کنگره بزرگداشت
آقا حسین خوانساری

الرسائل

تألیف

الآقا حسین الخوانساري

(م ۱۰۹۹)

إعداد

رضا الاستادی

کنگره بزرگداشت آقا حسین خوانساری رحمه‌الله

الرسائل

تأليف

الآقا حسين الخوانساري رحمه الله

مع رسائل أُخر

تأليف

السيّد ماجد البحراني و المحقّق السبزواري و رفيع الدين النائيني

وحسين بن محمّد شريف بن الآقا رضي بن

الآقا حسين الخوانساري

رحمهم الله



اعداد

رضا الاستادي

شناسنامه‌کتاب:

نام کتاب : ..... الرسائل (شانزده رساله) .

مؤلف :.. آقا حسین خوانساری وسید ماجد بحرانی ومحقق سبزواری ورفیع الدین نائینی وحسین بن محمد شریف بن آقا رضی بن آقا حسین خوانساری .

زبان : ..... عربی .

به کوشش : ..... رضا استادی .

ناشر :..... کنگره آقا حسین خوانساری .

قطع وصفحه :..... وزیری / ۳٦۸ .

نوبت چاپ :..... اوّل .

تیراژ:..... ۱۰۰۰ جلد .

تاریخ :..... بهار ۱۳۷۸ .

قیمت :..... ۱۰۰۰ تومان .

بسم الله الرحمن الرحیم

پیشگفتار

آقا حسین خوانساری رضوان الله تعالی علیه متوفای ۱۰۹۹ از فقهای بزرگ ومعروف به محقق خوانساری ، دارای تألیفات فراوانی است .

تعدادی از این تألیفات پیش از برگزاری کنگره آقا حسین خوانساری چاپ شده بود مانند:

۱ـ مشارق الشموس فی شرح الدروس. موضوع این کتاب فقه، وشرح کتاب طهارت «دروس» شهید اول می باشد در سال ۱۳۱۱ در ۳۳۷ صفحه رحلی چاپ سنگی شده است. (چاپ دوم)

۲ ـ رساله مقدمه واجب. در سال ۱۳۱۷ هـ ق در ٤۳ صفحه وزیری ضمیمه رساله اجتماع امر ونهی مرحوم سید محمد کاظم طباطبائی صاحب عروة الوثقی چاپ سنگی شده است.

۳ – رساله درباره شبهه استلزام. در سال ۱۳۱۷ هق در ١٤ صفحه ضمیمه دو رساله یاد شده چاپ شده است. در این رساله مرحوم آقا حسین، رساله محقق سبزواری را مورد نقد واشکال قرار داده است.

٤ ـ رساله در پاسخ به رساله ای که محقق سبزواری به عنوان انتقاد به رساله قبلی نوشته است. در سال ۱۳۱۷ در ۱۳ صفحه ضمیمه سه رساله قبلی چاپ شده است.

٥ ـ رساله در پاسخ به رساله‌ای که محقق سبزواری در دفاع از رساله قبلی خود نوشته‌است در سال ۱۳۱۷ در ۱۸ صفحه ضمیمه همان رساله‌ها چاپ شده‌است.

٦ ـ حاشیه‌ای در دو صفحه متعلق به ابتداء بحث جواهر واعراض شرح تجرید قوشجی. در سال ۱۳۱۷ در دو صفحه ضمیمه همان رساله‌ها چاپ شده‌است (الحزازتان).

وتوسط کنگره آقا حسین خوانساری هم کتاب‌ها ورساله‌های زیر چاپ شده ویا در دست چاپ‌است.

۷ ـ حاشیه بر طبیعیات شفاء ابو علی سینا. در یک جلد حدود هفتصد صفحه وزیری.

۸ ـ حاشیه بر شرح اشارات خواجه طوسی. در دو جلد حدود ۱٤۰۰ صفحه وزیری.

۹ ـ حاشیه بر حاشیه محقق سبزواری بر حاشیه دوانی بر بحث تشکیك شرح تجرید قوشجی. در ٥٥ صفحه وزیری.

۱۰ ـ رساله در نفی اولویت ذاتیه.... در ۱٤ صفحه وزیری.

۱۱ ـ رساله در علم باری تعالی. در ٥ صفحه وزیری.

۱۲ ـ رساله در اجماع. این نوشتار بخشی از شرح دروس ایشان است نه اینکه رساله‌ای جداگانه باشد در ٥ صفحه وزیری.

۱۳ ـ رساله در حکم عقل به حسن وقبح افعال صادره از انسان. این رساله در شرح مختصر الاصول آقا جمال خوانساری درج شده بود وجداگانه اقدام به چاپ آن شد در ۲۰ صفحه وزیری.

۱٤ ـ رساله درباره اینکه هنگامی که سنگی به زمین هبوط می‌کند....در ٥

صفحه وزیری.

۱۵ ـ رساله در پاسخ به شبهه اجتماع ظن وشك (اگر اکثر اهل بلدی مسلمان وبعضی هم کافر باشند...) در ۵ صفحه وزیری.

۱۶ ـ رساله درباره قابلیت جسم برای قسمت شدن الی غیر النهایة.... در ۵ صفحه وزیری.

از شماره ۹ تا ۱۶ به ضمیمه شماره ۲ و۶ ونیز به ضمیمه شش رساله از تألیفات دیگران در کتابی در دست شما است چاپ شده است.

وکتابها ورساله های دیگر آقا حسین خوانساری که نسخه آنها موجود است واما اقدام به چاپ آنها نشده به این شرح می باشد.

۱۷ ـ حاشیه بر حاشیه دوانی بر شرح تجرید. حاشیه مبسوطی است.

۱۸ ـ حاشیه بر حاشیه محقق سبزواری بر شفاء. محقق سبزواری در حاشیه خود بر شفا بر حاشیه محقق خوانساری بر شفا اشکالهایی کرده، ومحقق خوانساری در این حاشیه به آن اشکالات پاسخ داده است این کتاب با حاشیه سبزواری با هم باید چاپ شود.

۱۹ ـ رساله در استصحاب.

۲۰ ـ حاشیه ای در چهار صفحه بر یک بحث شرح مطالع منطق.

۲۱ ـ حاشیه ای در پنج صفحه بر یک بحث مطول تفتازانی در علم معانی بیان.

۲۲ ـ رساله در باره شبهه طفره حدود پنجاه صفحه.

۲۳ ـ رساله درباره شبهه میزان الکفین حدود ده صفحه.

۲۴ ـ رساله در پاسخ به شبهه دور در مسأله خبر مجتهد از وجوب.... حدود بیست صفحه.

۲۵ ـ منشآت فارسی.

وچند نوشته مقاله گونه کوتاه.

غیر از این بیست وپنج عنوان، تألیفات دیگری هم به محقق خوانساری نسبت داده شده که یا نسبت آنها به وی نادرست، ویا نسخه‌های آنها در دست نیست.

▣ رساله‌های این مجموعه

۱ ـ **رساله مقدمه واجب** سید ماجد بحرانی.

چون محقق سبزواری ومحقق خوانساری در دو رساله مقدمه واجب خود از این رساله یاد ومطلبی نقل کرده بودند اقدام به چاپ آن در این مجموعه شد.

▣ نسخه‌ها

❊ نسخه شماره ۲۷۶۱، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مورخ ۱۱۱۶ق.

❊ نسخه شماره ۱۵۱۹ کتابخانه آیة الله مرعشی.

❊ نسخه چاپ شده در سال ۱٤۱۱ از روی نسخه کتابخانه آیة الله مرعشی است که بسیار مغلوط وناقص است.

۲ ـ **رساله مقدمه واجب** محقق سبزواری.

چون محقق خوانساری در رساله مقدمه واجب خود به این رساله نظر وانتقاد داشته، اقدام به چاپ آن در این مجموعه شد. نام مؤلف در آغاز رساله یاد شده است.

▣ نسخه‌ها

❊ نسخه شماره ٤ / ۱۸۸۹ کتابخانه ملک

❊ نسخه شماره ۲۱ کتابخانه آیةالله گلپایگانی

۳ ـ **مقدمه واجب** تألیف محقق خوانساری. نام مؤلف در آغاز رساله آمده است. ۱۷۱

▣ نسخه‌ها

❊ نسخه چاپی ۱۳۱۷ هـ ق.

❊ نسخه به خط مؤلف. شماره ٤٨٧١ کتابخانه آیة‌الله مرعشی.

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۰ کتابخانه استان قدس رضوی.

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۳ با حواشی به خط مؤلف کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری تهران.

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۵ کتابخانه وزیری یزد

❊ نسخه مورخ ۱۰۹٦ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

❊نسخه مورخ ۱۱۱۳ کتابخانه استان قدس رضوی.

❊ نسخه مورخ ۱۲۳۳ کتابخانه استان قدس رضوی.

❊ نسخه مورخ ۱۲٦٦ کتابخانه حضرت ولی عصر خوانسار.

❊ نسخه شماره ۱/۷۰۱٦ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

❊ نسخه شماره ۹۳۵۰ کتابخانه استان قدس رضوی.

❊ نسخه شماره $\frac{٢٤}{\quad}$ کتابخانه آیة الله گلپایگانی قم.

❊ نسخه شماره $\frac{١٤١}{١٩}$ کتابخانه آیة الله گلپایگانی.

❊ نسخه شماره $\frac{١٩٥}{٧٣١١}$ کتابخانه آیة الله مرعشی.

❊ نسخه کتابخانه مدرسه علوی خوانسار

❊ نسخه شماره ۷۰ از نسخه های خطی مرحوم غفاری در کتابخانه حضرت ولی عصر خوانسار.

٤ ـ حاشیه محقق سبزواری بر حاشیه دوانی بر بحث تشکیک شرح تجرید قوشجی.

در آغاز نسخه مورخ ۱۰۹۳ که به نظر محقق خوانساری رسیده است این

عبارت دیده می شود:

هذه الرسالة من مؤلفات الفاضل السبزواری علیه الرحمة.

▣ سایر نسخه‌ها

❊ نسخه مورخ ۱۰۸٦ کتابخانه ملك.

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۵ کتابخانه وزیری یزد.

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۹ کتابخانه دانشگاه تهران.

❊ نسخه مورخ ۱۱۱۳ کتابخانه استان قدس رضوی.

❊ نسخه مورخ ۱۱۲۷ کتابخانه وزیری یزد.

❊ نسخه شماره ٦/۷۰۱٦ کتابخانه دانشگاه تهران

❊ نسخه شماره ۲۱/۱۷۳ کتابخانه آیةالله گلپایگانی

۵ ـ حاشیه محقق خوانساری بر حاشیه یاد شده.

در چند مورد به تعلیقات خود (بر حاشیه شرح تجرید ظ) ارجاع داده است.

ودر آغاز نسخه مورخ ۱۰۹۳ می خوانیم: هذه تعلیقة کتبها دام ظله علی التعلیقة التی کتبها الفاضل السبزواري.....

▣ سایر نسخه‌ها

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۵ کتابخانه وزیری.

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

❊ نسخه مورخ ۱۱۱۳ کتابخانه استان قدس رضوی

❊ نسخه مورخ ۱۱۲۷ کتابخانه وزیری

❊ نسخه شماره ۷/۷۰۱٦ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

٦ ـ رساله در نفی اولویت ونیار ممکن به مؤثر موجود.

در پایان نسخه کتابخانه مسجد اعظم قم آمده: من جملة مصنفات آقا

حسین....

ودر آغاز نسخه کتابخانه ابن مسکویه اصفهان آمده: لمولانا آقا حسین الخوانساری. واین نسخه از روی نسخه به خط مؤلف استنساخ شده است.

۷ـ رساله در علم باری تعالی.

* نسخه کتابخانه ملك ش ۵/۱۷۱۳.
* نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی ش ۶/۱۸۲۲.
* نسخه کتابخانه آیة الله مرعشی ش ۸۳۷۳.
* نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی ش ۸/۱۸۰۳.

در هر چهار نسخه تصریح شده است که این رساله تألیف محقق خوانساری است.

۸ـ رساله در اجماع.

بخشی از شرح دروس است که در سال ۱۳۰۵ و ۱۳۱۱ چاپ سنگی شده.

ونسخه‌ای از آن که جدا به عنوان یک رساله استنساخ شده در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران با شماره ۹/۴۲۷۷ موجوداست. ودر پایان آن آمده: نقل من شرح الدروس للمحقق الخوانساری.

۹ـ رساله در حکم عقل به حسن وقبح افعال صادره از انسان.

این رساله را آقا حسین به درخواست فرزندش آقا جمال نوشته ودر کتاب شرح مختصر الاصول آقا جمال درج شده است.

▣ نسخه‌ها

* نسخه های شرح مختصر الاصول آقا جمال
* نسخه کتابخانه مسجد اعظم قم ش ۱۰۷۹
* نسخه کتابخانه آیة‌الله گلپایگانی ش $\frac{۲۴}{۳۳}$

۱۰ ـ رساله درباره شبهه هبوط حجر....

▣ نسخه‌ها

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۳ کتابخانه مدرسه عالی شهید مطهری تهران

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

❊ نسخه مورخ ۱۱۱۳ کتابخانه استان قدس رضوی

❊ نسخه مورخ ۱۱۲۷ کتابخانه وزیری یزد

استناد این رساله به محقق خوانساری با قرائنی ثابت است.

۱۱ ـ رساله در پاسخ به شبهه، اجتماع ظن وشك اگر اکثر اهل بلدی مسلمان وبعضی کافر باشند در مورد شخص مشکوک.

▣ نسخه‌ها

❊ نسخه مورخ ۱۰۸٦ کتابخانه ملك.

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۳ کتابخانه مدرسه شهید مطهری

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

❊ نسخه مورخ ۱۱۲۷ کتابخانه وزیری یزد

❊ نسخه مورخ ۱۳۳۰ کتابخانه استان قدس رضوی

❊ نسخه شماره ٤/ ۱۹۱٤٥ کتابخانه استان قدس رضوی

❊ نسخه شماره ۲٤۸۳ کتابخانه مسجد اعظم قم

❊ نسخه شماره $\frac{۲٤}{۱٤۱}$ کتابخانه آیة‌الله گلپایگانی

استناد این رساله به محقق خوانساری با قرائنی ثابت است.

۱۲ ـ رساله درباره قابلیت جسم برای قسمت شدن الی غیر النهایة.

▣ نسخه‌ها

❊ نسخه مورخ ۱۰۸٦ کتابخانه ملك.

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۳ کتابخانه مدرسه شهید مطهری .

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران .

❊ نسخه مورخ ۱۱۲۷ کتابخانه وزیری یزد .

❊ نسخه شماره ۲٤۸۳ کتابخانه مسجد اعظم قم .

❊ نسخه شماره ٥ / ۱۹۱٤٥ کتابخانه استان قدس رضوی .

استناد این رساله به محقق خوانساری با قرائنی ثابت است.

۱۳ ـ **حاشیه مربوط به ابتداء بحث جواهر واعراض** شرح تجرید قوشجی.

چون در عبارت قوشجی که متن این حاشیه است واژه «حزازة» یک بار به تصریح ویک بار در تقدیر آمده است این حاشیه به حاشیه حزازتان نامیده شده است.

ودر حاشیه ص ۳۱٤ شفاء ابو علی سینا چاپ سنگی (مقاله دوم، فصل فی تعریف الجوهر واقسامه)، این عبارت نوشته شده است: فیه تقسیم الجوهر الی اقسام بحیث لا یتوجّه علیه الحزازتان کما فی (شرح) التجرید.

نسخه خطی این حاشیه را نیافتیم فقط نسخه ای که به ضمیمه چند رساله دیگر در سال ۱۳۱۷ هـ ق چاپ شده در دست بود وبه خاطر مصحح نبودن آن نسخه چاپی ، ممکن است این چاپ هم از غلط مصون نمانده باشد.

۱٤ ـ **رساله در تشکیك** تألیف میرزا رفیع الدین نائینی.

نام مؤلف در آغاز رساله آمده است.

▣ نسخه‌ها

❊ نسخه مورخ ۱۰٥۳ به خط علامه مجلسی ره کتابخانه آیة‌الله مرعشی

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۳ کتابخانه مدرسه شهید مطهری

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۱ کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

❊ نسخه مورخ ۱۰۹۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

❊ نسخه مورخ ۱۱۱۳ کتابخانه استان قدس رضوی.

❊ نسخه مورخ ۱۱۲۷ کتابخانه وزیری یزد

به گمان اینکه این رساله با رساله شماره ٤و ٥ مرتبط است اقدام به چاپ آن در این مجموعه شد امّا گویا این گمان بی مورد بوده‌است.

۱۵ ـ رساله در ظرف مستقرّ وظرف لغو.

تألیف حسین بن محمد شریف بن آقا رضی بن آقا حسین خوانساری.

❊ نسخه کتابخانه ملی ش ۲ / ۲۲۷۸.

در پایان این نسخه نام مؤلف آمده‌است.

۱٦ ـ رساله در تعریف کلّی.

تألیف حسین بن محمد شریف بن آقا رضی بن آقا حسین خوانساری.

❊ نسخه کتابخانه آیه الله مرعشی ش ٦٧٤.

❊ نسخه کتابخانه ملی ش ۳ / ۲۲۷۸.

در پایان هر دو نسخه نام مؤلف آمده‌است.

قم ـ رضا استادی

۷۷/۱۱/۳۰

(١)

رسالة في مقدّمة الواجب

تأليف

السيّد ماجد البحراني

(م ١٠٢٨ ق)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الحمد مقدّمة لاستدامة إحسانه واستزادة امتنانه واستزاحة نقمه وحرمانه والصلاة والسلام على من جعل الصلاة عليه أنجح الأسباب والشروط لرضوانه وأرجح الوسائل إلى رفيع جنانه محمد وعترته وصحبه وأعوانه .

وبعد فقد الشمس منّي بعض من حمدت خلائقه ورشدت طرائقه وأطاع داعي الخير قائده وسائقه أن أبسط في وجوب مقدمة الواجب الكلام وأذكر ما سنح لي من النقض والإبرام ومثلت للإشارة الكريمة ممتثلاً وشرعت في تحرير المقصود مستعيناً بالله متوكّلاً وسائلاً من أُولى الطباع الكريمة إرخاء ذيل العفو على الهفو وإجراء عادة الصفح عن القدح وبالله التوفيق .

فأقول ومنه سبحانه سؤال المعونة واستمداد المؤنة :

اعلم أنّ قدماء الأُصوليين أطلقوا الخلاف في أنَّ ما لا يتم الواجب إلّا به وكان مقدوراً ، فهو واجب .

والمتأخرون لم يقبلوا هذا الإطلاق ، وقسموا الواجب : إلى مطلق ، ومشروط . وفسّر محققوهم المطلق بما لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك ، والمشروط بما قيّد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك .

واعتبرت الحيثية للإشارة إلى أن الإطلاق والتقييد يعتبران بالنسبة إلى المقدمة المخصوصة . فيجوز أن يكون الواجب الواحد مطلقاً ومقيداً بالنسبة إلى

مقدمتين كصلاة الجمعة ، فإنها بالنسبة إلى العدد المشروط هي به ، المقدور عليه بالتماس مثلاً مقيّدة . وبالنسبة إلى السعي مطلقة ، فيجب تحصيل الثاني دون الأوّل .

فإطلاقهم وجوب ما لا يتمّ الواجب غير صحيح ، لدخول مقدمة المقيد فيه .

وأجاب بعض المحققين عنه ، بأنّ إطلاق الواجب على المشروط قبل تحقق شرط وجوبه مجاز، لأنّ اسم الفاعل ، لما سيقع مجاز إجماعاً ، فلا تدخل في إطلاقهم ، وهذا حسن .

إلّا أنّ لقائل أن يقول : إنّ لفظ «الواجب» في العرف الأُصولي قد تجرّد عن معنى الحدوث ، وصار حقيقة فيما تعلق به الخطاب في الجملة وعلى الجملة ، فالأمر في ذلك سهل .

واحترزوا بالمقدور عن نحو تحصيل القدم في القيام والسعي إلى الجمعة في الزمن ممّا لايقدر عليه المكلف بذلك الواجب ، سواء كان فيما يتعلق به القدرة الحادثة أم لا .

إذا عرفت ذلك ، فقد اشتهر الخلاف في وجوب مقدمة الواجب المطلق المقدورة ، سواء كانت سبباً ، كالصعود ، للكون على السطح ، أم شرطاً عقلياً ، كنصب السلّم له ، أو عادياً كإدخال جزء من الرأس لغسل الوجه ، أو شرعياً كالوضوء للصلاة .

وربما نقل الاجماع على وجوب السبب بما سيأتي . وخصّ الخلاف بالشروط الثلاثة .

وصرّح بعضهم بجريان الخلاف فيه، ويمكن بناءِ دخوله في النزاع على تحرير محله.

وبيان ذلك: أنّ الظاهر من كلام الأكثر أنه لا خلاف في بقاء الواجب المطلق على إطلاقه، وعدم تقييد وجوبه بتلك المقدمة، ولا في وجوب المقدمة بمعنى لا بدّية فعلها.

إنّما الكلام في أنّها هل توصف بالوجوب الشرعي، بمعنى تعلق الخطاب بها تبعاً لتعلقه بمشروطها، كتعلق الخطاب بالتابع في دلالة الإشارة والإيماء، حتى يكون الخطاب بالكون على السطح مثلاً، خطاباً بأمرين: أحدهما الكون، والآخر سببه، أو شرطه، وحتى يكون تارك ذلك عاصياً بترك واجبين، أم لاتوصف بالوجوب الشرعي، وإن كان لابدّ منها عقلاً في تحصيل الواجب، والخطاب ليس إلّا بنفس الموقوف، ولا يتعلق بالمقدمة خطاب أصلاً، لا أصلاً ولا تبعاً. فلا يعصي تارك الكون على السطح إلّا من جهة تركه فقط، دون جهة ترك نصب السلّم مثلاً.

وعلى هذا يمكن إدخال السبب في الخلاف، بأن يجعل تعلق الخطاب بالمسبب تعلقاً به تبعاً، أو لا يجعل.

ويظهر من كلام السيد المرتضى (رضي الله عنه) أنّ الخلاف في أصل اللابدّية وفي بقاء الواجب المطلق على إطلاقه، وربما كان كلامه في الشافي[1] صريحاً في ذلك، حيث أجاب عن استدلال المعتزلة على وجوب نصب الإمام، بكونه مقدمة لإقامته الحدود، بمنع وجوب الشرط الواجب.

---

(١) الشافي في الإمامة للسيد المرتضى وتلخيصه للشيخ الطوسي وكلاهما مطبوعان.

فيرجع النزاع إلى أنّ الواجب إذا أُطلق وجوبه بالنسبة إلى ما يتوقّف عليه وجوده هل يبقى على إطلاقه ، ويكون واجباً حال وجود المقدمة وحال عدمها محافظة على إبقاء الأمر على ظاهره من الإطلاق ، فيعصي بتركه على كل حال ، أو يختص وجوبه بحال وجود المقدمة . ولا يلزم تحصيلها شرعاً ، ولا عقلاً ، فلا يعصي بترك الموقوف عليها إلّا إذا تركه حال اتّفاق وجودها ، محافظة على الظاهر والأصل من اتحاد متعلق الخطاب ، وهرباً من انتفاء الوجوب عمّا يجب به تحصيل الواجب ، كما سيأتي .

فالكون على السطح لا يجب إلّا حيث اتفق نصب السلّم منه أو من غيره فلو تركه بدون اتفاق نصب السلّم لم يعص ، وعلى هذا فلا مجال لدخول السبب في محل النزاع ، لأنّ مرجع القول بعدم وجوب المقدمة إلى تقييد وجوب الواجب ، أو صيرورته مقيداً بها .

ولا ريب أنّ وجوب السبب من حيث استلزامه وجود المسبب لايصح تقييد وجوب المسبب به ، لأنّه يرجع إلى تقييد وجوب الشيء بوجود نفسه ، واستحالته ظاهرة .

وبهذا التحقيق صرح السيد (رضي الله عنه) .

وتحرير (وبتحرير ظ) محل النزاع على هذا الوجه ، صرح الامام الرازي في بعض مختصراته ، مشيراً إلى ما أشرنا إليه في ضمن تحرير محل النزاع ، من وجهي طرفيه .[١]

---

(١) في الأصل : طريقه .

وكأنّه اللائح من عبارة المنهاج[١]، وكلام شيخنا العلامة في النهاية[٢] مضطرب، وربّما فهم في محل النزاع منها تحقق الخلاف على الوجهين، وليس بعيداً، وإن أضرب عنه المتأخرون. وممّا ذكرنا من توجيه طرفيه يعلم إمكان كونه محل نزاع، وسيأتي زيادة بيانه.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام محرّري النزاع على الوجه الثاني، القطع بوصف المقدمة بالوجوب الشرعي على القول ببقاء الأمر على الاطلاق بما ذكرنا في الهرب في وجوب تحصيل الواجب بما ليس بواجب كما سيأتي. ونحن نقرّر الكلام على وجهين:

أمّا الأوّل فالأقوال فيه أربعة:

أحدها: وجوبها مطلقاً وهو مذهب الأكثر وربما نقل عليه إجماع الأشاعرة والمعتزلة. يظهر من كلام الآمدي.

وثانيها: عدم الوجوب مطلقاً ولا يحضرنا قائله.

وثالثها: وجوبها إن كانت سبباً دون ما إذا كانت شرطاً مطلقاً ويعزي إلى السيّد (رضي الله عنه) وقد عرفت ما فيه ورجّحه بعض المتأخرين.

ورابعها: وجوبها إذا كانت شرطاً شرعياً خاصة وهو قول ابن الحاجب وربما لاح منه بعد تسليم الإجماع على وجوب الأسباب وجه خامس هو القول بوجوب السبب والشرط الشرعي.

---

(١) للبيضاوي.

(٢) أي نهاية الأُصول وهي غير نهايته في الفقه.

احتجّ للقول الأوّل بوجوه :

أحدها : ما ذكره أبو الحسين البصري ونقّحه الإمام الرازي وتبعه شيخنا العلامة في النهاية والتهذيب وهو انّه لو لم يجب المقدّمة لزم أحد الأمرين . إما التكليف بالمحال أو خروج المطلق عن كونه واجباً مطلقاً . والتالي بقسميه باطل ، أمّا الأوّل فظاهر وأمّا الثاني فلانّه خلاف الفرض . ووجه الشرطية أنّه على تقدير عدم وجوب المقدّمة يجوز تركها فمعه إما أن يبقى الواجب واجباً أم لا ومن الأول يلزم الأوّل ومن الثاني يلزم الثاني .

وبتقرير آخر للأمر اقتضاء وجوب الفعل مطلقاً أي في جميع الأحوال ومن جملتها حال عدم المقدّمة فيكون مأموراً به حال عدمها وهو تكليف بالمحال .

وتقرير ثالث لو كانت المقدّمة غير واجبة لكان الآمر كأنّه قال أبحت لك ترك المقدّمة وأوجبت عليك الفعل حال تركها وهو عين التكليف بالمحال . ومرجع الجميع واحد وهو دعوى استلزام وجوب الفعل حال عدم وجوب المقدّمة بوجوبه حال عدمها ، على أنّ حال عدمها ظرف للفعل ، وهو الظاهر الضعف .

إذ وصفها بالوجوب وعدمه ، لا دخل له في وجودها[1] وعدمه ، ضرورة إمكان وجودها وعدمه ، مع وجوبها وعدمه . والمحال هو وجوب الفعل حال عدمها على أنّ حال العدم ظرف الفعل ، كما ذكرنا ، لا حال عدم وجوبها .

والظاهر أنّ عدم وجوبها لا يستلزم عدم وجودها ، وليس المحال مجرد التكليف بالفعل حال عدمها . على أنّ حال العدم قيد التكليف والوجوب ، وظرف

---

(١) في بعض النسخ : في وجودها والمحال وعدمه .

لهما وإلّا لزم التكليف بالمحال على القول بالوجوب أيضاً، لثبوت التكليف بالفعل عندهم حال عدم المقدمة.

وتخيل الفرق بين التكليف بالفعل حال عدم المقدمة الواجبة، وبين التكليف حال عدم المقدمة الجائز تركها، وجعل المحال هو الثاني دون الأوّل ضعيف، لما ذكرنا من أنّ وصفها بالوجوب والجواز، لا دخل له في الوجود وعدمه، فلا مدخل لهما في المحالية.

ثانيها: ماذكره الغزالي وتبعه الامدي وهو الإجماع على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله إنّما هو بتعاطي ما يتوقف عليه، ووجوب تحصيله بما ليس بواجب تناقض.

الجواب: منع انعقاد الاجماع في محل الخلاف، ولو سلم، ففي الأسباب كما سيأتي.

أو نقول: إن أُريد بوجوب تحصيله إيجاده بكل حال سلمناه، ووجوب إيجاده بما ليس موصوفاً بالوجوب شرعاً، لا تناقض فيه، وهو أوّل المسألة. وإن أُريد غير ذلك منعناه.

ثالثها: لو لم يجب لصحّ الفعل بدونها، وهو محال لامتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه.

الجواب: إن أُريد بالوجوب والصحة العقليان، أي لو لم يكن المقدمة لابدّ منها في وجوده لصحّ وجوده بدونها. سلمناه لكن اللازم وجوبها العقلي بمعنى أنها لابدّ منها، وهو مسلم، وإن أُريد بهما الشرعيان بمعنى لو لم يجب شرعاً لصحّ الفعل بدونها شرعاً، سلمنا الملازمة، ومنعنا بطلان التالي، فإنّ الفعل لو أمكن

وقوعه بدونها عقلاً، لصح شرعاً بالنظر إلى الأمر الوارد به، وإن لم يصح شرعاً في الشرط الشرعي لدليل آخر، ولو أُريد بأحدهما العقلي والآخر الشرعي لم يستقم الكلام.

رابعها: المقدمة لابدّ منها في الفعل فيمتنع تركها، وممتنع الترك واجب والواجب مأمور به، فالمقدمة مأمور بها.

الجواب: إن أُريد باللابدّية والامتناع وجوبها شرعاً، فأوّل المسألة، وإن أُريد عقلاً، لم يلزم كونه مأموراً به.

خامسها: ماذكره بعض مشايخنا المحققين[1]، وهو القطع بذم تارك الفعل القادر على المقدمة، المتعذر بعدمها، أو بعدم إيجاب الأمر لها، ولولا فهم وجوبها من الأمر لم يذمّ، ولقبل عذره.

الجواب: لحوق الذمّ له باعتبار ترك الواجب مع قدرته عليه وعدم قبول العذر بعدم ايجابها من جهة ان عدم إيجاب الآمر لها لا يرفع قدرته على الفعل التي[2] تصحّح ذم التارك عادة.

هذا هو المسطور في الكتب، ويمكن الاستدلال علىوجوبها بوجوه ثلاثة أُخرى:

الأوّل: الأحكام منوطة بالمصالح لزوماً عند العدلية، وعادة عند غيرهم، والمقدمة لكونها وسيلة إلى الواجب المشتمل على مصلحة الوجوب، مشتملة على تلك المصلحة بعينها، فيجب تعلق الوجوب بها، وهذا الاشتمال مفهوم من

---

(١) بهاء الدين في الزبدة. منه رحمه الله (أي زبدة الأُصول للشيخ البهائي ﷺ).

(٢) في الأصل: لم تصحّح.

تعلق الخطاب بالواجب المطلق ، فيكون وجوبها مفهوماً منه تبعاً .

ثانيها : أنّ ترك المقدمة يشتمل على وجه قبح ، فيحرم ، فيجب الفعل ، وهو مفهوم من الأمر بالفعل . فالأمر يدلّ على وجوبها تبعاً .

ثالثها : نكاح المشتبه بالمحرم ، ولبس أحد الثوبين المشتبهين في الصلاة مع وجود متيقن الطهارة ، واستعمال أحد الإنائين المشتبهين ونحو ذلك ، حرام وليس ذلك إلّا لوجوب اجتناب المحرم والنجس ، وتوقف اجتنابهما على اجتناب الآخر . وإذا حرم الشيء من جهة أنّ تركه وسيلة للواجب ، كان تركه موصوفاً بالوجوب من تلك الجهة .

وهذه الوجوه وإن كان يمكن الخدش فيها ، إلّا أنّ المسألة ظنيّة ، لا يبعد الاكتفاء فيها بهذا القدر . فالظاهر الوجوب .

احتج أصحاب القول الثاني بوجوه :

الأوّل : لو وجبت للزم تعقل الموجب له ، ضرورة أنّ الإيجاب خطاب اقتضاء لا يمكن بدون تعقل متعلقه ، لكن التالي باطل ، لانفكاكه عن تعقل الموجب ، فضلاً عن وجوبه .

الجواب : منع الملازمة ، وإنما يجب تعقل الموجب ، فيما أوجبه أصالة لا تبعاً كما في دليل الإشارة والإيماء .

ولو سلمت فهو هنا حاصل ، لأنّ الموجب هو الله تعالى ، ولا يعزب عنه مثقال ذرّة .

وفي هذا الأخير نظر ، لأنّ الغرض نفي الاستلزام في المقدّمة لذات الأمر مع

ثبوته في الوجوب لا نفي الوقوع لأمر آخر وقد ثبت عدم الاستلزم لتحقّق الانفكاك، واتفاق الوقوع لأمر آخر، أو لزومه لأمر آخر، وهو عموم العلم مثلاً، لا ينافي عدم الاستلزام لذات الأمر، إلّا ان تمنع لزوم استلزام الأمر لذاته، لتعقل متعلقه، وان سلم لزوم متعلقه في الجملة، وهو مكابرة.

الثاني: أنّ الواجب متعلق الخطاب، لأنّ تعلق الخطاب داخل في حقيقة الوجوب، لأنه أحد أقسام الحكم، فكل واجب متعلق الخطاب، ومالیس بمتعلقه فليس بواجب بعكس النقيض، واللازم أعني مقدمة الواجب ليس متعلق الخطاب فليس بواجب.

وضعفه ظاهر، لأنّ كون الواجب متعلق الخطاب، إن أُريد به أصالة منعناه، ودخول تعلق الخطاب في حقيقته بهذا المعنى ممنوع وإنّما الداخل فيها تعلقه بالجملة كما في دلالة الإشارة وإن أُريد الأعم منعنا انتفاءه، فإنّا ندّعي تعلق الخطاب به تبعاً.

الثالث: لو استلزم وجوب ذي المقدمة وجوبها، لامتنع التصريح بعدم الوجوب، لكنه ممكن لصحة أن يقال: أوجبت عليك الصعود، ولم أُوجب عليك نصب السلّم.

الجواب: منع الملازمة، فيمن يقدر على الصعود بدونه، ومنع بطلان التالي فيمن لايقدر، أو منع الملازمة إن أراد صرف الأمر عن ظاهره إلى التقييد، ومنع بطلان التالي إن لم يرد التقييد.

وعلى ما ذكرنا من أن المسألة ظنيّة، تمنع الملازمة لأنه استلزام ظنّي فيجوز التصريح بخلافه.

الرابع : لو وجبت لعصى بتركها ، لاستلزام تـرك الواجب العـصيان ، وتـارك نصب السلّم إنما يعصي بترك الصعود ، لا بتركه حتى لو تصور الصعود بـدونه لم يعص .

الجواب : منع بطلان التالي ، فإنّه أوّل المسألة ، وعدم العصيان مع تصور الفعل بدونه ، لانتفاء جهة وجوبه حينئذ ، بخروجه عن كونه مقدمة . وقد يجاب أيضاً : بأنّ المقدمة كالجزء ، فلا يتوزع عليها العقاب . ذكره الغزالي وغيره ، وفيه نظر .

الخامس : لو وجبت المقدمة لصح قول الكعبي في إنكار المباح : إنه واجب لكونه مقدمة ترك الحرام الواجب ، كما هو مشهور التقرير .

الجواب : منع الملازمة ، وإنما يتم لو لم يتم ترك الحرام إلّا به ، لكنه يتم بغيره من الواجبات والمندوبات والمكروهات .

والتحقيق منع كون المباح مقدمة ترك الحرام ، لعدم مدخليته في تحقق تـرك الحرام ، وإن اتفق ترك الحرام معه . وله تدقيق ليس هذا محله .

وقد يجاب أيضاً بمنع بطلان التالي ، كما التزمه بعضهم ، وكون الفعل مـباحاً بحسب ذاته لاينافي وجوبه باعتبار جهة أُخرى ، والإجماع على إباحته بالنظر إلى غير ذاته ممنوع .

السادس : لو وجبت لوجبت نيّتها ، لكن الإجماع عـلى عـدم وجـوب نـيّة المتوضىء غسل جزء من الرأس .

الجواب : منع الملازمة ، وإنما ذلك في الواجب أصالةً ، أو فيما قصد به التعبّد ، ضرورة عدم وجوب النيّة في كثير من الواجـبات كـأداء الديـن وردّ الوديـعة ،

لحصول المقصود فيها بدون النيّة ، وكذلك المقدمة الغرض منه (منها ظ) التوصل لا التعبّد [وهو يحصل] بدون النيّة ، ولزوم مساواة مقدمة العبادة لها في إرادة التعبّد غير ظاهر .

السابع : لو وجبت لكانت مقدرة شرعاً ، حذراً من التكليف بما لا يطاق لكن لا تقدير لها .

والجواب : منع الملازمة والتكليف بما لا يطاق غير لازم للتخيير في المقادير . وانّما يلزم لو أريد مقدار معيّن في نفسه مبهم عندنا . ولأن سلّمنا لكن نمنع بطلان التالي لأنّها مقدّرة بأقلّ ما يتحقّق به التوصّل بناءً على أنّ الواجب ممّا نيط الوجوب فيه باسم أقلّ ما صدق عليه الاسم .

الثامن : لو وجبت المقدّمة لكانت زائدة على النقص والزيادة عليه نسخ باطل.

الجواب : انّه ليس زيادة عليه كيف ونحن نقول إنّ له مدلولين أصليّاً وتبعيّاً مع أنّ النسخ رفع مدلوله لا إثبات ما يدلّ عليه مع بقاء مدلوله .

التاسع : لو وجبت لترتّب الثواب عليها والملازمة ظاهرة .

الجواب : منع بطلان التالي كيف والحجّ من بعد أكثر ثواباً منه من قرب كذا ذكره الغزالي وفي الآخر مناقشة لأنّ الخصم لا ينكر زيادة الثواب بزيادة المشقّة اللازمة من المقدّمات ، لكنه جعل الثواب على الفعل باعتبارها لا عليها إلّا أنّ هذا كلام على السند .

احتجّ أصحاب القول الثالث أمّا على عدم وجوب غير السبب فبأصالة عدم

تعلّق الخطاب به وبالوجوه المذكورة ، وأمّا على وجوب السبب فبوجوه : الأول الإجماع نقله جماعة منهم الآمدي .

الثاني : التوصّل إلى الواجب واجب إجماعاً وليس بالشرط لما ذكر فتعيّن انحصار الوجوب في الأسباب .

الجواب عنهما منع الإجماع كيف والخلاف مشهور وفي كلام ابن الحاجب إشارة إلى هذا المنع .

الثالث : وهو العمدة أن التكليف يجب أن يكون بمتعلق القدرة والقدرة إنّما يتعلق بمباشرة الأسباب فهي إذن متعلّق التكليف ، والخطاب وإن تعلّق ظاهراً بالمسبّبات ، لكنّه في الحقيقة مصروف إلى الأسباب لأنّها متعلّق القدرة ، وهذا بخلاف الشروط فإنّه يبقى للقدرة بعدها تعلّق بنفس الفعل فيصحّ انفكاك وجوبه عن وجوبها .

لا يقال : الفعل المكلّف به حادث فله علّة حادثة تامّة تقارنه لاستحالة تخلف المعلول عن علّته بالزمان فإذا أراد المكلّف فعلاً فلا بدّ من إيجاد الجزء الأخير لعلّيته التامّة فله علّة حادثة . وننقل الكلام إليه ويلزم عدم التناهي وهو يلزم عدم تحقّق ما يتّصف بالوجوب في التكليف بما لا يتناهى وهما محالان .

وأيضاً لا يبقى لقضيته ما لا يتمّ الواجب إلّا به موضوع محصّل ؛ لأنّ السبب نفس الواجب الذي تعلّق به الخطاب حقيقةً لا اصالته في مقدمته[1] وغيره من المقدمات غير الواجب .

لأنّا نقول : ما ذكره أوّلاً ليس نقضاً على وجوب السبب وحده بل على إمكان التكليف بالسبب ضرورة انّ القدرة عليه إنّما تتعلق بالذات بتحصيل اسبابه سواءٌ وصفناها بالوجوب أم لا ، ونقل الكلام إلى سبب السبب هكذا فيلزم من التكليف

---

(١) لإصالته في المقدميّة . صح ظ .

بالسبب القدرة على ما لا يتناهى فظهر انّ هذه شبهة يتمسّك بها في نفي التكليف أن نفي اختيار العبد لا في نفي وجوب السبب وكلما أجيب به عنها هناك فهو كاف فيما نحن فيه . لكنّا نقول هنا لا يلزم الاتيان بما لا يتناهى لانتهائه إلى الإرادة ، وكيف يتحقّق ما لا يتناهى بين حاصرين وهما الارادة ووجود الفعل ، وما ذكره ثانياً فمناقشته في العبارة بعد ظهور المراد فإنّ القائل بوجوب الأسباب يجعل القول بكونهما من باب ما لا يتم الواجب إلّا به قولاً ظاهرياً مبيّناً عنده على مايتعارفه الجمهور من وصف المسببات بالوجوب .

والتحقيق عنده ، أنّ الموصوف بالوجوب ليس إلّا نفس السبب ، وهذا كما أنّ الخطاب بحسب الظاهر مصروف إليه ، وهو في الحقيقة مصروف إلى السبب .

ثمّ له أن يقول : إنّ للعبد فعلين على رأي أكثر المعتزلة مباشرياً وتوليدياً .

والأوّل مقدمة الثاني .

وقولنا : إنّ الخطاب في الحقيقة مصروف إلى الأولى فيه نوع تساهل . والغرض باعتبار كون متعلقه مقدوراً ، إنّما يتعلق بالذات بالأوّل ، وتعلق القدرة بالثاني غير تعلقها بالأوّل . والسبب والمسبب أمران يتعلق بهما الخطاب في الجملة ، ويوصفان بالوجوب ، فليتأمّل .

احتج ابن الحاجب على نفي وجوب ما عدا الشرط الشرعي بما مرّ ، وعلى وجوبه بأنه لو لم يجب لم يكن شرطاً ، والتالي ظاهر البطلان ، فالمقدم مثله .

وبيان الملازمة : أنه على تقدير عدم وجوبه يكون الفعل صحيحاً ، لأن المكلف حينئذ يكون آتياً بجميع ما أمر به .

وأُجيب : بأنّ الشرط الشرعي لا خفاءِ في أنه مأمور به ، إذ لا معنى لكونه شرطاً إلّا وجوب الإتيان به عند الإتيان بالمشروط ، وإنّما النزاع في أنّ الأمر بالمشروط يتناوله أم لا ؟

وحينئذٍ إن أُريد بنفي وجوبه ، في مقدم الشرطيّة نفي وجوبه مطلقاً ، سلمنا الملازمة ، وبطلان التالي ، لكن اللازم وجوبه في الجملة ، لأنّه نقيض عدم الوجوب مطلقاً .

وإن أُريد نفي وجوبه بهذا الأمر منعنا الملازمة ، لأنّ عدم وجوبه بهذا الأمر يستلزم تحقق الصحة بدونه ، لكونه مأموراً به في الفعل بأمر آخر ، وفيه نظر .

لأن تفسير الشرطية بوجوب الإتيان به عند الإتيان بالمشروط إن كان بمعنى الوجوب الشرعي فلا يصحّ تفسير الشرطية به إلاّ عند من ينفي الحكم الوضعي ، ويردّه إلى الشرعي . والتحقيق عند المستدل خلافه ، وإن كان بمعنى أنه لابدّ منه في صحة المشروط شرعاً فلا يستلزم الشرطية كون الشرط مأموراً به بغير الأمر بالمشروط .

والتحقيق : أنّ معنى الشرطية مجرد كون الفعل موقوف الصحة عليه مع قطع النظر عن تعلق الخطاب به . وحينئذ إذا علم وجوب شيء وشرطية أمر آخر في صحته ، ولم يصرح بوجوب هذا الشرط ، فهل يكون تعلق الخطاب بالمشروط تعلقاً له بالشرط تبعاً أم لا ؟

والتحقيق في الجواب : منع الملازمة ، فإنّ توقّف الصحّة عليه لا يستلزم وجوبه ، كما ذكرنا . وهل هو [إلّا] أوّل البحث ؟ ولا نسلم أنه على تقدير عدم الوجوب آت بالمأمور به فضلاً عن الإتيان بجميع المأمور .

فإنّ المأمور به هو الصلاة بعد الطهارة ، كـالصلاة بـعد الوقت ، وإن لم تكـن الطهارة موصوفة بالوجوب شرعاً ، غاية ما في الباب أنه لابدّ مـنها فـي صـحة الفعل شرعاً ، كما أنّ الشرط العقلي لا بدّ منه في تحقّق الفعل عقلاً ، وان كان المنع هناك أظهر .

ومنشأ الفرق بينه وبين العقلي أمران :

أحدهما : أنّ لابدّية هذا شرعية ، ولابدية ذاك عقلية . وقد عرفت انّ هـذا لا يصحّح الفرق . فإنّ اللابدية الشرعية غير الوجوب ، بناء على التحقيق من مغايرة الحكم الوضعي للشرعي .

وثانيهما : أنّ الشرط الشرعي لاينفك غالباً عن صريح الوجوب من الشـرع فظن أن استفادة وجوبه من الخطاب بالمشروط ومما يوضح عدم الفرق أن القدر المعقول من الشرطية في شرط الواجب والمندوب ، كالطهارة في النافلة ، أمـر واحد وهو لابديته في صحة الفعل .

فالشرطية من حيث هي لا يستلزم الخطاب بالوجوب ، والخطاب المشروط بها لا الخطاب المشروط بالعقلية .

وأمّا تقدير[1] الكلام على الوجه الثاني فنقول : إنّ قدماء الأُصوليين لما أطلقوا وجوب ما لا يتم الواجب إلّا به ، وفهم جماعة منهم السيد المرتضى (رضـي الله عنه) والإمام الرازي في بعض مختصراته كما أشرنا إليه ، وربما ظهر من كلام أبي الحسين البصري ، وكلام النهاية ـ كما أشرنا إليه ـ لا يخلو أيضاً من دلالة عليه : أنّ

---

(١) تقرير .

المراد من هذا انّ التكليف بالواجب ثابت على كلّ حال غير مقيد بوجود المقدمة ، وأنّ القول المقابل لهذا أنّ الأمر يصير مقيداً بوجودها ، والفعل لا يجب إلّا مع اتفاق وجود المقدمة ، ولم يفرّق القائلان (كذا) بين السبب وغيره .

ولمّا رأى السيد (قدس سره) أنّ القول الثاني لا يمكن جريانه في السبب ، لما ذكرنا من استلزام ذلك تقييد وجوب الشيء بوجود نفسه ، قيّده بغير السبب وصار إليه .

فقد تلخّص في المسألة على هذا التحرير بحسب الظاهر ثلاثة أقوال :

أحدها : بقاء الأمر مطلقاً على اطلاقه ، واستلزام الخطاب به مطلقاً الخطاب بمقدمته ، كما أطلقه القدماء ، وعبّروا عنه بوجوب ما لا يتم الواجب إلّا به .

ثانيها : عدم إبقاء الأمر مطلقاً على إطلاقه ، وتقييد وجوبه بوجود مقدمته ، فلا يجب إلّا مع اتفاق وجود المقدمة ، ولا يجب تحصيلها .

وثالثها : الفرق بين السبب وغيره ، فيبقى الواجب المطلق بالنسبة إلى السبب على إطلاقه ، ولا يقيّد وجوب المسبب بوجوده ، ويصرف إلى التقييد في غيره ، وهو مختار السيد (قدس سره) .

ولما كان الخلاف على هذا الوجه غير متصور في السبب كما قلنا ، سقط القول الثالث . وإنما ذكرنا نظراً إلى الظاهر .

وانحصر الخلاف في غير السبب على قولين : وجوب المقدمة والبقاء على الإطلاق ، والثاني صرف الأمر إلى التقييد بالشرط .

حجة القول الأوّل ظاهرة فيما سبق ، وحاصلها التمسك بأصالة البقاء على

الإطلاق ، والهرب مع بقائه وعدم وجوب الشرط من تكليف ما لا يطاق . وقد عرفت ما فيه .

وحجة القول الثاني وجهان :

أحدهما : وهو المستفاد من كلام السيد (قدس سره) أنّ الواجب قسمان ، مطلق ومشروط ، والثابت مطلق الوجوب ، وهو الأعم من الوجوب المطلق ، ولا دلالة للعام على شيء من خصوصياته .

وحينئذ ، فالمعلوم المقطوع به وجوبه حال وجود المقدمة ، ووجوده قبلها مشكوك فيه ، لأنه إنّما يثبت إذا كان الواجب مطلقاً ، أي غير مقيد بها ، وهو غير متحقق لما ذكرنا من عدم دلالة مطلق الوجوب على النوع الخاص منه ، والأصل براءة الذمة من الوجوب في غير المتحقق .

وضعفه ظاهر ، فإنّ إطلاق الأمر ظاهر في الوجوب في جميع الحالات ، وليس مدلوله مطلق الوجوب ، بل الوجوب المطلق .

فإنّ السيد إذا قال لعبده : إصعد السطح ، لم يصحّ منه الاعتذار بأنه موقوف على نصب السلّم ولم تكلفني به ، ولم يتفق وجوده بعد ، فلا يجب عليَّ ، بل المتبادر عند العقلاء أنه أوجبه في جميع أوقات القدرة . ولهذا يلومونه على عدم التوصل إلى الواجب باعتبار استلزام إخلاله بالواجب .

وثانيهما : لو بقي الأمر على إطلاقه ولم يتقيد بالمقدمة لزم إما خلاف الأصل أو التناقض ، والتالي بقسميه باطل .

أمّا الأوّل : فلأنّ مخالفة الأصل بشغل الذمّة بلا دليل باطل بالإجماع .

وأما الثاني : فظاهر ، ووجه الملازمة أنّا إذا أبقينا الأمر على إطلاقه وأوجبنا الفعل على كل حال ، فأما أن يوجب المقدمة وجوباً شرعياً ، فيلزم مخالفة الأصل لأصالة عدم الوجوب وأمّا أن لا نوجبها فيلزم وجوب التوصّل إلى الواجب بما ليس بواجب .

الجواب : منع استحالة التالي بقسميه :

أما الأوّل : فلوجود ما يخالف الأصل ، وهو إطلاق الأمر الشامل لجميع الحالات وعدم دليل التقييد .

لا يقال : ليس إثبات الوجوب حال عدم المقدمة المخالف للاصل بأولى من تقييد المطلق بحال وجودها .

لأنّا نقول : بل القول بوجوب المقدمة أولى من تقييد المطلق ، لأنّه إثبات ما لم يدلّ ظاهر على نفيه ، والتقييد يخالف ظاهر اللفظ .

وأما الثاني : فلما مر سابقاً .

هذا وقد نقل الإمام الرازي في بعض مختصراته لأصحاب هذا القول حجّة رديّة ، لاتستحق أن تذكر ويجاب عنها ، أضربنا عنها لذلك .

فقد ظهر أنّ الحقّ وجوب السبب ، وأنّ الظاهر بقاء المطلوب ووجوب المقدمة .

والله الموفق .

تنبيهات

الأوّل : محل الخلاف كما ذكرنا على التقديرين الأُمور الخارجة عن ظاهر ما تناوله الأمر من الأسباب والشروط ، أمّا الاجزاء فكأنه لا ريب في أنّ الأمر بالكل أمر بها من حيث هي في ضمنه .

لأنّ ايجاد الكلّ هو إيجادها كذلك ، وليس إيجاد الكلّ أمر آخر غير إيجاد أجزائه .

وأما الاستدلال عليه باستحالة وجوب المركب بدون وجوبها ، أو باستحالة وجوده بدون وجودها ، فكما ترى . وليس هو الأمثل قولك في الشرط ، لامتناع وجوب المشروط بدون وجوب شرطه أو وجوده بدون شرطه .

وظاهر أن الأوّل مصادرة ، والثاني غير مستلزم للمطلوب ، وليس نصاً لوجوب المقدمة من حيث عدم تعلق الخطاب بها أصالة ، أو من حيث استحقاق الذم بتركها أصلاً . ليتّجه مثله في الجزء ، أو لينتقض دليلها به ، بل لعدم ثبوت تناول الخطاب لها بوجه من الوجوه ، وعدم تحقق كون تركها سبباً ، للذمّ عليه وإن قارنه استحقاق الذم على ترك الواجب الموقوف عليها ، كما في كلام بعض شرّاح التهذيب[١] في هذا المقام ضعيف جداً . وما نقله عن المواقف[٢] غير صحيح .

---

(١) أي تهذيب الوصول للعلاّمة الحلّي وله شروح .

(٢) للعضدي وللسيد الشريف الجرجاني شرحه .

الثاني : تعلق هذه المسألة بالفروع العملية على تقدير الخلاف بالوجه الأخير ظاهر لاسترة به .

وأما على النمط المشهور فقد تظهر فائدة الخلاف في المشتبهات المشروطة بالنيّة ، كالصلاة في الثوبين المشتبهين ، فإنّ بعض الأصحاب منع منه وأوجب الصلاة عارياً ، مستدلاً باعتبار النيّة ، وعدم إمكان الجزم ها هنا ، مجيباً عن تحقق الجزم بعد الفراغ منها ، بأن وجوه الأفعال يجب مقارنتها لأولها ، ولا يجوز تأخرها عنه .

ولا ريب أن هذا الاستدلال إنما يصحّ على القول بعدم وجوب المقدمة ، أما على القول بوجوبها فالجزم بالوجوب متحقق وإن لم يتميز صنفه من الأصل وغيره وغير ذلك ، وليس ذلك شرطاً في الصحة قطعاً ، وإن كان الجواب عن الاستدلال ممكناً بوجه آخر .

وكذا يتفرع على المسألة المذكورة نيّة الوجوب الجازم في قضاء مجهولة التعيين ، وفي الصلاة إلى أربع جهات . وكذا يتفرع عليه وصف المشتبهة بالأجنبية بالتحريم على القول بالتصويب ، ونحو ذلك مما لا يخفى على الفطن في تصانيف كتب الفقه .

ويمكن أيضاً تفريع بعض المسائل اللفظية[1] ، كما لو نذر شغل الذمّة بواجب ، أو علق الظهار على فعله ، ونحو ذلك .

الثالث : قسّم أبو الحسين البصري ، وتبعه الفخر الرازي مقدمة الواجب إلى وصلة وغير وصلة ، والوصلة إلى سبب وغيره ، وغير السبب إلى شرط شرعي

---

(١) الفقهية : ظ .

وغيره. وغير الوصلة إلى فعل وترك، والفعل إلى ما يفرغ الذمّة من المشتبه كالصلاة في المشتبهين، وإلى ما يستوفى به الواجب كإدخال جزء من الليل في الصوم. والترك لا يكون إلّا لالتباس الشيء بغيره، أمّا في نفس الشيء الواحد كالماء المختلط بالنجاسة، أو في شيئين فصاعداً، كماء الإنائين.

وهذا التقسيم لا كثير فائدة فيه، مع انّه إذا أُريد بالوصلة ما يتناول غير السبب فجميع مقدمة الواجب وصلة، أي له دخل في التوصّل إلى الواجب، فإنّ تكرار الصلاة مع الاشتباه وصلة إلى أداء ما في الذمّة، وإدخال جزء من الليل وصلة إلى استيفاء الواجب بيقين. وترك الماء المختلط وصلة لاجتناب النجس، وكذا ترك الإنائين، إلّا أن يراد بالوصلة معنى آخر.

الرابع: جرت العادة أن يذكر من توابع هذا الأصل: الواجب المنوط باسم إذا لم يقدر له قدر، هل يوصف مازاد منه على أقل الواجب بالوجوب، أو بالاستحباب.

وكأنّ وجه تفريعه على هذه القاعدة، أن الواجب حيث كان هو الأمر الكلي الذي لا يمكن تحققه إلّا في ضمن الأفراد المختلفة المقادير كانت هذه الافراد كلها مما يمكن وصفها بالوجوب.

فاختلف النظر فيها، فتارة يقال: إنّ الزائد على الأقلّ موصوف بالوجوب لأنّ نسبة الأمر إلى المقادير المختلفة نسبة واحدة، لتساوي الجزئيات في تناول الكلي لها، وإمكان التخيير بين القليل والكثير.

وتارة يقال: إنّ الزائد لا يوصف بالوجوب لجواز تركه لا إلى بدل، وهو ينافي معنى الواجب.

وأورد على هذا، بأن الزائد إنّما يجوز تركه إلى بدل، وهو الأقل ولا استحالة أن يكون الأقل في ذاته فرداً مستقلاً من الواجب وجزءاً من فرد آخر.

وغايته التخيير بين الجزء والكل، وهو جائز عقلاً، واقع شرعاً، كما في أماكن التخيير بين القصر والتمام في مشهور الأصحاب. وقد يفرق بين متعاقب الاجزاء ودفعيّها، فيوصف الزائد في الثاني بالوجوب دون الأوّل، لتحقق البراءة في المتعاقب بالمسمّى أو لا، بخلاف الدفعي، لتساوي الاجزاء في صلاحية الامتثال وعدم الترجيح.

وفيه ضعف، لأنّ جواز الترك لا إلى بدل قائم في الصورتين، واستواء الاجزاء عندنا لا يقدح. فإنّ الله تعالى يحتسب المسمّى واجباً ويلغي الزائد من الوجوب وإن وقع في صحبة الواجب.

وهذا كما لو أوقع خصال الكفارة دفعة، فإنّ الموصوف بالوجوب أحدها، وتساويها في صلاحية الامتثال دفعة لا يخرجها كلّها إلى وصف الوجوب.

والمسألة محل إشكال، إذ يمكن أن يقال: المتبادر من الواجب ما لم يجز تركه إلّا إلى بدل ابتداء، بحيث يكون المكلف عند أوّل إيقاعه لا مندوحة له، إلّا بالعدول إلى بدله بعد تركه ومانحن فيه كذلك. وإنّما يصير الأقل المفعول قبله بدلاً.

ويمكن أن يقال، إذا ثبت التخيير بين الجزء والكل كان الامتياز بينهما ابتداء بالقصد، فلا يقع الأقل بدلاً إلّا إذا قصد ابتداء فيصدق أنّ العدول عن الأكثر إلى بدل هو الأقل.

ويتفرع عليه ماذكره بعض المتأخرين، من أنّه لو قصد الامتثال بالأكثر ابتداء

لم يجز الأقل ، لوقوعه في ضمن قصد الجزئيّة .

ويؤيّد هذا الوجه أنّ ظاهرهم الإجماع على وصف الزائد بالرجحان والأمر ثمة [ليس] إلّا الأمر المقتضي للوجوب ، لأصالة عدم ما سواه ، ولأنه لو كان ثمة أمر آخر بوجوب أو ندب لارتفع الخلاف .

وإذا انحصر الدليل في أمر الوجوب كان الحكم باستحباب الزائد قولاً بلا دليل فانّ الدليل إن أفاد الوجوب ، وإلّا بقي على أصل الإباحة .

والتحقيق أنّ وصف الزائد بالوجوب وان كان ممكناً لجواز التمييز بيم الجزء والكل [إلّا] أنّ الوجوب منفي بالأصل ، وبأنّه خلاف الغالب ، بل يناقش في تحققه .

ومثال : التخيير بين القصر والاتمام قد يخدش بأن كلا من صلاتي القصر والتمام صنفان متغايران ، خصوصاً على القول بوجوب التسليم ، فلا يكون من قبيل التخيير بين الجزء والكل ، والتمييز بين الفردين بمجرد القصد ، إثبات ما لم يدلّ عليه دليل ، ومجرد الاحتمال لايكفي في ارتكاب مخالفة الظواهر والأُصول ، فالقول بعدم وجوب الزائد أظهر .

وأما الحكم برجحان الزائد مع انتفاء دليل آخر غير الأمر بالمسمّى ، فإن ثبت الإجماع عليه فهو الدليل ، والاّ منعنا وصفه بالرجحان أيضاً .

ويمكن توجيه الرجحان في الجملة ، بأن المكلف حيث لم يقدر له قدر معين، فلابدّ غالباً من زيادته على المسمى زيادة متفاوتة غير مضبوطة ، فلو لم يكن الزائد راجحاً لزم اضاعة عمله ، حتى لو أراد الاحتراز عن إضاعة العمل لم يمكنه غالباً ، أو شقّ عليه . فالظاهر من فحوى الشرع ترتب الثواب عليه ، وهو كما

ترى .

ثمّ في الفرق بين هذه المسألة ، وبين مسألة اقتضاء الأمر التكرار أو الوحدة ، أو عدم اقتضاء أحدهما نظر . فإنّ موضوع هذه ، وان كان هو الأمر بالمسمّى الصادق مع المقادير المختلفة وموضوع تلك الأمر بالماهية المتحققة في ضمن التكرار أو الوحدة ، إلّا أن مبنى الامتثال فيهما بالأقل والأكثر واحد . كما لا يخفى .

بل نسبة الامتثال هنا إلى الأكثر أقرب منه هناك ، لأن جعل المجموع الواحد بالاتصال ، الذي يسمى في العرف فرداً واحداً من المسمى ، يتناوله الأمر به تناول تخيير ، أولى من جعل الافراد المتعددة كلها فرداً واحداً .

فالقول بأنّ المأمور به في مسألة اقتضاء الامر الوحدة أو التكرار أو عدم اقتضائه أحدهما ، الماهية الكلية الصادقة في ضمن المرة والمرات المتعددة . وفي هذه المسألة هو الأقل ، والزائد موصوف بالاستحباب ، كما ذكره جماعة منهم الغزالي والفخر الرازي والآمدي ، وشيخنا العلاّمة وبعض المتأخرين من مشايخنا ، بعيد جداً . والعكس أقرب إلى الظاهر ، فإنّ المقدار المتصل مثلاً في المسح قد يعدّ فرداً واحداً داخلاً في المسمى ، ولا يعد مجموع المسحات المتكررة فرداً واحداً .

وعلى ما نذهب إليه في مسألة أن الأمر يقتضي الوحدة أو التكرار ، أو لا يقتضي أحدهما ، من أنّه بحسب اللغة لا يقتضي شيئاً منهما ، لكنه بحسب العقل ظاهر في الوحدة ، بمعنى تحقق الامتثال بها ، وعدم دخول المرات الزائدة في الأمر في الامتثال ، لما أشرنا إليه في هذه المسألة بعينه ، فالمسألتان عندنا واحد .

والله الموفق والمعين والحمد لله رب العالمين .

(٢)

رسالة في مقدمة الواجب

تأليف

المحقّق السبزواري

(م ١٠٩٠ق)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل سبيل الوصول إليه مشرعاً للقاصدين ، وابتغاء وسائل الخيرات منهجاً للطالبين ، والصلاة على خير الأنبياء محمّد مشيد بنيان اليقين وعلى آله أعلام الحقّ وأركان الدين .

يقول الفقير إلى رحمة الله الباري محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري : هذه مقالة في تحقيق مقدمة الواجب والإبانة عن الحق الصريح فيها بحسب وسعي وطاقتي جعلتها تبصرة لمن له همة في أمر الدين وتذكرة لمن له قدم صدق في تحقيق الحقّ ونيل اليقين والمرجو من الناظر فيه أن يلحظ بعين الهداية أو الاهتداء لا بكمون السخط والركون إلى الأهواء فانّ لنواقد الفطن جرياً على منافد الهوى ، ولحوادث الميل تسلطاً على أركان الطبائع القوى ، والهوى في طرق العلم أشد ما حذّر منه وأعظم ما وقي عنه ، فلينظر فيه بعين العدل والإنصاف والحذر من الجور والاعتساف مع إرجاع البصر واستفراغ النظر ، فإن وجده مقبولاً فذاك المراد وإلّا فليحذر التكبّر (التنكّر خ ل) والعناد ، وليقصد الهداية والإرشاد فيكون بين مهتد أو هاد فانّ الله مرجع العباد وهو الموصل إلى طرق السداد .

اعلم أنّ الواجب بالنسبة إلى مقدمته قسمين مطلق ومشروط ، فالواجب المطلق بالنسبة اليها مالم يقيد التكليف به لوجود ذلك الشيء والواجب المشروط بالنسبة إليها ما قيد التكليف به لوجود ذلك الشيء ولا خلاف في أن أيجاب القسم الثاني ليس إيجاباً لشرائطه فإيجاب الزكاة بشرط بلوغ النصاب ليس

تكليفاً بتحصيل النصاب ، وإيجاب الحج ليس إيجاباً لتحصيل الاستطاعة . إنّما الخلاف في مقدمة الواجب المطلق بشرط أن يكون مقدوراً للمكلف فانّه إذا لم يكن مقدوراً للمكلّف لم يكن التكليف بذي المقدمة تكليفاً بها ، وهـذا القـيد لا يحتاج إليه إذا كان المراد بالواجب المطلق بالنسبة إلى الشيء ما لم يكن وجوبه مقيداً بذلك الشيء بحسب اللفظ ، إذ لو أُريد بحسب الحـقيقة لم يكـن الواجب بالنسبة إلى مقدمة غير مقدورة واجباً مطلقاً فلا يحتاج إلى التقييد .

ثمّ إنّ قدماء الأُصوليين أطلقوا القول بأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب ، ولم يفصلوا بين القسمين ، والمتأخرين لم يرتضوا هذا الإطلاق وفصلوا كما ذكرنا ، ولعل هذا الإطلاق من القدماء مع انّه ليس إيجاب الواجب المشـروط إيـجاباً لمقدمته عندهم أيضاً ، مبنيّ على أن إطلاق الواجب عليه قـبل تـحقق الشـرط مجاز خصوصاً على رأي المعتزلة حيث زعموا أن الشرط إذا لم يتحقق لم يكـن هناك وجوب تنجيزي ولا تعليقي .

ثمّ اعلم أن الخلاف وقع فـي وجـوب مـقدمة الواجب المـطلق ، بـمعنى أنّ التكليف بها هل يستفاد من التكليف بذي المـقدمة أم لا ؟ وليس الخـلاف فـي وجوب المقدمة بمعنى لابدية فعلها بل بمعنى ترتب استحقاق الذم على تـركها عند أصحابنا والمعتزلة ودخوله في مدلول الخطاب الشرعي عند الأشـاعرة لا بمعنى تعلّق الخطاب بها أصالة وقصداً ، بل بمعنى تعلّقه بها تبعاً والتزاماً كـتعلق الخطاب بالتابع في دلالة الإشارة .

والحق عندي وجوب المقدمة مطلقاً سواء كانت سبباً كالصعود للكون على السطح ، أو شرطاً عقلياً كنصب السلّم له ، أو عادياً كإدخال جزء من الرأس لغسل الوجه ، أو شرعياً كالوضوء للصلاة بمعنى ترتب استحقاق الذم على تـركها ، أو

تعلق الإرادة الحتمية بإيجادها على ما هو مناط معنى التكليف عندنا .

وأمّا الوجوب الشرعي فإن قصدنا به تعلق التكليف المدلول عليه باللفظ صريحاً ومطابقة، فالحق عدم الوجوب بهذا المعنى ، لكن ليس الخلاف في ذلك ، وإن قصدنا تعلق التكليف المدلول عليه باللفظ سواء كان الدلالة مطابقية أو التزامية مقصودة باللفظ فللتأمّل فيه مجال ، وإن جعلنا الدلالة شاملة للالتزاميّة المقصودة وغيرها كما في دلالة الإشارة فالحق الوجوب كما سنبيّن .

وبالجملة : الذي نبيّنه وجوب المقدمة بالمعنى المصطلح عند أصحابنا والمعتزلة ، ووجوبه الشرعي بالمعنى الذي ذكرنا ، وليس استنباط الحكم من الكتاب والسنّة منحصراً فيما يكون المستنبط مقصوداً من الكلام فإنّهم عدّوا من أقسام المنطوق الغير الصريح دلالة الإشارة وفسروه بما يدل اللفظ على معنىً بالالتزام ولا يكون المعنى الالتزامي مقصوداً للمتكلم، وضربوا لها أمثلة .

فمنها : قوله عليه السلام في النساء : إنّهنّ ناقصات عقل ودين ، فقيل : وما نقصان دينهنّ؟ قال: تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي ، أي نصف دهرها ، فدلّ على أنّ أكثر الحيض خمسة عشر يوماً[1] ، ولا شك أنّ بيان ذلك غير مقصود، لكن لزم ذلك من غرض المبالغة مع استدعاء الحال ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض .

ومنها : قوله : ﴿**وحمله وفصاله ثلاثون شهراً**﴾[2] مع قوله : ﴿**وفصاله في عامين**﴾[3] علم منها أنّ أقل مدّة الحمل ستّة أشهر .

---

(١) أكثر أيّام الحيض عشرة أيّام بلا خلاف بين فقهاء الشيعة وقال الشافعي خمسة عشر يوماً وبه قال مالك والرواية من طرقهم رووه عن علي عليه السلام ظ ، راجع تذكرة الفقهاء ١ / ٢٦ الطبع الحجري .

(٢) الأحقاف : ١٥ .

(٣) لقمان : ١٤ .

ثمّ لا يخفى أن تحرير النزاع على الوجه الذي ذكرنا هو المعروف في كتب المتأخّرين .

ويظهر من كلام السيد المرتضى أن النزاع في بقاء الواجب المطلق على إطلاقه ، وربّما يقال : إنّ كلامه في «الشافي» صريح في ذلك دال على أن وجوب الواجب إنما يكون عند تحقّق المقدمات ولا يلزم عليه تحصيل المقدمات لا عقلاً ولا شرعاً . فعلى هذا لا يجب الصعود على السطح إلّا عند نصب السلّم وعند ترك نصب السلّم لا يكون عاصياً أصلاً وهو الظاهر من كلام السيد ابن زهرة في «الغنية» ، ومن كلام المنقول في «شرح التهذيب» لشيخنا الشهيد رحمه الله عن القاضي عبد العزيز وعلى هذا لا مجال للخلاف في السبب فإنّ تقييد إيجاب المسبب لوجود السبب لا معنى له .

وحينئذٍ يرجع الخلاف إلى أنّ الواجب الذي لم يقيّد وجوبه بحسب الظاهر هل واجب مطلق بحسب نفس الأمر بالنسبة إلى مقدماته حتى يكون تاركه بترك المقدمات عاصياً ، أم لا يجب إلّا عند اتفاق وجود المقدمات فلا يكون تاركه بترك المقدمات عاصياً أصلاً لا بتركه ولا ترك مقدماته ، بل لا يعصي إلّا عند تركه بعد فعل المقدمات ، ولا يبعد أن يكون هذا أيضاً محل نزاع .

قال بعض الفضلاء[1] : «وتحرير محل النزاع على هذا الوجه صرّح الإمام الرّازي في بعض مختصراته ، وكأنّه اللائح من عبارة المنهاج وكلام شيخنا العلامة في النهاية مضطرب ، وربما فهم في محل النزاع منها تحقّق الخلاف على الوجهين» .

فبالحري أن نحرّر الكلام على الوجهين ونذكر حجج الطرفين مع الإشارة إلى

---

(١) هو السيد البحراني . راجع ص ١٨ .

ما هو التحقيق عندي .

أمّا الوجه الأوّل : فالأقوال فيه أربعة :

أحدها : وجوبها مطلقاً وهو مذهب الأكثر ونسبه في «النهاية» إلى من عدا الواقفية والسيد المرتضى ، وربما نقل عليه الإجماع كما يظهر من كلام الآمدي ، وقد يدّعى البداهة فيه كما يظهر من كلام الفاضل الدواني في «شرح العقائد العضدية» ردّاً على المحقق الشريف حيث سلّم وجوب المقدمة في السبب المستلزم دون غيره .

قلت : لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فإن إيجاب الشيء يستلزم إيجاب ما يتوقّف عليه الشيء بديهة ويجري على قريب من ذلك كلام المحقق الطوسي في «نقد المحصل» حيث قال: «ما لا يتمّ الواجب المطلق إلّا به وكان مقدوراً للمكلف كان واجباً عليه فإنّ الذي كلّفه الإتيان به كلف به كيف ماكان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل إلّا به فهو مكلف بذلك التقديم أوّلاً وبذلك الفعل ثانياً»[1] .

وثانيها : عدم الوجوب مطلقاً ، ولم يظهر لي قائله بل ادّعى بعضهم الإجماع على وجوب الأسباب إلّا أنّه يظهر من بعض عباراتهم وجود الخلاف فيه أيضاً .

وثالثها : وجوبها إن كان سبباً دون ما إذا كانت شرطاً مطلقاً وينسب إلى السيّد وقد عرفت ما في هذه النسبة .

ورابعها : وجوبها إذا كانت شرطاً شرعياً دون ما إذا كانت شرطاً عادياً أو عقلياً وهو قول ابن الحاجب ، والقول بهذا ينقسم بحسب القول بوجوب السبب وعدمه إلى قولين ، فارتقى العدد إلى خمسة والمختار الأوّل وفيها وجوه :

---

(١) نقد المحصّل ص ٥٧ طبع ١٣٥٩ ش .

الوجـه الأوّل : أنّ مقدمة الواجب لو لم تكن واجبة بإيجابه يلزم أن لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً مستحقاً للعقاب أصلاً لكن التالي باطل وهو ظاهر فالمقدم مثله ، أمّا الملازمة فلأنّا نقول : إذا كلف الشارع بالحج مثلاً ولم يصرح بإيجاب المقدمات فرضاً فتارك الحج بترك قطع المسافة الجالس في بلده إمّا أن يكون مستحقاً للعقاب في زمان ترك المشي إلى مكة عند التضيق ، أو في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم ، لا سبيل إلى الأوّل لأنّه لم يصدر عـنه فـي ذلك الزمان إلّا ترك المشي ، والمفروض أنّه غير واجب فلا يكون مرتكباً لقبيح فـلا يكون مستحقاً للعقاب ، ولا إلى الثاني لأنّ الإتيان بأفعال الحج في ذي الحـجة ممتنع بالنسبة إليه فكيف يكون مستحقاً للعقاب بترك ما يمتنع صدوره عنه ، إذ لا يتّصف بالحسن والقبح إلّا المقدور ، وأفعال الحج في ذي الحجة للـجالس فـي البلد النائي عن مكة غير مقدورة ، ألا ترى أنّ الإنسان إذا أمر عبده بفعل معين في زمان معين في بلد بعيد والعبد ترك المشي إلى ذلك البلد فإن ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان معترفاً بأنه لم يصدر عنه إلى الآن فـعل قـبيح يسـتحق بـه التعذيب ، لكن القبيح أنّه لا يفعل في هذه الساعة هذا الفعل في ذلك البلد لنسبه العقلاء إلى سخافة الرأي وركاكة العقل ، بل لا يصحّ الضرب إلّا على الاستحقاق السابق قطعاً .

ثمّ نقول : إذا فرضنا أنّ العبد بعد ترك المقدمات كان نائماً في زمان الفعل فإمّا أن يكون مستحقاً للعقاب أم لا ، لا وجه للثاني ، لأنّه ترك المأمور به مـع كـونه مقدوراً له فثبت الأوّل ، فأمّا أن يحدث استحقاقه للعقاب في حالة النوم أم حدث قبل ذلك ، لا وجه للأول لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون بفعل القبيح وفعل النائم والساهي لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق ، ولا وجه للثاني ، لأنّ السابق على

النوم لم يكن الا ترك مقدمات الفعل مع أنّ المفروض عدم وجوبها .

لا يقال نحتار أنه يستحق العقاب في زمان الحج مثلاً .

قلتم : إنّ الحج في ذلك الزمان ممتنع بالنسبة إليه فكيف يستحق العقاب بتركه ؟

قلنا : إن أردتم أنّ الحج في ذلك الزمان بشرط عدم المقدمات ممتنع بالنسبة إليه فمسلم ، لكن لا يجدي نفعاً ، لأنّه لم يجب عليه الحج بهذا الشرط ، وإن أردتم أنّ الحج في زمان اتفق فيه عدم المقدمات ممتنع بالنسبة إليه فممنوع إذ يمكن مع انتفاء عدم المقدمات ، إذ فرق بين المشروط بشرط الوصف ، والمشروط بما دام الوصف ، فإن سكون الأصابع في زمان الكتابة ممكن وبشرط الكتابة ممتنع .

لأنّا نقول : غاية ما ذكرت أنّ الحج في ذلك الزمان ممكن لذاته والإمكان الذاتي لايكفي مصححاً للتكليف إذا تحقّق امتناع الفعل لعلّة سابقة على ذلك الزمان، سواء كانت العلّة من فعل المكلف أو من فعل غيره والقائلون بامتناع التكليف بما لا يطاق لا يخصونه بالممتنع الذاتي على ما صرّحوا به مع أنّ أدلّة ذلك من القبح والسفه العقلي وانتفاء غرض التكليف وعدم إمكان تعلق الإرادة والميل النفساني جار هاهنا .

ألا ترى انّه إذا قيل يوم النحر للساكن في البلد النائي عن مكة : طف بالبيت هذه الساعة، لنسب إلى ضعف الحلم ووهن اللب وليس المانع من هذا القول لفظياً بل المانع معنوي، وبالجملة من أنصف من نفسه وراجع إلى عقله ولا يخالف بالتشكيك استقامة فطرته لا يشكّ في ذلك أصلاً .

فإذا قيل : لم يفعل أمراً قبيحاً يلومه العقلاء إلى يوم النحر لكن فعل في يوم

النحر ما يلومه العقلاء ويعاتبونه وهو أنّه لا يطوف في هذا اليوم مع أنّه في البلد النائي عن مكة ، لحكمت بكذبه وخروجه عن القول المنقول والكلام المعقول من غير توقف ، على أن التقرير السابق الذي ساق إليه الكلام أخيراً لم يجر فيه هذا الاعتراض .

بقي هاهنا شكّان آخران : أحدهما : أنّ هذا الدليل لو تمّ لدلّ على أنّ تارك الحج بترك المقدمات لا يكون معاقباً بترك الحج ، بل بترك مقدماته فلم يكن الحج واجباً مطلقاً مع أنّ المفروض خلاف ذلك .

وثانيهما : أنّ بطلان التالي ممنوع ، كيف وقد ذهب السيد المرتضى إلى خلاف ذلك كما حكى عنه سابقاً ، فإثباته يحتاج إلى دليل .

والجواب عن الأوّل أنّا نقول : تارك الحج بترك الحركة إلى مكة إنّما يستحقّ العقاب بسبب ما يفضي إلى ترك الحج من حيث إنّه يفضي إليه ، لا أنّه يستحق بعد الاستحقاق المذكور استحقاقاً ثانياً في زمان الحج ولم يثبت ذلك يحتاج بيانه إلى دليل ، وبالجملة كونه واجباً مطلقاً يقتضي أن يكون استحقاق العقاب ناشئاً من جهة تركه سواء كانت العلّة في حصوله نفس الترك أم سببه من حيث إنه يفضي إليه تدبر .

وعن الثاني أنّا نعلم أنّ السيد إذا قال لعبده : اسقني الماء إذا كان الماء على مسافة بعيدة ، فترك العبد قطع المسافة والسقي كان عاصياً مستحقاً للذم .

الوجه الثاني : ما ذكره الرازي في «المحصول» والعلامة في «النهاية والتهذيب» وكأنه مأخوذ من كلام أبي الحسين البصري وهو أنّ تارك المقدمة بعد ترك المقدمة إما أن يبقى تكليفه بالفعل أم لا ؟ والأوّل يستلزم التكليف بما لا يطاق والثاني عدم كونه واجباً مطلقاً وكلاهما باطلان .

ويرد عليه أنّا نختار الأوّل ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لأنّ الممتنع التكليف به بشرط عدم المقدمة لا في زمانه ، وأيضاً وجوب المقدمة لا يستلزم وجوده ، فعلى تقدير الترك إمّا أن يبقى التكليف أم لا ، إلى آخر ما ذكر ، فالإلزام مشترك ، وأيضاً لنا أن نختار الثاني ولا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً إنما يلزم لو لم يتحقّق التكليف السابق بذلك الفعل مطلقاً من غير تقييد ، ولا يتوقف على البقاء ، إذ كما أن رفع التكليف بانقضاء زمان الفعل لا يقدح في إطلاق التكليف يجوز أن لا يكون رفعه بانقضاء زمان صحة الصدور قادحاً في ذلك ، ويمكن دفع الأوّل بما ذكرنا سابقاً كيف وحقيقة التكليف عند العدلية إرادة متعلقة بالفعل على جهة الابتداء بشرط الاعلام والإرادة من الحكيم العالم كيف يبقى متعلقة بالشيء بعد زوال التمكّن منه .

الوجه الثالث : لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لزم أن لا يستحق تارك الفعل للعقاب أصلاً لكن التالي باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة : يحتاج إلى تمهيد مقدمة هي أن الآمر الطالب للشيء في زمان معين إذا لاحظ أنّ في ذلك الزمان يتصور أحوال مختلفة يمكن وقوع كلّ منها فإما أن يريد الإتيان بذلك الشيء في ذلك الزمان على أي تقدير من تلك التقادير ، أو يريد الإتيان به فيه على بعض تلك التقادير ، وهذه المقدمة ظاهرة بعد التأمّل التام وإن أمكن المناقشة والتشكيك في بادي النظر ، ولا ينتقض بالجزء والكل حيث لا يمكن تقييد وجوب الكل بوجود الجزء ولا تعميم وجوبه بالنسبة إلى حالتي وجود الجزء وعدمه ، لأنّ مرادنا بالحالات ماكان خارجاً عن أحوال المراد مغايراً له .

إذا تمهّد هذا فنقول : إذا أمر الشارع بالإتيان بالواجب في زمانه وفي ذلك

الزمان يمكن وجود المقدمات ويمكن عدمها ، فإما أن يريد الإتيان به على أي تقدير من تقديري الوجود والعدم فيكون في قوة قولنا : إن وجد المقدمة فافعل وإن عدم فافعل . وإمّا أن يريد الإتيان به على تقدير الوجود .

والأوّل محال ، لأنّه يستلزم التكليف بما لا يطاق، فثبت الثاني فيكون وجوبه مقيداً بحضور المقدمة ، فلا يكون تاركه بترك المقدمة مستحقاً للعقاب لفقدان شرط الوجوب وفرض عدم وجوب المقدمة فانتفى استحقاق العقاب رأساً.

ويرد عليه : أنّ هذا الوجه لو تمّ لدلّ على انتفاء الواجب المطلق ورجوعه إلى المقيد لأن عدم المقدمة لما كان من جملة الأحوال التي امتنع صدور ذي المقدمة على تقديرها لم يصح تعميم وجوبها بالنسبة إليها ، ووجوب المقدمة وعدم وجوبها ممّا لا يؤثر في الفرق كما لا يخفى .

ولا يصح ما يلوح من كلام بعض العلماء من أنّ حال عدم المقدمة على تقدير وجوبها كحال عدم الفعل لأنّ الشيء لا يمكن تعميم إرادته وإيجابه بالنسبة إلى وجوده وعدمه ولا تقيده بأحد الحالين ، بخلاف الشيء بالنسبة إلى الأمر الخارج المنفصل عنه كما لا يخفى على المتأمّل .

ويمكن أن يقال : تعلّق التكليف بالشيء وبمقدماته تعلق واحد ينتسب إلى أحدهما بالذات وإلى الآخر بالعرض ولا يوجد إرادة متعلقة بذي المقدمة حتى نستفسر من إطلاقها وتقييدها، بل هو في ضمن إرادة المجموع وليس عدم الجزء ووجوده من الحالات حتى يجري فيها الاستفسار المذكور .

وفيه نظر يظهر بالتأمّل التام .

والحقّ أن يقال : القدر الثابت من إطلاق الوجوب أنّ المأمور إذا تركه كان

مستحقاً للعقاب ، بسبب تركه ، أو بسبب ترك ما كان واجباً لأجله ، وما ذكرت لا يدفع ذلك ، وأمّا أن تعلق الإرادة به على سبيل التعميم فغير ثابت فإلتزام خلافه غير قادح في المطلوب .

الوجه الرابع : حقيقة التكليف عند العدلية هي إرادة الفعل على جهة الابتداء بشرط الإعلام فالذي عليه مدار الإطاعة والعصيان هي الإرادة المتعلقة بالشيء والألفاظ إنّما هي أعلام دالّة عليها ، والعلامة قد يكون شيئاً آخر من دلالة العقل أو نصب قرينة أُخرى .

وذهب الأشاعرة إلى أن التكليف لا يستلزم الإرادة والدلالة عليها بل الطلب الذي هو مدلول صيغة الأمر شيء آخر وراء الإرادة يسمّونه كلاماً نفسياً .

وعند المعتزلة والإمامية أنّه ليس ها هنا معنى يصلح لأن يكون مدلول صيغة الأمر إلّا الإرادة وقد طال التشاجر وامتدّ النزاع بينهم والحق مختار العدلية ، وتمام القول في ذلك متعلّق بفن الكلام ولا يسعه المقام ، وظنّي أنّه يكفيك مؤنة التشاجر أن تراجع وجدانك عند حصول الأمر هل تجد في نفسك كيفية أُخرى يصلح لأن يكون مدلول الصيغة أم لا ، فإنك عند التأمّل في النفس والكيفيّات والهيئات العارضة لها لم تجد شيئاً كذلك ، فإذا تأمّلت وجدت العلم والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة والهم والغم والفرح ، إلى غير ذلك من المعاني المعلومة ولم تجد المعنى الذي يجعلونه مدلول الأمر ، نعم إذا تحقق الإرادة وتخلف إطلاق الصيغة لمانع فعند (عند) حدوث الصيغة يتوهم للاوهام اقتضاء حالة أُخرى .

والتحقيق : أنّه لم يحدث في هذه الحالة للنفس كيفية أُخرى إلّا العلم بالاعلام والعلم بعلم المأمور بالإرادة ، أو غير ذلك ممّا يتبع الاعلام التابع لإطلاق اللفظ ،

فانظر هل تقدر أن تحدث تلك الكيفية في نفسك من غير إيجاد اللفظ وإطلاق الصيغة ؟ فإن أُجيث (اجريت خ) على القول بالأوّل ادعيت لنفسك ماليس لك إليه سبيل ، وكيف تقول بالثاني مع أنك تعرف أنّه ليس علاقة عقلية بين وجود هذا اللفظ ووجود تلك الهيئة بل اللفظ كاشف عنه متأخر عنه في الوجود، فيلزم أن يوجد أوّلاً حتى يكشف اللفظ عنه ويدل عليه ، فلو كان شيئاً موجوداً لكان موجوداً قبل اللفظ من غير توقف عليه ولااستلزم له .

وبالجملة : كيف يسوغ أن يكون مدلول الصيغة المتداولة عند الخاصّة والعامّة معنى نفسانياً لا يجده العقلاء من أنفسهم ولا يميزونه بعقولهم وأفكارهم ؟ وهل هذا إلّا مكابرة واضحه يحكم الحدس الصحيح ببطلانه . وإذا ثبت أن إيجاب الشيء يستلزم إرادته ونحن نعلم قطعاً أنّه إذا تعلّق إرادتنا الحتمية بوجود الشيء ونعلم أنّه لا طريق إلى إيجاده إلّا بإيجاد شيء معين لا يمكن أن يحصل إلّا به ، لتعلّق إرادتنا الحتمية بإيجاد ذلك الشيء البتة، وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين وتجريدها عن العوارض ، وإن حصل التوقف في بادي ٍ النظر فإذن ثبت أن إيجاب الشيء يستلزم الإرادة الحتمية المتعلقة بمقدماته فيكون المقدمة واجبة إذ ليس الواجب عند أصحابنا إلّا هذا .

الوجه الخامس : إذا أمر المولى عبده بالصعود على السطح في ساعة معينة فأخذ العبد في هدم البناء يذمّه العقلاء ويعيّرونه على الهدم المذكور من غير توقف، وهذا علامة الإيجاب .

لا يقال : ذمّه على الهدم ليس لذاته بل لكونه موصلاً إلى ترك الصعود .

لأنّا نقول : إذا ثبت الذم عليه ثبت إيجاب نقيضه ، وأما كون الذم عليه معللاً باتّصافه بصفة الإيصال إلى شيء ما لا يقدح في ذلك كما لا يخفى .

الوجه السادس : في الصورة المذكورة ينهى العاقل الخالص عن الاغـراض عن الهدم المذكور نهياً إلزامياً ، والنهي الإلزامي عن العاقل الخالص عن دواعـي الشهوة لا يكون إلّا لداعي الحكمة فلا يكون إلّا لقبح الشيء في نفسه كما تقرر في غير هذا المحل ، فيكون الهدم المذكور قبيحاً فيكون نقيضه واجباً .

الوجه السابع : سنبيّن أنّ إيجاب المسبب يستلزم إيجاب السبب وكذا تحريم المسبب يستلزم تحريم السبب ، ويلزم مـن ذلك أن يكـون إيـجاب المشـروط مستلزماً لإيجاب الشرط لأنّ ترك الواجب قبيح وترك الشرط سبب مستلزم لترك الواجب والسبب المستلزم للقبيح قبيح على ما ذكرنا ، ويكون ترك الشرط قبيحاً فيكون إيجاده واجباً .

وفيه مناقشة يندفع عند من أتقن أُصول العدلية كما لا يخفى .

الوجه الثامن : إذا أمر المولى عبدين من عبيده لفعل معين في بلد بـعيد فـي وقت معين وأخذ وأتم حجّة التكليف عليهما على نهج واحد فتركا المشي إلى ذلك البلد عند التضييق ثمّ اتفق موت أحدهما قبل حضور وقت الفعل وبقي الآخر ، فإمّا أن يستحقّا العقاب ، أو لم يستحقا ، أو استحقّ الحي دون الميّت ، أو بالعكس ، لا وجه للثاني لمنافاته لإطلاق الوجوب ، ولا إلى الثالث لمساواتهما في التقصيرات الاختيارية ، إذ نحن نعلم استواءهما فى الإطاعة والعصيان وليس بينهما تفاوت إلّا بموت أحدهما وبقاء الآخر ، وهو بمعزل عن التأثير في الاستحقاق بمقتضى قاعدة العدل ، ولا إلى الرابع وهو ظاهر ، فثبت الأوّل ، وبذلك ثبت وجوب مقدمة الواجب .

الوجه التـاسع : خلاصة ما استدل العدلية عـلى اسـتحقاق الثـواب مـن أنّ إلزام المشقّة من غير عوض قبيح عقلاً جاءٍ هاهنا دال على حصول الثواب على

المقدّمة والمنكرون لوجوب المقدمة ينكرون استحقاق الثواب عليها ، وبهذا الوجه يلزم مجرد الرجحان ، وإلتزام الوجوب يحتاج إلى انضمام مقدمة أُخرى يمكن تحصيلها بأدنى تأمّل .

الوجه العاشر : من تأمّل في القواعد العمليّة ومارس المصالح الحكمية وجرّب التدبيرات الكلية وعرف مجاري احكام العقلاء وحكمهم ، عرف ان ما يجب رعايته والأمر به والإلزام عليه قد يكون مطلوباً بالذات ، وقد يكون مطلوباً بالعرض من حيث إنّه نافع في حصول الغرض الأصلي والمطلوب الذاتي ، فمن أراد تدبير عسكر أو بلد كما أنّه يأمر بالأُمور النافعة لهم المشتملة على خيراتهم وينهى عن الأُمور الضارة بهم ، كذلك يأمر بالأُمور المؤدية إلى خيراتهم ومعداتها وشرائطها والطرق الموصولة إليها ، وينهى عن أُمور مستلزمة لمضارهم المؤدية إليها والمستلزمة لاخلال مصالحهم المؤدية إليها ويريد ويكره على نسبة واحدة ، وأي مصلحة للشيء أشدّ من توقف المصلحة الذاتية عليه . ولما كانت المصالح مستلزمة للتكاليف الشرعية ، كما أنّ التكاليف الشرعية مستلزمة للمصالح عند العدلية كما ثبت في محله ، يلزم منه وجوب مقدمة الواجب .

ومما يؤيد وجوب المقدمة أنّ الندامة التي تحصل لتارك الحج عند ترك الحج قد تحصل له عند ترك المقدمات قبل حضور وقت الحج ، وهذا علامة الوجوب .

واستدل الآمدي على وجوب مقدمة الواجب بدعوى الإجماع على وجوب تحصيل الواجب ، وتحصيله إنّما هو بتعاطي ما يتوقف عليه ووجوب تحصيله بما ليس بواجب تناقض وللتأمّل فيه مجال .

واستدل بعضهم بأنه لو لم تجب يصح الفعل بدونها ، وهو محال لامتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه .

وفيه نظر ، لأنّ غاية ما يلزم من ذلك الوجوب بمعنى اللّابدية وهو غير محل النزاع .

وبأنّ المقدمة لا بدّ منها في الفعل فيمتنع تركها وممتنع الترك واجب والواجب مأمور به فالمقدّمة مأمور بها .

وضعفه ظاهر .

احتج أصحاب القول الثاني بوجوه :

منها : لو استلزم إيجاب الواجب إيجاب المقدمة لزم تعقل الموجب له وإلاّ أدّى إلى الأمر بما لا يشعر به واللازم باطل ، لأنّا نقول : نقطع بإيجاب الفعل مع الذهول عمّا يلزمه واجيب عنه بمنع الملازمة وإنّما يجب تعقل الموجب فيما أوجبه أصالة لا تبعاً كما في دليل الإشارة وفيه تأمّل .

ويمكن أن يجاب بأنه إن أراد التعقل على الوجه المفصّل فالملازمة ممنوعة وإلّا فبطلان التالي ممنوع ، والحق أن يقال : إنّا لا ندّعي أنّ إيجاب المشروط إذا صدر عن أيّ آمر كان مستلزماً إيجاب الشرط ، بل إنّه إذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر كان مستلزماً للارادة الحتمية المتعلقة بالمقدمة عند الشعور بكونها مقدمة له ، وهذا نظير ما يقال : إن إرادة الشيء يستلزم كراهة ضده عند ملاحظة كونه ضداً له وعلى هذا اندفع الاحتجاج .

ومنها : أنّ الواجب متعلّق الخطاب لأنّ تعلق الخطاب داخل في حقيقة الوجوب ، لأنّه أحد أقسام الحكم فكل واجب متعلق الخطاب وينعكس بعكس النقيض ، إلى قولنا : ما ليس متعلق الخطاب ليس بواجب والشرط ليس بمتعلق الخطاب ضرورة أن الأمر المتعلق بالشيء ليس له تعلق بلازمه .

والجواب عنه على أُصولنا : أنّ الأمر بالشيء يستلزم الإرادة الحتمية المتعلقة به والإرادة الحتمية المتعلقة بالشيء يستلزم الإرادة الحتمية المتعلقة بمقدماته وليس الواجب عندنا إلّا متعلق الإرادة المذكورة ، سواء كان مدلولاً عليها باللفظ أم لا وسواء كان دلالة اللفظ عليها مطابقة أو التزامية مقصودة بالدلالة أم لا .

إذا عرفت هذا ظهر عليك اندفاع الاحتجاج ، وأمّا على أُصول الأشعرية فقد يقال : لا نسلم أنّ الواجب ماتعلق به الخطاب ، إذ قد يكون الشيء واجباً ولايكون هناك إيجاب يتعلق بنفسه وفيه ما فيه .

وقد يقال : إن أراد بكون الواجب متعلق الخطاب كونه متعلقه أصالة منعناه ، وإن أراد أعمّ من ذلك سلمناه لكن المقدمة أيضاً كذلك فإنّا ندّعي تعلق الخطاب به تبعاً وهذا أقرب .

لا يقال : قد يطلب الشيء ويذهل عن المقدمة إجمالاً وتفصيلاً فلا يتعلق به الخطاب أصلاً ، إذ التعلق بالشيء يستلزم الشعور به .

لأنّا نقول : لو سلم ذلك فنقول : ندّعي أنّ الدال على إيجاب الشيء يدلّ على إيجاب المقدمة التزاماً ولا يستلزم في الدلالة الالتزامية من اللزوم العقلي بحيث يستحيل انفكاكه عقلاً ، بل يكفي اللزوم العادي والعرفي وانتفاؤه هاهنا ممنوع .

ومنها : لو استلزم وجوب ذي المقدّمة وجوب المقدّمة لامتنع التصريح بعدم الوجوب لكن التالي باطل ، لصحّة أن يقال : أوجبت عليك الصعود ولم أوجب نصب السلّم .

وجوابه : أنّ من يدّعي الاستلزام المذكور كيف يسلم صحة القول المذكور إذا لم يمكن الصعود بدون نصب السلّم ، إذ هو في الحقيقة يؤل إلى أن يقال : أُريد أن

يصعد ولا أُريد أن يصعد فإنّ انتفاء اللازم في قوة انتفاء الملزوم ، ولو أمكن الصعود بدون نصب السلّم لم يكن القول المذكور قادحاً لأنّ نصب السلّم حينئذ لم يكن من المقدمات والكلام فيها .

ومنها : لو وجبت المقدّمة لعصى بتركها وهو ظاهر والتالي باطل ، لأن تارك نصب السلّم عند الأمر بالصعود انّما يعصى بترك الصعود لا بترك نصب السلّم .

وجوابه : أنّه إن أراد بالعصيان بترك المقدمة أن ترك المقدمة سبب للعصيان من حيث إنّه ترك المقدّمة بحيث لو فرض عدم استلزامه ترك المشروط كان سبباً للعصيان فالملازمة ممنوع ، وإن أراد أنّ ترك المقدمة سبب للعصيان من حيث إنّه سبب مستلزم لترك المشروط فمسلّم لكن بطلان التالي ممنوع ، فإنّا ندّعي أنّ ترك نصب السلّم سبب مستلزم لترتب العقاب واستحقاق الذم لكن الحيثية التي صار بها مستلزماً للأمر المذكور كونه مستلزماً لانتفاء المشروط لا ذاته من حيث ذاته ، وهذا هو المعنى الفارق بين الواجب لنفسه والواجب لغيره ، إذا لم يكن له وجوب آخر لنفسه .

ومنها : لو وجبت المقدمة لصحّ قول الكعبي بانتفاء المباح وادّعاء أنّ كلّ مباح واجب ، لأنّ ترك الزنا مثلاً لا يمكن إلّا بفعل آخر ضده فيكون أحد هذه الأفعال موقوفاً عليه للترك المذكور ولا يتمّ الواجب المطلق إلّا به فهو واجب فتكون هذه الأفعال واجبة تخييراً .

وجوابه : أنّا لا نسلم الملازمة وردّ كلام الكعبي غير متوقف على منع وجوب المقدمة ، فقد أُجيب عنه ، بأنّ كلّ من المباحات والواجبات والمندوبات والمكروهات موانع من حصول الضد الحرام ، ولحصول الضد الحرام شرائط وأسباب كالتصور والشوق والإرادة ، وكما أن حصول الشيء يحتاج إلى تحقّق

جميع أجزاء العلل فانتفاؤه بتحقق بانتفاء بعض العلل ، فترك الحرام يحصل بحصول إحدى تلك الموانع المذكورة أو بانتفاء شيء من العلل والأسباب المذكورة ، فإذا انتفى شيء من تلك الأسباب انتفى بانتفائه من غير توقف على حصول المانع ، وحينئذٍ كان وجود تلك الأشياء على ما هي عليه في نفسها من الوجوب أو الإباحة .

نعم إن فرض في بعض تلك الصور أنّ ترك الحرام لا يتصور إلّا بارتكاب شيء منها وذلك عند تصوّر الحرام ونزوع النفس إليه ، أمكن القول بصيرورة المباح حينئذٍ واجباً ولا ضير فيه ، إنّما الكلام في انتفاء المباح رأساً وصيرورته واجباً لا في اتصافه بالوجوب بسبب عروض بعض العوارض .

وفيه نظر ، لأنّ ترك الزنا مثلاً أمر عدمي اعتباري لا يكون مناطاً لحكم ولا مبدأ لأثر إلّا باعتبار الأمر الذي يكون منشأ لانتزاعه ، والأحكام الحقيقية الجارية على الأُمور العدمية إنّما هي باعتبار الأصل المأخوذ منه وبهذا الاعتبار صحّ التلازم بين الأُمور الوجودية والعدمية مع امتناع علية العدم للوجود وعكسه ، فالتكليف المقتضي لحسن المتعلق وكونه ممّا يباشره المكلف بقدرته وإرادته إذا تعلق بالعدم ظاهراً كان متعلقاً بمأخذه حقيقة وليس ذلك إلّا السكون أو حركة أُخرى ضد الحرام المذكور فيكون التكليف متعلقاً بأحد الأمرين تخييراً .

وبالجملة : ارتكاب المكلف ترك الحرام ليس إلّا لمباشرته للسكون أو حركة آخر ضده ، فتعلق التكليف بالأُولى عين تعلّقه بالثانية ، وكون علة الترك عدم الشوق والتصور والإرادة لا يستلزم عدم تعلق التكليف بالترك باعتبار منشأ انتزاعه كما لايخفى ، ثم في جعل الأضداد مانعاً من حصول الحرام نظر إذ لو كان

كذلك كان المانعية من الطرفين لاستواء النسبة ، فإذا كانت الصلاة مثلاً مانعة من الزنا كان الزنا أيضاً مانعاً منها وحينئذٍ كان الزنا موقوفاً على عدم الصلاة فيكون وجود الصلاة علّة لعدم الزنا والحال أنّ عدم الزنا علّة لوجود الصلاة ، لأنّ رفع مانع الشيء في علل وجوده فيلزم أن تكون العلّية من الطرفين .

ويمكن أن يقال : إذا حصل ترك الحرام بارتكاب فعل ما يجب صار ذلك الحرام ممتنع الصدور من المكلف في الزمان الثاني، ففي الزمان الثاني لايكون مكلفاً بالترك لأنّ التكليف فرع القدرة فلا يجب عليه فعل ما لأجل الترك المذكور، بل كلّما صدر عنه كان متّصفاً بالإباحة حينئذٍ ، وكذلك صدور الحرام عن بعض الجوارح قد يكون ممتنعاً في بعض الأوقات بناء على انتفاء شرائط التمكن ، وحينئذٍ لا يكون مكلفاً بالترك كما بيّنّا فكلّ فعل صدر عنه حينئذٍ كان متصفاً بالإباحة فلا يلزم انتفاء المباح رأساً .

وقد يجاب أيضاً بالتزام أنّ الفعل مباح في حد ذاته واجب من حيث إنّه لا يمكن ترك الحرام إلّا به ويمنع الإجماع على الإباحة إلّا من الحيثية المذكورة .

ومنها : لو وجبت لوجبت نيّتها لكن التالي باطل بالإجماع ، وجوابه بمنع الملازمة إذ وجوب النيّة ليس إلّا في الواجبات بالأصالة وما قصد به التعبد دون غيره من الواجبات كالصدق وأداء الأمانة والعدل ، إذ الغرض بها غير التعبّد، فكذلك المقدمة ، لكون الغرض منها الايصال إلى الغير وهو يتمّ بدون النيّة ، نعم ترتب الثواب عليها يتوقف على النيّة ولا قدح فيه .

ومنها : لو كانت واجبة لكانت مقدرة شرعاً وإلّا لزم التكليف بما لا يطاق والتالي باطل ، إذ لا تقدير لها شرعاً .

وجوابه : انّه إن أراد بالتقدير الشرعي تقديراً معيناً بألفاظ دالّة على تعيين

التقدير فالملازمة ممنوعة لجواز أن يكون الدال على تقديره العقل ، فإن العقل يجد أنّ الغرض من المقدمة الايصال ، فما حصل منه الايصال كان من أفراد المقدمة ، وما لم يحصل منه لم يكن كذلك ، وإن أراد أعم من ذلك فالملازمة مسلم لكن بطلان التالي ممنوع والسند ظاهر .

ومنها : لو وجب المقدمة لكان زيادة على النص والتالي باطل لأنّ الزيادة على النص قبيح باطل .

ومنها : لو وجب لترتب الثواب عليها والتالي باطل .

وجوابها ظاهر من غير تأمّل .

ولا يقال لو وجبت المقدمة يلزم أن يكون العبد المأمور بالوضوء التارك له ، إذا كان على شاطئ النهر معاقباً بعقاب واحد وإذا كان بعيداً عن الماء معاقباً بعقوبات متعددة لأنّه ترك واجبات متعددة مع أن العقل يقتضي عكس ذلك .

فيقال له على تقدير تسليم تعدد العقوبات يختلف شدة وضعفاً بحسب اختلاف الأحوال والأوضاع والسهولة والصعوبة وغير ذلك من الأُمور ، فيجوز أن يكون الاستحقاق الناشيء بسبب الترك في الصورة الأُولى أكثر من الآخر وإن كان الآخر أكثر بحسب الكم والعدد .

ثمّ يقال لمن يوجب المقدمة : إمّا أن تقول بتساوي الاستحقاقين في الصورتين ، أو تقول بالتفاوت . والعقل يحكم لفساد الأوّل فتعين القول بالثاني ، وحينئذ يجوز أن يكون زيادة الأوّل مقاوماً لعدد الاستحقاق في الثاني على أنّه يقلب عليه نظير هذا الكلام فنقول : لو لم تجب المقدمة يلزم أن يكون المأمور بالوضوء الآتي به إذا كان على شاطئ النهر مستحقاً لثواب واحد وإذا كان بعيداً

عن النهر مستحقاً لثواب واحد مع أن العقل يحكم بزيادة الثواب في الصورة الثانية.

احتج أصحاب القول الثالث امّا على عدم وجوب غير السبب فبالأصل وبالوجوه المذكورة وقد عرفت اندفاع الكل، وامّا على وجوب السبب فبوجوه:

الأوّل: الإجماع نقله جماعة منهم الآمدي.

والثاني: الموصل (التوصّل خ) إلى الواجب واجب إجماعاً وليس بالشرط لما ذكر فيكون بالسبب فيكون واجباً.

وهذان الوجهان ضعيفان، لأن الاجماع المذكور غير ثابت مع أنّ بعض عباراتهم يشعر بوقوع الخلاف به كما لا يخفى على المتتبع.

الثالث: وهو العمدة وعليه تعويل الأكثر إنّ وجود المسبب عند وجود السبب ضروري وعند عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور.

واعترض عليه بأن كون الشيء مقدوراً أعم من أن يكون بواسطة أو بغير واسطة، وكونه ضرورياً عند وجود الواسطة لا يستلزم عدم كونه مقدوراً في نفسها.

ويرد عليه أيضاً انّه لو تم دليلكم هذا لزم انتفاء التكليف رأساً لأن السبب أيضاً له سبب، عند تحققه يجب وجوده، وعند عدمه يمتنع وجوده، وهكذا انتقل الكلام في سببب السبب وسبب سبب السبب حتى يرجع إلى علّة قديمة فيلزم انتفاء التكليف عن الجميع كما لا يخفى.

ويمكن الاستدلال على المطلوب بأن الطلب إنّما يتعلق بفعل المكلف وهو

الحركات الإرادية الصادرة عنه التابعة لتحريك القوى المنبثّة في العضلات ، وأمّا الأُمور التابعة لتلك الحركات المعلولة لها فليست فعلاً للمكلف بل فعل المكلف يستتبع لها استتباع العلل للمعلولات أو استتباع الأشياء للأُمور المقارنة لها اقتراناً عادياً فلا يمكن تعلق التكليف بها .

ويرد عليه أن المراد بفعل المكلف إن كان معلوله القريب فلا نسلم انحصار متعلق التكليف فيه ، وإن كان أعم من ذلك فمسلّم لكن لا يجدي نفعاً إذ المسبب فعل توليدي للمكلف صادر عنه بتوسط الفعل الأوّل كما زعمه المعتزلة واستدلوا عليه بحسن المدح والذم عليه .

والحق أن يقال : عند تعلق التكليف بالمسبب إمّا أن يكون المطلوب وجوده في نفسه ، أو إيجاد المكلف إيّاه والأوّل باطل فتعين الثاني ، وحينئذ إيجاد المكلف للمسبب إمّا أن يكون عين إيجاده للسبب وقد انتسب إليه انتساباً عرضياً أم إيجاد آخر غير الإيجاد الأوّل والثاني باطل ، لأنّا نعلم أنّه ليس هاهنا أمر آخر وراءه فتعيّن الأوّل وهو المطلوب .

وبالجملة : ليس إتيان المكلف بالمسبب المطلوب في التكليف فعلاً آخر غير إيجاده للسبب وهو أمر واحد ينسب إليهما بحسب الاعتبار ، يظهر ذلك بالمراجعة إلى الوجدان .

فإن قلت : التكليف بالمسبب تكليف بالسبب ، والسبب لكونه حادثاً محتاج إلى سبب آخر حادث لامتناع استناد الحادث إلى القديم من غير توسط حادثٍ ما وننقل الكلام إلى ذلك السبب ، فيلزم تحقّق أُمور لا يتناهى ، فلو كان التكليف بالمسبب تكليفاً بالسبب يلزم التكليف بما لا يتناهى مع أنّ مبادىء السلسلة خارجة عن المقدورات البشرية فيلزم التكليف بما لا يطاق .

قلت : نحن لا ندّعي أنّ التكليف بالمسبب تكليف بالسبب مطلقاً بل تكـليف بالسبب الذي يباشره المكلف وهو داخل تحت إرادته واختياره ، لا أنّه تكـليف بمباديه البعيدة الخارجة عن مقدرة الإنسان .

فإن قلت : انتساب السبب إلينا مثل انتساب المسبب سواء ، إذ السبب أيضاً مستند إلى سبب آخر يجب عند وجوده لامتناع تخلف المعلول عن العلّة التامّة وذلك السبب أيضاً إلى سبب آخر كذلك ، حتى ينتهي إلى القديم تعالى ، فكما منعتم تعلق التكليف بالمسبب المفروض يلزم امتناع تعلقه بالسبب أيضاً وإن كفى الاستناد بحسب الظاهر ، لزم صحة تعلق التكليف بالمسبب من غير تعلقه بالسبب .

قلت : هذه شبهة يتمسك بها في نفي اختيار العبد ، ولا اختصاص له بهذا المقام ، والتحقيق في حلها ما أفاده بعض المحققين من أنّ أفعال العباد له مبادىء قريبة ومبادىء بعيدة ، فمن نظر إلى مبادئها القريبة واستنادها إلى العباد بالكلية حكم بالاختيار الصرف وهو التفويض ، ومن نظر إلى مبادئها البعيدة وكونها خارجة عن طوق البشر حكم بالجبر البحت وعدم استناد الأفعال إلى العباد ونفي الاختيار ، والحق التوسط كما أفاده بعض الصادقين عليهم السلام : لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين .

وبالجملة : إذا كان الفعل صادراً عن العبد بسبب الإرادة والداعي ، فكونهما على أمر آخر لا ينافي استناده إلى العبد وصحة التكليف به ، وكذا الوجوب بسبب الداعي ولا يلزم السراية إلى المبادىء البعيدة ، وأمّا قولنا بسراية التكليف من المسبب إلى السبب فبناء على أن إيجاد العبد له بنفس إيجاد السبب فيكون التكليف بالحقيقة راجعاً إلى إيجاد السبب تأمّل في هذا المقام فانّه من مزال

الأقدام ومضال الأفهام .

واعلم أن القائلين بأنّ إيجاب المسبب يستلزم إيجاب السبب دون الشرط طردوا الحكم في التحريم ، فقالوا : إنّ تحريم المسبب يستلزم تحريم السبب والدليل الذي ذكره الأكثر من أنّ وجود المسبب عند وجود السبب ضروري جار في التحريم أيضاً والدليل الذي أفدناه أيضاً جار فيه .

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يلزم من ذلك وجوب الشرط أيضاً كما أشرنا إليه سابقاً والقول بالفصل تحكم .

فإن قلت : لعل مرادهم أن تحريم المسبب الوجودي يستلزم تحريم سببه الوجودي لا مطلقاً فلا يجري في عدم الشرط والمشروط .

قلت : هذا التخصيص غير موجود في كلامهم ولا يساعده دليلهم لاشتراكه ، ومع ذلك يدفعه التحقيق لأنّ خلاصة التحقيق الذي ذكرنا أنّ متعلق القدرة حقيقة الأمر الذي يباشره المكلف دون الأمر التوليدي فإذا كان حصول الأمر منحصراً في التوليد كان التكليف متعلقاً بسببه إيجاباً وتحريماً ، وإذا كان حصوله بالتوليد تارة وبالمباشرة أُخرى كان التكليف متعلقاً بأحد الأمرين تخييراً في الإيجاب وبانتفائهما جميعاً في التحريم سواء كان وجودياً أو عدمياً ، ولما كان تحصيل السبب عين تحصيل المسبب توليداً لا جرم يسري القبح من المسبب إليه فعدم المشروط لما كان قبيحاً وحصوله قد يكون بطريق التوليد من عدم الشرط لا جرم يسري القبح من عدم المشروط إلى عدم الشرط لا محالة .

احتج ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي بانّه لو لم يجب لم يكن شرطاً والتالي باطل لكونه خلاف المفروض فكذا المقدم .

بيان الملازمة : أنّه لو لم يجب الشرط كان للمكلف تركه فإذا أتى بالمشروط فلا يخلو إما أن يكون آتياً بتمام المأمور به أم لا ، لا سبيل إلى الثاني إذ لم يجب عليه سوى ما أتى به فإن المفروض أنّ الشرط غير واجب فيكون المأتي به تمام ما يجب عليه فثبت الأوّل ، وحينئذٍ لم يكن الشرط شرطاً لأنّ الإتيان بتمام المأمور به يقتضى الصحة والإجزاء ، وتحقّقه بدون الشرط ينافي الشرطية .

واجاب عنه بعضهم بأنّه لا خفاء في أنّ النزاع في أنّ الأمر بالشيء هل يكون أمراً بشرطه إيجاباً له وإلّا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً ، إذ لا معنى للشرطية سوى حكم الشارع بأنه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة ، وهذا كما أنّ الشرط العقلي واجب عقلاً فعلى هذا لا نسلم أنّ الإتيان بالمشروط دون الشرط إتيان بجميع ما أمر به وإنّما يصحّ لو لم يكن الشرط أوجبه الشارع بأمر آخر .

وفيه نظر لأنّ قوله : النزاع في أنّ الأمر بالشيء هل يكون أمراً بشرطه يصلح إيجاباً له مناف للتحقيق ، إذ كون الأمر بالمشروط بدون الشرطية أمراً بالشرط ممّا لا يصلح أن يذهب إليه أحد .

والتحقيق : أنّ النزاع في أنّ أمر الشارع بالمشروط وحكمه بأنّ ذلك الشيء شرط لصحته هل هو أمر بالشرط أم لا ؟ وأيضاً الكلام فيما إذا لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر .

فقوله : فعلى هذا لا نسلّم ، إلى آخر ما ذكره محل تأمّل .

وقوله : وجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنّه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب منظور فيه ، لأنّ معنى الشرطية أنّ صحّة ذلك الواجب شرعاً يتوقف عليه وهو خطاب وضعي

لا يستلزم خطاب الاقتضاء كما هو التحقيق عند المستدل.

والأقرب أن يقال في الجواب: إنّا نختار أنّ الآتي بالمشروط بدون شرط غير آت بتمام المأمور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط، لجواز أن يكون المأمور به نوعاً خاصاً في الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزماً لانتفاء الخصوصية فتنتفي الماهية المخصوصة.

وحينئذ يكون الشرط ممّا يتوقف عليه حقيقة المأمور به ويكون نسبته إلى المشروط به شرعاً كنسبة الشرائط العقلية بالنسبة إلى المشروط بهما عقلاً، والفرق ليس إلّا بأنّ تحقّق المشروط هاهنا بدون الشرط جائز مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية المعتبرة شرعاً وليس هناك كذلك، ومجرّد هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب في أحدهما دون الآخر، فالفرق تحكم.

وبالجملة: إذا أمرنا الشارع بالصلاة مثلاً ولم يخاطب بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام المأمور به في الخطاب السابق حقيقة الأركان المذكورة مطلقاً من غير خصوصيّة أُخرى، ثمّ إذا خاطب بالخطاب الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر أن ليس المراد بالمأمور به في الخطاب السابق حقيقة الأركان المذكورة مطلقاً، بل الطبيعة المتخصصة بكونه صادراً عن المتطهّر ولا يلزم وجوب الطهارة، إذ هي ممّا يتوقف عليه المأمور به وليست نفسه ولا جزءه، وإيجاب الشيء لا يلتزم إيجاب ما يتوقّف هو عليه عند المستدل ولا يلزم أيضاً أن يكون الخصوصيّة واجباً على حده إذ ليس الواجب إلّا الطبيعة المتخصصة بهذه الخصوصية، فإذا أمر بصلاة الظهر مثلاً لم يلزم أن يكون طبيعة الصلاة واجبة على حده وكونه ظهراً واجباً آخر بل الواجب أمر واحد مركب من أجزاء موجودة في الخارج أو منحل إلى أجزاء في العقل، ولا عقاب بازاء كل واحد

منهما .

وبالجملة : إذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلاة أو فعلنا الوضوء وتركنا الصلاة كان العقاب على ترك الصلاة الواجبة المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء أصلاً ، إلّا على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدمات مطلقاً .

ويمكن دفعه بأنه قد ثبت أن التكليف بالمسبب تكليف بالسبب ولا شك أن الصلاة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن أفعال معينة مع هيئة اعتبارية ولا يمكن تحصيلها إلّا بإيجاد سببها ، فيكون التكليف بالصلاة المخصوصة بتلك الهيئة تكليفاً بأسبابها ، وسببها الأركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلاة .

هذا تحرير النزاع على الوجه المشهور .

وأمّا على الوجه الآخر الذي أشرنا إليه سابقاً فنقول : الأقوال بحسب الظاهر ثلاثة :

الأوّل : الوجوب مطلقاً من غير تقييد بوجود المقدمة مع وجوب تحصيل المقدمة وهو مذهب أكثر المتقدمين والمتأخرين .

الثاني : الوجوب إن كانت المقدمة سبباً وعدمه إن كانت شرطاً ، بمعنى انّه لا تكليف بتحصيل الشرط أصلاً ولا بتحصيل المشروط إذا فرض عدم اتفاق وجود الشرط ، بل التكليف بالمشروط انّما يتحقّق إذا اتّفق وجود الشرط ، وأما التكليف بالمسبب فلما لم يكن تعليقه بوجود السبب أو تحقق المسبب ضروري فلا يمكن تعلق التكليف به معلقاً بذلك التقدير .

الثالث : عدم الوجوب مطلقاً ولا نعلم قائله . وهذا القول لا وجه له عند

التحقيق إذ لا معنى لتعليق الوجوب بوجود السبب كما عرفت فالخلاف لا يتصور إلّا في الشرط ، فيرجع الخلاف إلى قولين : حجّة الأوّل ما أسلفنا من الأدلّة الدالّة على وجوب المقدمة مطلقاً .

وحجة القول الثاني وجهان :

أحدهما وهو المستفاد من كلام السيد : أنّ التكليف المستفاد من كلام الشارع على قسمين : مطلق ومشروط ، والأمر الثابت المسلم هاهنا مطلق الوجوب ولا تثبت خصوصية أحد قسميه إلّا بدليل لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين فحكمنا به والوجوب عند عدم الشرط مشكوك فيه فلا يحكم به إلّا بدليل .

وثانيهما : أنّه لو بقي الأمر على إطلاقه ولم يتقيد بوجود المقدمة فإمّا أن يقول بوجوب المقدمة أو بعدم وجوبه وكلاهما باطلان ، فالمقدم باطل ، أمّا الأوّل فلأن وجوب المقدمة خلاف الأصل فالقول به بلا دليل باطل ، وأمّا الثاني فلأنّه يلزم التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب وهو باطل .

لا يقال : نختار الأوّل وهو وجوب المقدمة وارتكاب خلاف الأصل بناء على أنّ وجوب المشروط مطلق والتقيد بحال وجود المقدمة خلاف الأصل .

لأنّا نقول : القول بوجوب المقدمة يحتاج إلى ثبوت أنّ مخالفة الأصل في وجوب المقدمة أولى من مخالفة الأصل في التقيد وهو ممنوع .

والجواب عن الأوّل أن التكليف غير مقيّد بحال وجود المقدمة ، ونحن نعلم في هذه الصورة صحة المؤاخذه لو ترك الفعل مع ترك مقدماته وعدم صحة الاعتذار والتعليل بعدم وجود المقدمة ، وتلك الأُمور دلائل على أنّ التكليف

متعلق بالمقدمات ، ألا ترى أنّ المولى لو قال لعبده : اسقني الماء ، لم يصح منه التعليل بعدم حضور الماء أو عدم حركته إلى طلب الماء أو غيرهما .

وبهذا يظهر الجواب عن الثاني أيضاً ، لأنّ القول بوجوب المقدمة ليس له من مخالفة الأصل بلا دليل بل الدليل دلّ عليه ، وظهر أيضاً اندفاع ما يقال من أنّ القول بوجوب المقدمة المخالفة للأصل ليس بأولى من القول بتقيد المطلق على أن إبقاء الألفاظ على ظواهرها أولى من إبقاء أصل الإباحة على حاله وإلّا سقطت الاستدلالات اللفظية كما لا يخفى .

فائدتان :

الأوّل قال بعض الفضلاء [أي السيّد البحراني]: محل الخلاف الأُمور الخارجة عن ظاهر ما يتناوله اللفظ من الأسباب والشروط ، أمّا الاجزاء فكأنّه لا ريب في أنّ الأمر بها من حيث هي في ضمنه لأنّ إيجاد الكل هو إيجادها.[1]

وفيه نظر لأن من يذهب إلى عدم وجوب المقدمة بناء على أنّ التكليف إنّما يتعلق بالمقدمة وهو غرض الشارع وهو المطلوب في التكليف ، له أن يقول ولا يلزم أن يكون كلّ جزء متعلقاً للتكليف غرضاً للشارع مطلوباً له بحيث يلزم ترتب الثواب على كل جزء والعقاب على ترك كلّ جزء بخصوصه .

ولا يندفع إلّا بالأدلّة التي ذكرنا سابقاً وهو مشترك في إيجاب الأجزاء وغيرها، فالفرق تحكم خصوصاً إذا كانت الأجزاء أجزاء واقعية غير ملحوظة حين الخطاب . وبالجملة الأنسب بطريقة من يمنع وجوب المقدمة أن يمنع وجوب الاجزاء أيضاً.

---

(١) راجع ص ٣٤.

الثاني : تعلق هذه المسألة بالفروع العملية على الوجه الأخير من الخلاف ظاهر لا سترة فيه، وأمّا على الوجه المشهور فربّما تظهر الفائدة إذا قلنا بوجوب الجزم بالنيّة مع نيّة الوجه كما في قضاء مجهولة التعيين وإذا قيل بالمنع من الصلاة في الثوبين المشتبهين وايجابها عارياً هذا انّما يتمّ على القول بعدم وجوب المقدمة.[1]

وفرع عليه أيضاً وصف المشتبة بالأجنبية بالتحريم. ويمكن أيضاً تفريع بعض المسائل كما لو نذر فعلاً واجباً أو علق النذر على فعل واجب أو علق الظهار عليه.

ويمكن أن يتفرّع عليه أن من ترك بعض مقدمات الواجبات المستلزمة، لترك ذلك الواجب فهل يتّصف بالفسق قبل دخول زمان ترك الواجب أم لا؟

وفرع شيخنا الشهيد الثاني في قواعده على هذه المسألة مسائل كثيرة لي في تفريعها عليها نظر ولا فائدة يعتد بها في نقلها، فمن أراد فليرجع إليه.

هذا آخر ما قصدنا إثباته في هذه الرسالة. تمت بالخير.

---

(١) راجع ص ٣٥.

(٣)

رسالة في مقدّمة الواجب

تأليف

آقا حسين الخوانساري

(م ١٠٩٩ ق)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الّذي جعل امتثال أوامره سبباً لاقتناص الثواب وصيّر الانتهاء عن نواهيه شرطاً للخلاص عن العقاب ، والصلاة والسلام على خاتم الرسل وهادي السبل محمد صلّى الله عليه وآله ، مظهر خوارق العادات ، وموضح طرائق الشرعيّات والعقليّات ، وأخيه ووصيّه علي مقدم جيش الأوصياء وأولاده المعصومين الاصفياء ما ترتبت النتائج على المقدمات وتميّزت الواجبات عن المحرّمات .

أمّا بعد : فيقول المفتقر إلى عفو ربّه الباري حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري أُوتيا كتابهما يميناً وحوسبا حساباً يسيراً : هذه مقدّمة متعلّقة بمسألة مقدّمة الواجب بيّنت فيها أكثر المباحث الّتي تتعلّق بهذه المسألة وينتسب إليها ، وأوردت جلّ دلائل الأقاويل الواقعة فيها وما يرد عليها ، وأظهرت ما هو الحقّ الحقيق بالتحقيق الحريّ بالتصديق ، حسبما أدى إليه نظري القاصر وفكري الفاتر سالكاً طريق الإنصاف ناكباً عن سبيل الاعتساف ، سائلاً من الناظرين فيها أن لا يبادروها بالإنكار ، ولا يلاحظوها بلحظ الاستنكار ، بل عليهم أن يستقبلوها على قطوف التأمّل والتفكّر ويستعملوا فيها صنوف التعمّق والتدبّر ثمّ لهم الردّ والقبول وهو غاية كلّ مسؤول ، ونهاية كلّ مأمول ، وها أنا أشرع في المقصود مستفيضاً من واهب الطول والجود .

اعلم أنّ الواجب على قسمين ؛ مطلق ومشروط ، وعرّفوا المطلق بما لم يقيّد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك ، والمشروط بما قيد

وجوبه بما يتوقف عليه وجوبه من حيث هو كذلك وقيد الحيثية للإشارة إلى أنّ الإطلاق والتقيّد إنّما يعتبران بالنسبة إلى شيء بشيء فيجوز أن يكـون الواجب الواحد مطلقاً بالنسبة إلى شيء مقيداً بالنسبة إلى آخر كصلاة الجمعة فانّها بالنسبة إلى العدد مثلاً مقيدة وبالنسبة إلى السعي مطلقة.

ولا يخفى ما في التعريفين المذكورين إذ لم يعتبر فيما قيد به الوجوب نفياً وإثباتاً في الإطلاق والتقييد كونه مما يتوقف عليه وجود الواجب، بل إنّما هو أعم من ذلك وهو ظاهر، فعند أخذه على ما ذكر ينتقض التعريف الأوّل عكساً على وجه ومنعاً على آخر والثاني عكساً على الوجهين.

فالأولى[1] حذف ذلك القيد والتعميم فيما قيد به، ولا خلاف لأحد كما هو الظاهر في أنّ إيجاب القسم الثاني ليس إيجاباً لمقدمته أي ما يتوقف عليه وجوبه سواء توقف عليه وجوده أم لا، فالتكليف بـالحج مـثلا ليس تكـليفاً بـتحصيل الاستطاعة، والتكليف بالزكاة ليس تكليفاً بتحصيل النصاب، والتكليف بالصّعود إن كان السلّم منصوباً ليس تكليفاً بنصب السّلّم.

وأمّا القسم الأوّل فقد وقع الخلاف بين العلماء بأن إيجابه هل هو إيجاب لمقدّمته أي ما يتوقف وجوده عليه عقلاً أو شرعاً أو عادة بشرط كونها مقدورة، أو لا؟

والحاصل: أنّ الواجب[2] اذا كـان مـطلق بـالنسبة إلى مـقدمته بـالمعنى

---

(١) انّما قلنا فالأولى ولم نقل فالصواب لجواز أن يكون مرادهم تعريف الإطـلاق والتـقييد بـالنسبة إلى المقدمة ويريدوا بالوجود ما يعمّ الوجود المعتبر في نظر الآمر والعادي (كذا)، فتأمّل. منه رحمه الله.

(٢) هكذا قيل، وفيه نظر؛ لأنّ الواجب المطلق ليس بالنسبة إلى مقدّماته الغير المقدورة من قبيل القسم الثاني، إذ ليس وجوبه مشروطاً بوجود تلك المقدمات، بل مشـروط بـمقدوريّتها، فـيكون الواجب

المذكور آنفاً أي لم يقيد وجوبه بها فهل يجب مقدمته أيضاً بمجرّد وجوبه أو لا ، واشتراط المقدوريّة إنّما يحتاج إليه إذا فسر المطلق بما لم يقيد في اللفظ وإلّا فبالحقيقة الواجب بالنسبة إلى المقدمة الغير المقدورة من قبيل القسم الثاني ، والقدماء أطلقوا الخلاف في وجوب ما لا يتم الواجب إلّا به وكان مقدوراً ولم يفصّلوا على ما ذكرنا وكان هذا الإطلاق منهم بناء على أنّ الواجب عند الإطلاق إنّما ينصرف إلى التنجيزي أي المطلق ، أو على أن لا وجوب عند عدم الشرط لا تنجيزاً ولا تعليقاً على ما هو رأي بعض أو اكتفوا بظهور المراد وعدم ذهاب الوهم إلى تطرق الخلاف في الواجب المشروط أيضاً .

ثمّ إنّ المشهور في تحرير محل النزاع أنّ الخلاف في أنّ إيجاب الواجب المطلق هل يستلزم إيجاب مقدمته بالمعنى الذي سنذكره إن شاء الله تعالى ، أو لا مع بقاء المطلق على إطلاقه كما حررناه .

ويفهم من بعض كلماتهم أنّ الخلاف في أنّ الواجب إذا لم يقيد في اللفظ بشيء فوجوبه هل هو مقيد بما يتوقف عليه وجوده أم لا ؟ كما صرح به الفخر

بالنسبة إليها من قبيل القسم الثاني .

نعم يرد على هذا أيضاً أنّه لا حاجة إلى القيد المذكور ، لأنّ المقدمة أيضاً حينئذٍ واجبة على القول بوجوبها ، لكن وجوبها مشروط بمقدوريتها كوجوب مشروطها ؛ لأنّه أيضاً مشروط بمقدورية المقدمة فلا حاجة إلى القيد ، إذ لا شكّ أنّ ما يقال إنّ وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدّمته ليس معناه أنّه يستلزم وجوب مقدّمته مطلقاً من دون اشتراط شيء أصلاً ، بل ظاهر أنّ المراد أنّ وجوبها مثل وجوب ذي المقدمة ، فإن كان وجوبه مشروطاً بشيء كان وجوبها أيضاً كذلك وإلّا فلا .

ويمكن أن يتكلّف ويقال مرادهم بالمقدوريّة الصلاحيّة لتعلّق القدرة ، فيكون المقدمة الغير المقدورة حينئذٍ منحصرة في المقدوريّة ونحوها ممّا يتوقّف الوجوب على وجوده فيستقيم ما ذكروه . فتأمّل . منه رحمه الله .

الرازي في بعض مختصراته ، ويلوح إليه كلام «المنهاج» على ما ذكره بعض العلماء ويظهر من كلام السيد المرتضى أيضاً.

والظاهر تحقق الخلاف على الوجهين المذكورين ، ولا يخفى أنّ الذاهبين إلى الاحتمال الأوّل في الخلاف الثاني يمكن ذهابهم إلى كل من الاحتمالين في الخلاف الأوّل لكن بعض أدلّتهم التي ذكروها على مدّعاهم يدلّ على ذهابهم إلى الاحتمال الأوّل كما سيظهر إن شاء الله تعالى ، ولا يذهب عليك أنّ النزاع على الوجه الثاني متعلق بأمر لغوي لا عقلي بخلاف الوجه الأوّل .

ثمّ لا يخفى أنّه يمكن تحقق الخلاف بوجه آخر أيضاً بأن يكون الخلاف في أنّه هل يتحقق إطلاق الوجوب فيما له مقدّمة أو لا ، بل كل ما له مقدّمة فإنّ وجوبه مقيّد بها وفي الاحتمال الأخير يتطرق احتمال خلاف آخر ، إذ القائل به يمكن أن يقول بأنّ اللفظ المطلق الدال على الإيجاب المتعلّق بذي المقدمة كما يدلّ على الإيجاب المشروط بالنسبة إليه يدلّ على إيجاب مقدّمته أيضاً وأن لا يقول به ، بل يعتقد أنّ وجوب المقدمة لابدّ له من دليل آخر .

فقد حصل للخلاف حينئذٍ أربعة أوجه اثنان لغويّان والأُخر عقليّان .

ولا يخفى أنّ القول بعدم تحقق الإطلاق وعدم دلالة اللفظ في التكاليف المطلقة ظاهراً على وجوب المقدمة يشترك مع القول بالاحتمال الأوّل في الخلاف الثاني كما هو مختار المرتضى على ما سيجيء في أن لا وجوب تنجيزاً في هذه التكاليف المطلقة ولا عقاب ما لم يتحقق المقدّمة ولا يجب السعي إلى تحصيلها ، ويفارقان في أنّه عند وجود ما يدلّ على وجوب المقدّمة على الأوّل ، وما يدلّ على عدم تقييد الوجوب بها على الثاني يحصل وجوبان تنجيزي وتعليقي على الأوّل ، وتنجيزيان على الثاني ظاهراً نظراً إلى بعض أدلّتهم ،

وتنجيزي على الاحتمال الآخر ويباين كلا القولين في الخلاف الأوّل في الأُمور المذكورة.

وكذا لا يخفى انّ القول بعدم تحقق الإطلاق ودلالة اللفظ على وجوب المقدّمة يباين مذهب السيّد عند عدم وجود أمر آخر يدلّ على عدم تقييد الوجوب بها في الأُمور المذكورة كليّاً وعند وجوده يشاركه بوجه ويفارقه بوجه كما يستنبط ممّا سبق ويشارك القولين الأوّلين في الخلاف الأوّل في تحقق تكليف تنجيزي واستحقاق للعقاب من دون توقف على وجود المقدّمة، ويزيد اشتراكاً مع الأوّل منهما في تحقق وجوبين، ويفارقه في أنّهما على الأوّل تنجيزيان وعليه تنجيزي وتعليقي، ويفارق الثاني في انّه على الثاني يتحقق وجوب واحد وعليه وجوبان.

وإذ قد تمهّد هذا فينبغي أن يفصّل القول على الوجوه الأربعة المذكورة فنقول وبالله التوفيق:

أمّا الوجه الأوّل فقد وقع الخلاف فيه على أقوال:

أحدها: وجوب ما لا يتم الواجب إلّا به مطلقاً سواء كان سبباً أو شرطاً شرعياً أو عقلياً أو عادياً وهو مذهب الأكثر، وقد نسب إلى الآمدي ادّعاء الاجماع عليه وهو خلاف الواقع، بل ادعى في «الاحكام» اتفاق اصحابه والمعتزلة عليه ونسب الخلاف إلى بعض الاصولية، ونسب العلاّمة في «النهاية» الخلاف إلى الواقفية والسّيد المرتضى.

والمراد بالسبب مايتوقف وجود الواجب عليه ويستلزمه كالصعود للكون على السطح، وبالشرط ما يتوقف عليه وجود الواجب لكن لا يستلزمه إمّا توقفا عقلياً بأن لا يمكن تحققه بدونه في الواقع عقلاً كنصب السّلم للكون المذكور

وهو الشرط العقلي ، أو عادياً بأن لا يمكن تحقّقه بدونه عادة كإدخال جزء من الرّأس لغسل الوجه وهو الشرط العادي ، أو شرعاً بأن يمكن تحقّقه بدونه عقلاً وعادة لكن جعله الشارع شرطاً لصحّته فيكون وجوده المعتبر في نظر الشارع موقوفاً عليه كالطّهارة للصّلاة وهو الشرط الشرعي .

وثانيها : عدم الوجوب مطلقاً ، ولم يظهر له قائل على التعيين لكن كلام «المنهاج» يدلّ على وجود القول به ويحتمله عبارة «المختصر» أيضاً ، ولكن ادّعى بعضهم الاجماع على وجوب السبب وكأنه ليس بمعتمد .

وثالثها : وجوبه إن كان سبباً دون ما اذا كان شرطاً مطلقاً ، ذهب إليه الواقفيّة وبعض المتأخرين ويعزى إلى السّيّد المرتضى أيضاً ، والظاهر عدم ثبوته لأنه لم يتعرض في تصانيفه المشهورة لهذا الخلاف ، بل إنّما تعرض للخلاف على الوجه الثاني وفرق بين الشرط والسبب واختار الاحتمال الأوّل المذكور في نقل هذا الخلاف في الشرط دون السبب ، وقد غفلوا عن تحقيق كلامه وأنه في الوجه الثاني من الخلاف دون الأوّل وتوهموا أنّه في الوجه الأوّل فلذا نسبوا إليه هذه النسبة وكأنه ذهب في هذا الخلاف الذي كلامنا فيه إلى القول الأوّل كما يظهر من بعض أدلّة ما اختاره في الخلاف الثاني إلّا أن لا يرتضى هذا الدليل على ما اختاره. وسيجيء تفصيل ذلك إن شاء الله .

ورابعها : وجوبه إذا كان شرطاً شرعيّاً دون غيره وإليه ذهب ابن الحاجب ، ونسب إلى الإمام الحرمين أيضاً .

قال السيّد الفاضل البحراني في رسالته المعمولة في هذا الباب بعد نقل هذا القول : وربما لاح منه بعد تسليم الإجماع على وجوب الأسباب وجه خامس :

هو القول بوجوب السّبب والشرط الشرعي . انتهى .[١]

ولا يخفى ما في هذه العبارة من الخفاء ، والأوضح أن يقال : إنّه إن سلم الإجماع على وجوب الأسباب فيكون هذا القول قولاً بوجوب الشرط الشرعي والسّبب دون غيرهما ويكون الأقوال ثلاثة ، وإن لم يسلّم الإجماع فيحتمل وجهين : وجوب الشرط خاصة دون غيره مطلق ، ووجوب الشرط والسّبب معاً دون غيرهما ، وحينئذٍ يمكن ارتقاء الأقوال إلى خمسة .

وإذ قد تقرر هذا فلا بدّ أن نبيّن أوّلاً معنى الوجوب الّذي اختلف في تعلّقه بمقدّمة الواجب من إيجابه ثمّ نشرع في أدلّة الاطراف وما يتعلّق بها فنقول : من البيّن أنّه لا خلاف في وجوب المقدّمة بمعنى لابدية فعلها في تحصيل ذي المقدّمة ، بل هو بعينه معنى كونها مقدّمة كما لا يخفى .

ولا خلاف أيضاً بين المخالفين بالنظر إلى هذا الخلاف في عدم تقييد الوجوب بها كما في الواجب المشروط إنّما النزاع في تعلّق الخطاب الشرعي بها حتى يكون الخطاب بالكون على السّطح مثلاً خطاباً بأمرين أحدهما الكون على السطح ، والآخر سببه أو شرطه أم لا ، أو في ترتب استحقاق الذّم على تركها حين تركها دون ترك مشروطها ، أو ترتب استحقاق ذمّين حينئذٍ على تركهما معاً ، أو تعلق الإرادة الحتميّة ، أو الطّلب بإيجادها ، أو اشتمال تركها على مفسدة .

فلنشرع الآن في بيان أدلّة الأقوال وتحقيق الحال فيها .

أمّا القول الأوّل فقد احتجّ عليه بوجوه :

منها : ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين في رسالته المعمولة في هذه

---

(١) راجع ص ١٩ .

المسألة بقوله : «إن مقدّمة الواجب لو لم تكن واجبة بإيجابه يلزم أن لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً مستحقاً للعقاب أصلاً لكن التالي باطل وهو ظاهر فالمقدّم مثله .

أمّا الملازمة فلأنا نقول : إذا كلف الشارع بالحج مثلاً ولم يصرّح بإيجاب المقدّمات فرضاً ، فتارك الحج بترك قطع المسافة الجالس في بلده إمّا يكون مستحقّاً للعقاب في زمان ترك المشي إلى مكة عند التّضيق ، أو في زمان ترك الحج في موسمه المعلوم . لا سبيل إلى الأوّل لأنّه لم يصدر عنه في ذلك الزمان إلّا ترك الحركة والمفروض أنّه غير واجب عليه فلا يكون مرتكباً للقبيح فلا يكون مستحقاً للعقاب ، ولا إلى الثاني لأن الإتيان بأفعال الحجّ في ذي الحجّة ممتنع بالنّسبة إليه فكيف يكون مستحقاً للعقاب بترك ما يمتنع صدوره عنه إذ لا يتّصف بالحسن والقبح إلّا المقدور . وأفعال الحجّ في ذي الحجّة للجالس في البلد النائي عن مكة غير مقدورة ألا ترى انّ الانسان إذا أمر عبده بفعل معين في زمان معيّن في بلد بعيد والعبد ترك المشي إلى ذلك البلد ، فإن ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان معترفاً بانّه لم يصدر عنه إلى الآن فعل قبيح يستحق به التعذيب ، لكن القبيح انّه لا يفعل في هذه السّاعة هذا الفعل في ذلك البلد لنسبه العقلاء إلى سخافة الرأي وركاكة العقل ، بل لا يصحّ الضرب إلّا على الاستحقاق السابق قطعاً .

ثمّ نقول : إذا فرضنا أنّ العبد بعد ترك المقدّمات كان نائماً في زمان الفعل فإمّا أن يكون مستحقاً للعقاب أم لا .

لا وجه للثّاني لأنّه ترك المأمور به مع كونه مقدوراً فثبت الأوّل ، فإمّا أن يحدث استحقاقه للعقاب في حالة النوم أم حدث قبل ذلك ، لا وجه للأوّل لأن

استحقاق العقاب ، إنّما يكون لفعل القبيح وفعل النّائم والسّاهي لا يتصف بالحُسن والقبح بالاتفاق ولا وجه للثّاني لأن السابق على النّوم لم يكن إلّا ترك مقدّمات الفعل مع أنّ المفروض عدم وجوبها .

لا يقال نختار إنّه يستحق العقاب في زمان الحجّ مثلاً .

قلتم : إن الحجّ في ذلك الزّمان ممتنع بالنّسبة إليه فكيف يستحق العقاب بتركه ؟

قلنا : إن أردتم أن الحجّ في ذلك الزمان بشرط عدم المقدّمات ممتنع بالنسبة إليه فمسلّم لكن لا يجدي نفعاً ، لأنّه لم يجب عليه الحجّ بهذا الشرط .

وإن أردتم أن الحجّ في زمان اتفق فيه عدم المقدّمات ممتنع بالنسبة اليه فممنوع إذ يمكن مع انتفاء عدم المقدّمات ، إذ فرق بين المشروط بشرط الوصف والمشروط بما دام الوصف فإن سكون الأصابع في زمان الكتابة ممكن وبشرط الكتابة ممتنع .

لأنّا نقول : غاية ما ذكرت أن الحجّ في ذلك الزمان ممكن لذاته والإمكان الذاتي لا يكون مصححاً للتكليف إذا تحقّق امتناع الفعل لعلّة سابقة على ذلك الزمان سواء كانت العلّة من قبل (فعل خ ل) المكلّف أو من قبل (فعل خ ل) غيره .

والقائلون بامتناع التكليف بما لا يطاق لا يخصّونه بالممتنع الذّاتي على ما صرّحوا به ، مع أن أدلّة ذلك من القبح والسفه العقلي وانتفاء غرض التكليف وعدم إمكان تعلّق الإرادة والميل النفساني جار هاهنا ، ألا ترى أنّه إذا قيل يوم النحر للساكن في البلد النائي عن مكّة : طفْ بالبيت هذه الساعة ، لنسب إلى ضعف الحلم ووهن اللّب ، وليس المانع من هذا القول لفظياً ، بل المانع معنوي .

وبالجملة : من أنصف من نفسه وراجع إلى عقله ولا يخالف بالتشكيك استقامة فطرته لا يشكّ في ذلك أصلاً ، فإذا قيل لم يفعل أمراً قبيحاً يلومه العقلاء إلى يوم النحر لكن فعل في يوم النحر ما يلومه العقلاء ويعاتبونه ، وهو أنّه لا يطوف في هذا اليوم مع أنّه في البلد النائي عن مكّة . لحكمت بكذبه وخروجه عن القول المنقول والكلام المعقول من غير توقف . على أن التقرير السابق الّذي ساق إليه الكلام أخيراً لم يجر فيه هذا الاعتراض .

بقي هٰهنا شكّان آخران :

أحدهما : أنّ هذا الدليل لو تمّ لدلّ على أن تارك الحجّ بترك المقدمات لا يكون معاقباً بترك الحجّ ، بل بترك مقدّماته ، فلم يكن الحجّ واجباً مطلقاً مع أنّ المفروض خلاف ذلك .

وثانيهما : أنّ بطلان التالي ممنوع . كيف وقد ذهب السيّد المرتضى إلى خلاف ذلك كما حكي عنه سابقاً فإثباته يحتاج إلى دليل .

والجواب عن الأوّل أنّا نقول : تارك الحجّ بترك الحركة إلى مكّة ، إنّما يستحق العقاب بسبب مايفضي إلى ترك الحجّ من حيث إنّه يفضي إليه لا انّه يستحق بعد الاستحقاق المذكور استحقاقاً ثانياً في زمان الحجّ ولم يثبت ذلك يحتاج بيانه إلى دليل .

وبالجملة : كونه واجباً مطلقاً يقتضي ان يكون استحقاق العقاب ناشئاً من جهة تركه سواء كانت العلّة في حصوله نفس الترك أم سببه من حيث إنّه يفضي إليه تدبّر .

وعن الثاني : أنّا نعلم أنّ السيّد إذا قال لعبده : اسقني الماء إذا كان الماء على

مسافة بعيدة فترك العبد قطع المسافة والسقي كان عاصياً مستحقاً للذمّ» . انتهى كلامه.[١]

وفيه نظر أمّا أوّلاً : فبالنقض .

بيانه : أنّه لو تم هذا الدليل لزم أن لا يصح العقاب على ترك أو فعل أصلاً ، إذ قد ثبت في موضعه أن كلّاً من طرفي الممكن لم يتحقّق ما لم يصل إلى حدّ الوجوب في الواقع .

فحينئذٍ نقول : إذا تعلّق التكليف بفعل في زمان فإذا ترك المكلف الفعل في ذلك الزمان فبناء على ما تقدّم يكون وجوده ممتنعاً في ذلك الزمان ، فيلزم أن لا يصحّ التكليف لانتفاء شرطه الذي هو المقدورية ، وانتفاء غرضه ، وتحقق الأُمور الّتي ذكرها في الاستدلال من القبح والسفه العقلي وعدم إمكان تعلّق الإرادة والميل النفساني سواء بسواء فلا يصحّ العقاب على ما قرره .

والفرق بين حصول الامتناع في ذلك الزمان الذي تعلّق التكليف بإيجاد الفعل فيه وبين حصوله في الزمان السّابق عليه تحكم محض إذ الإمكان الّذي هو شرط التّكليف إنّما يعتبر في زمان كلّف بإيجاد الفعل فيه لا في زمان آخر ، وانتفاؤه في ذلك الزمان حاصل في الصّورتين بلا تفرقة على أن كلّ مالم يتحقق في زمان فهل امتناعه حاصل في الأزل بناء على الأصلين المعمولين بين محققي العلماء من امتناع الترجيح بلا مرجح ، وأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، ولزوم التسلسل أو القدم مدفوع في محلّه .

---

(١) راجع ص ٤٨ ـ ٥٠ .

نعم ، ليس لنا الاطلاع على الامتناع في بعض الصّور ونطّلع عليه كما في بعض كالصّورة المفروضة في الاستدلال ، وحصول علمنا بالامتناع وعدمه ممّا لا مدخل له في هذا المقام سيّما مع اطلاع الامر سبحانه وتعالى ، وقس عليه الحال إذا تعلّق التكليف بترك فعل وفعله المكلف .

وأمّا ثانياً : فبالحل باختيار أنّ استحقاق العقاب في زمان ترك الحجّ إلى موسمه المعلوم .

وقوله : الإتيان بالحجّ في ذلك الموسم ممتنع بالنسبة إليه فكيف يكون مستحقاً للعقاب بتركه .

قلنا : امتناعه إنّما نشأ من اختياره سبب العدم ومثل هذا الامتناع لا ينافي المقدورية ولايؤثر في سقوط استحقاق العقاب .

والحاصل : أن القادر هو الذي يصحّ منه الفعل والترك بأن يريد الفعل فيجب حينئذٍ الفعل ، أو لا يريده فيجب الترك والوجوب الّذي ينشأ من الاختيار لا ينافي الاختيار ، ولا فرق بين أن يكون الوجوب ناشئاً من اختيار أحد طرفي المقدور أو من اختيار سببه .

قال المحقّق الطّوسي في التجريد في جواب شبهة النّافي لاستناد الأفعال التوليدية إلى قدرتنا واختيارنا من أنها لم يصحّ وجودها وعدمها منّا لأنّ سببها ، أعني الأمر الّذي حصل بسببه المتولّد يجب وجودها فلا يصحّ تركها فلا يكون مقدوراً لنا : «والوجوب باختيار السّبب لاحق»[1]، كيف ولو كان الوجوب باختيار السّبب منافياً للمقدورية لزم أن لا يكون الله تعالى بالنسبة إلى كثير من أفعاله

---

(١) شرح التجريد للقوشجي ص ٤٥١ . طبع سنة ١٣٠٧ .

مختاراً تعالى عن ذلك ، لما تقرر من أن الحوادث اليوميّة مستندة إلى أسباب موجبة مترتبة منتهية إليه تعالى .

ولا يذهب عليك أنّه بما ذكرنا ظهر ان ما ذكر في ذيل أنّه لا يقال من أن ترك الحجّ ليس ممتنعاً في ذلك الزّمان ، بل بشرط عدم المقدّمات ليس موافقاً للتّحقيق وإن كان مشهوراً بين القوم ، لأن الأصلين المذكورين سابقاً يستلزمان الامتناع في الزمان أيضاً كما لا يخفى ، وأن ما ذكره في جواب لا يقال من أن غاية ما ذكرت الإمكان الذاتي أيضاً منظور فيه ، لأن ما ذكره القائل وهو المشهور بينهم على تقدير صحته إنّما يستلزم تحقّق الإمكان الوقوعي في ذلك الزّمان لا الذاتي فقط ، بل هو متحقق على تقدير الشرط أيضاً .

لا يقال على ما ذكرت من أن الامتناع حاصل في الزمان لا بالشرط وأن ملزومه حاصل في الزّمان السّابق أيضاً ينهدم بنيان ماقررت من جواز استحقاق العقاب على الترك المذكور لاتفاقهم على أن الفعل الغير الاختياري لا يستحق مدحاً ولا ذماً ، غاية الأمر أنّهم ذكروا أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وعلى ما ذكرت الوجوب سابق على الاختيار .

لأنّا نقول : مرادهم من الوجوب بالاختيار الوجوب الذي يكون الاختيار داخلاً في جملة أسبابه وبالفعل الاختياري أيضاً ما يكون كذلك .

وبالجملة : إمّا أن يبني الأمر على ما يترأى في بادي النظر واشتهر بينهم من أن الوجوب يحدث في حال الاختيار بشرط الاختيار ، وإمّا على ما هو التّحقيق من أن ملزوم الوجوب حاصل في الأزل وليس الوجوب وجوباً شرطياً ، بل وجوباً مطلقاً واقعيّاً .

وعلى التقديرين يحكم العقل بجوز الذّم على فعل قبيح أو ترك قبيح يكون

صدورهما بسبب الاختيار ولا يقدح فيه وجوبهما وامتناع نقيضهما مشروطاً أو مطلقاً.

ولا يفرق أيضاً بين أن يكون الاختيار اختياراً لهما، أو لسببهما حاصلاً معهما، أو سابقاً عليهما، ولو لم يجوّز أحد ذلك كلّاً أو بعضاً لزم عليه الحكم ببطلان الشرايع والأديان جميعاً وانتفاء الثواب والعقاب رأساً لعدم خلو الواقع عن أحد هذه الأُمور بناء على الأصلين المعمولين المذكورين وعدم التفرقة بين أمر وأمر منها بالظاهر الأوليّة كما أشرنا إليه، وكذا لو جوّز الترجيح بلا مرجّح، لكن يقال بأن بعد صدور الاختيار يجب المراد كما قيل لا فرق أصلاً بين اختيار سببه ومقارنته معه وتقدّمه عليه كما لا يخفى.

نعم لو لم يقل بأن الشيء ما لم يجب لم يوجد ويكتفي بالأولوية والرجحان، فربّما يتخيل فرق حينئذٍ بين اختيار الشيء واختيار سببه، إذ يمكن أن يقال: إنّ عند اختيار الشيء لم يجب ذلك الشيء فيصح استحقاق العقاب عليه، بخلاف ما إذا اختير سبب الشيء وتحقق ذلك السبب فانّه حينئذٍ يجب الشيء فلا يصح استحقاق العقاب عليه سيّما إذا كان تحقق السبب متقدماً بالزمان على حصول ذلك الشيء، ولو اختير على هذا المذهب انّ للفاعل المختار أن يرجح أحد مقدورية على الآخر من دون سبب موجب لذلك وليس الاختيار والإرادة أمراً متوسطاً بين الفاعل وفعله، بل إنّما هو أمر اعتباري ينتزع من الفعل في مرتبة وجوده كما ذهب إليه بعض فتخيل الفرق حينئذ أظهر لكن هذا المذهب ممّا لامساغ له في نظر العقل وكاد أن تحكم البديهة ببطلانه على هذا أيضاً لا فرق في التحقيق وعند التأمّل وإن كان يترأأى فرق بحسب الظاهر من النظر فتدبّر حق التدبّر.

فإن قلت : مراد المستدل أنّه عند ترك المقدمات في الزمان السابق لا يتحقق القدرة على الفعل وقت الفعل إذ لا يصدق على المكلف حينئذ انّه إذا شاء فعل ، إذ على تقدير المشيئة أيضاً لا يمكنه الفعل بخلاف ما إذا لم يترك المقدّمات سابقاً إذ عند حضور وقت الفعل حينئذ القدرة متحقّقة وإن اختار الترك وصار فعله ممتنعاً بسبب هذا الاختيار ، لأنّه يصدق عليه أنّه إذا شاء فعل ، وإذا لم يتحقق القدرة لم يتحقّق العقاب والذّم على الترك وليس بناء الدليل على الامتناع حتّى يرد ما ذكرت .

قلت : لا نسلّم أنّه يشترط في صحة العقاب والذّم تحقّق القدرة حال الفعل ، بل إنّما يشترط فيه تحقّق القدرة في جزء من أجزاء زمان ما بعد التكليف إلى زمان الفعل ، ولا شكّ انّ القدرة حاصلة قبل ترك المقدّمات إذ يصدق المكلف حينئذٍ أنّه يمكن صدور الفعل عنه في وقته وأنّه إذا شاء فعل ، وسقوطها بعده باختياره ليس بضائر ومن يدّعي الضّرر فعليه البيان ، مع أنّا لا نسلّم أنّ عند ترك المقدّمات في الزمان السابق لا يصدق على المكلف وقت الفعل انّه إذا شاء فعل قوله في إثباته : إذ على تقدير المشيئة أيضاً لا يمكنه الفعل ، نقول : فيه اشتباه إذ مرادهم من المشيئة في تعريف القدرة انّه إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل هو الإرادة التي يسمونها الإجماع الّذي لم يتخلّف عنه الفعل ، وفيما نحن لا يمكن تحقّق هذا المعنى .

نعم إنّما يتحقّق المشيئة بمعنى الشّوق والميل الناقصين وتحقّقهما ليس بمفيد في الأمر .

غاية الأمر أن يقال إنّ المشيئة لا يمكن تحقّقها في هذا الوقت ، والظاهر أنّ هذا لا يكون سبباً لعدم تحقّق القدّرة لأنّ عدم إمكان تحقّقها إنّما هو بشرط إرادته

واختياره السابق وهذا ليس بضائر كما انّ عند عدم ترك المقدمات أيـضاً إذا لم يرد العبد الفعل وقت الفعل ، ولا شكّ انّه أيضاً لا يمكن تحقّق إرادة الفعل بشرط عدم إرادته مع أنّه لا يـخرج الفـعل بسـببه عـن المـقدوريّة ، ولا تـفاوت بـين الصورتين إلّا في شرط أن الامتناع حاصل في الثـاني وقت الفـعل وفـي الأوّل سابق عليه وهذا ليس بمؤثر في المقام كما لا يخفى .

نعم لو اصطَلَحَ أحد على أنّ المقدور هو ما كان وقت الفعل إرادتـه وعـدم إرادته كلاهما ممكناً لم يكن الفعل في فرضنا هذا مقدوراً، لكن هذا ليس بمجد ، إذ المقدورية التي هي مناط التكليف واستحقاق الثواب والعقاب ليس سوى كون الفعل بحيث يصدق بالنسبة إليه الشرطيتان المشهورتان ولا يضرّ امتناع مقدّمهما وقت الفعل إذا لم يكن الامتناع ناشئاً من خارج ، بل إمّا من فعل الفاعل بإرادته واختياره أو من عدم اعتقاده النفع والمصلحة فيه والأوّل أيضاً يرجع إلى الثاني في الحقيقة كما لا يخفى وظاهر أنّه لا يـختلف الحـال بـاعتبار حـصول سـبب الامتناع سابقاً وعدمه كما ذكرنا .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ ما ذكرنا ليس مبنياً على حكم حاكم العقل بـمجرد علمه وقضاء قاضي البرهان بمحض رأيه ، بل العرف والعادة أيضاً شاهدان عليه ألا ترى أن كافة ذوي العقول يذمون يوم النّحر الجالس في بلده البعيد المستطيع لإتيان الحجّ ويقولون له : لِمَ ليس فعلك في هذا الوقت بدل الجلوس في بـيتك الطواف بالبيت ؟ ولم اخترت هذا على ذلك ؟ ولا يقبلون تعليله واعتذاره بأنّه ما قطع الطريق بل يقولون له إنّ عدم قطع الطريق ما كان أمراً ضـرورياً ، بـل كـان أمكنك أن تقطعه وتكون اليوم من جملة الطائفين وإرجاع هذه المذمّة إلى مذمّة ترك قطع الطريق خلاف ظاهر اللفظ والوجدان ، إذ الوجدان يحكم بأنّه لا يخطر

بالبال حينئذٍ الذم على ترك قطع الطّريق.

وما ادّعاه ذلك المستدل من عدم تجويز العقلاء اللوم والمعاتبة على ترك الطواف في الصورة المذكورة وبالغ فيه أشدّ المبالغة، فليس ممّا يعبأ به ويلتفت إليه من له فطرة سليمة وفطنة مستقيمة مع استعمال أدنى تأمّل وتدبّر، بل انّما هو ممّا يركن إليه الأوهام العامية ويزين في نظرها.

ومن الشواهد على صحّة ما حكمنا بصحّته أنّ قطع الطريق الذي يقولون إنّ استحقاق الذّم والعقاب انّما يصحّ على تركه لا على ترك رفيقه الذي هو الحجّ بناء على امتناعه بدونه على ما فصّل من الدّليل المنقول إنّما هو أمر ذو أجزاء فأي قطعة فرضت منها ولو كانت بقدر شعيره، بل شعرة وقيل إنّ استحقاق العقاب على تركها يجري الدليل المذكور فيها.

ونقول: لا يعقل استحقاق العقاب على ترك نصفها الأخير مثلاً لأنّه إمّا أن يكون في الزمان الذي بازاء النصف الأوّل أو في الزمان الذي بازاء هذا النصف، لا سبيل إلى الأوّل لأنّ هذا الزمان ما كان زمان هذا الفعل وهو بعينه مثل الزمان السابق على ذي الحجّة بالنسبة إلى الحجّ، ولا إلى الثاني لأن قطع هذا النصف في هذا الزمان بعد ترك قطع نصف السّابق في الزمان السابق ممتنع فما فرض انّ العقاب على تركه لزم أن لا يكون العقاب على تركه، بل على ترك نصفه وهكذا ننقل الكلام في ذلك النصف وهلّم جراً حتى يلزم أن لا يوجد شيء يكون قابلاً لاستحقاق العقاب فيلزم انتفاء صحة الذّم والعقاب رأساً فما هو جوابهم فهو جوابنا.

نعم لو ثبت الجزء الّذي لا يتجزى لكان لهم ملجأ ومنجى لكن هيهات هيهات أين هو وأنى.

وإذ قد عرفت الحال في قطع الطريق فقس عليه ما عداه لأنّ جلّ المأمورات ، لا بل كلّها من المقدمات وذويها بهذا الطريق أي أنّها أُمور متصلة تدريجية منطبقة على الزمان ولا يكاد يتفق تكليف يتعلق بالآن ، مع أن مثالاً واحداً يكفينا في نقض البيان .

وبعبارة أُخرى نقول : إذا ترك العبد قطع مسافة أمره مولاه بقطعها أو شبهه ففي الزّمان الّذي حصل منه الترك لا يخلو إمّا أن يكون فاعلاً بخلاف ما أمر به أي لما يصير به مستحقاً للعقاب في كل آن يفرض في هذا الزمان بعد الآن الذي هو الحد المشترك بين هذا الزمان والزمان السابق عليه ، أو في بعض الآنات ، أو في جميع الزمان .

والأوّل مع أن هذا القائل وأضرابه لا يقولون به سيظهر بطلانه في ضمن إبطال الثاني .

وأمّا الثّاني فنقول : هذا الآن الذي يحدث فيه الفعل المذكور إمّا أن يكون متصلاً بالآن الذي هو الحد المشترك المذكور أوّلاً .

والأوّل باطل للزوم تتالي الآنات والجزء الذي لا يتجزى أو ما في حكمه .

والثاني ـ مع كونه ترجيحاً بلا مرجّح كما هو الظاهر ومستلزماً لعدم عصيان العبد في الزمان الّذي بين الآنين مع أنّه باطل بالظاهر ـ فيه أن هذا الأمر الذي صار به مستحقاً للعقاب في هذا الآن إمّا أن يكون هو عدم قطع بعض الأجزاء والحدود التي في وسط المسافة أو الجزء أو الحد الأوّل منها .

والجزء الأوّل غير معقول بناء على بطلان الجزء والحد الأوّل ، وهو الحدّ المشترك وهو على تقدير السّكون أيضاً يمكن حصول العبد فيه في هذا الآن فلا

عقاب على تركه وهو ظاهر .

وأمّا الجزء أو الحدّ الذي في وسط المسافة فلا يمكن حصول العبد فيه في هذا الآن مع فرض سكونه في الزمان السابق كما حسبه هذا القائل ، فلا يصحّ التكليف به ولا استحقاق العقاب على تركه على زعمه .

لا يقال فرض السكون في الزمان السابق على هذا الآن بمنزلة فرض عدم الحصول في هذا الآن في الحد الذي في وسط المسافة ، والامتناع الناشئ من فرض عدم المأمور به امتناع لاحق لايضر صحة الأمر به ولا استحقاق العقاب على تركه وهو الظاهر .

لأنا نقول : هب أن فرض السكون في الزّمان الّذي ينتهي إلى هذا الآن كذلك .

لكن نقُولُ : ظاهر أن السّكون في النّصف الأوّل مثلاً في ذلك الزمان ليس بعينه السّكون في هذا الآن وعدم الحصول في الحدّ الّذي هو في وسط المسافة الّذي هو بأزاءِ الآن ، بل إنّما يستلزمه ويستلزم امتناع الحصول في هذا الحدّ مع أنّه سابق عليه بالزّمان ، فعلىٰ رأي هذا القائل لايصحّ التكليف به ولا استحقاق العقاب على تركه وكلامنا في هذا السكون .

وأمّا الثّالِث فقد ظهر بطلانه أيضاً ، إذ يلزم أن لا يكون العبد مخالفاً للأمر بعد الآن الّذي هو الحدّ المشترك حتّى ينتهي هذا الزّمان الّذي هو محلّ الفعل المذكور وهو باطل بالظاهر .

وللجواب عن هذا الإيراد الاخير مجال أحلناه على أهل الكمال .

فإن قلت : قد ظهر بما ذكرت جواز استحقاق العقاب على الترك في موسم

الحجّ في الصّورة المفروضة فما تقول في التكليف هل هو باق في ذلك الزّمان أم يسقط عند ترك المشي ؟ وكذا في صورة ترك الفعل في وقته بدون ترك مقدّمته هل يسقط التكليف في ذلك الوقت وإن استحقّ العقاب أم لا يسقط ؟

قلت : قد ذهب بعض العلماء إلى عدم صحّة بقاء التكليف في الوقت الّذي كلف فيه بالفعل سواء كان المأمور متلبّساً بالفعل أم لا ، بناء على انتفاء غرضه الّذي هو الابتلاء ونحوه ، وجوز بعضهم نظراً إلى أن الابتلاء ونحوه إنّما هو فائدة حدوث التكليف لا استمراره .

والتفصيل أن يقال : إنّ التكليف إن كان غير الإرادة على ماذهب إليه بعض فإن كان معنى يحدث بحدوث الصّيغة وينتفي بانتفائها أو يبقى بعدها لكن مادام يحسن التلفظ بها ، فالظّاهر في هاتين الصّورتين عدم تحقّقه في الوقت المذكور إذ لا خفاء في عدم حسن التلفظ بصيغة التكليف فيه وإنّما ينسب إلى السفه ، بل من شرائط حسنه أن يكون قبل صدور اختيار المكلف به أو سببه أو عدمه أو سبب عدمه من المكلف وإن لم يكن كذلك فللتأمّل في بقائه وعدمه مجال .

وإن كان هو الإرادة على ماذهب بعض آخر فإن كانت الإرادة هي الميل النفساني أو الدّاعي أي العلم بالأصلح ، فالظاهر حينئذ بقاؤه في الوقت المذكور سيما في الأخير .

وإن كانت غيرهما فالبقاء محل تردد .

وقس على ما ذكرنا الحال في بقائه حال ترك مقدّمة الفعل قبل إتيان الوقت المذكور ، ولا يتوهم أنّه على تقدير عدم بقاء التكليف في الحالين المذكورين يلزم أن لا يتحقّق استحقاق العقاب على الترك لأن اللّزوم ممنوع إذ التّكليف السّابق كاف في حصول الاستحقاق بترك متعلّقه .

نعم ، إذا لم يكن سقوط التكليف في الزّمان الّذي كلّف بالإيجاد فيه أو في الزّمان السّابق ناشئاً من اختيار المكلّف لكان الأمر كذالك ، وأما إذا كان ناشئاً من اختياره ، فلا ، وإياك أن يغلطك الوهم ويلبس الأمر عليك ويخيّل إليك من سحره أن امتناع التكليف في الوقت المذكور إنّما هو فيما إذا ترك مقدّماته سابقاً ، وأمّا إذا لم يتركها فلا ، بناء على ما يترأى من حسن تكليف حاضري المسجد الحرام في يوم النّحر بالطّواف وقبح تكليف النّائي عنه ويبنى عليه صحّة استحقاق العقاب على تركه بالنسبة إلى الفريق الأوّل دون الثاني كما ذكره المستدل ، لأنّ ذلك الترائي إنّما هو بناء على الغالب من سعة الوقت بالنسبة إلى الحاضرين وانّ التّكليف في كلّ حال انّما هو بالنّسبة إلى ثاني الحال .

وأمّا إذا تضيّق الوقت واختار المكلّف التّرك ، فلا فرق أيضاً بين القاطن يوم النّحر في العراق والشّام ، والسّاكن بين الرّكن والمقام فانّهما إذا وضعا في كفتي ميزان النّظر الصحيح وقسطاس العقل الصّريح لم يرجّح أحدهما على الآخر بمقدار رأس إبرة ، ولم ير بينهما تفاوت مثقال ذرة ، بل إمّا أن يحسن تكليفهما جميعاً أو لا يحسن جميعاً .

والحاصل : أنّ حاضري مكّة ما لم يتضيق وقت الطواف لم يصدر منهم اختيار الترك فلذا يصحّ تكليفهم ، وأمّا وقت التضيق فالكلّ سواء في الصّحة وعدمها وكذا في اللّوم وعدمه بالنسبة إلى العبارتين السّابقتين كما يحكم به الوجدان والتأمّل[1] والتّفاوت بينهما قبل وقت الضّيق في صحة التّكليف وعدمها

---

(١) كيف والدليل المذكور جارٍ في الصورة المفروضة بوجهٍ آخر غير ما ذكرنا أوّلاً من النقض .

بيانه : أنه إذا بقي من الوقت مقدار الطواف فقط واختار المكلّف الترك ففي كلّ آن يفرض بعد الزمان السابق على الزمان الباقي المفروض لا يصحّ التكليف بالطواف بمقتضى الدليل المذكور ، إذ

ممّا لا يؤثر فيما نحن فيه كما لا يخفى .

ثمّ ما ذكره من أنّه لم يصدر عنه قبل ذي الحجّة إلّا ترك الحركة منظور فيه أيضاً إذ قد صدر عنه العزم على ترك الحجّ وإرادته وإرادة القبيح قبيحة عندهم فتأمّل .

وأمّا ماذكره من حديث النوم فجوابه أنّ ما ذكروه من أنّ فعل مثل النائم والساهي لا يتّصف بحسن ولا قبح فإنّما هو في الأفعال المباشرية وأمّا الأفعال التوليدية فلا ، بل إنّهم ذكروا أنّ الأفعال التّوليدية مستندة إلى قدرتنا واختيارنا ، ودليلهم عليه حسن المدّح والذّم عليها ومع ذلك قد ذهبوا إلى أنّ الأفعال التوليدية التي تحصل بعد العجز والموت أيضاً فعل العبد كمن رمى سهماً وأصاب الرّمية بعد موت الرامي ، فالإصابة والآلام الحادثة منها إنّما هي من فعل الرّامي ، وهذا ظاهر في أن مرادهم ممّا ذكروه الأفعال المباشريّة لا الأفعال التوليديّة كما هو الظّاهر ولو فرض عدم قولهم به فليس يجب متابعة أقوالهم ، بل المتبع هو حكم العقل ولاشك أنّ العقل يحكم بالحُسن والقبح في مثل هذه الأفعال الصادرة عن الساهي والنائم بعد صدور الأفعال المباشرية المستلزمة لها منهما مقارناً للشعور والإرادة مع العلم والشعور باستلزامها لها .

ثُمَّ إنّ الانقسام إلى المباشريّة والتوليديّة إن كان شاملاً للاعدام أيضاً فالأمر ظاهر وإن كان مختصاً بالأفعال كما يظهر من بعض كلماتهم فحال العدم يعلم بالمقايسة فتدبّر .

ثُمّ إنّ الشّك الأخير الّذي ذكره ممّا لا يكاد يتّجه في هذا المقام أصلاً ، لأنّ

الوقت بعده لا يسع الطواف فلا يكون ممكناً ، فلا يصحّ التكليف فافهم . منه رحمه الله .

الكلام في الواجب المطلق واستلزام إيجابه إيجاب مقدّمته ، والسيّد المرتضى انّما يقول بعدم استحقاق العقاب بناء على زعمه من انّ التكاليف المطلقة بحسب اللفظ إنّما يجب أن يقيّد بوجود المقدّمات كما سيظهر في محله إن شاء الله تعالى .

ومنها : ما ذكره الرازي في «المحصول» ، والعلّامة في «النهاية والتهذيب» ، وكأنّه مأخوذ من كلام أبي الحسن البصري وقرره الفاضل المذكور في رسالته المذكورة بقوله :

«تارك المقدمة بعد ترك المقدّمة إمّا أن يبقى تكليفه بالفعل أم لا ، والأوّل يستلزم التكليف بما لا يطاق والثاني عدم كونه واجباً مطلقاً وكلاهما باطلان .

ويرد عليه : أنّا نختار الأوّل ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لأنّ الممتنع التكليف به بشرط عدم المقدمة لا في زمانه وأيضاً وجوب المقدمة لا يستلزم وجوده فعلى تقدير الترك إمّا أن يبقى التكليف أم لا ، إلى آخر ما ذكرنا فالإلزام مشترك .

وأيضاً لنا أن نختار الثاني ولا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً إنّما يلزم لو لم يتحقق التكليف السابق بذلك الفعل مطلقاً من غير تقييد ولا يتوقف على البقاء ، إذ كما أنّ رفع التكليف بانقضاء زمان الفعل لا يقدح في إطلاق التكليف يجوز أن لا يكون رفعه بانقضاء زمان صحّة الصدور قادحاً في ذلك .

ويمكن دفع الأوّل بما ذكرنا سابقاً كيف وحقيقة التكليف عند العدلية إرادة متعلقة بالفعل على جهة الابتداء بشرط الإعلام والإرادة من الحكيم العالم كيف يبقى متعلقة بالشيء بعد زوال التمكّن منه»[1] انتهى كلامه .

---

(١) راجع ص ٥٠ .

وأنت بعد الاطلاع على ما قررنا سابقاً لا تحتاج إلى بسط القول فيه وسيجيء أيضاً في الدليل الآتي ما يزيده إيضاحاً وتفصيلاً فانتظر .

ومنها : ما ذكره أيضاً في الرسالة المذكورة بقوله :

«لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق لزم أن لا يستحق تارك الفعل للعقاب ، لكن التالي باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة : يحتاج إلى تمهيد مقدّمة هي أنّ الآمر الطالب للشيء في زمان معين إذا لاحظ أن في ذلك الزمان يتصوّر أحوال مختلفة يمكن وقوع كل منها ، فإمّا أن يريد الإتيان بذلك الشيء في ذلك الزمان على أي تقدير من تلك التقادير ، أو يريد الإتيان به فيه على بعض تلك التقادير .

وهذه المقدّمة ظاهرة بعد التأمّل التام وإن أمكن المناقشة والتشكيك في باديء النظر ولا ينتقض بالجزء والكلّ حيث لا يمكن تقييد وجوب الكل بوجود الجزء ولا تعميم وجوبه بالنسبة إلى حالتي وجود الجزء وعدمه ، لأنّ مرادنا بالحالات ما كان خارجاً عن أحوال المراد ومغايراً له .

وإذا تمهّد هذا فنقول : إذا أمر الشارع بالإتيان بالواجب في زمانه وفي ذلك الزمان يمكن وجود المقدمات ويمكن عدمها ، فإمّا أن يريد الإتيان به على أيّ تقدير من تقديري الوجود والعدم فيكون في قوة قولنا : إن وجد المقدّمة فافعل وإن عدم فافعل ، وإمّا أن يريد الإتيان به على تقدير الوجود .

والأوّل محال لأنّه يستلزم التكليف بما لا يطاق فثبت الثاني ، فيكون وجوبه مقيّداً بحضور المقدّمة فلا يكون تاركه بترك المقدّمة مستحقاً للعقاب لفقدان شرط الوجوب والفرض عدم وجوب المقدّمة فانتفى استحقاق العقاب

رأساً.

ويرد عليه: أنّ هذا الوجه لو تمّ لدلّ على انتفاء الواجب المطلق ورجوعه إلى المقيّد، لأنّ عدم المقدّمة لما كان من جملة الأحوال التي امتنع صدور ذي المقدمة على تقديرها لم يصح تعميم وجوبه بالنّسبة اليه، ووجوب المقدّمة وعدم وجوبها ممّا لايؤثر في الفرق كما لا يخفى، ولا يصحّ ما يلوح من كلام بعض العلماء من أنّ حال عدم المقدّمة على تقدير وجوبها كحال عدم الفعل لأن الشيء لا يمكن تعميم إرادته وإيجابه بالنسبة إلى وجوده وعدمه ولا تقيّده بأحد الحالين بخلاف الشيء بالنسبة إلى الأمر الخارج المنفصل عنه كما لا يخفى على المتأمّل.

ويمكن أن يقال: تعلّق التكليف بالشيء وبمقدماته تعلّق واحد ينتسب إلى أحدهما بالذات وإلى الآخر بالعرض ولايوجد إرادة متعلّقه بذي المقدّمة حتى يستفسر من إطلاقها وتقيّدها، بل هو في ضمن إرادة المجموع وليس عدم الجزء ووجوده من الحالات الّتي يجري فيه الاستفسار المذكور.

وفيه نظر يظهر بالتأمّل التّام.

والصّواب (الحقّ خ ل) أن يقال: إنّ القدر الثابت من إطلاق الوجوب أنّ المأمور إذا تركه كان مستحقاً للعقاب بسبب تركه أو بسبب ترك ما كان واجباً لأجله، وما ذكرت لا يدفع ذلك.

وأمّا أنّ تعلق الإرادة به على سبيل التعميم فغير ثابت فالتزام خلافه غير قادح في المطلوب»[1]. انتهى.

---

(١) راجع ص ٥١ ـ ٥٣.

وفيه نظر لأنّ قوله : فإمّا أن يريد الإتيان به على أي تقدير إمّا أن يراد به أن الإيجاب ليس بمشروط بوجود المقدّمة ولا بعدمها كما قد يستعمل مثل هذه العبارة في مثل هذا المعنى في بعض المواضع ، فنختار أنّه كذلك وظاهر أنّ هذا المعنى لا يستلزم التكليف بما لا يطاق .

وإمّا أن يراد به أنّ المراد الإتيان به مقارناً للمقدّمة أو عدمها ، فنختار أن المراد الإتيان به مقارناً للمقدّمة وبمجرّد ذلك لا يظهر لزوم تقييد الوجوب ولا وجوب المقدّمة ، بل هو أوّل النزاع كما لا يخفى .

وإمّا أن يراد به أنّه على تقدير كل من وجود المقدمة وعدمها في ذلك الزمان الإيجاب متحقق فيعود إلى الوجه الثاني والجواب الجواب .

ولا يخفى أنّ هذه الشبهة نظيرة أن يقال : إنّه إذا قال أحد : أشتري اللحم غداً من السوق ، لزم أن لا يكذب لعدم الاشتراء في الغد إذا لم يدخل السّوق لأنّه إمّا يشتريه على أي تقدير دخل السّوق أو لا ، أو يشتريه على تقدير الدخول والأوّل محال ، فلا يكون هو معنى الكلام لظهور أن العقلاء لم يخطأوا مثل هذا الكلام ولم ينسبوه إلى الاستحالة .

فتعين الثاني فصار الكلام بمنزلة : أشتري اللّحم إن أدخل السّوق فيلزم أن لا يكذّب بعدم الاشتراء إن لم يدخل السّوق وهو ظاهر .

وكذا إذا قال المسافر : أدخل البلد غداً ، فيقال : أيدخله على تقدير قطع الطريق وعدمه ؟ أو على تقدير القطع ؟

أو قال أحد : النهار موجود ، فيقال : أهو موجود على تقدير طلوع الشمس وعدمه ؟ أو على تقدير القطع طلوعه ؟ إلى آخر ما ذكرنا والجواب الجواب .

والحاصل : أنّ تلك التقادير ممّا يتوقف عليها وجود تلك الأشياء في الواقع .

وامّا الإخبار عن وجودها أو طلبها فلا يلزم أن يكون مشروطاً بها وهو الظاهر فتدبّر .

فإن قلت : إيجاب الفعل في زمان يستلزم الحكم بوجوبه في ذلك الزمان ، فإذا اخترت أنّه على تقدير عدم المقدّمة في ذلك الزّمان لا يجب الفعل كما في أحد وجهي الجواب عن الدليل السّابق فقد اعترفت بأنّ وجوبه في ذلك الزمان مشروط بوجود المقدمة وحينئذ يلزم اشتراط الإيجاب أيضاً فثبت ما ادّعاء .

قلت : لا نسلم أنّ الإيجاب المذكور يستلزم الحكم بتحقّق الوجوب في ذلك الزّمان إذ يجوز أن يكون فعل شيء في زمان مطلوباً في الزمان السّابق عليه بلا اشتراط شيء ثم ارتفع الطّلب والوجوب في الزّمان اللاّحق بناء على سقوط التّمكن منه باختيار المكلّف .

لا يُقال الإيجاب والوجوب متلازمان فإذا لم يتحقّق الوجوب في الزّمان المفروض لزم أن لا يتحقّق الإيجاب في ذلك الزمان .

لأنّا نقُولُ : المراد بالوجوب إن كان استحقاق العقاب على الترك فمسلّم أن الوجوب لازم لإيجاب الفعل في ذلك الزمان مطلقاً ، يعني إذا وجب أحد فعلاً على عبده في زمان على أن يكون الزمان ظرفاً للفعل فلابدّ أن يكون الفعل في ذلك الزّمان واجباً ، أي يكون تركه سبباً لاستحقاق العقاب بلا اشتراط لكن لا نقول بارتفاع استحقاق العقاب مطلقاً على الترك في ذلك الزمان كما قررنا سابقاً .

وإن كان المراد المطلوبيّة والمراديّة ونحوهما فلا نسلم أنّه إذا أوجب في

زمان فعل في زمان آخر فيلزم أن يكون الفعل مطلوباً في الزمان الآخر على أن يكون الزّمان ظرفاً للمطلوبيّة ، بل يلزم أن يكون الفعل في الزمان الآخر على أن يكون الزمان ظرفاً للفعل مطلوباً في الزمان السّابق ، كما أن الإيجاب والطلب أيضاً متحقّقان فيه .

ونحن أيضاً قائلون بتحقق الطّلب التعليقي والمطلوبيّة التعليقيّة في الزمان السابق لكن نقول بارتفاع الطلب التنجيزي والمطلوبية التنجيريّة في الزمان اللاحق ، والأوّلان لا يستلزمان الأخيرين كما لا يخفى .

والحاصل أنّا نقول : إنّ الطلب المطلق المتعلّق بوقت يستلزم استحقاق العقاب على ترك المطلق في ذلك الوقت مطلقاً بلا شرط ، لكن يمكن أن لا يبقى الطلب والتكليف إلى ذلك الوقت بناء على سقوط التمكّن باختيار المكلّف وذلك لا ينافي إطلاق الطلب المذكور ولا الاستحقاق المذكور .

نعم إذا سقط التمكّن والطلب لا باختيار المكلّف مثل الجبر والعجز فحينئذ يسقط استحقاق العقاب ويظهر أن التكليف السابق وإن كان مطلقاً بحسب اللّفظ لكن كان مقيداً في الواقع إمّا مع شعور الطّالب أو مع عدم شعوره .

فإن قلت : الطّلب التّعليقي لامعنى له سوى أن الطّلب حاصل بعد تحقق المقدّمة ، فإذا فرض طلب فعل في وقت على أن يكون الوقت ظرفاً للفعل لا للطلب فحينئذ معناه أنّ الطلب انّما يحصل في ذلك الوقت ، فإذا اعترفت بأنّه إذا لم يتحقق مقدمة الفعل في ذلك الوقت لم يتحقق الطلب فيه فيلزم أن لا يتحقق الطلب أصلاً على تقدير عدم تحقق المقدمة في ذلك الوقت إذ المفروض أن لا طلب قبله ولم يتحقق فيه أيضاً بناء على الاعتراف المذكور فلا يتحقق استحقاق العقاب على الترك إذ هو فرع الطلب ، بل على تقدير عدم الاعتراف المذكور أيضاً

ينبغي أن لا يصحّ استحقاق العقاب إذ القول بصحة الطّلب والتكليف وقت عدم مقدّمة الفعل وعدم التمكّن منه إنّما هو بناء على أنّ التمكّن إنّما هو شرط ابتداء التّكليف لا استمراره فإذا ثبت انّ التكليف فيما نحن فيه ابتدائي بناء على المعنى الّذي ذكر للطّلب التعليقي ، فلا معنى للقول بتحقق الطلب وحينئذ فينتفي استحقاق العقاب إلّا أن يقال بصحة التكليف الابتدائي أيضاً في الصورة المذكورة بشرط الاعلام سابقاً .

وأمّا وجه أنّه لا معنى للطلب التعليقي سوى ذلك فهو أنّه إذا قال السيّد لعبده : إذا ملكت درهماً فتصدّق ، فإن كان الطلب حين الخطاب يلزم كون التكليف تنجيزياً .

لا يقال : ليس المطلوب التصدّق مطلقاً بل التصدّق على تقدير حصول الشرط فإن حصل الشرط لزم التصدّق وإلّا فلا ، والحاصل أنّ المطلوب تعليق التالي على المقدم لا حصول التالي مطلقاً وإنّما يلزم كون التكليف تنجيزياً إذا كان الطلب متعلقاً بالشيء على كلّ تقدير لا على بعض التقادير دون بعض .

لأنّا نقول : إذا كان الطّلب وقت الخطاب ولا يكون معلقاً على تقدير دون تقدير ، ولا شك انّ الطّلب متعلّق بإيجاد فعل فإيجاد الفعل متّصف بالمطلوبية على كل تقدير للتضايف بين الطالبيّة والمطلوبيّة ، وكلّما كان الشيء متّصفاً بالمطلوبيّة على كل تقدير كان تاركه مستحقاً للعقاب على كل تقدير ، فإذا فرضنا انتفاء الشرط وعدم إتيان المأمور بفعل يناسب المأمور به المذكور في الخطاب فإمّا أن يكون فاعلاً للمطلوب أو تاركاً له لا سبيل إلى الأوّل لعدم اشتغاله بفعل يناسبه فثبت الثاني فإمّا أن يكون معاقباً أم لا ، لا وجه للأوّل ، لأنّ العقاب إنّما يكون على تقدير وجود الشرط وعدم الإتيان بالمأمور به لا مطلقاً فثبت الثاني

وهذا مناف للكبرى .

وليس المراد من لزوم كون التكليف تـنجيزياً إلّا لزوم اسـتحقاق العـقاب لتاركه على كلّ تقدير .

لا يقال : إيجاد الفعل على بعض التقادير دون بعض مـتصف بـالمطلوبيّة على كلّ تقدير لا مطلقاً فلا يلزم الكبرى .

لأنّا نقول : القيد الّذي ذكرته إمّا أن يكون قيداً لقولنا : متّصف ، أو لقولنا : إيجاد الفعل ، لا وجه للأوّل ، لأنّ قولنا : على كل تقدير ، قيد لمتّصف وهذا ينافيه فيكون قيداً لإيجاد الفعل .

فيصير حاصله أنّ إيجاد الفعل المقيّد بهذا القيّد متّصف بالمطلوبيّة على كلّ تقدير ، فيلزم كون الإيجاد الخاصّ مطلوباً على كل تقدير ، فيلزم عليه إمّا إيجاد التقدير إن أمكن لتوقف المطلوب عليه ، أو تكليف ما لا يطاق عند عدم إمكانه .

وبـالجملة : إذا قيل : المطلوب إيجاد التالي على تقدير وجود المقدّم بأن يكون القيد قيداً لإيجاد التالي ، لا يفهم منه إلّا أنّ المطلوب إيجاد التالي مجامعاً لذلك التقدير .

فإذا قيل إيجاد التالي بعد وجود المقدم مطلوب فإن كان القيد قيد النسبة لم يصح تقييده بجميع التقادير ، وإن كان قيداً للموضوع كان معنى الموضوع إيجاد التالي إيجاداً مقيداً بكونه بعد وجود المقدّم ، على أنّ هذا الكلام لا وجه له فـي مقابلة المقدّمات لأنّ الفرض أنّ الطلب إذا كان وقت الخطاب كان متعلقاً بالإيجاد فإيجاد ما يتّصف بالمطلوبيّة . انتهى .

ولا وجه لمنع شيء من ذلك .

وإن أردت أن يتّضح لك ذلك كمال الاتّضاح فتأمّل في المعاني المتصوّرة هاهنا وأنّه لا يصلح شيء منها لأن يكون متعلّقاً للطّلب ، إذ ليس ههنا إلّا المقدم والتّالي والملازمة وملزوميّة المقدم للتالي ولازميّة التالي للمقدّم واتفاق التالي مع المقدّم وعكسه وكون المكلف بحيث إذا تحقق المقدم صدر عنه التالي إلى غير ذلك ممّا يقارب تلك المعاني والكلّ لا يصلح للمطلوبيّة[1].

قلت : هذه المقدّمة باطلة وما ذكر في بيانها مندفع بأن المطلوب التصدق على تقدير حصول الشرط والمطلوبيّة حاصلة على جميع التقادير كمضايفها الّذي هو الطّلب لكن تارك الفعل المطلوب ليس مستحقاً للعقاب على كل تقدير إنّما هو في المطلوبيّة التّنجيزية .

قوله : حاصل ذلك أن إيجاد الفعل . إلى آخره .

قلنا : ممنوع ، بل حاصله أن المطلوبية التقديرية حاصلة على جميع التقادير لا أن الفعل المقارن لهذا التقدير مطلوب على جميع التقادير ، بل ذلك الفعل الكذائي ليس مطلوباً أصلاً لا على جميع التقادير ولا على بعضها ، وهذا كما إذا قيل في الجملة الخبرية الشرطيّة القائلة بناهقية زيد على تقدير حماريته أنّ الناهقيّة التقديريّة متحقّقة على جميع التقادير فيقال : معناه أنّ النّاهقية المقارنة لذلك التقدير متحققة على جميع التقادير . هذا .

وبما ذكرنا اندفع أيضاً الاعتراض إذا قرر بعبارة أُخرى مثل أن يقال : معنى الوجوب المشروط أن يكون الطلب متحقّقاً حال وجود الشرط منتفياً حال

---

(١) من قولنا : «إذا قال السيد لعبده» إلى قولنا : «قلت هذه المقدّمة» من إفادات الفاضل المذكور نقلناها بعبارته . منه رحمه الله . ولا توجد في الرسالتين العبارة المذكورة فراجع .

عدمه، وهذا المعنى متحقق بالنسبة إلى المقدمة بناء على الاعتراف السابق، إذ عند وجودها في الوقت المفروض الطلب متحقّق وعند عدمها منتف فيكون الطّلب مشروطاً بها وذلك لما عرفت من أنّ معنى الطلب المشروط ليس هذا ولا يستلزمه أيضاً، بل انّما يستلزم ثبوت استحقاق الذم على الترك اختياراً على تقدير الشرط وعدم استحقاقه عليه على تقدير عدم الشرط والطّلب المطلق إنّما يستلزم منه مطلقاً وأمّا الطّلب فحاصل وقت الخطاب فيهما جميعاً.

وكفاك شاهداً على ما ذكرنا ملاحظة حال الجملة الخبرية الشرطية، مثلاً إذا قال أحد: إذا جاء زيد جئتك، فهل الوعد بالمجيء متحقق حال الخطاب أو حال مجيء زيد؟ وهل هو وعد بالمجيء المقارن لمجيء زيد حتى لو لم يتحقّق المجيء الكذائي لكان مخلفاً غير منجز له، أو لا؟ ولا اظنك في مرية من أنّه متحقّق حال الخطاب وأنّه ليس وعداً بالمجيء المقارن، بل معنى آخر فقس عليه حال الطلب أيضاً سواء بسواء.

فإن قلت: ما معنى الطلب المشروط والوعد المشروط ونحوهما؟

قلت: لا يمكن التعبير عنه بلفظ سوى الشرطية ونظيرها وكل ما يعبر به عنه من المقدمات الحملية ونظائرها يخالف معناه ويفوت به الغرض، وما تسمعهم يقولون: إنّ معنى الشرطية الحكم بثبوت نسبة على تقدير أُخرى معناه إن كان ذلك التقدير، وليس مرادهم أنّه الحكم بثبوت نسبته مقارنة لذلك التقدير إذ لو كان كذلك لما صدقت الشرطيات التي مقدماتها كاذبة في الواقع، وكذا ما يقال انّ معناها الحكم بتحقّق الملازمة بين المقدّم والتالي، لأن الملازمة لا معنى لها سوى أنّه إن كان كذا كان كذا، وكذا الحال في نظائرهما من العبارات والاعتبارات فتأمّل.

ثمّ لا يخفى انّ الفرق بين تعميم الوجوب بالنسبة إلى وجود المقدمة وعدمها وبين وجود الفعل وأجزائه وعدمها تحكم بارد لا أصل له عند التحقيق ، بل الشبهة كما يجري في المقدمة يجري فيهما أيضاً بلا تفرقة كما يظهر عند التأمّل والرجوع إلى الفطنة المستقيمة ، فلولا ما ذكرنا من الدفع للزم أن يكون كلّ طلب معلّقاً بوجود المطلوب هذا خلف ولا ينفع ما ذكره من الجواب الصّواب وهو ظاهر . فافهم .

ولا يذهب عليك أن هذا الدليل متمسك القول بعدم إمكان تحقق إطلاق الوجوب فيما له مقدّمة كما ذكرنا في الوجه الثالث من الخلاف .

ومنها : ما ذكره أيضاً في الرسالة المذكورة بقوله :

«حقيقة التكليف عند العدلية هي إرادة الفعل على جهة[1] الابتداء بشرط الإعلام فالّذي عليه مدار الإطاعة والعصيان هي الإرادة المتعلّقة بالشيء والألفاظ إنّما هي أعلام دالّة عليها والعلامة قد يكون شيئاً آخر من دلالة عقل أو نصب قرينة أُخرى ، وذهبت الأشاعرة إلى أنّ التكليف لا يستلزم الإرادة ولا الدلالة عليها ، بل الطلب الّذي هو مدلول صيغة الأمر شيء آخر وراء الإرادة يسمونه كلاماً نفسياً ، وعند المعتزلة أنّه ليس هيهنا معنى يصلح لأن يكون مدلول صيغة الأمر إلّا الإرادة وقد طال التشاجر وامتد النزاع بينهما .

والصّواب مختار العدلية ، وتمام الكلام في ذلك متعلّق بفن الكلام ولا يسعه المقام.

وظنّي أنّه يكفيك مؤنة التشاجر أن تراجع وجدانك عند حصول الأمر هل

---

(١) هذا القيد لإخراج أمر مثل السيد والوالد . منه رحمه الله .

تجد في نفسك كيفية أُخرى يصلح لأن يكون مدلول الصّيغة أم لا ؟ فإنك عند التأمّل في النفس والكيفيات والهيئات العارضة لها لم تجد شيئاً كذلك ، فإذا تأمّلت وجدت العلم والقدرة والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة والهم والغم والفرح إلى غير ذلك من المعاني المعلومة ، ولم تجد المعنى الّذي يجعلونه مدلول الأمر .

نعم إذا تحقّق الإرادة وتخلّف إطلاق الصيغة لمانع فعند (عند) حدوث الصيغة يتوهّم للأوهام اقتضاء حالة أُخرى .

والتّحقيق أنّه لم يحدث في هذه الحالة للنفس كيفية أُخرى إلّا العلم بالاعلام أو العلم بعلم المأمور بالإرادة أو غير ذلك ممّا يتبع الاعلام التابع لإطلاق اللفظ فانظر هل تقدر أن تحدث تلك الكيفية في نفسك من غير إيجاد اللّفظ وإطلاق الصّيغة فإن أجبت (اجريت) على القول بالأوّل ادّعيت لنفسك ما ليس لك إليه سبيل ، وكيف تقول بالثاني مع أنّك تعترف أنّه ليس علاقة عقلية بين وجود هذا اللّفظ ووجود تلك الهيّئة ، بل اللّفظ كاشف عنه متأخّر عنه في الوجود فيلزم أن يوجد أوّلاً حتى يكشف اللفّظ عنه ويدلّ عليه ، فلو كان شيئاً موجوداً لكان موجوداً قبل اللّفظ من غير توقف عليه ولا استلزام له .

وبالجملة : كيف يسوغ أن يكون مدلول الصيغة المتداولة عند الخاصة والعامة معنى نفسانياً لا يجده العقلاء من أنفسهم ولا يميزونه بعقولهم وأفكارهم وهل هذا إلّا مكابرة واضحة يحكم الحدس الصحيح ببطلانه .

وإذا ثبت أنّ إيجاب الشيء يستلزم إرادته ونحن نعلم قطعاً أنّه إذا تعلّق إرادتنا الحتمية بوجود الشيء ونعلم أنّه لا طريق إلى إيجاده إلّا بإيجاد شيء معيّن لا يمكن أن يحصل إلّا به ، لتعلّق إرادتنا الحتميّة بإيجاد ذلك الشيء البتة . وهذا

بديهي بعد ملاحظة الطرفين وتجريدها عن العوارض وإن حصل التوقّف في باديء النظر ، فإذن ثبت أن إيجاب الشيء يستلزم الإرادة الحتمية المتعلّقة بمقدماته فيكون المقدمة واجبة إذ ليس الواجب عند أصحابنا إلّا هذا»[1]. انتهى.

وفيه نظر لأنّه إذا كان الطلب هو الإرادة وكان المطلوب من الصيغة الموضوعة للطلب إعلام المخاطب بحصول الإرادة في النفس فيلزم أن يكون وضع الجمل الطلبية لغواً غير محتاج إليه ويكون مفهوماتها ممّا لا يتعلّق بتصورها غرض أصلاً ، وهو باطل .

بيان الملازمة : أن النسب الإنشائية والصيغ الموضوعة لها ليست عين الإرادة وهو ظاهر ولا دخل لها أيضاً في حصول الإرادة ولا في حصول الإعلام عنها ، وعلى التقدير المذكور ليس معنى آخر حتى يتصوّر مدخليتها فيه أمّا أنها لا مدخل لها في حصول الإرادة فظاهر ، لأنّ الإرادة معنى قائم بالنفس إنّما يتوقف حصولها على تصور المراد والمكلّف فقط ولا توقف لها على تصوّر النسبة التامة الإنشائية ، ولا على صيغها وهو ظاهر سواء قلنا إنّها عين الدّاعي أو غيرها .

وأمّا الاعلام فلأنّ حاصله أن يعلم الآمر المخاطب أن الإرادة موجودة في نفسه ولا شكّ أن هذا المعنى معنى خبري واللّفظ الدال عليه جملة خبرية ، ولا توقف له على النسبة الإنشائية وصيغها .

وأمّا أنّه ليس على هذا التقدير معنى آخر يتصوّر مدخليتها فيه فظاهر .

فثبت لغوية هذه المفهومات وصيغها ، بل وكان يجب أن لا يدخل هذه المفهومات في الوجود كما لا يخفى على من أنصف .

---

(١) راجع ص ٥٣ ـ ٥٤ .

وأمّا بطلان التالي فبالضرورة والوجدان .

سلّمنا عدم بطلان التالي .

لكن نقول : لا شكّ أن الصيغ الإنشائية دالّة على الطلب وعلى هذا التقدير لا يتصوّر دلالتها عليه ، لأن هذا المعنى أي أن الإرادة حاصلة في النفس ليس معنى مطابقياً لتلك الصّيغ ولا تضمنياً وهو الظاهر ولا التزامياً أيضاً ، إذ ليس هذا المعنى لازماً بيّناً بالمعنى الأخص لمفهوم لفظة اضرب مثلاً وهو ظاهر ، بل ولا لازماً مطلقاً كما يظهر عند التأمّل ، وليس أيضاً بين النسبة الإنشائية وبين الإرادة علاقة ذاتية حتى ينتقل منها بسبب تلك العلاقة إلى الإرادة فانتفت الدلالة رأساً . ولو سلم إمكان الدلالة بارتكاب تكلف بأن يقال مثلاً : انّه شرط حال وضع هذه الصيغ أن لا يستعملوها إلّا عند وجود الإرادة ونحو هذا من التكلفات الركيكة .

فلا شكّ أن دلالة الجمل الخبرية عليها حينئذ أقوى وأظهر مع انهم صرّحوا قاطبة بأنّ الانشائيات دالّة على الطلب بالذّات والاخبار عن الطّلب دالّ عليه بالعرض .

فظهر أنّ الطلب ليس هو الإرادة وأن ليس الغرض من الصيغ الإنشائية الإعلام بأنّ الإرادة حاصلة في النفس ، بل يجب أن يكون أمراً غير الإرادة .

ولا يجوز أيضاً أن يكون أمراً مثل الإرادة متوقفاً على تصور المطلوب والمطلوب عنه فقط ، ويكون الغرض من الصيغ الإعلام بحصوله في النفس لعود المفاسد المذكورة فهو إمّا نفس النسبة التامّة الإنشائية ، بل إدراكها لكن لا يطلق عليه اسم الطّلب إلّا بشرائط مثل حصول الإرادة ونحوه حتى لا يرد أن كثيراً ما ندركها وليس الطّلب متحققاً ، وإمّا أمر آخر غيره لكن يتوقف حصوله على ذلك الإدراك وهذا بعينه نظير التصديق في الجمل الإخبارية فإنه أيضاً إمّا عين إدراك

النسبة التامّة الخبرية كما هو رأي بعض أو متوقف عليه أو على إدراك النسبة التقييدية على رأي من جعله غيره .

وعلى التقديرين يندفع المفاسد المذكورة ويظهر وجه دلالة الصيغ الإنشائية على الطلب وكونها بالذات يخالف الاخبارية .

أمّا على الأوّل فكلا الوجهين ظاهرين لا سترة به لأنّ مفاد الانشائيّة حينئذ هو الطلب نفسه[1] ومفاد الاخبارية ليس هو الطّلب ، بل إنّما يخبر عن الطلب بحصوله في النفس .

وأمّا على الثّاني فوجه الدلالة ظاهر أيضاً لأنّ الطلب لما كان حصوله مع حصول مفهوم تلك الصيغ فعند سماع تلك الصيغ والانتقال إلى معانيها يحصل الانتقال إلى الطلب أيضاً لشدّة تقارنهما واتصالهما حتى أن النفس لا يكاد تفرق بينهما .

وأمّا كونها بالذّات وكون دلالة الاخبار عن الطّلب بالعرض فلعلّ وجهه أيضاً التقارن والاتصال المذكور فكان مفاد الانشائية الطلب نفسها بخلاف الاخبارية ، أو يقال إنّ الطلب لمّا كان يتوقّف على تصور النسبة الانشائية وتصور المعاني يتوقف في المعتاد على تخيل الألفاظ ، أو أنّه لا يحصل بمجرّد تصوّر النسبة التامّة الانشائية ، بل لا بدّ من مخاطبة مع المطلوب عنه وتوجيه إليه ، وهي إنّما يحصل من الألفاظ ، فللصيغ الانشائية على الوجهين دخل في حدوث الطلب ودلالتها عليه من قبيل دلالة العلّة على المعلول بخلاف الجمل الخبرية

---

(١) أمّا على تقدير كونه نفس النسبة التامّة الإنشائيّة فظاهر ، وأمّا على تقدير كونه إدراكها فباعتبار اتحاد العلم مع المعلوم . منه رحمه الله .

فإن دلالتها وضعية ولا شكّ انّ الأُولى أقوى ولذلك أطلق عليها انّها بالذّات .

وبما ذكرنا ظهر وجه قولهم أن تلك الصّيغ منشئِه ومحدثة لمعانيها فتدبّر .

ثمّ ما ذكره من انّه لا يسوغ أن يكون مدلول الصيغة المتداولة عند الخاصة والعامة معنى نفسانياً ولا يجده العقلاء من أنفسهم ولا يميزونه بأفكارهم .

فجوابه : أنّ مرادهم بالصيغة المتداولة إن كان هو الجملة الانشائية فلا يكاد يتجه ما قاله ، إذ لا خفاء في أنّ معناه ليس أن الطلب حاصل في نفسي مثلاً حتى يكون خفاء معنى الطّلب على العقلاء قادحاً في ظهوره ، بل معناها إنشائية واضحة عند الخواص والعوام سواء كان الطّلب عين الإرادة أو غيرها .

فإن قلت : لعلّ مراده أن استعمال تلك الصيغة لما كان المقصود منه الانتقال إلى الطّلب ، فإذا كان الطّلب أمراً خفياً فلا خفاء في منافاته لتداول تلك الصّيغ بين العامة والخاصة .

قلت : جوابه يظهر في ضمن جواب الشّق الأخير من الترديد .

وإن كان مراده بها لفظة الطّلب .

فنقول : إن كان حاصل كلامه أن اللّفظة المتداولة بين الخاصة والعامّة لا يجوز أن يكون معناها أمراً غير متحقّق فعدم التحقّق ممنوع ، وإن كان حاصله انّه لا يجوز أن يكون معناها شيئاً لا يفهمه أحد لا بالكنه ولا بالوجه مطلقاً فمسلّم . لكن لا نسلم أن ما نحن فيه كذلك وهو ظاهر وإن كان حاصله أنّه لابدّ أن يكون معناها أمراً ظاهراً مفهوماً لكلّ احد ممتازاً عن ما عداه فغير مسلّم ، بل لابدّ في تداول اللّفظ بين الخاصّة والعامّة أن يكون لهم العلم بمفهومه بوجهٍ ما ، وأن يعلموا أنّه متى يحصل ولا يحصل وفي أي موضع حاصل وفي أيّ موضع ليس بحاصل

حتى يتمكّنوا من الاعلام بحصوله وعدم حصوله في محاوراتهم وبيان مقاصدهم ولا يخطأوا فيها .

وأمّا حصول العلم لهم بكنهه أو قدرتهم على تميزه من الأُمور المقارنة له حال وجوده اللازمة له فلا ، ألا يرى أنّ الإرادة لفظة متداولة مع أن جمعاً من العلماء زعموا أن معناها سوى الشهوة والعلم بالأصلح مع إنكار جمع آخر تحقق معنى غيرهما وكذا التصوّر لفظ شائع ، مع ذهاب جمع إلى أن مفهومه غير الإدراك وإنكار جمع آخر تحققه وكذا نظائرهما فتأمّل ليظهر لك الحال فيما ذكره من الدليل تفصيلاً.

ثمّ لا يذهب عليك أنه على تقدير تسليم أن الطلب هو الإرادة يكون غاية ما يلزم من كلامه أن المقدمة إنّما يتعلق بها إرادة حتمية تبعية وذلك لا يكفي فيما هو بصدده لأنه يظهر من مفتتح رسالته أن مراده أن يثبت أنّ المقدمة ممّا يستحق العقاب على تركه .

نعم لو اكتفى في المدعي بمجرد إثبات المرادية ولو تبعاً لتمّ ما ذكره ولا يخفى أيضاً أنّ العدول من الطلب إلى الإرادة وارتكاب التجشّم في إثبات أنّه الإرادة ممّا لا حاصل له ، إذ كل ما يمكن أن يقال في الطلب من الطرفين يمكن أن يقال في الإرادة سواء بسواء وهو ظاهر وسيجيء لهذا البحث زيادة بسط .

ومنها : ما ذكره أيضاً في الرسالة المذكورة بقوله :

«إذا أمر المولى عبده بالصّعود على السطح في ساعة معينة فأخذ العبد في هدم البناء يذمّه العقلاء ويعيّرونه على الهدم المذكور من غير توقف وهذا علامة الإيجاب .

لا يقال : ذمه على الهدم ليس لذاته ، بل لكونه موصلاً إلى ترك الصعود .

لأنّا نقول : إذا ثبت الذم عليه ثبت إيجاب نقيضه وأمّا كون الذم عليه معلّلاً باتّصافه بصفة الإيصال إلى شيء ما لا يقدح في ذلك كما لا يخفى» .

ومنها : ما ذكره أيضاً في الرسالة المذكورة بقوله :

«في الصورة المذكورة ينهى العاقل الخالص عن الاغراض عن الهدم المذكور نهياً إلزامياً ، والنهي الإلزامي عن العاقل الخالص عن دواعي الشهوة لا يكون إلّا لداعي الحكمة فلا يكون إلّا لقبح الشيء في نفسه كما تقرر في غير هذا المحل فيكون الهدم المذكور قبيحاً فيكون نقيضه واجباً» . انتهى[1] .

ولا يخفى ما في هذين الوجهين من الوهن لعدم تسليم كون الذم على الهدم والنهي عنه .

وليت شعري لم عدل عن الذم على ترك المقدمات الظاهرة للصعود مثل نصب السلّم ونحوه والنهي عنه إلى الذمّ على الهدم الّذي لم يظهر كون تركه مقدّمة للصّعود والنّهي عنه ؟ مع أن من يسلّم الذم والنهي فيه ففي ترك نصب السلّم بطريق الأولى ومن لا يسلم في ترك نصب السّلم وهو أوّل النزاع ، كيف يسلم في الهدم وهو ظاهر . وفي الدليل الآخر كلام آخر سيظهر عن قريب .

ومنها : ما ذكره أيضاً في الرسالة المذكورة بقوله :

«سنبيّن أن إيجاب المسبّب يستلزم إيجاب السّبب [وكذا تحريم المسبّب يستلزم تحريم السبب] ويلزم من ذلك أن يكون إيجاب المشروط مستلزماً لإيجاب الشرط ، لأنّ ترك الواجب قبيح وترك الشرط [سبب] مستلزم لترك الواجب

---

(١) راجع ص ٥٤ ـ ٥٥ .

والسّبب المستلزم للقبيح قبيح على ما ذكرنا فيكون ترك الشرط قبيحاً فيكون إيجاده واجباً. وفيه مناقشة تندفع عند من أتقن أُصول العدلية.»[١] انتهى كلامه.

وسيجيء الكلام فيه في بيان أدلّة القول الثالث.

ومنها: ما ذكره أيضاً في الرسالة المذكورة بقوله:

«إذا أمر المولى عبدين من عبيده بفعل معين في بلد بعيد في وقت معين وأتمّ حجة التكليف عليهما على نهج واحد فتركا المشي إلى ذلك البلد عند التضيق، ثمّ اتفق موت أحدهما قبل حضور وقت الفعل وبقي الآخر فإمّا أن يستحقّا العقاب أو لم يستحقا، أو استحق الحي دون الميّت أو بالعكس، لا وجه للثاني لمنافاته لإطلاق الوجوب، ولا إلى الثالث لمساواتهما في التقصيرات الاختيارية، إذ نحن نعلم استواءهما في الإطاعة والعصيان وليس بينهما تفاوت إلّا بموت أحدهما وبقاء الآخر، وهو بمعزل عن التأثير في الاستحقاق بمقتضى قاعدة العدل، ولا إلى الرابع وهو ظاهر فثبت الأوّل، وبذلك يثبت وجوب مقدمة الواجب.» انتهى[٢].

وفيه: أنّه عند موت أحدهما يظهر عدم توجه التكليف بالفعل المذكور إليه وإذا لم يكن تكليف بالفعل فلا يكون بمقدّماته أيضاً البتة، لأنّ وجوب المقدّمة إن كان فإنّما يكون عند وجوب ذي المقدّمة وأمّا وجوبها بدون وجوبه فمما لم يقل به أحد.

فالقول باستحقاقه للعقاب على ترك المقدمة لا وجه له سواء قلنا بوجوب

---

(١) راجع ص ٥٥.

(٢) راجع ص ٥٥.

المقدمة أو لا ، فلا بدّ من أن يقال : لما ظن كونه مكلّفاً أو شك على القول بكفاية الشّك في مثل هذه الصّورة ولم يكن له العزم على فعل المكلف بـه فـاستحقاقه للعقاب إنّما هو على عدم العزم على الواجب بحسبه وإرادة القبيح بحسبه وهـو مشترك بين القولين .

فإن قلت : على القول بوجوب المقدمة يمكن القول بأن العقاب على ترك ما هو مظنون الوجوب .

قلت : فما تقول فيمن لم يعتقد وجوب المقدمة .

فإن قلت حينئذ : نقول : إنّ العقاب على ترك ما يستلزم تركه ترك ما هـو مظنون الوجوب .

قلت : نفرض الكلام فيمن لم يعتقد لا وجوب المقدمة ولا ذي المـقدمة ، غاية الأمر أن يكون بناؤه على عدم الاعتقاد .

لا يقال : يمكن أن يكون العقاب على ترك ما لابدّ من اعتقاد وجوبه أو ما يستلزم تركه ترك ذلك الشيء .

لأنا نقول : احتمال لا ينفع في الاستدلال وما ذكرنا أوّلاً من قبيل المـنع والسّند لكن تعرضنا لدفع بعض الممنوع استظهاراً ، هذا كله مع ما سبق من الكلام في الأُمور التوليدية فتذكّر .

ومنها : ما ذكره أيضاً في الرسالة المذكورة بقوله :

«خلاصة ما استدلّ العدلية على استحقاق الثواب من أنّ إلزام المشقة من غير عوض قبيح عقلاً جـار هـهنا دال عـلى حـصول الثـواب عـلى المـقدّمة ، والمنكرون لوجوب المقدّمة ينكرون استحقاق الثواب عليها ، وبهذا الوجه يلزم

مجرّد الرّجحان ، وإلتزام الوجوب يحتاج إلى انضمام مقدّمة أُخرى يمكن تحصيلها بأدنى تأمّل.»[١] انتهى كلامه.

وفيه بعد الاغماض عمّا يترائى منه من الغفلة عمّا حرّر في محل النّزاع من أنّ أحد محتملاته كون النّزاع في مجرّد تحقّق الإلزام والإيجاب بالنسبة إلى المقدمة سواء كان تركه سبباً لاستحقاق العقاب أم لا ، بل هو الأصل والعمدة في هذا الباب كما يظهر من تتبع كلماتهم وأقاويلهم ، إذ مع عدم الغفلة عنه لا معنى لأخذ تحقق إلزام المشقة في المقدمة مسلماً كما هو ظاهر العبارة أنّ هذه المقدّمة وإن ذكرها بعض العدلية لكنها لا وجه لها عند التحقيق فيما هو مقصودهم الأصلي من وضع هذه المقدمة من تكليفات الله تعالى واستحقاق الثواب على امتثالها ، وكأنهم إنّما غفلوا عن مقدمة أُخرى لهم من وجوب كون المأمور به حسناً والمنهى عنه قبيحاً، إذ بناء على هذه المقدمة لا وجه للمقدمة المذكورة لأنّه إذا كلف الله العبد بشيء فلابدّ من كونه متّصفاً بحسن وفائدة بناء على هذه المقدمة ولا يكون ذلك النفع عائداً إليه تعالى لتعاليه عنه ، ولا شكّ انّه إذا أمر أحد أحداً بأمر فيه نفع للمأمور فلا يلزم عليه عوض على المشقة الحاصلة للمأمور من فعله ، بل يكفيه النفع والحُسن بحيث يتحمل العقلاء المشقة التي في الفعل ومقدماته لأجله ويؤثرونها عليها حتى لا يكون قبيحاً وعبثاً ، ألا يرى أنّ الطبيب إذا كلف المريض بشرب دواء كريه فيه شفاه وخلاصه من المرض فلا يلزم عليه عوض على المشقة الحاصلة للمريض من شربه ، مع أنّ الأمر فيما نحن فيه أظهر لأنّ الطبيب وإن لم يرجع إليه نفع من شرب الدواء لكن يرجع إليه نفع من الأمر به بخلافه تعالى ، إذ لم يرجع إليه نفع لا من الفعل ولا من الأمر به .

---

(١) راجع ص ٥٥ .

فإن قلت : يكفي في إتمام هذا الدليل استحقاق الأجر على فعل المقدّمات في التكليف الذي يعود الغرض إلى المكلّف ، إذ عند ثبوت الوجوب فيه يمكن إثباته في تكاليف الله تعالى أيضاً بناء على عدم وجدان التفرقة وعدم القول بالفصل .

قلت : الإلزام الذي يصحّ شرعاً عمّا سوى الله مثل إلزام السيّد والوالد ونحوهما ، فهو أيضاً راجع إلى إلزام الله تعالى حيث حكم بوجوب امتثال أمرهما فلا بدّ من أن يكون فيه نفع وحسن عائد إلى المكلّف ، ولا يلزم أن يستحق بازاء مقدّمات الامتثال أيضاً ثواباً وعوضاً كما عرفت وفي هذه الصّورة لا يجب الأجر على الآمر أصلاً لا على الفعل ولا على مقدّماته وهو ظاهر .

وأمّا ما سوى ذلك من الإلزامات التي تصدر ظلماً وعدواناً أو ما لا يكون من قبيل الإلزام ، بل من قبيل الالتماس أو الاستيجار ونحوه فبعض منها أيضاً يرجع إلى الأوّل ممّا يكون الإتيان به بقصد القربة وامتثال أمر الله تعالى الاستحبابي ، وبعض منها ممّا يستحق فيه بحسب الشرع الاجرة على الفعل وهو خارج عمّا نحن فيه لأنّ الكلام في كون المقدمة حسنة مستحقة للمدح عليها بسبب حسن ذي المقدمة ، ولا يمكن المقايسة بين الصورتين أصلاً سلمنا امكان المقايسة لكن استحقاق الأجر على فعل المقدمات في هذه التكاليف أيضاً ممنوع .

نعم العقل يحكم بأن الفعل الذي يتوقف على مقدمات كثيرة شاقة يستحق به الأجر أكثر من الفعل الذي ليس بهذه المثابة ، وأمّا أنّ الأجر بازاء المقدمات فلا .

وفيه تأمّل ، سلمنا لكن لا نسلم استلزام الوجوب والمقدمة التي ذكر أنّها

يمكن تحصيلها ليست ببينة لابدّ من بيانها حتى ننظر في صحتها وفسادها .

وقوله : إنّ المنكرين لوجوب المقدمة ينكرون استحقاق الثواب عليها ليس بنافع ، إذ لم يثبت ذلك ولو ثبت أيضاً فليست المسألة فرعية حتى يتمسك فيها بالاتفاق ، إذ الاتفاق الذي يدعي في أمثال هذه المواضع لا يمكن أن يحصل العلم ، بل الظن بدخول المعصوم في جملة متفقية ، بل غاية ما تحصل منه الشهرة بين العلماء وعدم وجدان مخالف وهي ان فرضت صلاحيتها للاحتجاج فإنّما هي في الفروع دون الأُصول .

ثمّ لو تكلّف في حمل العوض في قوله : إلزام المشقة من غير عوض قبيح على ما يشمل الحسن العقلي أيضاً ، فحينئذ يبقى بعض الإيردات التي أوردنا ويندفع بعض وعليك بالاستنباط فتدبر .

ومنها : ما ذكره أيضاً في الرسالة المذكورة بقوله :

«من تأمّل في القواعد العملية ، ومارس المصالح الحكمية ، وجرب التدبيرات الكلية ، وعرف مجاري أحكام العقلاء وحكمهم عرف أنّ ما يجب رعايته والأمر به والإلزام عليه قد يكون مطلوباً بالذات وقد يكون مطلوباً بالعرض من حيث إنّه نافع في حصول الغرض الأصلي والمطلوب الذاتي ، فمن أراد تدبير عسكر أو بلد كما انّه يأمر بالأُمور النافعة لهم المشتملة على خيراتهم وينهى عن الأُمور الضارّة بهم كذلك يأمر بالأُمور المؤدية إلى خيراتهم ومعداتها وشرائطها والطرق الموصلة إليها ، وينهى عن الأُمور المستلزمة لمضارهم المؤدية إليها والمستلزمة لإخلال مصالحهم المؤدية إليه ، ويريد ويكره على نسبة واحدة وأيّ مصلحة للشيء أشد من توقف المصلحة الذاتية عليه ؟ ولما كانت المصالح مستلزمة للتكاليف الشرعية كما أن التكاليف الشرعية مستلزمة

للمصالح عند العدلية كما ثبت في محله يلزم منه وجوب مقدمة الواجب .

وممّا يؤيد وجوب المقدمة أنّ الندامة التي يحصل لتارك الحج عند ترك الحج قد يحصل له عند ترك المقدمات قبل حضور وقت الحج ، وهذا علامة الواجب .» انتهى .[١]

ولا يخفى أنّ هذا الدليل عند التحصيل إمّا أن يرجع حاصله إلى أنّ في المقدمات وتركها مصلحة ومفسدة البتة من حيث توقف المصلحة عليها واستلزامه للمفسدة فلا بدّ من إلزامها والنهي عنه ، لأن الحكم تابع للمصلحة فيصير بعينه الدليلين اللذين سننقلهما عن السيد الفاضل البحراني .

وفيه حينئذٍ : أنّا لا نسلّم أنّ الاشتمال على مثل هذه المصلحة والمفسدة يوجب الأمر والنهي ، بل القدر المسلم انّ اشتمال الشيء على حسن وقبح في نفسه يوجب الالزام والنهي وأما فيما نحن فيه فيكفي الأمر بما يتوقف عليه والنهي عن تركه وهو ظاهر .

وإما أن يرجع إلى أنه قد يؤمر بالمقدمات وينهى عنها بمجرد كونها مقدمة كما نشاهد من أحوال العقلاء فلا بدّ من أن يكون فيها حسناً وقبحاً وإلّا لما حسن الأمر بها والنهي عنها عن العقلاء ففيه حينئذ انّا لا نسلم الأمر بها والنهي عنها حقيقة ، بل الأمر والنهي من قبيل الارشاد والاعلام ، إذ قد يكون في توقف المطلوب على بعض المقدمات خفاء فيعلم به ، أو يخاف الآمر من الغفلة عنها أو نسيانها ، أو يكون بعض الأشياء سبباً لسهولة تحصيل المطلوب فيتوقف عليه ، إلى غير ذلك من الأُمور التي يظهر عند التفتيش .

---

(١) راجع ص ٥٥ .

سلّمنا لكن لا نسلّم أنّ كلّ أمر ونهي يوجب أن يكون في متعلقه حسن أو قبح .

فإن قلت : هذا ليس بضائر لنا ، إذ مرادنا أنّ المقدمة مأمور بها فإن كان الأمر مستلزماً للحسن فثبت حسنها أيضاً ، وإن لم يكن بل كان الأمر كما ذكرت فلم يثبت حسنها وذلك غير قادح في غرضنا .

قلت : بل هو قادح في غرضكم إذ غاية ما ذكرتم هو أنّه يصح تعلق الأمر بها وقد يتعلق بها أيضاً وبمجرّد ذلك لم يثبت انّها مأمور بها البتة عند عدم تعلق الأمر بها أيضاً ، بل لابد من التمسك بانّ متعلق الأمر لابدّ أن يكون حسناً والحسن يستلزم الأمر فثبت أنّه مأمور به البتة ، فمنع هذه المقدمة يبطل مقصودكم . على انّ هذا الكلام لا يتمشى من قبل المستدل لأنّه ذهب إلى وجوب المقدمة بمعنى ترتّب استحقاق الذم على تركها كما يظهر من كلامه .

وإمّا أن يرجع إلى أنّ الإرادة والكراهة متحققة بالنسبة إلى المقدمة فيكون مطلوبة فيؤل إلى الدليل الرابع وقد تقدم القول فيه .

وإمّا أن يرجع إلى أنّ جميع ما يعتبر في الطلب متحقق في المقدمة لما نشاهد من حسن الأمر بها بمجرّد كونها مقدمة من دون أن يحدث فيها شيء آخر ولا شكّ أنّها عند تعلق الخطاب مأمور بها البتة فعند عدم التعلق أيضاً كذلك ، إذ لا تفاوت إلّا بتعلق اللفظ وهو مما لا دخل له في هذا المعنى ، بل هو علامة وكاشف .

وفيه مع بعد استنباطه من العبارة المذكورة مع عدم تسليم تعلق الأمر كما أشرنا إليه ، وبعد تسليمه لا نسلّم عدم التفاوت بين الحالين سيما حال الغفلة عن المقدمة وعدم مدخلية اللفظ لما مرّ سابقاً من أنّ اللفظ منشيء ومحدث ، وبعد

اللَّتيا والتي لا يجدي فيما هو غرضه ظاهراً من إثبات وجوب المقدمة بمعنى ترتب استحقاق الذم على تركها كما أشرنا إليه سابقاً فتأمّل.

وأما ما ذكره من التأييد فدفعه إما بمنع تحقق الندامة، بل هو غمّ يعرض له بسبب علمه بأنه سيقع منه ذلك الأمر القبيح، كمن يعلم مثلاً أنّه سيفعل فعلاً قبيحاً وإن لم يفعل أسبابه، وإمّا بتسليمه والقول بأن الندامة إنّما هو على سوء إرادته واختياره فإنّ إرادة القبيح قبيحة كما ذكروا. فتدبّر.

ومنها: ما ذكره الغزالي وتبعه الآمدي على ما قيل وهو الإجماع على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله إنّما هو بتعاطى مايتوقف عليه ووجوب تحصيله بما ليس بواجب تناقض.

وأجاب عنه السيّد الفاضل البحراني في رسالته بقوله: الجواب منع انعقاد الإجماع في محل الخلاف ولو سلم ففي الأسباب كما سيأتي، أو نقول: إن أُريد بوجوب تحصيله إيجاده بكلّ حال سلّمناه ووجوب إيجاده بما ليس موصوفاً بالوجوب شرعاً لا تناقض فيه وهو أوّل المسألة وإن أُريد غير ذلك منعناه. انتهى.[1]

ويمكن أن يتكلف في توجيهه بحيث لا يرد عليه ذلك كما سيجيء إن شاء الله.

وفي كلام ذلك السيّد خدشة يظهر في طيّ ما سيجيء.

ومنها: أنّه لو لم يجب لصحّ الفعل بدونها وهو محال لامتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه.

---

(١) راجع ص ٢١.

قال السيّد المذكور : الجواب إن أُريد بالوجوب والصّحة العقليان أي لو لم يكن المقدمة لابد منها في وجوده لصحّ وجـوده بـدونها ، سـلمنّاه لكـن اللازم وجوبها العقلي بمعنى أنّه لا بدّ منها وهو مسلّم ، وإن أُريد بهما الشرعيان بمعنى لو لم يجب شرعاً لصح الفعل بدونها شرعاً ، سلّمنا الملازمة ومنعنا بطلان التالي فإنّ الفعل لو أمكن وقوعه بدونها عقلاً لصح شرعاً بالنظر إلى الأمر الوارد بـه وإن لم يصح شرعاً في الشرط الشرعي لدليل آخر ، ولو أُريد بأحدهما العقلي والآخـر الشرعي لم يستقم الكلام . انتهى .[١]

وفيه أيضاً الخدشة السّابقة .

والأولى أن يقال : المراد بالوجوب إن كان هو اللابدية فالملازمة وبطلان التالي كلاهما مسلّمان لكن الثابت حينئذ غير المتنازع فيه ، وإن كان الوجـوب بالمعنى المتنازع فيه فالمراد بالصّحة إن كان إمكان الوقوع فبطلان التالي مسـلّم ولكن الملازمة ممنوعة وهو ظاهر ، وإن كان الاجزاء والإتيان بـالمأمور بـه لو فرض تحقق الفعل بدون المقدمات فالملازمة مسلّمة لكن بطلان التالي ممنوع .

وما ذكره في بيانه لا يدلّ عليه أصلاً كما لا يخفى .

وفي قوله : وإن لم يصح شرعاً في الشرط الشرعي لدليل آخر ، كلام أيضاً سيظهر في طيّ ما يتعلّق بالقول الرابع .

ومنها : أنّ المقدمة لابدّ منها في الفعل فيمتنع تركها وممتنع التـرك واجب والواجب مأمور به ، فالمقدمة مأمور بها.[٢]

---

(١) راجع ص ٢١ .

(٢) راجع ص ٢٢ .

وجوابه ظاهر مما ذكر .

ومنها : ما ذكره بعض محققي المتأخرين ، وهو القطع بـذم السـيّد الآمـر بكتابة عبده القادر بتحصيل القلم التارك لها المعتذر بفقد القلم ، أو عدم إيـجاب تحصيله على ترك تحصيله ولو لا فهم وجوبه من الأمر لما ذم ولقبل عذره .

قال السيّد : والجواب لحوق الذم له باعتبار ترك الواجب مع قدرته عليه وعدم قبول العذر بعدم إيجابها من جهة انّ عدم إيجاب الآمر لها لا يرفع قدرته على الفعل التي تصحّح ذم التّارك . انتهى .[1]

وقال السيّد أيضاً في الرّسالة بعدما أورد بعض حجج القوم وزيّفه على ما نقلناه : ويمكن الاستدلال على وجوبها بوجوه ثلاثة أُخرى :

الأوّل : الأحكام منوطة بالمصالح لزوماً عند العدلية وعادة عند غـيرهم ، والمقدّمة لكونها وسيلة إلى الواجب المشتمل على مصلحة الوجوب مشتملة على تلك المصلحة بعينها فيجب تعلّق الوجوب بها ، وهذا الاشتمال مفهوم من تـعلق الخطاب بالواجب المطلق فيكون وجوبها مفهوماً منه تبعاً .

ثانيها : أنّ ترك المقدّمة يشتمل على وجه قبح لاقتضائه ترك الواجب وهو قبيح ومقتضى القبيح قبيح فتركها قبيح فيحرم ، فيجب الفعل وهو مفهوم من الأمر بالفعل فالأمر يدلّ على وجوبها تبعاً .

ثالثها : نكاح المشتبه بالحرام ولبس أحد الثوبين المشتبهين في الصّلاة مع وجود تيقن الطهارة واستعمال أحد الإنائين ونحو ذلك ، حـرام ، وليس ذلك إلّا لوجوب اجتناب المحرم والنجس وتوقف اجتنابهما على اجتناب الآخـر ، وإذا

---

(١) راجع ص ٢٢ .

حرم الشيء من جهة أنّ تركه وسيلة للواجب كان تركه موصوفاً بالوجوب من تلك الجهة .

وهذه الوجوه وإن كان يمكن الخدش فيها إلّا أن المسألة ظنيّة لا يبعد الاكتفاء فيها بهذا القدر ، فالظاهر الوجوب . انتهى كلامه رفع مقامه .[1]

وما ذكره من إمكان الخدش فقد مر الإشارة إليه في الدّليلين الاولين فيما تقدم وأمّا فى الثالث فظاهر لا حاجة إلى التعرض له ، وما ذكره من أنّ المسألة ظنيّة محل تأمّل سيما بالمعنى الذي أراده كما يفهم من كلامه بعد ذلك على ما نورده من أنّ دلالة وجوب ذي المقدمة على وجوبها مثل دلالة صيغ العموم على معانيها العامة ونحوها فإنه خطأ ظاهر لا وجه له أصلاً .

والحاصل : أنّ القول بأنّ العقل يحكم حكماً ظنيّاً لا قطعياً بأنّ وجوب ذي المقدّمة يستلزم وجوب المقدّمة في الواقع والظن يكفي في هذا المقام ممّا يكاد يصح على تقدير تمامية دلالة الأدلة المذكورة ظناً ، وكفاية الظن في الأُصول كما ذهب إليه بعض .

وأمّا القول بأنّ استلزام وجوب ذي المقدّمة وجوب المقدّمة ليس استلزاماً عقلياً واقعياً ، بل إنّما نشأ من العرف والعادة أو غيرهما ، وأنّ دلالة اللّفظ الدال على وجوب ذي المقدمة على وجوبها مثل دلالة صيغ العموم على العموم حتى لو صرح بخلافه كان صحيحاً جائزاً ، مثل ما لو خص العام على ما يفهم من كلامه بعد ذلك من انّ مراده هذا ، ولهذا يكفي الظن فيه لأنّه يرجع حقيقة إلى المباحث اللّغوية التي يكفي فيها الظّن على ما صرحوا به فهو قول سخيف ولم يقل به أحد

---

(١) راجع ص٢٣ .

وليس النزاع فيه قطعاً كما لا يخفى ، وكأنه خلط بين المعنيين فخبط .

هذه هي الأدلّة المذكورة فيما بينهم وقد عرفت حالها ، لكن ما يقتضيه العقل ويحكم به التأمّل أنّ المقدّمة واجبة على بعض المعاني المذكورة سابقاً غير واجبة على بعضها .

أمّا المعنى الذي وجوب المقدّمة ثابت عليه فهو كونها لازمة ومتعلّقة للخطاب الإيجابي تبعاً وكونها مطلوبة ومرادة حتماً بالتّبع .

وأمّا الذي يثبت وجوب المقدّمة عليه فما سوى المذكور من كونها متعلّق الخطاب أصالة أو كونها مطلوبة ومرادة بالذات أو كون تركها مع الواجب سبباً لاستحقاق عقابين ، أو كون تركهما سبباً لاستحقاق عقاب واحد لكن إنّما يكون ذلك مترتباً على ترك المقدّمة لا على ترك الواجب أو اشتمال تركها على مفسدة .

أمّا المقام الأوّل فلقضاء الظاهر والوجدان بأنّ الخطاب المتعلّق بإيجاد شيء وكذا طلب شيء وإرادته الحتمية ، يتعلّق بالتّبع بما يتوقف عليه ذلك الشيء البتة حتى لو قال الآمر : أطلب منك الشيء الفلاني ولا أطلب منك مقدماته أو ما أُريدها أو ما ألزمها أو ما تعلق خطابي بها تبعاً ، لكان ذلك تناقضاً وكان بمنزلة أن يقول . أطلب منك الفعل ولا أطلب .

قال العلاّمة الدّواني في «شرح العقايد العضدية» رداً على المحقق الشريف حيث سلم وجوب المقدمة في السّبب المستلزم دون غيره .

قُلتُ : لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فإن إيجاب الشيء يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة .

وينظر إلى دعوى البداهة أيضاً كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوسي

في «نقد المحصل» حيث قال :

«ما لا يتم الواجب المطلق إلّا به وكان مقدوراً للمكلّف كان واجباً عليه فإنّ الّذي كلفه الإتيان به كلف به كيف ما كان وهو قادر عليه من جهة تقديم ما لا يتم ذلك الفعل إلّا به فهو مكلف بذلك التقديم أوّلاً وبذلك الفعل ثانياً.» انتهى كلامه.[١]

ولا أظنّك في مرية من هذا بعد تصور تعلّق الخطاب الإيجابي والطلب والإرادة الحتميين بشيء وتصوّر تعلّقها بما يتوقف عليه ذلك الشيء ولا يحصل بدونه تصوراً مجرداً عن العوارض والغواشي الغريبة ، وكيف يتصوّر من عاقل المنع من ترك شيء وعدم الرّخصة فيه مع تجويز ترك مقدمته التي يستلزم تركها تركه والرخصة فيه .

وما قيل : إنّ الحكم بجواز الترك ههنا عقلي لا شرعي لأنّ الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم ، وإطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فينكر ، وجواز تحقق الحكم العقلي هيهنا دون الشرعي يظهر بالتأمّل فكلام لا يرجع إلى تحصيل كما لا يخفى .

وبما ذكرنا ظهر توجيه للدليل المنقول عن الآمدي كما وعدنا هناك ، ولا يذهب عليك أنّ ما ذكرنا من تعلّق الخطاب والطلب تبعاً لمقدمة المأمور به ليس من جهة كونها موقوفاً عليها للمأمور به ، بل من جهة استلزام فعل المأمور به فعلها حتى انّ هذا المعنى ثابت أيضاً بالنسبة إلى لوازم المأمور به التي يكون وجودها تبعاً لوجود المأمور به لا متقدماً عليه كما يحكم به الوجدان ، ومن هذا يحصل التفطن للبيب بأنّ وجوب المقدمة ليس باعتبار أن استحقاق العقاب عند

---

(١) راجع ص ٤٧ ، وراجع نقد المحصّل ص ٥٧ طبع ١٣٥٩ ش .

تركها لا يصحّ إلّا على تركها لا على ترك المأمور به وأنّ التكليف حينئذ لا يصح بالمأمور به ، لأنّه تكليف بما لايطاق واستحقاق للعقاب على مايمتنع فعله كما توهمه البعض واستدل عليه بهذا المعنى كما سبق مفصلاً فتفطن .

واعلم أنّ ما ذكرنا من تعلق الخطاب بالمقدّمة واستنباط وجوبها منه ليس المراد به أنّه مقصود للمتكلم حال الخطاب حتى يكون مخالفاً للبديهة والوجدان، بل انّه إنّما يلزم من ذلك الخطاب وإن لم يكن مقصوداً للمتكلم ومشعوراً بـه له ، والحاكم باللزوم هو العقل ولما كان منشأ اللزوم في الأحكام الشرعيّة هو الخطاب الشرعي وإن كان الحاكم هو العقل صحّ نسبة الإيجاب إلى الشرع والحكم بالوجوب الشرعي وتعلّق الخطاب الشرعي به على وفق رأي الأشاعرة ، ولا تظنن أنّ ما يستنبط من الخطاب يلزم أن يكون مقصوداً للمتكلّم حال الخطاب، لأنهم ذكروا في بحث المنطوق الغير الصريح أنّه ينقسم إلى دلالة اقتضاء وإيماء وإشارة ، وفسروا دلالة الإشارة بما يدل اللّفظ على معنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصوداً للمتكلم وضرب لها أمثلة .

فمنها قوله تعالى : ﴿**وحمله وفصاله ثلاثون شهراً**﴾[١] مع قوله تعالى : ﴿**وفصاله في عامين**﴾[٢] فإنّهما يدلان على أنّ أقل مدة الحمل ستّة أشهر مع انّه ليس مقصوداً في الآيتين .

ومنها قوله عليه السلام في النساء[٣] : انّهن ناقصات عقل ودين ، وقيل : ما نقصان دينهن ؟ فقال: تمكث إحداهنّ شطر دهرها لا تصلّي ، أي نصف دهرها

---

(١) الأحقاف : ١٥ .

(٢) لقمان : ١٤ .

(٣) راجع ذيل ص ٤٥ .

فإنّه يدلّ على أنّ أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وكذا أقل الطهر ، ولا شك أن بيان ذلك غير مقصود لكن لزم من حيث إنّه قصد به المبالغة في نقصان دينهنّ والمبالغة يقتضي ذكر أكثر ما يتعلق به الغرض .

فإن قلت : هذا لا يجديكم لأنّ غاية ما ذكرتم أنّه يمكن أن يستنبط شيء من خطاب بدون أن يكون مقصوداً للمتكلم لا أن يكون المتكلم شاعراً به إذ المقصود في المثالين إنّما هو القصد دون الشعور والكلام إنّما هو في الشعور ، وأيضاً لو سلم أنّه يمكن أن يلزم شيء الخطاب بدون الشعور فلا يجدي فيما نحن فيه إذ لا يمكن أن يقول انّ إيجاب الشيء مستلزم لإيجاب مقدمته وإن لم يكن مشعوراً به لأن الكلام ليس في الشعور بالإيجاب ، بل الكلام في أنّ الإيجاب يستلزم الشعور بالموجب ولاشك أنّا نأمر كثيراً بشيء وليس لنا شعور بمقدمته فلا يكون لازم إيجاب المقدمة متحققاً ، فلا يكون إيجابه أيضاً متحققاً فبطل أنّ إيجاب الشيء مستلزم لإيجاب مقدمته .

قلت : أمّا الإيراد الأوّل فالأمر كما ذكرت من أنّ الكلام في الشعور دون القصد لكن يمكن أن يقال : إنّ منشأ توهم لزوم الشعور كأنّه توهم لزوم القصد فيرفع الثاني برفع الأوّل وإن لم يكن منشأه أيضاً ذلك ، فلا شك أن في رفع الثاني تقريباً لرفع الأوّل إلى الفهم ، كيف وتحققه يستلزم تحقق الأوّل مع أن الشعور ببعض المعاني المستنبطة من المثالين المذكورين ليس بلازم حال المخاطبة بهما كما لا يخفى وإن لم يكن في حصول تلك المادة كذلك ، إذ الكلام في مطلق الخطاب مع قطع النظر عن المتكلم .

وأمّا الإيراد الثاني فجوابه : أنّا لا نقول إنّ إيجاب الشيء مستلزم لإيجاب مقدمته حتّى يتوجّه ما ذكرت ، بل إنّ إيجاب الشيء مستلزم لوجوب مقدمته مع

عدم الشعور بالمقدمة ووجوبها ، إذ كثيراً ما يلزم شيء من فعل اختياري بدون أن يكون للفاعل شعور به .

فإن قلت : كيف يمكن تحقّق الوجوب بدون الإيجاب مع أنّهما متلازمان ؟

قلت : إن أردت أنّ الوجوب والإيجاب الصريح متلازمان ، فغير مسلّم . وإن أردت أعم من الصريح والتبعي فمسلم لكن الإيجاب التبعي هاهنا متحقق . والمراد بالإيجاب التبعي الإيجاب المتعلق بما يتوقّف عليه الشيء لا الإيجاب اللازم بتبعية إيجاب آخر .

وقد يدفع أيضاً الإيراد الثاني بمنع إمكان الأمر بشيء مع عدم الشعور بمقدمته ، نعم عدم الشعور التفصيلي مسلّم لكن ذلك غير لازم في الأمر . هذا وإذ قد عرفت حال تعلق الخطاب فقس عليه تعلق القصد والإرادة .

وبالجملة : فكل من يطلب شيئاً بالطلب الحتمي ، فإن كان كونه ذا مقدمة مشعوراً به فالأمر ظاهر ، وإن لم يكن مشعوراً به له فحينئذ أيضاً الطلب المتحقق به صريحاً متعلق في الواقع بمقدماته تبعاً ، وإن لم يكن متصورة لأنّ المطلوبية كما يتصف بها الشيء بسبب تصوره وتعلق الطلب به كذلك يتصف بها الشيء بسبب تصور ما يتعلق به تعلق التوقف ونحوه وتعلق الطلب بذلك المتعلق من دون تصور ذلك الشيء ولا فساد فيه .

نعم لا بدّ في المطلوبية الصريحة من تصور المطلوب ، وأمّا في التبعية فلا وقس على الطلب القصد والإرادة والإلزام وأمثالها جميعاً .

لا يقال : قد يطلب الشيء ذو المقدمة مع كراهة المقدّمة إذا لم يشعر بكونها مقدمة له . فعلى ما ذكرت يلزم تعلق الإرادة والكراهة بشيء واحد وهو محال

لأنّ استحالته ممنوعة فيما إذا كان تعلّق الإرادة تبعاً من دون الشعور ، بل إنّما يستحيل مع الشعور ولذلك إذا شعر بكونها مقدمة في الفرض المذكور يقبح طلب ذي المقدمة كما إذا طلب شيء من دون الشعور بانّه مستلزم لمفسدة فإذا شعر به بقبح الطلب . فتدبّر .

وأمّا المقام الثاني فعدم وجوب المقدمة بمعنى كونها متعلقة الخطاب أصالة وكونها متعلّقة القصد والإرادة بالذات ظاهر لا حاجة إلى التعرض له .

وأمّا عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق ذمين أو عقابين على تركها مع الواجب فلأن الذم والعقاب على الشيء إمّا باعتبار قبحه في نفسه مع قطع النّظر عن كونه عصياناً لأحد ، أو باعتبار كونه عصياناً لأحد ، أو باعتبارهما معاً .

وعلى التقادير لا يلزم فيما نحن فيه استحقاق ذمين على ترك الواجب مع المقدمة .

أمّا على الأوّل : فلأنّ العقل يحكم بجواز أن يكون ترك شيء قبيحاً في نفسه ولا يكون ترك مقدمته قبيحاً في نفسه مع قطع النظر عن استلزامه لترك ذلك الشيء ، فالقول بقبحه البتة إنّما يكون بسبب ذلك الاستلزام ، ولا شكّ أنّ العاقل لا يذمّ بسبب حدوث قبيح واحد ذمين متغايرين وهو ظاهر بالضرورة الوجدانية .

وأمّا على الثاني : فلأنّ العرف والعادة يقضيان بالظاهر بأنّه إذا أمر بشيء ذي مقدمة فإنّ في الإتيان بذلك الشيء امتثالاً واحداً ، وفي تركه سواء كان مع ترك المقدمة أو لا عصياناً ومخالفة واحدة فيكون القبح والذم أيضاً من هذه الجهة واحداً . وبما ذكرنا ظهر حال الاحتمال الثالث .

وإن شئت أن تطمئن نفسك بما ذكرنا فانظر هل يقول الذامون لمن ترك

المشي إلى الحج لِمَ تركت الخطوة الأُولى ولم تركت الخطوة الثانية وهكذا ؟ ولا اظنّك في مرية من قبحه وأنّه ليس باعتبار أمر لفظي ، بل عقلي فتأمّل .

وأمّا عدم وجوبها بمعنى ترتب استحقاق الذم الحاصل وقت تركها على تركها لا على ترك ذي المقدّمة ، فلقضاء العقل والعرف أيضاً بالضرورة الوجدانية أنّ الذم على ترك الواجب لا على ترك المقدمة ، وأيضاً قد ثبت ان الذّم على ترك المقدمة لوكان ليس باعتبار قبحه في نفسه ، بل باعتبار استلزامه القبيح الّذي هو ترك ذي المقدّمة ، فإذا تقرر أن الذم واحد فلو كان ذلك الذم على ترك المقدمة لم يكن ترك ذي المقدمة حينئذ قبيحاً ، إذ لو كان قبيحاً أيضاً لكان الذم اثنين لاستلزام القبح الذم والقائلون به أيضاً قائلون بعدم قبح ترك ذي المقدمة حينئذ وإذا لم يكن ترك ذي المقدمة قبيحاً لم يكن ما يستلزمه أيضاً قبيحاً ، إذ كان قبحه باعتبار استلزامه القبيح فيرتفع القبح والذم رأساً ، هذا خلف .

فإن قلت : ارتفاع القبح عن ترك ذي المقدمة باعتبار سرايته إلى ما يستلزمه لا يقدح حينئذٍ في قبح ما يستلزمه .

قلت : بيّن أوّلاً تحقق القبح في ترك ذي المقدمة حتى يمكنك القول بسرايته إلى ما يستلزمه ، إذ على هذا لا يكون ترك ذي المقدمة قبيحاً ما لم يتحقق المقدّمة ويكون قبحه مشروطاً بتحقق المقدمة إذ لا وجه ظاهراً لارتفاع قبحه وسرايته إلى مايستلزمه إلّا عدم صحة العقاب والذم عليه على تقدير ترك المقدمة ، بناء على سقوط التمكّن منه وعدم صحة التكليف حينئذ كما سبق في بعض الاستدلالات السابقة ، وهذا على تقدير تمامه يستلزم أن لا يكون ترك ذي المقدّمة قبيحاً ما لم يتحقق المقدمة لا أن يكون قبيحاً ويرتفع قبحه بعد ترك المقدمة كما لا يخفى ، وإذ لا قبح في ترك ذي المقدمة ما لم يتحقق المقدمة فمن

أين السراية ؟ بل لو قطع النّظر عن ذلك أيضاً نقول : إنّه إذا لم يتحقق قبح شيء على تقدير يكون قبحه مشروطاً بعدم ذلك التقدير البتة فلا يمكن أن يكون قبح ذلك التقدير باعتبار استلزامه القبح وهو ظاهر .

لا يقال : يمكن أن يكون قبح ترك المقدمة باعتبار استلزامه ترك ما هو قبيح على تقدير فعل المقدمة لأنّ البداهة حاكمة بأنّ مثل هذا لا يصير منشأ للقبح ، بل لابدّ من قبح ثابت في شيء حتى يصير منشأ لقبح آخر ، وما يكون مستلزماً لقبيح يكون قبحه على تقدير لا بدّ في قبحه باعتبار ذلك الاستلزام من وقوع ذلك التقدير ولا يكفي صدق الشرطيّة وكلا الأمرين منتفيان فيما نحن فيه ، على انّه لو كان هذا منشأ للقبح لكان ترك مقدمة الواجب المشروط أيضاً قبيحاً لتحقّق هذا المعنى بالنسبة إليه ، إلّا أن يتكلف ويزاد قيد آخر ، وهو أن يكون فعل المقدمة لازماً ومع ذلك أيضاً لا ثمرة له عند التحقيق ، لأنّ لزوم الشيء إمّا باعتبار قبح تركه أو ما يلزم تركه ، ولا جائز أن يكون اللزوم فيما نحن فيه بالاعتبار الأوّل وإلّا لدار ، ولا بالاعتبار الثاني ، إذ قد علمت انّ قبح ما يلزم تركه أعني ترك ذي المقدمّة ليس قبيحاً مطلقاً ، بل إنّما هو على تقدير فعل المقدمة فيصير منشأ لزوم المقدمة حينئذ قبيح ما يلزم تركها على تقدير فعلها وهذا ليس بكافٍ في منشائية اللّزوم بديهة ، لأنّه لو كفى هذا للزم الفساد المذكور من وجوب مقدمته الواجب المشروط لتحقق هذا الأمر بالنسبة إليها ولم ينفع التقييد المذكور في الفرق .

ومن ههنا ظهر وجه آخر لبطلان بعض الأدلّة المتقدمة المنقولة عن الرسالة المذكورة .

لا يقال : المقدمة القائلة بأنّ ما يكون مستلزماً لقبيح على تقدير لابدّ في قبحه من وقوع ذلك التقدير ليست مقدمة على إطلاقها ، بل ذلك انّما هو فيما عدا

تقدير القدرة وأما فيه فلا ، فإذا كان شيء مستلزماً لقبيح على تقدير القدرة عليه وكان مع ذلك مستلزماً لانتفاء القدرة ، فلا حجر في قبحه باعتبار ذلك الاستلزام لابدّ في نفيه من دليل ، وعلى هذا يمكن أن يكون قبح ترك مقدمة الواجب المطلق باعتبار استلزامه ما هو قبيح على تقدير القدرة عليه وإن لم يكن التقدير متحققاً حينئذ لأنّ انتفاء ذلك التقدير إنّما هو بسببه نعم إن كان انتفاء التقدير بسبب آخر أو كان التقدير غير القدرة لما كان قبيحاً ، وبهذا اندفع النقض بمقدمة الواجب المشروط أيضاً ، لأنّ قبح تركه ليس على تقدير القدرة فقط ، بل لا بدّ من فعل مقدمته أيضاً وقبح ترك الواجب المطلق وإن كان فيه أيضاً لابدّ من فعل مقدمته ، لكن ليس ذلك التوقف بالذات ، بل باعتبار توقف القدرة عليه حتى لو فرض تحقق القدرة عليه بدون فعل المقدمة لكان تركه قبيحاً أيضاً بخلاف الواجب المشروط .

لأنّا نقول : التفرقة بين القدرة وغيرها تحكم يحكم الوجدان بخلافه على أنّه قد يكون مقدمة الواجب المشروط القدرة ، فحينئذ يشكل الأمر فيه كما لا يخفى إلّا أن يفرق بين الصورتين بأنّ القدرة في الثاني شرط لقبح ترك الفعل وفي الأوّل شرط لاستحقاق الذم والعقاب على تركه والقبح في الترك يتحقق بدونها .

وبالجملة : لو كان للقبح معنى آخر وراء استحقاق الذم والعقاب وكان متحققاً في الأفعال والتروك وإن لم يتحقق القدرة لكن كان تحقق القدرة شرطاً لاستحقاق الفاعل والتارك الذم والعقاب فللتفصّي عن هذا الاستدلال مجال ، لكن الظاهر أنّه خلاف معتقد القوم كما مرّ من أنّ فعل النائم والساهي لا يتّصف بحسن ولا قبح اتفاقاً وإن كان بعد محل كلام ، وإن لم يكن معنى منفكاً عنه فيتم الدليل بلا شبهة فتدبّر هذا .

وأيضاً نقُول : قد ثبت أنّ الذم واحد ولا شك أنّ العقل يحكم بصحة الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة حال ترك المقدمة ، وما استدلوا به على عدم صحته فقد عرفت بطلان بعضه وسيجيء بطلان بعض آخر إن شاء الله ، وإذا كان الذم عليه صحيحاً وكان هو المقصود بالذات من الطلب فلا معنى لكون الذم الواحد الحاصل حال الترك على ترك المقدمة التي هي المقصودة بالعرض دون ترك ما هو المقصود بالذات ، وأمّا كون الذم على ترك ما هو مقصود بالذات دون ما هو مقصود بالعرض وإن كان كل منهما مقصوداً وواجباً ، فلا فساد فيه وهو ظاهر واضح موافق لحكم العرف والعادة .

ويؤيّد أيضاً صحة الذم على ترك ذي المقدمة حال ترك المقدمة ، بل وقوعه عليه ظاهر قوله تعالى ﴿**في جنّات يتساءلون * عن المجرمين * ما سلككم في سقر * قالوا لم نك من المصلّين**﴾ الآية[1] .

فإن قلت : قد لا يكون ذو المقدمة أيضاً مقصوداً أصليّاً ، بل يكون الغرض منه شيئاً آخر مثلاً في الأمر بالسعي والطبخ ليس المقصد الأصلي السقي والطبخ ، بل شيئاً آخر .

قلت : المراد أنّه المقصود الأصلي من فعل المكلّف وبالنسبة إلى المقدمة ويمكن أيضاً أن يقال إنّه لما ثبت أنّ الواجب مع مقدماته مطلوب فيكون المطلوب المجموع وهو الذي يحصل به غرض المكلّف لا أجزاءه ، فالذم والعقاب الحاصل حال الترك إنّما هو على ترك المجموع لا على ترك الأجزاء فعند ترك المقدمة إنّما يستحق الذم باعتبار ترك المجموع لا باعتبار ترك المقدمة

---

(١) المدثر : ٤٠ ـ ٤٣ .

ولا ذي المقدمة والوجه هو الأوّل كما لا يخفى .

فإن قلت : كيف يمكن أن يكون شيء واجباً ولا يستحق الذم على تركه مع أنّهم قد عرفوا الواجب بما يذم تاركه .

قلت : الوجوب الّذي ندّعيه بالنسبة إلى المقدمة كونها لازمة ومطلوبة حتماً ، ولا شك أن معنى اللّزوم والطّلب الحتمي والاقتضاء ليس معنى الذم على الترك كيف وقد يصدر كثيراً الايجاب بدون تصوّر الذّم على التّرك ، بل بدون تصور المنع من الترك أيضاً ولا نسلم استلزامه أيضاً ، نعم القدر المسلم أنّه يستلزم استحقاق الذم إمّا على تركه أو على ما يلزم تركه ، وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه .

وامّا أنّهم عرفوا الواجب بما ذكر ، فليس بحجة كما لا يخفى مع أنّه يلزم أيضاً على القائلين باستحقاق ذم واحد وترتّبه على المقدمة مثل ما يلزم علينا ، لأنّ ذا المقدمة واجب عندهم مع عدم ترتب الذم على تركه .

فإن قلت : فرق بين الموضعين لأن القائلين بذلك إمّا أن يقولوا بأنّ التكليف بذي المقدمة مشروط بوجود المقدمة ، وإمّا أن لا يقولوا به .

وعلى الأوّل لا إشكال إذ ما لم يأت بالمقدمة لم يجب ذو المقدمة فلا فساد في عدم الذّم على تركه .

وعلى الثاني أيضاً لا فساد ، لأنّهم يقولون بناء على رأيهم انّ الذم على ترك الواجب إنّما هو على تركه في وقت الوجوب بالقدرة والاختيار ، والحال أنّه عند ترك المقدمة لم يبق القدرة على الفعل في وقت الوجوب فلا ذم .

قلت : ما تقولون في واجب له مقدمات لم يتوقف بعضها على بعض وكان

وقت بعض المقدمات مضيّقاً ، فلو ترك ذلك البعض في وقته فحينئذ يستحق عقاباً واحداً على تركه مع أن البعض الآخر أيضاً كان واجباً ولم يمتنع بسبب ترك ذلك البعض ولم يستحق الذم عليه ، والفرق بين مثل هذه الصّورة والصورة الأُخرى والقول باستحقاق الذمين في هذه الصورة دون غيرهما تحكّم محض .

فإن قلت : الواجب ما يذم تاركه بوجهٍ ما والذم بوجهٍ ما حاصل ههنا أيضاً وهو الذم على ترك البعض على تقدير ترك الإتيان بالبعض الآخر بخلاف ما ذكرتم ، إذ لا ذم أيضاً .

قلت : الظاهر أن الاقتضاء الحتمي المتعلق بالشيء مطلقاً لو استلزم الذم على الترك لاستلزمه مطلقاً ، وإذا كان الذم بوجهٍ ما لكان معلقاً ومشروطاً بذلك الوجه ووجوب الكفاية متعلق بالبعض لا الجميع .

وما ذكروه في إبطاله يندفع بالتأمّل وليس هذا موضع ذكره ، وحينئذ لا فرق بين الموضعين وفيه تأمّل فليتأمّل .

وأمّا عدم وجوبها بمعنى اشتمال تركها على مفسدة ، فإن كان المراد بالمفسدة هو القبح العقلي فقد مر الكلام فيه وثبت عدم اشتمال تركها عليه ، وإن كان معنى آخر من مخالفة الغرض ونحوها فلا شكّ أن في تركها مخالفة للغرض بالتّبع لكن ليس له نفع في هذا المقام ، إذ الظاهر أنّه ليس محلاً للنّزاع كما لا يخفى .

فصار فذلكة ما اخترناه أنّ المقدّمة قد تعلّق بها الخطاب الإيجابي والطّلب الحتمي لكن تبعاً ، ولا ذم ولا عقاب على تركها أصلاً لا باعتباره في نفسه ولا باعتبار استلزامه ترك ذي المقدمة ، بل الذّم إنّما هو على ترك ذي المقدّمة ، وأمّا ترتب استحقاق المدح والثواب على فعلها فلست أنكرها .

فان قلت : هل قال أحد بما اخترته ؟

قلت : نعم ، قد قال الغزالي على ما نقل عنه ، ويمكن القول به من غيره أيضاً إذ جمع من العلماء أطلقوا القول بوجوب المقدمة ولم يتعرضوا لحال المدح والذم نفياً ، وإثباتاً ، فلعلهم ذهبوا أيضاً إلى ما ذهبنا .

نعم قد صرح بعضهم بترتب الذم والعقاب مع أنك قد عرفت من قبل أنّه لا غائلة في عدم القول ، بل عدم وجدانه في مثل هذه المسألة .

وأمّا القول الثاني فقد احتج عليه أيضاً بوجوه :

منها : أنّه لو استلزم إيجاب شيء إيجاب مقدمته للزم تعقل الموجب لها وإلا للزم الأمر بشيء وإيجابه مع عدم شعور الآمر به وهو بديهي الاستحالة ، واللازم باطل للقطع بإيجاب الفعل مع الذهول عما يلزمه وقد مر سابقاً هذا الوجه مع جوابه .

والحاصل : أن مرادهم إن كان عدم لزوم إيجاب المقدمة صريحاً فلا نزاع معهم فيه ودليلهم حينئذ ممّا لا يقبل المناقشة ، وإن كان مرادهم عدم الايجاب مطلقاً فالجواب ما مر .

وقد يجاب أيضاً بأنّ عدم التعقل فيما هو الغرض الأصلي من وضع المسألة من أوامر الله تعالى ممنوع ولا يخفى ما فيه .

وقال الفاضل المذكور في رسالته المذكورة بعدما ذكر الجواب الذي ذكرنا سابقاً ولم يرتضه وذكر أيضاً الجواب السابق المتضمن للإجمال والتفصيل :

«والحق أن يقال : إنّا لا ندّعي أن إيجاب المشروط إذا صدر عن أي آمر كان يستلزم إيجاب الشرط ، بل إنّه إذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر كان مستلزماً

للإرادة الحتمية المتعلق بمقدماته عند الشعور بكونها مقدمة له وهذا نظير ما يقال إنّ إرادة الشيء يستلزم كراهة ضده عند ملاحظة كونه ضداً ، وعلى هـذا يـندفع الاحتجاج .» انتهى .[١]

وفيه نظر لأنّه إذا أمر السيد عبده بأمر مطلق إيجابي وعلم العبد انّه لم يكن له حال الخطاب شعور بمقدمة ذلك الشيء لكن يعلم أنّه إذا شعر بها لطـلب ذلك الشيء حينئذٍ أيضاً البتة فحينئذ إذا ترك العبد ذلك الشيء واعتذر بعدم شعور السيد بالمقدمة ، فلا شكّ أنّ العقلاء يذمّونه ولا يقبلون اعتذاره ، مع إنّه يلزمه على ذلك القائل أن لا يستحق الذم أصلاً لأنّه اعترف بأنّه حينئذ لم يكن ايجاب للمقدمة ، ومقتضى أدلّته السّابقة أنّه لو لم يجب المقدمة لم يصح استحقاق العقاب فيلزم عليه اعتراف بفساد أدلّته السابقة أو فساد قوله هذا ، وكذا الحال في أمر السـيّد إذا لم يكن حكيماً والقول بأنه يمكن أن يستحق الذم على المقدمة وإن لم يكن واجبة فساده أظهر من أن يخفى ، هذا مع انّه لم يذهب أحد إلى هذا الفرق والفصل الذي لا معقولية له أصلاً عند التدبّر في المقام .

وتفصيل القول : أنّ عند عدم الحكمة والشعور بالمقدمات إمّـا أن يكـون الطلب متحققاً ويترتب عليه مقتضاه من وجوب الإتيان بالمطلوب على المأمور وصحة استحقاق الذم على تركه أو لا ، والثاني خلاف الضرورة والوجدان كـما أشرنا إليه ، وعلى الأوّل يلزم أن لا يكون لطلب المقدمات دخل في صحة طلب الشيء واستحقاق الذم على تركه فبطلت الاستدلالات السابقة المنقولة من هـذا القائل .

---

(١) راجع ص ٥٩ .

فإن قلت : لعله يقول : إنّ في الصورة المفروضة لا يتحقق الطلب بالنسبة إلى المقدمة بالفعل لعدم الشعور بها أو عدم الحكمة لكنه يتحقق تقديراً ، بمعنى أنّه لو شعر بها وكان حكيماً لطلبها البتة ، وهذا الطلب التقديري كاف في صحة طلب مايتوقف عليها وترتب استحقاق الذم على تركه وحينئذ لا يرد ما أوردت .

أو يقال إنّه ما نقول إذا التزم أحد فساد الأدلّة المذكورة لكن قال بأنّ طلب الشيء يلزمه طلب مقدمته عند الشعور بها وحكمة الآمر لا لأنّه عند طلب المقدمة يلزم نفي صحة الذم على تركه ، بل لأن العقل يجده على التقدير المذكور لازماً في الواقع ولا يجده عند عدمه كذلك فهل لذلك القول وجه صحة أو لا ؟

قلت : ما وجه الفرار عن القول بتعلّق الطلب بالمقدّمة مطلقاً حتى عند عدم الشعور وعدم كون الآمر حكيماً إلى القول بتعلّقه بها حال الشعور وتحقق الحكمة فقط ، فإن كان وجهه توهم أن ما يلزَم فعل المختار يلزم شعوره وعلمه به فلو لزم من طلب الشيء طلب مقدّمته ووجوبها يلزم أن يكون الطالب عالماً به شاعراً به وذلك لا يتحقق بدون الشعور بالمطلوب والحكمة ، فقد علمت أنّه باطل وأنّه لا يلزم الشعور بما يلزم من الفعل الاختياري مع أنّه عند الشعور بالمقدمة وكون الآمر حكيماً أيضاً لا يلزم علمه بوجوب المقدمة وتعلق الطلب بها إذ رب حكيم شاعر بالمقدمة لا يصدق بهذا المعنى ولا يعلمه ، لأنّ هذه المقدمة على تقدير كونها بديهيّة ليست مما لا يشتبه على أحد كيف وجمع كثير من العقلاء ذهبوا إلى خلافها إلّا أن يخصص بالذي لا يعلم الأشياء على خلاف الواقع ، وهو مع كونه تكلفاً تاماً ويحتاج مع ذلك أيضاً إلى التقييد بحال الالتفات إلى هذا المعنى وحصول هذا التصور له بديهة أو اكتساباً ، إذ ربّما لا يكون الحكيم المفروض حاصلاً له التصديق المذكور ومع حصوله لا يكون ملتفتاً إليه ولا إلى المقدمة ،

وهو تكلف في تكلف ، يرد عليه انّه حينئذ يلزم أن يتوقف تعلّق الطلب والوجوب بالمقدّمة على التصديق به وهو مستلزم للدور على ما ذكروه في مثل هذا المقام لكنه خلاف التحقيق ، بل التحقيق أنّ حصول التصديق بوجود شيء يتوقف على وجود التصديق به غير ممكن إذا كان العلم بالتوقف حاصلاً لا لاستلزام الدور ، بل لوجه آخر ليس ههنا موضع ذكره لا مطلقاً ، وحينئذ يجب أن يزاد في التكلّف والتقييد ويقيد بحالة عدم العلم بالتوقف وهو كما ترى إلّا أن يقال : الطّلب إنّما يتحقق في هذه الصورة فقط لكن لا يتوقف على التصديق ، بل اللزوم ههنا بوجه آخر ، ويشكل حينئذ الظفر بشيء آخر غير التصديق المذكور يكون متحققاً في الحكيم المذكور دون غيره ليكون موقوفاً عليه لتعلق الطّلب والوجوب بالمقدّمة .

ولعلّه يقال : طلب ذي المقدمة بدون المقدمة قبيح لأنّه تكليف بما لا يطاق ، فالطالب لذي المقدمة إذا كان حكيماً وشاعراً يكون المقدّمة مقدّمة يطلبها أيضاً البتة ، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا ، وهو أيضاً كما ترى حيث أبطلنا كونه تكليفاً بما لا يطاق .

وأيضاً رب حكيم شاعر لا يكون عالماً به كما ذكرنا فلا بد من تخصيص آخر وأيضاً الوجدان شاهد بأنّه لا يتفاوت حال النفس حال طلب أمر ذي المقدمة سواء كانت معتقدة ومذعنة بأنّ مقدمة الواجب واجبة أو لا ، وليس أن يكون يوجد فيها على التقدير الأوّل طلبان وعلى الثاني طلب واحد ، هذا وإن كان وجهه توهم أنّ الطلب لابدّ فيه من الشعور بالمطلوب فمع أنّه باطل وأنّه في الطلب الصّريح كما عرفت وأنّه حينئذ يصير التقييد بالحكمة لغواً ، بل يكفي الشعور فقط ، يتجه عليه أنّ توهّم لزوم الشعور في الطلب ليس بأولى من توهم

لزوم العلم بالطّلب حال الالتفات وعدم إنكاره فلم يجوز انتفاء هذين الأمرين ولم يجوز انتفاء الأوّل إذ قد علمت أنّ الحكيم الشاعر قد لا يعلم طلب المقدّمة ، بل ينكره إلّا أن يخصص بمثل التخصيصات السّابقة وقد علم حالها بما ذكر فلا حاجة إلى إعادة القول .

وبما ذكرنا ظهر حال ما إذا كان الوجه توهم لزوم الشعور بالمطلوب والعلم بالطّلب حال الالتفات وعدم إنكاره جميعاً ولما لم يظهر للفرار وجه آخر سوى الوجوه المذكورة وقد ظهر فسادها ، فالظاهر انّه كلام مخيل لا أصل له عند التحقيق ، فالصواب أن يقال كما قلنا : إنّ تعلق الطلب بالشيء صريحاً يلزمه تعلق الطلب بمقدمته ضمناً وإن لم يكن تعلّق الطلب بالمقدّمة ، بل ولا المقدّمة أيضاً مشعوراً به للطالب ، بل مع إنكاره للطلب أيضاً ولا فساد فيه كما قررنا .

فان قلت : لعلّ وجهه ليس التوهمات المذكورة ، بل وجهه أنّ الوجدان كما يجد أن عند الميل والنزوع إلى شيء إذا تنبهت النفس أنّ شيئاً آخر ممّا يتوقف عليه يحصل فيها ميل إلى ذلك الشيء أيضاً البتة ، وأمّا إذا لم يتنبّه فلا ، فكذا حكم الطّلب أيضاً ، إذ هو أيضاً في الحقيقة إرادة شيء من الغير ونزوع وميل إلى فعل الغير له .

قلت : بعد الإغماض عن لزوم لغوية الحكمة حينئذ أيضاً ، بل يكفي الشعور بالمقدّمة وكونها مقدمة كما لا يخفى ، الوجدان حاكم بخلاف ما ذكرت إذ لا نجد في النفس حال التنبّه المذكور طلبين ولا التفرقة بين الحالين . فتدبّر .

ومنها : أن الواجب متعلق الخطاب لأن تعلق الخطاب داخل في حقيقة الوجوب لأنّه أحد أقسام الحكم فكل واجب متعلق الخطاب وما ليس بمتعلقه فليس بواجب بحكم عكس النقيض والمقدمة ليست بمتعلقة الخطاب ضرورة

أنّ الأمر الوارد بوجوب الفعل ليس له تعلق بمقدمته .

وهذا أيضاً قريب من الوجه السّابق والجواب ما مر أيضاً .

قال الفاضل المذكور في رسالته بعد إيراد هذه الحجة :

«والجواب عنه على أُصولنا : إنّ الأمر بالشيء يستلزم الارادة الحتميّة المتعلّقة به والارادة الحتميّة المتعلقة بالشيء يستلزم الارادة الحتميّة المتعلقة بمقدماته ، وليس الواجب عندنا إلّا متعلق الارادة المذكورة سواء كان مدلولاً عليها باللّفظ أم لا ، وسواء كان دلالة اللّفظ عليها مطابقيّة أو التزاميّة ، مقصودة بالدلالة أم لا .

إذا عرفت هذا ظهر عليك اندفاع الاحتجاج ، وأمّا على أُصول الأشاعرة فقد يقال : لا نسلم أنّ الواجب ما تعلّق به الخطاب إذ قد يكون الشيء واجباً ولا يكون هناك ايجاب متعلّق بنفسه، وفيه ما فيه .

وقد يقال : إن أراد بكون الواجب متعلّق الخطاب كونه متعلّقه أصالة ، منعناه. وإن أراد أعم من ذلك سلمناه لكن المقدمة أيضاً كذلك فإنّا ندّعي تعلق الخطاب بها تبعاً وهذا أقرب .

لا يقال : قد يطلب الشيء ويذهل عن المقدمة اجمالاً وتفصيلاً فلا يتعلق بها الخطاب أصلاً إذ التعلق بالشيء يستلزم الشعور به .

لأنّا نقول : لو سلّم ذلك فنقول : نحن ندّعي أنّ الدال على إيجاب الشيء يدلّ على إيجاب مقدمته التزاماً ولا يلزم في الدلالة الالتزاميّة اللزوم العقلي بحيث يستحيل انفكاكه عقلاً ، بل يكفي اللزوم العادي والعرفي ، وانتفاؤه هنا

ممنوع .» انتهى .[١]

ولا يخفى أنّ ما ذكره من قبل العدلية ليس بشيء إذ ما يمكن أن يقال في تعلّق الخطاب يمكن أن يقال في تعلق الإرادة ، والجواب بتبعية التعلق مشترك فالأولى التمسّك بها ، وانّ الجوابين المذكورين من قبل الأشاعرة مرجعهما واحد إذ المراد بعدم تعلق الإيجاب بنفسه في الجواب الأوّل عدم تعلقه صريحاً وان تعلّق تبعاً فرجع إلى الجواب الثاني وهو الّذي ذكرنا سابقاً ولا غبار عليه ، فالحكم بأقربية أحدهما وفساد الآخر ممّا لا وجه له ، وكأنه حمل الجواب الأخير على ما يستفاد من قوله في جواب لا يقال : فلذا ارتضاه .

ثمّ إنّ ما ذكره في هذا الجواب لايكاد يتّجه ، إذ لم يذهب أحد إلى ذلك ، كيف ولو سلم عدم اللزوم العقلي فظاهر أنّه لا سبيل إلى إثبات لزومه العرفي والعادي كما لا يخفى ، وهذا التوجيه من قبلهم لا وجه له ، بل الوجه أن يقال على ما ذكرنا سابقاً إنّ الخطاب متعلق بوجوب المقدمة تبعاً ويلزم في التعلق التبعي أن يكون لازماً لمدلول الخطاب سواء كان اللزوم بيّناً بالمعنى الأخص أو لا ، ولا يلزم أن يكون الخطاب دالاً عليه التزاماً بالمعنى المصطلح .

نعم يظهر من كلام السيّد المذكور في رسالته الذهاب إلى نحو ممّا ذكره كما يلوح إليه ما نقلنا سابقاً من أن المسألة ظنّية وسينقل أيضا التصريح به ، لكنّه ليس بشيء ، بل هو في غاية الوهن عند من له فطنة قويمة كما أشرنا إليه ، والعجب أن أدلته السّابقة التي يدّعي تماميتها إنّما يدلّ على تقدير تماميتها على اللّزوم العقلي فاعترافه ههنا بأنّ اللزوم غير عقلي يدل على عدم تفطنه بما يلزم من أدلته ،

---

(١) راجع ص ٥٨ .

وللتكلف في توجيه كلامه ههنا مجال[١] بحمله على ما ذكرناه من الوجه ، لكن الظاهر من السياق عدم إرادته له أو بحمله على الجواب الذي ذكره من الدليل السّابق وقد عرفت حاله أيضاً فافهم .

«**ومنها** : انّه لو استلزم وجوب ذي المقدّمة وجوبها لامتنع التصريح بعدم الوجوب لكنه ممكن لصحة أن يقال : أوجب عليك الصعود ولا أوجب نصب السلم .»[٢]

والجواب : أنّ المراد بامتناع التصريح إن كان عدم صحة ذلك التصريح وبطلانه في الواقع ، فالملازمة مسلّمة لكن بطلان التالي ممنوع ، إذ المراد بالصحة الذي ذكر في بيانه إن كان عدم البطلان والكذب في الواقع فصحة القول المذكور ممنوعة إذ هو في الحقيقة بمنزلة أن يقال : أطلب منك الصعود ولا اطلبه كما ذكرنا سابقاً .

وإن كان إمكان صدور ذلك القول من العقلاء فمسلّم لكن لا دلالة له على بطلان التالي لجواز أن يصدر من العقلاء ما هو خلاف الواقع ويعتقدوه ، والاستلزام الذي يدّعيه على تقدير كونه بديهياً ليس أيضاً بحيث لا يخفى على أحد .

وإن كان المراد عدم صحة صدوره عن العقلاء فبطلان التالي مسلّم لكن الملازمة ممنوعة والسند ظهر مما ذكرنا .

---

(١) لا يخفى أنّه لو كان مرادهم من الوجوب بعض المعاني التي أبطلنا وجوب المقدمّة عليها فدليلهم تمام حينئذٍ . منه رحمه الله .

(٢) راجع ص ٥٨ .

قال السيد الفاضل في رسالته : وعلى ما ذكرنا من أن المسألة ظنّية تمنع الملازمة لأن الاستلزام ظني فيجوز التصريح بخلافه . انتهى .[١]

وهذا ما ذكرنا أنّه ننقل عنه مايدل على تعيين مراده من كون المسألة ظنية وقد عرفت ضعفه ووهنه .

ومنها : لو وجب المقدمة لعصى بتركها والتالي باطل ، لأن تارك نصب السلم عند الأمر بالصعود إنّما يعصي بترك الصعود لا بترك النصب .[٢]

وجوابه أمّا على ما ذهبنا إليه فبمنع الملازمة كما مرّ ، وأما على خلافه فيمنع بطلان التالي إذ لا نسلم عدم العصيان على ترك النصب غاية الأمر أنّ العصيان على تركه باعتبار استلزامه ترك الصعود وهو ليس بقادح في غرضنا (طلبنا خ ل) .

ومنها : لو وجبت المقدمة لصح قول الكعبي بانتفاء المباح وادعاؤه أنّ كل مباح واجب ، لأنّ ترك الزنا مثلاً لا يمكن إلّا بفعل آخر ضده فيكون أحد هذه الأفعال موقوفاً عليه للترك المذكور ، وما لايتم الواجب المطلق إلّا به فهو واجب فيكون هذه الأفعال واجبة تخييراً .

قال الفاضل المذكور :

«وجوابه أنا لا نسلم الملازمة وردّ كلام الكعبي غير متوقف على منع وجوب المقدمة ، فقد أُجيب عنه بأنّ كلاً من المباحات والواجبات والمندوبات والمكروهات موانع من حصول الضد الحرام ولحصول الضدّ الحرام شرائط وأسباب كالتصور والشوق والإراده، كما أن حصول الشيء يحتاج إلى تحقق

---

(١) راجع ص ٢٤ .

(٢) راجع ص ٥٩ .

جميع اجزاء العلل فانتفاؤه يتحقق بانتفاء بعض العلل ، فترك الحرام يحصل بحصول أحدى تلك الموانع المذكورة أو بانتفاء شيء من العلل والأسباب المذكورة ، فإذا انتفى شيء من تلك الأسباب انتفى بانتفائه من غير توقف على حصول المانع وحينئذ كان وجود تلك الأشياء على ما هي عليه في نفسها من الوجوب أو الإباحة ، نعم إن فرض في بعض تلك الصور أنّ ترك الحرام لا يتصور إلّا بارتكاب شيء منها وذلك عند تصور الحرام ونزوع النفس إليه أمكن القول بصيرورة المباح حينئذ واجباً ولا ضير فيه إنّما الكلام في انتفاء المباح رأساً وصيرورته واجباً لا في اتصافه بالوجوب بسبب عروض بعض العوارض .

وفيه نظر لأنّ ترك الزنا مثلاً أمر عدمي اعتباري لا يكون مناطاً لحكم ولا مبدأً لأثرٍ إلّا باعتبار الأمر الذي يكون منشأً لانتزاعه والأحكام الحقيقية الجارية على الأُمور العدمية إنّما هي باعتبار الأصل المأخوذ منه ، وبهذا الاعتبار صح التلازم بين الأُمور الوجودية والعدمية مع امتناع عليّة العدم للوجود وعكسه ، فالتكليف المقتضي لحسن المتعلّق وكونه أمراً يباشره المكلف بقدرته وإرادته إذا تعلق بالعدم ظاهراً كان متعلقاً بمأخذه حقيقة وليس ذلك إلّا السكون أو حركة أُخرى ضد الحرام المذكور فيكون التكليف متعلقاً بأحد الأمرين تخييراً.

وبالجملة : ارتكاب المكلف لترك الحرام ليس إلّا بمباشرته للسكون أو حركة أُخرى ضده فتعلق التكليف بالأُولى عين تعلقه بالثانية ، وكون علة الترك عدم الشوق والتصور والإرادة لا يستلزم عدم تعلق التكليف بالترك باعتبار منشأ انتزاعه كما لا يخفى .

ثم في جعل الأضداد مانعاً من حصول الحرام نظر إذ لو كان كذلك كان المانعية من الطرفين لاستواء النسبة ، فإذا كانت الصلاة مثلاً مانعة من الزنا كان

الزنا أيضاً مانعاً منها ، وحينئذ كان الزنا موقوفاً على عدم الصلاة فيكون وجود الصلاة علة لعدم الزنا ، والحال أن عدم الزنا علة لوجود الصلاة لأن رفع مانع الشيء من علل وجوده ، فيلزم أن يكون العلية من الطرفين هذا خلف .

ويمكن أن يقال : إذا حصل ترك الحرام بارتكاب فعل ما بحيث صار ذلك الحرام ممتنع الصدور من المكلف في الزمان الثاني ففي الزمان الثاني لا يكون مكلفاً بالترك ، لأنّ التكليف فرع القدرة فلا يجب عليه فعلٍ ما لأجل الترك المذكور ، بل كل ما صدر عنه كان متّصفاً بالإباحة حينئذ ، وكذلك صدور الحرام عن بعض الجوارح قد يكون ممتنعاً في بعض الأوقات بناء على انتفاء شرائط التمكن ، وحينئذ لايكون مكلفاً بالترك كما بينا فكل فعل صدر عنه في ذلك الوقت كان متصفاً بالاباحة فلايلزم انتفاء المباح رأساً .» انتهى .[1]

وفيه نظر أمّا أوّلاً : فلأن ما ذكر من أن ترك الزنا مثلاً أمر عدمي .

إن أراد به أنّه ليس متعلقاً للقدرة كما ذكره بعض ممنوع وما ذكره في بيانه فمندفع كما حقق في موضعه .

وإن أراد أنّه ليس منشأً لأثر ومناطاً لحكم فلا يصح تعلق التكليف به وإن كان متعلقاً للقدرة فضعفه ظاهر ، لأنه قول بمجرد التشهي والرجم بالغيب بلا دليل ولا ضرورة مع أن المشاهد في الوجود مايكذبه كثيراً ، ولو سلم فلم لا يجعل متعلق التكليف الكف وهو أمر وجودي لا يجري فيه ما ذكره ، كيف ولا يبعد ادعاء الإجماع المركب على أنّ متعلق التكليف في النهي إمّا العدم على رأي من يراه مقدوراً أو الكف على رأي من لا يراه كذلك ، وما ذكره خرق لذلك الإجماع

---

(١) راجع ص ٥٩ ـ ٦٠.

مع أنّ المجيب المذكور قد عبّر في حاشيته على شرح المختصر في هذا المبحث عن ترك الزنا بلفظة الكف في مواضع ، وبعد اللـتيا والتـي ليت شـعري أنّ هـذا الاعتراض أيّ تعلق له بالمجيب المذكور لأنّ المستدل إنّما ادعى أنّ ترك الزنـا واجب وهو موقوف على فعل ضده فيكون واجباً بناء على وجـوب المـقدمة ، والمجيب منع التوقف .

فالايراد عليه بأنّ ترك الزنا ليس بواجب مما لا وجه له ، بل هـو جـواب آخر عن الاستدلال .

ولو قيل : إنّ المراد أنّ ترك الزنا لايتعلق به التكليف ، بل إنّما يتحقق فـي الحقيقة بفعل ضده واجباً فانتفى المباح ، فحينئذ يصير دليلاً آخر غـيرما ذكـره الكعبي ، ولا حاجة له إلى المقدمات المذكورة .

وقد ذكره القوم أيضاً على حدة وأجابوا عنه ، وغرض المجيب انّما هو دفع الاستدلال المذكور للكعبي لا كل دليل يمكن إقامته في هذا المقام .

وأما ثانياً : فلأنّ قوله : فيكون وجود الصلاة علة لعدم الزنـا ، إن أراد أنّـه يتوقف عليه ولا يحصل بدونه فهو باطل لأنّ عدم الشيء إنّما يحصل بعدم علته التامة ، فوجود الزنا إذا كان علته التامة مجموعاً يكون أحد أجزائه عدم المـانع الذي هو الصلاة فعدمه إنّما يحصل بعدم ذلك المجموع وعدم المركب إنّما يحصل بعدم أحد أجزائه ولا يتوقف على خصوص عدم عدم المانع أي وجود الصلاة .

وإن أراد به أنّه إذا فرض أنّ جميع أجزاء العلة التامة للزنا حـاصل سـوى عدم الصلاة فحيئذ عدم الزنا موقوف على وجود الصلاة ووجود الصلاة موقوف على عدم الزنا فيلزم الدور ، ففيه أنّه يجوز أن يكون هذا الفرض محالاً وامـتناع صلاحية علية الشيء لعلّته على تقدير محال ممنوع .

نعم يرد على المجيب أنّه قد اعترف بأنّ ترك الزنا مثلاً قد يتوقف على فعل ضده وحينئذ يلزم الدور بناء على تحقق المانعية من الطرفين ، ويمكن أن يتكلف في الجواب بأنّ مراده أن ترك الزنا في وقت موقوف في بعض الصّور على فعل ضده في الوقت السّابق عليه فلا يلزم الدور حينئذ .

بيانه : أنّا نفرض أن في وقت مثلاً وجد الشوق الى الزنا لكن لم يصل إلى حد الإجماع فحينئذ عدم الزنا حاصل لعدم الإجماع الّذي هو علته التامة من دون توقف على وجود المانع .

ويمكن في هذه الصّورة أن يعلم أنّه إذا لم يشتغل بالصلاة مثلاً يقوى ذلك الشوق ويصل إلى حد الإجماع ويحصل الزنا في الزمان اللاحق فيشتغل بالصلاة في الوقت السّابق لأن الاشتغال به ممكن إذ المفروض أن عدم مانعه متحقق بناء على عدم الإجماع وبعد الاشتغال بالصلاة يفتر الشوق ولم يصل إلى حد الإجماع ، فتحقق عدم الزنا في الزمان اللاحق أيضاً بناء على عدم شرطه لا على وجود مانعه هذا .

وهاهنا كلام آخر وهو أنّه يجوز أن يقال : إنّ المانع إذا كان موجوداً فعدمه مما يتوقف عليه وجود الشيء ، وأمّا إذا كان معدوماً فلا ، نظير ما قال المحقق الدواني إنّ عند إمكان اتصاف شيء بالمانعية يكون عدم المانع موقوفاً عليه ، وأمّا إذا لم يمكن اتصاف شيء بالمانعيّة فلا يكون حينئذ عدم المانع موقوفاً عليه وعلى هذا لا يلزم على المجيب دوران حمل كلامه على ظاهره أيضاً .

وبالجملة : الحكم بتمانع الأضداد مما لا مجال لإنكاره ، وفي كلام الشيخ الرئيس أيضاً التصريح بتمانعها كيف وأي شيء أولى بالمانعية من الضد ، فلا وجه للإيراد على المجيب بأنه جعل الضد مانعاً .

نعم لو قيل : إنّ عدم المانع مطلقاً ليس موقوفاً عليه ، بل هو من مقارنات العلة التامة كما ذهب إليه بعض لم يكن بعيداً لكن هـذا بـحث لا اخـتصاص له بالمجيب وبمقامنا هذا ، ولا يخفى أنّه على هذا القول الجواب عن الشبهة في غاية الظهور .

واعلم أنّه قد أورد على المجيب المذكور إيراد آخر ، وهو أنّ ما ذكـره لا يدفع الشبهة أصلاً ، بل إنّما زاد بدلاً آخر لفعل الأضداد وهو انتفاء بعض الشرائط وهذا لا ينافي وجوبه التخييري كما هو مراد المستدل .

وجوابه : أنه ليس كذلك ، بل مراده أن عدم الزنا قد يترتب على عدم الشوق مثلاً بناء على كونه شرطه ، فإذا فرض عدم الشوق في وقت مثلاً بناء على عدم علته فحينئذ عدم الزنا يترتب عليه ولايتوقف على شيء آخر غيره ، فـفي هـذا الوقت إذا أتى المكلف بفعل ضد الزنا مثلاً كان مباحاً لأنّه ليس يتوقف عليه عدم الزنا فلا إيراد أصلاً .

فإن قلت : عدم الزنا إنّما يترتب على عدم علته التـامة وذلك العـدم كـما يحصل في ضمن عدم الشرط الذي هو جزؤها كذلك يحصل في ضمن عدم عدم المانع الذي هو أيضاً جزؤها ، وهو عبارة عن وجود المانع ففي وقت تـحققهما جميعاً يكون عدم الزنا مرتباً عليهما فيكون وجود المانع أيضاً ممّا يـحصل بـه الواجب فيكون واجباً .

قلت : قد تقرر أنّ عدم بعض أجزاء المركب إذا كان مقدماً بالذّات على عدم البعض الآخر فعدم المركب إنّما يستند إليه فقط ، وإن كانا معاً في الزمان وحينئذ يجوز أن يكون عدم الشّوق متقدماً بالذات على عدم عدم المانع فيستند إليه عدم الزنا لا إلى عدم عدم المانع فتدبّر .

وأمّا ثالثاً : فلأنّ ما ذكره من الجوابين يرجع إلى أمر واحد إذ الفرض الأوّل من جزئيات الفرض الثاني فلا وجه لجعلهما جوابين .

وأمّا رابعاً : فلأنّ ما ذكره أولاً من أنّ التكليف بترك الزنا لا يصحّ تعلّقه بترك الزنا ، بل إنّما يتعلّق في الحقيقة بفعل ضده ، يقتضي أن يصحّ التكليف المذكور حال عدم القدرة على الزنا أيضاً إذا كان متمكّناً من فعل الضد ، لأن هذا التكليف في الحقيقة إنّما هو بفعل الضّد على ماذكره وهو مقدور ولا مدخل لمقدورية فعل آخر في التكليف بشيء وهو ظاهر ، فحينئذ ينهدم بنيان جوابيه المذكورين .

فإذا قال : إنّ التكليف بفعل الضّد في الحقيقة إنّما هو لأجل ترك الضد فإذا كان ترك الضدّ واجباً فلا وجه للتكليف ، فقد اعترف بأنّ التّرك أيضاً يصير منشأ لحكم ومناطاً لغرضٍ فبطل كلامه الأوّل .

وأمّا خامساً : فلأنّ جواب المجيب أيضاً يمكن إرجاعه إلى ما ذكره من الجوابين من دون تكلّف فتأمّل .

وقد أُجيب عن أصل الشبهة بوجه آخر ، وهو أنّ الفعل مباح في حد ذاته ، واجب من حيث توقف الواجب عليه ، والإجماع إنّما هو على إباحته في الجملة ولا يخلو عن بعد .

ومنها : لو وجب لوجبت نيّتها والتالي باطل للإجماع على عدم وجوب نية المتوضي غسل جزء من الرأس مثلاً .

والجواب : منع الملازمة إنّما ذلك في الواجب أصالة ، وفيما قصد به التّعبد ظاهراً [و] عدمَ وجوب النيّة في كثير من الواجبات كأداء الدين وردّ الوديعة ،

لحصول الغرض منهما بدون النيّة ، وكذلك المقدّمة الغرض منها التوصل لا التعبد فلا يحتاج إلى النيّة ، نعم ترتب الثواب عليها كأنه يتوقف على النيّة .

ومنها : لو وجبت لكانت مقدرة شرعاً وإلّا لزم التكليف بما لا يطاق لكن لا تقدير لها.

والجواب : أنه إن أراد بالتقدير الشرعي تقديراً معيّناً بألفاظ دالة على تعيين التقدير فالملازمة ممنوعة لجواز أن يكون الدال على تقديره العقل فإنّ العقل يجد أنّ الغرض من المقدمة الإيصال ، فما يحصل به الايصال كان من أفراد المقدمة وما لا يحصل به لم يكن كذلك وإن أراد أعم من ذلك فالملازمة مسلّمة وبطلان التالي ممنوع .

ومنها : لو وجبت المقدمة لكان زيادة على النّص والزيادة على النّص قبيح باطل .

ومنها : لو وجبت لترتب الثواب عليها .

وجوابهما ظاهر .

ومنها : أنّه لو وجبت المقدمة لزم أن يكون التارك للوضوء إذا كان على شاطىء النهر مستحقاً لعقاب واحد وإذا كان بعيداً من الماء مستحقاً لعقوبات كثيرة مع أنّ الاعتبار يقتضي عكس ذلك .

والجواب : أنّا لا نسلم تعدد العقوبات وقد مرّ ، ولو سلم فنقول : إنّ استحقاق العقوبات يختلف شدة وضعفاً بحسب اختلاف الأوضاع والأحوال والسهولة والصّعوبة وغير ذلك ، فيجوز أن يكون الاستحقاق الناشىء من الترك في الصورة الأولى أكثر من الآخر وإن كان الآخر أكثر بحسب الكم والعدد ، كيف

ومن يوجب المقدّمة إمّا أن يقول بتساوي الاستحقاق في الصورتين أو يقول بالتفاوت، والعقل يحكم بفساد الأوّل ظاهراً فتعين القول بالثاني وحينئذ يجوز أن يكون زيادة الأوّل مقاومة لعدد الاستحقاق في الثاني، على أنّه يمكن أن يقلب عليهم نظير هذا الكلام بأن يقال: لو لم يوجب المقدّمة لزم أن يكون المأمور بالوضوء إذا كان على شاطىء النهر مثاباً بثواب واحد وإذا كان بعيداً من النهر أيضاً كذلك مع أنّ العقل يحكم بزيادة الثواب في الثانية.

والجواب الجواب ولا يخفى أنّ هذا القلب لا يتوجه على ما اخترناه في هذا الباب.

وأمّا القول الثّالث: فقد احتج عليه أمّا على عدم وجوب غير السّبب فبالأصل وضعفه ظاهر بعد ما قررنا وبالوجوه المذكورة وقد عرفت ما فيها، وأمّا على وجوب السبب فبوجوه:

الأوّل: الإجماع، نقله جماعة منهم الآمدي.

الثّاني: أنّ التوصل إلى الواجب واجب إجماعاً وليس بالشرط لما ذكر فتعين السبب فيكون واجباً.

والجواب عن الأوّل أن الإجماع غير ثابت كما نقلنا سابقاً من أنّ عبارة «المنهاج» ظاهرها يدل على الخلاف وفي عبارة «المختصر» أيضاً إشارة إلى المنع.

وعن الثاني: أنّ المراد بالتوصل إلى الواجب إن كان فعل ما هو وصلة إلى الواجب فلا نسلم الإجماع، وإن كان المراد تحصيل الواجب والإتيان به فمسلم لكن لا يجديهم كما لا يخفى.

ولا يذهب عليك أنّه يمكن تعكيس الدّليل بأن يقال : الإجماع حاصل على وجوب التوصّل وليس بالسّبب لما ذكر فيكون بالشرط فتدبّر .

الثّالث وهو العمدة فيما بينهم وعليه تعويل الأكثر : أن وجود المسبب عند وجود السبب ضروري وعند عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور .

والجواب عنه انّ الوجوب باختيار السّبب والامتناع بعدم اختياره لا ينافي المقدورية كما مر سابقاً .

ويرد عليه أيضاً : أنّه لو تمّ دليلهم هذا لزم انتفاء التكليف رأساً لأنّ السّبب أيضاً له سبب عند تحققه يجب وجوده وعند عدمه يمتنع وجوده ، وهكذا نـنقل الكلام إلى أن ينتهي إلى الله تعالى .

قال الفاضل المذكور في رسالته بعد أن رد الدلائل المذكورة :

«ويمكن الاستدلال على المطلوب بأن الطلب إنّما يتعلق بفعل المكلّف وهو الحركات الإراديّة الصّادرة عنه التابعة لتحريك القوى المنبثة في العضلات ، وأمّا الأُمور التابعة لتلك الحركات المعلولة لها فليست فعلاً للمكلّف ، بل فعل المكلّف يستتبع لها استتباع العلل للمعلولات ، أو استتباع الأشياء للأُمـور المـقارنة لهـا اقتراناً عادياً فلا يمكن تعلّق التكليف بها .

ويرد عليه : أنّ المراد بفعل المكلف إن كان معلوله القريب فلا نسلم وجوب انحصار متعلّق التكليف فيه وإن كان أعمّ من ذلك فمسلم لكن لا يجدي نـفعاً إذ المسبّب فعل توليدي للمكلّف صادر عنه بتوسّط الفعل الأول كما زعمه المعتزلة واستدلوا عليه بحسن المدح والذم عليه ، والحق أن يقال عـند تـعلق التكـليف

بالمسبب إمّا أن يكون المطلوب وجوده في نفسه أو إيجاد المكلف إياه ، والأوّل باطل فتعين الثاني ، وحينئذ إيجاد المكلف للمسبب إما أن يكون عين إيجاده للسّبب وقد نسب إليه انتساباً عرضياً ، أم إيجاد آخر غير الإيجاد الأوّل ، والثاني باطل ، لأنّا نعلم أنّه ليس هاهنا إلّا تأثير اختياري واحد من المكلف في السّبب وليس هاهنا تأثير آخر وراءه فتعيّن الأوّل وهو المطلوب .

وبالجملة : ليس إتيان المكلّف بالمسبّب المطلوب في التكليف فعلاً آخر غير إيجاده للسّبب وهو أمر واحد ينسب إليهما بحسب الاعتبار يظهر ذلك بالمراجعة إلى الوجدان .» انتهى .[1]

وفيه نظر لأنّ مراده من كون إيجاد المكلف للمسبّب هو بعينه إيجاده للسبب منسوباً إليه انتساباً عرضياً أمّا أنّه لا يتعلّق بالمسبّب إيجاد ولا موجد له ، بل إنّما ينسب إليه الإيجاد بالعرض أي بالمجاز كما هو رأي بعض المعتزلة من أن الأفعال التوليدية موجودات بلا موجد ، فهو في غاية الفساد والركاكة ، وكيف يمكن أن يكون ممكن موجود بلا فاعل موجد ؟!

وأمّا أنّ الفاعل يوجدهما معاً حقيقة بإيجاد واحد فعلى تقدير معقولية ذلك لا ينفع في المرام ، إذ على تقدير كونه فعلاً للمكلّف وموجوداً بإيجاده بالقدرة والاختيار لا مانع من تعلّق التكليف به ، إذ ما يتصور مانعاً هو موجوديته مع السّبب بإيجاد واحد وهو ليس بمانع ظاهراً كيف ولو كان هذا المعنى مانعاً لمنع من تعلقه بالسّبب .

لا يقال : ذلك الإيجاد الواحد متعلّق بالسّبب بالحقيقة وبالمسبب

---

(١) راجع ص ٦٣ ـ ٦٤ .

بالعرض، ومناط التكليف الإيجاد فلما كان الإيجاد متعلقاً بالسبب حقيقة وبالمسبب بالعرض كان التكليف أيضاً متعلقاً بالسبب حقيقة وبالمسبب بالعرض، لأنّ الكلام على تقدير كون الفاعل موجداً للفعل التوليدي حقيقة وحينئذ لا يمكن كون تعلق الإيجاد به بالعرض إذ يصير بمنزلة أن يقال زيد موجود بعمرو حقيقة لكن ما أوجده حقيقة ولا يخفى ما فيه من التناقض، نعم لو لم يكن معنى بالعرض بالمجاز كما هو الظاهر عندنا لكان لهذا القول وجه.

لكن حينئذ نقول: لا يلزم أن يكون تعلق التكليف حقيقة بما إيجاده بالذات، بل يجوز أن يتعلق حقيقة بما إيجاده بالعرض.

وأمّا أن يراد أنّه فعل الله تعالى لكن ينسب إلى العبد بالعرض كما هو رأي بعض فبمنع ما ادّعاه إذ لا دليل عليه أصلاً.

ودعوى الوجدان غير مسموعة مع أن الشواهد من حسن المدح والذم عليه مؤيّد للمنع ومقوٍ له على أن بعض العلماء قد ادّعى أيضاً في كون الأفعال التوليدية فعلاً للعبد، والمحقق الطوسي أيضاً ادّعى ذلك على مانسب إليه العلاّمة الحلّي.

وأمّا أن يراد أن موجد تلك الأفعال الأفعال المباشرية لا العبد فمع أنّه لم يذهب إليه أحد، فيه أيضاً ما مرّ في سابقه.

ولو سلّم فنقول: لا نسلم أنّ التكليف بالشيء يستلزم أن يكون وجوده من المكلف ابتداءً، بل يكفي أن يكون وجوده من فعله الذي يصدر عنه بالقدرة والاختيار لكن بشرط أن لا يكون صدوره من ذلك الفعل بالقدرة والاختيار، وكفى مؤيّداً للمنع مدح العقلاء وذمّهم على تلك الأفعال من دون ملاحظة ارجاعه إلى الأسباب.

والتّفصيل اللاّئق بالمقام أن يقال : إنّ مايترتب على فعل العبد أنواع :

منها : مثل الإحراق المتولّد من إلقائه شيئاً في النار ، والظاهر أنّ مثل هذا فعل طبيعة النّار وأنّ الصّادر من العبد ليس إلّا الالقاء ، ففي مثل هذه الصورة الظاهر أنّ الأمر إذا صدر بالإحراق كان بالإلقاء فقط ، إذ الأمر بفعل الغير لا وجه له .

ومنها : مثل رمي الحجر والسهم ونحوهما ، فعلى رأي من يقول الحركة القسرية إنّما يصدر عن طبيعة المقسور بتسخير القاسر إياها ، لا عن القاسر بدليل إمكان بقائها بعد القاسر ، الظاهر أنّ الأمر بالرمي أمر بحركة اليد بحيث يصير مسخرة للسهم والحجر فقط لا بحركة السّهم والحجر أيضاً ، لأنها فعل الغير ، وعلى رأي من يقول بصدورها عن القاسر فالأمر أمر به حقيقة سواء قلنا إنّه يصدر عن العبد بتوسّط حركة اليد ، أو يصدر عن حركة اليد .

ومنها : مثل حركة المفتاح والقلم ونحوهما ، والظاهر حينئذ أنّ حركتهما إمّا من العبد بتوسّط حركة اليد أو من حركة اليد ، وعلى التقديرين الأمر بهما مما لا خدشة فيه أصلاً ، وأما كونهما من طبيعة المفتاح والقلم بتسخير القاسر فغير ظاهر إذ الدليل المذكور غير جار فيه ولا يظهر دليل غيره ، والعرف والعادة يحكمان بكونهما من العبد ، وكذا حسن مدح العبد وذمه عليهما .

ومنها : مثل نحت الخشب ونحوه ، والظاهر حينئذ أيضاً أنّه إمّا من العبد بتوسط المنشار ونحوه وبتوسط حركة اليد وإمّا من حركة اليد بتوسط المنشار ونحوه ، وعلى التقديرين يصحّ الأمر به ، وأمّا كونه من المنشار وكون حركته من نفسه بتسخير النجار فخلاف الظاهر .

ومنها : ما يترتب على النحت مثلاً من الهيئة التي تحصل للخشب والظاهر

على رأي الحكماء أنها ليست من فعل العبد ، بل من فعل الله تعالى بدليل إمكان بقائه بعد العبد وإنّما العبد معدّلها بحركة اليد والآلات وعلى هـذا إذا صـدر أمـر ظاهراً بمثلها فبالحقيقة متعلّقه النحت ونحوه لا الهيئة ، ويظهر مـن كـلام بـعض المتكلمين أنّها من فعل العبد كما نقلنا سابقاً أنهم يزعمون أن إصابة السّهم للرمية والآلام الحادثة بعدها من فعل الرامي ، وعلى هذا يصح تعلق الأمر بها . والظاهر هو الأوّل وما يترائى من حسن مدح العبد وذمه عليهما فأمره سهل ، إذ لا بعد في إرجاعهما إلى المدح والذم على أسبابها ومثل هذا لا يصلح أن يـعارض الدليـل العقلي القائم على أنّ الأثر لا يبقى بعد المؤثر ولا يحدث بعده بطريق الأولى .

ومنها : مثل الأُمور الاعتبارية الّتي يترتب على الفعل كالزوجية المترتبة على وجود الأربعة وتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين المرتب على وجود المثلث ونحوهما ، ومثل هذه يمكن اعتباره بنحوين : أحدهما بأن يؤمر بإيجاد الزوجية والتساوي ، وثانيهما بأن يؤمر بإيجاد الزوج والمساوي ، والظاهر أن مثل هـذه الأُمور إن كانت لازمة للفعل كالزوجية والتساوي المذكورين فاستنادها إمّا إلى الفعل أو إلى الفاعل بتوسط الفعل كما يقال : إنّ مـوجد الشـيء مـوجد لصـفاته الذاتية ، وعلى التقديرين يصح الأمر بها حقيقة سواء قلنا إنّ إيجاد الفـاعل لهـا إيجاد بالذات أو بالعرض ، إذ لا منافاة بين أن يكون المطلوب بالذات والمقصود حقيقة هذه الأُمور وإن كان إيجادها بالعرض ، لأنّ ما يـقتضيه الأمـر أن يكـون إيجاد المأمور به ممكناً سواء كان إيجاده بالذات أو بـالعرض ، وكـون إيـجاده بالعرض لايستلزم أن يرجع الأمر حقيقة إلى ما هو إيجاده بالذات .

ولا يذهب عليك أنّ كون إيجاد هذه الأُمور بالعرض في الاعـتبار الثـاني الذي ذكرنا أظهر وإن كانت غير لازمة للفعل فينظر في الأُمـور الأُخـرى التـي

يتوقف عليها سوى الفعل ، ويستعلم حالها بملاحظة مانقلناه .

ولا يخفى أن الصّفات الوجوديّة مثل الكتابة والبياض ونحوهما إذا تعلق الأمر بالمشتق منها مثل : هات كاتباً مثلاً ، فالأمر متعلق بالإتيان بالكاتب حقيقة وإن كان الإتيان به بالعرض باعتبار الاتيان بزيد حقيقة ، ولا منافاة كما علمت .

وبما ذكرنا من التفصيل يظهر حال ما لو فرض إهماله أيضاً .

ثمّ اعلم أن في جميع الموانع التي ذكرنا أنّ الأمر بالمسبب حقيقة لا نريد أنّه لا يكون السبب مأموراً به أصلاً ، بل المراد أنّه ليس مأموراً به حقيقة ، بل هو مأمور به بالعرض ، وإن كان في بعض المواضع الإيجاد من المأمور متعلقاً به حقيقة والحاصل أن حكم السبب أيضاً عندنا حكم غيره من المقدمات من أنّ الطلب والوجوب متعلق بالحقيقة بالمسبب ، وبالعرض بالسبب ، بالدليل الذي ذكرنا في سائر المقدمات لكن بشرط أن يكون السّبب من فعل المأمور بوسط أو بدونه بالذات أو بالعرض ، وأمّا إذا لم يكن من فعله كالإحراق ونحوه فالأمر متعلق بالسّبب حقيقة لا بالمسبب وإن تعلق به ظاهراً . هذا .

ثمّ إنّه لو كان الأمر على ما نسب إلى الحكماء من أنّه لا مؤثر في الوجود إلّا الله تعالى أي لا موجد سواه ، بل إنّما هو بمنزلة الشرائط والآلات بمنزلة لكان الأمر فيما نحن فيه ظاهراً جداً كما لا يخفى .

ثمّ قال : بعد ما نقلنا :

«**فإن قلت** : التكليف بالمسبب تكليف بالسّبب والسبب لكونه حادثاً يحتاج إلى سبب آخر حادث لامتناع استناد الحادث إلى القديم من غير توسط الحادث وننقل الكلام إلى ذلك السّبب ، فيلزم تحقق أُمور لا يتناهى ، فلو كان

التكليف بالمسبب تكليفاً بالسّبب يلزم التكليف بما لا يتناهى مع أن مباديء السّلسلة خارجة عن المقدورات البشرية فيلزم التكليف بما لا يطاق .

قلت : نحن لا ندّعي أن التكليف بالمسبب تكليف بالسبب مطلقاً ، بل تكليف بالسبب الذي يباشره المكلف وهو داخل تحت إرادته واختياره لا انّه تكليف بمباديه البعيدة الخارجة عن مقدرة الانسان .

فإن قلت : انتساب السّبب إلينا مثل انتساب المسبب سواء ، إذ السبب أيضاً مستند إلى سبب آخر يجب عند وجوده لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامّة وذلك السبب أيضاً إلى سبب آخر كذلك حتى ينتهي إلى القديم تعالى ، فكما منعتم تعلق التكليف بالمسبب المفروض يلزم امتناع تعلقه بالسبب أيضاً وإن كفى الاستناد بحسب الظاهر لزم صحة تعلق التكليف بالمسبب من غير تعلقه بالسّبب .

قلت : هذه شبهة يتمسك بها في نفي اختيار العبد ولا اختصاص لها بهذا المقام والتحقيق في حالها ما أفاده بعض المحققين من أنّ أفعال العباد لها مباديء قريبة ومباديء بعيدة ، فمن نظر إلى مبادئها القريبة واستنادها إلى العباد بالكلية حكم بالاختيار الصرف وهو التفويض ، ومن نظر إلى مبادئها البعيدة الخارجة عن طوق البشر حكم بالجبر البحت وعدم استناد الأفعال إلى العباد ونفي الاختيار ، والحقّ التوسط كما أفاده بعض الصادقين عليهم السلام : لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين .

وبالجملة : إذا كان الفعل صادراً عن العبد بسبب الإرادة والداعي فكونهما موقوفين على أمر آخر لا ينافي استناده إلى العبد وصحة التكليف به وكذا الوجوب بسبب الداعي ولا يلزم السراية إلى المبادىء البعيدة ، وأما قولنا بسراية

التكليف عن المسبب إلى السبب فبناء على أن إيحاد العبد له بنفس إيجاد السبب فيكون التكليف بالحقيقة راجعاً إلى إيجاد السبب تأمّل في هذا المقام ، فإنّه من مزال الاقدام ومضال الافهام.» انتهى .[1]

ولا يخفى عليك أن تقرير الإيراد الأوّل على الوجه المذكور ليس بصواب على رأي المتكلمين لأنّه على تقدير صحته يلزم تحقق أُمور غير متناهية في الواقع قطعاً سواء كان التكليف بالمسبب تكليفاً بالسبب أو لا ، وهو ظاهر فتلك الأُمور الغير المتناهية إمّا مجتمعة أو غير مجتمعة ، فإن كانت مجتمعة فيخالف مذهب الحكماء والمتكلمين جميعاً ، وإن كانت متعاقبة فيخالف مذهب المتكلمين لامتناع التسلسل عندهم مطلقاً مع أنّه يلزم قدم العالم المخالف لمذهبهم أيضاً .

فالصواب أن يقرر هكذا : لو كان التكليف بالمسبب تكليفاً بالسبب لزم التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد لأنّ كل شيء له سبب حتى ينتهي إلى الله تعالى .

وإنّ الإيراد الثاني لا يكاد يتجه أصلاً في هذا المقام لأنّه أجاب عن الدليل الثالث بما يقرب ممّا أجبنا وأورد عليه ما أوردنا ثانياً . ثمّ غيّر الدليل إلى ما نقلنا عنه وتمسّك فيه بعدم كون المسبب فعلاً للعبد لا بكونه واجباً عند وجوب السبب كما في دليلهم . ثمّ أورد عليه ما نقلنا وأجاب بالتخصيص كما سمعت ، فحينئذ لا مجال لذلك الإيراد حتى يقال في دفعه : إنّ هذه الشبهة يتمسّك بها في نفي اختيار العبد ولا اختصاص لها بهذا المقام، إذ ليس بناء الدليل على أنّ المسبب واجب عند وجود السبب حتى يرد عليه هذا بل على أنّه ليس إيجاد المكلف متعلقاً به

---

(١) راجع ص ٦٤ ـ ٦٦.

حقيقة، وما ذكره المورد لا يوجب تحقق ذلك المعنى بالنسبة إلى جميع الأفعال وهو ظاهر، نعم، إنّما يرد على دليل القوم كما أشرنا إليه.

ثمّ قال في رسالته:

«واعلم أنّ القائلين بإنّ إيجاب المسبب يستلزم إيجاب السبب دون الشرط طردوا الحكم في التحريم فقالوا: إنّ تحريم المسبب يستلزم تحريم السبب، والدليل الذي ذكره الأكثر من انّ وجود المسبب عند وجود السبب ضروري جار في التحريم والدليل الذي أفدناه أيضاً جار فيه.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يلزم من ذلك وجوب الشرط أيضاً كما أشرنا إليه سابقاً فالقول بالفصل تحكم.

فإن قلت: لعل مرادهم أنّ تحريم المسبب الوجودي يستلزم تحريم سببه الوجودي لا مطلقاً فلا يجري في عدم الشرط والمشروط.

قلت: هذا التخصيص غير موجود في كلامهم ولا يساعده دليلهم لاشتراكه ومع ذلك يدفعه التحقيق (التخصيص خ ل) لأنّ خلاصة التحقيق الذي ذكرنا أنّ متعلق القدرة حقيقة الأمر الذي يباشره المكلف دون الأمر التوليدي، فإذا كان حصول الأمر منحصراً في التوليد كان التكليف متعلقاً بسببه إيجاباً وتحريماً، وإذا كان حصوله بالتوليد تارة وبالمباشرة أُخرى كان التكليف متعلقاً بأحد الأمرين تخييراً في الإيجاب وبانتفائهما جميعاً في التحريم سواء كان وجودياً أو عدمياً، ولما كان تحصيل السبب عين تحصيل المسبب توليداً لاجرم يسري القبح من المسبب إليه، فعدم المشروط لما كان قبيحاً وحصوله قد يكون بطريق التوليد من عدم الشرط لا جرم يسري القبح من عدم المشروط إلى عدم الشرط

لا محالة.» انتهى.[١]

ولا يذهب عليك أنّ قوله: ولا يساعده دليلهم لاشتراكه، منظور فيه، لأنّ استدلالهم بالوجوب عند الوجود والامتناع عند العدم ويفرقون بين السبب والشرط بعدم تحقق الأمر الأوّل في الشرط وإن تحقق فيه الأمر الثاني وحينئذ لا يجري الدليل في عدم الشرط لعدم تحقق الأمر الثاني فيه وإن تحقق الأمر الأوّل وللجواب مجال فتأمّل.

وبما ذكرنا من ضعف كل من دليلهم ودليل القائل المذكور ظهر الحال في تحريم السبب عند تحريم المسبب وفي وجوب الشرط واندفع الدليل السابع من أدلّة القول الأوّل كما وعدنا هناك.

وأما القول الرابع: «فقد احتج عليه ابن الحاجب بأنّه لو لم يكن الشرط الشرعي واجباً لم يكن شرطاً والتالي باطل لكونه خلاف الفرض فكذا المقدم.

بيان الملازمة: أنّه لو لم يجب الشرط لكان للمكلف تركه، فإذا أتى بالمشروط فلا يخلو إما أن يكون آتياً بتمام المأمور به، أو لا، ولا سبيل إلى الثاني إذ لم يجب عليه سوى ما أتى به فإنّ المفروض أن الشرط غير واجب فيكون المأتي به تمام ما يجب عليه فثبت الأوّل فحينئذ لم يكن الشرط شرطاً لأنّ الإتيان بتمام المأمور به يقتضي الصّحة والأجزاء وتحققه بدون الشرط ينافي الشرطية.»

قال الفاضل المذكور في رسالته المذكورة بعد ما نقل ما ذكرنا:

«وأجاب عنه بعضهم بأنّه لا خفاء في أنّ النزاع في أنّ الأمر بالشيء هل

---

(١) راجع ص ٦٦.

يكون أمراً بشرطه إيجاباً له وإلّا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً، إذ لا معنى للشرطية سوى حكم الشارع بأنّه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة، وهذا كما أنّ الشرط العقلي واجب عقلاً. فعلى هذا لا نسلّم أنّ الإتيان بالمشروط دون الشرط إتيان بجميع ما أمر به وإنّما يصح لو لم يكن شرط أوجبه الشارع بأمر آخر.

وفيه نظر لأنّ قوله: النزاع في أن الأمر بالشيء هل يكون أمراً بشرطه إيجاباً له، مناف للتحقيق إذ كون الأمر بالمشروط بدون الشرطية أمراً بالشرط ممّا لا يصلح أن يذهب إليه أحد.

والتحقيق أنّ النزاع في أنّ أمر الشارع بالمشروط وحكمه بأنّ ذلك الشيء شرط لصحته هل هو أمر بالشرط أم لا؟ وأيضاً الكلام فيما إذا لم يكن الشرط مأموراً به بأمر آخر، فقوله: فعلى هذا لا نسلم ـ إلى آخر ما ذكره ـ محل تأمّل.

وقوله: وجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً، إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنّه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب، منظور فيه، لأن المعنى الشرطيّة أنّ صحة ذلك الواجب شرعاً يتوقف عليه وهو خطاب وضعي لا يستلزم خطاب الاقتضاء كما هو التحقيق عند المستدل.

والأقرب: أن يقال في الجواب: إنّا نختار أنّ الآتي بالمشروط بدون الشرط غير آت بتمام المأمور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز أن يكون المأمور به نوعاً خاصاً من المهيّة المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزماً لانتفاء الخصوصية فينتفي مهيّته المخصوصة، وحينئذ يكون الشرط مما يتوقف عليه حقيقة المأمور به ويكون نسبته إلى المشروط به شرعاً كنسبة الشرائط العقلية إلى المشروط بها عقلاً، والفرق ليس إلّا بأنّ تحقق المشروط هاهنا بدون الشّرط جائز

عقلاً مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصيّة المعتبرة شرعاً وليس هناك كذلك، ومجرد هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب في أحدهما دون الآخر. فالفرق تحكم.

وبالجملة: إذا أمر الشارع بالصلاة مثلاً ولم يخاطب بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام المأمور به [في الخطاب السابق] حقيقة الأركان المعينة من غير خصوصية أُخرى، ثمّ إذا خاطب بالخطاب الوضعي الدال على اشتراطها بالوضوء ظهر أن ليس المراد بالمأمور به في الخطاب السابق حقيقة الأركان المذكورة مطلقاً بل الطبيعة المتخصّصة بكونها صادرة عن المتطهر ولا يلزم وجوب الطهارة، إذ هي مما يتوقف عليه المأمور به وليست نفسه ولا جزءه، وإيجاب الشيء لا يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه عند المستدل، ولا يلزم أيضاً أن يكون الخصوصية واجباً على حدة، إذ ليس الواجب إلّا الطبيعة المتخصصة بهذه الخصوصية، فإذا أمرنا بصلاة الظهر مثلاً لم يلزم ان يكون طبيعة الصلاة واجباً على حدة وكونه ظهراً واجباً آخر بل الواجب أمر واحد مركب من أجزاء موجودة في الخارج أو منحلّ إلى أجزاء في العقل ولا عقاب بأزاء كل واحد منها.

وبالجملة: إذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلاة أو فعلنا الوضوء وتركنا الصلاة كان العقاب على ترك الصلاة الواجبة المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء أصلاً إلّا على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدّمات مطلقاً.

ويمكن دفعه بأنّه قد ثبت أنّ التكليف بالمسبب تكليف بالسّبب، ولا شكّ أن الصلاة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن أفعال معينة مع هيئة اعتبارية ولا يمكن تحصيلها إلّا بإيجاد سببها فيكون التكليف بالصلاة المخصوصة بتلك الهيئة تكليفاً بأسبابها وسببها الأركان المخصوصة مع الطهارة

فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلاة.» انتهى كلامه.[١]

ولا يذهب عليك أنّ ما أورده على الجواب الذي ذكره بعضهم وهو العلامة التفتازاني مذكور بتمامه في «حاشية مولانا ميرزاجان على شرح المختصر»، لكن بوجه لا يرد عليه ما يرد على هذا القائل هاهنا من أنّ ما أورده من قوله: «وأيضاً الكلام إلى قوله: وقوله» ليس بوارد لأنّ مراد المجيب من الأمر الآخر في قوله وإنما يصحّ لو لم يكن شرط إلى آخره. هو الحكم بالشرطية لأنّه على زعمه حكم بالوجوب وهو ظاهر كما يظهر من النظر فيه. هذا.

ثمّ إنّ ما أجاب به عن أصل الاستدلال فهو كلام حق لا يعتريه شبهة وقد تفطّنا به في سالف الزمان.

وما ذكره من الدفع مدفوع **أمّا أوّلاً**: فبما عرفت من عدم تمامية الدليل على وجوب الأسباب.

وأمّا ثانياً: فبأن يقال: إنّه لابدّ في المثال المفروض على تقدير القول بوجوب الشرط أيضاً من القول بوجوب أمر آخر غير الطهارة وطبيعة الصلاة، إذ لو كان الواجب منحصراً فيهما لزم أن تبرأ الذّمة عند الإتيان بهما وإن كانت الطهارة متأخرة عن الصلاة وهو ظاهر، ويلزم أنّه لو أتى بالمشروط فقط لبرئت الذّمة من الأمر به وإن كانت مشغولة بالأمر بالشرط والحال أنّه ليس كذلك، وحينئذ نقول: ذلك الأمر إمّا أن يكون أمراً صادراً عن المكلف باختياره مباشرة أو لا بل يكون أمراً توليدياً صادراً عن المكلف باعتبار صدور سببه إذ لا مخرج عنهما.

---

(١) راجع ص ٦٧ ـ ٦٩.

وعلى الأوّل : إما أن يكون ذلك الأمر الصّادر مباشرة متوقفاً على الطهارة عقلاً أم لا .

وعلى تقدير التوقف نقول : انّ المكلف به طبيعة الصلاة مع ذلك الأمر الاختياري لصلاحيته لتعلق التكليف لكونه من الأفعال المباشرية فرضاً غاية الأمر أنّ وجوده يتوقف على الطهارة فيكون الطهارة من قبيل الشرائط العقلية ولا يكون واجبة من دون لزوم محذور ، وإن لم يتوقف يلزم أن يكون الإتيان بالطهارة والصلاة بأي نحو اتفق مبرئاً للذمة وإن كانت الطهارة متأخّرة ، إذ طبيعة الصلاة غير متوقفة على الطهارة والمفروض انّ ذلك الأمر الآخر أيضاً غير متوقف عليها ، فلو فرض أنّه أتى المكلف بهما ثم أتى بالطهارة ، فقد أتى بجميع ما أمر به ، إذ لا شيء سوى الأُمور الثلاثة فتبرأ ذمته هذا خلف . لا يقال أصله لم يكن متوقفاً على الطهارة حتى يكون الطهارة من قبيل الشرائط العقلية ، ومع ذلك لا يمكن انفكاكه عن الطّهارة حتى يمكن الإتيان به وبالصلاة بدون الطهارة بل يكون مثلاً من قبيل الفصل والتشخّص للطهارة ويكونان موجودين بوجود واحد .

لأنّا نقول : الطهارة الكذائية إمّا أن تكون متوقفة على الصلاة المتأخرة أو مستلزمة لها أو لا ، وعلى الثاني المحذور المذكور باق بحاله ، إذ يجوز حينئذ الإتيان بالصلاة قبل الطهارة الكذائية ثم الإتيان بها فيلزم حصول البراءة على الأوّل .

فمع قطع النظر عن صحته وفساده نقول : ما ذكرتم في الطهارة نفرضه في جانب الصلاة بأن يكون ذلك الأمر الآخر من قبيل الفصل أو التشخّص مثلاً للصلاة وتكون الصلاة الكذائية متوقفة على الطهارة المتقدمة أو مستلزمة لها ويكون هي المأمور بها فقط بدون الطهارة وتكون الطهارة في صورة التوقف

مقدمة عقلية والتجويز يكفينا في مقام المنع ، مع ظهور أن المعقول ظاهراً الاحتمال الذي ذكرنا لا ما ذكرتم .

وعلى الثّاني نقول : إنّ التكليف بذلك الأمر يستلزم أن يكون له سبب يستلزم وجوده وجوده ويكون مقدوراً للمكلف ، فذلك السبب إمّا أن يكون هو الطهارة وطبيعة الصلاة أو هما مع شيء آخر والأوّل لا يصلح للسببية ، لعدم استلزام وجودهما وجوده كما ذكرنا آنفاً فبقي الثاني ، وحينئذ ننقل الكلام إلى ذلك الشيء المنضم إلى الطهارة والصلاة بأنّه اختياري[1] أو لا .

وعلى الأوّل : إمّا أن يكون متوقفاً على الطهارة أو عدم التوقف محال كما ذكرنا آنفاً وعلى تقدير التوقف نختار أنّه متعلق التكليف مع طبيعة الصلاة بدون الشرط من دون محذور .

وعلى الثّاني يعود الكلام المذكور ولما كان ذهابه إلى غير النهاية ممتنعاً فلا بدّ من الانتهاء إلى الأمر الاختياري ويلزم ما ذكرنا من عدم لزوم القول بوجوب الشرط .

فإن قلت : لا يلزم في الأمر بالمسبب أن يكون سببه بجميع أجزائه مقدوراً

---

(١) لا يذهب عليك أنّ في أكثر المواد لا بدّ من القول بوجود أمر اختياري غير المشروط والشرط وإلّا يلزم التسلسل ، وذلك الأمر أيضاً إنّما يكون في الأكثر متحقّقاً مع المشروط لكن يتوقّف على الشرط توقّفاً عقليّاً فيصير الشرط من قبيل المقدّمات العقلية ويتمّ ما ذكر في دفع الاستدلال كما عرفت ، وفي بعض الصور وإن كان يمكن أن لا يلزم وجود أمر اختياري غيرهما ، بل إنّ الأمر الآخر الذي لا بدّ منه أمر غير اختياري من المشروط والشرط من دون لزوم التسلسل أو يلزم وجود أمر اختياري غيرهما لكن يكون متحقّقاً في جانب الشرط لا المشروط وإتمام ما ذكر لكنّه ليس بضائر لنا ، إذ الغرض نقض المقدمة الكليّة التي ادّعوها وهو تحصّل في ضمن مادة واحدة فكيف في أكثر المواد فتأمّل . منه رحمه الله .

للمكلّف بل يجوز أن يكون بعض اجزائه مقدوراً له وبعضه الآخر من فعل الآمر مثلاً ، فحينئذ الأمر بذلك المسبب في الحقيقة راجع إلى الأمر ببعض أجزاء سببه المقدور للمكلف ، نعم يجب على الآمر حينئذ إيجاد الجزء الآخر حتى لا يلزم التكليف بما لا يطاق فاندفع ما ذكرت .

قلت : الأمر الذي يتصور فيما نحن فيه أن يكون صادراً من الله تعالى هو الزمان ، ولا شك أنّ الطهارة وطبيعة الصلاة والزمان أيضاً ليست سبباً للأمر المكلف به المذكور لجواز تحقق الأُمور الثلاثة المذكورة بدون تحقق الأمر المذكور وهو ظاهر .

وبما قرّرنا اندفع أيضاً الإيراد على الجواب المذكور بأنّه على هذا تلتزمون القول بوجوب شيء آخر غير المشروط لكن المستدل يقول إنّه الشرط وأنتم تجعلونه غيره فلا ثمرة معتدّاً بها لهذا الجواب مع أن ما ذكره أقرب إلى الظن ، ووجه الدفع ظاهر . هذا .

ويمكن أن يتكلف من قبل المستدل ويقال : إنّ مراده بوجوب الشرط الشرعي أنّ عند الاشتراط يجب شيء آخر سوى المشروط وحينئذ لا خفاء في صحته . هذا .

ثمّ لا يخفى أنّ القول بوجوب الشرط الشرعي إن كان قولاً بوجوبه خاصة دون غيره وإن كان سبباً فدليله في الجزء الإثباتي ما نقلنا وفي الجزء السلبي ما ذكرنا من وجوه الاحتجاجات في القول الثاني . وقد عرفت ما فيها ، وأيضاً أكثر تلك الوجوه جار في الشرط الشرعي أيضاً كما يظهر عند التأمّل .

وإن كان قولاً بوجوبه ووجوب السبب أيضاً فدليله في الجزء الإثباتي مركّب ممّا نقلنا ومن أدلّة القول الثالث وفي الجزء السلبي احتجاجات القول

الثاني مع جريان أكثرها في الشرط والسبب جميعاً فتأمّل.

هذا ما يتعلّق بالخلاف الأوّل.

وأمّا الخلاف الثاني فحاصله كما مرّ الإشارة إليه أنّه إذا أورد أمر مطلق بحسب اللّفظ متعلّق بشيء له مقدمة فهل التكليف بذلك الشيء مقيّد بوجود مقدّمته في الواقع وإن كان مطلقاً بحسب اللّفظ، أم لا.

وعلى الأوّل: لا عقاب على ترك الفعل أصلاً ما لم يتفق وجود المقدّمة سواء قيل بوجوب المقدمة الواجب المطلق، أو لا، لأنّ الوجوب حينئذ مشروط فالأمر بالصعود مثلاً معناه: إصعد إذا كان السلّم منصوباً كما إذا قيل: زكّ إذا كان النصاب موجوداً فكما لا يجب اتفاقاً السّعي إلى تحصيل النصاب ولا عقاب أصلاً ما لم يتفق وجود النصاب ويترك بعده الزكاة اختياراً فكذلك لا يجب نصب السلّم ولا عقاب مالم يتفق نصبه ثمّ يترك بعده الصعود بالاختيار.

وعلى الثّاني يتحقق استحقاق العقاب البتة اذا ترك النصب والصعود اختياراً سواء قيل بوجوب المقدمة أو لا.

وإذ قد تقرّر هذا فنقول: الأقوال في هذا الخلاف أيضاً يرتقى في باديء النظر إلى الخمسة المذكورة في الخلاف الأوّل:

الأوّل: حمل الوجوب على إطلاقه مطلقاً سواء كانت المقدمة سبباً أو شرطاً مطلقاً.

الثّاني: تقيّده مطلقاً.

الثالث: إبقائه على الإطلاق بالنسبة إلى السبب دون غيره.

الرابع والخامس: بقاؤه على الإطلاق بالنسبة إلى الشرط الشرعي على

الاحتمالين من ضم السبب إليه وعدمه .

لكن عند التحقيق لا وجه للقول الثاني[١] إذ لا معنى لتقييد وجود الشيء بوجود سببه ، إذ قد عرفت سابقاً أن الظاهر أن عند اختيار السبب لا حسن لاستمرار التكليف فكيف بابتدائه .

ولا يخفى أنّ منزلة هذا التكليف عند العقل منزلة التكليف بالشيء بشرط وجوده بلا تفرقة وهو باطل ضرورة ، وهذا بخلاف الشرط لأنّ عند وجوده لم يتحقق اختيار المشروط ولا اختيار سببه فلا فساد في تقييد وجوب المشروط بوجوده.

وأمّا القول الرابع والخامس فهو أيضاً ممّا لا وجه للذهاب إليه ، إذ لم يتخيل فرق بين الشرط الشرعي وغيره في هذا المقام بخلاف المقام الأوّل كما عرفت ، فانحصر في اثنين الأوّل والثالث وذهب إلى الأوّل منهما أكثر المتقدمين والمتأخرين وهو الصّحيح ، وذهب إلى الثاني السيّد المرتضى . ولما فرق السيّد بين السّبب وغيره في هذا المقام بناء على المعنى الذي ذكرنا آنفاً نسب إليه القول الثالث المذكور في الخلاف الأوّل وكأنه فرية ، بل الظاهر أنّه ذهب في الخلاف الأوّل إلى القول الأوّل كما سيظهر عن قريب .

أمّا القول الأوّل فالحجة عليه أنّه إذا أمر السيد عبده بسقي الماء بأن يقول له : اسقني الماء من غير تقييد في اللفظ ولا قرينة عليه وكان السقي متوقفاً على المشي مثلاً وكان العبد قادراً على المشي فلم يمش ولم يسق سيده فلا شك انّ العقلاء يذمّونه البتة ولا يقبلون تعليله بعدم اتفاق وجود المشي منه ، وهذا دليل

---

(١) لا يخفى أنّ الاحتمالات العقلية أكثر ممّا ذكر ، لكن تركنا بعضها لشدّة بعده . منه رحمه الله .

على انّ الظاهر منه عدم تقييد الوجوب إذ لو كان ظاهراً في التقييد أو محتملاً له احتمالاً مساوياً لما كان الأمر كذلك، بل كانوا لا يذمّونه بدون اتفاق وجود المشي ويقبلون تعليله وهو ظاهر.

قال الفاضل المذكور في رسالته بعد هذين القولين:

«حجّة القول الأوّل ما أسلفنا من الأدلّة على وجوب المقدمة مطلقاً.» انتهى.[١]

ولا يخفى ما فيه لأنّ الأدلّة السابقة انّما تدلّ على أن مقدمة الواجب المطلق واجبة وهذا مما لا مدخل له في هذا المقام أصلاً لأنّ الكلام هاهنا في انّ التكليف المطلق بحسب اللفظ هل هو مقيد في الواقع أم لا؟ وشتّان ما بينهما كما لا يخفى.

وقال السيّد الفاضل البحراني أيضاً في رسالته في هذا المقام:

«حجة القول الأوّل ظاهرة مما سبق وحاصلها التمسك بأصالة البقاء على الإطلاق والهرب مع بقائه، وعدم وجوب الشرط من تكليف ما لا يطاق وقد عرفت ما فيه.» انتهى كلامه.[٢]

وهذا وإن كان يمكن أن يجعل قوله: وأصالة البقاء على الإطلاق، إشارة إلى ما ذكرنا من الحجة بتكلّف لكن لا دخل لما سواه أصلاً في هذا المقام.

ولعلّ وجهه أنّه أخذ في تقرير القول الأوّل وجوب المقدمة حيث قال بعد

---

(١) راجع ص ٧٠.

(٢) راجع ص ٣٠.

ما ذكر أنّ الأقوال بحسب الظاهر ثلاثة لكن القول بالتقييد مطلقاً لا وجه له عند التحقيق لما بينا سابقاً ، وانحصر الخلاف في غير السّبب على قولين : الأوّل وجوب المقدمة والبقاء على الإطلاق ، والثاني صرف الأمر إلى التقييد بالشرط . انتهى .

فلا جرم ذكر هذه المقدمة في الدليل . وأنت خبير بأن تحرير الدعوى على هذا الوجه مما لا وجه له إذ لا دخل له لوجوب المقدمة وعدمه في هذا المقام ، بل هو نزاع آخر كما فصل في الخلاف الأوّل .

والصّواب تقريره كما قررنا وكأنه تبع من تقدمه في ذلك ومشى على أثره .

والفاضل المذكور أيضاً حرر الدعوى مثل ما حرره السيّد لكن هذا مع ما فيه كما عرفت لا يجدي في تصحيح كلامه ، لأنّ الأدلة المذكورة سابقاً إنما تدل حينئذ على أحد جزئي المدعي وأمّا على جزئه الآخر الذي هو المقصد الأصلي في هذا المقام فلا كما لا يخفى .

وأمّا القول الثاني فقد احتج عليه بوجهين :

أحدهما : وهو المستفاد من كلام السيّد [المرتضى] : أنّ الواجب بالنسبة إلى مقدمته قسمان : مطلق ومشروط ، والثابت مطلق الوجوب وهو أعم من الوجوب المطلق ولا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين فحكمنا به ، وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا يحكم به إلّا بدليل لأصالة البراءة .

وجوابه : أنّا لا نسلم أنّ الثابت مطلق الوجوب ، بل الوجوب المطلق بدليل ما ذكرنا من الحجة على القول الأوّل وأيضاً لو تم هذا لزم أن لا يحكم بالوجوب

على تقدير وجود المقدمة أيضاً ، إذ كما أن الواجب بالنسبة إلى مقدمته قسمان كذلك بالنسبة إلى غير مقدمته أيضاً قسمان ، فلعله كان مشروطاً بشيء آخر سوى مقدمته ولم نعلمه والأصل براءة الذمة حتى يثبت ، فالفرق بين المقدمة وغيرها في هذا المعنى تحكم بحت كما لا يخفى .

وثانيهما : أنّه لو بقي الأمر على إطلاقه ولم يقيد بوجود المقدّمة فإمّا أن يقول بوجوب المقدّمة ، أو بعدم وجوبه وكلاهما باطلان .

أمّا الأوّل : فلأنّ وجوب المقدمة خلاف الأصل فالقول به بلا دليل باطل .

وأمّا الثاني : فلأنّه يلزم وجوب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب ، وهذا الاستدلال يدل على أنّهم قائلون بالقول الأوّل في إطلاق الأوّل كما أشرنا إليه إلّا أن يكون هذا الدليل لبعض ولم يرتضه بعض آخر .

وجوابه : أمّا على القول بعدم وجوب مقدمة الواجب المطلق فباختيار الشقّ الثاني ومنع بطلان لازمه وقد مرّ تفصيل القول فيه .

وأمّا على القول بوجوبهما فباختيار الشق الأوّل ومنع كون القول بوجوبها بلا دليل بل الدليل ما ذكرنا من حجة القول الأوّل .

فإن قلت : ما ذكرت من الحجة إنما يدل على أنّ ظاهر مثل العبارة المذكورة اطلاق الوجوب لا انّه نصّ فيه ، إذ لا خفاء في جواز حمله على التقييد ، وحينئذ نقول : كما أنّ في حمله على التقييد يلزم مخالفة الظاهر ، كذلك في حمله على الإطلاق يلزم مخالفة الأصل لأنّ الأصل عدم وجوب المقدمة وفي الحمل على الإطلاق يلزم وجوبها على هذا القول فلا بد من بيان ترجيح ارتكاب الثانية على ارتكاب الأُولى .

قلت : لا خفاء في أنّه إذا دلّ ظاهر على خلاف أصل لا بد من ارتكاب خلاف الأصل بناء على العمل بالظواهر وإلّا سقطت الاستدلالات اللفظيّة الظاهريّة كما لا يخفى .

والفاضل المذكور في رسالته أورد الوجهين المذكورين ثمّ قال في ذيل الوجه الثاني :

«لا يقال نختار الأوّل وهو وجوب المقدمة وارتكاب خلاف الأصل بناء على أنّ وجوب المشروط مطلق والتقيّد بحال وجود المقدّمة خلاف الأصل، لأنّا نقول : القول بوجوب المقدّمة يحتاج إلى ثبوت أنّ مخالفة الأصل في وجوب المقدمة أولى من مخالفة الأصل في التقييد وهو ممنوع .

والجواب عن الأوّل : أنّ التكليف غير مقيد بحال وجود المقدمة ونحن نعلم في هذه الصورة صحة المؤاخذة لو ترك الفعل مع ترك مقدماته ، وعدم صحة الاعتذار والتعليل بعدم وجود المقدمة ، وتلك الأُمور دلائل على أنّ التكليف متعلق بالمقدمات ، ألا ترى أنّ المولى لو قال لعبده : إسقني الماء ، لم يصحّ منه التعليل بعدم حضور الماء أو عدم حركتهإلى طلب الماء أو غيرها ، وبهذا يظهر الجواب عن الثاني أيضاً لأنّ القول بوجوب المقدمة ليس من مخالفة الأصل بلا دليل بل الدليل دل عليه ، وَظَهَرَ أيضاً اندفاع ما يقال من أنّ القول بوجوب المقدمة المخالفة للأصل ليس بأولى من القول بتقيّد المطلق ، على أنّ إبقاء الألفاظ على ظواهرها أولى من إبقاء أصل الإباحة على حاله وإلّا سقطت الاستدلالات اللفظية كما لا يخفى .» انتهى كلامه .[1]

---

(١) راجع ص ٧٠ ـ ٧١.

ولا يخفى أنّ قوله: لأنّا نقول منع في مقام الاستدلال وانّ ظاهر قوله «على أن إبقاء» ـ إلى آخره ـ دال على أنّه جواب آخر غير الجواب الأوّل وهو لا يكاد يصحّ لأنّ ما ذكره في الجواب الأوّل من وجود الدليل ليس إلّا أنّ ظاهر الأوامر المطلقة يدل على إطلاق الأمر وعدم تقييده ويلزم منه وجوب المقدّمة، وحينئذ لو لم يتمسك بأنّه إذا دل الظاهر على خلاف الأصل يلزم العمل بالظاهر لم يتم المراد ولم يسقط القول بمعارضة الأصل، والظاهر كما ذكرنا فليس جواباً على حدة بل لا بدّ منه في إتمام الجواب الأوّل فتأمّل.

واعلم أن السيّد بعدما فرّق في «الذريعة» بين السّبب وغيره في هذا المقام بقريب مما ذكرنا حيث قال:

«الفرق بين الأمرين انّه محال أن يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السّبب وإنّما فسد ذلك لأنّ مع وجود السبب لا بدّ من وجود المسبب إلّا لمنع ومحال أن يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل، وليس كذالك مقدمات الافعال لأنّه يجوز أن يكلفني الصّلاة بشرط أن أكون قد تكلفت الطهارة كما جرى ذلك في الزكاة والحج، فبان الفرق بين الأمرين.

قال: وإذا كان إيجاب المسبّب إيجاباً لسببه فإباحة المسبّب إباحة للسّبب وكذلك تحريمه.

وفي الجملة احكام المسبب لا بدّ من كونها متعدّية إلى السبب فأمّا أحكام السّبب في إباحة أو حظر أو إيجاب فغير متعدّية إلى المسبّب، لأنه يمكن مع وجود السّبب المنع من المسبب.» انتهى.[1]

---

(١) الذريعة: ٨٥ طبع ١٣٤٦ ش.

وفي هذا الكلام خلل .

أمّا أوّلاً : فلأن ما ذكره إنّما يدلّ على أنّه لا يصحّ تقييد وجوب المسبب بوجود سببه لا أنّ إيجاب المسبب إيجاب لسببه فكيف أخذه أصلاً وفرع عليه ما فرع بمجرّد ما ذكر ؟

وأمّا ثانياً : فلأنّه إذا كان جميع أحكام المسبب متعدياً إلى السبب كما قرره فإذا فرضنا أن السّبب واجب مثلاً فلو لم يتعد حكمه إلى المسبّب ، فالمسبب إمّا حرام ، أو مباح ، وعلى التقديرين يلزم أن يكون السبب أيضاً كذلك هذا خلف .

والجواب عن الخللين ربما يظهر بعد التأمّل . هذا.

وأمّا الخلاف الثالث وهو أن الأمر بذي المقدمة هل هو مشروط بوجود المقدمة ولا يمكن أن يكون مطلقاً أو لا ؟ فما يمكن أن يحتج به على الاحتمال الأوّل منه هو الدليل الثالث على القول الأوّل في الخلاف الأوّل كما أشرنا إليه ثمة وقد عرفت جوابها .

فالصّواب إذن هو الاحتمال الثاني كما يحكم به الوجدان ظاهراً .

وأمّا الخلاف الرابع الواقع على تقدير تحقّق الاحتمال الأوّل من هذين الاحتمالين وهو أنّ الأمر المطلق الوارد بذي المقدمة مع كونه مقيداً بوجود المقدّمة هل يدل ظاهراً على وجوب المقدّمة أو لا ؟ فحجة الاحتمال الأوّل منه وهو الصّواب ما ذكرنا من الحجة على ما اخترناه في الخلاف الثاني ، وحجة الاحتمال الثاني أصالة عدم الوجوب . والجواب ما ذكرنا سابقاً من وجوب العدول عن الأصل لدلالة الظّاهر . فتدبّر .

تذنيبٌ

قال السيّد الفاضل في رسالته : «محل الخلاف كما ذكرنا على التقديرين الأُمور الخارجة عن ظاهر ما يتناوله الأمر من الأسباب والشروط ، وأمّا الأجزاء فكأنّه لا ريب في أنّ الأمر بالكل أمر بها من حيث هي في ضمنه لأنّ إيجاد الكل هو إيجادها كذلك وليس إيجاد الكل أمراً آخر غير إيجاد اجزائه .» انتهى .[1]

وفيه تأمّل بل الظاهر جواز جريان الخلاف في الجزء أيضاً كما يظهر عند الرجوع إلى ما فصل في الخلاف الأوّل .

نعم ، لا يمكن إجراء الخلاف الثاني فيه . تأمّل .

ثمّ اعلم أنّ النزاع على التقدير الثاني ثمرته ظاهرة ، وأمّا على التقدير الأوّل فليس له كثير فائدة وقد ذكروا ظهور فائدته في بعض المواضع مثل الصّلاة في الثوبين المشتبهين فإنّ بعض الأصحاب منع منه وأوجب الصّلاة عارياً مستدلاً باعتبار النّية وعدم إمكان الجزم هاهنا ، وهذا بناء على عدم وجوب المقدمة كما لا يخفى ، وكذا وصف المشتبهة بالأجنبية بالتحريم وكذا نذر فعل واجب أو تعليقه عليه أو تعليق الظهار عليه ، وكذا الوصف بالفسق بعد ترك المقدّمة قبل دخول زمان الواجب ونحوها .

أعاذنا الله من الاتصاف بالفسق عن أمره في جميع الطاعات والقربات وبدّله بفضله سيّئات أعمالنا حسنات وجعل خواتيم أُمورنا خيراً من المقدّمات . هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه الرسالة .

والحمد لله والصّلاة على خاتم الرسالة وآله أُولي الهداية والدلالة .

---

(١) راجع ص ٣٤.

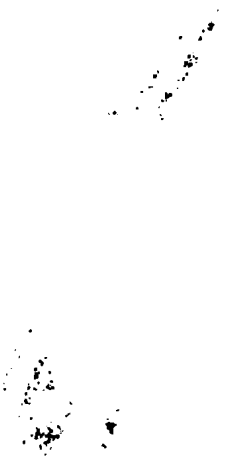
(٤)

حاشية

المحقّق السبزواري (م ١٠٩٠)

على حاشية الدواني على بحث التشكيك

من شرح القوشجي على التجريد



قسم من الحاشية القديمة للدواني على شرح التجريد للقوشجي

قوله : وأقوى ما ذكروه [شرح التجريد للقوشجي الطبع الحجري سنة ١٣٠٧ ق ص ١٠س ٤].

أقول : التشكيك إمّا بالأولوية أو الأقدميّة أو الأشدية أو الزيادة والنقصان. أمّا انتفاء الأولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي إلى جميع ما هو ذاتي له، بمعنى انّه لا يختلف بالأولوية والأقدمية وهذا ضروري ولا يخفى انّه لا يتوجّه عليه النقض بالعارض لجواز كونه أولى بالنسبة إلى البعض بأن يكون مقتضى ذاته أو أقدم بأن يكون اتصافه به علّة لاتصاف الآخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتي وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة ؟

وأمّا انتفاء الآخرين فلأن الأشدّ والأزيد أما أن يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص أو لا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الأول أما أن يكون ذلك الشيء معتبراً في الماهية أو لا، وعلى الأول لا يكون الأضعف والانقص من تلك الماهية، ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها، وعلى الثاني لا يكون الاحتلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض، وحينئذٍ لا شكّ انّ النقص بالعارض لا يتأتى هاهنا أيضاً، إذ فيه على التقدير الأخير لا يلزم

خلاف المفروض[١].

فإن قلت : إذا فرضنا اختلاف الشيئين في عارض معين كالسواد مثلاً فلا يكون ذلك إلّا بأن يقوم بأحدهما سواد أشدّ وبالآخر سواد أضعف[٢].

فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس مهيّة السواد أو أجزائها لزم التشكيك في الماهيّة أو الذاتي ، وان كان في أمر آخر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض .

على انا ننقل الكلام إلى ذلك العارض وهكذا . وأيضاً السوادان امّا أن يتحدا في المهيّة أو يختلفا فيها ، وعلى الأول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما قررتم والتفاوت في عارضهما خلاف المفروض ، وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما أشدّ من الآخر ، ضرورة انّ المهيّات المتبائنة يقاس بعضها إلى بعض بالشدّة والضعف مثلاً لا يعقل كون الحرارة (الحركة) أشدّ من السواد .

قلت : الفردان المختلفان بالشدّة والضعف مشتركان في المهيّة الجنسية (الحقيقية) مختلفان بالفصل المنوع عندهم . فانّ الشدّة والضعف مستندان إلى منوعهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالقياس إلى معروضهما كالأسود مثلاً بالقياس إلى الجسمين وذلك مفهوم واحد .

أقول : ومعنى كون أحد الفردين أشدّ كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف ويحلّله إليها بضرب من التحليل حتى انّ الأوهام العامية (العامّة) يذهب إلى انّ السواد القوي يتألّف من أمثال السواد الضعيف ومعنى

---

(١) لأنه انّما يلزم ان لو كان الترديد في الذاتي وأمّا إذا كان في العارض فلا . منه .

(٢) حاصل السؤال انّه يلزم على هذا التقدير أيضاً اما التشكيك في الذاتيات أو خلاف المفروض . منه .

الأزيد أيضاً كونه بتلك الحيثيّة إلّا انّ الأمثال المنتزعة في الأشدّ ليست أجـزاءاً متبائنة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة في الأزيد ؛ فإنّها متبائنة في الوجود أو في الوضع أو فيهما معاً[1]، فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى انّ أحدهما أزيد واشد من الآخر لا بمعنى أن يحقق الجنس كالسواد في هذا المثال في أحدهما أزيد أو أشد .

إذا تيقّنت ذلك ظهر لك اندفاع الايرادين فتدبّر تعلم .

وزيادة تحقيق التشكيك بحيث يندفع عنه وجـوه التشكـيك أنّ هـا هـنا مقامين :

أحدهما : انّ الذاتيات لا تقبل التشكيك وقد مرّ دليله .

والثاني : انّ الاشدّ والأضعف والأزيد والأنقص مختلفان بالماهيّة . ودليله انّ ذلك الاختلاف ليس بالشخص فقط إذ فـي كـلّ مـرتبةٍ مـن مـراتب الشـدّة والضعف يمكن تحقق اشخاصٍ كثيرة . وبعد ذلك فكون ذلك الامتياز بالعوارض أو بالذاتيات حكمه حكم سائر الحـقائق التـي يـحكم بـاختلافها نـوعاً ، فـانّ الاحتمال قائم فيها والأمر غير مشتبهٍ على ذوي الحدس الصائب .

إذا تمهّد هذا فالنقض بالذراع والذراعين .

ان أورد في المقام الأول فلا يتوجّه إلّا إذا ثبت انّ مقدارية أحدهما أزيد من الآخر ودونه خرط القتاد ، بل أحدهما أزيد من الآخر لا مقداريته كما قـال الشيخ في قاطيقور ياس الشفاء في فصل خواص الكمّ بعدما حقّق ان لا تـضادّ فيه : وكذلك ليس في طبيعته تضعّف واشتداد ولا تنقص وازديـاد ولست أعـني

---

(١) كالخطوط المستقيمة الغير المتداخلة . منه .

بهذا انّ كمية لا يكون أزيد وأنقص من كمّية ، ولكن أعني انّ كمّية لا يكون اشدّ وأزيد في أنّها كمية من اُخرى مشاركة لها فلا ثلاثة اشدّ ثلاثيّة من ثلاثة ، ولا اربعة أشدّ من أربعة ، ولا خطّ اشدّ خطّية أي اشدّ في انّه ذو بعدٍ واحدٍ من خطٍّ آخر ، وان كان من حيث المعنى الاضافي أزيد منه أعني الطول الاضافي .

ثمّ قال : والفرق بين هذا الأشدّ وهذا الازيد وبين الازيد والاشدّ الذي نمنع كونه في الكمّيّة انّ هذا الأزيد يمكن أن يشار فيه إلى مثل حاصل وزيادة ، والأشدّ والأزيد الذي نمنعه لا يمكن فيها ذلك .

وقال في الفصل السابق عليه : واعلم انّ الكثير بلا إضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا القول في سائر ما يشابه ذلك هذا .

وكتب القدماء مشحونة بنظائر ما نقلناه من الشفاء .

وان أورد في المقام الثاني فلا محيص عندألا بأن يلتزم انهما متخالفان بالمهيّة كما في مراتب الأعداد وهو يخالف ما قرّروه في ردّ مذهب ذيمقراطيس من انّ القسمة الفرضية انّما يكون إلى أجزاء متساوية في المهيّة أو يفرق بين الزيادة والنقصان في العدد وبينهما في المقادير ، ويقال : انّ الأول يستلزم الاختلاف بالمهيّة دون الثاني فتأمّل .

فإن قلت : نحن نعلم انّ القدر الزائد في الذراعين ليس إلا فراداً من مهيّة المقدار موجوداً امّا بالفعل كما في الذراعين المنفصلين أو بالقوة كما في الذراعين اللذين هما متّصل واحد .

قلت : نعم ولكن ليس الزيادة في مهيّة المقدار ، فان صدق تلك المهيّة على الفردين على السواء بل في العارض فانّ كونه على هذا الحدّ أو على حدٍّ آخر

عارض لماهيّة المقدار يتبعه عارض آخر هو نسبته إلى ما هو على حد آخر بالزيادة والنقصان.

فعليك بالتوجه اللائق مع التجرّد عن العلائق ليتجلى عليك وجه الحق عن جلباب البيان وينجلى لك صبح الصدق عن أُفق العيان ولقد أطنبنا الكلام وبقى بعد خبايا في زوايا المقام وعسى ان نأتي عليها في رسالة تحقيق التشكيك ان شاء الله تعالى.[1]

(١) نقلنا هذه الحاشية عن هامش شرح التجريد للقوشجي الطبع الحجري سنة ١٣٠٧ ص ١٠. وفي ذيلها: «ملا جلال صغير» أي الحاشية القديمة للدواني. وقابلناها مع نسخة مخطوطة موجودة في مكتبة آية الله المرعشي بقم. والحواشي المنقولة في ذيل الصفحات توجد في هذه النسخة لا في المطبوعة.

حاشية المحقّق السبزواري

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين .

قوله : في الحاشية : التشكيك أمّا بالأولويّة .[1]

الظاهر أنّ المراد بالأولويّة هاهنا أن يكون صدق الكلّي على بعض أفراده أحقّ في نظر العقل من صدقه على غيره أحقّيةً مخصوصة بما عدا الثلاثة المذكورة (: الأقدمية والأشدّية والأزيدية) .

والتشكيك بالأوّلية أن يكون صدق الكلّي على بعض أفراده متقدّماً على صدقه على البعض الآخر بالعلّية لا بالزمان .

وأمّا الاختلاف بالشدّة والضعف ففسّره بعضهم بأكثرية ظهور آثار الكلّي في بعض الأفراد . وزيّف بأنّه يستلزم كون كثير من الذاتيات كالإنسان مثلاً مقولاً بالشدّة والضعف لاختلاف أفرادها في استتباع الآثار . وفسّره بعضهم بأنّه ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الأفراد دون بعض ، كالطويل بالقياس إلى الذراع والذراعين ، والأسود بالقياس إلى الفحم والقير ، ومعيار ذلك صحّة استعمال اسم التفضيل كما يقال : الذراعان أطول من الذراع وكلام المحقّق الشريف يوافق هذا التفسير .

وأمّا عند صاحب الحاشية فالظاهر أنّه أولويّة حمل المشتقّ على معروضى المبدأين المختلفين بالشدّة والضعف اختلافاً ناشئاً عن اختلاف

---

(١) راجع ص ١٨٣ .

المبدأين بالشدّة والضعف على التفسير الذي ذكره كما فهمه الناظرون في كلامه. وسيجيء التحقيق في هذا الباب.

وأمّا الاختلاف بالزيادة والنقصان فقريب من الاختلاف بالشدّة والضعف، والفرق بينهما أنّ في الزيادة والنقصان يمكن الإشارة إلى مثل حاصل وزيادة مخالفة له بالوضع دون الشدّة والضعف، واختصاص الشدّة والضعف [بالكيف] توهّمٌ.

قوله: في الحاشية، فلاستواء نسبة الذاتي.[1]

قال الشيخ في الشفاء: التقدّم والتأخّر في جزئيّات يشملها معنى واحد لا يخلو إمّا أن يكونا في المفهوم لها من ذلك المعنى أو تلك المقولة أو في مفهوم آخر، أمّا الذي يكون في المفهوم من ذلك المعنى فمثاله تقدّم الجوهر على العرض في المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود إذا قيل لهما موجودان، فإنّ الوجود للجوهر قبله للعرض، وهو أعني الجوهر علّة لأن كان العرض موجوداً حاصلاً له المعنى المفهوم له من الموجود.

وأمّا الثاني فمثل تقدّم الانسان الذي هو الأب على الانسان الذي هو الابن اللذين هما تحت نوع الانسان معاً، فإنّ الأب هاهنا يتقدّم بالزمان وبالوجود، وليس الزمان هو داخلاً في معنى الانسانية ولا الوجود داخلاً فيها، فأمّا حدّ الانسان فإنّه من حيث حدّ الانسان فهو لهما بالسواء، وإن كان وجود الانسانية لهذا قبلٌ بالزمان وللآخر بعد، لا في أنّها انسانيّة، بل في أنّها موجودة. وأمّا بحسب النظر في الانسانية فليس أحدهما في أنّه انسان قبل الآخر في أنّه انسان وعلّة له. لست أقول في انّه موجود إنساناً.

---

(١) راجع ص ١٨٣.

وبالجملة : فلا شيء جعل زيداً الذي هو ابن عمرو انساناً فإنّه لماهيّته انسان فإنّه مستحيل أن لا يكون زيد انساناً ، ولذلك لا علّة له في أنّه إنسان لا أبوه ولا غيره وليس بمستحيل أن لا يكون موجوداً ، فلذلك له علّة في أنّه موجود .

وكذلك البياض ليس إلّا لذاته هو لون ، ولكنّه ليس لذاته موجوداً ، ومن حقّ الجنس أن يقال على أنواعه بالسوية ، فيشترك في المعنى المفهوم عنه ، وأمّا إن اختلفت بالتقدّم والتأخّر في مفهوم آخر غيره فليس ذلك بممتنع ولا مانع من ان تتشابه الشركة في مفهوم الجنس فيكون الجنس جنساً ولذلك لا يجب أن يبائن الأب والابن في مقولة الجوهر أو نوع الانسان لأنّ الأب أقدم منه بالعلّية أو الزمان ، وليست انسانيّته أقدم من انسانيّته في أنّها انسانيّة ولا علّة لها .

وكذلك الحال في نسبة الهيولى والصورة إلى الجسم فإنّ الهيولى والصورة ليستا سببين لكون الجسم جوهراً فإنّ الجسم لذاته لا لعلّة من العلل ولا لسبب من الأسباب هو جوهر ومقول عليه معنى الجوهر ، لكنّه في وجوده يحتاج إلى أسباب في وجوده ولا جوهريّة شيء في أنّها جوهريّته تكون علّة لجوهريّة شيء حتى يصير الجسم لجوهريّة المادّة والصورة جوهراً لست أقول جوهراً موجوداً . ولا الثلاثية أيضاً في أنّها عدد تكون علّة كون الرباعيّة عدداً لست أقول كونها عدداً موجوداً بل كلّ واحد من المثالين علّة لما بعده في الوجود فقد يكون وجود شيء علّة لوجود شيء آخر وإن لم يكن الماهيّة له أوّلاً ، وبسببه (ونسبته خ) للآخر ثانياً ، فتكون تلك ماهيّة انسانيّة لأنّ هذه ماهيّة انسانيّة كما أنّ ما[1] يصحّ أن يكون العرض موجوداً لأنّ الجوهر موجود ولذلك ما يمنع أن يكون الوجود جنساً ، إذ كان معناه يوجد للجوهر وبتوسطه للعرض ، ولذلك

---

(١) في المصدر : كما يصحّ أن يكون ...

ليست الهيولى ولا الصورة أخلق بأن تكون موجودة لا في موضوع من الجسم ولا شكّ في ذلك وإن كان أخلق بالوجود منه وأشدّ فيه .

فقد تبيّن إذن إنّ تقدّم الثلاثة على الأربعة ، إنّما هو في الوجود وهو غير معنى العدد وليس ذلك في معنى العدد ، وكذلك تقدّم الهيولى والصورة على المركب هو في الوجود وهو غير معنى الجوهريّة ، لمعنى المقولة إذن إنّما يتقدّم الأنواع ويتأخّر عنها لا لنفسه ، بل لمعنى يضاف إليه فيه التقدّم والتأخّر وهو الوجود . انتهى كلامه .[1]

ويستفاد من هذا الكلام أنّ الذاتي لا يختلف بالأولويّة والأوّلية مشروحاً ويدلّ على (عليه خ) أنّ الذاتي معلّل بالذات غير معلّل بأمر خارج عن الذات غير مستند إليه .

فإن قلت : قد ذكر الشيخ أنّ ثبوت الجسم للانسان معلّل بكون الانسان حيواناً وكون الحيوان جسماً ، وأنّ الحيوان أوّلاً جسم وبتوسّطه الانسان ، وينشأ من ذلك إشكالان :

أحدهما : يلزم أن يكون الذاتي مختلفاً بالأوّليّة بناءً على أنّ ثبوت الجسم للحيوان أوّلاً ، ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بوجهين :

الأوّل : أنّ أوّليّة ثبوت الجسم للحيوان ليس بحسب العلّية الحقيقية ، بل بحسب ملاحظة العقل كما صرّح به الشيخ في غير الشفاء وكأنّه يرجع إلى الأوّليّة بحسب الأولويّة ، والمعتبر في التشكيك الأوّليّة بحسب الواقع .

الثاني : أنّ المقصود من عدم التشكيك [في] الذاتي انّما هو عدم الاختلاف ، نظراً إلى الافراد المتبائِنة .

---

(١) الشفاء ، المنطق ، المقولات ص ٧٤ ـ ٧٦ طبع مصر .

وثانيهما : أنّ كون الحيوان جسماً ليس مستنداً إلى ذات الانسان ، فيلزم استناد الذاتي إلى أمر غير مستند إلى الذات .

والجواب عنه أوّل الجوابين السابقين .

قوله : الأولويّة ان فسّرت .[١]

الظاهر في المقام شقّ ثالث وهو أن يكون المراد بالأولويّة أن يكون صدق المفهوم بالنسبة إلى بعض أفراده أحقّ من صدقه بالنسبة إلى البعض الآخر . وكون ما ذكر من مواضع الاختلاف مستلزماً للاختلاف بالأولويّة بهذا المعنى . محلّ تأمّل .

وقوله : الحيوان نوع بالنسبة إلى حصصه .[٢]

خلاف المصطلح عليه في معنى النوع .

وقوله : هب انّه كذلك .[٣]

إشارة إلى أنّ الحصّة هو الموجود من الحقيقة في ضمن الفرد فلا يكون أمراً اعتباريّاً .

قوله : فانّه جنس للانسان .[٤]

كون المادّة عين حقيقة الجنس . محل تأمّل .

نعم ، هي جنس باعتبار آخر ، ولو كانت كذلك لكانت المادّة محمولة على النوع ولو سلّم فيمكن أن يقال : لعلّ المراد بالأفراد المتبائِنة ما لا يصدق بعضها على بعض باعتبارٍ ما ، وهاهنا ليس كذلك ، وكون المادّة العقلية عين المادّة الخارجية كما ذهب إليه صاحب الحاشية خلاف التحقيق عندي ، والمقام لا يسع تفصيله .

(١ و٢ و٣ و٤) ليست هذه العبارات موجودة في الحاشية القديمة للدواني التي كانت عندنا .

وما ظنّ من أنّ امتياز المادّة عن الجنس باعتبار المعنى العدمي محل تأمّل، فانّ المادّة مثل الجسم مثلاً انّما هو الجسم إذا أخذ من حيث الصرافة والمحوضة وخروج جميع المعاني غير قابلية الابعاد عنه، وهذا ليس بمعنى عدمي.

وقوله: ولا يبعد أن يقال صدق الحيوان.[١]

فيه نظر، فإنّ الأولويّة بمعنى الأحقّية ممنوعة.

قوله: فمعناه أنّه لا يعلّل بالذات.[٢]

أنت خبير بأنّ هذا التأويل في الكلام الذي نقلناه عن الشيخ غير مستقيم، بل يظهر من كلامه أنّ ثبوت الذاتي مستند إلى الذات، ولعلّ مرادهم أنّ الذاتي غير معلّل بحسب الحقيقة بأمر غير مستند إلى الذات، فثبوت الجسميّة للانسان مستند إلى ثبوت الحيوانيّة له، وثبوت الحيوانيّة له مستند إلى ذاته.

قوله: وفي العبارة الثانية عبارة عن العالي.[٣]

إنّما فسّره في العبارة الثانية بالعالي لأنّ حمله على السافل لا يستقيم إلّا بتعسّف، فإنّه إذا قيل: زيد ما لم يصر حيواناً لم يصر انساناً فإن أُريد بالحيوان الجنس لم يصحّ لأنّ حمل الحيوان على زيد ليس بمتقدّم على حمل الانسان عليه، بل الأمر بالعكس، وإن أُريد به المادّة لم يصحّ إن أُريد من الصيرورة الحمل، وكذا إن أُريد الصيرورة بحسب التركيب أو التحليل إلّا بتعسّف.

قوله: ويكون مفادها أنّ تحصيل الجنسم حيواناً علّة لتحصيله انساناً.[٤]

الجسم والحيوان هاهنا بمعنى المادّة لا الجنس فلم تكن هذه المقدّمة داخلة فيما جعله حاصل الجواب إلّا باعتبار لازمه، وفيه تكلّف.

(١ و٢ و٣ و٤) ليست هذه العبارات موجودة في الحاشية القديمة.

قوله : في الحاشية الجسم بمعنى الجزء والمادة .[١]

تصحيح هذا الكلام يحتاج إلى تكلّف والوجه أن يقال : الجسم بمعنى المادّة والجزء وجوده متقدّم على وجود الحيوان .

قوله : في الحاشية فإنّ الجسم ما لم يكن حيواناً لم يكن انساناً .[٢]

الوجه أن يقال بدل هذا : فإنّ الانسان ما لم يكن حيواناً لم يكن جسماً .

قوله : فلا يكون حصولها في فرد مقتضى الذات .[٣]

هذا لا دخل له في نفي التشكيك عن الذاتي ، إذ لو كان الذاتي مجعولاً للذات يلزم أن يكون مقتضى الذات في كلّ فرد ، والمقتضى للتشكيك أن يكون الشيء مقتضى الذات في بعض الأفراد دون بعض .

قوله : بأن يكون الحصّة التي يحصل في فرد .[٤]

لا يخفى أنّ اختلاف الحصص بالشدّة والضعف غير معقول ، إذ لا يعتبر في الحصّة أمر زائد على أصل الماهيّة فإنّ انسانية زيد لا يغاير انسانية عمرو إلّا بحسب الوجود وباقي الاختلافات خارج عنهما ، والوجه أن يقول في السند : لم لا يجوّز أن يكون اختلاف صدق مفهوم على فردين بأن يكون بعض الأفراد أشدّ أو أزيد بحسب انتزاع العقل كما ذكر وبحسب آثار الطبيعة ، وفيه كلام سيجيء .

قوله : في الحاشية قلت : الفردان المختلفان بالشدّة .[٥]

حاصل التحقيق الذي ذكره أنّ طبيعة السواد جنس بالنسبة إلى السوادين وأحد السوادين اشدّ من الآخر لا في كونه سواداً ، بل في نفسه أشدّ من الآخر لا في شيء بمعنى أنّ العقل ينتزع منه مثل الأضعف وزيادة وليس حمل جنس

(١ و ٢ و ٣ و ٤) ليست هذه العبارات موجودة في الحاشية القديمة .

(٥) هذه العبارة موجودة في الحاشية القديمة راجع ص ١٨٣ .

السواد عليهما مختلفاً ، فلا يكون السواد بالنسبة إليهما ما فيه الاختلاف ، بل يختلف حمل المشتقّ من السواد على الجسمين المعروضين للسوادين ، فالتشكيك بحسب الأشدّ والأضعف عنده يرجع إلى أولويّة خاصّة .

وفيه نظر ، لأنّ الذي يفهم من كلام الشيخ وغيره أنّ السواد والبياض متضادّان بينهما غاية الخلاف ، وأنّ كلّ واحد من الأوساط سواد بالنسبة إلى أحد الطرفين بياض بالنسبة إلى الآخر ، وحاصله يرجع إلى القرب والبعد من الطرف الحقيقي أو كون حصول آثار الطرف منه أكثر لا كون حقيقة السواد والبياض ذاتياً للأوساط ، ولو كان السواد جنساً للسواد الشديد والضعيف يلزم أن يكون البياض أيضاً كذلك ، فيلزم أن يكون للشيء جنسان لا يكون أحدهما تحت الآخر وهو باطل ، بل يلزم أن يكون السواد الذي هو الطرف داخلاً تحت جنس البياض والسواد وهو فاسد .

اعلم أنّ المحقّق الطوسي رحمه الله صرّح بأنّ البياض ليس بجنس بالنسبة إلى البياضين حيث قال : وينبغي أن يعلم أنّ الواقع بالتشكيك كالبياض الواقع على بياض الثلج وبياض العاج لا يمكن أن يكون ذاتياً مقوماً لما يقع عليه فإنّ الذاتيات يحمل بالسواء والتواطؤ على ما هو ذاتيّات له فإذن لا شيء من الواقع بالتشكيك على أشياء جنساً لها ولا فصلاً ولا نوعاً ، انّما هو خاصّة أو عرض عام لتلك الأشياء ويكون كلّ واحد من تلك الأشياء نوعاً ، مثلاً بياض العاج نوع من اللون وبياض الثلج نوع آخر والبياض خاصّة للون وعرض عام لهما ، وكذلك العلم اعراض عامّة لما يطلق عليه اسم العلم لا أنواع ولا يشملها جنس واحد . انتهى كلامه .[1]

---

(١) راجع شرح الإشارات ٣ / ٣٤

وقال الشيخ في الشفاء : وأمّا الذي يختلف فيه بالشدّة والضعف فذلك إنّما يكون في المعاني التي تقبل الشدّة والضعف مثل البياض ، فلذلك ليس يقال البياض على الذي في الثلج والذي في العاج على التواطؤ المطلق .

وفي مواضع من كلام الشيخ أنّ البياض ذاتي لما تحته ، ولعلّ مراده البياض الحقّاني (الحقيقي ظ) الطرفي ، والأمر العرفي الأمر النسبي[١] المشترك بين الشديد والضعيف .

والحق عندي أنّ الاختلاف بالتشكيك إنّما يكون على وجوه :

منها : أن يكون حصول حصص الطبيعة في بعض الأفراد أكثر من حصولها في البعض الآخر ، فيصحّ أن يقال وجود هذه الطبيعة في هذا الفرد أكثر من حصولها في ذلك الفرد ، فيقال : زيد أفضل من عمرو إذا كان في زيد فضيلة العلم والشجاعة مثلاً ، واختصّ عمرو بأحدهما .

ومنها : أن يكون العدد الحاصل في أحدهما أكثر من العدد الحاصل في الآخر مثلاً إذا كان جماعة عشرة وأُخرى تسعة فالعدد مقول بالتشكيك بالنسبة إليهما ، إذ يصحّ أن يقال : هذه الجماعة أكثر في العدد ، يعني طبيعة العدد الحاصلة في هذه الجماعة موصوفة بالكثرة بالنسبة إلى العدد الحاصل في تلك الجماعة ، ومعنى ذلك أنّ الفرد الذي عرض لهذه الجماعة من العدد موصوف بالكثرة الإضافية ، وما لتلك الجماعة موصوف بالقلّة الإضافية ، وثبوت طبيعة العدد لهذه الجماعة باعتبار اتّحادها مع الفرد الذي عرض لهم والعدد العارض لهذه الجماعة موصوف بالكثرة لا في كونه عدداً فهناك ليس ما فيه الاختلاف ، فالعدد ما فيه الاختلاف بالنسبة إلى المعدودين لا بالنسبة إلى العددين .

---

(١) كذا .

ثمّ إذا كانت النسبة بين العشرة والاثنين مثلاً فهاهنا العدد ما فيه الاختلاف بالنسبة إلى العددين وإنّما عرض لأحد العددين الكثرة الإضافية مقولة بالتشكيك بالنسبة إلى العددين، إذ لم يعرض للاثنين كثرة إضافية، وأمّا إذا كانت النسبة بين العشرة والتسعة مثلاً فالكثرة الحقيقية، يعني العدد ما فيه الاختلاف بالنسبة إلى المعدودين دون العددين، والكثرة الاضافية ما فيه الاختلاف بالنسبة إلى العددين، إذ كما أنّ للعشرة كثرة إضافيّة، فكذلك للتسعة كثرة إضافية بالنسبة إلى ما تحتها من الأعداد، ثمّ الكثرة الإضافية في العشرة والتسعة يمكن اعتبارها على وجهين: أحدهما مطلقاً والثاني بالنسبة إلى عدد معيّن، كالثلاثة مثلاً.

وعلى الأوّل كان اختلاف العددين في الكثرة الإضافية باعتبار أنّ حصص الطبيعة في العشرة أكثر منها في التسعة إذ للعشرة كثرة إضافية بالنسبة إلى ما تحت التسعة بالنسبة إليها أيضاً، وللتسعة كثرة اضافيّة بالنسبة إلى ما تحتها حسب.

وعلى الثاني كان اختلاف العددين في الكثرة الإضافية المخصوصة بالنسبة إلى الثلاثة باعتبار أنّ كثرة العشرة بالقياس إلى الثلاثة أزيد من كثرة التسعة بالقياس إليها.

ومنها: أن يكون المقدار الحاصل في أحد الفردين أكبر من المقدار الحاصل في الفرد الآخر، فالمقدار مقول بالتشكيك بالنسبة إليهما وهو ما فيه الاختلاف، إذ أحد الجسمين موصوف بالمقدار الموصوف بالكبر الاضافي بالنسبة إلى المقدار الآخر الموصوف بالصغر الإضافي، والجسمان موصوفان بالكبر والصغر الإضافيين أيضاً بالعرض، فأحد المقدارين كبير بالنسبة إلى المقدار الآخر لا في كونه مقداراً، والكبر الإضافي أيضاً يختلف بالتشكيك بالنسبة إلى المقدارين إذا اعتبر نسبتهما إلى ثالث على قياس ما قلناه في الكثرة

الإضافية .

ومنها : أن تكون الكيفية الحاصلة مثل السواد في أحدهما أشدّ من السواد الآخر وليس المقول بالتشكيك السواد الحقيقي الطرفي المنتهي إلى الغاية ، إذ لا يكون له فردان مختلفان بالشدّة والضعف يختصّ كلّ واحد منهما بواحد من الجسمين ، وكذلك كلّ حدّ من حدود السواد لا ينقسم إلى الشديد والضعيف ، وكذلك مراتب البياض والحرارة والبرودة وأمثالها ، بل المقول بالتشكيك إنّما هو السواد بالنسبة ، يعني السواد الإضافي ، فيصحّ أن يقال : أحد الجسمين أشدّ في السواد النسبي من الجسم الآخر ، فالسواد النسبيّ ما فيه الاختلاف ، والسواد النسبيّ الحاصل في هذا الجسم عرضت له الشدّة الإضافية بالنسبة إلى صاحبه لا في كونه سواداً نسبيّاً ، ثمّ يمكن أن يعتبر في شدّته الإضافية التشكيك أيضاً على قياس ما ذكرنا في الكثرة ، كما أنّ السواد الإضافي مقول بالتشكيك بالنسبة إلى الجسمين ، كذلك مقول بالتشكيك بالنسبة إلى السوادين ، أعني الأوساط ويمكن اعتبار النسبة هاهنا على الإطلاق وبالنسبة إلى معين على قياس ما مرّ .

واعلم أنّ اعتبار الشدّة في الكيف والأين وغير ذلك يتصوّر على وجهين : أحدهما باعتبار القرب من المبدأ فإنّ كون هذا السواد أشدّ من الآخر إنّما يكون باعتبار القرب من السواد الحق (الحقيقي ظ) .

قال الشيخ في الشفاء : واعلم أنّ تسوّداً أشدّ من تسوّد إذا كان أقرب من الأسوداد الذي هو الطرف ، والسواد أشد من السواد إذا كان أقرب من السواد الذي هو الطرف .[١]

وقال فيه أيضاً : أن قد يصار من أحدهما إلى الآخر قليلاً قليلاً ويكون

---

(١) الشفاء ، المنطق ، المقولات ص ٢٣٧ طبع مصر .

المصيران متضادّين ويكون هناك أين متوسّط بينهما وأيون أقرب من الطرف الفوقاني في حدّ الفوقية وأيون من الجهة الأُخرى بالخلاف ، فيكون في طبيعة الأين من جهته لا من جهة جنسيته ، بل من حيث خواص نوعيّته وإضافتها أيضاً أن تقبل الأشدّ والأضعف ، فإن اثنين كليهما فوقان وأحدهما أشدّ فوقيّة ، فعلى هذه الجهة يمكن أن يقع فيها الأشدّ والأضعف ، وأمّا الكون فوق مطلقاً أو تحت مطلقاً ، والكون في أيّ حدّ شئت مطلقاً ، والكون في المكان مطلقاً ، فلا يقبل ذلك أشد وأضعف ، وفي الكيفيّة أيضاً فإنّ السواد الحقّ لا يقبل أشدّ وأضعف ، بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء وهو بياض بالقياس إلى الآخر وكلّ جزء من سواد يفرض فلا يقبل الأشدّ والأضعف في حقّ نفسه . انتهى .[1]

ولعلّ المراد بقوله : «كلّ جزء من السواد» حدود الأوساط إذ عرفت أنّ كلّ مرتبة من مراتب اللون ليس يكون على وجهين مختلفين حتى تكون ما فيه الاختلاف ويقع فيه التشكيك .

قال بهمنيار في التحصيل : الأين يقبل الأشدّ والأضعف فإنّه قد يكون اثنان وكلاهما فوقان وأحدهما أشدّ فوقيّة ، فعلى هذه الجملة يمكن أن يقع فيه الأشدّ والأضعف ، وأمّا كون الفوق مطلقاً أو التحت مطلقاً والكون في أيّ حدّ شئت مطلقاً والكون في المكان مطلقاً فلا يقبل الأشدّ والأضعف ، وهكذا الحال في الكيفية فإنّ السواد لا يقبل الأشدّ والأضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء وهو بياض بالقياس إلى الآخر وكلّ جزء من السواد يفرض فلا يقبل الأشدّ والأضعف في حق نفسه فانّ كلّ سواد يشتدّ فإنّه نوع على حده ، إذ كلّ سواد [متغير فإمّا أن يتغيّر لا في سواديته فيكون بعارض والكلام في غير هذا

---

(١) الشفاء ، المنطق ، المقولات ص ٢٣٠ طبع مصر .

وإما أن يتغيّر في سواديته فيكون بفصل فاذن كلّ سواد] بل كل كيفيّة مثله يتغير في ذاته فإنّه يتغير بأمر فصلي ويكون مبائِنته لغيره مبائِنة نوعيّة وبالجملة فها هنا أشدّ وأضعف وأقلّ وأكثر وأقرب وأبعد وكلّ ذلك بالقياس والإضافة ، فإذا عرضت هذه الإضافة في الكمّ كانت قلّة وكثرة ، وإذا عرضت في الكيفية كانت شدّة وضعفاً ، واذا عرضت في الأين والوضع كانت قرباً وبعداً فإن لم تعتبر الإضافة لم يكن قلّة ولا كثرة في الكّم ولا شدّة ولا ضعفاً في الكيف ولا قرباً ولا بعداً في الأين والوضع . انتهى .[1]

وثاني الوجهين من الشدّة أن يكون أثر الطرف في شيء أكثر منه في الآخر .

فإن قلت : لا شيء من الزيادة والشدّة الحاصلتين في الفرد مأخوذة في طبيعة العارض فلم يكن العارض ما فيه الاختلاف ونظير ما اثبته في العرضي يجري في الذاتي .

قلت : ليس المراد بكون العارض ما فيه الاختلاف ، سوى كون العارض إذا أُخذ من حيث كونه محمولاً على هذا الفرد في القضيّة كان موصوفاً بالشدّة ، لا كون الشدّة مأخوذاً في الطبيعة من حيث هي طبيعة العارض من حيث اتحادها مع فردها الشديد محمولة على معروضها بخلاف الذاتي فطبيعة الإنسان من حيث هي محمولة على زيد ومأخوذة في جانب الحمل لم يؤخذ فيه شدّة ولا زيادة لا باعتبار ذاتها ولا باعتبار اتّحادها مع فرد وإن كان حملها على الفرد يقتضي اتحادها معه . فتأمّل .

قول المحشّي : وممّا ينبّه على ذلك .

---

(١) التحصيل ص ٤١٤ طبع طهران .

اعلم أنّ مقداراً ما إذا كان على حدّ من الكبر بأن يكون مائة ذراع مثلاً فإذا أُنقص عنه مقدار على التساوي مثل ذرع مرّة بعد مرّة فلا بدّ أن يفنى المقدار الأوّل بأن يصل إلى حدّ العاد (كذا) أو أنقص منه ، وكذا إذا أنقص عنه مقدار ثمّ مقدار آخر على سبيل التزايد ، وأمّا إذا نقص عنه المقادير على سبيل التناقص أو على سبيل التفاوت فلا يلزم فناء المقدار الأوّل ، وإذا نقص عنه المقدار على نسبة فلا يلزم فناء ذلك المقدار سواء كان على سبيل تشابه النسبة مثل أن يكون الثاني نصف الأوّل والثالث نصف الثاني وهكذا . أو لا يكون على سبيل تشابه النسبة سواء كانت النسبة على سبيل التناقص مثل أن يكون الثاني نصف الأوّل والثالث ربع الثاني وهكذا . أو على سبيل التزايد مثل أن يكون الثاني نصف الأوّل والثالث ثلثا الثاني وهكذا ، وكذا إذا كانت النسبة مشوّشة .

وإذا كان مقداراً ما على حدّ من الكبر بأن يكون مائة ذراع مثلاً ثم روعيت نسبته الى مقدار آخر أقلّ منه مثل ذرع واحد بأن يكون المقصود الانتهاء إليه بالتناقص ، فإذا نقص عن المقدار الأوّل مقادير متساوية أو متزايدة فلا بدّ أن ينتهي إلى مساواة المقدار الأصغر أو أنقص منه ، وإذا نقص عنه مقادير متناقصة فلا يلزم الانتهاء إلى الحدّ المذكور ، وإذا نقص عنه مقادير متفاوتة فلا يلزم الانتهاء إلى الحدّ المذكور ، وإذا نقص عنه المقدار على نسبة فإن كان على سبيل تشابه النسبة مثل أن يكون الثاني نصف الأوّل والثالث نصف الثاني وهكذا فلا بدّ من الانتهاء إلى حدّ المقدار الأصغر أو أنقص منه ، وإن كان على سبيل نسبة غير متشابهة فإن كانت النسبة على سبيل التناقص مثل أن يكون الثاني نصف الأوّل والثالث ربع الثاني فلا بدّ من الانتهاء إلى حدّ المقدار الأصغر أو أنقص منه ، وإن كانت النسبة على سبيل التزايد مثل أن يكون الثاني نصف الأوّل والثالث ثلثا الثاني والرابع خمس أسداس الثالث وهكذا فلا يلزم الانتهاء ، وإن كانت النسبة

مشوشة مختلفة فلا يلزم الانتهاء كلّية.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ صاحب الحاشية ذكر سابقاً أنّ السواد جنس بالنسبة إلى السواد الشديد والسواد الضعيف وهذا يقتضي أن يكون السواد له مراتب مختلفة بالشدّة والضعف لا يصدق على شيء منها البياض حقيقة وكذا البياض، فإذا تعدّى الاعتبار عن حدود مراتب السواد لم يكن إلّا مرتبة مخالفة لها بالجنس وكذا البياض، فإذا اعتبرنا مرتبة شديدة من البياض ثمّ أخذنا مرتبة أدنى منها فإن كان اعتبار المراتب على سبيل نقصان على سبيل التساوي أو التزايد لا التناقص يلزم الانتهاء إلى حدّ فناء مراتب البياض لكن لا ينتهي إلى مرتبة السواد الشديد، إذ نسبته إلى آخر مراتب البياض نسبة أمر مخالف بالجنس، فلا يقاس بسائر النسب المذكورة، وإن كان اعتبار المراتب على سبيل النسب المحفوظة كما هو مقتضى تقريره فلا يلزم فناء مراتب البياض والانتهاء إلى حدّ هو آخر المراتب مطلقاً.

هذا إن نظرنا إلى مقتضى ما يلزم من كلامه سابقاً، ومع التنزّل عن ذلك فلا شكّ أنّ السواد الصرف غير مندرج تحت جنس البياض عنده وإن لم يقل باختلاف مراتب السواد والبياض في الجنس، وحينئذٍ يرجع المحذور السابق إليه لكنّك قد عرفت بما ذكرنا سابقاً أنّ السواد ليس بجنس للسواد الشديد والضعيف، وكذا البياض وسائر مراتب الألوان.

فبيان الحكم فيما نحن فيه أن نقول: لو تنزّل البياض عن أقصى مراتبه إلى مرتبة أدنى فيصدق عليه أنّه بياض، فلو كان هذا الحكم مستمراً إلى مرتبة السواد الصرف حتى يصدق عليه أنّه بياض أيضاً لكان حكم ما نحن فيه حكم مراعاة نسبة المقدار الكبير إلى المقدار الصغير وإيصاله إليه بالتناقص ولمّا كان ما نحن فيه من قبيل اعتبار النسبة المتشابهة في النقصان، فلا بدّ من انتهاء البياض

الشديد في النقصان إلى مرتبة السواد الصرف لكن الأمر عند التحقيق ليس كذلك، بل الحقّ أنّ الجسم إذا تحرّك من مرتبة البياض الصرف إلى مرتبة السواد الصرف فللحركة حدّ هو مبدأ الحركة وحد هو منتهاها وليس المراد من الحدّين الجزء الأوّل من الحركة والجزء الآخر منها، إذ ليس للحركة جزء أوّل ولا جزء آخر، بل المراد ما منه الحركة وما إليه الحركة ففي الحدّ الأوّل بياض (سواد ظ) صرف لا يصدق عليه السواد (البياض ظ) أصلاً، وفي الحدّ الثاني بياض صرف لا يصدق عليه السواد أصلاً، وفي كلّ حدّ من حدود الحركة لو فرض حصل بياض وسواد بالنسبة، وكلّ حدٍ يفرض يمكن أن يفرض قبله حدّ آخر وبعده حدّ آخر إلى أن تنقطع الحركة، وفي الحدّ الآخر سواد صرف لا يتحقّق التناقص فيه أصلاً.

فإذا أُخذ مبدأ الاعتبار البياض الشديد ثمّ اعتبر مرتبة أدنى منه إلى السواد الصرف واعتبر نسبة النقصان على سبيل التشابه في حدّ النسبة مثل النصف ونصف النصف كما هو مقتضى تقريره، لا يلزم الانتهاء إلى حد السواد الصرف وكان من قبيل طلب فناء المقدار باعتبار نسبة النقصان على سبيل التشابه في النسبة.

والصواب أن يقال: إذا فرضنا بياضاً ضعيفاً، ثمّ فرضنا بياضاً آخر أشدّ منه بحيث يمكن اعتبار كونه ضعفه باعتبارٍ ما مثلاً ثمّ اعتبر الثالث ضعف الثاني، وهكذا فلا شكّ أنّه ينتهي إلى حدّ البياض الصرف ولا يرتقي إلى ما لا نهاية له، ثمّ يأخذ البياض الضعيف الذي هو مبدأ السلسلة ولا شكّ أنّه يصدق عليه السواد، ثمّ يأخذ سواداً آخر يكون ضعفه، وهكذا حتى ينتهي إلى السواد الصرف.

وبهذا البيان يحصل المقصود ولا يتوجّه عليه ما وجّهناه على تقريره، لكن يتوجّه عليه حين الانتهاء إلى البياض الصرف أنّ تشابه النسبة في البياضية لا

يقتضي التساوي من جميع الجهات حتى يلزم الاتحاد النوعي ، ألا ترى أنّ الطرف مخالف للأوساط في كونه سواداً بالنسبة وإن شاركها في البياضيّة .

قوله : أمّا أوّلاً[١]

فللخصم أن يقول : إن سلم تشابه النسبة في جميع المراتب فهذا المنع في غاية السقوط وإلّا كان عليه أن يقدح فيه ، والوجه أن يقال : الطرف مخالف للأوساط في الجنس عنده فلا يلزم من اتّحاد الأوساط نوعاً اتّحاده معها وإن فرض التشابه في النسبة باعتبارٍ ما ، وكذا إن قلنا : إنّ البياض والسواد ليسا بجنسين فيمكن النزاع في أنّ التساوي في نسبة البياض مثلاً لا يقتضي التساوي في جهات أُخرى . فتدبّر .

قوله : وأمّا ثانياً[٢]

أنت خبير بحقيقة الحال بعد الإحاطة بما أسلفنا ، وفي كلامه إجمال يمكن حمله على بعض ما ذكرنا من الإيراد .

قوله : وهذا أيضاً ممّا لا يقبله الحدس الصائب .[٣]

للتأمّل فيه مجال .

قوله : فرع المشاركة الجنسيّة .[٤]

هذا يدلّ على أنّه حمل المشاركة في كلام الشيخ على المشاركة الجنسيّة ، والتأمّل في كلام الشيخ والنظر إلى تتمّة كلامه يستدعي حملها على المشاركة النوعية حيث فرّع عليه قوله : «فلا ثلاثة أشدّ ثلاثية من ثلاثة» . ثمّ ترقّى عن ذلك بقوله : «بل لا يجوز أن يكون كمّيته أزيد وأشدّ في طبيعتها من كمّية أُخرى أنقص أو أكثر منها» أعني أنّه ليست الثلاثيّة في أنّها ثلاثيّة وفي أنّها عدد ولها حدّ

(١ و٢ و٣ و٤) ليست هذه العبارات موجودة في الحاشية القديمة .

العدد بأكثر من رباعية في أنّها رباعية وأنّ لها حدّ العدد ، أعني في أنّها كمّية منفصلة يعدّ بالآحاد .

نعم ، قد يصير أزيد وأقلّ بما يعرض لها من الإضافات المختلفات .

قوله : لكان أظهر .[١]

لا ظهور لهذا كما يظهر من مراجعة كلام الشيخ والتأمّل فيه ، نعم ، لو قيل : إنّه لو قال في العبارة التي نقلناها بدل قوله : «بأكثر من رباعيّة» «بأكثر من ثنائية في انّها ثنائية ومن رباعيّة في أنّها رباعيّة» لكان أنسب ، لم يكن بعيداً .

وقول الشيخ : «والفرق بين هذا الأزيد» له معنيان :

الأوّل : أنّ غرض الشيخ أن يبيّن الفرق بين الأمر الذي يثبته وبين الأمر الذي ينفيه لا من حيث المفهوم ، بل الغرض أنّه لأي سبب أثبتنا الزيادة للخط ونفينا عنه الزيادة في كونه خطّاً ، وحاصله أنّا أثبتنا الزيادة للخط ، إذ يمكن الإشارة فيه إلى مثل حاصل وزيادة ، ويمنع أن يقال : الخط أشدّ وأزيد في كونه خطّاً ، إذ لا يمكن اعتبار المثل وزيادة في الأزيد والأشدّ المأخوذ بهذا الوجه .

الثاني أن يكون الغرض الفرق بين معنى الأشدّ والأضعف المأخوذ في الكيف ، والأزيد والأنقص المأخوذ في الكمّ ، وفيه أنّه لو كان المقصود هذا لم يقل : بين الأشدّ والأضعف الذي نمنع كونه في الكمية .

قوله : وكونه على هذا الحدّ .[٢]

اعلم أنّ للطول معنيان :

أحدهما : أمر غير مقيس إلى الغير ، بل ثابت في حدّ نفسه من غير إضافة إلى غيره ، وهو المعنى الذي يرادف الخط أي الامتداد الواحد ، وهذا من مقولة

(١ و ٢) ليست هذه العبارات موجودة في الحاشية القديمة .

الكم وصدقه بالنسبة إلى ما هو ذاتي له بالسويّة ، ولا يختلف بالنسبة إليه بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان ، فلا يصحّ أن يقال هذا الخط أطول من ذلك الخط مأخوذاً من الطول بهذا المعنى ، كما أنّه لا يصحّ أن يقال : هذا الخطّ أخطّ من ذلك .

نعم ، يمكن اعتبار الشدّة والضعف أو الزيادة والنقصان في الخطّ باعتبار حمله على معروضاته .

وثانيهما : الأمر الإضافي المقيس إلى الغير يعني زيادة هذا الامتداد على امتداد آخر مطلقاً أو معيّناً ، وهذا أمر مقيس إلى الغير من مقولة الإضافة والإضافي بهذا المعنى مقابل للثابت في نفسه ، وثبوت الطول بهذا المعنى المضاف إلى الخط يستلزمه ثبوت المضاف الآخر لخطّ آخر يعني القصر فلا يتحقّق طويل بهذا المعنى إلّا بالقياس إلى قصير ، وهذا المعنى يقبل الزيادة والنقصان فإنّه إذا كان لخطّ طويل زيادة بالنسبة إلى قصير ، ولطويل آخر زيادة بالنسبة إلى هذا الطويل ، فالطويل الثاني أزيد من الطويل الأوّل في الزيادة الإضافية يعني الطول الإضافي .

واعتبار هذا المعنى على وجهين :

أحدهما : أن يعتبر زيادة (ب) على (ج) وزيادة (أ) على (ج) ، ثمّ يعتبر كون زيادة (أ) على (ج) أكثر من زيادة (ب) على (ج) بمعنى الزيادة التي لـ(أ) على (ج) أكثر[1] من الزيادة التي لـ(ب) على (ج) لأنّها مشتملة عليها وزيادة ثمّ يختار للتعبير عن هذا المعنى من ألفاظ التفضيل ما يناسبه لغة وعرفاً .

وثانيهما : أن يعتبر زيادة (ب) مطلقاً من غير تعيين طرف النسبة وكذلك

---

(١) أكبر . خ

يعتبر زيادة (أ) فيقال الزيادة التي بالنسبة في (أ) أكثر منها في (ب) لأنّ لـ(أ) زيادة على (ب) وزيادة على (ج) وليس لـ(ب) إلّا زيادة على (ج).

ثمّ يمكن اعتبار التشكيك في كلّ واحد من الأمرين المذكورين فيحتاج إلى اعتبار رابع؛ أمّا الأوّل فبأن يقال: الزيادة على زيادة (ب) على (ج) أكثر منها في (أ)، وأمّا الثاني فنقيسه على الأوّل، وهكذا يترقّى الأمر.

إذا عرفت هذا عرفت أنّ قول المحشّي: «وكونه على هذا الحدّ أو على حدّ آخر أزيد طول إضافي» محلّ نظر، إذ كونه على هذا الحدّ لا يتضمّن الإضافة إلى شيء فكيف يكون من قبيل الإضافة، بل للطول الإضافي الزيادة بحسب الامتداد الواحد.

قال الشيخ في الشفاء: اعلم أنّ الطول والعرض والعمق من حيث لا إضافة فيها هي من الكمّية والمضافات اعراض في الكمّية، واعلم أنّ الكثير بلا إضافة وهو العدد والكثير بالإضافة عرض في العدد، وكذلك القول في سائر ما يشابه ذلك.

واعلم أنّ الطويل والعريض والعميق المتضايفات قد يتضايف على الإطلاق فلا يكون من شرط ما يضاف طرف منها إليه أن يتضمّن إضافة إلى ثالث كما تقول: الكثير والكبير أو غير ذلك، وقد يضاف إضافة يتضمّن ذلك فيقال: أكبر وأطول وأعمق، فانّ لكلّ واحد إضافة إلى شيء له اضافة إلى ثالث فإنّ الأطول أطول بالقياس إلى شيء هو عند شيءٍ ما طويل إلّا أنّ هذا الشيء أطول منه. انتهى.[1]

---

(١) الشفاء، المنطق، المقولات ص ١٣٢ طبع مصر.

وكذا عرفت بما ذكرنا أنّ قول المحشّي : «فالمعنى الإضافي ليس ما فيه الاختلاف ، بل ما به الاختلاف» ، محلّ نظر .

وكذا قوله : «كيف وهو ليس بمشترك فيه ، بل المعنى أنّ الطويل الإضافي» أنت خبير بما فيه . والحقّ أنّ الخطّ الزائد عرضت له الزيادة الإضافية بالنسبة إلى خط آخر ، فالخطّ يكون مقولاً بالتشكيك بالنسبة إلى معروض الخطّين ، وإن أردت اعتبار الحمل مواطأةً فاعتبر المشتق منه أو أضف لفظ «ذو» مثلاً بحسب موافقة اللسان ، ثمّ الطول الإضافي أيضاً يختلف حمله على الخطّين باعتبار أن زيادة أحدهما أزيد من زيادة الآخر ، وعلى طريقة صاحب الحاشية أيضاً كذلك لكن الاعتبار عنده بالأولوية بحسب الحمل .

وقوله : كما يقال في الفحم أنّه أسود .

المراد بالأسود الموصوف بالسواد ، ويمكن حمله على أفعل التفضيل ، لكنه لا يناسب طريقتهم حيث جعلوا السواد الحقيقي جنساً للسوادين .

قال صاحب الحاشية وهو مخالف ما قرّره .

فيه أنّهم ادّعوا ذلك في الجسم الطبيعي لا في المقدار . فتدبّر .

وهذا آخر ما قصدنا في هذا التعليق ، والحمد لله أوّلاً وآخراً وحسبي الله ونعم الوكيل .

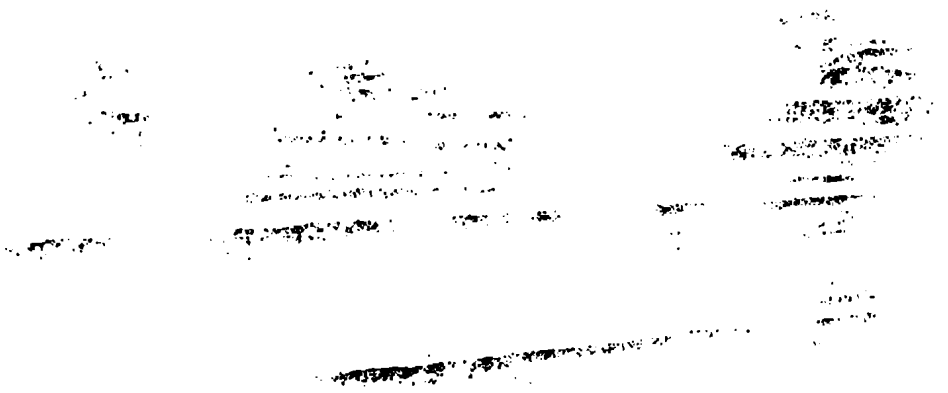
(٥)

حاشية

على حاشية التشكيك للسبزواري

تأليف

آقا حسين الخوانساري



بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين في التتميم

قوله [ص ١٨٩] : الظاهر أنّ المراد بالأولوية . إلخ .

لا يخفى أنّه لا وجه[1] لجعل الأحقّية مخصوصة بما عدا الثلاثة المذكورة وجعلها قسيماً للأحقّية المخصوصة بها . وأبعد منه جعلها قسيماً للثلاثة المذكورة نفسها ، بل الظاهر أنّ الأولويّة هاهنا هو كون الكلي مقتضى لذات الفرد أو الأحقّية الناشئة منه ، إذ ليس شيء سوى الأُمور الأربعة منشأ للأحقّية ولو كان منشأً لها أيضاً فالظاهر أن ليس النزاع المتحقّق هاهنا فيها كالأولويّة الناشئة من العينيّة والجزئية ونحوها ، فافهم .

قوله [ص ١٨٩] : كالطويل بالقياس . إلخ .

الوجه أن يمثّل بالمقدار والسواد كما هو مذكور بينهم ، إذ الطويل والأسود

---

(١) وجه عدم الاتّجاه ظاهر ، إذ ليس فيما عدا الثلاثة المذكورة مناسبة لا يحصل بينه وبينها حتى يستقيم جعل الأولوية الناشئة منه قسيماً على حدةٍ سيّما كون الكلّي مقتضى لذات الفرد ، وهذا بخلاف ما ذكرنا ، إذ وجه التخصيص حينئذٍ ظاهر ، لأنّه إمّا لا أولوية سواها أو يكون ، لكن لا يكون محل النزاع ؛ على أنّ التحقيق كما سنشير إليه أنّ النزاع ليس في الأولويّة ، إذ ليست بمعنى عقلي ، بل عرفي وإنّما النزاع في أصل الأقدميّة والأشديّة ونحوهما .

فإن قلت : فعلى هذا أيّ وجه لتسميتهم اقتضاء الذات بالأولويّة .

قلت : لما كان هو منشأ للأولويّة سمّوه بها . لا يقال : إنّ الأقدميّة مثلاً أيضاً كذلك ، إذ وجه التسمية لا يلزم اطّراده ، على أنّه لا يبعد أن يقال : إنّ الأولويّة فيه أظهر منها في غيره كما لايخفى . منه رحمه الله .

لا ازدياد في طبيعتهما في بعض الأفراد دون بعض ولم يقل به أيضاً أحد منهم .

ولو قيل : المراد إنّ الاختلاف بالشدّة والضعف هو الاختلاف الناشئ من ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الأفراد دون بعض ، فهو يرجع بالمآل إلى ما ذكره صاحب الحاشية ، فلا وجه لجعله تفسيراً على حدة .

قوله [ص ١٨٩] : فالظاهر أنّه [أولويّة] حمل المشتق .

الظاهر أنّه لا تخصيص بالمشتق كما صرّح به المحشي .

قوله [ص ١٨٩] : على معروضي المبدئين المختلفين بالشدّة والضعف اختلافاً ناشئاً عن اختلاف المبدئين بالشدّة والضعف .

هكذا وجدنا العبارة في بعض النسخ الذي رأيناه .

وفيه ما لا يخفى ، إذ المختلفين إن كان صفة للمعروضين ، فلا يصحّ ، إذ المعروضان ليسا مختلفين بالشدّة والضعف وإن كان صفة للمبدئين فلا يستقيم .

قوله [ص ١٨٩] : اختلافاً ناشئاً ، إلخ .

وكان الظاهر أن يقول بدله : أولويّة ناشئة من اختلاف المبدئين بالشدّة والضعف .

قوله [ص ١٩٠] : واختصاص الشدّة والضعف بالكيف توهّم .

لعلّ الظاهر في العرف الاختصاص ، وما يرى أنّه قد يطلق في غير الكيف فعلى سبيل المسامحة والتجوّز .

قوله [ص ١٩٠] : ولذلك لا علّة له . إلخ .

فيه أنّ استحالة أن لا يكون زيد إنساناً لا يوجب أن لا يكون الإنسانية

معلّلة ، ألا يرى أنّ الأربعة أيضاً يستحيل أن لا يكون زوجاً مع أنّ زوجيتها معلّلة .

قوله [ص ١٩٢] : ويدلّ على أنّ الذاتي معلّل بالذات . إلخ .

اعلم أنّ كون الذات والذاتي غير معلّلين على ما هو المشهور بينهم يحتمل معنيين :

أحدهما : أنّ ثبوت الإنسانية والحيوانية مثلاً للإنسان في الواقع بمعنى كون الإنسان إنساناً أو حيواناً في الواقع ليس معلّلاً بشيء ، وظاهر أنّ هذا ليس بصحيح ، إذ الإنسان ما لم يكن موجوداً لم يكن إنساناً ولا حيواناً . وموجوديّته متوقّفة على الجعل والتأثير فما لم يكن جعل ولا تأثير لم يكن إنساناً ولا حيواناً . فثبوتهما له موقوف على الجعل ، وكذا على ما يتوقّف عليه الجعل .

نعم ، لا يكون موقوفاً على الموجوديّة ، إذ لا معنى لأن يقال : إنّ الإنسان وجد أوّلاً فصار إنساناً أو حيواناً ، بل ثبوت الإنسانيّة والحيوانيّة له في مرتبة الموجوديّة ، ويتوقّف على ما يتوقّف عليه الموجوديّة .

فظهر أنّه لا ينبغي حمل كلامهم على هذا المعنى ، لظهور بطلانه . إلّا أن يوجّه بأنّهم أرادوا أنّ بعد الجعل لا يعلّل ثبوت الذات والذاتي بشيء ، كما يعلّل العرضي[1] وإن كان لازماً لشيء إمّا الذات أو غيرها .

وتبيّن أيضاً أنّ ما ذكره هذا القائل ـ من أنّ كلام الشيخ يدلّ على أنّ الذاتي معلّل بالذات غير معلّل بأمرٍ خارج عن الذات غير مستند إليها إن كان المراد به

---

(١) هذا الفرق إنّما يصحّ على رأي من لا يجعل لوازم الذات مستندة إلى جعل جاعل الذات بالعرض ، بل إلى الذات ؛ وأمّا على رأيه فاللوازم أيضاً لا يعلّل بعد الجعل بشيء . منه رحمه الله .

ثبوت الذاتي للذات في الواقع ـ باطل .

أمّا أوّلاً : فلما عرفت من أنّه معلّل بالجعل وما يتوقّف عليه .

وأمّا ثانياً : فلأنّ استناده إلى الذات أو ما يستند إليها ممّا لا وجه له أصلاً ، إذ على هذا التقدير لا بدّ أن يكون الذات موجودة أوّلاً ثمّ يثبت لها الذاتي وهو باطل[1]، ضرورة أنّ في مرتبة الوجود ، الذات والذاتي ثابتان لها قطعاً . وأنّه لا معنى لأن يكون الإنسان موجوداً في مرتبة ، ولا يكون الإنسانية والحيوانية ثابتين له وإنكاره سفسطة .

فان قلت : فعلى هذا كيف يصحّ قولهم بالصفات السابقة على الوجود ، كالإمكان ونحوه مع أنّهم يسندونها إلى الذات ، إذ على هذا نقول : إنّ الذات لو كانت مقتضية لها لكان وجودها مقدّماً على اتصافها بها على ما ذكرت مع أنّه متأخر عنه .

قلت : لهذا وجه دفع مختصّ به لا يجري فيما نحن فيه ، ليس ها هنا موضع ذكره .

فإن قلت : قد تبيّن بما ذكرت أنّ ثبوت الذات والذاتي للذات موقوف على جعل الذات وما يتوقّف هو عليه ، ومنه جعل الذاتيّات وما يتوقف هو عليه ، فهل يتوقّف ثبوت الذات للذات على ثبوت الذاتيات لها ، أو بالعكس ، أو ثبوت الذاتيات بعضها على بعض أم لا ؟

قلت : الأجزاء إمّا ذهنية أو خارجية ، أمّا الخارجية فظاهر أنّه لا توقّف في

---

(١) على تقدير استناد ثبوت بعض الذاتيات إلى ثبوت ذاتي آخرٍ يستند إلى الذات يلزم محذور آخر أيضاً سيشير إليه . منه رحمه الله .

شيء من الأُمور المذكورة بالنسبة إليها ، مثلاً ثبوت البيت للبيت لا يتوقف على ثبوت الجدران له مثلاً ولا العكس .

وكذا ثبوت الجدران له لا يتوقّف على ثبوت السقف وغيره من الأجزاء ولا العكس ، بل تلك الثبوتات كلّها حاصلة في مرتبة وجود البيت من دون تقدّم وتأخّر ، كما تشهد به الفطرة السليمة .

وما يتوهّم من أنّ ثبوت الجزء للكلّ أقدم من ثبوت جزء الجزء له باعتبار قربه إلى الكلّ ، فاعتبار وهمي ليس من العقل في شيء .

وكيف يتوهّم أن يكون ثبوت الكلّ لشيء متقدّماً على ثبوت الجزء له ، وهل هو إلّا مثل وجود الكلّ بدون الجزء وفي مرتبته ؟ إذ لا فرق أصلاً بين الثبوت في نفسه والثبوت لشيء في هذا المعنى كما تحكم به البديهة ، مع أنّه معارض أيضاً بعكسه حيث إنّ جزء الجزء أقدم في الوجود فتقدّم ثبوته للكلّ أيضاً.

وبالجملة : مثل هذه الاعتبارات لا يكون مناطاً لحكمٍ عقلي .

وأمّا الذهنية ، فإن كان حصولها مترتبة في الزمان كَأن كان الجسم أوّلاً نباتاً ثمّ صار بعد زمان حيواناً ثمّ بعد زمان إنساناً ، فحينئذٍ نقول : لا شكّ أنّ صيرورة الجسم إنساناً في هذا الفرض موقوفة على صيرورته أوّلاً حيواناً ، وصيرورة الحيوان إنساناً موقوفة على صيرورة الجسم أولاً حيواناً . فصحّ أنّ صدق الجسم على الإنسان موقوف على صدق الجسم على الحيوان ، وكذا صدق الحيوان على الإنسان موقوف على صدق الجسم على الحيوان .

وأمّا أنّ صدق الجسم على الإنسان هل يتأخّر عن صدق الحيوان على

الإنسان أو بالعكس أم لا ؟ فهو محلّ نظر .

والظاهر أنّه لا تأخّر في شيء منهما بل هما في مرتبة واحدة ، إذ بعد تحصّل الجسم حيواناً إذا صار الحيوان إنساناً ، ففي هذه المرتبة كما يصحّ أن يقال : إنّ الحيوان يحصل إنساناً يصحّ أن يقال : إنّ الجسم يحصل إنساناً ، إذ الحيوان هو الجسم المحصّل ، فعند تحصّله إنساناً وفي مرتبته يحصل الجسم أيضاً إنساناً ولا يجد العقل تقدّماً وتأخراً أصلاً .

وحال اعتبار قرب الحيوان من الإنسان بالنسبة إلى الجسم أو أقدمية الجسم في الوجود بالنسبة إلى الحيوان ، قد عرفته وعرفت أنّه لا يصير مناطاً للأحكام العقلية .

وإن لم يكن حصولها مترتبة في الزمان ، كأن وجد الإنسان بغتة . فحينئذٍ إن قلنا بأنّ الطبيعة لا بشرط ، مقدّمة على الطبيعة بشرط شيء ، كما ينسب إلى الشيخ فحكم هذا الشق أيضاً حكم سابقه بعينه .

فان قلت : إذا كانت الطبيعة لا بشرط ، متقدّمة في الوجود على الطبيعة بشرط شيء فثبوتها أيضاً لشيء متقدّم على ثبوت بشرط شيء له ، فيكون ثبوت الجسميّة للإنسان متقدّماً على ثبوت الحيوانية له .

قلت : لا تلازم بينهما كما هو الظاهر مع أنّ تقدّمها في الوجود أيضاً ليس بظاهر .

وإن لم نقل بتقدّمها فالظاهر أن لا تقدّم ولا تأخّر في شيء من الثبوتات المذكورة ، فلا صدق الجسم على الحيوان مقدم على صدقه على الإنسان ولا على صدق الحيوان على الإنسان وكذا البواقي .

وثانيهما : أنّ ثبوت الذات والذاتي للذات في مرتبة الذات لا يعلّل بشيء ، وهذا كما يقولون في قولهم : «إنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي» إنّ مرادهم أنّ ما هو غير الذات والذاتي لا يثبت في مرتبة الذات . والحاصل أنّ الذات والذاتي ملحوظتان عند ملاحظة أصل الذات فقط وأمّا غيرهما فخارج عنها .

وبعبارة أُخرى أنّ كون الإنسان مثلاً عبارة عن الحيوان الناطق لا يعلّل بشيء . ومثل ذلك من العبارات والاعتبارات التي يكون مآلها هذا المآل .

وبالجملة : المراد واضح وإن كان يمكن أن يناقش في العبارات لضيق مجال اللفظ وعدم وسعه لأن يقضي مرام المعنى بتمامه .

وأنت خبير بأنّ هذا المعنى معنى صحيح ينبغي أن يحمل كلامهم عليه . وكأنّ في طيّ كلمات الشيخ التي نقلها هذا القائل ممّا يشير إلى أنّ المراد هذا المعنى .

فإن قلت : ثبوتهما بهذا المعنى للذات ظاهر [في] أنّه لا يعلّل بأمر خارج ، فهل يعلّل بالذات أو بالذاتيات أم لا ؟

قلت : الظاهر أنّه لا تعليل أصلاً كما يحكم به الوجدان الصحيح ، وما يترأى من كلام الشيخ ، أنّه معلل بالذات ، حيث قال : «فإنّه لماهيته إنسان» ، فكأنّه من باب المسامحة في العبارة . أو المراد أنّه ليس له علّة ، ألا ترى إلى ما ذكره بقوله : «ولذلك لا علّة له في أنّه إنسان لا أبوه ولا غيره» .

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا أنّه معلّل بالذات ، فنقول : إنّ ثبوت الذات والذاتيات ينبغي أن يعلّل جميعاً إلى الذات بلا واسطة وأمّا تعليل بعض الذاتيات بذاتي آخر مستند إلى ذات ، فلا معقولية له أيضاً ، إذ جميع الذاتيات سواسية في

ذلك المعنى .

واعتبار قرب بعضها إلى الذات دون بعض قد عرفت أنّه ممّا لا عبرة به ، كلّ ذلك ظاهر بالتأمّل التامّ بشرط استقامة الفطرة وسلامة الغريزة . وبما قرّرنا ظهر ما في كلام القائل على هذا التقدير أيضاً ، فتدبّر .

قوله [ص ١٩٢] : الأوّل : أنّ أوّلية ثبوت الجسم . الخ .

قد عرفت بما مرّ أنّ على المعنى الأوّل من المعنيين اللذين ذكرناهما ، صدق الجسم على الحيوان علّة حقيقية لصدقه على الإنسان على بعض الوجوه ، نعم صدق الحيوان على الإنسان ليس علّة حقيقيّة له ، عكس ما يفهم من كلام القائل . وعلى المعنى الثاني لا علّية أصلاً لشيء منهما .

قوله [ص ١٩٢] : وكأنّه يرجع إلى الأوّلية بحسب الأُولوية .

لا نفهم للأوّلية بحسب الأولوية معنى ظاهر .

قوله [ص ١٩٢] : فيلزم استناد الذاتي إلى أمر غير مستند إلى الذات .

قد عرفت أنّه كذلك وأنّه لا محذور فيه .

قوله [ص ١٩٣] : والجواب عنه . إلخ .

قد ظهر ما فيه .

قوله [ص ١٩٣] : الظاهر في المقام شقّ ثالث . إلخ .

أنت خبير بأنّ الأولويّة بمعنى الأحقّية ليس لها تعيّن نقلي وتميّز نفس أمري ، إنّما بناؤها على الاعتبارات الوهميّة العادية ، ولا شكّ أنّ مثل هذه الاختلافات التي ذكرها المحشي أيضاً يصير منشأ لمثلها . والأولى أن يقال في

جواب إيراده على وفق ما ذكرنا في التعليقات : إنّ هذه الاختلافات وإن كانت حاصلة في الذاتي ، لكنّها لا نزاع في مثلها .

قوله [ص ١٩٣] : خلاف المصطلح عليه .

كونه خلاف المصطلح عليه غير ظاهر .

قوله [ص ١٩٣] : كون المادّة عين حقيقة الجنس .

لا يخفى أنّ المراد أنّ الحيوان مثلاً له فردان متبائِنان موجودان في الخارج أحدهما المادة الخارجية وهو البدن ، والثاني مجموع البدن والنفس الذي هو الإنسان .

والحيوان بالنسبة إلى الإنسان جنس إن أخذ لا بشرط شيء ، وجزء إن أخذ بشرط لا شيء ، وبالنسبة إلى البدن نوع إن أخذ لا بشرط شيء ، وجزء إن أخذ بشرط لا شيء ، ولا بشرطيّته ولا بشرط لائيّته في الأوّل ، بالقياس إلى الصور والفصول المأخوذة منها وفي الثاني بالقياس إلى التشخصات .

وبالجملة : هو تمام حقيقة البدن كالإنسان بالنسبة إلى زيد ، وجزء حقيقة الإنسان فيكون نسبته إلى البدن أولى من نسبته إلى الإنسان ، لأنّه تمام حقيقة البدن . وجزء حقيقة الإنسان كنسبة الإنسان إلى زيد والحيوان إليه ، إذ لا شكّ أنّ نسبة الإنسان إليه ـ لأنّه عينه ، أي تمام حقيقته ـ أولى من نسبة الحيوان إليه ، لأنّه جزؤه .

وعلى هذا ظهر أنّ تأمّل هذا القائل ليس في موضعه ، إذ لم يقل أحد أنّ المادة التي هي البدن عين الجنس ، بل أنّ الجنس تمام حقيقته الكلّية ، مع قطع النظر عن هويته الشخصية ، كما يقولون : إنّ النوع تمام حقيقة أفراده ، وكون

الجنس تمام حقيقته أيضاً لا يعني به أنّه باعتبار الجنسيّة تمام حقيقته ، بل أنّ هذا المعنى الذي هو تمام حقيقة البدن الكلية إذا أخذ لا بشرط بالنسبة إلى الفصول المنوّعة كالناطق ونحوه ، يكون جنساً بالنسبة إلى الإنسان ونحوه .

وإذا أخذ بشرط لا بالنسبة إليها (اليهما) لكن لا بشرط بالنسبة إلى التشخّصات الجزئية التي للأبدان ، يكون نوعاً بالنسبة إليها .

وإذا أُخذ بشرط شيء في الأوّل ، كان عين الأنواع ، وفي الثاني كان عين الأبدان .

وإذا أُخذ بشرط لا في الأوّل ، كان جزء حقيقة الأنواع ، وفي الثاني تمام حقيقة الأبدان وجزء هويّاتها ، وعند هذا اضمحلّ تأمّله بالكلّية .

وتبيّن أنّ قوله : «نعم ، هي جنس باعتبار آخر» لا ينافي ما ذكره المحشّي .

وأنّ قوله : «ولو كانت كذلك لكانت المادة محمولة على النوع» غير صحيح كما لا يخفى .

قوله [ص ١٩٣] : ولو سلّم فيمكن أن يقال : لعل المراد . إلخ .

قد عرفت أنّ المراد بالفرد في المقامين فيما نحن فيه هو البدن الخاص مثلاً والإنسان سواء أخذ خاصاً أو عاماً والبدن لا يحمل على الإنسان باعتبار. نعم ، إذا جرّد عن المشخّصات وانتزع تمام حقيقته الذي هو الحيوان ، ثمّ أُخذ الحيوان لا بشرط شيء بالنسبة إلى الفصول المنوّعة كان يحمل على الإنسان ، وظاهر أنّه بمجرّد هذا لا يخرجان عن التباين ، كيف ولو كان كذلك لكان زيد وعمرو والإنسان والفرس غير متبائِنين ، إذ لو جرّد زيد عن المشخّصات وأُخذ تمام حقيقته الذي هو الإنسان وأُخذ لا بشرط يحمل على عمرو قطعاً . وكذا

الحال في الإنسان والفرس .

قوله [ص ١٩٣] : خلاف التحقيق عندي .

حاله يظهر عند إظهار تحقيقه .

قوله [ص ١٩٣] : وما ظن من أنّ امتياز المادّة عن الجنس . إلخ .

لا يخفى أنّه لم يقل المحشّي إنّ امتياز المادّة عن الجنس باعتبار المعنى العدمي ، بل كلامه صريح في خلافه . والحاصل أنّ مراده ما ذكرنا مفصّلاً وليس فيه ما يورث ظنّاً بأنّه كذا ظن . ولعلّه لم يتأمّل فيه .

قوله [ص ١٩٤] : فيه نظر فإنّ الأولوية . إلخ .

قد مرّ ما فيه غير مرّة .

قوله [ص ١٩٤] : بل يظهر من كلامه . إلخ .

قد عرفت حقيقة الحال .

قوله [ص ١٩٤] : ولعلّ مرادهم أنّ الذاتي . إلخ .

قد ظهر فساده فتذكّر .

قوله [ص ١٩٤] : بل الأمر بالعكس .

قد شاهدت حال هذا العكس في مرآة التحقيق .

قوله [ص ١٩٤] : الجسم والحيوان هاهنا . إلخ .

لا يظهر وجه أصلاً لكون الجسم والحيوان هاهنا بمعنى المادّة ، إذ لا محذور في كونهما بمعنى الجنس وهو ظاهر ، بل لا يبعد أن يقال : إنّ لفظة التحصّل استعمالها في الجنس أكثر منه في المادّة .

لا يقال : لو كانا بمعنى الجنس لم يبق بين اللازم والملزوم فرق ، إذ الفرق بين التحصّل والصدق ظاهر لا مرية فيه .

فإن قيل : أيّ حاجة إلى توسيط هذا الملزوم في البين .

قيل : إنّ العبارة المنقولة لما كانت بلفظ الصيرورة وهي ليست حقيقة في الصدق والحمل ، فلذا فسّرها بما فسّرها ، وأخذ اللازم منه ليقيّده .

فإن قلت : الصيرورة إنّما يطلق في المادّة لا في الجنس ، فلذا قال القائل : إنّ الجسم والحيوان بمعنى المادة .

قلت : هب إنّه كذلك لكن على هذا أيّ مؤاخذة على المحشّي ، إذ لا بدّ حينئذٍ من المقدّمة التي ذكرها في تفسير العبارة المنقولة وأخذ لازمها منها حتى يكون نافعاً في المقام وهو ظاهر .

ثمّ لا يخفى أنّه على تقدير أن يكون الصيرورة ظاهرة في حال المادّة ، تفسير المحشّي لها بالتحصّل ، إمّا تأويل لها وحمل لها على خلاف ظاهرها ويكون مراده بالجسم والحيوان الجنس ، أو يكون مراده بالتحصّل أيضاً الصيرورة ، وأراد بالجسم والحيوان المادة ، وعلى الوجهين لزوم ما جعله لازماً باق بحاله ، وعلى تقدير أن لا يكون الصيرورة ظاهرة فيها ، فالأمر أظهر . ولعلّ تفسير المحشّي الصيرورة بالتحصّل لرعاية المعاني التي استفيدت ممّا ذكرنا . فافهم .

قوله [ص ١٩٤] : تصحيح هذا الكلام يحتاج إلى تكلّف .

قد علمت سابقاً أنّه لا معنى لكون ثبوت بعض الأجزاء الخارجية للكلّ مقدّماً على ثبوت بعضها ، سواء كان جزءاً قريباً أو بعيداً . والظاهر أنّ مراد الشيخ

من تقدّم ثبوت الجسم بمعنى المادة للإنسان على ثبوت الحيوان له ليس إلّا أنّ وجود الجسم بهذا المعنى مقدّم على وجود الحيوان ، كما يشعر به بعض كلماته التي رأيناها ولم تحضر لي الآن هذه العبارة التي نقلها المحشّي حتى ننظر فيها .

قوله [ص ١٩٤] : الوجه أن يقال بدل هذا . إلخ .

هذا ليس بوجه ، إذ الشيخ على ما رأينا كلماته وإن لم تحضر الآن هذه العبارة منه لم يدّع إلّا أنّ الحيوان سبب لوجود الجسم بمعنى الجنس للإنسان ، بمعنى أنّه ما لم يصر الجسم حيواناً ، لم يصر إنساناً ، فالحيوان واسطة في ثبوت الجسم للإنسان ، ولم نر أنّه يدّعي أنّ حمل الحيوان على الإنسان يثبت لحمل الجسم عليه ، كيف وقد ذكرنا سابقاً أنّ هذا ممّا لا يستقيم أصلاً ، وإذا لم يكن هذا المعنى معناً صحيحاً ولم يقع من الشيخ تصريح به فلا وجه لأن ينسب إليه .

وعلى هذه ، العبارة التي في الحاشية هي الصحيحة لا بدّ لها .

فان قلت : قوله «على ثبوت الحيوان له» ، يدلّ على أنّ المراد هاهنا أيضاً تقدّم ثبوت الحيوان للإنسان ، على ثبوت الجسم ، لا نفس الحيوان .

قلت : لا دلالة له على ذلك أصلاً ، إذ على ما ذكرنا يصير حاصل الجواب أنّ ثبوت الجسم بمعنى المادّة للإنسان ، مقدّم على ثبوت الحيوان له وذلك لا ينافي أن يكون نفس الحيوان سبباً لوجود الجسم بمعنى الجنس للإنسان ، وهذا ممّا لا محذور فيه ، مع أنّه يمكن أن يكون كلام الشيخ بنحو آخر لا بهذا العنوان بعينه .

ويؤيّد أيضاً ما ذكرنا ، أوّل كلامه ، حيث قال : إنّ الحيوان كيف يكون سبباً لكون الإنسان جسماً .

وقال أيضاً في موضع آخر في بيان هذا المطلب : وبالجملة لو شئنا أن نوصل الجسم إلى الإنسان قبل الحيوان لم يمكن ، وذلك لأنّ الموصول إليه حينئذٍ لا يكون إنساناً ، لأنّ ما لم يكن حيواناً لم يكن إنساناً . وهذا أيضاً مؤيّد لما ذكرنا ، إلى غير ذلك من كلماته وعباراته فتتبّع .

قوله [ص ١٩٥] : هذا لا دخل له في نفي التشكيك .

فساده ظاهر ، إذ حاصل الكلام أنّ التشكيك بالأولويّة بمعنى كون المشكّك مقتضى لذات بعض أفراده دون بعض ، ممّا لا يتصوّر في الذاتيات ، إذ الذاتي لا يكون مجعولاً للذات فلا يتصوّر هذا المعنى فيه ، وهذا كلام جيّد لا غبار عليه ، غاية الأمر أنّه يمكن أن يذكر وجه آخر أيضاً لعدم جريان التشكيك بهذا المعنى في الذاتي بأن يقال : ولو سلّم أنّه يجوز أن يكون مجعولاً للذات يكون في جميع الأفراد كذلك ، إذ لا تفاوت بين ذات وذات في هذا المعنى بالضرورة . وحينئذٍ أيضاً لا يكون تشكيك بهذا المعنى ، وهذا لا يصير سبباً لأن يكون الوجه الأوّل دخيلاً ، غير واقع موقعه وهو ظاهر .

قوله [ص ١٩٥] : لا يخفى أنّ اختلاف الحصص . إلخ .

أنت خبير بأنّه لا خفاء في أنّ مراد المحشّي أنّ أحد الفردين يكون أزيد وأشدّ من الآخر كما يظهر من كلماته فيما بعد ، وإسناد الزيادة والشدّة إلى الحصّة إمّا باعتبار أنّ مراده أنّ الحصّة تزيد وتشتدّ باعتبار انضمام الفصول ، أو العوارض المشخّصة ، ومثل هذه العبارة شائع . مثلاً يقولون : إنّ جنس السواد يشتدّ ويضعف بسبب الفصول ولا يخطئه أحد أو أنّه تسامح بناءً على أنّ في بادئ النظر (الرأي خ) يترائى أنّ حصّة السواد مثلاً شديدة ، والمراد بالحصة في قوله : «لكنّها داخلة في حصّتها» على الأوّل هو الفرد وعلى الثاني ظاهرها ، فافهم .

قوله [ص ١٩٥] : حاصل التحقيق الذي ذكره . إلخ .

اعلم أنّ التحقيق في مقام التشكيك أنّ الظاهر أن يكون الكلام في تحقّق الاختلاف بالأولوية بمعنى كون الكلّي مقتضى لذات الفرد والأقدميّة والأشديّة والأزيديّة في الذاتي والعرضي وعدمه فيهما أو أحدهما لا في الأولويّة بمعنى الأحقّية الناشئة من هذه الأُمور أو من غيره ؛ إذ الأولوية بهذا المعنى ليست معناً عقلياً محدوداً منضبطاً حتى يصلح لأن يصير الكلام في تحقّقه وعدمه معركة للآراء ومضماراً لجولان الأهواء ، ويجعل مسألة من مسائل العلوم الحِكمية الحقيقيّة ، بل مدارها على العاديات والمتعارفات الخارجة عن العقليّات الصرفة والمقدّمات القطعية ، وعلى هذا لا خفاء في أنّ الأولوية والأقدميّة ممّا لا يتصوّر تحقّقهما في الذاتيات ويتصوّر في العرضيات ، والفرق بينهما في هذا المعنى ظاهر ، والظاهر أيضاً أنّه لا نزاع لأحدٍ فيه .

وأمّا الأشدّية والأزيديّة ففيهما النزاع . وحاصل النزاع يرجع عند التحقيق إلى أنّه هل يمكن أن يصير معنى كلّي بنفسه من دون انضمام شيء إليه أشدّ أو أزيد أو لا ؟

ثمّ على تقدير جوازه هل يجري هذا المعنى في الذاتي والعرضي جميعاً ، أو في العرضي فقط . وقد ذهب إلى كلٍّ من الاحتمالات فريقٌ .

والظاهر أنّه لا يصحّ هذا لا في الذاتي ولا في العرضي على ما يستفاد من الدليل الذي ذكره المحقّق .

لكن لا يخفى أنّ الزائد والناقص المقداري لو لم يقل بأنّهما مختلفان نوعاً ، فالظاهر أنّه حينئذٍ صار طبيعة العام بعينها أزيد وأنقص من دون أمرٍ آخر ، إذ ظاهر أنّ استنادهما ليس إلى التشخّص الذي يقولون بأنّه داخل في هويّة

الشخص ومعيّن للطبيعة الكلّية ضرورة أنّ في كلّ مرتبة منهما أفراداً غير متناهية، مثلاً الذراع من الخط له أفراد غير متناهية. وكذا الذراعان، وهكذا.

فلا بدّ من أن يستند إلى أمر كلّي، وهذا الكلّي لو لم يكن فصلاً منوّعاً، بل عرضاً مصنّفاً لكان خارجاً عن حقيقة الزائد والناقص وهويّتهما جميعاً، مع أنّا نعلم بديهةً أنّ ذاتيهما مختلفان البتة، إذ تفاوت الذراعين بالنسبة إلى الذراع ليس إلّا في ذاته، وإنكاره سفسطة؛ فعلى تقدير أن لا يقال إنّه باعتبار الفصل، فلا محيص (محيذ خ) عن القول بأنّ طبيعة الخط بعينها تزيد وتنقص.

ثمّ الظاهر على هذا أن يلتزم أنّهما مختلفان نوعاً، إذ القول بالتشكيك ينفيه ذلك الدليل القاطع الذي لا يعتريه شك.

وأمّا كونهما متّحدين نوعاً فلم يقيموا عليه دليلاً، وليس مستنده سوى ما يدّعون من البداهة في أنّ المتّصل الواحد لا ينقسم إلى أُمور مختلفة بالنوع.

وأنت خبير بأنّ هذا الادّعاء ليس ممّا لا يمكن إنكاره ونفيه.

ولا ظهور له في نظر العقل الصريح الصحيح مع أنّهم يلتزمون خلافه في بعض المواضع كما في الفرد التدريجي من الكيف، والقول بأنّه موجود في الذهن وفرق بينه وبين الموجود الخارجي ضعيفٌ، إذ الظاهر أنّه لا فرق بينهما في هذا المعنى، مع أنّ عدم وجوده في الخارج أيضاً ليس بظاهر، بل الظاهر خلافه.

فإذن تعيّن القول بأنّ الزائد والناقص المقداري مختلفان نوعاً كالأشدّ والأضعف. هذا.

ثمّ لو فرض النزاع في تحقّق أولويّة صدق الذاتي والعرضي وعدمه، إمّا الأولوية الناشئة مَن تلك الأُمور المذكورة أو مطلقاً، فحينئذٍ ظاهر تحقّقها في

العرضي مطلقاً ، أي سواء كانت ناشئة من الأُمـور الأربـعة المـذكورة أو لا ، إذ محصّلها حينئذٍ كون الصدق العرضي على بعض أفراده أولى . وأُخرى منه على بعض آخر بسبب كونه في ذلك البعض مقتضى ذاته دون الآخر ، أو يكون صدقه عليه علّةً لصدقه على الآخر أو من حيث إنّه يكون فردية مـبدأه القـائم بـذلك البعض أشدّ أو أزيد من فرد مبدأه القائم بذلك الآخر ، أو تكون الآثار المطلوبة من هذا العرضي أو من مبدأه في ذلك البعض ، أو في فرد مبدأه القائم به أكثر منها في البعض الآخر ، أو في الفرد القائم به ونحو ذلك ممّا يطول الكلام بـتفصيلها . وفي القدر الذي ذكرنا غُنية وكفاية عنه .

وظاهر أنّ العقل السليم لا ينقبض عن جواز تحقّق هذه الأُمور في العرضي والتفتيش يوجبه .

وأمّا الذاتي فالأولويّة الناشئة من الأولويّة والأوليّة فظاهر أنّه لا يوجد فيه بالنسبة إلى بعض أفرده دون بعض بناءً على أنّه لا يعلّل بشـيء لا بـالذات ولا بالخارج .

وأمّا الأولويّة الناشئة من غيرها فالظاهر جواز تحقّقها فيه ، بل وقوعه ، أمّا الناشئة من الأشدّية والأزيديّة فلأنّ حاصله أن يكون صدق الذاتي على بـعض أفراده أولى منه على بعض آخر باعتبار أن يكون ذلك الفرد أشدّ أو أزيد في ذاته من الآخر .

ومن البيّن أنّه يجوز أن يكون لذاتي فرادان مـختلفان بـالشدّة والضـعف والزيادة والنقصان ، كالسواد والخط الذي لهما أفراد مختلفة بالشدّة والزيادة مع أنّهما ذاتيان لها .

وما يتوهم من عدم ذاتيتهما سيجيء القول فيه .

وبيّن أيضاً أنّ هذا المعنى ممّا يصير سبباً لأولوية صدق الذاتي عليهما، إذ لا شكّ أنّه إذا كان أشدّية فرد السواد القائم بجسم سبباً لأولويّة صدق الأسود عليه، فكونها سبباً لأولويّة صدق السواد على هذا الفرد أولى.

وما يتمحّلون في دفعه ـ من أنّ اتحاد الذاتي مع الذات بالذات واتحاد العرضي بالعرض، والاتحاد الذاتي ممّا لامناط له سوى الذات، والاتحاد العرضي منوط بقيام فرد من مبدأ اشتقاقه مثلاً، فحينئذٍ يجوز أن يختلف صدق العرضي باعتبار اختلاف أفراد مبدأ اشتقاقه القائم بأفراده التي يكون قيامها بها مناطاً لصدقه عليها، ولا يجوز أن يختلف صدق الذاتي إذ لامناط له إلّا الذات حتّى يختلف الصدق باختلافه، بل يكفي فيه الذات. واتحادها الذاتي معه ـ فممّا لا يستحق أن يصغى إليه، إذ نقول: لا شكّ أنّ صدق الذاتي على الذات باعتبار أنّ الجنس مثلاً يتحصّل بالفصل ويصير النوع وحينئذٍ يصحّ أنّ يقال: إنّ النوع جنس. وعند هذا نقول: إنّ ما ذكروه من أنّ صدق الذاتي على الذات يكفي فيه كون هذا الذات متّحداً بالذات معه إن أرادوا به أنّ هذا المعنى كافٍ في أصل الصدق فلا نزاع فيه، لكن هذا ممّا لا يكفي في المرام إذ أصل صدق العرضي أيضاً يكفي فيه قيام أيّ فرد كان من مبدأ اشتقاقه.

إنّما الكلام في أنّه يجوز أن يكون بعض الاتحادات الذاتيّة مناطاً لأولوية صدق الذاتي. مثلاً التحصّل الذي يحصل من الفصل الذي يصير به الجنس شديداً يجوز أن يكون سبباً لأولويّة صدق الجنس، إذْ قد عرفت أنّ حمله باعتبار تحصّله نوعاً بسبب الفصل، فإذا حصل له بسبب فصل تحصّل أشد، بمعنى أنّ الوهم يتوهّم أنّ له في هذا النوع تحصّلاً فوق الواحد، فحينئذٍ يجوز أن يكون هذا المعنى سبباً لأولويّة صدقه على هذا النوع باعتبار أنّ تحصّله فيه أشدّ كما أنّ

أشدّية فرد مبدأ الاشتقاق يصير سبباً لأولوية صدق المشتق سواء بسواء والتفرقة تحكم والبديهة حاكمة بخلافها ولا أقلّ من أن يجوّزه .

وأيضاً نقول : قد تقرّر عندهم أنّ البياض ونحوه إذا كان قائماً بالذات يصدق عليه أنّه أبيض وبياض بذاته سواء كان البياض عرضياً له أو ذاتياً ، فحينئذٍ نقول : إذا فرض أنّه يكون بياض قائم بذاته شديد فلا شك أنّه يكون صدق الأبيض عليه أولى من صدقه على البياض القائم بذاته الضعيف أو الجسم القائم به البياض الضعيف ، إذ لا معنى بديهةً لأن يكون صدقه على الجسم القائم به البياض الشديد أولى ولا يكون صدقه على البياض القائم بذاته الشديد أولى بل الظاهر أنّه أولى ، وهذه الأولوية لا يناط لقيام فرد البياض إذ لا قيام هاهنا ، بل مناطه خصوص ذات هذا الفرد ، فإذا تحقق الأولوية في العرضي بسبب ذات الفرد من دون قيام المبدأ ، فلِمَ لا يجوز أن يتحقّق في الذاتي أيضاً مثله ؟ بل نقول : إنّ في الصورة المفروضة إذا فرض أنّ البياض عرضي مثلاً فلا خفاء في أنّه كما يكون صدق الأبيض عليه أولى يكون صدق البياض أيضاً عليه أُولى . والتفرقة بين عرض وعرضي فيما نحن فيه ممّا لا منشأ له .

وإذا كان البياض على تقدير عرضية صدقه عليه أولى . ولا يكون له سبب سوى الذات ، فعلى تقدير كونه ذاتياً أيضاً ينبغي أن يكون كذلك ، بل يكون حينئذٍ أولى بذلك كما لا يخفى .

وكذا ما يتمحّلون ويتنبّهون على الفرق بين الذاتي والعرضي ـ بأنّ السواد الشديد إذا كان قائماً بجسم فباعتبار أنّ الوهم ينتزع منه أمثال الأضعف يستحق الجسم بسبب كلّ مثل صدق الأسود على حدة ، فكان الأسود يصدق عليه مراراً ، فكان صدقه عليه أولى ـ وهذا بخلاف صدق السواد ، إذ صدق السواد

حينئذٍ يكون على أجزاء السواد الشديد لا عليه نفسه ، فلا يتكرر صدق السواد عليه حتّى يكون أولى ، فممّا ليس بشيء ، إذ يجوز أن يكون كون فرد السواد بحيث يتكرر صدق السواد على أجزائه سبباً لكون صدقه عليه أولى من صدقه على ما ليس كذلك ، وإن لم يكن يتكرر الصدق على نفس الفرد وهو ظاهر .

وقس عليهما نظائرهما ممّا يمكن أن يذكر في هذا الباب من الاعتبارات الوهميّة .

وأمّا الأولوية الناشئة من غير الأشدّية والأزيدية ، بل من كون الآثار المطلوبة من الذاتي في فرد أكثر وأظهر منها في فرد آخر ونحوه ، فالظاهر أيضاً جوازها ووقوعها ، إذ الفرد الواحد باعتبار كثرة آثاره المطلوبة من ذاتيه ، كأنّه أفراد كثيرة من هذا الذاتي فيكون صدقه عليه أولى إلى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة المناسبة لأولوية الصدق . والعرف أيضاً يشهد بذلك ، ألا يرى أنّ أحداً إذا كان الآثار المطلوبة من الإنسان فيه أكثر منها في غيره يقولون بالعجمية مثلاً «فلان آدم تراست از فلان» ، وقس عليه ما سواه .

وبالجملة : الأمر غير مشتبه على من خلع عن رقبته ربقة التقليد والتعصب مع عدم البلادة والاعوجاج وترك المراء واللجاج .

قوله [ص **١٢٦**] : وأنّ كلّ واحد من الأوساط . الخ .

لا يخفى أنّ السواد والبياض ، أي هاتين الكيفيتين المحسوستين سواء قلنا إنهما ذاتيان لأفرادهما أو عرضيان ، لا معنى لأن يصدقا معاً على الأوساط ، إذ لا يشك من يعرف السواد من البياض أنّ السواد الشديد في غاية الشدّة الذي ينقص عن الطرف الحقيقي بقدر رأس إبرة مثلاً لا يصح أن يطلق عليه البياض ، وكذا نحوه .

فهذا الكلام منهم لا بدّ أن يؤوّل إلى ما يفهم من كلام هذا القائل من أنّ كون الوسط سواداً بالنسبة إلى أحد الطرفين بياضاً بالنسبة إلى الآخر ، معناه أنّه أقرب من الطرف الحقيقي للسواد من الطرف الآخر الذي هو الطرف الحقيقي للبياض ، وأقرب من الطرف الحقيقي للبياض من الطرف الحقيقي للسواد ، أو أنّ آثار الطرف فيه أكثر أو نحوه ؛ وأنت خبير بأنّ هذا المعنى ليس معنى السواد والبياض وهو ظاهر بل معنى إضافي اعتباري ونحوه وليكن ذلك على ذكر منك .

قوله [ص ١٩٦] : لا كون حقيقة السواد والبياض ذاتياً للأوساط .

إن أراد أنهم لم يريدوا أنّ حقيقة البياض والسواد معاً ذاتيين للأوساط فهو صحيح لكن لا يلائمه ما بعده كما ستطلع عليه ، مع ما فيه من أنّ التخصيص بالذاتية أيضاً لا وجه له ، إذ السواد والبياض معاً لا يمكن أن يكونا عرضيين أيضاً للأوساط كما بيّنا .

وإن أراد أنّهم لم يريدوا كون حقيقة شيء منهما ذاتية للأوساط كما ينادي إليه كلامه فيما بعد ، ففساده ظاهر إذ لا ارتباط له حينئذٍ بما سبقه كما لا يخفى .

قوله [ص ١٩٦] : لو كان السواد جنساً . الخ .

فيه أنّ هذه الملازمة التي إدّعاها إن كان باعتبار ما ذكروه أنّ البياض والسواد يصدقان على الأوساط فقد عرفت أنّه مؤوّل ، وإلّا فظاهره ظاهر الفساد .

وقد أوّله هذا القائل أيضاً وبعد تأويله بما ذكر أو نحوه لا يبقى لبناء هذه الملازمة عليه وجه صحّة وهو ظاهر .

وإن كان باعتبار آخر فينبغي أن يذكر حتّى ننظر فيه .

فان قلت : إن السواد إذا كان جنساً لجميع الأوساط كان البياض أيضاً كذلك قطعاً .

قلت : من يقول بأنّ السواد جنس لجميع الأوساط ؟ بل الذي يقول بجنسيّته يقول : إنّ للسواد مراتب مختلفة بالشدّة والضعف يتنزّل حتّى تفنى هو جنس لها ولا يصدق على شيء منها البياض أصلاً ، وكذا البياض . وحينئذٍ لا يلزم محذور أصلاً .

فان قلت : نجد بعض الأوساط نسبته إلى الطرفين على السواء كأفراد الغبرة ، فحينئذٍ لو كان أحدهما جنساً لكان الآخر أيضاً كذلك قطعاً فيلزم ما ذكره .

قلت : قد اختلفوا في أمر الغبرة ، فقال بعضهم : إنّه يجوز أن يجتمع السواد والبياض في شيء وعند اجتماعهما يحصل الغبرة ، وقال بعضهم بعدم جوازه . وعلى الوجهين لا يلزم ما ذكر ، أمّا على الأوّل فلأنّه لم يصدق حينئذٍ السواد والبياض على فرد واحد في الغبرة حتّى يكون لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة بل لكلّ منهما فرد على حدة . وأمّا على الثاني فلأنّهم يقولون : إنّ هذا اللون ليس بسواد ولا بياض بل نوع أو جنس آخر هو الغبرة .

قوله [ص ١٩٦] : فيلزم أن يكون للشيء جنسان . الخ .

قد أوردتُ هذا الإيراد على المحشّي ـ حيث التزم أنّ السواد والبياض يصدقان معاً على الأوساط على ما هو ظاهر كلامه بل صريحه ـ في زيادات التعليقات ، وفي تعليقات شرح الإشارات .

قوله [ص ١٩٦] : بل يلزم أن يكون السواد . الخ .

هذه الملازمة في غاية الخفاء .

قوله [ص ١٩٦] : ينبغي أن تعلم أنّ الواقع بالتشكيك . الخ .

لا يخفى ما فيه فإنّ البياض والسواد مثلاً لا يعلم منهما ، إلّا الكيفيّة المحسوسة وحينئذٍ نقول :

إن أراد أنّ صدق البياض على البياضين مختلف بالأولويّة مثلاً والذاتي لا يكون صدقه مختلفاً .

فأوّلاً لا نسلّم اختلاف صدقه عليهما ، بل المختلف الصدق هو الأبيض بالنسبة إلى الجسمين .

وثانياً : نسلّمه ونقول : ما الدليل على أنّ الذاتي لا يختلف صدقه بالأولويّة ؟

وأيضاً البياض إمّا أمر اعتباري يعرض لأفراده أو لا بل كيفية محسوسة يعرض لأفراده .

والأوّل باطل بديهة ، إذ لا نعلم منه إلّا الكيفيّة المحسوسة ، والاختلاف الذي نجد ليس إلّا في تلك الكيفيّة .

وعلى الثاني فله أفراد ذاتية أي يكون هو ذاتياً لها ، وأفراد عرضيّة . ولا شكّ أنّ الاختلاف الذي نجد إنّما هو في الكيفيات المحسوسة التي هي أفراد ذاتية له ، وإنكاره سفسطة . وحينئذٍ فما يقولون في البياض بالنسبة إلى هذه الافراد ؟ أيقولون إنّ صدقه عليها مختلف ؟ فقد أبطلوا ما قالوه إنّ الذاتي لا يختلف صدقه . أو يقولون : إنّ هذا الاختلاف الذي نجده لا يوجب الاختلاف في صدق الذات ، إنّما هو الاختلاف بالذات ، فهو أيضاً عين مرامنا .

وبالجملة : لا يثبت حاجة إلى أفراد أُخرى يكون البياض عرضياً لها .

وإن أراد أنّ البياض يختلف بالشدّة والضعف والذاتي لا يكون كذلك ، فهو مع كونه بعيداً عن اللفظ فاسد أيضاً ؛ لأنّه إمّا أن يراد أنّ البياض يختلف بالشدّة والضعف لذاته من دون انضمام أمر إليه فهو ممنوع ، بل الشدّة والضعف باعتبار الفصول .

وأيضاً على هذا يلزم أن لا يكون عرضياً أيضاً ، إذ لا فرق في امتناع هذا المعنى بين أن يكون الشيء ذاتياً أو عرضياً كما بيّنا سابقاً .

أو يراد أنّه يختلف بانضمام أمر آخر فمسلّم ، لكن لا نسلّم أنّ الذاتي لا يكون كذلك ، كيف ولو كان كذلك لزم أن لا يختلف شيء بالشدّة والضعف أصلاً ، إذ كلّ ما يكون كذلك فهو إمّا ذات أو ذاتي لشيء قطعاً .

فإن قلت : لعل المراد أنّه إذا كان فردان لمعنى بحيث ينتزع العقل من أحدهما هذا المعنى ضعف ما ينتزع منه من الآخر مثلاً ، فهذا المعنى عرضي لهما ، وعلى هذا يلزم ما ذكرت .

قلت : هذا أيضاً غير مجد ، إذ نقول أيضاً إنّ البياض إمّا أمر انتزاعي محض أو أمر حقيقي عرضي لأفراده ، وقد علمت بطلان الأوّل ، وعلى الثاني لا شكّ أنّ أفراده الذاتية حكمها كذلك ضرورةً أي ينتزع من بعضها البياض ضعف ما ينتزع منه من الآخر مثلاً .

أغمضنا عن ذلك وسلّمنا جواز كون البياض انتزاعياً محضاً ، لكن نقول : إنّه إذا انتزع معنى انتزاعي من فرد ضعف ما انتزع منه من فرد آخر ، فلا شكّ أنّه ينتزع منها فردان انتزاعيان من هذا المعنى تحلّل العقل بمعونة الوهم أحدهما إلى

مثل الآخر وزيادة .

وظاهر أنّ هذا المعنى بالنسبة إلى هذين الفردين ذات أو ذاتي فلزم أن يكون أمر له فردان ذاتيان ينتزع العقل من أحدهما هذا المعنى مثل ما ينتزع منه من الآخر وزيادة ، فثبت ما ذكرنا .

والفرق بين الفرد الذهني والخارجي في هذا المعنى ممّا لا يشهد به بديهة أو برهان ، بل البديهة شاهدة بخلافه .

وأيضاً ظاهر أنّه لا فرق بين البياض وبين الخط ونحوه من المقادير في أيّ من الأمرين المذكورين[1] كان . والظاهر أنّ المحقّق قائل بذاتية الخط ونحوه فما أدري ما الباعث له في أن قال في البياض ونحوه بالعرضيّة . فافهم .

قوله [ص ١٩٦] : وقال الشيخ في الشفاء : وأمّا الذي يختلف . إلخ .

لا نفهم من مجرد هذا الكلام أنّ الشيخ يزعم أنّ البياض ليس ذاتياً لما تحته . فافهم .

قوله [ص ١٩٧] : ولعلّ مراده البياض . إلخ .

الذي يمكن فهمه من هذه العبارة هو أنّ البياض الحقيقي هو الذي في الطرف وهو يمكن أن يكون ذاتياً لما تحته ، أي البياضات الطرفية ، وأمّا الذي يشترك بين الضعيف والشديد فهو ليس بياضياً حقيقياً ، بل أمراً نسبيّاً وهو عرضي لما تحته من الأوساط والأطراف ، وهذا مع كونه مخالفاً لما يفهم من كلامه ظاهراً بعد ذلك من أنّ البياض الحقيقي موجود في الأوساط أيضاً فساده ظاهر ؛ لأنّ ذلك الأمر النسبي العرضي المشترك بين الأوساط والأطراف إمّا من

---

(١) أي القول بالتشكيك والاختلاف بالشدّة والضعف . (كذا بخطّه رحمه الله) .

قبيل الكيفيّات المحسوسة أو لا .

فإن كان من قبيل الكيفيّات المحسوسة فمع ما في إطلاق النسبي عليه من المسامحة بناءً على لزوم النسبة له مثلاً فيه .

أوّلاً : أنّ وجوده مع البياض الحقيقي في الطرف يستلزم أن يكون فيه كيفيّتان محسوستان من قبيل اللون وبطلانه ظاهر .

وثانياً : أنّ هذا الأمر النسبي المذكور لا شكّ أنّ له أفراداً ذاتية مختلفة بالشدّة والضعف وإنكاره مكابرة ، فعلى تجويز هذا في هذا الأمر النسبي لِمَ لا يجوز مثله في البياض الحقيقي من دون مؤنة التزام تحقّق البياضين ؟ وما الوجه في الهرب عن ذاتية البياض الحقيقي في الأوساط إذ المهرب الذي يتصوّر لهذا الهرب . إمّا الفرار من التشكيك في الذاتي على ما يفهم من ظاهر كلام المحقّق الطوسي . وإمّا لزوم تحقّق جنسين في مرتبة واحدة بناءً على أنّ الأوساط سواد وبياض ، وكلاهما متحقّق في هذا الأمر النسبي الذي التزمه ، مع أنّك قد علمت حال هذين الوجهين .

وإن لم يكن من قبيل الكيفيّات المحسوسة ، بل من قبيل الإضافات .

ففيه أوّلاً : إنّا نعلم قطعاً اشتراك الطرف مع الأوساط في الكيفيّة المحسوسة لا في مجرّد الأمر الإضافي .

وثانياً : إنّ من المعلوم بالبديهة أنّ الأوساط اختلافها بالشدّة والضعف في الأمر المحسوس لا في أمر غير محسوس وهو بديهي ، وإنكاره إنكار للضرورة .

ولو قيل : المراد أنّ البياض مثلاً ذاتي للطرف وعرضي للأوساط ، فمع أنّ كلامه لا يحتمل ذلك فساده أيضاً ظاهر ، إذ مع قطع النظر عن أنّا نعلم قطعاً أنّ

الطرف على تقدير تحقّقه مشترك مع الأوساط في أمر ذاتي هو الذي نسمّيه بالبياض.

نقول: إنّ البياض على تقدير عروضه للأوساط له أفراد حقيقية أيضاً بالضرورة، على ما عرفت مراراً وهذه الأفراد مختلفة بالشدّة والضعف البتة، فأي فائدة في العدول عن ذاتيّته للأوساط (ذاتية الأوساط خ) كما ظهر وجهه غير مرّة.

قوله [ص ١٩٧]: منها: أن يكون حصول حصص الطبيعة. إلخ.

إن أراد أنّ الفضيلة مقولة بالتشكيك بالنسبة إلى زيد وعمرو بناءً على أنّ في زيد فردين منها، مثل العلم والشجاعة وفي عمرو فرداً واحداً منها، كما هو ظاهر عبارته.

ففيه أنّ المقول بالتشكيك على اصطلاحهم هو الكلّي بالسنبة إلى أفراده المحمول هو عليها مواطاة، والفضيلة بالنسبة إلى زيد وعمرو ليست كذلك، ونغمض عن ذلك، إذ الأمر فيه سهل، ونقول: الظاهر من كلماته السابقة وسيصرّح به أيضاً أنّ معتقده أنّ الذاتي لا يتصوّر فيه التشكيك وإنّما المشكك هو العرضي فقط، وحينئذٍ كون التشكيك باعتبار أكثرية وجود حصص الطبيعة في فرد بالنسبة إلى آخر يقتضي أن يكون التشكيك متصوّراً في الذاتي أيضاً، إذ الفرد الكثير من ماهية يكون وجود حصص الطبيعة فيه أكثر من وجودها في الفرد الواحد، مثلاً الاثنان من الفرس وجود حصّة الفرس فيه أكثر منه في الفرس الواحد، ووجود الإنسان في العسكر أكثر منه في عشرة إنسان مثلاً وهكذا.

فإن قلت: المراد كما سيشير إليه أنّ ثبوت الفضيلة في الفرض المذكور لما كان لزيد باعتبار اتحادها مع الفرد الكثير الذي فيه من الفضيلة، أي العلم

والشجاعة وثبوتها لعمرو باعتبار اتحادها مع الفرد الواحد الذي هو العلم فقط ، فثبوتها بالنسبة إليهما مختلف وهذا بخلاف وجود الفرس والإنسان في المثالين المفروضين إذ لا يتصوّر فيهما مثل ذلك .

قلت : الظاهر من كلامه أنّه اعتبر التشكيك في هذا القسم باعتبار نفس كثرة وجود حصص الطبيعة في بعض الأفراد بالنسبة إلى بعض وتحقّق هذا المعنى في المثالين المفروضين ظاهر .

ولو رجع الكلام إلى الثبوت وحمل على خلاف ظاهره فحينئذٍ اعتبار الثبوت يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يقال : إنّ ثبوت الفضيلة لزيد أكثر من ثبوتها لعمرو ، إذ هي ثابتة لزيد في ضمن العلم مرّة وفي ضمن الشجاعة أُخرى بخلاف عمرو ، إذ ثبت له مرّة واحدة ، وظاهر أنّ هذا الوجه جار في المثالين المفروضين أيضاً ، إذ ثبوت الفرس للفرد الكثير أيضاً مرّتين : أحدهما في ضمن أحد الفرسين والآخر في ضمن الآخر ، إذ المراد بالثبوت ليس الحمل مواطاة ، ضرورة أنّ الفضيلة لا تحمل على زيد وعمرو كذلك ، بل مثل ثبوت الجدار للبيت ، ولا شكّ أنّ كلّاً من الفرسين ثابت للكلّ بهذا المعنى ، وثبوت الفرس أيضاً له متحقّق في ضمن كلّ منهما رأساً برأس .

وثانيهما : أن يقال إنّ ثبوت الفضيلة لزيد أولى ، إذ ثبوتها له باعتبار اتّحادها مع الفرد الكثير دون عمرو . وهذا الوجه على تقدير عدم تحقّقه في المثالين . نقول : لا نسلّم أنّ وجه أولويّة الثبوت منحصر فيه ، إذ يمكن أن يكون الأولوية باعتبار الأوّل الذي ذكرنا ما الدليل على نفيه ؟ مع أنّ حال الأولويّة قد عرفته فيما سبق ، وأيضاً يرجع حقيقة إلى ما ذكره المحقّق وليس طريقاً على

حدة على ما يومي إليه كلامه .

وإن أراد أنّ الأفضل مقول بالتشكيك بالنسبة إلى زيد وعمرو بناءً على أنّ صدقه على زيد أولى من صدقه على عمرو ، لأنّ مناط صدقه قيام مبدأ اشتقاقه ، وهو في زيد باعتبار قيام فرد كثير وفي عمرو باعتبار فرد قليل ، فهو بعينه ما ذكره المحقّق وليس طريقة أُخرى ، وقد عرفت ما فيه من الكلام فتذكّر .

قوله [ص ١٩٧] : ومنها أن يكون العدد الحاصل . إلخ .

قد ظهر ما فيه ولا بأس أن نعيده ونزيده بياناً ، فنقول : قد عرفت أنّه إن كان المراد أنّ العدد مقول بالتشكيك بالنسبة إلى الجماعتين ، فهو ليس محمولاً مواطاة ، مع أنّ المقول بالتشكيك في اصطلاحهم ما هو كذلك . وبعد الإغماض عنه نقول : إن كان بناء التشكيك على أنّ العدد الحاصل في الجماعة التي هي عشرة أكثر من العدد الحاصل في الجماعة التي هي تسعة ، فالعشرة أيضاً أكثر من تسعة .

فإن قلت : فرق بين الصورتين إذ العشرة أنفسها أكثر من تسعة بخلاف الجماعتين ، إذ إحداهما أكثر في العدد من الأُخرى .

قلت : كما يمكن أن يقال : إنّ طبيعة العدد في إحدى الجماعتين أكثر باعتبار أنّ عروضها لها باعتبار اتّحادها مع الفرد الذي هو كثير ، يمكن أن يقال : إنّ طبيعة العدد في العشرة الخاصّة أيضاً كثيرة ، بمعنى أنّها قد كثرت فيها باعتبار انضمام فصل العشرة إليها .

وبعبارة أُخرى : العدد المحمول على العشرة المخصوصة في ضمن النوع الكثير الذي هو العشرة بخلاف المحمول على التسعة .

فإن قلت : يصدق على الجماعة أنّ عددها أكثر ولا يصدق على العشرة مثلاً.

قلت : إن أُريد بعددها العدد الحاصل فيها سواء كان بعنوان موصوفيّتها له، أو لا. فهو في العشرة أيضاً حاصل، بل الحصول فيه آكد لحمله عليها بالمواطاة دون الجماعة.

وإن أُريد بعددها العدد الحاصل فيها بعنوان الوصفيّة والعروض، فيصير حاصل الكلام حينئذٍ أنّ القول بالتشكيك أن يكون حصول شيء وعارضه أكثر من حصول تلك الصفة والعارض لشيء آخر، وهو يرجع إلى مجرّد الاصطلاح ولا يصحّ إذن جعل الفرق بين الذاتي والعرضي مسألةً ومحلّاً للنزاع، إذ الفرق على هذا بديهي صرف (كذا).

ولأحد أن يصطلح على خلافه، على معنى آخر يكون تحقّقه في الذاتي دون العرض وهو ظاهر.

وإن كان بناؤه على أنّ ثبوت نفس طبيعة العدد لإحدى الجماعتين أولى بالنسبة إلى الأُخرى، إذ ثبوتها لها باعتبار اتّحادها مع الفرد الكثير وللأُخرى باعتبار الاتّحاد مع الفرد القليل، فنقول: ما أُريد بكون الثبوت باعتبار الاتحاد المذكور؟

إن أُريد أن ثبوتها لها في ضمن هذا الفرد فعلى تقدير تسليم كون مثل هذا سبباً لأولويّة الثبوت، مثل هذا أيضاً جار في أصل العدد، إذ ثبوت العدد للعشرة المخصوصة في ضمن النوع الكثير الذي هو العشرة.

وإن أُريد أنّ ثبوتها لها بسبب ثبوت هذا الفرد، فمع تسليمه وتسليم أنّ قوة

السبب يصير سبباً لأولوية المسبّب نقول :

أوّلاً : أنّ مثله جار أيضاً في العدد على رأي هذا القائل ، إذ قد ذكر سابقاً أنّ ثبوت الذاتي معلّل بالذات ، فثبوت العدد للعشرة المخصوصة معلّل بنفس ذاتها وهي أقوى من نفس ذات التسعة التي هي علّة لثبوت العدد أيضاً لها . فيكون أولى من ثبوته للتسعة .

وعلى ما هو الصواب من أنّ ثبوته للعشرة المخصوصة ليس معللاً بذاتها لا نسلّم أنّ سبب الأولويّة منحصر في هذا المعنى ، لِمَ لا يجوز أن يكون سبباً (سببها ظ) أنّ العدد الحاصل للعشرة المخصوصة المحمول عليها إنّما هو في ضمن النوع الكثير منه أعني العشرة .

وإن كان المراد أنّ ذا العدد ، مقول بالتشكيك باعتبار أنّ صدقه على الجماعة الأُولى أولى من صدقه على الجماعة الثانية ، باعتبار اختلاف مبدأ اشتقاقه القائم بالجماعتين فهو بعنيه طريقة المحقّق وليس طريقاً على حدة ، وقد ظهر ما فيها أيضاً . هذا .

وقس على ما ذكرنا حال القسمين الأخيرين اللذين ذكرهما من التشكيك بحسب المقدار والكيف سواء بسواء .

قوله [ص ١٩٧] : وثبوت طبيعة العدد . الخ .

الظاهر من هذا الكلام أنّه يرجع الاختلاف في العدد مثلاً إلى أولويّة ثبوت العدد لمعدود بالنسبة إلى معدود آخر باعتبار أنّ العدد القائم به أكثر من العدد القائم بالآخر .

ولا يكتفى بمجرد أنّ العدد الحاصل في المعدود أكثر من العدد الحاصل

في الآخر . وأنت خبير بأنّه على هذا لِمَ لم يقل أحد بأنّه يرجع إلى اختلاف صدق المعدود بالنسبة إلى المعدودين ـ كما قاله المحقق ـ حتّى يكون كون التشكيك بالنسبة إلى الأفراد الكلي باقياً بحاله .

وإن قال القائل : المراد أنّ هذا الاختلاف حاصل في صدق المعدود وفي ثبوت العدد جميعاً وكلّ منهما عرضي ومثل هذا لا يتصوّر في الذاتي ، وأيّاً منهما شئت سمّه بالتشكيك ولا نزاع فيه إذ هو مجرد اصطلاح .

نقول : فعلى هذا تكون هذه الطريقة طريقة المحقّق بعينها وليست طريقة أُخرى . والظاهر من سياق كلامه أنّه أتى بنمط جديد وتفطّن بطور غريب .[1]

قوله [ص ١٩٨] : أزيد من كثرة التسعة بالقياس إليها .

---

(١) ثمّ لا يخفى أنّ جعل التشكيك في العرضي بمجرد أنّ حصول الطبيعة في بعض المعروضات أكثر كما في القسم الأوّل الذي ذكره ، أو أنّ الكمّ والكيف الذي يكون في بعض المعروضات أزيد أو أشدّ منهما في البعض الآخر كما في الأقسام الباقية التي ذكرها من دون أن يرجع إلى أولوية ثبوتها لمعروضها بالاعتبارات المذكورة ، كما هو الظاهر من كلامه في القسم الأوّل وفي الأقسام الأُخرى أيضاً مع قطع النظر عن هذه العبارة التي جعلناها عنواناً ، ليس أمراً خفياً يذهب على المحقق وأمثاله ، وليس لم يذهبوا إليه لعدم تفطّنهم له بل عدم ذهابهم إليه كأنّه لوجهين : أحدهما مراعاة كون التشكيك للكلي بالنسبة إلى أفراده . وثانيهما ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ حصول هذا المعنى في الذاتي أيضاً ظاهر وإنكاره مكابرة صريحة . وهذا بخلاف أولويّة الصدق التي اعتبرها المحقّق إذ الحال فيه لا يخلو من اشتباه ، ويمكن أن تعرض الشبهة لبعض الأذهان في حصوله في العرضي دون الذاتي .

فإن قلت : ما الفرق بين القسم الأوّل الذي ذكره وبين الأقسام الباقية ؟

قلت : الفرق أنّ في القسم الأوّل العرضي كم بالعرض ويرجع الاختلاف إلى كثرة أفراده في بعض دون آخر ، وفي الأقسام الباقية العرضي كم بالذات ولا يرجع الاختلاف إلى كثرة أفراده بل فرده فيما اختلفا فيه واحد ، لكن في أحدهما فرد زائد أو أشدّ وفي الآخر فرد ناقص أو أقلّ ، فافهم . منه رحمه الله .

لا يخفى أنّ الزيادة والنقصان من خواص الكمّ ، والكثرة الإضافية ليست بكمّ بالذات ولم يعرض لها هاهنا عدد ولا مقدار أيضاً كما في الاعتبار الأوّل حيث عرض لها العدد حتّى يكون كماً بالعرض ، فحصول الزيادة فيها حينئذٍ كأنّه من باب المسامحة باعتبار أنّ الأمثال التي ينتزع للثلاثة من العشرة أكثر من الأمثال التي ينتزع لها من التسعة . فافهم .

قوله [ص ١٩٩] : بل المقول بالتشكيك إنّما هو السواد بالنسبة .

لا يخفى أنّه إذا لم يكن للسواد الطرفي المنتهي إلى الغاية فردان مختلفان بالشدّة والضعف ، ولا أيضاً لحدّ من حدود السواد فردان كذلك لا يلزم أن يكون المقول بالتشكيك السواد النسبي ، إذ المقول بالتشكيك لا يلزم أن يكون لكلّ حدّ منه فردان مختلفان ، بل يجب أن يكون له فردان مختلفان يكون أحدهما شديداً مثلاً بالنسبة إلى الآخر ، وهذا السواد النسبي الذي جعله مقولاً بالتشكيك على تقدير كونه مقولاً ليس لكلّ حدّ منه أيضاً فردان مختلفان ، إذ هو ممتنع قطعاً بل له فردان مختلفان وهو ظاهر .

ثمّ لا أدري أنّه كيف جوّز كون المقدار الحقيقي والعدد الحقيقي مقولاً بالتشكيك كما في القسمين السابقين على هذا القسم مع أن ليس لحدّ منهما فردان مختلفان ولم يجوز هذا في الكيف واضطرّ إلى اعتبار الكيف النسبي .

ثم نقول : إنّ هذا السواد النسبي الذي اعتبره هل هو أمر موجود من قبيل الكيفيّات المحسوسة ، أو أمر اعتباري من قبيل الطول الإضافي والكثرة الإضافية الذي يكون مآله إلى كون سواد أشدّ من آخر بمعنى أنّ العقل بمعونة الوهم ينتزع مثل ذلك وزيادة ، كما أنّ مآل الطول الإضافي إلى كون أحد الخطين بحيث ينتزع منه مثل الآخر وزيادة ، فإن كان أمراً موجوداً ويظهر من كلامه أنّ

السواد الحقيقي عنده موجود في الطرف والأوساط ، فيلزم أن يكون في كلّ سواد كيفيّتان محسوستان ، وهو أمر عجيب مع أنّ الظاهر من كلامه بل صريحه أنّ السواد الحقيقي ليس جنساً للأوساط فعلى هذا يلزم أن يكون في الأوساط ثلاث كيفيات وهو أعجب !

فإن قيل : إنّ السواد الحقيقي ليس من الكيفيات المحسوسة .

فنقول : لا نعني بالسواد إلّا الكيفيّة المحسوسة فعند هذا يكون هذا الأمر النسبي الذي ذكره هو السواد الحقيقي وليس سواد آخر غيره ، فما معنى جعل السواد حقيقياً ونسبياً .

فإن قيل : المراد أنّ هذا الأمر المحسوس الذي نسمّيه بالسواد النسبي أمر عارض لحقيقة أفراده وحقيقة أفراده ليست بمحسوسه ، وهي التي نسمّيها السواد الحقيقي والمنازعة في تسميتها بالسواد منازعة لفظية .

قيل : إنّ هذا مع أنّه لا يمكن حمل كلامه عليه كما لا يخفى فاسد أيضاً ، إذ على هذا صار محصّل الكلام أنّ السواد الذي نحسّه ويكون من قبيل الكيفيات المحسوسة عارض لأفراده ، كما زعمه المحقق الطوسي على ما هو الظاهر ممّا نقله عنه سابقاً . ويظهر أيضاً من كلامه في شرح الإشارات وقد أشرنا سابقاً إلى ما فيه ونعيده ونزيده بياناً أيضاً تثبيتاً لأقدام الأفكار وحدباً على النظّار .

فنقول : القول بأنّه عرضي إمّا باعتبار أنّه مقول بالتشكيك أو باعتبار أنّ الأوساط نسبتها إلى السواد والبياض واحدة . فلو كان السواد جنساً لكان البياض أيضاً جنساً وهما في مرتبة واحدة بالنسبة إليها قطعاً فيلزم أن يكون جنسان لشيء في مرتبة واحدة وهو باطل .

فإن كـان هـو الأوّل فـالقول بـالتشكيك إمّـا بـالنسبة إلى أفـراده أو إلى معروضاته ، ولا فساد في الثاني اتفاقاً منّا ومنهم ، إذ هم أيـضاً قـائلون بـجواز التشكيك في العرضي .

وقوله بالتشكيك بالنسبة إلى أفراده إن كـان بـاعتبار أنّ أفـراده مـختلفة بالشدّة والضعف ، فمجرد هذا ليس تشكيكاً . ولو قيل إنّه تشكيك فلا نسلّم امتناع هذا التشكيك في الذاتي .

وإن كان باعتبار أنّ ثبوته لأفـراده أو صـدقه عـليها مـختلف بـالأولوية وعدمها .

فأوّلاً : لا نسلّم هذا الاختلاف .

وثانياً : نسلّمه ونمنع امتناعه في الذاتي كما مرّ مفصلاً .

وإن كان هو الثاني فنمنع أنّ الأوساط نسبتها إلى البياض والسـواد عـلى السواء ، بل لكلّ منهما أفراد غير متناهية لا يصدق عليه الآخر أصلاً . وكيف يقول عاقل بأنّ السواد والبياض معاً يصدقان على شيء واحد سواء كان صدقه ذاتياً أو عرضياً سيما في الأفراد القريبة من الطرف ، وأمر الغبرة قد عرفته ، على أنّـه لا نسلّم امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة .

ويرد أيضاً على الوجهين أنّا نعلم أنّ هذا الأمر المحسوس أفراده الذاتـية المحسوسة مختلفة بالشدّة والضعف فما الحيلة فيها ؟ وإن كان أمراً إضافياً فمع قطع النظر عن أنّ هذا لا يسمّى سواداً في العرف واللغة .

نقول : إنّ هذا الأمر الإضافي ظاهر أنّه لا شدّة فيه ولا ضعف إلاّ بالعرض باعتبار السواد الحقيقي كما في الطول الإضافي والخط ، والشدّة والضعف حقيقةً

وبالذات فيه ، فيكون هو المقول بالتشكيك بالنسبة إلى الأجسام ؛ إمّا باعتبار نفسه كما هو زعم هذا القائل ظاهراً أو باعتبار أولويّة ثبوته للأجسام أو صدق المشتق منه عليها على قياس ما ذكره في العدد والمقدار ، فما الوجه في الفرق بينهما وبين الكيف . وبالجملة مثل هذه الأقاويل من العجائب التي لم يقرع سمع أحد !

قوله [ص ١٩٩] : عرضت له الشدّة الإضافية بالنسبة إلى صاحبه .

هذا اعتراف منه بأنّ الشدّة والضعف يكون باعتبار الفردين لا فرد واحد .

قوله [ص ١٩٩] : كذلك مقول بالتشكيك بالنسبة إلى السوادين .

هذا اعتراف منه بتحقّق السواد الحقيقي في الأوساط على ما ذكرنا.

قوله [ص ١٩٩] : واعلم أنّ اعتبار الشدّة في الكيف والأين .

لا يخفى أنّ ما سيذكره عن الشيخ بعيد هذا لا يدلّ على أنّ الأين بالذات يعرض له الشدّة والضعف ، بل باعتبار عروض الإضافة له لا الإضافة التي تعتبر في الشدّة والضعف مطلقاً بل إضافة أُخرى و هي الفوقيّة مثلاً . وقد أشار الشيخ إلى ذلك أيضاً في موضع من الشفاء . نعم الإضافة كالفوقيّة مثلاً لا يبعد أن يقال بتحقّق الشدّة والضعف فيها بالذات وإن كان الظاهر في العرف أنّه لا يطلق عليها الشدّة والضعف إلّا مسامحةً وتجوّزاً كما ذكرنا في مفتتح هذه الرسالة .

قوله [ص ١٩٩] : يتصوّر على وجهين .

هذا ظاهر في الحصر ولا وجه له بل يتصوّر له وجه آخر ظاهر ، وهو ما ذكروه من كون أحدهما بحيث ينتزع منه العقل مثل الآخر وزيادة وكأنّه نسيه .

قوله [ص ٢٠٠] : وأمّا الكون فوق مطلقاً .

مراده أنّ الأين ما لم يعتبر فيه الفوقيّة مثلاً لا يكون فيه شدّة وضعف ولا الفوقيّة أيضاً مطلقة ، بل الفوقيّة المقيسة إلى آخر .

والحاصل أنّ الشدّة والضعف أمر بالقياس إلى الغير ولا يكون لشيء واحد في حدّ نفسه شدّة ولا ضعف وهو ظاهر .

قوله [ص ٢٠٠] : وفي الكيف أيضاً .

مراده أنّ الكيف أيضاً لا يكون فيه شدّة ولا ضعف ما لم يقس أحد فرديه إلى الآخر ويعتبر فيه إمّا انتزاع مثل الآخر وزيادة منه أو قربه من الطرف بالنسبة اليه أو نحو ذلك ، وأمّا في حد نفسه فليس فيه شدّة ولا ضعف .

قوله [ص ٢٠٠] : فإنّ السواد . الخ .

لا يخفى أنّ الظاهر من هذا الكلام وإنّ كان هو أنّ السواد الحقيقي أو السواد الطرفي لا يقبل الشدّة والضعف ، بل السواد الذي هو سواد بالقياس إلى شيء وبياض بالقياس إلى آخر ، ويستنبط منه أمرأن ، أحدهما وجود سواد نسبي غير السواد الحقيقي ، وثانيهما كون شيء سواداً وبياضاً معاً ، وهذا هو الذي صار منشأً لوقوع هذا القائل في الورطة التي وقع فيها من القول بهذين الأمرين لكن قد عرفت أنّ هذين الأمرين فسادهما أظهر من أن يخفى .

ولا يتصور من مثل الشيخ القول بهما .

وأيضاً على هذا يلزم أن لا يصحّ المقايسة في الشدّة والضعف بين الطرف والأوساط ، وأن لا يكون السواد النسبي حاصلاً في الطرف ، إذ ليس الطرف سواداً وبياضاً معاً ، وهذا أيضاً في غاية الفساد ، إذ لا شكّ أنّه كما تصحّ المقايسة بين الأوساط تصحّ المقايسة بينها وبين الطرف أيضاً .

والسواد النسبي أيضاً على تقدير معقوليته نسبته إليهما على السواء ، أي يتحقّق فيهما معاً كما لا يخفى .

فالصواب أن يحمل كلامه على ما ذكرنا بأن يقال : مراده من السواد الحقيقي مطلق السواد من دون اعتبار إضافته إلى أمر آخر ، أي السواد إذا أُخذ مطلقاً ويعتبر في نفسه ومن حيث السوادية فلا يتصوّر فيه شدّة وضعف ، إمّا باعتبار أنّ الشدّة والضعف لا يحصل بدون المقايسة وإمّا باعتبار أنّ في صدق السواد وحيثيّة السوادية لا اختلاف بين الفردين ، بل الاختلاف بينهما بالذات ، وقوله [أي الشيخ] : بل الشيء الذي هو سواد . الخ [ما مرّ في ص ٢٠٠] . أُريد به أنّ الشيء الذي هو سواد بالقياس إلى شيء يكون ذلك الشيء الثاني بياضاً بالقياس إلى الآخر ، أي ذلك الشيء الأوّل .(١)

والمراد بكونه بياضاً عنده أنّه أقرب إلى البياض منه أو أضعف سواداً منه أو نحو ذلك .

وعلى هذا لا يلزم شيء من الأمرين المذكورين ولا كون المقايسة مخصوصة بالطرف فافهم .

قوله [ص ٢٠٠] : لعل المراد بقوله . الخ .

قد عرفت فساد هذا المعنى وأنّ القول بالتشكيك لا يقتضي كون كلّ حدّ

---

(١) اعلم أنّ بعض النسخ التي عندنا من الشفاء لا يكون فيه [أي في العبارة التي مرّت في ص ٢٠٠] كلمة «الواو» قبل «هو بياض» ، وعلى هذا حمله على ما ذكرنا لا تكلّف فيه ، والنسخة التي رأيناها من مقالة هذا القائل نقل فيها العبارة مع الواو ، وعلى هذا ، وإن كان حملها على ما حملنا ، فيه بعد ما ، لكن ارتكاب مثل هذا البعد في كلام الشيخ ليس ببعيد سيّما إذا عارضه كون الحمل الآخر غلطاً فاحشاً غير متصوّر وقوع مثله من مثله . منه رحمه الله .

مختلفاً ، بل المراد أنّ كلّ حدّ من السواد إذا اعتبر في نفسه فلا يقبل الشدّة والضعف إنّما قبوله لهما عند مقايسته إلى حدّ آخر كما قرّرنا . ولا يخفى أنّ هذه العبارة من الشيخ مؤيّد جدّاً لحمل كلامه السابق عليها على ما حملنا .

قوله [ص ٢٠١] : وكلّ ذلك بالقياس والإضافة ـ إلى آخر ما نقله عن التحصيل ـ .

أنت خبير بأنّ هذا الكلام يؤيّد أنّ مراده ومراد الشيخ ممّا ذكراه من الأمر الذي توهّم ما ذهب إليه القائل ، ليس هو ما توهّم بل ما ذكرنا . فافهم .

قوله [ص ٢٠١] : قلت : ليس المراد بكون العارض . الخ .

إن أراد أنّ السواد مثلاً إذا جعل محمولاً على معروضه في القضية بأن يقال : زيد أسود أو زيد له السواد ، فحينئذٍ يعتبر مع الشدّة بخلاف ما إذا حمل على أفراده الذاتية ، ففساده ظاهر ، إذ حين يجعل محمولاً على معروضه لا ينظر فيه إلى الشدّة والضعف أصلاً ، بل ليس المعتبر فيه إلّا مطلق السواد وطبيعته .

وإن أراد أنّ ثبوته لموضوعه في ضمن الفرد الشديد أو الضعيف ، فحصوله لفرده أيضاً في ضمن النوع الشديد أو الضعيف .

وإن أراد أنّ ثبوته لموضوعه مستند إلى فرده الشديد أو الضعيف ، فبعد تسليمه وتسليم أنّه سبب للأولوية فقد علمت أنّ عنده ثبوت السواد لفرده أيضاً مستند إلى ذاته الشديدة والضعيفة ، ومع قطع النظر عنه إذا كان الاستناد إلى الفرد الشديد يصير سبباً لأولويّة الثبوت والصدق فَلِم لا يجوز أن يكون الحصول في ضمن الفرد الشديد أو الضعيف سبباً لأولويتهما .

لا يقال : إنّا لا نقول : إنّ هذا الاستناد يكون سبباً لأولويّة الثبوت أو الصدق

وبهذا الاعتبار يحصل التشكيك حتى يرد ما قلته . بل نقول : إنّ هذا الاستناد هو التشكيك وهذا لا يتصوّر في الذاتي .

إذ نقول هذا يرجع إلى مجرّد اصطلاح ولا طائل تحته كما لا يخفى .

قوله [ص ٢٠٣] : إذ نسبته إلى آخر مراتب البياض . الخ .

فيه خبط ، إذ بعد تسليم أنّ البياض جنسٌ ، المدّعى حاصل ولا يتّجه الإيراد .

فإن قلت : بمجرّد تسليم الجنسيّة لا يحصل المدّعى ، إذ المدّعى أنّ كلّ مرتبة من مراتب الشدّة والضعف نوع مغاير للمراتب الأُخرى وجنسيّة البياض لا يستلزم (لا يحصل خ) ذلك ، إذ يجوز أن يكون كلّ نوع منه مشتملاً على عدّة مراتب .

قلت : إذا كان البياض أنواعاً يكون كلّ نوع مشتملاً على مراتب فنقول : لا شكّ أنّ أواخر مراتب النوع الأوّل مثلاً نسبتها إلى أوائل النوع الثاني أقرب من نسبتها إلى أوائل النوع الأوّل ومن نسبة أوائل النوع الثاني إلى أواخره ، فإذا كان هي مع أوائل النوع الأوّل نوعاً واحداً وكذا أوائل النوع الثاني مع أواخره ، فيجب أن يكون هي أيضاً مع أوائل النوع الثاني نوعاً واحداً ، هذا خلف .

لا يقال : يجوز أن لا يكون نسبتها إلى أوائل النوع الأوّل كالنسبتين المذكورتين والسند اختلاف النوعين نظير ما ذكر في البياض والسواد .

لأنّا نقول : هذا ممّا لا مساغ له في نظر العقل ، إذ تجد بديهة الحس أنّ المراتب التي يصدق عليها البياض يتحقّق في جميعها النسبة المفروضة وإنكاره سفسطة .

ولو قيل : إنّ تشابه النسبة الذي يجده الحس لا يكفي في المرام ، إذ يجوز أن يكون ثلاثة أُمور متشابهة في تلك النسبة ومع ذلك يكون اثنان منها نوعاً واحداً دون الآخر .

نقول : إنّ هذا على تقدير صحّته إيراد على حدة ولا مدخل فيه لما ذكره ، على أنّ إنكار هذا أيضاً هاهنا قريب من المكابرة مع أنّ ما ذكره المحقّق تنبيه على المدّعى البديهي كما صرّح به ، وإيراد مثل هذه المناقشات في التنبيه ممّا لا وجه له .

وأيضاً نقول : إنّ الإيراد الذي أورد على المحقّق لا اختصاص له بما ذهب إليه المحقّق من أنّ السواد جنس بالنسبة إلى السواد الشديد والضعيف ، إذ على تقدير ما ذهب إليه القائل أيضاً من أنّ السواد عرضي ، يرد ما أورده من أنّه يجوز أن يكون السوادات والبياضات مختلفة بالجنس فلا تستمر النسبة (الجنس خ) .

ولو قيل : إنّ السواد مع كونه عرضياً ، له أفراد ذاتية أيضاً ، والكلام فيها ، فمع أنّه حينئذٍ يضيع جميع مساعيه في جعل السواد عرضياً ويفوت غرضه الفاسد الذي تخيّل منه .

يرد عليه أيضاً مثل ما أورده على المحقّق ، وكان مراده أنّه على رأي المحقّق من كون السواد جنساً ، لا يصدق السواد والبياض معاً على الأوساط فلا تستمر النسبة . وأمّا على رأيه من صدقهما معاً عليهما فتستمرّ النسبة لكن عبارته مختلفة .

ومع قطع النظر عن اختلالها وأنّ صدقهما معاً على شيء ممّا لا ينبغي أن يقول به عاقل .

نقول : إنّ المحقّق أيضاً مع قوله بجنسيّة السواد والبياض لعلّه يقول بصدقهما معاً على الأوساط ولم يثبت عنده امتناع تحقّق الجنسين في مرتبة واحدة ، إذ ليس عليه دليل تامّ ، فمن أين علم أنّه ليس كذلك . على أنّ استمرار النسبة المذكورة أمر محسوس . فإمّا أن يجده الحسّ بين جميع المراتب أو لا ، فإن وجده فلا كلام عليه سواء قلنا بصدقهما معاً على الأوساط أو لا . وإنّ لم يجده فيكون ما ذكره باطلاً على أيّ وجه كان ، فلا يصحّ بناء الإيراد على ما ذهب إليه من ذاتيّة السواد والبياض وعدم صدقهما معاً على الأوساط .

والصواب في الإيراد على المحقّق ما ذكرنا في التعليقات : من أنّ البياض على تقدير تنزّله على سبيل التساوي ، لا شكّ أنّه يفنى آخراً أمّا أنّه ينتهي إلى السواد فغير مسلّم ، كما أنّ السطح إذا نقص مرّاتٍ متساوية فإنّه يفنى لكن لا ينتهي إلى الخط وهذا ظاهر .

وكذا إذا كان التنزّل على سبيل النسبة المحفوظة فإنّه وإن أمكن أن يثبت على تقدير عدم كون كلّ مرتبة من الشدّة والضعف نوعاً على حدة ، أنّ جميع مراتب البياض إلى أن يفنى نوع واحد ، بمثل ما ذكر آنفاً ، لكن لا يلزم أن ينتهي إلى السواد حتى يلزم أن يكون البياض والسواد نوعاً واحداً ، وحينئذٍ يجوز أن يكون جميع مراتب البياض نوعاً واحداً من دون لزوم محذور .

والحاصل : أنّ النسبة التي يجدها الحسّ بين مراتب البياض لا نسلّم أنّه يجدها بين مراتب البياض والسواد أيضاً ، فلو كان هذا بيّناً أو مبيّناً فلا كلام معه وإن كان فرض التنزّل على سبيل النسبة المذكورة ، وإلّا فالإيراد قائم .

وأيضاً يرد على المحقّق أنّه لو تمّ ما ذكره لزم أن يكون مراتب السواد أيضاً داخلة تحت جنس البياض . هذا .

ثمّ لا يخفى أنّه على تقدير وجدان النسبة المفروضة بين أواخر مراتب البياض وأواخر مراتب السواد إجراء الكلام في مراتب السواد إلى أن ينتهي إلى السواد الصرف ليس على سبيل التنزّل كما ذكره المحقّق ، بل على سبيل الترقّي لكن الأمر فيه سهل ، إذ يحمل قول المحقّق : «وهكذا إذا حفظنا هذه النسبة . إلخ» على حفظها وإن كان على سبيل المقايسة . وهذا وإن كان خلاف الظاهر ، لكن مثل هذا لا يصلح أن يجعل إيراداً على مثل المحقّق ، إذ مثل هذه المسامحات غير عزيز . وقد ذكرنا أيضاً في التعليقات أنّه يجوز أن يكون مراد المحقّق من السواد الصرف ما يطلق عليه السواد لا مثل الغبرة .

لا أن يراد به السواد البالغ إلى الغاية ولا شكّ أنّ اتحاد البياض الصرف أو القوي أيضاً مع هذه المرتبة ينقبض عنه العقل السليم . وظاهر أنّه يكفي في التنبيه ، وعلى هذا لا حاجة إلى بناء الكلام على الترقّي المذكور . فافهم .

قوله [ص ٢٠٣] : فلا يلزم فناء مراتب البياض والانتهاء إلى حد هو آخر المراتب مطلقاً .

ظاهر الكلام ، والكلام السابق عليه ، من قوله : «إذ نسبته ، إلى آخر مراتب البياض» يدلّ على أنّه يسلم أنّ للبياض مرتبة أخيرة . وعلى هذا لا شك أنّ التنزل على سبيل النسبة المحفوظة أيضاً ينتهي إليه ولا يلزم أن يكون التنزل على سبيل التساوي .

وأيضاً نقول : إمّا أن يكون للبياض مرتبة أخيرة أو لا ، فإن كان فالأمر كما علمت ، وإن لم يكن فنقول : إذا تنزل على سبيل التساوي فلا يمكن أن يعتبر النسبة بين المرتبة الأخيرة منه وبين مراتب السواد ، إذ ليس له مرتبة أخيرة كما هو المفروض ؛ بل لا بدّ من اعتبارها بين مرتبة من المراتب القريبة من الانتهاء

وبين مرتبة من مراتب السواد ، ولا شك أنّ هذا الاعتبار يمكن على تقدير التنزل على النسبة المحفوظة أيضاً .

فظهر أنّه لا فرق بين الاعتبارين ، إلّا أن يقال : إنّه على تقدير فناء مراتب البياض يمكن أن يتوهم أنّه ينتهي إلى السواد .

وحينئذٍ يمكن إجراء الدليل من دون اعتبار النسبة بين مرتبتين من المراتب القريبة من الانتهاء حتّى يكون الأمر مشتركاً بين التقريرين وإذا لم يفن فلا بدّ من ذلك الاعتبار ولا بدّ من إثباته وهو في غاية الإشكال .

فهذا القائل أراد أنّه إذا كان التنزل لا على نحو النسبة المحفوظة ، فحينئذٍ وإن يلزم الفناء لكن لا يلزم أن ينتهي إلى السواد . وإذا كان على نحو النسبة المحفوظة فلا يلزم الفناء أيضاً ، لكن نقول : قد عرفت أنّه على تقدير فرض التنزل على سبيل النسبة المحفوظة أيضاً يمكن أن يثبت كون جميع مراتب البياض نوعاً واحداً إلى أن يفنى . إذ ظاهر أنّ نسبة البياض الطرف أو القريب منه إلى أيّ مرتبة فرض من أواخر مراتب البياض أبعد من نسبة تلك المرتبة إلى ما دونها إلى أن يفنى البياض . وحينئذٍ لا يبقى على التنبيه شيء سوى ما يرد على تقدير كون التنزل على سبيل التساوي أيضاً ، وهو أنّه لا يلزم حينئذٍ الانتهاء إلى السواد . هذا .

ويمكن أن يحمل كلام القائل على أنّه بيان للواقع من أنّه على هذا التقدير لا يلزم الفناء كما يلزم على التقدير الأوّل ، لا على أنّه إيراد آخر على المحقّق لكن الظاهر ممّا سيجيء بعد أنّه زعم أنّ عدم الانتهاء إلى آخر المراتب يوجب عدم تماميّة التنبيه ، فتنبّه .

قوله [ص ٢٠٣] : ومع التنزّل عن ذلك . الخ .

فيه ما عرفت من أنّه يجوز أن يكون مراد المحقق من السواد الصرف مطلق السواد لا الطرف وحينئذٍ لا إيراد . وأيضاً قد ذكرنا أنّه يمكن حمل كلام المحقق ما يشمل الترقّي ، وحينئذٍ يمكن أن تبلغ النسبة إلى الطرف قطعاً وإن لم يصدق عليه البياض بل السواد فقط ، إذْ ظاهر أنّه يوجد بينه وبين بعض أوساط السواد من النسبة ما يوجد بين بعض أوساطه إلى بعض وسيعترف به هذا القائل أيضاً . فافهم .

قوله [ص ٢٠٤] : لا يلزم الانتهاء إلى حدٍ السواد الصرف . الخ .

قد عرفت أنّه يلزم ذلك على مقتضى تقرير المحقّق أيضاً وليس فيه سوى اعتبار الترقي في مراتب السواد بدل التنزل في مراتب البياض والأمر فيه كما عرفت سهل .

قوله [ص ٢٠٤] : وكان من قبيل طلب فناء المقدار . الخ .

فيه أنّ عدم الانتهاء المذكور باعتبار أنّ السواد الصرف ليس من مراتب البياض لا باعتبار عدم فناء البياض . كيف ولو فرض التناقص على سبيل التساوي ولزم فناء البياض فلا يلزم أيضاً الانتهاء إلى السواد الصرف . إلّا أن يقال نحو ما ذكرنا آنفاً . وقد عرفت دفعه أيضاً . وهذا الكلام منه يمنع من أن يحمل كلامه السابق على أنّه بيان للواقع على ما أشرنا إليه آنفا كماً لا يخفى .

قوله [ص ٢٠٤] : والصواب أن يقال . الخ .

قد ظهر ممّا قررنا أنّ كلام المحقق أيضاً يمكن حمله على الترقي لكنّه لا يقول بصدق البياض على جميع الأوساط كما هو الصواب . وحينئذٍ لا يمكن أن تبلغ نسبة البياضات المتنزلة إلى السواد حتى يرتقي إلى السواد الصرف بخلاف

ما ذهب إليه القائل من صدق البياض إلى جميع الأوساط ، إذ حينئذٍ يمكن أن تبلغ النسبة إلى السواد الصرف لكن هذا المذهب قد عرفت أنّه مخالف للضرورة قطعاً . فافهم .

قوله [ص ٢٠٤] : فلا شكّ أنّه ينتهي . الخ .

يجوز أن لا ينتهي البياض إلى حدٍ في جانب الشدّة وإن كان في حد الضعف يفنى البتة وإثباته يحتاج إلى بيان ، إذ ليس بديهياً بل كاد أن يكون البداهة على خلافه .

قوله [ص ٢٠٥] : ولا يتوجه عليه ما وجهناه على تقريره . الخ .

قد علمت أنّه لا فرق يعتدّ به بين التقريرين . نعم يتجّه الإيراد بناءً على ما ذهب إليه المحقّق لا ما ذهب إليه القائل كما قررنا آنفاً . فافهم .

قوله [ص ٢٠٥] : لكن يتوجه عليه حين الانتهاء . الخ .

قد عرفت أنّه قريب من المكابرة وليس ممّا يسمع سيما في مقابلة التنبيه .

وأيضاً أنّ هذا على تقدير صحته يجري في الأوساط أيضاً ولا اختصاص له بالطرف كما يدل عليه كلامه .

قوله [ص ٢٠٥] : ألا ترى أنّ الطرف . الخ .

قد عرفت ما فيه فتذكر .

قوله [ص ٢٠٥] : فهذا المنع في غاية السقوط . الخ .

هذا مناف لما ذكره آنفاً من قوله : «لكن يتوجه عليه . الخ» .

قوله [ص ٢٠٥] : والوجه أن يقال : الطرف مخالف للأوساط ، الخ .

ظاهر السياق أنّ مراده بالطرف البياض الذي في غاية الشدّة وبالأوساط المراتب التي تحته ، وحينئذٍ لا معنى لهذا الكلام أصلاً كما لا يخفى ، ولعله أراد بالطرف السواد وبالأوساط مراتب البياض وهو أيضاً كما ترى .

قوله [ص ٢٠٥] : وإن فرض التشابه في النسبة . الخ .

هذا يناقض ما ذكره من أنّ هذا المنع في غاية السقوط وحمله على الرجوع منه كما ترى .

قوله [ص ٢٠٥] : وكذا إن قلنا إنّ البياض والسواد . الخ .

قد ظهر ما فيه أيضاً .

قوله [ص ٢٠٥] : وفي كلامه إجمال يمكن حمله على بعض ما ذكرنا من الإيراد .

قد عرفت حال ما ذكره من الإيراد .

قوله [ص ٢٠٥] : للتأمل فيه مجال .

لا مجال للتأمل فيه أصلاً عند من له طبع سليم ولا أظنّك في مرية أنّه إذا انقبض العقل من أن يكون البياض الواقع في الطرف على تقدير تحقّقه موافقاً في النوع للسواد الكائن فيه فينقبض أيضاً من أن يكون البياض النازل منه بقدر رأس إبرة ، بل أقل بمراتب كثيرة متّحداً بالنوع مع السواد النازل منه أيضاً كذلك .

قوله [ص ٢٠٥] : والتأمّل في كلام الشيخ . الخ .

هذا الكلام مما أوردته على المحشي في التعليقات فراجعه .

قوله [ص ٢٠٦] : لا ظهور لهذا كما يظهر . الخ .

هذا أيضاً مما أوردته في التعليقات.

قوله [ص ٢٠٦]: ومن رباعية في أنّها رباعية.

هذا أيضاً ليس بمناسب والمناسب ما ذكرنا في التعليقات في تغيير كلام الشيخ فلاحظه.

قوله [ص ٢٠٦]: بل الغرض أنّه لأيّ سبب. الخ.

هذا مع بعده عن اللفظ كما لا يخفى، فيه أنّ الشيخ منع أن يكون الخطان مختلفين في صدق الخط عليهما مطلقاً على ما هو معتقد هذا القائل أيضاً، لا مجرّد أن يمنع اختلاف صدقه عليهما بحسب الشدّة والزيادة، إذ هذا ليس بكافٍ في نفي التشكيك في الذاتي عندهم.

وظاهر أنّه لا غرض يتعلّق بعدم جريان الزيادة في الصدق حتى يبيّن بأنّه لا يمكن اعتبار المثل وزيادة فيه على مذاق هذا القائل، حيث زعم أنّ الأين ونحوه يتصوّر فيه الشدّة والضعف يمكن أن يجوز الشدّة في الصدق أيضاً، إذ لا فرق بينه وبين الأين في هذا المعنى كما يشهد به الطبع السليم.

وبالجملة: الصواب على هذا الوجه حمل الكلام لا على بيان أنّه لأي سبب أثبت الزيادة للخط ونفى عنه الزيادة في كونه خطّاً بل على ما حمله عليه المحشّي. وفيه أيضاً كلام قد بيّناه في التعليقات وأيدنا الوجه الصحيح فيه فانظر إليه.

قوله [ص ٢٠٦]: الثاني أن يكون الغرض الفرق. الخ.

هذا هو المحمل الصحيح كما بيّنّا في التعليقات ويظهر عند مراجعة كلام الشيخ وملاحظة سوابقه ولواحقه أنّه هو المراد لا غير، لكن بشرط سلامة الذهن

وعدم اعوجاجه وربطه بأسلوب الكلام .

قوله [ص ٢٠٦] : وفيه أنّه لو كان المقصود هذا . الخ .

كانت المنافاة باعتبار كلمة «والأزيد» وأنت خبير بأنّ أمره سهل ، إذ القرينة قائمة في أنّ مراده بها الأشد أيضاً ، ومثل هذه المسامحات في كلام الشيخ ليس بعزيز .

والظاهر في كلماته السابقة أيضاً أنّه استعمل الأشدّ بمعنى الأزيد غير مرّة كما يظهر من النظر فيها .

ولو قيل : المنافاة باعتبار قوله في الكمّية ، إذ لو كان المراد ذلك لقال في الكمّ ففساده أيضاً ظاهر .

وكيف يقال هذا ، مع قول الشيخ : ولست أعني بهذا أنّ كمّيّته لا تكون أزيد وأنقص من كمّيته ، ولكن أعني أنّ كمّيّته لا تكون أشدّ وأزيد في أنّها كمّية من أُخرى . فافهم .

قوله [ص ٢٠٧] : ولا يختلف بالنسبة إليه . الخ .

قد عرفت أنّ عندهم ليس عدم اختلاف صدق الخط بالنسبة إلى أفراده مجرّد عدم اختلافه بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان ، بل بالأولويّة الناشئة منها أيضاً فلا يناسب التخصيص بالأوّل فقط .

قوله [ص ٢٠٧] : فلا يصحّ أن يقال هذا الخط . الخ .

فيه نظر ، إذ لا شكّ أنّا حين نقول : إنّ هذا الخط أطول من ذاك لا يخطر ببالنا نسبتهما إلى ثالث لا مطلقاً ولا معيّناً ، ولو كان الطول في هذا الكلام بالمعنى الإضافي للزم تصوّر تلك النسبة قطعاً . والقول بخطورها بالبال مكابرة . فتعيّن أن

يكون بالمعنى الحقيقي .

لا يقال : إذا قلنا زيد طويل فلا شكّ أنّه ليس معناه أنّ له امتداداً واحـداً ، فلا بدّ أن يكون معناه أنّ له الطول الإضافي مع أنّ ما ذكرته من عدم خطور النسبة بالبال في المثال المذكور جار هاهنا أيضاً والجواب الجواب .

لأنّا نـقول : فرق بين المثالين إذ عندما نحكم على فرد نوع بأنّـه طـويل فيلاحظ البتة نسبته إلى أبناء نوعه المتعارفة وزيادته عليها فـي الطـول وهـذه الملاحظة مركوزة في الخاطر وإن لم يكن ملحوظها ملتفتاً إليه مفصّلاً ، كما يشهد به الوجدان الصحيح بخلاف المثال المذكور ، إذ نعلم قطعاً أنّ النسبة إلى ثـالث ليست ملحوظة أصلاً فيه لا مجملةً ولا مفصّلةً . والمنازع مكابر .

وأيضاً نقول : لا شكّ أنّه إذا قلنا إنّ هذا الجسم أطول من ذاك يكون الطول فيه بالمعنى الحقيقي ، إذ لا مانع من إرادته فيه لا في الواقع ولا على زعـم هـذا القائل وأضرابه .

ولا يحتاج فيه إلى ملاحظة النسبة إلى ثالث مع أنّا لا نجدها من أنـفسنا والوجدان حاكم بأنّا لا نجد تفرقة بين قولنا : هذا الجسم أطول من ذاك ، وقولنا : هذا الخط أطول من ذاك ، بل نجد أنّ الطول في الصورتين متصوّر بنحو واحـد فيكون فيه أيضاً بالمعنى الحقيقي .

وما قال من أنّه لا يصحّ أن يقال : هذا الخطّ أخط من ذاك فلا دلالة له على المرام ، إذ بعض الألفاظ قد لا يتعارف استعماله في موضع مع تحقّق معناه فيه ألا ترى أنّه لا يقال أيضاً أنّ هذا الجسم أخطّ من ذاك مع أنّ معناه صحيح قطعاً . هذا .

وبما قرّرنا ظهر ما في كلمات الشيخ في هذا المقام .

فإن قلت : أفعل التفضيل حكمه حكم الفاعل في أنّه يعتبر في معناه قيام المعنى فلا يصحّ إذن صدق «أطول» بمعناه الحقيقي على الخطّ ، إذ لا يقوم به الطول الحقيقي .

قلت : الظاهر أنّهم لا يلاحظون في العرف القيام هاهنا ، بل يطلقون أطول على كلّ ما يكون زائداً على غيره ، سواء كان امتداداً أو ذا امتداد كما يحكم به تتبّع استعمالاتهم من دون ريبة .

ثمّ لو سلّمنا عدم استعمالهم «أطول» بمعناه الحقيقي في الخط بناءً على عدم قيام الطول به فيلزم منه أن لا يكون عدم استعمالهم هذا وكذا عدم إطلاقهم الأخط عليه شاهداً لهم على عدم تفاوت صدق الخط على أفراده ، كما يتمسّكون به ويجعلون عدم استعمال صيغة أفعل التفضيل في الذاتيات مثل الخط ونحوه مؤيّداً لعدم اختلاف صدقها ، إذ على هذا نقول : إنّ عدم استعمالهم هذا لأجل عدم قيام المعنى المعتبر في صيغة التفضيل ، لا لعدم اختلاف الصدق فيجوز أن يكون الصدق مختلفاً بالأولويّة مع عدم استعمال صيغة التفضيل لأجل عدم قيام المعنى . فافهم .

قوله [ص ٢٠٧] : نعم يمكن اعتبار الشدّة والضعف . الخ .

لا يخفى أنّ حمل الخط على معروضاته لا يتصوّر فيه الشدّة والضعف ، بل الأولوية ، فلعلّ مراده هذا .

قوله [ص ٢٠٨] : محل نظر إذ كونه . الخ .

هذا النظر ممّا لا موقع له لجواز أن يكون إطلاق الإضافي عليه باعتبار أنّ الإضافة أي الزيادة والنقصان تلزمه . فافهم .

قوله [ص ٢٠٩] : وكذا عرفت بما ذكرنا ـ إلى آخر الحاشية ـ .

هذا كلّه مذكور في التعليقات مفصّلاً فراجعه .

قوله [ص ٢٠٩] : أنت خبير بما فيه .

أنت خبير بأنّه ليس شيء فيه ، بل بيّنا في التعليقات أنّه محمل ظاهر لكلام الشيخ .

قوله [ص ٢٠٩] : لكن الاعتبار عنده بالأولويّة بحسب الحمل .

قد ظهر بما سبق أنّ بعض كلمات هذا القائل أيضاً يدلّ على أنّه اختار طريقة صاحب الحاشية وبعضها على خلافه وفي كلامه تشويش ، وظهر أيضاً أنّه إن لم يرجع طريقته إلى طريقة صاحب الحاشية يكون فسادها أظهر جدّاً . فتذكّر .

قوله [ص ٢٠٩] : المراد بالأسود الموصوف بالسواد .

وعلى هذا يكون المراد أنّ الفحم له سواد بالنسبة إلى الهندي والهندي له بياض بالنسبة إليه .

وقد ظهر بما مرّ مشروحاً أنّ السواد النسبي لا معنى له إذ لو جعل الكيفيات من المحسوسة ، وقيل إنّ نسبيته باعتبار لزوم النسبة له وجعل مغايراً للسواد الحقيقي .

ففيه أنّه لا معنى لوجود كفيّتين محسوستين في السواد إلى غير ذلك .

ولو قيل : إنّه اعتباري محض ومعناه كون السواد على حدّ خاص يكون منشأ الاشتداد والضعف أو نفس الاشتداد والضعف .

ففيه أنّ السواد لا يطلق في العرف واللغة على هذا أصلاً ، بخلاف الطـول والعرض والثخن ونحوها ، ومع قطع النظر عنه لا يصحّ حينئذٍ قول هـذا القـائل سابقاً : إنّ السواد الحقيقي ليس مقولاً بالتشكيك بـالنسبة إلى مـعروضاته ، بـل السواد النسبي على ما هو زعمه في القول بالتشكيك كما ظهر وجهه مشروحاً .

قوله [ص ٢٠٩] : ويمكن حمله على أفعل التفضيل لكنّه لا يناسب . الخ .

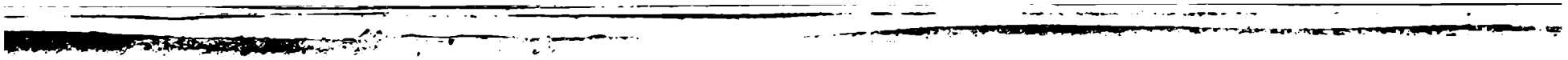
صيغة أفعل من اللون لا يجيء بمعنى التفضيل ومع التسامح فيه لا أدري ما وجه كون جعلهم السواد الحقيقي جنساً للسوادين غير مناسب لهذا الحمل .

والصواب في الإيراد على هذا الوجه ما ذكرنا في التـعليقات أنّ إطـلاق أفعل التفضيل ها هنا لا يدلّ على كون السواد المعنى الإضافي ، إذ الأسود الذي يكون صدقُة مختلفاً على أفراده يكون اشـتقاقه مـن السـواد الحـقيقي قـطعاً . والوجه في توجيه كلام المحشي ، كأنّه حمله على المعنى الأوّل وجعل السواد النسبي الأمر الاعتباري الذي هو الكون على الحدّ الخـاصّ أو مـا يـلزمه مـن النسبة ، ويقال إنّ مراده أنّ سواد الفحم أشدّ من سواد الهندي وفيه من البـعد مـا لا يخفى .

قوله [ص ٢٠٩] : فيه أنّهم ادعوا ذلك في الجسم الطبيعي لا في المقدار .

أنت خبير بأنّ اعتبار هذا المعنى لا تفاوت فيه في الجسم الطـبيعي وفـي المقدار وهو ظاهر .

هذا ما أردنا إيراده في هذه المقالة .



(٦)

رسالة في نفي الأولويّة

تأليف

آقا حسين الخوانساري

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي وبعد لما كان نفي الأولويّة الذاتية وإثبات أنّ الممكن الموجود لا بدّ له من مؤثّر موجود وأنّه ما لم يجب لم يوجد من مهمّات المسائل[1] ويتفرّع عليه المطالب العظيمة بل يتعلّق به أصل الاعتقادات رأيت أن أفصّل القول فيه وأفرد له رسالة على حدة لمزيد نفع الطالبين وليكون ذخراً ليوم الدين فأقول مستمدّاً من الله التوفيق :

اعلم أنّ الممكن الذي يخرج من تقسيم المفهوم هو ما لا يجب وجوده ولا عدمه نظراً إلى ذاته وهو أعم من أن يكون طرفاه متساويين في الواقع بالنظر إلى ذاته أو يكون أحدهما راجحاً . ثمّ إن كان طرفاه متساويين فلا بدّ لوجوده من مرجّح موجود بالضرورة .

وأمّا أنّ ذلك الرجحان يجب أن ينتهي إلى حدّ الوجوب فسنبيّنه إن شاء الله بعد نفي الأولويّة الذاتيّة ، وإن كان أحدهما راجحاً في الواقع بالنظر إلى ذاته فلنفرض أنّه الوجود ، فنقول حينئذٍ :

يتصوّر وجهان :

أحدهما : أن يكون الذات مقتضياً للرجحان .

وثانيهما : أن لا نقول إنّ هناك اقتضاءً واستتباعاً ، بل إنّ تلك الذات في

---

(١) راجع شرح التجريد للقوشجي ص ٤٦ الطبع الحجري .

الواقع يكون الوجود راجحاً بالنسبة إليه من دون استناد الرجحان إلى أمرٍ سواء كان ذاته أو لا .

وبطلان الثاني ظاهر ، إذ ثبوت كلّ معنى لشيء ، سوى الذاتيّات لا بدّ له من علّة سواء كان نفس ذلك الشيء أو غيره ، فثبوت الرجحان إذن لا يمكن أن يكون بلا علّة .

فإن قلت : المقصود في هذا المقام إثبات احتياج الممكن في وجوده إلى مؤثّر موجود وحينئذٍ نقول : يمكن أن يكون ممكن يكون ثبوت الوجود له غير معلّل بعلّة ، لكن يكون ذلك الثبوت ممّا يجوز أن يرتفع جوازاً مرجوحاً حتى لا يلزم وجوبه . والمراد برجحان وجوده في الواقع هذا المعنى ، ولا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليل ، إذ ما ذكرته لا ينفيه كما لا يخفى .

قلت : ما ذكرته كاف في نفيه لأنّ الممكن لا يمكن أن يكون عين الوجود وإلّا لم يكن ممكناً كما قرّر ، وإذا لم يكن عينه فلا بدّ لثبوته له من علّة على ما مرّ .

وأيضاً يجري فيه بعض ما سيجيء في الشقّ الآخر فانتظر .

وأمّا الأوّل : فإمّا أن يقال : إنّ الذات مقتض لرجحان الوجود وبذلك الرجحان يوجد من غير احتياج إلى أمر خارج أو يقال : إنّه لا بدّ من أمرٍ آخر .

وعلى الثاني : إمّا أن يحتاج إلى أمرٍ موجود أو لا ، وعلى الثاني يلزم مطلوبنا وهو الاحتياج في الوجود إلى أمرٍ موجود ولا يهمّنا الكلام في أنّ اقتضاء الرجحان ممكن أو لا . وأمّا أنّه لا بدّ أن يصل إلى حدّ الوجوب سبب ذلك الأمر فسيظهر فيما بعد .

وأمّا على الآخرين فنقول : إنّك قد عرفت أنّ الممكن لا يكون عين

الوجود، فلا بدّ لثبوته له من علّة كما مرّ. وظاهر أنّ علّة الوجوب لا بدّ أن يكون موجوداً مقدّماً وجوده على معلوله، فحينئذٍ لا يمكن أن تكون العلّة هي الذات وإلّا يلزم تقدّم الشيء على نفسه، ولا الأمر العدمي الخارج، فلا بدّ من مؤثّر موجود وهو المطلوب، وأمّا وصوله إلى حدّ الوجوب فسيجيء.

وثانياً: أنّ في الشقّ الأوّل إمّا أن يقتضي الذات الرجحان على سبيل الوجوب أو على سبيل الرجحان، فإن اقتضى على سبيل الوجوب فلا يجوز تخلّفه عنه، وإذا لم يجز تخلّف الرجحان عنه فلا يجوز وقوع الطرف الآخر فلا يكون ممكناً هذا خلف.

والملازمة الأخيرة ظاهرة.

وأمّا الملازمة الأُولى:

فأوّلاً: أنّه إذا كان الوجود راجحاً بالضرورة يكون العدم مرجوحاً بالضرورة ووقوع المرجوح محال بالضرورة.

وثانياً: أنّ وقوع الطرف لا يتصوّر بدون رجحانه في الواقع فعند وقوعه يتحقّق رجحانه، والمفروض أنّ رجحان الطرف الآخر أيضاً متحقّق في الواقع البتّة فيلزم تحقّق الرجحانين وهو اجتماع المتنافيين.

لا يقال: إنّ الرجحان الأوّل هو الرجحان بالنظر إلى الذات، وهو لا ينافي رجحان الطرف الآخر في الواقع، لأنّ الرجحان الأوّل أيضاً هو الرجحان الواقعي لكن علّته الذات، إذ لو لم يكن رجحاناً واقعيّاً فظاهر أنّه لا يكفي في الوقوع على ما هو المقصود في هذا المقام.

وأيضاً نقول: إنّه مع وقوع رجحان الوجود إمّا أن يمكن وقوع العدم أو لا،

فإن لم يمكن لم يكن الممكن ممكناً هذا خلف.

وإن أمكن فإمّا أن يكون بلا سبب أو لا؛ والأوّل محال لاستحالة وقوع المرجوح بلا سبب، وعلى الثاني يلزم أن يكون لعدم ذلك السبب دخل في وقوع الوجود فلم يكن الذات ولا الرجحان الناشىء منه كافيين في الوقوع، هذا خلف.

لا يقال: لعلّ الذات يقتضي عدم ذلك السبب أيضاً، لأنّه إذا اقتضى الذات عدم السبب يكون عدم السبب واجباً بالنظر إليه، فيكون ممتنعاً بالنظر إليه فلا يكون ممكناً، إذ امتناع العدم بالنظر إلى الذات مخرج عن الإمكان سواء كان بواسطة أو بلا واسطة وهو ظاهر.

وأمّا إنّ الذات لعلّه يقتضي عدم ذلك السبب على سبيل الرجحان دون الوجوب فيكون كافياً في وقوعه فيظهر حاله في أثناء إبطال الشقّ الآخر.

فإن قلت: لعلّ سبب العدم عدم الرجحان فيكون الوجود حينئذٍ موقوفاً على عدم عدم الرجحان، أي وجوده، وهو كذلك فلا يلزم خلاف الفرض.

قلت: المفروض أنّ العدم ممكن في الواقع فلا بدّ أن يكون سببه أيضاً ممكناً فيه، وعدم الرجحان محال بناءً على ما هو المفروض من كونه من مقتضيات الذات على سبيل الوجوب.

فإن قلت: لا نسلّم أنّه لا بدّ أن يكون لعدم سبب العدم دخل في الوجود، بل هو من جملة المقارنات، ألا ترى أنّ الوجود إذا كان علّة للوجود يكون سبب العدم عدم الوجود ولا يكون لعدم العدم الذي هو معنى غير الوجود دخل في علّة الوجود.

قلت : مدخليّة عدم سبب طرف أو ما يلزم ذلك العدم في الطرف الآخر ممّا لا شكّ فيه ، وحينئذٍ نقول فيما نحن فيه : إن كان ذلك العدم أو ما يلزمه هو الذات ، أو الرجحان الناشيء منه فقد ظهر بطلانه وإن كان أمراً آخر غيره ، يلزم عدم كفاية الذات والرجحان وهو خلاف الفرض . هذا .

وإن لم يقتض الذات الرجحان على سبيل الوجوب ، بل على سبيل الرجحان سواء كان الرجحان موجباً للوجود أو مرجّحاً له أيضاً ، فإمّا أن يكون كافياً في الرجحان أو يكون محتاجاً إلى أمر آخر إمّا عدمي أو وجودي والأخير متضمّن لمطلوبنا من لزوم الاحتياج إلى مؤثّر موجود كما عرفت آنفاً فلا حاجة بنا إلى نقضه وإبرامه وحال الوصول إلى حدّ الوجوب سيظهر عن قريب .

وعلى الثاني يرجع حال ذلك الممكن إلى تساوي الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته كما لا يخفى فكما يحكم العقل بديهة بأنّ الممكن المتساوي الطرفين لا بدّ في وجوده من مؤثّر موجود ، فكذا هاهنا وهو ظاهر .

وعلى الأوّل نقول : إنّ عدم وقوع الرجحان إمّا أن يكون ممكناً بالنظر إلى الذات أو لا ، فإن لم يكن ممكناً كان الرجحان واجباً بالنظر إليه . هذا خلف .

وإن كان ممكناً فإمّا بلا سبب أو بسبب ، والأوّل محال بديهة ، وعلى الثاني يلزم أن يكون لعدم ذلك السبب دخل في وقوعه فيلزم عدم كفاية الذات .

فإن قلت : إذا كان اقتضاء الذات الرجحان على سبيل الرجحان يمكن أن يقال : إنّ علّة عدم الرجحان هو عدم رجحان الرجحان ، فيكون عدمه وجود رجحان الرجحان ، فعلى تقدير توقّف الرجحان عليه لا يلزم خلاف الفرض ، إذ يجوز أن يكون ذلك الرجحان أيضاً من مقتضيات الذات على سبيل الرجحان ، وهكذا لا إلى نهاية ، فلا يلزم عدم كفايته ، إذ عدم الكفاية إنّما يكون عند توقّف

الرجحان على أمر آخر غير الذات ومقتضياته ، وكذا إذا كان علّة عدم الرجحان غير عدم رجحان الرجحان لكن كان مقتضى الذات .

قلت : نمهّد أوّلاً مقدّمة ، هي أنّه أن لا شكّ أنّ وقوع طرف من طرفي الممكن لا يمكن إلّا وأن يكون ذلك الطرف إمّا راجحاً في الواقع أو واجباً ، والرجحان الواقعي ووجوبه إنّما يتحقّق بأن يكون جميع أنحاء عدم ذلك الطرف مرجوحاً أو ممتنعاً في الواقع وبعد تمهيدها نقول : على ما ذكرت يكون إمكان عدم الرجحان باعتبار وقوع سببه الذي هو عدم رجحان الرجحان ، سواء كان سبباً موجباً أو مرجّحاً وهكذا إلى غير النهاية فوقوع كلّ عدم باعتبار وقوع عدمات بلا نهاية ، وحينئذٍ وإن كان كلّ منها مأخوذاً مع سببه وبشرطه يكون واجباً أو راجحاً ، لكن ليس وجوبه ورجحانه واقعيّاً ، بل بشرط ، إذ من جملة أنحاء عدمه عدمه في ضمن عدم جميع أسبابه ، ولا شكّ أنّه ليس ممتنعاً وهو ظاهر ولا مرجوحاً أيضاً ، بل راجحاً ، إذ المفروض أنّ الذات يقتضي الرجحانات على سبيل الرجحان ، فحينئذٍ لا بدّ إمّا من القول بأنّ الذات يمكن أن يتغيّر حالها بلا سبب ويصير عدم تلك الرجحانات واجباً (راجحاً خ) بالنسبة إليه وهو محال بديهة ، أو بأنّه يصير بسبب كذلك ، وحينئذٍ يلزم خلاف المفروض من كفاية الذات في الرجحانات ويمكن أن يقال أيضاً أنّه إذا أمكن أن يكون جميع الرجحانات منتفياً في الواقع فالعقل يحكم بديهة بأنّه لا بدّ من مخصّص آخر وراء تلك الرجحانات ، لوقوع سلسلة الرجحانات بدلاً عن لا وقوعها كما لا يخفى على ذوي الانصاف المجتنبين عن الاعتساف .

ولا يخفى أنّه لو فرض صحّة منع توقّف أحد طرفي الممكن على عدم سبب الطرف الآخر ، لأمكن أن يقال : لا شكّ أنّه وإن لم يكن موقوفاً عليه لكنّه

من جملة مقارنات العلّة اللازمة لها ، وحينئذٍ لا يمكن أن يكون معلولاً لغير الذات إذ ملزومه معلول للذات ، وعلى تقدير كونه معلولاً للذات فاقتضاء الذات له إمّا على سبيل الوجوب فيلزم امتناع ذلك الطرف ووجوب الطرف الآخر هذا خلف . أو على سبيل الرجحان فننقل الكلام إليه ويتمّ الدليل . فتدبّر .

وأمّا الشقّ الآخر وهو أن يقتضي الذات الرجحان ولا يكون الرجحان كافياً في الوقوع ، بل لا بدّ من أمر عدمي . فنقول : إمّا أن يقتضي الذات الرجحان على سبيل الوجوب وقد عرفت أنّه يلزم حينئذٍ امتناع عدم الوقوع فيكون الرجحان كافياً في الوقوع بدون ذلك الأمر فيلزم خلاف الفرض من وجهين ؛ وإمّا أن يقتضيه على سبيل الرجحان وقد عرفت بطلانه أيضاً ، وأنّه لا بدّ أن ينتهي إلى الوجوب فيلزم مثل ما يلزم في سابقه ، وقد قيل أيضاً : إذا ثبت احتياج الممكن إلى الغير حينئذٍ فيلزم احتياجه إلى المؤثّر الموجود بالضرورة وإلّا لما أمكن إثبات الاحتياج إليه في صورة التساوي أيضاً . وفيه تأمّل .

ولا يذهب عليك أنّه بما ذكرنا ظهر حال ما إذا كان ثبوت الوجود للممكن غير معلّل بعلّة ويكون مع ذلك عدمه جائزاً ، لكن على سبيل المرجوحيّة . وكذا إذا كان معلّلاً بالذات على سبيل اقتضاء الرجحان من دون أن يؤخذ الرجحان متوسّطاً بينه وبين الذات ، ويجعل للذات اقتضاء بالنسبة إلى الرجحان إمّا بالوجوب أو بالرجحان ، لأنّ عدم الذات على التقديرين إمّا بلا سبب أو بسبب ، والأوّل محال بديهة ، والثاني يستلزم خلاف الفرض .

وظهر أيضاً حال ما إذا كان للممكن مؤثّر موجود ولم يوصله إلى حدّ الوجوب ، بل إلى الرجحان ، لأنّه إمّا أن يكون ذلك المؤثّر موجباً للرجحان سواء كان الرجحان موجباً للوقوع أو مرجّحاً له كافياً فيه أو غير كاف فيلزم امتناع

الطرف الآخر لاستحالة ترجيح المرجوح . هذا خلف .

وإمّا أن يكون مقتضياً له على سبيل الرجحان على سبيل الكفاية أو بدونه ، سواء كان الرجحان موجباً للوقوع أو مرجّحاً كافياً أو غير كافٍ ، فيلزم على تقدير الكفاية خلاف الفرض كما مرّ . وعلى تقدير عدمها ننقل الكلام إلى ذلك المؤثّر مع الغير فإمّا أن يكون المجموع موجباً فثبت المطلوب ، وإمّا أن يكون مرجّحاً كافياً فيلزم خلاف الفرض ، وإمّا غير كاف فننقل الكلام إلى المجموع الآخر ، وهكذا إلى غير النهاية .

فنقول : مجموع تلك الأُمور الغير المتناهية إمّا أن يكون موجباً فيلزم المطلوب أو مرجّحاً كافياً فخلاف الفرض ، أو غير كافٍ فيلزم عدم وقوع ذلك الممكن فتدبّر .

فإن قلت : ما ذكرت إنّما يتمّ إذا كان المؤثّر موجباً أمّا إذا كان مختاراً فلا ، إذ لا يجري الدليل فيه ، لأنّ الفاعل المختار لما كان له أن يفعل وأن لا يفعل كان علّة كلّ من طرفي الفعل هو نفسه ، فعلى تقدير كونه كافياً في الفعل وكون الفعل غير واجب بالنسبة إليه إن قلت : إنّ عدم الفعل إمّا أن يكون ممكناً أو لا ، وعلى الثاني يلزم خلاف الفرض ، وعلى الأوّل فإمّا بلا سبب وهو محال أو بسبب فلعدمه مدخل في الفعل هذا خلف .

قلت : نختار أنّه بسبب ولا نسلّم أنّ لعدمه مدخلاً في الفعل ، بل سبب الفعل وعدمه كليهما ذات الفاعل المختار وهو باختياره يفعل أيّهما شاء بلا وجوب ولزوم إمّا بلا حاجة إلى داعٍ أصلاً ، كما هو رأي الأشاعرة ، أو مع حاجة إليه ، لكن سواء كان راجحاً في نظره على داعي الطرف الآخر ، أو مساوياً له ، أو مرجوحاً ، كما ذهب إليه بعض المعاصرين ، لا كما ذهب إليه المعتزلة من

الاحتياج إلى داعٍ راجح في نظره على داعي الطرف الآخر وكـون ذلك الداعـي موجباً له .

لا يقال : إنّ الفاعل المختار لا بدّ له من إرادة يرجح أحد طرفي الفعل على الآخر . فنقول : مع تلك الإرادة إمّا أن يصير المراد واجباً أو لا .

فإن صار واجباً نـنقل الكـلام إلى الإرادة وأنّ حـصولها إمّـا بـالإرادة أو بدونها ، وعلى الثاني لا بدّ أن يكون حصولها واجباً على ما اعترف به من أنّ كلّ ما يصدر عن غير الفاعل المختار لا بدّ أن يكون على سبيل الوجوب ، وحـينئذٍ يصير عين ما ذهبنا إليه من أنّ حصول الإرادة واجب بسببها وبعد حصولها يجب المراد فارتفع النزاع ، وعلى الأوّل يلزم التسلسل في الإرادات وهو مـع بـطلانه مخالف للوجدان بالضرورة ؛ لأنّا لا نجد في أنفسنا حال الفعل إلّا إرادة واحدة .

وإن لم يصر واجباً فعدم المراد إمّا أن يكون ممكناً أو لا والثـاني خـلاف الفرض والأوّل إمّا بسبب أو لا والثاني محال ، وعلى الأوّل يلزم الاحـتياج إلى أمر آخر غير الإرادة ونسرد الكلام إلى آخر الدليل .

لأنّا نقول : لا نسلّم أنّ الإرادة أمر موجود متوسّط بين الفـاعل المـختار وفعله ، بل هو أمر اعتباري ينتزع مـن الفـعل حـال وجـوده ، وحـينئذٍ لا يـتمّ الاستدلال سواء قلنا : إنّه لا بدّ من داعٍ أو لا كما لا يخفى .

فإن قيل : إذا لم تكن الإرادة متوسّطة بين الفاعل وفعله يكون الفعل صادراً منه بلا إرادة واختيار فلابدّ أن يكون على سبيل الوجوب كما اعترفت به .

قلت : ما اعترفت به أنّ ما يصدر عن غير الفاعل المختار لا بدّ أن يكـون على سبيل الوجوب ، ولا نسلّم أنّ الفاعل المختار من يكون الإرادة متوسّطة بينه

وبين فعله ويفعل بسبب الاختيار والإرادة ، بل من يكون عالماً بالفعل ويكون له مع ذلك صفة يعبّر عنها بالتمكّن من الفعل والترك ، وهذه الصفة موجودة في كلا حالتي الفعل وعدمه ، ويفعل ويترك ذلك الفاعل الكذائي بنفسه من دون توسّط أمرٍ آخر وبعد الفعل أو الترك ينتزع منهما أنّ الفاعل اختار ذلك الطرف فأوقعه ، فيكون الاختيار بهذا الاعتبار أمراً انتزاعيّاً منتزعاً من نفس الفعل وتركه بعد وقوعهما لا أنّه صفة حقيقية أو إضافية حاصلة في المختار مقدّمة على الفعل والترك .

قلت : حاصل ما ذكرت بطوله أنّ الفاعل المختار يفعل ويترك من دون تغيّر في ذاته وصفاته الحقيقيّة أو الإضافيّة المقدّمة على الفعل ، بل إنّما تتغيّر صفته الإضافيّة التي هي إمّا نفس الفعل والترك أو معنى آخر ، إمّا متأخّر عنهما أو حاصل في مرتبتها ، ولا يريب عاقل في أنّه لا يمكن أن يفعل أحد فعلاً في وقت ولم يفعله في وقت آخر من دون تغيّر لا في عمله ولا في عقله ولا في تفكّره في العواقب وتفطّنه لبعض المصالح والمفاسد ، أو في اقتضاء سنّه ومزاجه أو في صعوبة الفعل وسهولته في الوقتين أو في معاشرته[1] أو في اقتضاء وقت الفعل والترك أو غير ذلك من الأُمور ، وكذا أن يفعل أحد فعلاً في وقت ولا يفعل ذلك الفعل آخر مثله في جميع الأحوال والأوضاع في ذلك الوقت .

وهل تجويز هذا إلّا مكابرة صريحة ، بل سفسطة فضيحة ، وليت شعري أيّ ترجّح لترجيح أحد المتساويين بدون مرجّح على هذا في الامتناع ، بل هما متساويان في الاستحالة وعدمها فإمّا أن يجوزا معاً أو يحكم بإمتناعهما كذلك .

---

(١) كذا .

ومن المنبّهات على بطلان هذا القول أنّه يلزم على هذا انتفاء فائدة التربية والنصائح والمواعظ والبشارات والانذارات والترهيبات والترغيبات المتكرّرة والمتكثّرة، إذ حال الفاعل على هذا الرأي بعد حصول ألف ألف ترغيب وترهيب وبشارة وإنذار مثل حاله قبله بلا تفاوت أصلاً كما يظهر بالتدبّر.

ولا شكّ أنّ في القول بانتفاء الفائدة في هذه الأُمور مخالفة لعقل كافّة ذوي الأذهان، بل لجميع الشرائع والأديان أعاذنا الله منه.

وأيضاً نقول: إذا اشتاق أحد إلى رؤية شخص والتذّ كثيراً من رؤيته فإذا وعد في المواصلة في وقت فلا شكّ أنّ قبل المواصلة يكون له اضطراب وتشويش خوفاً من عدم تيسّر الرؤية والظفر باللذّة المتمنّاة بسبب خلفه للوعد، أو حصول مانع من مرض أو غيره، أو فتور في شوقه ومحبّته بسبب من الأسباب، أو خلل في حسن ذلك الشخص وجماله وأمثال ذلك، فإذا فرض أنّه قد حصل له العلم اليقيني بإنتفاء جميع تلك الأُمور فلا ريب في أنّه يزول اضطرابه بالكلّية ويتيقن بحصول اللذّة المتوقّعة، ولولا أنّه ارتكز في جميع العقول خلاف هذا الرأي لما كان الأمر كذلك، إذ مع انتفاء جميع تلك الموانع أيضاً احتمال أن لا يراه بالاختيار باق بحاله، فينبغي أن لا يزول اضطرابه أصلاً، ولو فرض أن يضطرب ويُظهر أنّ سبب اضطرابه خوفه من أن لا يراه بالاختيار بلا مانع أصلاً لضحك منه العقلاء ونسبوه إلى الجنون والسفاهة وهو ظاهر.

فظهر بما ذكرنا أنّ الممكن الموجود لا بدّ له من مؤثّر موجود وأنّه ما لم يجب لم يوجد، وكذا ما لم يجب عدمه لم يعدم وأنّ الفاعل المختار أيضاً يصدر منه الفعل والترك بالوجوب لكن لا ينافي اختياره كما حقّق في موضعه.

ثمّ هذا الوجوب الذي أثبتناه هل هو قبل الفعل أو مع الفعل؟ فيه إشكال.

والظاهر أنّه قبل الفعل كما لا يخفى ، ولا توهّمن أنّه على تقدير عدم كونه قبل الفعل يكون هو الوجوب اللاحق الذي لا خلاف فيه فأيّ فائدة في إثباته لأنّ الوجوب اللاحق هو الوجوب بشرط الوجود وهذا وجوب مطلق واقعي بلا اشتراط بالوجود أصلاً فتأمّل .

تمّت تحقيق مسألة أنّ الممكن مفتقر إلى مؤثّر موجود وأنّه ما لم يجب لم يوجد ولزم من هذا التحقيق نفي الأولويّة الذاتيّة . من جملة مصنّفات استاد البشر ، العقل الحادي عشر آقا حسين أدام الله ظلّه العالي .

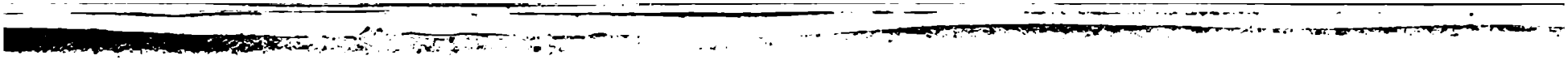
وكتب بيمينه الجانية أحوج المربوبين إلى ربّه الغني ابن علي نقي بهاء الدين محمد الطغائي اُوتيا كتابهما يميناً وحوسبا حساباً يسيراً .

(٧)

رسالة في علم الباري

تأليف

آقا حسين الخوانساري



بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنّه بعدما ثبت أنّ الواجب تعالى شأنه يوجد الممكنات قاطبة بالقصد والإرادة وأنّه عالم في الأزل بجميعها بالعلم السابق على الإيجاد فلا يخلو :

إمّا أن يكون هذا العلم بحضور المعلومات بأنفسها عنده وهو باطل بالضرورة (على وجهين خ) أمّا أوّلاً فلأنّ المفروض أنّ هذا العلم سابق على وجودها ، وأمّا ثانياً فلأنّه ينافي حدوث العالم .

وإمّا أن يكون بحصول صورها في ذات الواجب تعالى وهو أيضاً باطل ، لأنّ تلك الصور أيضاً من الممكنات ، فلا بدّ من علم آخر سابق على إيجادها وهو أيضاً باطل ، لأنّ تلك الصور غير متناهية البتة ، فإمّا أن يكون بينهما ترتّب ، كما هو الظاهر من كلام مَن يقول بها ، وحينئذٍ يلزم التسلسل المحال على رأي الحكماء والمتكلّمين ، وإمّا أن لا يكون بينها ترتّب ، فيبطل أيضاً على رأي المتكلّمين . وأيضاً ينافي ما ثبت بإجماع الملّيين من حدوث العالم بأسرها ، لأنّها أيضاً من أجزائه ، ويخالف أيضاً ظاهر ما تقرّر عند الحكماء ، من امتناع كون الشيء قابلاً وفاعلاً معاً .

وإمّا أن يكون بثبوت الممكنات المعدومة بأنفسها في الأزل معرّات عن الوجود ، وبطلانه أيضاً أظهر من أن يخفى ، لعدم الفرق بين الوجود والثبوت ، وإنكاره سفسطة شنيعة .

وظهر أيضاً ممّا ذكر بطلان كون هذا العلم بحصول صور الممكنات

وأشباحها قائمة بأنفسها في الأزل ، كما ينسب إلى افلاطون ، لأنّ تلك الصور إمّا موجودات أو ثابتات معرّاة من الوجود .

وعلى التقديرين ظهر حالها ممّا سبق .

وظهر أيضاً حال كون تلك الصور قائمة بموجود آخر غير الواجب تعالى .

فما بقي من الاحتمال إلّا أن يكون علمه تعالى بالممكنات في الأزل السابق على وجودها عين ذاته المقدّسة .

وانحصار طريق العلم في حصول صورة المعلوم عند العالم أو حضور عينه عنده لو فرض تسليمه في حقّنا فلا نسلّم في حقّه تعالى ، بل هو قياس للغائب على الشاهد ، ولِمَ لا يجوز أن يقوم حضور العلّة مقام حصول صورة المعلول ، وحضور عينه .

ولا يستبعد أيضاً من أن يكون هذا العلم الذي هو عين ذاته المقدّسة علماً تفصيلياً بجميع الممكنات ، إذ ملاكه حضور علّة المعلوم عند العالم والعلّية مشتركة بالنسبة إلى جميع الممكنات فلا حاجة إذاً إلى القول بكونه إجماليّاً ، حتى يخالف ظاهر ما ثبت بالعقل والنقل .

وإذ قد تقرّر أنّ علمه السابق الأزلي عين ذاته المقدّسة ، فكما لا يمكن أن يعلم كنه ذاته ، لا يعلم كنه علمه وكيفيّة إحاطته بجميع المعلومات ، فالخوض فيه ممّا لا يثمر ، بل يجب الاكتفاء بما ذكر .

وبعدما تقرّر هذا القول ، قد سهل حينئذٍ حلّ عقال اشكال استشكله بعض الإخوان الصالحين ، وهو أنّه إن كان الله عالماً في الأزل بجميع الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر ، من غير تفاوت فيه ، فيلزم تحصيل الحاصل من

الإيجاد . وإن كان عالماً بها ، لا كما هي عليه من جميع الجهات فيلزم جهله من بعض الحيثيّات ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً .

وذلك ؛ لأنّ تحصيل الحاصل إنّما يلزم لو كان علمه السابق بحضور المعلومات بأنفسها عنده في الأزل وقد عرفت بطلانه ، والجهل من بعض الحيثيّات أيضاً إنّما يلزم إذا كان علمه الأزلي إجماليّاً وقد ذكرنا أنّه لا يلزم القول به ، بل هو تفصيلي محيط بجميع الأشياء بلا لزوم محذور ، فقد اندفع الإشكال بحذافيره ، ومنه التوفيق والهداية إلى سواء الطريق . تمّت .

(٨)

رسالة في الاجماع

تأليف

آقا حسين الخوانساري

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنّ الإجماع الذي يدّعي أصحابنا إمّا أن يكون في زمان الغيبة أو في زمان حضور الأئمّة عليهم السلام فإن كان في زمان الغيبة ، أي يدّعون أنّ الإجماع وقع في زمان الغيبة ، فالتمسّك بمثل هذا الإجماع مشكل ، إذ بعدما فرض أنّا علمنا أو ظننا أنّ جميع العلماء الإماميّة ذهبوا إلى قول فلا حجّة فيه ، لأنّ العبرة عندنا بقول المعصوم فقول جميع العلماء مع الخلوّ عن المعصوم لا حجّة فيه ، وما يقال إنّه حينئذٍ يجب على المعصوم أن يظهر القول بخلاف ما أجمعوا عليه لو كان باطلاً ، فلمّا لم يظهر ظهر أنّه حق ليس ممّا لا يخلو عن المناقشة سيّما إذا كانت في جملة روايات أصحابنا رواية بخلاف ما أجمعوا عليه ، إذ لا فرق .

بين أن يكون إظهار الخلاف على تقدير وجوبه بعنوان أنّه قول فقيه وإن لم يعلم أنّه المعصوم ، إذ لم يقل القائلون بوجوب الإظهار حينئذٍ أنّه يجب على الإمام أن يظهر القول بالخلاف مع تعريفه نفسه للناس ، بل يقولون إنّه يكفي أن يظهر القول وإن لم يعلم العلماء أنّه الإمام عليه السلام .

وبين أن يكون الخلاف مدلولاً عليه بالرواية الموجودة في أحاديث أصحابنا .

ولا يخفى أنّه على هذا لا يبعد القول أيضاً بأنّ قول الفقيه المعلوم النسب أيضاً يكفي في ظهور الخلاف ، فتدبّر .

وإن كان في زمان الحضور أي يدّعون أنّه وقع الإجماع في زمان حضور إمام من الأئمّة ، وحينئذٍ فإمّا أن يدّعوا الإجماع من الأصحاب فقط دون الإمام فحاله مثل ما سبق . وإن ادّعوه مطلقاً ، وحينئذٍ وإن أمكن دفع ما يقال عليه بأن دعوى مثل هذا الإجماع ممّا لا فائدة فيها على رأينا من أنّ العبرة بقول المعصوم لا بالاتفاق ، إذ يكفي أن ينقل أنّ المعصوم عليه السلام قال هكذا ولا حاجة إلى أن يضمّوا إليه قول الأصحاب أيضاً ، بأن يقال : لعلّهم لم ينقل إليهم خبر خاصّ من المعصوم بالحكم لكنّهم عرفوا بالنقل المتواتر وغيره أنّ الإمام عليه السلام قائل بهذا الحكم فلذا لم ينقلوا الخبر عنه ، بل نقلوا أنّه عليه السلام قائل بهذا الحكم ، ولا شكّ أنّ مثل هذا لا استبعاد فيه ، بل كثيراً ما يقع في الوجود أمثال ذلك ، بأنّ يعلم أو يظنّ أنّ شخصاً مثلاً معتقده وطريقته كذا من غير أن يكون خصوص خبره منقولاً عنه في هذا الباب .

وأنت خبير بأن إنكار تحقّق مثل هذا مكابرة بلا مريّة ، إذ نعلم قطعاً في بعض المسائل أنّ الإمام عليه السلام قائل به مع قطع النظر عن خبر ورد عنه مثل المسح على الرجلين ونحوه ، كيف وإنكار الضروريات ممّا لا سبيل إليه وهي أيضاً من هذا القبيل ، إذ ليس علمنا لها من قبل الأحاديث المنقولة ، بل بنحو آخر ، ألا ترى أنّ العوام أيضاً يعلمونها ضرورة من دون علمهم بالأخبار قطعاً ؟ وإذا جاز أن يصل مثل ذلك إلى حدّ الضرورة التي تعلّمها الخواصّ والعوام قطعاً ، فأي استبعاد في أن يصل إلى حدّ القطع أو الظنّ عند الخواصّ أو لبعضهم وهو ظاهر .

وأمّا ضمّ قول الأصحاب حينئذٍ إلى قوله عليه السلام فكأنّه لتقوية الحكم وتأييده ، إذ بعد ما ثبت أنّ أحداً من الأصحاب أيضاً لم يذهب إلى خلاف حكم يقوى العلم أو الظن بأنّ الإمام عليه السلام كان قائلاً به ومعتقداً له .

لكن لا يخفى أنّ في أكثر الإجماعات التي ادّعوها لا يحصل العلم أو الظن بأنّ مراد مدّعيها أنّ الإمام الظاهر داخل في جملة القائلين بالحكم باعتبار نقل وصل إليهم أو غيره من القرائن والأمارات ، بل يختلج بالبال أن يكون حكمهم بالإجماع .

إمّا لأنّهم رأوا أنّ علماءنا ذهبوا إلى قول في زمان الغيبة ولم يظهر له مخالف أو ظهر مخالف معلوم النسب فأطلقوا القول بالإجماع بناءً على معتقدهم ، أنّه لو كان مخالفاً للحقّ لوجب على الإمام عليه السلام أن يظهر الحقّ ويغشيه بين الناس ، وكذا في زمان الحضور أيضاً وقد عرفت ما في هذا البناء أو يكون مرادهم بالإجماع الشهرة ويكون الشهرة معتبرة عندهم بناءً على ما نقل عنهم عليهم السلام : «خذ المجمع عليه بين أصحابك واترك الشاذّ النادر»[1] إذ المجمع عليه ها هنا بمعنى المشهور بقرينة «واترك الشاذ النادر» وحينئذ أيضاً لا مجال للقول بحجيّته .

وهذا الاحتمال الأخير وإن قيل ببعده لأنّ الثقة إذا قال إنّ الحكم الفلاني مجمع عليه وكان للإجماع معنى مصطلح في عرفهم ، فالقول بأنّه أراد معنى آخر غير المصطلح عليه من دون إقامة قرينة عليه سوء ظنّ به واتّهام له ، لكن الاحتمال الأوّل لا بعد فيه إذ بعد ما يكون المقدّمة المذكورة ـ من وجوب إظهار الحقّ على الإمام عليه السلام لو وجد مخالفاً له متّفقاً عليه بين الأصحاب ـ معتقدة لشخص فلا فساد في حكمه بالإجماع على أمر بمجرّد اعتقاد ذهاب الأصحاب إليه ، بناءً على المقدّمة المذكورة ، على أنّ الاحتمال الأخير أيضاً كأنّه يرتفع البعد عنه بعد تتبّع المواضع التي يدّعى فيها الإجماع و لعلّه كان هذا

---

(١) الكافي ١ / ٦٨ مقبولة عمر بن حنظلة ، التهذيب ٦ / ٣٠١ .

الاصطلاح أيضاً مشهوراً بينهم.

ومع هذا كلّه في المقام شيء آخر وهو أنّه سواء قلنا إنّهم يبنون الأمر على الاحتمال الأوّل أو على الاحتمال الثاني أنّه قد يقع في بعض المواضع بل في كثير منه ـ كما يظهر بالتتبّع ـ أنّ بعضهم يدّعي الإجماع في حكم مع أنّ ذلك الحكم ليس ممّا لم يظهر فيه مخالف، بل وليس ممّا يكون مشهوراً أيضاً بحيث يكون مخالفه شاذّاً نادراً وعند ذلك يظهر أنّ بعضهم كأنّه لم يثبت حق التثبّت في تفتيش الأقوال وتحقيق الحال، وحينئذ يضعف الظنّ من هذه الجهات التي ذكرنا بما ادّعوا من الإجماع.

وغاية ما يمكن أن يقال في هذا الباب: إنّ من الإجماعات ما وصل إلى حدّ القطع بأنّ الإمام عليه السلام قائل به وانّه من طريقته وسنّته كمسح الرجلين ونحوه فلا خفاء في حجيّته ولا كلام فيه.

وما لم يصل إلى ذلك الحدّ فإن كان جمع من أجلّة الأصحاب ادّعوه ولم يظهر من أحد منهم دعوى مخالفة لدعواهم وكذا لم يظهر ايضاً خلاف بين أصحابنا المتقدّمين فيه فلا يبعد حينئذ القول بحجيّته، لأنّ ما ادّعوه من الإجماع وإن فرضنا أنّه ليس بمعنى أنّ الإمام قائل بالحكم، بل بمعنى أنّ ما سواه قائل به فيكون هو أيضاً قائلاً به بناءً على المقدّمة التي ذكرنا من أنّه لو كان باطلاً لوجب عليه إظهار الحق أو بمعنى الشهرة وزعموا أنّها حجّة أو بمعنى أنّه لم يظهر لهم مخالف في هذا الحكم ويكون معتقدهم أنّ مثل هذا كاف في الحكم أو بمعنى آخر يقرب ممّا ذكرنا إن كان، لكن لا شكّ أنّ حكماً من الأحكام إذا لم يظهر به قائل من أصحابنا الإماميّة وكان فتاواهم وأقوالهم متطابقة على خلافه فحينئذ يحصل الظنّ القويّ بأنّهم أخذوا خلافه من الإمام بعنوان لم يبق فيه ريب ولا

خلاف ، إذ العادة لم تجر بأنّ ما لا يكون كذلك لم يقع فيه خلاف بينهم مع كثرتهم ومخالفة أذهانهم في إدراك الأُمور واستنباط الفروع ومبائنة مشربهم في تأسيس المباني وتأصيل الأصول سيّما إذا وجدت الروايات المتعارضة عن الأئمّة في طرفي المسألة ، إذ على هذا يصير الظن أقوى لما نرى من عادتهم ونشاهد من ديدنهم أنّه قلّما يكون أن يكون رواية في حكم ولم يوجد به قائل من أصحابنا وسيّما إذا كانت الروايات الدالّة على ما أجمعوا عليه كثيرة معتبرة وخصوصاً إذا كانت الروايات الدالّة على ما أجمعوا عليه ضعيفة شاذّة نادرة ، وإذا لم يوجد عليه رواية فبطريق الأولى .

واحتمال أن يكون مخالف من الأصحاب المتقدّمين ولم يصل خلافه إلى مدّعى الإجماع بعيد أيضاً جدّاً ، لما نرى من شدّة اجتهادهم في تتبّع الأقاويل وتفحّص المذاهب حتى أنّا نراهم في المسائل النادرة قد تتبّعوا الأقاويل ونقلوا خلافاً نادراً من الأصحاب إن كان بل بعضهم جهداً قد آل في تتبّع أقوال العامّة أيضاً بحيث لم يفت منه شيء إلّا ما شذّ وندر ، فكيف ظنّك بأقوال الخاصّة وبالمسائل المتعارفة التي يعمّ بها البلوى .

وبالجملة في هذا المقام إن لم يحصل القطع بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام في حصول الظنّ القويّ وإنكاره مكابرة ، ومثل هذا الظنّ لا يقصر عن الظنّ الذي يحصل من الخبر الواحد بل يكون في أكثر المواضع أقوى منه وأشدّ ، فحينئذ إن لم يكن على خلاف ما ادّعوه من الإجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا إشكال ، وإن كان فإن لم نقل برجحان الإجماع عليه فلا أقلّ من التساوي إذ أدلّة حجيّة خبر الواحد أيضاً على تقدير تمامها ليست بحيث يوجب العمل مع معارضة هذا الظنّ القويّ له ، سيّما مع تأييده بما ورد في الروايات ، من أنّه «خذ

المجمع عليه بين أصحابك واترك الشاذ النادر» لشموله لما نحن فيه ظاهراً فيحكم بالتساقط ويرجع إلى ما اقتضاه أصل ودليل آخر.

ولا يخفى أنه حينئذ إذا ظهر خلاف من واحد من أصحابنا المتأخرين أو جمع أيضاً منهم فالظاهر أنّه لا اعتداد به، ووجهه بعد تأمّل ما ذكرنا ظاهر لا يحتاج إلى بيان، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل ادّعى بعضهم الإجماع على خلافه أو ادّعى الخلاف فيه من المتقدّمين أو نقل مدّعى الإجماع نفسه خلافاً منهم، أو لم يدّع أحد خلافاً لكن رأينا في كلام القدماء خلافه أو ظهر لنا بدليل أنّهم خالفوا فيه، فحينئذ لا سبيل إلى حجيّته ولا وجه للتعويل عليه.

نعم إذا ثبت أنه كان مشهوراً بين قدماء الأصحاب بحيث كان مخالفه شاذّاً نادراً فلا يبعد حينئذ جعله من مرجّحات الدليل ومؤيّدات المدلول باعتبار الرواية التي نقلنا آنفاً وباعتبار أنّ الظنّ يذهب غالباً إلى أنّ في مثل هذه المواضع وقوع الخطاء من القليل أكثر منه من الكثير، وأمّا جعله حجّة برأسها وأخذه دليلاً بانفراده فلا[1].

---

(١) نقل من شرح الدروس للمحقق العلامة آقا حسين الخوانساري الطبع الحجري ص ٣٢٩.

(٩)

رسالة

في أنّ العقل هل يحكم بالحسن والقبح في الأفعال الصادرة عن الإنسان أم لا ؟

تأليف

آقا حسين الخوانساري

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين وله الحمد

قال جمال المحقّقين في حاشيته على مختصر الأُصول : قول الشارح : ثمّ نقول : العقل لا يحكم بحسن فعل . إلى آخره .[1]

لمّا كان هذا المقام من المباحث العظيمة والمطالب المهمَّة وقد ضلّ فيه فهم العقول وزلّ قدم الفحول ، سألتُ والدي دام ظله العالي أن يكتب على هذا الكلام حاشيةً يبيّن فيها ما كان يفيده في أثناء المباحثة ليرجع إليها كلّ من تحيّر في هذا المطلب وسدّ عليه كلّ مذهب ، فقد مَنَّ سلّمه الله على عبده وشرّفني بإجابة مسؤولي وإسعاف مأمولي ، فكتب هذه الحاشية :

فيه بحث لأنّ الاضطرار الذي لا يحكم العقل بحسن فعل يصدر معه ليس هذا المعنى الذي لزم ممّا ذكره ، لأنّ اللازم مما ذكره ليس إلّا أنّه يجب صدور الفعل عن العبد بسبب وجود الاختيار والإرادة فيه ووجودهما فيه ليس باختياره .

ولا نسلّم أنّ هذا هو الاضطرار المذكور بل الاضطرار المذكور على أحد وجهين :

إمّا بأن يصدر الفعل من الفاعل بدون شعور وإرادة كما يصدر عن الطبائع .

---

(١) راجع ص ١٥٩ من المجلّد الأوّل من هذه الحاشية الموجودة في مخطوطات مكتبة آية الله العظمى الگلپايگاني بقم .

وإمّا بأن يصدر عنه مع الشعور، لكن بقسر قاسر وجبر جابر، مثل أن يأخذ أحدٌ يد أحد ويضرب بها رجلاً.

أمّا إذا صدر فعل عن فاعل يكون عالماً به وبمصلحته، ويكون علمه بمصلحته باعثاً له على فعله حتّى لو لم يكن له ذلك العلم بل كان له العلم بمصلحة تركه لما فعله، بل تركه لأجل علمه بمصلحة تركه، فليس هذا اضطراراً أصلاً.

وإن كان صدور الفعل بعد حصول ذلك العلم بطريق الوجوب واللزوم سواء كان حصول العلم من نفسه أو لا.

فإن قلت: هذا مجرّد اصطلاح، إذ اصطلحتم على أنّ مثل هذا الفعل يسمّى اختيارياً لا اضطرارياً، والقسمين الأولين يسمّيان اضطرارياً، وإلّا ففي الحقيقة لا فرق بين الأقسام فيما يتعلّق به غرضنا من جواز تعلق الحسن والقبح والمدح والذم والثواب والعقاب.

كيف ولو كان بعد حصول العلم بمصلحة محرّم مثلاً يجب أن يصدر ذلك المحرم عن الفاعل، فأيّ ذنب للفاعل في ذلك، إذ ليس له ذنب في حصول العلم أصلاً ضرورةً واتفاقاً، سواء قيل إنّ حصوله منه بالإيجاب أو لا.

وبعد حصول العلم لا يمكنه أن يمنع صدور الفعل بل يصدر البتة. فأيّ معنى لكون الفاعل مذنباً ومستحقاً للتوبيخ والتنديم واللوم والعقاب.

أكلّ ذلك بمجرد أنّ العلم والإرادة من جملة أسباب الفعل؟ كَلاّ. وهل هذا إلّا مثل أن يكون لرجل ثلاثة عبيد، سمّى أحدهم بالعلم والآخر بالإرادة والآخر بالفاعل، ثم شدّ حبلاً على وسط العبيد، وكان رأس الحبل بيده فجذبه بحيث سقط العبيد، وكان سقوط العلم مستلزماً لسقوط الإرادة وسقوط الإرادة

مستلزماً لسقوط الفاعل ، فهل يجوز حينئذٍ أن يضرب السيد الفاعل لأجل سقوطه باعتبار أنّ الإرادة والعلم كانا من جملة أسباب سقوطه ، وهل يجوّز عاقل مثل ذلك ؟

قلت : لو كان مجرّد العلم سبباً موجباً للإرادة أو للفعل لكان الأمر كما ذكرته ، لكنّه ليس كذلك ، بل العلم بالمصلحة مثلاً يصير في بعض الموارد سبباً موجباً للفعل إن قلنا إنّ الإرادة ليست إلّا الداعي ، أو للإرادة إن قلنا إنّها غيره ، وفي بعض الموارد لا يصير سبباً لأحدهما ، كما أن الصالح والطالح مشتركان في العلم بمنفعة الخمر مثلاً . وذلك العلم يكون في الطالح سبباً موجباً لشربه أو الإرادة الموجبة له . ولا يكون في الصالح كذلك ، فهذا الأمر هو الذي يوجب كون الطالح مذنباً مستحقّاً للوم والعقاب دون الصالح .

فإن قلت : حاصل ما ذكرته يرجع إلى أنّ حصول العلم بمصلحة الخمر في مادّة الطالح لمّا كان موجباً للشرب أو إرادته دون مادّة الصالح فلا جرم يكون لمادّته مدخل في حصول الشرب ، فيكون الذنب والتوبيخ لأجله ، وهذا ليس بصحيح لأنّ ذات الطالح إذا كانت موجبةً لفعل المحرّم فأيّ ذنب له في فعله .

قلت : أيّ فساد في أن يكون كون ذات الطالح موجبة لفعل المحرّم بشرط حصول العلم له بنفعه سبباً لاستحقاق اللوم والعقاب .

ومَن قال بأنّ الذات لا بدّ أن لا يكون لها مدخل في حصول الفعل حتّى تكون مستحقة للثواب والعقاب ؟

والعجب أنّ جمهور أهل العرف إذا حاولوا المبالغة في ذم أحد أو مدحه يقولون إنّ ذاته كذا وكذا ، ثمّ إذا وصلوا هذا المقام يعدّونه مستنكراً ويشمأزّون عنه .

ولو قيل : إنّا لا ننكر أن يكون للذات مدخل في حصول الشرّ والخير ويكون الفاعل مستحقاً للثواب والعقاب والمدح والذم ، لكن ننكر أن تكون موجبة لهما بشرط العلم ومع ذلك كان الأمر كذلك .

قيل : إذا تأمّلت يظهر لك أنّ الوجوب واللزوم أيضاً لا ينافي ذلك بل يؤكده ويحققه .

ولنفرض لك مثالاً للتوضيح والتبيين فنقول : هل لا تعترف أنت وجميع أهل العقل بأنّه :

إذا كان أحد بحيث يقدم على القبيح بأدنى سبب فهو أسوأ حالاً ممّن يقدم عليه بسبب أقوى منه .

وهكذا مثلاً إذا كان أحد بحيث لا يقدم على قتل نفس ظلماً بمجرد إعطاء دينار له ، بل يقدم عليه بإعطاء ألف دينار فهو خير ممّن يقدم عليه بمجرّد إعطاء دينار ومن لا يقدم عليه بإعطاء ألف دينار بل بإعطاء الآف دينار فهو خير ممن يقدم عليه بإعطاء ألف دينار وهكذا .

فإذا كان أحد بحيث لو أُعطي له جميع خزائن الأرض لا يقدم على القتل ، فلا شك أنّه أجدر بالمدح والثناء ممّن لم يكن كذلك . ولا شكّ أيضاً أنّه إذا كان الشخص المذكور بحيث يصدر عنه القتل بسبب إعطاء خزائن الأرض ، فهو ليس في مرتبة ما إذا كان يمتنع عن الإقدام المذكور بسبب ذلك الإعطاء ؛ ألا ترى أنّ كافّة ذوي العقول يقولون في مقام المدح : إنّ فلاناً بحيث إذا أُعطي له خزائن الأرض يمتنع أن يقدم على القبيح .

فظهر أنّ الذات كلّما كانت أقرب من أن يمتنع عنها صدور القبيح كانت

أكمل وأولى ، وإذا بلغت حدّ الامتناع فبطريق الأولى .

وبعد التأمّل فيما ذكرنا يستبان أنّ كون الذات موجبة لفعل الحسن أو القبيح بعد حصول العلم له بمنفعتها لا يقدح في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ، بل يؤكدّه ويحققه كما أشرنا إليه .

فإن قلت : إذا قال الشخص الذي فرض أنّ ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم له بنفعه في مقام الاعتذار عن فعل القبيح وطلب التفصّي عنه : إنّي كيف أصنع وما الحيلة لي في الخلاص عنه ، فإنّي أُريد أن لا أفعل القبيح لما أمكن لي ويصدر عن ذاتي القبيح البتة ، فحينئذٍ فما الجواب عنه ، وكيف يجوّز العقل في هذه الحالة لوم مثل هذا العاجز المبتلى الأسير بيد نفسه الأمّارة بالسوء فضلاً عن عقابه ؟

قلت : لو فرض مثل هذا القول منه فهو قول منه باللسان وحده وليس لقلبه منه عين ولا فيه أثر ، إذ لو كان أحد بحيث يريد أن لا يفعل القبيح لا يفعله البتة إلّا إذا كان مجبوراً بالمعنى الذي ذكرنا سابقاً وهو خارج عمّا نحن فيه .

وكذا لو كان أحد في طلب التفصّي عن القبيح والحيلة في تركه لما كان يفعله إذا كان مخلّى مع طبعه ، فالشخص المفروض الذي يفعل القبيح وإن كان مخلّى وطبعه ليس يميل طبعه ميلاً جازماً إلى جانب ترك القبيح البتة ، ولا يهمّه طلب الطريق للتفصّي عنه والحيلة في الخلاص منه .

كيف ولو كان كذلك لما كان هذا الشخص المفروض ، بل كان الشخص الذي ليست ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم له بمنفعته وهو ظاهر .

فإن قلت : إذا جعل الله تعالى ذاته كذلك فكيف يجوز بعد ذلك اللوم

والعقاب منه تعالى للشخص المذكور على فعل القبيح ؟

قلت : ما جعل الله تعالى ذاته كذلك ، بل جعلها موجودة فإنّ كون ذاته كذلك ليس بجعل جاعل ، بل من لوازم ماهيّته .

فإن قلت : لِمَ أوجد الله تعالى مثل هذا الذات ؟

قلت : إيجاد مثل هذا الذات إذا كان فيه مصلحة ليس قبيحاً ، إنّما القبيح جعل الذات كذلك ، وقد عرفت أن لا مدخل فيه للجعل ، وأمّا أنّه أيّ مصلحة فيه فهو من أسرار القضاء والقدر التي نهى عن الخوض فيها ولم يرخّص في الكشف عنها .

فإن قلت : الشخص الذي يصدر منه القبيح على النحو الذي ذكرت فعله القبيح على وجهين :

أحدهما : أن يكون ظلماً على الغير .

والثاني : أن يكون ظلماً على نفسه ، والظلم على الغير أيضاً يستلزم الظلم على النفس ، فلنتكلّم على الوجهين جميعاً .

فنقول : كلّ ما كان ظلماً على الغير باعتبار نفسه لا باعتبار لازمه ـ لأنّه داخل في الوجه الثاني ونتكلّم عليه ـ يمكن أن يقال فيه : إنّه إذا كان مصلحة في إيجاد شخص يصدر منه ظلم على الغير على النحو الذي ذكرت ، لا فساد ولا قبح فيه ، إذا وصل إلى المظلوم عوضاً عن ذلك الظلم من المنفعة والثواب بقدر ما يؤثره العقلاء على ذلك الظلم .

وأمّا إذا كان ظلماً على النفس سواء كان لازماً من الظلم على الوجه الأوّل أو لا ، فهذا أيضاً على وجهين :

أحدهما : أن يكون ذلك الظالم يصل إليه من النفع إمّا باعتبار استحقاقه له لأجل أفعاله الحسنة ، أو تفضّلاً ممّا يوازي الضرر الذي يصل إليه باعتبار مكافاة ظلمه وأزيد بحيث يؤثره العقلاء عليه ، فإيجاد مثل هذا الظالم أيضاً يمكن أن يقال : إنّه لا فساد فيه إذا اقتضته مصلحة ، وليس لهذا الظالم أن يقول لموجده حين الذم والعقاب : لِمَ أوجدتني وابتليتني بهذا البلاء .

وثانيهما : أن لا يكون كذلك ، بل يكون ضرره أكثر ، كما في الكافر المستحقّ للعذاب الدائم ، فإيجاد مثل هذا لا يخلو عن إشكال ؛ لأنّه وإن صحّت جواز استحقاق الذات للعقاب باعتبار فعل القبيح وإن كانت الإرادة الموجبة للفعل الناشئة منها بطريق اللزوم ، لكن بعدُ السؤال باق ، بأنّ مثل هذا الذات المفروض ، له أن يقول لموجده حين الذم والعقاب : أنا ما كنت راضياً بالوجود فلِمَ أوجدتني وأبليتني لمثل هذا البلاء العظيم مع علمك بأنّ ذاتي كذلك وليس عدم رضائي هذا ناشئاً عن سفاهتي وقلّة عقلي ، بل كلّ العقلاء يؤثرون العدم على مثل هذا الوجود الذي يكون تمتعه نزراً يسيراً ، وبلاؤه طويلاً كثيراً ، فحينئذٍ فما الجواب عنه وما الخلاص فيه ؟

قلت : إن كان الأمر كما ذهب إليه بعض من أنّ الكفّار لا يعذّبون أبداً ، بل يخلصون منه آخراً وإن لم يخرجوا من النار ، لكن تحصل لهم حالة يلتذّون بسببها من النار كالسمندر .

فالجواب ظاهر ، إذ كلّ عاقل يرجّح الحياة الأبدية وإن كان مبتلى في بعض أوقاتها المتناهى بالعذاب الشديد مع حصول اللذة الطويلة المستمرة الدائمة الغير متناهية التي لا ألم فيها بعده على العدم ويؤثر عليه البتة ولا ينكره إلّا سفيه جاهل ، وإن كان هذا باطلاً منافياً لضرورة الدين ومخالفاً لإجماع

المسلمين ، فحينئذٍ إمّا أن يقال : إنّه بعدما ثبت أنّ الكافر والعاصي يصحّ استحقاقهما للعقاب وإن كان لذاتهما مدخل في حصول الكفر والعصيان على النحو المذكور ، فالعقل يحكم بأنّ إيجادهما لا فساد فيه أصلاً بعد أن لم يجعل ذاتهما كذلك وإن علم موجدهما أنّه يصدر عنهما لذاتيهما أُمور يستحقّان بها العقاب الدائمي ؛ لأنّ صدور هذه الأُمور قد فرض أنّه باختيارهما ويستحقّان العقاب والذمّ عليه .

أو يقال : إنّ نعمة الوجود نعمة لا يوازيها نعمة ، فمن كان مبتلى بالعذاب الدائمي فنعمة وجوده راجحة عليه ومؤثرة عند العقلاء .

أو يقال ، كما يقول الحكماء : إنّ مثل هذه الشرور قليلة بالنسبة إلى الخيرات الكثيرة التي في العالم ولازمة في وجود العالم لا بدّ منها وترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرٌّ كثير ، فلا جرم يلزم وجودها في الحكمة بالعرض وذات الباري تعالى مع كونه محض الوجود والخير يستلزم أن يكون شرّاً قليلاً لازماً لخير كثير بالعرض .

ويمثّلون لذلك مثالاً : هو أنّ من أراد بناء بيت فلا بدّ أن يعيّن موضعاً للمخرج ولا يصحّ الاعتراض عليه بأنّه لِمَ عيّنت هذا الموضع للمخرج ؟ فهذا ظلم عليه .

أو يقال كما يقول الصوفية : إنّ لكلّ اسم من أسماء الله تعالى الحسنى مقتضى ومظهراً ، فتلك النفوس المبتلاة بالعذاب والقهر مظاهر اسمه القهار ونحوه كما قال العارف الشيرازي إمّا على طريق الحكمة أو التصوّف :

در كارخانهٔ عشق از كفر ناگزيراست آتش كه را بسوزد گربو لهب نباشد

وهذه الأجوبة كلّها لا تخلو عن شيء سيّما الأخيرين وخصوصاً الأخير .

أمّا على طريق الحكماء فلإباء العقل من أن يحسن إيلام شخص لأن يكون غيره في راحةٍ وسرور ، وكيف يجوز أن يكون ذات الواجب تعالى مع كونه محض الوجود عندهم وبحت الخير ، مستلزماً لمثل هذا الأمر . ولو جوّز مثل هذا لجوّز أن يكون ذاته تعالى مستلزماً لشرور كثيرة ، إمّا مساوية للخيرات أو أزيد منها من دون تفرقة أصلاً والفرق بين الشر القليل والكثير فيما نحن فيه لا وجه له قطعاً .

نعم ، لو صحّ أحد الأجوبة الثلاثة السابقة على طريقة الحكماء عن الشبهة المذكورة ، ثمّ أوردت شبهة أُخرى : هي أنّه كان ينبغي أن لا يكون شرّ في العالم أصلاً لأنّ ذاته تعالى عين الوجود ومحض الخير والجود ومستلزم لوجود جميع ما في العالم إمّا بالواسطة أو بلا واسطة ، واستلزام مثل هذه الذات للشرّ غير معقول ، فحينئذٍ كلام الحكماء في دفعها مقبول ولعلهم أيضاً أوروده في هذا المقام ، والفرق بين المقامين واضح فتفطّن .

وأمّا طريق الصوفية ففساد ظاهره ظاهر ، إذ لا يرجع محصّله إلّا إلى أنّ ذاته تعالى باعتبار صفة من صفاته العلى يستلزم عذاب شخص دائماً وهذا ممّا لا ينبغي أن يتفوّه به جاهل فضلاً عن عاقل ، تعالى الله عمّا يقول الجاهلون . ولعلّهم أرادوا به غير ظاهره ، فيحالوا إلى باطنهم .

ثمّ لا يخفى أنّ الشبهة التي ذكرنا لا اختصاص لها بطريق المعتزلة القائلين : بأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد كما يتراأى بحسب الظاهر ، لأنّه على تقدير أن يكون الفاعل المختار مختاراً في فعله من دون وجوب ولزوم أصلاً ، أيضاً يحكم العقل بأنّه لا يحسن من الحكيم القادر العالم بعواقب الأُمور أن يوجد أحداً يصدر

منه أفعال يستحقّ بها العقاب الدائمي ، سواء قيل : إنّ فعله تعالى لمصلحة لأجل غير هذا الشخص أو لا . وكـون صـدور الفـعل مـنه بـالاختيار دون الوجـوب واللزوم ، لا يؤثّر في حسن الإيجاد المذكور أصلاً ، ولو فرض أنّه مـؤثّر لكـان الاختيار مع الوجوب واللزوم أيضاً مؤثّراً كما ذكرنا فـي الجـواب الثـاني مـن الأجوبة المذكورة من دون تفرقة قطعاً .

والحاصل أنّ هذا الجواب إن كان معقولاً كان معقولاً على الوجهين مـعاً وإلّا فلا .

بل نقول : لا فرق في التحقيق بين الاختيارين في أصل استحقاق الثواب والعقاب أيضاً مع قطع النظر عن الشبهة المذكورة وإن كان تبادر الأوهام العاميّة إلى الفرق بينهما ، بل لا يبعد ادعاء الفرق على عكس ما يتبادر إلى الأوهام بحكم حاكم العقل الصريح .

بيانه : أنّه على هذا الرأي أنّ الاختيار غير مشوب بوجوب ولزوم أصلاً لا يكون صدور الفعل من الفاعل ـ عند التأمّل والرجوع إلى الإنصاف والعدول من الخلاف والميل إلى الوفاق ـ إلّا بطريق الاتفاق فلا مزيّة للـصالح عـلى الطـالح بمجرّد أنّه اتّفق منه أن فعل فعلاً صالحاً دونه .

وكذا لا مزيّة له في وقت فعله الفعل الحسن عليه فـي وقت فـعله الفـعل القبيح ؛ لأنّه في هذا الوقت اتّفق هذا وفي ذلك الوقت ذلك .

وظاهر أنّ محض هذا الأمر لا يوجب مزيّة ولا اسـتحقاق ثـواب وثـناء للصالح لا يستوجبهما الطالح ولا هو في وقت آخر ، بل يستوجبان نقيضهما وهذا بخلاف الرأي الآخر ، لأنّه على هذا الرأي يرجع المزيّة واستحقاق الثواب والثناء وعدمهما إلى تفاوت في ذاتيهما واختلاف في حقيقتهما ، ولا شكّ أنّ مثل هـذا

مستحقّ لأن يكون مصدراً لذلك كما عرفت مشروحاً . هذا .

وقد بقي في المقام شيء ، وهو أنّ بعدما عرفت أن لا تفاوت في ورود الشبهة المذكورة بين الرأيين ، بل في أصل استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذمّ .

فحينئذٍ نقول : إنّ الخصم في مقام الردّ للشبهة المذكورة أو شبهة أصل استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذمّ ، إمّا قائل بالحسن والقبح العقلي ، لكن لا يقول بأنّ الاختيار مشوب باللزوم والوجوب أصلاً ، كما هو رأي الأشاعرة القائلين بجواز الترجيح بلا مرجّح فهو يورد الشبهتين على القائلين بالوجوب واللزوم على ما هو رأي بعض المعتزلة ، أو لا .

فإن كان هو الأوّل ، فلا يخلو إمّا أن يكون قائلاً بالشرع أو لا ، وعلى الأوّل فلو فرض عدم تمامية الأجوبة المذكورة رأساً .

فنقول معه بعد معارضته بالأدلّة القطعية الدالّة على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد أنّ هاتين الشبهتين تردان عليك أيضاً ، بل الأمر عليك أشدّ كما قرّرنا فما هو جوابك فهو جوابنا ، غاية ما في الباب أن يكون شبهة نعجز نحن وأنت عن حلّها .

وعلى الثاني نقول معه : إن كان في المقام الأوّل أنّ الشبهة واردة عليك أيضاً ، بل عليك أشدّ ، فما هو جوابك فهو جوابنا بعد معارضته بالأدلّة القطعية الدالّة على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، وإن كان في المقام الثاني فلا بدّ من التمسّك بأحدٍ من الأجوبة المذكورة .

ولو فرض عدم تماميّتها فنقول : بعدما ثبت الشرع بالأدلّة القطعية وثبت

هذا الحكم من الشرع ضرورة فلا تسمع الشبهة في مقابله كما لا تسمع الشبهة في مقابل الضروريات العقلية ، كشبهة السوفسطائية ونحوها ، فلا يقدح عدم القدرة في حلّها في شيء .

وفيه شيء ، وهو أنّ [بعد] إثبات الشرع بالدليل فإذا فرض أنّ خلود الكفّار ثبت ضرورة من الشرع ، فليس الأمر ما (ممّا ظ) لا تسمع الشبهة في مقابله ، لأنّ ما لا تسمع الشبهة في مقابله هو الضروري الأولى وهذا ليس كذلك كما لا يخفى .

فإن قلت : ما معنى قولهم : إنّ الشبهة لا تسمع في مقابلة الضروري وأنّ العجز عن حلّها لا يقدح في ضروريّته والقطع به . أليست الشبهة أيضاً مبادئها الأوّليّة مقدّمات يدّعي المشكّك بداهتها ضرورة ، فإن كانت بديهة تذعن بها بأحد الوجوه الستّة المشهورة في البديهيّات فآل الأمر إلى تعارض البديهيين فلِم لم يسمع تجادلهما ولِمَ لم يَصغ إلى تحاورهما ؟

وإن لم تذعن ، بل تولي وتنكر فهو بعينه الجواب عن الشبهة وحلّها ، لأنّ مرجع عدم الإذعان إلى المنع الذي هو وجه دفع الشبهة ورفعها وطريق قطعها وقمعها ويرد حاكم العقل دعواها بمجرّد هذا الإنكار من دون حاجة إلى يمين أو سند وشاهد يقوي الاعتبار ، فكيف يجتمع إذن العجز عن حلّ الشبهة وجوابها مع عدم الإصغاء إلى قولها والالتفات إلى خطابها ، إذ في الصورة الأُولى تكون قويّة معتبرة وفي الثانية مقهورة منكسرة ولا مخرج عن الصورتين وفيهما جميعاً لم يلزم اجتماع الأمرين .

قلت : عدم الالتفات إلى الشبهة في مقابل الضرورة كان له معنيين :

أحدهما : أنّ مقدّمة إذا كانت بديهيّة في نظر العقل فلا يلزم حينئذٍ الالتفات إلى الشبهة التي تردّ عليها والتعرّض لدفعها ، ضرورة أنّها باطلة البتة ، وعند

الالتفات يظهر وجه دفعها فلا حاجة حينئذٍ إلى الالتفات إليها .

وفيه ما فيه ، إذ مع عدم كونه مطابقاً لقولهم : العجز عن حلّ الشبهة لا يقدح في ضرورية الضروري ليس موافقاً للواقع أيضاً ، إذ كثيراً ما يكون الشبهة الواردة في مقابل الضروريات بحيث لا يمكن لكثير من الناس حلّها ولا يهتدون الطريق إلى دفعها مع الالتفات والتوجّه إليها مدّة مديدة ومراراً عديدة ، كشبهة جذر الأصم التي قرعت سمع أكثر العلماء في كلّ عصر ولم يسمعوها همهمة الحلّ وقعقعة الكسر .

وثانيهما : أنّ المقدّمة البديهية قد يكون رسوخ العقل فيها وجزمه بها بحيث لا يزول بمعارضة كلّ معارض ، بل ما وقع في مقابله وإن كان بحيث يجزم العقل به لو لم تكن تلك المقدّمة في مقابله يضمحلّ القطع به ويزول الجزم فيه بسبب تلك المقابلة ، وذلك ظاهر بالرجوع إلى الوجدان وملاحظة تفاوت مراتب الجزم واليقين بعين العيان .

مثلاً عدم إمكان اجتماع النقيضين وكون الواحد نصف الاثنين من هذا القبيل ضرورة من دون ريب ومين .

وحينئذٍ نقول : الشبهة التي وقعت في مقابلة مثل تلك المقدّمة يمكن أن يكون مقدّماتها بحيث لو لم يكن في مقابلة تلك المقدّمة ومعارضته لها يجزم العقل بها ، لكن بعد تلك المقابلة لم يجزم بها بمجرّد تلك المقابلة ، بل يعلم قطعاً أنّها باطلة ، وإنكار العقل لها بمجرّد تلك المعارضة ليس من المنع المصطلح الذي يكفي في دفع الشبهة ورفعها ، إذ المنع المصطلح الذي هو مناط الحلّ هو الإباء الذي لا يكون باعتبار المعارضة للمقدّمة التي وردت عليه الشبهة ، فظهر إذن جواز اجتماع العجز عن حلّ الشبهة مع عدم الالتفات إليها .

فإن قلت : إذا جاز أن يزول الجزم بشيء باعتبار مقابلته لما هو أقوى منه جزماً فيلزم أن لا يحصل جزم بأمر أصلاً، إذ كل ما يجزم العقل به يمكن أن يوجد ما هو أقوى منه . وعند تجويز ذلك لا يحصل القطع البتة .

قلت : لا شكّ أنّ بعض المقدّمات البديهيّة بحيث لا يجوز العقل أن يوجد ما هو أقوى منه ، كالمقدّمتين اللتين ذكرناهما ، وإنكاره سفسطة ، والبعض الآخر الذي ليس كذلك فلا نضائِق في أن لا يسمّى الاعتقاد به جزماً .

أو يقال : إنّه يسمّى بالجزم باعتبار أنّه مجزوم به مع قطع النظر عن حصول المعارض الأقوى . أو يقال : إنّ كلّما يجزم العقل به وإن لم يكن بمنزلة هاتين المقدّمتين أيضاً ما لم يطّلع على معارضه الذي هو أقوى منه ، لم يجوّز وجود معارض له أقوى منه .

فإن قلت : إذا أمكن أن يكون العقل يجزم بشيء ولم يجوّز وجود معارض أقوى منه ، ثمّ يطّلع على معارض أقوى منه ويرتفع جزمه الأوّل فحينئذٍ يجري هذا الاحتمال في كلّ بديهي مجزوم به حتى المثالين المذكورين أيضاً من دون تفاوت ، فيلزم ارتفاع الجزم رأساً .

قلت : يمكن أن يقال : إنّ الجازم بشيء متى كان جازماً به لا يجوز أن يحصل له أمر يكون سبباً لارتفاع جزمه مع وجود عقله بحاله ، وإن شاهد أنّ جزمه بالأشياء قد زال بسبب ظهور المعارضات ألف مرّة كما يحكم به الوجدان .

وبهذا اندفع أيضاً ما قيل : إنّ الجهل المركّب لا جزم فيه ، وإلّا لزم ارتفاع الجزم بالكلّية بمثل البيان المذكور . هذا .

ثمّ لا يذهب عليك أنّ زوال الجزم لا ينحصر في ظهور معارض أقوى منه ،

بل له أسباب شتّى ، مثل أن يعتقد في مقدّمة أنّها من الأوّليات ، ثم ظهر أنّ الإذعان بها باعتبار مجاري العادات ونحو ذلك ، وعلى هذا القياس إبطال الشبهات القويّة أيضاً ليس منحصراً في اضمحلال القطع بها في مقابلة القطع بما هو أقوى منها ، بل يكون بزوال القطع بمقدّماتها بنحو ما ذكر ، أو بظهور عدم المنافاة بينهما وبين المقدّمة الموردة عليها الشبهة باعتبار الاطلاع على الغفلة عن رعاية شرط أو لحاظ حيثيّة أو غير ذلك .

وبما ذكرنا مشروحاً ظهر أنّ عدم الالتفات إلى الشبهة لا يختصّ بأن تكون الشبهة في مقابلة مقدّمة ضرورية ، بل إذا كانت أيضاً في مقابلة مقدّمة نظرية يكون مقطوعاً بها ، بحيث لا يجوز وجود معارض أقوى منها ، أو لا يكون مقدّمات الشبهة في قوّتها لكان حكمها كذلك .

بل هذه المعارضة أيضاً ترجع إلى المعارضة مع المقدّمات الضرورية التي هي مبادىء تلك النظرية كما لا يخفى .

وعلى هذا يمكن أن يقال : مقدّمات إثبات الشرع أقوى عند العقل وأرجح من مقدّمات تلك الشبهة كثيراً ، وأيضاً يجوّز العقل أن يكون لإيجاد الكافر المبتلى بالعذاب الدائم جهة محسّنة لم يعلمها ولم يهتد السبيل إليها مع قطع النظر عن المعارضة ، وحينئذٍ فقد انحلّت عقدة الإشكال ووطئت الشبهة بأقدام الاضمحلال . فتدبّر .

وإن كان هو الثاني[1] فهو أيضاً إمّا قائل بالشرع أو لا ، وعلى الأوّل إن كان كلامه في المقام الأوّل ، فنقول بعد الجواب المذكور : إنّ تحقّق الحسن والقبح

---

(١) أي لا يكون قائلاً بالحسن والقبح العقلي .

العقلي ضروري . وكذا صحّة استحقاق المدح والذمّ لنا على أفعالنا ، فشبهتك شبهة في مقابلة الضرورة العقلية فلا يستحقّ الإصغاء بالآذان ولا يستوجب الجواب باللسان .

وإن كان في المقام الثاني فجوابه بعد الجواب المذكور مثل ما في الشقّ السابق من دون تفاوت .

وعلى الثاني فإن كان كلامه في المقام الأوّل فالكلام معه أيضاً كالكلام مع سابقيه ، وإن كان في المقام الثاني ، فإن كان غرضه نفي عقليّة الحسن والقبح بناء على ما ورد في الشرع إلزاماً علينا ، فجوابه أيضاً مثل سابقه كما لا يخفى .

وإن كان غرضه نفي الشرع ـ معاذ الله ـ بناء على قاعدة عقلية الحسن والقبح إلزاماً أيضاً .

فنقول في جوابه مثل ما قلنا آنفاً في قولنا : وإن كان في المقام الثاني فلابدّ من التمسّك إلى آخر ما في هذا المقام . هذا .

فإن قلت : ما فائدة العقاب والذم ؟

قلت : أنت أيّها القائل مِن أي قبيل أنت ؟ أمِن الذي يقولون بالحسن والقبح العقليين وكون الفعل لا يصدر إلّا بالوجوب واللزوم الحتميين ، وغرضك تحقيق الحال لا الإلزام والجدال ، أو لا ؟ فإن كنت منهم فنقول أوّلاً : لا يلزم أن يكون كلّ فعل حسن له فائدة ، بل يجوز أن يكون فعل حسناً في نفسه ، فإذن يجوز أن يكون ذمّ المسيء وعقابه حسناً في نفسه وإن لم يكن له فائدة .

وثانياً : إنّ فعل القبيح إن كان من قبيل الظلم على الغير ففائدة الذمّ والعقاب عليه ظاهرة لأنّه انتصاف للمظلوم وتشفّ لخاطره .

وإن كان غيره فلعلّ فائدته في العاجل إصلاح المعاقب وردعه وزجره عن القبيح ثانياً ، لأنّ ما قلنا : إنّ ذات الفاعل يوجب الفعل ليس معناه أنّه لا يمكن أن ينفكّ عنها ذلك الإيجاب ، بل يجوز أن يرتفع عنه ذلك الإيجاب بسبب التنبيهات والتهديدات والمواعظ والنصائح والتوبيخات والتثريبات والترهيبات والترغيبات والحدود والعقوبات ، وليس جواز هذا الانفكاك بقادح في شيء ممّا ذكرنا وقدّمنا سابقاً أصلاً .

وأمّا في الآجل ، فإن كان المعاقب ممّن يخلص عن العقاب آخراً ، فلعلّها أيضاً إصلاحه ، إذ يجوز أن لا يكون بدون ذلك الإصلاح قابلاً لدخول الجنّة ولا لإبقائها ، وإن لم يخلص عنه فالخلاص مشكل .

وإن لم تكن منهم ، فإن كنت من القائلين بالحسن والقبح لكن لا تقول بشوب الاختيار بالوجوب واللزوم وغرضك الإلزام ، فإمّا أن تعترف بالشرع أو لا ، فان تعترف بالشرع ، فنقول بعد طيّ ما ذكر : إنّ إلزامك علينا لا وجه له ، لأنّه وارد عليك أيضاً بلا تفرقة أصلاً ، وإن لم تعترف به فإن كان كلامك في العذاب الدائم فأنت أيضاً مبتلى به ، فبأيّ شيء تلزمه علينا ؟ وإن كان في العذاب الدائم وبغيتك ـ معاذ الله ـ إبطال الشرع على هذه القاعدة ، فجوابك قد ظهر ممّا قدّمنا .

وإن لم تكن من القائلين بالحسن والقبح العقليين ، فإمّا من جملة المعترفين بالشرع أو لا ؟

وعلى الأوّل نقول : غرضك بالحقيقة إبطال تلك القاعدة ، فبعد الإغماض عمّا ذكرنا نقول : إنّ تلك القاعدة ضرورية عقليّة لا يصغى إلى الشبهة فيها كما أسمعناك غير مرّة .

وعلى الثاني : فإن كان الكلام في العذاب الغير الدائم ، فإن كان المقصود ـ

حاشا منه ـ إبطال الشرع ، فالجواب ما مرّ من الكلام .

أو يقال بعد الإغماض عنه : إنّ بعد ثبوته بالأدلّة القطعية وحكم الضرورة بالحسن والقبح العقليين وصحّة استحقاق الذم والعقاب والمدح والثواب ، الشبهة عليه في مقابله الضرورة فلا تسمع ، وكذا إن كان المقصود إبطال تلك القاعدة .

وإن كان الكلام في العذاب الدائم فالغرض إن كان إبطال تلك القاعدة بناء على ما ثبت في الشرع إلزاماً ، فالجواب مثل ما مرّ بعينه ، وإن كان عكس ذلك فما قبل الإغماض فهو باق بعينه .

وأمّا ما بعده فيمكن إجراء نظير ما سبقه فيه أيضاً ، لكن فيه الشيء الذي أشرنا إليه سابقاً مع ما فيه . فافهم .

فإن قلت : على ما قرّرت أنّ الذات لها مدخل في وجوب الفعل والمدح والثواب والذم والعقاب ، والتفاوت بين المحسن والمسيء والمزيّة للصالح على الطالح باعتبار التفاوت بين الذوات واختلافها بالاستعدادات والقابليات .

فنقول : إذن يلزم أن تكون الذوات التي لا عقل لها أيضاً باعتبار استيجابها الخيرات والشرور ، مستحقّة للمدح والثواب والذم للعقاب ، مثلاً تكون الحيّة والعقرب باعتبار استيجابهما لإيلام الحي مستحقّين للذمّ والعقاب ، وكذا يلزم أن يكون الإنسان الذي يكون ذاته مستوجبة لفعل القبيح مستحقّاً للذمّ والعقاب وإن لم يصدر منه القبيح ، إذ بناء الاستحقاق للمدح والذمّ والثواب والعقاب على ما ذكرت على الذات والتفاوت ما بينهما ولا دخل فيه للعقل ولصدور الفعل أصلاً ومثل هذا لا يقول به من له أدنى عقل .

قلت : إن قلتَ هذا وغرضك رفع اختلاط الاختيار مع الوجوب وإيقاع

التفاوت بينهما مع قولك بالحسن والقبح العقليين والاختيار الصرف ، فجوابك أوّلاً أنّه وارد عليك أيضاً في الحقيقة ، إذ قد علمت أنّ استحقاق المدح والذمّ والثواب والعقاب على رأيك بمجرّد أن اتّفق صدور الفعل عن الفاعل وان كان يمكن أن يتّفق صدور نقيضه . وظاهر أنّ العقل لا يجد حينئذٍ تفاوتاً بين الإنسان والحيوانات العجم أصلاً ، إذ كما أنّ زيداً مثلاً اتّفق أن قتل عمرواً ، وكان يمكن أن يتّفق أن لا يقتل ، كذلك الحيّة اتّفق أن قتلته مع الإمكان المذكور ، والوجوب وعدم الوجوب لا يؤثّران فيما نحن فيه أصلاً .

ألا ترى أنّ الحيوانات العجم أيضاً لا وجوب في أفعالها على رأيك مع أنّها لا تستحقّ المدح والذم والعقاب والثواب .

وثانياً : أنّ العقل يحكم بديهة بأنّ الشخص الذي يصدر منه الفعل الحسن باعتبار علمه بأنّه حسن وكون ذاته بحيث يقتضي أن يفعل ما يعلمه حسناً هو فاضل خيّر مستحقّ للثواب والثناء .

وكذا الشخص الذي يصدر منه القبيح مع علمه بأنّه قبيح وكون ذاته بحيث يقتضي أن يفعل ما يعلمه قبيحاً هو رذل شرّير مستحقّ للذمّ والعقاب .

وأمّا ما يصدر منه الخير والشر من دون علم وشعور فلا يحكم له بفضيلة له ولا رذيلة ولا مدح ولا ثواب ولا ذم ولا عقاب ولا يلزم من حكمه بها في الأوّل حكمه بها أيضاً في الثاني ، إذ لا ضرورة يحكم بهذه الملازمة ولا دليل عليها أيضاً أصلاً .

أليس أنت تفرّق بين العاقل وغير العاقل من الحيوانات مع جواز صدور الفعل ولا صدوره عنهما جميعاً على رأيك ومع حصول العلم لهما أيضاً ، لكن العلم بالحسن والقبح الذي هو العقلي قد فرق بينهما . فنحن نقول ، كما تقول .

وإن كنت تقول بالفرق بين القولين فبيّنه ، فإنّا من وراء المنع .

هذا ما يتعلّق بالإيراد الأوّل .

وأمّا الإيراد الثاني فجوابه يعلم ممّا ذكر ، أمّا النقض فظاهر . وأمّا الحلّ فيجوز أن يكون حكم العقل باستحقاق المدح والذمّ والثواب والعقاب بعد أن يصدر الفعل ، فأمّا قبله فلا . وإن كان الذات بحيث لو هيّأ أسبابه لفعل مع أنّه يمكن أن يقال أيضاً إنّه لا نسلّم أنّ المرء الخيّر لا يستحقّ المدح والثواب وإن لم يفعل الخير ، لما ورد في الشريعة : «نيّة المؤمن خير من عمله» .

وأمّا المرء الشرير الذي لم يصدر منه شرّ ، فلعلّ عدم عقابه باعتبار العفو والتجاوز ، فتأمّل فيه . وأمّا مذمّته باعتبار شرارة ذاته ، فكأنّها ثابتة ولا يتوقّف على فعله للشر .

ولا يبعد أيضاً الفرق بين المدح والثواب والذم والعقاب ، بأن يقال : المدح ثابت للذات الخيّرة وإن لم يفعل خيراً ، لكن الثواب يتوقّف عليه وكذا الذمّ والعقاب .

ويجوز أيضاً أن لا يفرق بين المدح والثواب ويقال بثبوتهما للذات مع الفعل ولا معه ، ويفرق بين الذم والعقاب ، ويقال في الأوّل ثبوته للذات مطلقاً ، وفي الثاني بتوقّفه على الفعل .

هذا كلّه مع القول بأنّ غاية ما في هذا الباب أن يكون هذا شبهة على قاعدة الحسن والقبح العقليين ؛ لورودها على مذهبنا ومذهبك من غير اختصاص بنا كما علمت فلا تسمع في مقابلة ضرورة حكم العقل بها .

وإن قلت : وبغيتك نقض هذه القاعدة من دون أن يكون لك حاجة في

شوب الاخبار بالوجوب وعدمه .

فقد ظهر جوابك أيضاً ممّا ذكرنا من الحلّ ومن أنّه شبهة في مقابلة الضرورة . فتدبّر .

ثمّ لا يخفى أنّ ما وقع في أحاديث أهل العصمة صلوات الله عليهم مكرّراً ، بل كاد أن يكون متواتراً من الفرق بين طينة المؤمن والكافر ، يرفع بناء ما خمّرنا طينه ويسوى تجصيصه وتطيينه .

وإنّما أطنبنا الكلام في هذا المقام لأنّه من مزلّة الاقدام ومضلّة الافهام لم يكد أن لا يزلّ فيه قدم ولا يضلّ فيه فهم كثير من الأُمم . تم .

(١٠)

رسالة في أنّه إذا هبط حجر...

تأليف

آقا حسين الخوانساري

بسم الله الرحمن الرحيم

إذا هبط حجر إلى الأرض فلا شكّ أنّه لا بدّ من مزايلة الهواء الذي في المسافة حتّى يمكن الهبوط وإلّا يلزم التداخل المحال.

ومزايلة الهواء إمّا بالخروج عن الطريق وإمّا بالتكاثف. والأوّل محال؛ لأنّ الخروج إمّا عن أحد طرفي الحجر أو عن الطرفين جميعاً بأن يتحرّك نصفه إلى طرف من الحجر ونصفه الآخر إلى طرف آخر منه؛ فإن كان من طرف فلا بدّ أن يكون كلّما يتحرّك جزء إلى الخروج من ذلك الطرف يجيء مكانه جزء آخر لئلّا يلزم الخلاء وهكذا، فيلزم لا محالة أن لا يخلو مكان أصلاً حتّى يمكن للحجر الهبوط بل كان مالئاً دائماً. وقس عليه حال الخروج عن الطرفين أيضاً.

والحاصل أنّه يلزم في الصورتين إمّا الخلاء أو بقاء الملاء دائماً وكلّ منهما محال.

وأمّا الثاني: فمع الإغماض عن أنّه يستبعد أن يحتمل الهواء الذي ليس في مضيق تكاثف مقدار فرسخ أو فرسخين بل يقدر مقعر فلك القمر إلى وجه الأرض، نقول: إنّ تلك الأهوية المتكاثفة إلى ما يصير حالها آخر الأمر، فإمّا أن ينعدم بالمرّة وهو مخالف لقواعدهم، أو يخرج وقد عرفت أن خروجها محال، أو يبقى فيلزم أن لا يمكن وصول الحجر إلى الأرض؛ وهو ظاهر.

والجواب: أنّه يتكاثف بالتدريج ويتخلخل أيضاً بحيث يكون الحركتان معاً، ولا نسلّم استحالته؛ لأنّ التكاثف من جهة العمق والتخلخل من جانبي

اليمين واليسار فبالتكاثف يزيل الهواء من طريق الحجر ليمكن الهبوط ، وبالتخلخل يخرج من الجانبين من دون لزوم محذور وينتهي تخلخله إلى حيث يصل إلى الهواء الذي صار متخلخلاً بالقسر لتملأ موضع الحجر عن هبوطه لئلا يلزم الخلاء ، وإذا وصل إلى ذلك الهواء يعود ذلك الهواء إلى طبعه بالتكاثف ويملأ مكانه الهواء الخارج من طريق الحجر بالتخلخل ، ويستقرّ جميع الأهوية على طباعها ، ولو فرض أنّه يستبعد أحد وقوع التكاثف والتخلخل معاً في زمان واحد ، فله أن يختار التخلخل فقط . ويقول : إنّ التخلخل من جانبي اليمين واليسار يلزمه انتقاص الحجم من جانب العمق بديهة وبذلك يصير الحجر مخلّى السرب في تمكّنه الهبوط .

فإن قلت : فلا بدّ في آخر الحركة أن يخرج الهواء دفعه من البين حتّى يمكن وصول الحجر إلى الأرض وهو محال .

قلت : ليس كذلك ، لأنّ الحركة ليس لها آن آخر كما أنّ ليس لها آن أوّل ، بل ليس لها إلّا آنٌ هو ابتدا زمانه وآنٌ هو انتهاؤه ، وليس في شيء منهما جزء من أجزاء الحركة بل الحركة مفقودة فيهما ، وآنُ الانتهاء هو آنُ الوصول ، وحينئذٍ لا بين ولا هواء حتّى يلزم أن يخرج دفعة ويكون محالاً . وكلّ آن نفرض قبل هذا الآن يكون بين الحجر والأرض مسافة ، ويجيء الحجر بالتدريج ويخرج الهواء كذلك بالنحو الذي صوّرنا من التكاثف والتخلخل أو التخلخل فقط .

فإن قلت : فعلى هذا يمكن أن يقال : إنّ التكاثف أيضاً يكفي في دفع الشبهة ، إذ كلّ ما يتكاثف ينقص شيء ويخلو المكان ويمكن هبوط الحجر وهكذا إلى أن يصل إلى الأرض ، وليس آنٌ هو آخر آنات الحركة كما قرّرت حتّى يقال : إنّ في هذا الآن لا بدّ إمّا أن يعدم ذلك الهواء المتكاثف أو يخرج دفعة

وكلّا منهما ، محال .

قلت : فرق بين الحالين بديهة إذ بعد ما سلّمت أنّ الهواء لا يخرج أصلاً بل يتكاثف ولا شكّ أنّ في المسافة كان الهواء موجوداً كثيراً ، فما تقول في ذلك الهواء أعُدم أم خرج ، أم بقي متكاثفاً ؟ وكلّ هذه الأُمور محال .

وانتقاصه شيئاً فشيئاً إلى أن لا يبقى شيء آن الوصول ليس بمتصوّر حينئذٍ .

بخلاف ما إذا قيل بالخروج ، لأنّه يتصوّر حينئذٍ أن يقال : إنّه يخرج بالتخلخل وتنقص شيئاً فشيئاً حتّى لا يبقى شيء من دون لزوم محذور كما عرفت .

وقد أُجيب عن الشبهة بوجهٍ آخر :

وهو أنّ الحجر عند وصوله إلى الأرض لا ينطبق بتمامه على الأرض حتّى يلزم المحذور بل يقع مورّباً .

وفساده ظاهر إذ نشاهد بديهة انطباق سطح الحجر على سطح الأرض حين الوصول من دون توريبٍ أصلاً ونضع أيدينا أو سطحاً آخر على الأرض من اعوجاج قطعاً[1] مع أنّه يكفي في إجراء الشبهة وصول أزيد من نقطة إلى الأرض ولا يحتاج إلى وصول قدر كثير كما لا يخفى .

وحينئذٍ لا بدّ أن يلزم المجيب أنّ كلّ ما يصل إلى الأرض يصل بنقطة منه أو خطّ ، ثمّ ينطبق تدريجاً جزءاً فجزءاً حتّى ينطبق كلّه على الأرض حتّى لا يعود الشبهة ، وبطلانه أظهر من أن يخفى .

---

(١) كذا .

من إفادات سلطان عالم التحقيق والتدقيق استاذ البشر العقل الحادي عشر أعني استاذي آقا حسين أدام الله ظله العالي .

روشنى ديدهٔ علم وعمل واقف اسرار ، حكيم ازل

كتب بيمينه الجانية الفانية أحوج المربوبين إلى ربّه الغني ابن على نقي بهاء الدّين محمّد الطغائي بلّغه الله إلى أقصى مراتب الفهم والعقل بحق محمد وأهـل بيته الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين .

(١١)

رسالة

في جواب شبهة اجتماع الظن والشك فيما إذا كان ...

تأليف

آقا حسين الخوانساري

بسم الله الرحمن الرحيم

هو القدير

إذا كان أكثر أهل بلد مسلماً وبعضه كافراً ، وعلمنا بذلك ولكن لم نعلمهما بأعيانهما ، فحينئذٍ كلّ من نراه من أهل تلك البلدة نظنّ أنّه مسلم بناءً على أنّ الظنّ تابع للأعمّ الأغلب ، مع أنّا نعلم قطعاً أنّ بعضه كافر وعلى هذا يظنّ ورود شبهة (ومن هذا ينشأ شبهة خ) : هي أنّ من المعلوم قطعاً أنّ ظنّ الإسلام مضادّ ليقين الكفر فلا يجوز أن يجتمعا في محلّ واحد لكن في الصورة المفروضة يلزم اجتماعهما .

بيانه : أنّ كلّ واحد من أهل البلد قد تعلّق به ظنّ الإسلام بلا شبهة ونعلم قطعاً أيضاً أنّ بعض أهل البلد كافر ، وذلك البعض لا يخرج في الواقع عن تلك الافراد ، فكلّ من تعلّق به ذلك اليقين في الواقع قد اجتمع فيه ظنّ الإسلام ويقين الكفر . هذا خلف .

والجواب بأنّ اليقين تعلّق بكفر أحدهم لا على التعيين والظنّ تعلّق بإسلام المعينين غير صحيح إذ المتيقّن أيضاً معيّن ، إذ لا معنى لكفر الغير المعيّن وهو ظاهر .

والصواب في الجواب أن يقال : لا شكّ أنّ ملاحظة شيءٍ واحد بعناوين مختلفة قد تصير سبباً لاختلاف الحكم عليه ، فيجوز أن نتصوّر شيئاً بعنوان ونحكم عليه بالكفر يقيناً مثلاً ونتصوّره بعنوان آخر ونحكم عليه بالإسلام ظنّاً ، ففي الصورة المفروضة إذا تصوّرنا الفرد الذي هو كافر في الواقع بعنوان بعض

أهل البلد نحكم عليه بالكفر يقيناً ، وإذا تصوّرنا بعنوان زيد مثلاً ، أو هذا الشخص المعيّن نحكم عليه بالإسلام ظنّاً ولا محذور فيه . ونظائر هذا كثيرة كما يظهر عند التفتيش .

والحاصل أنّ ظنّ الاسلام بأحدٍ واليقين بكفره ليسا متضادّين مطلقاً ، بل بشرط لا يحصل فيما نحن فيه .

ثمّ إنّه يمكن أن يستشكل بعد ذلك ويقال : لا شكّ أنّ كلّ واحدٍ من أهل البلد مظنون الاسلام وبعضه متيقّن الكفر ، فحينئذٍ نقول : إنّا نحكم بهاتين القضيّتين الكلّية والجزئيّة التي في قوّة نقيضها ، مع أنّ موضوعهما معقول على نحو ما يعقل في سائر القضيّتين المتناقضتين كما لا يخفى ولا يجري فيه الجواب السابق .

والجواب حينئذٍ أنّ الظاهر أنّ المراد بمظنون الاسلام في القضية الأُولى الكلّية ما إذا تصوّر بخصوصه يحكم عليه بالإسلام ظنّاً ، وعلى هذا فإن كان المراد بمتيقّن الكفر أيضاً نظير (نقيض خ ل) ذلك فبمنع القضيّة الثانية ، إذ قد علمت أنّ لا شيء من أهل البلد بحيث إذا تصوّر بخصوصه يحكم عليه بالكفر يقيناً بل إذا تصوّر بعنوان بعض أهل البلد ، وإن أُريد به ما إذا تصوّر بالعنوان الكلّي يحكم عليه بالكفر يقيناً ، فهذا ليس مستلزماً لنقيض مظنون الاسلام بالمعنى المذكور وهو ظاهر ، ولو أُريد بمظنون الاسلام في القضية الأُولى ما إذا تصوّر بالعنوان الكلّي يحكم عليه بالاسلام ظناً ، فلا نسلّم أنّ كلّ أهل البلد كذلك ، بل بعضه .

فإن استشكل حينئذٍ ويقال : إنّه إذا كان كلّ واحد من أهل البلد مظنون الإسلام بالمعنى الأوّل ، وتعلّق الظنّ بإسلامه فيصحّ أن يقال : أظنّ أنّ كلّ أهل

البلد مسلم، وظاهر أنّه يصحّ أيضاً أتيقّن أنّ بعض أهل البلد كافر، ولا خفاء في أنّ القضيّتين في قوة النقيضين فلا يجوز تعلّق الظنّ بأحدهما واليقين بالأُخرى.

فيجاب حينئذٍ بمنع صحّة قضية الأُولى ولزومها ممّا ذكر.

بيانه: أنّ كون كلّ واحد مظنون الإسلام معناه كون كلّ واحد بحيث إذا تصوّر بخصوصه كان قد تعلّق الظنّ بإسلامه ومعنى كلّ أهل البلد مسلم كون كلّ واحد منهم مسلماً في الواقع ولا شكّ أنّ اليقين بالأولى لا يستلزم الظنّ بالثانية بلا مرية.

فإن قلت: لا شكّ أنّ معنى كلّ أهل البلد مسلم ليس إلّا أنّ هذا مسلم وهذا مسلم وهذا مسلم إلى آخر الأفراد، وظاهر أنّا إذا حكمنا على هذا بأنّه مسلم يتعلّق الظنّ بذلك الحكم وقد اعترفت به أيضاً غير مرّة.

فعلى هذا نقول: إذا حكمنا على هذا بأنّه مسلم يتعلّق الظنّ به وكذا هذا وهذا وهذا.

وقد قرّرنا أنّه ليس معنى كلّ أهل البلد مسلم، إلّا مجمل هذا التفصيل إذ ليس فيه الحكم على المجموع من حيث المجموع بالاسلام حتى يحصل بينهما تفاوت بل ليس الحكم إلا على الأفراد فلا يكون بينهما تفاوت إذ لا معنى له فيلزم أن يتعلّق الظنّ به أيضاً البتة ويتم الخلف.

قلت[1]: هذا وإن كان مجملاً للتفصيل المذكور لكن الحكم في التفصيل

---

(١) في بعض النسخ هكذا: قلت:

إن جعل معنى قولنا: أظنّ أنّ كلّ أهل البلد مسلم إنّي أظنّ أنّ هذا مسلم وأظنّ أن هذا مسلم وأظنّ أن هذا مسلم ـ إلى آخر الأفراد ـ فيلزم صدقه إذ هو بعينه معنى الظنّ بالتفصيل والفرق بالاجمال

المذكور على كلّ واحد من دون أن يكون معه الحكم على فرد آخر ، وفي المجمل على الجميع معاً ويجوز أن يكون الحكم على شيء حال كونه بانفراده يتعلّق الظنّ به ، وأمّا إذا كان مع الحكم على شيء آخر فلا ؛ والسرّ في ذلك فيما نحن فيه أنّه إذا حكم على واحد بانفراده بالإسلام يتعلّق الظنّ به إذ لا منافاة بينه وبين ما هو المفروض من اليقين بكفر البعض ، إذ محلّ الكفر باقٍ حينئذٍ وهو الأفراد الأُخرى ، وهكذا كلّ فرد فرد .

وأمّا إذا حكم علي الجميع معاً بالاسلام فلا يجوز أن يتعلّق الظنّ به لمنافاته لليقين بالكفر المفروض إذ لم يبق حينئذٍ محلّ آخر له وهو ظاهر وبعبارة أُخرى هذا المجمل وإن كان الحكم فيه على كل واحد من الافراد كما في المفصل لكن فيه شيء آخر ليس في المفصّل وهو أنّ الحكم فيه على كلّ واحد من الافراد مع أنّه يؤخذ فيه أنّ هذه القضايا متحقّقة معاً فالظنّ متعلّق فيه حقيقة باسلام كل واحد وان هذه الاسلامات كلّها متحققة معاً في الواقع وفي التفصيل ليس إلّا الظن باسلام كل واحد فقط بدون الآخر والمفصل الذي هو عين هذا المجمل من دون تفاوت هو القضيّة الواحدة القائلة بأنّ زيداً وعمرواً وبكراً إلى آخر الافراد مسلم

والتفصيل ولا محذور فيه .

وإن جعل معناه : انّي أظنّ أنّ تلك الأحكام صادقة معاً في الواقع فلا نسلّم أنّ الظنّ بالتفصيل مستلزم لذلك إذ الظنّ بالتفصيل ظنون يتعلّق كلّ واحد **منهما** بواحد من تلك الأحكام وظاهر أنّ ذلك لا يستلزم الظنّ بأنّ جميع تلك الأحكام متحقّقة في الواقع إذ يجوز أن يتعلّق ظنون بأُمور ومع ذلك نعلم يقيناً أنّ بعض تلك الظنون خطأ والحاصل أنّ الظنون المتعلّقة بالتفصيل بمنزلة ظنون يتعلّق كلّ منها بجزء شيء والظنّ المتعلّق بالقضيّة المجملة ظنّ متعلّق بوقوع ذلك الشيء ولا نسلّم أنّه إذا تعلّق ظنون بأجزاءِ شيء يلزم أن يتعلّق الظنّ بذلك الشيء أيضاً وهو ظاهر ، فهذا آخر ما ينحلّ إليه الشبهة . وقد غيّر بعض هذه الشبهة بأدنى تغيير ...

ولا شكّ انّ الظنّ ليس يتعلّق به أيضاً كما لا يتعلّق بالمجمل فهذا آخر ما ينحلّ إليه (كذا) الشبهة .

وقد غيّر بعض هذه الشبهة بأدنى تغيير بأن يقال : إذا كان أهل البلد ثلاثة مثلاً زيد وبكر وعمرو فنقول : إسلام زيد يستلزم عدم خروج الكفر عن بكر وعمرو وإسلام بكر يستلزم عدم خروج الكفر المفروض عن زيد وعمرو وعدم خروج الكفر عن بكر وعمرو وعن زيد وعمرو يستلزم عدم خروجه عن عمرو لأنّه المشترك بين الصورتين وهو ظاهر . والظنّ بالملزوم يستلزم الظنّ باللازم فيلزم من الظنّ بإسلام زيد وإسلام بكر ـ كما هو المفروض ـ الظنّ بكفر عمرو مع أنّه مظنون الإسلام وهكذا في الاثنين الآخرين .

وبعبارة أُخرى : هاتان القضيّتان المتضمنّتان لحديث عدم الخروج منتجتان لكفر عمرو ، ولا شكّ أنّ المقدّمتين في القياس إذا كانتا ظنّيتين يلزم الظن بالنتيجة أيضاً .

والجواب أنّ الملزوم إذا كان أمرين فلا بدّ في استلزام ظنّه الظنّ باللازم أن يظنّ بأنّ كلاً منهما متحقّق لا أن يظنّ بكلّ واحد واحد بانفراده ، وكذا مقدّمتا القياس ، وقد عرفت في الجواب عن التقرير الأخير لأصل الشبهة ، أنّ الثاني لا يستلزم الأوّل وحينئذٍ نقول فيما نحن فيه الظنّ بالملزوم وبمقدّمتي القياس علي النحو الثاني لا الأوّل كما لا يخفي فلا محذور . هذا .

ثمّ لا يخفي أنّ أصل الشبهة لا يتوقّف علي إقحام الظنّ ، وبياءِه على أنّ الظنّ تابع للأعمّ الأغلب بل يمكن إيراد الشبهة باعتبار الشكّ أيضاً بأن يقال : إذا تيقّنا أنّ بعض أهل البلد كافر ولم نعلم بعينه فكلّ واحدٍ من أهل البلد مشكوك الإسلام أو الكفر مع أنّ بعضه متيقّن الكفر أو الإسلام إلي آخر ما ذكر من القيل

والقال .

نعم تقرير الشبهة بالعنوان الذي نقلنا عن بعض لا بدّ فيه من أخذ الظنّ وبناءه على المقدّمة المذكورة فتدبّر . تم .

ثمّ[1] لا يذهب عليك أنّ هذا التقرير لغو جدّاً إذ فيه استدراك عظيم لأنّه يكفي أن يقال : إسلام زيد وإسلام عمرو يستلزم كفر بكر والظن بالملزوم حاصل فيما نحن فيه فيلزم أن يحصل الظن باللازم أيضاً ولا حاجة أصلاً إلى إقحام المقدّمتين الأخيرتين وهو ظاهر .

---

(١) في بعض النسخ هكذا : ولا يخفى ما في هذا التقرير من اللغو والاستدراك لأنّه يكفي أن يقال : إسلام زيد وإسلام عمرو يستلزم عدم خروج الكفر عن بكر فأخذ باقي المقدّمات لغو مستدرك هذا .

(١٢)

رسالة في قابلية الجسم للقسمة

تأليف

آقا حسين الخوانساري

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنّه قد يستشكل على ما ذهب إليه الحكماء من أنّ الجسم قابل للقسمة إلي غير النهاية ، بأنّه إذا كان متحرّك سريع في ابتداء المسافة مثلاً ومتحرّك آخر بطيء في وسطها يلزم على هذا القول أن لا يلحق السريع البطيء أبداً .

بيانه : أنّ لحوق السريع للبطيء موقوف علي وصوله إلى الحدّ الذي فيه البطيء ضرورة ، وإذا وصل إلى ذلك الحدّ لا بدّ أن يكون البطيء خارجاً عنه ، إذ البطء ليس بتخلّل السكنات ولا بدّ أيضاً أن يكون قطع مسافة لها مقدار ، بناءً على نفي الجزء الذي لا يتجزّى ، فحينئذٍ حصل بينهما فاصلة أُخرى وننقل الكلام إليها إذ حالها أيضاً مثل الحالة الأُولى بعينها وهكذا إلي غير النهاية .

وقد يجاب : بأنّ هذه الشبهة يرجع إلي الشبهة المشهورة من أنّ المتحرّك لا يمكن على مذهبهم أن يقطع مسافة متناهية في زمان متناه ، لأنّ قطعها موقوف على قطع نصفها ونصف نصفها وهكذا إلى غير النهاية .

والجواب : أنّ هذه الأُمور الغير المتناهية بالقوّة لا بالفعل ، ولا محذور في قطعها جميعاً في زمان متناه قابل للقسمة إلى غير النهاية مثل المسافة سواء بسواء .

بيان الرجوع : أنّه إذا فرض أنّ البطيء في وسط المسافة مثلاً والسريع في

ابتدائها ، وفرض أنّ حركته ضِعف حركة البطيء ، ففرض وصوله إلى الحدّ الذي فيه البطيء بمنزلة فرض قطعه نصف المسافة . ثمّ بعد ذلك فرض وصوله إلى الحدّ الذي فيه البطيء ثانياً بمنزلة فرض قطعه ربعها وهكذا ، فظهر أنّ مآل هذه الشبهة إلى الشبهة المشهورة .

وفيه نظر ، إذ يجوز أن يكون الملحوظ في هذه الشبهة أمراً لا يلاحظ في الشبهة المشهورة وعند ملاحظة ذلك الأمر لا يمكن أن يجاب بجوابها ، وهو أن يقال : إنّا نمهّد أوّلاً مقدّمة : هي أنّه إذا صدق بالنسبة إلى شيء أنّه كلّما ارتفع فرد منه حصل فرد آخر ، فلا يمكن يرتفع ذلك الشيء بالكلّية ، إذ عند ارتفاعه بالكلّية يصدق أنّه ارتفع فرد منه ولم يحصل عقبه (حينئذ خ) فرد آخر وهو مناف للفرض المذكور .

وحينئذٍ نقول فيما نحن فيه : إنّ هذه الكلّية متحققة بالنسبة إلى الفصل بين السريع والبطيء ، إذ ظهر بما قرّرنا أنّه كلّما يرتفع فصل يحدث فصل آخر فيجب أن لا يرتفع الفصل بالكلّية وحينئذٍ لا فصل بالكلّية بمجرد ما ذكرنا بل لا بدّ من أمر آخر .

ولو قيل : إنّ هذا الأمر ملحوظ في الشبهة المشهورة أيضاً فلا نزاع ، إذ الفرض أنّه يمكن أن يورد الإشكال في المقام من وجهين ولا بدّ من جوابهما .

وعلى هذا فالجواب أن يقال : إنّ صدق الكلّية المذكورة بالنسبة إلى شيء لا يستلزم أن لا يرتفع ذلك الشيء أصلاً ، بل إنّما يستلزم أن لا يكون له فرد هو آخر الأفراد ، إذ لو كان له فرد هو آخر الأفراد فلا يكون بعده فرد وقد فرض أنّ بعد كلّ فرد فرد ، لكن إذا ارتفع بالكلّية فلا محذور فيه .

إذ يجوز أن يكون شيء بحيث يمكن أن نفرض له أفراد متناهية بحيث كلّما يفرض ارتفاع فرد يفرض فرد آخر بعده ، لكن يمكن أن يكون زمان لا يوجد فيه شيء من أفراده أصلاً .

وحينئذٍ انحلّت الشبهة إذ نقول : إنّ الفصل بينهما كذلك يعني : ليس له فرد آخر بل كلّما يفرض فرد يمكن أن يفرض بعده فرد آخر لكن يجوز أن يوجد زمان لا يوجد فيه شيء من الفواصل فتدبّر . والله أعلم .

(١٣)

حاشية الحزازتان

تأليف

آقا حسين الخوانساري

بسم الله الرحمن الرحيم

قال القوشجي في شرح التجريد : الجوهر إمّا مفارق عن المادّة في ذاته وفعله وهو العقل، أو مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس، أو مقارن للمادّة فإمّا أن يكون محلّاً لجوهر آخر وهو المادّة.

أقول : وفي جعل المادّة من أقسام المقارن للمادّة نوع حزازة ... وكذا في استعمال المادّة قبل أن يخرج من التقسيم [حزازة] ... أو يكون حالّاً في جوهر آخر وهو الصورة أو ما يتركب منهما وهو الجسم ...[1]

وقال الدواني في الحاشية : لم يستقيم [هذا التقسيم].

قال المحقّق الخوانساري : قوله : في الحاشية لم يستقم. إلخ.

بيانه : أنّه إذا لم يكن مقارنة الجوهر من خواصّ الجسم وحملنا المفارق والمقارن الواقعين في التقسيم على المفارق عن جوهر آخر والمقارن له لم يستقم التقسيم.

أمّا أوّلاً : فلأنّ قولهم حينئذٍ أنّ العقل والنفس مفارق لم يعلم تصحيحه لجواز أن يكون مقارنين بهذا المعنى.

وأمّا ثانياً : فلانتقاض قولهم : إنّ المقارن المركّب من الحالّ والمحلّ منحصر في الجسم لجواز أن يكون جوهراً آخر كما ذكره الإمام أو حصرهم

---

(١) شرح التجريد ص ١٨٤، الطبع الحجري.

الحالّ والمحلّ في المادّة والصورة.

وأمّا إذا حملنا المفارق والمقارن على المفارق عن المادّة والمقارن لها فحينئذٍ يستقيم الكلام؛ لأنّ المادّة من خواصّ الجسم على زعمهم، فالعقل والنفس إنّما يكونان مفارقين بهذا المعنى البتة فاندفع الخلل الأوّل، وكذا المقارن المركّب من الحالّ والمحلّ منحصر في الجسم فقط قطعاً، وكذا الحالّ والمحلّ منحصر في المادّة والصورة فاندفع الثاني.

هذا ظاهر مساق الحاشية ولا يخفى أنّه حينئذٍ يندفع إيراد الإمام على التقسيم كما أشرنا إليه، وإيراد الشارح إيّاه وعدم التعرّض لدفعه، إمّا لأنّ دفعه ظاهر على هذا التقرير فلا حاجة إلى التعرّض له، لكنّه خلاف الظاهر، إذ ظاهر سياق كلام الشارح أنّه معترف بوروده. وإمّا لأنّه لم يحمله على ما يفهم منه ظاهراً وهو نقض انحصار المركّب من الحالّ والمحلّ في الجسم، بل حمله على أنّ مراده لا بدّ من دليل على أنّ الجوهر المركّب من الحالّ والمحلّ منحصر في الجسم، أي الحلول مختصّ بالجسمانيّات حتى ينحصر تقسيمكم، إذ لو لم يكن الحلول مختصّاً بالجسمانيات لجاز أن يكون العقل والنفس مركّبتين من الحال والمحلّ أيضاً، وحينئذٍ يبطل حصر تقسيمكم، إذ لم يدخل جزء العقل والنفس.

ويؤيّده أنّه أدخل في تقسيم جزء العقل والنفس، ولا شكّ أنّ إيراد الإمام على هذا لا يندفع بحمل المفارق والمقارن على المفارق عن المادّة والمقارن لها، وإن كانت المادّة مختصّة بالجسم كما لا يخفى، وحينئذٍ يكون مراد الشارح من استقامة التقسيم على هذا الحمل اندفاع الخللين السابقين عنه لا اندفاع هذا الإيراد أيضاً هذا.

ولا يذهب عليك أنّه يرد على الشارح أنّ هذا الحمل لا يوجب استقامة التقسيم أصلاً، لأنّ المادّة وإن كانت مختصّة بالجسم على زعمهم لكنّ المادّة التي خرجت من التقسيم ليس إلّا الجوهر الذي حلّه جوهر آخر، ومقارنة هذا الجوهر ليس من خواصّ الجسم على زعمهم، فإذن لم يبق فرق بين الحملين في ورود الخللين.

وهذا ما أشار إليه المحشّي العلّامة في الحاشية المعنونة بقوله: قال الإمام[1]، فالظاهر أن يحمل كلام الشارح على غير ما قرّرها أوّلاً، ويقال إنّ مراده أنّه لا بدّ من حمل الكلام على المفارق عن المادّة والمقارن لها، إذ لو لم يحمل عليه، بل على المعنى الذي ذكره المعترض لم يستقم الكلام لا في الواقع ولا في زعمهم، إذ لم يدّعوا أنّ المقارنة لجوهر آخر من خواصّ الجسم، وأمّا إذا حمل عليه فإنّما يستقيم على زعمهم، إذ مقارنة المادّة مخصوصة بالجسم على زعمهم وإن لم يستقم في الواقع كما ذكرنا، ولا شكّ أنّ أحد الحملين إذا لم يكن مستقيماً لا في الواقع ولا في زعمهم وكان الآخر مستقيماً على زعمهم وإن لم يستقم في الواقع فالحمل عليه لازم البتة. وعلى هذا اندفع عنه ما ذكرنا، وظهر وجه عدم تعرّضه لدفع إيراد الإمام.

فإن قلت: على ما قرّرت الإيراد يلزم منه بطلان التقسيم على زعمهم أيضاً لا بطلانه في الواقع فقط، وأيضاً فما الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه الأوّل، إذ في الأوّل أيضاً ما وجّه الكلام على أنّ المراد صحّة التقسيم على هذا الحمل في الواقع، بل صحّته بحسب زعمهم كما في الثاني.

---

(١) راجع هامش شرح التجريد للقوشجي ص ١٨٤.

قلت : المراد من صحّة التقسيم على زعمهم في التوجيه الثاني صحّته على زعمهم بالنظر في مجرّد قولهم : «المفارق عن المادّة هو العقل والنفس والمقارن للمادّة هو المادّة والصورة والجسم» مع قطع النظر عن أنّ المادّة التي خرجت من تقسيمهم ليس إلّا الجوهر الذي حلّه جوهر آخر . وبعبارة أُخرى : صحّته على زعمهم بحسب بادىء النظر .

والحاصل : أنّهم لمّا لم يَدّعوا أنّ مقارنة الجوهر من خواصّ الجسم فحمل تقسيمهم على ما ذكره المعترض ليس له وجه معقول أصلاً ، لظهور بطلانه بخلاف حمله غلى المعنى الآخر ، لأنّه ليس بهذه المثابة ، إذ يتصوّر منهم هذا التقسيم بمجرّد النظر إلى أنّ المادّة من خواصّ الجسم بحسب زعمهم ذاهلين عن أنّ المادّة التي خرجت عن التقسيم ما هي ، وعلى ما قرّرنا المراد اندفع الإيراد وبان الفرق بين الوجهين .

وبما قرّرنا ظهر أنّ إيراد الإمام يمكن حمله على كلّ من الوجهين السابقين ، بل عليهما معاً . فتأمّل .[1]

---

(١) كتب في خاتمة هذه الحاشية : ـ من إفاداته مدّ ظلّه العالي .

(١٤)

رسالة في التشكيك

تأليف

رفيع الدين محمد الحسيني النائيني

(م ١٠٨٢)

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

ومن الله التوفيق وبه الاستعانة إنّه خير موفّق.

أمّا بعد حمد الله المتعالي عن الوصف، والمتحلّي بالصفات، المتجلّي على القلوب الذكيّة الزكيّة بلطائف الآثار وجلائل الآيات، والصلاة على خير البرية سيّد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين وأصحابه الفائزين بالصعود على معارج الحقّ واليقين.

فيقول أقلّ الخليقة وأحوجهم إلى فضل ربّه الجواد الغنيّ محمد الملقّب برفيع الدين الحسيني وفّقه الله لما يحب ويرضاه، ورزقه الوصول إلى غاية متمناه:

إنّ جمعاً من الأخلّاء والإخوان أدام الله تأييداتهم، وزاد في توفيقاتهم سألوني مقترحين أن أُحرّر لهم تحقيق مسألة التشكيك على وجه لا يبقى مدخل لوجوه التشكيك.

فأجبت ملتمسهم مراعياً للاختصار والايجاز، متجنّباً عن التعمية والالغاز، متوكّلاً على الله ومستعيناً به، وبنيت الكلام على خمس مقامات.

المقام الأول: في تحقيق الاختلاف التشكيكي.

اعلم أنّ الاختلاف التشكيكي اختلاف في قول المشكّك على ما يقال عليه.

ولهذا الاختلاف أقسام أربعة :

الأوّل : الاختلاف بالأوّليّة ، يعني كون القول على البعض أوّل وأقدم بالنسبة إلى القول على البعض الآخر ، ومرجعه إلى كون أحد القولين سبباً للقول الآخر .

الثاني : الاختلاف بالأولويّة ، يعني كون القول على البعض أحرى من القول على البعض الآخر ، ومرجعه إلى تأكّد الاتحاد ولزومه في أحدهما بالنسبة إلى الآخر .

الثالث : الاختلاف بالأشدّية والأضعفيّة ، يعني كون القولين مختلفين اختلافاً يتبع اختلاف المقولين بالشدّة والضعف .

الرابع : الاختلاف بالأزيديّة والأنقصيّة ، يعني كون القولين مختلفين اختلافاً يتبع اختلاف المقولين بالزيادة والنقصان ، ومرجعهما إلى الاختلاف في الحملين على وفق الاختلاف بين مصداقيهما تبعاً لاختلاف المبدأين أو المحمولين .

المقام الثاني : في حمل الذاتيات والعرضيات ومصداقهما .

اعلم أنّ الحمل حكم باتحاد الطرفين في الوجود والذاتي متّحد بما هو ذاتي له حقيقة ، ومصداق الحمل في الذاتي ذلك الاتحاد الحقيقي ومطابقة الأمر الواحد حقيقة ، والعرضي غير متّحد بما هو ثابت له حقيقة ، إذ حقيقة الموضوع معروض لما عروضه لذلك المعروض مصداق ذلك الحمل ومطابقة المعروض مع العارض .

وإذ قد عرفتَ ذلك فاعلم أنّ اختلاف نسبة الذاتي إلى ما هو ذاتي له

بالتأكّد غير متصوّر ، فإنّ المصداق والمطابق غير مختلف ومع عدم الاختلاف فيهما اختلاف الحمل غير متصور وكيف يختلف بالتأكّد ما سبيله الضرورة لا يشوبه الإمكان ، وكذا الاختلاف بالأوّليّة حيث لا يتصوّر فيما لا يستند إلى الغير ، وكذا الاختلاف بالكمال والنقصان .

وكيف يختلف الحمل هذا الاختلاف مع عدم الاختلاف في المصداق والمطابق !؟

المقام الثالث : في أنّ الذاتي لا يختلف الاختلاف التشكيكي بوجه من الوجوه .

أمّا الأوّليّة والأولويّة فلما مرّ في المقام الثاني وفيه كفاية .

وأمّا الأشديّة والأزيديّة فلأنّ الاختلاف بالشدّة والضعف والزيادة والنقصان إمّا في الحمل كما حقّقناه ، أو في المحمول على احتمال ربّما يتوهّم ؛ والأوّل باطل لما مرّ في المقام الثاني . والثاني باطل لما برهن عليه من أنّ الأشدّ والأزيد إمّا أن يشتملا على شيء ليس في الأضعف والانقص أو لا .

وعلى الثاني لا يكون فرق بين ماهيّتهما ، حيث لم يشتمل ماهيّة الأشدّ والأزيد على ما ليس في الأضعف والأنقص .

وعلى الأوّل إمّا أن يكون ذلك الشيء معتبراً في ماهيته ما فيه الاختلاف أو لا ، وعلى الأوّل لا يكون الأضعف والأنقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهيّة بانتفاء جزئها . وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في العارض (الخارج خ) ولا يرد عليه المنع بتجويز الاختلاف في الذاتي لاختلاف أنواعه بتحليل نوع بمثل نوع آخر وزيادة ، لأنّ الاختلاف التشكيكي من جانب

المحمول إمّا في الحمل أو المحمول، وذلك لا يوجب اختلافاً في المحمول وهو ظاهر. ولا في الحمل الذاتي؛ لأنّه غير قابل للاختلاف ولأنّ اختلاف الحمل باختلاف المطابق والمصداق لا باختلاف الموضوع.

المقام الرابع: في النقض بالعرضي وحلّه.

قد أورد المجوّزون لوقوع التشكيك في الذاتي على احتجاج القائلين بامتناعه، أنّ الأشدّ والأزيد يشتملان على شيء ليس في الأضعف والأنقص وإلّا فلا اختلاف بالشدّة والزيادة، فهذا الشيء المعتبر في الشديد والزائد إن لم يكن معتبراً في المقول بالتشكيك ـ فلا اختلاف في المقول بالتشكيك ـ فلا تشكيك.

وكذا إن كان معتبراً مع لزوم خروج الأضعف والأنقص عن المقول بالتشكيك وأن لا يصدق عليهما.

والجواب عنه أنّه غير معتبر في المقول بالتشكيك.

قوله: فلا اختلاف في المقول بالتشكيك.

قلنا: إن أراد أنّه لا اختلاف في مفهومه من حيث المفهوم فمسلّم، لكن لا يلزم منه نفي الاختلاف في القول والحمل الذي هو معيار التشكيك، وإن أراد أنّه لا اختلاف حتى في القول والحمل فممنوع، فإنّ الاتحاد بالعرض قابل للاختلاف ويختلف باختلاف المطابق والمصداق.

والأشدّ لما كان منحلّاً باضعاف الأضعف فكأنّه أضعاف الأضعف وقيامه وعروضه كقيام الأضعاف وعروضها، فمطابق الحمل ومصداقه الذي هو العروض والقيام في أحدهما، كأنّه ضعف الآخر وأضعاف له. ولا شكّ أنّ

اختلاف مصداق الحمل ومطابقه يوجب اختلاف الحمل كما في الأسود والموجود، فإنّ اختلاف حملهما لاختلاف السواد والوجود العارضين واختلاف السوادين والوجودين بأنفسهما وبما يتبعه من اختلاف العروض والقيام يوجب الاختلاف في الحمل الذي هو الاتّحاد بالعرض وعدم جريانه في الجواب عن الاستدلال غير خفي.

المقام الخامس: في أنّ الأشدّ والأضعف مختلفان بالماهيّة لأنّه لو اتّحد اثنان من المراتب المختلفة بالشدّة والضعف لاتّحد المتنافيان فيهما المتقاربان من صرف النوعين، ولو اتّحد الاتّحد النوعان اللذان بينهما غاية الخلاف نوعاً، وذلك لما يتحدس به من أنّ المرتبتين اللتين بينهما مثل ما بين المرتبتين المتّحدتين نوعاً بالفرض، بل ما هما أكثر تقارباً منهما أحقّ بالاتّحاد النوعي، وأنّ السواد الصرف والسواد الشديد غاية الشدّة من الأوساط أكثر تناسباً من الطرفين الشديدين.

وإذ قد تنبّهت لذلك تحقّقت لك حقيقة الحال في إختلاف مصداق الحمل ومطابقه.

وانحلّ استشكال ما ربما يتوهّم من أنّ مطابق الحمل يختلف باختلاف حقيقة العارض، لا ما لا مدخل له في تحصّله الشخصي أيضاً، ولا اختلاف في حقيقة الموصوف بالشدّة والضعف لوجود الكيفيّة وامتناع غير المتناهي بالفعل، ولا فيما به يتشخّص حيث لم يتشخّص بهما أو (إذ خ) يتوهّم من أنّ وجود الكيفيّة المحسوسة حينئذٍ يوجب وقوع التشكيك في الحقيقة الواحدة وعلمت أنّ الموجود حال الحركة هي الحركة في الكيف، أعني التسوّد والتسخّن لا السواد والحرارة مثلاً.

فإن قيل : القول بعدم تحقّق الكيفيّة حين الحركة مستبعد جداً .

قلنا : ليس بأبعد من القول بكون الشديد في غاية الشدّة والضعيف في غاية الضعف نوعاً واحداً ، بل يلزمهم كونهما فرداً واحداً . ولو سلّم ذلك فلا يوجب القول بنفي التشكيك المتحقّق في العرضي بديهة أو بطلان البرهان المبتني على اليقينيّات . إنّما يوجب القول بعدم تحقّق الحركة فيها ، بل انتقالات متناهية غير مضبوطة يوهم التدريج ، فإن تمّ الدليل على تحقّق الحركة فيها فلا حكم للاستبعاد ، وإن لم يتمّ فيستبعد تحقّق الحركة حقيقة فيها لا غير .

وأمّا الأزيد والأنقص اللذان من خواصّ الكم فإنّما يتّصف بهما الطول والقصر الإضافيان والقلّة والكثرة الإضافيتان .

فإن سألت عن ماهية الموصوف بهما حقيقة ، فلا محذور في اختلافهما حقيقة ويوجبه اعتبار المتقابلين فيها .

وإن سألت عن ملحوق الإضافات فمراتب الاعداد عندهم أنواع مختلفة .

وأمّا المقادير فعسى أن يكون مراتبها متّحدة نوعاً ولا يلزم القول باختلافها من القول باختلاف المختلفين بالشدّة والضعف ، ولا من القول باختلاف المختلفين بالزيادة والنقصان أيضاً ، فإنّما المقول بالتشكيك بالزيادة والنقصان ،الطول والقصر الإضافيان .

وأمّا الكم فليس من المقول بالتشكيك في شيء ، ولا يذهبنّ وهمك إلى أنّ الطول الإضافي هو الكون على حدّ من الحدود ، فإنّه ما يتبع لحوقه عروض الحدّ لا نفس الحدّ أو كونه على الحدّ .

هذا ما قصدنا ايراده في تحقيق المرام. وعليك بالفطانة ثمّ التأمّل في الكلام، فإنّ فيه كفاية لمن له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد والثابت لما ينفع بالأصرح ولا يتخلّص عن ربقة الجهل والتقليد، أعاذنا الله وإيّاكم عن المراء والجدل والقناعة عن تحقيق الحقائق بالقيل والقال.

وكان الفراغ منه عشية يوم الثلاثاء التاسع من شهر ذي القعدة الحرام سنة ثلاث وخمسين بعد الألف.

نقل من خطّه دام ظلّه العالي في ١٤ شهر شعبان المعظّم من شهور سنة سبع وخمسين بعد الألف من الهجرة النبويّة. المفتاق إلى رحمة الله الغافر ابن محمد تقي محمد باقر عفى عنهما بالنبيّ وآله.

(١٥)

رسالة فی الظرف المستقرّ والظرف اللغو

تألیف

حسین‌بن محمد شریف‌بن الآقارضی‌بن الآقاحسین الخوانساری (رحمهم‌اللّه)

بسم اللّه الرحمن الرحيم

المشهور بين النحاة انّ الظرف المستقرّ ماكان متعلّقه عامّاً واجب‌الحذف كالواقع خبراً أو صفة أو حالاً أو صلة، فالمعتبر فيه أمران:

كون المتعلّق عامّا وكونه واجب الحذف، والثاني مشروط بوقوعه خبراً أو صفة أو حالاً أو صلة، وفى كلا الاعتبارين كلام، فإنّ الظاهر من كلام نجم الائمة رضى الله عنه انّه لم‌يعتبر في المستقرّ إلاّ تعلّقه بمقدّر فإنّه قال فى بحث وقوع الخبر ظرفاً فى جواب كلام:

والجواب أنّ الظرف فى مثله ليس بمستقرّ أى متعلّق بمحذوف[1] وقال في آخر بحث الافعال الناقصة: قال سيبويه: تقديم الخبر إذا كان ظرفاً استحسن ويسمّى ذلك الظرف مستقرّاً بفتح القاف وكذا كلّ ظرف عامله مقدّر لأنّ ناصبه وهو استقرّ مقدّر قبله فقولك كان في الدار زيد أى كان مستقرّاً في الدار زيد[2] فالظرف مستقرّ فيه ولم‌يستحسن تقديم ظرف اللغو وهو ماناصبه ظاهر، لأنّه إذاً فضلة فلايّهم به نحو كان زيد جالساً عندك.

وقال السيد الشريف فى حواشى الكّشاف: «انّ الظرف المستقرّ عندهم مالم

---

١. شرح‌الكافية للرضى رحمه‌الله الطبع الحجرى.

٢. ويحتمل أن يكون الظرف فيه متعلقاً بكان المذكور فيكون لغواً لامستقرّاً لكن لايلائم قاعدة وجوب حذف المتعلّق إذا كان عامّاً فى المواضع الاربعة فتأمل. منه رحمه‌الله.

يذكر متعلّقه و فهم منه، فكان المتعلّق مستقرّ فيه فإن لم يفهم منه سوى الافعال العامّة كان المقدّر منها، وإن فهم معها شيء من خصوص الافعال كان المقدّر بحسب المعنى فعلاً خاصّاً، كما إذا قلت زيد على الفرس، أو من العلماء، أو فى البصرة، وكان المقدّر راكب و معدود و مقيم، وكون المقدّر خاصّاً لايخرجها عن كونها ظرفاً مستقرّاً لأنّ معنى ذلک الفعل الخاص استقرّ فيها أيضا، و جاز تقدير الفعل العامّ لتوجيه الإعراب فقط، و لمّا كان تقدير الافعال العامّة مطّردا ضابطاً، اعتبره النحاة، و فسّروا المستقرّ بما متعلّقه محذوف عام». انتهى.

و قال صاحب اللباب في بحث المفعول‌به «فلغو اى الظرف إذا كان العامل شيئاً من خارج فعلاً أو معناه [و] مستقرّ، إن كان معنى الاستقرار أو الحصول مقدّراً غير مذكور».

و في شرحه للسيرافى: إنّ المستقرّ يطلق إذا اجتمع فيه أُمور ثلاثة: كون المتعلّق متضمّناً فيه، و أن يكون من الأفعال العامّة، و أن يكون مقدّراً غير مذكور، فاحترزنا بالأوّل عن مثل مررت بزيد، فإنّ المتعلّق و هو المرور ليس متضمّناً في الجارّ و المجرور، بل هو أمر خارج عن الظرف، و بالثاني عن قولنا: زيد في‌الدار أى أكل فيها إذا وجد قرينة معيّنة للمقدّر، فهاهنا المتعلّق متضمّن مقدّر فى الظرف لكن ليس من الأفعال العامّة، ولذلک احتاج إلى قرينة معيّنة، و بالثالث عما إذا كان المتعلّق متضمّناً للظرف و من الأفعال العامّة لكنّه مذكور لفظاً نحو زيد حاصل فى الدار.» انتهى.

و الظاهر أن اعتبار كون المتعلّق عامّاً كالمتّفق عليه، و مانقلنا ممّا زعموا أنّه يشعر بالخلاف أيضاً لايدلّ على الخلاف كما يظهر بالتأمّل[1].

---

١. و قال نجم الائمة رحمه‌الله [في بحث وقوع الخبر ظرفاً]: و ينبغى ان‌يكون العامل في المستقرّ من الأفعال العامّة ليكون الظرف دالاً عليه و لو كان خاصّاً لم‌يجز لعدم الدليل عليه و لايخفى دلالته على ما ذكرناه. فتامل منه رحمه‌الله.

و أما وجوب الحذف و إن كان مانقلنا مشعراً بعدم اعتباره حيث اطلقوا القول بكونه مقدّراً غير مذكور، لكن منشأ الخلاف فيه الخلاف فى شيءٍ آخر، و هو أنّ متعلّق الظرف الواقع في واحد من المواضع الأربعة اذا كان عامّاً هل يجب حذفه أم لا، فذهب الجمهور إلى الأوّل؛ لقيام القرينة على تعيّنه و سدّ الظرف مسدّه. و ذهب ابن‌جنّى إلى الثاني. و قال نجم الائمة رضى الله عنه: إنّه لاشاهد له[1]، فمن يرى وجوب الحذف فيها اعتبره في المستقرّ مطلقاً؛ لأنّ كلّ ماكان المتعلّق عامّاً في غير المواضع الأربعة لايجوز حذفه اتّفاقاً؛ و فيها يجب الحذف عند تحقيقهم، فلذلك زعموا أنّ وجوب الحذف وكونه مقدّراً متلازمان، و أمّا من لم ير وجوب الحذف فيها فاكتفى في الظرف المستقرّ بكونه عامّاً و مقدّراً فتدبّر.

ثمّ اختلفوا في أن المتعلّق فى المستقرّ إذا حذف هل يحذف مع الضمير أم يحذف فارغاً عنه و استتر الضمير فى الظرف؟ فذهب السيرافى إلى الأول و أبوعلى و من تابعه إلى الثاني، و هو المختار عندهم، لوجوه مذكورة فى كتب النحو[2] فعلى الاول تسميته بالمستقرّ إمّا لتعلّقه بالاستقرار العامّ و ماهو بمعناه، أو لدلالة الظرف بلاحاجة إلى القرينة على المتعلّق المحذوف، فكأنّه مستقرّ فيه، فالظرف مستقرّ فيه حذف فيه تخفيفاً. وعلى الثاني إمّا لهذين الوجهين، أو لاستقرار الضمير فيه، أو لاستقرار هما معاً. هذا ما تيسّر لنا في تحقيق المستقرّ.

فاللغو في مقابله ماكان متعلّقه إمّا خاصّاً مذكوراً أو مقّدراً أو عامّاً مذكوراً.

بقى شيء و هو أنّ المتعلّق في اللغو إن كان خاصّاً محذوفاً يحذف مع الضمير اتّفاقاً، و لعلّ وجهه أنّ في صورة كونه خاصّاً لايفهم المتعلّق من الظرف و لايجوز

---

۱. و أمّا قوله: «فلمّا راه مستقرّاً عنده» فمعناه ساكناً غير متحرّك و ليس بمعنى كائناً، و ما نقل عن أميرالمؤمنين عليه‌السلام في وصفه تعالى من قوله «لم‌يحلّ في الاشياء فيقال هو فيها كائن» فكان الكائن فيه من الكون في الاشياء بمعنى الحلول و ليس من الافعال العامّة منه رحمه‌الله.

۲. قد اطال الكلام فيه نجم الائمة رضى‌الله عنه في بحث وقوع الخبر ظرفا فليطالع ثمّة. منه رحمه‌الله.

حذفه إلاّ مع قيام دليل عليه، فهو في حكم المذكور و ضميره فيه لاينتقل منه إلى الظرف، بخلاف ما إذا كان عامّاً واجب الحذف، فإنّ المتعلّق لمّا كان يفهم من الظرف فكأنّه لم‌يذكر على حدةٍ أصلاً، فارتكبو انتقال ضميره إلى الظرف فافهم.

فاندفع ماقيل[1] من أنّه لوكان وجه التسمية في المستقرّ استقرار الضمير فيه فينبغى أن يكون هذا النوع من الظرف أيضاً مستقرّاً لالغواً فتأمّل.

ولقد تمّ على يد مؤلّفه الفقير إلى عفو ربّه اللطيف البارى حسين‌ابن المرحوم محمّد شريف الخوانسارى عفى عنهما.

---

١. وكذا يظهر فساد مانقلنا من السيّد الشريف و هو قوله: وكون المتعلّق خاصّاً لايخرجه عن كونه مستقرّاً لأنّ معنى ذلک الفعل الخاصّ أيضاً استقرّ فيه و وجه الفساد انّ في صورة كونه عامّاً لما يفهم المتعلّق من الظرف بلااحتياج إلى القرينة فكأنّه مستقرّ فيه بخلاف ما اذا كان خاصّاً فانّه لايفهم منه إلا بالقرينة فكأنّه ليس مستقراً فيه فتأمّل منه رحمه‌الله.

(۱۶)

رسالة فی الکلّی وتشکیکه

تألیف

حسین‌بن محمدشریف بن‌الآقارضی بن
الآقا حسین الخوانساری (رحمهم‌الله)

بسم اللّه الرحمن الرحيم
والاستعانة بكرمه العميم

اعلم أنّ الكلّى مفهوم لايمنع نفس تصوّره من وقوع الشركة فيه[1]، فإن امتنع امتنع بسبب خارج من مفهومه، وحصوله فى الذهن على نحوين: أحدهما أن يتصوّر أوّلاً أُمور شخصيّة جزئيّة ثمّ يحلّلها العقل فيجد معنى مشتركاً بينها[2]. والآخر أن يتصوّر أوّلاً ذلك المعنى ثمّ يعتبر نظراً إلى مفهومه اشتراكه بين تلك الأُمور سواء تعقّلت تلك الأُمور مفصّلة أولا؟ وله جهتا وحدة وكثرة بالاولى يصير موجودة فى الذهن وبالثانية ينطبق على تلك الأُمور نوعاً من الانطباق يكون مصححاً للحمل، وهو الحكم بأنّ ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول، ومفاده أنّ مفهوم المحمول ينتزع من ذات الموضوع وينطبق عليه، ثمّ إن كان منشأ هذا الانتزاع ومصحّح ذلك الانطباق ذات الموضوع بذاته بلامدخليّة أمر خارج عن ذاته فالكلىّ ذاتىّ، والاّ فعرضىّ.

---

١. هذا التعريف ذكره الشيخ في الإشارات وهو بظاهره يشعر بكون الكليّة والجزئيّة نحو الإدراك لا المدرك وهو بمعناه الظاهر فاسد كما بيّن فى محلّه والأولى أنيقال: لايمنع نفس تصوّر مفهومه. منه رحمه‌الله.

٢. كيف لا(كذا) ومن‌الكليّات المعقولة مالايمكن إدراك شخص فرده كالواجب ومنها ماليس لها فرد شخصى متقرّر فى حدّ ذاته كشريك الباري وقد بيّن فى محلّه. منه رحمه‌الله.

ثمّ الكلىّ مطلقاً إمّا أن يكون صدقه على أفراده على السواء و يسمّى متواطياً، اولا يكون كذلک بل يكون مختلفاً امّا بالأولويّة أو بالاوّليّة أو بالشدّة و الضعف أو بالزيادة و النقصان و يسمّى مشكّكاً.

أمّا الاختلاف بالأولويّة فقد فسرّه بعضهم بكون صدق الكلّى على بعض أفراده أحقّ فى نظر العقل من صدقه على غيره أحقيّة مخصوصة بما عدا الثلاثة المذكورة، و هذا القيد ذكره الفاضل الشيرازى، و اعترض عليه بأنّه ممّا لا وجه له. و لعلّ فى نظره وجه كما سيظهر.

و بعضهم بكون الكلّى مقتضياً لذات بعض الأفراد دون بعض أو الاحقيّة الناشئة منه.

و امّا الاختلاف بالاوّليّة: فهو كون صدق الكلى على بعض افراده أقدم من صدقه على بعض الآخر تقدّماً بالعليّة.

و اما الاختلاف بالأشديّة: فقد فسره بعضهم بأكثرية ظهور آثار الكلّى فى بعض الأفراد.

و بعضهم بازدياد طبيعة العامّ بعينها فى بعض الأفراد كالطول بالقياس إلى الذراع و الذراعين، و السواد بالنسبة إلى الفحم و القير، و معيار ذلك صحّة استعمال اسم التفضيل، و كلام المحقّق الشريف يوافق هذا التفسير.

و أمّا الاختلاف بالأزيديّة: فقريب من الاختلاف بالأشديّة، و الفرق بينهما أنّ فى الازيدية يمكن الإشارة إلى مثل حاصل و زيادة مخالفة له بالوضع دون الأشديّة، و الظاهر اختصاص الأشديّة بالكيف، فلو اطلقت على غيره فعلى التسامح و المجاز.

اذا عرفت هذا فاعلم أنّهم يقولون إنّ صدق الذاتى على ما هو ذاتى له لايكون على التشكيک أصلاً.

أمّا عدم اختلافه بالأوّليّة و الأولويّة بالمعنى الثانى فظاهر، إذا الذاتى لايكون

معلّلاً لا بالذات لأنّه فی مرتبته، ولا بأمر خارج عن الذات وإلاّ لم‌یکن ذاتیّاً.

لایقال الظاهر من کلام الشیخ أنّ الذاتي معلّل بالذات.

لانّا نقول علی تقدیر تسلیمه أیضاً یتمّ المقصود[1]، لأنّ الذاتی حینئذٍ یکون في جمیع الافراد مقتضی الذات فلااختلاف.

وأمّاالاولویّة بالمعنی الأوّل فظاهر أیضاً فی بعض أقسامه کالاولویة بالمعنی الثاني.

وامّا مطلقاً فالظاهر خلافه لأنّ الوجدان یشهد بأنّه إذا کان ظهور آثار الکلی فی بعض أفراده أکثر، کان صدقه علی هذا البعض فی نظر العقل أولی وأحقّ، والظاهر أنّ المتنازع فیه بین العقلاء هو الأولویّة بالمعنی الثانی، لأنّ الاولویّة بالمعنی الأوّل لیس معنی عقلیّاً منضبطاً محدوداً بل مدارها علی العادیات والمتعارفات الخارجة عن العقلیّات الصرفة والمقدّمات القطعیّة کما صرّح به جدّی العلامة طاب‌ثراه فی بعض تعلیقاته.

وأمّا عدم الاختلاف بالأشدیّة بالمعنی الأوّل فغیر ظاهر، بل الظاهر خلافه کما عرفت.

وأمّا الأشدیّة بالمعنی الثانی والأزیدیّة فمحلّ النزاع فیهما انّه هل یمکن أن یصیر معنی کلّی بنفسه بدون انضمام شیء إلیه أشدّ أو أزید أولا، ثمّ علی تقدیر جوازه هل یجری هذا المعنی فی الذاتي والعرضی جمیعاً أو فی العرضی فقط، فذهب الی کلٍّ فریق، والظاهر أنّه لایصحّ هذا[2] لا فی الذاتی ولا فی العرضی، لأنّ الأشدّ والأزید إمّا أن یشملا علی شیء لیس فی الأضعف والأنقص أولا، وعلی الثانی لااختلاف، وعلی الاوّل، إمّا أن یکون هذا الشیء داخلاً فی ماهیّتها أولا، وعلی الأوّل لایکون الأضعف والأنقص من تلك الماهیّة، ضرورة انتفاء الماهیّة

---

۱. هذا مبنی علی عدم اعتبار التخصیص، و هذا هو الوجه الذی و عدناک. منه رحمه الله.

۲. هذا مبنیّ علی أن یکون مناط صدق المشتقّ قیام طبیعة العرض بالموضوع و انکان فی ضمن الفرد کما هو الحق اذلوکان مناطه قیام خصوصیة الفرد لم‌یکن المشتق مشترکا معنویاً فتأمّل منه رحمه الله تعالی.

بانتفاء جزئها، وعلى الثاني لايكون الاختلاف فی الماهيّة بمعنى كون الماهيّة مافيه الاختلاف، بل فی أمر خارج يكون مابه الاختلاف و هو خلاف المفروض.

و أيضاً قد عرفت ممّا مهّدنا أنّ الكلىّ صورة عقليّة واحدة منتزعة من الجزئيات فلايتصوّر فيه الاختلاف، لكن قديكون نفس فرد من الماهيّة أشد أو أزيد من فرد آخر لابأن يكون تلك الماهيّة مافيه الاختلاف بل باعتبار الفصل المنوّع لاالتشخّص، لأنّ فی كلّ مرتبة يمكن تحقق أشخاص كثيرة.

ثمّ تلك الاختلاف فی الأفراد لايوجب اختلاف صدق الكلّى بالأشديّة و الأزيديّة، لأنّ مصحّح الحمل و مطابقه واحد، لكن يحتمل أن يوجب الاختلاف بالأولويّة بمعنى الأحقيّة فی نظر العقل.

و أمّا فی الأفراد العرضيّة فالظاهر انّ منشأ الاختلاف[1] فيها اختلاف افراد المبدأ القائمة بها.

ثمّ هذا الاختلاف قال بعضهم إنّه يوجب اختلاف صدق المشتقّ على معروضي المبدئين بالشدة و الضعف، و قال بعضهم إنّه يوجب اختلاف صدق المشتق بالأولويّة بمعنى الأحقيّة أولوية ناشئة من اختلاف المبدئين بالشدّة و الضعف، و فسرّ التشكيک بالأشدية أيضاً بهذا المعنى، و القول الثاني[2] أظهر و إن كان الفرق خفيّاً فعليك بالتامل فيما تلوت عليك مع التجنب عن سلوک طريق الجدل و الخلاف و قد تمّ على يد مؤلفه الفقير الى ربّة البارى حسين بن المرحوم محمّد شريف الخوانسارى عفى عنهما.

---

۱. اى مطلق الاختلاف لا الاختلاف بالاشديّة و الأزيديّة بالمعنى الذى نفيناه و هذا لدفع مايمكن أن يقال انا نعلم بديهة اختلاف صدق العرضيات و ليس منشؤه الاّ الشدّة و الضعف فتدبر. منه سلمه الله.

۲. وجه الاظهرية من كلام القائل الأوّل يوهم أن مراده بالاختلاف بالشدة و الضعف المعنى الذى نفيناه و ان كان فی عبارة الثانى أيضاً قصور و الأولى أنيقال من اختلاف فردى المبدأ إذ المبدأ واحد فتدبّر. منه رحمه الله.

فهرست این مجموعه:

عنوان	صفحه
پیشگفتار	۱۲-۳
۱ـ رساله مقدمه واجب سید ماجد بحراني	۴۰-۱۳
۲ـ رساله مقدمه واجب محقق سبزواری	۷۲-۴۱
۳ـ رساله مقدمه واجب آقا حسین خوانساری	۱۸۰-۷۳
۴ـ حاشیه‌محقق سبزواری برحاشیه دوانی بربحث‌تشکیک‌شرح تجریدقوشچی	۲۱۰-۱۸۱
۵ـ حاشیه آقا حسین خوانساری بر حاشیه یادشده	۲۶۶-۲۱۱
۶ـ رساله نفی اولویت تألیف آقاحسین خوانساری	۲۸۰-۲۶۷
۷ـ رساله در علم باری تعالی تألیف آقا حسین خوانساری	۲۸۶-۲۸۱
۸ـ رساله «اجماع تألیف آقا حسین خوانساری	۲۹۴-۲۸۷
۹ـ رساله در حکم عقل به حسن و قبح افعال انسان تألیف آقا حسین خوانساری	۳۱۸-۲۹۵
۱۰ـ رساله پیرامون آنکه هنگامی که سنگی به زمین فرود آید... تألیف آقا حسین خوانساری	۳۲۴-۳۱۹
۱۱ـ رساله در پاسخ شبهه اجتماع ظن و شک در... تألیف آقا حسین خوانساری	۳۳۲-۳۲۵
۱۲ـ رساله در قابلیت جسم برای قسمت شدن... تألیف آقا حسین خوانساری	۳۳۸-۳۳۳
۱۳ـ حاشیه حزازتان تألیف آقا حسین خوانساری	۳۴۴-۳۳۹
۱۴ـ رساله در تشکیک تألیف رفیع‌الدین نائینی	۳۵۴-۳۴۵
۱۵ـ رساله در ظرف مستقر و لغو تألیف آقا حسین‌بن محمد شریف‌بن آقا رضی خوانساری	۳۶۰-۳۵۵
۱۶ـ رساله در تعریف کلّی و تشکیک آن تألیف آقا حسین‌بن محمد شریف خوانساری	۳۶۶-۳۶۱