، ولم ينعدم الأهم محضاً ليقع على صفة المطلوبة، فلا هو واقع على صفة المطلوبة، ولا غير واقع على صفة المطلوبة.

فتوهم: أن ورود الطلبين على هذا التقدير يقتضي الأمر بالجمع ووقوعهما على صفة المطلوبة ولو بفرض وقوع المتعلقين في الخارج. مدفوع: بما عرفت.

ومنه تعرف أن تكلف دفع الإطلاق والتقييد في طرف الأهم ليس بمهم، كما توهم، بل النافع للمجوز تقييد طلب المهم بعدم الأهم، فإنه المصحح للأمر بضد الجمع، وعدم طلب الجمع، فافهم جيداً، فإنه دقيق جداً.

وأما المقدمة الرابعة فيرد عليها: أن ما ذكر فيها من أن لازم إطلاق طلب كل من الضدين - لحالتي فعل الآخر وتركه - طلب الجمع بينهما مخدوش بما ذكرنا سابقاً^(١): أن الإطلاق ليس جمعاً بين القيود؛ ليكون لازمه طلب كل واحد على تقدير فعل الآخر أو مقترناً بفعل الآخر؛ ليكون طلباً للجمع بين الفعلين، بل الطلب فيهما لا على تقدير، وبمعنى عدم دخل فعل الآخر وتركه في فعلية الطلب.

(١) في نفس هذه التعليقة عند قوله: (وثانياً - أن الإطلاق ...)

نعم لازم تعلق الطلبين لا على تقدير طلب مالهها المعية الزمانية في المطلوبة، لا طلب معيتها في الزمان؛ ليقال بأنه لا يعقل أن يكون طلب أحدهما - مترتباً^(١) على عدم الآخر - طلب معيتها في الزمان.

وبالجملة: طلب فعلين لها المعية الزمانية بحسب فرض الطالب محقق حتى في الأمرين المترتبين، وطلب معيتها في الزمان غير لازم حتى في الأمرين المطلقين.

وأما التقييد بوقوعها على صفة المطلوبة - لو فرض وقوعها محالاً - 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 محالاً في فرض تركه.

مركزية كليات علوم إسلامية

فالتحقيق: أن طلب مالهها المعية الزمانية إنما يستحيل حيث إن القدرة الواحدة^(٢) لا تفي بهما، وأما مع الترتب فالقدرة الواحدة تفي بهما؛ إذ مع إعمال

(١) حال من (أحدهما).

(٢) قولنا: (حيث إن القدرة الواحدة.. إلخ).

وهذا البيان نعرف أنه لا يتوقف الحكم بترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم على ورود خطاب يتكفل لترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم، بل بمجرد إحراز أهمية أحد الطرفين من الآخر يكفي في الحكم عقلاً بترتب أحدهما على عصيان الآخر عقلاً، وتقييد إطلاق الأمر بالمهم بما يخرج عن المراحة للأمر بالأهم، كما أنه يتبين من هذا البيان أن القدرة على الأهم والمهم فعلية، ولا يتوقف فعلية القدرة على المهم على عصيان الأمر بالأهم، بل القدرة حيث إنها القوة المنبثقة في العضلات، فهي فعلية، ومقدورية كل من الأهم والمهم في حد ذاتها هي كونها في مرحلة القوة ما بالقوة، ولا مانع من كونها كذلك إنما الممنوع فعلية ما بالقوة منها بإعمالها في كليهما.

القدرة في فعل الأهم لا أمر بالمهم، ومع عدم إعمالها فيه لا مانع من إعمالها في فعل المهم، فلا مانع من فعلية أمره مع فعلية الأمر بالأهم؛ حيث لا يسقط الأمر به بمقارنته لعدم إعمال القدرة في أمثاله.

والتحقيق الحقيقي بالتصديق في تجويز الترتب هو: أن الأمر بالإضافة إلى متعلقه من قبيل المقتضي بالإضافة إلى مقتضاه، فإذا كان المقتضيان المتنافيان^(١) متعلّقه من قبيل المقتضي بالإضافة إلى مقتضاه، والغرض من كل منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له، فلا محالة يستحيل تأثيرهما وفعلية مقتضاهما وإن كان المكلف في كمال الانقياد.

وإذا كان المقتضيان مترتبين - بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر - فلا مانع من فعلية مقتضي الأمر المترتب، وحيث إن فعلية أصل اقتضاء المترتب منوطة بعدم تأثير المترتب عليه، فلا محالة يستحيل مانيته عن تأثير الأمر المترتب عليه. إذ ما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعلية

→ ومنه بندفع توهم: ابتناء الترتب على الطولية الاصطلاحية في الأمرين بتقريب:

أن المهم يتوقف على القدرة، والقدرة متوقفة على عصيان الأمر بالأهم، وهو متأخر عن الأمر بالأهم، فيتأخر الأمر بالمهم عن الأمر بالأهم بمرتين، فلا يتزاحمان؛ فيورد عليه: بأن عصيان الأمر بالأهم وإطاعة الأمر بالمهم متقارنان، كما في الضدين مطلقاً؛ حيث إنه لا توقف لفعل أحدهما على عدم الآخر، وكذلك لا توقف لمبادئ أحدهما على عدم المبادئ للآخر، فينهدم حينئذ أساس الترتب.

وجه الاندفاع: ما عرفت من فعلية القدرة وعدم توقفها على عصيان الأمر بالأهم، بل إعمالها في أحدهما يزاحم إعمالها في الآخر، ومع عدم إعمالها في فعل الأهم لا مانع من إعمالها في فعل المهم، فما يتكرر في كلمات المجوزين للترتب من التعبير بالطولية لا يراد منها إلا مجرد الترتب الراجع للتزاحم بين فعلية الأمر بالأهم وفعلية الأمر بالمهم، فافهم، وتدبر. [منه قدس سره].

(١) في الأصل: المتنافيان.

مقتضى سبب من الأسباب يستحيل أن يزاحمه في التأثير، ولا مزاحمة بين المقتضيين إلا من حيث التأثير، وإلا فذوات المقتضيات بها هي لا تزاحم بينها. فان قلت: حيث إن الأمر بالأهم بداعي جعل الداعي وانبعث المكلف، فمع عدم الانبعث في زمان يُترقّب منه الانبعث كيف يُعقل بقاؤه؟! فإن الأمر بطرد العدم بعد تحقق العدم مُحال، فإن رفع النقيض حال تحقق النقيض مُحال. قلت: الأمر الحقيقي هو جعل ما يمكن أن يكون^(١) داعياً، والأمر بالأهم حال عصيانه على إمكانه الذاتي والوقوعي، وإن كان الدعوة بعد تحقق النقيض ممتنعة، إلا أنه امتناع بالغير، والإمكان الذاتي والوقوعي لا ينافي الامتناع

(١) قولنا: (الأمر الحقيقي جعل ما يمكن أن يكون... إلخ).

توضيحه: إن متعلق التكليف لا بد من أن يكون في نفسه ممكناً ذاتاً، وبحيث لا يلزم - من فرض وقوعه أو لا وقوعه - مُحال ليكون ممكناً بالإمكان الوقوعي، وبحيث ينبعث من إحدى القوى المنبثة في العضلات ليكون ممكناً بالإمكان الاستعدادي، فإذا كان الفعل ممكناً - ذاتاً ووقوعاً واستعداداً - صحّ تعلّق التكليف به، وإلا فلا.

ومن الواضح أن متعلق التكليف ليس الموجود المحقق، ولا المعدم المحقق، فإن الضروري وجوداً أو عدماً غير قابل للجعل التكويني، فلا يقبل تعلّق الجعل التشريعي به، بل الوجود المفروض أو العدم المفروض بإخراجه من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية والتحقيق، فإذا كان الوجود المفروض مثلاً ممكناً - بالأنحاء المتقدمة اللازمة - صحّ تعلّق التكليف به، فلا ينافي وجوبه بالاختيار، وامتناعه كذلك، فإن الوجوب بالغير والامتناع بالغير - أي بإعمال قدرته وإرادته في إيجاد أو إعدامه - غير متنافٍ لكونه مقدوراً وممكناً بالإمكان الاستعدادي.

ومن البين أن الأمر بالإيجاد ليس إلا أمراً بطرد العدم البديل، فلا ينافي تحقق العدم البديل؛ إذ ليس الأمر بالإيجاد أمراً بقلب العدم البديل إلى الوجود البديل ليكون محالاً، ولا أمراً بالوجود المقارن للعدم البديل ليكون محالاً، بل أمر بالإيجاد الذي هو بديل العدم البديل في الزمان الخاص، فلا منافاة بين الأمر بالوجود المفروض - الذي هو بديل العدم المفروض - وتحقيق الوجود المفروض خارجاً أو تحقق العدم المفروض خارجاً، فتدبر جيداً. [منه قدس سره].

الغيري، وإلا لم يكن ممكن أبداً؛ إذ الماهية تكون حال وجودها واجبة بالغير، وحال عدمها بعدم العلة ممتنعة بالغير، فمتى تكون ممكنة ذاتاً ووقوعاً؟

ومنه علم: أن الأمر بطرد العدم البديل مع تحقق العدم البديل - بمعنى جعل ما يمكن أن يكون مقتضياً لطرده - معقول وإن امتنع طرده بالغير.

كما أنه تبين: أن قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية - من حيث عدم إمكان إرادتين تكوينيتين مترتبتين - باطل، فإنه مع الفارق؛ لأن الإرادة التكوينية هي الجزء الأخير من العلة التامة للفعل، فلا يعقل إناطة إرادة أخرى بعدم متعلق الأولى مع ثبوتها، بخلاف الإرادة التشريعية، فإنها ليست كذلك، بل الجزء الأخير لعل الفعل إرادة المكلف، فهي من قبيل المقتضي، وثبوت المقتضي مع عدم مقتضاه لا مانع منه.

وخلو الزمان وإن كان شرطاً في تأثير المقتضي أثره، إلا أن خلوه عن المزاحم في التأثير شرط، لا خلوه عن المقتضي المقرون بعدم التأثير، فإما لا اقتضاء لأحدهما، وإما لا مزاحمة للمقتضي.

وربما يتوهم هنا شبهة أخرى؛ وهي اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي؛ لأن نقيض الأهم - الملازم لفعل المهم - حرام؛ لاقتضاء الأمر بالشيء حرمة ضده العام الذي ليس فيه كلام، مع أن فعل المهم واجب، وقد تقدم سابقاً: عدم معقولية اختلافهما في الحكم، وإن لم نقل بسراية حكم أحد المتلازمين إلى الآخر. ويندفع: بأن الكلام في الضدين اللذين لهما ثالث، وإلا فوجود أحدهما ملازم قهراً لعدم الآخر وبالعكس، فلا معنى للحكم على ملازمه رأساً وفيما كان لهما ثالث وإن سلمنا التلازم، إلا أن المانع من اختلاف المتلازمين في الحكم اللزومي لزوم التكليف بما لا يطاق، وهذا المحذور غير جارٍ هنا؛ لأن الإتيان بالأهم رافع لموضوع امتثال الأمر بالمهم، وبعد اختيار عصيان الأمر بالأهم وثبوت العصيان ليس الحكم اللزومي بالمهم إلقاء له فيما لا يطاق، فاختلاف

المتلازمين إنما يضرّ فيها إذا لم يكن هناك ترتّب.

وربما ينسب إلى بعض الأعلام^(١) 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 منافٍ لفرض الأهمية، فإن مقتضى الأهمية جواز ترك المهمّ إلى فعل الأهمّ، ومنافٍ لفرض طلب المهمّ على تقدير ترك الأهمّ، ومعه كيف يعقل حرمة تركه الموصل أيضاً؟!

وإن كان الثاني فحرمة ترك المهمّ حينئذ نقضه ترك الترك الغير الموصل، لا فعل المهمّ، بل له لازمان: أحدهما الترك الموصل، والآخر فعل المهمّ، ولا يسري الحكم إلى لازم النقيض، ومع فرض السريان أو فرض مصداقية الفعل لترك الترك يكون الفعل - حيث أنّه له البدل - واجباً تخييراً، مع أن وجوب المهمّ تعييني بناء على ثبوته.

ويندفع: باختيار الشقّ الأول؛ ومقتضى أهمية 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 أن إيجاب المهمّ ليس من ناحية حرمة ترك المهمّ، بل لدليله المقتضي لحرمة نقيضه عرضاً.

وتوهم تخريرية الوجوب بوجه آخر قد تقدّم في الحاشية السابقة^(٢) مع جوابه كما أشرنا إليه آنفاً^(٣)، مع أنّه لو فرض قيام الدليل على حرمة ترك المهمّ

(١) هو المحقق الشيرازي - مدّ ظله العالی - كما في هامش الاصل.

(٢) عند قوله: (وأما ما عن بعض أعلام العصر...).

(٣) وذلك بقوله قبل أسطر: (ومع فرض السريان).

على تقدير ترك الأهم - كما هو معنى الترتب - فنقيضه الواجب هو ترك الترك
على هذا التقدير أيضاً، وليس لترك الترك في هذا التقدير إلا لازم واحد أو
مصادق واحد، وهو الفعل؛ إذ لا يعقل فرض الترك الموصل في تقدير ترك الأهم
للزوم الخلف، فليس للفعل حينئذ عدل وبدل حتى يكون وجوبه تخييراً فتدبر
جيداً.

ثم إن إصلاح الأمرين بنحو الترتب إنما هو لدفع محذور التكليف بما لا
يطاق، وأما من سائر الجهات فلا^(١) يجديها الترتب، فإذا قلنا بمقدمية ترك الضد

(١) قولنا: (وأما من سائر الجهات فلا ... إلخ).

فإن المانع حينئذ اجتناع الوجوب والحرمة، وامتناع التقرب بالمبغوض، زيادة على محذور
الترتب، وهو التكليف بما لا يطاق، وارتفاع المحذورين المتقدمين يدور مدار تعدد الوجود،
والترتب اجنبي عن اقتضاء تعدد الوجود. وأما من حيث محذور التكليف بما لا يطاق فعاله
حال ما إذا لم يكن هناك حكم آخر فإن الترك إذا كان واجباً بوجوب مقدمي، فلا يوجب
وجوب نقيضه ذاتاً وحرمة نفسه عرضاً إلقاء المكلف فيها لا يطاق، فإن الفرض وجوب نقيضه
المستتبع لحرمة الترك في ظرف عصيان الأمر بالأهم بمقدماته، فمع عدم إعمال قدرته في فعل
الأهم لا مانع من إعمال قدرته في فعل المهم، وليس وجوبه ولا حرمة تركه - عرضاً مبنياً على
عصيان الأمر بالأهم - منافياً للأمر بالأهم من حيث التكليف بما لا يطاق، من دون فرق بين
التقريب المذكور في المتن - وهو وجوب ترك المهم وحرمة عرضاً - والتقريب الآخر، وهو
وجوب فعل المهم وحرمة عرضاً - لوجوب تركه مقدمة - المستتبع لحرمة نقيضه.

ومن الواضح أنه ليس تقدير ترك الأهم تقدير ترك مقدمته - وهي ترك المهم - حتى لا
يعقل الأمر بفعل المهم مبنياً على ترك تركه المساوق لفعله، فإن الكلام في الضدين الذين لها
ثالث، فمع ترك الأهم له فعل المهم وتركه.

فإن قلت: تارة يقال: بهانعية حكم الضد عن حكم ضده؛ للزوم التكليف بما لا يطاق،
فيجانب؛ بأن الترتب يرفعها حيث لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق.

وأخرى يقال: بهانعية الحكم المضاد لحكم المهم مع استحالة الترتب بين هذين الحكمين
المتضادين، وهذا محذور آخر حيث لا قدرة نفي بامتنال وجوب الفعل ووجوب تركه، أو وجوب
الفعل وحرمة تركه عرضاً، أو وجوب الترك وحرمة عرضاً.

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، وجوبه - حيث إنه مقدمي - يتبع الوجوب المتعلق 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 إلا الحرمة؛ لاستحالة وجوبه المقدمي في هذه المرتبة.

لانا نقول: بعد ما كانت الذات واحدة - وهي محفوظة في هذه المرتبة - فلا يعقل أن تكون من حيث نفسها واجبة، ومن حيث مرتبتها المتأخرة عن مرتبة الذات محرمة؛ لما ذكرنا في محله^(١)؛ أنّ مناط رفع التضادّ ليس اختلاف الموضوع بالمرتبة، بل بالوجود.

مرآة كاشفة عن علوم راسخين

→ قلت: المانع - كما مرّ - لزوم الجمع بين المطلوبين، وكما لا يؤول طلب الأهمّ وطلب المهمّ مبنياً على ترك الأهمّ إلى طلب الجمع بينهما، كذلك لا يؤول إلى طلب الجمع بين الأهمّ بمقدماته وبين فعل المهمّ، فمجرد بقاء حكم الترك لا يمنع عن وجوب نقيضه أو حرمة نفسه عرضاً مع عدم الرجوع إلى طلب الجمع، بحيث لو فرض اجتماع الأهمّ بمقدماته وفعل المهمّ لم يقع على صفة المطلوبة إلا فعل الأهمّ ومقدماته التي منها ترك المهمّ دون فعله.

ومع ذلك فالمسألة لا تخلو عن إشكال، فإنّ عدم وقوع فعل المهمّ على صفة المطلوبة من ناحية ترتب وجوبه على ترك الأهمّ، فلذا لو فرض وقوع فعله وتركه معاً محالاً مع فعل الأهمّ لا يقع فعل المهمّ على صفة المطلوبة، ويقع تركه مع فعل الأهمّ على صفة المطلوبة، بخلاف ما إذا فرض ترك الأهمّ ووقوع المهمّ فعلاً وتركاً على فرض المحال، فإنه لا بدّ من وقوع كليهما على صفة المطلوبة لعدم ترتب طلب فعل المهمّ على ترك ترك المهمّ؛ لما عرفت من استحالة ترتبه هكذا، وعدم استنتاج الترتب المفيد من ترتبه، فلا محالة يجب وقوعها على صفة المطلوبة، فيعلم منه أنّ لازمه طلب الجمع بين الفعل والترك، وهو محال، فتدبر. [منه قدّس سره].

(١) وذلك في أوائل هذه التعليقة عند قوله: (وأما ثالثاً فلأنّ ملاك...).

وأما توهم: أن المقدمة^(١) لسبقها على ذبيها لا يعقل أن تتحصص من قبل ذبيها بحصتين حتى يصح عروض الحكمين.

فصدفوع: بما قدّمناه - في البحث عن المقدمة الموصلة - من أن سبق المقدمة على ذبيها لا ينافي عروض عنوانين متضايفين متلازمين عليهما؛ بحيث يكون الملاك المقتضي للوجوب المقدمي في تلك الحصة الملازمة لذيها، كما ذكرنا؛ أن ذات العلة متقدمة على المعلول، والعلة مضايقة للمعلولية، لا سبق ولا لحوق فيهما، فراجع.

وربما يصح الضد العبادي - حتى على القول بالمقدمة ووجوب المقدمة المستلزم لحرمة نقيضها - بنظير ما مرّ في البرهان الثاني على الترتب، ومحصله: أن الضد إذا كان له أضداد فإتبعته لكل واحد من الأضداد غير مانعيته للآخر، فسد باب عدم الضد من ناحيته غير سد باب عدم ضد آخر من ناحيته، ومقدميته للضد الأهم تقتضي تفويته من هذه الجهة لا من سائر الجهات، ونقيضه حفظه من هذه الجهة لا من سائر الجهات، فهو المبعوض، دون حفظه وسد باب عدمه من جميع الجهات، فلا مانع من محبوبية حفظه وسد باب عدمه من سائر الجهات.

وفيه: إن رجّع الأمر إلى المقدمة الموصلة وأن ترك المهم إلى فعل الأهم - والموصل إليه واجب لا تركه المطلق - فالفعل ليس نقيضاً للترك الموصل حتى يكون حراماً، فهو أمر قد تقدّم الكلام فيه، وبينما ما عندنا هناك حتى على القول بالمقدمة الموصلة.

(١) قولنا: (وأما توهم أن المقدمة... إلخ).

هذا جواب آخر في مقام تصحيح رفع التضاد بتعدد الموضوع، إلا أن هذا الجواب غير صحيح بما ذكر في المتن، فالجواب الصحيح ما ذكرناه. [منه قدس سره].

وأما إن لم يرجع إلى التصحيح من ناحية المقدمة الموصلة ففيه:
 أن وجود المهم بوحده مضاد لجميع أضداده ومانع عنها، وتركه مقدمة
 لكل واحد واحد منها، ولا يتعدّد هذا الواحد بإضافته إلى أضداده وبكثرة
 اعتباراته، فإن مطابق طرد جميع أعدامه المضافة إلى أضداده شخص هذا
 الوجود، وأما استناد قوات الضدّ الأهم إلى الصارف - دون فعل المهم - فلم يلزم
 عدم الأهم من قبل المهم حتى يكون تركه سدّ باب عدم الأهم من قبله، فمرجه
 إلى اعتبار المقدمة الموصلة، وإلاّ لكفى في مقدّمته أنه في نفسه مما يتوقّف عليه
 سدّ باب عدم الأهم، وإن لم يستند فتح باب عدمه إليه فالترتب مع المقدّمية غير
 مفيد.

١٢٣ - قوله [قدّس سرّه]: (إلاّ أنه كان في مرتبة الأمر بغيره
 اجتماعهما... الخ) (١).

لا يخفى عليك أن الأمر بالمهم: إن كان مترتباً على عصيان الأمر بالأهم،
 فالأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالأهم بمرتبتين؛ لتأخر الأمر بالمهم عن العصيان
 تأخر المشروط عن شرطه طبعاً، والعصيان كالإطاعة متأخر عن الأمر بالأهم
 طبعاً لوجود ملاك التقدّم والتأخر الطبيعيين؛ حيث لا يمكن وجود الإطاعة أو
 العصيان إلّا والأمر موجود، ولكن يمكن وجود الأمر ولا إطاعة أو لا عصيان.
 ومن الواضح: أن التقدّم والتأخر متضايفان، فإذا كان الأمر بالمهم
 متأخراً عن الأمر بالأهم طبعاً، كان الأمر بالأهم متقدّماً عليه طبعاً، فلا يعقل
 المعية في الرتبة مع التقدّم والتأخر الرتبيين الطبيعيين.

وأما إن كان الأمر بالمهم مترتباً على ترك الأهم، فلا تقدّم ولا تأخر
 طبيعيين بالإضافة إلى الأمرين؛ لأن ترك الأهم وإن كان شرط الأمر بالمهم،

(١) كفاية الاصول: ١٣٤/١٣ - ١٤.

فيتأخر عنه الأمر بالمهم طبعاً، لكن ترك الأهم لا تأخر له عن الأمر بالأهم،
كتأخر عنوان عصيان الأمر عن الأمر.

وتأخر الفعل - الذي هو معلول للأمر به تأخر المعلول عن العلة بالعلية -
لا يقتضي تأخر نقيضه عن الأمر بالأهم؛ لما مرّ مراراً: أن التأخر والتقدم لا
يكون إلا بملاك يقتضيها، ووجود المعلول له الاستناد إلى العلة، فلها التقدم
بالعلية، وأما عدم المعلول فليس له الاستناد إلى علة الوجود؛ كي يكون لها
التقدم بالعلية عليه، وتقدم عدمها على عدمه تقريباً لا دخل لتقدم وجودها عليه.
وعلى هذا فلا تقدم ولا تأخر للأمر بالأهم والأمر بالمهم، ولا أظن أن
يكون نظره الشريف - قدس سره اللطيف - إلى التقدم والتأخر الطبيعيين
الرتبيين^(١)، بل نظره (قدس سره) - كما ترشد إليه عبارته - إلى أن الأمر بالأهم
لإطلاقه الذاتي متحقق كلما تحقق الأمر بالمهم، والأمر بالمهم لا يتحقق كلما تحقق
الأمر بالأهم، ولكنك قد عرفت ما يتعلق بالمقام من النقص والإبرام في الحاشية
المتقدمة.

١٢٤ - قوله [قدس سره]: (مع أنه يكفي الطرد من طرف الأمر
بالأهم... الخ)^(٢).

المطاردة من الطرفين - كما هو صريح العبارة - مبنية على كون الملاك
فعلية الأمرين، وقد مرّ الكلام فيه، وأما الطرد من طرف الأمر بالأهم فقط فليس
بذلك الملاك، بل يمكن أن يوجه بوجه آخر:
وهو أن تمامية اقتضاء الأمر بالمهم؛ حيث إنها بعد سقوط مقتضى الأهم
عن التأثير، فلا يعقل أن يزاحمه في التأثير، لكن الأمر بالأهم لم يسقط بعدم

(١) في الاصل: الطبيعي الرتبي...

(٢) كفاية الاصول: ١٣٥/١٣.

التأثير عن اقتضائه للتأثير، ولذا لا يسقط الأمر بالأهم بمقارنة عصيانه، بل بمضي زمانه، فحيث انه بعد^(١) يقتضي التأثير، فيزاحم المقتضي الآخر في التأثير.

وجوابه: ما عرفت من أن المقتضي، وإن كان في طرف الأهم موجوداً، لكنه لا يترقب منه فعلية التأثير بعدم مقارنته لعدم التأثير، وإلا لزم الخلف أو الانقلاب أو اجتماع النقيضين، وما لا يترقب منه فعلية التأثير لا يزاحم ما له إمكان فعلية التأثير بحيث لا يمتنع تأثيره ذاتاً ووقوعاً وبالفير فتدبر جيداً.

إلا أن هذا الوجه إن كان في تصور الطرد من طرف الأهم فقط وجبهاً، لكنه ربما لا تساعده العبارة.

١٢٥ - قوله [قدس سره]: (نعم فيما إذا كانت موسعة، وكانت مزاحمة... الخ)^(٢).

الكلام تارة في صحة الأمرين بالموسع والمضيّق ولولا بنحو الترتب، وأخرى في صحة إتيان الموسع في زمان المضيّق بداعي الأمر، ولو لم يكن هناك أمر بالفرد المزاحم، ولولا بنحو السراية، بل بنحو سعة الطبيعة له أيضاً؛
أما الأول: فالأمر بالموسع من حيث أجزاء الوقت، إن رجع إلى التخيير الشرعي، أو تعلق بالطبيعة السارية إلى أفرادها، أو تعلق بالطبيعة الملحوظة بنحو يسع هذا الفرد المزاحم، فلا يعقل اجتماع الأمرين - المضيّق والموسع -؛
لأنه من طلب الضدين في خصوص زمان.

وتوهم جوازه: نظراً إلى أن المانع من التكليف بها لا يطاق ليس إلا

(١) الظاهر انه (رحمه الله) استعمل (بعد) هنا. بمعنى (لا يزال).

(٢) كفاية الاصول: ٥/١٣٦.

اللغوية، وهي مسلمة فيما إذا كان نفس الفعل غير مقدور كالطيران إلى السماء، وأما إذا كان نفسه مقدوراً فلا يلزم اللغوية؛ إذ يكفي في ثمرة وجود الأمر أنه لو أراد المكلف عصيان الواجب المعين يقدر على إطاعة هذا الأمر.

مدفوع: بأن الأمر إذا كان بداعي جعل الداعي - كما هو محل 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 أن هذه الثمرة موجودة، وهي أن المكلف لو عصي 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 المقدور 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 بضد الواجب المضيق بوجه من الوجوه، وتقام الكلام فيه سيجيء^(١) - إن شاء الله تعالى - في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

لكنه مع القول بهذا المبنى يُشكل هنا أيضاً: بأن الطبيعة حيث إن 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

المزاحم، فيكون الأمر بها في هذا الزمان أمراً بالمزاحم حقيقة، بخلاف باب اجتماع الأمر والنهي، فإن الأفراد هناك عرضية، ففي كل زمان لطبيعة الصلاة أفراد مزاحمة وأفراد غير مزاحمة، فالطبيعة في كل زمان مقدور عليها.

وأما الثاني ففيما إذا لم يكن هناك أمر بالفرد المزاحم ولا بالطبيعة التي تسعه، فصریح المتن إمكان إتيانه بداعي الأمر؛ لتعلق الأمر بالطبيعة التي تسعه بها هي طبيعة الصلاة، لا بما هي مأمور بها، والعقل لا يفرق بين هذا الفرد المزاحم وغيره في فرديته للطبيعة التي أمر بها بما هي طبيعة.

ويشكل ذلك: بأن دعوة الأمر إلى شيء يستحيل بلا تعلق له به، والاشتراك في الطبيعة وفي الغرض يصحح الإتيان بهذا الداعي، لا أنه يصحح 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^(١) (قدس سره): من صحة الإتيان بداعي الأمر حتى على القول بتعلقه بالفرد، مع أن المفردات متباينة، والأمر بالفرد الغير مزاحم لا يعقل أن يدعو إلى المباین وهو الفرد المزاحم.

فالوجه فيه: ما أُشير إليه في كلامه^(٢) من الاشتراك في الغرض، مع أن المفردات - أيضاً - لها طبائع جامعة، فيرجع الأمر إلى الأمر بطبيعة أخص بما يقول به القائل بتعلقه بالطبيعة دون الفرد.

(١) الكفاية: ١٣٦ - ١٣٧.

(٢) الكفاية: ١٣٦ عند قوله: (يمكن أن يقال ...).

١٢٦ - قوله [قدّس سرّه]: (لكان جائزاً... إلخ) ^(١).

بل غير جائز؛ لأنّ الإنشاء بداعي البعث ^(٢) - مع العلم بانتفاء شرط بلوغه إلى مرتبة الفعلية - غير معقول، وبداعي الامتحان وغيره لا يترقّب منه البلوغ إلى مرتبة البعث الجديّ ليدخل في العنوان، وبلا داعٍ محال.

١٢٧ - قوله [قدّس سرّه]: (من دون تعلق غرض باحدى الخصوصيات... إلخ) ^(٣).

لا يخفى عليك أنّ جعل اللوازم الغير الدخيلة في الغرض مقومة للمطلوب بعيد جداً عن ساحة العلماء والعقلاء.

وظني أن المراد بتعلق الأمر بالطبيعة أو بالفرد هو ظاهره بتقريب:
أنّ هذه المسألة: إما مبتنية على مسألة إمكان وجود الطبيعي ^(٤) في الخارج

١) كفاية الاصول: ٢٠/١٣٧.  مركز تحقيقات فقهية علوم اسلامی

٢) قولنا: (لأنّ الإنشاء بداعي البعث... إلخ).

لا يخفى أنّ النزاع ليس في معقولة فعلية الحكم مع عدم فعلية موضوعه - الذي هو شرط له - فإنه خلف محال، وكذا ليس النزاع في معقولة فعلية الحكم، مع علم الحاكم بانتفاء فعلية موضوعه؛ ليقال بأن علم الحاكم بوجود الشرط خارجاً، وعدمه أجنبي، وإنها المناط في الحكم بفعلية الحكم علم المكلف بفعلية الموضوع، فإنّ شأن الحاكم تعليق الحكم على موضوعه بنحو القضية الحقيقية، بل النزاع في تحقق أصل الأمر - أعني الإنشاء بداعي جعل الداعي - من الأمر مع العلم بانتفاء شرط فعليته في الخارج، فإنّ هذا الإنشاء بهذا الداعي - الذي يترقّب منه فعلية الدعوة عند فعلية موضوعه لغو لا يكاد يصدر من العاقل بهذا الفرض، وبغير هذا الفرض أجنبي عن الأمر الذي حقيقته الإنشاء بداعي جعل الداعي، فعلم أنّ النزاع معقول، وأنه لا ينافي كون الأحكام المجعلولة بنحو القضايا الحقيقية دون الخارجية. فتدبر جيداً. [منه قدّس سرّه].

٣) كفاية الاصول: ١٣/١٣٨.

٤) قولنا: (إما على مسألة إمكان وجود الطبيعي... إلخ).

وامتناعه، فمن يقول بامتناعه لا بد له من القول بتعلق التكليف بالفرد؛ لئلا يلزم

→ توضيح القول فيها: أن الحصة المنقررة في مرتبة ذات زيد من الإنسانية - المبينة مع حصة أخرى منها منقررة في مرتبة ذات عمرو، وهكذا - هي الماهية الشخصية التي تأتي الصدق على كثيرين، وهي الموصوفة بالجزئية المقابلة للكلية، دون نفس الوجود المتحد معها المحصص والمشخص لها، فإن الوجود وإن كان هو عين التشخص ومناطق التفرد إلا أنه من حيث كونه عين الخارجية، ليس صدقياً حتى يوصف بالإباء عن الصدق في قبال عدم الإباء، بل الإباء وعدم الصدق فيه ينحو السالبة بانتفاء الموضوع.

ثم من المعلوم أن الحصة المنقررة في ذات زيد حيث إنها بملاحظة اتحادها مع الهوية الخاصة الممتازة بذاتها عن سائر الهويات هي نفس الماهية المضافة إلى الوجود الحقيقي بلا وساطة - أمر آخر، فلا محالة تتحلل بالتعمل العقلي إلى الماهية والإضافة الموجبة لصيرورتها حصة مقابلة لسائر الحصص؛ بحيث لو لم يكن تلك الإضافة لم يكن إلا الماهية الكلية الموصوفة بعدم الإباء عن الصدق على كثيرين، فهذه الحصة موجودة بالذات، ونفس الماهية الكلية التي هذه الحصة الخاصة في ذاتها حصة منها موجودة بالعرض، كما أن الماهية الكلية موجودة أيضاً بعرض حصة موجودة منها في مرتبة ذات عمرو.

ولعل النزاع بين القائلين بإمكان وجود الطبيعي وامتناعه يرجع لفظياً؛ بأن يكون نظر المثبت إلى وجوده بالعرض، الذي قد عرفت أنه لا بد منه، ونظر النافي إلى وجوده بالذات الذي لا يعقل بناء على أصالة الوجود، وحيث عرفت معنى الكلي والفرد وإمكان وجود الكلي بتبع وجود الفرد، تعرف أنه مقدور بالقدرة على إيجاد فرد، فلا مانع من تعلق الأمر به^١ لم يكن لذات حصة من المحصص خصوصية في نظر المولى، فإنه لا بد - حينئذ - من تعلق التكليف بوجود الطبيعي من دون دخل لمحصة فضلاً عن لوازم حصصها التي كل منها فرد لطبيعة من الطبائع.

وربما يقال: إن النزاع في إمكان وجود الطبيعي وامتناعه راجع أن التشخصات مأخوذة في مرتبة سابقة على وجود الطبيعي كنفس الطبيعي، أو أنها في مرتبة وجود الطبيعي واردة على الطبيعي، فالثاني قول بوجود الطبيعي في عرض تشخصاته، والأول قول بعدم وجود الطبيعي، بل الموجود هي الماهية المتشخصة، وهو غير مناسب لكلمات أهل الفن أو

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، وأخرى - مضافة إلى قيد كلي، 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^(١)، 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، فإن 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.

→ لقواعده؛ لأنّ المعبر عنه بالتشخصات ليس إلّا لوازم الوجود التي هي أفراد لطبائع شتّى لكلٍ 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 نوعاً من الأعراض التي لا حلول لها إلّا في وجود موضوعها، لا في ماهيتها، فالصحيح في النزاع وفي معنى الكلي والفرد ما عرفت، فافهم واستقم. [منه قدس سره].

(١) في الأصل: وشخصيته بإضافة الوجود إليه...

وكما أن معنى جعل الماهية إفاضة نفسها، فينتزع منها - عند صدورها وفيضانها من جاعلها - أنها موجودة كذلك معنى تعلق الإرادة بها إرادة إفاضتها المستتبعة 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 حد ذاتها واجدة - بوجدان ماهوي - لذاتها وذاتياتها. ولو كانت المجعولية والمفاضية حيثية ذاتية للماهية - بأن كان تمام حيثية ذاتها حيثية المجعولية والمفاضية، من دون انضمام حيثية أخرى - فهي إذن في حد ذاتها موجودة؛ إذ لا تنفك المفاضية عن الموجودية، فيلزم انقلاب الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي؛ إذ لا نعي 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. وسناك براهين أخر على عدم تعقل جعل الماهية مذكورة في محالها، فلتراجع.

ولعلّ ذهب المشهور إلى تعلق الأمر بالطبيعة؛ لذهب المشهور من الحكماء والمتكلمين إلى أصالة الماهية وتعلق الجعل بها.

فالتحقيق: حينئذ تعلق الأمر بالفرد بمعنى وجود الطبيعة.

توضيحه: أن طبيعة الشوق من الطبائع التي لا تتعلق إلا بها له جهة فقدان وجهة وجدان؛ إذ لو كان موجوداً من كل جهة لكان طلبه تحصيلاً للحاصل، ولو كان مفقوداً من كل جهة لم يكن طرف يتقوم به الشوق، فإنه كالعالم لا يتشخص إلا بمتعلقه، بخلاف ما لو كان موجوداً من حيث حضوره للنفس، مفقوداً من حيث وجوده الخارجي، فالعقل يلاحظ الموجود الخارجي، فإن له قوة ملاحظة الشيء بالحمل الشائع، كما له ملاحظة الشيء بالحمل الأولي، فيشتاق إليه، فالموجود بالفرض والتقدير مقوم للشوق، لا بها هو هو، بل بها هو آلة لملاحظة الموجود الحقيقي، والشوق يوجب خروجه من حدّ الفرض والتقدير إلى الفعلية والتحقيق، وهذا معنى تعلق الشوق بوجود الطبيعة، لا كتعلق البياض بالجسم حتى يحتاج إلى موضوع حقيقي، ليقال: إن الموجود الخارجي لا ثبوت له في مرتبة تعلق الشوق، ولا يعقل قيام الشوق بالموجود الخارجي، كيف؟! والوجود يسقطه؛ لما عرفت من اقتضاء طبيعة الشوق عدم الوجدان من كل جهة.

١٢٨ - قوله [قدس سره]: (كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير

الاحكام... الخ) (١).

وجه المشابهة في مجرد عدم النظر إلى الافراد بمفرداتها، وإن كانت الطبيعة تفرق عن غيرها؛ بأن الموضوع فيها هي الطبيعة الكلية من حيث هي كلية، بخلاف متعلق طلب الوجود، فإنها الطبيعة بها هي، فلا يكون قولنا: (الصلاة واجبة) جارياً مجرى قولنا: (الإنسان نوع)، ولذا قال (قدس سره): (في غير الأحكام)، وقد عرفت آنفاً (٢) معنى تعلق الطلب بالطبيعة، لا بالموجود الخارجي - بها هو موجود خارجي - فلا تخلط.

(١) كفاية الأصول: ١٣٨/١٥.

(٢) آخر التعليقة: ١٢٧.

١٢٩ - قوله [قدس سره]: (بل في المحصورة كما حقق^(١) ... الخ)^(٢).

فإن المحصورة - حينئذ - كالطبيعة من حيث تعلق الحكم بنفس الطبيعة، إلا أن الطبيعة لوحظت في المحصورة على نحو يسري حكمها إلى الأفراد عقلاً، بخلاف الطبيعة، فإن الطبيعة في الطبيعة ما فيه ينظر، وفي المحصورة ما به ينظر.

١٣٠ - قوله [قدس سره]: (وإن نفس وجودها السعي ... الخ)^(٣).

فإن قلت: هذا إذا كان التشخيص والتفرد بلوازم الوجود، وأما إذا كان بنفس الوجود، فكل وجود بنفسه وهويته يباين الآخر، فالمطلوب حينئذ إما وجود واحد معين، أو أحد الوجودات لا على التعيين، أو جميع الوجودات، فما معنى (الوجود السعي)؟

قلت: التشخيص وإن كان بالوجود - كما هو الحق - والوجود العنواني وإن كان منتزعا عن أحد أنحاء الوجود الحقيقي، إلا أن الطلب - كما مر - لا يعقل أن يتعلق بالوجود المحقق، ولا بالفاني فيها هو محقق فعلاً؛ كي 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 قابلاً للصدق على كل وجود محقق في الخارج، وحيث إن لوازم الوجود خارجة عما يقوم به الفرض قطعاً، فلا حاجة إلى إطلاق لحاظي^(٤) في الوجود بلحاظ لوازمه،

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: على ما حقق

(٢) كفاية الأصول: ١٦/١٣٨.

(٣) كفاية الأصول: ٢٠/١٣٨.

(٤) قولنا: (فلا حاجة إلى إطلاق لحاظي ... إلى آخره).

بل يصحّ تعلّق الطلب بنفس الوجود المفروض المعرّى في ذاته - بحسب الفرض والتقدير - عن جميع لوازمه.

وأما توهم الجهة الجامعة الخارجية بين أنحاء الوجودات الخارجية - ليكون الوجود العنواني قانياً فيها، ويكون الفرض والتقدير متعلّقاً بها - فهو فاسد؛ إذ الوجود الحقيقي في كل موجود بنفس هويته يباين وجوداً آخر شخصاً وتشخصه ذاتي، وكون الوجود سنخاً واحداً - أو كون العالم كله - بلحاظ إلغاء الحدود والقيود - واحداً شخصياً؛ للبرهان المحقّق في محله - أجنبي عما نحن فيه^(١).

١٣١ - قوله [قدّس سرّه]: (فانها كذلك ليست إلّا هي... الخ)^(٢).

لا يذهب عليك أن كون الماهية - من حيث هي - خالية عن جميع الأوصاف، لا يستدعي عدم عروض وصف لها من حيث هي، فإنّ الماهية - من

→ بيانه: أن متعلّق الطلب لو كان الموجود المحقّق أو ما هو فإن فيه لم يجد الإطلاق إلّا في عدم دخل ما هو لازم الوجود المحقّق، وإلا فالموجود المحقّق - لتعيّنه الذاتي من بين سائر الوجودات - لا يتعدّى حكمه إلى غيره، بخلاف فرض الوجود، فإنه إذا لوحظ نفسه من دون خصوصية كان قابلاً لإخراجه من حدّ الفرض إلى الفعلية بأية خصوصية كانت. نعم إنها يحتاج إلى الإطلاق، لا من حيث رفع القيود، بل من حيث إنه لا يعقل الإهمال، فلا بد من أن يكون المطلوب متعيّناً بأحد التعيّنات الثلاثة: من بشرط شينيّة، أو بشرط لائيّة، أو اللابشرطيّة، فيجب أن يلاحظ الوجود المفروض لا بشرط من حيث ذوات الحصص الخاصّة، ومن حيث لوازمها الفردية، فتدبر جيداً. [منه قدّس سرّه].

(١) قولنا: (أجنبي عما نحن فيه... إلى آخره).

إذ في هذه الملاحظة لا صلاة ولا غيرها ليكون متعلّق الطلب، ولا يعقل فرض صرف الوجود بإلغاء الحدود في الموجودات المحدودة بحدود ماهوية أو حدود عدمية، فلا يعقل صرف وجود الصلاة بحيث يكون هناك وجود صلاة بحيث لا يشدّ عنه وجود صلاة، فافهم وتدبر. [منه قدّس سرّه].

(٢) كفاية الاصول: ٤/١٣٩.

حيث هي - لا موجودة ولا معدومة، مع أنها بنفسها: إما موجودة أو معدومة بالحمل الشائع، فكل مفهوم يبين مفهوماً آخر بالحمل الأولي، وإن كانا متحدتين بالحمل الشائع.

وعليه فلا منافاة بين كون الصلاة - في حد ذاتها وماهيتها - لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبلحاظ تعلق الطلب بها مطلوبة، وكما أن معنى تعلق الجعل التكويني البسيط بها صدورها من الجماعل ويلزمه صحة انتزاع الموجودية منها، كذلك معنى تعلق الطلب بها إرادة صدورها، وإفاضتها إما تكويناً أو تشريعاً، ولا دخل لذلك بطلب وجودها، كما لا ربط لجعلها بجعل وجودها.

نعم الحق تعلق الجعل بوجودها، فكذا الطلب؛ ضرورة أن الصادر بالذات هو المراد بالذات بلا عناية، وإنما يعبر عن المطلوب بالصلاة الموضوعية للماهية لا للوجود؛ لأن المفاهيم الثبوتية مطابقة عين الوجود المنتزع عنه طبيعة الصلاة، والمفروض أن متعلق الإرادة هي الصلاة بالحمل الشائع، فافهم جيداً، فإنه دقيق جداً.

١٣٢ - قوله [قدس سره]: (فإنه طلب الوجود، فافهم... الخ) (١).

لعله إشارة إلى أن الأمر نفس الطلب، لكنه حيث لا يعقل تعلقه بنفس الماهية، فلا بد من ملاحظة الوجود معها حتى يصح طلبها، وقد عرفت تحقيق المقام آنفاً، ونزידك هنا أن هيئة الأمر والنهي إن كانت موضوعة للطلب، فلا محالة يؤخذ الفعل والترك والوجود والعدم في طرف الهيئة؛ لأن المادة واحدة فيهما، وإن كانت موضوعة للبعث والزجر، فكلاهما متعلقان بطرف الفعل، فلا حاجة إلى إدراج الوجود والعدم في مفاد الهيئة.

وقد عرفت - أيضاً - عدم الحاجة إلى إدراج الإيجاد في طرف المادة؛ حيث إن المطلوب هي الصلاة بالحمل الشائع بملاحظة المفهوم فانياً في مطابقه، وسيجيء - إن شاء الله تعالى - أن الصحيح هو الثاني.

مضافاً إلى أن الفعل والترك والوجود والعدم ليس من جهات النسبة الطلبية وشؤونها حتى يكون مفاد الهيئة نسبة خاصة، بل نسبة متعلقة بأمر خاص، فتدبر جيداً.

١٣٣ - قوله [قدس سره]: (لا أنه يريد ما هو صادر

وثابت... الخ)^(١).

قد عرفت مراراً: اتحاد الجعل والمجعل والإيجاد والوجود ذاتاً واختلافهما اعتباراً، فكما يصح أن ينسب الشوق إلى الجعل والإيجاد، فكذا إلى المجعل والوجود والوجود.

وقد عرفت معنى تعلق الشوق بالوجود الحقيقي، وأنه ليس من قبيل قيام البياض مثلاً بالجسم كي يتوقف على وجود متعلقه حال تعلقه به، بل المقوم للشوق حال تحققه هو الوجود الحقيقي بوجوده الفرضي، لا التحقيق بنحو فناء العنوان في المعنوي، وطلب الحاصل إنما يكون لو قيل بحدوث الشوق أو بقاءه بعدد وجود متعلقه في الخارج، فراجع ما قدّمناه^(٢).

١٣٤ - قوله [قدس سره]: (وأما بناء على أصالة الماهية... الخ)^(٣).

قد عرفت: أن الصادر بالذات هو المراد بالذات بلا عناية، فاذا فرض

(١) كفاية الأصول: ٨/١٣٩.

(٢) وذلك في آخر التعليق: ١٢٧.

(٣) كفاية الأصول: ١٥/١٣٩.

أصالة الماهية فهي، القابلة للجعل البسيط بالذات ، وبنفس الجعل التكويني تكون الماهية خارجية، لا أن 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 أن المراد جعل الماهية خارجية وموجودة؛ لما عرفت من أن المراد بالذات هو المَجْعُول بالذات والصادر بالذات، وأما المَجْعُول 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)^(١) تعلق الجعل التألفي بخارجيتها، والجعل التألفي بين الماهية وتحصلها محال.

١٣٥ - قوله [قدس سره]: (ولا مجال لاستصحاب الجواز... الخ)^(٢).

التحقيق: أن حقيقة الحكم الإيجابي^(٣) إن كانت مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك أمكن الاستصحاب شخصاً؛ لأن الجنس إنما يزول بزوال الفصل

(١) ليست هذه نص عبارة الكفاية، بل مضمونها، أما نصها فهو: (فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات...).

(٢) كفاية الأصول: ٥/١٤٠.

(٣) قولنا: والحق التحقيق: أن حقيقة الحكم الإيجابي ... إلى آخره .

بيانه: أن حقيقة الحكم الإيجابي بناء على التركيب: إما أن يكون مركباً اعتبارياً، أو مركباً حقيقياً:

فإن كان مركباً اعتبارياً فلا محالة يكون عبارة عن الإنشاء بداعي البحث نحو الفعل والزجر عن الترك، فيكون المجموع وجوباً حقيقياً، ومن الواضح أن المقطوع ارتفاعه هو

بها هو جنس ، لا بها هو متفصل بفصل عديم لنوع آخر، نظير قطع الشجر،

→ المنع عن الترك، وأما شخص الانشاء بداعي البعث فهو مشكوك البقاء من دون محذور فيستصحب.

وإن كان مركباً حقيقياً من جنس وفصل فالأمر كما في المتن: من أن زوال الفصل وكفاية عدم المنع من الترك في صيرورة الجنس متفصلاً بفصل الإباحة الخاصة، فيستصحب الجنس بذاته، لا بها هو جنس ، إلا أن التركيب الحقيقي في مثل الإيجاب غير معقول؛ لأن التركيب الحقيقي من جنس وفصل خارجيين، لا يتصور إلا في الأنواع الجوهرية، دون الأعراض التي هي بسائط خارجية، فضلاً عن الاعتبارات، فالصحيح من تسمي المركب هو الأول، وحاله ما عرفت. هذا بناء على التركيب.

وأما بناء على البساطة: فاستصحاب الشخص مما لا معنى له إذ البسيط أي ما كان لا يتجزأ حتى يزول منه جزء ويبقى جزء آخر.

وأما استصحاب الكلي بنحو القسم الثالث من استصحاب الكلي - بدعوى احتمال الإباحة مقارناً لزوال الوجوب، لا معلاستحالة ورود حكمين متضادين على موضوع واحد، فلا بد من فرض مقارنة حدوث الإباحة لزوال الوجوب - فتوضيح الحال في دفعه: أن الوجوب إن كان عبارة عن الإنشاء بداعي البعث الأكيد المنبعث عن إرادة حتمية أو عن مصلحة لزومية، فلا جامع بينه وبين الإنشاء بداعي الترخيص وإطلاق العنان؛ لفرض البساطة حتى عقلاً، لا خارجاً فقط.

وأما بملاحظة لازم الوجوب من الإذن في الفعل أو عدم المنع من الترك، فيستصحب اللازم المذكور المشترك بينه وبين الإباحة الخاصة المحتمل حدوثها هنا، لا شخص اللازم لاستحالة بقاءه مع زوال ملزومه.

ففيه: أما الإذن في الفعل: فإن أريد الإذن المطلق فلا معنى له لاستحالة تحققه ولو تقديراً من دون تعيينه بها بتعين به الإباحة الخاصة، وإن أريد الإذن الخاص فهو غير معقول؛ لأن الفعل يستحيل أن يكون محكوماً بالوجوب وبالإباحة ولو بنحو اللزوم، فإن المحال ثبوتها من دون فرق بين أنحاء الدلالة مطابقة والتزاماً.

وأما عدم المنع من الترك فهو من باب ملازمة الضد لعدم الضد، ولا منع من استصحاب عدم ما عدا الوجوب من الحرمة والكراهة والاستحباب والإباحة الخاصة، وإنها الكلام في الإباحة الخاصة.

وإن كان الوجوب عبارة عن الإرادة الحتمية فليس جنسها العقلي إلا الكيف النفساني، ولا

فانه يوجب زوال النامي مع بقاء الجسم، فإنَّ الجسم بنفسه نوع متحصّل، مع عدم قوّة النمو، وإن كان باعتبار استعداده لتلقّي القوّة النامية مادّة وجنساً للنامي، فزوال القوّة النامية يوجب زوال الجسم بالمعنى الذي يكون جنساً، لا زوال الجسم بما هو نوع متحصّل، وهو الجهاد.

فكذا الإذن، فانه وإن كان يزول بما هو جنس متفصل بالمنع من الترك، لكن لا بذاته المتفصل بفصل عدم الاقتضاء الطلبي، الذي هو نوع خاص، وهي الإباحة الخاصّة؛ إذ ليست الإباحة إلّا الإذن الساذج الذي ليس فيه اقتضاء طلبي، ونفس زوال ما هو مقوم الوجوب - بما هو وجوب - يكون فصلاً للإباحة الخاصّة.

وإن كانت حقيقة الوجوب بسيطة فزوالها لا يُبقي مجالاً لبقاء الإذن الشخصي، وإن كانت من الأعراض، ولم تكن من الاعتبارات، فإنَّ الأعراض وإن كان لها جنس وفصل، إلّا أنّها عقليان، لأنَّ هناك أمراً خارجياً يتوارد عليه الصور كالجسم بالإضافة إلى ما يرد عليه من الصور النوعية ليجري فيها ما جرى بناء على التركيب.

نعم بينها فرق من حيث جريان استصحاب الكلي؛ حيث إنَّ طبيعي الإذن معلوم، وارتفاعه مشكوك؛ لاحتمال وجوده في ضمن الإباحة الخاصّة مقارناً لزوال الوجوب؛ بناء على جريانه في مثل هذا، بخلاف ما إذا كان من الاعتبارات، فإنه بسيط جدّاً، لا إذن فيه أبداً، لا في نفس الوجوب، ولا في لازمه:

→

معنى لاستصحابه، والإذن الاعتباري أجنب عن جنس الصفة النفسانية، وليس لازماً لها أيضاً. نعم مبادئ الإرادة من الحبّ والميل متحقّقة عند تحقّقها، ولا كلام في استصحابها، كما أنّ عدم المنافرة لازم ضدها، وهي الموافقة للطبع، وقد عرفت حال لازم الضدّ المحقّق من عدم أضداده، مع أنه لم يترتب عليها أثر شرعي، وليس بنفسها أثراً شرعياً، فتدبر جيّداً. [منه قدّس سره]

أما الأول فلفرض بساطته حتى عقلاً، وأما الثاني فلأن الإذن المطلق لا معنى له، والإباحة الخاصة لا تكون لازم الوجوب؛ إذ ليس كل موضوع محكوماً بحكمين كما هو واضح.

بل التحقيق: عدم جريان الاستصحاب على الأول أيضاً حتى على القول باستصحاب الكلي في القسم الثالث؛ لأن الوجوب إذا كان من الأعراض، لا حقيقة له إلا الإرادة الحتمية.

ومن الواضح: أن جنسها الكيف النفساني، لا الإذن ونحوه، وأما عدم المنافرة للطبع، فهو وإن كان لازماً لوجوب الفعل واستحبابه وإباحته، لكنه لا دخل له بالأحكام، والمقصود استصحاب الحكم ولو بنحو الكلي، فتدبر جيداً.

١٣٦ - قوله [قدس سرّه]: (غير الوجوب والاستحباب... الخ)^(١).

لا يخفى عليك أن الوجوب والاستحباب ربما يراد منها الإنشاء بداعي البعث المنبعث عن مصلحة ملزمة أو غير ملزمة، فلا شبهة في أنها متباينان عقلاً وعرفاً، فإنها نحوان من البعث الانتزاعي من منشأ مخصوص وأن التفاوت بالشدة والضعف غير جارٍ في الأمور الاعتبارية.

وربما يراد منها 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 أن البياض الشديد إذا زالت شدته، وبقي بمرتبة ضعيفة منه لا يعدّ وجوداً آخر لا عقلاً ولا عرفاً، بل وجود واحد زالت صفته، فكذا الإرادة الشديدة والضعيفة، والتفاوت في لحاظ العقل والعرف إنما نشأ من

(١) كفاية الأصول: ١٤٠/١١.

الخلط بين الأمر الانتزاعي والكيف النفساني. هذا، إلا أن القابل للاستصحاب هو الحكم بالمعنى الأول فإنه المجهول القابل لجعل مماثله، وأما الإرادة والكراهة فهما صفتان نفسيتان، لا أمران جعليان.

نعم، لو رتب على الإرادة أثر شرعي صحّ التعبد بها بلحاظ أثرها، لكن ليس البعث المنبعث منها أثراً مترتباً عليها شرعاً، بل ترتبه عليها من باب ترتب المعلول على علته عقلاً وإن كان ذات المترتب شرعياً، 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 تعبداً بالآخر.

نعم لو كان دليل الاستصحاب لتنجيز الواقع - لا لجعل الحكم المماثل - صحّ استصحاب الإرادة؛ لأن اليقين بها كما يكون منجزاً لها حدوثاً، يكون بحكم الاستصحاب منجزاً لها بقاء، وتنجيز الإرادة حدوثاً وبقاءً - وترتب استحقاق العقوبة على مخالفتها على تقدير مصادفتها - أمر معقول.

١٣٧ - قوله [قدس سرّه]: (لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من

الاثنين... الخ) (١).

لا يخفى عليك أن قاعدة: (عدم صدور الكثير عن الواحد وعدم صدور الواحد عن الكثير) مختصة بالواحد الشخصي، لا الواحد النوعي، كما يقتضيه برهانها في الطرفين، فإنّ تعيين كلّ معلول في مرتبة ذات علته؛ لئلا يلزم التخصّص بلا تخصّص، وكون الخصوصية الموجبة لتعيينه ذاتية للعلة؛ إذ الكلام في العلة

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 يقتضي أن لا يكون له وجوبان في مرتبة^(١) ذات علتين - موده صدور الواحد الشخصي عن علتين شخصيتين.

وكذا كون استقلال كل من العلتين في التأثير مع دخل كل من الخصوصيتين في وجود شيء واحد موجباً لعدم علية كل منهما مستقلاً، وعدم دخل الخصوصيتين موجباً لكون الجامع علة، لا ربط له أيضاً باستناد الواحد النوعي إلى المتعدد، بل مفاد كلا البرهانين عدم صدور الواحد الشخصي عن الكثير وعدم صدور الكثير بالشخص عن الواحد الحقيقي، ولذا قيل باستناد الواحد النوعي إلى المتعدد كالحرارة المستندة إلى الحركة تارة، وإلى النار أخرى، وإلى شعاع الشمس ثالثة، وإلى الغضب أيضاً، وكالاجناس فإنها لوازم الفصول، والفصل كالعلة المقيدة لطبيعة الجنس، فيستند الواحد الجنسي إلى فصول متعددة مع تباين الفصول بنهاياتها.

بل قال بعض الأكابر^(٢): لو لزم استناد الجهة المشتركة إلى جهة مشتركة

(١) قولنا: (أن لا يكون له وجوبان في مرتبة... إلى آخره).

إذ الوجوب السابق - والضرورة السابقة - بتعينه في مرتبة ذات العلة، وتعدد التعيين في مرتبة ذات العلتين معناه تعدد الواحد الشخصي، وهو خلف محال، كما أن تعدد الإمكان الوجودي عبارة عن تعدد الارتباط الذاتي، وهو مساوق لتعدد الواحد الشخصي، وكذا الإمكان الماهوي، فإن سلب ضرورة الوجود بديل ضرورة الوجود، ومع وحدة الوجوب والوجود يستحيل تعدد بديلها. فافهم واستقم. [منه قدس سره] (ق . ط).

(٢) صدر المحققين في أسفاره: ٢/٢١١ - ٢١٢ عند قوله: (وبوجه آخر...).

أخرى لزم التسلسل، ولا يكفي انتهاؤها إلى جهة مشتركة ذاتية؛ لأن الجهة المشتركة لا تخرج عن حيثية الاشتراك والوحدة النوعية بمجرد كونها ذاتية، ولا محالة تكون مجعولة بجعل مصاديقها المتعددة بالعرض، فقد انتهى الأمر - أيضاً - إلى استناد الواحد النوعي في الصدور إلى المتعدد بالشخص^(١) - وقام الكلام في محله - والغرض أن القاعدة المزبورة مختصة بالواحد الشخصي، والكلام في الواحد النوعي.

وأما مسألة المناسبة والسنخية بين العلة والمعلول، فلا تقتضي الانتهاء إلى جامع ماهوي؛ ضرورة أن المؤثر هو الوجود، ومناسبة الأثر لمؤثره لا تقتضي أن يكون هذا المقتضي والمقتضي الآخر مندرجين بحسب الماهية تحت ماهية أخرى^(٢).

ألا ترى أن وجودات الأعراض مع تباين ماهياتها - لكونها أجناساً عالية أو منتهية إليها - مشتركة في لازم واحد، وهو الحلول في الموضوعات، وكذا الحلاوة - مثلاً - لازم واحد سنخاً للعسل والسكر وغيرهما من دون لزوم اندراج الحلاوة وموضوعها تحت جامع ماهوي، ولا اندراج موضوعاتها تحت جامع

(١) لأن فيض الوجود كما يمر من الفصل إلى الجنس، كذلك يمر من الشخص إلى الماهية النوعية. [منه عفي عنه].

(٢) قولنا: (ومناسبة الأثر، لمؤثره لا تقتضي... إلى آخره).

والسر في ذلك: أن الآثار القائمة بمؤثراتها ليست إلا أعراضاً قائمة بموضوعاتها كالحرارة بالنار، وكالحلاوة بالعسل، وليس العرض في مرتبة ذات موضوعه ومترشحاً من مقام ذاته؛ حتى يقال: إن الحلاوة مثلاً إذا كانت في مرتبة ذات العسل، فحيثية ذات العسل حقيقة الحلاوة، وحيثية ذات السكر حيثية الحلاوة؛ فلا بد من جامع ذاتي بين العسل والسكر، وإذا لم يكن الحلاوة في مرتبة ذات الحلوى بل قائمة بها، فلا موجب لاندراج الحلاوة والعسل تحت جامع ذاتي، فضلاً عن العسل والسكر المتناسبين بالعرض. فتدبره، فإنه حقيق به. [منه قدس سره].

ماهوي، بل اقتضاء كلٍّ من الموضوعات لها بذاتها.

نعم لا يتأثر الذائقة بالحلاوة من كل شيء، بل مما هو حلو بالذات، وبما ينتهي إلى ما بالذات، إلا أن هذه السنخية والمناسبة قد عرفت أن منشأها لزوم الحلاوة لأشياء خاصة بحيث لا يكون استلزامها لها عن جهة أخرى 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 - مثلاً - أو محل آخر بذلك الأثر القائم بها قيام العرض بموضوعه - مثلاً - بلحاظ قيام الأثر الخاص بمؤثرات مخصوصة، إلا أن هذا المعنى لا يستدعي انتهاء الأثر القائم بالصوم والعتق والإطعام إلى جامع بين الأفعال الثلاثة، وإن كان تأثر المحل بذلك الأثر من تلك الأفعال بالسنخية والمناسبة بين الأثر القائم بالمحل والغرض القائم بتلك الأفعال، فتدبر جيداً.

١٣٨ - قوله [قدس سره]: (وإن كان بملاك أنه يكون في كلِّ

واحد... الخ)^(١).

عدم حصول الغرض من أحدهما مع حصوله من الآخر إن كان لمجرد أن استيفاء أحدهما لا يُبقي مجالاً لاستيفاء الآخر، مع كون كلٍّ من الغرضين لازم الحصول في نفسه، فلا محالة يجب الأمر بهما دفعةً تحصيلًا للغرضين. ولو فرض عدم حصولهما إلا تدريجاً لعدم إمكان اجتماعهما في زمان واحد كانا كالمتراحمين، فإن التزاحم قد يكون في الأمر، وقد يكون في ملاكه، وكما أن التخيير في المتراحمين - من حيث الأمر - تخيير عقلي لا مولوي، كذا التخيير هنا، وإن كان تضادَّ الغرضين على الإطلاق، لا من حيث إن اجتماع المحصلين

في زمان واحد غير ممكن، وسبق كل منها لا يبقى مجالاً لاستيفاء الآخر، بل من حيث إن ترتب الغرض على أحدهما مقيد في نفسه بعدم ترتب الغرض على الآخر، ولازمه عدم حصول شيء من الغرضين عند الجمع بين المحصلين، فهذا مع عدم انطباقه على الواجبات التخيرية الشرعية خارج عن محل الكلام؛ لأن التخير حينئذ عقلي - أيضاً - لا مولوي شرعي.

كما أن فرض استقلال كل من الفعلين في أثر خاص - بحيث لا يجتمعان معاً من حيث ذاك الأثر؛ لتضاد الأثرين وترتب أحد الأثرين بخصوصه عند الاجتماع لينطبق على الواجبات التخيرية التي لا بأس بالجمع بينها - خروج أيضاً عن محل الكلام؛ لما عرفت، مضافاً إلى أن لازمه التخير بين كل منها على انفراده وبين كليهما معاً.

نعم يمكن أن يفرض غرضان^(١) لكل منهما اقتضاء إيجاب محصله، إلا أن

مرتبطة بغيره

(١) قولنا: (نعم ممكن أن يفرض غرضان... إلى آخره).

توضيحه: أن القائم بالصوم والعق والإطعام أغراض متباينة، لا أغراض متقابلة، وحيث أن كلها لزومية فلذا أوجب الجميع، وحيث إن مصلحة الإرفاق والتسهيل تقتضي تجويز ترك كل منها إلى بدل، فلذا أجاز كذلك، فإذا ترك الكل كان معاقباً على ما لا يجوز تركه، ألا إلى بدل وليس هو إلا الواحد منها لا كلها، كما أنه إذا فعل الكل دفعة واحدة كان ممتثلاً للجميع، والشاهد على ما ذكرنا أنه ربما لا يكون تمام الإرفاق (كما في كفارة الظهار والقتل الخطائي، فإنه أمر أول بالعق، ومع عدم التمكن يجب الصوم، وربما لا إرفاق) أصلاً، كما في كفارة الإفطار بالحرام، فإنه يجب الجمع بين الحصل، فيعلم منه أن الأغراض غير متقابلة.

ويمكن فرض نظيره فيما إذا كان الغرض المرتب على الحصل واحداً نوعياً بتقريب: أن الغرض وإن كان واحداً سنخاً إلا أن اللزومي منه وجود واحد منه، فحيث إن نسبة الكل إلى ذلك الواحد اللزومي على السوية، فيجب الجميع؛ لأن إيجاب أحدها المردّد محال، وإيجاب أحدها المعين تخصيص بلا مخصص، وحيث إن وجوداً واحداً منه لازم، فيجوز ترك كل منها إلى بدل، وكما أن الإيجاب التخيري على الغرض الأول شرعي؛ لانبعاثه وجوباً وجوازاً عن المصلحة في نظر الشارع، كذلك الإيجاب التخيري في هذا الغرض؛ لأن أصل الإيجاب عن

مصلحة الإرفاق والتسهيل تقتضي الترخيص في ترك أحدهما، فيوجب كليهما؛ لما في كل منهما من الغرض الملزم في نفسه، ويرخص في ترك كل منهما إلى بدل، فيكون الإيجاب التخييري شرعياً محضاً، من دون لزوم الإرجاع إلى الجامع، فتدبر جيداً.

١٣٩ - قوله [قدس سره]: (فلا وجه للقول^(١)) بكون

الواجب... الخ^(٢).

ربما يقال بإمكان تعلق الصفات الحقيقية كالعلم - فضلاً عن الاعتبارية كالوجوب والحرمة - بأحدهما المصدقي، وإنها لا يصح البعث إليه في المقام؛ لأن الغرض منه انقذاح الداعي في نفس المكلف إلى أحدهما المصدقي، وهو لا يعقل إلا عند إرادة الجامع لتحقيقه في ضمن أي منهما كان، كما عن شيخنا واستاذنا العلامة - رفع الله مقامه - في حاشية الكتاب^(٣).

والتحقيق - كما أشرنا إليه^(٤) سابقاً^(٥) - أن المردد - بما هو مردد - لا وجود له خارجاً، وذلك لأن كل موجود له ماهية ممتازة عن سائر الماهيات بامتياز

→ مصلحة ونحوها التزم عن وحدانية اللازم منها في نظر الشارع، فتدبر جيداً. [منه قدس سره].

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا - فلا وجه في مثله للقول...

(٢) كفاية الأصول: ١٠/١٤١.

(٣) الكفاية: ١٤١.

(٤) وذلك في آخر التعليقة: ٥٩ في جوابه (رحمه الله) على (دعوى إمكان تعلق الصفات الحقيقية بالمردد...)، فراجع.

(٥) قولنا: (والتحقيق كما أشرنا إليه سابقاً...).

ما ذكرنا في صدر الكلام وذيله يرجع إلى برهانيين على الاستحالة:

أحدهما - أن المردد في ذاته محال؛ حيث لا ثبوت له ذاتاً ووجوداً، فلا يتعلق به أية صفة كانت - حقيقية أو اعتبارية - لتقوم الصفة التعلقية بطرفها، وحيث يستحيل الطرف، فلا يعقل

ماهوي، وله وجود ممتاز بنفس هوية الوجود عن سائر الهويات، فلا مجال للتردد في 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 الإجمالي بأحد الشينين، فقد أشرنا سابقاً^(١) إلى أن العلم يتشخص بمتعلقه، ولا يعقل التشخص بالمردد مصداقاً بما هو كذلك؛ إذ الوحدة والتشخص رفيق^(٢) الوجود يدوران معه حيث ما دار، فمتعلق العلم مفصل دائماً، غاية الأمر أن متعلق متعلقه مجهول أي غير معلوم، وضم الجهل إلى العلم صار سبباً لهذا الاسم، وإلا لم يلزم قيام صفة حقيقية بالمردد؛ بداهة أن

تحقق تلك الصفة المتقومة به.

وثانيهما: أن، تعلق الصفة بالمردد يلزمه أمر محال، وهو تردد المعين أو تعين المردد، وكلاهما خلف.

ومما ذكرنا تبين: أن منشأ الاستحالة ليس توهم أن العرض يحتاج إلى موضوع، والموجود في الخارج معين لا مردد؛ حتى يقال بأن المحال تعلق العرض المتأصل بالمردد، دون الاعتباري كالملكية، كما عن شيخنا العلامة الانصاري^(٣) (قدس سره) في بيع أحد صيغان الصبرة مردداً، أو يقال بأن العلم من أجل الصفات الحقيقية، وهو في الإجمالي متعلق بالمردد، كما عن شيخنا العلامة (قدس سره) في هامش الكتاب^(٤)، أو يقال كما عن بعض أجلة العصر^(٥) بالفرق بين الإرادة التكوينية المؤثرة في وجود الفعل المساق لتعينه والإرادة التشريعية التي لا تؤثر في وجود الفعل؛ لما مر من أن نفس تعلق الصفة مطلقاً محال من وجهين أجنيبين عن كل ما تخيلوه في وجه الاستحالة، فتدبر جيداً. [منه قدس سره].

(١) في التعليق: ٥٩.

(٢) كذا في الاصل، والصحيح: رفيقاً الوجود...

(أ) المكاسب: ١٩٥.

(ب) الكفاية: ١٤١ هامش: ١.

(ج) وهو المحقق الثاني (قدس سره) كما في أجود التقريرات: ١٨٣ - ١٨٤.

المعین لا يتحد مع المبهم والمردّد، وإلاّ لزم إما تعین المردّد أو تردّد المعین، وهو خلف.
وبالتأمل 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، وإلاّ فالبعث - بما
هو - لا يوجد، فلا يتعلّق إلاّ بالمعین والمشخّص، ولو كان بمفهوم المردّد فإنّ المردّد
بالحمل الأولي معین بالحمل الشائع، والكلام في المردّد بالحمل الشائع.
وهكذا الإرادة التكوينية والتشريعية لا تشخّص لهما إلاّ بتشخّص
متعلّقهما؛ إذ الشوق المطلق لا يوجد، فافهم واغتنم.

١٤٠ - قوله [قدّس سرّه]: (ربما يقال: إنه محال... الخ) ^(١).

أما في التدريجي فللزوم تحصيل الحاصل، وأما في الدفعي فلأن الزائد على
الواجب يجوز تركه، لا إلى بدل، ولا شيء من الواجب كذلك.

١٤١ - قوله [قدّس سرّه]: (لكنه ليس كذلك، فإنه إذا

فرض... الخ) ^(٢).

لا يخفى عليك أنّ حلّ الإشكال: تارة يكون بلحاظ فردية الأكثر كالأقل
للطبيعة، وأخرى يكون بلحاظ ترتّب الغرض على الأقلّ بشرط لا، وعلى
الأكثر:

فإن كان بلحاظ فردية الأكثر كالأقلّ للطبيعة، كما يومی إليه التنظير

(١) كفاية الاصول: ١/١٤٢.

(٢) كفاية الاصول: ٣/١٤٢.

برسم الخطأ، فلا محالة يبتني على التشكيك في الماهية أو في وجودها، والأكثر حينئذ فرد للطبيعة كالأقل.

ولا يرد عليه: أن الشيء مالم يتشخص لم يوجد، ووجود الطبيعة مما لا شك فيه، فكيف يقال: لم يتحقق الفرد؟! وذلك لأنه لا كلام في وجود الطبيعة متشخصاً، لكنه ما لم يتخلل العدم بين نحو وجودها يكون الشخص الموجود باقياً على تشخصه، لا أنه تبدل تشخصاته، فإن التشخص غير الامتياز، وما هو المتبدل عند الحركة والاشتداد امتياز الماهية الموجودة، فإنه ينتزع من كل مرتبة معنى لا ينتزع ذلك عن مرتبة أخرى.

والفرق بين الامتياز والتشخص ثابت في محله^(١)، والضرورة من الوجدان قاضية - أيضاً - بأن الشيء المتحرك في مراتب التحولات والاستكالات موجود واحد لا موجودات، إلا إذا لوحظ الموجود بالعرض، وهي الماهية.

نعم هذا المعنى بمجرد ما لم يقيد الأقل بعدم انضمامه إلى ما يتقوم به الأكثر، وذلك لأن الغرض إن كان مرتباً على وجود الأقل ولو متصلاً بوجود ما يتقوم به الأكثر، فهو حاصل في ضمن الأكثر؛ لأن الاشتداد يقتضي حصول فرد للطبيعة في كل آن، أو في حال الموافاة لكل حد من الحدود.

وإن اتصل الوجود فلا منافاة بين حصول فرد الطبيعة - بها هو فرد للطبيعة - ووجود الطبيعة مستمراً، وهو - في كل آن - فرد للطبيعة بنحو الضعف أو التوسط أو الشدة من دون تخلل العدم، ولا تبدل التشخصات كما يتوهم. مضافاً إلى أنه لا ينطبق على موارد التخيير بين الأقل والأكثر شرعاً؛

(١) الاسفار: ١٠/٢، الفصل الثاني في الكلي والجزئي من المرحلة الرابعة في الماهية ولواحقها حيث يقول (رحمه الله) : فإن الامتياز في الواقع غير التشخص : إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه، حتى أنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد، مع أن له تشخصاً في نفسه....

لأن التشكيك في الماهية أو في وجودها غير جارٍ في كلّ المقولات، بل في بعضها، فضلاً عن الاعتباريات، بل اختلاف قول الطبيعة في الأمور الانتزاعية تابع لمنشأ انتزاعها، فإن كان يصح في منشئه صحّ فيها، وإلا فلا.

ومن الواضح: أن التخيير بين تسبيحة واحدة والثلاث ليس كذلك؛ إذ بلحاظ طبيعة التسبيحة اللفظية من حيث إن اللفظ غير قارٍ، فله نحو من الاتصال في وجوده التدريجي ما لم يتخلّل العدم بين نحو وجودها لا تكون الثلاث فرداً واحداً إلا إذا اتصلت الثلاث بحيث لا يتخلّل بينها سكون، مع أنه لا يعتبر فيها ذلك شرعاً، فهناك وجودات من طبيعة التسبيحة، فلا تشكيك مع تعدّد الوجود.

وأما بلحاظ انطباق عنوان على الواحدة والثلاث فقد عرفت^(١) ما فيه؛ إذ لا تشكيك ولا اشتداد في الأمور الانتزاعية والعناوين الاعتبارية - بها هي - وقد عرفت^(٢) حال منشئها، ومنه تعرف حال غيره من موارد التخيير. وأما توهم: عدم إجداء التشكيك للزوم استناد الغرض إلى الجامع بين الأقل والأكثر، لا إليهما بها هما أقل وأكثر لتباينها؛ إما من حيث مرتبة الماهية، أو من حيث مرتبة الوجود، خصوصاً على مسلكه (قدس سره).

فمدفوع: بأن الحقّ جريان التشكيك في وجودات تلك المقولات لا في ماهياتها، فلا محذور، لا من حيث إن الوجود بسيط يكون ما به الافتراق فيه عين ما به الاشتراك، فلا يلزم من استناد الغرض الواحد نسخاً 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،

(١ و ٢) في نفس هذه التعليقة.

بل من حيث اندراجها تحت الجامع.

بخلاف ما إذا كان التشكيك في الماهية، فإنّ مبناه على أنّ ماهية واحدة تارة ضعيفة، وأخرى 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، فالتخير شرعي حينئذ، فتدبر.

هذا كله إن كان الجواب بلحاظ فردية الأكثر للطبيعة على حدّ فردية الأقلّ لها.

وإن كان بلحاظ كون الغرض الواحد والمتعدد مترتباً على الأقلّ - بشرط لا - وعلى الأكثر - كما هو ظاهر كلامه (قدس سره) في ختامه - فهو إنّما يتم بناء على تعدّد الغرض، وأما بناء على وحدته نسخاً فلا بدّ من الانتهاء إلى جامع مشكك على مبناه (قدس سره)، ولا يمكن أن يكون الجامع نفس الطبيعة التسبيحية - مثلاً - فإنّها موجودة في الأكثر بوجودات متعدّدة، فتكون هناك أغراض متعدّدة، مع أنّ اللازم تحصيله غرض واحد وجوداً، لا وجوداتٍ منه، فلا محالة يجب الانتهاء إلى جامع يكون الأكثر وجوداً واحداً له.

وقد عرفت أنّ العناوين الانتزاعية لا تشكيك فيها إلّا من حيث جريانه في 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 التشكيكي غير مفيد؛ لأنّ الشرط لاثية غير دخيلة في فرديته للجامع، ودخلها في الغرض معقول، إلّا أنّ فرديته للجامع التشكيكي غير لازمة، إلّا مع فرض وحدة الغرض لا مطلقاً.

١٤٢ - قوله [قدس سره]: (كما هو قضية توارد العلل المتعددة... الخ)^(١).

هذا إنما يتم بالنسبة^(٢) إلى الفعل الواحد الشخصي القائم بجماعة، كما إذا اشتركوا في تغسيل الميت 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 إنه لا مخصّص لأحد وجودات الفعل والغرض، فلا يستقرّ الامتثال على وجود خاصّ منها، ومعنى استقراره على الجميع سقوط الأمر

(١) كفاية الاصول: ١١/١٤٣.

(٢) قولنا: (هذا إنما يتم بالنسبة... إلى آخره).

لا بأس بتوضيح الكلام: في الوجوب الكفائي، فنقول:

لا ريب في أنّ حقيقة البعث كما هي متقوِّمة بالمبعوث إليه - وهو الفعل المتعلّق به البعث - كذلك متقوِّمة بالمبعوث - وهو المكلف الذي هو موضوع التكليف - إذ كما أنّ البعث المطلق لا يوجد، كذلك البعث نحو الفعل من دون بعث أحد نحوه لا يوجد؛ بداهة أنّ الحركة لا بدّ فيها من محرّك، ومتحرّك، وما فيه الحركة، وما إليه الحركة وهكذا الأمر في الإرادة التشريعية، فإنّ الشوق المطلق لا يوجد، فلا بدّ من تعلّقه بشيء، فإن كان ذلك الفعل فعل نفسه فلا محالة يحرك عضلاته نحوه، وإن كان فعل الغير فلا محالة يكون المشتاق منه^(٣) هو ذلك الغير، وعليه فيستحيل دعوى أنّ الواجب في مثل الواجب الكفائي هو الفعل من دون نظر إلى فاعله، وحيث إنه مطلوب للشارع يجب عقلاً على المكلفين تحصيل مراده، وحيث تبين أنه لا بدّ من موضوع للتكليف فلا محالة هو إما الواحد المعين، أو المردّد، أو صرف الوجود، أو المجموع، أو الجميع:

أمّا الواحد المعين: فمفروض العدم هنا.

وأما الواحد المردّد: فقد عرفت سابقاً^(٤) استحالة من حيث نفسه: حيث لا ثبوت له ماهية وهوية ذاتاً وحقيقة، ومن حيث لازمه: حيث إن المردّد لا يتحد مع المعين، وإلّا لزم إما تعيين المردّد، أو تردّد المعين، وكلاهما خلف.

(أ) أي المشتاق صدور الفعل منه..

(ب) وذلك في آخر التعليقة: ٥٩ و ١٣٩.

والغرض الباعث عليه قهراً بفعل الجميع.

→ وأما صرف الوجود: فتوضيح الحال أن صرف الوجود - بمعناه المصطلح عليه في المعقول^(١) - لا مطابق له إلا الواجب - تعالى - وفعله الإطلاقي؛ حيث إنه لا حدّ عديمي لها، وإن كان الثاني محدوداً بحدّ الإمكان، وبمعناه المصطلح عليه في الأصول إما أن يراد منه ناقض العدم المطلق وناقض العدم الكلي، كما في لسان بعض أجلة العصر^(٢)، وإما أن يراد المبهمة المهملة من حيث الخصوصيات، وإما أن يراد منه اللا بشرط القسيمي المساوق لكونه متعيناً بالتعين الإطلاقي اللازم منه انطباقه على كل فرد، فإن أريد منه ناقض العدم المطلق والعدم الكلي ففيه: أن كل وجود ناقض عدمه البديل له، وليس شيء من موجودات العالم ناقض كل عدم يفرض في طبيعته المضاف إليها الوجود، وإرجاعه إلى أول الوجودات باعتبار أن عدمه يلزم بقاء سائر الأعدام على حاله، فوجوده ناقض للعدم الأزلي المطلق، لا كل عدم، فهو لا يستحق إطلاق الصّرف عليه، فإنه وجود خاص من الطبيعة بخصوصية الآلية، مع أنه غير لائق بالمقام، فإنه من المعقول إرادة أول وجود من الفعل، ولا تصح إرادته من أول وجود من عنوان المكلف، فإن مقتضاه انطباقه على أسن المكلفين كما لا يصح إرجاعه إلى أول من قام بالفعل، فإن موضوع التكليف لا بد من أن يكون مفروض الثبوت ولا يطلب تحصيله، فمقتضاه فرض حصول الفعل لا طلب تحصيله.

وإن أريد المبهمة المهملة فلا إهمال في الواقعات، وقد مرّ وجهه مراراً.

وإن أريد اللا بشرط القسيمي - وهي الماهية الملحوظة بحيث لا تكون مقترنة بخصوصية ولا مقترنة بعدمها، ومع لحاظ المكلف بهذا الاعتبار الإطلاقي، فيستحيل شخصية الحكم والبعث؛ إذ لا يعقل شخصية الحكم ونوعية الموضوع وسعته - فلا بد من انحلال الحكم حسب انطباقات الموضوع المطلق على مطابقاته ومصاديقه، فيتوجّه - حينئذ - السؤال عن كيفية هذا الوجوب الواسع على الجميع مع سقوطه بفعل البعض، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - توضيح الجواب عنه^(٣).

(أ) كما في الشواهد الربوبية - الشهيد الأول: فيها يفتقر إليه في جميع العلوم من المعاني العامة: ٧.
(ب) هو الميرزا الثاني (قد)، كما في فوائد الأصول - مؤسسة النشر الإسلامي - ١ : ٣١٣ عند قوله: (وحاصل ما يمكن....)، وفي بعض الثاني في النواهي: ٣٩٥ عند قوله: (ومقتضى مقابلة النهي للأمر....)، وكذا في أجود التقريرات ١/١٨٧: المبحث السادس في الوجوب الكفائي.
(ج) وذلك في نفس هذه الحاشية.

.....

→ وأما المجموع من حيث المجموع: فنقول:

تعلق الأمر الواحد الشخصي بمجموع أفعال بحيث يترتب الغرض على مجموعها - وعدم ترتبه رأساً بفقد بعضها - أمر معقول، وأما تعلق الحكم بمجموع اشخاص - مع أنه لجعل الداعي - فهو غير معقول؛ إذ ليس بمجموع الأشخاص شخصاً ينقدح للداعي في نفسه، بل لا بد من انفداح الداعي في نفس كل واحد، وهو مع شخصية البعث محال، فلا بد من تعدده، فيزول الأمر إلى تعلق أفراد من طبيعي البعث بأفراد من عنوان المكلف.

وأما أمر مجموع أشخاص برفع الحجر الواحد الذي لا يرفعه إلا مجموع العشرة - مثلاً - فمرجعه إلى أمر كل واحد بإعمال قدرته في ماله المدخلية في رفع الحجر بشرط الانضمام؛ حيث إن أثر قدرة كل واحد لا يثبت إلا بالانضمام، مع أن الواجب الكفائي يحصل بفعل البعض، ويسقط عن الباقيين، فلا معنى لأمر المجموع الذي لازمه عدم حصول الامتثال بترك البعض، فينحصر الأمر في الشق الأخير، وهو تعلق الحكم بالجميع، ولو بنحو سرابة الحكم من الطبيعي إلى أفراد، ولا إشكال بعد تعدده في تعدد الامتثال والعصيان وثواب الجميع وعقابهم؛ إنما

الإشكال في سقوط الأمر بفعل البعض ويندفع: بأنه لما كان الغرض واحداً في ذاته كدفن الميت، أو وجوداً واحداً منه لزومياً كالصلاة عليه القابلة للتعدد دفعياً، وكان نسبة ذلك الغرض الواحد إلى كل من المكلفين على السوية، فتخصيص أحدهم المعين بتحصيله بلا تخصّص، وتخصيص المردّد محال في نفسه، والمجموع - بها هو - كذلك، فلا محالة يوجب على الجميع، ويجوز ترك كلٍ منهم مع فعل الآخر، فإذا صلوا عليه دفعة كان نسبة ذلك الغرض اللزومي بالإضافة إلى أفعالهم على السوية، فيكون كل منهم مؤدياً للواجب وممثلاً، وإذا تركه الكل كان كل منهم تاركاً للواجب - بنحو ترك غير مقارن لفعل الآخر - فيعاقب عليه.

نعم فيما إذا اشترك الكل في دفن الميت مثلاً - برد الإشكال على تحقق الامتثال من الكل؛ إذ لم يحصل من كلٍ منهم دفن الميت، ولا أمر إلا بدفن الميت، فما معنى امتثال كلٍ منهم للأمر بدفن الميت؟ وليس المجموع هنا متعلق الأمر، ولا واحد بالاجتماع حقيقة؛ ليكون هو الممثل للأمر بالدفن، ولا يقاس ما نحن فيه بصورة الأمر برفع الحجر القائم بالمجموع؛ ليؤول إلى الأمر بها لكل أحد منهم من المدخلية في رفعه؛ إذ المفروض تعلق الأمر بالدفن بكلٍ منهم، وهذا الإشكال لا يثاني سقوط الأمر بحصول الغرض منه، كما لا يثاني استحقاق المدح عقلاً لمكان الانقياد للمولى بتحصيل غرضه الواحد بنحو الاجتماع، كما لا يثاني استحقاق كلٍ ←

ولا علية لوجود الفعل والفرض بالإضافة إلى سقوط الأمر والداعي؛ حتى ينتهي الأمر - ايضاً - إلى توارد العلل المتعددة على معلول واحد، بل بقاء الأمر ببقاء الداعي الباقي ببقاء عدم وجود الغاية الداعية في الخارج على حاله، فإذا انقلب عدم إلى الوجود سقط الداعي - أعني تصوّر الغاية - عن الدعوة لتسامية اقتضائه، لا لعلية وجودها خارجاً لعدم وجودها بصفة الدعوة؛ بدهاه أن ما كان علة لوجود شيء لا يكون ذلك الوجود علة لعدمه، وإلا كان الشيء علة لعدم نفسه.

وبتقريب آخر: عدم الأمر - ولو كان طارياً لا أزلياً - لا يحتاج إلى مقتضى يترشح لعدم من مقام ذاته؛ لأنه هو بنفسه محال، وإذا لم يكن له فاعل ولا قابل - لأنّ اللاشيء لا يحتاج إلى مادة قابلة له - فلا يحتاج إلى شرط؛ لأنه مصحح الفاعلية، أو متمم القابلية، فوجود الفعل ليس مقتضياً لعدم الأمر ولا شرطاً له، بل الأمر علة بوجوده العلمي لانقذاح الداعي إلى إرادة الفعل، فيسقط عن التأثير بعد تأثيره أثره.

ولا يخفى أنّ الأمر وإن كان شرطاً لتحقيق الإطاعة والعصيان بعنوانهما - ولا بأس بأن يكون المشروط موجباً لانعدام شرطه - إلا أنّ الكلام في علية ذات الفعل لسقوط الأمر الذي هو علة بوجوده العلمي لذات الفعل بالواسطة، فتدبر جيداً.

١٤٣ - قوله [قدّس سرّه]: (أن الموسع كلي... الخ) ^(١).

بتقريب: أنّ المأمور به طبيعي الفعل ^(٢) الواقع في طبيعي الوقت المحدود

→ منهم للعقاب لفرض ترك الواجب من كلّ منهم. [منه قدّس سرّه].

(١) كفاية الاصول: ١٨/١٤٣.

(٢) قولنا: (بتقريب أنّ المأمور به طبيعي الفعل... إلى آخره).

ولعلّ الغفلة عن إمكان ملاحظة الفعل الموقّت بنحو الكون المتوسّط والحركة التوسّطية

بحدّين، فيكون كالحركة التوسّطية، وهو الكون بين المبدأ والمنتهى، فكما أنّ الكون المتوسط بالإضافة إلى الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود كالطبيعي بالنسبة إلى أفراده، 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 تخير شرعي، فيكون كالحركة القطعية بلحاظ قطعات الزمان المأخوذة قيوداً لأفراد الفعل، فإنّ الزمان مأخوذ بنحو التقطّع القابل لملاحظته^(١) قطعة قطعة، فالقطعات المتقيّدة بها الواجب كالأجزاء بالإضافة إلى الزمان المأخوذ في

→ أوجبت توهم امتناع الواجب الموسّع، 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 شرعاً، وهو منافٍ لوجوبها، لا يصحّ إلّا بعدم تصوّر الكون المتوسط، والأفصح ملاحظة الصلاة هكذا فالصلاة غير واجبة شرعاً في أول الوقت بهذه الخصوصية؛ حتى يقال لا بدل لها، بل الصلاة بين الحدين واجبة، والصلاة في أول الوقت وثاني الوقت إلى الآخر أفراد لها، ولا محذور في عدم البدل لطبيعي الصلاة بين الحدين، فما هو الواجب شرعاً 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.

وأما ما عن بعض أجلة العصر^(٢) في تقريب امتناع المضيق - من أنّ البعث يجب تقدّمه زماناً على الانبعاث، فيكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب - فهو أجنبى عما هو ملاك المضيق، فإنّ المضيق ما كان الزمان المجعول له وقتاً مساوياً للواجب كتهام النهار للإمساك في تمامه، مقابل إمساك ما بين الطلوع والغروب، وإلّا فالقائل بالواجب المعلق بتصوّر الموسّع والمضيق معاً كما لا يخفى. [منه قدّس سرّه] (ق . ط).

(١) في الاصل: (لملاحظة...)، والصحيح ما أثبتناه.

(١) وهو المحقق الميرزا الثاني (قده) كما في أجود التقريرات ١: ١٩٠.

السواجب على الثاني، وكالجزئيات بالإضافة إلى الكون المتوسط على الأول.

١٤٤ - قوله [قدس سرّه]: (وبالجملة: التقييد بالوقت... الخ)^(١).

لا يخفى أنه بعد فرض دخل الوقت في مرتبة من الغرض أو في غرض آخر، ربما يُشكّل بأنه لا معنى للقضاء بمعنى تدارك مافات؛ إذ مصلحة الوقت بها هو غير قابلة للتدارك، وإلا لما كان الوقت الخاص - بها هو - دخیلاً 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 أخرى.

ويمكن دفعه: بأن مصلحة الفعل حيث كانت لازمة الاستيفاء في الوقت لمصلحة أخرى، فيصدق الفوت بهذه العناية؛ لمكان توقيت استيفائها ولو لمصلحة أخرى، أو بملاحظة أن 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، فalcضاء تدارك للفائت بنحو من أنحاء التدارك، لا بتمام حقيقة التدارك.

١٤٥ - قوله [قدس سرّه]: (ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت... الخ)^(٢).

(١) كفاية الاصول: ٨/١٤٤.

(٢) كفاية الاصول: ١٢/١٤٤.

لا يخفى عليك أن شخص الإرادة^(١) المتعلقة بالموقت - بها هو - وشخص

(١) قولنا: (لا يخفى عليك أن شخص الإرادة... الى آخره).

توضيح المقام: أن المستصحب: إما شخص الحكم، أو كلي الحكم؛ فإن كان شخص الحكم: فإن أريد بها هو متعلق بالموقت، فيستحيل بقاؤه بعد الوقت لزال مقومه قطعاً، فلا يعقل التعلُّد ببقائه.

وإن أريد بها هو متعلق بطبيعي الفعل - بأن يفرض لشخص الحكم تعلُّقان بذات الموقت وبها هو موقت - فهو محال في نفسه؛ لأن الواحد يستحيل أن يتقوم باثنين لاستلزامه وحدة الكثير، أو كثرة الواحد، وكلاهما خلف محال.

وإن كان المستصحب كلي الحكم من باب استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلي فمجمل القول فيه: أن القسم الثالث له أقسام ثلاثة: لأن المحتمل: إما حدوث فرد آخر مقارن للفرد المقطوع، أو فرد مقارن لارتفاع الفرد المقطوع، أو تبدل الحكم إلى مرتبة أخرى، والكل هنا محال:

أما حدوث فرد مقارن لوجود الفرد المقطوع، فلازمه تعلُّق الحكم بذات الفعل، وتعلُّقه أيضاً بالموقت منه، فيجتمع حكمان متباثلان في الفعل استقلالاً وفي ضمن الموقت.

وأما حدوث فرد مقارن لارتفاع الفرد الموجود، فلأن الموضوع للفرد المقطوع هو الموقت - بها هو - والفرد المحتمل حدوثه لم يتعلَّق بالموقت - بها هو - حتى يكون كلي الحكم في موضوع واحد متيقن الحدوث مشكوك البقاء، كما في القسم الثاني من هذا القسم، بل احتمال حكم آخر لموضوع آخر، وهو ليس من الاستصحاب في شيء.

وأما تبدل الحكم من مرتبة إلى مرتبة فللاشتداد، والحركة من حدٍّ إلى حدٍّ إنها تتصور في موضوع واحد، وأما وجود البياض لموضوع ووجوده لموضوع آخر، فليس اشتداداً في حقيقة البياض، فالاستصحاب بجميع أنحاء غير صحيح.

ويمكن أن يقال: أما استصحاب شخص الحكم - مع فرض تعلُّقه بالموقت - فيصح؛ لأن الموضوع وإن كان بحسب الدليل، بل بحكم العقل هو الموقت - بها هو موقت - إلا أن العبرة في الموضوع إنها هو بنظر العرف، والعرف يرى أن الموضوع هو الفعل، وأن الوقت من حالته لا من مقوماته، ولا قطع بخطاء نظر العرف إلا بلحاظ حال الاختيار دون العذر، وإلا لم يكن معنى للشك والتكلم في استصحاب الحكم، مضافاً إلى ما مرَّ مراراً: من أن الخصوصية المأخوذة في الواجب: تارة تكون مقومة للمقتضي، بحيث يكون الخاص واجباً، وأخرى تكون دخيلة في فعلية الغرض، ومثلها يكون شرطاً للواجب، فعلى الأول يكون المقيد - بها هو - واجباً نفسياً،

الأمر المتعلق به متقوم^(١) به لا يعقل بقاؤها بعد مضي الوقت، فمعنى كون القضاء بالأمر الأول كونه بملاكه لا بنفسه، وحيث لا شك 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 أخرى أو أمر آخر بذات الفعل في عرض تعلّقها به بما هو موقت لاستحالة موردية الفعل لها مرتين، بل المعقول تعلّقها بذات الفعل بعد مضي الوقت وارتفاع الإرادة والأمر عن الموقت، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم الكلي المشترك بين المقطوع الارتفاع والمشكوك الحدوث، وهو أيضاً غير صحيح حتى على القول بصحة 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

→ وعلى الثاني يكون الواجب النفسي مقيداً، فمعرض الوجوب النفسي حينئذ ذات الفعل، وإنّا قيد الواجب بتلك الخصوصية لدخلها في الغرض، فيكون تحصيلها واجباً بوجوب مقدّمي، وعليه نقول:

إن خصوصية الوقت ظاهراً كخصوصية الطهارة والتستر والاستقبال شرط للواجب، لا أنّ الشخص بها واجب، وحينئذ فمعرض الوجوب - على فرض بقائه - نفس الفعل، فيستصحب للشك في دخالة الخصوصية مطلقاً.

وأما استصحاب كلي الحكم فنقول:

يمكن تصحيحه على القسم الثاني من القسم الثالث بتقريب: أنّ شخص الحكم له تعلّق بالذات بالوقت وبالعرض بالفعل، فطبيعي الحكم له تعلّق بالعرض بكلّ ما يتعلّق به شخص الحكم ذاتاً وعرضاً، ولازمه تعلّق الحكم الكلي بالفعل الكلي بالعرض بواسطتين كما لا يخفى. (منه قدس سره) [ق - ط].

(١) كذا في الأصل، والصحيح: متقومان به.

الأول بالوقت، وبقاء الحكم - على كلا التقديرين - غير معقول للقطع بانتفاء الشخص على الأول؛ لأنَّ تعلُّقه بذات الفعل تبعية، وللقطع بانتفائه على الثاني؛ حيث لا أمر بوجه بالوقت، بل النافع تعلُّق طبيعي الحكم بذات الفعل، وهو غير متيقن في زمان أصلاً.

لا يقال: إذا تعلَّق شخص الحكم بطبيعي الفعل - ولو بالتبع - فقد تعلَّق طبيعي الحكم المتحقق بتحقيق شخصه أيضاً به.

لأننا نقول: التبعية من الطرفين تقتضي متعلقية طبيعي الفعل تبعاً لشخصه الخاص بنفس ما تعلَّق بالشخص - ولم يتعلَّق به إلا شخص الحكم - و تقتضي تعلُّق طبيعي الحكم تبعاً لشخصه المتعلَّق بشيء بنفسه، وليس هو إلا الوقت، فتبعية طبيعي الفعل للوقت تقتضي أن يكون الطبيعي متعلقاً بها تعلُّق بالوقت، وليس هو إلا الأمر الخاص، وتبعية طبيعي الحكم لشخصه تقتضي تعلُّقه بها تعلُّق به فرده، وليس هو إلا الوقت، فتدبر جيداً.

المقصد الثاني في النواهي

١٤٦ - قوله [قدس سرّه]: (الظاهر أن النهي بهادته وصيغته... الخ)^(١).

قد عرفت في مباحث الأمر: أن صيغة الأمر للبعث والتحريك؛ بمعنى أن الهيئة موضوعة للبعث التنزيلي النسبي بإزاء البعث الخارجي نحو المادّة، على ما شرحناه في مبحث الطلب والإرادة^(٢).

كذلك صيغة النهي موضوعة للزجر والمنع التنزيلي النسبي بإزاء المنع والزجر الخارجي، نعم المنع عن الفعل بالذات إبقاء للعدم بالعرض، كما أن التحريك إلى الفعل بالذات تحريك عن العدم بالعرض، وكذلك متعلّق الكراهة النفسانية نفس الفعل، كما أن متعلّق الإرادة نفس الفعل، وإرادة إبقاء العدم على حاله لازم كراهة الفعل، كما أن كراهة العدم لازم إرادة الفعل.

ويمكن أن يقال - بلحاظ تركّب صيغة النهي عن حرف النفي وأداة العدم وصيغة المضارع - : إن مفادها هو الإعدام التسبيبي التنزيلي، فيكون مفاد صيغة الأمر بمقتضى المقابلة هو الإيجاد التسبيبي التنزيلي، وهما معنونا عنواني البعث والزجر الفعليين الخارجيين.

كما يمكن أن يقال أيضاً: بأن الغرض حيث إنه جعل الداعي إلى الفعل والمانع عنه، فمفاد الهيئة هو البعث من تلقاء الأمر، والزجر من تلقاء الناهي تنزيلاً لهما منزلة البعث، والداعي والمانع من تلقاء المكلف، فهذا البعث والزجر

(١) كفاية الأصول: ١٤٩/٣.

(٢) في التعليقة: ١٥٠ من الجزء الأول عند قوله: (قلت: الفرق: أن المتكلم....).

ليس من عناوين فعل المكلف وتركه كما في الأول، بل من مبادئها.
كما يمكن أن يقال أيضاً: 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.

١٤٧ - قوله [قدس سره]: (هل هو الكف أو مجرد الترك وأن لا
يفعل... الخ)^(١).

قد عرفت تعلق الكراهة النفسانية بالفعل، وتعلق المنع والزجر به أيضاً،
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 لها أحياناً عند دعوة الفائدة المترتبة على الفعل
إليه، وحدث الميل في النفس، ففي الحقيقة الكف أحد أسباب إبقاء العدم على
حاله، لا أنه في عرضه.

ومن الواضح أن مجرد الالتفات إلى الفعل كافٍ في المنع عنه، فإنه سبب
لعدم دعوة الفائدة إلى إرادته، ومطلوبية الكف مطلوبة مقدمة عند دعوة
الفائدة وحدث الميل، فتفطن.

فإن قلت: كما لا يقع الفعل امتثالاً للأمر إلا إذا كان بداعي الأمر، كذلك
النهي إذا لم يكن داعياً إلى الترك، بل كان الترك بعدم الداعي لم يقع الترك
امتثالاً للنهي، ومثله لا يكون مطلوباً، بل فيما إذا كان له داعٍ إلى الفعل ليكون
النهي رادعاً وموجباً 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

(١) كفاية الأصول: ٦/١٤٩.

لعدم انبعاث الشوق عنها، وفي مثله يصح النهي، والترك حينئذ بواسطة النهي، فلا ينحصر دعوة النهي في صورة حدوث الميل حتى يكون النهي منحصراً في صورة الكف، بل عدم حدوث الميل والشوق ربما يكون بواسطة النهي. فتدبر.
١٤٨ - قوله [قدس سره]: (وتوهم أن الترك ومجرد... الخ)^(١).

لا يخفى أن حديث عدم تأثير القدرة في عدم المنقول في وجه هذا الاستدلال أمر متين، كما بينا وجهه سابقاً؛ حيث إن القدرة الجسمية هي القوة المنبئة في العضلات على الحركات المترتبة عليها، والقدرة النفسانية قوة النفس على الإرادة وسائر الأفعال النفسانية، كما عن الشيخ الرئيس في التعليقات^(٢)، والعدم ليس أمراً مترتباً على العضلات، ولا مما يحتاج في بقاءه على حاله إلى تعلّق الإرادة به؛ بداهة أن عدم المعلول بعدم العلة، فلا تأثير للقدرة في عدم.

نعم مقدورية الترك ومراديته على طبق^(٣) مقدورية الفعل ومراديته، ولذا قالوا: القدرة بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لا إن شاء لم يفعل، وليس للقدرة والمشيئة إضافة بالذات إلى عدم الفعل، وهذا المقدار مصحح للتكليف به.

وتفسير القدرة بصحة الفعل والترك وإمكانها تفسير بلازمها، وإلا فالإمكان والصحة صفة الفعل والترك والقدرة صفة القادر. نعم لازم وجود مثل هذه القوة في الفاعل إمكان صدور الفعل ولا صدوره منه، وبلحاظ هذه القوة يكرن 'نخص فاعلاً بالقوة وبضميمة الإرادة بمبادئها يخرج من القوة إلى الفعل فيكون فاعلاً بالفعل، فتدبر جيداً.

(١) كفاية الأصول: ٧/١٤٩.

(٢) التعليقات: ٥١.

(٣) في الأصل: على طبع...

١٤٩ - قوله [قدّس سرّه]: (ضرورة أن وجودها يكون... الخ) ^(١).

لا يخفى عليك: أن الطبيعة توجد بوجودات متعدّدة، ولكل وجود عدم هو بديله ونقيضه. فقد يلاحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعة المهملة، التي كان النظر مقصوراً على ذاتها وذاتياتها، فيقابله إضافة العدم إلى مثلها، ونتيجة المهمة جزئية، فكما أن مثل هذه الطبيعة تتحقّق بوجود واحد، كذلك عدم مثلها، وقد يلاحظ الوجود مضافاً 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، فيقابله 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 إلا 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 أول 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: بأن طارد العدم الكلّي لا مطابق له في الخارج؛ لأنّ كلّ وجود يطرد عدمه البديل له، لا عدمه وعدم غيره، فأول الوجودات أول ناقض للعدم، ونقيضه عدم هذا الأول، ولازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها، فإنّ عدم الوجود الأول يستلزم عدم الثاني والثالث، وهكذا، لا أنه عينها، فما

أشتهر - من أن تحقق الطبيعة بتحقيق فرد، وانتفاءها بانتفاء جميع أفرادها - لا أصل له: حيث لا مقابلة بين الطبيعة الملحوظة على نحو تتحقق بتحقيق فرد منها، والطبيعة الملحوظة على نحو تنتفي بانتفاء جميع أفرادها.

نعم لازم الإطلاق بمقدمات الحكمة حصول امتثال الأمر بفرد، وعدم حصول امتثال النهي إلا بعدم جميع أفراد الطبيعة المنهي 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، فتقتضي الزجر عن كلّ ما فيه المفسدة.

لا يقال: طلب الوجود بحيث لا يشذ عنه وجود غير معقول؛ لأنه غير مقدور، بخلاف طلب عدم بحيث لا يشذ عنه عدم؛ فإنّ إبقاء عدم على حاله مقدور، وهذا هو الفارق بين الأمر والنهي.

لانا نقول: عدم الذي يكون بديله مقدوراً من المكلف هو المطلوب منه، فيمكن طلب بديله أيضاً، فلا تغفل.

١٥٠ - قوله [قدس سرّه]: (ثمّ إنّ لا دلالة للنهي على إرادة الترك... إلخ) (١).

لا يذهب عليك: أن إعدام الطبيعة إذا لوحظت متمايزة بالقياس إلى نقائضها، ورتب الحكم على كلّ واحد واحد - كما في الغام الاستغراقي - لم يكن مانع من بقاء النهي على حاله بواسطة عصيانه في بعض متعلّقه؛ لأنه في الحقيقة نواهٍ متعدّدة.

وإذا لوحظت أعدام الطبيعة بنحو الوحدة في الكثرة - أي عدم الطبيعة بحيث لا يشذ عنه عدم - فالموضوع واحد، وليس لموضوع واحد إلا حكم واحد،

فُيُشْكَل بقاء النهي مع عصيانه في 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 شؤون عدم الطبيعة - بحيث لا يشدّ عنه عدم - ومن اطواره؛ بداهة وحدته بنحو الوحدة في الكثرة، ولا يعقل إبقاء عدم على حاله وعدمه لمثل هذا عدم الواحداني، كما أنّ معصية الحكم وإطاعته لا يعقل أن يتقيّد بشيء منها 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 الذي لازمه تعلّق كلّ فرد من الطلب بفرد من طبيعة عدم عقلاً؛ بمعنى أنّ المولى ينشئ النهي بداعي المنع نوعاً عن الطبيعة بحدها الذي 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.

١٥١ - قوله [قدّس سرّه]: (المراد بالواحد مطلق ما كان ذا

وجهين... إلخ) ^(١).

لا يخفى عليك: أنّ كون المراد واقعاً كذلك لا يغني عن التقييد في عنوان البحث؛ لأنّ مقتضى إطلاق الواحد شموله لمطلق الواحد، لا لخصوص ما كان ذا وجهين فلا بدّ من التقييد.

ثم إن الوحدة: جنسية، ونوعية، وصنفية، وشخصية. وإرادة الواحد الشخصي توجب خروج الواحد الجنسي المعنون بعنوانين كليين - كالحركة الكلية المعنونة بعنوان الصلاتية والغصبية المنتزعة من الحركات الخارجية المعنونة بهما - عن محل النزاع، مع أنه لا موجب لإخراجه وإرادة الواحد الجنسي أو النوعي توجب دخول السجود الكلي الذي له نوعان بتقييده بكونه لله أو للصنم - مثلاً - مع أنه خارج قطعاً، وكذا لو أريد الأعم من الشخصي وغيره.

وهنا قسم آخر من الوحدة: وهي الوحدة في الوجود، فإن العناوين الموصوف بها الكلي المنطبق على أفرادها: تارة تكون من الأوصاف المتقابلة - كعنوان السجود لله، وعنوان السجود للصنم - فإن كلي السجود المعنون بهما لا يعقل انطباقه على هوية واحدة.

وأخرى من الأوصاف الغير المتقابلة - كعنواني الصلاة والغصب - فإن كلي الحركة - المعنونة بهما - قابل للصدق على هوية واحدة.

ومنه علم أن دخول الواحد - الجنسي، أو النوعي، أو الصنفي - لا يفتضي دخول مثل السجود لله وللصنم، كما أن إرادة الوحدة من حيث الوجود لا تستدعي خروج الواحد - من حيث الجنس وشبهه مطلقاً - من محل النزاع، فالتقييد بالواحد لمجرد إخراج المتعدد من حيث الوجود، لا لإخراج الكلي في قبال الشخص.

١٥٢ - قوله [قدس سره]: (هو أن الجهة المبحوث عنها... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أن الجهة التي يناط بها وحدة الموضوع وتعددده هي الجهة التقييدية المقومة للموضوع، وأما الجهة التعليلية فهي واسطة لثبوت المحمول لموضوعه، فلا معنى لأن تكون مقومة لموضوعه.

(١) كفاية الاصول: ١٥٠/١٦.

ومن الواضح أن تعدّد القضية بتعدّدها موضوعاً ومحمولاً أو موضوعاً فقط، أو محمولاً 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 - أعني وضع الواضع وجعل الجاعل - لا يوجب تعدّد المسائل؛ لكونها أجنبية عمّا يتقوم به القضية موضوعاً ومحمولاً، كما أنّ وحدة الواسطة في ثبوت محمولات متعدّدة لموضوعات متعدّدة لا تقتضي 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، ومناط الامتناع عدم التعدّد بتعدّد الوجه والعنوان، ولا واقع لموضوعية موضوع لمحمول، إلاّ كونه بعنوانه مأخوذاً - في مقام تحرير المسألة وتقريرها - موضوعاً للمحمول المثبت له والمنفي عنه، وتحرير المسألة - قديماً وحديثاً - على النهج المحرّر في العنوان في الكتاب وغيره.

١٥٣ - قوله [قدس سره]: (لا ضير في كون مسألة واحدة... الخ) ^(١).

قد عرفت في أوائل التعليقة ^(٢): أنه ليس في المسائل المعنونة في هذا العلم غالباً ما يكون له جهات متكرّرة - أي اغراض مترتبة عليه - بحيث يكون جهة من جهاته هنا باعثة على البحث عنه، فإنّ عنوان هذه المسألة - مثلاً - لا يعقل أن يترتب عليه الغرض من علم الفقه؛ إذ ليس البحث فيه عن فعل المكلف من

(١) كفاية الاصول: ٨/١٥٢.

(٢) التعليقة: ٣ من الجزء الأوّل عند قوله: (فلعلّ الوجه فيه ...).

حيث الاقتضاء والتخير، بل عنوان موضوعه نفس اجتماع الأمر والنهي، ومحموله الجواز والامتناع، كما أن كونها كلامية لا معنى له إلا عند البحث عن حسنه وقبحه من حيث أن البحث والزجر فعله تعالى، ولم يبحث عنه بهذا العنوان هنا، وليس كل مسألة عقلية كلامية، بل ما له مساس بالعقائد الدينية.

كما أن مبحث مقدمة الواجب إن كان عنوانه وجوب المقدمة، فهو فقهي لا غير، وإن كان ثبوت الملازمة فهو أصولي لا غير.

وكذا البحث عن اقتضاء النهي للفساد أصولي لا غير، فإن البحث عن الاقتضاء غير البحث عن الفساد.

وكذا البحث عن ظهور صيغة (افعل) [في] الوجوب^(١) وغيره أصولي لا غير، فإن كونه لغوياً لغو لا اختصاص باللغة بالمواد لا بمفاد الهيئات، وكونه صرفياً 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.

١٥٤ - قوله [قدس سره]: (لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة... الخ)^(٢).

ظاهره انطباقهما على الجهة المقومة لموضوع المسألة، مع أنها منتزعتان عن المسائل بلحاظ ترتب الغرض عليها، والأمر سهل بإرادة مفاد المسألة من الجهة الخاصة؛ لأنها المبحوث عنها، وإلا فالموضوع يبحث عن حكمه لا عنه، فتدبر.

١٥٥ - قوله [قدس سره]: (يعم جميع الاقسام من الإيجاب

(١) في الأصل: ظهور صيغة (افعل) للوجوب....

(٢) كفاية الاصول: ٨/١٥٢.

والتحريم^(١)... الخ^(٢).

نعم في الأمر الغيري ينحصر المورد في مثل الطهارات ونحوها مما كان له عنوان غرضه المقدمة.

وأما المقدمة العادية والعقلية فلا؛ لأن الأمر المقدمي عنده (قدس سره) لا يتعلّق إلّا بما هي مقدّمة بالحمل الشائع عقلاً، لا بعنوان المقدمة كي يكون هناك واحد ذو وجهين.

وأما بناء على ما قدّمناه في مقدّمة الواجب^(٣) : من أن الحثيات التعليلية راجعة إلى الحثيات التقييدية في الأحكام العقلية، ولذا قيل: إن الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها، فيدخل الأمر الغيري بجميع أقسامه في محلّ الكلام؛ لأنّ عنوان المقدمة عنوان لما يتعلّق به الأمر المقدمي، وحيثية تقييدية بالدقّة له.

وكذا الحال فيما لو كان الأمر والنهي غيريين، فإن عنوان المقدمة وإن كان واحداً، إلّا أن حيثية مقدّمة معنويّة لشيء غير حيثية مقدّمة لشيء آخر؛ حيث لا فرق عنده (قدس سره) في تعداد العنوان بين كونه كذلك بنفسه أو بالإضافة إلى المتعدّد.

١٥٦- قوله [قدس سره]: (فصليّ فيها مع مجالستهم كان... الخ)^(٤).

إنّا قيّد الصلاة بمجالستهم لئلا يتحقّق أحد التركيب المطلوبين تخييراً، فإنه يوجب سقوط الطلب التخييري بالترك، فلا يبقى إلّا طلب الفعل.

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: بمّ جميع أقسام الإيجاب.

(٢) كفاية الاصول: ٢١/١٥٢.

(٣) وذلك في التعليقة: ٥.

(٤) كفاية الاصول: ٦/١٥٣.

نعم بين الأمر التخييري والنهي التخييري فرق من حيث إن مرجع النهي التخييري إلى النهي عن الجمع بين شيئين لقيام المفسدة بالمجموع لا بالجامع، وإلا لاقتضت النهي عن كلا الفردين تعييناً، فالأمر قائم بكلا الفردين تخييراً، والنهي قائم بالمجموع، لكنه لا يؤثر في الخروج عن محل النزاع جوازاً ومنعاً.

١٥٧ - قوله [قدس سره]: (ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها... الخ)^(١).

قد مر^(٢) أن حيثية تعدد المعنوي بتعدد العنوان وعدمه حيثية تعليلية للجواز وعدمه، لا تقييدية مقومة للموضوع؛ لئلا يحتاج عنوان البحث إلى التقييد بالمندوحة؛ ليتمحض البحث في خصوص الجواز والامتناع من حيث خصوص التضاد وعدمه، وجعل البحث جهتياً ومن حيث كذا - مع عدم مساعدة العنوان - غير صحيح.

مع أن الغرض الأصولي حيث إنه يترتب على الجواز الفعلي، فلا بد من تعميم البحث وإثبات الجواز من جميع الوجوه اللازمة من تعلق الأمر والنهي بواحد ذي وجهين، لا الوجوه العارضة من باب الاتفاق، فلا يقاس المندوحة وعدمها بسائر الجهات الاتفاقية المانعة من الحكم بالجواز فعلاً.

لا يقال: بعد القول باستحالة التكليف بها لا يطاق لا فرق بين وجود المندوحة وعدمها؛ لأن امتثال الأمر والنهي في المجمع محال على أي حال، فإن القدرة على امتثال الأمر في غير المجمع لا تصحح الأمر بالمجمع.

لأننا نقول: سيأتي منا^(٣) - إن شاء الله تعالى - إمكان الفرق بين وجود

(١) كفاية الأصول: ١٥٣/١٣.

(٢) في التعليقة: ١٥٢ من هذا الجزء.

(٣) وذلك في التعليقة: ١٧٢.

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 مقدوراً بوجه أصلاً.

نعم يمكن أن يقال بعدم لزوم التقييد بالمندوحة من طريق آخر؛ وهو أنه لو كان تعدّد الوجه مُجدياً في تعدّد المعنوي لكان مُجدياً في التقرب به من حيث رجحانه في نفسه، فإن عدم المندوحة يمنع عن الأمر لعدم القدرة على الامتثال، ولا يمنع عن الرجحان الذاتي الصالح للتقرب به، فكما أن تعدّد الجهة يكفي من حيث التضاد، كذلك يكفي من حيث ترتب الثمرة، وهي صحّة الصلاة، فلا موجب للتقييد بالمندوحة، لا على القول بالتضاد؛ لكفاية الاستحالة من جهة التضاد في عدم الصحة، ولا على القول بعدم التضاد؛ لما عرفت من كفاية تعدد الجهة من حيث التقرب ايضاً، فتدبر.

١٥٨ - قوله [قدس سرّه] (وأنت خير بفساد كلا

التوهمين... الخ) (١).

توضيح القول فيه: أن معنى تعلّق الأمر بالفرد إن كان تعلّقه به بها له من اللوازم المفردة للطبيعة، بحيث يكون المفردات داخلة في المطلوب، لا لازمة للمطلوب، فربما يتوهم عدم جريان النزاع؛ لأن المكان المفصوب مشخّص ومفرد للصلاة، فهو مقوم للمطلوب، وليس لها بها هي متشخّصة بالمفصوب وجه محبوب، بخلاف ما إذا تعلّق الأمر بوجود الطبيعة، فإن المفصوب وإن كان مفرداً لها، لكنه غير داخل في المطلوب ووجود الصلاة - بها هي صلاة - له وجه محبوب. ومما ذكرنا تبين: أن تعدّد الوجه والعنوان إنما يكفي إذا لم يؤخذ أحد

العنوانين في الآخر، وإلا فمن البديهي أن الغصب - بما هو - وجه قبيح، فلو أخذ بعنوانه في الصلاة لفرض تشخصها 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 - بأن 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 أخذ في الصلاة، وهو لا قبح فيه، وبما هو مفسوب أخذ في متعلق النهي، وهو لا حسن فيه.

وأخرى - بأن الشخص وإن كان شخص هذا المكان المفسوب - لا طبيعي المكان - إلا أن لازم القول بتعلق الأمر بالفرد دخول ذات الشخص في المطلوب لا بما له من العوارض والعناوين، والشخص شخص هذا المكان بما هو شخص المكان، لا بما هو ملك أو مباح أو مفسوب، وهذه العناوين عوارض الشخص لا عينه، وليس للصلاة المتشخصة بشخص هذا المكان - بما هو، لا بما هو مفسوب - إلا الوجه المحبوب، فتدبر.

وأما إن قلنا: بأن النزاع المتقدم في أن متعلق الأمر هل هو وجود الطبيعة الكلية، أو الطبيعة الشخصية المتشخصة بالوجود؟ فالأمر أوضح؛ لأن ذات الشخص، وإن كان هو الوجود الواحد، إلا أن الأمر تعلق بالطبيعة الشخصية من طبيعي الصلاة، والنهي تعلق بالطبيعة الشخصية من طبيعي الغصب، فمورد الأمر غير مورد النهي في اعتبار الشارع، والوجود الواحد وإن كان رابط إحدى الطبيعتين الشخصيتين بالأخرى، لكنه بما هو وجود ليس له وجه محبوب، ولا وجه مبغوض إلا باعتبار نفس عنواني الصلاة والغصب، لا أن الوجود الواحد بما هو

مغصوب أخذ في الصلاة الشخصية، كما كان يتوهم على الوجه الأول.
وأما إن قلنا: بأن النزاع المتقدم في أن متعلق الأمر هل هو الوجود السعيي 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، وتعدد الجهة إنما يكفي إذا أوجب تعدد متعلق الأمر والنهي في عالم اعتبار الأمر والنهي.

إلا أن يقال: إن القائل بتعلق الأمر بالوجود السعيي أو الوجود الخاص لا يلغي الماهية، بل يعتبر معها إما مطلق الوجود، أو الوجود الممتاز بنفس هويته من هوية أخرى، فالمأمور به هوية الصلاة، والنهي عنه هوية الغصب، وهما بحسب الاعتبار متعددان.

وأما إن قلنا: بأن النزاع المتقدم مبني على تعلق الجعل بالماهية أو الوجود، فبناء على تعلق الأمر بنفس الماهية - لتعلق الجعل بها بالذات - لا مانع من الاجتماع؛ لأن الماهيات متباينات بالذات، فلا اتحاد 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 متحدتين بحسب الصورة، إلا أن هذا من مفاصد القول بأصالة الماهية وجعلها.

ومع فرض الالتزام بالوحدة على هذا القول يجري النزاع بناء على أصالة الوجود والماهية معاً، وعلى القول بجعله وبجعلها، فافهم جيداً.

١٥٩ - قوله [قدس سره]: (إن الإطلاق لو كان في بيان الحكم

الاقتضائي... إلخ) (١).

تحقيق المراد من الحكم الاقتضائي: أن الحكم الحقيقي - المرتب على

موضوع خالٍ عن المانع - حكم فعلي، ومع عروض المانع حكم اقتضائي ملاكي لثبوت المقتضى بتبع ثبوت المقتضى بثبوت عرضي، بمعنى أن الثبوت ينسب أولاً وبالذات إلى الملاك والمقتضى، وثانياً وبالعرض إلى مقتضاه.

وكذلك في ثبوت المقبول بثبوت القابل، وإن كان بينهما فرق، وهو أن ثبوت المقتضى في مرتبة ذات المقتضى أقوى من ثبوته الخاص به في نظام الوجود، بخلاف ثبوت المقبول، فإن ثبوته الخاص به أقوى من ثبوته في مرتبة ذات القابل، والوجه في الجميع واضح عند أهله، لكننا قد بينا في محله: أن الحكم بالإضافة إلى ملاكه ليس كالمقتضى بالإضافة إلى سببه ومقتضيه، فإن السبب الفاعلي للحكم هو الحاكم، والملاك هي الغاية الداعية، وكذلك ليس كالمقبول بالنسبة إلى القابل، فإن المصلحة لا تترقى بحسب الاستكمال إلى أن تتصور بصورة الحكم - كالنطفة بالإضافة إلى الإنسان - سواء لوحظت المصلحة بوجودها العلمي، أو بوجودها العيني، بل بوجودها الخارجي يسقط الحكم، فكيف تتصور بصورة الحكم؟!.

وغاية ما يتصور في تقريب ثبوت الحكم بثبوت المقتضى بمعنى الغاية الداعية أن يقال: بأن الفعل - بلحاظ كونه بحيث يترتب عليه الفائدة المترتبة منه - مستعد باستعداد ماهوي للتأثير في نفس الحاكم وانبعاث الوجوب منه بلحاظ تلك الفائدة القائمة به قياماً ماهوياً، فمع عدم المانع يكون الوجوب فعلياً، ومع المانع يكون شائياً - أي بحيث لولاه لكان موجوداً بالفعل - وهو وجوب شائي ملاكي في قبال ما لا ملاك له أصلاً، لكنه ليس مع ذلك ثبوتاً حقيقياً لشيء بالذات؛ حتى يكون للوجوب بالعرض .

ثم إن هذا التقريب يجدي في تصور ثبوت الحكم بنحو الشائية والاقتضاء، وأما الحكم الإنشائي، فلا بد أن يكون بداعٍ من الدواعي؛ لأنه بلا داعٍ محال.

وأما الإنشاء بداعي بيان الملاك وإظهار المقتضي، فهو في الحقيقة إرشاد، فلا حكم مولوي يجوز اجتماعه مع غيره، أو لا يجوز، كما هو محل الكلام.

والإنشاء بداعي البعث الحقيقي بالإضافة إلى ذات الموضوع مهماً بالنسبة إلى العوارض، وإن كان من البعث المولوي الفعلي ما لم يعرض عارض وربما يعبر عنه بالحكم الطبيعي الذاتي، كما يصح التعبير عنه بالاقتضائي بلحاظ وجود المقتضي له إثباتاً بالنسبة إلى ذات الموضوع، لكنه ليس من الحكم الاقتضائي المفيد هنا؛ حيث إنه لما كان مهماً من حيث العوارض فلا دلالة له على ثبوت الملاك في جميع أفراد الموضوع لاحتمال دخل عدم العارض في ثبوت الملاك والمقتضي.

فالذي يمكن أن يقال: إن الإنشاء المذكور ليس لبيان الملاك والمقتضي؛ ليكون إرشاداً، بل لبيان البعث الثابت بثبوت مقتضيه.

وبعبارة أخرى: الإنشاء المزبور إظهار للمقتضي الثابت بثبوت مقتضيه على الإطلاق، فهو بعث اقتضائي حتى في صورة وجود المانع، ومع عدمه يكون فعلياً، فهو حكم مولوي اقتضائي في حد ذاته، ويصح الفعلية البعثية عند عدم المانع، وهذا المعنى لو كان مطلقاً لكان مفيداً لثبوت الملاك حتى في صورة الاجتماع، وهو - أيضاً - وإن كان خلاف الظاهر من وجه؛ حيث إن الظاهر من الإنشاء كونه بداعي جعل الداعي الفعلي، لاجعل الداعي الاقتضائي، لكنه ليس على حد الحمل على الإرشاد إلى وجود الملاك والمناط، فإن المولوية محفوظة هنا.

١٦٠ - قوله [قدس سره]: (فإن انتفاء أحد المتنافيين... الخ)^(١).

لا ريب في أن انتفاء المعلول كلية وإن أمكن أن يكون بعدم المقتضي أو بوجود المانع، إلا أن الكاشف عن المعلول كاشف عن علته النامة، والتكاذب والتنافي بين المعلولين لا يوجب اختلال الكشف عن المقتضي وعدم المانع معاً. بيانه: أن كلاً من الدليلين يدل بالمطابقة على ثبوت مضمونه من الوجوب والحرمة، ويدل بالالتزام على ثبوت المقتضي والشرط وعدم المانع من التأثير وعدم المزاحم وجوداً لمضمونه المطابقي، فإذا كان أحد الدليلين أقوى دل على وجود مزاحم في الوجود لمضمون الآخر، فيدل على عدم تمامية العلة من حيث فقد شرط التأثير، ولا يدل على أزيد من ذلك؛ ليكون حجة في قبال الحجة على وجود المقتضي في الآخر.

والدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة وجوداً - لا حجية ودليلاً - فسقوط الدلالة المطابقة 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 المقتضي بقاء في صورة الاجتماع وسقوط أحد الدليلين عن الفعلية.

وهنا طريق آخر لإحراز المصلحة المقتضية: وهو إطلاق المادة، فانه لا ريب في أن المولى - الذي هو في مقام الحكم الحقيقي الفعلي - يكون في مقام بيان تمام موضوع حكمه، والمفروض عدم تقيّد موضوع حكمه بعدم الاتحاد مع الغصب - مثلاً - لفظاً.

وأما تقيّده - من حيث إنه موضوع الحكم الفعلي - بعدم الاتحاد مع الموضوع المحكوم بحكم مضاد لحكمه عقلاً، فهو لا يكاد يكون قرينة حافة باللفظ؛ ليصحّ الاتكال عليه عرفاً في مقام التقييد المولوي، فتقيّد مفاد الهيئة عقلاً لا يوجب تقييد المادة مولوياً، فتقام موضوع الحكم نفس طبيعة الصلاة المطلقة، وإن لم يكن لها حكم عقلاً لمكان حكم مضاد أو لمانع آخر من جهل أو

نسيان، فتكون المصلحة قائمة بذات الصلاة المطلقة.

فالملوئى وإن كان في مقام بيان تمام موضوع حكمه حال فعلية الحكم، لكنه إذا ثبت أن طبيعة الصلاة المطلقة لفظاً هي تمام الموضوع في هذه الحال، فهي ذات المصلحة في جميع الأحوال؛ لما عرفت من عدم إمكان الاتكال في تقييد الموضوع على القرينة العقلية البرهانية.

لا يقال: بعد ثبوت تمام موضوع الحكم الفعلي في تمام موارد ثبوت الحكم الفعلي لم يكن هناك باعث على بيان تمام موضوع الحكم المزبور؛ إذ لو لم يبين لم يكن ناقضاً لغرضه.

لأننا نقول: ليس الأمر كذلك دائماً؛ إذ في صورة الجهل بالغصب، أو نسيانه موضوعاً أو مطلقاً لم يكن هناك مانع عن فعلية الحكم المتعلق بطبيعة الصلاة الواقعة في حيز الأمر، فلا بد من التقييد لو لم تكن طبيعة الصلاة تمام موضوع الحكم الفعلي.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم اسلامی

١٦١ - قوله [قدس سره]: (إلا أن يقال: ... قضية التوفيق عرفاً^(١) ... الخ)^(٢).

قد عرفت سابقاً^(٣): أن الحكم الاقتضائي الإثباتي - وهو الحكم على الموضوع بذاته وبطبعه - وإن كان يساعده التوفيق العرفي بين الدليلين - اللذين لو خُلِّيَا وطبعهما لكان كل منهما دالاً على ثبوت الحكم له مطلقاً - إلا أنه لا يفيد هنا؛ حيث لا يدل على ثبوت المقتضي حتى مع عروض عارض من العوارض .
والحكم الاقتضائي الشبوتي - سواء كان بمعنى الإنشاء بداعي بيان

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا - إلا أن يقال: إن قضية التوفيق بينهما... وهكذا في باقي طبعاتها.

(٢) كفاية الاصول: ٧/١٥٦.

(٣) وذلك في التعليقة: ١٥٩ من هذا الجزء.

الملاك، أو بداعي إظهار الحكم الثابت بثبوت ملاكه - خلاف الظاهر خصوصاً الأول، ولا أظن بمساعدة العرف على هذا الجمع والتوفيق، فتدبر.

١٦٢ - قوله [قدس سره]: (لو لم يكن أحدهما أظهر... الخ) (١).

فإن الأظهر - لأقوائية ظهوره - صالح للتصرف به في الظاهر دون العكس، فيبقى الأظهر على ظهوره في الحكم الفعلي، ويتصرف به في الظاهر بحمله على الاقتضائي، بل سيجيء - إن شاء الله تعالى - إحراز أقوائية الملاك من الأقوى دلالة، بل من الأقوى سنداً أيضاً.

١٦٣ - قوله [قدس سره]: (إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به... الخ) (٢).

لا ريب في اعتبار صلوح ما يتقرب به للتقرب به، كما لا ريب في أن موافقة الفعل لغرض المولى من حيث مصلحته وحسنه - جهة صالحة للتقرب بها. إنما الكلام في صدور الفعل قريباً ومقرباً بالفعل من حيث عدم المانع.

ولا اشكال في أن صدور الفعل مبغوضاً عليه ومبعداً له مانع عن كونه مقرباً له لعدم مقربة المبعد، وهو من القضايا التي قياساتها معها.

ولا فرق في المبعد بين أن يكون مبغوضاً فعلاً - لتعلق الحرمة المنجزة به فعلاً؛ للعلم بها تفصيلاً أو إجمالاً - وبين أن يكون موجباً لاستحقاق العقاب عليه بواسطة الالتفات إلى الحرمة من قبل إجمالاً، فإن التفاته في حين كافٍ في استحقاق العقاب عند المخالفة، ولو غفل عنه بعد تأثيره أثره، فإن الغفلة تمنع عن توجهه بعث أو زجر حقيقي، لا عن ترتب استحقاق العقاب على الفعل

(١) كفاية الاصول: ٨/١٥٦.

(٢) كفاية الاصول: ١٩/١٥٦.

باعتبار الالتفات إلى حرمة من قبل.

١٦٤ - قوله [قدس سرّه]: (مع صدوره حسناً لأجل

الجهل... الخ)^(١).

هذا يصلح تعليلاً لعدم صدوره قبيحاً ومبغضاً، لا لصدوره حسناً، بل صدوره حسناً إنما يكون إذا كان الداعي إليه حسنه ومحبوبيته، أو مصلحته العائدة إلى المولى أو الباعثة إلى أمره، وأما إذا كان الداعي إليه أمره الغير المحقق بالفعل - على الفرض - فلا يصدر قريباً، فما لم يكن قصد التقرب عن تلك الجهة الموجبة للقرب حقيقة، لا معنى لصدوره قريباً.

وقد مر في محله^(٢): أن مجرد اشتغال الفعل على المصلحة لا يجعله عبادة، بل لا بد من إضافته إلى المولى ليستحق به الأجر منه. نعم يمكن أن يقال: إن الداعي وإن كان الأمر الغير المحقق بالفعل - على الفرض - إلا أنه لا يدعو عادة إلا بلحاظ كشفه عن إرادة المولى وجهه وملاءمة الفعل لغرضه، فالأمر بها هو غير داعٍ، بل بما هو مرآة لإرادة المولى ورضاه، فتدبر.

وربما تصحح العبادة - حينئذ - بإمكان تعلق الأمر بها بعنوان لا يعسمه إطلاق دليل حرمة الغضب - مثلاً - فإن عنوان معذورية المكلف عقلاً في مخالفة حرمة الغضب عن قصور لا يعسمه إطلاق دليل حرمة الغضب لتأخره عن التكليف، فلا بأس بجعل حكم آخر على هذا المورد فيكون الصلاة المتحدة مع الغضب المعذور في مخالفة حكمه مأموراً بها فعلاً، نظير الإباحة الظاهرية

(١) كفاية الأصول: ٢/١٥٧.

(٢) في التعليقة: ١٦٦ من الجزء الأول عند قوله: (وأما الإتيان بداعي المصلحة...).

المجعلولة في مورد الجهل بالحرمة الواقعية؛ حيث إن دليل حرمة ذلك الشيء لا يعم إطلاقه لصورة الجهل بها، فهو بعنوان كونه مجهول الحكم، لا حكم له إلا الإباحة، فلم يلزم اجتماع حكيمين في المجمع.

وفيه ما بيناه في محله: من أن الإطلاق الذاتي لدليل الحرمة كافٍ في شمول الحكم لصورة الجهل بها، وإلا لم يكن الموضوع بمجهول الحكم، بل مقطوع بعدم، فهذا الموضوع المجهول الحكم بذاته وبعنوانه له حكمان، مع أن المفروض أن موضوع الأمر هي الصلاة لا بها هي متحدة مع الغضب المعذور في مخالفة حكمه.

وأما إصلاحه بنحو الترتب بأن يكون الغضب منهيًا عنه، ومع العصيان تكون الصلاة مأموراً بها.

فمدفوع: بالفرق بين الترتب هنا وفي سائر الموارد، فإن محذور الترتب - وهو التكليف بها لا بطاق - مندفع بالأمر بالمهم على تقدير ترك الأهم، والمحذور هنا اجتماع الحرام والواجب واتحاد الصلاة مع الغضب، فيلزم اجتماع المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد، فإن عصيان النهي عن الغضب بفعل الغضب متحدًا مع الصلاة، فيلزم اجتماع المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد.

ومن مطاوي ما ذكرنا تبين: أن 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 أيضاً.

مندفع: بأن المفروض كون العنوانين هنا عرضيين لا طوليين، والمفروض أيضاً غلبة ملاك النهي على ملاك الأمر، بخلاف الترخيص في مجهول الحكم، فإن ملاك الترخيص في المورد بعنوان يمنع عن تأثير المفسدة الواقعية في فعلية الحرمة، أو يكون ذا مصلحة اقوى من المفسدة، فكون الفعل بعنوان طارئ ذا

اجتماع الأمر والنهي ٣٠٧

مصلحة أقوى أو ذا مانع من تأثير المفسدة - ولذا جعلت الإباحة - 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.

١٦٥ - قوله [قدس سره]: (بناء على تبعية الأحكام لما هو الأقوى
من جهات... الخ) ^(١).

وهو أقوى الوجهين لما مر مراراً ^(٢) أن الإنشاء بلا داعٍ مُحال، والإنشاء
بغير داعي البعث - وجعل الداعي من سائر الدواعي - لا يكون فعليته إلا فعلية
الإرشاد أو جعل القانون ونحوهما، ولا يعقل أن ينقلب عما هو عليه، فيصير بعثاً
وزجراً حقيقياً، وإذا فرض عدم ترقيب فعلية البعث من الإنشاء المتعلق بالصلاة
لفرض استحالة الاجتماع، وغلبة ملاك النهي عن الغصب، فلا محالة لا معنى
لأصل الإنشاء بداعي جعل الداعي نحو الصلاة، فليس هناك إلا الإنشاء
بداعي الزجر عن الغصب.

ولكن حيث إن الإنشاء بداعي الزجر عن الغصب - ايضاً - لا يترقب
منه فعلية الزجر مطلقاً حتى مع الجهل والنسيان؛ لاستحالة الزجر الحقيقي مع
إحدى الحالتين، فلا محالة لا مزاحم لإنشاء البعث نحو الصلاة في تلك الحالتين،
فيصح الإنشاء بداعي البعث نحو الصلاة المتحدة مع الغصب على تقدير عدم

(١) كفاية الأصول: ٣/١٥٧.

(٢) كما في التعليقة: ١٠٠، وفي التعليقة: ١٥٩ من هذا الجزء عند قوله: (وغاية ما يتصور...).

المزاحم ، فيكون بعثاً فعلياً في صورة عدم الزجر الحقيقي، فنحن وإن قلنا بالتزاحم في مرتبة الواقع، لكنه بحسب النتيجة كالتزاحم في مرتبة الفعلية عنده (قدس سره).

١٦٦ - قوله [قدس سره]: (مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال... الخ)^(١).

قد عرفت في مبحث الضد^(٢): أن الطبيعة التي تعلق بها الأمر بعد ما لم تكن بحيث تسع هذا الفرد، فكيف يدعو أمرها إلى إتيان هذا الفرد؟! وسعة الطبيعة - بما هي - للفرد لا تجدي في الدعوة، بل الداعي في الحقيقة اشتراك الفرد مع سائر الأفراد في الفردية للطبيعة المأمور بها وفي الغرض المترتب عليها. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - ما يمكن أن يوجه به هذا الكلام^(٣).

١٦٧ - قوله [قدس سره]: (الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها... الخ)^(٤).

تحقيق المقام: أن حديث تضاد الأحكام التكليفية وإن كان مشهوراً، لكنه بما لا أصل له؛ لما تقرّر في محله^(٥): من أن التضاد والتماثل من أوصاف الأحوال الخارجية للأمور العينية، وليس الحكم بالإضافة إلى متعلقه كذلك، سواء أريد به البعث والزجر الاعتباريان العقلانيان أو الإرادة والكراهة النفسيتان:

(١) كفاية الاصول: ٦/١٥٧.

(٢) في التعليقة: ١٢٥ من هذا الجزء عند قوله: (وأما الثاني...).

(٣) وذلك في التعليقة: ١٧٢ عند قوله: (وعليه فالداعي إلى إتيان الفرد...).

(٤) كفاية الاصول: ٩/١٥٨.

(٥) كما في التعليقة: ٦.

أما إذا كان الحكم عبارة عن البعث والزجر: فلأن البعث والزجر عبارة عن المعنى الاعتباري المنتزع عن الإنشاء بداعي جعل الداعي، ومن الواضح أن الإنشاء الخاص مركب من كيف مسموع - وهو اللفظ - ومن كيف نفساني - وهو قصد ثبوت المعنى به - وهما قائمان بالمنشئ، لا بالفعل الخارجي القائم بالغير.

والأمر الاعتباري المنتزع من الإنشاء المزبور - بما هو أمر اعتباري - قائم بالمعتبر لا بغيره، ومقوم هذا الأمر الاعتباري - الذي هو طرفه حيث إن البعث المطلق الغير المضاف إلى شيء لا يوجد، سواء لوحظ بنحو القوة كما في قيامه بمنشئه، أو بنحو الفعلية كما في قيامه بمعتبره - لا يعقل أن يكون الهوية العينية القائمة بالمكلف؛ لأن البعث الحقيقي يوجد سواء وجدت الهوية العينية من المكلف أم لا، ويستحيل أن يتقوم الموجود ويتشخص بالمعدوم، بل ما لا يوجد أصلاً، كما في البعث إلى العصاة، فلا محالة يكون متعلقه المقوم له والمشخص هو الفعل بوجوده العنواني الفرضي الموافق لائق الأمر الاعتباري والمسانخ له. وتسوهم: أن الفعل بوجوده العنواني أيضاً لا يعقل أن يكون معروضاً لوصفين متضادين أو متماثلين.

مدفوع: بأنه لا تضاد ولا تماثل إلا في الواحد الشخصي، وأما الواحد الطبيعي - من الجنسي والنوعي ونحوهما مما له نحو من الكلية من دون تشخص وتعين وجودي - فيجتمع فيه الأوصاف المتباينة؛ بداهة أن طبيعي الفعل مورد لأحكام متعددة، ولو من موالٍ متعددين بالنسبة إلى عبيد كذلك، ولا يخرج طبيعي الفعل عن كونه طبيعياً باختلاف الموالى والعبيد، وتعدد الفاعل والسبب الموجد لا دخل له في تحقق التضاد والتماثل وعدمه، بل المناط وحدة الموضوع، والمفروض إمكان الاجتماع في مثل هذا الواحد.

وعدم إمكان كون مقوم بعث بعينه مقوماً لبعث آخر أو لزجر لا يضر بما

نحن فيه، فإن اجتماع الأمر والنهي المبحوث عنه هنا لا يتوقف عليه، كما هو واضح.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: أن البعث والزجر ليسا من الأحوال الخارجية، بل من الأمور الاعتبارية، وأن متعلقهما ليس من الموجودات العينية، بل العنوانية، وأن الوحدة المفروضة ليست شخصية، بل طبيعية، فلا موجب لتوهم اجتماع الضدين من البعث نحو شيء والزجر عنه.

ومما ذكرنا تبين أيضاً: أن مناط عدم الامتناع ليس تعدد المتعلق اعتباراً لتعدد عنوان المأمور به والمنهي عنه - كما هو مسلك جماعة من المجوزين - بل ما ذكرنا صحيح حتى مع وحدة العنوان، والغرض رفع التضاد، وإن كان لازم توجه البعث والزجر أو توجه بعثين نحو عنوان واحد محذوراً آخر، كما مر في مقدمة الواجب^(١)، وسيجيء^(٢) إن شاء الله تعالى.

وأما الاستدلال على عدم تعلق البعث والزجر بالهوية الخارجية بدعوى: أن الفعل بوجوده الخارجي يسقط البعث والزجر، فكيف يكون معروضاً لها؟! لمباينة العروض - المساوق للثبوت - مع السقوط، فقد مر ما فيه في مبحث الترتيب^(٣)؛ حيث إن الفعل لو كان مسقطاً للبعث لزم علية البعث لعدم نفسه، بل ينتهي أمد البعث بوجود المبعوث إليه، والبعث حال الإطاعة والعصيان موجود، وإلا لسقط بغير الإطاعة والعصيان.

وقد مر الجواب^(٤) عما قيل من ترتب السقوط على الثبوت ترتباً طبعياً لا

(١) وذلك في التعليقة: ٢٢٩ من الجزء الأول.

(٢) لاحظ التعليقة: ١٧١ من هذا الجزء.

(٣) وذلك في التعليقة: ١٢١ من هذا الجزء من قوله: (نعم هنا إشكال آخر...) إلى آخر التعليقة.

(٤) نفس التعليقة السابقة عند قوله: (وسقوطه بالعصيان والإطاعة...).

زمانياً، فإنه جمع بين النقيضين، وهو محال.

وأما إذا كان الحكم عبارة عن الإرادة والكرهية: فهما وإن كانتا من المقولات الحقيقية والموجودات العينية، إلا أن موضوعهما النفس ومتعلّقتها الفعل:

أما من حيث الموضوع: فلا مانع من اجتماع إرادات [متعددة] وكراهات كذلك في زمان واحد؛ لبساطة النفس وتجردّها، فلا تضيق النفس عن قبول إرادات متعددة أو كراهات كذلك في زمان واحد.

لا يقال: الوجدان شاهد على قيام إرادات متعلّقة بأمر متعددة لا بأمر واحد، وكذلك قيام الإرادة والكرهية بالإضافة إلى أمرين، لا بالنسبة إلى أمر واحد.

لأننا نقول: متعلّق الإرادة مشخّص فرداً، لا مقوم طبيعتها وحقيقتها، والعبرة في التضاد والتماثل بنفس الحقيقة، والتشخيص تشخيص المتضادين والمتماثلين، فوجودان من حقيقة واحدة متماثلان، ووجودان من حقيقتين بينهما غاية البعد والخلاف متضادان، والمتعلّق أجنبي عن الحقيقة، والغرض عدم لزوم اجتماع الضدين والمتماثلين بالنسبة إلى موضوع النفس، لا عدم مجذور آخر أحياناً، هذا حالهما من حيث الموضوع.

وأما من حيث المتعلّق: فنقول لا ريب أن الشوق المطلق - مثلاً - لا يوجد في النفس، بل يوجد متشخصاً بمتعلّقه، ويستحيل أن يكون الخارج عن أفق النفس مشخّصاً لما في أفق النفس، وإلاّ لزم إما كون الحركات الأينية والوضعية القائمة بالجسم نفسانية، أو كون الإرادة النفسانية من عوارض الجسم خصوصاً في الإرادة التشريعية، فإنه كيف يعقل أن تكون الحركات القائمة بالمكلف مشخّصة لإرادة المولى؟!

مضافاً إلى ما عرفت من أن البعث ومبدأه الإرادة التشريعية موجودان

وإن لم يوجد الفعل أصلاً، فكيف يعقل أن يتشخص الإرادة المحققة بها لا تحقق له، ولا يتحقق أصلاً؟!

مضافاً إلى أن طبيعة الشوق - بما هو شوق - لا تتعلق إلا بالخاص من وجه والمفقود من وجه؛ إذ الحاصل من جميع الجهات لا جهة فقدان له كي يشاق إليه النفس، والمفقود من جميع الوجوه لا ثبوت له بوجه كي يتعلق به الشوق، فلا بد من حصوله بوجوده العنواني الفرضي ليتقوم به الشوق، ولا بد من فقدانه، بحسب وجوده الحقيقي، كي يكون للنفس توقان إلى إخراجها من حدّ الفرض والتقدير إلى حدّ الفعلية.

والتحقيق: على ما مر^(١)، وسيجيء - إن شاء الله تعالى - تفصيل القول فيه، وبعد ما عرفت من الوجه في عدم عروض الإرادة للهوية العينية، وعدم لزوم اجتماع الضدين فيها تعرف أنه لا حاجة إلى الاستدلال على ما ذكر بأن الإرادة علة للمراد، فلا تكون عارضة له، فإن العلية تنافي العروض.

ووجه عدم الحاجة: أن الغرض: إن كان منافاة العروض للعلية - بنحو الكلية - ففيه: عدم تماميته في عارض الماهية، فإنها معروضة له مع أن ثبوتها بثبوتها، فإن الفصل عرض خاص للجنس، مع أن تحصل الجنس بالفصل.

وإن كان منافاة عروض الإرادة للمراد الخارجي - أي المراد بالعرض دون المراد بالذات الذي ثبوت بثبوت الإرادة - ففيه: أن عروض الإرادة - حينئذ - وإن كان من قبيل عوارض الوجود لا عوارض الماهية، إلا أن التحقيق - كما مرّ سابقاً في باب قصد القرية^(٢) - أن الأمر ليس بوجوده الخارجي علة للمراد، بل بوجوده العلمي القائم بالملكف، فلم لا يكون العروض لوجوده الخارجي.

(١) في التعليقة: ١٣٠.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٦٧ من الجزء الأول عند قوله: (ولا يخفى عليك...).

والعلية لوجوده العلمي؟! وليس المعلوم بالعرض علة للمعلوم بالذات؛ حتى ينافي العروض أيضاً، والعلم وإن كان متأخراً طبعاً، لكنه عن المعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض وإن كان متأخراً طبعاً، لكنه عن الفعل المتعلق به المعلوم بالذات، لا عن المعلوم بالذات، فالصحيح ما ذكرنا، فتدبر.

١٦٨ - قوله [قدس سره]: (لا شبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل

المكلف... الخ)^(١).

قد مر في مبحث تعلق الأمر بالطبيعة^(٢): أن الموجود الخارجي لا يقوم به الطلب، والإيجاد عين الوجود ذاتاً وغيره اعتباراً، فلا فرق بينهما في استحالة تعلق الطلب بهما.

ومعنى تعلق الشوق بهما - ما مر غير مرة - من أن القوة العاقلة كما أن لها قوة ملاحظة الشيء بالحمل الأولي، كذلك لها قوة ملاحظة الشيء بالحمل الشائع، فتلاحظ الصلاة الخارجية التي هي 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 إخراجها من الفرض والتقدير إلى الفعلية والتحقيق، فالصلاة المفروضة وإن لوحظت فانية في الصلاة الخارجية، إلا أن الفناء لا يقتضي سريان ما يقوم بالفاني إلى المَفْنِي فيه، فانه محال، بل الفناء يصحح البعث نحو الفاني، مع قيام الغرض بالمَفْنِي فيه، وليس نسبة الوجود العنواني إلى الوجود العيني نسبة الاتحاد والعينية؛ بأن يكون الفارق بينهما مجرد

(١) كفاية الاصول: ١٥٨/١٦.

(٢) راجع آخر التعليقة رقم: ١٢٧ من هذا الجزء عند قوله (رحمه الله): (فالتحقيق حينئذ...).

اتصاف الوجود العنواني بالجامعية بين الوجودات العينية وعدم اتصافها بها، نظير اتصاف الماهية بالكلية في مرتبة الذهن، وعدم اتصاف اشخاصها بها في موطن التفرد والتشخص، ولذا جعل الوجوب بالإضافة إلى الفعل - كالكلية بالإضافة إلى الماهية - من العوارض الذهنية، بل نسبة الفاني إلى المَفْنِي فيه، نسبة العنوان إلى المعنون، لا كنسبة الطبيعي إلى فردهِ، فإنَّ الطبيعي له موطنان - مع وحدته ذاتاً - فيتَّصف بالكلية في أحد الموطنين، وبالجزئية في موطن آخر، بخلاف العنوان فإنَّ موطنه الذهنُ وموطنُ الفرض والاعتبار، ومطابقه موطنه الخارج، كما هو الحال في مفهوم الوجود ومصادقه.

فتوهم: أنَّ الوجود العنواني هو الوجود العيني بحقيقته - وأن الجامع بذاته موجود في الخارج لا بوصف الجامعية، نظير الطبيعي وفردهِ - غفلة واضحة على^(١) أهل الفن.

وأما توهم: أنَّ نسبة الوجوب إلى الفعل كنسبة الكلية إلى الماهية وأنه من عوارضها الذهنية.

ففيه: أنَّ الكلية من العوارض الذهنية لأمر ذهني، فإن عدم الإباء عن الصدق شأن المفهوم، فإنَّ الصدق شأن المفهوم - بما هو مفهوم - ولا موطن له إلاَّ الذهن، بخلاف الحكم، فإنه إن كان بمعنى الإرادة فهي من الصفات النفسانية، لا من الأمور الذهنية، وإن كان بمعنى البعث والزجر الاعتباريين، فخارجيتهما بخارجية منشأ انتزاعهما، فإنَّ الإنشاء بداعي جعل الداعي خارجي، وهو البعث الخارجي، ولا ثبوت لمتعلقهما إلاَّ بثبوت نفس الإرادة

(١) كذا في 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 ماذا^(١)، فلا حاجة إلى إعادة الكلام.

١٦٩ - قوله [قدس سره]: (لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون... الخ)^(٢).

توضيحه: أن المفاهيم وإن كانت في حدود ذواتها متباينات، لكنها ليست دائماً متقابلات، بل ربما يقتضي البرهان عدم مطابقة موجود واحد لمفهومين، فهما متقابلان كالعلية والمعلولية؛ حيث يستحيل أن يكون الواحد - بها هو - علة ومعلولاً، وربما لا يقتضي البرهان ذلك، فلا يابى الواحد أن يكون مطابقاً لمفاهيم متعددة.

وهذه الطائفة من المفاهيم قسمان: فتارة يكون مبدؤها في مرتبة ذات الشيء، وأخرى في مرتبة متأخرة عن ذاته، فإن كان المبدأ في مرتبة الذات، فلا يستدعي 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 المتعددة على الواحد لا يستدعي أن يكون وجود المبدأ عين وجود المعنون، فمثل الأسماء الحسنی والصفات العليا حيث إنها تنتزع عن مرتبة ذاته المقدسة بلا حيثية زائدة على ذاته، فذاته بذاته مطابق العنوان ومبدئه معاً؛ لأن

(١) راجع التعليقة: ١٦٧.

(٢) كفاية الاصول: ٣/١٥٩.

وجوده سنخ وجود بسعته وصرافته يكون مطابق جميع الأوصاف ، ولذا ورد فيه تعالى: (علم لا جهل فيه، وحياة لا موت فيه، ونور لا ظلمة فيه)، وعن اساطين الحكمة: (وجود كَلِّه، وجوب كَلِّه، علم كَلِّه، فطرة كَلِّه)^(١) وهذا الاعتبار يكون الوجود العيني الحقيقي وجوداً وموجوداً، والبياض الحقيقي بياضاً وابيض إلى غير ذلك.

وبالجملة: فمجرد تطابق العناوين المتعددة لا يستدعي وحدة المطابق ولا كثرته، بل لابد من ملاحظة أن الصلاتية والغصبية هل تنتزعان من حركة واحدة بحيشية واحدة، أو بحشيات متعددة في الوجود، أو بحشيات اعتبارية لا تقتضي تعدد الوجود؟

فنقول - تشرحاً لحقيقة الصلاة والغصب - إن الصلاة ليست بنفسها مقولة من المقولات، ولا عنواناً لمقولة واحدة، بل الصلاة مركبة اعتباراً من مقولات متعددة كمقولة الكيف المسموع، والكيف النفساني، والوضع، والإضافة. وقد تقرر في محله: أن المقولات المتباينة لا تندرج تحت مقولة واحدة؛ لأن المقولات أجناس عالية، ولا جنس للأجناس العالية، وإلا لزم الخلف. وليس المركب من مقولات مقولة برأسها لا اعتبار الوحدة في المقولة، وإلا لما أمكن حصر المقولات، فليس للصلاة - مع قطع النظر عن تلك المقولات - مطابق عيني في الخارج، بل مطابقها عبارة عن مطابقات متعددة كل منها مقولة برأسها. وهذا البيان تبين أيضاً: أن الصلاة - وضعاً واستعمالاً - اسم للمركب من مقولات متعددة، لا عنوان للمركب منها.

نعم إذا قيل باستعمالها دائماً في مفهومها اللغوي - وهو العطف والميل - وأن

(١) الاسفار: ١٢١/٦ حكاة عن أبي نصر الفارابي في الفصل الأول من الموقف الثاني في البحث عن صفاته تعالى ... وكما مرّ في التعليقة: ١٣٧ من الجزء الأول.

المركب الخارجي الاعتباري معنونه ومحققه، صَحَّ كونها من العناوين المنطبقة على الأكوان الخاصّة، لكنها ليست كذلك على ما هو المشهور، بل على ما هو التحقيق. هذا حال الصلاة. وأما الغصبية فهي عبارة عن كون الحركة - مثلاً - بحيث لا يرضى بها مالك الدار ، وأن نفس الحركة الخاصّة مصداق للغصب، كالفوقية والتحتية، فإنها عبارة: عن كون الشيء واقعاً في حيز خاصّ بالإضافة إلى الآخر، وأن الكائن في الحيز الخاص مطابق للفوق والتحت.

ومن الواضح: أن تحليل هذا المطلب يقتضي حركة وكوناً، من جملة المقولات، وكراهة المالك التي هي كيف نفساني، وإضافة تلك الكراهة [إلى] تلك ^(١) الحركة.

وبها ذكرنا تبين: اتحاد المسعى بالصلاة وعنوان الغصب وجوداً، بل لعل الأمر في الاتحاد أوضح بلحاظ ما عرفت من عدم كون الصلاة عنوان المقولات، بل نفس المركب الاعتباري منها، وهو بعينه ما تعلّقت به كراهة المالك.

وسيجيء - إن شاء الله تعالى - تتمّة الكلام في الحاشية الآتية، وفي آخر مسألة التوسّط في الغصب ^(٢)، فانتظر.

١٧٠ - قوله [قدّس سرّه]: (لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد... الخ) ^(٣).

هذه المقدّمة لدفع ما يترأى من الفصول ^(٤): من ابتناء الجواز والامتناع

(١) في الأصل: بتلك...

(٢) التعليقة: ١٩٠.

(٣) كفاية الأصول: ١١/١٥٩.

(٤) الفصول: ١٢٥ - ١٢٦ من قوله: (واعلم أن هذا الدليل يبتني على أصليين... الثاني: أن للوجود

حقائق خارجية).

على أصالة الماهية وأصالة الوجود، فإن تعدد ماهية الصلاة وماهية الغصب مما لا ريب فيه، فإذا كانت الماهية متأصلة فمناطق تأصلها وتحصلها نفسها، فمورد الأمر غير مورد النهي تحصلاً، بخلاف ما إذا كان الوجود أصيلاً، فإن اتحاد الماهيتين في الوجود أمر معقول، كاتحاد الماهية الجنسية والماهية الفصلية في الوجود، فيكون مورد الأمر والنهي - تحصلاً - واحداً.

فلذا أجاب (قدس سره): بأن وحدة المطابق في الخارج هنا مسلمة 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 الغصب ليستا من الماهيات الحقيقية المقولية؛ ليلزم جريان النزاع المزبور فيهما، بل من المفاهيم العنوانية الاعتبارية، وإلا فيستحيل أن يكون لوجود واحد ماهيتان وحدان حقيقيان لوجوده. وسيجيء^(١) - إن شاء الله - بطلان القياس بالماهية الجنسية والفصلية، وهذه المقدمة في نفسها مسلمة.

إلا أنه ربما يتخيل: أن مطابق الغصب مقولة قائمة بالمقولات التي تركبت الصلاة منها، والمقولات متباينة ماهية ووجوداً، فإن قيام العرض بموضوعه لا يقتضي وحدة الوجود، ولذا اشتهر عند أهله: أن تركب العرض وموضوعه اعتباري لا حقيقي؛ حيث لا وحدة حقيقة هناك.

والمراد بتلك المقولة حيثية إضافة الحركات الصلاتية - مثلاً - [إلى] كراهة^(٢) المالك، ومقولة الإضافة تعرض جميع المقولات، وهذه الحيثية المقولية عين

(١) وذلك في التعليقة التالية.

(٢) في الأصل: بالكراهة.

حبشية الغصبية وجوداً.

ويندفع: أولاً - بأن إضافة كراهة المالك [إلى] التصرف^(١) الخارجي
كإضافة العلم إلى المعلوم الخارجي - المعبر عنه بالمعلوم بالعرض - وليس هذه
الإضافة حقيقية؛ إذ لا يحدث بسبب كراهة المالك أو علم العالم عرض في
التصرف الخارجي والمعلوم الخارجي بوجه من الوجوه، بل إضافة الكراهة حقيقة
إلى المكروه بالذات، وإضافة العلم حقيقة إلى المعلوم بالذات، وما في الخارج
مطابق المكروه والمعلوم بالذات.

وثانياً - أن المشهور أن الإضافة أمر اعتباري لا وجود له في الخارج
أصلاً.

وبالثا - سلمنا أن مقولة الإضافة موجودة في الخارج، لكنها غير موجودة
بوجود استقلالي، بل موجودة بوجود ما له الإضافة - نظير وجود المقبول بوجود
القابل - لما حررناه في محله^(٢)؛ أن وجود مقولة الإضافة - المختلفة باختلاف
القياس إلى شيء دون شيء، مع عدم تفاوت ذات ما له الإضافة وعدم خروجه
عن حدّه الوجودي - ليس إلّا هكذا، ولا يعقل أن تكون موجودة بغير هذا
النحو؛ لأن الواحد لا يعقل أن يكون وجوداً لمقولتين بالذات، فتكون كالقابل
والمقبول بحيث يكون هذا الواحد وجوداً لمقولة بالذات وللآخر بالعرض،
وفعليته بفعلية الاعتبار والانتزاع.

وهذا وجه جمع بين القول: بأن وجود مقولة الإضافة اعتباري أي بلحاظ
فعلية الأمر الانتزاعي، والقول: بأن وجودها خارجي أي بخارجية منشأ الانتزاع
والمضاف الموجود في الخارج.

(١) في الأصل: بالتصرف.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٧ من الجزء الأول عند قوله (قلت: مقولة الإضافة..).

وحيث عرفت نحو وجود مقولة الإضافة تعرف أنه لا يقبل المجمع للأمر والنهي؛ حيث لا تعدد في الوجود عيناً بحيث يكون أحدهما مورداً للأمر، والآخر مورداً للنهي، فتدبره جيداً.

ورابعاً - سلمنا: أن تكون هناك مقولة قائمة بتلك المقولات المسماة - بلحاظ تركيبها الاعتباري - بالصلاة أو بيعضها، إلا أن ذات تلك المقولة ليست مطابق الغصب، لا بمعناه الذي يكون مبدأ لمشتقاته، ولا بمعناه الفاعلي، ولا بمعناه المفعولي، بل قيامها بها مصحح انتزاع الغصبية بأحد المعاني؛ بداهة أن نفس إضافة الحركة [إلى] كراهة^(١) المالك ليست غصباً بأحد المعاني، بل بلحاظها ينتزع كون التصرف مضافاً إلى كراهة المالك، وبلحاظها يقال: إن التصرف الكذائي غصب، والكلام في اتحاد الغصب الذي هو مورد النهي مع مورد الأمر، لا اتحاد مصحح انتزاعه معه.

ومن البين أيضاً: أن التصرف الكذائي حرام، لا إضافة التصرف [إلى] كراهة^(٢) المالك، بل ولا جعل التصرف مضافاً إلى كراهة المالك.

هذا، ويمكن أن يقال - في وجه ابتناء هذا النزاع على أصالة الوجود والماهية -:

إن الوجود لو كان أصيلاً كان جهة وحدة بين الماهيات وبين المفاهيم والعناوين ومعنوياتها، وإلا فلا، فنحن وإن سلمنا 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 مسلماً في حد ذاتها، كذلك بين المفاهيم بعضها مع بعض وإن لم يكن من سنخ المقولات، وكذلك التباين بين

(١) في الأصل: بكراهة.....

(٢) في 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 متأصل، والمفهوم الاعتباري في قبال سائر المفاهيم، وليس مفهوم جهة وحدة مفاهيم متباينة، فالغرض ابتناء الامتناع على أصالة الوجود المصحح لاتحاد، والجواز على عدم أصالة الوجود، لا على أصالة الماهية - بما هي ماهية - حتى يقال: إن وحدة الماهية المقولية هنا مسلمة.

لا يقال: الحكم ليس على العنوان - بما هو - حتى يتعدّد مورد الأمر والنهي، بل فانياً في معنونه، ففي الحقيقة مورد الحكمين هو المعنون.

لأنا نقول: لا يكون العنوان فانياً 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 . فتدبر جيداً.

١٧١ - قوله [قدّس سرّه]: (كما ظهر عدم ابتناء النزاع على عدم تعدّد الجنس والفصل^(١) ... الخ)^(٢).

هذا أيضاً في (الفصول)^(٣)، وغبارته (رحمه الله) هكذا: (واعلم أنّ هذا الدليل يبتني على أصليّن: أحدهما - أنّ لا تمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية في الخارج، كما هو المعروف). انتهى.

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل...

(٢) كفاية الاصول: ١٩/١٥٩.

(٣) الفصول: ١٢٥ - ١٢٦.

ولا يخفى: أن توهم كون أحد العنوانين جنساً والآخر فصلاً من مثل صاحب الفصول (ره) بعيد، وتوهم كون الحركة جنساً والصلاتية والغصبية فصلاً ابعد؛ حيث لا يعقل تفصل الجنس بفصلين في مرتبة واحدة.

نعم لو فرض كون الجنس في مقام مورداً للأمر، والفصل مورداً للنهي صح هذا الابتاء، وغرضه (رحمه الله) أيضاً ذلك، لا أن الأمر في خصوص الصلاة والغصب كذلك.

والمراد من عدم التمايز بين الجنس والفصل ليس كون التركيب اتحادياً فانه وإن كان مقتضى التحقيق، لكنه ليس هو المعروف، بل المعروف كون التركيب انضمامياً، والقول بالاتحاد من بعض القدماء، ومن السيد السند الصدر الشيرازي^(١)، وتبعه المحققون من المتأخرين^(٢).



(١) وهو السيد صدر الدين محمد بن السيد باقر الرضوي القمي.

كان من أعظم محققي زمانه بين زماني المجلسي والوحيد البهبهاني (رحمهما الله). ولد في أصفهان، ودرس فيها عند الآقا جمال الدين الخوانساري والشيخ جعفر القاضي وغيرهما، ثم ارتحل إلى قم للإرشاد والتدريس، ثم انتقل إلى همدان، ثم إلى النجف، فدرس عند الشريف أبي الحسن العاملي والشيخ أحمد الجزائري. قال في حقه تلميذه صاحب الإجازة الكبيرة: هو أفضل من رايتهم بالعراق، وأعمهم نفعا، وأجمعهم للمعقول والمنقول، وقد عظم موقعه في نفوس أهلها، وكان الزوار يقصدونه ويتبركون بملقائه، ويستفتونه بمسائلهم، وساء تلميذه الأكبر الوحيد البهبهاني (رحمه الله) بالسيد السند الأستاذ.

توفي (رحمه الله) سنة ١١٦٠ هـ وهو ابن خمس وستين.

ومن آثاره (رحمه الله) شرح المفصل على (واقية) مولانا عبداً الله التوفي في أصول الفقه. (روضات الجنات: ١٢٢/٤ رقم ٣٥٧، والاقاب: ٣٧٥/٢، والإجازة الكبيرة: ٩٨).

(٢) الاسفار: ٣١٥/١ - ٣٢٣ / الفصل الرابع من المنهج الثالث.

بل المراد من عدم التمايز مجرد الاتحاد المصحح للحمل المجتمع مع كون التركيب انضمامياً، فإن اعتبار اللابشرطية في المتغايرين في الوجود مصحح للحمل عندهم، وهذا هو الذي يكون المخالف فيه شاذاً، كما صرح بشذوذه في (الفصول).

إلا أن المراد من عدم التمايز لو كان مجرد الاتحاد المصحح للحمل لا الاتحاد في الوجود؛ لم يكن مانعاً عن الاجتماع؛ لأن مورد الأمر والنهي حينئذ متغايران ماهية ووجوداً، فكيف يصح اجتماع الضدين في واحد؟!

مضافاً إلى أنه - مع قطع النظر عن إشكال التضاد - يرد محذور آخر؛ وهو أن المراد بالجنس المأمور به إن كان الجنس المتفصل بالفصل المنهي عنه - أي الحصة الخاصة - يلزم التكليف بها لا يطاق لعدم معقولية الانفكاك، وإن كان طبيعي الجنس ولو في ضمن نوع غير متفصل بالفصل المنهي عنه، فلا يعقل جواز الاجتماع إلا إذا أمر بالجنس ونهى عن الفصل، دون العكس، وإلا لاستحال الامتثال أيضاً.

ويمكن حمل عبارة (الفصول) على وجه بعيد، وهو إرادة عدم التمايز بين الجنس والفصل وبين لواحقها العرضية، لا بين نفس الجنس والفصل ومن الواضح أن اللواحق العرضية - سواء كانت محمولات بالضميمة أو من الخارج المحمول - متحدّة الوجود مع معروضاتها على المعروف ولا قائل بالمغايرة في الوجود، إلا من يدعي اتحاد العرض والعرضي، وأن مفهوم المشتق عين مبدئه وأن المبدأ هو المحمول على ذيه بالاعتبار اللابشرطي، فإن المبدأ المحمول - على هذا القول - متغاير الوجود و متمايز الهوية عن معروضه الذي يقوم به بقيام انضمامي أو بقيام انتزاعي.

ووجه مناسبة هذا الابتداء لما نحن فيه. كون الصلاتية والغصبية بالإضافة إلى مقولة الحركة في الدار من اللواحق العرضية - بمعنى الخارج المحمول -

لمقولة الحركة. والله العالم.

١٧٢ - قوله [قدس سره]: (إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع... الخ) (١).

لكنك عرفت الحال في المقدمة الأولى والثانية فلا موجب للتضاد - سواء كان الوجه متحداً أو متعدداً - للوجه الذي تفرّدنا به في رفع التضاد (٢).
وأما المانع من حيث لزوم التكليف بالمحال، أو لزوم نقض الغرض، أو التقرب بالمبعد فنقول:

أما التكليف بالمحال: فإنما يلزم إذا تعلّق التكليف إما بالأفراد، أو بالطبيعة بحيث تسع هذا الفرد المتحد مع المنهي عنه، فإن متعلّق التكليف غير مقدور شرعاً، وأما إذا قلنا بعدم لزوم أحد الأمرين، بل يتعلّق التكليف بنفس وجود الطبيعة المقدور عليه من حيث نفسه، فمتعلّق التكليف - بما هو - مقدور.
بيانه: أن ملاحظة الطبيعة فانية في أفرادها بحيث تسع جميعها، إنما هي لدفع دخل خصوصية من الخصوصيات المفردة في المطلوبة.

وأما إذا قطعنا بأن الغصية لا مانعية لها عن ترتّب الغرض من الصلاة، وأن لوازم وجود الطبيعة لا دخل لها في الغرض منه، فلا حاجة إلى ملاحظة وجود طبيعة الصلاة فانياً في جميع الأفراد، بل يلاحظ الوجود العنواني فانياً 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، فإن وجود

(١) كفاية الاصول: ٣/١٦٠.

(٢) راجع التعليقة: ١٦٧.

الطبيعة - بها هو - غير مقدور؛ حيث لا يمكن تطبيقه في الخارج على أمر مقدور
فكون وجود الطبيعة مقدوراً يصحح تعلق التكليف بصرف وجود الطبيعة، لا أن
الطبيعة المقدورة بهذا العنوان مأمور بها، حتى لا يعم الفرد الغير المقدور.
ومنه يتضح: أن إثبات الفرد في الخارج بداعي الأمر بمجرد وجود الطبيعة
لا مانع منه؛ لأن الأمر لا يتعلق - ولو بالواسطة - بالفرد، فالمقدور وغيره في عدم
تعلق الأمر به على حد سواء، بل المقدور وغيره في فرديته لما تعلق به الأمر
- وهو وجود الطبيعة - على نهج واحد.

نعم لو كانت القدرة شرطاً شرعياً، أو كان الأمر متعلقاً بالطبيعة التي
تسع الأفراد، كان الفرد الغير المقدور خارجاً 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 إثبات الفرد المتحد مع الغصب تعلق الأمر بوجود
الطبيعة التي لا شك في فردية هذا الفرد لها، وقد عرفت سابقاً^(١)؛ عدم سريان
الأمر إلى الأفراد حتى مع لحاظ وجود الطبيعة عنواناً فانياً في وجودها الحقيقي،
بل تطبيق المأمور به على الفرد المأتي به هو الداعي إلى إثبات الفرد في المقدور
وغيره، فتدبر.

وأما نقض الغرض: فإن أريد أن البعث نقض للزجر وإيجاد لمعانده من
حيث التضاد، فقد عرفت عدم التضاد.
وإن أريد أن البعث نقض للزجر من حيث الامتثال، وأنه سد لباب
امتثال الزجر، ففيه ما عرفت: أن الأمر لم يتعلق من قبل المولى إلا بها لا مناقضة
له من حيث الامتثال مع النهي؛ لتعلقه بصرف وجود الطبيعة، لا بها يسع هذا

(١) وذلك في التعليقة: ١٢٧ خصوصاً عند قوله: (فالتحقيق حينئذ...).

الفرد المنهي عنه؛ ليكون نقضاً من قبل المولى لنهيهِ، وسدّاً لباب امتثاله.
 وإن أُريد أنْ انقذاح الداعي في نفس المولى إلى البعث منافع لانقذاحه
 إلى الزجر، ففية: أن قيام المصلحة في شيء بعنوان وقيام المفسدة فيه بعنوان آخر
 مما لا شك فيه، وتصوّر المصلحة يوجب الرغبة فيها، وتصوّر المفسدة يوجب
 الرغبة عنها، فموافقة المصلحة ومنافرة المفسدة للطبع وجدانية.
 وكذا الإرادة النفسانية والكراهة النفسانية في التشريعية، وكذا البعث
 والزجر المنبعثان عنهما - بملاحظة ما قدمناه^(١) من تعلّق البعث بصرف وجود
 الطبيعة - فأرادته والبعث نحوه لا يمنع^(٢) عن كراهة الغضب بجميع أفرادهِ
 والزجر عنها.

وأما في الإرادة التكوينية والكراهة التكوينية، فإنها لا يعقل انقذاح
 الداعي إليهما الموجب لاجتماعهما، من حيث إنها جزء الأخير من العلة التامة
 للفعل والترك معاً، وحيث لا يعقل فلا يعقل انقذاح الداعي إليهما معاً، فلا بدّ
 من الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة في مقام تأثيرهما في الفعل والترك.
 وأما التقرب بالمُبعد: فإن أُريد منه ما هو نظير القرب والبعد المكانيين
 بحيث لا يعقل حصول القرب إلى مكان مع حصول البعد عنه.

ففيه: أنْ لازمه بطلان العمل حتى في الاجتماع الموردي؛ نظراً إلى عدم
 حصول القرب والبعد معاً في زمان واحد.

وإن أُريد منه سقوط الأمر والنهي، وترتب الغرض وعدمه، فلا منافاة بين
 أن يكون الواحد مسقطاً للأمر؛ حيث إنه مطابق ما تعلّق به، ومسقطاً^(٣) للنهي

(١) وذلك في التعليقة: ١٢٧ خصوصاً عند قوله: (فالتحقيق حينئذ...) .

(٢) كذا في الاصل، والصحيح: لا يمنعان...

(٣) أي وبين كونه مسقطاً...

بالعصيان؛ حيث إنه خلاف ما تعلق به ونقيضه.

وكذا ترتب الثواب عليه من حيث إنه موجب لسقوط الأمر بإتيان ما يطابق متعلّقه المحصّل للغرض منه، فإنه لا ينافي ترتب العقاب عليه من حيث إنه موجب لسقوط النهي بإتيان ما يناقض متعلّقه المنافي 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 بعيداً 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 أخرى، فتدبر جيداً.

١٧٣ - قوله [قدس سرّه]: (إنه لا يكاد يجدي - أيضاً - كون الفرد مقدمة... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أن المراد بالفرد:

تارة: هي الماهية المحفوفة بلوازمها الخارجية - أعني ماهية الإنسان بما هي ذات وضعٍ وكمٍ وكيفٍ إلى غير ذلك - ومثل هذا الفرد ليس مقدّمة للكلّي، بل حيث إن الحيوانية والناطقة بالإضافة إلى هذا المجموع كالجزم بالنسبة إلى الكلّ، فللكلّي عنوان المقدّمية والسابقة ذاتاً وطبعاً بالإضافة إلى مثل هذا الفرد. وأخرى: نفس الهوية العينية التي تنتزع منها الحصّة المقرّرة في ذاتها

(١) كفاية الاصول: ٢/١٦١.

المأخوذة من طبيعة الإنسان؛ نظراً إلى أن عوارض زيد - مثلاً - لكل منها طبيعة خاصة، ولها وجود في نفسها، وليس فرد طبيعة مناط فردية شيء، لطبيعة أخرى، بل الحصة المقررة في مرتبة ذات الهوية العينية بالإضافة إلى الطبيعة الكلية المأخوذ منها فرداً وشخصاً، وهذا الاعتبار يقال: إن الكلي الطبيعي جزء تحليلي للفرد، وإلا فبالاعتبار الأول جزء خارجي لتباين كل منها مع الآخر في الوجود، وحيث إن هذه الهوية هوية تلك الماهية صح 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، والحصة بالإضافة إلى الطبيعة الكلية كذلك، وكل ما بالذات له نحو من المقدمة والسابقة بالنسبة إلى ما بالعرض، وأنه الواسطة في العروض.

ولذا قيل: إن الشخص بالإضافة إلى النوع، والفصل بالإضافة إلى الجنس، ما به التحصل، وفاعل ما به الوجود، إلا أن المقدمة والسابقة غير مجدية هنا؛ لأن الهوية والماهية متحدتان في الجعل والوجود، ولا تعدد حتى يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهيّاً عنه.

هذا تحقيق المقام.

لكن هذا المجوّز - القائل بالجواز من طريق المقدمة - بناء كلامه على توهم الفردية بالمعنى الأول؛ لأن بناءه على أن الأمر لا يتعلق إلا بالطبيعة، وأن الأمر المقدمي الساري إلى الفرد لا يتعلق إلا بأمر كلي، وليس هو إلا الطبيعة المحفوفة بلوازمها بنحو الكلية.

وأما إذا أريد من الفرد نفس الحصة المقررة في ذات الهوية العينية، فبمقتضى ما عرفت لا ينبغي سراية أمر مقدمي إليها؛ لأن تلك الحصة شخصية لا كلية.

والوجود العيني ليس من الطبائع، وعنوان الوجود بالإضافة إلى حقيقته

ومعنونه وإن كان كلياً، لكنه ليس بمقدمة؛ لأنَّ عنوان الوجود لا يشخص الماهية ولا يفردها، ولا ينتزع الماهية من عنوان الوجود ليكون له المقدمة.

وأما بناء على أصالة الماهية: فتأصلها وتحصلها بنفس ذاتها لا بأمر آخر، فليس هناك أمر آخر يكون مناط فرديتها وتشخصها ليكون مقدمة لها، فلا يعقل الفرد حينئذٍ إلا بالمعنى الأول الذي عرفت فساده.

ولذا جعل هذا مبدأ برهان على أصالة الوجود؛ نظراً إلى أنَّ 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 التشخص - لما تحقق فرد من نوع أصلاً.

١٧٤ - قوله [قدس سره]: (كيف والمقدمة تقتضي

الاثنية... الخ)^(١).

قد عرفت^(٢) أنَّ المقدمة لا تقتضي الاثنية، بل الدخول في محل النزاع يقتضي الاثنية في الوجود.

١٧٥ - قوله [قدس سره]: (إنما يجدي لو لم يكن المجمع... الخ)^(٣).

إلا أن يقال: إنَّ الأمر الانتزاعي حيث إنه موجود بوجود منشأ انتزاعه، فلمنشئه السابقة والمقدمة، على حدَّ مقدمة الفرد للطبيعي.

١٧٦ - قوله [قدس سره]: (كما يظهر من مداومة الأئمة - عليهم

السلام... الخ)^(٤).

(١) كفاية الاصول: ٥/١٦١.

(٢) في التعليقة السابقة عند قوله: (إلا أنَّ المقدمة والسابقة...).

(٣) كفاية الاصول: ٦/١٦١.

(٤) كفاية الاصول: ٤/١٦٣.

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.

١٧٧ - قوله [قدس سره]: (إما لأجل انطباق عنوان راجح^(١)... الخ)^(٢).

إنما التزم بعنوان راجح، لا برجحان الترك، لا لأن الترك لا يمكن أن يكون كالفعل ذا مصلحة - بتوهم لزوم عليّة الشيء وجوداً وعدمياً لشيء، فإنه يندفع بالتزام تأثير الفعل في مصلحة، وتأثير الترك في مصلحة أخرى، لا في مصلحة واحدة - بل لأن الترك لو كان بذاته راجحاً لزم اتّصاف الفعل بالراجحية والمرجوحية معاً؛ لكونه نقيض الترك الراجح، ونقيض الراجح مرجوح، بخلاف ما إذا كان الترك بعنوان منطبق عليه راجحاً، فإن الفعل ليس نقيضاً للترك بما هو معنون؛ حتى يتّصف بالراجحية والمرجوحية، بل نقيض لما لا رجحان فيه.

ويمكن أن يورد عليه: بأن الفعل إذا كان راجحاً - كما هو المفروض - لزم مرجوحية نقيضه، وهو الترك بذاته، مع أن الترك بعنوانه راجح، فالراجحية والمرجوحية وإن لم تجتمعا في عنوان واحد ولا في ذات المعنون، إلا أن 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 شأناً وبراجحية عنوانه فعلاً؛ لأن المفروض رجحان الفعل فعلاً، فيكون نقيضه - وهو الترك بذاته - مرجوحاً فعلاً.

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة...

(٢) كفاية الأصول: ٥/١٦٣.

اجتماع الأمر والنهي ٣٣١

لا شأنًا؛ لأنَّ الراجحية والمرجوحية من باب التضايف، والمتضايفان متكافئان بالقوة والفعلية.

بل يمكن أن يقال: إنَّ الفعل وإن لم يكن نقيض الترك بعنوانه الطاري، لكنه لازم نقيضه، ومع اتّصاف الترك المعنوي بالراجحية فعلاً، كان نقيضه اللازم للفعل مرجوحاً فعلاً، فلا يمكن أن يكون الفعل اللازم للنقيض راجحاً فعلاً؛ لأنَّ المتلازمين وإن لم يجب اتحادهما في الحكم، لكنه لا يعقل اختلافهما في الحكم، فلا يعقل اتّصاف الفعل ولا زمه بالراجحية والمرجوحية بالفعل، ففي كلّ من طرفي الفعل والترك محذور اجتماع الراجحية والمرجوحية.

والجواب عن الكلّ: أن مصلحة الترك - ولو بعنوان آخر - وإن كانت مساوية لمصلحة الفعل، فالكراهة والاستحباب كلاهما ملاكي؛ لاستحالة فعلية الطلبين، وإن كانت أرجح من مصلحة الفعل فالكراهة بمعنى طلب الترك عن مصلحة فعلية، والاستحباب ملاكي.

وعلى أي حال ليس للفعل استحباب ورجحان في ذاته فعلاً؛ حتى يلزم اختلاف المتلازمين في الحكم، أو يوجب مرجوحية الترك بذاته فعلاً؛ ليلزم اختلاف العنوان والمعنوي في الحكم الفعلي، فليس الفعل إلّا راجحاً شأنًا، لا راجحاً فعلاً، ولا بذاته مرجوحاً فعلياً؛ حتى ينافي وقوعه عبادة، بل لازمه مرجوح فعلاً.

بل التحقيق: أن الراجحية والمرجوحية بمعنى الغالبية والمغلوبة في تأثير الملاك، ولا منافاة بين عدم تأثير الترك بعنوانه وتأثير عنوانه الطاري، فلم يلزم اختلاف العنوان والمعنوي في الحكم، ولا اختلاف المتلازمين في الحكم، بل اختلافهما في مقام التأثير بالنفي والثبوت، فلم يلزم اختلافهما في مقولة الحكم الحقيقي الفعلي، ولا اجتماع الوصفين الثبوتين المتضايفين في واحد، فافهم جيّداً.

وربما يورد^(١) على أصل الالتزام بانطباق عنوان راجع على الترك: بأن العنوان الوجودي لا يمكن أن ينطبق على العدم؛ لأن معنى الانطباق هو الاتحاد في الوجود الخارجي، والعدم ليس له وجود خارجي.

ويندفع: بأن المحال انتزاع مفهوم ثبوتي من العدم والعدمي، وأما المفهوم السلبي فهو موافق في حيثية العدم لما ينتزع منه، ولا يلزم منه رجوع ما حيثية ذاته حيثية النفي إلى حيثية الثبوت، وبالعكس.

فمثل صوم يوم عاشوراء حيث إنه موافقة لبني أمية - عليهم اللعنة - لالتزامهم بصوم هذا اليوم شكراً وفرحاً، فتركه مخالفة لهم، وهي مطلوبة للشارع، وليست المخالفة هنا إلا عدم الموافقة لهم في الصوم، واتصاف شيء بشيء لا يستدعي الثبوت الخارجي، بل الثبوت في ظرف الاتصاف على الوجه المناسب للمثبت له ولو بلحاظ الفرض والتقدير، ولهذا يوصف الأعدام ويخبر عنها، كما مر في بعض مباحث المشتق^(٢)، فراجع كتاب أصول الفقه.

١٧٨ - قوله [قدس سرّه]: (وارجحية الترك من الفعل لا توجب... الخ)^(٣).

فإن قلت: أرجحية الترك وإن لم توجب حرازة في الفعل، لكنه يوجب المنع عنه، وهو كافٍ في فساد عبادته، ولذا تسالموا على فساد الضد بناء على مقدمية ترك الضد، فإن طلب تركه يقتضي المنع عن فعله، فيفسد، مع أنه لا حرازة فيه، بل الترك حيث كان ذا مصلحة مقدمية صار مطلوباً، وفعله ممنوعاً عنه. قلت: قد عرفت أن الترك ليس بنفسه مطلوباً كي يكون الفعل النقيض

(١) كما عن بعض أجلة العصر وهو المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري (رحمه الله). - في درر الفوائد: ١٣٧/١.

(٢) وذلك في التنبيه التابع للتعليقة: ١١٣، ج ١.

(٣) كفاية الاصول: ١٠/١٦٣.

له ممنوعاً عنه، بل الترك بعنوان خاص مطلوب، ونقيضه لازم للفعل، لا أنه عينه، كما إذا كان ترك الصوم بعنوان المخالفة لبني أمية - عليهم اللعنة - في يوم عاشوراء مطلوباً، فإن مجرد الترك - لا بعنوان المخالفة، بل كما يتركه أحدهم لبعض الدواعي - ليس مطلوباً، حتى يكون فعله ممنوعاً عنه، ومن البين أن حكم النقيض لا يسري إلى لازمه، ولا نقول بمطلوبية الفعل فعلاً؛ حتى يلزم منه اختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي.

وعليه فلا حاجة إلى ما أفاده العلامة الاستاذ - قدس سره - في حاشية الكتاب^(١) في مقام الجواب عن هذا الاشكال: بالفرق بين النهي التحريمي والنهي التنزيهي، بأن الأول يمنع عن التقرب ولو لم يكشف عن حرازة، دون الثاني، فإنه لا يمنع عن التقرب إلا إذا كشف عن حرازة ومنقصة في الفعل، ولازمه حينئذ أن المانع عن التقرب أحد الأمرين: إما النهي التحريمي أو المفسدة والحرازة.

أقول: مخالفة النهي يوجب البعد مطلقاً، غاية الأمر أن التحريمي منه يوجب مخالفته بعداً من المولى في بعض المراتب، والتنزيهي منه يوجب البعد عنه في بعض المراتب الأخر، كموافقة الأمر اللزومي والأمر الندبي، فإنها توجب القرب من المولى بحسب مراتب القرب المترقب في الواجبات والمستحباب. وعليه فإذا كان الفعل موجباً للبعد بملاحظة كونه مخالفة للنهي، فلا يعقل أن يكون موجباً للقرب بلحاظ تلك المرتبة التي لوحظ القرب والبعد بالإضافة إليها.

وكون المكلف مرخصاً في فعل ما يوجب البعد بمقدار بلحاظ بعض

مراتب القرب والبعد، لا ينافي كونه مبعداً بذلك المقدار، مع عدم البعد المرتب على ترك الواجبات وفعل المحرمات الذي بلحاظه يكون الفعل مرخصاً فيه.

وأما المفسدة والحزاة فهما - بما هما مفسدة وحزاة لا تنافيان القرب، ولا تقتضيان البعد، بل المنافي للقرب هو البعد، والمقتضي للقرب والبعد موافقة الأمر والنهي ومخالفتها بما هما عدل في العبودية أو ظلم على المولى، وقد مرّ في باب التوصل والتعبد^(١): أن تحصيل المصلحة - بما هي - أو عدم التحرّز عن المفسدة - بما هي - لا يوجب القرب ولا البعد، ولاهما بنفسهما عدل في العبودية أو ظلم، فهما أجنبيان عن المقرّبية والمبعدية.

وأما عدم فساد العبادة إذا كانت ضدّاً لمستحبّ أهمّ، فلا يكشف عن عدم مانعية طلب تركها؛ لأنّ إمكان ابتئانه على عدم مقدّمية تركها، أو على استظهار الاستحباب الاقتضائي من أدلة المستحبات الكثيرة التي لا يفي الوقت بها، فليس هناك طلب فعلي حتى تركها يطلب فعلياً ليمنع عن وقوعها عبادة.

١٧٩ - قوله [قدّس سرّه]: (وإنّما لأجل ملازمة الترك

لعنوان... الخ)^(٢).

ولا يتوهم حينئذ عدم المانع عن اتصاف الفعل بالمطلوبية الفعلية؛ نظراً إلى أن طلب لازم الشيء لا يمنع عن نقيضه، وذلك لأنّ النقيض وإن لم يكن ممنوعاً عنه على أيّ حال، إلّا أنّ طلب الفعل وطلب لازم نقيضه على حدّ طلب النقيضين في عدم إمكان امتثالها.

(١) وذلك في التعليقة: ١٦٦، ج ١.

(٢) كفاية الاصول: ٢/١٦٤.

١٨٠ - قوله [قدّس سرّه]: (إلّا في أنّ الطلب المتعلّق به ليس

بحقيقي بل بالعرض... الخ^(١)).

لا يخفى عليك أنّ الثبوت العرضي لا يعقل إلا مع الثبوت الذاتي؛ لأنّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فالثبوت العرضي إنّما يتصوّر إذا تعلّق النهي حقيقة بشيء، فينسب هذا الثبوت الحقيقي إلى لازمه بالعرض، فيقال: إنّ النهي المنسوب إلى الشيء بالحقيقة منسوب إلى لازمه بالعرض.

وأما إذا لم يكن ثبوت حقيقي لشيء فكيف يعقل ثبوت عرضي بالإضافة إلى لازمه ولا واقع لحقيقة الحكم الفعلي إلّا الإنشاء بداعي جعل الداعي إلى ما تعلّق به، وهو على الفرض متعلّق بلازم الشيء ابتداءً، لا به أولاً وبالذات، وبلازمه ثانياً وبالعرض؟! 

إلّا أن يراد من الثبوت بالعرض بلحاظ الفرض؛ بمعنى أنّه لا غرض في دعوة البعث أو الزجر إلى ما تعلّق به، بل في دعوته إلى لازمه قهراً، فبلحاظ ثبوت النهي يكون الشيء منهياً عنه بتبع النهي عن لازمه، وبلحاظ الفرض يكون اللازم متعلّقاً للفرض من النهي بالعرض لا بالذات، فتدبره، فإنه حقيق به.

١٨١ - قوله [قدّس سرّه]: (نعم يمكن أن يحمل النهي - في كلا

القسمين - على الإرشاد... الخ^(٢)).

لا يخفى عليك: أنّ الأمر بشيء أو النهي عنه لا يكون إلّا إرشاداً إلى ما فيه من المصلحة والمفسدة، لا إلى ما في غيره وإن كان من لوازمه.

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: الطلب المتعلّق به حينئذ ليس بحقيقي

(٢) كفاية الأصول: ٣/١٦٤.

(٣) كفاية الأصول: ٨/١٦٤.

وبعبارة أخرى : تارة يدل الأمر والنهي على ما في متعلقه^(١) المنبعث عنه الأمر والنهي بنحو دلالة المعلول على علته. وهذا الاعتبار ربما يتوهم أن الأوامر كلها إرشادية.

وأخرى يكون الإنشاء إظهاراً لما في متعلقه من المصلحة والمفسدة. وأما لازم الشيء فلا تعلق للنهي به؛ حتى يدل على ما فيه إما ابتداء، أو بالواسطة.

١٨٢ - قوله [قدس سره]: (بسبب حصول منقصة في الطبيعة... الخ)^(٢).

لا يذهب عليك: أن الالتزام بنقص في الطبيعة - من حيث الملاك الملزم بحده بحيث ينقص ثوابها - مشكل، فإن انحطاط الملاك اللزومي عن حده، يوجب سقوط الوجوب، وبقاؤه على حده يوجب استحقاق الثواب المرتب على الطبيعة بها لها من الملاك بحده.

والالتزام - بأن لطبيعة الصلاة مصلحة قائمة بها بنفسها، وهي الملاك الملزم، ولها خصوصية ملازمة لها دائماً، وهي أيضاً مشتملة على المصلحة، فهذه المصلحة الملازمة ربما تزيد، وربما تنقص، وربما تبقى على حالها، وأما مصلحة نفس الطبيعة - وهي الملاك الملزم - فهي 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 الجُزاف، ولا موجب له إلا ضيق الخناق، وعدم التمكن من دفع محذور الكراهة في العبادة.

(١) كذا في الاصل، والصحيح: متعلقها.

(٢) كفاية الاصول: ١٢/١٦٤.

كما أن الالتزام^(١) برجوع النهي إلى خصوصية الكون في الحما مثلاً - فلا نهى عن الصلاة حقيقة - بلا وجه بل ربما يكون نفس الكون في الحما راجحاً، وإنما لا يلانم الصلاة.

وربما يبرهن على لزوم رجوع النهي إلى الخصوصية بها محصله:
أن طبيعة الصلاة - بها هي - لا يعقل أن تؤثر في المصلحة والمفسدة؛ بداهة
أن الطبيعة لا تقتضي اقتضاءين متباينين، والإطلاق وإن كان في قبال التقييد،
إلا أنه لتسرية الحكم إلى جميع أفراد الطبيعة ، لا أنه دخيل في ترتب الأثر؛
ليتوهم أن المطلق - بها هو مطلق - يغير المقيد - بها هو مقيد - وذات الطبيعة - بها
هي - متحدة مع المقيد اتحاد اللامتعين مع المتعين، واللابشرط المقسمي مع بشرط
شيء.

وفيه: أولاً - أن المحال اقتضاء الشيء أثرين متقابلين لا أثرين متباينين
غير متقابلين، وليس كل مصلحة مضادة لمفسدة.
وثانياً - أن اتحاد المطلق والمقيد في الوجود لا يمنع عن دخل القيد في
ترتب شيء عليه، كشرب السكنجبين الحامض - مثلاً - في مكان بارد أو زمان
بارد، فإنه من حيث ذاته يؤثر في دفع الصفراء - مثلاً - ومن حيث تقيده بالوقوع
في المكان البارد أو الوقت البادر يؤثر في الحمى مع أن شرب السكنجبين من
حيث ذاته لا يؤثر في الحمى، ونفس الكون في المكان البارد أو الوقت البارد لا
يؤثر في الحمى، بل شرب الحامض مقيداً بهذا القيد الخاص يؤثر ذلك الأثر
الخاص المجامع مع الأثر الآخر، فافهم وتدبر.
فالصحيح في تصور الكراهة: هو أن طبيعة الصلاة على ما هي عليه من

(١) كما عن بعض أجلة العصر وهو المحقق الشيخ عبدالكريم الحائري (رحمه الله) في درر الفوائد:

المصلحة بحدّها، لكنّها لتشخصها بالمكان الخاصّ تحدث فيها حرّاة لا تقام تلك المصلحة اللزومية أو تلك المرتبة من المصلحة الغير اللزومية، فهي واجبة أو مندوبة بالفعل، ومكروهة ملاكاً، لا فعلاً حتّى يمنع عن التقرّب بها، وقد مرّ سابقاً^(١): أنّ الحرّاة بها هي لا تمنع عن التقرّب.

١٨٣ - قوله [قدّس سرّه]: (لا يصحّ إلّا للإرشاد... الخ)^(٢).

فإنّ اجتماع الطلب الفعلي والمنع عنه كذلك محال، وحمل النهي على المولوي الاقتضائي غير معقول؛ إذ لا يعقل فعليته أبداً، فلا يترقّب منه الفعلية حتّى يكون الإنشاء بداعي جعل الداعي الذي يصير فعلياً عند عدم المزاحم للمقتضي؛ إذ لا تصدر الصلاة إلّا عن أمر وجوبي أو ندي، فلا مجال لفعلية الكراهة عند الغفلة عن طلب الفعل المزاحم لها، فإنّ الغفلة حينئذ مساوقة لعدم صدور الصلاة، فليس هناك شيء يتصف بالكراهة الفعلية.

مضافاً إلى أنّ الحكم المولوي لا ينبعث إلّا عن مصلحة في الفعل، أو مفسدة فيه، أو مصلحة في تركه، والمفروض عنده (قدّس سرّه) عدم المصلحة في ترك الصلاة، وعدم الحرّاة والمفسدة في فعلها، بل مجرد نقص المصلحة بواسطة تشخيص الطبيعة بما لا يلائمها، وحيث لا ملاك للمولوية، فلا مجال إلّا للإرشاد، لكن النهي إرشاد إلى نقص في المنهيّ عنه لا إلى ما لا نقص فيه من الأفراد كما في المتن، وقد مرّ الوجه فيه^(٣).

١٨٤ - قوله [قدّس سرّه]: (فكذلك في صورة الملازمة... الخ)^(٤).

(١) وذلك في التعليقة: ١٦٦ من الجزء الأول، وكذا في التعليقة: ١٧٨ من هذا الجزء.

(٢) كفاية الاصول: ٦/١٦٥.

(٣) وذلك في التعليقة: ٧٣ من هذا الجزء.

(٤) كفاية الاصول: ١٥/١٦٥.

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 مزاجاً لا مثال الآخر، كما هو أيضاً أحد محاذير اجتماع الأمر والنهي، وفرض الكلام على الامتناع.

١٨٥ - قوله [قدس سره]: (في القسم الأول مطلقاً، وفي هذا

القسم... الخ) (١).

إذ لا يدل 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) آنفاً - فلا وجه للتخصيص بخصوص هذين القسمين.

١٨٦ - قوله [قدس سره]: (ومولواً اقتضائياً كذلك... الخ) (٢).

لا يخفى عليك أن صورة الاتحاد وصورة الملازمة تشتركان في عدم فعلية الطلبين؛ لاجتماع المتضادين في الأولى واختلاف المتلازمين في الحكم الفعلي في الثانية، لكنها يفرقان بإمكان الاقتضائية في الثانية؛ لإمكان تحقق أحد المتلازمين منفرداً عن الآخر، فيتصف بالاستحباب الفعلي ما هو مستحب بذاته كالكون في المسجد - مثلاً - من دون صلاة، ففي مثل الصلاة الملازمة للكون المزبور يكون الكون المزبور مستحباً اقتضائياً، بخلاف الأولى، فإنه لا يمكن افتراق أحدهما عن الآخر، فلا يترقب الفعلية من استحباب المتحد مع الواجب؛ حتى يكون بلحاظ حالة فعلياً وبلحاظ حالة أخرى اقتضائياً.

نعم الاقتضائية بوجه آخر معقولة حتى في صورة الاتحاد بتقريب:

(١) كفاية الأصول: ١٦٥/١٢.

(٢) كفاية الأصول: ١/١٦٦.

أن الإرادة إذ عَرَضَ الملاك الوجوبي تخرج من حدّ الضعف إلى الشدة، مع بقائها بذاتها، فبلحاظ حدّها إرادة جدية، وبلحاظ ذاتها الموجود فيها ملاكها إرادة اقتضائية لعدم بقائها بحدّها، فتأمل فيه.

١٨٧ - قوله [قدّس سرّه]: (إنما يؤكد إيجابه... الخ) (١).

لا يخفى أن ضم المصلحة الغير الملزمة إلى الملزمة - وإن كانتا متحدتين في 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 أن الوجوب الشديد يمتاز عن الضعيف بذلك.

١٨٨ - قوله [قدّس سرّه]: (إلا اقتضائياً بالعرض... الخ) (٢).

هذا إذا كان الفعل ملازماً للعنوان، لا ما إذا كان العنوان ملازماً له، فإنه على الأول يمكن استحباب العنوان فعلياً، وعند ملازمته ووجوب ملازمه يصير استحبابه اقتضائياً.

وأما على الثاني فلا انفكاك للعنوان الملازم عن الفعل الملازم له حتى يكون فعلياً تارة، واقتضائياً أخرى.

نعم إذا فرض الغفلة عن وجوب الفعل لم يكن مانع عن تأثير ملاك الاستحباب فيه، فهذه الملاحظة يمكن القول باقتضائية الاستحباب؛ إذ يمكن الإنشاء بداعي جعل الداعي الندبي؛ ليصير داعياً فعلياً عند عدم الداعي الحتمي ولو للغفلة عن البعث اللزومي.

(١) كفاية الاصول: ٥/١٦٦.

(٢) كفاية الاصول: ٧/١٦٦.

١٨٩ - قوله قدس سره: [ضرورة أن الكون المنهي عنه... الخ] (١).

هذا إذا أريد الكون التحيزي الذي هو من مقولة الأين، كما هو الظاهر.
وأما إذا أريد منه الحركة والسكون - المعدودان من الأكوان الأربعة (٢) -
فالاتحاد واضح، إلا أن الكون المزبور معنون عنوان الخياطة، وعدم اختلاف
العنوان والمعنون في الحكم بديهي عندهم.

١٩٠ - قوله [قدس سره]: (والحق أنه منهي عنه بالنهي السابق

الساقط... الخ) (٣).

تفصيل القول في ذلك: أن المصلحة المقتضية للأمر بالخروج، المانعة عن
تأثير مفسدته من حيث كونه تصرفاً في مال الغير: إما أن تكون مصلحة نفسية،
أو مصلحة مقدمة.

فإن كانت مصلحة نفسية: نظراً إلى أن الخروج معنون بعنوان التخلص
عن الغضب الزائد على ما يوازي الخروج، وهو من العناوين الحسنة عقلاً
المطلوبة شرعاً، ففيه:

أولاً - أن التخلص عن الشيء يقابل الابتلاء به تقريباً، فإن لوحظ
أصل الغضب، فهو ما دام في الدار - سواء اشتغل بالحركات الخرجية، أم لا -

(١) كفاية الأصول: ١٦٦/١٥.

(٢) قال أفضل الحكماء والمتكلمين نصير الدين الطوسي (قدس سره) في تجريد الاعتقاد: (أنواعه
أربعة عند قوم: هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق).

وقال العلامة الحلي (قدس سره) في شرح هذه العبارة: (أنواع الكون عند المتكلمين أربعة:
الحركة والسكون، وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان، والاجتماع والافتراق، وهما حالته
باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٠٢ المسألة
الخامسة في مقولة الأين.

(٣) كفاية الأصول: ١٦٨/١١.

موصوف بالابتلاء بالغصب، لا بالتخلص عنه، وإن لوحظ الغصب الزائد فهو بعد^(١) غير مبتلى به. نعم بعد مضي الزمان بمقدار يوازي زمان الخروج يكون إما مبتلى به لعدم خروجه، أو متخلصاً عنه لمكان خروجه، فظرف تحقق الخلاص عن الغصب حال انتهاء الحركة الخرجية إلى الكون في خارج الدار، فكيف يكون الحركة الخرجية معنونة بعنوان التخلص؟!

وثانياً - لو فرض صدق التخلص على الخروج لم يكن مجدياً في المقام؛ لأن الخروج يقابل الدخول، والأول عنوان للكون في خارج الدار، والثاني عنوان للكون فيها، فالحركات المَعْدَّة للكون في خارج الدار مقدمة للخروج الذي هو عنوان للكون في خارج الدار، لا أنها خروج حتى يكون اتصافه بعنوان التخلص موجباً لاتصاف تلك الحركات بذلك العنوان. وثالثاً - أن التخلص عن الغصب الزائد باعتبار ما يترتب على الغصب من العقوبة، فهو:

إما عنوان لترك الغصب الزائد الذي هو كالعلة لعدم العقاب؛ نظراً إلى استناد عدم المعلول إلى عدم العلة.

وإما معلول لترك الغصب؛ نظراً إلى أنه بترك الغصب خلص عن عقابه، فعلى أي حال ليس عنواناً لنفس الحركات المَعْدَّة للخروج المضاد للدخول بقاء. لا يقال: يكفينا كون الحركات الخاصة مقدمة لترك الغصب الزائد المعنون بعنوان التخلص المحسن.

لأننا نقول: الكلام في كون الحركات الموصوفة بعنوان حسن في نفسه، لا في مقدميته لعنوان حسن، وإلا فلو فرض مقدميتها لترك الغصب الزائد فوجوب الترك المزبور لحرمة نقيضه مما لا شبهة فيه.

(١) أي فهو إلى الآن غير مبتلى به.

مع أن التدقيق يقضي: بأن التخلّص كالابتلاء، فكما أن الابتلاء بالشيء غير الشيء، بل عنوان ثبوتي ملازم له، كذلك التخلّص غير ترك الشيء، بل ملازم لتركه لا مطلقاً، بل عند الابتلاء بنقيضه فهما عنوانان متضادان، ومنه تعرف: أن التخلّص حيث إنه عنوان ثبوتي مضاد لعنوان الابتلاء، فلا يعقل أن يكون عنواناً للترك؛ إذ العنوان الثبوتي لا ينتزع من العدم والعدمي، فتدبر جيداً.

ومما ذكرنا ظهر ما في تقارير بعض الأعظم لبحث شيخه العلامة الأنصاري (قدس سرهما) حيث ذكر^(١) أولاً: أن الخروج تخلّص، وذكر ثانياً: بل لا سبيل إليه إلا بالخروج، فإنّ تعنون الخروج بعنوان التخلّص غير مقدّمته له، مع أن الكلام في الأول، مضافاً إلى ما في الجميع من المحاذير.

هذا كله بناء على أن المصلحة نفسية.

وإن كانت المصلحة مصلحة مقدّمة: فالكلام تارة في أصل المقدّمية، وأخرى في وجوبها هنا:

أما الكلام في المقدّمية فقد مرّ تفصيلاً في بحث الضدّ^(٢)، وقد عرفت: أن فعل أحد الضدّين ليس مقدّمة لترك الضدّ الآخر، ولا الترك مقدّمة لفعل الضدّ، بل لو قلنا بالتفصيل بين الفعل والترك - نظراً إلى أن ترك الضدّ يمكن أن يكون شرطاً لفعل الضدّ، بخلاف فعل الضدّ، فإنه لا يعقل أن يكون شرطاً لترك الضدّ؛ لأنّ الترك لا يحتاج إلى فاعل وقابل؛ حتّى يحتاج إلى مصحّح فاعلية الفاعل أو متمّ قابلية القابل - لما كان هذا التفصيل مجدياً هنا؛ لأنّ المفروض مقدّمية الحركات الخروجية لترك الغصب الزائد.

(١) مطارح الأنظار: ١٥٣ - ١٥٤.

(٢) وذلك في التعليقة ١٠٦ من هذا الجزء.

بل التحقيق هنا أن الحركات الخاصة - كما مرّ - مُعدّات للكون في خارج الدار المضاد للكون فيها، فهي مقدّمة للملازم لترك الغصب، لا لنفس الترك.

فإن قلت: التلازم لا يكون إلا بالعلية والمعلولية أو المعلولية لثالث، فنفي علية ترك الضد لفعل ضده، وبالعكس مع نفي سببية^(١) سبب وجود الضد لترك الضد لا يجتمعان، بل لا بد من الالتزام بأحدهما تحقيقاً للتلازم.

قلت: أولاً - إن المعلولية لثالث لا تقتضي الاشتراك؛ بحيث يكون المعد لأحدهما معداً للآخر، بل إرادة الكون في خارج الدار - لغلبة مقتضيتها على مقتضي إرادة البقاء - ملازمة لعدم إرادة البقاء، ويكون عدم تأثير أحد المقتضيين شرطاً لتأثير المقتضي الآخر، وأما قوّة أحد المقتضيين بالإضافة إلى الآخر فذاتية له.

وثانياً - إن التلازم هنا لكون الضدين لا ثالث لها، فوجود أحدهما - ولو قهراً - ملازم لعدم الآخر، فوجود أحدهما يستند إلى سببه الطبيعي قهراً، وعدم الآخر إلى عدم سببه.

وربما يتخيل: أن الخروج لا مقدّمية له قبل الدخول؛ ضرورة إمكان ترك الغصب بجميع أنحاء من دون توقّف على الخروج، وله المقدّمية بعد الدخول؛ لأنه يضطرّ في ترك الغصب 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: أن فرض الخروج فرض المقدّمة، غاية الأمر أن ترك الدخول حيث إنه عديمي، فهو مقدّمة حاصلة، والخروج حيث إنه فعل متأخر، فهو مقدّمة غير حاصلة، فوجود المقدّمة أمر، والمقدّمية في حدّ ذاتها أمر آخر.

(١) كان الكلمة في الأصل (سببته...) والصحيح ما (يجاء).

مضافاً إلى ما سيجيء^(١) - إن شاء الله تعالى - أن الخروج الشخصي لا يعقل أن يكون مطلوباً وممنوعاً عنه بمجرد اختلاف زمان الأمر والنهي. وأما الكلام في وجوب الخروج - على فرض المقدمة - فحاصله: أنه يمكن تقريب الوجوب بوجهين:

أحدهما - أن الحركة الخرجية ذات مفسدة من حيث الغصبية، وذات مصلحة من حيث المقدمة لترك الغصب الزائد، فطلب تركها يمكن أن يكون بنحو لا يوجب تفويت المصلحة الأقوى، وهو طلب تركها بترك الدخول، ويمكن أن يكون بنحو يوجب تفويتها، وهو طلب تركه بعد الدخول، فهذا الدوران المحقق قبل الدخول يقتضي طلب ترك الخروج بترك الدخول، وطلب فعله بعد الدخول، ولا يلزم منه أن يكون للخروج نقيضان؛ حتى يقال: إن نقيض الواحد واحد، بل نقيض الخروج - وهو الكون الخاص في الدار - تركه، سواء كان بترك الدخول أو بغيره، فإن مقدمات النقيض لا دخل لها في المناقضة^(٢)، ولا يوجب تعددها تعدد النقيض.

نعم يرد عليه: إن ترك الخروج إذا كان مطلوباً فنقيضه - وهو الخروج - يصدر مبغوضاً، فلا يعقل أن يقع الخروج مطلوباً مولوياً ولو مقدماً. وثانيهما: أن الخروج غير محرم أصلاً، وتركه غير مطلوب أبداً ولو بترك الدخول؛ لأن المصلحة المقدمة في الخروج لا بدّل لها في عرض الخروج؛ حتى تؤثر مفسدة الخروج في حرمة، والمصلحة المقدمة في طلب المقدمة التي هي في عرضه، بل ترك الدخول مقدمة منحصرة في طول الخروج، وبعد الدخول يكون الخروج مقدّمة منحصرة لترك الغصب الزائد، فلا يعقل تأثير مفسدة الخروج

(١) أواخر التعليقة هذه عند قوله: (قلت: من يقول بتضاد الوجوب والحرمة... إلى آخره).

(٢) في الأصل: النفاضة.

أصلاً.

وفيه: أن استيفاء الغرض - الأهم والمهم - ليس استيفاءً خارجياً؛ حتى يتوهم أنه إذا وصلت النوبة إلى استيفاء الغرض الأهم من طريق الخروج لم يزاحمه مفسدة الخروج، وإلا لفات منه الأهم والمهم معاً، بل استيفاء تشريعي بالبعث والزجر نحو ما يقوم بفعله أو بتركه الغرض .

ومن البين: أن المولى من أول الأمر يتمكن من استيفاء جميع أغراضه - الأهم والمهم - بالسزجر عن جميع أنحاء الغصب دخولاً وخروجاً وبقاءً، وفي مرحلة الاستيفاء التشريعي بالزجر لا دوران أصلاً، والدوران بعد الدخول دوران بعد الاستيفاء، وهو بلا أثر، فإن عدم حصول أحد الغرضين حينئذ من ناحية العبد، لا من ناحية المولى حتى يقبح منه تفويتها معاً بعدم إيجاد المقدمة المنحصرة.

ومما ذكرنا: يظهر بالتأمل حال ما لو كان الخروج مقدمة حقيقة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق؛ بحيث يتنجز الأمر به حال الخروج، فإنه ربما يتوهم أنه لا دوران من قبل؛ حتى يتمكن المولى من استيفاء هذا الغرض الأهم أيضاً بغير الخروج، بل المفروض تنجز الأمر بالأهم حال الخروج الذي لا يتمكن من استيفاء هذا الغرض تكويناً وتشريعاً إلا في هذه الحالة.

بل ربما يُتخيل: أن مقتضى علم المولى بالابتلاء به حال الخروج عدم الزجر عن الخروج من الأول، فحال النهي عن الخروج - مع الالتفات إلى لزوم البعث ونحوه رعاية للأهم - حال النسخ قبل حضور وقت العمل من حيث عدم إمكان التكليف الجدي، مع الالتفات إلى رفعه حال الامتثال.

وجه ظهور الفساد: أن الدوران إنما يتحقق بإضافة إلى غرضين كلاهما محل الابتلاء - بحيث يلزم المولى باستيفائهما بعثاً أو زجراً - وحيث إن المفروض خروج الأهم فعلاً عن محل الابتلاء لفرض فعلية الأمر به حال الخروج، فلا مانع بالفعل من استيفاء الغرض المهم بالزجر عن الخروج، وبعد استيفاء

الغرض تشريعاً لا موقع للدوران، فإن مورده غرضان لم يُستوفيا، وإلا فلا دوران بين المستوفى وغيره، وأما تنجز الأمر بالأهم - ولو مع عدم سראية الوجوب إلى الخروج - فهو أمر آخر نتكلم فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: بعد سقوط النهي عن الخروج بالدخول، وعدم إمكان التحرز عن مفسدته، بل عدم الموقع لتأثير المفسدة حينئذ - فلا مزاحم حينئذ لتأثير المصلحة المقدمية، كما لا منافي - من حيث التضاد - 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 بتضاد الوجوب والحرمة لا يقول به من حيث قيامها بالمولى في زمان واحد؛ حتى يتوهم هنا أن الحرمة قامت بالمولى في زمان، والإيجاب به في زمان آخر.

ولا يقول به أيضاً من حيث قيامها خارجاً بالموجود الخارجي، فإنه - مع فساده في نفسه - لا مجال له هنا، فإنه يقول بسقوط الحرمة بمجرد الدخول، فمتى كانت قائمة بالخروج المترتب على الدخول؟! بل يقول بتضادها من حيث قيامها بعنوانين ملحوظين فانيين في المعنوي الواحد، فمن حيث فناؤها في الواحد فكأنه بهذا النظر تعلق الوجوب والحرمة بذلك الواحد المفني فيه، فمن حيث متعلقة ذلك الواحد لحكمين يقول بلزوم اجتماع الضدين.

فالميزان في هذا اللزوم - لو كان عدلاً وصواباً، كما عليه المعروف - وحدة المعنوي بحسب وجوده الشخصي الزماني، ولا يمر الزمان على الفعل الشخصي مرتين فهذا الخروج الواحداني الزماني متعلق للوجوب والحرمة، وسبق زمان تحقق التحريم على زمان تحقق الإيجاب لا يجدي في رفع التضاد من حيث المتعلق. مضافاً إلى أن سقوط الحرمة لا يقتضي عدم صدور الخروج ميقوضاً،

فكيف يصدر محبوباً ومطلوباً؟ أم كيف يصدر إطاعة بعد صدوره بعينه معصية؟
أم كيف يقع مقرباً مع صدوره مبعداً؟

فجميع محاذير اجتماع الأمر والنهي موجودة هنا، فالأقوى - حينئذ -
عدم وجوب الخروج لا نفسياً ولا مقديماً، بل يقع مستحقاً عليه العقاب وإن لم
يكن للمكلف مناص - في مقام الدوران بين الغصب دائماً أو الغصب بمقدار
الخروج - عن اختيار الغصب الخروجي؛ دفعاً للأفسد بالفاسد، ولالأقبح بالقبيح،
كما سيجيء - إن شاء الله تعالى - بعض الكلام فيه، فتدبر جيداً.

١٩١ - قوله [قدس سره]: (وإلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة

المكلف... الخ) (١).

حيث إن الخروج واحد زماناً، ولا يمرّ عليه زمانان، ففرض خروجه عن
المبغوضية غير معقول، بل لا بد من فرض حرمة على تقدير، وجوازه على تقدير
آخر؛ بأن يقال بحرمة 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 أن ضمير (له) عائد إلى الخروج، فإنه محلّ
الكلام منعاً وجوازا.

وأما إرجاع الضميرين في (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؛ لأن الدخول لا أثر له في الكلام حتى يرجع إليه
الضميران، بخلاف الخروج الذي هو محلّ الكلام من حيث الحرمة والجواز، مع

أنه أيضاً في نفسه غير سديد؛ إذ لا ريب في أنه عند إرادة الدخول يطلب منه ترك الدخول والخروج والبقاء جميعاً، إنها 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 أريد بغير الخروج ترك الخروج.

وعليه فطلب ترك الخروج معلقاً على إرادة ترك الخروج يلزم منه المحذور الأول، وطلبه معلقاً على نفس ترك الخروج يلزم منه المحذور الثاني أيضاً بلا موجب من العبارة، ولا موجب له خارجاً؛ لعدم توقف الحرمة قبل الدخول والجواز بعده على هذا الفرض المحال، بل له فرض ممكن وهو ما ذكرنا، لكنه لا يصار إليه لعدم الدليل عليه.

١٩٢ - قوله [قدس سره]: (وإن كان العقل يحكم بلزومه... الخ)^(١).

لا يخفى عليك أن شأن القوة العاقلة ليس إلا الإدراك - لا البعث والزجر - من دون فرق بين العقل النظري والعملي - كما مر في أول مقدمة الواجب^(٢) - وحكم العقل العملي - من باب التحسين والتقييح العقليين - لو ثبت هنا لكان الخروج حسناً فعلاً، وإن كان قبيحاً طبعاً، مع أن لازمه جواز إعدام المقدمة 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 والتقييح العقليين من وجهين: أحدهما: أن عدم الفرار من الذم أو العقاب ليس مورداً لذم آخر أو لعقاب آخر.

(١) كفاية الاصول: ٢/١٧١.

(٢) التعليقة: ١ عند قوله: (وجعل الموضوع نفس العقل...).

وثانيهما: أن ما يترتب على الإقدام ليس مربوطاً بهذا النظام؛ حتى يدخل تحت الأحكام العقلية المأخوذة من تطابق آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاء للنوع.

١٩٣ - قوله [قدّس سرّه]: (كسائر الأفعال التوليدية... الخ) ^(١).

لا يخفى أن ترك كل فعل على طبع ذلك الفعل، والخروج ليس توليدياً لقيام مطابقه بنفس الفاعل، وليس مجرد العلية مقتضياً للتوليدية.

١٩٤ - قوله [قدّس سرّه]: (ولو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة... الخ) ^(٢).

قد مرّ: أن الخروج لا نقيض له إلا تركه، وترك الدخول - وغيره من أسباب تحقق النقيض - لا دخل له في مناقضة ^(٣) 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 معقولاً، إلا أنه في عدم المحمولي لا عدم الرابط، وحيث إن الترك مطلوب من المكلف، فالترك في فرض وجود التارك هو المطلوب، وحينئذ لا معنى للسالبة بانتفاء الموضوع.

١٩٥ - قوله [قدّس سرّه]: (إنما كان الممنوع كالممتنع... الخ) ^(٤).

ليس الوجه في عدم الوجوب عدم إمكان سراية الوجوب إلى المقدّمة

(١) كفاية الاصول: ٩/١٧١.

(٢) كفاية الاصول: ١٣/١٧١.

(٣) في الأصل: نقاضة.

(٤) كفاية الاصول: ٢/١٧٢.

لكونها محرمة؛ حتى يُجاب بأن إلزام العقل بها كافٍ في صحة إيجاب ذهابها، فإنه لا موهم لذلك، ولو قلنا بعدم وجوب المقدمة - أو بعدم معقولية وجوبها - لم يكن ذلك مانعاً عن إيجاب ذهابها.

بل الوجه: أن إيجاد ما يتوقف على ما ينافر الغرض نقض للغرض، إلا إذا سقط عن الغرضية، وهو خلاف الغرض، وهذا معنى عدم كونه مقدوراً شرعاً.

لسقوط متعلقه عن القدرة بالواسطة مع تنجز الأمر به من قبل، فيستحق على تركه العقوبة، بل وكذا ما كان موقع فعليته وتنجزه حال الخروج، كما إذا ابتلي بإنقاذ غريق حال الخروج، فإن تمامية مقتضى التكليف - مع إبداء المانع عن فعليته بسوء اختياره - يصحح العقوبة على تركه.

١٩٦ - قوله [قدس سره]: (لو سلم فالساقط هو الخطاب^(١)... الخ)^(٢).

مركز تحقيق مكتبة نور علوم اسلامی

فإن قلت: لاشبهة في أن الأهم لو كان فعلاً مباشراً للمولى لأرادته قطعاً، ويتبعه إرادة مقدمته جزماً، ولا فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية، إلا بتعلق الأولى بفعل المرید نفسه، والثانية بفعل الغير، غاية الأمر أن الشوق: تارة طبعي، وأخرى عقلي، وكذا في الشوق إلى فعل الغير، فمجرد عدم ملائمة الفعل طبعاً لا ينافي الملاءمة بالعرض، فيشتاقه كذلك.

قلت: الكلام في انبعاث الإرادة والكراهة والبعث والزجر عن أغراض مولوية، ويستحيل من المولى - بل من كل عاقل - نقض غرضه المولوي،

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستا -: - فالساقط انها هو الخطاب...

(٢) كفاية الاصول: ١٧٢ / ٦.

وفرض الإقدام على ما يُنافي الغرض فرض سقوط الغرض عن الغرضية، والمفروض هنا بقاءه على الغرضية، فتدبره، فإنه حقيق به.

١٩٧ - قوله [قدس سره]: (مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد... الخ) ^(١).

نحن وإن صححنا في بعض الحواشي المتقدمة ^(٢) لزوم التضاد، إلا أنه يمكن أن يقال:

إن العبرة في التضاد وإن كانت بفناء عنواني الفعل في معنونها، والواحد لا يمر عليه زمانان؛ ليرتفع التضاد بتعدد الزمان، لكن الزمان الواحد ظرف ذات المتعلق، فذات المتعلق ليس له زمانان، وبها هو متعلق للوجوب - بفناء عنوانه فيه - له زمان غير الزمان الذي لوحظ متعلقاً للحرمة، فالواحد بلحاظ زمانين صار متعلقاً للحكم، وإلا فيستحيل صدق المشتق مع عدم المبدأ حقيقة، فكيف يعقل صدق الواجب على الفعل أو الحرام مع انقطاع تعلق الحكم به؟! فافهم جيداً.

١٩٨ - قوله [قدس سره]: (وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً... الخ) ^(٣).

هذا وجيه بناء على ما تقدم منا - في مبحث مقدمة الواجب ^(٤) - من أن العصيان بديل الإطاعة، فما يكون إطاعة يكون خلافاً عصياناً، وهو ترك الفعل في لرفه مثلاً.

(١) كفاية الاصول: ١٧٢/١٣.

(٢) التعليقة: ١٩٠ المتقدم عند قوله: (قلت: من يقول بتضاد... إلى آخر).

(٣) كفاية الاصول: ١٧٢/١٧.

(٤) في التعليقة: ٩٣.

وأما بناء على ما سلكه (قدس سره) هناك^(١) من تحقق العصيان بترك أول مقدمة، فالعصيان هنا يتحقق بنفس الدخول، فلا مانع من وقوع الخروج إطاعة للأمر به.

١٩٩ - قوله [قدس سره]: (ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك... الخ)^(٢).

مضافاً إلى عدم معقولية إطلاق النهي عن الخروج بالإضافة إلى تقدير الدخول، فإن تقدير الدخول تقدير عدم القدرة على ترك الخروج، فكيف يعقل إطلاق النهي لتقدير عدم القدرة على متعلقه؟!

٢٠٠ - قوله [قدس سره]: (لضرورة عدم صحة تعلق الطلب والبعث... الخ)^(٣).

تحقيق المقام: أن كلّ ممكن محفوف بضرورتين: ضرورة سابقة في مرتبة العلة النامة، وهي مفاد قولهم: إن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

وضروية لاحقة، وهي الضرورة بشرط المحمول؛ لوضوح أن الموجود بشرط الوجود ضروري الوجود، والمعدوم بشرط العدم ضروري العدم، ومثله لا دخل له بالقضية المتقدمة، وإلا لكان مفادها أن الشيء ما لم يفرض وجوده لم يوجد، وهو واضح البطلان.

وقولهم: - إن الوجوب بالاختيار أو الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار - ناظرٌ إلى الضرورة السابقة، فإن الضرورة - الناشئة من قبل إعمال القدرة

(١) الكفاية: ١٢٤ عند قوله: (ولا يكاد يحصل ...).

(٢) كفاية الاصول: ٢١/١٧٢.

(٣) كفاية الاصول: ٨/١٧٣.

والإرادة - لا يُعقل أن تأبى المقدورية والمرادية، بل تؤكدهما.
 وقولهم: - إنَّ التكليف لا يتعلّق بها هو واجب أو ممتنع - ناظرٌ إلى الضرورة
 اللاحقة، فإنَّ طلب الموجود أو المعدوم طلب الحاصل، وطلب الوجود بالإضافة
 إلى المعدوم - أو العدم بالإضافة إلى الوجود - طلب النقيض مع فرض تحقّق
 نقيضه، واجتماع النقيضين مُحال، فلا ربط لإحدى القضيتين بالأخرى.
 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 أن الإيجاب والامتناع في كلتا القضيتين واحد، وأن عدم
 منافاتها لصدور الفعل والترك بالاختيار لا ينافي منعها عن تعلّق التكليف إذا
 كان هذا الوجوب والامتناع بسوء الاختيار.
 لكنه يمكن تصحيحها بأن يكون الخروج اختيارياً - وصدوره بصدور
 مقدّمته الاختيارية، وهي الدخول - لا ينافي عدم صحّة التكليف بتركه في فرض
 تحقّق علته التامة؛ لأنّ التفكيك بين المعلول وعلته التامة مُحال، لا لأنّ الخروج
 حيث تحقّق فطلب تركه - حينئذٍ - طلب للنقيض بعد فرض تحقّق نقيضه،
 فالخروج فسي أن تحقّق الدخول بعلته 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 الساتّة المصحّحة للاختيارية: تارة منبعثة عن
 التكليف، وأخرى مفروضة الحصول، فلاموقع للتكليف، فافهم جيّداً، فإنه دقيق

نافع جداً، والله العالم.

٢٠١ - قوله [قدس سره]: (أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع

ضيق الوقت... الخ) (١).

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 صحة الصلاة في الغضب ولولا 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 محبوباً منه بعد تأثير ملاك النهي - قبل الانحصار بسوء الاختيار - في صدور الفعل مبغوضاً عليه؛ إذ لا فرق بين الملاك النفسي والملاك المقدمي إذا كانت المقدمة مقدمة لأمر أهم، فكما لا يعقل تأثير الملاك المقدمي في الأمر بالخروج لصدوره مبغوضاً عليه بالنهي السابق، كذلك الملاك النفسي.

لا يقال: تحصيل الغرض الأهم من الصلاة لا يمكن مع بقاء الخروج على ما هو عليه من المبغوضية لاستحالة التقرب بالمبعد، فلا يجدي إلزام العقل - إرشاداً - بأخف القبيحين، بخلاف ترك الغضب الزائد أو حفظ النفس المحترمة، فإنه لا يُنافي بقاء المقدمة على المبغوضية، ويجدي إلزام العقل - إرشاداً إلى اختيار أقل القبيحين - في تحصيل هذا الغرض الأهم.

لأنا نقول: إذا امتنع تغير الشيء عما هو عليه كان تحصيل الغرض الأهم من مثل الصلاة ممتنعاً بسوء الاختيار، وامتناعه لا يوجب إمكان ممتنع آخر،

مضافاً إلى ما عرفت سابقاً مفصلاً^(١) من عدم الدوران لعدم الانحصار في مقام استيفاء الغرضين بالبعث والزجر.

نعم إذا كان عموم المأمور به شمولياً كما فيما إذا وجب إكرام كل عالم، وحرّم إكرام كل فاسق، فالمجمع لا يدل له دائماً فغلبة أحد الملاكين توجب سقوط مقتضي الملاك الآخر، بخلاف الصلاة، فإن عمومها بدلي، فلا دوران إلا 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 الأول بخلاف الثاني.

وعليه فالحركة الصلّاتية - المتحدّة مع الغضب الخروجي من الأول - لا نهى عنها؛ حيث لا قبح فيها، وإن كان يتوقف تعنون الخروج القبيح في نفسه بعنوان حسن [على] اتحاده^(٢) مع الحركة الصلّاتية.

كما لا ينافي حسنه كونه متوقفاً على الدخول القبيح المحرم، ولا مجال لهذا الاحتمال في الملاك المقدمي، فإن الإجماع على صحّة الصلاة حال الخروج كفى به كاشفاً عن تعنون الخروج بعنوان حسن بالفعل مع قبحه بطبعه، ولا كاشف مثله هناك، فإن المقدمية لفعل الأهم لا توجب حسن الخروج بالفعل، بل إرشاد العقل إلى اختيار أقل القبيحين وأخف المحذورين.

قلت أولاً: إن المصالح والمفاسد القائمة بالأفعال - التي هي ملاكات

(١) وذلك في التعليقة: ١٩٠ عند قوله: (و... ذكرنا يظهر بالتأمل...).

(٢) في الأصل: باتحاده....

ومناطات 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 - بعثاً وزجراً - لا بد من البعث إلى الصلاة في خارج الغضب، والزجر عن الغضب بجميع أنحاء - دخولاً وخروجاً وبقاءً - ومع عدم إمكان استيفائهما معاً - كما في صورة الانحصار لا بسوء الاختيار - يجب استيفاء الأهم، فيؤثر غلبة الملاك حينئذ في البعث نحو الأهم، دون الزجر عن الخروج وتحصيل المهم.

وثانياً: إن جهات الحسن والقبح كالمصالح والمفاسد الواقعية، فإن حفظ النفس المحترمة وإن كان حسناً عقلاً مع التمكن، وتركه قبيح، لكنه إذا لم يكن بالعدوان على الغير ما لم ينحصر فيه لا بسوء الاختيار، وأما مع الانحصار بسوء الاختيار فيذم على تركه، كما يذم على العدوان على الغير، وكذلك التخضع للمولى حسن في نفسه ما لم يكن بالعدوان على الغير، إلا إذا انحصر لا بسوء الاختيار.

والفرق بينهما أن حفظ النفس بهال الغير يتحقق في الخارج، فلا يذم على تركه وإن لم يمدح على فعله، لكن التخضع للمولى حيث إنه لا بد أن يقع قريباً فلا يتحقق بهذه الصفة إذا تحقق بالعدوان على الغير، فيذم على تركه أيضاً. وقد مر سابقاً: أن حكم العقل باختيار أخف المحذورين ليس من باب التحسين والتقبيح العقليين؛ حتى يكون نفس هذا الحكم موجباً لاندراجه تحت عنوان حسن بالفعل لخروج أمثاله عن مورد القاعدة المذكورة بوجهين قدمنا الإشارة إليهما، فراجع^(١).

كما عرفت: أن هذا الحكم الإرشادي من العقل أيضاً لا يجدي في

(١) التعليق: ١٩٢ من هذا الجزء.

التعدييات، بل في التوصلات.

نعم يمكن تصحيح الصلاة في حال الخروج بتقريب.
 أن المتحقق من الأجزاء الصلالية حال الخروج غير متّحد مع الكون
 الغصبي؛ إذ اللازم أن لا يفعل زائداً على الخروج، فالصادر من المكلف ليس إلا
 التكبير والقراءة والإيماء للركوع والسجود، والتكبير والقراءة من الكيف
 المسموع الذي لا مساس له بفضاء الغصب، فلا يكون تصرفاً عرفاً في الغصب،
 ولا يعدّ خرق الهواء الناشيء من الصوت تصرفاً عرفياً في الهواء الداخل في ملك
 الغير، كما أن الإيماء للركوع والسجود أيضاً لا يعدّ تصرفاً في الغصب، فما هو
 غصب - وهو الخروج - لا اتحاد له مع شيء من أجزاء الصلاة في هذه الحال.
 بل ربما أمكن أن يقال: بعدم اتحاد أجزائها - في غير هذه الحال أيضاً -
 مع الكون الغصبي 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 مقومات لها، فما هو من الأجزاء لا اتحاد له مع الغصب وما هو تصرف
 في الغصب عرفاً ليس من الأجزاء، وأوضاع المصلي - نظير كيفه المبصر كسواده
 واحمراره وبياضه - لا مساس له بالغصب، فكما أن جعل بدنه محمراً ومسوداً في
 الغصب لا يعدّ تصرفاً في الغصب، كذلك جعل شخصه ذا هيئة خاصّة من القيام
 والقعود والركوع والسجود.

وكون الوضع ذا نسبة إلى الخارج غير كونه بنفسه تصرفاً في الغصب
 خارجاً، فمجرد كون الوضع ذا نسبة إلى الخارج - غير نسبته إلى موضوعه، دون
 الكيف المبصر، فإنه لا نسبة له إلى غير موضوعه - لا يجدي شيئاً بعد عدم عدّه
 تصرفاً في الغصب عرفاً.

لا يقال: كونه في الغصب - أيضاً - ليس إلا من مقولة الأين، وهي - أيضاً -

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، ونسبتها 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 الغصب.

وأما مقولة الأين فحيث إن الجسم بأينيته شاغل للفضاء، فكونه الخاص تصرف منه في الفضاء، فيحرم، فنفس كونه في الدار إشغاله لها، وليس كيفه ولا وضعه إشغالاً لها، ولا متحداً مع ما هو إشغال لها لتباين المقولات ماهية وهوية؛ لأن الحركات الأينية المتخللة بين الأوضاع مقدمات للأجزاء الصلاتية، فلا يضرّ صدق التصرف على تلك الحركات الأينية كصدقه على سكونه.

وتوهم: أن الصلاة من مقولة الفعل فلا يعقل أن يكون أجزاؤها من مقولة الوضع لتباين المقولات.

مركزية كميّة علوم إسلامية

مدفوع: بأن صدق الفعل العرفي عليها باعتبار صدورها منه - غير كونها من مقولة الفعل اصطلاحاً؛ لأن مقولة الفعل - المقابلة لمقولة الانفعال - عبارة عن حال التأثير التجديدي للمؤثر، كما أن مقولة الانفعال هي حالة التأثير التجديدي، كحالي النار والماء في التأثير في الحرارة والتأثر بها، فما دام النار مشغولة بإيجاد الحرارة في الماء يكون لها حالة التأثير التجديدي، وللماء حالة التأثر، وأما الأثر فهو من مقولة الكيف، فليس كل فعل عرفي فعلاً مقولياً.

نعم، التحقيق: أن أجزاء الصلاة وإن كانت كذلك، إلا أن بعضها متقومة شرعاً بها له مساس خارجاً بالغصب كوضع الجبهة على الأرض، فإن مماسة الجبهة مقومة للسجدة شرعاً، وهي من مقولة الإضافة، فالسجدة - بها هي - هيئة وضعية وإن لم تكن تصرفاً في الغصب، لكنها بمقومها الشرعي - 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 تصرّفاً في الدار المغصوبة مما لا ينبغي الشبهة فيه.

ومن البديهي أن كون هذه الخصوصية من مقولة الإضافة - وهي مباينة لمقولة الوضع - لا يجدي هنا؛ إذ المركّب من المقولتين جزء شرعاً، فما هو - شرعاً - جزء الصلاة قد انطبق على جزئه المقوم عنوان الغصب.

وأما توهم: أن الغصبية من مقولة الإضافة بلحاظ تحقّقها بإضافة الأكوام الصلّاتية إلى كراهة المالك، وهذه الحيشة المقولية قائمة بالأجزاء، لا متّحدة معها لتباين المقولات ماهية وهوية، فقد رفعناه مفضّلاً في ذيل المقدّمة الرابعة من مقدّمات الاستدلال، فراجع^(١).

ثم إنك قد عرفت مما تقدّم^(٢) أن وجه صحّة الصلاة حال الخروج منحصراً في عدم اتّحاد الواجب من الأجزاء مع الكون الغصبي.

وربما يتوهم: صحّة تطبيق العبادة على الحركة الخرجية، فإن مثل هذه العبادة وإن لم يوجب القرب؛ ليقال بأن المبعد لا يكون مقرباً، لكنها توجب تخفيف العقوبة؛ بمعنى أن المولى يأمر بذات العبادة لغرض تخفيف العقوبة لا لغرض القرب، والمفروض أن الأمر - من حيث هو - لا مانع منه؛ حيث لا نهي فعلاً ليلزم التضادّ، ولا يتوقّف خفة العقوبة على المحبوبة أيضاً؛ حتى يقال بتضادّها مع المبغوضية.

والجواب: أن الفعل إذا أتى به بداعي الأمر، ولم يكن هناك مانع، فهو

(١) في التعليقة: ١٧٠ عند قوله: (ورابعاً سلمنا...).

(٢) في نفس هذه التعليقة، عند قوله: (نعم يمكن تصحيح الصلاة...).

موجب للقرب، وحيث إن الأمر بهذا الغرض ، فلذا يكون الأمر تعبدياً، فهذا الغرض غرض من المأتي به بداعي الأمر، لا من المأتي به فقط.

وهكذا تخفيف العقوبة، فإنه إن كان غرضاً من المأتي به فقط كان الأمر به توصلياً، فلا بد من تخفيف العقوبة ولو لم يأت به بداعي الأمر، وإن كان غرضاً من المأتي به بداعي الأمر، فمن الواضح أن تخفيف العقوبة ليس - ابتداءً - غرضاً مترتباً على المأتي به بداعي الأمر، بل من حيث اكتسابه مقداراً من القرب عقلاً، فيتدارك 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 المأتي به بداعي 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 المأتي به بداعي الأمر - بما هو - لا مضادة له مع العقوبة، بل المقابل لها المثوبة، كما أن المقابل للبعد هو القرب، فالإتيان بداعي الأمر - بلحاظ لوازمه - يوجب تخفيف البعد والعقوبة، فاذا فرض أن استحقاق الثواب بنفس ما يوجب استحقاق العقاب غير معقول، وأن التقرب بنفس ما يكون مبعداً غير ممكن، فتخفيف العقوبة والبعد بما لا يوجب المثوبة والقرب غير معقول.

ولا يقاس بفعلين: أحدهما في نفسه يوجب القرب والثواب، والآخر بنفسه يوجب البعد والعقاب، فيتدارك مقتضى أحدهما بمقتضى الآخر إما رأساً، 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 أخف من الأولى لوجود مقتضي القرب.

ثم أعلم أن هذا كله لو كان طريق استكشاف غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي ما ذكرناه^(١) من الإجماع على صحة الصلاة في الغصب في حال الخروج بحيث لا يزيد على الخروج بشيء، فإنه فيه الإشكالات المتقدمة، وينحصر وجه الصحة فيما ذكرنا .

وأما إذا استكشفنا غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي من طريق آخر مطلقاً، فالواجب الصلاة التامة في ضيق الوقت، بل في السعة، كما سيجيء^(٢) - إن شاء الله تعالى - ؛ لأن المفروض عدم صدور الحركة الغصبية المتحددة مع الصلاة مبغوضة لفرض غلبة الملاك المقتضي للأمر على ملاك النهي، إلا أنك قد عرفت^(٣) أن الغلبة إنما تُجدي فيما إذا كان عموم ما فيه الملاك شمولياً، فإنه لا يمكن تحصيل الغرضين، فلا بد من اختيار الأهم لو كان في البين.

وأما إذا كان عموم أحدهما شمولياً كما في الغصب، والآخر بدلاً كما في الصلاة، فإنه لا يكاد يتحقق الدوران حتى تُجدي الأهمية، وعليه فلا تصح الصلاة التامة لا في ضيق الوقت ولا في السعة، بل يصح ما لا يزيد على الخروج بشيء في الضيق؛ حيث لا اتحاد له مع المنهي عنه، والمفروض أنه القدر الميسور من الصلاة الغير المزاحمة بشيء بواسطة الإجماع على القناعة به، وأما مع السعة فلا؛ لفقدان حقيقة الركوع والسجود والاستقرار المتعكّن منها جميعاً لمكان سعة الوقت، إلا إذا فرض أن المصلي تكليفه بالإيحاء بالركوع والسجود، وكان بحيث لا يطلب منه الاستقرار ولو لم يكن في الدار الغصبية، وحينئذ له اختيار مثل هذه الصلاة في الغصب؛ حيث إنها لا تنقص عن الصلاة في الخارج.

(١) في أول هذه التعليقة.

(٢) في التعليقة: ٢٠٢ الآتية.

(٣) في أوائل هذه التعليقة عند قوله: (نعم إذا كان عموم ...).

٢٠٢ - قوله [قدس سره]: (أما مع السعة فالصحة وعدمها... الخ) (١).

أي في الفرض المزبور، وهو غلبة ملاك الأمر على ملاك النهي مطلقاً، كما قدمنا الإشارة إليه مع ما أوردنا عليه (٢).

وتقريب الابتناء على مسألة الضد: بملاحظة أن أحد الفردين المضادين خالٍ عن المفسدة والمنقصة، والآخر واجد لها، فلا محالة يكون الفاقد لها أهم من الواجد، فالأمر الفعلي يتوجه نحو الأهم، دون المهم ولو تخييراً، فإذا كان ضده منهيّاً عنه فيكون الصلاة في الغصب - من حيث المضادة للأهم - ممنوعاً عنها، إلا من حيث حرمة الغصب المتحد معها، بخلاف ما إذا لم يكن الأمر بالأهم مقتضياً للنهي عن ضده، فإن المهم ليس بحرام ولا بمأمور به، ويكفي في التقرب بالمهم وجود الملاك.

ويمكن أن يناقش: بأن الأهمية لا تكون إلا بقوة الملاك، لا بخلوه عن المفسدة الغير المؤثرة، وذلك لأن الأهمية الموجبة للتعين لا تكون إلا بقوة الملاك بحدّ لا يجوز الإخلال به، وإلا لكان أفضل الأفراد.

وإذا فرض مغلوّبية المفسدة وعدم تأثيرها، فليس هناك زيادة ملزمة، حتى بهذا النحو من الزيادة التي ليست في الحقيقة قوة الملاك، بل من قبيل المانع عن تأثير المقتضي، فيكون الأثر لما لا مانع له، والمفروض عدم مانعية المفسدة عن تأثير المقتضي.

نعم كون ما فيه المصلحة فقط أفضل الأفراد مما لا شبهة فيه، لكنه لا يجدي هنا.

(١) كفاية الاصول: ٩/١٧٤.

(٢) وذلك في التعليقة السابقة.

٢٠٣ - قوله [قدس سره]: (وبطريق الإِنَّ يُحرز أن مدلوله أقوى... الخ)^(١).

لا من حيث إن قوة السند أو الدلالة دليل على قوة المدلول؛ لأن قوة الكاشف أجنبيه عن قوة المنكشف، وليس بالإضافة إلى المدلول ومقتضيه نسبة المعلول إلى العلة؛ كي تكون الدلالة إنية، بل من حيث إن التعبد بالأقوى سنداً أو دلالة ينبعث عن ملاك ومقتضى فعلي - ذاتي، أو عرضي - فلو لم يكن هذا الملاك أقوى لم يعقل التعبد بخصوص الأقوى، بل وجب التعبد بالأضعف من حيث السند أو الدلالة لكون المقتضى للتعبد به أقوى، أو وجب التخيير بينها لو لم يكن بينها أقوى.

نعم هذا المعنى على الطريقة وجيه؛ حيث إن مقتضى الدلالة الالتزامية في الطرفين ثبوت المقتضى فيها، كما مرت الإشارة إليه^(٢) في مقدمات المسألة، ومقتضى الطريقة - وانبعث التعبد بالحكم عن المصلحة الواقعية الباعثة على الحكم الواقعي - كون تلك المصلحة في الأقوى دلالة أو سنداً أقوى، وإلا لم يعقل الانبعث عن الغرض الأضعف.

وأما على الموضوعية فالحكم المائل لم ينبعث عن المصلحة الداعية إلى الحكم الواقعي، بل عن مصلحة طارئة موجودة في كلا الطرفين، فالحكمان متزامنان دائماً، لكنه لا بها هما وجوب الصلاة وحرمة الغصب، بل بها هما وجوب العمل بخبر العادل والأعدل.

ومما ذكرنا تعرف: أن مقتضى المقدمتين المتقدمتين - أعني الدلالة الالتزامية، وبناء الحجية على الطريقة - أنه لا يكاد ينتهي الأمر إلى التعارض

(١) كفاية الاصول: ٣/١٧٥.

(٢) في التعليقة: ٥٥ من هذا الجزء.

بل هو من باب التزاحم ، إلا إذا علم بكذب أحد الدليلين ، فتدبر جيداً .
٢٠٤ - قوله [قدس سره] : (وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد... الخ) ^(١) .

قد عرفت في مقدمات المسألة ^(٢) ثبوت المقتضي - بطريقتين - كلية ، وقد عرفت أيضاً فعلية الأمر عند عدم فعلية النهي .
لكنه ربما يشكّل : بأن عدم فعلية النهي لا يلزم ارتفاع المبغوضية الفعلية ، ومع كونه مبغوضاً فعلاً كيف يعقل الأمر به؟! وكيف يصدر قريباً؟!
ويندفع : بأن منافاة الأمر ومضادته للمبغوضية إما بنفسه ، أو بلحاظ أثره ، أو بلحاظ مبدئه ، وهو المحبوبة :

أما بنفسه : فهو مقابل للنهي لا لغيره ، وأما بلحاظ أثره وهو القرب ، فهو مقابل للبعد ، والمفروض أن المبغوض الفعلي لا يصدر مبعداً ، فكيف ينافي صدوره قريباً؟! وأما بلحاظ مبدئه ، وهو المحبوبة الفعلية ، فهي مضادة مع المبغوضية الفعلية ، على ما هو المعروف من تضادها كتضاد الأمر والنهي .

لكنه يمكن دفع المحذور بوجهين : أحدهما : ما تقدّم منا في مبحث الطلب والإرادة ^(٣) : من خلوّ الأحكام الإلهية عن الإرادة التشريعية رأساً ؛ لما مرّ ^(٤) منا : أن الإرادة الذاتية في المبدأ الأعلى ليست إلا ابتهاج الذات بذاته وحبّ ذاته لذاته ، ومن أحبّ شيئاً أحبّ آثاره ، فيكون ما يترشح من ذاته محبوباً بالتبع ومراداً بالتبع ، فالمراد بالذات - في مرتبة الذات - نفس الذات ، وغيرها مما ينبعث عن ذاته - كجميع مصنوعاته - مراد بالتبع ، كما أن المعلوم بالذات في مرتبة الذات

(١) كفاية الاصول : ١٧٥/١٠ .

(٢) في نفس التعليقة السابقة .

(٣) (٤٣) في التعليقة : ١٦٠ من الجزء الأول .

نفس الذات، و غيرها 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 داخلاً في النظام الربانى. فتدبره، فإنه دقيق.

وأما في غير المبدأ الأعلى من المبادئ العالية - وكذا في الأنبياء والأئمة - عليهم السلام - بل في العلماء المبشرين للأحكام، بل في كل مولى عرقي يبعث لمصلحة عائدة إلى العبد - فلا إرادة تشريعية أيضاً؛ إذ الفائدة غير عائدة إلى الأمر؛ حتى يشترك 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 الموصول ببعثه، فيشتاق الإيصال بالبعث، فالبعث مراد، والإرادة حيثئذ تكوينية لتعلقها بفعل المريد، دون المراد منه؛ حتى تكون إرادة تشريعية، فتدبره، فإنه حقيق به.

وعلى أي حال فلا إرادة تشريعية ولا محبوبة نفسانية بالإضافة إلى طبيعى الفعل في الأوامر؛ حتى يقال بأن المحبوبة المنبعث عنها الأمر تنافي المبغوضية، بل لا مبغوضية ولا محبوبة، وإنما هناك - بعد المصلحة والمفسدة القائمتين بالفعل باعتبار الجهتين الموجودتين فيه - بعث وزجر فقط، والمفروض عدم مضادة المصلحة والمفسدة، وعدم وجود ضد الأمر - أي النهي - لسقوطه بواسطة الجهل أو النسيان وشبههما.

ثانيهما: أن ما فيه المفسدة والمصلحة فيه جهتان من الملاءمة والمنافرة

للطبع، فإذا كانت جهة المنافرة أقوى من جهة الملاءمة، وأمكن التحرز عما ينافر، فلا محالة يتحرز عما ينافر بالزجر عنه.

وأما إذا لم يمكن التحرز عما ينافر - لمكان الجهل أو النسيان - فلا محالة يستوفي الغرض من حيث كونه ملائماً للطبع، وتفويته بلا جهة مزاحمة قبيح، فيحبه بالفعل، ولا يبغضه بالفعل، وإن كان مبغوضاً بالذات، لكونه منافراً بالذات.

نعم بناء على ما ذكرنا: من أنه لا دوران فيما إذا كان العموم في أحد الطرفين شمولياً، وفي الآخر بدلياً، لا يتم هذا الوجه إلا مع استيعاب الجهل أو النسيان أو الاضطرار لا بسوء الاختيار لتنام الوقت، فإنه لا يتمكن من استيفاء المصلحة بفرد آخر، فلا محالة يستوفيهما هذا الفرد، فلا يكون إلا محبوباً بالفعل، فافهم جيداً.

٢٠٥ - قوله [قدس سره] (دلالتهما على العموم والاستيعاب مما لا ينكر...) (الخ) ^(١).

لا يخفى عليك: أن الأداة لمجرد إفادة السلب، والسلب بما هو لا يدل على العموم والاستيعاب.

وتوهم: أن نفي الطبيعة بما هو يقتضي انتفاء جميع أفرادها.

مدفوع: بما قدمناه في أوائل النواهي ^(٢) من أن عدم بديل الوجود، فقد يلاحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعة المهمة التي كان النظر إليها مقصوراً بالقصر الذاتي - دون اللحاظي - على ذاتها وذاتياتها، فالعدم البديل له كذلك، ونتيجة

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: دلالتهما على العموم والاستيعاب ظاهراً مما لا ينكر...

(٢) كفاية الأصول: ١٧٦/١٤.

(٣) وذلك في التعليقة: ١٤٩.

القضية - موجبة كانت أو سالبة - جزئية، ولذا قيل: إن المهمة في قوة الجزئية. وقد يلاحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعة بنحو الكثرة، فلها وجودات ولها أعدام هي بديل تلك الوجودات، فوجود مثل هذه الطبيعة بوجود أفرادها جميعاً، وعدمها أيضاً بعدم أفرادها جميعاً.

وقد يلاحظ الوجود مضافاً إلى الطبيعة بنحو السعة؛ أي بنهج الوحدة في الكثرة، وحاصله ملاحظة طبيعي الوجود المضاف إلى طبيعي الماهية؛ أي الوجود بحيث لا يشذ عنه وجود، فبديله طبيعي العدم الذي لا يشذ عنه عدم، ولا يعقل لحاظ الوجود مضافاً إلى الطبيعة بنحو يتحقق بفرد ما، وينتفي 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؛ نظراً إلى أنها في السعة والضيق تتبع مدخولها، وإلا لزم الخلف من تبعيتها في السعة والضيق لمدخولها - أو لزوم التجوز - إن كان مدخولها مقيداً.

لكنه يندفع: بأن الخصوصيات الواردة على مدخولها؛ تارة تكون من المفردات، وأخرى من الأحوال، فإن كانت من المفردات فلفظ (كل) يدل على السعة من حيث الأفراد، كما أنه إذا كانت الخصوصية من أحوال الفرد، فسعة لفظ (كل) أجنبية عنها، وإنها هو شأن الإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة. ولا يعقل مع فرض الدلالة على السعة إهمال المدخول لاستحالة سعة المهمل، بل لابد من الإهمال بمعنى اللاتعين في حد ذاته، والسعة التي هي نحو من التعين بواسطة مدلول لفظ (كل)، فإن كل تعين لا يرد إلا على اللاتعين. ومنه تعرف: أن إفادة السعة - بعد استفادتها من مقدمات الحكمة - لغو منافي للحكمة، وهكذا الإطلاق والتقييد، فإنها لا يردان إلا على الماهية المهمة بذاتها، لا بما هي مهمة، ولا بما هي مقيدة أو مرسلّة وبقية الكلام في مساحات العام

والخاص^(١).٢٠٦ - قوله [قدس سره]: (فهو أجنبى عن المقام فإنه... الخ)^(٢).

وعقبه (قدس سره) في فوائده^(٣) بأنه لا دوران في محل الكلام، ووجهه أن استيفاء كلا الغرضين ممكن هنا بالصلاة في غير الغضب وترك الغضب بجميع أفرادها، فله التحرر عن المفسدة مطلقاً مع جلب المنفعة. وأما في هامش الكتاب^(٤) فقد أفاد وجهاً آخر: وهو أن الأولوية - إننا 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 فيها تقدم: أنه يصح إذا لم يكن للأفعال مصالح ومفاسد واقعية، بحيث تقتضي الحكمة الإلهية والعناية الربانية 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

(١) وذلك في التعليقة: ٢٨٨ عند قوله: (ولو فرض إهمال الطبيعة...).

(٢) كفاية الأصول: ١٧٧/١٨.

(٣) وذلك في صفحة: ٣٥٣ من كتاب الفوائد المطبوع في ذيل حاشيته (قدس سره) على فرائد الأصول.

(٤) الكفاية: ١٧٧.

يجب عليه إيصال المصلحة بالبعث إلى الصلاة في غير الغصب، ودفع المفسدة بالزجر عن الغصب مطلقاً، مضافاً إلى ما عرفت سابقاً: أن جهات الحسن والقبح أيضاً كذلك، فراجع.

ومنه تعرف أن ما في فوائده (قدس سره) أبعد عن الإشكال.

٢٠٧ - قوله [قدس سره]: (فيما لو حصل به القطع... الخ) (١).

وإلا كانت الأولوية ظنية.

٢٠٨ - قوله [قدس سره]: (فإنما يجري فيما لا يكون هناك

مجال... الخ) (١).

إنما لا يجري أصالة البراءة عن الوجوب؛ لأن وجوب الصلاة تعييناً شرعاً مما لا شك فيه، وليس الشك في التعيين والتخير شرعاً؛ إذ وجوب الصلاة شرعاً تعييني، والتخير عقلي، لا أن الوجوب شرعاً في غير الغصب معلوم، والشك في كون الصلاة في الغصب طرف الوجوب تخيراً؛ ليقال: بأن أصل الوجوب معلوم، والتعيينية كلفة زائدة، والناس في سعة منها ما لم يعلموا.

أو يقال: بأن سقوط الوجوب المعلوم بإتيان الصلاة في الغصب غير معلوم، فلا بد من الاحتياط وتحصيل اليقين بالفراغ.

وأيضاً ليس الشك في الإطلاق والتقيد بلحاظ أن الصلاة - بها هي - واجبة، أو بها هي غير متحدة مع الغصب؛ لأن الغصبية لمانعية لها شرعاً؛ لأن المفروض وجود المصلحة الداعية إلى الوجوب في الصلاة حتى في صورة الاتحاد مع الغصب، وإنما المانعية عقلية لتمانع الغرضين وتزاحم الحكمين عقلاً، بل الشك في كيفية الوجوب الفعلي، هل هو بحيث يسع الفرد المتحد مع الغصب، أم لا؟

(١) كفاية الاصول: ١/١٧٨.

(٢) كفاية الاصول: ٢/١٧٨.

وتعيين الحادث بالأصل غير صحيح؛ لأن أصالة عدم وجوب يسع هذا الفرد لا تثبت أن الوجوب الحادث لا يسع هذا الفرد، نظير أصالة عدم وجود الكر في هذا المكان، فإنه لا يثبت عدم كرية الماء الموجود إلا بالأصل المثبت.

ومنه تعرف: أن أصالة عدم الوجوب لا تجري؛ حتى تعارض أصالة عدم حرمة هذا الفرد من الغصب لانهلال النهي إلى نواهٍ متعددة، لكون العموم فيه شمولياً أفرادياً.

ومما ذكرنا عرفت: أن المورد ليس داخلاً في مسألة الشك في الأجزاء. والشرائط؛ لعدم الشك في مانعية الغصبية شرعاً، أو شرطية عدم الاتحاد مع الغصب، بل التمانع عقلي.

ثم إنه بعد نفي الحرمة الفعلية - بأصالة البراءة الشرعية - لا مانع من فعلية وجوب الصلاة بحيث يسع هذا الفرد بنحو العموم البدلي؛ إذ المفروض وجود المقتضي قطعاً، والقطع بعدم فعلية الحرمة بالأصل الشرعي، والحرمة الواقعية لا يعقل أن تكون على فرض ثبوتها فعلية لاستحالة اجتناع المتناقضين. وأما الأصل العقلي النافي للعقوبة فلا يدل على ارتفاع المانع من حيث المضادة. نعم يجدي الأصل العقلي في عدم صدور الفعل مبغوضاً عليه، فلا يكون مبعداً، فلو اكتفينا في الصحة بملاك الأمر أمكن الحكم بصحته؛ إذ الجهة المقرّبة قابلة للتأثير؛ حيث إن الجهة الأخرى غير مبعّدة بالفعل.

بل بناء على مسلكنا من التلازم بين الفعلية والتنجز؛ نظراً إلى أن حقيقة البعث والزجر لا تكون إلا مع الوصول بنحو من أنحاء الوصول؛ حيث إن الإنشاء بداعي البعث والزجر مع عدم الوصول، لا يعقل أن يكون باعثاً وزاجراً وإن بلغ من القوة ما بلغ، ومع الوصول يكون منجزاً، فعلم التنجز يلزم عدم فعلية البعث والزجر.

٢٠٩ - قوله [قدس سره]: (نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة... الخ) (١).

إن كان المراد - أن العلم بالحرمة الذاتية - التابعة للمفسدة المحرزة كافٍ في تأثيرها بما لها من المرتبة؛ قياساً بإحراز الحرمة الفعلية المؤثرة فيما لها من المرتبة الشديدة المستتبعة لعقاب شديد على مخالفتها - فما ذكره (رحمه الله) - من أن أصالة البراءة غير جارية - في محله؛ لأن المفروض كفاية إحراز الحرمة الذاتية في التأثير في الفعلية، فكيف يجري البراءة منها؟!

والجواب عنه ما أفاده - رحمه الله - في هامش الكتاب (٢): بأن إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسدة إحرازٌ للمقتضي بحسب الواقع، وهو إنما يؤثر مع عدم المانع، مع أن المفروض إحراز الوجوب الذاتي بإحراز المصلحة المقتضية له، ولا يعقل تأثيرهما معاً في الفعلية.

وإن كان المراد - أن إحراز المفسدة إحراز المبعوضة الذاتية، ومع احتمال الغلبة يحتمل فعلية المبعوضة التابعة للغلبة الواقعية، لا للغلبة المحرزة، كما مر سابقاً - فما ذكره (رحمه الله) - من عدم جريان أصالة البراءة - لا وجه له؛ لعدم المناقاة بين المبعوضة الفعلية وعدم الحرمة الفعلية، وأصالة البراءة تقتضي عدم فعلية الحرمة، لا عدم فعلية المبعوضة.

بل الصحيح: أن أصالة البراءة لا تجدي في صحة العبادة؛ نظراً إلى ما قدّمناه (٣): من أن المبعوضة الفعلية تنافي المحبوبة الفعلية، ومالم يكن محبوباً بالفعل لا يصدر قريباً.

(١) كفاية الأصول: ٧/١٧٨.

(٢) الكفاية: ١٧٨.

(٣) في التعليقة: ٢٠٤ من هذا الجزء.

والجواب ما قدّمناه مفصلاً، فإنه لو صحّت العبادة في صورة الجهل والنسيان - مع الغلبة المحرزة الموجبة لفعلية المفاوضية - فمع الشك في المفاوضية بالأولوية، والغفلة عن المفاوضية وإن كانت تفارق الالتفات المصحح للشك، لكنها يَنَاطُ بها قصد التقرب، لا صدور العمل قريباً، وصلاح الصادر للقربة؛ إما أن يدور مدار عدم المفاوضية واقعاً فلا تصح الصلاة مطلقاً ولو مع الجهل والنسيان، وإما أن لا يدور مداره فيصح الصلاة ولو مع الالتفات واحتياها.

ثم إنك قد عرفت سابقاً^(١) وجه مانعية المفاوضية عن صلوح الفعل للقربة: وهو عدم المحبوبة المضادة للمفاوضية، فكيف يكون مأموراً به مع عدم محبوبيته؟! لا من حيث عدم الحسن الفعلي حينئذ^(٢)؛ حتى يُجاب كما في هامش الكتاب^(٣)؛ بأنه لا يجب في صدور العمل قريباً وصيرورته عبادياً كونه راجحاً بذاته. كيف؟! وجلّ العبادات يمكن أن لا تكون راجحات بالذات.

نعم يعتبر في المقرّبة أن لا يقع منه مبغوضاً عليه.

هذا، وقد عرفت^(٤) ملاك الإشكال وجوابه، ولا يعتبر أن لا يقع مبغوضاً عليه في القربة، بل أن لا يكون مبغوضاً، وإلا فمعنى صدوره مبغوضاً عليه هو تأثيره في البعد والعقوبة.

وقد مرّ أن عدم المقرّبة لا يتوقف على عدم المبعّدية، بل على عدم المحبوبة أيضاً، فراجع ما قدّمناه إشكالاً وجواباً.

(١) نفس التعليقة السابقة.

(٢) لم ترد هذه الكلمة في (ق).

(٣) الكفاية: ١٧٨.

(٤) في أول التعليقة: ٢٠٤ من هذا الجزء.

٢١٠ - قوله [قدس سره]: (ما لم يفد القطع... الخ) (١).

ولا يفيد القطع إلا بإحراز تغليب الحرمة على الوجوب في جميع الموارد، حتى يقطع - بواسطة مشاهدة جميع الجزئيات - أن الحكم مرتب على الكلي بما هو كلي، وحينئذ فلا ثمرة عملية له؛ إذ لا مشكوك حينئذ حتى يجديه الاستقراء القطعي.

نعم بناء على استقراء أكثر الموارد يُظن بأن الحكم مرتب على الكلي - بما هو كلي - فيظن بشبوه للمشكوك مالم يتخلف، ولو في مورد واحد، فإنه كاشف قطعي عن أن الحكم غير مرتب على الكلي بما هو كلي، وإلا لما تخلف في مورد، بخلاف الغلبة، فإنها لا ينافيها التخلف، فإن مناطها ليس الظن بترتب الحكم على الكلي - بما هو كلي - بل مجرد تردد المشكوك بين الدخول في الغالب أو النادر، وأرجحية الأول في نظر العقل.

٢١١ - قوله [قدس سره]: (إنها تكون، لقاعدة الإمكان... الخ) (٢).

ليس الغرض مجرد وجود الدليل على الحرمة؛ لأن ميزان ترتب الحكم على الكلي - بما هو - وعدمه وحدة الواسطة في الثبوت وتعدها، لا وحدة الواسطة في الإثبات وتعدها، كما هو واضح.

بل الغرض وجود الدليل على أن الواسطة أمر آخر غير ما يتوهم، وهي الحيضية الثابتة بقاعدة الإمكان والاستصحاب، فإنها مقتضية للحرمة، لا أن الحرمة - بما هي حرمة - غالبية على الوجوب في مورد الدوران، ولا أن المفسدة المقتضية للحرمة - بما هي مفسدة - غالبية على المصلحة المستدعية للوجوب بما هي مصلحة.

(١) كفاية الأصول: ١/١٧٩.

(٢) كفاية الأصول: ٤/١٧٩.

٢١٢ - قوله [قدّس سرّه]: (فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلّا تشريعياً... الخ)^(١).

تسليم عدم الحرمة الذاتية في الوضوء واحتماها في الصلاة: إن كان من جهة عدم تعقّل الحرمة بالإضافة إلى العبادة؛ حيث لا عبادة إلّا 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 إنها 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؛ لمضادة القرب مع البعد المتحقّق بمخالفة النهي، فيمكن فرضها في الطهارات، فإنّ النظافة راجحة عقلاً، ولذا جعلت من الراجع 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 قرينة الوضوء حتّى يمكن حصولها في ظرف امتثال النهي المبعد لمخالفته المضادّة للقرينة^(٢)، وهو خلف وخلاف ما اتّفقت عليه الكلمة.

وإمّا عدم كون الحرمة ذاتية؛ كي لا تكون لها مخالفة موجبة للبعد المنافي للقرب.

(١) كفاية الأصول: ٨/١٧٩.

(٢) لعله (قدّس) أراد (حصولها في ظرف ارتكاب النهي المبعد ومخالفته المضادة للقرينة...).

فالفارق بين التطهير والصلاة أن عنوان التطهير ملازم للقرب، فلا يعقل تعلّق الحرمة الذاتية به، وعنوان الصلاة غير ملازم للقرب، بل يجتمع مع القرب وعدمه، وعبادته الذاتية محفوظة على أي حال، وتقام الكلام في محله. ولنا وجه آخر في نفي الرجحان الذاتي - بمعنى الحسن العقلي للطّهارات - تعرّضنا له في مبحث مقدّمة الواجب^(١)، فراجع.

٢١٣ - قوله [قدّس سرّه]: (للقطع بحصول النجاسة... الخ)^(٢).

وكون النجاسة مسببة إما من ملاقة الإناء الأولى أو الثانية، لا يوجب تردّد الفرد؛ ليقال: إن الفرد الحاصل بملاقة الأولى^(٣) على تقديره قطعي الارتفاع بملاقة الإناء الثانية بشرائطها، والفرد الحاصل بملاقة الثاني مشكوك الحدوث، والأصل عدمه، بل التردّد في السبب، لا في المسبّب، وليس السبب مشخّصاً لمسبّبه حتى يكون النجاسة متشخّصة: تارة بملاقة الإناء الأولى وأخرى بملاقة الإناء الثانية، بل النجاسة الموجودة حال ملاقة الإناء الثانية شخص من النجاسة قائم بموضوع شخصي يتردّد أمر سبب هذا الشخص بين الملاقطين، والأصل بقاؤه.

وأما أصالة عدم تأثير الملاقاة الثانية فلا أصل لها إلا إذا رجعت إلى أصالة عدم النجاسة، والمفروض أن الأصل بقاء تلك النجاسة المتيقّنة حال ملاقة الإناء الثانية، ولا منافاة لما ذكرنا مع ما سيجيء في كلامه (قدّس سرّه): من العلم إجمالاً بنجاسة البدن حال الملاقاة الأولى أو الثانية، فإنّ الزمان

(١) في التعليقة: ٦٠.

(٢) كفاية الأصول: ١٢/١٧٩.

(٣) كذا في الأصل.

مشخص، فالنجاسة الحاصلة في زمان غير النجاسة الحاصلة في زمان آخر، ولا يجري فيه^(١) الاستصحاب للقطع بارتفاع الأولى لفرض حصول الطهارة بمجرد ملاقات الماء الثاني، ولا قطع بحدوث النجاسة بملاقات الماء الثاني، فلا استصحاب أصلاً.

والتحقيق: أن تردد السبب لا يوجب تردد الفرد في المسبب؛ حتى لا يكون الاستصحاب استصحاب الشخص، لكن التردد بين الحدوث والبقاء يوجب، فالمستصحب طبيعي النجاسة مع قطع النظر عن الحدوث والبقاء، كما بيّناه في الفقه.

٢١٤ - قوله [قدس سرّه]: (ضرورة أنه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها... الخ)^(٢).

أما تأثير الإضافة في الحسن والقبح عقلاً: فإن أريد سببيتها لحسن عنوان الإكرام فهو غير معقول؛ إذ بعد ما لم يكن عنوان الإكرام حسناً بذاته لا يعقل أن ينقلب عما هو عليه، فيصير حسناً.

وإن أريد سببيتها لاندراج الإكرام تحت عنوان حسن فهو معقول؛ لأنها محققة لموضوع العنوان الحسن في نفسه، لكنه ليس تعدد الإضافة في عرض^(٣) تعدد العنوان، بل من أسباب تعدد العنوان، ولا موجب لتعداد أسباب تعدد العنوان هنا.

وإن أريد أن الإضافة مقومة العنوان الحسن^(٤) - بمعنى أن إكرام العالم

(١) الصحيح ظاهر: ولا يجري فيها...

(٢) كفاية الأصول: ٢٠/١٧٩.

(٣) في الأصل: في عرض..

(٤) في الأصل: المحسن..

بعنوانه حسن - فهو أيضاً واضح الفساد؛ إذ ليس هذا العنوان من العناوين الحسنة وإن اندرج تحت عنوان حسن، هذا كله مضافاً إلى ما مرّ منا في مقدّمة الواجب^(١)؛ من أن التحسين والتقبيح العقليين موردهما القضايا المشهورة - المعدودة من الصناعات الخمس في علم الميزان كقضية حسن العدل، وقبح الظلم - من القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً 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^(٢) - فالجهة الموجبة لمدح العقلاء غير الجهة الموجبة لإيجاب الشارع مولوياً؛ مثلاً الصلاة بما هي تعظيم حسن عند العقلاء، فإنه عدل في العبودية؛ حيث إنّ تعظيم العبد لمولاه كناية من مقتضيات الرقية ورسوم العبودية، فالجري على وفقها عدل ينحفظ به النظام، إلّا 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: أن دخل الإضافة في الحسن والقبح العقليين أجنبي عن دخله فيها هو ملاك التكليف الشرعي ومناط الحكم المولوي.

هذا كله في تأثير الإضافة في الحسن والقبح عقلاً.

وأما تأثير الإضافة في المصلحة والمفسدة فمختصر القول فيه:

أنّ الإضافة بنفسها ليست مقتضية لشيء من المصالح الواقعية والمفاسد الواقعية، ولا جزء مقوم للمقتضي، بل شأنها شأن الشرط الذي هو دخيل في

(١) في التعليقة: ٥٢.

(٢) في الأصل: الولوية.

فعلية المقتضى من المقتضى، فيكون الإكرام في نفسه مقتضياً للمصلحة والمفسدة. والإضافة إلى العالم دخيلة في فعلية المصلحة، والإضافة إلى الفاسق دخيلة في فعلية المفسدة، ومن الواضح أن العنوان الواحد - بما هو - لا يقتضي اقتضاءين متباينين عند المشهور.

فإن قلت: الإكرام - بما هو - مقتضى للمصلحة، وإضافته إلى العالم دخيلة في فعلية المصلحة، وإضافته إلى الفاسق مانعة عن فعلية المصلحة. قلت: أولاً - إن الكلام في تحقق المصلحة والمفسدة، لا بمجرد عدم المصلحة، فإن عدم المصلحة لا يؤثر في الحرمة، بل في عدم الوجوب.

وثانياً - إن وجود المصلحة والمفسدة مفروض في مورد البحث، وإنما الكلام في تأثيرهما معاً أو عدم التأثير إلا من الغالب، ففرض مانعية الإضافة عن تحقق المصلحة أو المفسدة خلف. وثالثاً - إن المانع اصطلاحاً ما يقتضي ضد ما يقتضيه المقتضى الآخر، فلا بد من الالتزام باقتضاء نفس الإضافة ضد ما يقتضيه طبيعة الإكرام، أو ضد ما يقتضيه الإضافة الأخرى، وقد عرفت أنه غير معقول.

وأما الالتزام بأن الإضافة توجب اندراج المضاف تحت عنوان ذي مصلحة تارة، أو تحت عنوان ذي مفسدة أخرى، فيوجب الخروج عن محلّ الكلام؛ لما عرفت من أن الكلام في كون تعدد الإضافة في عرض تعدد العنوان، لا من أسبابه، فراجع.

٢١٥ - قوله [قدس سرّه]: (مثل أكرم العلماء، ولا تكرم

الفساق... الخ) (١).

الصحيح مثل (أكرم العالم) بنحو العموم البدلي، وإلا فلو كان العموم

شمولياً - كالمثال المذكور في المتن - لكان خارجاً عن محلّ الكلام؛ لأنّ الاجتماع
آمرى لا مأمورى؛ حيث لا يتمكّن من امتثالها معاً.

تمّ بحمد الله تعالى.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

الكلام في أن النهي عن الشيء يقتضي فسادده، أو لا

٢١٦ - قوله [قدس سره]: (لا يخفى أن عد هذه المسألة... الخ) (١).

فإن قلت: كما لا موهم لمنافاة الحرمة لترتب الأثر في المعاملات، ولذا جعل النزاع لفظياً، لا عقلياً فيها، كذلك لا موهم لعدم المنافاة بين الحرمة والمقرّية في العبادات، فكيف يعقل أن يكون النزاع فيها عقلياً؟!

قلت: يمكن أن يكون الموهم تعدّد مورد الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد - كما حكاه في الفصول (٢) - فلا يكون المقرّب مبعّداً.

والتحقيق: أن المجوّز للاجتماع إن كان تعدّد المورد ولو مفهوماً، فيمكن أن يقال - كما قيل - بأن ذات المطلق محفوظة في المقيد، فلا تعدّد حتى في عالم الذهن، وإن كان عدم التضاد والتماثل كلية في الأحكام، فيصح الاجتماع لو لم يكن محذور آخر.

وأما حديث التقرب بالمبعد فقد عرفت حاله سابقاً (٣) لاتحاد الملاك هنا وهناك؛ لأنّ المتقرب به نفس طبيعة الصلاة، لا بما هي متقيّدة بكذا؛ حتى لا يعقل التقرب بالمبغوض.

وأما اتّصاف ذات المطلق بمصلحة، وبما هي متقيّدة بمفسدة، فلا مانع منه؛ إذ ليست ذات المصلحة والمفسدة دائماً متضادتين؛ حتى يقال: لا يعقل اقتضاء طبيعة واحدة أثيرين متباينين، بل يمكن أن يكون شرب (السكنجبين) مطلقاً دافعاً للصفراء، وباعتبار تقيّده بمكان أو زمان مورثاً للحُمى، والأوّل مصلحة

(١) كفاية الأصول: ١٨٠/١٦.

(٢) الفصول: ١٢٥.

(٣) كما في التعليقة: ١٧٢ عند قوله: (وأما التقرب بالمبعد...).

للمزاج، والثاني مفسدة له، فلا مانع من المحبوبة من الجهة الأولى، والمبغوضة من الجهة الثانية، فتدبر.

٢١٧- قوله [قدس سره]: (لإمكان أن يكون البحث معه... الخ) ^(١).
إلا أن البحث عن مقام الإثبات بعد عدم الفراغ ^(٢) عن مقام الثبوت بلا وجه، كما مر في مقدمة الواجب.

٢١٨- قوله [قدس سره]: (ومعه لا وجه لتخصيص العنوان... الخ) ^(٣).
لأن المعلول تابع للعللة سعة وضيقاً، فتسليم عموم المناط مع القول بعدم اقتضائه لتعميم العنوان - كما في التقارير - ^(٤) لا وجه له.

٢١٩ - قوله [قدس سره]: (واختصاص عموم ملاكه... الخ) ^(٥).
وجه التوهم: أن ملاك البحث وإن كان عاماً إلا أنه كذلك بالنسبة إلى العبادات؛ حيث إن الصحة - بمعنى موافقة الأمر - لا تجامع طلب الترك - سواء كان لزومياً، أو لا - لتضاد الأحكام الخمسة.
وأما في المعاملات فالصحة بمعنى ترتب الأثر، وهذا المعنى لا تنافي الكراهة.

ويندفع: بأن عدم العموم للمعاملات لا يقتضي التخصيص بالتحريمي، مع العدم بالإضافة إلى العبادات؛ لأن التحفظ على عموم العنوان الساري في

(١) كفاية الأصول: ٢٠/١٨٠.

(٢) كذا في الأصل، والمراد: مع عدم الفراغ...

(٣) كفاية الأصول: ٢/١٨١.

(٤) مطارح الأنظار آخر الصفحة: ١٥٧ عند قوله: (الثاني: ظاهر النهي...).

(٥) كفاية الأصول: ٢/١٨١.

جميع الأقسام ممكن بملاحظة النهي مطلقاً، أي غير مقيد بمرتبة خاصة لا بملاحظته بجميع مراتبه؛ حتى لا يعقل سريانه في جميع موارد من العبادات والمعاملات، فتدبر.

٢٢٠ - قوله [قدس سره]: (فيعم الغيري إذا كان أصلياً... الخ) ^(١).

يمكن أن يُشكل بأن التكليف المقدمي - بعثاً كان أو زجراً - لا يوجب القرب والبعد، بل هما مترتبان على موافقة التكليف النفسي ومخالفته، فالنهي المقدمي وإن كان لا يجمع الأمر لتضادهما، إلا أن مجرد النهي عن شيء لا يسقطه عن الصلوح للتقرب به إذا لم تكن مخالفته مبعدة، إلا أن يقال بأن مقدميته للمبعد كافية في المنع عن التقرب به كما لا يبعد.

٢٢١ - قوله [قدس سره]: (والتبعي منه من مقولة المعنى... الخ) ^(٢).

لا يقال: إن التبعي - بالمعنى المتقدم منه (قدس سره) في مقدمة الواجب - ^(٣) ملاكه ارتكازية الإرادة في قبالة تفصيليتها، فالأصلي كالتبعي من مقولة المعنى، ولا تتقوم الأصالة بالدلالة، وأما الأصلية والتبعية في مرحلة الدلالة فشمول النهي لكلا القسمين واضح.

لأننا نقول: الإرادة التفصيلية يمكن أن تكون مدلولاً عليها، فتدخل في محل النزاع، بخلاف الإرادة الارتكازية.

٢٢٢ - قوله [قدس سره]: (من غير دخل لاستحقاق العقوبة... الخ) ^(٤).

هذا يصح تعليلاً للشمول للنفسى والغيرى، لا للأصلي والتبعي كما لا

(١) كفاية الأصول: ٤/١٨١.

(٢) كفاية الأصول: ٦/١٨١.

(٣) الكفاية: ١٢٢ - ١٢٣.

(٤) كفاية الأصول: ٨/١٨١.

يخفى، إلا أن يرجع التعليل إلى صدر الكلام، أو يكون في قبال من يجعل الغيري تبعياً مطلقاً، والنفسي أصلياً مطلقاً كالمحقق القمي^(١) (رحمه الله).

٢٢٣ - قوله [قدس سره]: (والمراد بالعبادة هاهنا... الخ)^(٢).

احتراز عن العبادة في غير مقام فرض تعلق النهي، فإنه لا بأس بأن تفسر بما لا يحصل الغرض منه إلا إذا أتى به بداعي الأمر من دون تعليق، كما ذكر في القسم الثاني منها^(٣) في المتن.

ثم إن تفسير العبادة بالمعنى الثاني يوجب خروج التوصل إلى إذا أتى به بداعي الأمر، فإنه أيضاً عبادة، إلا أن الأثر المرغوب منه لا يتوقف على إتيانه عبادة، بخلاف التعبد، فإن الغرض منه لا يتحقق إلا إذا أتى به بداعي عنوانه الحسن أو بداعي الأمر، وعليه فالمراد بالعبادة هي العبادة بالمعنى الأخص، لا الأعم.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم اسلامی

ويمكن أن يقال: إن المنافي للمبغوضية بالذات هو التقرب، لا الغرض الملازم له، فالعبادة بالمعنى الأعم داخلية في محل البحث ملاكاً.

إلا أن يقال: إن الغرض الباعث على الأمر هو الأثر الذي بلحاظه تتصف العبادة بالصحة والفساد - وجوداً وعدماً -، والقرب ليس من الأغراض الباطنة، بل الأمر، وحيثية منافاة المبغوضية للتقرب حيثية تعليلية لفساد العبادة، فلا تنافي عدم المنافاة بالذات بين المبغوضية والغرض الملازم للقرب.

(١) القوانين: ١٠٢ - ١٠٣ المقدمة السابعة من مقدمات اقتضاء الأمر بالشيء إيجاب مقدماته.

(٢) كفاية الأصول: ١١/١٨١.

(٣) أي من العبادة حيث قال (رحمه الله) في الكفاية: (وأما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية

كالسجود... وما كان منها عبادة لا اعتبار قصد القرية فيه...): ١٨٩.

٢٢٤ - قوله [قدّس سرّه]: (ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة ... الخ) ^(١).

قد سبق في مباحث الأوامر ^(٢): أن ما يوجب القرب والثواب لا بدّ فيه من جهتين: بإحداهما يكون حسناً بالذات أو معنوياً بعنوان ينتهي إلى ما بالذات، وبالأخرى يكون مرتبطاً بالمولى كي يستحقّ من قبله المدح والقرب.

فبعض العناوين بنفسها حسن ومرتبطة بمن يتعلّق به بلا حاجة إلى رابط، كعنوان التخصّص والتخشع والتعظيم، فإنها عناوين حسنة، وب herself قابلة للإضافة إلى من يخضع له أو يخشع له أو يعظمه.

وبعض العناوين لا يكون حسناً، ولا قابلاً للارتباط بنفسه، كإكرام زيد، فإنه مربوط بزيد لا بالمولى، وإنما يكون ارتباطه إلى المولى من طريق دعوة الأمر، فإذا أكرمه بداعي الأمر انطبق عليه عنوان الإطاعة والانقياد، ونحوهما من العناوين الحسنة بالذات والمضافة بنفسها، والمقابلة بين قسمي العبادة في المتن ^(٣) بهذه الملاحظة، وتخصيص القسم الثاني بها لا يعمّ التوصل لما ذكرناه في الحاشية المتقدمة.

٢٢٥ - قوله [قدّس سرّه]: (بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا

عليه ^(٤) ... الخ) ^(٥).

قد مرّ في مقدّمة الواجب المناقشة فيه، فراجع ^(٦).

(١) كفاية الأصول: ١٢/١٨١.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٦٦ من الجزء الأول. و ٥٩ من ج ٢.

(٣) الكفاية: ١٨٩.

(٤) الكفاية: ٩٥.

(٥) كفاية الأصول: ٦/١٨٢.

(٦) التعليقة: ١٨.

٢٢٦ - قوله [قدّس سرّه]: (والمعاملة بالمعنى الأعم... الخ) (١).

يمكن أن يقال: بعدم عموم ملاك اقتضاء النهي للفساد في غير المعاملات بالمعنى الأخص، فإنّ مبغوضية التسبّب إلى الملكية - مثلاً - يمكن أن تكون مستلزمة لمبغوضية المسبّب وعدم حصوله شرعاً، إمّا عقلاً أو عرفاً.

بخلاف الغسل، فإنّ مبغوضيته لا تستلزم عدم حصول الطهارة بوجه، لكن ظاهر كلام الشيخ (قدس سرّه) المحكيّ عن مبسوطه دخول المعاملات بالمعنى الأعم في محلّ النزاع.

فإن قلت: لا فرق بين الملكية والطهارة، فإنّها إن كانتا من الموضوعات الواقعية المترتبة على أسبابها - وقد كشف الشارع عنها - فلا تُلَازِمُ حرمة أسبابها عدم ترتّب مسبباتها الواقعية، وإن كانتا من الاعتبارات الشرعية - كما هو كذلك برهاناً حتى في مثل الطهارة، بل نصّ شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - عليه في الثانية (٢) في حواشيه على براءة الكتاب - فالتلازم بين حرمة السبب وعدم إيجاد الاعتبار إن كان صحيحاً في الملكية، فهو صحيح في الطهارة، وإلا فلا.

قلت: يمكن الفرق بينها، بناء على أنها معاً من الاعتبارات، فإنّ الملكية تسببية غير مترتبة على ذات السبب قهراً، فيمكن أن يتوهّم: أن التسبّب القصدي حيث إنه متقوم باعتبار الشارع - نظراً إلى أن إيجاد الملكية تسببي من المالك، ومباشري من الشارع - فلا معنى لمبغوضية هذا الفعل التسببي المنوط بتحقيقه بفعل الشارع وإيجاده المباشري من الشارع، بخلاف الطهارة، فإنّها مترتبة على نفس الغسل، لا على التسبّب به إلى إيجاد اعتبار الشارع؛

(١) كفاية الأصول: ١٤/١٨٢.

(٢) الكفاية: ٣٣٧.

لتنافي المبغوضية مع إيجاد ما يتقوم به المبغوض، وسيجيء تحقيق الكلام^(١) فيما بعد إن شاء الله تعالى.

٢٢٧ - قوله [قدس سره]: (وصفان اعتباريان ينتزعان... الخ)^(٢).

حيث إن الموافقة والمطابقة لا تتصور إلا بين شيئين، فلا محالة لا يعقل أن تكون مجعولة ولو بالتبع، بل تنتزع من المأتي به خارجاً بالإضافة إلى المأمور به، فهي من الأوصاف المجعولة بجعل الفعل تكويناً، لا من أوصاف المأمور به؛ كي تكون مجعولة بجعل الطلب تشريعاً.

٢٢٨ - قوله [قدس سره]: (إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع، كما

توهم... الخ)^(٣).

لا يخفى أن الصحة - بمعنى إسقاط القضاء - إذا كانت من أوصاف الفعل، فلا محالة تكون من الأمور الاعتبارية الانتزاعية؛ إذ لا نعني بالأمر الانتزاعي إلا ما لا مطابق له بالذات، بل كان له منشأ الانتزاع، ومجرد استقلال العقل بسقوط الأمر بالإعادة والقضاء لا ينافي انتزاعية المسقطية للأمر بها 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، فإن الفعل متصف بالسببية لاستحقاق المثوبة، ومنشأ هذا الاتصاف وإن كان بناء العقلاء على مدح الفاعل، فيكون أصل الاستحقاق العقلاني مجعولاً عقلاً، لكن سببية المأتي [به] لهذا الأمر المجعول مجعولة تبعية تكوينية قهرية^(٤)، لا أنها من اللوازم المجعولة حتى ببناء

(١) وذلك في التعليقة: ٢٤١ من هذا الجزء عند قوله: (نعم حرمة الأثر...).

(٢) كفاية الأصول: ١٦/١٨٣.

(٣) كفاية الأصول: ٢١/١٨٣.

(٤) في الأصل: مجعول تبعية تكوينية قهرية.

العقلاء، كما سيجيء - إن شاء الله تعالى - في لوازم المَجْعُول التشريعي، فتدبر.
نعم ليست الصَّحَّة بهذا المعنى من الأمور المَجْعولة تشريعاً ولو تبعاً؛ لما
عرفت في الصَّحَّة بمعنى موافقة الأمر: من عدم اتِّصاف الفعل - في مرحلة تعلق
الطلب - بها، بل يتَّصف بها المأتي به.

إلا أننا ذكرنا في مبحث الإجزاء^(١): أن اتِّصاف المأتي به بالمُسْقِطية - للأمر
بالإعادة أو القضاء - بنوع من المسامحة؛ لعدم عِلَّة المأتي به لسقوط الأمر
بالإعادة أو القضاء، بل المأتي به حيث إنه موافق للأمر به بحده، فلا خلل
حتى يؤمر بالإعادة والقضاء؛ حيث لا يعقل التدارك إلا مع خلل في المتدارك،
فعدم الخلل من لوازم إتيان الأمور به بحده، فعدم الأمر بالقضاء مستند بالدقَّة
إلى عدم عِلته، لا إلى المأتي به إلا بالعرض والمجاز.

٢٢٩ - قوله [قدس سره]: (وفي غيره فالسقوط ربما يكون
مَجْعولاً... الخ)^(٢).

لا يخفى عليك: أن القضاء كإعادة، ليس من العناوين الجعلية
- كالملكية والزوجية - حتى يكون إسقاطه كإثباته جعلياً، بل المعقول إيجاب
القضاء وعدمه، فالمَجْعُول هو الوجوب وعدمه، فقوله: (أسقطت القضاء) ليس
كإسقاط الحق من الأمور المَجْعولة المتسبب إليها بأسبابها الإنشائية، بل راجع
إلى عدم إيجاب القضاء لمصلحة التسهيل والتخفيف الراجعة على المصلحة
المقتضية للتكليف بالقضاء.

وإرادة الجعل بالإضافة إلى الإيجاب وعدمه توجب الخروج عن محل
البحث؛ إذ الكلام في الصَّحَّة والفساد الموصوف بهما الفعل، وعدم اتِّصاف الفعل

(١) وذلك في التعليقة: ١٩٥ من الجزء الأول.

(٢) كفاية الأصول: ١/١٨٤.

بهما في غاية الوضوح؛ إذ ليس وجوب القضاء وعدمه حكمن للمأمور به الاضطراري والظاهري، بل الوجوب وعدمه حكمان للقضاء. وأما الصحة بمعنى مسقطية المأتي به للأمر بالإعادة والقضاء، فربما يتخيل: أنها^(١) حيث لا تكون عقلية فهي جعلية بتبع إنشاء عدم وجوب الإعادة والقضاء.

ويندفع: بأن 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 كل منها ينتزع عند إنشاء عدم الأمر بالقضاء، إلا أنها مجعولان بالجعل التكويني التابع للجعل التشريعي، كما في علية مصالح الأحكام لها، فإن عنواني العلية والمعلولية هناك وإن كانا منتزعين عند جعل الأحكام إلا أنها غير مجعولين تشريعاً ولو تبعاً، كما أشرنا إلى تفصيله في مبحث الأحكام الوضعية.

٢٣٠ - قوله [قدس سره]: (وأما الصحة في المعاملات فهي تكون

مجعولة... الخ)^(٢).

لا ريب في أن الاعتبار المترتبة على العقود والإيقاعات أمور مجعولة شرعاً أو عرفاً، ومعنى صحتها ترتب تلك الآثار عليها، إلا أنه ليس المجعول إلا نفس الأثر، دون ترتبه على مؤثره، فإنه عقلي، ولا يقاس بترتب الحكم على موضوعه، فإن إيجاب الشيء تعلقي، فتعلقه عين ترتبه، بخلاف المعلول بالإضافة إلى علته، فإن نفسه شرعي، إلا أن ترتبه على علته قهري، وكذا عنوان العلية كعنوان المعلولية، وإن توقف انتزاعها على تحقق الاعتبار الشرعي، لكن قد

(١) في الأصل: من أنها...

(٢) كفاية الأصول: ٧/١٨٤.

عرفت أنهما من اللوازم التكوينية للمجْعول التشريعي.
ثم لا يخفى عليك أنه ليس للصحة - حينئذ - مرتبتان بنحو الكلية والجزئية؛ إذ ليست الملكية - وغيرها من الأمور الاعتبارية - كالأحكام التكليفية؛ 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 - مثلاً -: (البيع نافذ) ليس إنشاء للملكية ولا للسببية؛ بداهة عدم تحقق الملكية فعلاً بهذا الكلام، كما لا يتحقق العلية ما لم يتحقق المعلول، بل إخبار بالاعتبار عند تحقق البيع الإنشائي في الخارج.

وتوضيح الفرق بينهما: أن الإيجاب - مثلاً - تسببي من الحاكم، فيصح أن ينشيء بداعي جعل الداعي، بالإضافة إلى عنوان خاص، فيصير بعثاً حقيقياً 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 المؤنة، لكنه يحتاج إلى الأثر المصحح، وإلا كان لغواً، ولا أثر للاعتبار الفعلي هنا أصلاً، بخلاف المثالين، فإنه يصح ترتيب آثار الملك على الكلي المملوك في ذمة الغير، وكذا يضمن الزكاة لطبيعي الفقير من أتلّفها، إلى غير ذلك من الآثار، بخلاف اعتبار الملك الفعلي لكلي من حاز قبل تحقق الحياة، أو لكلي المتعاقدين قبل تحقق العقد، فقولُه - عليه السلام -: «من حاز ملك»^(١) إخبارٌ بتحقيق الاعتبار عند تحقق العنوان في

(١) لم نعتز على مصدره بمقدار فحصنا في الكتب الحديثية.

الخارج.

٢٣١ - قوله [قدس سره]: (وأما في العبادة^(١) فكذاك لعدم الأمر بها... الخ)^(٢).

لا يخفى: أن الكلام في تأسيس الأصل في فساد العبادة المنهي عنها، لا في فساد العبادة مطلقاً، فتفصيل القول في صور الشك في الفساد خالٍ من السداد، ولذا ضرب [عليه] خطأ المحو على ما في بعض نسخ الكتاب، وحيث إن الصحة والفساد - هنا - من حيث موافقة الأمر وعدمها، فلا شك في الفساد؛ إذ لا أمر قطعاً للفراغ عن تعلّق النهي بالعبادة، وعن عدم اجتماعه مع الأمر بها، فكيف يشك في الصحة والفساد بهذا المعنى حتى يؤسّس الأصل في مقام الشك؟! كما أن الصحة - بمعنى موافقة المأني به للمأمور به من حيث الملاك - قطعية الثبوت؛ لأن المفروض تعلّق النهي بالعبادة لا ببعض العبادة، فالمنهي عنه مستجمع لجميع الأجزاء والشرائط الدخيلة في الملاك، وإنا المشكوك منافية التقرب - المعتبر في العبادة - مع المفاوضة الفعلية، ومع عدم استقلال العقل بالمنافاة أو بعدمها لا أصل يقتضي أحد الأمرين.

نعم الأصل في المسألة الفرعية الفساد؛ لاستغال الذمة بالعبادة المقرّبة، ومع الشك في صدورها قربية لا قطع بفراغ الذمة، فيجب تحصيل الفرد الغير المفاوض بالفعل.

هذا بناء على أن المسألة عقلية.

وأما بناء على كونها لفظية فالنزاع في ظهور النهي في الإرشاد إلى المانعية، فمع الشك لا أصل في المسألة الأصولية.

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: وأما العبادة..

(٢) كفاية الأصول: ١٧/١٨٤.

وأما في المسألة الفرعية - فحيث إن 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، فتدبر.

٢٣٢.. قوله [قدّس سرّه]: (الشامن: أن متعلّق النهي إمّا أن يكون...الخ) ^(١).

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 النهي على فساد العبادة. ولا بفساد العبادة المنهي عنها، فالبحث عن تعلّق النهي بجزء العبادة وشرطها ونحوها ^(٢) على أي حال أجنبي عن المقام. كما أن البحث عن المنهي عنه لجزئه أو لشرطه أو لوصفه - سواء كان حرمة الجزء والشرط والوصف واسطة في العروض، أو واسطة في الثبوت - من حيث اقتضاء الفساد خالٍ عن السداد.

أما إذا كان المحرّم نفس الجزء والشرط والوصف - ونُسب 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 محرّماً حقيقة لفرض سريان الحرمة حقيقة إليها من الجزء والشرط والوصف، فبعد هذا الفرض تكون العبادة

(١) كفاية الأصول: ١٨٤/١٨.

(٢) كذا في الأصل.

محرمه حقيقة، ولا دخل لسبب الحرمة - نفياً وإثباتاً - كي يتكلم فيه.
فالذي ينبغي التكلم فيه هو سريان الحرمة من الجزء والشرط والوصف
إلى العبادة، فيكون من مبادئ هذه المسألة، وحيث لم يبحث عنه مستقلاً، فلذا
يبحث عنه في مقدمات هذه المسألة، إلا أن ظاهر العناوين ربما يأباه.

٢٣٣ - قوله [قدس سره]: (بلحاظ أن جزء العبادة عبادة... الخ) (١).

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 معنواً بعنوان حسن
بذاته، بل يكفي كون المركب - بما هو مركب - معنواً بعنوان حسن، كما أنه لا
أمر عبادي بكل جزء، بل بالمركب، فليس الجزء عبادة بأي معنى كان.

بل الوجه في بطلان المركب: أن التقرب بالمبغوض - أو بما يشتمل على
المبغوض - غير ممكن عقلاً، وإن لم يكن الجزء - بما هو - داخلاً في محل النزاع.
وهكذا الأمر بالمشروط - إذا كان شرطه حراماً - فإنه لا وجه لسراية
الحرمة، ولا لكون الشرط عبادة كلية، بل الوجه في البطلان أن التقرب بالمتقيد
بالمبغوض كالتقرب بالمبغوض، وكذا الأمر بالمتقيد بالمبغوض كالأمر به.

٢٣٤ - قوله [قدس سره]: (وأما القسم الرابع فالنهي عن

الوصف... الخ) (٢).

لا ريب في أن الجهر والإخفات شدة وضعف في الكيف المسموع، فإن
كان التشكيك معقولاً في الذاتيات، كانت الماهية النوعية - بما هي - شديدة تارة،
وضعيفة أخرى، فالنهي عن الشديدة أو الضعيفة نهى عن العبادة.

وكذلك لو قلنا بعدم معقولية التشكيك في الذاتيات، وقلنا: إن المراتب

(١) كفاية الأصول: ١/١٨٥.

(٢) كفاية الأصول: ٩/١٨٥.

أنواع متباينة، فإن النهي حينئذ متعلق بالماهية النوعية؛ بناء على اتحاد الجنس والفصل في الوجود، كما هو التحقيق.

وأما بناء على التعدد فالنهي - حينئذ - عما ينضم إلى العبادة في الوجود، لا عن العبادة، فإنها نفس القراءة، وليس الكلام في عدم سراية الحرمة، بل في دخوله في محل النزاع، وهو النهي عن العبادة.

نعم التحقيق: كون النهي متعلقاً بالعبادة؛ لأن الأعراض بسائط، ولا تعدد لجنسها وفصلها في الوجود، وإنما يتم ذلك في الأنواع الجوهرية، بل التحقيق أن الشدة والضعف دائماً في الوجود، فالوجود الخاص - الذي هو من العبادات - منهي عنه، ولا تعدد بوجه من الوجوه، وإنما يتصور التعدد في الوجود إذا كان الجهر والإخفات كقيمتين عرضيتين قائمتين بالكيف المسموع، فإن العرض وموضوعه متعددان في الوجود على المشهور، والعبادة نفس القراءة الممتازة وجوداً عن إحدى الكيفيتين، فليس النهي عن إحداها نهياً عن القراءة كي يكون نهياً عن العبادة.

إلا أنه باطل على جميع التقادير: سواء قلنا: إن الشدة والضعف في الوجود أو في الماهية، وسواء قلنا: بأن الشديدة والضعيفة نوعان أو نوع واحد، ومن الواضح أن الشدة في السواد - مثلاً - شدة في نفس السواد، فكيف تكون أمراً آخر ما وراء السواد قائماً به؟!

٢٣٥ - قوله [قدس سره]: (لاستحالة كون القراءة... الخ)^(١).

سياق الكلام يقتضي البحث عن دخول النهي عن الجزء والشرط والوصف اللازم في محل النزاع، لا في بيان حكمه، وهذا البرهان متكفل لحكم العبادة التي نهى عن وصفها اللازم، مع أن مقتضاه عدم الأمر بالقراءة، لا النهي

عنها حتى يدخل في مسألة العبادة المنهي عنها، وتحقيق الحال ما تقدم آنفاً.
ومنه يتضح حال ما أُفيدَ في القسم الخامس حتى بناء على الامتناع، فإن
الكلام في دخوله في محل النزاع، لا في فساد العبادة؛ لانتحادها مع المنهي عنه
وجوداً، وعدم كون النهي عن الغصب نهياً عن العبادة بديهي، فتأمل.

٢٣٦ - قوله [قدس سرّه]: (ولا يكاد يمكن اجتماع الصّحة بمعنى
موافقة الأمر... الخ)^(١).

لا يخفى عليك: أن عدم الصّحة بهذا المعنى بديهي 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 بها 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 المبعد - بها
هو مبعد - لا يكون مقرّباً.

٢٣٧ - قوله [قدس سرّه]: (لا ضير في اتّصاف ما يقع عبادة... الخ)^(٢).

هذا وإن كان مصححاً 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.

(١) كفاية الأصول: ٨/١٨٦.

(٢) كفاية الأصول: ١٦/١٨٦.

أو يقال: إن البحث جهتيّ كالبحث عن اقتضاء النهي لفساد المعاملة، مع أنها - بمقتضى الأصل، وفي حدّ ذاتها - محكومة بالفساد.

وأما دفع الإشكال الأول: بأن 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 تعلّياً 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.

٢٣٨ - قوله [قدّس سرّه]: (هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادة كالسجود... الخ) ^(١).

قد عرفت في أوائل المبحث ^(٢) وفي غيره ^(٣): أن المراد بالعبادة الذاتية ما كان حسناً بذاته، من دون حاجة - في إضافته إلى المولى - إلى أمر ونحوه كالسجود، فإن 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 حُسن المتعلّق وقبحه، ولا يعقل أن يكون الحُسن بالذات قبيحاً بالعرض أو بالذات، فإنّ الذاتي لا يتخلّف.

قلت: ليس المراد بالحُسن ذاتاً أن الفعل علّة تامّة للحُسن، أو العنوان الحُسن من ذاتيّاته ومقوّماته، بل المراد من الذاتي هنا أن الفعل لذاته - لا لانطباق عنوان آخر عليه - يكون حسناً، وهو على قسمين: فتارة: يكون الفعل علّة تامّة للحُسن، وأخرى: مقتضياً له، فالأول كالعدل والإحسان، والثاني

(١) كفاية الأصول: ١٨٦/١٩.

(٢) في التعليقة: ٢٢٤ من هذا الجزء.

(٣) كما في التلخيصين: ١٦٦، ج ١. و ٥٩، ج ٢.

كالصدق.

هذا على المشهور.

وأما على التحقيق: فالشيء: إما أن يكون بعنوانه حسناً؛ بمعنى أن الموضوع بحكم العقل العملي بالحسن نفسه^(١) مع قطع النظر عن عنوان آخر، وهو الحسن بالذات.

وإما لا يكون بعنوانه حسناً، سواء كان لو خُلِّي وطبعه انطبق عليه عنوان حسن كالصدق، فإنه لو خُلِّي وطبعه حسن، فإنه عدل، أو لم يكن لو خُلِّي وطبعه كذلك، بل كان في نفسه إما قبيحاً أو لا حسناً ولا قبيحاً، فالأول كالكذب، فإنه لو خُلِّي وطبعه ينطبق عليه عنوان الإغراء بالجهل المنتهي إلى الظلم، وأما لو عرضه عنوان إنجاء المؤمن كان حسناً؛ لأنه عدل وإحسان حينئذ، والثاني كشرب الماء، فإنه في حد ذاته لا ينطبق عليه عنوان حسن أو قبيح.

وهذا المسلك أحسن مما يتلوه المشهور من عنوان العلية التامة والافتضاء؛ 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 - المحدودة من الصناعات الخمس في علم الميزان -، وموضوع هذا الحكم بنفسه - من غير ملاحظة شيء 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 خُلِّي وطبعه ينطبق عليه ذلك العنوان، فيعبر عنه بأنه حسن بذاته، وبعضها ليس كذلك، بل في حد ذاته لا ينطبق عليه شيء.

(١) كذا في الأصل.

فالمراد من العبادة الذاتية هنا هو الذاتي بالمعنى الثاني، فلا ينافي قبحه بالعرض، فمثل التخصُّع - للمولى بالركوع والسجود - مما ينطبق عليه عنوان الإحسان للمولى وعنوان العدل؛ حيث إنَّ من شأن العبد أن يكون خاضعاً لمولاه، إلا أنه ما لم يَنْه عنه المولى - لكونه في مكان لا يليق به، أو في زمان لا يليق به، أو في حال كذلك - وإلا انطبق عليه عنوان الإساءة إلى المولى وهتك حرمة، وإن كان عنوان التخصُّع محفوظاً في هذه الحال، كمحفوظية عنوان الكذب مع عروض عنوان الإنجاء عليه، بخلاف عنوان العدل والظلم، فإنَّ أحدهما لا يعقل أن يكون معروضاً للآخر ومحفوظاً مع طُرُوء الآخر.

٢٣٩ - قوله [قدس سره]: (بل إنما يكون المتصف بها ما هو من

أفعال القلب... الخ) ^(١).

فعل القلب وإن كان معقولاً - كما أوضحناه في محلّه، والمآثم القلبية أيضاً كذلك - إلا أنه قد ذكرنا في بحث التجري ^(٢): أنَّ عنوان التجري وهتك الحرمة من وجوه الفعل وعناوينه، وأن العبد بفعل ما أحرز أنه ميقوض المولى يكون هاتكاً لحرمة، وإلا فمجرد العزم عليه عزم على هتك حرمة.

كذلك البناء على فعل ما لم يعلم أنه من الدِّين بعنوان أنه منه وإن كان فعلاً نفسياً وإثماً قلبياً، إلا أنه بناء على التصرف في سلطان المولى - حيث إنَّ تشريع الأحكام من شؤون سلطانه، فيفعل ما لم يعلم أنه من الدِّين بعنوان أنه منه - يكون هاتكاً لحرمة مولاه ومتصرفاً في سلطانه.

فإن قلت: مقام التشريع - الذي هو من شؤون سلطانه تعالى - مقام جعل

(١) كفاية الأصول: ٤/١٨٧.

(٢) نهاية الدراية ٣: ١٠، في تعليقه على عبارة الكفاية: (الحق أنه يوجب شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته... الخ): ٢٥٩.

الحكم، لا مقام العمل حتى يكون العمل معنواً به، ويكون تصرفاً في سلطانه تعالى.

قلت: تشريعه - تعالى - هو بعثه وزجره، وهو عبارة عن التسبب إلى إيجاد الفعل أو الترك في الخارج، فالإيجاد التسبيبي منه - تعالى - تشريع منه - تعالى -، والتصرف في هذا السلطان بالإضافة إلى غير شخص المتصرف هو أمره للغير بعنوان أنه منه - تعالى -، فيكون أمره الخارجي - وهو إيجاده التسبيبي - 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 - بالتسبيب، فمصادق التشريع بالإضافة إلى الغير وبالإضافة إلى نفسه مختلف.

نعم تحريم الفعل المأتي 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 أريد من الحرمة الذاتية تحريم الفعل بذاته، لا بعنوان التشريع ولو في حال التشريع.

وأما إذا أريد منها الحرمة الناشئة عن غير المفسدة العامة لكل تشريع، - ولو مثل مفسدة التشريع الخاص الصادر عن الحائض مثلاً - فلا إشكال وجيه، وإن كان يندفع بما سيأتي^(١) - إن شاء الله تعالى - مضافاً إلى أن ظاهر النواهي تحريم الفعل - بما هو - لا بعنوان التشريع.

(١) في التعليقة: ٢٤٠ الآتية.

نعم في العبادة الذاتية يمكن تعقل الحرمة الذاتية والتشريعية، فإنها - بما هي - محرمة ذاتاً، وبعنوان أنها مطلوبة محرمة تشريعاً، فتتأكد الحرمة لوجود الملاكين واستحالة اجتماع المثليين؛ لأن الزجر عن التشريع والزجر عن العبادة الذاتية كلاهما قابلان^(١) للفعلية منفكاً أحدهما عن الآخر، فعند إتيان العبادة الذاتية بعنوان المطلوبة ينتزع العقل من الخطابين زجراً فعلياً بالإضافة إلى المجمع من دون لزوم اجتماع المثليين، بخلاف ما إذا لم يتحقق العبادية إلا بالتشريع، فإن النهي عن العبادة حينئذ لا فعلية له أصلاً؛ لأن مورد دأماً لا يتحقق إلا بالتشريع المنهي عنه بالفعل، فلا ترقب الفعلية منها معاً حتى ينتزع منها نهي فعلي في المورد، فصحّ دعوى لزوم محذور اجتماع المثليين في مثل المقام، لا في مثل العبادة الذاتية، فتدبر.

٢٤٠ - قوله [قدس سرّه]: (لدلالته على الحرمة التشريعية... إلخ)^(٢).

لا باعتبار أن الحرمة التشريعية في نفسها تلازم عدم الأمر، فإن الحكم لا يحقق موضوعه الملازم لعدم الأمر، ولا باعتبار حرمة التشريع الخاص، فإنه أيضاً كذلك، بل بلحاظ أن حرمة إتيان الحائض لأصل الصلاة اليومية رأساً تشريعاً لا يعقل إلا إذا كانت الصلاة اليومية تشريعاً منها، فتدلل الحرمة التشريعية - بهذه الملازمة - على خروج موردها عن تحت الإطلاقات.

نعم، هذا خلاف ظاهر الدليل من حيث تعلق الحكم بذات الصلاة بعنوانها لا بعنوان التشريع.

وهنا وجه آخر للدلالة على الفساد: وهو أن النهي بدّل على خروجه عن تحت الإطلاقات والعمومات، لا لمكان امتناع اجتماع الأمر والنهي كي يكون

(١) في الأصل: كلاهما قابل..

(٢) كفاية الأصول: ٧/١٨٧.

التقييد عقلياً، بل النهي مسوق لأجل إخراج هذه الموارد عن تحت الإطلاقات والعمومات، فلا يكون في البين ما يمكن التقرب به - من الأمر وملاكه - بلا حاجة إلى المفاوضة الفعلية - ولو من جهة الحرمة التشريعية - في المنع عن التقرب؛ لأنه إنما يتوقف على ذلك مع وجود ما يصلح للتقرب به.

نعم، هذه الدعوى إخراج للنهي عن ظاهره - وهو التحريم - ودلالته على الحرمة التشريعية ليست إلا بالملازمة، وإلا فالنهي متعلق بنفس الفعل بعنوانه - لا بعنوان آخر - لكنه لا بأس بصرف الظهور في هذه الموارد، فيكون كالأمر عقيب الحظر، فإنه لمجرد الإذن هناك، كما أنه لمجرد رفع الإذن هنا.

٢٤١ - قوله [قدس سره]: (أو بمضمونها - بما هو فعل - بالتسبب

أو بالتسبب... الخ) ^(١).

لا يخفى أن المعقول في كل معاملة حقيقية أمور ثلاثة:

أحدها: العقد الإنشائي - مثلاً - وهو ذات السبب.

وثانيها: التسبب به إلى الملكية - مثلاً - وهو الفعل التوليدي؛ فإن إيجاد الملكية ليس من الأفعال التي تتحقق بمباشرة المكلف؛ إذ ليس المبدأ فيه عرضاً من أعراضه القائمة به كنفس العقد اللفظي القائم به.

وبعبارة أخرى: ليس المبدأ قائماً به حقيقة - وبلا واسطة في العروض - بل فعل يتولد من فعل آخر قائم به حقيقة بالمباشرة، وهذا الفعل قد يعبر عنه بالمسبب؛ لأن العقد آلة هذا الإيجاد.

وثالثها: نفس الملكية، وقد يعبر عنها بالأثر وبالمسبب أيضاً، وقد مرّ غير مرة: أن الإيجاد والوجود متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فمن حيث قيامه بالمكلف قيام صدور إيجاد، ومن حيث قيامه بالماهية قيام حلول واتحاد وجود.

ولا يتعلّق غير هذه الأمور الثلاثة، فما أفاده (قدس سره) في القسم الثاني:

إن أُريد به إيجاد الملكية فهو وإن كان فعلاً تسببياً، إلّا أنه عين التسبّب إلى وجود الملكية، فلا معنى لجعله مقابلاً له.

وإن أُريد به وجود الملكية فهو وإن كان في قبال التسبّب إليه اعتباراً، إلّا أنه - بهذا الاعتبار - ليس فعلاً لا مباشرة ولا تسببياً؛ إذ الملكية - باعتبار صدورها من المكلف - فعل له، لا باعتبار وجودها في نفسه كما هو واضح.

وكيف كان فحرمة المعاملة بالمعنى الأول - أعني ذات السبب بها هو عمل من الأعمال - لا ربط لها بفسادها من حيث إنها سبب مؤثر، بل في الحقيقة لا نهي عن المعاملة بها هي معاملة.

وأما حرمة التسبّب إلى الملكية فربما يقال بملازمتها للفساد عرفاً - وإن لم تكن ملازمة بينها عقلاً - إلّا أنه لا وجه للملازم العرفي بين المبغوضية الحقيقية والتأثير، كما أنّ الظّهار الحقيقي حرام، ومع ذلك يؤثّر أثره.

نعم، بعد ارتكاز هذه الملازمة في أذهان أهل العرف - ولو غفلة وخطأ عن عدم الملازمة الواقعية - يصحّ تنزيل النواهي الظاهرة في الحرمة على فساد المعاملة، إلّا أنّ الإشكال في أصل الملازمة.

وأما توهم: أنّ التأثير إن كان جعلياً فلا معنى لمبغوضية السبب أو التسبب وجعل الأثر.

فمدفوع: بأنّ ثبوت المفسدة في ذات السبب أو التسبّب لا ينافي بثبوت المصلحة - في جعل الأثر - عند وجود هذا الفعل المبغوض.

نعم حرمة الأثر مع نفوذ السبب في غاية الإشكال؛ إذ الأثر - وهو الملكية - ليس من الآثار الواقعية المترتبة على مقتضياتها وأسبابها قهراً؛ حتى لا ينافي

مبفوضيتها تأثير الأسباب^(١)، كما لا تنافي بين الآثار التكوينية للأسباب التكوينية ومبفوضيتها سبباً ومسبباً، بل الملكية - كما أوضحنا حالها مراراً - من الاعتبار الشرعية في الملكية الشرعية، ومن العرفية في العرفية.

ومن الواضح: أن اعتبار كل معنى من المعاني من الأفعال المباشرة للمعتبر، ومن الأفعال التسببية لموجد سبب الاعتبار، فإذا كان نفس اعتبار الملكية ذا مفسدة ومبغوضاً 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 مبغوضاً من المكلف هو فعله المباشر أو التسبيبي، والعقد اللفظي فعله المباشر، وإيجاد الملكية - والتسبب إلى اعتبارها من الشارع بسبب العقد اللفظي مثلاً - فعله التسبيبي.

وأما نفس وجود الملكية - التي حقيقتها عين اعتبار الشارع - فليس بهذا الاعتبار من أفعال المكلف قطعاً.

فإن قلت: التسبب إلى الملكية متقوم باعتبار الشارع للملكية، فإذا كان نفس التسبب إلى الملكية مبغوضاً، فكيف يحققه الشارع باعتباره؟! فالتسبب أيضاً غير نافذ.

قلت: هذه شبهة في جميع التكوينيات المبغوضة شرعاً، مع أنه - تعالى - منتهى سلسلة الموجودات جميعاً، وإلا لأمكن أن يكون ممكن غير منتهٍ إلى الواجب، فينسد باب إثبات الصانع.

وقد مرّ في باب الطلب والإرادة^(٢) عدم المنافاة بين المبغوضية تشريعاً

(١) في الأصل: حتى لا ينافي مبفوضيتها وتأثير الأسباب..

(٢) وذلك في التعليقة: ١٥١ من الجزء الأول.

والمرادية تكويناً، فراجع.

والتحقيق - في مجامعة صحة المعاملة مع مبنوية أثرها - أن يقال: إن معنى التمليك الحقيقي جعل الشخص والشيء طرفاً لاعتبار الملكية، فبمجرد وجود العلة التامة للطرفية توجد الطرفية^(١)، وإن كانت الطرفية - في نفسها - مبنوية؛ إذ بعد فرض تمامية علتها لا يعقل تخلفها عنها.

ولا منافاة بين كون السبب التام - وهو العقد بشرائظه - ذا مصلحة موجبة لكون الشخص طرفاً لاعتبار الملكية شرعاً، وبين كون المسبب - وهو كونه طرفاً في نفسه - ذا مفسدة، وحيث إن تركه مقدور - بترك التسبب إليه - يمكن طلب تركه شرعاً، وإلا لوجب أن يكون الخصوصية الموجبة للحرمة مانعة من تأثير العقد، ومشروطاً بعدمها، مع أنه ليس كذلك، وأن العقد بشرائظه موجود، وأنه ليس في البين إلا المبنوية الصرفة.

٢٤٢ - قوله [قدس سره]: (وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان... الخ)^(٢).

لا يخفى: أن تحريم الثمن أو المثلن ليس من محل النزاع، بل لا بد من دعوى دلالة النهي عن أكل الثمن أو المثلن على فساد المعاملة بالالتزام، أو فرض تحريم المعاملة توطئة للزجر عن أكل الثمن أو المثلن، فيقال: لا تبع كلباً ولا خنزيراً، فإن ثمنها سُحِت، فإن حرمة التصرف في الثمن أو المثلن - مع فرض عدم الحجز - كاشفة عن عدم صحة المعاملة.

(١) إذ المقول - [من] تعلق الحرمة به - صيرورة الشخص طرفاً لاعتبار الشارع، لا نفس اعتبار الشارع. منه عفي عنه.

(٢) كفاية الأصول: ١٦/١٨٧.

٢٤٣ - قوله [قدّس سرّه]: (نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي ... الخ) ^(١).

الأمر الإرشادي هو البعث بداعي إظهار النصح وإراءة رشد العبد وخيره فيما تعلق به، فيتفاوت بتفاوت المتعلّق من حيث كونه عبادة أو معاملة أو غيرها؛ فإن كان عبادة نفسية فرشده وخيره هو القرب والثواب المترتب عليها. وإن كان جزءاً أو شرطاً كان إراءة لجزئته وعدم تحقّق المركّب بدونه، وإظهاراً لشرطيته وعدم تحقّق المشروط بدونه. وإن كان معاملة فالأمر المترتب منها نفوذها وصحتها، فيكون الرشد والخير - الذي كان البعث إظهاراً له - هو النفوذ والصحة. وإن كان من الأمور الخارجية ذوات المنافع والمضار، فالإرشاد إليها إرشاد إلى تحقّقها.

ومنه اتّضح: وجه عدم ظهور الأمر والنهي في الإرشاد إلى الصحة والفساد في غير المعاملات بالمعنى الأخصّ، فإنّ النفوذ وعدمه هو الأثر المترتب من المعاملة - بها هي معاملة - دون غيرها، فتدبر.

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.

٢٤٤ - قوله [قدّس سرّه]: (ولا يخفى أنّ الظاهر أن يكون المراد

بالمعصية... الخ) ^(٢).

بيانه: أنّ المعصية كما تصدق على مخالفته الحكم التكليفي، كذلك على

(١) كفاية الأصول: ١٨٧/١٩.

(٢) كفاية الأصول: ١٨٨/١٠.

الفعل الغير المأذون فيه بإذن وضعي؛ إذ التسبب إلى ما لم يأذن به الله - تعالى - تصرف في سلطانه - تعالى - كما أن إنفاذ ما لم يأذن به السيد تصرف في سلطانه، وهو المراد من عصيانه، فالمقابلة بين معصية السيد ومعصية الله - تعالى - بملاحظة أن التزويج - بما هو تزويج - حيث إنه لم يُنفذه السيد لعدم إذنه به، فهو عصيان له، وحيث إنه أنفذه الشارع بذاته، فهو غير عاصٍ له تعالى.

ومنه يظهر: أن كون الإذن منه - تعالى - وضعياً، ومن السيد تكليفاً لا يوجب التفكيك؛ إذ المقابلة بين العصيان للسيد وعدم العصيان لله - تعالى - وإن كان منشؤه مخالفة الإذن التكليفي للسيد، وعدم مخالفة الإذن الوضعي لله تعالى.

ومما يؤيد ذلك قول السائل في رواية أخرى^(١) - متحدة مع المذكورة في المتن^(٢) من حيث السائل والمسؤول - ما لفظه: «فإنه في أصل النكاح كان عاصياً، فقال الإمام - عليه السلام - أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله ورسوله - صلى الله عليه وآله -».

فيظهر منه أن قوله: (يقولون: أصل النكاح فاسد) مع قوله هنا: (في أصل النكاح كان عاصياً) بمعنى واحد، وأما قوله - عليه السلام -: «أتى شيئاً حلالاً» ونحوه فالمراد من الحلية والجواز هو المعنى اللغوي المناسب للوضع والتكليف، ويؤيده قوله: «ولا يحل إجازة السيد له» فإن معنى الحل هنا قطعاً هو النفوذ؛ أي لا يُنفذه^(٣) إجازة السيد له، لا أنه يحرمه^(٤)، أو يحرم الإجازة عليه.

(١) الوسائل ١٤: ٥٢٣ - ٥٢٤ / كتاب النكاح / الباب: ٢٤ ان العبد إذا تزوج بغير إذن مولاه كان العقد موقوفاً على الإجازة منه... / الحديث: ٢ .

(٢) الكفاية: ١٨٨ ، والرواية هي الأولى من الباب: ٢٤ من كتاب النكاح في الوسائل ١٤: ٥٢٣ .

(٣) فاعل الفعل (ينفذه) هو (إجازة السيد)، وضمير الغيبة في الفعل يعود على النكاح.

(٤) فاعل الفعل (يحرمه): إما هو الإمام (ع)، أو قوله (ع)، وضمير الغيبة في الفعل يعود على (النكاح).

وفي رواية ثالثة^(١) في مملوك تزوج بغير إذن مولاه: «أعاصِ الله؟ قال - عليه السلام - عاصِ لمولاه. قلت: هو حرام؟ قال - عليه السلام -: ما أزعم أنه حرام.... الخ».

ولو كان المراد بالمعصية فعل الحرام لم يكن وجه للسؤال عن الحرمة بعد نفي كونه فاعلاً للحرام، فهذه الرواية أظهر من غيرها من حيث إرادة أنه لم يفعل ما لم يُنفِذه - تعالى - بل فعل ما لم يُنفِذه السيد، ولا بأس بالسؤال عن الحرمة بعد النفوذ؛ لما ذكرنا مراراً من عدم الملازمة بين الحرمة وعدم النفوذ، وفيه إشارة إلى عدم الملازمة عرفاً أيضاً، كما لا ملازمة عقلاً، فتأمل.

٢٤٥ - قوله [قدس سره]: (والتحقيق: أنه في المعاملات كذلك... الخ)^(٢).

إذا كان صحة شيء ونفوذه لازم وجوده، فلا محالة يكون النهي عنه كاشفاً عن صحته؛ إذ المفروض أنه لا وجود له إلا صحيحاً، فلا بد من كونه مقدوراً في ظرف الامتثال، فالبيع الحقيقي حيث إن نفوذه لازم وجوده، فلا محالة يكون النهي عنه كاشفاً عن صحته، وحيث إن ذات العقد الإنشائي لا يكون ملازماً للنفوذ، فمقدوريته بذاته لا ربط لها بمقدوريته من حيث هو مؤثر فعلي.

نعم، التحقيق - كما مرّ مراراً -: أن إيجاد الملكية - الذي هو معنى التمليك بالحمل الشائع - متحد مع وجود الملكية بالذات، ويختلفان بالاعتبار، فأمر الملكية دائر بين الوجود والعدم، لا أن إيجاد الملكية يتّصف بالصحة؛ لأن وجود الملكية

(١) الوسائل ١٤: ٥٢٢ / كتاب النكاح / الباب: ٢٢ في أنه لا يجوز للعبد أن يتزوج، ولا يتصرف في ماله، إلا بإذن مولاه حتى المكاتب.

(٢) كفاية الأصول: ٣/١٨٩.

ليس أثراً له؛ كي^(١) يتَّصف بلحاظه بالصَّحة دائماً؛ لأنَّ^(٢) الشيء لا يكون أثراً لنفسه.

وأما الأحكام المترتبة على الملكية المعبر عنها بآثارها، فنسبتها إليها نسبة الحكم إلى موضوعه، لا نسبة المسبب إلى سببه؛ ليتَّصف بلحاظه بالنفوذ والصَّحة. ومنه يعلم: أنَّ النهي عن إيجاد الملكية وإنَّ دُلَّ عقلاً على مقدوريته وإمكان تحقُّقه بحقيقته، لكنه لا يدلُّ على صحَّته حيث لا صَّحة له، والنهي عن السبب وإنَّ دُلَّ على مقدوريته، إلَّا أنَّ وجوده لا يلزم نفوذه، فقول أبي حنيفة ساقط على جميع التقادير.

وأما العبادة - سواء كانت ذاتية، أو بمعنى ما لو أمر به لكان مما لا يسقط إلَّا بقصد القربة - فحيث إنَّ تأثيرها في القرب ليس لازم وجودها؛ إذ لا يعقل المقرَّبة مع المبغوضية، فلا محالة لا يكشف النهي عنها عن صحَّتها مع إمكان تعلُّق النهي بها.

وأما العبادة - بمعنى المأني به بداعي الأمر - فلا يعقل أصل تعلُّق النهي بها إلَّا بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ولو بعنوان واحد. ومما ذكرنا ظهر: أنَّ العبادة بمعنى ما لو تعلُّق الأمر به لكان أمره عبادياً - لا يسقط إلَّا إذا قُصد به القربة - كالعبادة الذاتية من حيث المقدورية، كما أنَّ العبادة الذاتية مثل العبادة بهذا المعنى في عدم كون المقرَّبة من لوازم وجودها، فما يترأى في العبادة - من الفرق بينها من حيث المقدورية - لا وجه له، ولعلَّه أشار إليه بقوله - قدس سره -: فافهم.

نعم، العبادة - بالمعنى المتقوم بقصد القربة - غير مقدورة مع النهي، فلا يعقل النهي عنها، وهي خارجة عن محل النزاع، كما تقدَّم سابقاً.

(١) تعليل للنفي، وهو كون وجود الملكية أثراً لإيجادها.

(٢) تعليل للنفي، وهو عدم كون وجود الملكية أثراً لإيجادها.

المقصد الثالث في المفاهيم

١٤٦ - قوله [قدس سره]: (إنَّ المفهوم إنما هو حكم غير مذكور... الخ)^(١).

إن أريد بكون الحكم غير مذكور كونه بشخصه غير مذكور، فكل موضوع أيضاً بشخصه غير مذكور وإن جعل الموضوع نفس (زيد) في قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه؛ بداهة تشخص كل قضية بموضوعها ومحمولها. وإن أريد بكون الحكم غير مذكور كون سنخ الحكم غير مذكور، فلا يعم المفاهيم جميعاً لخروج مفهوم الموافقة؛ إذ الحكم في طرف المنطوق والمفهوم واحد سنخاً.

فالأولى أن يكون الاعتبار بالموضوع سنخاً؛ حتى يعم المفاهيم المخالفة والموافقة، سواء كان الحكم بسنخه مذكوراً كما في مفهوم الموافقة، أو غير مذكور كما في مفهوم المخالفة؛ حيث إن الحكم فيها يخالف للحكم المذكور. والمراد بالموضوع في مفهوم المخالفة هي الحيثية التي أنيط بها الحكم في المنطوق، كالمجيء^(٢) في الشرطية، والوصف في الوصفية، والغاية في الغائية، وهكذا، فإنَّ عدم المجيء - وعدم الوصف وما عدا الغاية - غير مذكور، لكنه تكلف بعيد خصوصاً في بعض القيود الراجعة إلى الحكم.

والتحقيق: أنَّ تعدد القضية حقيقة بمغايرتها مع الأخرى موضوعاً أو محمولاً أو هما معاً، والاعتبار في المنطوقية والمفهومية بمذكورية قضية مغايرة

(١) كفاية الأصول: ٩/١٩٣.

(٢) كذا في الاصل. ولعل مراده (كالشرط في الشرطية) فهو - قدس سره - ناظر إلى الجملة الشرطية التي ذكرها آنفاً.

لأخرى في شخص الكلام وبعدم مذكوريتها، لا بعدم مذكوريتها نسخاً، وإلاً لخرج المفهوم عن كونه مفهوماً بالتصريح به في كلام آخر، بل حقيقة هذه القضية المتحدة في كلامين منطوق في شخص هذا الكلام، ومفهوم في شخص ذلك الكلام الآخر.

فالعبرة في تغاير القضيتين حقيقة بمجرد المغايرة نوعاً وماهية - موضوعاً أو محمولاً - لكن العبرة في المذكورية وعدمها بالذكر وعدمه في شخص الكلام. والمراد أن القضية التابعة لقضية أخرى - من حيث كونها غير مذكورة - مفهوم، وإن كانت - من حيث مذكوريتها في موارد أخرى - منطوقاً.

٢٤٧- قوله [قدس سره]: (وإن كان بصفات المدلول أشبه... الخ) (١).

الدلالة بالمعنى الفاعلي قائمة باللفظ، وبالمعنى المفعولي قائمة بالمعنى، ومعناها انفعال المعنى من اللفظ، فإن كان أولاً وبالأصالة كان المدلول من المداليل المنطوقية، وإن كان ثانياً وبالتبع كان من المداليل المفهومية، فليس كل معنى تبعي لمعنى مفهوماً، بل التابع في الانفعال، فخرج (٢) مثل وجوب المقدمة

(١) كفاية الأصول: ١/١٩٤.

(٢) قولنا: (بل التابع في الانفعال فخرج... الخ).

لا يخفى أن التبعية في الانفعال لا تكون إلاً للملازمة واقعة (٣) بين المعنيين: إما عقلاً أو جعلاً، وإلاً لكانت التبعية بين الانفعاليين والانتقاليين بلا موجب، وعليه فكما أن لازم العلية المنحصرة عقلاً الانتفاء عند الانتفاء، كذلك لازم وجوب ذي المقدمة وجوب المقدمة برهاناً أو وجداناً، فلا بد أن تكون دلالة اللفظ الحاكي عن وجوب ذي المقدمة على وجوب المقدمة بعد ثبوت الملازمة داخلية في المفهوم، كما أن دلالة الجملة المتضمنة للعلية المنحصرة على الانتفاء عند الانتفاء داخلية فيه، وبمجرد كون الملازمة عقلية لا يخرجها عن أقسام الدلالة اللفظية، وإلاً فما

(أ) يحتمل في الأصل: واقعية...

وحرمة الضد.

كما إن الانفهام التبعي إن كان من كلام واحد كان المدلول مفهوماً، وإن كان من كلامين كأقلّ الحمل المنفهم من الآيتين كان منطوقاً، إلا أن يصطلح على تسمية مطلق ما يفهم تبعاً مفهوماً، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ومما ذكرنا ظهر: أن الدلالة بالمعنى المفعولي ليست إلا المدلولية، وإلا 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 أريد من المدلول هذا الوصف العنواني فالمنطوقية والمفهومية - أولاً وبالذات - من أوصاف المبدأ، وثانياً وبالعرض من أوصاف الوصف، لا العكس.

وأما الدلالة بالمعنى الفاعلي، فمعناها على اللفظ لانفهام المعنى، ولا يكون ذلك إلا بقالبية اللفظ للمعنى، ومن الواضح أن اللفظ ليس قالباً إلا للمعنى المنطوقي، لا أنه قالب - أولاً وبالذات - للمعنى المنطوقي، وثانياً وبالتبع للمعنى المفهومي، فإنه غير معقول، بل الموجب لانفهام المعنى المنطوقي نفس

→ الفرق بين المقامين؟!

ويندفع: بأن الحيثية التي بها يتحقق الانفهام التبعي إن كانت من المداليل اللفظية المنطوقية، كان الانفهام التبعي من المداليل اللفظية والمفهومية، وإلا فلا، والحيثية التي تقتضي الانتفاء عند الانتفاء هي حيثية انحصار العلة التي تنكفئها الجملة الشرطية وضعاً أو إطلاقاً، بخلاف مسألة وجوب المقدمة، فإن الصيغة الدالة على وجوب ذي المقدمة، لا تنكفئ إلا وجوبه، لا تلك الجهة^(١) المقتضية لوجوب المقدمة، فدلالة اللفظ عليه كدلالة اللفظ على ذات العلة التي هي في الواقع منحصرة، لا بالوضع والإطلاق، فكما لا يكون ذلك مفهوماً كذلك الدلالة على وجوب المقدمة، بل دلالة التزامية عقلية محضة، فتدبره، فإنه حقيق به. [منه قدس سره].

(١) كذا في الأصل، والظاهر أن صحيح العبارة هكذا: لا من تلك الجهة...

اللفظ، ولا نفهام المعنى المفهومي نفسُ انفهام المعنى المنطوقي الخاص، فتدبر.
نعم يمكن أن يقال: إن دلالة اللفظ على نفس معناه، ودلالة معناه
الخاص على لازمه - حيث إن انفهام المعنى الخاص هو الموجب لانفهام اللازم -
يتصفان بالمنطوقية والمفهومية.

فالدالّ على قسمين: منطوق وهو اللفظ، ومفهوم وهو المعنى، وباعتبارهما
يقال: إن المعنى منطوقي، ومفهومي، وإلا فالمعنى لا ينطق به، بل اللفظ، لكنه
خلاف ظاهر الأصوليين، فما ذكرناه - من أن المنطوقية والمفهومية من أوصاف
الدلالة بالمعنى المفعولي - لعله أنسب، فتدبر جيداً.

٢٤٨ - قوله [قدس سره]: (الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء
عند الانتفاء... الخ) ^(١).

قد أشرنا في البحث عن الواجب المشروط ^(٢) إلى أن شأن أداة الشرط
- كما يشهد به الوجدان، وملاحظة مرادفها بالفارسية - ليس إلا جعل متلوها
واقعاً موقع الفرض والتقدير، ولذا قيل: إن كلمة (لو) حرف الامتناع؛ لأن
مدخولها الماضي، وفرض وجود شيء في الماضي لا يكون إلا إذا كان الواقع
عدمه، فلذا يكون المفروض محالاً، وحيث رُتب على المحال شيء أيضاً في
الماضي، فهو أيضاً محال؛ لأنه إن كان المرتب عليه علته المنحصرة فلم توجد،
وإن لم تكن علته المنحصرة - وكانت له علة أخرى - فهي أيضاً لم توجد، ولذا
رُتب عدمه على عدم المفروض وجوده.

(١) كفاية الأصول: ٧/١٩٤.

(٢) وذلك في أوائل التعليقة: ٢٠.

ومنه علم: أن الالتزام بأن أداة (لو) للامتناع ليس التزاماً بالمفهوم وبالعلية المنحصرة لدخولها.

وبالجملة: أدوات الشرط لمجرد جعل مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير، وأن التعليق والترتب يستفاد من تفريع التالي على المقدم والجزاء على الشرط، كما يدلّ عليه (الفاء) الذي هو للترتيب: سواء كان الترتب زمانياً كما في (جاء زيد فجاء عمرو) مثلاً، أو كان الترتب بنحو العلية كما في (تحركت اليد، فتحرك المفتاح)، أو بالطبع كما في (وجد الواحد، فوجد الاثنان)، إلى غير ذلك من أنحاء الترتب.

وربما لا يكون النظر إلى الترتب الخارجي بنحو من أنحاءه، بل الترتب كان بمجرد اعتبار العقل، كما في قولنا: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، وإن كان هذا ضاحكاً فهو إنسان، ونحوهما، فإنه لا ترتب خارجاً، بل في الحقيقة المقدم في هذه القضايا مترتب على التالي، كما لا ترتب أيضاً بالإضافة إلى وجودهما الفرضي؛ إذ ليس فرض الإنسانية مقتضياً لفرض الضاحكية؛ لإمكان فرض الكاتبية وغيرها، بل للعقل أن يضع الضاحك أولاً، ثم يضع الإنسانية ثانياً.

والحاصل: أن الفاء للترتيب، إلا أن الترتيب: تارة يلاحظ ما في الخارج، وأخرى بوضع العقل واعتباره، فلا دلالة لمطلق الترتيب على اللزوم فضلاً عن الترتيب بنحو العلية، فضلاً عن العلية المنحصرة.

كما أن إسناد هذه المعاني إلى أداة الشرط غفلة عن أن شأنها جعل متلوها واقعاً موقع الفرض والتقدير فقط، وقد ظهر حال الجملة بتنامها، فإن غاية مفادها: ترتيب أمر على أمر مفروض الثبوت، بلا دلالة على لزوم بينهما، أو على ترتب بنحو العلية فضلاً عن المنحصرة.

٢٤٩ - قوله [قدس سره]: (أو منع دلالتها على الترتيب... الخ) ^(١).

أي الترتيب الخارجي ولو بغير العلّة، كما في الترتيب الزماني أو بالطبع ونحوهما، وذلك لأن المتضايين لا ترتّب بينهما، ومع ذلك يصحّ قولنا: إن كانت السماء فوقنا فالأرض تحتنا، لا مطلق الترتّب، ولو بفرض العقل واعتباره، فإنه بما لا يقبل الإنكار.

٢٥٠ - قوله [قدس سره]: (ودعوى كونها اتفاقية... الخ) ^(٢).

يمكن أن يقال: إن الشرطية لا تلازم اللزوم لشهادة الوجدان على أن الشرطية الاتفاقية كاللزومية من دون عناية، والوجه فيه ما تقدّم: من أن شأن الأداة جعل متعلّقها ومدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير، وأن الشرطية ليست إلا لمصاحبة المقدّم مع التالي بلا دلالة على لزوم أو اتفاق، والرتّب المستفاد من الجملة أعمّ من الترتّب الخارجي ومن الترتّب في ظرف عقد القضية بفرض العقل واعتباره، فضلاً عن الترتّب بنحو العلّة.

٢٥١ - قوله [قدس سره]: (إن قلت: نعم، ولكنّه قضية

الإطلاق... الخ) ^(٣).

بيانه: كما أن الترتّب المطلق هو الترتّب بنحو العلّة، فإنه الترتّب بالطبع وبلا عناية، كذلك الترتّب المطلق - دون مطلق الترتّب - هو ترتّب التالي على مقدّمه لا غير، كما أن الوجوب المطلق هو الوجوب لا للغير، فكما أنه كونه للغير أمر وجودي ينبغي التنبيه عليه، كذلك الترتّب على الغير يحتاج إلى التنبيه، بخلاف الترتّب على المقدّم لا على الغير، فاختصاص الترتّب به ليس إلا عدم

(١) كفاية الأصول: ١٥/١٩٤.

(٢) كفاية الأصول: ١٨/١٩٤.

(٣) كفاية الأصول: ١٥/١٩٥.

ترتبه على ما ينبغي التقييد به لو كان مترتباً عليه.

٢٥٢ - قوله [قدس سره]: (كما يظهر وجهه بالتأمل... الخ)^(١).

إذ ملاحظة العلّة واللزم والترتب بنحو الإطلاق المقتضي 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 بتبع المعنى الاسمي، فملاحظة العلّة والمعلول على نحو لا ينفك أحدهما عن الآخر ملاحظة العلّة المنحصرة بالتبع.

٢٥٣ - قوله [قدس سره]: (ضرورة أن كلّ واحد من أنحاء

اللزوم... الخ)^(٢).

لا يخفى: أن عدم ترتب التالي على غير المقدم لا يوجب أن يكون سنخ المترتب على غيره مباحناً معه من حيث الترتب أو اللزم.

بخلاف عدم كون الوجوب للغير، فإن 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 بحكم بعدمه، فنحن - أيضاً - نقول بعدم اقتضاء الإطلاق للعلّة المنحصرة، لكنه لا من أجل كون

(١) كفاية الأصول: ١٨/١٩٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣/١٩٦.

الانحصار وعدمه من شؤون العلية وحديثاتها كالتهامية والنقص، أو كالعلية بنحو الاقتضاء أو الشرطية أو الإعداد، بل من أجل أن الانحصار وعدمه ليسا من شؤون العلية أصلاً؛ حتى يكون الإطلاق مقتضياً لإثبات خصوصية أو نفيها، بل حيثية العلية أجنبية عن حيثية الانحصار وعدمه، وإنما هما من شؤون العلة، والكلام في الإطلاق من حيث السببية، لا الإطلاق من حيث وحدة السبب وتعددته، كما سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى.

نعم هنا وجه آخر لاستفادة الانحصار: وهو أن مقتضى الترتب العلي على المقدم بعنوانه أن يكون بعنوانه الخاص به علة، ولو لم تكن العلة منحصرة لزم استناد التالي إلى الجامع بينها، وهو خلاف ظاهر الترتب على المقدم بعنوانه، فتدبر.

٢٥٤ - قوله [قدس سره]: (إلا أن المعلوم ندرة^(٢) ... الخ)^(٣).
لأن القدر المسلم من القضية الشرطية إفادة العلية وصلاحيه الشيء للتأثير من دون دخل شيء - وجوداً أو عدماً - في عليته الذاتية، وأما ترتب المعلوم بالفعل على العلة، فهو أمر آخر قد يتفق سوق الإطلاق بلحاظه، فتدبر.
٢٥٥ - قوله [قدس سره]: (لا تتفاوت فيه^(٤) ثبوتاً... الخ)^(٥).
فكون العلة ذات عدل^(٦) ليس ككون الواجب ذا عدل، فإن سنخ

(١) وذلك في التعليقة: ٢٦٨.

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: إلا أنه من المعلوم.....

(٣) كفاية الأصول: ٨/١٩٦.

(٤) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: لا تتفاوت الحال فيه.....

(٥) كفاية الأصول: ١٩/١٩٦.

(٦) قولنا: (فكون العلة ذات عدل..... الخ).

الفرق بين الإطلاق هنا والإطلاق في الواجب التعيني والتخييري أن يكون المولى في مقام

الوجوب التخيري سنخ مباين للوجوب التعيني، كما يشهد له اختلافهما في

بيان جد^١ العلية للمقدم لا يقتضي بيان البذل له إذا كان له عدل، فإنَّ علية المقدم جداً لا تنفاوت بالإضافة إلى كونه ذا عدل، أو لا، وهذا بخلاف جدَّ الوجوب الحقيقي، فإنَّ التعيني والتخيري سنخان متباينان، لا أنَّ حقيقة الوجوب فيها واحدة، والتفاوت في المتعلق من حيث كونه معيناً أو مردداً؛ لما مرَّ في موضعه من استحالة تعلق الوجوب بالمردد، بل استحالة سائر الطرق، إلا الالتزام بأنَّ الوجوب التعيني وجوب غير مشوب بجواز الترك إلى بدل، والتخيري وجوب مشوب بجواز الترك إلى بدل، فلا محالة إذا كان المولى في مقام جدَّ الوجوب - لا الإهمال - يجب عليه بيان كونه مشوباً بجواز الترك إلى البذل بذكر عدل الواجب، وحيث لم يبين له عدلاً، كان معيناً لكونه تعيناً.

وربما يدعى الإطلاق المحقق للمفهوم بتقريب آخر: وهو أنَّ الشرط إذا كان جعلياً - لا عقلياً محققاً للموضوع - فهو مقيد لإطلاق الأمر، ولهذا المقيد إطلاق وتقييد، فإذا كان له ضمنية تقتضي العطف بالواو، أو بدل وعدل يقتضي العطف بأو، فلا بدَّ من التنبيه عليه بالعطف بأحد الوجهين، وحيث لا عطف بوجه يعلم أنَّ القيد مطلق من حيث الضمنية ومن حيث البذل، فيستفاد من الإطلاق الاستقلال في العلية وانحصارها.

وفيه: أنَّ الإطلاق لا يكون إلاَّ مع انحفاظ ذات المطلق، فالإطلاق من حيث الضمنية معقول، وأما الإطلاق من حيث البذل فلا؛ إذ لا يكون بدله إلاَّ في ظرف عدمه، فلا يعقل إطلاق القيد في ظرف عدم نفسه، وقياسه بالواجب التعيني والتخيري مع الفارق، فإنَّ الإطلاق المعين للوجوب التعيني ليس في الواجب من حيث كونه ذا بدل، بل الإطلاق في الوجوب من حيث عدم كونه مشوباً بجواز الترك إلى البذل كما قدَّمناه.

وأما إطلاق الأمر من حيث قيد آخر فلا يجدي؛ لأنَّ هذا الأمر المقيد لا يتوقف وجوده على شيء بعد وجود شرطه، والكلام في وجوده بوجود شيء آخر، مع عدم ما فرض قيديته له، فتدبر جيداً. [منه قدس سره].

(أ) المراد من هذا التعبير - وما يأتي في هذه التعليقة من نظائره - هو مقام البيان الجدِّي لعلية المقدم للتالي أو مقام البيان الجدِّي للوجوب وهو ما يقابل مقام الإهمال والإجمال.

الآثار، بخلاف كون العلة واحدة أو متعددة، فإن سنخ العلية في كل منها غير مباين مع علية الآخر.

نعم، إذا أريد الإطلاق من حيث الوحدة والتعدد؛ بأن كان المولى في مقام بيان كل ما له العلية، فاقتنصر على خصوص المجيء - مثلاً - كشف عن انحصاره فيها، وإلا كان ناقضاً لغرضه، لكنه لا دخل له بالإطلاق من حيث الشرطية، كما كان الإطلاق من حيث تعيين الوجوب مقتضياً له.

٢٥٦ - قوله [قدس سره]: (وليس فيها أفاده ما يثبت... الخ) ^(١).

إلا أن يكون مراده (رحمه الله) من قوله: (وليس بممتنع... الخ) عدم الامتناع القياسي - دون الواقعي أو الاحتمالي - فالمراد إمكانه القياسي بالإضافة إلى مفاد الشرطية، فإنها لا تأتي عن تعقيب الشرط بشرط آخر.

٢٥٧ - قوله [قدس سره]: (أن المفهوم إنما) ^(٢) هو انتفاء سنخ

الحكم... الخ) ^(٣).

إن أريد أن مفاد (أكرم) - مثلاً - إثبات طبيعة الوجوب - بحيث لا يشذ عنها فرد منها - فهو وإن كان لازمه انتفاء سنخ الحكم عقلاً، إلا أن ظاهر الأمر بالإكرام في الشرطية وغيرها على حد سواء، وليس النزاع في المفهوم وعدمه في أن المنشأ سنخ الحكم أو شخصه، بل في إفادة العلية المنحصرة وعدمها.

وإن أريد إثبات طبيعة الوجوب بمعنى وجودها الناقض للعدم، وإن تشخص بلوازم الوجود، فمن الواضح أن الوجود نقيض العدم، وكل وجود بديل عدم نفسه، لا العدم المطلق، فانتفاؤه انتفاء نفسه، لا انتفاء سنخ الوجوب.

(١) كفاية الأصول: ١/١٩٨.

(٢) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: أن المهوم هو انتفاء....

(٣) كفاية الأصول: ١٢/١٩٨.

وبالجملة: انتفاء ناقض العدم لا يوجب بقاء العدم المطلق على حاله، بل عدم ما هو بديل له، فليس تعليق الوجوب بهذا المعنى أيضاً مقتضياً لانتفاء سنخ الحكم.

بل التحقيق: أنَّ المعلق على العلة المنحصرة نفس وجوب الإكرام المنشأ في شخص هذه القضية، لكنه لا بها هو متشخص بلوازمه، فإنَّ انتفاء بانتفاء موضوعه، وإنَّ شخص علة - وإن لم تكن منحصرة - عقلي، لا يحتاج إلى إفادة انحصار علة بأداة أو غيرها، بل بها هو وجوب، فإذا كانت علة الوجوب - بها هو وجوب - منحصرة في المجيء - مثلاً - استحال أن يكون للوجوب فرد آخر بعلة أخرى.

فالمعلق على المجيء ليس الوجود بحيث لا يشذ عنه وجود، ولا الوجود بمعنى ناقض العدم المطلق، ولا الوجود الشخصي بها هو شخصي، بل بها هو وجود الوجوب، فيدل على أنَّ الوجوب لو كان له فرد كانت علة المجيء، وإلاَّ لزم الخلف.

٢٥٨ - قوله [قدس سره]: (ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد... الخ)^(١).

بل من فوائد انحصار العلة، وإلاَّ فكون شيء علة للوجوب - بها هو وجوب، لا بها هو شخص من الوجوب - لا يقتضي عدم إمكان قيام غيره مقامه.

٢٥٩ - قوله [قدس سره]: (ولعلَّ العرف يساعد... الخ)^(٢).

إعلم أنَّ الوجه الأول والثاني مشتركان في التصرف في الخصوصية المستفادة من منطوق القضية المستتبعة للمفهوم، والثاني يمتاز عن الأول بزيادة

(١) كفاية الأصول: ١١/٢٠٠.

(٢) كفاية الأصول: ١٦/٢٠١.

رفع اليد عن الانحصار بالكلية، بخلاف الأول، فإن الحصر إضافي فيه.
وأما الظهور في السببية المستقلة لكل منها، بعنوانه، فهو محفوظ فيهما
بخلاف الوجهين الآخرين.

ومما ذكرنا ظهر: أنه لا ترجيح للوجه الثاني على الأول بتوهم أنه لا
تصرف فيه في المنطوق دون الأول - فإن الثاني ما لم يتصرف في منطوقه لا يعقل
رفع اليد عن لازمه، بل لعل الترجيح للأول، فإن رفع اليد عن إطلاق الحصر
أهون من رفع اليد عن أصل الحصر، فتدبر.

٢٦٠ - قوله [قدس سره]: (بملاحظة أن الأمور المتعددة... الخ) ^(١).

قد عرفت في مبحث الواجب التخييري ^(٢) ما في تطبيق قاعدة عدم
صدور الواحد عن التعدد على أمثال المقام مما كان الواحد فيه نوعياً، وقد ذكرنا:
أن مورد القاعدة وعكسها الواحد الشخصي، وبيننا هناك - أيضاً - أن البرهان
على عدم صدور الواحد عن الكثير مرده صدور الواحد الشخصي عن الكثير
بالشخص، وأن مسألة المناسبة والسببية الأجنبية عن لزوم الانتهاء إلى جامع
ماهوي.

٢٦١ - قوله [قدس سره]: (وإن كان بناء العرف والأذهان... الخ) ^(٣).

لا يخفى عليك: أن ظاهر القضية الشرطية وإن كان سببية الشرط بعنوانه
الخاص - سواء قلنا بالمفهوم وقيدناه، أم لم نقل بالمفهوم - لكنه لا يحيص عن
جعل الجامع بين الشرطين سبباً بعد الاطلاع على استحالة تأثيرهما بعنوانهما أثراً
واحداً، فالوجه الرابع وإن كان يرفع التعارض كسائر الوجوه، لكنه لا تستغني

(١) كفاية الأصول: ١٧/٢٠١.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٣٧ من هذا الجزء.

(٣) كفاية الأصول: ٢٢/٢٠١.

تلك الوجوه عنه، بخلاف هذا الوجه، فإنه يُستغنى به عنها.
نعم، لو قلنا بعدم استقلال كلٍّ منها للسببية، وكانا جزئي السبب، فلا حاجة إلى الوجه الرابع.

وأما عدم القول بالمفهوم فلا يجدي.
وأما ما أفاده^(١) (قدس سره) - في^(٢) أن الجامع يكون شرطاً بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم - فإن أراد (قدس سره) أنه لا تصل النوبة إلى الالتزام بالجامع إلا بعد الفراغ عن الثبوت عند الثبوت في كلٍّ منها، ومع الالتزام بالمفهوم مطلقاً في كلٍّ منها - بمعنى عدم الالتزام بالثبوت عند الثبوت في كلٍّ منها - فلا يجب الالتزام بتأثير الجامع.

فيندفع: بأن الالتزام^(٣) بالمفهوم وإن كان التزاماً بالمحال - من حيث إنه التزام بالنقيضين - لكنه من حيث الالتزام بالثبوت عند الثبوت في كليهما التزام بمحال آخر، وهو تأثير المتباينين أثراً واحداً.

وإن أراد - أن الالتزام بالجامع بعد عدم الالتزام بالمفهوم، فإنه محال - فهو^(٤) غير مختص بهذا الوجه، بل سائر وجوه التصرف - أيضاً - إنما يلتزم بها من

(١) الكفاية: ٢٠١.

(٢) الأصح في العبارة: وأما ما أفاده (قدس سره) من أن

(٣) قولنا: (فيندفع بأن الالتزام.... الخ).

توضيحه: أن كل قضية شرطية في ذاتها منطوق ومفهوم، وفي كلٍّ منها محذور ففي المنطوق محذور تأثير المؤثرين المتباينين أثراً واحداً، وفي المفهوم الجمع بين النقيضين.

والالتزام بالجامع يدفع المحذورين: أما الأول فواضح، وأما الثاني فلرجوع المفهومين إلى مفهوم واحد، وهو انتفاء الحكم بانتفاء الجامع، والجامع لا ينتفي بانتفاء أحد مصاديقه. (ق. ط).

(٤) قولنا: (فإنه محال فهو.... الخ):

أي الالتزام بالمفهوم، والمرتب على أمر محال محال أيضاً، فلا يعقل الالتزام بالجامع على هذا

أجل أن الالتزام بظاهر القضايا جميعاً محال.

والظاهر إرادة الشق الأول، كما يوصى إليه اقترانه ببقاء إطلاق الشرط في كلٍّ منها على حاله، فظاهره أنه كما لا مجال للجامع مع كون كلٍّ منها جزء العلة، كذلك لا مجال مع الالتزام بالمفهوم.

٢٦٢ - قوله [قدس سره]: (وأما رفع اليد عن المفهوم... الخ) (١).

ضرب عليه خطّ المحو في النسخة المصحّحة، ولعله أنسب، وذلك لأن رفع اليد عن مفهوم أحدهما لا يجدي؛ لأن مفهوم الآخر ينفي هذا المنطوق، فيجب التصرف في مفهومه ومنطوقه، وليس التصرف في منطوقه بمجرد تقييد علته بوجود العلة الأخرى، فإنه منافٍ لظهور الآخر في كونه تمام السبب، فإن كون هذا جزء السبب يستدعي أن يكون الآخر أيضاً كذلك، بل لا بدّ من حمل الشرط فيها لا مفهوم له على مجرد المعرفة؛ لئلا يلزم منه التصرف في الآخر بوجه من الوجوه، وهو في قوة طرح إحدى القضيتين مفهوماً ومنطوقاً، ولبعده جداً لعله ضرب عليه الخطّ.

→

التقدير المحال.

ويندفع: بأن الالتزام بالجامع سبب لرفع محذور المفهوم، لا أنه مرتّب عليه أو على عدمه، كما أن سائر الوجوه أيضاً لدفع هذا المحذور، لا أنها مرتّبة على وجوده أو عدمه. فافهم. (ق. ط).

(١) هذه العبارة جزء من فقرة حذفت في حقائق الأصول، وكذا في الكفاية، التي حققتها مؤسستنا، وقد وردت في كفاية الأصول - حاشية المحقق 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 يُصار إليه إلا بدليل آخر، إلا أن يكون ما أبقيت على المفهوم أظهر، فتدبر جيداً). كفاية الأصول - حاشية الحجة المشكيني (رحمه الله) -: ٣١٤/١.

٢٦٣ - قوله [قدّس سرّه]: (محكوماً بحكمين متماثلين، وهو واضح الاستحالة... الخ)^(١).

قد مرّ مراراً: أنّ تعلق الحكمين المتماثلين أو المتضادين ليس من التماثل والتضادّ المستحيل اجتماعهما كما عرفت وجهه سابقاً بالبرهان، وقد عرفت الوجه في استحالة تعلق وجوبين بطبيعة واحدة، فراجع أوائل مقدّمة الواجب^(٢).

٢٦٤ - قوله [قدّس سرّه]: (بل على مجرد الثبوت... الخ)^(٣).
هذا إنّما يصحّ في الجملة الخبرية، وإلاّ فالإنشاء بداعي البعث الجذّي لا يعقل أن يكون إثباتاً للبعث الأوّل، بل وجود آخر من البعث.

٢٦٥ - قوله [قدّس سرّه]: (أو الالتزام بكون متعلّق الجزء... الخ)^(٤).

هذا بناء على^(٥) خروج الكلّين المتصادقين على واحد من محلّ النزاع. وأما بناء على دخول ذلك - كما صرح به بعض المحقّقين^(٦) - لوحدة

(١) كفاية الأصول: ١٣/٢٠٢. مركز تحقيق تكملة علوم رسول

(٢) التعليقة: ٦.

(٣) كفاية الأصول: ١٥/٢٠٢.

(٤) كفاية الأصول: ١٥/٢٠٢.

(٥) قولنا: (هذا بناء على... الخ).

هذا الوجه إنّما يناسب القول بتداخل المسبّبات، وهو كفاية فعل واحد عن واجبات متعدّدة، وإن كان نتيجه أنّ الإيجابيات صارت بمنزلة إيجاب واحد، والأسباب المتكرّرة عادت بمنزلة سبب واحد.

وبالجملة: الكلام فعلاً في حدوث وجوب واحد؛ ليكون الأسباب متداخلة بحسب الأثر، وبعد الفراغ عن تعدّد الأثر يتكلّم في كفاية فعل واحد وعدمها. (ق.ط).

(٦) وهو المحقّق الشيخ محمد تقي الأصفهاني (رحمه الله) صاحب هداية المسترشدين: ١٦٧ - ١٦٩ وذلك عند قوله (رحمه الله): (...إذ محلّ البحث ما إذا كان الظاهر نوعاً واحداً أو نوعين متصادقين ولو في بعض المصاديق...).

الملاك، وهو محذور اجتماع الحكمين المتماثلين في واحد ذي عنوانين، فلا يجدي الالتزام المزبور.

وعدم لزوم الاجتماع في مرحلة التصادق والامتثال لا ينافي الاجتماع في مرحلة التعلّق والتكليف، وإلاّ لم يلزم اجتماع في حقيقة واحدة بلحاظ مرحلة الامتثال أيضاً، والتفاوت في مرحلة التعلّق بين ذي عنوانين وبين عنوان واحد - بناء على جواز اجتماع الحكمين - لا يجدي إلاّ على هذا المبنى، لا مطلقاً كما هو المهم.

٢٦٦ - قوله [قدّس سرّه]: (بل غايته أن انطباقهما عليه... الخ) ^(١).
فإنّ اتّحاد المآقيّ به مع المأمور به في الوجود يوجب اتّصافه بصفته بالعرض، وهو معنى صحّة انتزاع صفته له.

وقد عرفت - في مبحث اجتماع الأمر والنهي ^(٢) - 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.

٢٦٧ - قوله [قدّس سرّه]: (وتأكّد وجوبه عند الآخر... الخ) ^(٣).
بتقريب أنّ لازم حدوث إرادة أخرى تأكّد الأولى، كما في جميع الأعراض القابلة للاشتداد، وهذا أحسن الوجوه من حيث إبقاء كلّ سبب على سببته، والالتزام بتعدّد المسبّب، غاية الأمر أن المسبّب حيث إنّ من المقولات التي تجري فيها الحركة والاشتداد، كان لازم حدوث مرتبة أخرى في موضوع الأولى

(١) كفاية الأصول: ٩/٢٠٣.

(٢) في التعليقة: ١٦٧ عند قوله: (فأتضح من جميع ما ذكرنا...).

(٣) كفاية الأصول: ١٣/٢٠٣.

تأكدتها، وانقلاب المرتبة الضعيفة إلى مرتبة شديدة.
والتحقيق: أن ظاهر القضية الشرطية لو كان حدوث وجود آخر، لما كان
إمكان الاشتداد مُجدياً في حفظ ظهورهما؛ لأن الشيء لا يتبدل وجوده في مراتبه
الضعيفة والشديدة، بل وجود واحد مستمر بناء على أصالة الوجود، وقد ذكرنا
- في بعض المباحث السابقة - قضاء ضرورة الوجدان بأن الشيء في مراتب
تحوّلاته واستكمالاته موجود واحد - لا موجودات - إلا إذا لوحظ الموجود
بالعرض وهي الماهية.

ومعنى قبول المقولة للحركة والاشتداد إمكان خروج الموجود الواحد
عن حدّ إلى حدّ آخر، لا أن حدوث وجود آخر يوجب انقلاب الموجود الأول،
وإلا لم يعقل اجتماع الأمثال في أمثال هذه المقولات، مع أن عدم قبول الموضوع
لإرادتين - مثلاً - كعدم قبوله لبياضين، لا أن اجتماعهما يوجب حدوث مرتبة
أكيدة.

مركز تحقيق علوم إسلامية

هذا كله بالإضافة إلى الإرادة والكراهة.

وأما البعث والزجر فلا تجري فيهما الحركة والاشتداد أصلاً؛
لاختصاصهما ببعض المقولات، لا بالاعتبارات كما أشرنا إليه سابقاً.

٢٦٨ - قوله [قدّس سرّه]: (نعم، لو لم يكن ظهور الجملة

الشرطية... الخ) ^(١).

لا يخفى عليك: أن متعلّق الجزاء نفس الماهية المهمة، والوحدة والتعدّد
خارجان عنها، فهي بالنسبة إلى الوحدة والتعدّد لا اقتضاء، بخلاف أداة الشرط،
فإنّها ظاهرة في السببية المطلقة، ولا تعارض بين المقتضي واللاقتضاء، لكن
الماهية وإن كانت في حدّ ذاتها كذلك، إلا أنّها لا بدّ من أن تلاحظ على نهج

(١) كفاية الأصول: ٦/٢٠٤.

الوحدة أو التعدّد هنا؛ إذ الحكم لا يعقل تعلّقه بالمهمّل، فهناك ظهوران متعارضان، خصوصاً إذا كان ظهور الأداة في السببية المطلقة بالإطلاق لا بالوضع.

فالوجه في القول بعدم التداخل: أنّ العرف إذا أُلقيَ إليه القضيتان، فكأنّه يرى مقام الإثبات مقترناً بمقام الثبوت، وبحكم بمقتضى تعدّد السبب بتعدّد متعلّق الجزاء من غير التفات إلى أنّ مقتضى إطلاق المتعلّق خلافه، وهذا المقدار من الظهور العرفي كافٍ في المقام.

وربما يقال: بأن إطلاق السبب - بضميمة حكم العقل بعدم معقولية تعلّق الوجوبين بوجود واحد من الطبيعة - يقتضي تعدّد الوجود ورفع اليد عن إطلاق متعلّق الجزاء، لا أنه يرفع اليد عن إطلاق المتعلّق بإطلاق السبب؛ حتى يقال: ما المرجّح لأحد الإطلاقين على الآخر؟

ولا يمكن رفع اليد عن إطلاق السبب بظهور المتعلّق - إطلاقاً - في الوحدة؛ إذ مع رفع اليد عن إطلاق السبب لا وجوب بالسبب الثاني، فلا حكم حتى يقال: بأن متعلّقه مطلق أو مقيد.

وفيه: أنّه لا تعيّن لإحدى الشرطيتين للسابقة، وللأخرى للأخيرة؛ حتى لا يكون مجال للحكم البالغ مرتبة الفعلية في الثانية؛ لأنّ السبب المتعلّق عليه الحكم لا تأثير له، بل كلّ من السبيين - المرتّب عليهما الحكم في القضيتين - متقيّد بعدم سبق سبب آخر عليه، وكلّ منهما قابل للسبق، فهو قابل لفعلية الحكم المرتّب عليه، فيصحّ تعيين متعلّقه إطلاقاً وتقييداً، وإلاّ لم يصحّ تعيين متعلّق كلّ منهما إطلاقاً وتقييداً.

مع أنّ الوجه الثالث - من وجوه التصرف - لا يقتضي رفع اليد عن إطلاق السبب، ولا عن إطلاق متعلّق الجزاء؛ حتى يرد المحذور المذكور، وبلوغ الحكم لمرتبة شديدة من البعث الفعلي، لا ينافي تعيين متعلّقه إطلاقاً وتقييداً.

فتدبر.

بل التحقيق: أن الوحدة التي يقتضيها إطلاق المتعلق وقرينة الحكمة - الموجبة لصلوح المتعلق لتعلق الحكم به - هي وحدة المتعلق من حيث المطلوبة بالطلب المتعلق به؛ بمعنى أن البعث المتعلق بالإكرام - مثلاً - يقتضي وجوداً واحداً من الإكرام، ولا يقتضي عدم البعث إلى وجود آخر، بل هو بالإضافة إلى وجود آخر بوجوب آخر لا اقتضاء، والبعث الآخر مقتضٍ لوجود آخر بنفسه، فإن الإيجاد الآخر يقتضي وجوداً آخر.

ومنه علم: أن مطلوبة وجود آخر ليس من باب تقييد المتعلق بالآخر؛ ضرورة أن كل قضية ليست ناظرة إلى قضية أخرى؛ حتى يكون مفادها البعث إلى إكرام آخر، بل كل قضية مفادها التحريك إلى وجود واحد من الإكرام، فنفس التحريك تحريك آخر فيقتضي حركة أخرى لتلازم التحريك والحركة. فإن قلت: إطلاق الدليلين للبعث نحو وجود واحد من الطبيعة بلحاظ شمول كل واحد منها للأفراد البدلية - إما بنحو التخيير العقلي، أو التخيير الشرعي - يقتضي اجتماع المثليين في كل واحد من الأفراد البدلية، فيكون كالبعثين التعيينيين نحو واحد معين.

قلت: لا شبهة في ارتفاع المنافاة^(١) بتقييد الوجود الواحد من الطبيعة

(١) قولنا: (لا شبهة في ارتفاع المنافاة إلخ).

والتحقيق: أن الإشكال المذكور مندفع^(٢) عن التخيير العقلي لتعلق الحكم بوجود الطبيعة بنحو الوحدة واللاشرطية عن الخصوصيات البدلية، وتجويز تطبيقه على الأفراد البدلية بحكم العقل الذي ليس من قبيل البعث والزجر، بل مجرد الإذعان بقبول الانطباق على كل فرد وحصول الامتثال به.

(أ) في (ط)، يندفع..

بالآخر بأن يقال: إن بَلَّت فتوضاً، وإن نَمَت فتوضاً وضوءً آخر، مع أن هذا التقييد لا يوجب تعيّن متعلّق البعث في مقام التعلّق، فإن كلّ واحد من الإطلاقين له الشمول بالإضافة إلى كلّ واحد من الأفراد البدلية، ولا يتعيّن بهذا التقييد فرد من الأفراد البدلية لأحدهما دون الآخر، وإنّا 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، وإنّا يفيد التقييد لمقام الامتثال وفعلية التطبيق، وكما أن التقييد اللفظي يفيد هذه الفائدة لمقام الامتثال، فكذلك فعلية بعث آخر تقتضي عقلاً فعلية انبعاث آخر بفرد آخر، وإنّا يتعارض الإطلاقان إذا كان لمتعلّقهما نحو من التعيّن بحيث يكون الواحد منبعثاً عن

→ وأما بناء على التخيير الشرعي، فنقول: إن الأفراد البدلية - المقدرة الوجود الممكنة الصدور - لا تقبل الزيادة والنقص، ونسبة الدليلين إليها نسبة واحدة من دون اختصاص لمقدار منها بأحدهما، ومقدار آخر بالآخر، فلا معنى أصلاً للتقييد بالآخر إلاّ بإرجاع الأخيرة إلى مرحلة التطبيق، ومع إرجاعه إلى مرحلة التطبيق وإن كان التقييد به لفظاً أولاً معقولاً، إلاّ أنه يدفع محذور استحالة التقييد، واستحالة صدور معلول واحد عن علّتين مستقلّتين، لا محذور اجتماع المثليين في مرحلة التعلّق مع فرض وحدة الأفراد البدلية.

ومنه تعرف أن التقييد بالآخر في نفسه محال، لا أنه لا دليل عليه، ومثل المثال المذكور في الحاشية إنّما يصحّ وجداناً، ويقبل التقييد بالآخر؛ لأنّ الحكم مرتّب فيه على وجود الطبيعة بنحو الوحدة، لا على الأفراد البدلية؛ ليكون معقولة التقييد فيه دليلاً على ما نحن فيه، كما أنه لا يتعيّن في مثله صرف التقييد إلى مرحلة التطبيق.

نعم الإشكال يندفع: بأنّ تعارض الإطلاقين على التخيير الشرعي لا يوجب التعارض بقول مطلق؛ إذ لا ملزم عقلاً ولا لفظاً للقول بالتخيير الشرعي هنا؛ حتى يرد هذا المحذور فتدبر جيّداً. منه عفي عنه.

بعثين، وصادراً عن علّتين مستقلّتين.

٢٦٩ - قوله [قدّس سرّه]: (لا مجرد كون الأسباب الشرعية

معرفات... الخ) ^(١).

لأنّ فعلية المعرفة ^(٢) تستدعي معرفاً برأسه كالسببية؛ إذ المعرف ما يوجب الكشف التصديقي دون التصوري، ولا يعقل تعدّد الكشف التصديقي بالنسبة إلى شيء واحد بخلاف الكشف التصوري، فإنّه يتعدّد مع وحدة المكشوف بالعرض، لا المكشوف بالذات؛ لتشخص الكشف وتقوّمه بالمكشوف في مرتبته،

(١) كفاية الأصول: ١/٢٠٥.

(٢) قولنا: (لأنّ فعلية المعرفة... الخ).

لا يخفى عليك أن المعرف هنا ما يكون بوجوده كاشفاً عن موجود آخر، وليس المراد منه ما هو المرسوم في علم الميزان: من تعريف الشيء من حيث ماهيته بهاية أخرى: جنسية، أو فصلية، أو هما معاً، أو بهاية تلزم ماهية الشيء، فحيث إنّ المقام هناك مقام التحديد، فلا بدّ فيه من صدق المعرف على المعرف.

وأما فيها نحن فيه فلا يعتبر إلا الانتقال من موجود إلى موجود آخر، فلا موجب للصدق حتى يقال: إن المعرف بمعنى لازم الحكم أو معلوله يستحيل صدقه على ملزوم الحكم أو علّته - أي ملاكه أو موضوعه -؛ إمّا للزوم الخلف واجتماع المتقابلين لفرض لزوم صدق اللازم على الملزوم والمعلول على العلة، وإمّا لأنّ الحكم متأخّر عن علّته، فلا يعقل أن تكون علته معرفة له مع تأخّر المعرف عن المعرف.

وقد عرفت فساد المبنى، وهو لزوم الصدق، مع أنّ المحذور الثاني مندفع: بأن العلم بالشيء وإن كان متأخراً بالذات عن المعلوم بالذات، إلّا أنّ سببه من حيث وجوده العلمي دائماً متقدّم على المعرف والمكشوف بوجوده العلمي، وإن كان تارة - بوجوده العيني - متقدّماً عليه كالانتقال من العلة إلى المعلول، وأخرى متأخراً عنه كالانتقال من المعلول إلى العلة، وثالثة له المعية معه وجوداً كالمعلولين لعلة واحدة، وتقدّم سبب الانتقال على المنتقل إليه - وجوداً وعلمياً - لا يُنافي تأخّر نفس الانتقال عن ذات المنتقل إليه. فافهم، فإنّه حقيق به. [منه قدّس سرّه].

ولمكان التضاييف بين المعرف والمعرف بالذات.

وأما حمل المعرفة على الشأني - حتى يصح توارده المتعدد منه على معرف واحد - فهو خلف؛ إذ الفرار من السببية إلى المعرفة لئلا يلزم خلاف الظاهر من حمل السبب على الشأني عند سبق سبب آخر.

والتحقيق: أن حقيقة التعليق على المعرفة والكاشف لا معنى لها، بل واقع التعليق على المنكشف، ولعله في جميع القضايا واحد.

وفعلية الترتب المستفاد من الجملة لا تقتضي 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: توضاً - مثلاً - فإنه يحمل الثاني على التأكيد، فإذا لم يكن في الكلام دليل على تعدد السبب، - لفرض كون المذكور بعنوان الشرط معرّفاً لكونه من لوازم سبب الحكم حقيقة، وفرض إمكان تعدد اللوازم^(١) للزوم واحد - فلا موجب

(١) قولنا: (وفرض إمكان تعدد اللوازم الخ).

تحقيقه: أن كاشفية موجود عن موجود آخر لا تغلو عن أحد وجوه ثلاثة:

أحدها: كشف العلة واللزم عن وجود معلوها ولازمه.

ثانيها: كشف المعلوم واللازم عن وجود العلة والمعلوم.

ثالثها: كشف أحد المتلازمين عن الآخر كمعلولين لعلّة واحدة والمتضايفين اللذين هما متكافئان في جميع المراتب.

والأول هو مبنى تعدد المسبب بتعدد السبب، والمفروض هنا تصوّر طريق آخر لا يستلزم تعدد المسبب، وهو إما تعدد اللوازم الذي لا يقتضي تعدد اللزوم، أو تعدد الملازمات للزوم واحد، فنقول: ذلك وإن كان معقولاً ولا يقتضي تعدد المسبب، إلا أن تطبيقه على المسمى بالأسباب الشرعية غير صحيح.

أما اللوازم فإنها وإن كانت للزوم واحد، لكنها - سواء كانت من اللازم المساوي للزومه، أو اللازم الأعم - لا ينفك ملزومها عنها، وإن كان اللازم الأعم ينفك عنه لوجود ملزوم آخر، ولازم

لتعدد السبب.

لا يقال: ظاهر القضية حينئذ ترتيب الحكم على الشرط بما هو لازم فعلي لما هو سبب الحكم، لا بما هو هو، أو بما هو لازم بذاته؛ لئلا ينافي عدم ترتيب الحكم فعلاً.

لأننا نقول: اللزوم فعلي - أيضاً - فإن اللازم الثاني - أيضاً - له فعلية اللزوم، لكنه مع عين ذلك الملزوم، لا أن لزومه شأني، وليس في البين لفظ المعرف والكاشف حتى يستظهر منه الفعلية، ولعلّه وجه ابتناء المسألة على المعرفة والمؤثرية، فتدبر.

٢٧٠ - قوله [قدس سرّه]: (مع أن الأسباب الشرعية حالها... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أن نفي العلّة عن العلل الشرعية وجعلها معرفات: إن أريد منه نفي الاقتضاء والتأثير - كما هو ظاهر لفظ السبب - فهو حق؛ بداهة أن التكاليف والاعتبارات الشرعية كلّها قائمة بالشارع قيام الفعل بفاعله. لا أنها قائمة بشيء قيام المقتضى بالمقتضى، حتى يمكن جعل ما يسمّى عللاً وأسباباً مقتضيات لها.

→ هذا المعنى أن تحقق الحكم وعلته الواقعية المستكشفة بوجود أول لازم، يستدعي تحقق جميع اللوازم بمقتضى عدم انفكاكه عنها، مع أنه وجداناً لا تحقق لجميع الأسباب الشرعية عند تحقق السبب، فليس بحيث إذا وجب الوضوء بوجود النوم يجب وجود البول والريح وغيرها من الأسباب، فيعلم أنها ليست من قبيل اللوازم لوجوب الوضوء، ولا لعلته الحقيقية الواقعية، وإلا لما انفك الوجوب وعلته عن لوازمها.

وأما الملازمات فحيث إنها متضايفات، فمقتضى التضاييف هو التكافؤ في القوة والفعلية، فمع وجود الحكم المضاييف لتلك الأسباب يجب وجود تلك الأشياء المسماة بالأسباب، مع أنه ليس كذلك وجداناً، فيعلم منه عدم تضاييفها معه. [منه قدس سرّه].

وإن أُريد نفي 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.

٢٧١ - قوله [قدّس سرّه]: (إلا توهم عدم صحّة التعلّق... إلخ) (١).

وربما يوجّه: بأنّ الظاهر تعليق الحكم على صرّف وجود السبب، وهو المقابل للعدم الكلّي؛ أي ناقض العدم المطلق الذي لا ينطبق إلّا على أول الوجودات.

وقد عرفت - فيما مرّ - أنّ كلّ وجودٍ ناقض لعدم نفسه؛ لأنه نقيضه، فلا ينطبق على خصوص أول الوجود، وترتيب الحكم على أول الوجودات بعنوانه وإن كان ممكناً، إلّا أنّه خلاف الظاهر؛ لأنّ الظاهر ترتيب الحكم على مجرد وجود الطبيعة، لا على الوجود المقيّد أو وجود الطبيعة المقيّدة.

وإن أُريد معناه الاصطلاحي؛ بمعنى عدم أخذ المميّزات لأنحاء الوجودات في سببية السبب، وملاحظتها بما هي وجود، ومن الواضح أنّ صرّف الشيء لا يتشّى ولا يتعدّد.

ففيه: أنّ أنحاء الوجودات متشخّصة متعيّنة بأنفسها، وما يسمّى مشخّصاً عند الجمهور لازم التشخيص عند التحقيق.

فالسبب: إن كان مجرد وجود السبب فلا محالة يتعدّد بتعدّد الوجود بنفسه، وإن كان صرّف الوجود - بحيث لا يشدّ عنه وجود - فهو واحد لا تعدّد فيه، إلّا

أن تعليق الحكم عليه محال^(١)؛ إذ لا يعقل تحققه في الخارج، فلا يعقل تحقق وجود النار - مثلاً - بحيث لا يشذ عنه نار، وإن أمكن لحاظه، بل المعقول منه الثابت في الخارج من الوجود الصّرف، هو وجود المبدأ وفيضه المسمى بالوجود المنبسط، فإنه الذي لا يتخلل فيه غيره، كما يعرفه الأوحدي من أهل المعرفة.

٢٧٢ - قوله [قدس سرّه]: (وأما ما لا يكون قابلاً لذلك ... الخ)^(٢).

لا كلام فيما إذا كان حكم المتعلق قابلاً للشدة، وأما إذا لم يكن قابلاً لها فتدخل الأسباب فيه محل الإشكال عند اجتماع الأسباب، فإن غاية ما يقال في تعقل تأثيرها هو استناد الأثر إلى الجامع وإلغاء خصوصيات الوجودات.

وهو كلام خالٍ عن التحصيل؛ لما مرّ آنفاً: أن الوجود الحقيقي عين التشخيص والتعين، وقطع النظر عن اللوازم واللواحق لا يوجب اتحاد التعدّد في حدّ هويته العينية، فليس في الخارج موجود له وحدة عينية يستند إليه أثر واحد عيني، وإن كان الجامع المفهومي منتزعا عن كلا الوجودين، لكنه موجود بنحو الكثرة لا بنحو الوحدة.

وما تقرّر في محله^(٣) 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 بتخلل غيره فيه، ولا تخلل للعدم المقابل للوجود في الوجود، كما لا تخلل للماهية فيه، ولا شيء بعد الوجود إلّا العدم والماهية.

وأما وجود فردين من النار - مثلاً - فلا يجري فيه هذا البيان لتخلل غير

(١) مضافاً إلى أن مجرد وجوده يكفي في ترتّب الأثر ولو لم يكن صرف الوجود. منه عُفي عنه:

(٢) كفاية الأصول: ٦/٢٠٦.

(٣) الأسفار ١: ٧١ - ٧٣ عند قوله: (ومما يجب أن يعلم...).

النار بين نار ونار، وعدم لحاظ الموجود المتخلل بينهما لا يوجب الاتحاد واقعاً 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 تقرر في مقره^(١) أنه فاسد؛ إذ الوحدة - حينئذ - اعتبارية لا حقيقية، فلا تؤثر أثراً حقيقياً عينياً، وعليه الصورة المطلقة للهولي لا تجدي؛ لما ذكر في محله: من أن وحدتها العمومية محفوظة بواحد بالعدد، وهو الجوهر القدسي المفارق، فهو العلة، والصورة شرطه، وبقية الكلام في محله.

هذا كله في تداخل الأسباب بمعنى الاستناد إلى الجامع، وأما تداخل الأسباب بمعنى صيرورة السببين عند الاجتماع جزءي سبب، فهو فاسد؛ لأن المسبب: إن كان بسيطاً، فلا يعقل عليه المركب البسيط الحقيقي، كما برهن عليه في محله^(٢)، وإن كان مركباً فكل من السببين سبب تام لجزء من المسبب، وإن كان الاجتماع شرطاً في تأثيره أحياناً لكون المسبب واحداً بالاجتماع، وكل ذلك واضح للخبير، والتفصيل خارج عن وضع التعليقة.

والتحقيق - في الأسباب الشرعية المجتمعة على مسبب^(٣) واحد - هو أن معنى سببية الأسباب الشرعية أن السبب - وهو الإيجاب والتحریم مثلاً، أو إعمار الملكية والزوجية ونحوهما من الاعتبارات الشرعية بملاحظة ما يسمى

(١) الأسفار ٢: ٢٠٩ - ٢١٢ / الفصل: ١٤ في أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيرة؟ من المرحلة السادسة في العلة والمعلول.

(٢) الأسفار ٢: ١٩٤ - ٢٠١ / الفصل: ١١ في أنه هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مركبة؟ من المرحلة السادسة في العلة والمعلول.

(٣) في الأصل: على سبب واحد.

سبباً شرعاً - ذو مصلحة تدعو الشارع إلى الإيجاب - مثلاً - أو اعتبار الملكية - مثلاً - فإذا كانت المصلحة - في كل من السببين - مغايرة لما في الآخر فلا محالة يشتدّ الداعي، وإن لم تكن مغايرة - كفردين من نوع واحد - فلا؛ إذ لا توجد في المسبب مصلحتان بإضافته إلى السببين؛ حتى يشتدّ الداعي والمسبب؛ مثلاً؛ إذا عقد الموكل والوكيل على ملكية شيء لشخص واحد دفعة، فاعتبار الملك له شرعاً - لمكان العقد عليه - ذو مصلحة، لا أنه توجد في الاعتبار مصلحتان؛ حتى يشتدّ الداعي إلى اعتبار الملكية، أو اعتبار الملكية القويّة.

فالفرق بين الأسباب الشرعية والعقلية: أن الأسباب الشرعية ليست بالإضافة إلى مسبباتها كالمقتضيات بالنسبة إلى مقتضياتها؛ حتى لا يعقل قيام الواحد الحقيقي بمتعدد أو بالمركب، بل الاعتبار الشرعي والحكم التكليفي فعل واحد قائم بالشارع، ودخل الأسباب الشرعية في مسبباتها على الوجه المذكور؛ بمعنى أن 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 مثلاً.

٢٧٣ - قوله [قدّس سرّه]: (وعليّته فيما إذا استفيدت... الخ) ^(١).

يمكن تقريب اقتضاء الوصف - حينئذ - بما تقدّم في الشرط ^(٢)؛ من أن عليّة الوصف بعنوانه تقتضي الانحصار؛ إذ مع تعدّد العلّة لا يكون بعنوانه علّة، بل بعنوان جامع، وهو خلاف الظاهر.

لا يقال: هذا إذا علم العلّة، وإلا فلا.

لأننا نقول: يمكن أن يقال - بعد إحراز أن الأصل في القيد أن يكون

(١) كفاية الأصول: ١١/٢٠٦.

(٢) راجع التعليقة: ٢٥٣، ٢٥٧.

احترازياً :- إن معنى قيدية شيء لموضوع الحكم حقيقة، أن ذات الموضوع غير قابلة لتعلق الحكم بها إلا بعد اتصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم قابلية القابل، وهو معنى الشرط حقيقة، وحيث إن الظاهر دخله بعنوانه الخاص، وإن المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب، لا بما هو شخص من الوجوب، فلا محالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخیل في موضوعية الموضوع لسنخ الحكم.

ومنه ظهر ما في الإيراد الآتي، فإنه ليس الانتفاء عند الانتفاء لقريضة خاصة، بل لعين ما مر في الشرط^(١) : من أن إناطة الحكم بشيء بعنوانه - وصفاً كان أو غيره - تقتضي الانحصار.

نعم، الكلام في البرهان على اقتضاء تعدد العلة للجامع، إلا أنه مسلم بين أهل التحقيق، وإن كان خلاف ما يقتضيه النظر الدقيق.

٢٧٤- قوله [قدس سره]: (كما أنه لا يلزم في حمل المطلق... الخ)^(٢).

ظاهره أن المقيد هو الوجوب في القضية، لا مطلق الوجوب، مع أن مقتضى حمل المطلق على المقيد عدم وجوب المطلق مطلقاً، فليس مفاد المطلق - بعد الحمل - مثل ما إذا ورد المقيد بلا ورود المطلق، فإن وجوب المقيد شخصاً - بناء على عدم المفهوم - لا ينافي وجوب المطلق بوجوب آخر بدليل آخر.

فالفارق: أن المعارضة بين المطلق والمقيد ليس من ناحية مجرد التقييد، بل بلحاظ استفادة وحدة التكليف من الخارج - سواء كان الإطلاق بنحو العموم البدلي أو العموم الشمولي - فإن الغرض من الوحدة كون المولى بصدده سنخ

(١) التعليقة: ٢٥٧.

(٢) كفاية الأصول: ١٩/٢٠٦.

حكم واحد، سواء انحلّ إلى أشخاص متعدّدة لأشخاص^(١) موضوع واحد سنخاً، أو لا كما في العموم البدلي، بل يجري في الوضعيات - أيضاً - كما إذا علم أنه بصدد إنفاذ سبب واحد سنخاً، فالتعارض عرضي بناء على عدم المفهوم، وذاتي 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 ذاتياً، وأما أرجحية ظهور المقيد في التقييد من ظهور المطلق في الإطلاق، فلا ربط لها بظهور المقيد في تقييد سنخ الحكم.

٢٧٥ - قوله [قدّس سرّه]: (أن لا يكون وارداً مورد الغالب... الخ)^(٢).

ملازمة القيد غالباً لا توجب صرف ظهوره في التقييد، ولعلّه أشار (رحمه الله) إليه بقوله: (فافهم).

ويمكن أن يكون إشارة إلى أن مجرد دلالة القيد على الخصوصية والدخل لا يقتضي المفهوم ما لم يفهم منه الانحصار، كما نبّه عليه آنفاً^(٣)، وقد نبّهنا أيضاً على ما يتعلّق به^(٤).

وأما توهم: أنّ الغلبة توجب انصراف المطلق إلى الغالب، فالتقييد به كالتقييد بالوصف المساوي الذي لا مفهوم له، فمندفع:

أولاً - بأن الغلبة الخارجية لا توجب الانصراف.

وثانياً - بأن الانصراف لا يجعله كالوصف المساوي؛ لا مكان ثبوت

(١) (لأشخاص) كذا، ولعلها: لموضوع.

(٢) كفاية الأصول: ٧/٢٠٧.

(٣) الكفاية: ٢٠٦.

(٤) كما في التعليقة: ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٧٣.

الموصوف في الفرد النادر هنا.

وثالثاً - أن الالتزام بالانصراف يخالف لما عليه المشهور في الوارد مورد الغالب؛ حيث لا يقيدون به المطلق كما في مورد الآية^(١).

٢٧٦ - قوله [قدس سره]: (استفادة العلية المنحصرة منه... الخ)^(٢).

مع كونه علة مستقلة، لا مجرد الاستقلال في العلية؛ لأنه لا ينافي قيام غيره مقامه، ولا مجرد انحصار العلة فيه؛ لأنه لا ينافي دخالة الموضوع، كما في مفهوم الشرط مثلاً.

٢٧٧ - قوله [قدس سره]: (فيجري فيما كان الوصف مساوياً... الخ)^(٣).

بل لا يجري 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 والأخص نقول به؛ لثبوت الموضوع مع عدم الوصف في أحدهما، وعلية الوصف ولو مع عدم الموصوف في الآخر، فافهم، وتدبر.

٢٧٨ - قوله [قدس سره]: (معللاً بعدم الموضوع... الخ)^(٤).

التعليل به بلحاظ الاقتضاء من حيث المفهوم، ولا تفصيل من المعلن^(٥) من هذه الجهة، كما أن تصحيحه باستقلال الوصف في العلية، وإن كان مورده

(١) وهي قوله تعالى: ﴿وَرَبَّانِيكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ النساء ٤: ٢٣.

(٢) كفاية الأصول: ١٤/٢٠٧.

(٣) كفاية الأصول: ١٥/٢٠٧.

(٤) كفاية الأصول: ١٨/٢٠٧.

(٥) وهو الشيخ الأعظم - رحمه الله - على ما نُسب إليه في التقارير - مطارح الأنظار: ١٨٢ - عند قوله: (ثم إن الوصف قد يكون مساوياً... الخ).

الأخص من وجه على الوجه المذكور، إلا أنه ليس في عبارته ما يوجب اختصاصه به، فراجع التقريرات^(١).

٢٧٩- قوله [قدس سره]: (والتحقيق: أنه إذا كانت الغاية... الخ)^(٢).

قد مر سابقاً^(٣): أن الثابت في مقام الإيجاب - مثلاً - طبيعة الوجوب، وإن تشخصت بالوجود ولوازمه، وانتفاء الطبيعة في ضمن فرد لا يقتضي بوجه انتفاءها مطلقاً، كما أن إثباتها لموضوع أو لموصوف بوصف لا يقتضي انتفاءها عند انتفاء الموضوع أو الوصف؛ لإمكان ثبوتها لموضوع آخر أو بوصف آخر، فلا بد من استناد انتفائها مطلقاً إلى خصوصية أخرى كالعلية المنحصرة، كما في مفهوم الشرط بالتقريب المتقدم، فإن علة الوجوب - بما هو وجوب، لا بما هو متشخص بالوجود ولوازمه - إذا انحصرت في شيء فلا محالة لا يعقل ثبوت الوجوب - بما هو وجوب - لشيء آخر، وكالغاية هنا، فإن طبيعة الوجوب إذا كانت محدودة بعدد، فلا محالة تنتهي عند حصول الحد والغاية، وإلا لم تكن الغاية غاية للوجوب بما هو وجوب، بل بما هو شخص من الوجوب.

ومنه تبين: الفرق بين كون الحد حداً للوجوب وكونه حداً للواجب، فإن كونه حداً للواجب لا يوجب إلا كون الموضوع شيئاً خاصاً، فلا يزيد على الوصف.

٢٨٠- قوله [قدس سره]: (والأظهر خروجها لكونها من

حدوده... الخ)^(٤).

مبدأ الشيء ومنتهاه: تارة بمعنى أوله وآخره، وأخرى بمعنى ما يبتدئ

(١) مطارح الأنظار: ١٨٢.

(٢) كفاية الأصول: ٦/٢٠٨.

(٣) في التعليقة: ١٢٧ عند قوله: (فالتحقيق حينئذ تعلق...)، وفي التعليقة: ١٣٠.

(٤) كفاية الأصول: ٨/٢٠٩.

من عنده وما ينتهي عنده الشيء، ودخول الأولين كخروج الآخرين من الشيء واضح.

والكلام في أن مدخول (حتى) و (إلى) هو المنتهى بالمعنى الأول أو الثاني، وكون الحد المصطلح خارجاً عن حقيقة الشيء لا يقتضي أن يكون مدخولها حدّاً اصطلاحياً.

نعم أكثر الموارد - ولعله الأظهر - كون مدخولها ما ينتهي عنده الشيء دون آخره.

٢٨١ - قوله [قدس سره]: (يكون^(١)) المراد من مثله انه لا يكون... الخ^(٢).

الظاهر من هذا التركيب وأمثاله إثبات صلاتية الهيئة الواقعية المقرونة بالطهارة، لا إثبات صلاتية الطهارة أو صلاتية كل مقرون بالطهارة، فهو نظير: (لا علم إلا بالعمل)، فإن مفاده إثبات أن العلم المقرون بالعمل هو العلم حقيقة، لا أن العمل علم، أو كل مقرون به علم، فلا نقض بمجرد وجود الطهارة مع فقد غيرها، ولا حاجة إلى دعوى إرادة نفي إمكان المستثنى منه بدون المستثنى، فلا يفيد إلا إمكانه معه، لا ثبوته فعلاً - كما في هامش الكتاب^(٣) من شيخنا العلامة (قدس سره) - فإنه إن لوحظ اقتران الهيئة التركيبية الواقعية بالطهارة، فهي صلاة فعلاً لا إمكاناً، وإن لوحظ نفس الطهارة أو كل مقرون بها، فهي ليست بصلاة إمكاناً.

(١) في (ط): (يكون)، وهي موافقة لنسخة الكفاية طبع مؤسستنا، لكن الصحيح هو ما أثبتناه في المتن، وهو الموافق للأصل ولنسختي الكفاية: حاشية المشكيني (رحمه الله) وحقائق الأصول.

(٢) كفاية الأصول: ١/٢١٠.

(٣) الكفاية: ٢١٠ هامش: ١.

٢٨٢ - قوله [قدّس سرّه]: (بأنّ المراد من الإله واجب الوجود^(١)... الخ)^(٢).

كما أنّ نفس هذه الملازمة تثبت الفعلية لو قدر الخبر ممكناً؛ إذ ما لا يمتنع أن يكون فرداً للواجب بالذات يجب وجوده حيث لا جهة امتناعية، فلا يقاس بغيره؛ حيث لا يلزم الإمكان^(٣) فعلية الوجود، بل يجتمع مع عدمه لعدم العلة، بل مع امتناعه فعلاً؛ للامتناع الوقوعي المجامع مع الإمكان الذاتي. وأما ما يقال: من أنّ الإله بمعنى الخالق، وأنه - تعالى - حيث إنّ الخالق لما عداه دون غيره فعلاً، يلزم أن لا يكون لغيره الخالقية إمكاناً أيضاً؛ لأنّ المخلوق لا يمكن أن يكون خالقاً.

فغير وجيه، فإنّ الكلام هنا في أنّ نفي الفعلية يلزم نفي الإمكان أم لا، وأمّا نفي الإمكان من جهة التضاد بين الخالقية والمخلوقية، وأنه - تعالى - إذا كان خالقاً فغيره مخلوق له، والمخلوق لا يمكن أن يكون خالقاً، فهو أجنبي عما نحن فيه، فإنّ العبارة مركبة من عقد سلبي، وهو نفي الخالقية عن غيره - تعالى - ومن عقد إيجابي، وهو إثبات الخالقية له - تعالى -.

وأما إثبات مخلوقية غيره - تعالى - فهو خارج عن العبارة، وعليه فنفي الخالقية فعلاً لا يكون دليلاً على نفيها إمكاناً؛ إذ المفروض أنها لم تكن فكانت، فلتكن في غيره - تعالى - كذلك.

نعم الخالقية بمعنى المبدئية الذاتية الراجعة إلى تخصّص المعلول في مرتبة ذات علته، فنفي الفعلية يستلزم نفي الإمكان؛ لأنّ الذات الواحدة - بها هي -

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسّتنا -: من الإله هو واجب الوجود....

(٢) كفاية الأصول: ١٣/٢١٠.

(٣) في الأصل: ... لا يلزم الإمكان مع فعلية الوجود.

إذا لم تكن بالفعل كذلك، فيمتنع أن تنقلب عما هي عليه.
هذا والظاهر أن المراد من (الإله) هو المعبود من (الله) بمعنى (عبد)، فهو بمعنى المصدر المبني للمفصول، وأن التوحيد المراد ليس التوحيد في وجوب الوجود، ولا في الصانعية والخالقية، بل في المعبودية في قبال المشركين في العبادة، فإن مشركي العرب كانوا عبدة الأصنام، لا أنهم كانوا يعتقدون وجوب وجودها أو خالقيتها.

وعليه فنقول: إذا أريد المعبودية^(١) - التي هي من الصفات الفعلية المضايقة للعابدية - فنفي الفعلية لا يستلزم نفي الإمكان، كما عرفت في الخالقية، فكما لم تكن فيه - تعالى - فكانت، فليكن في غيره - تعالى - كذلك، وتقييد المعبود بكونه حقاً لا يفيد؛ إذ مع عدم العبادة ليس هناك معبود بالحق حقيقة لتقومه من حيث التضايق بالعابدية، فكما أن نفي الفعلية فيه - تعالى - لا يكشف عن عدم الإمكان، فكذلك في غيره - تعالى -.

مركز تحقيق علوم إسلامي

نعم، الإله بمعنى المستحق للعبادة - وإن لم يعبد بالفعل - راجع إلى الصفات الذاتية الراجعة إلى نفس الذات، فإن استحقاق العبادة من أجل المبدئية والفياضية، فيستحق العلة انقياد المعلول لها وتخضعه لها، فنفي فعلية هذا المعنى في غيره - تعالى - لعدم كونه بذاته مبدأ مقتضياً لذلك، ويستحيل أن ينقلب عما هو عليه.

(١) لا يخفى أنه ليس الغرض من أن المعبودية من الصفات الفعلية أنها كخالقية من الصفات المنتزعة عن مقام فعله الإطلاقي، كعلمه الفعلي ومشيئته الفعلية، بل الفعلية في قبال الإمكان؛ أي من الصفات المنسوبة إليه بالفعل، وإن كان المبدأ قائماً بالعابد، وتصحيح انتزاع عنوانين متضايين من الطرفين، كقيام العلم بالعالم المصحح لانتزاع وصفين متضايين باعتبار صدق المعلوم على المعلوم الخارجي بالعرض. منه غفي عنه.

٢٨٣ - قوله [قدّس سرّه]: (نعم لو كانت الدلالة في طرفه... الخ) (١).

لا يخفى أن الإخراج إنّما يستفاد من أداة الاستثناء، وأنّ الهيئة التركيبية هنا لا تفيد زيادة على مفرداتها، إلّا أنّ الإخراج ليس عين معنى سلّب المجيء عن زيد - مثلاً - بل لازمه ذلك، كما أنّ عدم الوجوب بعدم المجيء لازم العلية المنحصرة، لا عين معناها؛ إذ العلية هي المدخلية، ولازم 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 مفهوماً عند القوم منطوق على القول به - غفلة بيّنة.

٢٨٤ - قوله [قدّس سرّه]: (والتحقيق: أنه لا يفيد إلا في ما اقتضاه

المقام... الخ) (٢).

يمكن تقريب إفادته للحصر: بأنّ المعروف بين أهل الميزان - ولعلّه كذلك عند غيرهم أيضاً - أنّ الاعتبار في طرف الموضوع هو الذات، وفي طرف المحمول هو المفهوم، حتى في الأوصاف العنوانية المجعلّة موضوعات في القضايا، فالقائم - مثلاً - وإن كان مفهوماً كلياً - لم يؤخذ فيه ما يوجب اختصاصه بشخص خاصّ - إلّا أنّ جعله موضوع القضية حقيقة، لا بعنوان تقديم الخبر، فاعتباره موضوعاً باعتباره ذاتاً، فهو - بما هو - ذات واحدة، لا يعقل أن تعرضه خصوصيات متباينة كخصوصية الزيدية، والعمرية، والبكرية، بل لا يكون الواحد إلّا معروضاً لخصوصية واحدة، فاعتبار المعنى الكلي ذاتاً بجعله موضوعاً، وفرض المحمول أمراً غير قابل للسعة والشمول هو المقتضي للحصر دائماً، لا تقديم الخبر، ولا تعريف المسند إليه بمعنى إدخال اللام عليه، فتأمل.

(١) كفاية الأصول: ٣/٢١١.

(٢) كفاية الأصول: ٢/٢١٢.

المقصد الرابع: في العام والخاص

٢٨٥ - قوله [قدس سره]، (فإنها تعاريف لفظية... الخ)^(١).
قد مرّ في مبحث مقدّمة الواجب تفصيل القول في عدم مساوقة التعريف اللفظي لما يقع في جواب (ما) الشارحة، فراجع ما هناك^(٢).

٢٨٦ - قوله [قدس سره]: (باختلاف كيفية تعلّق الأحكام به... الخ)^(٣).

أي 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 الكذائي محفوظ، وإن ورد عليه اعتبارات مختلفة:

فقد يرتّب الحكم عليه بلحاظ تلك الكثرة الذاتية، كما في الكلّ الأفرادي، فجهة الوحدة، وإن كانت محفوظة، فهي ملغاة بحسب الاعتبار في مقام الموضوعية للحكم.

وقد يرتّب الحكم عليه بلحاظ تلك الوحدة، كما في الكلّ المجموعي، فالكثرة وإن كانت محفوظة، كيف؟! والمفهوم متقوم بها - لكنها ملغاة في مرحلة

(١) كفاية الأصول: ٤/٢١٥.

(٢) التعليقة: ١٨.

(٣) كفاية الأصول: ٢/٢١٦.

موضوعية المعنى للحكم واحد حقيقي، كيف؟! ويستحيل تعلق حكم وحداني بالحقيقة بموضوعات متعددة.

وفي الشق الأول، وإن كان الإنشاء واحداً إلا أنه حيث كان بداعي جعل الداعي بالإضافة إلى كل فرد من أفراد العام، فهو مع وحدته مصداق للبعث الجدي بالإضافة إلى كل فرد فرد.

وأما مع قطع النظر عن الموضوعية للحكم، فلا معنى للأصالة والتبعية، فإن نسبة الوحدة من جهة والكثرة من جهة إلى المعنى على حد سواء، ليس إحداها أصلاً بالإضافة إلى الأخرى.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الاستيعاب والبدلية، فإن وحدة المفهوم والكثرة بالذات المقومتين للعام محفوظتان، غاية الأمر أن الكثرة ملحوظة بنحو الشمول والاستيعاب؛ بحيث يكون الكثير بمثابة: إما موضوعاً للحكم، أو جزء موضوع الحكم، أو بنحو يكون كل واحد من الكثرات على البديل موضوعاً للحكم، وإلا فالعام المتقوم بوحدة مفهومية، وكثرة ذاتية أمر جامع بين أنحاء العموم.

٢٨٧ - قوله [قدس سره]: (لعدم صلاحيتها بمفهومها

للانطباق... الخ)^(١).

فإن قلت: استغراق العشرة بلحاظ الواحد، فإن كل مرتبة من مراتب الأعداد مؤلفة من الآحاد، والواحد ينطبق على كل واحد، فالعشرة توجب استغراق الواحد إلى هذا الحد، وعدم انطباق العشرة - بما هي - على الواحد غير ضائر؛ لأن مفهوم (كل عالم) لا ينطبق على كل عالم، بل مدخول الأداة بلحاظ السعة المستفادة منها، فاللازم انطباق ذات ما له الاستغراق والشمول، لا بما هو مستغرق، وإلا فليس له إلا مطابق واحد.

(١) كفاية الأصول: ١٠/٢١٦.

قلت: الفرق أن مراتب الأعداد وإن تألفت من الآحاد، إلا أن الواحد ليس مادة لفظ العشرة؛ كي يكون له الشمول، بل العشرة له مفهوم يبين سائر المفاهيم من مراتب الأعداد حتى مفهوم الواحد. بخلاف (الرجل) الواقع بعد (كل)، فإنه صالح للانطباق على كل رجل في حد ذاته، وبواسطة الأداة صار ذا شمول واستغراق؛ بحيث لا يشذ عنه فرد، ولعله - قدس سره - أشار إلى ما ذكر بقوله: (فافهم)^(١).

٢٨٨ - قوله [قدس سره]: (ربما عدّ من الألفاظ الدالة على العموم... الخ)^(٢).

بيانه: أن الدالّ على العموم؛ إما أن يكون أداة مثل (كل)، أو وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، أو كونه محليّ باللام جمعاً كان أو مفرداً. أما لفظة (كل) وشبهها فربما يقال: إن سعتها وشمولها حيث إنه تابع لسعة المدخول وضيقه - إن مطلقاً فمطلقاً، وإن مقيداً فمقيداً^(٣) - فلا بدّ من أن يحرز إطلاق مدخولها بمقدمات الحكمة، فإن المفروض أن لفظة (كل) بمعناها لا اقتضاء بالإضافة إلى إطلاق مدخوله وتقييده، وإلاّ لزم الخلف من تبعية سعتها لسعة المدخول وضيقه، أو لزوم التجوّز فيها إن كان مدخولها مقيداً.

والجواب عنه: أن الخصوصيات اللاحقة لمدخولها؛ تارة تكون مفردة له، وأخرى تكون من أحوال الفرد، فإن كانت مفردة له فلفظة (الكل) تدلّ على السعة من جهة المفردات؛ لأنّ العموم بلحاظ الأفراد، كما أنه إذا كانت من أحوال الفرد، فسعة لفظة (كل) أجنبية عنها، وإنما هو شأن الإطلاق المستفاد

(١) الكفاية: ٢١٦.

(٢) كفاية الأصول: ٥/٢١٧.

(٣) الأصح: (إن مطلقاً فمطلقاً، وإن مقيداً فمقيداً)، وقد تقدّم نظيره.

من مقدمات الحكمة.

ولو فرض إهمال الطبيعة من الجهتين والحیثیتین معاً لكان إيراد لفظة (كلّ) على المدخول لغواً، بل مُحالاً؛ لعدم معقولية الإهمال والسعة معاً، بل لا بدّ من الإهمال بمعنىّ والسعة بمعنىّ آخر، فالإهمال بمعنىّ اللاتعیّن في حدّ ذات المدخول، والسعة بمعنىّ التعیّن من حيث الشمول، ولا منافاة، فإنّ كلّ تعین لا یرد إلّا على اللامتعیّن، وإلّا فالتعیّنات متقابلة، لا یرد أحدها على الآخر؛ إذ المقابل لا یقبل المقابل، بل المطلق أيضاً كذلك، فإنّ الإطلاق والتقیید لا یردان إلّا على الماهية المهمة بذاتها، لا بما هي مهمة؛ لاستحالة انحفاظ إهمالها حال تعینها.

فالفرض من إحراز الإطلاق إنّ كان الإطلاق بلحاظ الأحوال، فهو أجنبي عن العموم الملحوظ بالنسبة إلى الأفراد، ولا ینافی العموم من حيث الأفراد مع الإهمال من حيث الأحوال، كما لا ینافی الإطلاق والتقیید من تلك الحیثیة.

وإن أريد بلحاظ المفردات، فشأن الأداة إفادة التوسعة من هذه الجهة، وإلّا كان لغواً أو مُحالاً، بل إحرازه بمقدمات الحكمة یغنی عن إيراد أداة العموم؛ إذ المفروض الإطلاق من كلّ خصوصية بشكّ في دخلها، فلا یبقى جهة إهمال وشكّ حتى ینفی بأداة العموم.

لا یقال: غاية ما یقتضيه الأداة أنّ مدخولها غیر مهمّل، وأنّ المتکلم لیس فی مقام الإهمال من حيث المفردات، أمّا أنّ المدخول طبیعة وسیعة أو حصّة وسیعة، فلا بدّ من مقدمات الحكمة الدالّة على إرادة طبیعة الغير المتحصّصة بحصّة منها.

لأننا نقول: تارة يكون الشك في وجود القيد وعدمه في الكلام؛ ليكون الطبيعة حصّة به، وأخرى في إرادة الحصّة جداً وإن لم يذكر في الكلام قيداً، فإن كان الأول فبناء العقلاء في مثله على عدمه، كما في الشك 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 مراده بشخص كلامه، فتدبر جيداً، فإنه حقيق به.

وأما وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي فمجمل القول فيه: أن السلب كالإيجاب لا ينافي الإهمال كمنافاة التوسعة معه، والقضية حينئذ - سالبة كانت أو موجبة - في قوّة الجزئية، فلا بدّ في الاستفادة كون المدخول مطلقاً من إثبات مقدّمات الحكمة.

إلا أنه بعد إحراز كون الطبيعة مطلقة لا فرق بين الموجبة والسالبة؛ بتوهم أن انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها، وثبوتها بثبوت فرد ما، وذلك لما قدّمناه في أوائل النواهي^(١): أن الثبوت والنفي هنا غير متقابلين، بل لوحظت الطبيعة في طرف الثبوت مهمة، وفي طرف النفي مرسلة، ونقيض كل وجود عدمه البديل له، ولا يكون بديلاً له إلا إذا لوحظا بالإضافة إلى شيء واحد، فراجع ما قدّمناه.

ما الجمع المحلّى باللام، والفرد المحلّى باللام: فحيث لم يثبت دلالة اللام على الاستغراق، فلا دلالة لها على العموم إلا بمقدّمات الحكمة المقتضية للإطلاق.

وأما الفرق بينها بتوهم: أن الجمع المحلّى له الاستغراق في مراتب الجمع.

(١) وذلك في التعليقة: ١٤٩.

والمفرد له الاستغراق بلحاظ الواحد؛ نظير التشنية، فإن الاستغراق فيها بلحاظ مصاديق التشنية.

فمدفوع: بأن مفاد الجمع أمر وحداني، وهو متقوم بالاثنتين فما زاد، فهو متعين من هذه الحيثية، ومبهم من حيث الزيادة، فتارة: يتعلّق الغرض بالاستغراق من حيث مراتبه المتعيّنة بتعين الثلاثة والأربعة إلى آخر مراتب الأعداد، كما إذا قيل: أكرم كلّ جماعة جماعة.

وأخرى: يتعلّق الغرض بالاستغراق من حيث عدم وقوفه على حدّ في قبال الوقوف على حدّ خاصّ، كما إذا قيل: (أكرم كلّ الجماعة) في قبال بعضهم، نظير (أكرم كلّ العشرة) في 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 في الفرد يوجب الاقتصار على الواحد؛ لأنها المتيقّن من مفادها، ولأجل ما ذكر لا ترى فرقاً بين (أكرم كلّ عالم)، و (أكرم العلماء) - بناء على استفادة العموم - لأنّ الأول يقتضي الشمول بالإضافة إلى كلّ واحد، والثاني يقتضي الشمول بالإضافة إلى كلّ جماعة.

٢٨٩ - قوله [قدّس سرّه]: (استعماله^(١) في العموم قاعدة... الخ)^(٢).

أي من باب ضرب القاعدة وإتمام الحجّة؛ ليكون للمكلّف حجّة على الباقي عند ورود المخصّص؛ بتقريب:

أنّ الحجّة متقوّمة بالكشف النوعي عن الإرادة الجديّة، - لا بنفسها - فله أن يجعل الإنشاء بالإضافة إلى تمام أفراد العامّ بداعي إعطاء الحجّة، ويكون له

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسّستنا -: استعماله معه في العموم....

(٢) كفاية الأصول: ١٦/٢١٨.

من الأثر ما للإنشاء بداعي البعث الحقيقي؛ لكونه - باعتبار كاشفيته عن الإرادة الجدية وحجية الظهور عند العرف - حاملاً للعبد على الفعل، فإذا ورد كاشف أقوى سقط الأضعف عن الحجية بمقدار المراحة.

نعم، لو لم يكن إنشاءات الشارع متقومة بالإرادة التشريعية - كما بيناه في مبحث الطلب والإرادة - ^(١) فلا بد أن يكون الحجية بلحاظ كاشفية الإنشاء عن كونه بداعي البعث الجدّي والإنشاء الواحد المتعلق بموضوع متعدّد؛ حيث إنه بداعي البعث الحقيقي، فيكون منشأ لانتزاع البعث حقيقة بالإضافة إلى كلّ واحد.

وأما لو لم يكن بعثاً حقيقياً بالإضافة إلى بعض الأفراد، مع كونه متعلقاً به في مرحلة الإنشاء، فلازمه صدور الواحد عن داعيين بلا جهة جامعة تكون هو الداعي، والحجية وإن كانت جهة جامعة - لترتبها على الكاشف عن البعث لا على المنكشف - لكنه بعد ورود المخصّص وانكشف كون الداعي جعل القاعدة - لا جعل الداعي -، والباعث لا يترتب عليه الحجية ولا الباعثية:

أما عدم ترتب البعث فلأنه لم ينشأ هذا الواحد بداعي البعث، وأما عدم ترتب الحجية لأن ^(٢) الحجية متقومة بالكاشف عن البعث، وقد انكشف أنه لم ينشأ بداعي البعث في شيء من أفراد، ولا ينقلب الإنشاء بداعي من الدواعي؛ بحيث يكون قبل المخصّص حجة وقاعدة، وبعده بعثاً وتحريكاً.

مضافاً إلى أن الظاهر من الإنشاء كونه بداعي البعث، لا بداعي جعل القاعدة والحجة، فيدور الأمر بعد ورود المخصّص بين مخالفة أحد ظهورين: إما الظهور الاستعمالي برفع اليد عنه، مع حفظ ظهوره في كونه بداعي البعث

(١) وذلك في التعليقة: ١٥١ من الجزء الأول.

(٢) أي (فلأن...) بتقدير فاء رابطة لجواب (أما).

الجذّي بالإضافة إلى ما استعمل فيه، وهو الخصوص.
 وإما الظهور من حيث الداعي - وهو كون الإنشاء بداعي البعث - برفع
 اليد عنه، وحمل الإنشاء على كونه بداعي ضرب القاعدة وإعطاء الحجّة، ولا
 مرجّح لأحدهما على الآخر.
 ويمكن أن يقال: إنّ المخصّص المنفصل إما أن يرد قبل وقت الحاجة أو
 بعدها:

فإذا ورد قبلها: فالإنشاء وإن كان بداعي البعث جدّاً، إلّا أنّه بالإضافة
 إلى موضوعه الذي يحدّده ويعيّنه بكلامين منفصلين، فإنه لو علم أنّ عادة هذا
 المتكلّم إفادة مرامه المخصوصي بكلامين، لم يكن ظهور كلامه في العموم دليلاً على
 مرامه.

وإذا ورد بعدها: فالإنشاء بداعي البعث الجذّي بالإضافة إلى الجميع،
 غاية الأمر أنّ البعث المزبور منبثق في بعض أفراد العام عن المصالح الواقعية
 الأولى، وفي بعضها الآخر عن المصالح الثانوية؛ بحيث ينتهي أمدها بقيام
 المخصّص.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكرناه في الشقّ الأول لا يقتضي كاشفية الكلام
 عن المراد الجذّي نوعاً - كالمخصّص المتصل - ليرتبّ عليه سراية إجمال
 المخصّص المنفصل إلى العام كإجمال المتصل، بل مقتضاه عدم حجّية مثل هذا
 الكاشف النوعي من مثل هذا المتكلّم، إلّا إذا لم يردّ بعده كاشف أقوى - الذي
 هو حجّة أقوى - وحيث إنّ المجمل لا حجّية له إلّا بمقدار كشفه، ففي ما عداه
 لا مزاحم لحجّية ذلك الكاشف العمومي الذي لم يتعقّب كاشف حجّة.
 وأمّا في المتصل فلا ظهور، ولا كاشف عن المراد المستعمل فيه؛ ليكون
 كاشفاً عن المراد الجذّي حتى يتبع إلّا أن يزاحمه كاشف أقوى.

٢٩٠ - قوله [قدس سره]: (لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في

العموم... الخ)^(١).

يمكن أن يقال: إن معنى ظهور العام في العموم قالبية اللفظ للمعنى العام، وله مرتبتان:

إحدهما: الظهور الذاتي الوضعي، وهو كون اللفظ - بذاته وضعاً - قالباً للمعنى، وهذا الظهور محفوظ ولو مع القطع باستعماله في الخصوص؛ لصدق كون اللفظ بذاته قالباً للعموم، ولا ينسلخ عن هذا الشأن إلا بعد هجر المعنى الحقيقي.

وثانيتهما: الظهور الفعلي الاستعمالي، وهو كون اللفظ - بالاستعمال المساوق للفعلية - قالباً للمعنى، وهذا إنما يقطع به ما لم يكن هناك ما يصلح لكون اللفظ قالباً لغيره، ووجود المخصص قطعاً يصلح للكشف عن ذلك - ولو بقرينة مختفية - لا أنه يصلح لجعل اللفظ قالباً، فإنه شأن القرينة المتصلة. وفيه: أن مقتضى أصالة الحقيقة حمل المستعمل فيه على ما هو ظاهر فيه بذاته، وصلاحيه المخصص المنفصل ليست إلا عليته لإحداث احتمال الاستعمال في خلاف ما وضع له، وهو لا يكون حجة في قبال أصالة الحقيقة.

٢٩١ - قوله [قدس سره]: (لا يخفى أن دلالة على كل فرد... الخ)^(٢).

يمكن تقريب ما في التقريرات^(٣) بإرادة الدلالات التضمنية بالنسبة إلى أفراد العام، فإنها غير منوطة ولا مربوطة بغيرها. نعم تلك الدلالات بجملتها تابعة للدلالة المطابقة بالإضافة إلى العام - بما هو عام - وهذه التبعية لا تضر

(١) كفاية الأصول: ٣/٢١٩.

(٢) كفاية الأصول: ١/٢٢٠.

(٣) مطارح الأنظار: ١٩٢.

بالمقصود؛ لأنَّ المخصَّص - أولاً وبالذات - لا يزاحم إلَّا الدلالة التضمينية بالإضافة إلى الفرد الخارج بالتخصيص، فتسقط الدلالة المطابقة 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 إن المزاحم الأقوى كانت مزاحمته - أولاً وبالذات - للدلالة التضمينية، كانت الدلالة المطابقة تابعة لها في السقوط في مرحلة الكشف، لا في مرتبة الواقع، وحيث إنَّ المزاحم - أولاً وبالذات - لخصوص دلالة تضمينية من بين سائر الدلالات التضمنية، لم يكن لسائر الدلالات مزاحم ومانع عن ثبوتها، فيكشف عن ثبوت الدلالة المطابقة بالنسبة إلى ما يحوي هذه الدلالات الغير المزاحمة.

فالتبعية في مقام الثبوت للدلالة التضمينية بالإضافة إلى الدلالة المطابقة، لا تنافي انعكاس الأمر في مرحلة الإثبات من حيث السقوط وعدمه. فإن قلت: غاية ما ذكر عدم المانع من ثبوت الدلالات التضمنية الكاشفة عن الدلالة المطابقة ثبوتاً، والكلام في ثبوت المقتضي لها.

قلت: بعد القطع باستعمال العام في المعنى، فإذا جمع بين العام والمخصص الواردين من متكلم واحد - أو كالواحد - كشف عن استعماله في معنى لا مزاحم لمدلولاته التضمنية بهذا المقدار، فيكشف عن خصوص معنى من بين سائر المراتب المناسبة للموضوع له، والمدلولات المطابقة وإن كانت في العرض - ونسبة العام إلى كل واحد على السواء - إلَّا أنَّ المدلولات التضمنية في الطول، فلا يصحَّ أن يقال: كما لا مانع من ثبوت هذا المقدار من المدلولات التضمنية، كذلك من ثبوت أقل من ذلك، فإنَّ عدم المانع من البعض لا ينافي عدم المانع من الكل، فلا يعارضه، فتدبره، فإنَّه حقيق به.

٢٩٢ - قوله [قدّس سرّه]: (إلاّ أنه يوجب اختصاص حجّة

العام... الخ)^(١).

يمكن أن يقال: - بعد استقرار ظهور العام في العموم وعدم تعنونه بعنوان وجودي أو عديمي بورود المخصّص؛ لاستحالة انقلاب الواقع عما هو عليه - يدور أمر الجواز وعدمه مدار فعلية التكليف بالخاص عند الشك؛ كي يتحقّق التعارض الموجب لتقديم الخاصّ على العام؛ حيث لا معنى للحجّة 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 وأستاذنا العلامة - رفع الله مقامه - كما أوضحناه في محله، إلاّ أنّ الذي يقوى - في النظر القاصر - خلافه في الجملة؛ لما ذكرنا في محله^(٢)، ومرت الإشارة إليه غير مرّة؛ أنّ حقيقة البعث والزجر جعل ما يمكن أن يكون باعثاً وداعياً أو زاجراً وناهياً؛ بحيث لو انقاد له المأمور حصل البعث والانبعاث والزجر والانزجار الحقيقيان حتى لا ينافي دخل اختيار العبد في انبعائه وانزجاره بيعث المولى وزجره.

ومن الواضح: أنّ البعث والزجر قبل وصولهما إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول لا يمكن اتصافهما بحقيقة الباعثية والزاجرية وإن كان العبد في كمال الانقياد لمولاه.

ولا فرق - بحسب هذا الملاك - بين الحكم وموضوعه - مفهوماً ومصادقاً؛ 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 أنحاءه، والإرادة والكراهة

(١) كفاية الأصول: ١٧/٢٢٦.

(٢) كما في التعليقة: ٢٠.

الواقعتان وإن كانتا موجودتين في مرحلة النفس - وإن لم يعلم بهما المراد منه - إلاّ أنّهما ما لم تبلغا إليه لا توجبان بعثاً وزجراً، ولا تتصفان بالإرادة والكراهة التشريعتين، كما مرّ مراراً.

وعلى هذا المبنى يصحّ التمسك بالعام في المصداق المرّد؛ إذ انطباق عنوان العام معلوم، فيكون العام حجة فيه، وانطباق عنوان الخاص غير معلوم، فلا يكون المخصّص حجة فيه، والعبرة في المعارضة والتقديم بصورة فعلية مدلولي الدليلين، لا بمجرد صدور الإنشاءين المتناقضين، فمجرد ورود المخصّص لا يوجب اختصاص حجة العام بها عدا المعنون بعنوان الخاص، غاية الأمر أنّ حكم العام بالنسبة إلى العالم العادل الواقعي حكم واقعي، وبالإضافة إلى الفاسق الواقعي المشكوك فسقه حكم ظاهري، لا كالأحكام الظاهرية الأخرى؛ حيث لم يؤخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعي، بل بمعنى أنّه رتب حكم فعلي على موضوع محكوم بحكم مخالف واقعي.

والجواب عنه: بأنّ المخصّص كاشف نوعي عن عدم وجوب إكرام العالم الفاسق، ولازمه قصر حكم العام على بعض مدلوله، فهنا كاشفان نوعيان لا يرتبط حجة أحدهما بالآخر، وقصر حكم العام 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 أفراد، وحيث إنه أقوى فيكون حجة رافعة لحجة العام بالإضافة إلى بعض مدلوله.

وربما يتوهم التمسك بالعام في المشتبه؛ بتوهم إطلاقه الأحوال لمشكوك العدالة والفسق، ولا منافاة بين كون الفاسق الواقعي حكمه مخالفاً لحكم المشكوك^(١)، فإنّ الأول حكم واقعي، والثاني حكم ظاهري، فلا منافاة بينهما.

(١) العبارة ينقصها ذكر العدل الثاني، فتأملها هكذا: (...مخالف لحكم المشكوك أو موافق له).

وفيه: أن الإطلاق ليس جمعاً بين القيود؛ ليكون أثره ترتب الحكم على المشكوك - بما هو مشكوك - ليكون حكماً ظاهرياً أُخذ 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، والتعین اللابشرطي القسيمي مغاير للتعين بشرط شيء كما هو واضح.

٢٩٣ - قوله [قدس سره]: (والسرّ في ذلك أن الكلام الملقى من السيد... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أن العام ليس حكمه حكماً جهتياً من حيث عنوان العالم - مثلاً - فقط، بل حكم فعلي تامّ الحكيمية؛ بمعنى أن العالم - وإن كان معنوياً بأيّ عنوان - محكوم بوجوب الإكرام، فيكشف عن عدم المنافاة - (٢) لصفة من صفاته وعنوان من عناوينه - لحكمه.

وشأن المخصّص إثبات منافاة عنوان الخاص لحكم العام، والمخصّص اللفظي يمتاز عن اللَّبِّي بكشفه عن وجود المنافي بين أفراد العام أيضاً؛ إذ لولاه ولولا الابتلاء به، كان قيام المولى مقام البيان - لفظاً - لغواً.

بخلاف اللَّبِّي، فإنه ليس له هذا الشأن، كما هو غني عن مزيد بيان، إلا أن مجرد عدم كشف المخصّص اللَّبِّي عن وجود المنافي بين أفراد العام لا يصحّ التمسك بالعام؛ إذ المانع - وهو مجرد التردد بين الدخول والخروج، مع عدم دلالة العام على دخول المشتبه - مشترك بين العام المخصّص بالمخصّص اللفظي واللَّبِّي، وبمجرد عدم قيام المولى مقام بيان المنافاة ووجود المنافي، لا يجدي شيئاً؛

→ والأقرب في تصحيحها جعل كلمة (في) بدلاً من كلمة (بين).

(١) كفاية الأصول: ٩/٢٢٢.

لصحة اكتفائه في إثبات المنافاة بالمخصّص اللّبي، وفي عدم صحة الاستدلال بالعام بثبوت التردّد المانع عن الاستدلال.

وتوهم: أنه لا تردّد؛ حيث لا عنوان في حكم العقل، بل الخصوصية علّة للخروج. - لا عنوان للخارج - والخارج هي الأشخاص، فمرجع الشكّ إلى الشكّ في خروج هذا الفرد؛ للشكّ في العلّة المخرجة لسائر الأفراد.

مدفوع: بأنّ الحيثيّة التعليلية في الأحكام العقلية حيثيّة تقييدية وعنوان لموضوعاتها، كما مرّ الوجه فيه في مبحث مقدّمة الواجب^(١).

ويمكن أن يقال: كما أنّ العام يدلّ على عدم المنافاة، كذلك على عدم المنافي في أفرادها، والمخصّص اللفظي يدلّ على وجود المنافي، كما يدلّ على المنافاة، وحيث يقدّم على العام، فلا يكون حجة في المشتبه، بخلاف المخصّص اللّبي، فإنّه يدلّ على المنافاة فقط، فلا مزاحم للعام في دلالته على عدم المنافي.

لا يقال: دلالة العام على عدم المنافي متقوّمه بدلالته على عدم المنافاة، فإذا اختلّت دلالته على عدم المنافاة بورود المخصّص اللّبي، فقد اختلّت دلالته على عدم المنافي.

لأننا نقول: دلالة العام على عدم المنافي وإن كانت ملازمة لدلالته على عدم المنافاة، لكن عدم الدلالة على عدم المنافاة لا يلازم عدم الدلالة على عدم المنافي؛ لأنّ المنافي لفعلية حكم العام وجود المنافي في أفرادها، لا ثبوت المنافاة فقط لعنوان من عناوينه لحكمه مع عدم المنافي، كما أنّ الدلالة على المنافاة غير ملازمة للدلالة على المنافي، فلا يسقط العام في دلالته إلّا بمقدار المزاحمة، فتدبرّ.

(١) وذلك في التعليقة: ٦٥.

٢٩٤ - قوله [قدس سره]: (لما كان غير معنون بعنوان خاص... الخ) (١).

لما أشرنا إليه سابقاً: أن الواقع لا ينقلب عما هو عليه، فما هو الموضوع للحكم العام - بحسب الظهور المنعقد له - يستحيل أن ينقلب عما هو عليه بسبب ورود كاشف أقوى، بل يسقط عن الحجية في المقدار المزاحم.

لا يقال: يكشف المخصص عن أن الموضوع الحقيقي للحكم ما عدا الخاص، لا أنه يوجب انقلاب الظهور ليقال: إنه محال.

لأننا نقول: ليس للموضوعية للبعث الحقيقي - الموجود بوجود منشأ انتزاعه - مقام إلا مقام تعلق البعث الإنشائي بشيء، وجعل الداعي إلى غير ما تعلق به البعث الإنشائي محال؛ لأنه مصداق جعل الداعي، والمفروض تعلقه بهذا العنوان، فصيرورته داعياً إلى غير ما تعلق به خلف محال، فليس شأن المخصص إلا إخراج بعض أفراد العام، وقصر الحكم على باقي الأفراد من دون أن يجعل الباقي معنوياً بعنوان وجودي أو عدمي.

ويشهد له - مضافاً إلى البرهان - أن المخصص إذا كان مثل (لا تكرم زيدا العالم) لا يوجب إلا قصر الحكم على ما عداه، لا على المعنون بعنوان (ما عدا زيدا) أو شبهه.

وربما يدعى: لزوم التنويع لمكان تباين الحكمين المقتضي لتباين الموضوعين، وأن قسم الشيء لا يغيره في حكمه، إلا بأخذه معنوياً بعنوان وجودي أو عدمي؛ حتى يكون الباقي تحت العام قسماً للخارج المغاير له في الحكم، وأن المناقضة أو المضادة بين العام والخاص، لا ترتفع إلا بذلك، وأنه لولا

ذلك لم يكن وجه للمنع عن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.
ويندفع الأول - بأن تباين الموضوعين بذاتها كافٍ في تباين الحكمين، كما
عرفت في إخراج (زيد) عن حكم العام، فلا حاجة إلى تباينها عنواناً؛ فضلاً عن
كون العنوانين متقابلين.

ويندفع الثاني - بما قدّمناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي^(١)، وفي أول
مسألة النهي عن العبادة^(٢)؛ من إمكان اشتغال ذات المطلق على مصلحة مقتضية
للأمر بها، واشتغالها - بما هي متقيدة بقيد ومتخصصة 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 فعلاً، كما أن
إكرام ما عدا الفاسق - بسبب وجود المقتضي وعدم المانع - يكون واجباً فعلياً،
لا أن إكرام العالم الغير الفاسق - بما هو - مقتضى للأمر به؛ حتى يكون بما هو
كذلك واجباً؛ ليكون موضوعاً لحكمين متقابلين وقسيمين.

ويندفع الثالث - بأن تباين الموضوعين بذاتها يكفي في رفع المناقضة
والمضادة، ولا حاجة فيه إلى التباين بالعنوان.

ويندفع الرابع - بما مرّ في الحاشية المتقدمة: من أن مجرد التردد بين
الداخل والخارج كافٍ في المنع عن التمسك بالعام، فتدبر جيداً.
٢٩٥ - قوله [قدّس سرّه]: (إلا أن أصالة عدم تحقق
الانتساب... الخ)^(٣).

(١) كما في أواخر التعليقة: ١٨٢ من هذا الجزء.

(٢) وذلك في التعليقة: ٢١٦ من هذا الجزء.

(٣) كفاية الأصول: ١٥/٢٢٣.

فإن قلت: الحاجة إلى الأصل إنما هو للفراغ عن حكم الخاص، لا للإدخال تحت العموم؛ لصدق عنوان العام بلا حاجة إلى الأصل، وعنوان الخاص لا ينتفي بالأصل المذكور؛ إذ الانتساب وكون المرأة من قريش لا يكون موضوعاً بوجوده المحمولي، بل بوجوده الرابط، فنفي كونه المحمولي ليس نفياً لعنوان الخاص؛ حتى ينفي به حكمه، بل ملازم له؛ بداهة عدم إمكان الكون الرابط مع نفي الكون المحمولي عقلاً، فالأصل بالنسبة إلى عنوان الخاص مثبت.

قلت: ليس الغرض من الأصل - هنا وفي أمثاله - نفي عنوان الخاص به بدءاً، بل إحراز عنوان مضادّ لعنوان الخاص من العناوين الداخلة تحت العموم، فينفي حكم الخاص بمضادة هذا العنوان المحرّز المحكوم بخلاف حكمه، فما هو المترتب على الأصل - بلا واسطة شيء - هو حكم العام الثابت له بأيّ عنوان غير العنوان الخارج، وثبت هذا الحكم لهذا الموضوع المضادّ للعنوان الخارج يوجب نفي ضده، وهو حكم الخاص.

لا يقال: يمكن نفي عنوان الخاص - أيضاً - فإن نقيض الوجود الرابط عدمه، لا عدم الرابط، والوجود الرابط مسبوق بعدمه وإن لم يكن مسبوقاً بعدم الرابط.

لأننا نقول: حيث إنّ اللازم نفي عنوان الخاص عن المرأة حتى ينفي حكمه عنها، فاللازم أن يصدق عليها أنها ليست بقرشية - مثلاً - وإلاّ فعدم وجود المرأة القرشية لا يجدي في حكم هذه المرأة نفياً وإثباتاً.

لا يقال: فكذا عدم الانتساب، فإن ذات القيد وإن كان قابلاً للاستصحاب، إلاّ أن التقيد به لا وجداني ولا تعبدّي؛ إذ التقيد به ليس على وفق الأصل.

لأننا نقول: التقيد - بمعنى ارتباط العدم به - غير لازم، وبمعنى عدم الانتساب لها بنفسه متيقن، فيستصحب، وإضافة عدم الانتساب إلى المرأة الموجودة لازمة في ظرف ترتب الحكم، وهو ظرف التعبد الاستصحابي، لا ظرف اليقين؛ حتى ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين، فتدبره، فإنه حقيق به.

نعم، التحقيق: أن ما أفاده (قدس سره) من كفاية إحراز العنوان الباقي تحت العام في إثبات حكمه لا يخلو عن محذور؛ لأن العناوين الباقية ليست دخيلة في موضوع الحكم العمومي بوجه من الوجوه، فلا معنى للتعبد بأحدها ليكون تعبدًا بالحكم العمومي؛ حتى يُنفى حكم الخاص بالمضادة.

ويمكن نفي حكم الخاص من وجه آخر: وهو أن العام - كما مر سابقاً - يدل بالمطابقة على وجوب إكرام العلماء، وبالالتزام على عدم منافاة عنوان من عناوينه لحكمه، فهو بالالتزام ينفي كل حكم مبين للحكم العام عن كل عنوان يفرض فيه، ومن العناوين المبينة للعنوان الخارج المبينة له في الحكم، عنوان أحرز بالأصل المحكوم بنقيض حكم الخاص التزاماً، فينفى به حكم الخاص من باب المناقضة، لا من باب المضادة، وينحو الالتزام، لا بالمطابقة، فافهم جيداً.

٢٩٦ - قوله [قدس سره]: (وأما صحة الصوم في السفر

بنذره... الخ)^(١).

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

الذاتي، أو ملازمة النذر لعنوان راجح، أو كفاية الرجحان بعد النذر؛ لأنّ اللازم رجحانه حال العمل؛ حتّى يكون الوفاء مقدوراً، على إشكال في الأخير إذا أُريد وجوب الوفاء المرتب على النذر من الرجحان الطارئ.

وإن كان هو الإشكال المتقدّم في حرمة العبادة ذاتاً، فلا يحصى عنه إلاّ بما يؤول إليه الجواب الأوّل.

بيان الإشكال: أنّ المنذور: إن كان نفس العمل فلازمه الوفاء بمجرد العمل بلا قرينة، وهو فاسد، وإن كان العمل القربي فتصححه بالرجحان الآتي من قبل النذر - لملازمة النذر خارجاً لعنوان راجح - غير صحيح؛ إذ الالتزام الجدّي بالراجح من قبل تعلّق الالتزام به - ولو في ظرف العمل - محال؛ لتقدّم الشيء على نفسه.

وبيان الدفع: ما تقدّم نظيره في مسألة النهي عن العبادة: من كون المتعلّق عبادة ذاتية، وإنما لم يؤمر بها؛ إما لما نفع عن نفس الأمر، بحيث يرتفع بإقدام الناذر، أو لمفسدة في المنذور ترتفع بمجرد تعلّق النذر الخارجي، فالمنذور عمل عبادي بنفسه كالتعظيم، فإنه بذاته إجلال للمولى، وحسن في نفسه، وإن كان مبعوضاً له أحياناً بالعرض، وعند ارتفاع المبعوضة يترتب على فعله القرب ولو لم يؤمر به، كما هو شأن العبادة الذاتية.

ومما ذكرنا: ظهر أن تسليم حرمة الصوم والإحرام ذاتاً - لا تشريعاً - لا ينافي العبادية ذاتاً، ولزوم تعلّق النذر بالراجح فعلاً وجوباً أو ندباً لا دليل عليه، بل اللازم أن يكون العمل قابلاً، لأن يكون لله، وهو بذاته قابل، ووجوب الوفاء - بعد تعلّق النذر به خارجاً - 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^(١) والمقارنة الوجودية.

قلت: المصلحة الملازمة للنذر - المقتضية للرجحان الملازم والعنوان الراجح - ليس لها علة سوى النذر، والمعلول بلا علة مُحال، والملازمة لا تكون إلا بعلة ومعلولية، أو المعلولية لثالث، وحيث لا علة غير النذر، فهو العلة، والعلة متقدمة طبعاً على معلولها، فكيف تتأخّر عنه طبعاً 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 - متأخراً عنه طبعاً، فتدبر جيداً.

٢٩٧ - قوله [قدس سره]: (فلا مجال لغير واحد ممّا استدلّ

به... الخ)^(٢).

كلاستدلال بعدم الظنّ فعلاً قبل الفحص، فإنّه مبنيّ على اعتبار الظهور من باب الظنّ الفعلي، مع أنّه من باب الظنّ النوعي، فإنّه شأن الظهور بما هو ظهور، مع أنّه ربما لا يظنّ فعلاً بإرادة العموم بعد الفحص أيضاً. وكلاستدلال بأنّ أصالة الظهور حجة 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 حجة مطلقاً - كما

(١) في الأصل: (الطبيعيين).

(٢) كفاية الأصول: ١٥/٢٢٦.

سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى - ولا دليل على حجية الظن الخارجي، مع أن الكلام في العمل بالعام، لا العمل بالظن الخارجي بالعموم، مع أنه مبنٍ على كشف الظفر بالمخصّص عن استعمال العام في الخصوص؛ إذ لو استعمل في العموم، فالقطع بالمخصّص لا يكشف عن عدم إرادة العموم من المشافه، كما أن القطع بعدمه لا يكشف عن عدم إرادة الخصوص، فلعله كان مراداً، واستعمل في العموم ضرباً للقاعدة، إلى غير ذلك مما يرد عليه^(٢).

وكالاستدلال بالعلم الإجمالي بصدور المخصّصات، فإنه يوجب جواز العمل بالعمومات قبل الفحص بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال الموجب للانحلال، مع أن الكلام في العمل بالعام بعد الفحص مطلقاً.

٢٩٨ - قوله [قدّس سرّه]: (فيما إذا كان في معرض التخصيص.... الخ)^(٣).

فنفس المعرضة هو الوجه في بناء العقلاء على عدم العمل بالعام إلا بعد الفحص.

فإن قلت: إذا كان المخصّص كاشفاً عن استعمال العام في الخصوص وعدم إرادة العموم، كانت المعرضة - نوعاً - موجبة لاختلال كشف العام عن إرادة العموم.

وإذا لم يكن كاشفاً، بل كان العام مستعملاً في العموم، وأريد منه

(١) في الجزء ٣: ١٧٢ تعليقة ٧٥ وذلك في تعليقه على قول الآخوند (رحمه الله): (كما أن الظاهر عدم اختصاص.... الخ). الكفاية ٢٨١.

(٢) كاشتراك المشافه وغيره في عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص. [منه قدّس سرّه].

(٣) كفاية الأصول: ١٦/٢٢٦.

الخصوص واقعاً، فبملاحظة المخصّص: إما لا كاشفية له نوعاً عن إرادة العموم، أو لا يكون حجة لورود كاشف أقوى، فهو تارة من حيث المعرضة لا كاشفية له نوعاً، أو من حيث^(١) ورود كاشف أقوى على خلافه ليس عليه مدار العمل.

وأما إذا استعمل في العموم، وكان العموم مراداً جدياً أيضاً - كما ذكرنا سابقاً - 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 العام.

قلت: إذا كان صدور المخصّص واقعاً موجباً لانتهاه أمد الحكم العمومي الظاهري - المنبعث عن مصلحة وراء مصلحة الواقع - فالوجه واضح؛ حيث إن العام في معرض صدور المخصّص وعدم إرادة مضمونه فعلاً.

وإذا كان وروده موجباً لانتهاه أمد الحكم العمومي، فالوجه فيه ما هو الوجه في وجوب الفحص عقلاً في باب البراءة^(٢)؛ من أن الصادر حيث لا يعلم عادة إلا بالفحص عنه، فيجب تحصيلاً 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 جيداً. وتنمّة الكلام فيها بعد إن شاء الله تعالى.

(١) كذا في الأصل، والموافق للسياق: وأخرى من حيث ...

(٢) وذلك في المجلّد ٤ من نهاية الدراية تعلّيقه ١٢٥ على قول المصنف (رحمه الله): (وأما البراءة

العقلية، فلا يجوز إجراؤها... الخ). الكفاية: ٣٧٤.

٢٩٩ - قوله [قدس سره]: (بل حاله حال احتمال قرينة المجاز... الخ) ^(١).

إن قلت: إذا كانت أصالة عدم القرينة أصلاً مستقلاً - في قبال أصالة الظهور - صحَّ الفرق؛ حيث إنَّ الشكَّ في المخصَّص المتَّصل شكٌّ في القرينة - دون المنفصل - وإلاَّ فلا فرق لاستواء نسبة أصالة الظهور إلى المتَّصل والمنفصل، بل المنفصل أولى بعدم الفحص عنه للقطع فيه باستقرار الظهور في العموم.

قلت: الفارق غلبة المعرضية للتخصيص بالمنفصل ولا غلبة للاحتفاف بالمتَّصل، فلا يبقى إلَّا احتمال احتفافه بالتخصيص، والظهور حجة على عدمه.

نعم في رجوع أصالة عدم القرينة إلى أصالة الظهور إشكال قوي تعرَّضنا له في مبحث حجية الظواهر في الجزء الثاني من الكتاب ^(٢).

ومما ذكرنا يظهر الفرق - أيضاً - بناءً على استعمال العام المخصَّص في الخصوص، وكشف المنفصل عن احتفافه بالمتَّصل؛ إذ الغالب صدور المخصَّص على خلاف العام المنفصل.

فهذه المعرضية - الناشئة من تلك الغلبة - وجه عدم العمل بالعام قبل الفحص، ولا غلبة في الاحتفاف بالمتَّصل.

وبالجملة: الغلبة في الكاشف، لا في نفس المنكشف، فتدبر.

(١) كفاية الأصول: ١٠/٢٢٧.

(٢) المجلد ٣ من نهاية الدراية تعلية ٨٣ على قول المصنف (رحمه الله): (لا أنه يبني عليه بعد البناء على عدمها... الخ). الكفاية: ٢٨٦.

٣٠٠ - قوله [قدّس سرّه]: (حيث إنّهُ^(١) - هاهنا - عمّا يزاحم

الحجّة^(٢) بخلافه هناك... الخ)^(٣).

هذا مبني على تمامية^(٤) المقتضي هنا، فيكون البحث عن المانع والمعارض وامتيازته عن غيره؛ لكون هذا المقتضي الخاص في معرض المانع، فيكون حال

(١) الضمير في (إنه) يعود على (الفحص).

(٢) في (ط): (الحجّة)، وهي موافقة لنسخة المحقق المشكيني (رحمه الله) ولحقائق الأصول للفقهاء السيد الحكيم (رحمه الله)، كما أنها موافقة لنسخة حفيد المؤلف العلامة الشيخ عبد الرضا الكفائي، وهي نسخة مطبوعة في زمان المؤلف، ومصححة من قبل نجله المرحوم المحقق الشيخ محمد آقا زاده (رحمه الله) على اساس النسخة التي درسها الآخند (قدّس سرّه) عدة مرّات.

وما أثبتناه في المتن موافق لنسخة الأصل ولنسخة الكفاية التي بخط المؤلف (قدّس سرّه)، وهي المعتمدة أولاً في الكفاية التي حققتها مؤسستنا، والتي اعتمدناها في تخريج نصوص الكفاية الواردة في نهاية الدراية (ج ١ - ٢) التي بين أيديكم.

(٣) كفاية الأصول: ١٣/٢٢٧.

(٤) قولنا: (هذا مبني على تمامية... الخ).

بيانه: أنّ التقابل بين المقتضي في مقام الإثبات هنا والمقتضي في مقام الإثبات في الأصول العملية، وبين المقتضي في مقام الثبوت هنا وهناك، لا بين المقتضي إثباتاً في طرف، والمقتضي ثبوتاً في طرف آخر. فنقول:

المقتضي في مقام الإثبات هنا بناء العقل، ولا معنى لبناءين بنحو العموم والخصوص؛ حتى يتصور البحث عن المانع، وكذا المقتضي إثباتاً في الأصول العملية حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ولا يعقل حكمان من العقل في هذا المورد عموماً وخصوصاً، فلا فرق من حيث عدم تمامية المقتضي الإثباتي هناك وهنا، بل يمكن دعوى العكس بما قرّبناه في مبحث البراءة: من أنّ مقتضي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أنّ المولى لا يصحّ منه الاحتجاج بمخالفة الحكم الواقعي الغير الواصل، كما أنّ العبد لا يصحّ منه الإقدام على العمل قبل الفحص عن حكم

الدلالة حال السند، فكما أن مجيء المعارض فيه يؤكد الحجية، ويكون من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفها، كذلك فيها.

والتحقيق خلافه؛ إذ دليل الحجية في السند هو العموم والإطلاق فيكون المقتضي في مقام الإثبات تاماً، ودليل ترجيح الأعدل - مثلاً - دليل الحجية الفعلية في ذي المزية.

بخلاف الدلالة، فإن دليل اعتبارها بناء العقلاء، ولا معنى لبناءين بنحو

→

مولاه الذي لا يعلم بلا فحص عادة، فإنه ظلم على المولى. وقام الكلام في محله^(١).

وأما المقتضي في مقام الثبوت هنا وهناك، فيقال: تارة إن الظهور كاشف نوعي عن المراد، وهو المقتضي لبناء العقلاء على اتباعه، والمختص المنفصل بظهور آخر وكاشف أقوى، فهو بمنزلة المانع، وأخرى بأنه إذا علم من حال المتكلم أن بناءه على بيان مراده في مثل العمومات بظاهرين منفصلين، فليس للظهور العمومي وحده كاشفية نوعية عن مراده الجدي إلا بعد الفحص عن ظهور آخر يناقيه حتى يستقر كشفه عن المراد، والملاك كاشفيته عن المراد، لا مجرد الظهور الاستعمالي.

كما أنه يمكن أن يقال: في الأصول العملية: تارة إن المقتضي لحكم العقل بقبح العقاب عدم ما لو بحث عنه لظفر به، فالمقتضي غير تام.

وأخرى ما مر آنفاً؛ وهو أنه هنا حكمان من العقل بالنسبة إلى المولى والعبد، ولكل منهما موضوع تام، فعدم وصول الحجة مقتضى لحكمه بقبح العقاب من المولى على مخالفة خصوص الواقع، وكون الحجة - بحيث لا تعلم عادة إلا بالبحث عنها - مقتضى لحكم العقل بإيجاب الفحص على العبد، وإلا لكان ظالماً على مولاه^(٢) بعدم مبالاته بأمره ونهيه. [منه قدس سره].

(أ) وذلك في المجلد ٤ من نهاية الدراية تعليقة ٢٥ على قول المصنف (رحمه الله): (أما العقل فقد استقل بقبح

العقوبة... إلخ). الكفاية: ٣٤٣، لكن النص في الكفاية - طبع مؤسستنا - هكذا: (أما العقل فإنه قد...).

(ب) كذا في الأصل.

العموم والخصوص؛ إذ البناء العملي هو عملهم على طبق الظهور، وهو إما على طبقه مطلقاً، أو بعد الفحص عما ينافيه.

نعم، المقتضي - بمعنى الباعث على بناء العقلاء بالذات - هو الظهور، وفعليته تتبع عدم المانع، ولعلّ مثله ممكن الجريان في الأصول العملية؛ حيث إن عدم قيام الحجة على الواقع مقتضى لحكم العقل بقبح العقاب، إلا أن كون الحجة بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، مانع عن الفعلية، فالفحص إنما هو لتحقيق عدم المانع، لا لإثبات المقتضي.

وأما أن المقتضي نفس عدم الحجة فواضح، ولذا لو لم يكن حجة في الواقع حقيقة كان مقتضي حكم العقل ثابتاً، لا أنه يتقوّم وجود المقتضي بوجود الحجة الواقعية، وكونها بحيث لم يظفر بها لو تفحص عنها، فتأمل.

مع أن المراد من العبارة - كما هو الظاهر - تمامية المقتضي في مقام الإثبات.

٣٠١ - قوله [قدّس سرّه]: (على تقييده به فافهم... الخ)^(١).

لا يخفى أن التقييد دليل على تمامية المقتضي في مقام الإثبات، فالفحص إنما هو عن المانع، لا عما يتقوّم بعدمه المقتضي، إلا أن يجعل كاشفاً عن عدم إرادة الإطلاق، واستعمال المطلق في المقيّد.

٣٠٢ - قوله [قدّس سرّه]: (فلا ريب في عدم صحّة تكليف المعدوم... الخ)^(٢).

التكليف - سواء كان بمعنى الإرادة والكراهة النفسيتين، أو البعث

(١) كفاية الأصول: ١٧/٢٢٧.

(٢) كفاية الأصول: ١١/٢٢٨.

والزجر الحقيقيين - يمكن تعلّقه بالمعدوم، بناء على مبناه - قدّس سرّه - من صحّة تعلّق الإرادة والبعث حقيقة بأمر استقبالي، فإنّ إرادة شيء فعلاً ممن يوجد استقبالاً، كإرادة ما لم يمكن فعلاً، بل يمكن تحقّقه استقبالاً؛ إذ المراد منه كالمراد ليس موضوعاً للإرادة - كي يتوهّم أنّه من باب العرض بلا موضوع - بل موضوعها النفس، والمراد منه كالمراد تنقوّم به الإرادة الخاصّة في مرتبة وجودها، لا في مرتبة وجودها.

وهكذا البعث؛ فإنّه فعل قائم بالفاعل، وله تعلّق في مرتبة وجوده الاعتباري بالمبعوث والمبعوث إليه، وليس كالتحريك الخارجي المماسّ بالمحرّك والمتحرّك.

ومنه ظهر: أنّ الإرادة والبعث ليسا كالملكية، فإنّ الملكية عرض قائم بالمالك والمملوك، لا بالمملّك، بخلاف الإرادة - مثلاً - فإنّها عرض قائم بالمريد، لا بالمراد والمراد منه، فتجويز تعلّق الإرادة بالمعدوم لا يوجب جواز تعلّق الملكية بالمعدوم.

وأما على ما سلكناه - ومرّ مراراً - من أنّ حقيقة البعث والزجر جعل ما يمكن أن يكون باعناً أو زاجراً - بحيث لو انقاد العبد لمولاه انبعث فعلاً ببعثه، وانزجر بزجره - فلا محالة لا يعقل تعلّقه بالمعدوم فعلاً - وإن كان يوجد استقبالاً - إذ لا طرف للبعث فعلاً حتى يمكن انبعثه فعلاً، فلا بعث إلا إنشاء.

وكذا الأمر في الإرادة، فإنّها ليست مجرد الشوق؛ كي يعقل تعلّقه بمن سيوجد، بل الشوق المحرّك نحو البعث في التشريعية، ونحو الفعل في التكوينية، وقد عرفت حال البعث.

وأما الملكية فالأمر فيها على خلاف التكليف، كما سيأتي ^(١) إن شاء الله

(١) وذلك في التعليقة الآتية.

تعالى.

٣٠٣ - قوله [قدس سره]: (ونظيره من غير الطلب إنشاء

التمليك... الخ)^(١).

الأمر في الوقف وإن كان كذلك، لكنه لا لعدم قبول المعدوم للملك، بل لعدم قبول عين واحدة للملكية الموجود والمعدوم بالاستقلال، وإلا فالملكية قابلة للتعلق بالمعدوم مالكاً ومملوكاً، فإن الملكية الحقيقية وإن كانت من المقولات المحتاجة إلى موضوع موجود، إلا أن الملكية الشرعية والعرفية اعتبار ذلك المعنى - لا نفسه - كما أوضحناه في مبحث الوضع^(٢)، وفي مبحث مقدمة الواجب^(٣)، ولذا تتعلّق بالكلّي، مع أنّ العرض الحقيقي لا يعقل تعلّقه بغير الموجود في الخارج.

وعليه فلا مانع من اعتبارها للمعدوم فعلاً، أو اعتبار ملك المعدوم فعلاً إذا دعت المصلحة إلى اعتبارها.

٣٠٤ - قوله [قدس سره]: (وتوهم صحّة التزام التعميم في خطابه

تعالى... الخ)^(٤).

لا يخفى: أنّ الإفهام والانفهام غير مقومين لحقيقة المخاطبة، كما في الخطاب إلى حماد حاضر، فإنه إلقاء للكلام على الحاضر، لا الغائب عن مجلس إلقاء الكلام.

كما أنّ الإسماع والاستماع - بالجراحة الخاصّة - غير مقومين للمخاطبة، وإلا لما صحّت المخاطبة معه - تعالى -، بل مطلق الإسماع غير لازم، كما في

(١) كفاية الأصول: ١٨/٢٢٨.

(٢) وذلك في التعليقة: ١٥ من الجزء الأوّل.

(٣) وذلك في التعليقة: ١٦.

(٤) كفاية الأصول: ١٣/٢٣٠.

الخطاب إلى الأصم الحاضر.

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 بُعد؛ 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 بُعد - فيصح 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، فإن التفاته مقوم للتفهم لا للخطاب، كما في الخطاب إلى الحاضر الغافل أو إلى الجهاد، أو كان المخاطب محيطاً بالمتكلم، كما في خطاب العباد إياه تعالى.

والخطاب اللفظي وإن كان متصرفاً إلا أن وجوده الشخصي التدريجي يمتنع إلقاؤه على المعدوم حال وجوده، لا على الغائب عن محضر النبي - صلى الله عليه وآله - إذا كان - صلى الله عليه وآله وسلم - 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، فإن إلقاء الخطاب على الأصم والجهاد والغافل لا ينافي حقيقة الخطاب وإن كان منافياً للإفهام.

نعم، وجود المخاطب - بنحو وجوده الشخصي الخارجي المقصود منه في الخطاب اللفظي - مقوم للمخاطبة، وإحاطته - تعالى - بالمعدوم بنحو آخر، وليس كإحاطته بالموجود، وتلك الإحاطة تصح نحواً آخر من الخطاب، لا بوجوده

الشخصي التدريجي، فإن المعاني المكتسبة بكسوة الألفاظ لها نشآت أخر من الثبوت، غير هذه النشأة التصرفية الزمانية، فإن طبيعة الألفاظ - كسائر الطبائع - لها نشآت من البروز والظهور، ولا كلام فيها، إنما الكلام في وجوده التدريجي الزماني.

٣٠٥ - قوله [قدس سره]: (هذا لو قلنا بأن الخطاب... - إلى قوله: -

بلسانه... الخ^(١) ^(٢)).

إنما يكون الخطاب الشخصي^(٣) منه - تعالى - بلسان النبي - صلى الله

(١) المناسب هنا حذف (الخ)، وأثبتناه لورودها في الأصل.

(٢) كفاية الأصول: ١٨/٢٣٠.

(٣) قولنا: (إنما يكون الخطاب الشخصي... الخ).

توضيحه: أن الخطاب الإلهي ليس ابتداءً إلى الناس بلا واسطة، فلا محالة يكون الخطاب الإلهي على قسمين:

إما أن يكون إلى الناس بآلية النبي - صلى الله عليه وآله - حين الوحي، فيكون الملقى إليه الكلام هم الناس، وإن كان الملقى فيه الكلام قلبه المقدس - صلى الله عليه وآله - وهذا لا يتصور إلا أن يكون النبي - صلى الله عليه وآله - حال نزول الوحي إليه مخاطباً للناس بنحو يكون آله لخطابه، كالشجرة لموسى - عليه السلام - فإن الشجرة وإن ألقى فيها الكلام، لكنها لم تلقَ إليها الكلام، بل إلى موسى - عليه السلام - فموسى - عليه السلام - هو المخاطب حقيقة، والشجرة آله الخطاب، وهذا المعنى وإن كان معقولاً في حق النبي - صلى الله عليه وآله - لكنه لا نظن بوقوعه مرة واحدة.

وأما أن يكون الخطاب إليه بمعنى أنه - صلى الله عليه وآله - ألقى إليه الكلام وإن كان المضمون متعلقاً بغيره، بل الخطاب الإيقاعي - أيضاً - إلى غيره. وهذا هو الصحيح.

وحينئذ فيلغو النزاع في الخطابات القرآنية؛ إذ الخطاب الحقيقي دائماً إليه - صلى الله عليه وآله - لا إلى المشافهين، والخطاب الإيقاعي الملقى إليه - صلى الله عليه وآله - لا يكون منوطاً

بوجود المخاطب فضلاً عن حضوره.

عليه وآله - إذا كان مثله - صلى الله عليه وآله - مثل الشجرة^(١).

ومن الواضح أن النبي - صلى الله عليه وآله - حين خطابه مع الناس بالخطابات القرآنية لم يكن إلّا قارئاً للقرآن، وحاكياً عنه لا آلة لخطابه تعالى حقيقة - وإن أمكن ذلك.

وأما الشق الأخير، فحيث إن متلوّ الأداة لا ينطبق على خصوص المخاطب الحقيقي، فلا بدّ من جعل الأداة للخطاب الإيقاعي، وعمومه لكلّ - حينئذ - بلا مانع.

→ وأما دعوى: أن التكاليف - في مقام الإثبات - بنحو القضايا الحقيقية، وموضوعاتها مقدّرة الوجوب، والخطاب إلى الغائب، والمعدوم لا يقتضي أزيد من تنزيل المعدوم منزلة الموجود، وهو مفروض في القضايا الحقيقية، فلا معنى لهذا النزاع في القضايا الحقيقية، وإنّما يصحّ في القضايا الخارجية.

فمدفوعة. بأنّ ملاك القضية الحقيقية ترتيب الحكم على الأفراد المقدّرة الوجود، لا على الأفراد المفروضة الحضور، وملاك الخطاب هو الحضور الذي ليس هو من مقتضيات القضايا الحقيقية، فافهم. [منه قدّس سرّه].

(١) توجد في الأصل هنا عبارة أشير 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، وأمّا لو كان الخطاب منه - صلى الله عليه وآله - حاكياً عما نزل على قلبه المقدّس «بلا خطاب منه - تعالى - حقيقة إلّا إليه - صلى الله عليه وآله - بل ما يجري على لسانه - حينئذ - حكاية ما نزل به الروح الأمين على قلبه المقدّس»، وإن كان ربها ينسب هذا إليه - تعالى - لغلبة العنصر الربوبي في أفعاله - صلى الله عليه وآله -، لكنه معنّى آخر غير ما نحن فيه). ما بين القوسين الصغيرين هو التصحيح الذي يحتمل تأخره.

٣٠٦ - قوله [قدس سره]: (لا يوجب صحة الإطلاق^(١) مع إرادة... إلخ)^(٢).
إلا أن يكون قدراً متيقناً في مقام التخاطب، كما هو كذلك غالباً، فيصح الإطلاق مع إرادة المقيّد بناء على مبناه (قدس سره).

(١) قولنا^(١): (لا يوجب صحة الإطلاق... إلخ).

لا بأس بتوضيح المقصود من الثمرتين ليندفع عنها بعض الإيرادات، فنقول:
ملاك الثمرة الأولى: عدم حجّة الظاهر، إلا لمن قصد إفهامه، فإذا كان الخطاب مختصاً بالمشافهين، فهم مقصودون بالإفهام، وإلا لكان إلقاء الخطاب المتضمّن للتكليف إليهم بلا فائدة، بخلاف من لم يخاطب، فإنه لا موجب لأن يكون مقصوداً إفهامه، فلا يكون الظاهر المتضمّن لتكليف المشافه حجّة إلا على المشافه، فلا حجّة لغير المشافه على تكليف المشافه، حتى يتنقّح به موضوع قاعدة الاشتراك؛ إذ مجرد وجود ظاهر متضمّن لتكليف المشافه لا يكون طريقاً لغير المشافه إلى ما للمشافه من التكليف إلا بعد كونه حجّة.
وملاك الثمرة الثانية: اختلاف الحاضر والغائب - مثلاً - في العنوان، فإن الخطاب إن كان عاماً دلّ على عدم دخول العنوان، وإن كان مختصاً بالمشافه المعنون بعنوان مفقود في غيره لم يكن طريق إلى ثبوت الحكم للمشافه - حتى مع فقد العنوان - حتى يتنقّح موضوع قاعدة الاشتراك.

ومورد افتراق الثمرة الأولى عن الثانية، ما إذا فرض عدم الاختلاف في الصنف، فإن الظهور موجود، لكنه غير حجّة، ومورد افتراق الثمرة الثانية عن الأولى ما إذا قلنا بحجّة الظاهر مطلقاً، وكان الاختلاف في الصنف موجوداً، فإنه وإن كان الظاهر حجّة، لكنه لا ظهور، ومورد اجتماع الثمرتين ما إذا قلنا باختصاص حجّة الظاهر بالمشافه، وباختصاص المشافه بعنوان، فإنه لا ظهور ولا حجّة، فتدبر جيّداً. [منه قدس سره].

(٢) كفاية الأصول: ١٦/٢٣١.

(أ) الصحيح: (قوله): لأنّ العبارة من متن الكفاية. وهكذا فيها بعد من الهوامش.

٣٠٧ - قوله [قدّس سرّه]: (وإن صحّ فيها لا يتطرق... الخ) ^(١).

إلا بنحو الإطلاق الفرضي التقديرى، وتحصيله في غاية الإشكال.

٣٠٨ - قوله [قدّس سرّه]: (لا فيها إذا شكّ في أنه كيف أريد؟ فافهم... الخ) ^(٢).

لا يقال: المراد من الضمير ^(٣) - بناء على الدوران بين أصالة العموم وعدم

(١) كفاية الأصول: ١٧/٢٣١.

(٢) كفاية الأصول: ٩/٢٣٣.

(٣) قولنا: (لا يقال: المراد من الضمير... الخ).

لا يخفى عليك: أن الفرض من عقد هذا البحث هو أن الأمر دائر بين خلاف الأصل في طرف العام، وخلاف الأصل في طرف الضمير - سواء كان بنحو التجوّز في الكلمة أو بنحو آخر - فلا فرق بين استعمال العام في الخصوص وبين استعماله في العموم وإرادة البعض جداً، فإنّ الأوّل خلاف أصالة الحقيقة، والثاني خلاف الأصل المؤسّس في باب المحاورات على مطابقة الإرادة الاستعمالية للإرادة الجدّية، ولذا كانت الكناية والحقيقة الادّعائية خلاف الأصل مع أن الاستعمال فيها ^(١) في الموضوع له، ومنه تعرف أنه لا يمكن حفظ العام من المخالفة للأصل مطلقاً إلا بالاستخدام.

ثم إنّ الضمير دائماً مستعمل في مفهومه المبهم، لا في المرجع - لا فيها هو مرجعه بالحمل الأولي، ولا بالحمل الشائع - فتوهم أن المستعمل فيه الضمير هي المطلقات وأريدت خصوصية المرجعية بدالّ آخر - وهو الحكم عليها بالردّ - في غاية السخافة، لأنّ الحكم قرينة على الرجوع، لا دالّ على ما هو قيد لما استعمل فيه الضمير؛ حتى يكون بابه باب تعدّد الدالّ والمدلول، فافهم جيداً. [منه قدّس سرّه].

^(١) كما في (١) والصحيح ما أثبتناه لعود الضمير على الكناية والحقيقة الادّعائية.

الاستخدام - هو البعض قطعاً؛ إما باستعمال العام في الخصوص، أو بالاستخدام، فالمراد هو البعض، والشك في أنه كيف أريد؟ بخلاف الدوران بين أصالة العموم والإسناد إلى ما هو له، فإن المراد: هو البعض تارة، والكل أخرى؛ إذ لو استعمل العام في الخصوص - وكان الإسناد إلى من هو له - كان المراد من الضمير هو البعض، وإذا كان الإسناد إلى الكل توسعاً كان المراد من الضمير هو الكل، فالمراد من الضمير مختلف.

لأننا نقول: العبرة بالمراد المجدي، ولا شك في أنه البعض على أي حال، والمراد الاستعمالي إنما يكون حجة على المراد المجدي إذا لم يعلم خلافه.

ولا يخفى: أن ما ذكر في جانب أصالة الظهور - من حيث الإسناد، أو من حيث عدم الاستخدام - غير جارٍ في أصالة العموم، فإن تعين بعض أفراد العموم للمرجعية حقيقة لا يوجب تعين إرادة البعض من حيث حكم العام المرتب عليه بنفسه، كما هو ظاهر لمن تأمل، ولعله أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله (رحمه الله): (فافهم).

٣٠٩ - قوله [قدس سره]: (قد اختلفوا في جواز التخصيص

بالمفهوم... الخ)^(١).

لا يخفى أن المفهوم، وإن كان^(٢) معنى لازماً لمعنى عقلاً كما في الموافق، أو عرفاً كما في المخالف، والتفكيك بين اللازم والملزوم، وإن كان محالاً - عقلاً كما في

(١) كفاية الأصول: ١٦/٢٣٣.

(٢) قولنا: (لا يخفى أن المفهوم وإن كان... الخ).

لا بأس بتوضيح المقام، فنقول الفرق بين مفهوم المخالفة والموافقة في مرحلة الاستلزام أن

الأول، وبناء على حفظ التلازم عرفاً كما في الثاني، ولذا جعل التخصيص في

المنطوق في الأول: مشتمل على حيثية، تلك الحيثية لازمة عقلاً معنى من المعاني، كاشتماله على العلية المنحصرة التي لازمتها الانتفاء عند الانتفاء، فلا يتوسط بين ذاك اللازم العقلي والملازم الكلامي اللفظي شيء.

والمنطوق في الثاني مشتمل على ملاك الحكم فقط، وليس هو بنفسه مستلزماً لثبوت الحكم بالمساواة، ولا بالأولوية لموضوع إلا بتوسط أمر خارج، وهو كون الموضوع الآخر ذا ملاك مساو أو ذا ملاك أقوى، فيلزمه ترتب الحكم المماثل، أو بوجه أولى. وحكم العرف في مثل تحريم (الآف) بتحريم الضرب بالفحوى، لا بما هم أهل المحاورة، بل بما هم عقلاء مدركون لأقوانية الملاك، فيحكمون بأولوية الضرب بالحرمة.

ثم إن مفهوم الموافقة بالمساواة يتحقق بأحد أمرين: إما بأن يقال: الخمر حرام، فإنه مسكر، أو يقال: الخمر حرام لإسكاره.

وربما يفصل بين التعبيرين: فيجعل الأول مقتضياً للمفهوم بالمساواة، دون الثاني؛ نظراً إلى أن العنوان الدال على الملاك في الأول واسطة في العروض، وفي الثاني واسطة في الثبوت؛ لكون الأول موضوعاً للحكم، فيسري الحكم إلى جميع أفراد، دون الثاني، فإنه حيثية تعليلية للحكم ومن الدواعي إلى جعله، فلعله يكون لموضوعه خصوصية مقتضية لتلك الحيثية. ويندفع: بأن وسائط الثبوت في المقام إما هو السبب الفاعلي للحكم، أو شرط تأثير المصلحة والمفسدة، أو نفس تلك المصلحة والمفسدة اللتين هما علة غائية للحكم.

ومن الواضح أن السبب الجاعل للحكم هو الشارع، فهو أجنبي عما نحن فيه. والشرط بمعنى مصحح فاعلية الفاعل - من تصوره، وتصديقه، وقدرته، وإرادته - لا يتفاوت في لزومه مورد عن مورد.

والشرط بمعنى متم قابلية القابل لتعلق الحكم به أمر معقول يختلف الموارد بالإضافة إليه، ومن الواضح أن مجرد وجود الشرط بهذا المعنى في مورد لا يقتضي سראية الحكم إليه، بل اللازم وجود ذات القابل التي هي بمنزلة المقتضي لتلك المصلحة المنوطة فعليتها بالشرط.

وأما العلة الغائية - فمع فرض ترتبها على مورد آخر - فلا محالة يترتب عليها معلولها؛ بداهة أن المعلول لا ينفك عن علته النامة، والمفروض أن الإسكار - بما هو - علة غائية، أو لازم مساو

الأول محلّ الوفاق - إلا أن ظهور اللفظ في لازم معناه تابع لمقدار ظهوره في معناه

→ لها، لا هو بضميمة شيء آخر، فالغرض من إخراج الوسطة في الثبوت هنا إن كان مثل الشرط - كما مرّ - فهو صحيح، وإن كان مثل العلة الغائية فهو غير صحيح؛ إذ الحكم كما يسري بسريان موضوعه، كذلك يسري بسريان علته، وفرض الضميمة للغاية - ولو أضافها إلى الخمر خُلف؛ إذ الظاهر أن غير الخمر مسكر أيضاً، وأن الإسكار في غير الخمر موجود، وإضافة العنوان إلى المعنوي كما لا تقتضي أن يكون العنوان عنواناً مساوياً لا يتعداه، كذلك إضافة الغاية إلى ذبها لا تقتضي أن يكون الغاية لازماً مساوياً لذبها بحيث لا تتعداه، ومن الواضح أن لسان (لا تشرب الخمر لإسكاره) لسان العلة الغائية، لا لسان الإنطة والشرطية، فيفارق مثل قوله: (لا تشرب الخمر إذا أسكر).

مضافاً إلى أن مفهوم المساواة - بحسب الاصطلاح - لا يكون إلا لمثل قوله: (لا تشرب الخمر لإسكاره)؛ حيث إن لزم كونه علة حرمة الفُقاق - أيضاً - لوجود الملاك المساوي لملاك الخمر فيه، وأما مثل قوله: (لا تشرب الخمر، فإنه مسكر) فمقتضاه من حيث تحريم الخمر للاندراج تحت عنوان المسكر تحريم هذا العنوان، وتحريم هذا العنوان الملاك ليس تحريماً بعنوان وجود الملاك فيه، بل هو تحريم عنوان مأخوذ من الملاك، وأما انطباق حرمة العنوان على الفُقاق وغيره فليس من باب المفهوم؛ لوضوح أن انطباق الحكم المرتب على الطبيعي، أو العنوان الكلي على مصاديقه ومعنوياته ليس من المفهوم، بل عين تطبيق المنطوق.

ثم إن المعارضة - المبحوث عنها هنا - لا بد من تمحّضها بين العام والمفهوم - بما هو - فلا محالة لا تعارض بالذات بين المنطوق والعام حتى يخرج عن عنوان تعارض العموم والخصوص، بل يتعارض المنطوق والعام بالعرض بملاحظة اشتغال المنطوق على خصوصية مستلزمة لما ينافي العموم، وحيث إن تلك الخصوصية ليست منافية^(١) مع العام بتعارض العام والخاص، فلا موجب لتقديم المنطوق بقول مطلق، بل لا بد من إثبات مرجح له، وحيث إن المفهوم تابع للمنطوق ثبوتاً وسقوطاً، فلا يمكن تقديمه على العام بلا تقديم منشئه، كما لا يمكن تقديم العام عليه وإلغاء المفهوم بلا تصرف في منشئه؛ للزوم التفكيك بين الملزوم ولازمه، وهو محال بعد فرض الملازمة.

←

سعة وضيقاً، ضعفاً وقوة، قرب عام يكون أقوى ظهوراً من ظهور القضية في معنى لازمه العقلي أو العرفي ذلك، فمجرد الملازمة واستحالة التفكيك غير مجدية.

٣١٠ - قوله [قدس سره]: (ضرورة أن تعدد المستثنى منه... إلخ) (١).

لا يخفى أن أداة الاستثناء (٢) إذا كانت موضوعة للإخراجات الخاصة فلا

ولعل وجه تقديم مفهوم الموافقة - بقول مطلق - على العام: أن غاية ما يقتضيه المنطوق كون خصوصية خاصة ملاكاً للحكم، وهذا بنفسه ليس منافياً للعموم حتى يتصرف فيه، وأما كون الشيء الفلاني ذا ملاك أقوى، فهو بالحكم أولى، فهو ليس لازماً لكون الخصوصية المزبورة ملاكاً حتى يتعارض المنطوق والعموم بالعرض، وإذا كان المنطوق المنضم للملاك غير معارض للعام - ولو بالعرض - لعدم الملازمة بين كون شيء ملاكاً وكون الشيء الفلاني ذا ملاك أقوى، فلا موجب للتصرف فيه، ومع عدم التصرف فيه وبقاء ظهوره في كون الخصوصية ملاكاً لا يعقل التفكيك بينه وبين الحكم بوجه أولى فيما فيه ملاك أقوى.

وقريب منه المفهوم بالمساواة فإن غاية ما يقتضيه المنطوق أن الإسكار مثلاً ملاك الحرمة، ولا يقتضي هذا وجود الملاك في الفقاع المقتضي لسريان الحكم بسريان ملاكه وعلته، فتدبر جيداً.

وربما يدعى وجوب تقديم المفهوم المخالف على العموم، وأنه حاكم ومعين لدائرة العموم ومصبة بتقريب:

أن اقتضاء القضية الشرطية - مثلاً - للمفهوم من ناحية إطلاق الشرط، وأنه لا ضمية له ولا عدل له، وإلا لزم العطف عليه بالواو في الأول، وبـ (أو) في الثاني، والعام لا يقتضي إثبات الضمية، ولا إثبات العدل والبدل، وقد مر في بعض الهوامش المتعلقة بمفهوم الشرط ما يتعلق بهذا التقريب من النقص والإبرام، فراجع (٣). [منه قدس سره].

(١) كفاية الأصول: ١/٢٣٥.

(٢) قولنا: (لا يخفى أن أداة الاستثناء... إلخ).

(أ) هامش التعليقة: ٢٥٥.

محالة يتعدّد الإخراج بتعدّد أحد الطرفين؛ بداهة كونه أمراً نسبياً يتعدّد بتعدّد الطرف، فلولا لحاظ الوحدة في الجمل المتعدّدة، أو في المستثنيات المتعدّدة، لم يكن الإخراج واحداً، وشموها حينئذ للمتعدّد - بها هو متعدّد - موجب للاستعمال في أزيد من معنى واحد، ولا جامع مفهومي بناء على خصوصية الموضوع له.

وأما صحّة إخراج المتعدّد فلا تجدي؛ إذ الخارج:
إن كان متعدّداً بالذات وواحداً مفهوماً - كما إذا قال: إلاّ النحويين مثلاً -
فلا إشكال؛ لأنّ الخارج - بها هو ملحوظ من حيث الخروج - واحد.
وإن كان متعدّداً مفهوماً فلا محالة لا يصحّ إلاّ بالعطف، وهو في حكم تعدّد
أداة الاستثناء.

٣١١ - قوله [قدّس سرّه]: (والسرّ أنّ الدوران في الحقيقة بين أصالة
العموم... الخ) (١).

التنافي بالذات إنّها هو بين مدلولي الدليلين، إلاّ أنّه حيث لا عبرة
→ ربما بفصل: بين ما إذا تكرر عقد الوضع وما إذا لم يتكرر، فالأول مثل قوله: أكرم العلماء
وأضف الشعراء إلاّ الفسّاق، والثاني مثل قوله: أكرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلاّ الفسّاق.
ففي الثاني لا بدّ من أن يرجع إلى عقد الوضع، فيرجع إلى الأول أولاً، وإلى ما بعده ثانياً
وبالتبع.

وأما في الأول فحيث إن عقد الوضع مذكور في الجملة الأخيرة، فقد أخذ الاستثناء محله،
وغيره يحتاج إلى دليل مفقود هنا.

ويندفع: بأنّه خلط بين أداة الاستثناء الوصفية والاستثنائية، فإنّ الأولى حيث إنّها وصفية،
والضمير المتصل غير قابل للتوصيف، فلا بدّ من رجوعها إلى المذكور في صدر الكلام، مع أنّ
الكلام في الاستثنائية الراجعة إلى المفهوم التركيبي، لا الإفرادي.

وأما ما ذكر في الأول فمصادرة، وغايته أنّ الأخيرة متيقّنة، وأنّ غيرها يحتاج إلى دليل، [منه
قدّس سرّه].

بالمدلول - بما هو مدلول - إلاً بلحاظ دليل اعتبارهما، فلذا يجب ملاحظة دليل اعتبارهما.

ومنه ظهر أنه لا وجه لتخصيصه بخصوص الخبر، فتدبر.

٣١٢ - قوله [قدس سره]: (مع قوة احتمال أن يكون المراد... الخ) (١).

هذا لو صح فإننا يصح في مثل قولهم - عليهم السلام -: «لا نقول ما يخالف قول ربنا»، لا في مثل قولهم - عليهم السلام -: «لا تقبلوا علينا ما يخالف قول ربنا وسنة نبينا - صلى الله عليه وآله -»، وما أمر فيه بضرب المخالف على الجدار، وأشبه ذلك، فإنه لا يمكن الأمر بعدم قبول المخالف ثبوتاً - لا إثباتاً - أو طرحه على الجدار، بل ظاهر قولهم - عليهم السلام -: «ما خالف قول ربنا لم أقله»، وما خالف كتاب الله فهو زخرف، وباطل» (٢) صدور المخالف، ولا يكون إلاً المخالف في مقام الإثبات.

فالأوجه منع صدق المخالفة على المتنافين من حيث العموم والخصوص؛ للقطع بصدورها وإباء هذه الأخبار عن التخصيص، خصوصاً فيما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقة الكتاب، فإن معارضة الخبرين بنحو العموم والخصوص، ليست من المخالفة الموجبة لتحير السائل الموجب للسؤال عن العلاج.

٣١٣ - قوله [قدس سره]: (فيما إذا كان العام وارداً... الخ) (٣).

ولم يكن كاشفاً عن اقتران العام بالخاص، وإلاً لم يكن من باب تأخير

(١) كفاية الأصول: ٣/٢٣٧.

(٢) المذكور في هذه التعليقة هي مضامين لأحادية نجدتها في الوسائل ١٨: ٧٨ - ٨٩ من كتاب القضاء/ أبواب صفات القاضي/ الباب التاسع في وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة.

(٣) كفاية الأصول: ١٧/٢٣٧.

تعارض العام والخاص تعارض العام والخاص
البيان عن وقت الحاجة، نعم اقتران جميع العمومات بالقرائن الدالة على إرادة
الخصوصات بعيد.
٣١٤ - قوله [قدس سره]: (وإلا لكان الخاص - أيضاً - مخصصاً
له.... الخ)^(١).

إذ الحكم العمومي هو المراد الجدّي لمصلحة اقتضته، ولا دلالة للعام على
كون مضمونه مراداً جدّياً منبعثاً عن المصالح الواقعية الأولى، فما عن شيخنا
العلامة الأنصاري في بعض تحريراته^(٢) - من كون مقتضى الأصل المؤسس في
باب الألفاظ كون المضمون مراداً جدّياً - لا يجدي في حمل المضمون على كونه
حكماً واقعياً؛ إذ المسلّم كونه مراداً جدّياً، لا كونه منبعثاً عن المصالح الأولى، ولا
يكون بلحاظ انتهاء أمد الحكم الفعلي بوروده ناسخاً، فإن ارتفاع موضوع^(٣)



(١) كفاية الأصول: ١٧/٢٣٧.

(٢) كما في رسائله (فرائد الأصول) - نشر مكتبة جعفري التبريزي بطهران - ٧٠ - ٧١.

(٣) قولنا: (فإن ارتفاع موضوع.... الخ).

وذلك لأن انتهاء أمد المصلحة بوصول الخاص وإن كان يشبه النسخ، فيتوهم كونه ناسخاً
حيث لا فرق بين أنحاء المصالح وأطوار أمدّها وانتهائها، إلا أن الفرق بين ما نحن فيه وغيره:
هو أن الناسخ كاشف عن انتهاء أمد المصلحة في المنسوخ، والخاص هنا بوصوله موجب لانتهاء
أمدّها، لا كاشف عن انتهاء أمدّها واقعاً، ولذا لا يكون قيام الدليل الاجتهادي على خلاف
الأصل العملي ناسخاً للحكم الظاهري، وما نحن فيه - من حيث فرض امتداد المصلحة
الثانوية العرضية إلى وصول الخاص - يشبه الحكم الظاهري، لا من حيث ترتبه على المشكوك
- بها هو مشكوك - ليكون قاعدة مضروبة للثالث.

ثم إنّه ربما يدعى: أن دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، وتعين الثاني عند وروده قبل
حضور وقت العمل مترتب على عدم تعقل النسخ قبل حضور وقت العمل، وهو مبني على
الخلط بين مفاد القضية الحقيقية والخارجية، فإن القضية الحقيقية لا بشرط في صحتها وجود
موضوعها في الخارج، فلا معنى لورود الخاص قبل حضور وقت العمل أو بعده.

الحكم الظاهري لا يكون من باب النسخ.

والجواب: أن القضية الحقيقية وإن لم تكن متوسطة بوجود موضوعها خارجاً، لكنها حيث كانت متكفلة لإنشاء الحكم بداعي جعل الداعي، فلا محالة يترقب منه الدعوة عند وجود موضوعه، وما كان بهذا الداعي يستحيل منه جعل آخر - ولو بنحو القضية الحقيقية - بحيث يكون مقتضاه عدم فعلية الحكم، سواء كان العمل مؤقتاً بوقت مخصوص، كصوم شهر رمضان، أو كان وقته حين فعلية موضوعه باستجابه لشرائط فعلية الحكم، فلا مانع من كون الناسخ والمنسوخ متقارنين زماناً في مقام جعلهما بنحو القضية الحقيقية، وإنما الممنوع كون الناسخ بمضمونه مقنضياً لرفع الحكم في وقته المقرر له أو عند فعلية موضوعه.

ثم إن الوجه عند دوران الأمر بين التخصيص والنسخ هو الأول؛ لأن ظاهر الخاص، مثل قوله: (لا تكرم العالم الفاسق)، هو حرمة إكرام العالم الفاسق في الشرع، وأنه حكم إلهي في شريعة الإسلام، لا أن مدلوله أنه حكم شرعي من هذا الحين، وإن كان فعليته من الحين، وحيث إنه أظهر من (أكرم العلماء)، فلذا يقدم عليه، ويخصه.

وأما تقديمه عليه: أما من جهة عدم جريان أصالة عدم النسخ في نفسه فيبقى أصالة العموم وحدها، فيخصصها الخاص، وأما من جهة حكومة أصالة العموم على أصالة عدم النسخ، ففيه بحث:

أما عدم جريان أصالة عدم النسخ في نفسه، فلأن العام له ظهور في شمول الحكم لأفراده فقط، وليس استمراره قيداً له ملحوظاً يلحظه؛ لأنه متأخر عن ثبوت الحكم لموضوعه، فكيف يعقل أن يؤخذ قيداً للثابت لموضوعه؟!

وفيه: أن شمول الحكم في القضية الحقيقية الكلية لجميع الأفراد - المحققة الوجود والمقدرة الوجود - كافٍ في ثبوت الحكم في الأزمنة المتأخرة؛ لأن من جملة الأفراد المقدرة الوجود هي الأفراد المقدرة الوجود في الأزمنة المتأخرة، فنفس ثبوت الحكم لجميع الأفراد المقدرة الوجود كافٍ لبقاء الحكم في الأزمنة المتأخرة، من دون حاجة إلى أصل لفظي آخر.

وأما بالإضافة إلى الأفراد التي يمر عليها الزمان المتقدم والمتأخر، فشمول الحكم لها وإن كان لا يجدي فيه بقاءه إلى الزمان المتأخر، إلا أن ملاحظة الأفراد مطلقة غير مقيدة بها هي في الزمان

وأما حمل العبارة على عدم كونه بياناً للحكم الواقعي، بل لإنشائه وإظهاره ضرباً للقاعدة، فيكون المخصص مبيناً للمراد الجدي منه، فلا نسخ حيث لا حكم حقيقة بالإضافة إلى تمام أفراد العام، فقد عرفت ما في هذا المبني سابقاً، فراجع.

→ الخاص، وترتيب الحكم عليها يوجب سريان الحكم إلى الأفراد في جميع أطوارها، ومنه تبين صحة كون أصالة عدم النسخ أصلاً لفظياً مدلولاً عليه بنفس الدليل المتكفل لحكم الأفراد.

وأما حكومة أصالة العموم على أصالة عدم النسخ، فتقريبه: أن الشك في ناسخية الخاص ومخصصيته ناشئ عن الشك في تقييد موضوع وجوب الإكرام - مثلاً - بغير الفاسق، ومع أصالة الإطلاق في العام والحكم بعدم تقييده يرتفع الشك المزبور، ولا يجري الأصل المذكور.

وفيه: أما على فرض الناسخية بالإضافة إلى الأفراد المقدرة في الأزمنة المتأخرة، فقد عرفت أن مجرد أصالة العموم كافٍ في شمول الحكم لها، فلا اتينية حتى يتصور هناك حاكم ومحكوم.

وأما بالإضافة إلى الأفراد التي يمر عليها الزمانان فقد عرفت: أن مرجع أصالة عدم النسخ إلى إطلاق الموضوع من حيث الزمان الذي يمر عليه، وهذا غير إطلاقه من حيث تقيده بغير الفاسق، فهنا إطلاقان، وفي قبالتها ما هو صالح لتقييد كل من الإطلاقين على السوية، فلا بد من مخصص ومرجح لتعين التقييد لأحدهما بالخصوص.

لا يقال: تقييد الإطلاق من حيث الفسق يوجب خروج الفاسق من الأول، فلا يبقى مجال لأصالة عدم النسخ في مورد الخاص.

لأننا نقول: عدم شمول الحكم للفاسق من الأول لا يوجب مخالفة الظهور من حيث الاستمرار، بل عدم الاستمرار بعدم موضوعه، فظهوره الإطلاقي في استمرار الحكم الثابت للموضوع محفوظ، فتقييد كل واحد من الإطلاقين بلازم سلامة الآخر وانحفاظه في نفسه، فلا بد من معين، فتدبر. [منه قدس سره].

٣١٥ - قوله [قدس سره]: (فلا باس به مطلقا ولو كان قبل حضور وقت العمل... الخ) (١).

إشكال النسخ قبل حضور وقت العمل: تارة من حيث ان الفعل في زمانه إن كان ذا مصلحة فلماذا نهى عنه؟ وإن كان ذا مفسدة فلماذا 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 بأن الفعل مطلقاً ذا مصلحة، إلا أنه في البعث إليه مصلحة في زمان، دون زمان.

وأخرى من حيث إن البعث لجعل الداعي في ظرف العمل، وجعله مع رفعه من الملفت محال، ولو مع اختلاف زمان البعث والزجر. والمتداول في كتب الأصول وإن كان الأول، إلا أن المهم هو الثاني، ولا محالة يجب الالتزام بعدم كون البعث بعثاً حقيقياً، بل إنشائي بغير داعي جعل الداعي من سائر الدواعي.

ومنه يعلم: أن النسخ قبل حضور وقت العمل لا رفع ولا دفع؛ حيث لا بعث حقيقة ولا إرادة ولو في زمان ما.

٣١٦ - قوله [قدس سره]: (بالمعنى المستلزم لتغير إرادته - تعالى... الخ) (٢).

قد أسمعناك في مبحث الطلب والإرادة (٣): أنه لا أثر للإرادة التشريعية في صفاته التي [هي] عين ذاته، فلا مجرى لإشكال البداء بذلك المعنى. وأما إرادة البعث والزجر فلا تستلزم تغير الإرادة لتعدد المراد، وليس

(١) كفاية الأصول: ٩/٢٣٩.

(٢) كفاية الأصول: ١٠/٢٣٩.

(٣) وذلك في أواخر التعليقة: ٢٥٦ عند قوله: (إذا عرفت ما تلونا عليك...).

كإرادة الفعل في زمان وإرادة خلافه في ذاك الزمان.
 وليعلم أن الأشياء الخارجية كما هي من مراتب علمه - تعالى - بالعرض
 كذلك من مراتب إرادته الفعلية، فهي إرادة ومرادة، وتغير الإرادة بهذا المعنى
 دائم في الأمور التدريجية، كتغير العلم بهذا المعنى.
 وأما إرادته الذاتية، كعلمه الذاتي، فتغير المراتب - كتغير المعلومات -
 لا يوجب تغيرها ؛ إذ المعلوم بالذات والمراد بالذات في مرتبة ذاته نفس ذاته
 - تعالى - وغيره معلوم ومراد بالتبع، فالعلم واحد والإرادة واحدة وإن تعدد المعلوم
 والمراد بالعرض، فتعددهما وتغيرهما لا يوجبان ^(١) التعدد والتغير في العلم
 والإرادة، فليس لازم البدء تغير العلم والإرادة؛ بملاحظة أن حقيقته ظهور ما
 خفي أولاً، بل العلم والإرادة فيه - تعالى - حيث إنها واحد، فلازمه كون موت
 زيد - مثلاً - معلوماً ومجهولاً ومراداً وغير مراد، لا تغير العلم والإرادة، فافهم،
 فإنه دقيق.

٣١٧ - قوله [قدس سره]: (بعالم لوح المحو والإثبات... الخ) ^(٢).

وهو عالم مثال الكل، ومنزله من عالم اللوح المحفوظ منزلة الخيال من
 القوة العقلية، وفيه صور ما في عالم اللوح المحفوظ بنحو الجزئية، كما أن في عالم
 اللوح المحفوظ - الذي هو عالم النفس الكلية - صور دقائق المعاني بنحو العقلية
 التفصيلية، كما أن ما فوقه عالم العقل الكلي، وفيه صور عقلية إجمالية، فهذا عالم
 الجمع العقلي، وما تقدمه عالم الفرق العقلي، وما تقدمه عالم المثال الجزئي.
 ولبراءة عالم النفس الكلية عن شوب الجزئية والتجدد والتصرم، سمي
 عالم اللوح المحفوظ، ولشوب عالم المثال بالتجدد والانصرام سمي عالم لوح

(١) في الأصل: لا يوجب..

(٢) كفاية الأصول: ٢٣٩/٢١.

المحو والإثبات، وحيث إنَّ عالم الطبيعة مظهر عالم المثال وظلّه، فإذا اتّصل نفس من النفوس القدسية بعالم المثال، فوجد ما يقتضي موت زيد حال اتّصال نفسه به، فلذا يخبر بأنه يموت مع عدم اطلاعه على ثبوت ما يقتضي الحياة فيما بعد؛ لكونه تدريجياً تجددياً، بخلاف ما إذا اتّصل بعالم اللوح المحفوظ، فإنّ ذلك العالم عالم الصور العقلية التفصيلية، ولا تجدد ولا تدرّج في العوالم العقلية، فإنّها عين الفعلية، فلا محالة يطلّع على نفس ما هو الواقع لا ما يقتضي الوقوع مع إمكان المانع.

فهذه نبذة من الفرق بين العوالم، والله العالم.

٣١٨ - قوله [قدّس سرّه]: (كما ربما يتّفق لخاتم الأنبياء - صلى الله

عليه وآله -... الخ) ^(١).

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 الاستكمالي، وتقام الكلام في محله، فراجع.

٣١٩ - قوله [قدّس سرّه]: (وإنّما نسب إليه - تعالى - البداء... الخ) ^(٢).

بعد ما عرفت: أنّ الأشياء الخارجية بجبروتها وملكوّتها 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 في الخارج في عالم من العوالم، فقد

(١) كفاية الأصول: ٥/٢٤٠.

(٢) كفاية الأصول: ١٣/٢٤٠.

وجد المقتضى بوجود مقتضيه ثبوتاً مناسباً له، لا ثبوتاً مناسباً لنفسه، وهذا هو العلم والمعلوم أولاً.

ثم وجدتُ علّة الحياة، ومنعت عن مقتضى الموت، فوجدت الحياة، فالحياة علم ومعلوم ثانياً، على خلاف الأول، فبدأ وظهر في مرتبة من مراتب علمه - تعالى - ما ظهر خلافه أولاً بحسب هذه المرتبة. وهذا وجه دقيق لا يعرفه إلا أهل التحقيق، فافهم، أو ذره لأهله، فكلُّ موفق لما خلق له.

٣٢٠ - قوله [قدّس سرّه]: (فيما دار الأمر بينهما في المخصّص... الخ) ^(١).

غرضه (رحمه الله): أن احتمال النسخية والمخصّصية: تارة في شيء واحد، وهو ذات المخصّص، وأخرى في العام والخاص، فيدور الأمر بين ناسخية العام للخاص المتقدم، ومخصّصية الخاص للعام المتأخّر ^(٢)، إلا أن الفرق المذكور في الأول مبني على استعمال العام في الخصوص - بناء على التخصيص - وإلا فالحكم العمومي ثابت للخاص إلى زمان ورود دليله، كما أشار إليه في بعض الحواشي المتقدمة آنفاً على هذا البحث، فراجع ^(٣).

(١) كفاية الأصول: ١٨/٢٤٠.

(٢) الكفاية: ٢٣٨ هامش: ١.

في المطلق والمقيد

٣١١ - قوله [قدس سره]: (ولا ريب أنها موضوعة لمفاهيمها - بها هي هي - مبهمة مهملة... الخ)^(١).

إعلم أن كل ماهية من الماهيات إذا لوحظت وكان النظر مقصوراً عليها بذاتها وذاتياتها - من دون نظر إلى الخارج عن ذاتها - فهي الماهية المهملة التي ليست من حيث هي إلا هي، وإذا نُظر إلى الخارج عن ذاتها ففي هذه الملاحظة لا يخلو حال الماهية عن أحد أمور ثلاثة:

أحدها: أن تلاحظ بالإضافة إلى الخارج عن ذاتها مقترنة به بنحو من الأنحاء، وهي الماهية بشرط شيء.

وثانيها: أن تلاحظ بالإضافة إليه مقترنة بعدمه وهي الماهية بشرط لا.

وثالثها: أن تلاحظ بالإضافة إليه لا مقترنة به ولا مقترنة بعدمه، وهي

الماهية لا بشرط.

وحيث إن الماهية يمكن اعتبار أحد هذه الاعتبارات والقيود معها بلا تعين لأحدها، فهي أيضاً لا بشرط - من حيث قيد البشروط شيء، وقيد البشروط لا، وقيد اللابشروط، فاللابشروط حتى عن قيد اللابشرطية هو اللابشروط المقسمي، واللابشروط بالنسبة إلى القيود التي يمكن اعتبار اقترانها وعدم اقترانها، هو اللابشروط القسمي.

ومن هذا البيان ظهر: أن المعنى الذي لوحظ بالنسبة إلى القيد الخارج عن ذاته لا بشرط، هو اللابشروط القسمي دون المقسمي، وأن اللابشروط المقسمي هو اللابشروط من حيث اعتبار اللابشرطية واعتبار البشروط لائية

(١) كفاية الأصول: ٩/٢٤٣ - ٨٠.

واعتبار البشرط شيء، لا اللابشرط من كل حيثية.

وأيضاً اللابشرط المقسمي - على التحقيق - ليس هو المعبر عنه في التعبيرات بالماهية - من حيث هي - ؛ إذ المهية - من حيث هي - هي الماهية الملحوظة بذاتها - بلا نظر إلى الخارج عنها - واللابشرط المقسمي هي الماهية اللابشرط من حيث الاعتبار الثلاثة، لا من حيث كل قيد، فضلاً عن ذات الماهية التي كان النظر مقصوراً عليها بلا نظر إلى الخارج عن ذاتها.

هذا هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه في 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 أصلاً، لا اللابشرط المقسمي ولا القسمي؛ لزيادة اعتبار في الأخير لتسرية الوضع إلى المعنى بجميع أطواره - لا أخذه في الموضوع له - ولا بشرطية الأول من حيث الاعتبار الثلاثة، لا من حيث ذوات القيود الخارجية الطارئة، مع أنه لا تعين لها إلا التعينات الثلاثة، فتدبر.

٣٢٢ - قوله [قدس سره]: (وكذا المفهوم اللابشرط القسمي، فإنه

كلّي عقلي... الخ)^(١).

كون اللابشرط القسمي موطنه الذهن واضح؛ إذ الماهية بحسب الخارج: إما توجد مقترنة بالكتابة، أو مقترنة بعدمها، فعدم اعتبار الكتابة وعدمها إذا اعتبر في الماهية كانت الماهية - مقيّنة بهذا الاعتبار الذي لا وعاء له إلا الذهن - ذهنية، إلا أن توصيفها بالكلّي العقلي مسامحة وقعت منه (قدس سره) ومن غيره أيضاً؛ إذ الكلّي العقلي في قبال الكلّي الطبيعي والمنطقي، لا مطلق الأمر الذهني، كيف؟! وذهنيتها ملاك جزئيتها، وهو واضح.

(١) كفاية الأصول: ٤/٢٤٤.

وأما ما في كلام غير واحد - من أن الفرق بين اللا بشرط المقسمي والقسمي بمجرد الاعتبار - فهو مبني على مرادفة اللا بشرط المقسمي مع الماهية من حيث هي، فإنه لا يزيد القسمي على الماهية إلا بمجرد الاعتبار، وكأنهم لاحظوا في ذلك لا بشرطية الماهية^(١) ذاتاً، لا لا بشرطيتها اعتباراً.

وقد عرفت: أن المراد باللا بشرط المقسمي هو اللا بشرط من حيث خصوص اعتبارات الماهية: من البشرط شينية، والبشرط لائية، واللا بشرطية؛ إذ بمجرد النظر إلى الخارج عن ذات الماهية خرجت الماهية عن لحاظها من حيث هي، وعن مرتبة تقررها الماهوي، وباعتبار عدم تقيدها بخصوص أحد الاعتبارات الثلاثة، كانت اللا بشرط بالإضافة إلى جميع تلك الاعتبارات، فتكون مقسماً لها بجميع اعتباراتها.

والتحقيق - الذي ينبغي ويليق كما عليه أهله -: هو أن الماهية بلا نظر إلا إلى ذاتها وذاتياتها، ماهية من حيث هي، فهي في هذه الملاحظة غير واجدة إلا لذاتها وذاتياتها، والألفاظ وإن كانت موضوعة لنفس المعنى الذي هو غير واجد إلا لذاته وذاتياته، إلا أنه - بهذه الملاحظة التي هي عين عدم لحاظ شيء معه - لا يحكم به ولا عليه إلا في الحدود.

وأما فيما إذا حكم عليها بأمر خارج عن ذاته، فلا محالة يخرج عن حد الماهية - من حيث هي - أعني مرتبة التقرر الماهوي - فيكون المحكوم عليه الماهية - بأحد الاعتبارات الثلاثة - ومقسماً، وهي الماهية المقيسة إلى الخارج عن ذاتها بلا اعتبار، فلا تحقق لها إلا تحقق المتعين بأحد الاعتبارات، ولا يحكم عليها بالحمل المتعارف إلا متعينة بأحدها، وإلا فالماهية من حيث قبولها لأحد تلك الاعتبارات لا حكم لها إلا بنحو العلمية، فالموضوع في الحمل المتعارف

(١) الظاهر أنها بحسب الأصل: للماهية.

الماهية بأحد الاعتبارات، وكما أن المتقيد به الماهية - في الماهية بشرط شيء، وبشرط لا - نفس المعنى المعتبر - لا بها هو معتبر ولا اعتباره - وإلا كانت الماهية مطلقاً ذهنية.

كذلك اللابشرط القسمي فإن قيد الماهية هو عدم لحاظ الكتابة وعدمها، لا لحاظ عدم اللحاظ، فهذه الاعتبارات مصححة لموضوعية الموضوع على الوجه المطلوب، لا أنها مأخوذة فيه، كما مرّ نظيره في مبحث المشتق^(١)؛ من أن اعتبار الإجمال والتفصيل اعتبار مصحح للحمل، لا أنه مأخوذ في المحمول. وبالجملّة: 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 مقيدة 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 الواقعيات فيستحيل الحكم عليها جداً بلا تعيين لها بأحد التعينات الثلاثة.

وما يقال: - إن 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 التعيين، إلا أن التعيين الإطلاقي اللابشرطي القسمي لتسرية الوضع إلى المعنى بجميع أطواره، لا لاعتباره في الموضوع له، فلا منافاة بين كون الماهية في مرحلة الوضع ملحوظة بنحو اللابشرط القسمي، وكون ذات المعنى موضوعاً له.

كما أنه كذلك في قوله: (أعتق رقبة)، فإن الرقبة وإن لوحظت مرسلّة مطلقة لتسرية الحكم إلى جميع أفراد موضوعه، إلا أن ذات المحكوم بالوجوب

(١) انظر التعليقة: ٢٤١.

عتق طبيعة الرقبة لا عتق أية رقبة، كذلك الموضوع له نفس المعنى، لا المعنى المطلق - بما هو مطلق - وإن وجب لحاظه مطلقاً تسرية للوضع. ولأجل ذلك يصح جعل اللفظ بمعناه موضوعاً للحكم حتى في الحمل الذاتي الذي يكون النظر فيه إلى المعنى من دون إطلاق وتقييد، فإن إطلاقه في حال صيرورته موضوعاً له لا دخل لإطلاقه في مرحلة الحكم عليه بالمحمول الذاتي أو الخارج عن ذاته. ومما ذكرنا تعرف ما في المتن، بل ما في غيره، حتى بعض كلمات بعض أهل فن الحكمة، والله - تعالى - وليّ الرشد والعصمة.

٣٢٣ - قوله [قدس سره]: (بما هي متعينة بالتعيين الذهني ... الخ) (١).

بناء على التعيين الذهني، وإن كان يرد عليه ما أورده (قدس سره) إلا أن في الفصول تبعاً للسيد الشريف إرادة التعيين الجنسي.

بيانه: أن كل معنى طبيعي، فهو بنفسه متعين وممتاز عن غيره، وهذا وصف ذاتي له، فاللفظ ربما يوضع لذات المتعين والممتاز كالأسد، وأخرى للمتعين والممتاز بما هو كذلك كأسماء.

لا يقال: صفة الامتياز أمر اعتباري لا يتقيد به المعنى إلا بالاعتبار، والمعنى المتقيد بمثله لا وعاء له إلا الذهن.

لأننا نقول: صفة الامتياز وإن كانت اعتبارية، وليس لها ما بحذاء في الخارج، إلا أن الموضوع له ذات المعنى المتقيد بنفس الاعتبار، واعتباره في استعماله والحكم عليه مصحح للاستعمال والحكم عليه، لا مقوم للموضوع حتى يكون أمراً ذهنياً، وإلا فجميع المعاني - حتى ما له مطابق في الخارج - لا رابط لبعضها ببعض في حد مفهوميتها إلا الاعتبار واللاحظ؛ بداهة أن المفاهيم مثار

(١) كفاية الأصول: ٨/٢٤٤.

الكثرة والمغايرة، ولا يعقل أن يكون مفهوم - بما هو مفهوم - جهة جامعة لمفاهيم متباينة، فتدبره، فإنه دقيق.

٣٢٤ - قوله [قدس سره]: (وأنت خير بأنه لا تعين في تعريف

الجنس... الخ)^(١).

إلا أن يراد التعين الجنسي المتقدم آنفاً.

وتحقيق المقام: أن اللام أداة التعريف والتعيين - بمعنى أنها وضعت للدلالة على أن مدخولها - واقع موقع التعيين: إما جنساً، أو استغراقاً، أو عهداً بأقسامه: ذكراً، وخارجاً، وذهناً على حد 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 واقعاً موقع التعين والمعروفية بنحو من الأنحاء المتقدمة، لا كون المدخول مشاراً إليه ذهنياً بمعنى كونه ملحوظاً بها هو ملحوظ.

٣٢٥ - قوله [قدس سره]: (ولا إشكال في أن المفهوم منها في

الأول... الخ)^(٢).

الظاهر عدم الفرق بين النكرة الواقعة في حيز الإخبار عنها، أو البعث إليها؛ إذ بعد ما عرفت - في مبحث الواجب التخييري^(٣) وغيره - أن الفرد المردد غير معقول - بالبرهان المذكور هناك - والموضوع له لا يتفاوت بين ما وقع في حيز الطلب وغيره نقول:

(١) كفاية الأصول: ٥/٢٤٥.

(٢) كفاية الأصول: ٥/٢٤٦.

(٣) في التعليقة: ١٣٩.

إن الطبيعة قد تلاحظ بنفسها فهي الكلي، وقد تلاحظ بقيد يوجب تشخيصها، وعدم صدقها على كثيرين، فهي الجزئي، وقد تلاحظ بقيد يضيق دائرة الطبيعي ولا يشخصه، فهي الحصة.

والنكرة من الثالث، فإن طبيعة الرجل ملحوظة فيها بنحو عدم التعيين والتقيّد بما يعينه، بعد ما كانت في ذاتها لا متعيّنة بقيد ولا غير متعيّنة به. والمراد من عدم التعيين هو عدم التعيين بقيد في مرحلة الإسناد - إخباراً أو إنشاء - فالرجل في (جاءني رجل) وإن كان معيّناً في الواقع، إلا أنه غير معيّن في مرحلة الإسناد، فيكون كالرجل في (جنني برجل) من حيث عدم التعيين في مرحلة الطلب.

ومما ذكر يظهر: أن النكرة غير مقيّدة بالوحدة مفهوماً، كما هو صريح عبارته^(١) - قدّس سرّه - فيما بعد، بل هي الطبيعة الغير المتعيّنة بمعين بالحمل الشائع، لا هذا المعنى بالحمل الأول.

٣٢٦ - قوله [قدّس سرّه]: (وعليه لا يستلزم التقييد تجوّزاً... الخ)^(٢). وربما يتوهم: أنه لا يعقل التجوّز؛ لأن المطلق عين المقيّد، فإن القيود من أطواره وشؤونه، ولا يخفى أن هذا شأن الوجود وحقّه - لا الماهية - فإن ما به الامتياز في حقيقة الوجود عين ما به الاشتراك - كما برهن عليه في محله^(٣) - فمراتب الوجود الحقيقي ليست عين الحقيقة المطلقة، إلا أن الحقيقة المطلقة عين المراتب.

وهذا بخلاف الماهية، فإن الماهيات متباينات، وكلّ ماهية بنفسها تسلب

(١) الكفاية: ٢٤٧.

(٢) كفاية الأصول: ٥/٢٤٧.

(٣) الأسفار ١: ٦٨ عند قوله: (وبالجملة: الوجود العيني...).

عن غيرها بالحمل الذاتي، ولا اتحاد لماهية مع ماهية إلا في الوجود الخارجي، ونحن نقول بموجبه، إلا أن المنافي للتجاوز هي العينية والاتحاد مفهوماً، لا الاتحاد وجوداً، فتدبر جيداً.

٣٢٧ - قوله [قدس سره]: (فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بينه... الخ)^(١).

فإن 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 قدراً متيقناً - في مقام المحاورة - يوجب إحراز تمام الموضوع، وإن لم يحرز أنه تمامه، فالعبد ليس له نفي الخصوصية الزائدة المحتملة لعدم لزوم الإخلال بالفرض لو كان المتيقن في مقام التخاطب تمام موضوع حكمه. وفائدة تبين^(٢) ذات التمام وجوب الاقتصار عليه وعدم التعدي عنه لعدم الموجب حيث لا إطلاق، بل يمكن القول بعدم إرادة المطلق؛ إذ مع علم المولى بتيقن الخاص المانع عن الإطلاق لو أراد المطلق وجب عليه نصب القرينة المانعة عن كون المتيقن تمام موضوع حكمه، وإلا لأخل بفرضه.

ومنه يعلم الدليل على أنه تمام موضوع حكمه أيضاً.

والفرق بين القدر المتيقن في مرحلة المحاورة والتقيد: أن الأول شيء لا مجال معه للإطلاق، مع بقاء احتمال مرادية الباقي على حاله، بخلاف الثاني، فإنه يضيق دائرة المراد، وبيان لكون الباقي غير مراد. نعم تشخيص الموضوع مشكل.

(١) كفاية الأصول: ١/٢٤٨.

(٢) الأوفق بالسياق: تبين.

٣٢٨- قوله [قدس سره]: (ولو لم يكن عن جدّ، بل قاعدة... الخ) ^(١).

قد مرّ مراراً: أنّ مجرد الإرادة الاستعمالية غير مجدية، فلا بدّ أن يراد من الجدّ كون المطلق مراداً واقعياً؛ أي منبعثاً عن المصالح الواقعية الأولى.

وإن كان يظهر هنا من المقابلة بين البيّنين ما يقوّي ورود الإراد؛ ضرورة أنّ تأخير بيان ما يحتاج إليه فعلاً - سواء كان حكماً منبعثاً عن المصلحة الواقعية، أو الظاهرية - عن وقت الحاجة إليه قبيح، فتدبرّ.

وربما يجاب عن إشكال الظفر بالمقيّد: بأنّ انتظام الكشف عن كونه في مقام البيان من جهة لا يوجب انتظامه من جهات أخرى، إلّا أنه يُجدي في الجهات العرضية، لا الطولية إلّا بالتدقيق.

٣٢٩- قوله [قدس سره]: (وذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات... الخ) ^(٢).

فيكون حال المقدمة الأولى كالثانية، فكما أنّ بناء العرف على عدم التقييد لو لم يكن في الكلام قيد، كذلك على كونه وارداً مورد البيان ^(٣) ما لم يتبيّن

(١) كفاية الأصول: ٤/٢٤٨.

(٢) كفاية الأصول: ١٢/٢٤٨.

(٣) قولنا: (كذلك على كونه وارداً مورد البيان... الخ):

توضيح المقام: أنّ الأصول المعمولة في باب المحاورات . تارة ترتبط بالظهور الوضعي، وأخرى بالظهور الإطلاقي، فأصالة عدم النقل ترتبط ببقاء الظهور الوضعي، وأصالة الحقيقة ترتبط بفعالية الظهور الوضعي، وأصالة مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدّي ترتبط بمطابقة الظهور الفعلي الاستعمالي للمراد الجدّي في قبال الكناية مثلاً، وأما أصالة البيان فهي ترتبط بالظهور الإطلاقي، وحيث إنه في قبال الإهمال فعمادها أنه في مقام بيان تمام موضوع حكمه، لا مطابقة مقام الإثبات لمقام الثبوت؛ إذ الكلام في تحقّق مقام الإثبات، وأنه أيّ مقدار إطلاقاً وتقييداً.

أنه بداعٍ آخر.

لا يقال: لعلَّ الأوَّل لأصالة عدم المانع مع إحراز المقتضي.

لأنَّا نقول: عدم القرينة هنا جزء المقتضي للإطلاق، وليس كالقرينة

المانعة عن الظهور في غير المطلق.

٣٣٠ - قوله [قدس سره]: (وأورد عليه: بأنَّ التقييد ليس

تصرفاً... الخ) (١).

لا يخفى عليك: أنَّ ما أُفيد في الإيراد من تخيل وروده (٢) مقام البيان

مستدرك؛ إذ الذي يختل بالظفر بالمقيد هو عدم بيان القيد، لا ورود الكلام مورد

→ ومنه تبين أنه لا وجه لما في المتن من دعوى جريان سيرة أهل المحاورة على التمسك

بالإطلاق إذا لم يكن ما يوجب صرف وجهه إلى غيره؛ إذ الكلام بعد في تحقيق وجه للكلام،

فكيف جعل الوجه مفروضاً عنه؟ بل الظاهر أنَّ ما نحن فيه عكس موارد الكناية، فإنَّ المراد

الاستعمالي هناك محقق، ويشك في أنه مراد جدي، أم لا، وفيما نحن فيه المراد الجدي محقق، وهو

إما مقيد أو مطلق، لكنه يشك في أنه يصدد إظهار ذلك المراد الجدي، أم يصدد أمر آخر.

وكما أنَّ العقلاء يحكمون هناك بمطابقة الجد للاستعمال، فإنَّ غير الجد يحتاج إلى التنبيه

عليه، وجد الشيء كأنه لا يزيد على الشيء، فكذلك يحكمون هنا بأنَّ المولى الذي مراده محقق

فهو بالجبلَّة والطبع - أي لو خُلِّي ونفسه - يقوم بصدد إظهاره، وكونه يصدد إظهار أمر آخر

يحتاج إلى التنبيه عليه، فينتج أنَّ المراد الاستعمالي غير مهمل، بل إما مطلق أو مقيد، فبضميمة

عدم التقييد يثبت الإطلاق، خصوصاً إذا كان المورد مقام الحاجة، ولو بمعنى حاجة السائل

إلى فهم حكم المسألة، كما هي عادة الرواة المتصدِّين لضبط الأحكام عن الإمام - عليه السلام -

او يزكده ظهور الصيغة في الوجوب الفعلي، ولا يتعلَّق إلَّا بموضوعه التام، وهو إمَّا مطلق أو

مقيد بلا كلام. [منه قدس سره].

(١) كفاية الأصول: ٥/٢٥٠.

(٢) لعل 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 مرامه بشخص كلامه، كان اللازم هو البيان في شخص المقام، إلا أنه 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، إلا أنه 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 معين لأحدهما، فلا إطلاق؛ لما عرفت مراراً: أن عدم القيد جزء مقتضي الإطلاق، لا أنه مانع كالقرينة المنفصلة عن الظهور المستقر.

هذه غاية تقريب الإراد.

ويندفع: بأن وجود القيد واقعاً في مقام البيان لا يمنع من انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق، والمقيد لا يعقل أن يكون بياناً للقيد؛ حيث إنه ليس في مقام البيان، وصلاحيته للكشف ليست إلا بمعنى سببية المقيد لاحتمال وجود القيد في مقام البيان، ولا فرق في بناء العقلاء على عدمه بين أسباب احتمال وجوده.

٣٣١ - قوله [قدس سره]: (سيق في مقام الإهمال على

خلاف... الخ) ^(١).

هذا إذا كان المقيّد وارداً قبل الحاجة، وإلا فلا يعقل حمله على الإهمال، بل إما على الإطلاق قاعدة، أو على إرادة المقيّد حقيقة، ولعله (قدس سره) أشار إليه بقوله: (فافهم).

٣٣٢ - قوله [قدس سره]: (ولعل وجه التقيّد^(١) كون... الخ)^(٢)

هذا إذا كان الحكم ثابتاً للمطلق حقيقة إلى زمان ورود المقيّد، فإنه لا حكم قبله إلا حكم المطلق، كما لا حكم بعده إلا حكم المقيّد، فلا ينافي 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 تعلّق البعث الجديّ بنفس الرقبة من حيث إنها جزء المطلوب، فإن تعلّق وجوبين بالمقيّد - تارة به بها هو، وأخرى بذات المقيّد من حيث إنه جزء المطلوب كذلك - يستلزم تعلّق بعثين بالواحد، وهو محال، والوجوب التخييري شرعاً بين كليّ وفرده 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 التعييني وحمل التكليف المتعلّق بالمطلق على الإنشاء بداعي التشريع أو غيره من الدواعي؛ لاستحالة البعثين، كما هو المفروض من أنّ المأمور به واحد، وهو إما المطلق أو المقيّد.

٣٣٣ - قوله [قدس سره]: (بحسب مراتب المحبوبة... الخ)^(٣).

(١) في الكفاية - تحقيق مؤسستنا -: وجه التقييد..

(٢) كفاية الأصول: ٢/٢٥٠.

(٣) كفاية الأصول: ٣/٢٥١.

ولعلّ الوجه فيه - بعد اشتراك الواجب والمستحبّ في وحدة الوجوب والاستحباب، وعدم إمكان إبقاء الوجوبين كالندين على حالهما - أن صرّف الوجوبين إلى الوجوب الملاكي - فيكون ما فيه الملاك أكّد واجباً فعلياً بوجوب أشدّ - يلزم الحمل على التقييد، بخلاف صرّف 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، مضافاً إلى كثرة الاستحباب الملاكي في الشرع، كما في المستحبات المتزامنة الشاغلة لليوم واللييلة، بخلاف الواجب فإنّ الملاكيّ منه في غاية القلّة.

٣٣٤ - قوله [قدّس سرّه]: (بعد فرض كونها متنافيين... الخ) (١).

من حيث وحدة التكليف المتعلّق إما بالمطلق أو بالمقيّد.

وأما لو لم يعلم الاتحاد - الموجب للتنافي من هذه الحيثية مع التنافي من حيث اجتماع الوجوبين أو التخرّيعين في المقيّد، كما أشرنا إليه آنفاً - فبين المُثَبِّتِ والمنفِيّين فرق، وهو احتمال إرادة فرد آخر في المُثَبِّت، دون المنفِيّ؛ إذ التّرك لا يتعدّد.

وكذا بينها فرق آخر: من حيث حمل الوجوب والحرمة على المراتب، فإنّ الحمل على المراتب كالتقيّد عملاً في الأوّل، دون الثاني؛ لحصول مصلحة المطلق في المقيّد الذي لا بدّ من إتيانه، بخلاف مفسدته، فإنّها لا تترك بمجرد ترك المقيّد.

٣٣٥ - قوله [قدّس سرّه]: (من استظهار اتّحاد التكليف... الخ) (٢).

نعم بين وجوبها وحرمتها، وبين عدم وجوبها وعدم حرمتها - في استظهار

(١) كفاية الأصول: ٢٥١/٧.

(٢) كفاية الأصول: ٢٥١/٨.

الاتحاد ولزوم التصرف - فرق، وهو:

أن وجوب المطلق أو تحريمه لا يجتمع عقلاً مع وجوب المقيّد أو حرمة، فلا بدّ من التصرف، بخلاف عدم وجوبها أو عدم حرمتها، فإنه لا بدّ من استفادته من الخارج، وهو أنه في مقام نفي الوجوب أو الحرمة عن واحد. ومنه ظهر حال الحكم الوضعي، فإنّ نفوذ المطلق لا ينافي نفوذ المقيّد بوجه، إلّا 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 سابقاً بهذا التقريب.

نعم بناء على أن عدم الحكم يجعل بمعنى التسبب الإنشائي إلى إبقاء العدم على حاله، وكذا الإنفاذ إذا كان اعتبارياً، فجعلها في المطلق والمقيّد محال؛ إذ بعد إبقاء العدم في المطلق لا مجال له في المقيّد، وكذا الإنفاذ الاعتباري.

٣٣٦ - قوله [قدّس سرّه]: (ثمّ لا يخفى أنّها وصفان إضافيان... إلخ)^(١).

كونها إضافيين بالإضافة إلى الأشخاص ينافي التعريف المتقدّم في صدر كلامه^(٢) - قدّس سرّه - فإنّ المناط فيها تقدّم قالبيّة اللفظ للمعنى في متفاهم العرف، وهذا له واقع محفوظ، ونظر الأشخاص طريق إليه.

نعم يمكن أن يجعل المناط السابق ملاكاً للإجمال الذاتي، وما ذكره هنا ملاك الإجمال العرضي.

ومما ذكرنا يظهر أنّ الإجمال أو البيان بالمعنى الثاني لا وعاء له إلّا

(١) كفاية الأصول: ٢٥٣/٦.

(٢) الكفاية: ٢٥٢.

الوجدان، بخلاف المعنى الأول، فإن له واقعاً محفوظاً مع قطع النظر عن أضيف إليه.

نعم، بالنظر إلى العرف - الذي ملاك الإجمال والبيان انفهام المعنى من اللفظ عندهم - وعأؤهما وجدانهم؛ إذ لا وعاء للانفهام إلا الوجدان. هذا آخر ما أردنا إيرادَه في التعليق على ما أفاده شيخنا وعبادنا وأستاذنا المحقق العلامة رفع الله في الخلد مقامه.

والحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة على نبيه وآله باطناً وظاهراً.
وقد تمّ - بحمد الله وله المنّة - في الثاني عشر من شعبان سنة ١٣٣٢ على يد مؤلفه الجاني محمد حسين بن محمد حسن النجفي الاصفهاني عفي عنها.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

الفهرس الموضوعي

٧	مقدمة الواجب
٧	المسألة عقلية أو لفظية
٨	الفرق بين الدليل العقلي والدليل الشرعي
١٣	في تقسيم المقدمة الى داخلية وخارجية
٢٢	التباثل والتضاد من الأحوال الخارجية للموجودات
٢٤	الامتناع ليس بملاك اجتناع المتباثلين والمتضادين
٢٥	السبق المتصور في المقام
٢٦	مقدمة الأجزاء إما بلحاظ شيئية الماهية أو الوجود
٢٧	التحقيق ثبوت ملاك الوجوب الغيري
٢٨	في تقسيم المقدمة الى عقلية وشرعية وعادية
٢٩	رجوع المقدمة العادية الى العقلية
٣١	تقسيم المقدمة الى مقدمة وجوب وصحة ووجود
٣٢	المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة
٣٤	العلة اما ناقصة أو تامة
٣٥	العلة اما أن تكون مؤثرة أو مقربة للأثر
٣٦	شرط الوضع
٣٧	الملاكية الشرعية والعرفية ليست من المقولات الحقيقية
٤٤	للوجود درجات ومراتب
٤٨	المراد من الذاتي هو الذاتي في كتاب البرهان
٤٩	تعريفات لفظية لشرح الاسم
٥١	في الواجب المطلق والمشروط

٥٥	المراد من الملازمة والتعليل
٥٩	المعاني الحرفية غير جزئية عينية ولا ذهنية
٦٦	الإخبار فعل تكويني من المخبر
٦٩	الفرق بين الواجب المطلق والمشروط
٧٢	في الواجب المعلق والمنجز
٧٣	حقيقة الإرادة التكوينية
٧٦	حقيقة الإرادة التشريعية
٨٣	نسبة الإرادة الى القدرة نسبة الوجوب الى الامكان
٨٦	المقدمات الواجبة قبل زمان ذمها
٩٥	في دوران الإطلاق بين المادة والهيئة
١٠١	في الواجب النفسي والغيري
١٠٣	العناوين المحسنة أو القبيحة على نحوين
١١٠	في الثواب والعقاب على الأمر الغيري
١١٤	المراد من التبعية
١١٦	في اعتبار قصد القرية في الطهارات
١٢٠	ما هو الأمر الغيري
١٣٠	إن أريد إعتبار التوصل بالمقدمة بنحو الهيئة التقييدية
١٣١	الحيثيات التعليلية راجعة الى التقييدية
١٣٢	في اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة
١٣٦	في المقدمة الموصلة
١٤١	ثبوت الإرادة عن إرادة لا محذور فيه
١٤٣	الموصلية من العناوين المنتزعة
١٥٠	في ثمره القول بالمقدمة الموصلة
١٥٦	في الواجب الاصيل والتبعية
١٥٧	للواجب جهتان من العلية
	في ثمره مقدمة الواجب



١٦٥	في تأسيس الاصل في مقدمة الواجب
١٦٩	في الاستدلال على وجوب المقدمة
١٧٢	في المقدمة السببية
١٧٤	في القدرة النفسانية والجسدية
١٧٥	في الشرط الشرعي
١٧٧	في مقدمة الحرام والمكروه
١٨٠	الكلام في مسألة الضد
١٨٠	في مقدمة ترك الضد
١٨٢	ملاك التقدم بالعلية
١٨٦	عدم المانع من المقدمات
٢٠٢	المتشأ في إستحالة مانعية الضد
٢٠٤	الفرق بين الإرادة التكوينية والنشربية
٢٠٨	حقيقة الإيجاب
٢١٣	الإشكال في شرطية العصيان بنحو المقارن
٢١٦	شرطية العزم على المعصية
٢٢١	عدم توقف الترتب على الواجب المشروط
٢٢٤	مقدمات الترتب
٢٢٧	المناقشة في مقدمات الترتب
٢٥٠	في صحة الأمرين بالموسع والمضيق
٢٥٣	تعلق الأمر بالطبيعة أو بالفرد
٢٥٦	الإيجاب والوجود والإفاضة والفيض
٢٥٩	عروض الوصف للماهية من حيث هي
٢٦١	الصادر بالذات هو المراد بالذات
٢٦٢	حقيقة الحكم الإيجابي
٢٦٥	الوجوب والإستحباب متباينان عقلاً وعرفاً
٢٦٦	عدم صدور الكثير عن الواحد والواحد عن الكثير

٢٧١	إمكان تعلق الصفات الحقيقية بالمردّد
٢٧٧	توارد العلل المتعددة
٢٨٠	عدم الأمر لا يحتاج الى مقتضي
٢٨٢	لا معنى للقضاء بمعنى تدارك ما فات
٢٨٦	المقصد الثاني في النواهي
٢٨٦	صفة النهي موضوعه للمنع التنزيلي
٢٨٧	المراد من الكف
٢٨٨	عدم تأثير القدرة في العدم
٢٨٩	الطبيعة توجد بوجودات متعددة
٢٩٢	الوحدة جنسية ونوعية وصنفية وشخصية
٢٩٢	الجهة المقومة للموضوع هي الجهة التقيدية
٢٩٦	الفرق بين الأمر التخييري والنهي التخييري
٢٩٩	المراد من الحكم الإقتضائي
٣٠٨	لا أصل لما إشتهر من قولهم: إن الأحكام التكليفية متضادة
٣١٥	المفاهيم متباينة في حدود الذات
٣٢٢	المراد من عدم التهايز بين الجنس والفصل
٣٢٦	الإرادة التكوينية والكراهة التكوينية
٣٢٧	ما هو المراد بالفرد
٣٣٠	السبب في الإلتزام بالعنوان الراجع
٣٣٣	الفرق بين النهي التحريمي والنهي التنزيهي
٣٣٥	الثبوت العرضي لا يعقل الا مع الثبوت الذاتي
٣٤١	المصلحة المقتضية للأمر
٣٤٣	المصلحة النفسية والمصلحة المقدمة
٣٤٩	شأن القوة العاقلة هو الإدراك
٣٥٣	كل ممكن محفوف بضرورتين
٣٥٧	حكم العقل بإختيار أخف المحذورين

٣٦٦	كل ما ينبعث عن ذاته تعالى مراد
٣٦٧	العدم بدبل الوجود
٣٧٢	إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسدة
٣٨١	في أن النهي عن الشيء يقتضي فساد أولاً
٣٨٤	المراد بالعبادة هنا
٣٨٦	الفرق بين الملكية والظاهرة
٣٨٧	الصحة من الأمور الاعتبارية
٣٨٩	الاعتبارات المترتبة على العقود بمجولة شرعاً أو عرفاً
٣٩١	تأسيس الأصل في فساد العبادة المنهي عنها
٣٩٤	دخول النهي عن الجزء والشرط في محل النزاع
٣٩٨	عنوان التجري من وجوه الفعل وعناوينه
٤٠٠	الحرمة الذاتية والحرمة التشريعية
٤٠١	المعقول في كل معاملة حقيقية أمور
٤٠٥	المراد بالأمر الإرشادي
٤٠٩	المقصد الثالث في المفاهيم
٤١٠	الدلالة بالمعنى الفاعلي والمفعولي
٤١٢	شأن أداة الشرط
٤١٩	إرتفاع مطلق الوجوب من فوائد إنحصار العلة
٤٢٥	متعلق الجزء نفس الماهية المهمة
٤٢٩	فعلية المعرفة تستدعي معرفة
٤٣١	نفي العلية عن العلل الشرعية
٤٣٤	الأسباب الشرعية المجتمعة على مسبب واحد
٤٣٥	الفرق بين الأسباب الشرعية والعقلية
٤٣٩	مبدأ الشيء ومنتهاه
٤٤٢	المراد من الإله
٤٤٤	المقصد الرابع في العام والخاص



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

٤٤٦	الدال على العموم
٤٤٨	وقوع النكرة في سياق النفي
٤٥٢	معنى ظهور العام في العموم
٤٥٤	مرتبة فعلية التكليف
٤٥٦	العام حكم فعلي تام الحكمية
٤٥٧	الهيئة التعليقية في الاحكام العقلية
٤٦٠	سبب الحاجة الى الأصل في المقام
٤٧٠	يمكن تعلق التكليف بالمعدوم
٤٧١	الإفهام والانفهام غير مقومين لحقيقة المخاطبة
٤٨١	التنافي بالذات بين مدلولي الدليلين
٤٨٣	لا دلالة للعام على المراد الجدي
٤٨٦	إشكال النسخ قبل حضور وقت العمل
٤٨٧	عالم لوح المعو والإثبات
٤٩٠	في المطلق والمقيد
٤٩٢	الفرق بين اللا بشرط المقسمي والقسمي
٤٩٤	التعين الذهني والجنسي
٤٩٧	الفرق بين القدر المتيقن في مرحلة المحاورة والتقييد
٤٩٩	الإيراد بأن التقييد ليس تصرفاً
٥٠٣	الإجمال والبيان إضافيان الى الاشخاص
٥٠٥	الفهرس الموضوعي