



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

مكتبة دار الحديث

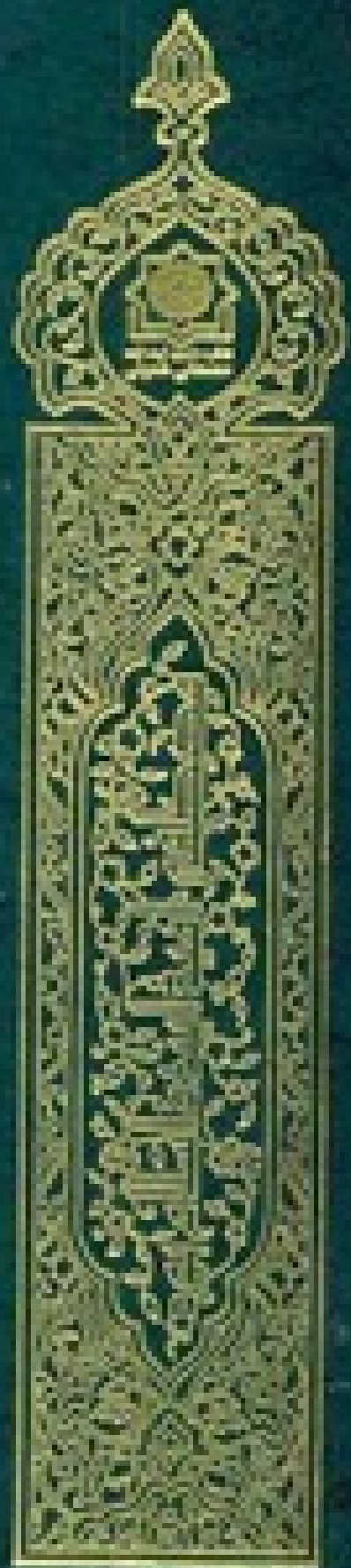
سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

تأليف

أحمد بن محمد بن عبد الوهاب بن عبد البر بن أبي عمير
الحنفلي

الجزء الثالث

دار الحديث - الرياض



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحريرات في الاصول

كاتب:

مصطفى خميني

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
17	تحريرات فى الاصول المجلد 3
17	اشارة
17	اشارة
18	[تممة المقصد الثانى فى الأوامر]
18	الفصل السادس فى مقدمة الواجب
18	اشارة
19	الأمر الأول: فى تحرير محل النزاع و مقام التشاح
23	الأمر الثانى: هل مسألة مقدمة الواجب من المسائل الأصولية؟
26	الأمر الثالث: فى خروج مقدمة الحرام
27	الأمر الرابع: حول إمكان الالتزام بأن المقدمة مستحبة
28	الأمر الخامس: إناطة هذا البحث بأحد أنحاء التقدم
28	اشارة
28	أقسام المقدمة و بيان ما يدخل منها فى محل البحث
28	اشارة
28	أحدها: دخول العلة التامة و المعلول فى بحث المقدمة
29	ثانيها: دخول الوجود بالنسبة إلى المعاهية فى محل النزاع
29	ثالثها
29	رابعها: دخول أجزاء المركب
30	خامسها: اندراج أجزاء المركب بما هى أجزاء
30	سادسها: دخول قيود المركب فى محل النزاع أيضا
31	سابعها: دخول أمثال الطهارات الثلاث فى محل البحث أيضا
32	شبهات و تفصيلات
32	الأولى:
34	الثانية:
37	الثالثة:
38	الرابعة:

39الخامسة:
40السادسة:
41السابعة:
44بقي شىء: فى ثمرة دخول الأجزاء فى النزاع
46الأمر السادس: حول جريان شبهة الشرط المتأخر فى المتقدم
46إشارة
49خروج شرائط التكليف عن محط البحث
52شبهة قوية على إدراج المقدمة المتأخرة فى محل البحث
59تنبيه: فى توهم وقوع الشرط المتأخر و جوابه
60التحقيق فى الجواب عن شبهة الشرط المتأخر
63ذنباءة: فى اندراج الموانع الوجودية فى محط النزاع
64الأمر السابع: فى تقاسيم الوجوب
64إشارة
65التقسيم الأول الوجوب المطلق، و الوجوب المشروط
65إشارة
66الجهة الأولى مقتضى القواعد الأدبية حول القضية الشرطية و محتملات المسألة
66إشارة
69تنبيه: فى التفصيل بين القضايا الإنشائية و الإخبارية
70إيقاظ: فى اختلاف أداة الشرط
70الجهة الثانية حول آثار و لوازم هذه الاحتمالات
72الجهة الثالثة حول مقتضى القاعدة و ما يمكن أن يكون سبباً لرفع اليد عنها
72إشارة
86فذلكة الكلام
87التحقيق فى المشروط إثباتاً
89ذنباءة:
90الجهة الرابعة فى شبهة إيجاب المقدمة المفوتة قبل الوقت و مسالك الإجابة عنها
90إشارة
91المسلك الأول: ما عن «الفصول»

92	المسلک الثانی: ما أفاده العلامة الأراکی
93	المسلک الثالث: ما تقدم منا تصويره
94	المسلک الرابع: ما ادعاه شیخ مشایخنا العلامة الحانزی قدس سره
98	المسلک الخامس: ما سلکه الأردییلی قدس سره
98	المسلک السادس: ما اختاره العلامة النائینی رحمه الله
102	المسلک السابع: ما سلکه السيد المحقق الوالد- مد ظله-
103	تنبيه و تذييب: فی عدم وجوب التعلم قبل الشرط و وقت الوجوب
107	الجهة الخامسة فی ضرورة الواجب المشروط مطلقا بتحقق شرطه
110	الجهة السادسة صور الشك فی رجوع التقييد إلى المادة أو الهيئة و حکمها
110	اشارة
116	ذنباءة: فی تلخیص الأقوال و الوجوه فی المسألة و نقدها
118	أقوال المسألة باعتبار مقام الإثبات
124	الجهة السابعة فی دخول المقدمات المفوتة للوجوب الغیری فی محل النزاع
125	التقسيم الثاني فی المنجز و المعلق
125	اشارة
126	الأمر الأول: فی المراد من المنجز و المعلق
127	الأمر الثاني: فی المراد من الوجوب المعلق
128	الأولی: فی إشارة لحقیقة الإرادة
130	الثانية: حول انفکاک الإرادة الأزلیة عن المراد
130	اشارة
131	الاستدلال على الواجب المعلق و بیان انفکاک المراد عن الإرادة
135	شبهات و تفصیلات
135	الشبهة الأولى
137	الشبهة الثانية
139	الشبهة الثالثة
140	الشبهة الرابعة
142	الشبهة الخامسة
142	الشبهة السادسة

143	ذنابة: حول وجوب تحصيل المقدمات الوجودية ووجوب المحافظة عليها
145	التقسيم الثالث فى النفسى والغيرى
145	اشارة
147	بيان مقسم الوجوبين النفسى والغيرى
148	عدم كون معرفته تعالى واجبا نفسيا
150	معنى الوجوبين النفسى والغيرى
152	بحث و تحصيل: فى حكم التردد بين النفسية والغيرية
152	اشارة
153	المرحلة الاولى: فى مقتضى الأصل اللفظى
153	اشارة
158	ذنابة: حول التمسك بالجامع الاسمى بين الحروف لإثبات النفسية
158	تذنب: فى حكم ما لو كان التردد على سبيل منع الخلو
159	المرحلة الثانية: فى مقتضى الأصل العملى
165	المراد: من «التوسط فى التنجيز» الوارد فى كلام المحقق الثانى
168	تذنب فى الثواب والعقاب، وأنها بالجعالة أو التفضل أو
168	اشارة
168	الجهة الاولى: فى إنكار الوجوب المولوى فى الشرائع الإلهية
168	اشارة
172	ذنابة: وفيها استدلال على امتناع مولوية الأوامر فى الشرائع مع رده
172	إيقاظ و تبيين: حول ما أفاده الوالد المحقق فى المقام
174	الجهة الثانية: فى أن الثواب بالاستحقاق أو التفضل أو
174	اشارة
175	الأول: فى إنكار الأوامر المولوية حتى على القول بجعالة العقاب
176	الثانى: تبعية الثواب والعقاب لمقدار الجعل بناء على الجعالة
177	الجهة الثالثة: حول مسلك ترتب الثواب والعقاب على عنوانى «الإطاعة» و «العصيان»
179	الجهة الرابعة: فى أن الثواب والعقاب بالاستحقاق أم بشىء آخر
179	اشارة
182	إرشاد وإفاضة: فى إثبات العقاب بمعنى اللوازم القهرية للأفعال السيئة

184	فذلكة الكلام فى المقام
184	الجهة الخامسة: فى إشكالات الطهارات الثلاث
184	اشارة
184	الناحية الأولى: فى أنها كىف تكون ذوات مثوبات، مع أنها واجبات غيرية
186	الناحية الثانية: قد اشتهر جواز إتيان الطهارات الثلاث للأمر الغيرى، مع أنه قد تقرر: أن الأمر الغيرى توصلى، لا تعبدى، فكىف يمكن تصحيح تلك الطهارات المأتى بها لأجل الأوامر الغيرية المتعلقة بها؟! 186
186	اشارة
190	وهم عدم عبادية التيمم و دفعه
191	الناحية الثالثة: المشهور إمكان إتيان الطهارات الثلاث لأمرها الغيرى، و تصير عبادة بذلك
193	الناحية الرابعة: قضية ما تحرر و اشتهر، عدم مقربة الأمر الغيرى، و حيث لا يمكن اجتماعه مع الأمر النفسى، فكىف يعقل إتيان المقدمات العبادية و إيجادها؟! 193
197	الأمر الثامن: حول اشتراط وجوب المقدمة بإرادة إتيان ذىها
200	الأمر التاسع: فى بيان معروض الوجوب الغيرى
200	اشارة
202	إيقاظ و إرشاد
203	بيان المسالك فى معروض الوجوب الغيرى و نقدها
203	اشارة
203	المسلك الأول: ما عن الشيخ الأعظم قدس سره
203	اشارة
205	بحث و تحقيق
207	تذنيب: فيما يمكن الاستدلال به على اعتبار قصد التوصل
208	وجه آخر لمختار الشيخ الأعظم قدس سره
209	المسلك الثانى: ما نسب إلى المشهور
209	اشارة
211	إيقاظ: فى الرد على امتناع وجوب مطلق المقدمة
213	المسلك الثالث: ما سلكه العلمان صاحبيا «الدرر» و «المقالات» رحمهما اللّه
219	المسلك الرابع: ما نسب إلى «الفصول»
222	مختارنا فى متعلق الوجوب، و أنه المقدمة الموصلة بالفعل
226	تذنيب يشتمل على مباحث:
226	المبحث الأول: حول الأدلة المستدل بها على وجوب الموصلة

231	المبحث الثاني: في المحاذير التي ذكرها لوجوب الموصلة
245	المبحث الثالث: في ثمره القول بوجوب المطلقة، أو الموصلة، أو ما قصد به التوصل وهكذا
245	اشارة
245	الثمره الأولى:
245	اشارة
253	شبهة وإزاحة
257	إرشاد وإيقاظ
257	بقي شيء: وهو التحقيق الحقيقي في المقام
258	الثمره الثانية:
259	الثمره الثالثة:
261	الأمر العاشر: في تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي
263	الأمر الحادي عشر: في أن الوجوب الغيري أصلي وتبعي
263	اشارة
266	ذنبه: جريان الأصول العملية في الأصلي والتبعي
266	الأمر الثاني عشر: حول ثمره أصل مسألة مقدمة الواجب
266	اشارة
267	الثمره الأولى:
269	الثمره الثانية:
269	الثمره الثالثة:
272	الثمره الرابعة:
273	الثمره الخامسة:
273	الثمره السادسة:
277	الأمر الثالث عشر: في مقتضى الأصول العملية عند الشك في وجوب المقدمة
277	اشارة
280	تنبية:
283	التحقيق في أصل وجود الملازمة وعدمها
283	اشارة
284	الناحية الأولى في نقد ما استدل به على الملازمة مطلقا

284	إشارة
284	فمنها: ما نسب إلى رئيس المعتزلة
284	ومنها: ما يخطر بالبال
285	ومنها: ما في «الكفاية» وغيرها
288	ومنها: ما عن الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره
289	ومنها: ما عن العلامة النائيني والأراكي وغيرهما
290	ومنها: ما نسب إلى الفاضل السبزواري في «الدرر»
291	الناحية الثانية في أدلة امتناع الملازمة ونقلها
296	تذويب: حول التفصيل في وجوب المقدمة بين السبب وغيره من المقدمات
297	ذنابة: حول التفصيل في وجوب المقدمة بين الشرعي وغيره
299	تذويب: في مقدمة الحرام
307	ذنابة: في ثبوت الحرمة الغيرية في بعض النواهي الشرعية
308	إيقاظ: في حرمة الضد والمعاند بناء على الملازمة
309	الفصل السابع في مسألة الضد
309	إشارة
311	هل هذه المسألة لفظية أو عقلية؟
313	إعضال: على العنوان المعروف للمسألة
314	ذنابة: في بيان أصولية المسألة ولغويتها
315	إعادة وإفادة
316	الأمر الأول: في شمول البحث للنواهي أيضا
316	الأمر الثاني: في عدم الفرق بين الأمر بالفعل والترك
317	الأمر الثالث: في المراد من الاقتضاء
318	الأمر الرابع: في بيان التفصيل بين أنحاء الأضداد
321	المرحلة الأولى في الضد العام
321	إشارة
324	ذنابة
325	و فذلكة الكلام
327	المرحلة الثانية في الضد الخاص

- 327 اشارة
- 327 الأمر الأول: دلالة الأمر بالمطابقة أو التضامن أو الالتزام على ذلك
- 328 الأمر الثاني: قاعدة التلازم
- 328 اشارة
- 328 أما المقدمة الأولى:
- 330 وأما المقدمة الثانية:
- 334 وأما المقدمة الثالثة:
- 334 تذييب: تقرب الدلالة الالتزامية بوجه آخر
- 335 الأمر الثالث: قاعدة الاستلزام
- 337 الأمر الرابع: وهو عمدة الوجوه المستدل بها على حرمة الضد الخاص
- 337 اشارة
- 338 الناحية الأولى: في تقرب أن عدم أحد الضدين وتركه، مقدمة للضد الآخر
- 339 الناحية الثانية: في ذكر الأقوال في المسألة
- 340 الناحية الثالثة: فيما هو الحق في هذه المسألة، وهو انتفاء المقدمة
- 343 تميم: في إبطال بعض الوجوه الأخر المذكورة لنفي المقدمة
- 345 تذييب: حول مختار الكعبي
- 346 تذييب آخر: في حكم الشك في مقدمة ترك أحد الضدين
- 347 الخاتمة: في ثمره المسألة
- 350 شبهات و تقصيات
- 350 الشبهة الأولى:
- 350 الشبهة الثانية:
- 352 الشبهة الثالثة:
- 353 الشبهة الرابعة:
- 353 اشارة
- 355 مسالك إبطال الشبهة الرابعة
- 355 اشارة
- 355 المسلك الأول ما عن العلامة الخراسانيّ قدس سره
- 356 المسلك الثاني ما لبعض آخر بتقريب منا

358	المسلك الثالث لمن توهم جريان الثمرة المزبورة في المعاملات
360	المسلك الرابع ما أبدعناه
360	اشارة
360	المقدمة الأولى:
361	المقدمة الثانية:
361	المقدمة الثالثة:
362	المقدمة الرابعة:
363	المقدمة الخامسة:
363	المقدمة السادسة:
363	المقدمة السابعة:
366	فذلكة الكلام في المقام
370	ذنابة: في مناط وحلة العقاب و تعدده
371	تسيهات
371	التسيه الأول: في أنه متى تظهر ثمرة الالتزام بالأمر؟
373	التسيه الثاني: في أقسام المتزاحمين وصورهما
373	اشارة
374	الصورة الأولى للمتزاحمين:
374	الصورة الثانية:
375	الصورة الثالثة:
376	الصورة الرابعة:
376	اشارة
379	تذنيب: في تصور المزاحمة بين الواجب والحرام وعلاجها
381	ذنابة: في اجتماع التزامم والتعارض
382	الصورة الخامسة:
386	الصورة السادسة:
388	الصورة السابعة:
388	اشارة
391	فذلكة البحث

391	إيقاظ: في إمكان تصحيح الصلاة مع ترك الجزء أو الشرط عمدا
395	الصورة الثامنة:
396	الصورة التاسعة:
396	الصورة العاشرة:
400	التبيه الثالث: في شرائط تحقق التزام و كيفية أخذ القدرة
400	إشارة
405	إيقاظ: في كيفية تصوير الأمر بالمهم
407	فذلكة الكلام في المقام
409	استئناف وإعادة
413	التبيه الرابع: في مرجحات باب التزام
413	إشارة
413	أولها: ترجيح ما لا يدل له على ماله البدل
416	ثانيها: تقديم ما لا عدل له على ما له العديل
418	ثالثها: تأخير المتقيد بالقدرة الشرعية عن غير المتقيد بها
424	رابعها:
427	خامسها:
430	تذويب: في التزام بين الواجب والمستحب
432	تذويب آخر: في تقدم بعض المرجحات على البعض
435	تمة: في التزام تحصيل الطهارة المائية مع درك الوقت
437	خاتمة: في مقتضى الأصول العملية بالنسبة إلى محتمل الأهمية
442	المسلك الخامس ما أبدعه الوالد المحقق - مد ظله -
442	إشارة
447	أقول: البحث معه - مد ظله - يقع في جهات:
447	الجهة الأولى: أن الحكم كما لا يكون ذا مراتب أربع، كذلك لا يكون ذا مرتبتين ..
448	الجهة الثانية
449	الجهة الثالثة: ما أفاده في تفسير «الإنشائية والفعلية» غير موافق للتحقيق ..
452	ذنب: في أن الحكم الفعلي قد يكون ظاهريا إنشائيا واقعا
452	إيقاظ: هل يمكن تقييد الأدلة بالعلم، كالقدرة؟

455	شبهات: على القول بانحلال الخطابات إلى الخطابات الشخصية والصنفية
455	الشبهة الأولى:
456	الشبهة الثانية:
457	الشبهة الثالثة:
459	الشبهة الرابعة:
460	الشبهة الخامسة:
462	الشبهة السادسة:
464	الشبهة السابعة:
464	الشبهة الثامنة:
465	الشبهة التاسعة:
466	الشبهة العقلية الموجبة لانحلال الخطاب وجوابها
478	ثمره المقدمة الخامسة: التي أفادها الوالد المؤسس - مدّ ظلّه -
480	بقي شيء في بيان كيفية إرادته تعالى حال التزامه
481	بقي شيء آخر: حول شمول القضايا الإخبارية غير المشتملة على الخطاب للعاجزين
483	تذييل: في عدم فعالية الخطاب الشخصيّ وعدم شموله للعاجز حال التزامه
484	المسلک السادس في الترتيب
484	إشارة
486	المقدمة الأولى: في بيان أساس الترتيب وسبب الالتزام به
489	المقدمة الثانية: في بيان المورد المسلّم الذي يجري فيه الترتيب عندهم
491	بيان الشبهة المهمة على الترتيب
494	تقريب دفع الشبهة وحلّها
494	إشارة
494	التقريب الأول
496	التقريب الثاني
499	التقريب الثالث: ما أفاده سيدنا الأستاذ البروجرديّ قدّس سرّه
501	التقريب الرابع: ما نسب إلى العلامة الأراكعيّ قدّس سرّه
503	التقريب الخامس
504	التقريب السادس: ما أفاده العلامة المحشّي الأصفهانيّ قدّس سرّه

505	التقريب السابع
506	التقريب الثامن: ما أفاده العلما، شيخ مشايخنا العلامة الحارثي جدّ أولادي، و العلامة النائيني قدّس سرّهما
510	التقريب التاسع
513	تذنيب: في أنّ العجز الحاصل بالعصيان يوجب سقوط أمر الأهم
514	شبهات وتفصّيات
514	الشبهة الأولى
517	الشبهة الثانية
518	الشبهة الثالثة
521	الشبهة الرابعة
523	الشبهة الخامسة
525	الشبهة السادسة
527	الشبهة السابعة
528	خاتمة: حول تقييد المهّم بإطاعة أمر الأهم
531	ذنابة: في إبطال الترتيبين بين المتساويين
533	تعريف مركز

سرشناسه: خمينى، مصطفى، 1309-1356.

عنوان و نام پديدآور: تحريرات فى الاصول/ تاليف مصطفى الخمينى.

مشخصات نشر: تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى، 1378.

مشخصات ظاهرى: 8 ج.

شابک: دوره 2-157-335-964 ؛ ج. 1 4-108-335-964 ؛ ج. 2 2-109-335-964 ؛ ج. 3 6-110-335-964 ؛ ج. 4 4-111-335-964 ؛ ج. 5 2-112-335-964 ؛ ج. 6 0-113-335-964 ؛ ج. 7 9-114-335-964 ؛ ج. 8 42000 ريال (ج. 6، چاپ دوم) ؛ ج. 9 42000 ريال (ج. 7، چاپ دوم) ؛ ج. 8 45000 ريال (ج. 8، چاپ دوم)

يادداشت: عربى.

يادداشت: چاپ قبلى: وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامى، مؤسسه الطبع و النشر، 1407ق. = 1366.

يادداشت: ج. 1 (چاپ سوم: 1427ق. = 1385).

يادداشت: ج. 1، 3-8 (چاپ دوم: 1427ق. = 1385).

يادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده بندى کنگره: BP159/8/خ 8 ت 3 1378

رده بندى ديويى: 297/312

شماره کتابشناسى ملي: م 78-10816

ص: 1

ص: 2

[تمة المقصد الثاني في الأوامر]

الفصل السادس في مقدمة الواجب

إشارة

و البحث حول هذه المسألة يستدعى تقديم أمور:

الأمر الأول: فى تحرير محل النزاع و مقام التشاح

أى ما يمكن أن يقع مورد البحث عند الأعلام- رضى الله عنهم- من بدو حدوثها. و كان ذلك بين العامة و الخاصة، معنونا فى كتبهم الأصولية، و لا يحضرنى الآن تاريخ البحث، مع قلة جدواه.

و على كل تقدير: لا شبهة فى أنه إذا كان شىء واجباً، و كان فى وجوده الخارجى، محتاجاً إلى المبادئ الخاصة و المقدمات المعينة، من الشرائط، و العلل، و رفع الموانع و هكذا، و كان هذا واضحاً عند العقل، فالعقل يدرك لا بديهياً ذلك، قضاء لحق امتناع المعلول بدون علته، فبعد إدراك العلية، و تشخيص العلة، يدرك لزوم ذاك عند إرادة إيجاد الواجب و ذى المقدمة. و هذا لا يعقل أن يقع مورد النفى، حتى يبحث عنه عاقل.

و أيضاً: ليس البحث حول أن الإرادة المتعلقة بالواجب و الوجوب الثابت لذى المقدمة، يترشح بنفسه إلى المقدمات الدخيلة فى تحقيقه، لأن معنى ذلك كون المقدمات داخلية فى أجزاء الواجب، و هو خلف.

و لا يقول أحد: بأن هذا الترشح قهرى، لعدم إمكان تعلق الشىء- بعد الإضافة إلى شىء آخر- بشىء ثان، لأنه قد تشخص بذلك المضاف، فالإرادة المتعلقة بالبعث إلى الصلاة، لا تتجاوز عنها إلى مقدماتها الخارجة عن ماهيتها قهراً.

و لا يمكن اختيارا أيضا إلا بإرجاعها إلى أجزائها فى الماهية مثلا.

و لا أيضا فى أن المولى و الأمر بعد إدراك اللابدية العقلية، هل يوجب المقدمة إيجابا إنشائيا، كما يوجب ذى المقدمة؟ لأنه كثيرا ما يحتاج الواجب إلى مقدمات، و لا يكون لإيجابها فى الأخبار و الآثار أثر، فلا معنى لإلزام الشرع بإيجاب المقدمة بعد إيجاب ذى المقدمة.

و لا أيضا فى أن الوجوب الثابت بنحو الحقيقة، يسند حقيقة إلى المقدمة، أم مجازا، فىكون البحث لغويا.

و لا يعقل أن يكون البحث فى أصل الملازمة بين إرادة الشئ ء و إرادة المقدمات، التى هى ملازمة طبيعية تكوينية، لأن المقدمات كثيرا ما تكون مذهولا عنها. مع أن إرادة المقدمة، ليست معلولة إرادة ذى المقدمة و مخلوقتها، بل هى مخلوقة النفس و معلولتها، كإرادة ذى المقدمة.

نعم، هى من مبادئ تلك الإرادة، و لكن مجرد كونها من مبادئ إرادة المقدمة، لا يستلزم تحقق الإرادة التشريعية فى نفس المولى قهرا عليه.

فتحصل: أن الوجوب و الإيجاب، ليس بمجرد درك التوقف الثابت فى نفس الأمر و لو كان عالما بالمقدمات على الإطلاق، كما فى المولى الحقيقى و الشرع الواقعى، فإنه أمر اعتبارى إنشائى متقوم بالإظهار.

و لا أيضا فى أن المولى هل له طلب نفسانى من العبد بالنسبة إلى المقدمات، و عنوان «ما يتوقف عليه الواجب»؟ لأن هذا بحسب الثبوت غير قابل للإنكار، ضرورة أن الأمر المتوجه العالم بجميع المقدمات، و الطالب لشئ ء طلبا جديا، و الشائق إليه شوقا عاليا، يطلب- بحسب الطبع النفسانى، و بحسب الارتكاز الوجدانى، و لأجل العشق للمطلوب الأعلى - طلبا نفسانيا، أى يكون ذا علاقة بذلك، و ذا محبة، و اشتياق إليه، و لكنه ليس إرادة، فإنها صفة فعالة للنفس، و مخلوق

صادر منها، على ما تقرر منا في محله (1)، وفي هذا الكتاب (2)، ولا يكون من اللوازم لتلك الإرادة كسائر اللوازم.

بل الذي يمكن أن يقع محل النفي والإثبات: هو أن الأمر بعد الأمر بالشئ، و بعد درك اللابدية القهرية، و بعد ثبوت الشوق إليها طبعاً، فهل يريد ذلك كما أراد الواجب الأصلي و ذا المقدمة، أم لا؟

أو يقال: هل إبراز الطلب لشئ و إنشاء الإرادة التشريعية، قرينة عقلائية و كاشف عرفي عن حصول تلك الإرادة منه لتلك المقدمات- بعد إمكان ذلك- أم لا؟ فمن أوجب استظهر ذلك، و من أنكر اقتنع بمقتضى الصناعة بعد فقد الدليل اللفظي عليها. و مما ذكرناه يظهر مواضع الخلط و الاشتباه في كلمات القوم (3)، حتى الوالد المحقق- مد ظله-(4).

و من العجب: ما توهمه القوم: «من أن البحث هنا حول ترشح الإرادة قهراً عن إرادة ذى المقدمة» (5)!! و أنت خبير: بأن ذلك يرجع إلى كون الإرادة الثابتة مخلوقة الإرادة الأولى، و هذا واضح المنع.

و هكذا ما أفاده الوالد- مد ظله-: «من جعل الملازمة بين إرادة الواجب، و إرادة ما يراه المولى مقدمة، مورد البحث» (6)!!

1- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

2- تقدم في الجزء الثاني: 40-41.

3- نهاية الأفكار 1: 258، نهاية الأصول: 153، محاضرات في أصول الفقه 2: 293.

4- مناهج الوصول 1: 323-327، تهذيب الأصول 1: 198.

5- أجود التقريرات 1: 214، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 262، منتهى الأصول 1: 275.

6- مناهج الوصول 1: 326، تهذيب الأصول 1: 198.

ضرورة أن الكلام حول ما إذا كان المولى فرضا عالما بالمقدمة، وعالما بالتوقف، وشائقا نحوه، فإنه هل يمكن هنا القول بالوجوب، أم لا، أو يمكن أن يقال:

بأنه يريد ذلك زائدا على الشوق والاشتياق، أم لا؟

ولو كان الوجوب والإرادة قهري الوجود بعد تلك الإرادة- لأنها ليست إلا الشوق المؤكد، وهو حاصل- فلا يبقى مورد للنزاع، ويصير القول بوجوب المقدمة قطعيا، لأن الشوق والميل الطبيعي قطعي ووجداني.

فتحصل: أن مقدمة الواجب ليس مورد البحث وجوبها بالمعنى الاعتباري الإنشائي، فإنه ممنوع قطعيا، إلا في مقدمات أوجبها الشرع بألفاظ الإيجاب، بل المراد هو حصول الإرادة التشريعية في نفس المولى، كالإرادة التشريعية الموجودة في نفسه بالنسبة إلى ذى المقدمة، فيكون- على هذا- ما هو محط البحث: أن الإرادة المتعلقة بطبيعة، أو إيجاب أمر، هل تتعقبه إرادة أخرى متعلقة بمقدماتها، أم لا؟

وإن شئت قلت: هل مقدمة الواجب تكون مرادة بإرادة تشريعية أخرى، أم لا؟

وأما التعبير ب«الوجوب» فهو غلط، لأن الوجوب والإيجاب فرع الإنشاء والإبراز، ولا معنى لإرادة اللزوم العقلي منه، لأنه أمر مفروغ عنه، كما هو الواضح.

ولا يخفى: أن الفرق بين الإرادتين، هو أن الأولى ليست من مبادئ الوجودية إرادة، بخلاف الثانية وهي الإرادة المتعلقة بالمقدمة، فإنها من مبادئ الإرادة الأولى المتعلقة بإيجاب كذا، وليست المبادئ الموجودة في النفس، موجبة لإجبارها على خلقها، حتى يقال باضطرارها إليه، لما تقرر منا: من أن النفس مختارة في ذلك ولو حصلت مبادئها التي توهمها القوم مبادئ لها(1).

ضرورة أن مع الشوق الأكيد لها، لا مانع من عدم تجمع النفس على إبداءها، لملاحظة مصالح آخر، ومنها الثمرات المترتبة على القول بالوجوب في باب

المقدمة، فإنه يمكن أن لا تتصدى لإيجادها، بلحاظ أن لا يترتب تلك الثمرات عليها، فافهم و اغتتم، و كن من الشاكرين.

ثم إن العنوان الجامع هو عنوان «ما يتوقف عليه الواجب» فلو التزم أحد بوجوب المقدمة، فلا يقول: بأن ما يراه المولى مقدمة هو الواجب، أو ما يراه العبد مقدمة هو اللازم، لاختلاف تشخيص المولى و عبده فيما هو الموقوف عليه أحيانا.

و حيث إن البحث لا- يختص بالمولى الحقيقي الواقف على كل الأمور، فلا بدّ من اعتبار عنوان جامع يشمل ما هو الموقوف عليه واقعا، و يشترك فيه جميع الموالى، و هو هذا كما لا يخفى.

الأمر الثانى: هل مسألة مقدمة الواجب من المسائل الأصولية؟

اختلفت كلمات الأعلام فى أن هذه المسألة، من مسائل أى من العلوم؟ فهل هى مسألة كلامية، بتوهم أن المتكلم يبحث عن صحة العقوبة و المثوبة على الواجب المقدمى و عدمها(1)؟ و هذا غير صحيح، لأن ذلك بعد الفراغ عن أصل وجوبها، و إلا فلا معنى لذلك البحث.

أم هى مسألة تعد من مبادئ الأحكام؟ كما اختاره السيد الأستاذ البروجردى قدس سره (2)- تبعا للحاجبى و البهائى (3)، و هو مختار المحشى المدقق قدس سره (4)- معللا: «بأن القدماء كانوا يبحثون فى فصل عن معانداة الأحكام و ملازماتها،

1- نهاية الأفكار 1: 259، لاحظ محاضرات فى أصول الفقه 2: 294.

2- نهاية الأصول: 154.

3- شرح العصدى: 90- السطر 21، زبدة الأصول: 55، هداية المسترشدين: 191- السطر 31.

4- نهاية الدراية 2: 9.

ويسمونها: المبادئ الأحكامية، وهذا منها. ولا يكون من مباحث الأصول، لأن موضوعه هو الحجة في الفقه، ولا معنى للبحث عن الحجية هنا، بل البحث عنها بعد الفراغ عن أصل وجودها، وما هو محل البحث هي الملازمة بين الوجوبين، فإن كانت الملازمة فالحجية أحد المتلازمين على الآخر واضحة، ولا معنى للبحث، وإن لم تكن ملازمة فلا معنى للحجية».

وأنت خير بما مر منا في محله: من أن المعتبر في العلوم هي المبادئ التصورية، والتصديقية، وليست مبادئ الأحكام إلا راجعة إلى إحداهما(1).

هذا مع أن ما هو محط البحث هو حجية الملازمة، ولا يلزم في المسائل التي يحمل عليها «الحجية» كونها محل الخلاف، كحجية القطع، فبعد ثبوت الملازمة يبحث عن حجيتها، فيصير بحث المقدمة من المبادئ التصديقية لموضوع هذه المسألة.

أو هي من المسائل الفقهية، لأن البحث حول المقدمة يرجع إلى أنه واجب شرعا، أم لا(2)؟

وفيه: أن المنظور فيه هو استكشاف أن الملازمة بين الإرادتين ملازمة عرفية، فإن ثبتت الملازمة فيحكم بالوجوب.

وبعبارة أخرى: إذا سئل عن الفقيه: «ما الدليل على وجوبها؟» فلا بدّ وأن يتمسك بمثل ذلك، فما هو المبحوث عنه هنا ليس بحثا فقهيا، وإن كان ظاهر عنوان القوم يوهم ذلك. ولكنك عرفت: أن عنوان البحث ما ذكرناه: وهو أنه إذا أوجب الشرع شيئا، فهل تكون مقدماته مرادة، أم لا؟ وهذا معناه أنه هل العقلاء والعرف، يرون الملازمة حتى يحكموا بوجود اللازم، أم لا؟ فليتدبر.

1- تقدم في الجزء الأول: 51.

2- معالم الدين: 57، لاحظ محاضرات في أصول الفقه 2: 293.

أم هي من المسائل الأصولية، كما هو المشهور بين أبناء التحصيل، والمعروف بين أهل النظر⁽¹⁾، معلنين: «بأن ميزان المسألة الأصولية منطبق عليها، لوقوعها في طريق استنباط الحكم الكلى الفرعى».

أو هي مسألة فلسفية، وجوه وجهات.

فبالجملة: يدور الأمر بين المسلكين، فإن قلنا: بأن موضوع العلم هي الحجة في الفقه و الدليل عليه، و مسائله متقومة بتشخيص تعيينات تلك الحجة و مصاديقها، فالبحث عن هذه المسألة يكون من المبادئ التصديقية.

وإن قلنا: بأن موضوع العلم ما يمكن أن يقع ... إلى آخره، و مسائله كذا، فالمسألة من مسائل الأصول، فتكون النتيجة تابعة لبحث آخر.

والأذى عرفت منا: أن هذه المسألة من المبادئ، إلا أنه بعد الفراغ عن الملازمة يقع عنوان الملازمة من مصاديق الحجة و تعييناتها، بمعنى أن أحد المتلازمين حجة على الآخر، فتدبر.

ثم إن الظاهر من كتب القدماء ك «العدة»⁽²⁾ و كتاب أبي الحسين البصرى⁽³⁾:

أن المسألة لفظية. و بناء المتأخرين على أنها عقلية صرفة و محضة، أو عقلائية، غير دخيل فيها اللفظ⁽⁴⁾.

و ما يتمسك به من الدلالة الالتزامية على وجود تلك الإرادة⁽⁵⁾، غير واقع في

1- كفاية الأصول: 114، أجود التقريرات 1: 212، نهاية الأفكار 1: 261، مناهج الوصول 1: 327-329، محاضرات في أصول الفقه 2: 295.

2- عدة الأصول: 74.

3- المعتمد في أصول الفقه 1: 93.

4- أجود التقريرات 1: 212، مناهج الوصول: 327، محاضرات في أصول الفقه 2: 295.

5- نهاية الأفكار 1: 261.

محلّه، كما أوضحه السيد الوالد المحقق - مد ظله - (1).

وعلى كل تقدير: تختلف الأدلة القائمة، ولو كان الاستدلال ميزان اللفظية والعقلية، فهي مسألة عقلية، وعرفية، ولفظية، فتدبر جيدا.

الأمر الثالث: في خروج مقدمة الحرام

مقتضى ما يظهر من القوم: أن ما هو محط البحث هو مقدمة الواجب، وهو الفعل الآدى وجب بحسب الشرع، فيكون الترك الواجب في المحرمات، خارجا عن حريم الكلام، ولذلك عقدوا له بابا في الفصل الآخر (2).

ولقد عدل عما ذكره القوم في «الدرر» وقال: «الأولى جعل عنوان البحث هكذا: هل الإرادات الحتمية للمريد - سواء كانت متعلقة بالفعل ابتداء، أو بالترك من جهة مبغوضية الفعل - تقتضى إرادة ما يحتاج ذلك المراد إليه» (3) انتهى.

وأنت خبير بما تقرر في محله: من أنه في المحرمات ليست إرادة متعلقة بترك الفعل رأسا، وإلا يلزم أن لا يصدر عنه الفعل فهرا و جبرا، بل الآدى هو المراد هو الزجر عن المادة، وفي الأمر هو البعث إليها، والتحريك نحوها (4)، فلا بدّ من إثبات الملازمة بين الإرادة المتعلقة بالزجر، وإرادة الترك و البعث نحوه، ثم بعد إثبات تلك الملازمة، يستكشف ملازمة أخرى بين الإرادة الثانية وإرادة ثالثة أخرى، وهذا غير موافق للتحقيق، فما هو مورد البحث هنا هو مقدمة الواجب.

1- تهذيب الأصول 1: 200-201، مناهج الوصول 1: 327-328.

2- كفاية الأصول: 159، أجود التقريرات 1: 248، مناهج الوصول 1: 415، محاضرات في أصول الفقه 2: 439.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 84.

4- يأتي في الجزء الرابع: 83-93.

نعم، إذا كان الترك مبعوثاً إليه في مورد، فهو مورد النزاع، ويكون هو من الواجبات الشرعية كالفعل. فليتدبر جيداً.

الأمر الرابع: حول إمكان الالتزام بأن المقدمة مستحبة

المعروف والمشهور: أن المسألة ثنائية الطرف، ويكون أمر المقدمة دائراً بين الوجوب الشرعي الغيري وعدمه، بعد مفروغية لزومها العقلي (1)، ضرورة أن الملازمة إن ثبتت فهي واجبة، وإلا فلا.

ولكنك أحطت خيراً وسيأتي زيادة توضيح: بأن من الممكن الالتزام باستحباب المقدمة شرعاً، مثلاً إذا كان الحج واجباً، والمشى إليه واجباً عقلاً، وكان المولى يجد أن الناس مختلفون في الانبعاث عن أمر الحج، فمنهم: من ينبعث عنه بلا لحاظ شيء آخر، ومنهم: من يلاحظ التجارة في ذلك، ومنهم: من لا ينبعث إلا إذا كان فيه النفع الكثير، فإذا رأى المولى ذلك:

فتارة: يلاحظ المشى والأقدام في نفسها، فلا يكون في تلك مصلحة أصلاً.

وأخرى: يلاحظ أن هذه الأقدام تنتهي إلى الواجب، فيجعل حذاء كل قدم ثواباً، وتكون هذه الأقدام مستحبة، ومورد الأمر التشريعي الناشئ من الأمر بذى المقدمة.

والسرف في ذلك: أن الملازمة بين الإرادتين ليست عقلية، بل يمكن التفكيك بينهما، ولكن يمكن دعوى كونها نوعية وغالبية، فإذا كانت الإرادة الثانية تحت سلطان المولى، فربما يريد إرادة تشريعية إلزامية، وأخرى يريد إرادة تشريعية ندية.

1- كفاية الأصول: 114، أجود التقريرات 1: 213-214، نهاية الأفكار 1: 258، تهذيب الأصول 1: 198، محاضرات في أصول الفقه 2: 292-293.

و من ذلك تتحل شبهة الثواب على المشى إلى زيارة مولى الكل أمير المؤمنين عليه السلام ذهابا وإيابا، وإلى زيارة السيد الشهيد عليه السلام ذهابا، وهكذا.

الأمر الخامس: إناطة هذا البحث بأحد أنحاء التقدم

إشارة

مناط البحث و الملاك فى مسألة مقدمة الواجب: هو أن يكون بين ذى المقدمة و المقدمة أحد أقسام التقدم، حتى يمكن أن تكون الإرادة الثانية، متعلقة بأمر غير ما هو ذو المقدمة، ضرورة امتناع تعدد الإرادة التأسيسية مع وحدة المراد.

فإذا كان الميزان هو الغيرية الواقعية بحسب الاعتبار، لا بحسب الوجود، يندرج كل شىء يكون بينه و بين الآخر عنوان «المقدمة» و «ذى المقدمة» و لو كانا بحسب العين و الخارج متحدى الوجود فى مصب النزاع، و ذلك لأن محل تعلق الإرادة التشريعية- على ما تقرر فى مبحث تعلق الأوامر- ليس الخارج، و لا الطبيعية الخارجية، بل محط تعلق الأمر عالم وراء عالم الذهن و الخارج، و داخل فيهما، كما فى عالم الاعتبارات و الماهيات (1)، فلاحظ.

أقسام المقدمة و بيان ما يدخل منها فى محل البحث

إشارة

إذا أحطت خيرا بهذا المختصر، نبين لك أمورا:

أحدها: دخول العلة التامة و المعلول فى بحث المقدمة

، لأن ملاك التقدم هى العلية، و ملاك السبق هى السببية، فلو كان الواجب عنوان «المسبب» يقع البحث فى تحقق الإرادة الأخرى متعلقة بالعلة و السبب، و إن كانت العلة و المعلول مختلفين بالرتبة، و متحدتين فى معنى آخر.

ثانيها: دخول الوجود بالنسبة إلى الماهية في محل النزاع

، بناء على تجريد الوجود منها، فإنه لو كان العقل يدرك أن الطبيعة لا تصير قابلة للأثر إلا بالوجود، فيقع البحث المزبور هنا، ويكون الوجود مقدما على الطبيعة تقديما بالحقيقة، على ما هو المصطلح عليه في الكتب العقلية⁽¹⁾، فإذا أمر بالضرب، تحصل - على القول بوجوب المقدمة - إرادة أخرى لإيجادها خارجا مقدمة.

ثالثها

: يدخل العلل الناقصة و المععدات الوجودية، التي يكون تقدمها على ذي المقدمة تقدما بالطبع، ويكون تأخر ذي المقدمة عنه تأخرا بالطبع. وهذا هو القدر المتيقن عند الأصحاب في محط النزاع.

رابعها: دخول أجزاء المركب

، فإن ذات كل جزء إذا لوحظ بالنسبة إلى المركب التاليفي كالبيت، والاعتباري كالصلاة، بل والحقيقي كالجسم - على إشكال منا في تركيبه، ولقد تحرر في كتابنا «القواعد الحكمية»⁽²⁾ بساطته - فهو أمر مباين للكل، ولا يعتبر منه عنوان «الجزئية» في هذا اللحاظ، لأن المنظور هو ذاته، لا عنوان «الجزء» ويصح في هذا اللحاظ سلب عنوان «الصلاة» عن الركوع والسجود، وهكذا كل واحد من الأجزاء إذا لوحظ مستقلا وبعنوانه الذاتي الدخيل في تحقق الكل.

وهذا قسم آخر من التقدم والسبق، فلك أن تعبر عنه ب «التقدم بالطبع» لأن الصورة و المادة - كل واحدة - مقدمة على الجسم بالطبع و إن كان الجسم في ماهيته مركبا منهما على المشهور⁽³⁾، أو سمه باسم آخر، وهو «التقدم بالذات» مثلا،

1- الحكمة المتعالية 3: 257، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 86-87.

2- مفقودة.

3- الشفاء، قسم الطبيعيات 1: 34.

وسياتى شبهات على اندراج بعض هذه الأقسام فى محل النزاع مع دفعها(1).

خامسها: اندراج أجزاء المركب بما هى أجزاء

، فإن كل جزء وإن كان لا ينتزع عنه عنوان «الجزئية» إلا مع انتزاع عنوان «الكلية» عن الكل، ولكن الكل والجزء على قسمين:

أحدهما: ما لا يصدق الطبيعة على الكل بدون هذا الجزء الخاصّ.

ثانيهما: ما يصدق.

مثلا تارة: يلاحظ الشىء المركب الذى ليس له إلا جزءان، فإذا اعتبر أحد الجزئين مقابل الكل، لا يصدق على البقية اسم الطبيعة فى هذه المرتبة.

وأخرى: يلاحظ المركب ذا أجزاء كثيرة كالصلاة، فإذا لوحظ جزؤها فلا يسلب عنوان «الصلاة» عن البقية.

فعليه ما يكون من قبيل القسم الأول، يكون تقدمه على المركب تقدما بالتجوهر، وما يكون من القسم الثانى، يكون تقدمه بالذات أو بالطبع أيضا، ويكون عنوان «الجزء» غير منتزع عن الجزء الملحوظ حذاء المركب، وينتزع فى الفرض الثانى، لأن كلية الكل باقية بالأخريات، فلا مانع من انتزاع الجزئية.

نعم، مع ذلك كله لا يعقل انتزاع الجزئية على وصف الفعلية وإن كانت البقية كلا، فإنها ليست كلا بالقياس إلى هذا الجزء إلا شأنًا، كما أن هذا الجزء ليس جزء له إلا شأنًا. ولكن مناط تعلق الإرادة الثانية موجود، وهو الغيرية فى مرحلة اللحاظ والتشريع.

سادسها: دخول قيود المركب فى محل النزاع أيضا

، ضرورة أن المركب قد يكون ذا أجزاء، كالركوع، والسجود، وقد يكون ذا قيود وشروط، كالطهور، والستر، والاستقبال، وهكذا، فإن كل واحد من الأجزاء- سواء كان جزء متدرج

الوجود غير محفوظ مع الطبيعة، كالأجزاء الأولية، أو جزء محفوظا معها من أول وجودها إلى آخره، كالشروط و القيود المزبورة- متعلق الأمر الأول و الإرادة الأولى بعين تعلقه بالكل الإجمالى، و كل واحد منها غير المركب، و يسلب عنه عنوان الصلاة، فتثبت الغيرية، و يحصل مناط تعلق الإرادة الثانية به.

فبالجملة: المناط و الميزان- بعد فرض كونهما مقدمة و ذا المقدمة لمتعلق الإرادة الأخرى بالمقدمة- هى الغيرية فى عالم الاعتبار و اللحاظ الموافق للواقع الاعتبارى، لا الخارجى و العينى و التكوينى، فلا تخلط.

سابعا: دخول أمثال الطهارات الثلاث فى محل البحث أيضا

، لأن كونها محصلات القيود المعتبرة فى المركب، لا يضر بكونها- بنحو- من مقدماته، و لذلك اشتهر هذا فى الاندراج أيضا(1)، فليتأمل.

فتحصل حتى الآن: أن مناط دخول شىء فى محط البحث، ثبوت الغيرية بينه و بين ذى المقدمة، مع توقف ذى المقدمة عليه بنحو من التوقف، سواء كان ذلك يرجع إلى التوقف فى الوجود، أو التوقف فى الاسم و الماهية. و قد عرفت: أن ظرف الغيرية هو ظرف تعلق الإرادة و الجعل، أى يعتبر الغيرية فى مقام الجعل و التشريع، و مقام تحقق الإرادة الثانية التشريعية التأسيسية، و إن سلبت الغيرية بحسب الوجود و الخارج.

و مما ذكرناه يظهر مواقف الضعف فى كلمات القوم رحمهم الله و ينقدح طريق دفع الشبهات المتوهمة فى المسألة، و لكن لمكان ابتلاء الفضلاء و المحققين بالإشكالات و الانحرافات، لا بد من التفصيل فى الأمر، و الله من ورائها محيط.

1- قوانين الأصول 1: 100- السطر 15 و 19 و 21، هداية المسترشدين: 195- السطر 11، أجود التقارير 1: 220، نهاية الأفكار 1: 270، نهاية الأصول: 157.

شبهات و تقصيات

الأولى:

ليست الأسباب التوليدية و العلل التامة داخلية في محط البحث، و ذلك لأن الأمر الأول و الإرادة الأولى، ترجع من مصبها- بحسب اللفظ و الإنشاء- إلى العلة و السبب، لأنه مورد القدرة و الاختيار، دون ذاك.

و لأن العلة و المعلول لا يختلفان إلا بالاعتبار في الخارج، فإن حركة اليد و المفتاح واحدة تنسب إلى اليد تارة، و إلى المفتاح أخرى، فلا يمكن ترشيح الإرادة الثانية للعنوان الآخر، بعد كونهما بحسب الوجود واحدا (1).

و فيه أولا: أن ما هو المحرر في محله، إمكان كون الواجب الشرعى هو المسبب، و يكفى لاختياريته اختيارية سببه، و لا داعى إلى تبديل مصب الإرادة الأولى.

هذا مع أن ما هو المأمور به نوعا، يكون له الأسباب المتفرقة الناقصة، التى تجمعها فى العين يستلزم وجود المعلول و المسبب، و مجرد تخلل الإرادة، لا يستلزم تجويز كون الواجب فى هذه المواقف، نفس ما هو المأمور به إنشاء، و فى العلل التامة علتة و سببه. بل مع ملاحظة أن ما هو مورد الاختيار حقيقة هى الإرادة الفاعلية- لا الفعل، فإنه مختار باختيارية الإرادة- لا يلزم انقلاب جميع الواجبات الشرعية إلى الأمر الآخر، فليتدبر.

و ثانيا: ليس معنى العلية، وحدة وجود العلة و المعلول، و إن قلنا: بأن معنى

1- أجدد التقريرات 1: 219، منتهى الأصول 1: 283.

العلية هي التشأن، كما هو المقرر عند أهله (1).

و ثالثا: ليست العلية بين حركة اليد و المفتاح كما اشتهر، بل المفتاح بمنزلة الإصبع يكون حركته كحركة جالس السفينة مجازية، لا حقيقية، و حركة المعلول حقيقية، لا مجازية.

ورابعا: يكفى الاختلاف العنوانى الكاشف عن اختلاف الاعتبارين فى تحصل الإرادة الثانية، ضرورة أن المولى إذا قال: «حرك المفتاح» فإنه غير ما إذا قال: «حرك يدك» وإذا كان بين العنوانين فى عالم التشريع اختلاف وغيرية، فلا بأس بتعدد الإرادتين حسبما عرفت من الميزان و الملاك فى موضوع البحث. فما اشتهر فى الأسباب التوليدية- كالألقاء و الإحراق، و القتل و الضرب بالبندقية، و التقبيل و الرجوع فى المطلقة الرجعية(2)- غير تام، لاختلاف العنوانين حسب الاعتبار واقعا فى محيط التشريع.

و مما ذكرناه يظهر إمكان توسعة هذه الشبهة إلى العلة الناقصة بالبيان الذى تحرر، مع ما مر من جوابه.

و بعبارة أخرى: لو تمت هذه الشبهة و هى رجوع الحكم المتعلق بالمعلول و المسبب إلى العلة و السبب، للزم أولا: إنكار جميع الواجبات الشرعية، لأن اختيارية تلك الأفعال باختيارية إرادة تعلق بها، على ما تقرر فى مباحث الإرادة(3)، و ثانيا: خروج جميع المقدمات الخارجية و الداخلية عن حريم البحث، لأن المعلول لا يحصل إلا بعد تجمع العلة الناقصة، و حيث إن العلة و المعلول مختلفان وجودا فى الاعتبار، و هو غير كاف لتعدد الإرادة، فيلزم عدم حصول

1- الحكمة المتعالية 2: 299-301.

2- أجود التقريرات 1: 219، منتهى الأصول 1: 283.

3- تقدم فى الجزء الثانى: 43-48.

الإرادة الثانية متعلقة بمجموع العلل، فتأمل.

الثانية:

ليس المركب إلا الأجزاء الداخلية بالأسر، فإذن لا يعتبر الغيرية والبينونة بين المقدمة و ذى المقدمة(1).

وبعبارة أخرى: لا- يمكن تعلق الإرادة التأسيسية الثانية التشريعية بالأجزاء، للزوم كون الشئ الواحد متعلق الإرادتين التأسيسيتين المستقلتين، وهذا محال بالبدئية.

وقد يقال: «إن المركب و ذا المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، و المقدمة هي الأجزاء بالأسر»(2).

و أنت خبير بما فيه و إن قال به «الكفاية» ضرورة أن الأجزاء بالأسر، لا يعقل لحاظها إلا مجتمعة، فيكون هذا التعبير و التعبير الأول واحدا.

وبعبارة أخرى: لا- يمكن سلب المركب عن الأجزاء بالأسر، و لا- العكس، لما تحرر في محله: من أن الأجزاء بالأسر مورد اللحاظ الإجمالي قهرا، فتكون هي و المركب- و هو الأجزاء في لحاظ الاجتماع- واحدا(3)، فلا تغفل.

و الذى هو الحق ما عرفت: من أن المركب يكون تحت عنوان واحد، و موصوفا بمفهوم فارد، مثل الصلاة و الحج و الاعتكاف و العسكر و الثريا و الفوج و الدار، من غير فرق بين المركبات المؤلفة، و المركبات الاعتبارية، و المركبات

1- هداية المسترشدين: 216، أجود التقريرات 1 : 216، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1 : 264 - 268، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1:

2- كفاية الأصول: 115.

3- لاحظ الحكمة المتعالية 2: 37-44.

الحقيقية، كالبيت و العسكر و الجسم (1)، فإذا كان الجزء المزبور يلاحظ حيال الكل، و حذاء المركب كالركوع قبال الصلاة، فيسلب الكل - و هو عنوان «الصلاة» - عنه، و يسلب هو عن الصلاة، فيحصل الغيرية في عالم اللحاظ و يكفي ذلك لتحقيق الإرادة الثانية.

و إذا انضم إلى الجزء المزبور جزء آخر - كذكر الركوع - فالأمر كذلك، و لكنه إذا تراكت الأجزاء الملحوظة قبال الكل، بحيث صارت الصلاة صادقة على تلك الأجزاء الملحوظة اجتماعاً قبال الكل، فلا يكون هي المقدمة، بل هي نفس ذي المقدمة و المركب، و لا يحصل الغيرية حينئذ حتى يحصل المتعلق الآخر للإرادة الثانية.

فما ترى في كلمات العلمين البروجردى و الوالد الخمينى - عفى عنهما (2)، فهو في غاية المتانة في حل هذه المشكلة، و لكن لا يخلو من قصور، لما لا يلزم مراعاة كل جزء على حدة، بل المناط هي ملاحظة مقدار من الأجزاء، بحيث لا ينتفى عنوان المسمى عن الباقية، فإذا لوحظت ثلاثة أجزاء من الصلاة فهي أيضاً مقدمة، و هكذا الاثنان منها و الأربعة.

و أما توهم إمكان لحاظ الجزء قبال الكل، مع لحاظ الجزء الآخر في عرض اللحاظ الأول، حتى يلزم عدم صدق المركب على الباقي، و لا على الجزء الملحوظ، فهو غير تام، لأن الجمع بينهما غير ممكن، لأن اللحاظ الأول متقوم بأن يكون حذاء الجزء مركب، و لو كان في عرضه لحاظ الجزء الآخر ممكناً، للزم انحلال المركب رأساً، لا لحاظ الجزء قبال الكل، فليتبصر.

1- تقدم في الصفحة 13.

2- نهاية الأصول: 155-156، مناهج الوصول 1: 329-332، تهذيب الأصول 1:

إن قلت: إذا كان المركب ذا جزئين، أو لوحظ نصف أجزاء الصلاة، بحيث لا يصدق على كل واحد من القسمين عنوان «الصلاة» فيلزم خروج هذا عن حريم النزاع.

وبعبارة أخرى: بناء على هذا، يلزم خروج الأجزاء المتقدمة بالتقدم التجوهري عن محط التشاح، لأن الطبيعة ليست صادقة على الجزء الآخر.

قلت: يلاحظ الجزء تارة: بعنوان الجزئية حذاء الكلية، ويكون عنوانهما فعليين، وأخرى: ذات الجزء حذاء الكل. فإنه إذا لوحظ الأول فلا تقدم، ولا تأخر، ويكون - لمكان التضاييف بين العنوانين - ملازمة في الاعتبار والانتزاع.

وإذا لوحظ الثاني، فلا يلزم عدم صدق الكل، لأن ما في الكل هو عنوان الكل، والجزء مغفول عنه، وفان فيه، فيصح أن يقال: «الجسم مركب، وأحد الجزئين منه الصورة» فإن قولنا: «أحد جزئيه الصورة» في حال لحاظ الجسم إجمالاً، وفانيا فيه ما هو جزؤه الواقعي بالفعل، لا ما هو جزؤه الشأني.

فما هو جزؤه الواقعي الفعلي، هو موجود معه، ومورث لصدق «الجسم» ولحاظه، وما هو ليس بجزئه الفعلي يقع حذاء الجسم، ولا يورث سلب صدق «الجسم» وعدم إمكان لحاظه الإجمالي، فافهم واغتنم جداً.

إن قلت: ليس الجزء الداخلي من المقدمات الخارجية، كما ترى، ولا من الداخلية، لأن الكل - وهو المركب - يتحقق بدونه.

مثلاً: الركوع على هذا، جزء المركب، ولكنه يتحقق بدونه، لصدق المركب - على ما تقرر في الصحيح والأعم (1) - على بقية الأجزاء. فما هو المقدمة ما لا يتحقق المركب إلا به، وما لا يتحقق المركب إلا به يكون - على ما فرضتم - غير مقدمة.

وبعبارة أخرى: لحاظ كل جزء مقدمة، لا يستلزم إلا عدم كونه مقدمة، لتحقق المركب بدونه. و لحاظ المجموع بالأسر مقدمة- كما صنعه «الكفاية»(1)- لا يستلزم إلا كون المقدمة نفس المركب، فعليه تكون الأجزاء خارجة عن محط البحث، كما أفاده العلامة الأراكي قدس سره (2).

قلت: الجزء تارة: يلاحظ بالنسبة إلى الطبيعة بما هي طبيعة، وأخرى: يلاحظ إلى الكل و الطبيعة بما هي مأمور بها:

فعلى الأول: الأمر كما تحقق، وليس البحث حوله، وعلى الثاني: ليس كما توهم، لأن المأمور به لا يتحقق إلا به، وهذا هو محل النزاع.

الثالثة:

قد استشكل العلامة المحشى «للمعالم» قدس سرهما بإشكال آخر على الأجزاء الداخلية: بأن دخولها يستلزم اتصاف الشئ الواحد بوجوبين، أحدهما: نفسى متعلق بالكل، و الثانى: غيرى متعلق بالأجزاء، و حيث إنها ليست إلا الكل، فيلزم اتحاد موضوعهما(3).

و أنت خبير: بأن منشأ هذه الشبهة، عدم إمكان كيفية تصوير الجزء و الكل، و الخلط بين ما هو الموقوف عليه، و ما هو الموقوف، و بعد ما أحطت إحاطة كاملة بأن الموضوع للوجوب النفسى هو الكل، و الموضوع للوجوب الغيرى هو الجزء الملحوظ حيال الكل، فلا يبقى لهذه الشبهة مورد.

وربما يتخيل إمكان اجتماع الوجوبين، كما فى موارد النذر، و فى مثل صلاة

1- كفاية الأصول: 115.

2- نهاية الأفكار 1: 262.

3- لاحظ هداية المسترشدين: 216.

الظهر بالنسبة إلى العصر(1).

وأنت خير: بأنه في مورد الأول لا يبقى الوجوبان بحالهما، بل يرجعان إلى الواحد، على ما اشتهر(2)، وهذا فيما نحن فيه غير صحيح، للزوم كون الإرادة الثانية و الإرادة النفسية متداخلتان، فيرجع إلى الإرادة الواحدة النفسية الشديدة بالنسبة إلى الظهر، وهي غير كافية لما هو الغرض في بحث المقدمة، من الثمرة الفرضية الآتى بيانها(3).

مع أن قضية ما سلف منا(4): أن مورد الإرادة النفسية العبادية في الواجب المنذور هي الظهر، و مورد الإرادة النفسية التوصيلية عنوان «الوفاء بالندر» فلا معنى للتداخل.

وفي المورد الثاني، ليس الظهر بما هو ظهر مورد الإرادة المقدمية، بل هو بعنوان «التوقف و الوقوف عليه» وهذا متحد مع عنوان «الظهر» في الخارج، و مختلف معه في محيط التشريع و الجعل، فلا تغفل، و تأمل.

الرابعة:

ما مر من الشبهات على الأجزاء الداخلية، يأتي على القيود المأخوذة في الطبيعة. و خروج هذه القيود عن مسمى الطابع - كما في الأعم و الصحيح على ما قيل(5)، خلافا للحق - لا يستلزم خروجها عن محط النزاع في هذه المسألة، لأن مناط البحث: هو أن إيجاب شيء، هل يستلزم الإيجاب الآخر، أو إرادة أخرى، أم

1- لاحظ محاضرات في أصول الفقه 2: 299-301.

2- لاحظ محاضرات في أصول الفقه 2: 301.

3- يأتي في الصفحة 250.

4- تقدم في الجزء الأول: 269.

5- نهاية الأفكار 1: 75-76.

لا-؟ وإذا كانت القيود واردة في محل الهيئة، فهي كالأجزاء. و توهم خروجها عن منصرف كلمات الأعلام، لا يورث قصورا في ملاك البحث.

الخامسة:

ربما يشكل دخول أمثال الطهارات الثلاث في محل البحث، و ذلك لأن ما هو قيد المأمور به، ليس الغسل و الوضوء و التيمم، بل القيد هو المعنى المحصل منها، فكل ما كان من هذا القبيل فهو خارج، لأن دخوله و اندراجه في البحث، فرع ثبوت الملازمة بين إرادة الكل و إرادة القيد، حتى يقال: بأن الإرادة الثانية المتعلقة بالقيد، تستتبع الإرادة الثالثة المتعلقة بمحصلات القيود، بناء على أعمية مورد البحث من الملازمة بين إرادة ذى المقدمة و المقدمة، أو إرادة المقدمة و إرادة مقدمة المقدمة، و بناء على دخول العلة التامة في البحث، كما مضى و عرفت (1).

وفيه: أن ما هو الأقوى عند بعض، هو أن المقدمة و الواجب الشرطي، ليس إلا هذه الغسلات الخارجية، مع عدم تخلل إحدى النواقض بينها و بين المركب، و أما حصول الأمر النفساني منها في النفس، و أنه هو الشرط، فهو غير مبرهن عليه، و يصير هذا من قبيل شرطية الظهر للعصر (2). هذا أولا، فتأمل.

و ثانيا: لا يمكن التفكيك بين الإرادة الثانية و الثالثة، فمن التزم بالملازمة، فهو لأجل ملاك يأتي في المرحلة المتأخرة أيضا و هكذا. و لا معنى لكون البحث حول الملازمة بين الإرادة النفسانية و غيرها، بل الجهة المبحوث عنها أعم منها و من ذلك.

و ملاكه: هو أن الإرادة المتعلقة بشيء هل تستتبع إرادة أخرى متعلقة بما يتوقف عليه ذاك الشيء، أم لا؟ سواء كانت تلك الإرادة نفسية، أم مقدمة. و لذلك

1- تقدم في الصفحة 12.

2- التنقيح في شرح العروة الوثقى 3: 515.

لا بد من كون عنوان البحث هكذا، لا أن إيجاب شىء هل يكون كذا، أم لا؟ حتى يقال: بأن خصوصية الإيجاب و الإنشاء و الإبراز، داخله فى محط الكلام.

و مما يترتب على العنوان المزبور، شمول البحث لما إذا كانت إرادة المولى معلومة بالقرائن، لا بالإنشاء، فإنه أيضا مندرج فى محط النزاع، كما لا يخفى.

و ثالثا: أن مقدمة المقدمة، و محصل المقدمة، و علة القيد و الجزء، إذا لو حظت نسبة الكل إليها، يكون بينهما الغيرية و التوقف، فيكون داخل البحث، و لا يلزم مراعاة المقدمات القريبة حتى يشكل الأمر هنا، كما هو الظاهر.

فالمحصل مما قدمناه إلى هنا: اندراج جميع هذه الأمور فى محط البحث و مصب التشاح بلا شبهة.

نعم، الجزء بما هو جزء و هو فان فى الكل، لا يمكن لحاظه، لأنه باللحاظ يخرج عن الجزئية الفعلية، و يصير جزء شأنا.

و عليه لا يعقل اعتبار الاثنينية بين الجزء الفعلى و الكل، لأن حقيقة الجزء الفعلى مرهونة بالغفلة، و إذا نظرنا إليه فهو بحذاء الكل، فما ترى فى كلمات المدقق المحشى قدس سره (1) لا يخلو عن التأسف، و البحث بعد كونه عرفيا لا نرد مناهله العقلية.

السادسة:

ربما يشكل اندراج الأجزاء الخارجية التعبدية- و هى فى الاصطلاح الصحيح مثل الطهارات الثلاث، قبال المقدمات الوجودية، و الأجزاء الداخلية، و القيود و الشروط- لأجل أن الالتزام بالملازمة، يستلزم سقوطها عن المقدمة.

و بعبارة أخرى: الأجزاء الخارجية التعبدية، لا يمكن أن تكون واردة مورد البحث، بخلاف الخارجية التوصيلية، و ذلك لأن مقدميتها موقوفة على عدم ثبوت

الإرادة الثانية، وإلا يلزم عدم كونها قابلة لكونها مقدمة، وذلك لما سيأتى تفصيله فى تقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى، وأن الواجب الغيرى ليس تعبديا وقريبا(1)، فإذن لا يمكن الإتيان بالطهارات الثلاث على وجه التقرب والعبادة، لأن الباعث نحوها الأمر الغيرى، وما يمكن أن ينبعث عنه العبد هو الأمر الغيرى، ومن وجوده يلزم عدمه، لأنه يدعو إلى المقدمة وما هو الموقوف عليه، ولا يعقل امتثال مثله، ضرورة أن الأمر المتعلق بالصلاة، لا يعقل أن يكون توصليا، فالأمر المتعلق بالوضوء كذلك، وهكذا.

أقول: قد أجب عن هذه الشبهة فى تلك المسألة بأجوبة عديدة(2)، كلها غير مصدقة، ولعل أمتن الأجوبة: هو أن عبادية الشئ ء ليست بالانبعاث عن الأمر والامتثال فقط، بل عبادية الشئ ء تابعة لما عرفت تفصيله فى التعبدى والتوصلى(3)، فيكون على هذا ما هو المبعوث إليه بالأمر الغيرى عبادة، ولا يتقوم عنوان العبادة إلا بكون العمل مما يتقرب به عرفا أو شرعا.

ولو كانت العبادة متقومة بالأمر، للزم أن يكون نهى المشركين عن عبادة الأوثان غير جدى، مع أنهم كانوا يعبدون الأصنام، فنهاهم الشرع الأقدس، وهل هذا إلا أنها ليست متقومة بالأمر؟! ولا يضر الانبعاث عن الأمر الغيرى بالعبادية، بعد كون الأمر داعيا إلى متعلقه، وهى العبادة، وما هو الموضوع لأن يعبد ويتقرب به لله تعالى.

السابعة:

المشهور فى السنة جماعة: أن الأجزاء واجبة بالوجوب الضمنى، فلا يعقل

1- يأتى فى الصفحة 170-175.

2- كفاية الأصول: 139-140، نهاية الأفكار 1: 327-328، تهذيب الأصول 1: 253.

3- تقدم فى الجزء الثانى: 113-117.

اتصافها بالوجوب الغيرى (1)، لأنهما كالوجوب و الحرمة فى التعاند و التخالف.

و معنى «الوجوب الضمنى» هو الوجوب الانبساطى، فهى واجبات بمثله.

و أنت خبير: بأن العناوين المركبة بسائط عرفية، و تكون الأ-جزاء فى ظرف لحاظها موضوعا للأمر، مغفولا عنها، و أن المولى لا يرى إلا الصلاة و الحج، فلا- معنى للوجوب الانبساطى رأسا، و أنه من الأغلاط الأولية الشائعة بين الفضلاء، و لا يتوجهون إلى ما يقولون: من التجزئة فى الأمر، فإن التجزئة فى الأمور الاعتبارية ممكنة، كما ذكرناه فى العقد الواقع على المجموع المركب من ماله و مال غيره، من غير الانحلال إلى العقدين. و لكنه فى موقف أساس الحاجة، لتقوم البناءات العقلانية به، لا جزافا و قهرا، و لا ثمرة لهذه التجزئة فى المقام بعد ارتباطية المركب حسب الفرض.

و بعبارة أخرى: لا يعقل تجزئة الواحد الاعتبارى إلا بلحاظ متعلقه، و إذا تجزأ فيصير كل واجبا مستقلا، و لا يعقل حينئذ اعتبار الأقل و الأكثر، و هذا خلف.

و مما يشهد على التجزى: ما أفاده القوم فى إرث الخيار (2) و لكنك تعلم أنه يرجع إلى استقلال كل من الوارث. فى إعمال حصته من الخيار، و هذا فيما نحن فيه غير مطلوب قطعاً.

و لو كان التجزى المزبور صحيحا، لكان يصح انه ينبعث عن تلك الأوامر الجزئية، مع عدم اطلاعه على عنوان «الصلاة» و أمر الكل، و لا أظن التزامهم به، فالوجوب الضمنى من المجازات لا الحقائق، فلا تخلط.

هذا مع أن متعلق الوجوب الضمنى، غير متعلق الوجوب الغيرى، فإن

1- لاحظ نهاية الأفكار 1: 268، نهاية الأصول: 157.

2- قواعد الأحكام 1: 143- السطر 22، منية الطالب 2: 158- السطر 20.

الأجزاء الموصوفة بالضمنية هي حال فنائها في الكل، حتى يكون الكل و تلك الأجزاء واحدة، فيكون واجبا ضمنيا نفسيا، و ما هو الموصوف بالوجوب الغيرى، هو ذات الجزء الملحوظ إزاء الكل و قبالة، على الوجه الذى عرفت (1).

مع أن الجمع بين الوجوبين، لا يلزم مع قطع النظر عما سمعت، لأن ما هو مصب الأمر الغيرى هو عنوان «الموقوف عليه و المحتاج إليه» لا ذات الجزء فلا تخلط جدا.

هذا مع أن قضية الانحلال إلى الوجوبات الضمنية، الانحلال إلى القيود الوجودية كالطهارة، و القيود العدمية كعدم القرآن و هكذا، و لا أظن التزامهم به.

و لعمرى، إن أساس شبهات الأعلام فى المقام (2)، قصور باعهم عن الاطلاع على كيفية اعتبار المركبات و أجزائها، مع خلطهم بين الاتحاد و الغيرية فى الخارج و محيط التشريع، و لذلك ترى أنه نسب إلى العلامة الأراكى رحمه الله (3) أو غيره (4)، بل و الشيخ الأنصارى قدس سره (5): أن دخول الأجزاء فى محط النزاع، منوط بكون مصب الأوامر الصور الذهنية، لا الخارج، و حيث إن المأمور به هو الوجود، لا الصورة، و لا الطبيعة، فلا يعقل التعدد بين الكل و الجزء، لاتحادهما فى الوجود.

و أنت خبير: بأن من يقول: بأن المأمور به هو الوجودات (6)، ليس مقصوده

-
- 1- تقدم فى الصفحة 18-20.
 - 2- كفاية الأصول: 115، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 267-268، نهاية الأفكار 1: 262-269، نهاية الأصول: 157، منتهى الأصول 1: 278.
 - 3- لاحظ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الأملى 1: 313-314، مقالات الأصول 1: 292.
 - 4- منتهى الأصول 1: 279.
 - 5- مطارح الأنظار: 40-السطر 1-8، لاحظ درر الفوائد، المحقق الحائرى: 123-124.
 - 6- منتهى الأصول 1: 268.

الوجود بالحمل الشائع، فإذا لا بد وأن يلزم التفكيك في محيط التشريع. مع أنك قد عرفت: أن متعلق الأمر هي الطبيعة (1)، و مسألة الوجود و الإيجاد من اللوازم العقلية التي تدخل في محط البحث هنا أيضا، وإن كان الوجود و الطبيعة في الخارج متحدين هوية.

بقي شيء: في ثمرة دخول الأجزاء في النزاع

ذكر العلامة الأراكي قدس سره: أن ثمرة القولين تظهر في مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين، من جهة الرجوع إلى البراءة و الاشتغال، فإنه على القول بدخول الأجزاء في محل النزاع، و ثبوت الملازمة، ربما يتعين الاشتغال - كما اختاره «الكفاية» نظرا إلى حصول العلم الإجمالي بالتكليف، و عدم إمكان حله بالعلم التفصيلي بالأقل الأعم من النفس و الغيرى، لتولد مثله من العلم الإجمالي السابق عليه (2) - و أما على القول بعدم دخولها في محط النزاع، فلا تكون واجبة، فينحل العلم، لأنه إجمالي تخيلي، لا واقعي، ضرورة رجوعه إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي (3)، انتهى بعد تصرفنا فيما هو مقصوده، و إلا فما نسب إليه لا يخلو من تأسف.

و أما توهم: أن هذه الثمرة تترتب على القول بالوجوب الضمني، فهو لا يضر، لأن ذلك لا يورث عدم ترتبها على الوجوب الغيرى.

نعم، ربما يخطر بالبال دعوى: أن مع الالتزام بالوجوب الغيرى، يمكن إجراء البراءة العقلية، و ذلك لأن مجرد عدم انحلال العلم الإجمالي، لا يورث تمامية البيان

1- تقدم في الجزء الثاني: 228.

2- كفاية الأصول: 413.

3- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 319، نهاية الأفكار 1: 269.

على الجزء المشكوك، ولا يصح العقوبة عليه.

وبعبارة أخرى: يلزم من الانحلال محذور علمي، ولكنه لا يستلزم تمامية الحجة العقلية على مورد الشك، ولذلك تجرى البراءة الشرعية في طرف مثل هذا العلم الإجمالي، مع أن موضوعها ما لا حجة عليه شرعا وعقلا.

هذا، وقضية ما سلف في كيفية دخول جزء المركب في محل النزاع (1)، أن كل جزء إذا كان يلاحظ بحيال الكل، ويكون عنوان الكل عنه مسلوبا، وهو مسلوب عن عنوان الكل، كالركوع والصلاة، فهو غير المركب، ويحتاج المركب إليه.

وأما فيما تعارف في الأقل والأكثر من مشكوكية الجزء العاشر، فلا يكون الأجزاء التسعة مورد الوجوب الغيري، لأنها والطبيعة واحدة، ولا يسلب عن الأجزاء التسعة عنوان «الصلاة» لأنها هي، فلا تكون واجبة بالوجوب الغيري، فلا يمكن استشمام الانحلال المزبور من هذه المسألة، فلا تغفل، و اغتتم جدا.

وأما توهم: أن هذا ليس من نتائج القول بدخول الجزء في محط البحث، بل هو من ثمرات القول بالوجوب الغيري، فهو في غير محله، لأن الوجوب الغيري لا يمكن إلا بعد إمكان البحث عنه، وهذا لا يتحقق إلا مع إدراج الجزء في محل النزاع، كما لا يخفى.

ثم إن الأصحاب قسموا المقدمة إلى عقلية، وشرعية، وعادية. وإلى مقدمة الوجود، والصحة، والعلم، والوجوب (2)، وحيث لا تكون من المسائل العلمية، ولا من التقاسيم الصحيحة، عدلنا عن إطالة البحث عنها، والله ولي التوفيق.

1- تقدم في الصفحة 13.

2- كفاية الأصول: 116-117، أجود التقريرات 1: 220، محاضرات في أصول الفقه 2:

الأمر السادس: حول جريان شبهة الشرط المتأخر في المتقدم

إشارة

مقتضى ما تحرر منا في ملاك بحث المقدمة (1)، عدم الفرق بين المقدمات المتقدمة زمانا، كالمعدات، وبين الأمور الدخيلة في تحصل المأمور به المقارنة معه زمانا، وبين ما هو المتأخر عنه زمانا الدخيلة في تحققه خارجا. وحيث لا شبهة في الأولى والثانية، تصل النوبة إلى الشبهة العقلية في الثالثة الآتية من ذى قبل إن شاء الله تعالى (2).

إن قلت: تقدم العلل الناقصة على المعلول، وانحفاظها إلى حال استجماع شرائط التأثير، مما لا بأس به، كما هو المتراءى في جميع العلل الزمانية، وأما تقدم تلك العلة وفناؤها، فهو أيضا غير ممكن، لأن فرض كونها علة ناقصة، يناقض إمكان تحقق المعلول عند عدمها.

قلت: هذا ما يظهر من «الكفاية» (3) حيث أجرى الشبهة العقلية بالنسبة إلى المقدمة المتقدمة زمانا. واستشكل جل من تأخر عنه: بأن الوجدان في المعدات على خلافه (4)، غافلين عن أن مقصود «الكفاية» ليس ما هو الظاهر فساده، بل مقصوده هو أن فرض العلة الناقصة، و انعدامها حين تحقق الأثر، مما لا يجتمعان عقلا، وذلك مثل العقد المتصرم بالنسبة إلى تحقق المعلول، وهو المعنى الإنشائي والملكية الإنشائية، فإنه كيف يعقل حصول الأمور المتأخرة تأخرا عليا، مع عدم

1- تقدم في الصفحة 12-15.

2- يأتي في الصفحة 36.

3- كفاية الأصول: 118.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 284، حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 467، نهاية الدراية 2: 35.

وجود العلة التامة؟! و توهم: أن آدم عليه السلام معد بالنسبة إلى النبي الأعظم و معدوم، غير نافع، لأن الالتزام ببقاء أثر المعد الأول مع المعد الآخر، يكفي لرفع الشبهة، كما هو كذلك في المعدات المترتبة، ولكن لا يمكن الالتزام بذلك هنا، ضرورة أن الألفاظ المعتبرة في الإيجاب و الحروف، اللازم استعمالها في تحقق الأمر الإنشائي، ليست ذات أثر محفوظ في التأخر بالضرورة، حتى يقال: بأن الحرف الأخير و الحرف الأول، كالأب و الجد بالنسبة إلى الملكية و الابن.

و بعبارة أخرى: الأمر هنا ليس كالأمر في صدور الفعل من الفاعل، فإن القدرة و العلم من شرائط تحقق الفعل، و لكن الإرادة هي العلة التي إليها يستند الفعل، و يعتبر بقاء القدرة و العلم حين تأثير الإرادة.

و أما الحرف الأخير من ألفاظ الإيجاب، فليس علة حصول الملكية الإنشائية، بل الملكية تستند إلى ألفاظ الإيجاب بأجمعها، فلا ينبغي الخلط بين ذوات المعدات، و بين آثارها اللازمة في حصول المستعد في ظرفه، فعليه كما يشكل الأمر في المقدمة المتأخرة، يشكل الأمر في المقدمة المتقدمة زمانا.

و لا يصح أن يقاس ذلك بالصلاة، فإن الصلاة ليست معتبرة علة، حتى يقال:

بأن تصرف أجزائها ينافي اعتبار العلية للمجموع، بل الصلاة نفس المأمور بها، فإذا تحقق الجزء الأخير فقد تحقق المركب الاعتباري فيسقط أمره، لا أنها علة للسقوط، كما مضى في بحث الإجزاء (1).

نعم، إذا لاحظنا أنها علة المعراج و سبب التقرب، فيشكل بأن المعلول - و هو التقرب - إما يحصل بالجزء الأخير، و هو معلوم العدم، أو يحصل تدريجا.

و أما إمكان حصول ذلك مستندا إلى التكبير إلى السلام، و مع ذلك عند تحققه

لا يكون للتكبير وجود إلا بنحو التموج الهوائي، فهو مما لا يمكن الالتزام به عقلا.

نعم، يتوجه إلى «الكفاية»: أن البحث هنا حول أن الوجوب المتعلق بذى المقدمة، يستلزم وجوبا آخر، أم لا، وهذه المسألة و مسألة بيع الفضولي و أمثالها، خارجة عن الجهة المبحوث عنها في المقام، و لا يكون في الواجبات الشرعية، إلا و تكون المقدمات المتقدمة عليها زمانا، باقية بآثارها حال الإتيان بالمركب، فيكون الشرائط المعتبرة في تحققه صحيحا، حاصلة عند الإتيان به، و قد مضى أن جميع المقدمات الوجودية و الأجزاء الخارجية بذاتها، الداخلية بآثارها- و هو التقيد المعترف في المركب- داخله في حريم النزاع و محط البحث (1).

و أما حل هذه المعضلة، فهو هين بعد المراجعة إلى أوسع الأمور الاعتبارية من هذه التوهّمات الباردة، و أن العقود ليست عللا واقعية للمعاليل الاعتبارية، بل هي موضوعات أو اعتبار العلل. و أما مسألة صحة بيع الفضولي المفروض لحق الإجازة به من الأول فهي عندنا ممنوعة أولا، و يأتي ما هو حل أمثال هذه الشبهة (2) ثانيا إن شاء الله تعالى.

فبالجملة تحصل: أن أساس الشبهة، مأخوذ من مقايسة التكوين بالتشريع و الاعتبار هنا، ضرورة أنه في التكوين لا يعقل كون العلة متصرمة الوجود و متقضية الذات، و المعلول أنى الوجود و دفعى التحقق، و لكن في الاعتباريات ليست عليية و معلولية إلا اعتبارا، و معنى ذلك عدم المنع عقلا من الوحدة العرفية بين الأجزاء المتصرمة، و لذلك اعتبرت الموالاة كما لا يخفى.

وربما توهم من أجل هذه الشبهة صاحب «المقالات»: أن الإنشاء ليس إيجادا، بل الإنشاء هو إبراز ما في الخيال، فيكون المعانى الإنشائية موجودات في

1- تقدم في الصفحة 12-15.

2- يأتي في الصفحة 41.

التفس، و مظهرات بالألفاظ، فإن هذا لا يستلزم إشكالا، بخلاف ما إذا قلنا بالإيجاد، فإن الإيجاد بالمتصرم بالذات، لا يعقل بعد تصرم الجزء الأول عند تحقق المعلول الإنشائي (1).

ولكنك أحطت خيرا: بأن اعتبار المبادلة مثلا قبل الإبراز إن كان بيعا، فقد تحقق ولا يحتاج إلى الإبراز، فيكون الوفاء واجبا، وإن لم يكن متحققا فيعلم: أنه يتحقق بالإبراز والاستعمال، و حيث لا-سبيل إلى الأول يتعين الثانى. و ما هو الجواب عنه ما عرفت: من أن الإيجاد الاعتبارى لا يقاس بالإيجاد الحقيقى.

خروج شرائط التكليف عن محط البحث

ثم إنك بعد الإحاطة بما أسمعناك، تجد أن البحث عن شرائط التكليف المتقدمة زمانا عليه، أو المتأخرة عنه، أو المقارنة معه، خارج عن محط البحث فيما نحن فيه، ضرورة أن الكلام هنا حول الملازمة بين الإرادة الموجودة المتعلقة بذى المقدمة، وإرادة أخرى متعلقة بالمقدمة، و أما شرط نفس تعلق الإرادة الأولى فهو بحث آخر، و مجرد اشتراك الكل فى المحذور العقلى لا يصحح إسراء الكلام إلى غير المقام.

و غير خفى: أن المراد من شرائط التكليف المتقدمة زمانا، أو المتأخرة زمانا، هو ما إذا تخلل الزمان بين الشرط و المشروط، فيكون فى الزمان الأول الشرط موجودا، ثم انعدم و بلغ الزمان الثانى الذى هو زمان التكليف، أو انقضى زمان التكليف، ثم بلغ زمان الشرط، مثل عقد الفضولى بالنسبة إلى الإجازة، و صوم المستحاضة بالنسبة إلى الأغسال الليلية.

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الأملى 1: 325.

وهذا مثل ما إذا فرضنا أن قدرة المكلف في الخارج، شرط التكليف، فإن كانت هي حاصلة حين التكليف فهو، وإلا فإن كانت حينه معدومة، ثم وجدت حين الامتثال، فإنه داخل في محط البحث. أو قلنا: بأنه في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه غدا» يكون الوجوب بعد تحقق المجيء - وهو الشرط - حاصلا بعد مضي اليوم، لا بعد تحقق المجيء بلا فصل، فإنه يندرج في محط البحث.

وأما إرجاع هذا إلى الشرط المقارن، وأن ما هو الشرط هو الوجود اللحظي والذهني، ولا يكون القدرة - بالحمل الشائع - شرط تحقق الإرادة الجدية، لا في الخطاب الشخصي، ولا في القانوني (1)، فهو خروج عن الجهة المبحوث عنها، وإلا فهو من الواضح الذي لا غبار عليه في التكاليف الشخصية في القضايا الخارجية.

نعم، ربما استشكل العلامة النائني قدس سره في الخطابات الكلية التي تكون بنحو القضايا الحقيقية، معللا: «بأن المجعول والجعل و الفعلية والإنشاء في الخطاب الشخصي، متحدان الزمان، ولا يكون تفكيك بين زمان الجعل الإنشائي، و زمان فعلية التكليف، لحصول شرطه وفي القضايا الحقيقية مختلفا الزمان، فإنه يمكن أن يتحقق الحكم الإنشائي، ولا يكون هذا فعليا، لعدم استجماع شرائطه. و شرائط هذا هي الأمور الخارجية الموجودة في عمود الزمان، لا الذهنية واللحظية، لأنها من قيود الموضوعات، و قيود الموضوعات للتكاليف لا بد من تحققها، لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى معلولها» (2).

وأنت خبير: بأن هذا التفصيل أيضا أجنبي عن البحث، لأن معنى هذا هو أن فعلية التكليف، لا تحصل إلا مع اقترانها بالقيود المعتمدة فيها زمانا، وهذا لا ينافي ما

1- لاحظ كفاية الأصول: 118-119.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي - 1: 275-276، و 4: 174-175.

سلكه «الكفاية» وغيره (1)، لأنهم ليسوا بصدد بيان جميع مراحل التكليف، بل هم بصدد دفع الشبهة المعروفة، وهي أنه مع عجز المكلف حين التكليف، كيف يمكن ترشح الإرادة الجدية من المولى الملتفت؟! فأجيب: بأن ما هو شرط الفعل الاختياري ليس القدرة بالحمل الشائع، بل الميزان علم المكلف بالقدرة، فإنه كاف.

مع أن القدرة على الامتثال في ظرفه، كافية لحصول الجهد من الأول، لأن الغرض يحصل بها سواء كانت حاصلة حين التكليف، أم لم تكن. ونظيره في الوضعيات بيع السلف، فإن العجز حين النقل، لا يورث قصورا في الإرادة الجدية، كما هو الظاهر.

فتحصل: أن الأعلام مع ورودهم فيما هو الخارج عن البحث في هذه المسألة، لم يكونوا واردين فيما هو مورد البحث في الشرط المتقدم و المتأخر زمانا، فإن البحث حول ما يكون متقدما زمانا، و يكون هو شرطا، لا أثره الباقي كالطهارة و الوضوء.

فبالجملة: لو سلمنا أن شرائط التكليف، قابلة لإدراجها في هذه المسألة، لأنها بعد فرض تحقق الوجوب فعلا قبل تحقق شرطه، يأتي الكلام: و هو أن بين هذه الإرادة و إرادة الشرط، أيضا ملازمة، أم لا، لأن من الممكن ترشح الإرادة الأخرى بعد فعالية الإرادة الأولى و تعلقها بالشرط المتأخر.

اللهم إلا- أن يقال: بأن هذا خلف، لرجوعه إلى الوجوب غير المشروط، لأنه إذا وجب تحصيل الشرط يلزم ذلك، فيكون لأجله شرط التكليف خارجا عن بحث الملازمة.

فتحصل: أنه لا ينبغي الخلط بين الجهة المبحوث عنها في بحث المقدمة،

وبين شرائط التكليف. ولا ينبغي أيضا الخلط بين ما هو الشبهة في شرائط المأمور به، وبين ما هو شرط التكليف في مثل القدرة المعتبرة في تحقق الإرادة، فإن ما هو مصحح حصول الإرادة، ليس إلا الصور العلمية الحاصلة في نفس المولى، وهذا ليس - كما عرفت - حلا للشبهة.

فإذا عرفت ذلك فالحق: أنه مع إمكان الالتزام بالشرط المتأخر في شرائط المأمور به، يمكن ذلك في شرائط التكليف أيضا قطعا، لأن ما يأتي من الأجوبة لتصحيح الشرط المتأخر واقعا، يأتي جوابا عنها في هذه المسألة (1) فانتظر، وما هو الصحيح من بين تلك الأجوبة هو الصحيح هنا، لوحدة المناط والملاك شبهة، فافهم و تدبر جيدا.

شبهة قوية على إدراج المقدمة المتأخرة في محل البحث

إذا تبين لك محط البحث، و حدود النزاع في بحث مقدمة الواجب، فإدراج المقدمة المتأخرة في محل البحث مورد الشبهة عقلا، كما عرفت الشبهات الكثيرة في إدراج كثير من المقدمات في حريم النزاع (2)، و تلك الشبهة هنا قوية، وذلك لأن العقل البديهي حاكم: بأن كل شىء تكوينيا كان أو اعتباريا، إذا فرض معلوليته لشىء آخر، فلا بدّ من تمامية أجزاء العلة و شرائطها في الرتبة السابقة، حتى يتحقق المعلول، وإلا يلزم الخلف، ويقع التناقض في الاعتبار، فإنه كيف يمكن القول: بأن صوم المستحاضة قبل مجىء الأغسال الليلية، صحيح بالفعل، وقد سقط أمره كسائر المركبات الاعتبارية، و مع ذلك مشروط بشرط مستقبل، و هي تلك الأغسال؟!!

1- يأتي في الصفحة 38-42.

2- تقدم في الصفحة 16-29.

أو كيف يمكن دعوى: أن عقد الفضولي قبل لحوق الإجازة، أثر أثره، وانتقل الملك إلى صاحبه واقعا و ثبوتا، و مع ذلك تكون الإجازة شرطا دخيلا في ذلك؟! فإذا لا يعقل ذلك، لا يعقل ترشح الإرادة الغيرية إليها، و لذلك أصبحت الأصحاب- رضوان الله عليهم- صرعى و حيارى، و كل أخذ مهربا.

فمنهم: من أنكر أصل الشرطية.

و منهم: من تصرف في معنى «الشرط».

و منهم: من خرج عن أصل الشبهة غفلة و اشتباها.

و منهم: من تصرف فيما هو الشرط.

و من بينهم من تصدى لحل هذه المعضلة، و نشير إليها إجمالا:

فأما من أنكر أصل الشرطية⁽¹⁾، فهو في راحة، و جوابه في الفقه.

و أما من خرج عن الخصوصية في المسألة، فهو العلامة النائيني، فإنه قدس سره اعتبر المتأخر شرطا، لا الشرط متأخرا، فقال: «هذا المتأخر الذي هو الشرط كأجزاء المركب الداخلية، فكما تكون صحة الركعة الأولى مشروطة بالأخيرة، و بإتيانها يصح الكل، كذلك الأمر هنا»⁽²⁾.

و أنت خبير: بأن الإعضال في المقام، ناشئ من القول بالصحة الفعلية للمتقدم، و أن صومها صحيح فعلى إذا كان الغسل في ظرفه موجودا، لا الصحة التأهيلية و المراعاتية، و أن العقد صحيح فعلى مؤثر من الأول، إذا كان بحسب الثبوت يلحقه الإجازة، لا تأهلا، و إلا فهو أمر واضح الإمكان، و رائج الوقوع.

و أما من تصرف في معنى «الشرط» فهو العلامة الأراكي رحمه الله و ملخص ما

1- جواهر الكلام 3: 366، لاحظ المكاسب، الشيخ الأنصاري: 133- السطر 20- 21.

2- أجود التقريرات 1: 221.

أفاده مرارا، وبنى عليه المسائل العلمية، وبه انحل عنده العويصات والشبهات: أن الشرط ليس جزء دخيلا في الأثر، وإن أطلق عليه في بعض الأحيان فهو هنا غير مقصود، بل الشرط هو طرف ما يحدد المقتضى، و طرف ما يحصل به الخصوصية اللازمة لتأثير المقتضى أثره.

وبعبارة أخرى: لا- معنى لتأثير طبيعي النار في طبيعي القطن، ولا- لطبيعي الصلاة في طبيعي القرب، أو في سقوط الأمر، بل كما في التكوين يكون النار بحصتها الخاصة مؤثرة، كذلك الصوم والصلاة بحصتهما الخاصة مؤثران، وكما أن تلك الخصوصية تحصل للنار من الإضافة إلى القطن، وتحصل المماسمة التي هي شرط التأثير للمقتضى، وليس هو من أجزاء العلة، كذلك تحصل الخصوصية التي بها يكون العقد صحيحا، والصوم صحيحا بالإضافة، وأما هذه الخصوصية فكما تحصل من الإضافة إلى المقارن والمتقدم والمتأخر في التكوين، كذلك الأمر في التشريع (1).

أقول: قد مر منا ما هو الجواب عن مقالته، وإجماله أولا: أنه في التكوين أيضا، لا يعقل حصول الإضافة الفعلية من الطرف المعدوم الفعلي.

وثانيا: أن الأمور التكوينية الخارجية، تكون المؤثرات فيها والمتأثرات بها تابعة للوجود، وهو لا يكون طبيعيا، فلا بدّ من الشخصية الخارجية حتى يحصل الأثر.

وهذا في الاعتباريات التي تكون أمورا كلية ومفاهيم خالية من الشخصية، غير معقول، بل التحصص لا يعقل أن يحصل إلا بالتقييد، فإذا كان قيد الكلي والطبيعي فعليا، فما هو منشأ هذا القيد لا يعقل معدوميته، بل إذا لاحظنا نسبة القيد إلى ما هو منشأه، فهو يكون بالعلية، فكيف يمكن تأثير المعدوم في الموجود، أو حصول المعلول قبل علته!؟

ولعمري، إن ما كان يفيد في هذه المقالة، غير ما استفاد منها بعدها، فإن ما تفيد هو أن التحصص، لا يعتبر أن يكون بالتقييد، كما نرى في التكوين، وإلا يلزم تقييد العلة بالمعلول في التأثير، وهو دور واضح. وهذا صحيح.

وأما ما استفاده منها: فهو أن هذا التحصص يحصل بالإضافة إلى المتأخر والمتقدم، ويكون هذا جارياً في الاعتباريات. وهذا غير صحيح جداً، كما عرفت تفصيله.

وأما من تصرف فيما هو الشرط فهم جماعة:

أحدهم: الفاضل الخبير صاحب «الفصول» رحمه الله فقال: «إن الشرط هو عنوان التعقب بالأغسال، أو الإجازة»⁽¹⁾.

وثانيهم: العلامة صاحب «الكفاية» رحمه الله فقال: إن الشرط هو الإضافة إلى المتأخر، فإن الأشياء تختلف حسب اختلافات الإضافة في الحسن والقبح، فلا منع من اتصاف المتقدم بالحسن إذا أضيف إلى المتأخر، فيكون سبب الحسن هي الإضافة إلى المتأخر، فما هو القرين مع المتقدم- وهو الإضافة- شرط⁽²⁾. هذا هو ثمرة كلامه، وإن لا يخلو عباراته من التأسف. ولعل إليه يرجع كلام العلامة الأراكي⁽³⁾ أيضاً كما لا يخفى. كما أن هذا مأخوذ أيضاً مما سبق من «الفصول» فلا تغفل.

وأنت خبير: بأن الإضافة الفعلية لا تحصل مع انعدام الطرف، فإن المتضايقين متكافئان وجوداً وفعلية وقوة وهكذا. هذا مع أن الشرط هو الغسل والإجازة حسب الدليل.

1- الفصول الغروية: 80- السطر 35-37.

2- كفاية الأصول: 119-120.

3- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملى 1: 320-321.

و توهم: أن الإضافة تحصل من لحاظ الإجازة المتأخرة، و التعقب يوجد بلحاظ الغسل، فهو أفحش، لأنه يرجع إلى إسقاط الشرطية، لأن لحاظ الغسل المتأخر، لا يستلزم إيجابه و وجوب الإتيان.

فبالجملة: لا شبهة في مدخلية المتأخر في الجملة و لو للعنوان الفعلى المقترن، و هذا بعد كونه معدوما غير ممكن.

و لعمري، إن هذا الخلط قد وقع في كلام جملة منهم، زاعمين أن الإضافة قليلة المؤنة، أو غافلين عن أن طرف الإضافة ليس أمرا ذهنيا، مع أن طرفها الآخر خارجي، و هو الفعل الذي أتى به. مع أن الذهنية المحضنة لا تكون شرطا.

نعم، ربما يخطر بالبال دعوى: أن مقصودهم أن الشرط مقارن، و هو الأمر المعتبر وصفا للفعل، و هو العقد و الصوم، و ذلك الأمر عنوان «التعقب» أو غير ذلك، و هذا العنوان متقوم بالطرف، و يكفي لذلك كونه أمرا ذهنيا، و لكن لا مجرد الذهنية، بل الصورة الذهنية الحاكية عن الخارج التي تصير صادقة، و يتحقق محاكاة بعد ذلك.

و أنت خبير: بأن عنوان «التعقب» لا يعقل أن يحصل من الإضافة إلى الطرف المقارن و لو كان ذهنيا، بل هو متقوم بالتأخر، فيكون الطرف ما في الخارج، و هو معدوم. و كلام «الكفاية»⁽¹⁾ صريح في إفادة أن الإضافة إلى المتأخر، تورث الحسن للمتقدم، و هذا أيضا غير تام.

نعم، إن قلنا: بأن الشرط هو المقارن مع الصورة الذهنية، الذي تعقبته الأغسال الليلية و الإجازة مثلا، فهذا أقل محذورا مما اشتهر في كلماتهم. و لكنه خلاف الأدلة إثباتا، و يلزم بناء عليه بطلان صوم المستحاضة إذا كان بناؤها على عدم الإتيان بالأغسال الليلية، و الالتزام بذلك مشكل إلا من جهة الإخلال بقصد القربة. و هكذا يلزم بطلان عقد الفضولي الصادر من الغاصب الباني على عدم إلحاق

الإجازة، فلاحظ و تدبر جيدا.

و أما من تصدى لتصوير الشرط المتأخر من غير التصرف فى الشرط، و من غير الخروج عن محل البحث، مع عدم الذهول عن أن الإضافة إلى المتأخر غير معقولة، فهو الوالد المحقق - مد ظله - فقال:

«إن للحقائق المتصرمة الخارجية- كالزمان و الحركة، بما أنها متصرمة و متقضية الذات- أجزاء طولية قهرا، و تكون تلك الأجزاء بعضها متقدما على الآخر.

لا بالتقدم العنوانى، و لا بالتقدم الإضافى و الاعتبارى، بل هذا هو المعبر عنه ب «واقع التقدم» فإنه لا يمكن إنكار ذلك وجدانا، فإن اليوم متقدم على الغد، لا- بمفهوم «التقدم» حتى يلزم انخرام القاعدة العقلية: «و هى أن المتضايين متكافئان قوة و فعلا» بل اليوم له التقدم الذاتى و بالذات على الغد، سواء لوحظ ذلك، أم لم يلحظ.

هذا فى نفس أجزاء المتدرج الذاتى.

و أما الحوادث الواقعة فى أفق الأزمنة، فلها أيضا هذا النحو من التقدم و التأخر بالتبع، و تصير حينئذ الحوادث الواقعة فى هذا الزمان مثلا متقدمة بواقع التقدم- لا بمفهومه الإضافى- على الحوادث الآتية.

إذا تبين لك ذلك تقدر على حل المعضلة، لأن هذا المعنى الواقعى لا يكون موجودا بواقعيته التقدمية إلا إذا لحقه المتأخر، فإن جاءت الإجازة و الأغسال الليلية، يكون العقد و الصوم مقدما عليهما بواقع التقدم، و إلا فلا يكونان متقدمين بهذا المعنى من التقدم، من غير لزوم تأثير المعدوم المتأخر فى الموجود المتقدم، بل هذا أمر حاصل من طبع الزمان و الزمانى، لما فيه من التصرم الذاتى الذى عرفت معناه»(1).

أقول: لو كان التقدم و التأخر بالمعنى المزبور ذاتيين، يلزم كون الشئ الواحد ذا ذاتين متخالفتين، فإن اليوم ذاتيه التقدم على الغد، و ذاتيه التأخر عن

الأمس، وقد صرح بهذا الذاتى مرارا. وكيف يمكن أن يقال: بأن الحادث فى اليوم له التقدم الواقعى على الحادث فى الغد، وليس له التقدم الواقعى على ما لم يحدث فى الغد، ولا يحدث فيه؟! مع أن التقدم لو كان ذاتيا فلا تفكيك.

وبالجملة: عنوان «الذاتى» هنا أطلق على الذاتى فى باب البرهان، وهو خارج المحمول، وإذا كان التقدم بواقع التقدم تقدما بالذات، فيعتبر منه هذا العنوان، سواء كان شىء، أو لم يكن. وإذا قطعنا النظر عن عنوان «الذات» و«العرض» ونظرنا إلى الواقعيات، فلا يكون هناك خارج المحمول وذاتى باب البرهان، ولا يحكم هنا إلا على شىء متقضى الذات، ومتصرم الوجود، ولا يكون تقدم، ولا تأخر، بل هناك أمر عينى، وهو الزمان والحركة.

وما ترى فى الكتب العقلية: من التعبير ب«واقع التقدم» أريد منه ما هو الأمر الخارجى المتصرم، وإلا فبمجرد توجيه اللحاظ إلى ما وراء التكوين من العناوين الأخرى، يلزم ما لا يلتزم به الخبير البصير.

ثم إن ما سلكه غير موافق للفقه، لأن الظاهر أن المتأخر دخيل فى التأثير، لا أن العقد والصوم المتقدمين بواقع التقدم، تمام الموضوع للحكم بالصحة، فتدبر.

و أما التمسك بذيل العرف، بأن هذه العناوين - ك «التقدم، والتأخر، والتعقب» - من الانتزاعات عن المتدرجات كالزمان، وعن الزمانيات بالتبع (1)، فهو لحل معضلة انخرام القاعدة العقلية: «وهى أن المتضايقين متكافئان قوة وفعلا» مما لا بأس به، ولكنه خلاف الظواهر من دخالة التأخر اعتبارا فى النقل والصحة، ومن أن نفس الإجازة والأغسال الليلية شرط، لا العناوين الانتزاعية بالانتزاعات العرفية، حتى يسامح عقلا فى ذلك.

بقى شىء: وهو أن من الأمور الاعتبارية بيد المعبرين سعة وضيقا، وأن

1- لاحظ مناهج الوصول 1: 343، تهذيب الأصول 1: 216.

الملكية منها، وأن نسبة العقد إلى الملكية نسبة الموضوع إلى الحكم، ولا عليّة في البين، فلا منع من اعتبار الملكية عند تحقق عقد الفضولي إذا كان يتعقب بالإجازة، فلا إطلاق، ولا تقييد، بل هناك التزام بأمرين، أحدهما: حصول الملكية من الأول بموضوعية عقد الفضولي، ولكن إذا كان هذا متعقبا بالإجازة، فلا يقيّد بالمفهوم الإضافي حتى يلزم الإشكال.

و أنت خبير: بأن مثل هذا لا يورث انحلال الشبهة في الصوم، فإن الصوم الذي أراده المولى إذا كان صحيحا، فينتهي أمد الإرادة، وهذا أثر تكويني من الصحة الاعتبارية، فكيف يعقل تحقق الأمد، وانتهاء الإرادة قبل حصول الأغسال الدخيلة؟! مع أن انقلاب عنوان الإضافة إلى القضية الشرطية، يستلزم عدم انخام قاعدة «أن المتضايفين متكافئان» ولا يستلزم عدم انخام قاعدة «أن المتأخر لا يعقل كونه دخيلا في صحة المتقدم» وهذا فيما نحن فيه معناه ذلك، لأن العقد المتقدم إن أثر أثره، ولا قيد له رأسا بنحو السالبة المحصلة، فلا وجه للزوم لحوق الإجازة. وإن كان هناك حالة انتظارية، فيلزم تدخل المتأخر في المتقدم. وهذا أشد إشكالا، وأصعب على المتأخرين من انخام القاعدة الأولى.

تنبيه: في توهم وقوع الشرط المتأخر و جوابه

قد يتوهم أن الشرط المتأخر واقع، وذلك في مثل الحمامي والمستحم، فإن رضا الحمامي مشروط بأداء المستحم حين الخروج، فالرضا متقدم، والخروج متأخر.

ولعمري، إن الضحك عليه أولى من انخراط هؤلاء في عداد الفضلاء. و من العجيب خلط هذا الفاضل بين الكشف الحقيقي و الانقلابي فتوهم أن إشكال

الشرط المتأخر ينحل!! فلاحظ و تأمل.

التحقيق فى الجواب عن شبهة الشرط المتأخر

إذا أحطت خبرا و علمت: أن هذه الوجوه كلها، لا- تغنى و لا- تسمن من جوع، لا- تشفى العليل، و لا- تروى الغليل، فاعلم: أن الأمور الإضافية و المتدرجات الزمانية و الحوادث الكونية المتصرمة بذواتها- قضها و قضيضها- لها وجهتان، و إليها ينظر من مقامين، و بذلك يختلف أحكامها و آثارها العقلية و الاعتبارية:

فإن لاحظناها من أفق الزمان، و كان اللاحظ زمانيا، من الحوادث المتقضية بذاتها الداخلة فى أحكام المادة و المدة، فلا يجد العالم إلا حقيقة متصرمة زائلة و دائرة، تمام هويتها بين حالتى الوجود و العدم، و كل جزء منه محفوف بالعدمين، لا بقاء للمتقدم عند المتأخر، و لا للمتأخر عند المتقدم، و هذه هى الحركة القطعية التى هى أس الحركة.

و لتلك الأجزاء و الحوادث الزمانية صورة جمعية فى النفوس البشرية، و بلحاظ تلك الصورة، يتوهم انقسام الزمان و الحركة إلى الأجزاء، و يتخيل تقسيم المتدرج الذاتى إلى شيئين، كالأمس و الغد، و إلى الشهر و الأسبوع، و المتقدم و المتأخر و هكذا، من غير كون موضوع محمول المتقدم محفوظا عند موضوع مفهوم المتأخر حسب العين و لكنهما كالإمكان و الوجوب لا خارجية لهما، بل الخارج ظرف الاتصاف.

و إن لاحظنا أن من يلاحظ الأزمنة فارغ عنها، و من يكون ناظرا إلى المتدرجات خارج عن أفقها و حيطتها، و أنه على سطح آخر أعلى و أرفع، و فى وعاء أوسع و أبسط، بحيث تكون تلك المتدرجات الزمانية مجتمعات عنده، و هذه المتفرقات الكونية مطويات بيمينه، فلا يمكن الحكم بالتقدم و التأخر، بل الكل عنده

وبالقياس إليه، موجودات محصلة فعلية بوجود غير زمانى.

وأنت إذا كنت فى بئر ناظر منها إلى من يعبر عليها، فتحكم من ذلك المكان بذهاب واحد، و مجىء آخر، مع أنك إذا كنت على سطح ترى الكل، لا تحكم بذلك قطعاً، وليس هذا إلا لأن الأحكام تختلف بلحاظ أماكن الحاكم.

وإذا نظرت إلى هذه المسجلات العصرية، تجد أن المتأخر موجود عندك فعلاً، فإن الخطابة المحفوظة فى الشرائط لها الأجزاء، بحيث إذا شرع فى الإفادة يتقدم بعضها على بعض، مع أن الكل عندك مجتمع و حاضر.

وبهذا القياس الباطل من جهات، و المقرب من جهة واحدة، و بهذا الشمعة سر فى الآفاق العلوية، و فوق تلك الآفاق المجردة فى الأزمنة المناسبة لها المعبر عنها ب «الدهر» و «السرمد» فلا تجد هناك إلا أن الكل بصورة واحدة جمعية، كما أن الحركة الخارجية توجد بصورة واحدة.

وإذا كان فى نفسك هذا التدرج الذاتى موجوداً جمعاً، فالعالم المتدرج بجوهره يكون هكذا عند السميع البصير، فالصوم لا يكون متقدماً، و لا العقد، بل هما مع الأغسال و الإجازة عند المقنن الحقيقى و مشرع الإسلامى.

و حيث إن الحاكم بالصحة فى هذه الديانة المقدسة، ليس من الزمانيات و الواقعيات تحت أحكام الطبائع، حتى يكون الأمر كما توهم، فلا يقاس بالحاكم الزمانى، و من الخلط بين القوانين العرفية التى حاكمها العرف و القوانين الشرعية التى حاكمها الشرع الحقيقى، وقعت هذه الالتباسات و الاشتباهات، فالتأخر ليس إلا- مع المتقدم، فلا- إعضال. و بهذا تحفظ الظواهر، و ترتفع الشبهة، و لا نخرج عن حريم البحث، فافهم و اغتنم جيداً.

فالمحصول من ذلك: أن جميع المقدمات داخلية فى محط النزاع فى بحث المقدمة، كما أن إشكال الشرط المتأخر ينحل فى الأحكام و الوضعيات و المكلف به.

نعم، قد عرفت: أنه مع فعلية الحكم، لا يمكن القول بدخول المتأخر و المتقدم في محط البحث، للزوم الخلف، و مع الالتزام بصحة الصوم فعلا، لا يبقى وجوب ذى المقدمة، حتى يترشح منه إرادة إلى المقدمة المتأخرة(1). ولكن يمكن إدراجهما في المسألة، لما عرفت: أن أصل البحوث العلمية، يرجع إلى مقام لا تقدم و لا تأخر عنده، فلا مانع من ذلك عقلا أيضا.

إن قلت: كيف؟! و يلزم بناء عليه كون الواجب المشروط، واجبا تحصيل شرطه، و هو مما لا يلتزم به قطعا.

قلت: نعم، إلا أنه لا نظير له في الفقه، و لا مثال له في الشريعة، و لا يلزم منه تحصيل شرط الواجب على الإطلاق، لأن الوجوب مشروط بما ليس موجودا في الزمان، لا بما هو الموجود في أفق آخر حتى يلزم الانقلاب، فلا تخلط.

وإن شئت قلت: الكلام بعد الفراغ عن مرحلة الإثبات، و هي دلالة الدليل على أن الحكم فعلى و مشروط بالمتقدم و المتأخر، أو المأمور به و الحكم الوضعى فعلى و مشروط بالمتقدم و المتأخر، و أما لو دل الدليل على عدم فعلية الحكم فلا يلزم تحصيل الشرط، لعدم العلم بفعلية الحكم، كما هو الظاهر الواضح.

فإلى الآن بحمد الله و له الشكر، تبين حدود ما هي الجهة المبحوث عنها في بحث مقدمة الواجب، و اتضح أن فعلية الحكم و صحة المأمور به الفعلية، لا تنافى التقيد بالتأخر، و لا يلزم منه خروج المتأخر عن حريم النزاع، و هكذا بالنسبة إلى المتقدم.

و لو قيل: المعية في لحاظ الشرع الحقيقى، لا تستلزم بقاء الإرادة التشريعية بعد الإتيان بذى المقدمة، فعليه لا يبقى وجه لإرادة المقدمة بعد انتفاء تلك الإرادة.

قلنا: هذا على رأى من يتوهم: أن الإرادة الثانية تترشح عن الأولى، و تتولد

منها(1)، لا على الرأى الحق: وهو أن الثانية كالأولى، فى أن النفس يختار فى إنشائها، وما هو الفرق بينها لا يستلزم جبر النفس فى جعلها وخلقها، وذلك أن الأولى من مبادئ الثانية، ولا عكس. وهذه المبدئية كمبدئية العلم والقدرة، لا كمبدئية العلة للمعلول، فلا تكن من الغافلين، واشكر واعتنم.

إن قلت: الحل المزبور يستلزم كون الشرط هو الإجازة بوجودها الدهرى، أو الأغسال الليلية بوجودها العلوى الجمعى، وهذا خلاف الظواهر الشرعية.

قلت: كلا، فإن وجودها الزمانى مطوى، ولا دليل إلا على أن العقد مشروط بالإجازة، وهو حاصل، وهكذا فى صوم المستحاضة.

ذئابة: فى اندراج الموانع الوجودية فى محط النزاع

إلى الآن تبين حدود ما هو الداخلى فى محط النزاع فى المقدمة بحمد الله وله الشكر، فهل يندرج تحته الموانع الوجودية، ضرورة أن الشىء يحتاج فى تحققه إلى استجماع الشرائط والمقتضيات، ورفع الموانع والمضادات، أم لا؟

الظاهر نعم، لأن الملاك واحد، والمناط فارد، ومجرد كون الملازمة هناك بين إرادتين، إحداهما: متعلقة بذى المقدمة، والأخرى: بالمقدمة، وهنا بين الإرادة المتعلقة بذى المقدمة، والإرادة المتعلقة بالزجر عن المانع، أو بإعدام المانع، لا يورث خلافاً، وعد مثل هذه الإرادة فى الكتب المتعارفة(2) كراهة من السهو، وهو ناشئ من غفلة أرباب المعقول أيضاً، حتى صدر المتألهين رحمه الله(3) فالأمر سهل.

1- أجود التقريرات 1: 214، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 263 و 285.

2- كفاية الأصول: 319-320، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 317، نهاية الأفكار 3: 67.

3- الحكمة المتعالية 4: 113.

نعم، بناء على ما سلكناه من امتناع المضادة و الممانعة الوجودية فى الأمور الاعتبارية، وأنها ترجع إلى اعتبار الأعدام شرطاً فى المأمور به، وقيداً له (1)، لا يمكن إدراج مثلها فى محط البحث، و من تخيل إمكانه فلا بدّ من إدراجها فى محيط النزاع، كما هو الظاهر.

الأمر السابع: فى تقاسيم الوجوب

إشارة

وإنما عدلنا عن تعبير القوم و هو «تقسيمات الواجب» (2) لأن الجهة المبحوث عنها فى المقام، ترجع إلى لزوم فهم أقسام الوجوب، لأن الكلام حول أن الوجوب المتعلق بشىء، يستلزم الوجوب الآخر، أو الإرادة المتعلقة بشىء تستتبع الإرادة الأخرى، أم لا، من غير النظر إلى فهم المراد و الواجب.

و من هنا يظهر وجه النظر فيما صنعه العلامة النائينى رحمه الله من تخليط المباحث بتوهم: أن البحث فى مقدمة الواجب، لا يستدعى البحث عن أقسام الواجب (3)، مع أن الضرورة قاضية بأن فهم أقسام الوجوب لازم، حتى يعلم أى قسم منها يستدعى وجوب المقدمة.

و بالجملّة: هى كثيرة:

1- تقدم فى الجزء الأول: 203، و يأتى فى هذا الجزء: 506 و فى الجزء الثامن: 56-57.

2- كفاية الأصول: 121، مناهج الوصول 1: 347، نهاية الأصول: 168.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 169-170.

التقسيم الأول الوجوب المطلق، و الوجوب المشروط

إشارة

وقد عرف «الإطلاق» و «الاشتراط» بتعاريف شتى (1) لا يهمننا الخوض فيها، و البحث عن تلك الرسوم، مع قصور الكل، و قلة الجدوى.

و الذى لا بأس بالإيماء إليه: هو أن «المطلق» تارة: يطلق و يراد منه المطلق على الإطلاق، كما فى أقسام الماهيات، فالماهية المطلقة هى التى تكون كافة القيود خارجة عن ذاتها، حتى قيد الإطلاق. و هذا هو المراد فى بحث المطلق و المقيد عندنا. و اختار جمع أن المطلق فى تلك المسألة جمع القيود، لا رفضها(2).

و أخرى: يطلق و يرسل و يراد منه المطلق الحثي و الإضافي، أى أنه بلحاظ شىء مقيد، و بلحاظ آخر مطلق، و لا يكون مقيدا. و هذا أيضا يراد منه فى تلك المسألة، و هو المراد هنا.

فالوجوب المطلق معناه: أنه بالقياس إلى شىء مطلق، و مقابلة المشروط:

-
- 1- مطارح الأنظار: 43- السطر 2-5، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 304- السطر 10-16.
 - 2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 564، درر الفوائد، المحقق الحائري: 234.

و هو أنه بالقياس إلى ذلك الشيء المفروض مشروط، وإن كانا ينعكسان بالقياس إلى شيء ثالث.

وأما المشروط هنا، فهو المقيد في تلك المسألة بعينه، ولكن لما كان عند المشهور يرجع القيد في هذه المسألة إلى الوجوب (1)، عبر عنه ب «المشروط» أخذاً عن القضية الشرطية المستعملة في العلوم الأدبية وفي الميزان.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المشهور إلى عصر الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره كانوا على تصحيح هذا التقسيم (2)، وهو المعروف عن العامة أيضاً (3)، ولكنه قدس سره استشكل عليهم: بأن هذا غير موافق للعقل والدليل اللبى، وإن كان مقتضى القواعد الأدبية رجوع الشرط والقيد إلى الهيئة، إلا أن العدول عنها واجب بحكم العقل (4).

فالبحت في هذه المسألة يقع في جهات:

الجهة الأولى مقتضى القواعد الأدبية حول القضية الشرطية و محتملات المسألة

إشارة

لا شبهة أنه في القضايا الإخبارية، تكون القيود راجعة إلى مفاد هيئة الجملة، فقولنا: «زيد كاتب في السوق» تكون فيه احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن زيدا الموجود في السوق كاتب، فيكون القيد راجعاً إلى عقد الوضع.

1- نهاية الأصول: 169.

2- قوانين الأصول 1: 100- السطر 4، هداية المسترشدين: 192- السطر 21، الفصول الغروية: 79- السطر 21، لاحظ محاضرات في أصول الفقه 2: 329.

3- لاحظ مطارح الأنظار: 43- السطر 4.

4- مطارح الأنظار: 45- 46.

وثانيها: أن زيدا ثابتة له الكتابة الموجودة في السوق، فيكون القيد راجعا إلى عقد الحمل.

وثالثها: أن زيدا ثابتة له في السوق الكتابة، فيكون راجعا إلى مفاد الجملة والهيئة، وهذا هو الظاهر المقطوع به في كلماتهم.

وأما في القضايا الإنشائية مثل قولنا: «إن جاءك زيد أكرمه» فهل هي تفيد الملازمة بين العقدين والمقدم والتالي، فلا يكون تقييد في البين، لا تقييد المادة، ولا تقييد الهيئة؟ كما في قولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» فإن الحكم على موجودية النهار، ليس مقيدا- مادة وهيئة- بطلوع الشمس، ولا يعقل ذلك، بل هو لإفادة الملازمة بين الجزاء والشرط وإثبات العلية، أو أنهما معلولا علة ثالثة.

وأما ما قد يتوهم: من أن المادة مشروطة، وهو وجود النهار بالشمس، كما في تقارير العلامة النائيني رحمه الله (1) فهو غفلة عن حقيقة الشرط، فإن المعلول ليس مشروطا بالعلة حقيقة، ولا مجازا. وإطلاق «العلة التامة» على المقدم بالنسبة إلى الجزاء والتالي في بحث المفاهيم، من التوسعة، ضرورة أن الوجوب معلول الإيجاب والبعث الصادر من المولى، كما لا يخفى.

فبالجملة: القضية الشرطية الإخبارية، ليس معناها أن المقدم شرط اصطلاحى بالنسبة إلى التالي، وهو كونه قيدا له مادة أو هيئة، بل ربما سيقت لإفادة الأمر الآخر، فتدبر.

ومن هذا القبيل القضايا الحقيقية المنحلة إلى قضية شرطية، مثل قولنا: «كل نار حارة» فإنه يرجع بحسب الثبوت إلى قولنا: «كل شئ صدق عليه: أنه نار، صدق عليه: أنه حار» من غير تقييد في المادة والحكم، بل الحكم فعلى ولذلك

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 182.

تكون القضايا الحقيقية من القضايا البتية، لا الفرضية و التقديرية، فلا تخلط. هذا أحد الاحتمالات فى القضايا الإنشائية.

ثانيها: كونها كالقضايا الاتفاقية، مثل قولك: «إذا كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق» فلا ربط بين الشرط و الجزاء، فتأمل جدا.

ثالثها: و هو مختار المشهور: أن الشرط راجع إلى مفاد الهيئة فى الجزاء(1)، أى أن إكرام زيد واجب إن جاءك، أو مفاد المحمول إذا كان يؤدي المعنى الحرفى بقالب اسمى، كما فى المثال المزبور، فتكون القضية معلقة.

رابعها: و هو مختار الشيخ الأنصارى قدس سره و من تبعه (2)، و هو أن القيد راجع إلى المادة، و يصير معناها: أن الإكرام المتقيد بمجىء زيد واجب، كما يقال الصلاة المتقيدة بالستر و الاستقبال واجبة.

وربما قيل: إن الشيخ ما كان بصدد إرجاع القيد إلى المادة، بل كان فى مقام إثبات امتناع رجوعه إلى الهيئة و مفادها، و إن ما نسب إليه فى تقارير جدى العلامة قدس سره اشتباه (3). و لكنه فى غير محله بعد إقامة البرهان اللبى على المسألة، كما يأتى (4).

خامسها: و هو مختار العلامة النائينى رحمه الله: و هو أن الشرط يرجع إلى عنوان الموضوع، فيكون إكرام زيد الجائى واجبا، و الحج على المستطيع واجبا، و هكذا (5).

ثم إن المحتمل إرجاع الشرط إلى كل واحد من المعنى الحرفى، و المتعلق

1- تقدم فى الصفحة 50.

2- نفس المصدر.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 181.

4- يأتى فى الصفحة 64-70.

5- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 182.

الَّذِي هِيَ الْمَادَّةُ، وَ مُتَعَلِقُ الْمُتَعَلِقِ الَّذِي هُوَ الْمَوْضُوعُ، أَوْ إِلَى اثْنَيْنِ مِنْهَا، فَبِالضَّرْبِ تَصِيرُ الْأَقْسَامُ كَثِيرَةً، وَلَكِنْ بَعْضُهَا يَسْتَحِيلُ، وَ بَعْضُهَا مِمَّا لَا يَكَادُ أَنْ يَنْظَرَ فِيهِ.

وَأَمَّا مَا أَطَالَ فِي الْمَقَامِ الْعَلَامَةِ النَّائِنِي رَحِمَهُ اللَّهُ: مِنْ رَجُوعِ الشَّرْطِ إِلَى الْمَعْنَى الْإِفْرَادِي، أَوْ التَّرَكِيبِي، أَوْ الْإِنْشَاءِ، أَوْ الْمَنْشَأِ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ (1)، فَلَا يَرْجِعُ إِلَى مُحْصَلٍ بَعْدَ مَلَا حِظَةِ مَا فِي الْهَامِشِ، وَ الْأَقْسَامِ الْمُتَصَوَّرَةِ لَا تَكُونُ خَارِجَةً عَمَّا حَرَّرْنَاهُ وَ أَبْدَعْنَاهُ. كَمَا أَنَّ مَا ذَكَرَهُ مِنَ التَّوَالِي الْفَاسِدَةِ عَلَى بَعْضِ الْإِحْتِمَالَاتِ، لَا يَخْلُو مِنْ غُرَابَةٍ.

تنبيه: في التفصيل بين القضايا الإنشائية والإخبارية

إِذَا قُلْنَا: بِأَنَّ «الشَّرْطَ» هُنَا أَعْمٌ مِنَ الشَّرْطِ الْإِصْطِلَاحِيِّ، فَيَشْمَلُ وَجُودَ الْعِلَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى وَجُودِ الْمَعْلُولِ، يَصِحُّ أَنْ يَفْصَلَ فِي الْقَضَايَا فَيَقَالُ: إِنَّ الشَّرْطَ فِي الْقَضَايَا الْإِخْبَارِيَّةِ وَ الْحَمَلِيَّةِ، رَاجِعٌ إِلَى الْمَادَّةِ، وَ فِي الْقَضَايَا الْإِنْشَائِيَّةِ إِلَى الْهَيْئَةِ، أَوْ الْمَادَّةِ، عَلَى الْخِلَافِ الْمَاضِي (2)، فَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ (3) يَكُونُ النِّشْرُ مَشْرُوطًا بِالمَشْيَةِ، وَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: إِنْ جَاءَكُمُ فَاسِقٌ (4) يَكُونُ وَجُوبُ التَّبِينِ مَشْرُوطًا. وَ أَمَّا تَوْهَمُ: أَنَّ مَا هُوَ الْمَشْرُوطُ هُوَ التَّبِينُ الْوَاجِبُ، فَهُوَ لَا يَخْلُو مِنْ سَخَافَةٍ، لِلزُّومِ التَّنَاقُضِ، لِظُهُورِ الْقَيْدِ فِي الْفِعْلِيَّةِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 179-180.

2- تقدم في الصفحة 50.

3- عبس (80): 22.

4- الحجرات (49): 6.

إيقاظ: في اختلاف أداة الشرط

أداة الشرط حسب القواعد الأدبية مختلفة:

فمنها: ما يستعمل مع علم المتكلم بتحقق المقدم، مثل «إذ» و «إذا».

ومنها: ما يستعمل حال جهل المتكلم بالتحقق، مثل «إن».

ومنها: ما يستعمل حال علم المتكلم بامتناع المقدم لامتناع التالي، أو بالعكس، مثل «لو» و لعل كلمة «كلما» أيضا- حسب ما يتراءى من الكتاب العزيز- تكون مثل كلمة «لو» الشرطية.

فعليه يمكن التفصيل بين المواقف في احتمالات المسألة، فإذا استعملت كلمة «إذا» فالشرط راجع إلى المادة، وإذا استعملت كلمة «لو» فلا يعقل رجوع الشرط إلى المادة، لامتناع الطلب الفعلى و المطلوب ممتنع واقعا، أو في علم المتكلم، فلا تذهل.

الجهة الثانية حول آثار و لوازم هذه الاحتمالات

فنقول: إن كان مفاد القضية ثبوت الملازمة بين الشرط و الجزاء، و يكون الجزاء معلول الشرط، فلا يثبت المعلول قبل العلة، و لا يعقل - بناء عليه- اقتضاء للوجوب قبل تحقق المجىء، و لا يثبت له الداعوية و الباعثية نحو شىء، لأن ذلك ليس إلا مجرد الإنشاء و محض الصورة.

وإن كانت الملازمة بين المقدم و التالي بنحو الملازمة الثابتة بين المعلولين لعلة واحدة، فالأمر كما تحرر، و ذلك لأن قبل المجىء لا يعلم ثبوت الحكم،

والمجىء يكشف العلة، وبها يكشف المعلول الآخر.

وإن كان الشرط يرجع إلى الهيئة والمفاد التركيبي، كما في القضايا الإخبارية، ويكون وسطاً لإثبات الوجوب على المادة، وعلّة أو جزء العلة لباعثية الهيئة نحو المادة المطلوبة بها، فالأمر كما تحرر، لعدم فعالية للحكم قبل ذلك، والحكم الإنشائي حكم مجازي، لا واقعي. وما قد يتوهم من أن المفاد التركيبي غير مفاد الهيئة، كما في تقارير الفاضل المزبور(1)، لا يخلو من تأسف.

وإن كان الشرط يرجع إلى المتعلق والمادة، فيكون الهيئة مطلقة، أي يجب الإكرام المقيد، أي أوجد الإكرام عند المجيء، فحينئذ لا بد من إيجاد المجيء حتى يوجد الإكرام عنده، لأنه من قبيل قيود المتعلق، كالستر، والاستقبال، والطهارة، مما يجب في الصلاة، لأن الهيئة مطلقة.

وتوهم مفروضية وجود القيد، كمفروضية وجود الموضوع(2)، في غير محله، لأن مفروضية وجود القيد يرجع إلى الاحتمال الخامس.

وأما عدم وجوب إيجاد الموضوع عند هذا، فذلك لأنه أمر مفروغ خروجه عن تحت القدرة، ويكون فوق دائرة الطلب، وإلا فقضية القواعد هو أيضاً ذلك، فإذا قال المولى: «صل في المسجد» وكانت الهيئة مطلقة، فالواجب تحصيل المسجد ولو بالبناء، كما يقال في الطواف بالبيت.

والعجب من الميرزا النائيني قدس سره(3) وغيره ممن سلك مسلكه(4)، حيث توهم عدم اختلاف الآثار حسب اختلاف مرجع الشرط!!

1- لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 180-181.

2- نفس المصدر.

3- أجود التقريرات 1: 129-130، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1:

4- منتهى الأصول 1: 165.

وإن قلنا: بأن مرجع الشرط هو الموضوع، فيكون الإكرام المطلق واجبا على الإطلاق لزيد الجاني، فإنه من قبيل ما مرفى عدم الاقتضاء للهيئة قبل تحقق موضوعه. ولكن الحكم ليس مشروطا بناء على هذا، بل الحكم فعلى، لفعلية القضايا البتية و الحقيقية.

نعم، إذا علم بتحقق الشرط في المستقبل، فلا بدّ من المحافظة على مقدماته المفوتة.

وغير خفى: أن الحكم و الموضوع ليسا من قبيل العلل و المعاليل، بل الحكم معلول النفس، و اعتبرت الملازمة، أو يكون تشخص الحكم بالموضوع، فيتقدم الموضوع عليه تقدما بالطبع، و لا يكون الحكم مشروطا بوجود الموضوع شرطية تستلزم إنشائية الحكم، بل هذه الشرطية لا تنافي الفعلية في الوجود، لأنها شرطية فرضية، لا واقعية، كما يقال: «كلما كان المعلول موجودا فالعلة موجودة» و هذا لا يورث استناد العلة إلى المعلول، و لا اشتراطها به وجودا، كما لا يخفى.

الجهة الثالثة حول مقتضى القاعدة و ما يمكن أن يكون سببا لرفع اليد عنها

إشارة

فالمعروف بينهم: أن قضية الفهم العرفى في القضية الشرطية، رجوع الشرط و التقييد إلى الهيئة و مفاد الجملة الناقصة و المعنى التركيبى.

و الذى هو الحق: أن هذا ليس ظهورا مستندا إلى الوضع، بل القضايا تختلف في الظهور، و ذلك لاختلاف الأداة، و عدم ثبوت الوضع لها على نحو معين، فتكون القضايا بحسب الهيئة التركيبية و المواد المستعملة فيها، مختلفة ظهورا، و لا يمكن أخذ القاعدة الكلية و المقياس الواحد، كما عرفت في الجهة الأولى اختلاف القضايا الشرطية، و اختلاف موادها في مختلف الفنون و العلوم.

نعم، لا يبعد دعوى ظهورها فى القضايا المستعملة فى القوانين الاعتبارية الشرعية و غير الشرعية، فى إفادة مدخلة المقدم فى مفاد الجملة الناقصة المركبة، و يكون شرطاً للهيئة إفادة، كما عليه كافة أرباب العقول.

نعم، هنا شبهات ربما حدت إلى اختيار خلاف ذلك، من رجوعه إلى المادة، أو الموضوع، حسب اختلاف الجهات الاخر التى بها يستقر ظهورها فى إحدى الأخيرتين، فلا بدّ من صرف النظر إلى تلك الشبهات و مقتضاها:

الأولى: أن تقييد الهيئة غير ممكن، ضرورة أن معانى الهيئات جزئية، و المعانى الجزئية غير قابلة للتقييد، لأن التقييد يستلزم التقسيم، و تقسيم الأمر الجزئى غير ممكن بالضرورة.

وفيه: أن جزئية المعانى الحرفية محل الخلاف، و الذى هو الحق: أنها فى مقام الوضع كلية، و فى مقام الاستعمال جزئية من غير لزوم المجاز، على ما مر تفصيله و تحقيقه (1).

و لكن كبرى امتناع تقييد الجزئى ممنوعة، لأن الأشخاص الخارجية قابلة للتقييد بحسب الحالات. هذا ما أفاده الوالد المحقق - مد ظله - (2).

و لكنه غير مرضى، لأن الهيئة المستعملة فى البعث بالحمل الشائع، إذا لم تكن قابلة للبعث الفعلى، و تامة للباعثية من قبل الوضع، لا من قبل الشرائط المعتبرة فى المكلفين للانبعاث، فلا تكون مستعملة حقيقة فى المعنى الموضوع له، حتى يكون مفادها الجزئى غير القابل للتقييد، بل هى لا تكون مستعملة فى البعث بالحمل الشائع إلا بعد تحقق الشرط، فقبل التحقق لا يتحقق المعنى الجزئى.

1- تقدم فى الجزء الأول: 101.

2- مناهج الوصول 1: 352، تهذيب الأصول 1: 224.

وبعبارة أخرى: الهيئة موضوعة للبعث بالحمل الشائع، وهذا لا يكون إلا عند فعلية التكليف، ولا يجمع التكليف المشروط، فإذا كان مفادها مشروطاً، فيلزم أن يكون حين الاستعمال مجازياً، أو لا يكون هذا استعمالاً، بل هو أمر إعدادي لحصول شرائط الاستعمال، وهو بعد تحقق الشرط، فيصير بعد ذلك جزئياً، فلا يكون في البين قبل تحقق الشرط معنى جزئياً، حتى يقيد أولاً بقيد.

نعم، هو باعث بالقوة، و يصير باعثاً بالفعل، و كما أن باعثته بالاعتبار، كذلك كونها باعثة بالقوة وبالفعل.

فعلية تحصل: أن ما تخيله العلامة الأراكي قدس سره: من أنها باعثة بالفعل على التقدير (1)، غير تام. كما أن ما أفاده الآخرون: من إمكان تقييد الجزئى (2)، أو أن الموضوع له كلى، وهكذا المستعمل فيه، ولكن الخصوصية والجزئية جاءت من قبل الاستعمال، كما هو مختار «الكفاية» (3) غير تام و باطل، بل الهيئة تكون ملقاة، و ليست مستعملة في معناها، و هو البعث نحو المادة بعثاً فعلياً، و يصير بعد حصول الشرط باعثاً نحو المطلوب. و المراد من «الفعلية» ليس كونها مستتعبة للانبعاث، فلا تخلط.

و لا يكون الاستعمال كما مر إلا الاستيفاء من علق الوضع (4)، سواء كان حين الإلقاء، أو بعد الإلقاء، كما في مواضع الاستخدام، بناء على أن لا يكون مرجع الضمير مستعملاً في الأكثر من معنى واحد.

فإذا ورد: «إن جاءك زيد فأكرمه» يكون الشرط وسطاً بين باعثية الهيئة،

1- نهاية الأفكار 1: 295-298.

2- مناهج الوصول 1: 352، تهذيب الأصول 1: 224.

3- كفاية الأصول: 122-123.

4- تقدم في الجزء الأول: 295.

و مانعا عن تحقق الاستعمال الحقيقي في الاعتبار، وإذا تحقق الشرط يرتفع المنع والمحذور، ويصير المعنى التعليقي فعليا، بمعنى أن الهيئة تصير باعثة، ويكون بعد ذلك استعمال حقيقي في المعنى الموضوع له.

ومن هذا القبيل البيع المعلق على مجيء زيد، أو على مجيء الجمعة، فإنه بعد تحقق ألفاظ البيع، لا- يكون إلا- مجرد الإلقاء، ولا يستعمل الهيئات في معانيها، بل المتكلم وظيفته الإلقاء، وأما حصول المعاني الموضوع لها، فهو خارج عن اختيار المتكلم، و تابع لنحو الاستعمال والإلقاء، فإذا تحقق المجيء و يوم الجمعة، يحصل المسبب والمعنى المقصود، لأن الشرط والقيود كان في الاعتبار مانعا عن حصول تلك المعاني، و عن تحقق الاستعمال الحقيقي، فلا يتوهم أنه بعد ذلك يحتاج إلى إعادة الإيجاب، أو إعادة الأمر فيما نحن فيه، بل الإلقاء مقدمة حصول الاستعمال، وهو الاستيفاء من علق الوضع، فليتدبر، و اغتتم.

الثانية: أن معاني الهيئات جزئية، والمعاني الجزئية آية عن التعليق، بل أمرها دائر بين الوجود والعدم، فإذا تحققت القضية الشرطية، فقد تحقق المعنى الجزئي وهو البعث، فلا بدّ من رجوع القيد إلى المادة، أو الموضوع (1).

وقد أجب: بأن الخلط بين التكوين والتشريع والاعتبار، أوقع الاشتباهات الكثيرة في النفوس العالية، و منها هي، لأن الإيجاد الحاصل بألة الهيئة، اعتباري قابل للتعليق، ويكون هذا المعنى الحاصل المعلق في قبال العدم المطلق (2).

وهذا في حد نفسه حق صرف لا غبار عليه، إلا أنه فيما نحن فيه يمكن أن يقال كما عرفت: بأن المعنى الجزئي أمره دائر بين الوجود والعدم، ولا يعتبر فيه

1- أجود التقريرات 1: 131، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 181.

2- مناهج الوصول 1: 353، تهذيب الأصول 1: 224.

التعليق، ولكن ذلك لا يستلزم فعلية الهيئة مفادا، بل الهيئة لأجل وجود الشرط لها الحالة الانتظارية حتى تكون مفيدة، والمتكلم بعد الإتيان بالشرط أحدث مانعا عن إفادتها المعنى الموضوع له، فإذا ارتفع المانع وتحقق الشرط، يكون ظرف الاستعمال الواقعي موجودا، فلا تخلط.

و أما ما قد يتوهم: من أن الاستعمال الإيجادي من الأكاذيب الممتنعة، فالهيئات مستعملات في المعاني المعتبرة ذهنا، وتورث تضيق المعاني الاسمية(1)، فقد سلف ما يتعلق به مرارا(2)، ولا نعيده حذر الإطالة.

الثالثة: أن المعاني الحرفية لا يعقل تقييدها، للزوم الجمع بين المتنافيين، ضرورة أن التقييد يستلزم اللحاظ الاسمي(3).

ولو قيل: إن التقييد بلحاظ ثان بعد اللحاظ الأول، بل جميع التقييدات باللحاظ الآخر، وما هو الممنوع هو الجمع بين اللحاظ الآلي و الاستقلالي في آن واحد(4).

قلنا: ليس الإشكال ذلك حتى يتوجه إليه ما أشير إليه، بل الإشكال أن حرفية المعاني الحرفية واقعية، ولا تختلف باختلاف الأنظار ولو كانت متأخرة أو متقدمة، والمعنى الحرفي - بالحمل الشائع - لا يعقل أن ينظر إليه حتى يقيد، و التقييد يحتاج إلى اللحاظ بالضرورة، فما أفاده الوالد المحقق - مد ظله - (5) هنا، غير وجيه، وهكذا ما أفاده بعض آخر(6).

وبعبارة أخرى: التقييد متوقف على أن يكون القابل له منظورا إليه، و منظورا فيه، فلو كان المعنى الحرفي منسلخا عن حرفيته بالنظر فيه، فلا يكون المقيد -

1- محاضرات في أصول الفقه 1: 79.

2- تقدم في الجزء الأول: 94-98 و 126-128.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النابيني) الكاظمي 1: 181.

4- مناهج الوصول 1: 351، تهذيب الأصول 1: 223.

5- مناهج الوصول 1: 351، تهذيب الأصول 1: 223.

6- مقالات الأصول 1: 321، محاضرات في أصول الفقه 2: 321.

بحسب اللب- مفاد الهيئة، لأنه حرفي، وذلك المقيد اسمي.

إن بقي على حرفيته، فلا يقبل التقييد، لأنه متوقف على كون المنظور فيه اسما، وهذا غير الإشكال الأول.

و أنت خبير بما فيه بعد الإحاطة بما تلوناه عليك آنفا: وهو أنه فيما نحن فيه لا يحصل تقييد بعد الإطلاق، بل هنا خلق المعنى المضيق، وهذا المعنى المضيق في المعاني الاسمية: هو أن يكون المعاني المقصودة محكية بالقوالب والألفاظ، وفي المعاني الاسمية المقيدة بالمعاني الحرفية في عالم التصور والذهن: هو أن تنشأ في نشأة الاعتبار تلك الاعتبارات التصورية والتخييلية، فعليه لا يكون المعنى الحرفي قبل تحقق الشرط موجودا، حتى يقيد بالشرط، فإذا تحقق الشرط يتحقق المعنى الحرفي، وهو البعث إلى الإكرام، فلا تقييد، بل هو قبل تحقق الشرط ممنوع عن العمل والبعث، كما أشير إليه مرارا(1).

و أما توهم: أن إنكار تقييد الهيئة إنكار للوجوب المشروط، و تثبيت لهذه الشبهات، فهو فاسد جدا، لأن منكر الوجوب المشروط، يثبت فعلية الوجوب بمجرد إيقاع المتكلم تلك القضية المشروطة، و لكنهم بين من يقول بالفعلية المطلقة، و بين من يقول بالفعلية على تقدير، و الفعلية المطلقة تناقض المقصود، و هو عدم قصد الباعثية من الهيئة قبل الشرط، و الفعلية التقديرية تناقض صدرا و ذيلا.

و أما نحن فنقول: بعدم فعلية التكليف بعد الإلقاء و الإيقاع، من غير تقييد لمفاد الهيئة، فإنك إذا فرضت أن المخاطب النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم الموجودة فيه جميع شرائط الانبعاث، و خوطب بقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» فإنه لا ينبعث بمجرد استماع هذه القضية، فلو كانت الهيئة مستعملة في معناها الموضوع له- و هو البعث الاعتباري بالحمل الشائع- كان الانبعاث مسلما، لاجتماع سائر الشرائط المعتبرة

فى المكلف.

فلا بدّ إما من القول بأن الموضوع له معنى كلى حتى بعد الاستعمال أو يقال بفعلية البعث و التكليف.

و الأول خلاف حرفية المعنى، و الثانى خلاف المقصود من القضية. و أما الثالث- و هو كونه قيد الموضوع- فخلاف ظاهر القضايا الشرطية.

و ما ذهب إليه العلامة النائنى قدس سره من إطالة البحث هنا حول القضايا الحقيقية و الخارجية(1)- مضافا إلى أنه لم يصل إلى حقيقة تلك القضيتين توهم أن القضية الشرطية من القضايا الحقيقية، أو القضية الحقيقية من الشرطيات اللزومية، و كلاهما غلط واضح.

فيتعين الرابع، و هو توقف الاستعمال على تحقق الشرط، و ليس الاستعمال إلا الاستيفاء المقصود من علق الوضع و العلاقة الموجودة بين سلسلة الألفاظ و قافلة المعانى، و ذلك الاستيفاء قد يكون حين الإلقاء، كما فى نوع الموارد، و أخرى: يكون بعد الإلقاء، كما فيما نحن فيه، فليتدبر جيدا.

ثم إن هنا شبهة أخرى و هى الرابعة، و أشير إليها فى أثناء البحث: و هى أن الاستعمال مبنى على الغفلة عن خصوصياته، و التقييد مبنى على الالتفات، فيلزم الجمع بين المعنى الآلى و الاستقلالى(2).

وفيه: أن ذلك لا يختص بما نحن فيه. و الحل أن التقييد بلحاظ ثان. مع أن المعانى قبل الاستعمال، تصير مرتبة فى النفس، ثم يستعمل المستعمل فيها الكلمات الموضوعية لها، فلا تقييد، بل هو من خلق المضيق من الأول كما عرفت.

الخامسة: أن المقيد و المشروط هو الوجوب، و الوجوب ليس داخلا فى

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائنى) الكاظمى 1: 170-178.

2- تقدم فى الصفحة 60.

حدود معانى الهيئة، وهكذا فى ناحية النهى، فإن المشروط هى الحرمة، وهى خارجة عن مفاد النواهى لغة ووضعا، حسبما يؤدى إليه نظر المدققين (1)، كما عرفت فى محله (2)، ويأتى فى النواهى (3).

بل الوجوب و الحرمة من الاعتبارات المتأخرة عن الاستعمال، ومن الانتزاعات الحاصلة من البعث و الزجر، فكما أنا إذا راجعنا البعث بالإشارة و التحريك الخارجى، و راجعنا الزجر بالإشارة الخارجية و المنع اليدوى، لا نجد هناك وجوبا و لا تحريما، بل الإشارة التكوينية كاشفة عقلا و عرفا عن الإرادة اللزومية، المورثة لاعتبار الوجوب أو الحرمة، كذلك الأمر فى الهيئات القائمة مقامها فى الاعتبار، و كما أنه لا تحريك خارجى فى الوجوب المشروط، و لا فى الحرمة المشروطة، فكذلك لا تحريك اعتبارى فى المشروط منهما أيضا.

فإذا فرضنا أن الهيئة موضوعة، و قائمة مقام ذلك المعنى فى الاعتبار، فلا يكون موجبا لحصول معنى الوجوب و الحرمة حتى يصيرا مشروطين، فتلك الهيئة معلقة بحسب الاستعمال، لا أن مفادها معلق على الشرط المذكور فى القضية، حتى يقال: بأنه مستعمل فى معناها، فإنه لو كان مستعملا فى معناها، فلا بدّ من اعتبار الوجوب قهرا، و من اعتبار التحريك الخارجى مقامه طبعاً.

و هذا هو غاية مقصودنا فى بيان الوجوب المشروط، مع إنكار رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، فلو كان جميع الشبهات التى أفادها الأعلام رحمهم الله لرجوع القيد إلى الهيئة تامة، ما كان يلزم منه الالتزام برجوع القيد إلى المادة.

و لعل لذلك قيل: «إن الشيخ الأعظم الأنصارى ما كان بصدد إثبات إرجاع

1- أجود التقريرات 1: 95-96، مقالات الأصول 1: 222.

2- تقدم فى الجزء الثانى: 82-96.

3- يأتى فى الجزء الرابع: 95.

القيود إلى المادة، بل كان بصدده إثبات امتناع رجوع القيد إلى الهيئة»(1).

ولكنك عرفت: أنه ليس ممتنعاً على مسلك كلية المعنى الحرفي (2). بل لو سلمنا جواز تقييد المعنى الشخصي - كما في الجزئيات الخارجية - لا نسلم الأمر هنا، لما عرفت من الخلف في المعنى المفروض للهيئة (3)، فافهم و اغتتم جدا.

السادسة: وهو البرهان اللبى الذى قرناه فى المقام فى رجوع القيد بحسب الثبوت و التصور إلى المادة، أو إلى متعلق المادة و الموضوع، و لا يكون على أى تقدير راجعاً إلى الهيئة، و ذلك لأنه إذا راجعنا وجداننا فى المثال المزبور، فإما نجد أنفسنا طالبين الإكرام على الإطلاق، بحيث يجب تحصيل وصف المعجى ء حتى يتحقق الإكرام، فلا بدّ من الالتزام بأن المطلوب هى المادة المقيدة على الإطلاق، كما فيما إذا تعلق الغرض باستقبال العالم على الإطلاق، و اتفق أن العالم دخل المدينة ليلاً فإنه لا بد من إخراجه عنها أولاً، ثم استقباله.

و إما نجد أنفسنا طالبين لإكرام زيد إذا تحقق المعجى ء، فما هو المطلوب فى أنفسنا فعلاً هو إكرامه عند المعجى ء، و هذا الطلب موجود فى النفس بالفعل، نظير الوجوب المعلق فى الواجبات المعلقة حسب القيود غير الاختيارية كالأوقات، فلا تكون النفس غير شاغلة لشيء إذا كانت تدرك لزوم الإكرام عند المعجى ء، و هذا يجتمع مع كون المعجى ء مبعوضاً له أيضاً، فالطلب النفساني لا يكون مشروطاً، و لا قابلاً لأن يكون مشروطاً، لأنه أمر تكويني.

ثم إن القيود الاختيارية خالية من الشبهة، و القيود غير الاختيارية المعلوم تحققها كالأوقات أيضاً خارجة عن الإشكال، و إنما الإشكال فى القيود غير

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 181.

2- تقدم فى الصفحة 57.

3- لاحظ ما تقدم فى الصفحة 57.

الاختيارية غير المعلوم تحققها، أو المعلوم عدم تحققها، كقول الطيب: «إذا مرضت فاشرب المسهل» بعد العلم بأن المطلوب ليس إيجاد المرض حتى يتحقق الشرب.

فإنه في الصورة الأولى تكون المادة مطلوبة، وهي الإكرام عند المجيء على أن يكون القضية حينية، ولا تقييد في الهيئة. وهذا الطلب موجود في النفس، وإذا سئل المولى عنه فلا يجيب إلا بأنه يطلب ذلك، ويكون ذلك مطلوبه حين مجيء زيد.

وهكذا في الصورة الثانية، فإنه قبل الوقت يريد الصلاة في الوقت، ويطلبها طلبا فعليا، لأمر متأخر، بناء على إمكان الوجوب المعلق.

وأما في الصورة الثالثة، فهل نجد في نفس الطيب طلبا فعليا للشرب عند المرض من غير كونه أمرا بتحصيل المرض، بل ذلك مبغوضه، أو لا يكون ذلك، للعلم بعدم تحققه في الخارج؟

والذي هو الظاهر وجود الطلب أيضا في الخفايا، ولا يتمكن من إنكار ذلك إذا فحصنا في زوايا قلبه، ولا يشترط العلم أو الشك في تحقق الشرط، كما تخيلناه سابقا، بل هذا ممكن حتى مع العلم بالامتناع، لأن ما في نفسه هو الطلب المتعلق بالعنوان، لا بالمعنون. فأين الوجوب المشروط وكون الطلب مشروطا؟! بل في الكل يكون مفاد الهيئة مطلقا.

ومن العجيب ما توهمه العلمان السيدان البروجردى والخميني - عفى عنهما - من أن في مثل قوله: «إذا قدرت على الإنقاذ فأنقذ» لا يكون الشرط - بحسب الثبوت - راجعا إلا إلى الهيئة، وفي مثل: «إذا مرضت فاشرب المسهل» يمتنع كونه راجعا إلى غير الهيئة (1). مع أن ما في نفس المولى أمران، أحدهما:

الحب، والآخر: هو الطلب:

أما الحب، فيتعلق بإنقاذه على الإطلاق.

وأما الطلب، فيتعلق بالإيقاظ عند القدرة، فهو طالبه عند القدرة، ولو سئل عنه فلا يكون الجواب إلا «نعم».

وهكذا في المثال الثاني، فإنه وإن كان يبغض المرض، ولكنه طالب- حسبما في نفسه من القواعد- لشرب المسهل عند المرض طلبا فعليا، فلا محيص على هذا من الالتزام بأن الطلب لا يكون مقيدا، وهذا يتم وجدانا وبرهانا.

ومما ذكرناه يظهر الوجه في الأمثلة الأخرى الواردة في الشريعة في الكفارات، فإن قوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» وقوله: «إن أصبت الصيد في الحرم فعليك كذا» يرجع بحسب اللب إلى طلب الكفارة عند العصيان، وهذا طلب فعلى وإن كان أصل تحصيل القيد مبغوضا. ومن هذا القبيل إيجاب التوبة عند العصيان.

وليس معنى عدم رجوع القيد إلى الهيئة، كون الطلب منجزا، بل القيد الراجع إلى غير الهيئة بين ما يستلزم كون الطلب منجزا، وبين ما يستلزم كون الطلب معلقا.

والذى يظهر من العلمين- عفى عنهما- أنهما كأنما ظنا أن مراجعة القيد إلى غير الهيئة، يستلزم الطلب الفعلى الباعث نحو المادة المقيدة، ويأمر بتحصيل القيد. كلا، بل الأمر ليس إلا ما شرحناه.

وبعبارة أخرى: الأمر بحسب الثبوت و اللب دائر بين القضيتين: القضية المقيدة، والقضية الحينية، فالقضية المقيدة متكفلة لإيجاب الطبيعة المقيدة على الإطلاق، كما في الصلاة، فإنه لا بد من إيجاد الصلاة بقيودها الشرعية، والقضية الحينية متكفلة لإيجاب الطبيعة المطلقة حين اتصاف الموضوع بوصف، أو حين مجيء زمان كذا، كالحج والصلاة قبل الوقت، فإنه يجب الحج حين الاستطاعة، والصلاة قبل الوقت واجبة حين الزوال.

فتحصل: أن القضية المشروطة والوجوب المشروط- بحسب اللب

و الثبوت- يرجع إلى الوجوب المعلق، ولقد تقرر في محله: أن الوجوب في الواجب المعلق غير مشروط(1)، فلا تخلط.

هذا، وإن شئت قلت: إن الشرط بحسب اللب يرجع إلى عنوان الموضوع، فيكون داخلا في رتبة موضوع الحكم، فكما أن الحكم فعلى في القضايا الكلية التبعية وإن لم يكن موضوعه موجودا بمصادقه الخارجى، كما فى القضايا الحقيقية، كذلك الأمر هنا، فالحج واجب على المستطيع، ولا يعقل باعثة هذا الوجوب نحو قيد موضوعه، كما لا يكون باعثة نحو موضوعه.

و هذا هو المرام الذى اختاره العلامة النائينى فى رجوع القضية الشرطية إلى القضية الحقيقية، برجع القيد و الشرط إلى الموضوع (2)، وإن أخطأ قدس سره فى تفسير القضايا الحقيقية و الخارجية بما لا حاجة إلى رفع النقاب عنهما.

و لو قيل: إن القضايا الحينية فى الأمور الإنشائية و الطلبية، ترجع إلى المقيدة، لاستحالة إطلاق الطلب بالنسبة إلى القيد، لأنه دخيل فى المصلحة، و ليس أجنبيا عن حدود المأمور به، فما هو الواجب و ذو مصلحة هو الحج عن استطاعة، أو الصلاة الموقته، لا الحج حين الاستطاعة، بحيث تكون الاستطاعة غير دخيلة فى المصلحة الإيجابية، و هكذا الوقت.

قلنا: نعم، و هذا ما ذكرناه مرارا فى الفقه، و لكن لا يلزم منه كون القيد واجب التحصيل بعد فرض إطلاق الهيئة، لأنه يرجع إما إلى عنوان الموضوع، كما أشير إليه، أو إلى مفروضية تحققه، كما فى قوله: «صل فى المسجد» فإن العرف لا ينتقل منه إلى إيجاب بناء المسجد، مع أن القيد دخيل فى مصلحة الصلاة، فهذا لأجل أن

1- لاحظ ما يأتى فى الصفحة 109-110 و 121-123.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 178-179.

العرف ينتقل من هذه القضية إلى مفروضية وجود القيد الداخل في المأمور به وفي مصلحته، فلا يرى وجوب تحصيله عند فقدان، كما هو الظاهر.

و أما توهم: أنه في أمثال هذه المواقف، تكون المادة مطلقة في المصلحة، ولكن الشرع- رعاية لحال المكلفين- لا يبعث إلى تلك المادة إلا حال الاستطاعة مثلا، كما في تقارير السيد البروجردى قدس سره (1)، فهو من الغرائب، لأن المراد من «المصلحة» ليست إلا المصلحة لضرب القانون، وهي مقيدة، فإن المقنن يرى أن الحج على الإطلاق يكون فيه المفسدة، وهي الانزجار عن الشريعة، فيلاحظ الجهات الكثيرة حتى يضرب قانونا، فما أفاده: من أن الهيئة كثيرا ما تقيد، لأجل وجود المانع، وأتى بالأمثلة الكثيرة (2)، لا يخلو من تأسف جدا.

هذا كله ما عندنا في تقريب الدليل اللبي في المقام حول القضية الشرطية، مع دفع ما قيل في المقام من غير توجه شبهة إليه.

و أما ما عن الشيخ الأنصارى قدس سره: من لزوم رجوع القيد إلى المادة على أي تقدير (3)، فهو مهبط الإشكالات، لما عرفت في كلام العلمين: من أن كثيرا من القضايا الشرطية، لا يكون فيها مفاد المادة مقيدا، بل يستحيل، لأن تقييد المادة يستلزم- مع إطلاق الهيئة- وجوب تحصيل القيد، فيجب في الحج تحصيل الاستطاعة، وهكذا مما سطر في الكتب، ولا يمكن دفعها إلا برجوعه إلى ما شرحناه و ذكرناه (4).

و من العجيب أنه قدس سره قد تصدى لدفع النقص المذكور بما لا ينبغي صدوره منه!! ولعله وقع خلط فيما نسب إليه.

1- نهاية الأصول: 174-175.

2- نهاية الأصول: 174-175.

3- تقدم في الصفحة 50.

4- تقدم في الصفحة 64-65.

و ملخص ما أفادها دفعا: «أن الأحكام الشرعية لما كانت على مذاق العدلية، تابعة للمصالح و المفاسد الكامنة فى المتعلقات، و كانت المصالح و المفاسد مما تختلف بالوجوه و الاعتبارات، فتارة: يكون الفعل...» كذا إلى أن قال: «و أخرى:

يكون...» كذا.

إلى أن قال: «و ثالثة: يكون الفعل المقيد بقيد خاص ذا مصلحة، بشرط أن لا يكون قيده واقعا تحت الأمر، بحيث يكون لكون القيد غير مكلف به، دخل فى كون الفعل حسنا و ذا مصلحة. فلا محالة يجب على المولى فى الصورة الثالثة، الأمر بالمقيد بنحو لا يسرى إلى قيده، و لا يصير تحصيله واجبا. و على هذا يمكن أن يكون مثال الحج و نظائره من هذا القبيل»⁽¹⁾ انتهى ملخص ما أردنا نقله.

و أنت خبير: بأنه مناقضة، ضرورة أنه إذا كان شىء قيدا فى متعلق الأمر، فقهاً يكون الأمر باعثا نحوه. مع أنه لو كان شرط مطلوية الحج، عدم كون الاستطاعة مطلوبة، فهو شرط حاصل دائما، فلا بد من إيجاد الحج، لإطلاق طلبه.

نعم، بناء على ما سلكناه: من أن القيد يمكن أن يكون دخيلا- بحسب الثبوت- فى المصلحة، و لكن ليس واردا فى متعلق الأمر، بل هو مفروض الوجود، و لا يعقل الأمر نحوه، لأن الأمر لإيجاد المعدوم، و ما هو مفروض وجوده لا يحتاج إلى الأمر، فيكون المبعوث إليه حسب الصناعة، نفس الطبيعة بنحو القضية الحينية، و إن كانت بحسب المصالح مقيدة، كما عرفت فى قولنا: «صل فى المسجد» فإن المصلحة قائمة بالصلاة فى المسجد فى المثال، و لكن لا تدعو الهيئة إلى عمارة المسجد إذا كان معدوما، لأنه ظاهر فى مفروضية وجود المسجد، و لذلك لا ينبعث أحد من العقلاء من هذا المثال إلى لزوم بناء المسجد عند فقدانه.

و مما ذكرناه تبين: أنه لا وجه لتعين إرجاع القيد و الشرط إلى عنوان الموضوع، كما صنعه بعض الأفاضل رحمه الله (1) لأن فرض وجود القيد يستلزم خاصية ذلك، كما لا يخفى، فليتدبر جيدا.

فذلكة الكلام

إن الأقسام المتصورة بحسب الثبوت ثلاثة، و في الكل يكون الطلب النفسانيّ موجودا بالفعل:

الأول: ما يكون المادة مطلوبة على الإطلاق، كإكرام زيد في قوله: «أكرم زيدا».

والثاني: ما هو يكون المادة المقيدة مطلوبة على الإطلاق، كالصلاة مع الستر و الطهور و القبلة، فإنه يجب تحصيل القيود، لقيام المصالح بالمادة المقيدة، و تكون لازمة التحصيل.

و الثالث: ما يكون المادة المقيدة ذات مصلحة، و لكن القيد مفروض الوجود، فيكون المطلوب هي المادة عند وجود القيد على الإطلاق.

و لكن المقرر في محله: أن هذا الطلب، كما لا يدعوا في الفرض الأول إلى تحصيل موضوعه- و هو زيد في المثال المذكور- كذلك لا يمكن أن يدعوا إلى القيد المفروض وجوده، سواء قلنا برجوعه إلى العنوان للموضوع، أو قلنا ببقائه على قيديته، بل اللازم هو إبقاؤه على قيديته، لأن رجوعه إلى الموضوع، يستلزم كون علة الحكم هو المقيد لا القيد، مع أن ما هو بحسب الثبوت قيد و علة و يكون ظاهر القضية، هو الشرط فقط، فليتدبر.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 181-182.

التحقيق في المشروط إثباتا

إذا أحطت خبرا بما في هذه المقالة في مرحلة الثبوت، تصل النوبة إلى مرحلة الإثبات في القضية الشرطية، فإن كانت تلك القضية من قبيل قوله تعالى:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (1) فهو ظاهر في أنه اعتبر قيد الاستطاعة مفروض الوجود، فإن الوجوب مطلق، و الموضوع له الإطلاق، و القيد المأتي به بصيغة الماضي، لإفادة مفروضية وجوده عند الإيجاب. و هذا من الواضح البين عند المنصف الخبير، الواقف على أساليب العربية.

و أما في القضايا الشرطية المتعارفة، مثل قوله تعالى: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (2) و المثال المعروف: «إن جاءك زيد فأكرمه» فلا شبهة في أنه ليس ظاهرا في مفروضية وجود المجيء، و لا في رجوعه إلى عنوان الموضوع، و لا في كونه قيد المادة اللازم تحصيله، فيبقى احتمالان آخران:

أحدهما: ما عن المشهور، من كونه قيد مفاد الهيئة و هو الوجوب (3). و قد عرفت الإشكال فيه (4).

ثانيهما: ما عليه بناؤنا و اخترعناه، و هو أن الشرط مورث لتعليق الاستعمال، و يكون الهيئة قبل تحقق الشرط غير مفيدة لفائدتها، و هي البعث و الإغراء

1- آل عمران (3): 97.

2- الحجرات (49): 6.

3- قوانين الأصول 1: 100- السطر 4، هداية المسترشدين: 192- السطر 21، الفصول الغروية: 79- السطر 21، لاحظ محاضرات في أصول الفقه 2: 329.

4- تقدم في الصفحة 56.

والتحريك الاعتبارى نحو المطلوب. وهذا الوجه هو الموافق لظاهر الأسلوب، و المساعدة على البرهان الماضى تفصيله (1).

إن قلت: بناء عليه يلزم الاختلاف بين مرحلتى الثبوت و الإثبات، فإنه فى مرحلة الثبوت، يكون الطلب قبل المجىء فعليا، و فى مرحلة الإثبات، يكون الهيئة غير مفيدة للطلب النفسانى، و إذن لا بد من صرف الظاهر إلى ما هو المعلوم ثبوتا، لأن الإثبات تابع الثبوت بعد معلوميته بالدليل الخارج.

قلت: نعم، و لكن لا- يلزم ذاك و ذلك، لأن الاطلاع على إرادة المولى من الخارج، و إن كان يستلزم الإطاعة حسب حكم العقل، لعدم الخصوصية للألفاظ و الإظهار بطريق الاستعمال، و لكن إذا كان المولى بصدد جعل الحكم على وجه لا- يورث المشقة، و لا يولد الصعوبة على المكلفين، أو احتملنا ذلك، فله أن يأتى لإفادة مرامه بالقضية الشرطية، حتى يظهر أن العباد فى سعة من تحصيل المقدمات.

و توهم: أنه لا يختلف الحال بين كون الوجوب فعليا، و القيد مفروض الوجود، و بين كونه غير فعلى، فاسد جدا، ضرورة أن الطلب الفعلى باعث نحو المقدمات، بناء على ثبوت الملازمة بحكم العقل، فإنه إذا كان الإكرام واجبا عند مجىء زيد، و كان مجىء زيد معلوما، و ما هو مفروض الوجود معلوما تحققه، يجب على العبد تحصيل مقدمات الضيافة و الإكرام، بخلاف الطلب الإنشائى و ما بحكمه، فإنه لا يجب عند الأكثر، و إن أوجبه شيخ المشايخ العلامة الحائرى رحمه الله كما يأتى (2).

فإذا كان الأمر كذلك، فمن المحتمل أن الشرع كان فى هذا الموقف، فاعتبر الاستعمال المعلق، و إن كان بحسب الواقع ليس تعليقا فى الإرادة و الطلب، و لا فى

1- تقدم فى الصفحة 64.

2- يأتى فى الصفحة 78.

مفاد الهيئة، وهذا الاعتبار لإفادة ذلك.

فلا ينبغي الخلط بين مقامى الثبوت والإثبات، وبين موقفين: موقف إفادة تمام مرامه على ما فى طلبه و نفسه، و موقف تسهيله على العباد، و عدم إيقاعهم فى المضيق و المشقة. فعلى هذا لا يجب التبعية لمرحلة الثبوت بعد هذا الاحتمال فى مرحلة الإثبات.

فتحصل: أن الوجوب المشروط ثبوتاً غير معقول، و الوجوب المشروط إثباتاً يرجع إلى مشروطة الاستعمال، و إلى التعليق فى كون الهيئة مفيدة و مستعملة فيما هو الموضوع له، و أن اللازم هو الاتباع لمقام الثبوت، ما دام لم يعلم أن المولى فى مقام إفادة الأمر الآخر إثباتاً، و فى مقام التسهيل عملاً، كما نحن فيه، فإنه بالنظر إلى مرحلة الثبوت و اللب، لا بد من المحافظة على المقدمات المفوتة، و بالنظر إلى مقام الإثبات و التعليق، لا يجب التحفظ عليها حسب الصناعة العلمية، لأنه فى مقام إفادة عدم فعلية الحكم، و عدم فعلية روح الحكم و هو الإرادة، و إن كان روح الحكم فعلية.

و بعبارة أخرى: فى مقام إفادة جواز ترتيب آثار الوجوب المشروط قبل تحقق شرطه، و إن كان طلبه النفسانيّ فعلياً و داعياً و مقتضياً، فليتدبر جيداً.

ذئابة:

بناء على ما عرفت تبين: أن الحكم فى الوجوب المشروط ليس فعلياً إن كان هو المعنى المعبر عن البعث، أو كان هو نفس البعث. و يكون فعلياً إن كان تعبيراً عن الإرادة الإيجابية و الطلب الوجوبى، أو نفس الطلب القلبيّ. و لا- يكون فعلياً إن كان معبراً عن الإرادة الفعلية المظهرة، أو كان هو نفس الإرادة المظهرة.

و الذى هو الحق: هو أن الحكم بمفهومه متقوم بمقام الإنشاء و الإبراز،

فلا يكون هنا حكم فعلى قبل تحقق الشرط.

الجهة الرابعة فى شبهة إيجاب المقدمة المفوتة قبل الوقت و مسالك الإجابة عنها

إشارة

بعد ما عرفت حقيقة الوجوب المشروط بحسب مقام الثبوت و الإثبات، و أن فى مقام الثبوت تكون القضية المشروطة قضية حينية، و فى مقام الإثبات باقية على حالها من التعليق، و لكن فرق بين التعليق الذى أفاده المشهور: و هو أن مفاد الهيئة معلق (1)، و بين التعليق الذى ذكرناه: و هو أن الاستعمال معلق، و الهيئة قبل تحقق الشرط لا تكون مستعملة- بالحمل الشائع- فى المعنى الموضوع له.

و أيضا تبين: أن اللازم هو مراعاة مقام الإثبات بحسب الآثار فيما نحن فيه، دون الثبوت.

فربما يشكل الأمر فى إيجاب المشهور تحصيل المقدمات الوجودية قبل تحقق الشرط فى مثل الصلاة، بالنسبة إلى المحافظة على الطهارة قبل الوقت، ضرورة أن مع كون الصلاة مشروطة بالوقت وجوبا، فلا فعلية لحكمها قبل الوقت، و إذا كانت فعلية الحكم منتفية- بل لا حكم أصلا، لعدم إفادة الهيئة بعثا نحو المادة قبل مجىء الشرط و هو الوقت- فلا معنى لوجوب المقدمة، سواء قلنا: بأنها واجبة شرعا، أو واجبة عقلا:

أما على الأول كما هو المعروف، فلأنه لا يعقل ترشح الإرادة الفعلية من الإرادة المتعلقة بنذى المقدمة غير المظهرة، أو غير البالغة حد الفعلية، و لا تولد

البعث الفعلى والحكم الإيجابى من الحكم الذى لا يتحقق بعد.

وأما على الثانى، فلأن العقل لا يدرك إلا لزوم القيام بطلب المولى و حكمه الفعلى، وإذا كان الحكم فعلا غير باعث ولا نافذ فلا يجب، ويصح له الاعتذار بعد ما تحقق بالعجز ونحوه.

هذا، لو سلمنا حكم العقل بذلك، ولكن المشهور قالوا بالوجوب الغيرى للمقدمة قبل الوقت، ولأجله التزموا به، فليلاحظ. فما اشتهر من المراعاة والمحافظة على الطهارة قبل مجىء الوقت شرعا، ليس موافقا للقاعدة كلا.

المسلك الأول: ما عن «الفصول»

فى الجواب عن الشبهة، وهذه الشبهة عويصة جدا، وقد اختلفت أنظارهم فى حلها، واتخذ كل مهربا، فصاحب «الفصول» قدس سره انتقل منه إلى الوجوب المعلق، وإلى التقسيم الآخر فى أنحاء الواجبات، فقال:

«إن من أقسامها الواجب المعلق، وهو ما كان وجوبه فعليا، والواجب استقباليا، ووجوب الصلاة- حسب كثير من النصوص- من هذا القبيل. وربما يمكن استكشاف ذلك من الشهرة المزبورة على وجوب تحصيل المقدمة الوجودية قبل حصول شرطه»⁽¹⁾.

ويتوجه إليه: أنه لو سلمنا الوجوب المعلق ثبوتا، فلا نسلم انحصار طريق إيجاب المقدمة الوجودية بالالتزام بصحته، وذلك لأن قضية ما سلف منا: أن الوجوب فى الواجب المشروط بحسب الثبوت فعلى⁽²⁾، و التزمنا إثباتا بالوجوب

1- الفصول الغروية: 79- السطر 36.

2- تقدم فى الصفحة 64- 65 و 70- 71.

المشروط، لاختلاف آثاره مع الوجوب الفعلى، فلو كان ذلك الأثر غير مترتب عليه- كما فى المقام- فلا محيص إلا من إنكار تبعية مقام الثبوت لمقام الإثبات، وإثبات أن الملاك والمناط هو ملاحظة الطلب النفساني، وإذا كان فى المثال المزبور قيد الوجوب- وهو الوقت- مفروض الوجود ومعلوم التحقق، فلا بدّ من المحافظة على المقدمات الوجودية قبل مجىء الوقت، لأن الوجوب فعلى، والإرادة النفسانية موجودة.

وإن شئت قلت: الوجوب المعلق الذى اعتبره «الفصول» مما لا- محيص عنه بحسب مقام التصور، ويكون ذلك منشأ لإيجاب تلك المقدمات، ولكنه لو كان الدليل إثباتاً، متكفلاً فى ظاهره لاعتبار الوجوب المشروط، فيؤخذ به، وهذا فيما نحن فيه- بعد قيام الشهرة- غير ممكن، أى مقتضى الشهرة هو أن القضية الشرطية الظاهرة فى الوجوب المشروط، راجعة إلى القضية الحينية التى يكون الوجوب فى مرحلة الإثبات أيضاً فعلياً. وسيظهر مزيد بيان حول المسالك الأخرى، وينفعك إن شاء الله تعالى.

المسلك الثانى: ما أفاده العلامة الأراكى

من دعوى فعلية الوجوب فى الواجب المشروط ثبوتاً وإثباتاً، ولكنها فعلية تقديرية(1).

وقد عرفت: أن الفعلية التقديرية لا معنى معقول لها، والمعنى المعقول فى المسألة هو الفعلية بنحو القضية الحينية، أى الحجج واجب حين الاستطاعة، أو الصلاة واجبة حين الزوال، أو الصوم واجب حين طلوع الفجر، على الوجه الذى

عرفت مرارا(1).

هذا مع أن القول بالفعلية، يستلزم اتصاف جميع المقدمات - مفوتة كانت أو غير مفوتة - بالوجوب الغيرى، و من غير فرق بين صورة العلم بتحقيق القيد المفروض وجوده، كالأستطاعة و الوقت، أو مع الشك، و لا أظن التزامه بذلك فى جميع الأبواب. بل الإشكال باق على حاله، لعدم معقولية البعث المنجز إلى المقدمة، مع أنه ناشئ من البعث على التقدير.

المسلك الثالث: ما تقدم منا تصويره

و هو أن الوجوب فعلى لكن شرط التكليف الفعلى متأخر، و هو الوقت، فإذا كان الشرط معلوم التحقق فلا بدّ من المحافظة، و إذا كان مشكوك التحقق فلا يجب.

و هذا هو معنى الشرط المتأخر فى التكليف الذى قد فرغنا من تصويره (2)، و لازمه إيجاب تحصيل الشرط المتأخر و لو كان للتكليف، قضاء لحق فعلية الحكم قبل تحققه، و هذا مما لا يمكن الالتزام به فى الواجبات المشروطة على الإطلاق، و لا فى خصوص المقام، لأنه لا يفى بتمام المطلوب.

و أما ما أفاده سيدنا الأستاذ البروجردى قدس سره: من تصويره للشرط المتأخر، بأن من شرائط التكليف هى القدرة فى ظرف الامتثال، فالشرط متأخر(3).

ففيه: أن شرط التكليف هو العلم بالقدرة فى ظرف الامتثال، لأن التكليف - و هو الإيجاب - متقوم بذلك، لا بالقدرة الواقعية، فلا ينبغى الخلط بين التكليف

1- تقدم فى الصفحة 66 و 69 و 76.

2- لاحظ ما تقدم فى الصفحة 30 و ما بعدها.

3- نهاية الأصول: 180.

المصدرى، و التكليف الحاصل المصدرى.

فبالجملة: فعلية التكليف قبل الوقت، تستلزم وجوب تحصيل الوقت إن أمكن فى هذه الأزمنة.

و أما توهم اختصاص ذلك بالشرط المتأخر غير المقذور كالوقت، فهو سخيف، لأن المقدمات المفوتة واجبة حتى فى مثل الحج المشروط بالاستطاعة الاختيارية، فلا تخلط.

و لا يخفى: أن هذا المسلك موجود فى تقارير العلامة النائنى رحمه الله أيضا(1).

المسلك الرابع: ما ادعاه شيخ مشايخنا العلامة الحائرى قدس سره

و هو أن الوقت شرط الوجوب، و لا فعلية للحكم قبل الوقت، و لكن بناء العقلاء على المحافظة على المقدمات الوجودية المفوتة، إذا كان الشرط معلوم التحقق، و لا يعتنون بمعذرية العجز فيما نحن فيه بعد الالتفات إلى أطراف المسألة(2)، و هذا هو الصريح من «الكفاية» فى ذيل الواجب المعلق(3).

و بتقريب آخر منا: أن العجز عذر إذا كانت القدرة المأخوذة فى موضوع الدليل قيذا و شرطا، فإنه يصح تبديل عنوان «المقتدر» إلى عنوان «العاجز» فى عنوان المسافر و الحاضر، و هكذا سائر العناوين ك «المستطيع» و غيره، و ليس عذرا إذا كانت القدرة شرطا عقليا، لا شرعيا، و كانت معتبرة بحكم العقل، فإنه عند ذلك لا بد من المحافظة على مطلوب المولى كلما أمكن و قدر، فإذا كان يقتدر على الامتثال

1- أجود التقريرات 1: 148.

2- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 108-110.

3- كفاية الأصول: 131-132.

بالنسبة إلى التكليف الآتي قيده وشرطه، فلا- يكون العجز الطارئ بسوء الاختيار، عذرا عقلا و عرفا، و العجز بالاختيار لا ينافي صحة العقوبة و استحقاق العذاب.

و هذا نظير ما إذا علم الإنسان أن بدخوله في الدار، يكره على شرب الخمر، فإن دليل «رفع ... ما أكرهوا عليه»⁽¹⁾ منصرف عن مثله، و لا يكون الإكراه الحاصل بسوء الاختيار، عذرا عند العقلاء، و لذلك لا يشك أحد منهم في عدم صحة الدخول بعد العلم بذلك، فعلى هذا لا بد من تحصيل الطهور و غيره قبل الوقت.

و أما التمسك بقاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»⁽²⁾ فهو في غير محله، لأنها قاعدة سيقت قبالة قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإذا وجب وجد» لإفادة أن هذا الوجوب المنافي للاختيار، لا ينافي الاختيار، لأنه وجوب جاء بالاختيار، و لا ربط لها بالوجوب التكليفي حتى يقيد بأنه لا ينافيه عقابا لا خطابا.

و الأمر- بعد ما علم- سهل لا غبار عليه.

هذا، مع أن المقرر في محله: أن التقييد المزبور بلا وجه، ضرورة إمكان توجيه الخطاب القانوني إلى كافة الآحاد، و يكون العجز عذرا، و التفصيل في محله⁽³⁾، فما عن أبي هاشم موافق لغاية الفكر و نهاية النظر⁽⁴⁾، فتدبر.

و أما تقسيم القدرة الشرعية إلى ثلاثة أو أربعة، و أنها إما تكون معتبرة كالقدرة العقلية على الإطلاق و لا تكون دخيلة في شيء من الملاك أو تكون معتبرة و دخيلة

1- التوحيد: 353-24، الخصال: 417-9، وسائل الشيعة 15: 369، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب 56، الحديث 1.

2- أجود التقريرات 1: 150، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 197.

3- يأتي في الصفحة 437 و ما بعدها.

4- شرح العضدي: 94، قوانين الأصول 1: 153-21-22، مطروح الأنظار: 153-24، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 197، محاضرات في أصول الفقه 2: 358.

فى الملا-ك. و على الثانى إما تكون معتبرة على الإطلاق، أو معتبرة بعد الوجوب، وقبل زمان الواجب، أو غير ذلك من الصورة (1)، فهو غير محتاج إليه، ويمكن هذا التقسيم إلى أنحاء كثيرة.

والذى هو المهم فى المقام:

أولاً: أن هذا الوجه لو تم، يستلزم وجوب المقدمات المفوتة عقلاً، لا شرعاً، مع أن الظاهر من المشهور أن المقدمات الوجودية واجبة وجوباً غيرياً شرعياً، فلا تنحل المعضلة بذلك.

وثانياً: أن القدرة متى كانت، لا تخلو من أحد أمرين: إما تكون قيد الهيئة، أو تكون قيد المادة، فإن كانت قيد الهيئة، فلا وجوب حال العجز، ويصح التعجيز قبل فعلية الوجوب من قبل عدم تحقق شرط الآخر، ولا يجب تحصيلها، لأن معنى ذلك هو أن المصلحة قائمة بالمادة حين الاقتدار المفروض وجوده، على الوجه الماضى سبيله (2).

وإن كانت قيد المادة فهى تارة، تكون داخلية تحت دائرة الطلب، فلا بدّ من إبقائها، والمحافظة عليها.

وأخرى: تكون دخيلة فى المصلحة، وخارجة عن دائرة الطلب والإيجاب، لمفروضية وجودها، فلا يجب الإبقاء، ولكنها إذا كانت باقية إلى حال فعلية الحكم من سائر النواحي، لا يجوز إعدامها.

وربما يكون عنوان «القادر» و «العاجز» موضوعاً فى الدليل ك «المسافر والحاضر» فإنه حينئذ يجوز الإفناء والإخراج عنه وإن صار الحكم منجزاً، لعدم إمكان تصدى الحكم للمحافظة على موضوعه.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 198-201.

2- تقدم فى الصفحة 67-70.

ولو كان مفاد القضية الشرطية راجعا إلى عنوان الموضوع، يلزم ذلك، ولا يلتزم به من يدعيه كما في «المستطيع والعاجز» فليتدبر.

و ثالثا: إذا كان الحكم قبل الوقت غير فعلى، و بعد الوقت يكون المكلف عاجزا، و العجز يمنع عن حدوث الخطاب، فمن أين يمكن العلم بالمصلحة الملزمة التي لا بد من المحافظة على مقدماتها المفوتة، مع أن طريق استكشاف المصالح و المفسدات هي الهيئات الكاشفة عن الطلبات و الزجرات؟! و بعبارة أخرى: الخطاب الإنشائي يورث وجود المصلحة، عند تحقق شرط الوجوب و القدرة، و إن يمكن أن لا يكون بحسب التصور قيد المصلحة، و تكون المادة مطلوبة على الإطلاق. و ممنوعة الخطاب لمحذور عقلائي و هو القبح، أو عقلى و هو القبح فى حقه تعالى، و أن حقيقة البعث لا- تجامع العجز، و لكن ذلك لا يستلزم كون نفس الأمر كذلك، لاحتمال اتكال المقنن على حكم العقل بأن الخطاب بدون محال، و إذن لا يتمكن من كشف المصلحة للمادة على كل تقدير.

فما ترى فى كتب الأصحاب مشحونة فى صفحات كثيرة(1)، خالية من التحصيل. و هذا ينفك فى كثير من المقامات، مما كثر دور هذا النحو من الاستدلال فى الكتب الأصولية و الفقهية، فحكم العقل مع هذا غير ثابت، و غير مرضى.

نعم، بناء على ما تقرر فى محله: من أن العاجز و القادر- كالجاهل و العالم- مشتركان فى الخطاب بذاتهما، و خارجان عنه بعنوانهما(2)، يصح ما أفيد، لأن القدرة عقلية، و لا يورث العجز فى الوقت قصورا فى شمول الخطاب. و هذا هو الوجه فى استنكار العقلاء دخول الدار مع العلم بالاستكراه فيها على شرب الخمر، فتدبر.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 195-204، محاضرات فى أصول الفقه 2: 357-367.

2- يأتى فى الصفحة 449.

المسلک الخامس: ما سلکه الأردییلی قدس سره

المسلک الخامس: ما سلکه الأردییلی قدس سره (1)

وتبعه تلميذاه صاحباً «المدارك» و «المعالم» (2) واحتمله السيد الأستاذ البروجردى رحمه الله (3) ولم يردده: وهو أن هذه المقدمات المفوتة واجبة بالدليل الآخر، لا بالملازمة بين المقدمة وذى المقدمة، وتلك تصير واجبة للغير، لا واجبة بالغير، ويسمى ب «الوجوب النفسى التهيئى».

أقول: جميع الواجبات النفسية موصوفة بمثله، لأنه للغير فى الكل، ضرورة أن المطلوب الأعلى فيها الوصول إلى فناء الرب، والتحلّى بجلباب الربوبية، والتخلق بأسمائه وصفاته، وفى المعاملات والسياسات هو النظام الأتم المدنى والدولى، ولا يعتبر فى الواجبات النفسية كون المصلحة القصوى فى موردها ومصبتها.

هذا مع أن المشهور كما عرفت حسب إطلاق كلامهم، التزموا بالوجوب الغيرى للمقدمات المفوتة وغيرها (4)، ولا تنحل بذلك تلك المعضلة أيضاً.

المسلک السادس: ما اختاره العلامة النائينى رحمه الله

وانتهى به إلى التفصيل بين تحصيل المقدمات المفوتة، كتحصيل الماء والستر، وبين إعدام المقدمات الموجودة المفوتة، كإراقة الماء، و إحراق الستر، فجوز تركه فى الأول، و منع الإخلال بالمحافظة فى الثانى.

1- مجمع الفائدة والبرهان 2: 110، فرائد الأصول 2: 513.

2- مدارك الأحكام 2: 345، معالم الدين: 201.

3- نهاية الأصول: 180.

4- لاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 202.

و ملخص مرامه: أن قاعدة الملازمة العقلية المستكشفة بها الأحكام الشرعية، جارية في المقام، وذلك لأن الملاك قبل الوقت تام، لعدم تقيده بالقدرة، فالمصلحة الملزمة النفسية الثابتة لذى المقدمة، كما تدعو إلى الحكم الشرعي، وإيجاب الصلاة مثلا، كذلك تلك المصلحة داعية إلى إيجاب تلك المقدمات، لتقوم جلب المصلحة بها. وهذا هو حكم غيرى لا نفسى، لأنه ناشئ من ملاك ذى المقدمة، وليس غيريا ترشحيا، لعدم الإرادة الفعلية لذى المقدمة حتى يعقل ترشح هذه الإرادة منها.

فهذا قسم آخر يثبت بمتعم الجعل، أى يكون الملاك الواحد داعيا إلى جعلين: جعل الحكم النفسى، وجعل الحكم الغيرى، فيتوصل المولى إلى مطلوبه بهذا الجعل المتمم، كما فى التعبدى والتوصلى، إلا أنه فرق بين ما نحن فيه وهناك، بالتقديم والتأخير، كما لا يخفى.

وتوهم: أن هذا الحكم الشرعي، ناشئ من الحكم العقلى بالأمن من العقاب، فيكون داخلا فى سلسلة معاليل الأحكام، والقاعدة تجرى فى سلسلة علل الأحكام، وهى المصالح الكامنة فى متعلقات الفعل، فى غير محله، لما عرفت: أن الداعى إلى الجعل الثانى، ملاك ذى المقدمة(1).

أقول: قضية هذا التقريب- بعد فرض إطلاق المصلحة الملزمة، وأن القدرة مأخوذة عقلا- عدم الفرق بين المقدمات المفوتة، وأنه لا بد من حفظ القدرة و من تحصيلها بعد ثبوت القدرة على القدرة.

نعم، إذا أخذت القدرة بوجه خاص، كان للتفصيل المزبور وجه، ولكنه خلف.

ثم إنه قدس سره قد اهتم بإثبات توصيف الوجوب العقلى الإرشادى- الذى يقول

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 197-203.

به «الكفاية»⁽¹⁾ وغيره- ب «الوجوب الشرعى الغيرى»⁽²⁾ وليس هذا طريقا آخر فى حل المشكلة.

و حيث قد عرفت منا: أن كشف المصلحة الملزمة، غير معقول فى هذه المواقف إلا- من قبل الهيئات، و أنها تورث وجود المصلحة الملزمة⁽³⁾، و إذا كانت هى قبل الوقت غير فعلية، و هكذا بعده، فلا سبيل إلى تلك المصلحة الملزمة فى الوقت، لإمكان قصور المقتضى حين العجز، و اتكال المولى على إدراك العقل فى إفادة هذا القصور، فليس العجز سببا للقصور حتى يقال بالقطع بعدمه، بل القصور من أجل أمر آخر اتفق مع العجز خارجا، و إذا لم يكن حال العجز تكليف فعلى حتى يستكشف المصلحة الملزمة، اتكل المولى فى مرامه على هذا الحكم العقلى، فلا تخلط.

فموضوع قاعدة الملازمة غير محرز.

و لو سلمنا ذلك: فاعلم أن قاعدة الملازمة من أكاذيب القواعد، و ذلك لأن العقل أولا: لا يحكم بشىء، بل العقل يدرك لزوم شىء، و الملازمة بين إدراك لزوم شىء و حكم الشرع، بلا وجه، بل الشرع أيضا يدرك لزومه. و هذا غير الإرادة الباعثة.

و ثانيا: لا وجه لإلجاء الشرع إلى الإرادة الباعثة الغيرية، بعد قيام العقل بلزوم تلك الإرادة، و لا ينبغى الخلط بين الإرادة الفاعلية، و الإرادة الآمرية، فإن الإرادة الفاعلية تستلزم الإرادة الغيرية، لأنها تتعلق بإصدار الفعل، فإذا كان التوقف معلوما، فقهرت الإرادة الأخرى متوجهة إلى المقدمات، بخلاف الإرادة

1- كفاية الأصول: 132، نهاية الدراية 2: 87.

2- 182.

3- تقدم فى الصفحة 81.

الأمريّة، فإنها متعلّقة بالبعث، و تبعث المكلفين نحو المطلوب، و هذه لا تستلزم تلك الإرادة، لعدم بنائه على المبادرة إلى إيجاد الفعل في الخارج، حتى يتوقف وجوده على شيء لا بد من إرادته. و هذه الإرادة تسمى بـ «الإرادة التشريعية».

و أما توهم: أن متعلق الإرادة الأمرية، صدور الفعل عن الفاعل المكلف عن اختيار، و تكون هي غير الإرادة الفاعلية، لإمكان تخلف المراد عنها دونها(1)، فهو غير مرضى وجدانا وبرهانا، كما تعرضنا لذلك في تنبيهات بحث الطلب و الإرادة(2).

و لو كان الأمر كما زعم فالمقصود أظهر، لأن القياس مع الفارق الواضح. و من ابتلى بالقياس بين الإرادتين، ابتلى بكثير من الإشكالات و الشبهات.

و مما يعرب عن ذلك: أن الأمر و المأمور مختلفان - بحسب التشخيص - فيما يتوقف عليه المأمور به و المكلف به، فربما يلزم أن إرادة الأمر تتعلق بما يراه مقدمة، و هو ليس بمقدمة، و لا شبهة في لزوم تبعية المأمور لتشخيصه، لا تشخيص المولى، فهذا شاهد على أن المولى يتكل في ذلك على العقل، و لا يكون ملجأ في تلك الإرادة حتى يثبت بالملازمة.

و الذي هو مقصود مرید هذه القاعدة: أن مذهب العدلية و إدراك العقل على أن الأحكام تابعة للمصالح و المفسد، فإذا أدرك العقل شيئاً حسناً، أو قبيحاً، فالشرع بما أنه عقل محض، و يكون مداره على المصالح و المفسد، يصدق ذلك الإدراك تنجيذاً و تعذيراً، لا أنه يريد بالإرادة التشريعية الأمرية ذلك، و إلا يلزم تعدد العقاب في جميع المحرمات و الواجبات، ضرورة أن الغضب محرم شرعاً بعنوانه الذاتى، و الظلم يادراك العقل قبيح، فيكون محرماً شرعاً، فإذا تحقق الغضب تحقق الظلم، فيعاقب إما مراراً، أو عقاباً شديداً، لتعدد جهة البغض، فلا تغفل.

1- كفاية الأصول: 88-89، نهاية الدراية 1: 280، نهاية الأفكار 1: 168.

2- تقدم في الجزء الثانى: 69-71.

المسلک السابع: ما سلكه السيد المحقق الوالد - مد ظله -

وهو الأقرب إلى أفق التحقيق من الأخريات: وهو أن الإرادة الغيرية، ليست مترشحة عن الإرادة النفسية ترشح المعلول عن العلة، حتى يقال بامتناع تحقق الأولى بدون الثانية، للزوم التفكيك بين العلة والمعلول، بل إرادة الغير معلولة النفس، وذلك بعد إدراكها التوقف بين ذى المقدمة والمقدمة، فإذا كان يرى أن ذا المقدمة في محله لا يحصل إلا بالطهور، وهذا الطهور في الوقت غير ممكن تحصيله، فيريده كما في الإرادة الفاعلية، من غير حصول الإرادة الثانية في النفس، لعدم تحقق شرط الوجوب.

وهذا ليس معناه إنكار الملازمة، بل الملازمة ممكن دعواها إذا كانت الإرادة النفسية فعلية، ولكن هذا إنكار لكون الإرادة الغيرية، ملازمة للإرادة النفسية، دون العكس، فالإرادة الغيرية لازم أعم، فافهم (1).

أقول: ما أفاده لا غبار عليه، إلا أن قضية ما سلكناه، هو أنه بحسب الثبوت لا يعقل الوجوب المشروط، ولا يعقل كون الإرادة قبل حصول الشرط معدومة، وبعده تصير موجودة، بل هي فعلية، ولكن متعلقها أمر يقع في المتأخر على الوجه الذي عرفت منا (2)، ويأتي تفصيله في الوجوب المعلق (3). ولو كان ما أفيد وأفادوه صحيحاً، يلزم حدوث الإرادة في المبدأ الأعلى بعد تحقق الشرط، وهو منزه عن الحوادث، فقبل الشرط وبعده لا يفترق الثبوت. وهذا برهان قويم على ما ذكرناه،

1- مناهج الوصول 1: 356-358، تهذيب الأصول 1: 228-230.

2- تقدم في الصفحة 64-65.

3- يأتي في الصفحة 114-116.

و لا يناله من لاحظ له من العقلیات.

و توهم: أن الشرط يرجع إلى قيد الموضوع، فيكون الحكم فعليا على موضوعه دائما، كما في القضايا الحقيقية، غير نافع، لأن رجوع قيد الاستطاعة إلى عنوان الموضوع وإن أمكن ثبوتها، ولكن لا- ينحل به الأعضاء، لأنه إذا كان مستطاعا قبل الموسم، يجب عليه الحج في الموسم، فتكون الإرادة فعلية، والمراد فيما لا يزال، وسيأتي زيادة تحقيق حول المسألة في الوجوب المعلق إن شاء الله تعالى (1)، وأنه لا محيص من الإقرار به تكويننا و تشريعا.

نعم، الوجوب مشروط بحسب الإثبات، بلحاظ الأثر المترتب عليه اعتبارا و تعبدا على النحو الذي أبدعناه في المقام، وعلى هذا تكون الإرادة الأولى الغيرية معلولة النفس، لاتصافها بتلك الإرادة و الطلب النفساني، وهذا هو الوجدان في الإرادة الفاعلية بلا شك و مرية.

تنبيه و تذييب: في عدم وجوب التعلم قبل الشرط و وقت الوجوب

قضية ما عرفت منا، عدم وجوب المقدمات الوجودية قبل تحقق شرط الوجوب حسب الصناعة الأولية، حفظا للقضية الشرطية على ظاهرها.

ويمكن الخروج عن ذلك، بأن تصير تلك القضية، منقلبة من ظاهرها إلى القضية الحينية، التي يكون الوجوب فيها فعليا مطابقا للثبوت إذا اقتضاه الدليل.

هذا في المقدمات الوجودية المشتركة فيها البالغ و غير البالغ الذي يبلغ في الوقت.

و أما المقدمات العلمية المشتركة فيها أيضا البالغ و غير البالغ، فهل هي أيضا

تجب، أم لا؟

و على الأول يكون وجوباً نفسياً أو غيرياً؟

و على الأول وجوباً نفسياً مطلقاً، أو تهيئياً، على ما هو المنسوب إلى الأردبيلي و تلميذيه، كما أشير إليه في أصل المسألة (1)؟ وجوه تذكر في ضمن مسألتين:

المسألة الأولى: أن عدم فعالية الخطاب بالنسبة إلى غير البالغ، لا يمنع من صحة العقوبة على ترك الواجب و الإخلال به بعد التكليف و البلوغ، إذا كان رشيداً يدرك المصالح و المفاسد، و من أعظم المجتهدين البالغين أعلى مدارج الكمال، لما عرفت من فعالية الإرادة بحسب مرحلة الثبوت.

نعم، إذا لم يكن دليل من الشرع على المحافظة على تلك المقدمات في حقه، و كان ظاهر الأدلة هو شرطية البلوغ، فلا يجب و لا يستحق العقوبة، لأن اعتبار القضية الشرطية، لأجل ترخيص المكلفين في التوسعة في تحصيل المقدمات قبل تحقق الشرط، و إذا صار عاجزاً عن الاحتياط و الجمع، و أخل بالواقع، فهو عذر.

المسألة الثانية: أن ترك التعلم المؤدى إلى ترك الواجب مع العلم بذلك، لا يكون محرماً شرعياً، بل ذلك يورث صحة العقوبة على الواجب النفسى المتروك، و ذلك لا لعدم إمكان جعل العقاب عليه ثبوتاً، أو لعدم إمكان اعتبار الوجوب النفسى للتعلم إثباتاً، فإن كل ذلك بمكان من الإمكان، بل لعدم مساعدة الأدلة إثباتاً على ذلك بعد كونه من المسائل العرفية و العقلانية الرائجة بين الموالى و العبيد، و الشائعة فى القوانين الدولية و السياسية المدنية بين الدول و الرعية و الأمة، و ليس للإسلام طريق بديع فى المقام.

وقوله عليه السلام- على ما فى بعض الأخبار-: «هلا تعلمت؟»⁽¹⁾ ليس معناه صحة العقوبة على ترك التعليم، بل هو بيان لأن يعلم منه: أن مطلق الجهل، ليس عذرا بالنسبة إلى ترك المأمور به و المطلوب النفسى.

ثم إن ذلك مقتضى الأدلة مع قطع النظر عن ظاهر القضية الشرطية، وإلا- فلا- منع من ترخيص ذلك، ولا يستحق العقوبة إذا أخل بالمطلوب النفسى لأجل الجهل، فيصير عاجزا عن الجمع و الاحتياط، لما عرفت: من أن اعتبار القضية الشرطية، توسعة على المكلفين فى تحصيل المقدمات كلها، و أن المولى فى جعل قانونه بنحو القضية الشرطية، قد انصرف عن المصلحة الملزمة إذا أخل بها لأجل تقصير أو قصور فى شرائطه قبل الشرط.

نعم، بعد تحقق الشرط، لا بد من القيام بالميصور و الاحتياط مهما أمكن، إلا إذا علم بأن الميسور لا يكون مطلوبا، و أن ما يحتاط به لا يفى بشىء، كأجزاء المركب الاعتبارى مثلا، فليتدبر جيدا.

و مما ذكرنا يظهر حال سائر الصور الكثيرة، من ترك التعلم المؤدى إلى الإخلال بالتمييز، و غيره مما سطر فى المفصلات.

و أيضا ظهر: أن حال الشك ليس أسوأ من حال العلم، فإذا كان عالما بالابتلاء بالأحكام، و كان شرط فعليتها مفقودا غير واجب عليه التعلم، فكيف بحال الشك؟! نعم، إذا فرضنا قيام الإجماع أو الشهرة على وجوب التعلم⁽²⁾، الكاشف بهما أن القضية الشرطية ساقطة من حيث الظهور، فقد عرفت لزوم التعلم، لصحة العقوبة.

1- الأمالى، للشيخ الطوسى: 9-10، بحار الأنوار 1: 58-77، 2: 29-10 و 180-3.

2- فرائد الأصول 2: 510، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 4: 278.

و لو شك فى تمامية هذه الشهرة و الإجماع، فالقضية الشرطية باقية على حالها.

فما ترى من الأصحاب قدس سرهم فى هذه المسألة، من الالتزام بالوجوب حتى حال الشك (1)، فهو ناشئ من ملاحظة المصلحة الإلزامية فى الوقت، غافلين عن أن تلك المصلحة تارة: تؤدى بالقضية الحينية، و هى تقتضى فعلية التكليف المورث لوجوب المقدمات و وجوب التعلم.

و أخرى: تؤدى بالقضية الشرطية التى لا ترجع - حسب الصناعة - إلى قضية أخرى، بل هى باقية على حالها، و من آثارها عدم وجوب المقدمات، و جواز ترك التعلم قبل تحقق الشرط، فافهم و اغتنم.

1- كفاية الأصول: 425، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 206-207 و 4: 278.

الجهة الخامسة فى صبرورة الواجب المشروط مطلقا بتحقق شرطه

هل الواجب المشروط بعد تحقق شرطه، ينقلب إلى الواجب المطلق، أم هو باق على مشروطيته؟

و مبنى هذه المسألة: هو أن الشرط الظاهر فى أنه واسطة فى ثبوت الحكم للموضوع حدوثا، يورث دخالته بقاء، و يكون الحكم دائرا مدار الشرط فى الحدوث و البقاء، حتى لا يمكن أن يكون حافظا لبقاء الشرط، و موجبا للتحفظ عليه على المكلف، أم لا؟

أو إن شئت قلت: مبنى هذه المسألة، هو أن الشرط فى القضية الشرطية، هل يرجع إلى عنوان الموضوع، فىكون مع بقاء الموضوع فعليا، و لكن يجوز إعدام الموضوع، لعدم إمكان تعلق الحكم بنحو يورث حفظ الموضوع، أم لا؟

مثلا: إذا ورد جملة «إن سافرت فقصر» فإن قلنا: بأن السفر علة حدوث القصر فقط، فعليه التقصير و إن انعدم السفر، لأنه واسطة ثبوت الحكم للمكلف، و عليه يترتب حكم من قال: بأن المناط فى القصر و الإتمام أول الوقت (1)، و تفصيله فى الفقه، و على هذا يصير الواجب المشروط واجبا مطلقا.

و إن قلنا: بأن السفر علة الحكم حدوثا و بقاء، فيرتفع بانعدام السفر، و لا معنى لكون الحكم حافظا لعلته، للزوم كون المعلول علة علته، و هذا واضح البطلان.

1- لاحظ مستمسك العروة الوثقى 8: 176، لاحظ مستند العروة الوثقى، الصلاة 8: 391.

وهكذا إذا قلنا: بأن جملة الشرط تصير عنوانا للموضوع، فيكون القضية بتية و هي: «أن المكلف المسافر يقصر» وعند ذلك أيضا فالقضية و إن كانت بتية، ولكنها في حكم الشرطية، لبقاء الوجوب المشروط على مشروطيته، ولا يصير مطلقا.

إن قلت: الحثيات التعليلية ترجع إلى الحثيات التقييدية، فتكون النتيجة بقاء الوجوب المشروط بحاله.

قلت: ما هو المشهور في محله هو رجوع الحثيات التعليلية إلى التقييدية في الأحكام العقلية⁽¹⁾، لا الأحكام الاعتبارية و التشريعية.

مثلا: إذا قلنا: «بأن الغصب قبيح، لأنه ظلم» يرجع هذا التعليل إلى أن ما هو القبيح بالذات هو الظلم، و الغصب المقيد بالظلم قبيح بما أنه ظلم، بخلاف ما إذا قلنا:

«بأن الغصب حرام، و الخمر حرام، لأنه ظلم» أو «لأنه مسكر» فإن هذا التعليل باق في الاعتبار على عليته، فيكون ما هو الموضوع للحكم بالحرمة عنوان «الغصب» و «الخمر» لا عنوان «الظلم» و «المسكر» و لا عنوانهما المقيد بهما، حتى يكون قيد الموضوع.

إذا علمت ذلك، فالذي لا ينبغي الارتياح فيه: هو ظهور القضية الشرطية في أن الشرط دخيل في الحدوث، و يكون واسطة في الثبوت، من غير واسطة الموضوع في ذلك. و لو كان يرجع إلى عنوان الموضوع، فلا يبقى ذلك الظهور بحاله، لاحتمال مدخلية الموضوع المركب في الحكم.

فإذا قال المولى: «أكرم زيدا العالم» فيحتمل دخالة زيد في الحكم إجمالا، و يكون الاحتمال قريبا عرفا، بخلاف ما إذا علقه على العلم، فإنه أقوى في دخالته في الحكم و عليته له، و لذلك اشتهر أقوائية ظهور القضية الشرطية في المفهوم من

1- لاحظ نهاية الدراية 2: 131، مناهج الوصول 1: 390-391.

ثم إنه لو أمكن إرجاع القيد و الشرط إلى الموضوع، يلزم جواز إعدامه كما عرفت، وهذا مما لا يمكن الالتزام به في مثل قوله تعالى: **وَ لِلّٰهِ عَٰلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (1)** لعدم جواز إعدام موضوعه بعد تحققه.

ولو كان هذا مثل ذلك، فيكون تبديل العنوان جائزا، فإذا قال: «المستطيع يحج، وغير المستطيع لا يحج» فهو كقوله: «المسافر يقصر، والحاضر لا يقصر» مع أنه لا يجوز بعد فعالية الموضوع- في مثل الحج- إعدامه، وليس ذلك إلا لأجل أن الاستطاعة ليست قيد الموضوع. و لا ينبغي توهم الفرق بين المثالين، ضرورة أنه بعد دخول الوقت، وتنجز الحكم عليه، يجوز تبديل العنوان.

ثم إن القضية الشرطية، ليست إلا ظاهرة في دخالة الشرط في الجملة، فانتفاء الحكم في جملة الجزاء بانتفاء الشرط ممنوع، كما تقرر في مباحث المفاهيم (2)، ولذلك يجب الحج متمسكاً، وتفصيل البحث من هذه الجهة، يطلب من المباحث الآتية في المفاهيم، وينقلب الوجوب المشروط إلى الوجوب المطلق بعد تحقق الشرط.

وإن شئت قلت: الواجبات المشروطة مشروطة دائماً، إلا أنها تصير منجزة بعد تحقق الشرط، وتكون منجزة دائماً، إلا إذا قامت القرينة على أن الشرط واسطة في العروض، فتدبر.

ولو شك في ذلك، فقضية الاستصحاب هو بقاء الحكم الثابت قبل زوال الشرط، كما لا يخفى.

1- آل عمران (3): 97.

2- يأتي في الجزء الخامس: 27 و ما بعدها.

الجهة السادسة صور الشك فى رجوع القيد إلى المادة أو الهيئة و حكمها

إشارة

لو شك فى مرجع القيد المأخوذ فى الجملة، أنه راجع إلى الهيئة، أو إلى المادة، فهل هناك أصل لفظى يصح الاتكال عليه لرفع الشبهة، أو لا بد من المراجعة إلى الأصول العملية؟

و حيث إن صور الشك كثيرة جدا، نشير إليها و إلى تقاسيمها إجمالاً، ثم نتعرض لأهمها مع رعاية الاختصار:

فنبول: إن الاحتمالات بحسب الثبوت فى مرجع القيد كثيرة، لأنه كما يحتمل فى قوله: «إن سافرت فقصر» أو فى قوله: «قصر مسافراً» أن يكون القيد راجعاً إلى الموضوع، يحتمل كونه راجعاً إلى المادة، فيجب إيجاد الصلاة فى السفر قصرًا، بإيجاد السفر أولاً، ثم الصلاة فيه قصرًا.

و كما يحتمل كونه راجعاً إلى الهيئة، كذلك يحتمل كونه راجعاً إلى غير المادة و الهيئة، بل يكون من قبيل الظرف، فيجب القصر حين السفر من قبيل الوجوب المعلق، أو راجعاً إليهما، فيكون السفر غير واجب تحصيله، و لكنه إذا سافر يجب إبقاء سفره حتى يأتى بالصلاة قصرًا.

فالسفر على احتمال كونه قيد الهيئة، شرط الحدوث، لا البقاء، و على احتمال كونه قيدهما، شرط الحدوث و البقاء، مع كون الهيئة بعد تحقق الشرط داعية إلى الصلاة قصرًا فى السفر على الإطلاق.

و بالاصطلاح العلمى: إن القضية الشرطية كما عرفت بحسب الثبوت، يمكن أن تكون شرطية، و يمكن أن تكون مقيدة بورود القيد فى جانب الموضوع، أو مقيدة بورود القيد على المادة، أو مقيدة بورود القيد عليهما، أو حينية، و يكون القيد مقدر

الوجود، كما في القيود غير الاختيارية، أو مقيدة حدوثا، لا مطلقا، فالاحتمالات الرئيسة خمسة (1).

ثم إن دليل القيد تارة، يكون متصلا، وأخرى: يكون منفصلا.

وعلى الثاني تارة: يكون لفظيا، وأخرى: يكون ليا.

فعلى هذا، تكون صور الشك و الشبهة تارة: خماسية، وأخرى: رباعية، و ثالثة:

ثلاثية، و رابعة: ثنائية، أى العلم الإجمالى تارة: يكون أطرافه الاحتمالات كلها، وأخرى: يكون أطرافها بعضها منها.

إن قلت: قد أفاد العلامة محشى «المعالم» قدس سره: أن تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة (2)، فلا يمكن تصوير كون القيد راجعا إلى الهيئة فقط، فيسقط بعض الصور و الاحتمالات.

قلت: إنه قدس سره كأنه نظر إلى مثال «صل متطهرا» و أن تقييد الهيئة بالطهور، يستلزم كون المادة أو الموضوع، موصوفا بالطهارة حين الامتثال، و غفل عن أن من القيود، ما يكون قيد الهيئة حدوثا، فيكون واسطة فى ثبوت الحكم على موضوعه، من غير دخالة له فى البقاء، كما فى مثالنا، فإن من الممكن كون السفر قيد الهيئة، و لكن لا يكون قيد المادة، فيجوز أن يكون الواجب عليه القصر و لو كان حين الامتثال حاضرا.

و مثله الحجج، فإن الاستطاعة قيد الحدوث، لا البقاء، و لذلك يصح الحجج من المتسكع بالضرورة، فما أفاده و ظن أنه يستلزم رفع الشبهة عند الشك فى مرجع القيد، غير تام فلا تخلط.

لا يقال: العلم الإجمالى الخماسى الأطراف غير معقول، لتكرار المعلوم

1- تقدم فى الصفحة 50-52.

2- هداية المسترشدين: 196- السطر 28-33.

بالإجمال إذا كان أحد الأطراف الهيئة، والآخر المادة، والثالث مجموعهما، فإنه لا يقع مجموع الطرفين طرفاً للعلم.

لأننا نقول: نعم، في مثل الإناءات يمكن دعوى المناقضة، ولكن ذلك هنا غير مخدوش، لاختلاف الموارد من هذه الجهة. وهذا نظير ما تقرر في مباحث الفضولى في شرائط نفوذ العقد، فإنه هناك يحصل علم إجمالى: بأنها شرائط العقد، أو شرائط الإجازة، أو شرائطهما، وهذا أمر واضح إمكانه.

إذا عرفت ذلك، وأحطت خيراً بصور المسألة فاعلم: أنه لا أصل لفظى وعقلاىى يمكن أن يكون هو المرجع عند الشك والشبهة، فتصل النوبة إلى الأصول العملية، ومقتضاها هي البراءة في نوع الصور، لأن مع كون أحد الأطراف احتمال كون القيد راجعاً إلى الهيئة، أو احتمال كون القيد راجعاً إلى الموضوع، أو احتمال كون القيد راجعاً إلى الهيئة والمادة، يكون التكليف قبل تحقق الشرط - كما هو مفروض البحث - مشكوكاً.

نعم، فيما إذا علمنا إجمالاً: بأن القيد إما راجع إلى المادة، فيكون التكليف مطلقاً منجزاً، ويجب تحصيل القيد، لإمكان تحصيله كما هو المفروض، أو يكون القيد راجعاً إلى المتعلق، فيكون ظرفاً، وتكون القضية حينية، ويصير الواجب معلقاً، بناء على تصوير الوجوب المعلق حتى في صورة اختيارية الظرف، وما أخذ بعنوان الحين، كقوله: «صل حين السفر» فيكون الظرف غير واجب التحصيل. ولكنه إذا حصل يتجزأ الوجوب الثابت قبله بنحو المعلق. فإن علمنا من الخارج بتحقق القيد، فعليه لا بد من القيام بالوظيفة والمقدمات الوجودية، حذراً من الوقوع فيما لا يعد عذراً عقلاً، كما مضى تفصيله (1).

وإذا كان شاكا في حصول الظرف و القيد، فلا شىء عليه، لعدم العلم بتنجز التكليف بعد ذلك، و الاحتمال ليس منجزا.

و حيث إن المنسوب إلى شيخ المحشين، العلامة الأصفهاني في «الهداية» (1) و إلى الشيخ الأنصاري (2) ترجيح أحد الأطراف في بعض صور المسألة، و التمسك بالأصل اللفظي لانحلال العلم الإجمالي (3)، فلا بدّ من الإيماء إلى ما أفاده، أو يمكن إفادته:

الأول: قد عرفت من «الهداية» أن في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة و المادة، أن الأصل يقتضى الثانى، لأن التقييد على خلاف الأصل، و تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة، و لا عكس، فدار الأمر بين تقييد المادة- و هو تقييد واحد- و تقييد الهيئة، و هو تقييدان (4).

و قد عرفت منا أولا: أنه لا ملازمة ثبوتا بين رجوع القيد إلى الهيئة و المادة، و لا تلازم من كلا الطرفين (5).

و ثانيا: تقييد الهيئة لا يستلزم تقييد المادة، بل يستلزم بطلان مورد الإطلاق في ناحية المادة، أى يستلزم عدم انعقاد الإطلاق في جانب المادة بالنسبة إلى القيد الآتى من قبل الهيئة.

مثلا: إذا قال المولى: «صل متطهرا» و شك في أنه قيد الهيئة، فلا يجب تحصيل الطهارة، أو قيد المادة، فيجب تحصيل الطهارة، و إتيان الصلاة متطهرا، فإذا

1- هداية المسترشدين: 196- السطر 28- 35.

2- مطارح الأنظار: 49- السطر 19- 21.

3- مناهج الوصول 1: 365، تهذيب الأصول 1: 237.

4- هداية المسترشدين: 196- السطر 28- 35.

5- تقدم في الصفحة 51- 52.

رجع إلى الهيئة فمعناه أنه تجب الصلاة عن طهارة، فلا ينعقد الإطلاق في ناحية المادة و المتعلق.

إن قلت: محل النزاع ليس في القيد المتصل، بل الجهة المبحوث عنها إما تكون أعم، أو تنحصر بما إذا ورد دليل القيد منفصلا.

مثلا: إذا ورد «صل» ثم ورد «و لا تصل إلا متطهرا» و شك في أنه قيد الهيئة أو المادة، فإنه عند ذلك يلزم الدوران المزبور، و يصير الأمر مرددا بين الأقل و الأكثر، و لذلك يظهر من «الكفاية» الميل إلى هذا التقريب (1).

قلت: لا فرق بين المتصل و المنفصل، في أن تقييد الهيئة يستلزم تضيق المادة، و يكون المطلوب مقيدا و حصة خاصة، و لا معنى لرجوع القيد إلى الهيئة، إلا بأن يكون المطلوب مضيقا من الأول، و كاشفا عن تضيق المراد من رأس. و هذا ليس خلاف الأصول العقلانية، لأنه عند كشف تضيق المراد، لا يلزم المجاز، و لا التقييد.

و بعبارة أخرى: كل واحد من إطلاق الهيئة و المادة، قابل للتمسك به بعد انعقاد الظهور، و لكنه إذا فرضنا رجوع القيد إلى الهيئة، فهو يستلزم قهرا بطلان مورد إطلاق المادة، كما في المتصل، فلا يدور الأمر بين تقييد و تقييدين إلا في صورة عدم الملازمة، و عند ذلك لا يلزم إلا تقييد واحد، إما متوجه إلى الهيئة، أو إلى المادة، فافهم و اغتنم.

و أما ما أفاده المحقق الوالد - مد ظله -: من أن هذا النحو من الاستلزام، ينعكس في جانب تقييد المادة، بدعوى أن الهيئة في قوله: «أكرم زيدا» و في قوله:

«أكرم زيدا إكراما مقيدا بمجيئه» مختلفة، فإن الأولى تدعو إلى المطلق، و الثانية

تدعو إلى المضيق (1)، فهو بعيد عن ساحته، ضرورة أن الهيئة ليست إلا للبعث نحو المادة والمتعلق، ولو كان المتعلق مقيدا بقيد يجب تحصيله فهو مع ما إذا كان متعلقه مطلقا واحدا، والاختلاف في أمر آخر، فتقييد الهيئة ربما يستلزم تقييد المادة و تضيق المطلوب ولا عكس، فلاحظ جيدا.

و أما ما أفاده بعض الفضلاء المعاصرين: من إنكار الملازمة (2)، فهو حق صرف كما عرفت، ولكن ذلك ليس على إطلاقه حتى يكون عدم الملازمة كليا، بل ربما يكون الملازمة من الخارج ثابتة، كما في نسبة الصلاة إلى الطهور و الوقت، فإن الطهور و الوقت قيد الهيئة و المادة، فإذا أمكن ذلك، فربما يكون في حال الشك ثبوت الملازمة مفروغا عنه، فلا تنحل الشبهة أساسا إلا بوجه ذكرناه.

و بهذا يتقدح ما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره وجهها ثانيا للترجيح: و هو أن تقييد الهيئة وإن كان لا يستلزم التقييد، و يورث نتيجة التقييد، و لكن لا فرق في ذلك- و هو رجحان رجوع القيد- بين كون الدوران بين التقييد و التقيدين، أو بين التقييد و نتيجة التقييد، في أن الأصل هو البناء على الأقل (3).

و أنت قد عرفت: أن ما هو خلاف الأصل هو التقييد عند الشك في أصل ورود القيد، و أما في خصوص مرجع القيد فلا أصل عقلائي يعين ذلك (4)، ضرورة أن بناء العقلاء عملي، و هو متوقف على كون هذا الفرض مورد الابتلاء حتى يعلم حاله منها.

لا يقال: إن الشيخ الأنصاري قدس سره في مخلص من هذه الشبهة، لامتناع رجوع

1- 206.

2- محاضرات في أصول الفقه 2: 342-343 و 346.

3- مطارح الأنظار: 49- السطر 22-24.

4- تقدم في الصفحة 96.

القيد عنده إلى الهيئة، فيكون البحث لديه تقديرية.

لأننا نقول: إنه وإن كان في مهرب من خصوص هذا العلم الإجمالى، ولكن هناك علم إجمالى آخر: وهو دوران كون القيد راجعا إلى المادة، فيكون واجبا منجزا، أو أنه قيد أخذ مفروض الوجود، فيكون واجبا معلقا، أى أخذ القيد طرفا وبنحو القضية الحينية، فيكون فوق دائرة الطلب فى مقام البعث والإيجاب.

وما قد توهم: من أنه يمكن تصوير العلم الإجمالى الأول بين الهيئة و المادة على مسلكه قدس سره أيضا فيما إذا أفيد الوجوب بالجملة الاسمية(1)، فهو لا- يخلو من التأسف، لأن مفاد الهيئات الاسمية و الفعلية مشتركة فى كونها حرفية، لأن الموضوع له فى الكل جزئى و خاص، فلا تخلط.

ذئابة: فى تلخيص الأقوال و الوجوه فى المسألة و نقدها

المحكى عن العلامة النائىنى قدس سره: هو أن العلم الإجمالى ينحل، لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر، فىكون المرجع على كل تقدير فى المتصل و المنفصل هو المادة، لأنها إما مقيدة بذاتها، أو مقيدة بالتبع، فإطلاق الهيئة محفوظ بحاله (2)، و أورد عليه:

بانكار الملازمة(3).

و الجواب عنه: أنه وإن كان الأمر كذلك ثبوتا، و لكن قد يتفق الملازمة، و مع ذلك يكون العلم الإجمالى موجودا، فلا بدّ من تحصيل جواب آخر لدفع هذا التقريب، أو تصديقه فى خصوص هذا الفرض، حتى تكون الأقوال فى المسألة أربعة:

1- محاضرات فى أصول الفقه 2: 331.

2- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائىنى) الكاظمى 1: 217.

3- محاضرات فى أصول الفقه 2: 342-343 و 346-347.

الأول: قول الشيخين رحمهما الله وهو الرجوع إلى المادة.

الثاني: الإجمال مطلقا، وهو مختارنا ومختار جمع (1)، وفيهم الوالد المحقق - مد ظله - (2).

الثالث: التفصيل بين كون دليل القيد متصلا، ومنفصلا، وهو مختار «الكفاية» (3) وبعض آخر، وإن أمر رحمه الله فيها بالتأمل، وهو الظاهر في إسرائه الإجمال حتى في المنفصل.

والرابع: هو التفصيل بين القيود، فما كان منها قيد الهيئة والمادة معا ثبوتا إذا كان قيد الهيئة إثباتا، وبين ما لا يكون كذلك، وتكون النسبة عموما من وجه، وهذا هو الذي يقرب عندنا احتمالا.

وهناك احتمال خامس أو قول: وهو التفصيل في مبنى الإطلاق فيما كان دليل المقيد منفصلا، فإن قلنا: بأن الإطلاق معلق على عدم ورود القيد إلى الأبد، كما نسب إلى الشيخ قدس سره (4) وقال بورود دليل القيد على معارضه، فهو يسرى إجماله إلى المطلق.

وإن قلنا: بأن الإطلاق معلق على عدم وجود القيد في مقام التخاطب - كما عن الأكثر (5)، وهو الأقرب - فلا يسرى.

ولكنه عندنا غير صحيح، لأنه لا منع من الالتزام بهذا المعنى، ومع ذلك نقول بالسراية في القوانين ووضعها.

1- حاشية كفاية الأصول، المشكيني 1: 536-537.

2- مناهج الوصول 1: 365، تهذيب الأصول 1: 237.

3- كفاية الأصول: 134-135.

4- فرائد الأصول 2: 792.

5- كفاية الأصول: 513، نهاية الأفكار 4، الجزء الثاني: 148.

والذى هو الجواب: أن هذا العلم التفصيلي المتولد من العلم الإجمالي، لا يورث انحلاله، كما تحرر. هذا بحسب الثبوت.

أقوال المسألة باعتبار مقام الإثبات

وأما بحسب الإثبات، ففي كثير من الموارد، يمكن التفكيك بين الآثار، فتجرى القاعدة الموضوعية للشك، و يصير مورد الشك صحيحاً ظاهرياً. ولكن ذلك هنا غير ممكن، لعدم وجود دليل على ذلك، كما لا يخفى، فافهم و اغتتم.

مثلاً: إذا علمنا ببطان الظهر أو العصر، و قلنا باشتراط الترتيب واقعا بينهما، فتعلم تفصيلاً ببطان العصر، إما لذاته، أو لأجل بطلان الظهر، ولكن هذا العلم الإجمالي لا ينحل بمثل هذا المعلوم التفصيلي، لتقومه به.

نعم، تجرى قاعدة الفراغ والتجاوز، وأصالة الصحة في الظهر بلا معارض، فيأتي بالعصر - حسب الظاهر - في مقام التفكيك بين الآثار و اللوازم، هكذا تحرر في محله.

فالمحصول بعد ذلك كله: أن الدليل يصير مجملاً، و تجب المراجعة إلى مقتضى الأصول العملية، كما قد مضى سبيله (1).

وغير خفي: أن الوجه الأول يحزر على ثلاثة أوجه، و الكل - بحسب أساس التقريب - واحد، و لذلك أدمجنا بعضها في بعض.

الوجه الثاني: ما في تقريرات جدى العلامة قدس سره منسوباً إلى الشيخ قدس سره أيضاً:

و هو أن قضية القواعد تقديم العام و الإطلاق الشمولى على العام و الإطلاق البدلى (2)،

1- تقدم في الصفحة 96.

2- مطارح الأنظار 49: 19-22.

وهذا لا يخص بما إذا كان التعارض بين الإطالقين، أو العام الشمولى والإطلاق البدلى، بل ملاك الترجيح يجرى فى مطلق الشمولى و البدلى، وذلك لأن الإطالق البدلى حجة معلقة، و الشمولى حجة منجزة، و الثانية مقدمة على الأولى، كما أفاده فى بحث التعادل و الترجيح (1).

و أما العموم البدلى، كما إذا قال: «لا- تكرم أى فاسق» فإنه لا يقام قوله: «أكرم العلماء» لأن دلالته على البديل و عرضية، و دلالته على الشمول و طولية، و الطولية تدل على سريان الحكم قبل أن يسرى الحكم البدلى إلى ذلك الفرد، و هو الفاسق، فكان سرايته إلى ذلك الفرد معلقة على عدم تقدم دال آخر على حكم ضد حكمه.

و هذا و إن لم يكن فى كلامه قدس سره و لكن الذى يظهر جواز توهم تقديم الشمولى على البدلى حتى فى الدلالات الوضعية، فتأمل. هذه مقدمة.

و مقدمة أخرى: و هى أن إطالق الهيئة شمولى، و إطالق المادة بدلى، و لو كانا متعاقبين فى الدلالة و متلازمين فى الإفادة، و ذلك لأن فى قوله: «صل» دالين أحدهما: الهيئة و الآخر: المادة، أما الهيئة فمفادها طبيعة الوجوب، لا وجوب ما، أى أن المنشأ هو الوجوب على كل تقدير، سواء كان القيد المشكوك فيه موجودا، أو معدوما، فالوجوب ينشأ بالنسبة إلى التقادير الممكنة عرضا، و لكن المادة ليست مطلوبة بجميع آحادها و أفرادها، فىكون المطلوب فردا ما.

هذا غاية ما يمكن أن يقرب به الإطالقان الشمولى و البدلى فى الكلام الواحد، بالنسبة إلى الهيئة و المادة، فعلى هاتين المقدمتين يتعين فيما نحن فيه، إرجاع القيد إلى المادة، دون الهيئة، فىكون الواجب فيما تردد بين المشروط و المطلق هو المطلق، و فيما تردد بين المنجز و المعلق هو المنجز، فعلى المكلف

المبادرة إلى تحصيل القيد، ولا يجوز له التأخير إلى أن يحصل القيد طبعاً.

أقول تارة: ينظر إلى ما اشتهر من تقسيم الإطلاق إلى الشمولى و البدلى (1) فيقال: بأنه قسمة ضيزى غير صحيحة جداً، لأن الإطلاق هو رفض القيود، وجعل الطبيعة تمام الموضوع للحكم، فيكون فعل الجاعل المختار العاقل، دليلاً على أن ما هو مورد الحكم تمام الموضوع، فلا دلالة للفظه على الإطلاق حتى تكون شمولية أو بدلية.

نعم، ربما يستفاد الشمولية و البدلية، كما في أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (2) و «أكرم عالماً» من مناسبات الحكم و الموضوع، أو من بعض الدلالات، كدلالة التنوين أحياناً، و أن التقسيم المذكور راجع إلى العموم، كما تقرر في مقامه (3).

و أخرى: ينظر إلى أن ترجيح الشمولى على البدلى، بلا أساس في الإطلاقات، لاتحاد الكل في وجه الدلالة، و ما قرع سمعكم فهو مخصوص فرضاً بالعام الشمولى المعارض للإطلاق، سواء كان شمولياً، أو بدلياً، لأن دلالة العام بالوضع، دون الإطلاق. بل يمكن ترجيح البدلى الدال عليه وضعاً على الشمولى الثابت بمقدمات الحكمة، كما في «الكفاية» (4).

و ثالثة: ينظر إلى أن ترجيح الشمولى على البدلى في الإطلاقات، يصح فيما إذا كان المعاندة بين الدليلين بالذات، و ما نحن فيه ليس المعارضة بالذات، حتى يقدم أقوى الظهورين على الآخر، بل هنا تعرض المعاندة من العلم الإجمالى

1- كفاية الأصول: 292، أجود التقريرات 1: 160-162 و 519، حاشية كفاية الأصول، المشكيني 2: 520-521.

2- البقرة (2): 275.

3- درر الفوائد، المحقق الحائري: 84.

4- كفاية الأصول: 134.

الحاصل من الخارج: بأن القيد إما راجع إلى الهيئة، أو إلى المادة، وإلا فلا تهافت بينهما بالذات.

ورابعة: ينظر إلى أنه لا محصل للإطلاق الشمولى أو البدلى فيما نحن فيه، لو كان تقسيم الإطلاق إليهما صحيحا، وقلنا بتقديم الإطلاق الشمولى على البدلى حتى فى صورة المعارضة بالعرض، وذلك لأن الشمول فى الهيئة، يوجب كون إطلاق المادة شموليا أيضا، ضرورة أن معنى الشمول فى الهيئة، هو البعث على كل تقدير، وتعلق الإرادة على كل فرض.

وإن شئت قلت: معناه هو البعث على جميع التقادير، بحيث يكون فى كل تقدير إيجاب، ووجوب، و معه كيف يمكن أن يكون إطلاق المادة بدليا، إذ كيف تتعلق إرادات وإيجابات فى عرض واحد بفرد ما؟! فتحصل إلى هنا: أن الشبهات والنظرات فى مقالة الشيخ الأعظم الأنصارى من نواح شتى، وكل واحدة من ناظر وأكثر:

و النظرة الأولى: للوالد المحقق - مد ظله - والعلامة الأراكى، من إنكار أساس البحث (1).

والثانية: للعلامة الخراسانى رحمه الله من إنكار كبرى المسألة (2).

والثالثة: لبعض المعاصرين من إنكار صغرى المسألة (3).

والرابعة: للوالد - مد ظله - من إنكار تصور المسألة بوجه معقول (4).

1- مناهج الوصول 1: 365، تهذيب الأصول 1: 237، نهاية الأفكار 1: 323.

2- كفاية الأصول: 134.

3- محاضرات فى أصول الفقه 2: 338.

4- مناهج الوصول 1: 368-369.

والذى هو التحقيق: أن كل ذلك فى غير محله، لجهة من الجهات:

أما إنكار أساس البحث و التقسيم، فهو فى محله، ولكن ذلك لا يورث رفع الغائلة، و اندفاع ما قيل فى مقام الترجيح، لأنه لا يرجع إلى إنكار الإطلاق الشمولى و البدلى حتى مع دلالة الدليل الآخر، ضرورة أن قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (1)** شمولى، لما يفهم من مناسبات خارجة عن دلالة ألفاظ الكتاب، وقوله «أكرم العالم» بدلى أيضا بلا شبهة، من غير دلالة من اللفظ عليه، بل هو أيضا يفهم من الخارج.

فإذا ثبت أن الشمولية و البدلية، ليست من تقسيمات الإطلاق، كما فى العموم، ولكن يكون المطلقات بدلية و شمولية، لمناسبات آخر و دلالات أخرى، فلنا أن نقول: إن إطلاق الهيئة شمولى، و المادة بدلى، لتلك المناسبات، فإنكار تقسيمه الذاتى إليهما، لا يستلزم عدم كون المطلقات- بجهات آخر- بدلية و شمولية، فإذن لا بد من إنكار الجهات الآخر، حتى يتوجه الإشكال إلى التقريب المزبور. هذا ما يتوجه إلى النظرة الأولى.

و أما ما يتوجه إلى النظرة الثانية: فهو أن مقدمات الحكمة تقوم مقام أداة العموم، فإن قامت مقام أداة العموم الشمولى، فهى مثلها فى أحكامها العقلانية، لصيرورة القضية بها قضية حقيقية منحلة إلى قضايا كثيرة غير متناهية عرضا.

و إن قامت مقام أداة العموم البدلى- كلفظة «أى» مثلا، و يرادفها فى الفارسية (هر كدام)- فهى مثلها فى ذلك، لانحلالها إلى القضايا الكثيرة طولاً، فيقدم الأول على الثانى فى المعارضة، كما يقدم العموم الشمولى على البدلى، على ما عرفت تقريبه، ففيما نحن فيه يقدم مفاد الهيئة على المادة، لعين ما عرفت فى الدليلين المنفصلين.

و أما ما يتوجه إلى النظرة الثالثة: فهو أنه قد خلط بين المعارضة و التعارض

- الّذى يكون موضوعا للأدلة العلاجية، من كون الخبرين بنفسهما متعارضين- وبين ما نحن فيه، ضرورة أن فى تلك المسألة يمكن أن يقال: بظهور قوله: «إذا جاء عنكم الخبران المتعارضان» فى أن التعارض وصف الخبرين بالذات، فلا يشمل معارضة أخبار وجوب الجمعة و الظهر، لأنها ليست متكاذبة و متعارضة بالذات.

و أما فيما نحن فيه، فما هو الدليل هو حكم العقلاء بترجيح الشمولى على البدلى. و لو كان الشرط ثبوت المعارضة بالذات فى ترجيح الشمولى على البدلى، لما كان مورد لذلك الحكم، لأن الدليلين اللذين بينهما العموم من وجه، ليسا متعارضين بالذات، بل التعارض فى الخارج عن محيط الدلالة و اللفظ، فعلى هذا لا معنى للإشكال الصغرى.

نعم، يمكن دعوى: أن بناء العقلاء ثابتة فى الدليلين المنفصلين، و لكنها إن كانت تامة فى أصلها، فهى لا تفترق فى الصورتين، فليتدبر.

و أما ما يتوجه إلى النظرة الأخيرة: فهو ما قد عرفت منا فى كيفية التقريب (1)، فليتأمل.

و الّذى هو الحق: أن تصوير الإطالقين فى المقام- أحدهما: للهيئة، و الثانى:

للمادة، بحيث يكون كل واحد منهما ذا مقدمات للحكمة على حدة- غير صحيح، بل المتكلم بعد ما يرى المصلحة فى الصلاة مثلا مادة، و أن الهيئة أيضا لا تحتاج إلى قيد، يقول للمكلف: «صل» فبمقدمات الحكمة الواحدة يثبت الإطالق للهيئة و المادة و لا تنحل تلك المقدمات إلى مقدمتين، فتكون إحداهما: مفيدة الشمولية، و الأخرى:

مفيدة البدلية، فإذا ورد القيد المجمل المررد بين رجوعه إلى الهيئة و المادة، يعلم عدم تمامية مقدمات الحكمة، و أنه لم يكن فى مقام إفادة تمام الخصوصيات،

لمصالح، فإن تبين مرجع القيد فهو، وإلا فيصير الدليل المقيد مجملا.

وهذا على مسلك من يقول بعدم دلالة الهيئة و المادة على المعنى التصورى أوضح. وعلى مسلكنا أيضا واضح، ضرورة أن المعنى التصديقى، لا يحصل إلا من تعاقب المادة و الهيئة، فكما أن المعنى التصديقى للكلام لا يتحقق إلا من تعاقبهما، كذلك مقدمات الحكمة الواحدة، تكفى لحصول الإطلاق لكل واحد من الهيئة و المادة. فلو تردد الأمر بين أطراف ثلاثة أو أربعة أو خمسة، أو باعتبار اشتمال الكلام على القيود الاخر تردد بين الأكثر، يصير الدليل المقيد مجملا بلا إشكال.

الجهة السابعة فى دخول المقدمات المفوتة للوجوب الغيرى فى محل النزاع

بعد البناء على صحة الوجوب المشروط و لوفى الاعتبار و بحسب الآثار، فكما أن مقدمات الوجوب المطلق، داخله فى محيط النزاع فى مسألة مقدمة الواجب، كذلك مقدمات الوجوب المشروط. و لكن الوجوب الغيرى المتصور فى الفرض الأول مطلق، تبعا لإطلاق وجوبه النفسى، و فى الفرض الثانى مشروط، تبعا لمشروطية وجوب ذى المقدمة، فهو تابع فى الاشتراط و الإطلاق لذى المقدمة اشتراطا و إطلاقا.

ثم إنه كما يكون من تلك الجهة تابعا لذاك، فهل هو فى الشرط أيضا تابع، فيتحد شرط ذى المقدمة و المقدمة، أم يختلف؟

فلو قال: «صل إن كنت طاهرا» فإرادة الصلاة إذا كانت مستتعبة لإرادة متعلقة بمقدمتها و هو التستر، فهل يكون الوجوب الغيرى للتستر مشروطا بالطهارة، أو يكون مشروطا بفعلية خطاب ذى المقدمة؟ و الكل محتمل كما لا يخفى.

التقسيم الثانى فى المنجز و المعلق

إشارة

المعروف عن صاحب «الفصول» قدس سره تقسيم الواجب إلى المنجز و المعلق (1).

وربما يقال: إنه قسم المطلق إلى المنجز و المعلق (2)، أو يقال: إنه جعل أقسام الوجوب ثلاثة: المشروط، و المنجز، و المعلق (3). و البحث عن ذلك ليس دأب المحققين.

كما أن البحث عن أن مختار الشيخ الأنصارى فى الواجب المشروط، يرجع إلى معلق «الفصول» أو تكون النسبة عموما من وجه، أو مطلقا، و ما أفاده الشيخ من المشروط- بعد اختيار امتناع رجوع القيد إلى الهيئة- هو معنى التعليق، لأن الهيئة بلا قيد، فيكون مفادها فعليا، و المادة ليست واجبة فى زمان وجود الوجوب، فيكون غير منجز، فإذا لم يكن مشروطا و لا منجزا فهو المعلق، أو شىء آخر سمه أى اسم شئت، أيضا ليس دأبنا.

1- الفصول الغروية: 79- السطر 36.

2- بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 320- السطر 37، محاضرات فى أصول الفقه 2: 347.

3- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 106.

والأذى هو المهم عندنا بالبحث قبل ورودنا في أساس المسألة، هو الإيحاء إلى بعض الأمور، حتى لا يلزم الخلط، وبتضح مصب النزاع و التشاح، ويتحد موقف النفي والإثبات:

الأمر الأول: في المراد من المنجز و المعلق

اعلم: أن الوجوب المطلق كما عرفت، لا يكون ثابتا على الإطلاق في الشريعة، فالنظر فيه إلى ما هو المطلق من حيث الإضافة إلى قيد، فإذا لاحظنا قيدا فتارة: يكون هذا القيد قيد الهيئة، و أخرى: يكون قيد المادة، و ثالثة: لا يكون قيد الهيئة و لا المادة، بحسب مقام الجعل و الإيجاب، بل يكون القيد ظرف المتعلق، و من متعلقات الفعل (1).

مثلا: الاستطاعة تارة: تكون قيد الهيئة، فالواجب بالنسبة إليها مشروط.

و أخرى: تكون قيد المادة، فالواجب بالنسبة إليها مطلق، و يكون المتعلق مقيدا، و يجب تحصيل القيد.

ففي الأول يكون الوجوب مشروطا و استقباليا، و الواجب أيضا استقباليا، و في الثاني يكون الوجوب و الواجب حاليا.

و ثالثة: تكون الاستطاعة ظرف القضية و مفادها، أى لا قيد الهيئة، و لا قيد المادة، فالهيئة مطلقة بالنسبة إليها و إن كانت من نظر آخر مشروطة، و المادة غير مقيدة و مطلقة أيضا بلحاظها و إن كانت مقيدة بقيود اخر، فهي تكون خارجة عنهما، أى تصير القضية حينية، لا مشروطة، و لا مقيدة، بل مطلقة حينية، أى يجب الحجج

حين الاستطاعة. وهذا هو الوجوب المعلق المجامع للمشروط و المقيد بشرط آخر، وقيد آخر غير قيد الاستطاعة، فلا تخلط فيما هو روح البحث و أساس المسألة.

ثم إن محط النزاع لا يخص بما إذا كان القيد المزبور غير اختياري، بل لا فرق بينه وبين الاختياري في إمكان التصوير و عدمه، فما ترى في كلمات القوم:

من أن «الفصول» هل قال كذا، أو لم يقل؟ و أن الشيخ هل صنع كذا، أو لم يصنع؟

خارج عن وظيفتنا.

فبالجملة: لا- فرق بين الفرضين في أصل المسألة، ضرورة أن من يقول: بأن القيد غير الاختياري يرجع إلى قيد الهيئة، فيكون الواجب مشروطاً، يقول: بأن القيد الاختياري يرجع إما إلى المادة، أو الهيئة، فالفرق في ناحية أخرى، لا في أساس البحث.

الأمر الثاني: في المراد من الوجوب المعلق

لا- يقول مثبت الوجوب المعلق: بأن الإرادة التي هي منشأ اعتبار الوجوب بعد الظهور، تنفك عن المراد بالذات، حتى ينكر عليه من استوحش من هذا التقسيم، فيقول: إن الإرادة متشخصة بالمراد، فلا- يعقل تحقق الإرادة بلا مراد، من غير فرق بين الإرادة التكوينية و التشريعية⁽¹⁾، بل من يريد إثبات المعلق، يريد تفكيك الإرادة عن المراد بالعرض، و ما هو الفعل الخارجي.

فالبحث يكون في المقام حول أن الإرادة و الوجوب، هل يمكن أن يتعلق بالمتأخر زماناً، بمعنى أن تكون الإرادة السابقة المتشخصة بصورة المراد ذهنياً،

1- تشریح الأصول: 191- السطر 21.

و الموجودة بوجود المراد الذهني، علة وجود المراد فيما لا يزال وفي الزمان المستقبل، أم لا؟

فبالجملة: من يدعى الوجوب المعلق، لا يريد إثبات تحقق الإرادة بدون المراد في ظرف وجود الإرادة، أى لا يتمكن من أن يدعى تحققها بلا المراد بالذات، بل الإرادة عنده كالعلم لا بد لها من طرف، لكونها من الأفعال ذات الإضافة، أو من الصفات ذات الإضافة.

وعلى كل حال: لا- يعقل تصورهما بالحمل الشائع إلا مع طرف في ظرف وجودها و حصولها، لأنها متشخصة بالمراد، ويكون المراد في المرتبة السابقة عليها وجوداً، أى المراد بالذات، لا المراد بالعرض.

إذا عرفت هذه المسألة، و محل النزاع، و ما هو المقصود من «الوجوب المعلق» تصوراً، فالآن حان وقت تحقيق المسألة تصديقا، و لا بأس بذكر بعض المقدمات سابقة على ما هو المطلوب، حتى لا يبقى محل إشكال للآخرين:

الأولى: في إشارة لحقيقة الإرادة

قد تقرر في مباحث الطلب و الإرادة: أن الإرادة من أفعال النفس، و ليست الجزء الأخير من العلة التامة، بل يحصل انفكاك بين المعلول و الإرادة في أفعالنا، و هى حركة العضلات و القبض و البسط المتصور لها، فكثيرا ما نريد شيئا- و هى حركة العضلة- و لا تحصل تلك الحركة فى الخارج، لعدم تمامية شرط وجودها فى العضو، و هو إمكانه الاستعدادى لقبول صورة الحركة لحصول الرخوة فى الروح البخارى مثلا(1).

و مر: أن الإرادة ليست هي الشوق المؤكد، بل الشوق والاشتياق من مقولة الانفعال، و من أوصاف النفس، و الإرادة فعل النفس، و خارجة عن أية مقولة حتى «أن يفعل» لعدم حصولها تدريجاً، بل هي آنية الوجود، و بعد تمامية مقدمات وجودها و شرائط تحققها(1)، فلا نطيل الكلام بذكر هذه الأمور تفصيلاً.

و أيضاً قد تقرر منا مراراً: أن الإرادة التكوينية و التشريعية، لا تختلف في حقيقة الإرادة، و لا يكون المراد في الثانية متخلفاً عن الإرادة، بل الإرادة التكوينية في الفاعل، تتعلق بما يريد إيجادها بتوسط الحركة التي توجد في العضلات مثلاً، و الإرادة الثانية أيضاً تكوينية متعلقة ببعث العباد إلى المادة، و هو يحصل بلا تخلف (2). و ما اشتهر: «من أن متعلق الإرادة التشريعية فعل الغير» (3) من الغلط الواضح.

و توهم إمكان دفع الإشكال المتوجه إليه - بأنه يلزم التخلف، مع أن الإرادة علة تامة في الفاعل الإلهي - : بأن المراد هو صدور الفعل عنه عن اختيار، غير تام، ضرورة أن لازم ذلك، صدور الفعل عنه عن اختيار، و لا تنافي بين ذلك و بين اختيارية الفعل، فتأمل.

فبالجملة: الوجدان حاكم بأن ما يريده الشرع و الأمر، هو البعث نحو المادة و إن كان يشترط لفعل الغير و صدوره منه، أو يطلبه بعد التوجه الثاني، و لكنه لا - يريده، لعدم إمكان تعلق الإرادة بما هو الخارج عن حيطة قدرته، و لا معنى للإرادة التشريعية حتى يقال: بأنها تكون هكذا، لا الإرادة الفاعلية.

نعم، المراد من «الإرادة التشريعية» هو أن المراد تشريع القانون و بعث الغير نحو المطلوب، فلاحظ.

1- تقدم في الجزء الثاني: 40-42.

2- تقدم في الجزء الثاني: 69-72.

3- نهاية الدراية 1: 280-281، نهاية الأفكار 1: 168-169.

الثانية: حول انشكاك الإرادة الأزلية عن المراد

إشارة

قضية ما تقرر في الكتب العقلية: هو أن الله تبارك وتعالى نافذة قدرته وإرادته، ولا شىء خارج عن حكومته (1). وهذا هو الظاهر من الكتاب حينما يقول:

وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (2) ويقول: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* (3) ومن الأشياء أفعال العباد، وكان ما يعملون ويعبدون هي الصورة التي كانت تصنعها أيديهم من الخشب، لا مادة الخشب، فاغتنم وافهم.

و أيضا تقرر في محله: أنه تعالى منزه عن الحوادث، ولا يوصف بها، بل الحوادث كلها خلائق الله تعالى (4).

فإذن تحدث مشكلة ومعضلة قوية: وهي أنه كيف يمكن استناد المخلوق الزماني فيما لا يزال، إلى الموجود الأزلي المنزه من حوادث الصفات، ومنها:

الإرادة؟! لأن الحوادث الزمانية المستندة إليه تعالى، إما تستلزم حدوث الإرادة، أو تكون الحوادث قديمة زمانا، والكل ممنوع عقلا وجدانا.

وما هو الحجر الأساسى حلا لمثل هذه الشبهة: هو أن الإرادة عليتها تابعة لكيفية تعلقها، فإذا تعلق الإرادة بوجود زيد فعلا، فلا بد أن يتحقق المراد، وهو زيد، وإذا تعلق الإرادة بوجود زيد غدا، فلا بد أن يتحقق المراد في القطع، فلو تحقق المراد في الحال، فقد تخلف المراد عن الإرادة، لأنها تعلقت بتلك الكيفية، لا بهذه الكيفية. فهو تعالى الغنى بالذات، يريد في الأزل خلق زيد مثلا أو فعل المكلف مثلا

1- الشواهد الربوبية: 137-138.

2- الصافات(37): 96.

3- الأنعام(6): 102، الرعد(13): 16، الزمر(39): 62، غافر(40): 62.

4- الحكمة المتعالية 6: 93.

فيما لا يزال، فتكون الإرادة أزلية، والمراد حادثاً في الزمان المتأخر، وفي عصر كذا.

وأما كيفية تصوير هذه الإرادة، وكيفية المراد بالذات وبالعرض في حقه تعالى، فهي موكولة إلى أرباب الفن، ولقد تعرضنا في «القواعد الحكمية» (1) لقصارى هذه المسائل، ومن شاء فليرجع إلى ما هناك، وإنه من مزال الأقدام، لا يجوز للعالم الأصولى سلوك هذه المسالك الخطيرة، لوقوعه فيما لا ينبغي، ولا يعد معذوراً، لجهله بجهله.

الاستدلال على الواجب المعلق و بيان انفكاك المراد عن الإرادة

والمقصود من هذا التمثيل تصوير أن الإرادة، لا تستتبع المراد على كل حال، ويمكن التفكيك بينهما، وهو تابع لكيفية تعلقها به. هذا حسب البرهان العقلى المشعوف بالعرفان والشهود العلمى.

وأما بحسب الوجدان، فانظر إلى ما تريده في كربلاء وأنت في النجف، فإن الضرورة قاضية بأن إرادة كربلاء توجب- لكونها إحدى مبادئ إرادة مقدماته- إرادة في وجودك نحو تلك المقدمة، وهى أخذ السيارة، وتحصيل ما يرتبط به حتى توصلك إليها، لزيارة الحسين- روحى فداه- ليلة الجمعة، فهل أنت بالنسبة إلى الزيارة لست مريداً، أن أنت مريدها بالضرورة؟ فهل تحصل إذا كنت مريدها الزيارة بلا انتظار، أم الإرادة حاصلة، و الزيارة تحصل بعد ذلك؟

فحصل التفكيك بين الإرادة والمراد في الإرادة الفاعلية، فلا شبهة فى تحققها قبل تحقق المراد بزمان طويل، وليس هذا التفكيك إلا لأجل أن الإرادة تعلقت بالتأخر، ولكن التأخر المعلوم فعلا مراد بالذات فعلا، ومتأخر فى الوجود زمانا.

1- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

و توهم: أن كربلاء ليست مرادة، بل هي مشتاق إليها، وتميل النفس إليها ميلا كاملا، وعند ذلك تريد المقدمات، فكل مقدمة قريبة في الوجود هي المرادة، و لا تفكيك، و كل متأخر في الوجود مشتاق إليه، و معلوم الصلاح، ثم تتعلق به الإرادة عند استجماع سائر الشرائط، فلا يلزم تفكيك و إذا سئل وجدان أحد بأنك تريد كربلاء و تقصدها؟ فيجيب: «نعم» فهو بمعنى الطلب و الميل، لا الإرادة التي هي الجزء الأخير للعلة التامة، مدفوع بما عرفت.

و العجب من العلامة المحشى الأصفهاني حيث توهم ذلك، و تنظر في إمكان تعلق الإرادة التكوينية بالمتأخر(1)، غفلة عن البرهان و الوجدان، و تبعه بعض أفاضل تلاميذه في التكوينية دون التشريعية، مع تصريحه بعدم الفرق بين الإرادتين (2).

إن قلت: الإرادة ليست إلا اختيار النفس ما يرى فيه صلاح وجوده، و هذا المعنى كيف يمكن تخلفه عنها؟! قلت: نعم، إلا أن معنى اختياره ليس عدم التفكيك بينه و بين تحققه.

و بعبارة أخرى: النفس تختار، ولكنه يتعلق اختياره بالمتأخر، و هو زيارة كربلاء المقدسة، و لذلك الاختيار يثبت الإرادة الثانية من الإرادة الأولية، و إلا يلزم نشوء الإرادة المقدمية من الشوق و الميل، أو من العالم بالصلاح غير البالغ إلى حد العزم و التصميم و الجزم.

نعم، قد عرفت منا شبهة في أصل صفة الإرادة و وجودها، مع دفعها، في تنبيهات مباحث الطلب و الإرادة(3)، فليراجع إلى ما هناك لعل الله يهديك، و يكون لى ذخرا ليوم الفقر و الفاقة.

1- نهاية الدراية 2: 73-76.

2- منتهى الأصول 1: 118-119.

3- تقدم في الجزء الثاني: 43-48.

فعلى ما تقرر، يجوز كون الوجوب فعلياً، والواجب استقبالياً. بل يجب أن يكون جميع القوانين هكذا، فإن المولى يريد فى الأزل بعث العباد فيما لا يزال. بل جميع القوانين الإلهية لا بد وأن تكون بحسب الثبوت - كما تقرر منا فى الوجوب المشروط (1) - هكذا، وإلا يلزم حدوث الإرادة فيه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فبالجملة: جميع القوانين الإلهية من الواجبات المعلقة، لأن الإرادة التقينية من شعب الإرادة التكوينية، فلا يتخلف المراد عن الإرادة، لأنها تعلقت بهذه الكيفية، وليست الإرادة الأزلية متعلقة بقوانين الإسلام على سبيل الإبداع، حتى يوجد قانون الإسلام فى أفق آخر، أو فى زمان متقدم على العصر المتأخر. وهذا أيضاً برهان آخر.

نعم، يحصل الفرق بين المطلق والمعلق فى الخصوصيات، فإذا أراد الصلاة من العبد بالإرادة الأزلية فيما لا يزال، وفى أفق الحوادث و الزمانيات، وتحقق العبد البالغ ووجهه فى الخارج، فعليه إتيان الصلاة من غير انتظار، وإذا أراد بتلك الإرادة من البالغ الحج عند الاستطاعة، فبعد ما يوجد المكلف فى عمود الزمان لا يجب عليه الحج، لحالة انتظارية للحج، وهى الاستطاعة.

و أما الوجوب المشروط فهو ثبوتاً معلق، وإثباتاً - بحسب الآثار واللوازم - مشروط ادعاء، لا مشروط واقعا ولبا.

وعند ما تبين ذلك، ظهر عدم الفرق بين القيد الاختيارى، وغير الاختيارى فى الوجوب المعلق، ضرورة إمكان تشكيل القضية الحينية من القيد، يقال: «صل حين الزوال» أو يقال: «حج حين الاستطاعة».

و أما ما أفاده العلامة الخراسانى رحمه الله: من عدم الفرق بين المعلق والمنجز فى الأثر، لأن المعلق وجوبه فعلى، وهو مشترك مع المنجز فى تلك الجهة، وأثرهما

واحد، و تأخير الواجب في أحدهما دون الآخر - كالحجر جنب الإنسان - لا يقتضى التقسيم الصحيح (1).

وبعبارة أخرى: إنه رحمه الله يريد أن كلا منهما واجب مطلق و منجز، ولكن أحدهما منجز، بمعنى وقوعه صحيحا بعد تحقق وجوبه، و الآخر لا يقع صحيحا إلا بعد حصول الشرط الآخر، و القيد المعتبر ظرفا له. فما أورده على مقالته فى الحاشية (2) فى غير محله.

فالأثر المقصود من هذا التقسيم، يحصل بدعوى: أن الصلاة مثلا قبل الوقت واجب مطلق، و ليس مشروطا بالوقت، و هو منجز أيضا، لأنه لا بد- إذا كان مطلقا و لم يكن تقسيم آخر- أن يكون منجزا، قبال المشروط الذى هو ليس مطلقا، و لا منجزا.

فهو فى غير محله، لأنه إذا كان مطلقا، فلا بدّ من تحصيل القيد المتأخر إذا أمكن، كالأستطاعة، لأنه منجز، و معنى المنجز: عدم إمكان إعدام ما يورث إعدامه.

وبعبارة أخرى: التكليف المنجز ما يصح العقوبة على التخلف عنه، إلا بتبديل موضوعه، كمنجزية القصر للمسافر، و إذا كان موضوعه عنوان «الإنسان» مثلا- كالحج، فإن كان الحج قبل الموسم، واجبا معلقا على الاستطاعة، فلا معنى لدعوية أمره إليها، و يجوز إعدام الاستطاعة، بمعنى إيجاد المانع عن تحققها، بخلاف ما إذا كان تكليف الحج منجزا قبل حصول الاستطاعة، فإنه يدعو إلى الاستطاعة، فالتقسيم إلى المعلق و المنجز فى محله، لاختلاف آثارهما من بعض الجهات الآخر، فتدبر.

فبالجملة: تحصل حتى الآن: أن الوجوب المعلق قابل للتحقق، من غير فرق

1- كفاية الأصول: 128.

2- نهاية الدراية 2: 72، الهامش 31.

بين القضايا الكلية المستعملة في القوانين، وبين القضايا الشخصية الجزئية.

بل قضية ما مر منا، أن جميع الأحكام والقوانين الإلهية، لا بد وأن تكون من قبيل الواجبات المعلقة، لأن إرادة جعلها أزلية، والمراد من الحوادث الكونية، وإنما اختلاف المنجز والمعلق والمشروط في ناحية أخرى، وهي أنه كما عرفت تارة:

يريد في الأزل بعث زيد إلى الصلاة من غير شرط آخر وحالة انتظرارية، فهو يعد من المطلق المنجز، بعد ما وجد زيد بالإرادة التكوينية في عصره، وأخرى: يريد بعثه نحو الحج عند الاستطاعة.

فما يظهر من الأعلام كلهم: من أن في الوجوب المنجز، لا يكون بين الإرادة والمراد تخلف، وإنما التخلف منحصر بالوجوب المعلق (1)، في غير محله، بل التخلف عمومي. وحيث قد عرفت حال الوجوب المشروط، وأنه معلق لبا(2)، فيكون المجعول التكويني والتشريعي مشتركين في عمومية التعليق، فما من وجود في الحوادث إلا وإرادة وجوده أزلية، وما من قانون إلا وإرادة تشريعه أزلية، فافهم واغتنم جيدا.

شبهات و تفصيات

الشبهة الأولى

: قد عرفت من «الكفاية» الشبهة في أن هذا التقسيم لا أثر له، ولا يترتب عليه الثمرة(3)، وبذلك أيضا صرح الأستاذان البروجردى والخميني - عفى عنهما-:

-
- 1- كفاية الأصول: 128، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 188 - 191، نهاية الأفكار 1: 305 - 308. مناهج الأصول 1: 359 - 363.
 - 2- تقدم في الصفحة 66.
 - 3- كفاية الأصول: 128.

فقال الأول: «إن الالتزام بالشرط المتأخر و الوجوب المتقدم، كاف لترتب ثمرة الخلاف بين المعلق و المنجز(1).

و الثاني يقول: «إن التقسيم صحيح، ولكنه عادم الثمرة بالنسبة إلى المقدمات المفوتة التي أثبت وجوبها»(2).

و أنت فى سعة من حل هذه الشبهة، لما مر من أن الوجوب المشروط بالتأخر، و إن أمكن على نحو ما ذكرناه، و لكنه يستلزم بعد ثبوت فعليته عدم جواز إعدام الشرط المتأخر، و عدم جواز الفرار من القيد الآتى (3) مثلا، إذا كانت الصلاة قبل الوقت واجبة بالوجوب الفعلى المنجز، فلا يجوز للمكلف الفرار من الزوال إذا تمكن، لأن الإرادة الحاصلة لذى المقدمة على الإطلاق، تدعو إلى تحصيل المقدمة و الشرط المتأخر.

و من عجيب ما أفاده قدس سره: «من أن التكليف مشروط بالقدرة، و هى تحصل حين الامتثال، فالمشروط مقدم على شرطه»(4)!! و أنت قد عرفت سابقا: أن صدور الإرادة الجدية من المولى، مشروط بعلم المولى بحصول القدرة، لا بالقدرة الواقعية(5).

نعم، القدرة الواقعية تنجز التكليف، و العجز الواقعى يعذر العبد، فلا تخلط.

و أما إيجاب المقدمات المفوتة فى الوجوب المشروط، فهو غير ممكن، لما عرفت: من أن اعتبار الوجوب المشروط، متقوم بأن المولى يريد تسهيل العبد

1- نهاية الأصول: 179.

2- مناهج الوصول 1: 358، تهذيب الأصول 1: 237.

3- تقدم فى الصفحة 30 و ما بعدها و 91-93.

4- نهاية الأصول: 180.

5- تقدم فى الصفحة 77.

بالنسبة إلى تحصيل المقدمات قبل تحقق الشرط(1)، فإذا كانت الصلاة واجبة مشروطة بحسب الدليل الإثباتي، فلا بدّ من عدم وجوب مقدماته على الإطلاق وإن علمنا بحصول الشرط.

نعم، إذا علمنا من دليل منفصل - كالإجماع ونحوه- بوجوب المقدمات في خصوص الصلاة مثلاً، فيعلم من ذلك أن الشرع ألغى ظاهر القضية، ولاحظ الوجوب بحسب اللب، وهو الوجوب المعلق، فإيجاب المقدمات لأجل اعتبار الوجوب المعلق، كما تحرر تفصيله (2).

الشبهة الثانية

: لو سلمنا الوجوب المعلق ثبوتاً، ولكنه غير ممكن إثباتاً، بل هو في جميع القضايا- شرطية كانت، أو حينية- يكون من الوجوب المشروط.

وبعبارة أخرى: الوجوب المشروط بحسب اللب معلق، والوجوب المعلق بحسب مقام الاستعمال مشروط، وذلك لأن البعث يكون في القضية المشروطة، غير حاصل إلا بعد تحقق الشرط، ولا يكون مفاد الهيئة في القضية المشروطة مفاداً إنشائياً حتى يصير فعلياً، بل كما أن الهيئة لا تستعمل في معناها قبل تحققه، كذلك الأمر هنا في قولك: «صل حين الزوال» ضرورة أن هيئة «صل» موضوعة للمعنى الجزئي، أو لا بد أن تستعمل في الجزئي.

فإذا لا يكون شرائط الانبعاث موجودة، فلا بعث فعلي، ولا وجوب فعلي، حتى يقال: بأن الواجب استقبالي، فتلك الشبهة التي أوردتم على الوجوب المشروط الذي ذكره الجمهور، يرد عليكم هنا، فلا تغفل.

أقول: إن من شرائط استعمال الهيئة فيما هو وضعت له، انبعاث العبد عقيب

1- تقدم في الصفحة 72-73.

2- تقدم في الصفحة 89-90.

البعث، حتى يقال: بأن البعث مطلقا لا يكون علة الانبعاث، بل الانبعاث معلول المبادئ الاخر النفسانية، وفي صورة العصيان وترك الطاعة، يلزم أن لا يكون بعث، بل باعثة الهيئة لا بد وأن تكون من قبل المولى، بالغه إلى حد الفعلية، ولا يكون هناك حالة انتظارية من قبل القانون، كما في الوجوب المشروط.

وما نحن فيه تقصر الهيئة عن إفادة البعث، لأخذ القضية حينية، فالقضية الحينية ترجع إلى الشرطية حسب الاستعمال، فلا يتصور البعث الفعلى هنا، لأنه إذا كان البعث فعليا في الوجوب المعلق، فلا بد وأن ينبعث العبد نحو المادة، إذا كان شرائط الانبعاث في نفس المخاطب موجودة، مع أنه لا ينبعث نحو المطلوب ولو كان المخاطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

هذه الشبهة لا تختص بمسلكنا في الوجوب المشروط، بل يشترك فيها الجمهور أيضا، لأنه إذا كان مفاد الهيئة بعثا فعليا غير مشروط واقعا، فلأية جهة لا ينبعث نحو المادة المخاطب والمكلف المنقاد لمولاه، وهل هذا إلا لأنه ليس بعثا فعليا، بل مشروط؟! وهذا من غير فرق بين كون القضايا حقيقية، أو خارجية، أو شخصية، فلا يتصور البعث الفعلى وإن كانت الإرادة فعلية، والطلب فعليا بحسب اللب والثبوت.

أقول: أما الشبهة فيمكن الذب عنها على مسلك من يقول: باستعمالها في البعث الفعلى نحو المتأخر، ولا يلزم من ذلك قصور في مفاد الهيئة، ولا كونها موضوعة لأمر كلى عام، أو أن الموضوع له عام وكلى، وهكذا المستعمل فيه، وذلك لأن القيد المأخوذ في القضية الشرطية قيد البعث، ويصير لأجله وجوبا مشروطا، والقيد المأخوذ في القضية الحينية قيد الانبعاث، فيكون البعث مطلقا وفعليا.

وأما عدم انبعاث المكلف عقيب هذا البعث الفعلى، فلعدم تحقق ذاك الحين،

وهو الزوال والاستطاعة. والقصور فى باعثية الأمر، كأنه من قبيل القصور المتصور فى العاصى، لا من قبيل القصور المتصور من قبل القانون واعتبار الشرط.

ولا يمكن الذب عنها على مسلكنا. نعم، ولكن لنا أن نقول: بأن المولى إذا كان ذا مرام، وهو الصلاة مع الستر، فإن أفاد ذلك المراد بقوله: «صل مع الستر» فيعلم منه وجوبه المنجز.

وإذا أفاده مرامه بقوله: «صل إن كان الستر موجوداً» فيعلم منه أنه فى مقام تسهيل الأمر على العباد، ويكون الوجوب مشروطاً.

وإذا أفاد مرامه بقوله: «صل حين وجود الستر» فيعلم منه أنه فى مقام إفادة الأمر الثالث، وفى موقف إبراز مرامه على وجه آخر بين الوجهين، وهو الوجوب الفعلى مع عدم إيجاب الستر كأول، ومع عدم مراعاة التسهيل بحسب مقدمات الوجود كالثانى، وإن كان لا يمكن لنا- حسب النظر العلمى- استعمال الهيئة فى معناها الموضوع له، ولكن تلك الهيئة فى تلك الجملة تفيد مرامه ومسلكه، وتبرز مقصوده وأمله، وهذا هو المتبع، فافهم واغتنم جيداً.

الشبهة الثالثة

: إن القيد الذى فرضه صاحب «الفصول» قيدا للواجب، إنما هو غير اختيارى كالزمان، وهذا لا يمكن توجه التكليف والطلب إليه، لأنه غير مقدور، فلا بد من أخذه مفروض الوجود، ومع عود القيد إلى الحكم والوجوب، دون المادة، ومتى كان كذلك استحال تحقق الوجوب قبل تحقق القيد، بناء على ما تقرر وتقدم من استحالة الشرط المتأخر، فعليه فالوجوب منحصر بين مشروط ومطلق، ولا ثالث [\(1\)](#).

و أنت خير بما فيه أولاً: أن هذا التقريب لا يفى باستحالة الوجوب المعلق

بالنسبة إلى القيد الممكن تعلق التكليف به. بل غير خفى أنه لو أمكن، و تعلق به التكليف، لخرج عن الوجوب المعلق، فكأنه قدس سره لم يصل إلى مغزى المرام فى الوجوب المعلق، حسب ما قرره بعض تلاميذه.

و ثانيا: ليس القيد فى الوجوب المعلق مورد التكليف، بل التقيد مورد التكليف، و هو ممكن التحصيل، ضرورة إمكان إيجاد الصلاة بعد الزوال و إن لم يمكن جر الزوال إلى ما قبله.

فبالجملة: القيد المأخوذ فى الدليل بنحو القضية الحينية- أى أخذ القيد خارجا عن مصب الأمر- لا يجب تحصيله، و لكن عدم وجوب تحصيله، لا يستلزم كون الحكم بالنسبة إليه مشروطا بحسب الاعتبار، بل الحكم بالنسبة إليه معلق، أى الوجوب موجود، و ظرف الانبعث متأخر، لا ظرف البعث، كما هو ممكن فى البعد المكاني. فهذه الشبهة و ما قبلها ليستا جديرتين بالذكر:

نعم، ما فى كلمات العلامة النائيني رحمه الله- على ما فى تقارير بعض تلاميذه الاخر(1)- أقرب إلى كونه شبهة فى المسألة، و أخرى بالذكر.

الشبهة الرابعة

: القيد المزبور فى القضية الحينية، إما يكون ذا صلاح و مصلحة فى الأمر و المأمور به، أو يكون بلا مصلحة رأسا: لا سبيل إلى الثانى، للزوم تجويز الإتيان بالحج و الصلاة قبل الاستطاعة و الزوال.

و على الأول: فإن كان ذا مصلحة ملزمة، فلا بدّ من الأمر بتحصيله، و هذا يستلزم كون الوجوب مطلقا منجزا، و يستلزم إيجاب جر الزمان إلى السابق، و تحصيل الاستطاعة، فلا وجوب معلق.

و إن كان ذا مصلحة غير ملزمة، فإن كانت مصلحة الصلاة و الحج ملزمة، فيتعين

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 189-190.

إيجابهما قبل الوقت والاستطاعة، وإن صارت مصلحتهما بتلك المصلحة ملزمة، فلا بدّ من عدم الإيجاب بعد حصول المصلحة، فأين تصوير الوجوب المعلق (1)؟! وهذا هو بتقريب منا، يوجد في خلال كلماته قدس سره مع تغيير ما في تفسير مرامه و مقصوده في الإشكال و الشبهة.

أقول: قد عرفت منا أن التّظر إلى مرحلة اللب و الثبوت، يعطى إنكار الوجوب المشروط، لا المعلق (2)، ضرورة أن الإنسان إما يكون طالبا للصلاة مع الستر، فيكون الطلب و المطلوب متحدى الزمان، و هو الواجب المنجز.

و إما يكون طالبا للصلاة حين التستر، و طالبا لإكرام زيد حين المجيء، و للحنج حين الاستطاعة و هكذا، فيكون زمان الطلب الفعلى و زمان المطلوب بالعرض مختلفين. هذا ما قد أقمنا عليه البرهان و الوجدان (3)، فإنكار الوجوب المشروط- بحسب اللب- مما لا محيص عنه جدا.

و أما تحليل المصلحة و المفسدة، فقد مر: أن القيد ربما يكون ذا مصلحة ملزمة، إلا أن الشرع- بملاحظة ملاك التسهيل- لا يوجه التكليف إليه، و لكن يرى صحة التكليف إذا حصل لا عن كلفة و تكليف، كما في الاستطاعة، فعند ذلك لا يرجع الوجوب إلى المشروط، لأن الطلب فعلى في التّمس بالنسبة إلى الحنج حين الاستطاعة، لا أن الإرادة تصير مشروطة، و الطلب يصير مشروطا، كما توهم، لعدم معقولية الاشتراط في التكوين لو أمكن في التشريع (4).

فما هو عقدة هذا الفاضل العلامة في الوجوب المعلق: هو أنه كان يرى عند

1- نفس المصدر.

2- تقدم في الصفحة 66.

3- تقدم في الصفحة 113-116.

4- لاحظ ما تقدم في الصفحة 67-69.

عدم تحقق الوجوب المنجز، ما هو الحكم هو الوجوب المشروط لا غير، وكان يأخذ المدعى فى الدليل، كما هو كثيرا ما سلك هذا المسلك، فافهم و تدبر.

الشبهة الخامسة

: و مما ذكرناه يظهر - كما ظهر فى بحث الوجوب المشروط-: أن القضية الحينية فى الأمور الاعتبارية، لا أساس لها، بل القضايا تابعة للملاك النفس الأمري، فالقيود إذا كانت دخيلة فى المصلحة، تكون القضية شرطية، وإذا كانت غير دخيلة وأجنبية، تكون القضية حينية، و لا شبهة فى دخالة الاستطاعة و الوقت فى الحكم، فكيف تكون القضية بالنسبة إليهما حينية؟! لأن القضايا الحينية من القضايا البتية، لا المشروطة(1)، فلا تذهل.

أقول: نعم، الأمر كما حرر، إلا أن الشرع المقدس لمصالح اخر، يلاحظ فى الاعتبار ما هو الدخيل فى المصلحة غير الداخلى، و لكن لا بنحو لا مدخلية له أصلا، حتى يكون إيجاب الحج و الصلاة حين الاستطاعة و الزوال لغوا، بل لإرادة التسهيل اعتبر هكذا، فإذا تحقق القيد طبعا يتنجز ما هو الواجب.

الشبهة السادسة

: و من عجيب ما قيل فى المقام أيضا: «إن جميع القيود المأخوذة فى التكليف، لا بد و أن تكون من قيود الموضوع، و التكليف فى جميع القضايا الحقيقية بالنسبة إلى القيود المزبورة مشروط، من غير فرق بين القيد الاختيارى و غير الاختيارى، فعلى هذا فما الجهة فى عد الواجب بالنسبة إلى الوقت مثلا أو إلى الاستطاعة معلقا، دون سائر القيود؟!»(2)!! أقول: هذه جملة ربما سبقت فى كلمات بعض الأفاضل أيضا، و أنت بعد ما أحطت خبرا بميزان القيود و الملاكات، و أن الأمر بحسب اللب لا يكون خارجا عن

1- تقدم فى الصفحة 66-69.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 186-188.

الوجوبين: المعلق، والمنجز، فلا تحتاج إلى مئونة زائدة في حل أمثاله.

فالمحصول مما قدمناه إلى هنا: هو أن في القضايا الشرعية، يمكن أن يؤخذ بعض القيود، ولا يكون هوراجعا إلى الهيئة، ولا إلى المادة، بل يكون في الاعتبار مأخوذا ظرف الانبعاث، وإن كان بحسب الثبوت داخلا في مصلحة المادة.

وأما الشبهة التي توهمها ركن الشبهات: وهو لزوم التفكيك بين العلة والمعلول، والإرادة والمراد، فقد مر- بحمد الله- دفعها بما لا مزيد عليه في مقدمات المسألة (1)، فلا تغفل، ولا تخلط.

ذئابة: حول وجوب تحصيل المقدمات الوجودية و وجوب المحافظة عليها

إذا تبين ذلك، فإن كان القيد المأخوذ في الدليل ظرفا للانبعاث، وتكون القضية الحينية معلومة التحقق في الاستقبال، كالزوال والاستطاعة مثلا، فلا بدّ من تحصيل المقدمات الوجودية، ولا يكون القيد المزبور مورد الأمر الغيرى، بناء على الملازمة، ويكون خارجا عن محط البحث، للزوم الخلف وهو كون الوجوب المعلق منجزا، فهو مأخوذ خارجا عن الأمر وعن دائرة الطلب، ويكون مفروض الوجود، أى اعتبر وجوده في لحاظ المولى على الوجه المذكور، وهذا لا شبهة فيه.

وإنما الإشكال والشبهة فى أنه إذا شك فى تحقق الزوال والاستطاعة فرضا، فهل يجب الاحتياط بالنسبة إلى المقدمات الموجودة، أم لا؟ وجهان:

من أن معنى فعلية الحكم فى الوجوب المعلق، أن كل إنسان محكوم بهذا الحكم، ويكون الحكم فعليا بالنسبة إليه، وهو مخاطب بن خطاب «حج وصل عند

الاستطاعة و الزوال» فهو الآن يعلم بتكليفه بالحج حين الاستطاعة، فلو أخل بالمقدمات الوجودية، ثم اتفقت استطاعته، فقد أخل بالوجوب و المرام من غير عذر.

و من أن المخاطب في دليل الحج من يتفق بحسب علم الله له الاستطاعة، و إذا شك في تحقق الاستطاعة، يشك في توجيه الخطاب المعلق إليه، فلا يكون الخطاب معلوما، و لا معنى لكون كل فرد من أفراد الناس مخاطبا بالحج عند الاستطاعة، للغوية خطاب من لا يتفق له هذا الحين و ظرف الانبعاث بالحج، فلا بد أن يتعين الوجه الثاني.

اللهم إلا أن يقال: هذا في الخطابات الشخصية أو القانونية المنحلة إلى الخطابات الشخصية، و أما الخطابات القانونية فلا مانع من لغوية بعض منها، كما تحرر في محله (1).

نعم، يمكن التشبث باستصحاب عدم تحقق الاستطاعة، لرفع وجوب الاحتياط العقلي، و ليس هذا من المثبت، فتأمل جيدا.

التقسيم الثالث فى النفسى و الغيرى

اشارة

- تارة: ينسب إلى الشهرة إنهم عرفوا: «بأن الواجب النفسى: ما وجب لا لواجب آخر، و الواجب الغيرى: ما وجب لواجب آخر»(1).
- وأخرى: ينسب إليهم «بأن الواجب النفسى: ما وجب لا للتوصل به إلى واجب آخر، و الغيرى: ما وجب للتوصل به إلى واجب آخر»(2).
- و ثالثة: «أن الواجب النفسى: ما تعلق به الوجود لذاته، و بما هو هو، و الواجب الغيرى: ما تعلق به البعث لا لذاته، بل للتوصل به إلى آخر»(3).
- ورابعة: على المحكى عن تقريرات جدى العلامة قدس سره «بأن القوم عرفوهما بأن النفسى: ما امر به لنفسه، و الغيرى: ما امر به لغيره»(4).

و حيث اعتقد «الكفاية» قصور الأخير بعدم العكس فى الأول، لعدم شموله

1- أجود التقريرات 1: 166.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 219.

3- نهاية الأصول: 180.

4- مطارح الأنظار: 66- السطر 20.

إلا للمعرفة من الواجبات النفسيّة، وبعدم الطرد فى الثانى، لأن الواجبات النفسيّة غير المعرفة تصير غيرية، لأجل ترتب المصالح الاخر عليها، فتجاوز عن هذا، وقال بما فى «التقريرات»(1): «و هو أن طلب شىء و إيجابه لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعى فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه- لتوقفه عليه- فالواجب غيرى، و إلا فالواجب نفسى، سواء كان الداعى محبوبيته الذاتيّة، كالمعرفة باللّه، أو محبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه، كأكثر الواجبات»(2).

و حيث إن تفسيره للواجب النفسى مورد الإشكال، لأجل أن الإرادة الباعثة نحو الصلاة و الصوم، معلولة لإرادة أخرى سابقة عليها، و هى إرادة تحقق تلك المصالح الكامنة تحت تلك الطبائع، فلا تكون هى إلا غيرية، و لأن المحبوبة بما لها من الفائدة تستلزم كون الغيرية نفسية أيضا، عدل عنه الآخرون، حتى وصلت النوبة إلى السيد المحقق الأستاذ البروجردى قدس سره.

فقال: «إن الواجب النفسى: عبارة عما توجه إليه نظر المولى، و لاحظه بحدوده و أطرافه، ثم بعث العبد نحوه ببعث مستقل.

و الواجب الغيرى: عبارة عما لم يتوجه إليه بما هو هو ببعث مستقل، بل البعث المتوجه إليه ظلى، بناء على الوجوب الغيرى»(3).

وقال الوالد المحقق - مد ظله-: «إن البعث إذا تعلق بشىء لأجل التوصل إلى مبعوث إليه فوّه، فهو غيرى، و إن تعلق بشىء من غير أن يكون فوّه مبعوث إليه، فهو نفسى»(4).

1- مطارح الأنظار: 66- السطر 26.

2- كفاية الأصول: 135.

3- نهاية الأصول: 183.

4- مناهج الوصول 1: 371، تهذيب الأصول 1: 242.

بيان مقسم الوجوبين النفسى و الغيرى

ولما تحتاج المسألة إلى النظر الإجمالى فى أن ما هو المقسم فى الوجوب النفسى و الغيرى، هل هو الشوق و المحبة و المصالح الكلية التى تكون الأحكام تابعة لها، أم المقسم لهما هو الوجوب و الحكم، أو الطلب و الإرادة النفسانية.

فنقول: لا شبهة فى أن ما هو المحبوب الذاتى، و المشتاق إليه فى السلسلة الطولية المركبة من الاشتياقات، ليس هذه الأفعال و الحركات الصادرة من الإنسان فى الإرادة التكوينية، و لا فى الإرادة التشريعية.

بل ما هو المطلوب الأقصى ليس هى المعرفة، لما تقرر فى محله: من أن العلم النظرى و الحكمة النظرية، مطلوبة للغير، و هى صيرورة الإنسان الإمكانى غنيا بالغير، و باقيا بالوجوب الذاتى الأبدى، و متخلفا بأوصافه و صفاته، و منطويا فى ذاته، و مستجمعا لكمالاته الباقية بصفة الوجوب، فإن خيرة الإنسان و فطرته تعشق الكمال المطلق، و تتحرك نحو ذلك الكمال على الإطلاق حتى لا يقف اشتهاؤه عند وصوله إلى جميع الكمالات الوجوبية إلا إذا صار واجب الوجود بالغير، و فانيا و مضمحلا، فيكون باقيا بتلك الصفة الوجوبية الأزلية، و قادرا و خالقا و كاملا على الإطلاق (1).

فما ترى فى كتب القوم: «من أن غاية اشتهاؤ الإنسان هى المعرفة» (2) فهو فى غير محله. و لعله مأخوذ من بعض الروايات (3) اغترارا بها، غفلة عن اختلاف الناس حسب اختلاف الخطابات الواردة عن الأئمة المعصومين صلوات الله تعالى

1- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

2- محاضرات فى أصول الفقه 2: 382.

3- بحار الأنوار 5: 312-1.

عليهم أجمعين-.

وأما توهم: أن إيجاب ذلك غير ممكن عقلا لا امتناع تعلق الأمر بما لا- يتعلق به القدرة، فهو غير صحيح، ضرورة أن القدرة على المقدمات، تكفي لتصحيح ذلك، ولا برهان من قبل العقل على لزوم كون المشروعات الشرعية، واجبات نفسية إلهية.

وبالجملة: مراد الإنسان في الإرادة الفاعلية على هذا الإجمال يكون هكذا.

وتحصل: أن التَّنظر إن كان إلى ما هو المقصود والغرض في الإرادة الفاعلية، وما هو المشتاق إليه والمطلوب والغاية في الإرادة الإنسانية، فهو ليس معرفة الله تعالى كما اشتهر، بل هو البقاء بالوجود الوجوبي، فهل ترى من نفسك في هذه النظرة، أن يكون الواجب الشرعي، هذا المعنى البعيد عن أذهان عامة عائلة البشر، وهذا الدقيق الذي لا تناله أيادي الأوحدين، فضلا عن غيرهم؟! فلو كان مدار الوجوب النفسى والذاتى، على ما هو المطلوب الأقصى والمحجوب الذاتى، كان يلزم أن يكون الواجب الشرعي مثل هذا، فيعلم من ذلك: أن مقسم الوجوب النفسى والغيرى، ليس المطلوب الذاتى والمحجوب الأقصى، ولا المصالح والأغراض.

وتوهم امتناع جعله واجبا شرعيا، لأجل عدم إمكان توصل كافة عائلة البشر إليه، صحيح، ولكنه يستلزم سقوط التكليف قهرا، كما لا يخفى، ونتيجة ذلك هو كون المحرمات الشرعية ممنوعات، لكونها موانع الوصول إلى هذا المقصد الأعلى، واجباتها مقتضيات لذلك.

عدم كون معرفته تعالى واجبا نفسيا

ثم إن الأصحاب رحمهم الله بمجرد توهم: أن ما هو المطلوب الذاتى للإنسان بما هو إنسان، هي معرفة الله تبارك وتعالى، وقعوا فى اشتباه آخر، وهو توهم: أن الواجب

النفسيّ هي معرفة الله (1)، مع أن معرفة الله ليست المقصود الأصلي في الواجبات النفسانيّة، ضرورة أن معرفة الله، يمكن أن تكون المقصود الأصلي للإرادة الفاعلية، ولكن لا يمكن أن تكون الغاية للإرادة الأمرية والإلهية.

بل غاية فعله تعالى ليست إلا متحدة مع مبدأ الفعل، لما تقرر في محله: من أن العالي لا يتصنع للداني، وأن المستعلى بالذات غني عن التوصل إلى الغير (2)، ولذلك قيل: «إن حبه بذاته غاية فعله» (3) فإن حبه بذاته يستلزم الحب بصفاته، و الحب بالصفات يستلزم الحب بلوازم الصفات المستتبعة للأعيان الثابتة العلمية، ثم لتلك الأعيان في النشأة العينية. فهل ترى من نفسك كون الواجب النفسيّ في الإرادة التشريعية مثل ذلك؟! فلا يجوز أن يتدخل الإنسان فيما هو خارج عن أفق تعلقه و تدبره، و لا ينبغي الخلط بين ما هو المقسم في الواجبات النفسيّة و الغيرية التي تكون معروفة عند العوام و الخواصّ، و بين ما هو الخارج عن محيط أفكار الناس و أخص الخواصّ.

و مجرد ما قيل: «من أن الواجبات الشرعية، أطفاف في الواجبات العقلية» (4) لا يستلزم نقض خيط العلوم الاعتبارية، فإن معنى هذه الجملة، لا ينافي الواجبات النفسيّة و الغيرية و المحرمات الشرعية بالضرورة، لأن ملحظ العقل هو ذاك، و ملحظ الشرع و القانون هذا الأمر الاعتباري، و هو الوجوب المنتزع عن الإرادة البارزة، أو هو نفس الإرادة، على ما يفهمه العقلاء من الإرادة في جعل القوانين العرفية، على وجه لا يكون خارجاً عن أفق التحقيق حسب ما قرر في الكتب العقلية، فليتأمل.

1- مطارح الأنظار: 66- السطر 10-20، كفاية الأصول: 135.

2- الحكمة المتعالية 2: 263-264.

3- نفس المصدر.

4- كفاية الأصول: 414، نهاية الأفكار 1: 173 و 315.

معنى الوجوبين النفسى و الغيرى

إذا تبين لك هذا المجمل فاعلم: أن الوجوب النفسى و الغيرى، مشتركان فى أصل الوجوب، و ممتازان فى خصوصية النفسىة و الغيرية، فما هو الوجوب و ما هى الجهة المشتركة، فهل هى الحكم و هو الأمر الاعتبارى العقلانى المنتزع من البعث، كما اختاره الوالد المحقق - مد ظله-(1) فعليه يكون الوجوب النفسى ما هو المبعوث إليه بالبعث الذى لا يكون فوقه بعث آخر، أو لا يكون لأجل المبعوث إليه الآخر، و الغيرى ما هو كذلك؟

أو الوجوب يعتبر من البعث بما أنه كاشف عن الإرادة الموجودة فى نفس الأمر، فإذا كان بهذا اللحاظ يعتبر الوجوب، فلا يكون المقسم هو الحكم، بل المقسم أعم من الحكم و من الإرادة البارزة بغير هيئة البعث. بل لو ظهرت تلك الإرادة بمظهر آخر، فهو أيضا ينتزع منه الحكم؟

بل و إذا اطلع الإنسان على تلك الإرادة فى نفس المولى، فيعتبر الوجوب و اللزوم، و يجد المعنى القابل للانقسام إلى النفسى و الغيرى، لا بشخصه، بل بنوعه، بل لو اطلع على مرام المولى و مقصوده، أيضا يكون الأمر كذلك، و يكون هذا أيضا مثل ذاك، و لكن لا بالمعنى الذى أشير إليه، و هو المقصود الذاتى.

بل لو اطلع على مقصود المولى منه، أى من العبد، و هذا غير المقصود الذاتى، فإنه - أى هذا المقصود و المطلوب منه - أيضا نفسى. و يمكن أن يكون غيريا بالوجه الذى أشير إليه، و هذا الأخير - أى ما هو مقسم الوجوب النفسى و الغيرى - هذا، لا ذاك.

نعم، مفهوم الحكم ربما لا- ينتزع إلا- بعد البعث، و مفهوم الوجوب أوسع منه، و ينتزع من الإرادة الموجودة غير المظهرة لمانع، و لكن النفسية و الغيرية تردان على المعنى الأعم، و هو المطلوب و المقصود المضاف إلى العبد. فعند ذلك يظهر ضعف ما قيل أو يقال في هذه المقالة.

و لما كان صدق مقالتنا يظهر من توجيه المتعلمين إلى مثال، فإن في ذلك برهانا و إرشادا و تنبيها للوجدان، فنقول: في الموالى العرفية إذا أراد المولى تأسيس بناء مسجد، فلا شبهة في أن غرضه الذاتى، ربما ينجر إلى الوصول إلى تلك المقامات التى أشرنا إليها، و لكنه- تبعا لغرض تأسيس البناء، و احتياج البناء إلى الخدام و العمال- تارة: يأمر المهندس بإيجاد خريطة المسجد.

و أخرى: يأمر المعمار برسم هذه الخريطة على القاع المهيأة للمسجد.

و ثالثة: يأمر البناء ببناء المسجد.

و رابعة: يأمر السائق بجلب مواد البناء للمسجد.

و خامسة: يأمر صانع الطابوق بطبخ الطابوق للمسجد.

و سادسة: يأمر العمال بمعاونة البناء فى أمر المسجد و بنائه.

و سابعة: غير ذلك.

فإذا نظرنا إلى المولى البانى لبناء المسجد، فلا نجد منه إلا الأوامر النفسية متوجهة إلى الأشخاص المختلفين، و على كل واحد منهم يجب امتثال الأمر المتوجه إليه، لأنه طلب منه شيئا و بعثه نحوه، من غير كون هذا البعث فى هذا اللحاظ بالنسبة إلى هذا العامل غيريا، لأن الغيرى هو البعث أو الإرادة المترشحة أو المتولدة منه متوجهة إليه على مقدمات ما هو المبعوث إليه.

ففى المثال المزبور، كان قد أمر صانع الطابوق بصنعة الطابوق، و هذه الصنعة متوقفة على مقدمات و شرائط وجودية، و تلك المقدمات و الشرائط إذا كانت مورد

الإرادة والبعث، يكون من البعث الغيرى، ولا يصح عتاب صانع الطابوق ب «أنك لم ما اشترت التراب حتى تتمكن من تسليم الطابوق» لأنه أمر غيرى و مطلوب غيرى بالنسبة إليه، و ما هو المطلوب النفسى منه و يصح العقاب و العتاب عليه، تسليم الطابوق و طبخه، و هكذا بالنسبة إلى المهندس و المعمار.

فالنفسية و الغيرية إضافيتان، فيمكن أن يكون الشىء الواحد نفسيا بالنسبة إلى شخص، و غيريا بالنسبة إلى شخص آخر.

ثم إنه بعد ما عرفت ذلك، فإن علمنا من المولى إرادة الخريطة من المهندس ...

و هكذا إلى آخر ما مر، و لكن لم يظهر تلك الإرادة، فإنه يصح العقوبة على المرادات النفسية، و لا يصح على الغيرية، و ينقسم المراد إلى النفسى و الغيرى، و إن لم ينقسم الوجوب و الحكم، لتقومهما بالظهور بأى مظهر كان مثلا.

و هكذا إذا كان المولى نائما، و لكن فهمنا من الخارج تعلق غرضه ببناء المسجد، و تعلق غرضه بالنسبة إلى زيد لهندسة المسجد، و إلى عمر و لمعمارية المسجد ... و هكذا، يجب الاتباع، و يصح التقسيم، و يحصل النفسى و الغيرى أيضا، فافهم و اغتتم.

بحث و تحصيل: فى حكم التردد بين النفسية و الغيرية

إشارة

لو تردد الوجوب بين النفسية و الغيرية، فقد تقرر منا فى أوائل مباحث الهيئة ما يرتبط بهذه المسألة (1)، و لكن لما تصدى الأصحاب للبحث المزبور هنا تفصيلا، فلا بأس بالإشارة الإجمالية إليه هنا:

فقول: الكلام هنا يقع فى مرحلتين:

1- تقدم فى الجزء الثانى: 189 و ما بعدها.

المرحلة الأولى: في مقتضى الأصل اللفظي

إشارة

و لا ريب عند أحد في أن عند الشك، يحمل المشكوك على النفسية، سواء قلنا: بأن المعاني الهيئويّة جزئية حرفية، و الموضوعات للهيئات خاصة شخصية، أو قلنا: بكليتها في الوضع و الاستعمال، و سواء قلنا: بإمكان تقييد الهيئات، أو امتناعها، فأصل المسألة مما لا شبهة فيه.

إنما الكلام في وجه المسألة، فقد أخذ كل مسلكا و سبيلا، فقبل بالانصراف، كما يظهر من «الكفاية»⁽¹⁾ و من «تهذيب الأصول» في ابتداء كلامه⁽²⁾.

وقيل: «بأن حجة المولى تامة بالنسبة إلى مفاد الكلام، فلا يعتذر العبد بعذره، و لا يجوز له التقاعد، لعدم مقبولية العذر هنا عند العقلاء» و هذا أيضا يظهر من «تهذيب الأصول»⁽³⁾ فراجع.

وقيل: «إن النفسية قضية الإطلاق، لأن الغيري يحتاج إلى المثونة الزائدة، و هذا ما يظهر من «الكفاية» أيضا⁽⁴⁾، و من العلامة الأراكي رحمه الله⁽⁵⁾ و جملة آخرين⁽⁶⁾.

وقيل: «إن الشك في الوجوب النفسى و الغيرى، يرجع إلى الشك في تقييد المادة الأخرى المفروض وجوبها النفسى».

1- كفاية الأصول: 136.

2- تهذيب الأصول 1: 244.

3- نفس المصدر.

4- كفاية الأصول: 136.

5- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 372.

6- مطارح الأنظار: 67- السطر 10-12، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمى 1: 221، محاضرات في أصول الفقه 2:

مثلا: إذا شك في نفسية الوضوء وغيريته، فالشك المزبور يرجع إلى الشك في أن الصلاة واجبة على الإطلاق، أو مشروطة بالطهور صحة، فإذا كان لدليل الصلاة إطلاق، فيرفع الشك فيما نحن فيه، و يصير المشكوك فيه نفسيا، لأن لوازم الإطلاقات اللفظية حجة عند العقلاء».

و أنت خبير بقصور كل هذه المسالك:

أما الانصراف، فلأنه بلا وجه بعد كثرة الواجبات الغيرية.

و أما تمامية الحجة، فلأنها لا تستلزم كونه نفسيا، فلا يكشف النفسية بذلك. مع أن الكلام في كيفية كشف النفسية و الانتمائية الحجة قطعية عند الكل.

و أما التمسك بالإطلاق، فلما تقرر منا مرارا: من أن الإطلاق المصطلح عليه في بحث المطلق و المقيد، غير الإطلاق المذكور هنا في مباحث الهيئة، فإن الإطلاق هناك يفيد التوسعة، و أن الحكم ثابت لما هو الموضوع له، و لا يكون الأمر الآخر دخيلا فيه، و لا يعقل إفادة الإطلاق أحد القسمين (1).

مثلا: إذا ورد «أكرم العالم» لا يعقل إفادة الإطلاق وجوب إكرام العالم الهاشمي، فهكذا إذا ورد «أكرم زيدا» لا يعقل إفادة إطلاقه كونه واجبا نفسيا، لأنه مقابل الوجوب الغيري، و لهما الجامع الاسمي، فيكون ثمرة الإطلاق كون المستعمل فيه نفس الوجوب الجامع.

وبعبارة أخرى: إن تمامية مقدمات الحكمة، كما تفيد في «أكرم العالم»- بالنسبة إلى الموضوع و المتعلق- أنه نفس طبيعة العالم، و الإكرام واجب، كذلك تلك المقدمات تفيد أن ما هو المبعوث إليه، هو نفس الوجوب الجامع بين الغيري و النفسى، فما كان أثر الوجوب الجامع يترتب عليه، و لا معنى لوجوب ترتيب آثار

الوجوب الخاص من النفسى والغيرى.

إن قلت: لا يعقل الجامع بين المعانى الحرفية، و لو فرضنا الجامع فلا نتصور كونه مورد الاستعمال، بل الاستعمال فى الهيئات لا يخلو إما يكون فى النفسى، أو الغيرى بحسب البرهان، أو بحسب الوجدان، فإذا كان الوجوب الغيرى محتاجا إلى مئونة زائدة، فيتعين النفسى.

فلا احتمالات الثلاثة مدفوع أولها: بأن الجامع مفروغ عنه أنه غير مستعمل فيه، و الثانى مدفوع: بأنه يحتاج إلى البيان الزائد، فيتعين الثالث و هو النفسى.

قلت: نعم، إلا أن احتياج الغيرى إلى المئونة الزائدة مما لا أصل له، ضرورة أن الوجوب بمفهومه الاسمى، ينقسم إلى النفسى و الغيرى، فلا بد من لحاظ قيد حتى يحصل القسمان. و بدهة أن الإرادة فى النفسىة، تحتاج إلى المبادئ الوجودية من التصور و التصديق، حتى تحصل فى أفق النفس، و هكذا فى الغيرية، لأنها أيضا إرادة توجد فى النفس حسب المبادئ الوجودية.

و بدهة إمكان إبراز المولى عند قوله: «أكرم العالم» «أكرمه إكراما نفسيا» أو يقول: «أكرمه إكراما غيريا و وجوبا غيريا» فأين جاء ما اشتهر من احتياج الغيرى إلى المئونة الزائدة، دون النفسى (1)؟! فتحصل: أن جميع ما قيل فى هذا المقام، مما لا يكاد يصغى إليه. و إذا تبين ذلك نقول:

غير خفى: أن مورد النزاع هو ما إذا تردد الوجوب بين النفسى و الغيرى، و لم

1- مطارح الأنظار: 67- السطر 10-12، كفاية الأصول: 136، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 221، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى 1: 372، محاضرات فى أصول الفقه 2: 388.

يكن الوجوب النفسى الذى يحتمل غيرية هذا الوجوب بالنسبة إليه، معلوما من رأس، أو لو كان ذلك النفسى معلوما فلا إطلاق له.

مثلا: إذا تردد وجوب الغسل أنه نفسى، أو غيرى، ولم يكن لدليل الصلاة إطلاق، فهل يكون هناك أصل لفظى يرجع إليه، أم لا؟ فتلك الصورتان مورد الكلام فى المقام.

وأما الصورة الثالثة، وهى ما كان لدليل الصلاة إطلاق لفظى، فهى خارجة عن الجهة المبحوث عنها، ضرورة إمكان رفع الغائلة من طريق الإطلاق المزبور، فإنه إذا قلنا: بأن الصلاة لا يعتبر فيها الطهور، فلا يبقى الإشكال والشك فى الغسل، لما قيل: «إن مثبتات الإطلاقات اللفظية حجة»⁽¹⁾.

فما ترى فى كلمات العلامتين النائينى والعراقى وغيرهما، من الخوض حول هذه الصلاة⁽²⁾، فهو من الغفلة عن أساس المسألة. مع أن الإطلاق إن كان رفض القيود كما هو الحق، فليس يتمسك به لرفع الشبهة هنا، لأن المقدار الثابت من بناء العقلاء، هو عدم الاعتبار باحتمال قيد فى دليل الصلاة، وعدم الاعتناء باحتمال الغيرية مع عدم وجود القرينة المعبرة.

وأما رفع الشك بالإطلاق فى دليل الصلاة، فهو بحث علمى، وليس من حدود الوظائف العقلانية.

نعم، إذا كان الإطلاق عند العقلاء هو لحاظ جميع القيود إجمالا، ومنها: قيد الطهارة، فيمكن أن يقال: بارتفاع الغائلة هنا بإطلاق دليل الصلاة التى هى

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 222، محاضرات فى أصول الفقه 2: 389.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 221، لاحظ بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى 1: 372، محاضرات فى أصول الفقه 2: 388-389.

المشروطة احتمالاً بالغسل، وعند ذلك يمكن التفصيل في الصورة الثالثة بين المسالك، وبين كون دليل الصلاة في المثال المزبور عامًا، أو مطلقًا، بناء على اختلافهما في الإفادة والمفاد، فلا تخلط.

وأما في الصورتين الأوليين اللتين هما مصب البحث و مورد الكلام، فهو بعد ما عرفت: من أن بناء العقلاء قائم على الأخذ بالنفسية فيما إذا لم يكن قرينة على الغيرية، أو قرينة صالحة على احتمال إرادة الغيرية، بحيث يصير الشك عند العقلاء شكًا مستقرا في أنفسهم، و كان البحث حول ما يمكن أن يعد وجهًا علميًا للمسألة، فما هو الوجه الوجيه عندنا ما قد مضى تفصيله منا في مباحث الهيئات، و كيفية استفادة الوجوب، و النفسية، و العينية، و التعينية هناك (1).

و إجماله: هو أن القرائن بين ما هي كلية و جزئية، و بين ما هي وجودية و عدمية، و القرائن الوجودية: هي التي يتكل عليها المتكلم بإظهارها في الكلام، أو في المقام، و القرائن العدمية: هي التي استفيدت من دأب المتكلم و عاداته و طريقته و سجيته.

مثلاً: إذا علمنا من عادة المتكلم: أنه إذا كان يريد شيئاً على نعت الإلزام، لا على نعت الاستحباب، لا يلحق بكلامه شيئاً مما فيه الشفقة و الرحمة، فإنه عند ذلك يعرف الوجوب، لأجل القرينة العدمية، و هي عدم إتيانه بالقرينة بعد كونه بانياً على القرينة بغيره، فهذه هي القرينة العدمية.

و التي هي المعروفة من طرق العقلاء في محاوراتهم، أنهم في مقام إفادة النفسية، و التعينية، و العينية، و الوجوب، و التنجز، و غير ذلك من أقسام الواجبات، لا- يأتون بالقرينة الوجودية في كلماتهم على إفادتها، فهي قرينة عدمية على مرامهم في الاستعمالات، فكما استفاد القسم- و هو الغيري و الندب- من القرينة، استفاد

القسيم الآخر أيضا من القرينة.

فلا فرق بين النفسى والغيرى، فى أن الهيئة بالنسبة إلى الكل، على السوية استعمالا و وضعاً، و أن النفسية والغيرية مشتركتان فى المبادئ و الحاجة إلى اللحاظ و التصور الخاص، و لكن الفرق بينهما فى أمر خارج عنهما، و هو أن مرام المولى قلما يتفق أن يتعلق بالإجمال، بل مرام المتكلمين دائر بين إفادة النفسى والغيرى، و الوجوب أو الندب، فإذا علم من طريقتهم ذلك، فكل واحد من النفسى والغيرى، يستفاد من القرينة الخارجية المتصلة، إلا أنها فى طرف الغيرى وجودية، و فى طرف النفسى عدمية، فافهم و اغتتم.

ذئابة: حول التمسك بالجامع الاسمى بين الحروف لإثبات النفسية

إذا فرضنا الجامع الاسمى بين الحروف كمفهوم الربط و الوجوب، فلا مانع من التمسك بالإطلاق.

وفيه: نعم، إلا أنه يفيد المعنى الجامع، لا المعنى الخاص و هو النفسى، و هذا من عجيب ما قيل فى المقام. مع أن تصوير الجامع الاسمى بين الحروف، من المشكلات التى ذكرناها فى مباحث الحروف (1)، و أن المولى إذا قال: «الصلاة فريضة» أو «الغسل واجب» إما يريد النفسى، أو الغيرى، و لا يريد الجامع، و ما يمكن يتقيد لا يكون مراده و منشأه، و ما هو منشؤه لا يكون جامعاً، فلا تخلط.

ذئيب: فى حكم ما لو كان التردد على سبيل منع الخلو

كان البحث حول ما إذا تردد الوجوب بين النفسية والغيرية على سبيل

المنفصلة الحقيقية.

ولو تردد على سبيل منع الخلو، فاحتملنا أن الوجوب النفسى واجب غيرى، كما فى صلاة الظهر بالنسبة إلى العصر، فلا شبهة فى لزوم ترتيب آثار النفسىة. وأما حفظ الأثر الغيرى، فهو محتاج إلى الدليل، ولا أصل عند العقلاء.

مثلا: إذا شك فى أن الغسل يوم الجمعة، واجب نفسى، أو غيرى، بحيث احتملنا الجمع، فإنه يجب الغسل، وأما لزوم المحافظة على الطهارة إلى صلاة الجمعة، فهو منفى بإطلاق دليل الجمعة، أو بالبراءة الشرعية والعقلية.

المرحلة الثانية: فى مقتضى الأصل العملى

لو استقر الشك، ولم يتمكن من رفع الشبهة عند الإطلاق، إما لعدم تمامية ما سبق، أو لوجود ما يصلح للقرينة على الغيرية، كما إذا ورد: «اغتسل للجمعة والجنابة» وكانت الجنابة واجبة بالغير، فإنه يشك فى غيرية الجمعة ونفسيتها، ولا ظهور للهيئة فى النفسىة، لقيام ما يصلح للقرينة على الغيرية، وهى الجنابة، فهل قضية الأصول العملية هو وجوب الاغتسال، ووجوب المحافظة عليه لصلاة الجمعة، أم لا؟

أو يفصل فى صور المسألة؟:

الصورة الأولى: ما إذا علم فى المثال المزبور بوجوب صلاة الجمعة تفصيلا، وكان وجوبها فعليا منجزا، كما إذا كان بعد دخول الوقت، و شك فى وجوب الإقامة أنها نفسى، أو غيرى مشروطة بها الصلاة، ويعتبر مع فرض غيريتها تقديمها عليها، وعدم الفصل الطويل بينها وبين الصلاة، فعند ذلك فأصل وجوب الجمعة مما لا ريب فيه، كما أن أصل وجوب الاغتسال مما لا ريب فيه، لأن غسل الجمعة إما

واجب نفسى، أو غيرى. و لا- فرق بين كون الغيرى واجبا شرعيا، أو عقليا، لأنه على أى تقدير يعلم بلزوم إتيان غسل الجمعة، إما لأجل نفسيته، أو لأجل شرطية النفسى الآخر المعلومة تفصيلا فعليته.

وإنما الإشكال فى لزوم المحافظة على الطهارة، أو لزوم المحافظة على الترتيب فى المثال، وعدم الإخلال بالموالاته، وغير ذلك من أحكام الغيرية.

فقال العلامة النائينى رحمه الله بالبراءة، لأنه من صغريات الأقل والأكثر(1)، وهكذا العلامة المحشى الأصفهانى رحمه الله (2) بل هو الظاهر من «الكفاية» حيث أوجب الغسل، لأنه معلوم الوجوب، ومشكوكه جهة وجوبه من النفسى والغيرى، وهو لا يضر(3)، وهو صريح العلامة الأراكى أيضا(4).

وقيل: «بأن البراءة هنا تابعة لجريانها فى الأقل والأكثر».

وقيل: «إن الوجوب الجامع معلوم، و خصوصية كل واحد منهما مشكوكه، فإذا جرت البراءة عن خصوصية الغيرية، تجرى فى خصوصية النفسية، فيقع المعارضة بين الأصلين، فلا بدّ من الاحتياط بالمحافظة على غسل الجمعة إلى صلاة الجمعة، وعلى الإقامة بتقديمها عليها، وعدم الإتيان بالفعل المضر وهكذا»(5).

والذى يحصل لنا أنه هنا صورتان:

إحدهما: ما إذا كان الوجوب الغيرى غير ذى أثر خاص، بل غيريته ليست إلا شرطية وجودها بمفاد «كان» التامة سواء تقدم، أو تأخر، ولا يعتبر له العدم حتى

1- أجود التقريرات 1: 170، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 222-223.

2- نهاية الدراية 2: 109.

3- كفاية الأصول: 138.

4- 303.

5- محاضرات فى أصول الفقه 2: 392.

ينعدم بالفعل، أو يكون من الشرط المطلق، متقدما كان، أو متأخرا، فإنه في هذه الصورة لا تجرى البراءة بالنسبة إلى التقييد، لعدم الأثر الشرعى له، ولا يثبت به عنوان النفسية، حتى يقال: بأن قضية أصالة التعبدية إذا شك في التعبدية والتوصلية، هي الاحتياط، فلا بدّ من قصد القربة بالنسبة إلى ما شك في نفسيته وغيريته.

نعم، إذا كان قريبا على كل تقدير - كما في الوضوء بالنسبة إلى الصلاة - فلا بدّ من قصدتها، كما لا يخفى.

ثانيتها: ما إذا كان الوجوب الغيرى ذا أثر شرعى، كما في الأمثلة المزبورة، فهنا أيضا صورتان:

إحدهما: ما إذا كان للوجوب النفسى أثر، وهو قصد القربة مثلا، فإنه لا تجرى البراءة بالنسبة إلى الأكثر والتقييد، لمعارضتها بالبراءة بالنسبة إلى خصوصية النفسية، فلا بدّ من الاحتياط، بأن يغتسل قربة إلى الله تعالى، ويحافظ عليها إلى أن يأتي بالجمعة، أو أن يأتي بالوضوء قربة إلى الله، ويقدمه على الصلاة، ولا يبطله.

ثانيتها: ما إذا لم يكن للنفسى أثر، فإنه عند ذلك تجرى البراءة بالنسبة إلى آثار خاصة بالغيرية، لعدم جريان البراءة عن خصوصية النفسية، لعدم الأثر لها، ولذلك اشتهر بينهم إجراء البراءة، وكأنهم فرضوا هذه الصورة في كلماتهم، فافهم واغتنم.

هذا كله فيما لم يكن لما شك في نفسيته وغيريته، حالة سابقة من النفسية والغيرية، وإلا فيؤخذ بها. أو كان الوجوب الغيرى المشكوك عقليا، لا شرعيا حتى لا يفيد الاستصحاب بناء على عدم جريانه هنا، و جريانه هناك، كما لا يخفى.

ولو كان التردد بين النفسية والغيرية على سبيل منفصلة مانعة الخلو، فيمكن أن تحصل المعارضة بين استصحاب النفسية والبراءة عن الغيرية، فلا تخلط بين

صور المسألة، وما يطرأ عليها من الأحكام والاعتبارات.

ثم إن هنا صورة رابعة: هي ما إذا كان الوجوب النفسى ذا أثر شرعى، دون الغيرى، بل كان أصل وجوده شرطا على تقدير ثبوت وجوبه الغيرى، فإنه فى هذه الصورة تجرى البراءة عن خصوصية النفسية.

مثلا: لو تردد الوجوب بين كونه نفسيا قريبا، أو غيريا غير قريبا، و كان كما أشير إليه، فإنه يجب عليه الإتيان به، ولكنه تجرى البراءة بالنسبة إلى وجوب قصد القرية.

نعم، بناء على أصالة التعبدية، لا بد من الاحتياط، ولكنها خلاف التحقيق، كما عرفت تفصيله فى محله (1).

هذا كله إذا كان الواجب النفسى الذى يكون الغيرى المحتملة غيريته بالنسبة إليه معلوما بالتفصيل، كما فى غسل الجمعة بالنسبة إلى صلاة الجمعة.

وأما إذا كان معلوما بالإجمال فى صورة تنجيز العلم الإجمالى لأطرافه، كما إذا كان فى المثال المذكور يعلم إجمالا: بأن غسل الجمعة إما واجب نفسى، أو غيرى، وعلى تقدير غيريته إما شرط و مقدمة وجودية لصلاة الجمعة، أو الظهر المعلوم وجوبهما إجمالا، فالظاهر عدم الفرق فى الصور التى أشرنا إليها من اختلافها فى جريان البراءة و عدمه هذا.

وغير خفى: أن الصورة الأصلية الرئيسة، هى هذه الصورة المشتملة على تلك الصور الكثيرة، لأن مفروض البحث هو ما إذا كان المعلوم بالإجمال النفسية و الغيرية، أى يكون كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر، واجبا فعليا منجزا.

وأما الصورة التى لا يكون الوجوب على تقدير غيريته فعليا، فهى خارجة عما يتفاهم من فرض العلم الإجمالى، كما لا يخفى.

الصورة الثانية: إذا تردد الوجوب بين النفسى والغيرى، وعلى تقدير كونه واجبا غيريا وشرطا للصحة بالنسبة إلى المعنى الآخر، لا يكون ذلك النفسى الآخر واجبا بالفعل، بل هو محتمل الوجوب، كغسل الجمعة بالنسبة إلى صلاة الجمعة فى عصر الغيبة، فإنه لا وجه لإيجاب ما تردد أمره، فلا يكون الغسل واجبا.

وهذا يجتمع مع احتمال حرمة ذلك الأمر النفسى المحتمل وجوبه، بل يجتمع مع تمامية الحجة بالنسبة إلى حرمة، فإن احتمال الوجوب سار، فلا تغفل.

الصورة الثالثة: فى المثال المزبور يتردد فى الوجوب النفسى والغيرى، ولكنه على تقدير كونه غيريا بالنسبة إلى صلاة الجمعة، لا تكون الصلاة واجبة فعلا، بل هو واجب مشروط غير موجود شرطه، أى شرط الهيئة.

وهذا تارة: يكون شرطه غير حاصل، كما فى الصورة الأولى، وقد عرفت حكمها.

وأخرى: يكون شرطه ممكن الحصول، فالأمر كما حرر، لأنه إذا شك فى تحقق الشرط للوجوب فى الواجب النفسى، يشك فى فعلية الوجوب بالنسبة ما تردد فيه، وهو غسل الجمعة.

مثلا: إذا تردد فى وجوب الطواف عليه نفسيا أو غيريا، ولكنه غيرى بالنسبة إلى الحج الذى وجوبه مشروط بالاستطاعة التى ليست حاصلة فعلا، ولكنها يمكن أن تحصل، فإنه لا يجب عليه الطواف بالضرورة. وإرجاع العلم الإجمالى المزبور إلى أنه يعلم بوجوب الطواف أو الحج المتقيد بالطواف لا يفى، لأن أحد طرفى العلم إذا كان وجوده مشروطا، لا يورث التنجيز فى الطرف الآخر بالبداهة.

وثالثة: يعلم بتحقق الشرط، فعند ذلك تختلف المسالك، فعلى ما سلكه القوم لا بد من الاحتياط، لأنه يرجع إلى العلم الإجمالى فى التدريجيات، وهو أن المعلوم بالإجمال، مردد بين كونه غسل الجمعة، أو صلاة الجمعة مع الغسل، ويكون على

التقدير الثاني منجزاً أيضاً، لكونها من المقدمات المفوتة و المخلة بالفرض الإلزامي إذا تركه قبل الظهر.

و أما على ما سلكناه، من أن اعتبار الوجوب المشروط، متقوم بتسهيل المولى على العبد بالنسبة إلى المقدمات الوجودية قبل الوقت، و إلا ينقلب إلى المعلق كما تحرر سابقاً(1)، فما دام لم يثبت إجماع على وجوب تلك المقدمات، لا يجب بحكم العقل، فتجرى البراءة و لو علم بتحقيقه، لعدم العلم بفعالية التكليف و الهيئة، و مع عدم فعالية الهيئة، لا يعقل استكشاف المصلحة الملزمة، حسبما تحرر منا في السابق(2).

هذا، و لا- يختلف بين ما إذا كان الغسل المررد وجوبه بين النفسى و الغيرى، مضيقة بحسب الوقت على التقديرين، أو كان موسعا على التقدير الثاني، فإنه لا بد من تكراره إذا دخل الوقت، فإجراء البراءة على المسلك المشهور غير صحيح، و إن كان يجرى فى الأقل و الأكثر.

و العجب من بعض الأصحاب، حيث توهم إجراء البراءة هنا فى هذه الصورة(3)، مع أنه ممن يصر على لزوم المحافظة على المقدمات المفوتة و تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات(4)!! و الأمر بعد ذلك سهل.

و لعل مصب كلامه غير هذه الصورة الأخيرة من الصور الثلاث المشار إليها، و الخلط بين الصور أوقع الأصحاب رحمهم الله فيما لا ينبغى. و قد عرفت تعيين البراءة فى

1- تقدم فى الصفحة 72-73.

2- تقدم فى الصفحة 81.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائنى) الكاظمى 1: 223.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائنى) الكاظمى 1: 111-112.

الصور الثلاث من هذه الصورة أيضا.

ومن هنا يعلم وجه جريان البراءة عن النفسية إذا كان الواجب الآخر الذى يكون مشروطا به، غير منجز وجوبه لإحدى الجهات الموجبة لعدم التنجيز، من كون الأطراف غير محصورة، أو خارجة عن محل الابتلاء، أو غير ذلك، بناء على الفرق بين هذه الصور فى تنجيز العلم الإجمالى وعدمه، لأن مناط إمكان إجراء البراءة عن وجوبه النفسى، عدم وجود العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى، حتى لا يلزم منه المخالفة العملية، فتجرى البراءة عن وجوبه الغيرى والنفسى من غير لزوم محذور.

المراد: من «التوسط فى التنجيز» الوارد فى كلام المحقق النائنى

بقى شىء فى المقام: وهو أن العلامة رحمه الله قال «فيما إذا تردد الوجوب بين النفسى والغيرى، واحتمل الوجوب الآخر كما فى الصورة الثانية: بجريان البراءة عن الآخر، والاشتغال بالنسبة إلى المردد وجوبه (1)».

مثلا: إذا علم بأنه إما يجب عليه الطواف نفسيا، أو غيريا، واحتمل وجوب الحج بالنسبة إلى نفسه، لاحتمال كونه مستطيعا، يجب عليه الطواف، ولا يجب عليه الحج، وذلك لأنه من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ومن قبيل التوسط فى التنجيز الذى عليه يبتنى جريان البراءة فى الأقل والأكثر الارتباطيين، إذ كما أن العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشك فى وجوبها يقتضى وجوب امتثال ما علم، ولا يجوز إجراء البراءة فيه، مع أنه يحتمل كون ما عدا السورة واجبا غيريا

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 1: 223-224.

و مقدمة للصلاة مع السورة، فكذلك المقام من غير فرق بينهما إلا فيما ليس بفارق، كما لا يخفى».

ولعل مراده من «التوسط في التنجيز» أن العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر، لا يورث تنجيز الأكثر، ولكنه وسط لتنجز الأقل، وذلك لأن إجراء البراءة في الظاهر عن الأكثر، لا يستلزم عدم تنجز الأقل في الظاهر وإن كان من أجزاء المركب والكل، فكما أن في الأقل والأكثر يحتمل كون الأقل بلا أثر، وبلا ملاك و ثمرة، كذلك يحتمل هنا، فكيف يتنجز التكليف هناك، ولا يتنجز هنا؟! و توهم: أن ملاك البراءة في الأقل والأكثر، كون الأقل إما واجبا نفسيا، أو ضمنيا، وهو من النفسى أيضا، وهذا الانحلال لا يتصور هنا، لأن الوضوء المردد بين كونه واجبا نفسيا أو غيريا، ليس من الواجبات الضمنية بالنسبة إلى الصلاة(1)، غير صحيح، لما عرفت: من أن الوجوب الضمنى من الأكاذيب الأولية، ولا يتصور له معنى معقول(2).

فما هو ملاك الاشتغال بالنسبة إلى الأقل، و البراءة بالنسبة إلى الأكثر، ليس إلا تنجز الأقل بالعلم التفصيلي، وعدم تنجز الأكثر، للشك البدوى.

و لو سلمنا عدم انحلال العلم الإجمالي كما تحرر هناك(3)، فتصل النوبة إلى البراءة الشرعية، فلا معنى لإجراء البراءة عن الأكثر، فعليه يجب الوضوء و الغسل و الطواف و الإقامة في الأمثلة المزبورة في طى البحث.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 156-157، مناهج الوصول 1: 376، تهذيب الأصول 1: 247.

2- تقدم في الصفحة 26-28.

3- نفس المصدر.

فبالجملة: إذا كان المقدمات الداخلية والخارجية، مشتركة في الوجوب الغيري، فلا بدّ من الاحتياط قطعاً.

أقول: و الذي هو الحق أن وجه جريان البراءة في الأقل والأكثر، و الاشتغال بالنسبة إلى الأقل، أن حجة المولى بالنسبة إلى الأقل تامة، و هي الأجزاء المسماة ب «الصلاة» مثلاً، و لا يكون الوجوب مردداً بين النفسى و الغيرى، لما يأتى من أن الوجوب الغيرى، لا يتم لا بالنسبة إلى المقدمات الداخلية، و لا الخارجية⁽¹⁾، بل الأمر دائر بين كون بقية الأجزاء واجبة، أو غير واجبة، و لكن لما كانت بقية الأجزاء مورد الأمر، فلا معنى للعود عن الوظيفة، باحتمال عدم الوجوب، و إن كان الأمر لا إطلاق له، كما هو المفروض فى بحث الأقل و الأكثر، فافهم و اغتتم جيداً.

و هذا الوجه لا يجرى فى المقام، لأن غسل الجمعة مردد بين كونه واجبا نفسياً متعلق الأمر، و واجبا غيرياً لا يتعلق به الأمر الشرعى، بل هو واجب عقلى محض، فعند ذلك لا تتم حجة المولى بالنسبة إليه. و على هذا يصح التفصيل بين ما إذا قلنا بوجوب المقدمات الخارجية وجوباً شرعياً، و بين وجوبها العقلى، فعلى الأول يأتى الوجه المزبور، و لا يتم الإشكالات المترائية من تلاميذه موردين عليه قدس سره ⁽²⁾.

و على المسلك المنصور تجرى البراءة هنا، لا فى الأقل و الأكثر.

ثم إن هاهنا صوراً آخر تظهر أحكامها خلال التّظر فيما سبق، و الإيجاز المخل أولى من الإطناب الممل، فافهم و تأمل.

1- 319، تهذيب الأصول 1: 204.

2- منتهى الأصول 1: 200-201.

تذنب في الثواب و العقاب، و أنهما بالجمالة أو التفضل أو ...

اشارة

لبعض المناسبات وقع البحث هنا حول الثواب و العقاب، و أن الواجبات النفسية تقتضى الثواب بالاستحقاق، أو التفضل، أو الغيرية تقتضى الثواب، أم لا؟

و لا بأس بالإشارة الإجمالية إلى بعض مباحث المسألة، و يتم ذلك فى ضمن جهات:

الجهة الأولى: فى إنكار الوجوب المولوى فى الشرائع الإلهية

اشارة

قد عرفت معنى النفسى و الغيرى، و صحة انقسام الوجوب إليهما بالضرورة⁽¹⁾، و إنما الشبهة فى أن القوانين الإلهية، مشتملة على الواجبات النفسية، كسائر القوانين العرفية، أم جميع الأوامر فى الأحكام الإسلامية إرشادية، و ليست مولوية حتى تكون بعضها نفسية، و بعضها غيرية.

و بعبارة أخرى: بين العقلاء طائفتان من الأوامر:

طائفة منها نفسية يعاقب على مخالفتها، و يؤخذ العاصى، فإن كان مقبول العذر فهو، و إلا فيضرب عنقه، و يحبس حسب الجزاء المفروض، أو حسب الاستحقاق المعلوم عند العقول.

و طائفة ثانية هى الإرشادية، كأوامر الأطباء الجسمانيين، فإنها ليست إلا

1- تقدم فى الصفحة 129.

أوامر إرشادية لما يرون من مصالح الأشياء و مفاستها، فيرشدون المراجعين إليها، ويحذرونهم من عواقبها الراجعة إليهم من حسننها و سوئها، و نقصها و كمالها، فيكون لأعمالهم تبعات قهرية طبيعية و تكوينية، تحصل بمجرد الإتيان بها، و الأطباء كاشفون هذه الخواص و الآثار، و مبعوثون من قبل الله تعالى بنحو من البعث، لا كبعث الأنبياء و الرسل على كافة الخلق، و يرشدونهم إلى ما يصلح حالهم، و يمنعهم عن المضرات و المفسدات.

فهل عند ذلك يعقل كون أمر الطبيب أمرا مولويا، أو هل يعقل كون أمر الله و نهيه بالنسبة إلى تلك المصالح و المفاسد مولويا، إذا كان لا يترتب على مخالفته و عصيانه غير الأثر السيئ، و غير تبعات تلك الأعمال، و لا يكون العقاب الآخر مجعولا على المخالفة، بل كان لا يترتب على مخالفة شرب المسهل إلا سوء المزاج، و يبقى على حاله من سوء حاله، و انحراف طبيعته، و لا يكون شئ آخر وراء ذلك؟! و هكذا إذا كان لا يترتب على موافقة تلك الأوامر إلا تبعاتها القهرية، و آثارها التكوينية، و كان عقابها منحصرا بذلك، فهل يعقل كون الأوامر في هذا المحيط و تلك الصورة، نفسية و مولوية؟! كلا، بل لا بد و أن تكون إرشادية إلى تلك التبعات، لعدم معنى للمؤاخذة على المخالفة لابتلاء العاصي بالعقاب إلا بإذن الله، و المطيع بالثواب إلا بإذن الله.

إذا لاحظت في دقيق نظرك هذه المقالة، يخطر ببالك الشبهة في الواجبات و المحرمات الإلهية، فإنها ربما كانت كالواجب و المحرم في محيط الطبيب و المريض، و يكون الأنبياء أطباء الروح، و يخبرون عما لا يطلع عليه البشر في هذه النشأة، و لذلك يجب على الله تعالى بعث الرسل، و إنزال الكتب، لإعلام الناس بهذه المصائب و المثوبات، و أن الأعمال في هذه النشأة تلازم الصور المؤذية و المملدة،

فينهى عن المؤذية، ويأمر بالملذة، وتكون الصور البرهوتية التي تحسن عندها القردة والخنزير، من تبعات غلبة الشهوات والغضب، فلا بدّ عقلا من تعديل القوى الثلاث، حتى لا يبتلى الإنسان بتلك الصور المفصلة في الكتب الاخر(1).

وهكذا الصور البرزخية وغيرها المناسبة مع الطبع، الملتذة بها النفوس في الحشر والمعاد، وتكون هي حاصلة لها ومصاحبة إياها في البرازخ وغيرها، فعند ذلك كيف يعقل الأمر المولوى- نفسيا كان أو غيريا- من صاحب الشريعة إذا كان يرى ذلك، ويحيط بتلك المصالح والمفاسد؟! فبالجملة: إذا كان الثواب والعقاب، متجسمين من الأعمال وخاصة الأذكار والأفكار- كما ربما تقتضيه بعض الآثار، وكثير من البراهين، بل والآيات المسطورة في الرق المنشور- فلا يعقل النفسية والغيرية، ويتم البحث المزبور المسطور في أساطير السابقين، ويسقط ما اشتهر من القول بالواجبات النفسية والغيرية في الشرائع الإلهية. نعم هي في غيرها موجودة.

إن قلت: لا يمكن الالتزام بذلك، لأن الواجبات القريبة، متوقفة على كون أوامرها مولوية.

قلت: كلا، وقد تحرر أن العبادة ليست متقومة بالأمر، بل المشركون كانوا يعبدون الأصنام، فلو كانت هي متقومة بالأمر، لما كان وجه لنهيهم عنها، لعدم إمكان صدور الأمر من الأوثان والأصنام، كما هو الظاهر(2)، فالعبادة متقومة باكتشاف النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن العمل الكذائى يليق أن يعبد به الله تعالى، ويؤتى به عبادة له تعالى، والنهى يرشد إلى عدم لياقة العمل الكذائى بحضرته الربوبية، فلا تخلط.

1- الحكمة المتعالية 9: 293.

2- تقدم فى الجزء الثانى: 110-112.

إن قلت: لا- يعقل إنكار الوجوب النفسى، لأن ترك الواجبات يستلزم العقاب، و الترك ليس بعمل حتى يستتبع تلك الصور المزبورة المؤذية، وهكذا ترك المحرمات، مع أن الضرورة قاضية بأن تارك الصلاة فى الجحيم، و تارك المحرمات يثاب على تركه، فلا بدّ من كون الثواب و العقاب غير ما تخيل و توهم.

قلت: أما ترك المحرمات إذا كان بلا توجه إلى المحرم، أو بلا كف عنه، فهو لا يثاب عليه عند جملة من الأصحاب رحمهم الله بل قيل: «إن ذلك ليس منهيًا، لأن النهى هو الكف، و هو لا- يتصور إلا- مع الابتلاء» فإذا كان ذلك عبارة عن الكف، فهو فعل النفس، و حبس القوى، و هذا يستلزم الصور الملذدة و الحسننة من الحور، و القصور، و الفاكهة، و الرمان. و أما ترك الواجبات مع التوجه و الالتفات، فهو أيضا كذلك.

و أما الجاهل المقصر، فهو ينحصر بالملتفت، و لا يكون من أقسام الجاهل المقصر من لا يلتفت إلى جهله بالسلب المحصل، فلا يلزم إشكال، لأن كل ذلك قابل الذب، فلا تغفل.

فتحصل: أنه لا ضرورة تقابل هذه الشبهة حتى يمكن توهم اندفاعها، بدعوى العلم الإجمالى ببطالانها و إن لم يكن لنا تعيين النقطة الباطلة فى الشبهة، بل قضية هذه الشبهة و المقالة فى الثواب و العقاب، إنكار الوجوب المولوى، لا إنكار العقاب و الثواب، فلا تخلط.

و بناء على تلك المقالة، لا معنى للثواب و العقاب على الغيرى بما هو الغيرى، ضرورة أن تبعات الأفعال لا تكشف بالأوامر الغيرية.

نعم، ربما يترتب الآثار و الخواصّ قهرا و إن كان يصدر الفعل جهلا، كما فى الآثار الطبيعية. و لكنه خلاف ما عليه الشريعة قطعا، و لذلك يمكن دعوى: أن من شرائط ترتب الآثار، العلم بالأمر، أو احتمال الأمر، مع عدم العذر الموجه، فإن هذه

الخطورات الذهنية و الصور العلمية، دخيلة في الاستتباع، فلا تخلط.

إن قلت: يكفي لحصول الإرادة المولوية و الإيجاب المولوى، شرطية العلم بالأمر في ترتب اللوازم و الآثار.

قلت: إذا كان يكفي أصل الأمر الأعم من الإرشادى و المولوى في الترتب المزبور، فلا مصلحة في اعتبار مولويته.

و هنا مذهب آخر و جواب صحيح خارج عن أفق الباحثين، و لا سيما محصلى الأصول، و لذلك يكون العدول أولى.

ذنابة: و فيها استدلال على امتناع مولوية الأوامر في الشرائع مع رده

ربما يستدل على امتناع كون الأوامر في الشرائع الإلهية مولوية: بأن الأمر الصادر منه تعالى، إذا كان لا يستلزم خلافه و لا وفاقه ثمرة، و أثرا له تعالى، بل جميع المنافع و المضار في الأمر و النهى عائدة إلى العباد، فكيف يكون هي مولوية؟! و لكنه قابل للدفع، كما هو غير خفى على الفطن العارف و بما سلكناه في حقيقة النفسية و الغيرية.

و أما حديث امتناع صدور الأمر التشريعى من العالى بالنسبة إلى الدانى، فهو طويل الذيل يطلب من محاله (1).

إيقاظ و تنبيه: حول ما أفاده الوالد المحقق في المقام

يظهر من الوالد المحقق - مد ظله - احتمال ترتب الثواب على هذه المقالة على الوجوب الغيرى، لأن وجه الترتب صفاء النفس الحاصل من الأفعال، و النيات

الخير، والمقاصد الكاشفة عن حسن الذات، وغير ذلك.

ويظهر من بعض عباراته: أن ترتب الآثار اختياري للنفس، وأنها تصير ذات قدرة خلاقة على خلق الصور البهية، أو على خلق الصور المؤذية. وهذا غير ظاهر عندنا(1).

أما ترتب الثواب على المقدمات المأتية بعنوان المطلوبية للمولى، فهو خارج عن الجهة المبحوث عنها، لأن ما ذكرناه في تلك المقالة: أن الثواب والعقاب يترتبان على الأفعال، فإن كانت هي عبادية، وتكون الأوامر الشرعية الكاشفة عن التوابع، تكشف عن تعبديتها، فلا بد من الإتيان بها تعبدًا، والآخر مترتب عليه على هذه الكيفية.

وإن كانت توصلية، فيعلم من الأمر الشرعي والإرشاد الإلهي: أن الأثر مترتب على نفس الفعل وإن أتى به لغير الله. فما اشتهر بين الأعلام: «من أن الثواب مترتب على الفعل، بشرط الإتيان به بقصد القربة والنية الخالصة» غير صحيح، لأن إطلاق الأمر كاشف عن أن التوابع للفعل الأعم.

ثم إنه لو كان الأثر فعلا اختياريًا للنفس، وتكون النفس بعد التلبس بالاستعداد الكافي، وبعد صيرورتها كاملة بتلك الأفعال، مختارة في إيجادها، فيكون العقاب اختياريًا، وهذا ضروري الفساد. والالتزام بالتفكيك غير جائز.

مع أن الظاهر من الشريعة: أن أمر الإنسان دائر بين الثواب والعقاب، ولا يكون خارجًا عنهما، ولو كان اختياريًا يلزم إمكان كونه في غير الجنة والنار، والله العالم بحقائق الأمور، فليتدبر جيدًا.

ومما ذكرنا يظهر: أن مجرد الإتيان بالفعل موجها إياه بوجهة الله، غير كاف لكونه ذا أثر، وتابع مطلوب وحسنًا، بل ذلك تابع لمقدار الكشف الثابت بالشرائع، أو من يحصل له الكشف إجمالًا في هذه المراحل فرضًا وتخيلًا، وإلا فمجرد ذلك غير

ثابت جدا.

نعم، لا يبعد دعوى: أن ذلك ثابت في الشريعة الإلهية، وهو أن كل فعل إذا صنعه العبد لله تعالى، قاصدا إياه وخيره، يترتب عليه الآثار المطلوبة و الصور الملمدة.

و الأدلة المتكفلة لحشر العبد مع من أحبه، و مع ما نوى، يقتضى ذلك، كما لا يخفى.

الجهة الثانية: فى أن الثواب بالاستحقاق أو التفضل أو ...

إشارة

ذهب جمع من المتشعبة إلى أن الجمع بين العقاب بالمعنى المزبور، و العقاب بالمعنى الذى اختاره المتشعبة- وهو أنه جعلى- و هكذا الثواب، بمكان من الإمكان. و هذا هو الرأى الجامع بين الأدلة العقلية و النقلية، و لا برهان تام على امتناع كون العقاب و الثواب على طريق الجعالة، كما فى الثواب و العقاب المتعارفين بين العباد و الموالى العرفيين.

فعلى هذا، تصوير الوجوب المولوى ممكن، و يكون الواجبات دائرة بين كونها إرشادية و مولوية، و المولوية بين كونها نفسية و غيرية، و يكون البحث هنا حول أن الأوامر المولوية الغيرية، تكون ذات ثواب، بعد الاتفاق على أنها ليست ذات عقاب، حتى على فرض كونها من الأسباب و المسببات التوليدية على وجه عرفت منا، خلافا لما توهمه العلامة النائينى رحمه الله: من الالتزام بذلك فى التوليدات، توهما أن السبب و المسبب إذا كانا موجودين بالوجود الواحد، و مختلفين بالعنوان و الجهة، يكون كل واحد منهما مأمورا به بالأمر النفسى (1). و قد عرفت فساده (2).

مع أن ذلك لا يستلزم الثواب على الغيرى و العقاب عليه، بل هو يرجع إلى أن الأمر بالمسبب نفسيا، يتجاوز إلى السبب، فلا يكون تخلف عن الأصل المعروف،

1- أجدود التقريرات 1: 219-220.

2- تقدم فى الصفحة 16-17.

و هو أن الغيرى لا يعاقب عليه قطعا.

فتحصل: أن العقاب منتف، وإنما البحث فى الثواب عليه، و كأنهم فارغون من أصل مولوية الأمر فى الوجوب الغيرى، فوقع البحث عندهم حول أن هذا الأمر المولوى الغيرى، يستتبع استحقاق الثواب، أم لا؟

أقول: هنا بحثان:

الأول: فى إنكار الأوامر المولوية حتى على القول بجعالة العقاب

أن قضية بعض ما أشير إليه فى الجهة الأولى، إنكار الأوامر المولوية حتى على المسلك الأخير فى العقاب و الثواب، لأن من براهينه أن الله تبارك و تعالى عال ذاتا و فعلا، و لا يعقل أن يتكفل العالى للدانى على ما تحرر فى محله (1)، و لا يتصنع المستعلى بالذات لما هو دونه، بل كل موجود متوجه إلى العلو، ليرقى إليه، و هو تعالى لا- يتصور له الرقاء، فغاية فعله ذاته تعالى و تقدر، فكيف يصدر منه الإرادة التشريعية- التى هى من جملة الإرادة النظامية- لغرض الانبعاث، فيشكل تصديق الأمر المولوى على هذا المسلك أيضا.

ثم إن الأوامر الغيرية، كيف يمكن أن تكون مولوية؟ و ما هو المختلف فيه: هو أنه هل يترشح من البعث و الإرادة النفسية، إرادة أخرى متوجهة إلى العبد، أم لا؟

و أما أنها إرادة مولوية غيرية فهو غير معلوم، و مجرد تعبير القوم عنه ب «الوجوب الغيرى» لا يكفى لإثبات أنها الإرادة المولوية الغيرية.

و لعمري، إنى لا أفهم مولوية الإرادة الغيرية، لأن معنى المولوى و الوجوب المولوى، هو استتباع العقاب و العقاب عند الترك، و إلا فلا يتصور للمولوية معنى آخر. و مجرد توجيه الأمر مستعليا و عاليا، لا يكفى لمولويته، فإذا سقط عن

المولوية لا يثبت له الثواب، لأنه لو كان للأمر الغيرى ثواب، فهو فيما إذا كان مولوبا، لا إرشاديا.
اللهم إلا أن يقال: هي كالأوامر النديية، ولكنه أيضا قياس غير تام يأتي فى الجهة الثالثة تفصيله.

الثانى: تبعية الثواب والعقاب لمقدار الجعل بناء على الجعالة

بناء على كون الثواب والعقاب على نعت الجعالة، فترتبهما على الغيرى بل والواجبات التوصلية، تابع لكيفية الجعالة والجعل، ولا معنى بعد ذلك لأن الثواب يتحقق على المقدمات، أم لا، ضرورة أن المستأجر إذا استأجر أحدا لزيارة الحسين عليه السلام:

فتارة: يجعل حذاء الزيارة أجرا.

وأخرى: يجعل حذاء كل خطوة أجرا.

وعلى الثانى تارة: يجعل حذاء الخطوات الموصلة أجرا.

وأخرى: على الخطوات وإن لم تكن موصلة أجرا.

فإنه على كل تقدير يمكن ذلك من غير احتياج ذلك إلى الأمر أصلا، ضرورة أن من يقول فى عقد الجعالة: «من رد ضالتي فله درهم» لا يأمر أحدا برد الضالة، ولكن كل من ردها يستحق ذلك، أو يكون له المرجح فى إعطاء الدرهم إليه، وسيأتى البحث حول الاستحقاق والتفصيل فى الآتى إن شاء الله تعالى.

فبالجملة: بعد فرض صحة هذا المسلك، أو مسلك من يقول بانحصار العقاب والثواب بالجعالة، ولا تبعات للأعمال، فالعقاب والثواب تابع الجعل.

نعم، لا بد فى جعل العقاب من مراعاة العدل والسنخية بين العمل وجزائه، فإنه لا يجوز عقلا جعل جزاء ترك جواب السلام، الخلود فى النار، فإنه ربما يعد

قبيحا و ظلما عند العدلية، كما لا يخفى.

وأما توقف ترتب الثواب على التعبد بها والتقرب، وقصد الخير والثواب، فهو مناف لإطلاق الأدلة، ولا دليل على التقييد. ومجرد ما ورد من «لكل امرئ ما نوى» (1) و«لا عمل إلا بنية» (2) لا يكفي للتقييد، لأن تلك الأدلة لا تورث أن الثواب يستتبع قصد القربة (3)، على ما تقرر، فكما أن ترك التوصليات يورث العقاب، كذلك إتيانها يستلزم الثواب المجعول، وهكذا في الأوامر الغيرية.

بل قد عرفت عدم الحاجة إلى الأمر في ترتب الثواب، لإمكان جعل الثواب على الخطوات من غير أن يأمر بها، فما ترى في كتب القوم رحمهم الله لا يخلو من تأسف، والأمر بعد ذلك سهل.

الجهة الثالثة: حول مسلك ترتب الثواب و العقاب على عنواني «الإطاعة» و «العصيان»

قد يقال: إن الثواب و العقاب تابعان لعنواني «الإطاعة» و «العصيان» و لا حد لهما إلا في بعض الواجبات أو المحرمات، وإلا فالمدار الكلي على الإطاعة و العصيان، فمن أطاع مولاه يستحق، أو يكون الترجيح معه في الإعطاء، و من عصاه فيستحق العقوبة، أو يكون عنده المرجح للعقاب إذا أراد المولى عقابه (4).

-
- 1- تهذيب الأحكام 4: 186-519، وسائل الشيعة 10: 13، كتاب الصوم، أبواب وجوب الصوم، الباب 2، الحديث 12.
 - 2- الكافي 2: 184، وسائل الشيعة 1: 46، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب 5.
 - 3- تقدم في الجزء الثاني: 153-154.
 - 4- كشف المراد: 408، كفاية الأصول: 138، بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي 1: 378.

فعلى هذا، إن كانت الأوامر الغيرية ذات إطاعة، فله ذلك، وإلا فلا، بعد الفراغ عن أنها ليست ذات عقاب و عصيان قطعاً.

وغير خفى: أن هذا ليس مسلماً ثالثاً فى كيفية العذاب و العقاب، بل الاختلاف فى جهة أخرى يأتى بيانها.

و بالجملة يمكن أن يقال: بأن الأوامر الغيرية و إن لم تكن مستلزمة عند الترك للعقاب، لعدم اعتبار العصيان لها، و لكنها- كالأوامر الندية و الاستحبابية- تستتبع الثواب، لما يفرض لها الإطاعة و الامتثال، فبناء على ثبوت الملازمة بين الإرادتين- و بعبارة أخرى: بناء على الوجوب الغيرى- يترتب الثواب، لاعتبار عنوان «الإطاعة» لأنها ليست إلا موافقة الأمر الصادر عن المولى و امتثاله بالإنبعاث عنه.

و توهم: أن الأوامر الغيرية ليست باعثة، لأن العبد إما ينبعث بالأمر النفسى، فلا ينبعث بالأمر الغيرى. و إن لا ينبعث بالأمر النفسى، فلا يعقل باعثة الأمر الغيرى بالنسبة إليه، فلا يتحقق منه الإطاعة بالنسبة إلى الأوامر الغيرية. و مجرد التوافق لا يورث صدق عنوان «الإطاعة» كما أن مجرد التخلف، لا يستلزم صدق عنوان «العصيان»⁽¹⁾.

قابل للدفع: بأن العبد ربما لا ينبعث نحو الواجب النفسى، لما لا يجد فيه الخير الكثير، و ينبعث نحوه إذا كان يجد أن فى مقدماته التبعات المطلوبة، و هو الثواب، و لا سيما إذا كان الثواب معلوما حده، و كان كثيراً، فعليه يمكن أن يكون الأمر الغيرى باعثاً بضميمة الأمر النفسى، و هذا الانضمام لا يضر بترتب الثواب، كما لا يخفى.

إن قلت: يلزم الدور، لأنه يتوقف تحقق عنوان «الإطاعة» على كون الأمر مولوياً باعثاً، و يتوقف باعثيته على كونه ذا ثواب، مع أن الثواب لا يكون إلا بالإطاعة و الطاعة.

1- لاحظ نهاية الدراية 2: 113-114، مناهج الوصول 1: 409.

قلت: يندفع ذلك: بأن المولى إذا كان يرى أن العبد يكون هكذا، فيترشح منه الإرادة الأمرية الباعثة.

فبالجملة: إذا كان الأمر الغيرى مولويا باعثا، يتحقق عنوان «الطاعة».

ولكنك عرفت منا الشبهة فى مولوية الأوامر الغيرية، وذكرنا هناك: أن القياس فى غير محله (1)، لأن ترك المستحبات الشرعية، يستلزم التبعات و الكدورة وبعض الندامات، وهذا لا يتصور فى ترك الواجبات الغيرية بما هى غيرية.

فبالجملة: لا أفهم وجهها محصلا للوجوب الغيرى المولى، حتى يمكن اعتبار الانبعاث عنه، فيحصل عنوان «الإطاعة» و لو لا هذه الشبهة كان للقول بإمكان ترتب الثواب على مطلق الأوامر الغيرية، وجه قوى جدا.

الجهة الرابعة: فى أن الثواب و العقاب بالاستحقاق أم بشىء آخر

اشارة

هل العقاب و الثواب بالاستحقاق، أو كلاهما بالتفضل الإلهى، أم العقاب بالاستحقاق، دون الثواب، أو لا بالتفضل، و لا بالاستحقاق، أو يكون العقاب من التفضل، و الثواب بالاستحقاق؟ وجوه و احتمالات و أقوال.

لا يصح لنا و لا يجوز لباحث العلوم الاعتبارية، التدخل فى هذه العلوم الغريبة عن أذهان العالمين منهم، فضلا عن المحصلين، و لنا فى هذه المباحث مكتوبات اخرى، من شاء فليراجع ما هناك (2). و نشير إشارة إجمالية من غير النظر التصديقى إلى ما هو الحق، و لكن نشير إلى بعض ما قيل من المذاهب الفاسدة:

فالأشعرى يقول: بأن الله تبارك و تعالى يصنع فى ملكه ما يشاء، فيعذب من

1- تقدم فى الصفحة 158-159.

2- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

يشاء ويعطى من يشاء بيده الملك وليس لأحد أن يتدخل في سلطانه، ويتجاوز في حكومته، فالعقاب و الثواب ليسا بالاستحقاق، لأن العباد مجبورون في أفعالهم، وإذا كانوا كذلك فلا يستحقون العقاب، ولكن يجوز له تعالى ذلك (1).

و لا يحتاج سوء مقالته و مبناه إلى تجشم الاستدلال.

و المعروف عن المذهب: أن الثواب و العقاب بالاستحقاق (2).

و نسب إلى المفيد و جماعة: أن الثواب بالفضل، و العقاب بالاستحقاق (3).

و الذى ظهر لك مما قد مضى: أن العقاب و الثواب على المسلك الأول ليسا بالفضل، و لا بالاستحقاق. و على المسلك الثانى فالعقاب بالاستحقاق، و الثواب و إن لم يكن بالاستحقاق، ولكنه يجب عليه تعالى الوفاء بالوعد، فإن التخلف إما كذب، أو قبيح إن كان إنشاء (4).

و يمكن دعوى: أنه بالاستحقاق، لأن ما قيل: «من أن الإنسان بجميع قواه الملكية و الملكوتية و جميع معدات فعله، مملوكه تعالى» (5) خروج عن الطرق العقلانية المتبعة فى هذه المباحث، فكما أن العقاب بالاستحقاق و إلا فيمكن تقريب ذلك بوجه لا يستتبع الخير، و لا استحقاق العقاب، كذلك الثواب بالاستحقاق. و هذه الدعوى قريبة جدا.

و أما على المسلك الثالث، فهو أيضا لا يخلو من أحد مسلكين، من حيث إن

1- لاحظ كشف المراد: 307.

2- كشف المراد: 407-409، كفاية الأصول: 138.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 224، نهاية الأصول: 185-186، محاضرات فى أصول الفقه 2: 395.

4- تقدم فى الصفحة 152-159.

5- نهاية الأصول: 185، مناهج الوصول 1: 378، تهذيب الأصول 1: 249.

العقاب و الثواب من التوابع القهرية، أو من قبيل الجعالة، ولكنه ثالث المسالك فى الموضوع الذى يستتبع ذلك العقاب و الثواب.

مثلا: على المسلك الأول إتيان الصلاة عبادة، يستتبع قهرا صورة ملذة، و على الثانى يورث استحقاقها، أو بالتفصيل، و الثالث يقول: بأن تلك الصورة- سواء كانت بالاستتباع أو بالفضل و الاستحقاق- لا تحصل إلا إذا انطبق على المأتى به عنوان «الإطاعة و الامثال» المتقوم بالأمر، فلا يعد هذا مقابل المسلك الأول و الثانى فى كيفية العقاب، فما يظهر من تقريرات الوالد- مد ظله- لا يخلو من غرابة(1).

فعلى هذا، إن كان يقول بعد تحقق الطاعة مثلا بالاستتباع، فلا استحقاق، و لا تفضل، و إن كان يقول بالثانى، فيستحق العقاب، بل و الثواب على التقريب المشار إليه.

إن قلت: بناء العقلاء فى الممالىك عدم الاستحقاق. نعم فى الأجراء يثبت استحقاق أجرة المثل.

قلت: لا نسلم ذلك فيما إذا جعل المولى على العبيد جعالة حذاء أفعالهم و أشغالهم، مثلا لو قال المولى لعبده: «اصنع كذلك فلك على كذا» فإنه يستحق عند القوم عليه جعله بالضرورة.

و لا أريد أن أقول: إن العبد يستحق على الرب شيئا، حتى يعد من التجاسر، نعوذ بالله تعالى من ذلك، بل المقصود إثبات استحقاق العبد بالنسبة إلى الجعل و الأجرة المجعولة، و أنه يثبت له حق على ذلك المجعول، فلا تخلط.

ثم إنه غير خفى: أن مع عدم ثبوت الاستحقاق، يكون الامثال و الإطاعة و الإتيان بالأعمال الحسنة، مرجحا لتوجيه التفضلات الإلهية بالنسبة إليه، و إلا فلو

كان هذا العبد العاصى متساوى النسبة بالنسبة إليها، فهو من الغلط، ولا يقول به مثل المفيد، فنفى الاستحقاق ليس معناه استواء النسبة، فافهم و تدبر جيدا.

إرشاد وإفاضة: فى إثبات العقاب بمعنى اللوازم القهرية للأفعال السيئة

اعلم: أن العقاب بمعنى اللوازم القهرية والآثار والخواصّ للأفعال والتروك المنهية، على الوجه الماضى تفصيله (1)، مما ثبت بالكتاب و السنة فى الجملة، وبمعنى الموجود الخارجى فى البرزخ والقيامة، فىكون «القبر حفرة من حفر النيران» (2) مما يساعده الكتاب و السنة، و فيه خلاف بين أهالى المعقول البرهانين، ولكنه عندنا مما لا برهان على امتناعه، بعد اعتضاده بالظواهر الثقليّة، بل يشهد عليه الشواهد و المكاشفات القطعية، بل هو قضية بعض البراهين المحررة فى محلها.

و ملخص البحث فى هذه المرحلة: أن الإنسان- بما أنه فى هذه النشأة، مشفوع بالأخلاق الرذيلة، و الملازمات الكدرية، و السجايا الخبيثة، و الرذائل اللعينة- يحتاج إلى التصفية فى هذه النشأة من جميع هذه الأمور، لاقتنائها بالمادة و المدة، فإن حصل له الصفاء الباطنى من تبعية الأنبياء فى الدستورات و الفرامين، و صار لا نقا بالفوز بالجنة، و دخول المحافل الإلهية، و الحشر مع الوجودات الطيبة فهو.

و إلا فلا بدّ من تهذيبه عنها فى الأعقاب و العقبات المتأخرة، بتوسط الملائكة الإلهية بما يتوجه إليه من أول الأمر- و هو حال النزع- إلى آخر منازل البرزخ و أحكامها، فإن حصلت له تلك البهجة، و ذلك التجلى و الجلوة الطاهرة، فيدخل فى زمرة الأولياء و الأصفياء، و يليق أن يتشرف بالمحضر الربوبى فى جنة النعيم.

1- تقدم فى الصفحة 152-157.

2- بحار الأنوار 6: 205 و 214.

وإن لم يخلص من تلك المضيقات و لم يتحل بالحلية الإلهية وبالجلباب الملكوتي، وبقى في السجين، فالرحمة الإلهية لا تغادره، و تشمله حتى لا يبقى على حاله مع تلك الرفقاء والأصدقاء المؤذية وغير المأنوسة التي ليست من جنسه، بل تكون من الأجناس الشيطانية و الشهوية و الغضبية، فتكون النار الخارجية، كالنار المحممة التي يستعملها أرباب الصنائع لتخليص الذهب و الفضة من الرصاص و النحاس، فإن الذهب بلسان ذاته ينادى و يشتهي تلك النار، حتى تخلصه من هذا الصديق و جار السوء، و إليه يشير قوله تعالى: وَ نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ* (1).

فإن حصلت له اللياقة بعد ذلك ليدخل دار البقاء، و يصاحب الأنبياء و المؤمنين فهو، و إلا فيبقى في الجحيم خالدا ما دامت السماوات و الأرض إلى ما شاء الله تعالى.

فبالجملة: آخر الدواء الكلى، فالكى دواء و رحمة من الله تبارك و تقدس، فانظر إلى قوله تعالى كيف عد العذاب من الآلاء: يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَ نُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ. فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (2).

فعلى هذا يمكن أن يقال: بأن الجنة التي هي ظل النفس الراقية، ليست بالاستحقاق، و لكن الجنة الموجودة في الآخرة و البرزخ في القوس النزولى بالاستحقاق، على الوجه المشار إليه.

و العقاب الذى هو تبعة الملكات الباطلة و الرذيلة، ليس بالاستحقاق بالمعنى المتعارف منه، و إلا فهو أيضا بالاستحقاق، لأنه من قبل سوء الاختيار ابتلى به.

و العقاب الذى هو فى البرزخ و القيامة بالفضل، لأنه تعالى - إنعاما على

1- الأعراف (7): 43، الحجر (15): 47.

2- الرحمن (55): 35-36.

العباد، وإرفاقا بهم، حتى يتسرع فى إزالة الرذيلة المؤذية الأبدية بالنار و طبقاتها- أوقدها. فليعذرني إخواني فى الخروج عما يناسب هذا الفن، و من كان أهلا لبعض المطالب يكفيه ذلك، و ليس ما وراء عبادان قرية.

فذلكة الكلام فى المقام

: هو أن اللطف العام الإلهي، و المحبة الكاملة الربانية، كما تؤدي إلى إرسال الرسل، و إنزال الكتب فى هذه النشأة المادية، كذلك تقتضى العناية الربوية و الحكمة البارعة الإلهية، أن لا يخيب العبد بدعائه و استغاثته بإرسال الزبانية و اللهبات النارية، لقلع مادة الفساد، و نزع التبعات الحاصلة من الملكات و الاستعدادات فى النشآت، برزخيا كانت، أو قيامة، و اللّهُ العالم بحقائق الأمور، فانزع اللهم ما فى الصدور يا الله.

الجهة الخامسة: فى إشكالات الطهارات الثلاث

إشارة

قد أشكل الأمر فى الطهارات الثلاث من نواح ثلاث:

الناحية الأولى: فى أنها كيف تكون ذوات مثوبات، مع أنها واجبات غيرية

، و قد تقرر: أن الوجوب الغيرى لا يثاب عليه، و لا يعاقب على تركه (1).

و الجواب و الحل: أن من الممكن دعوى أنها ذوات أوامر نفسية استجابية، و لا تكون المثوبة إلا لأجلها، لا لأجل الأوامر الغيرية. هذا أولا.

و ثانيا: قد عرفت أن الثواب إذا كان بعنوان الجعالة، كما هو رأى المتشعبة، فلا يلزم كون ما يثاب عليه واجبا نفسيا، و مورد الأمر أصلا، بل يمكن جعل الثواب على التوصليات، و على بعض الأفعال و إن لم يكن مأمورا به، كما فى مثل جعل

الجعالة في عقد الجعالة، فإن من يرد عبده الضال يستحق الأجر من غير صدور الأمر من قبل الجاعل، كما لا يخفى.

و ثالثاً: أن الثواب ربما يترتب على كيفية النية، فإذا نوى العبد من الطهارات الثلاث قصد التوصل إلى المحبوب النفسى، فقد أتى بما يكشف عن حسن سريرته، وقيامه بالوظائف، وهذا كاف عند العقلاء لاستحقاق المثوبة أو التفضل عليه. فلو أشكل الأمر في التيمم: بأنه ليس من المستحبات النفسية، فيكون هذا وجه انحلال الإشكال فيه، بناء على كون مناط الثواب إبراز قصد الإطاعة ولو للأمر المتعلق بذى المقدمة.

نعم، يشكل حل الإعضال بناء على كون الثواب من آثار امتثال الأمر النفسى، ومع ذلك يثاب على الطهارات الثلاث إذا أتى بها المكلف امتثالاً للأمر الغيرى، بناء على ثبوته، وثبوت الملازمة وصحتها، كما نسب إلى المشهور (1).

وغاية ما يمكن تخيله هنا: هو أن الأمر النفسى متعلق بالطهارة بما هي هي، والأمر الغيرى أيضاً متعلق بما هي مقدمة بذاتها، لا بعنوان آخر منطبق عليها، فيجتمع الأمر النديبى القربى، والوجوبى التوصلى، وحيث لا يعقل بقاؤهما على حالهما، لامتناع اجتماعهما مع وحدة المتعلق، فلا بد من تساقطهما، وثبوت الأمر الواحد القربى اللزومى، وهذا أمر يحصل من الفعل والانفعال بين الأمرين، كما في موارد النذر والاستتجار وغيرهما، فيصح الوضوء، ويثاب عليه، وتكون الصحة لأجل امتثال الأمر الغيرى، فينحل الإشكال والإعضال.

وهذا هو الذى يظهر من العلامة النائينى في بعض المواقف (2).

1- معالم الدين: 57، مطارح الأنظار: 83- السطر 11.

2- أجود التقريرات 1: 177-178، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 229.

وفيه: بعد الغض عما فيه من الإشكالات، يلزم كون ثواب الأمر الواجبي والمستحبي واحدا، وهذا خلاف المفروض، بعد الغض عن أن المفروض ترتب الثواب على الأمر الغيرى، لا النفسى القربى الوجوبى، فلا ينحل به الإشكال فى مفروض المسألة.

وأما الإشكالات التى ترد عليه فهى كثيرة، وإجمالها: أن الأمر النفسى لا يتعلق بالذات الخالية عن قيد القربة، لما تقرر من إمكان ذلك فى محله (1)، وأن الأمر الغيرى يتعلق بما هو الموقوف عليه، لا بما هو الذات، فلا يتحد المتعلقان حتى يسقط الأمران ولو تعلق الأمر النفسى بعنوان «الوضوء» ولكن الأمر الغيرى يتعلق بعنوان «الوضوء القربى» لأنه هو المقدمة، لا الذات، فلا يدعو إلا إلى ما هو الشرط.

الناحية الثانية: قد اشتهر جواز إتيان الطهارات الثلاث للأمر الغيرى، مع أنه قد تقرر: أن الأمر الغيرى توصلى، لا تعبدى، فكيف يمكن تصحيح تلك الطهارات المأتى بها لأجل الأوامر الغيرية المتعلقة بها؟!؛

إشارة

الناحية الثانية: قد اشتهر جواز إتيان الطهارات الثلاث للأمر الغيرى، مع أنه قد تقرر: أن الأمر الغيرى توصلى، لا تعبدى، فكيف يمكن تصحيح تلك الطهارات المأتى بها لأجل الأوامر الغيرية المتعلقة بها(2)؟!؛

وأما ما أتى به «الكفاية»: «من أن الأمر الغيرى يتعلق بما هى عبادة، ويدعو إلى الإتيان بالطهارات امتثالا لأمرها»(3) فهو مضافا إلى الخلف- وهو أن المشهور قالوا بصحة الوضوء المأتى به للأمر الغيرى، مع الغفلة عن الأوامر النفسىة- أن الأمر الغيرى إذا تعلق بالوضوء القربى، فإن انبعث المكلف نحو الوضوء بالأمر النفسى، فهو خلف، لأن المفروض انبعثه بالأمر الغيرى.

وإن انبعث بالأمر الغيرى نحو الوضوء، فلا يعقل كون الأمر النفسى داعيا إياه

1- تقدم فى الجزء الثانى: 126-133.

2- مطارح الأنظار: 70-71، كفاية الأصول: 139، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 226.

3- كفاية الأصول: 140.

نحوه، ضرورة أن الحركة التي تحصل في عضلات العبد، لا يمكن أن تكون مستندة إلى الأمر النفسى لأجل الأمر الغيرى، بل هو يتحرك بالأمر الغيرى، ويكون الأمر النفسى مخطورا بباله، لا باعثا إياه نحو الوضوء و الغسل و التيمم.

و العجب أن الأصحاب المتأخرين، غفلوا عن هذه النكتة، حتى الوالد المحقق - مد ظله - و توهم صحة ما فى «الكفاية»⁽¹⁾!! مع أنه واضح الفساد، بداهة أن المكلف لو كان ينبعث عن الأمر، فلا ينبعث إلا عن الأمر الواحد، أو المجموع عرضا، لا طولا، وفيما نحن فيه أرادوا إثبات انبعثه عن الأمرين الطويلين، و هذا واضح المنع.

و أما طولية الأمرين فواضحة، لأن الأمر الغيرى يدعو إلى الوضوء المأمور به بالأمر الموجود بالحمل الشائع، و الأمر النفسى يدعو إلى الوضوء المقيد امتثاله بامثال الأمر المتعلق به، و لكنه أمر بالعنوان المأخوذ فى المتعلق، لا- بالحمل الشائع، فلا- ينبغى الخلط بين المسألتين: الطولية، و العرضية.

و الذى هو الجواب: أن الأمر لا يكون تعبديا، و لا توصليا، بل التعبدية و التوصلية من أوصاف المتعلقة، كما تحرر تفصيله هناك ⁽²⁾. و أما مناط التعبدية و التوصلية، فهو يعلم من الشرع أحيانا، و من العرف نوعا. و قد عرفت منا: أن العابدين للأوثان و الأصنام كانوا مشركين فى العبادة، مع عدم وجود أمر فى البين، و قد نهى الشرع الأقدس عن عبادتهم للأوثان ⁽³⁾.

فالأفعال التى تصلح للعبودية، أو تكون صالحة من قبل الشرع لأن يؤتى بها عبادة، ليست متعلقة للأمر العبادى، بل الأمر يدعو الناس إلى الإتيان بها للتقرب بها منه تعالى، و تكون الأوامر الشرعية كواشف عن تلك الصلاحية.

1- مناهج الوصول 1: 383-385، تهذيب الأصول 1: 254.

2- تقدم فى الجزء الثانى: 118-133.

3- تقدم فى الجزء الثانى: 112.

وفيما نحن فيه استكشفنا صلاحية الطهارات الثلاث لذلك من الإجماع والأدلة الخاصة مثلا، فإذا انبعث العبد من الأمر الغيرى نحوها، فلا يكون هذا الانبعث مضرا بعباديتها، إن لم يكن مؤكدا لها، وكنبعث تارك الصلاة من أمر الأمر بالمعروف نحوها، فإنه لا يضر بعباديتها، وإلا يلزم كونه أمرا بالمنكر، لا بالمعروف كما لا يخفى.

فلو كانت عبادة الطهارات الثلاث بالأوامر الغيرية، يلزم الإشكال المزبور، وإلا فلا إشكال من رأس.

ثم إن هنا أجوبة أخرى حلا للإعضال السابق، لا خير في التعرض لها، ولكن نشير إليها إجمالاً:

الأول: ما عرفت من العلامة النائبي في الناحية الأولى من الفعل و الانفعال المتخيلين بين الأمر النفسى و الغيرى (1)، وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه (2)، مع أنه لا بأس بالالتزام بسقوط الأمرين: النفسى، و الغيرى، وإبقاء المطلوبة الذاتية الكافية للعبادة.

والثاني: أيضا منه، و هو من الغرائب، ظنا أن المقدمات الداخلية و الخارجية، مورد الأوامر الضمنية النفسية (3)، وقد مر ما فيه بناء و مبنى، وأن الأوامر الضمنية مما لا أساس لها حتى فى الداخلية، فضلا عن الخارجية (4).

والثالث: أن الأمر الغيرى إذا كان باعثا نحو الشىء، و يكون المكلف منبعثا به نحو المقدمة، يكون عباديا، لأن المراد من العبادة ليست إلا الامتثال، فإذن يحصل

1- تقدم فى الصفحة 169.

2- تقدم فى الصفحة 170.

3- أجود التقريرات 1: 175، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائبي) الكاظمي 1: 228.

4- تقدم فى الصفحة 26-27.

المطلوب، و هي صحة الطهارات الثلاث عبادة.

وهذا هو الذى ربما يكون أقوى الأجوبة فى المسألة، بعد عدم وجود برهان على ميزان التعبدية و التوصيلية، حتى يقال: بقيام الإجماع على توصيلية الأوامر الغيرية، بل المكلف إذا أتى للأمر الغيرى- بمعنى أنه انبعث نحوها به- فقد أتى بما هو العبادة و التقرب به إلى الله تعالى.

وبعبارة أخرى: عبادة الشىء كما تكون بكشف الشرع المقدس صلاحية الفعل للتعبدية و إن لم يكن أمر فى البين، يمكن أن تكون لأجل الانبعاث و الامتثال، كما هو كذلك عند العرف و العقلاء.

وهنا شق ثالث: و هو تطبيق عنوان حسن عقلى أو عقلائى عليه، و الإتيان به، كما فيما نحن فيه إذا أتى بها لأجل المطلوب الأعلى و المحبوب الذاتى المتقوم به، و إن لم يكن هناك أمر غيرى من رأس.

و الرابع: ما أفاده العلامة الأراكى رحمه الله: «و هو أن الإرادة الغيرية تنبسط على ذوات هذه الأفعال، و على قيد الدعوة، فإذا انبسطت على المجموع المركب من الأمر الذهنى و الحركات الخارجية يأخذ كل نصيبه، و يصير واجبا ضمنيا. إلا أن الإرادة المنحلة إلى الإرادتين، تكون على الانحلال الطولى، لا العرضى، و ذلك بطولية متعلقهما، حيث إن نسبة قصد الدعوة إلى الأجزاء الخارجية، نسبة العرض إلى الموضوع، فيكون الانبعاث نحو الخارج من الأمر المتعلق به، و الانبعاث من الانبعاث عن هذا الأمر من الأمر الغيرى، و ما هو مصحح عبادية الذوات الخارجية هو الأمر الأول، و ما هو الموصوف بالوجوب الغيرى هو المجموع المركب»⁽¹⁾.

و أنت بعد ما أحطت خبرا بما أسمعناك حول مقالة «الكفاية» من الامتناع العقلى

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقى) الآملى 1: 381.

فى الانبعاث الطولى، لا الإرادة الطولية(1)، تعرف أنه لا ينحل بذلك تلك المعضلة.

وإجماله: أن المكلف بحسب اللب و الواقع، يكون متحركا نحو الوضوء بالأمر الغيرى، و يخطر بباله الأمر المتعلق بذوات الأفعال، و لا يكون تحركه نحو الأفعال لأجل الأمر الغيرى، و إلا لو كان الأمر الغيرى محركا إياه، لكان يتحرك من غير الحاجة إلى تصور الأمر الغيرى.

فبالجملة: لو كان التحرك أحيانا مستندا إلى الأمر، لا إلى المبادئ النفسانية، فما هو المحرك هو الأمر الغيرى، و لا يعقل التحريك إلى التحرك من التحريك الآخر، فإن التحرك الذى يحصل له فى الخارج، لا يكون إلا واحدا، و هو معلول الأمر الغيرى، لا النفسى النبوى.

نعم، لو أمكن كون المكلف متحركا بتحريكين، كان لما قيل وجه، و لكنه ممتنع بالضرورة.

وهم عدم عبادية التيمم و دفعه

التيمم ليس من العباديات النفسانية، فلا ينحل الأعضاء بالوجه الأسبق(2).

وقيل: «هو مثل الوضوء و الغسل، و نزل منزلتهما(3)، لقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين»(4).

وفيه: أن الطهور ليس مورد الأمر، بل المقدمة هى الوضوء و الغسل

1- تقدم فى الصفحة 170-171.

2- مطارح الأنظار: 71- السطر 5، أجود التقريرات 1: 175.

3- أجود التقريرات 1: 175، الهامش 1، محاضرات فى أصول الفقه 2: 398.

4- الرواية هكذا: «فإن التيمم أحد الطهورين». تهذيب الأحكام 1: 200-580، وسائل الشيعة 3: 381، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب 21، الحديث 1.

العبادان، ولا دليل على تنزيه منزلتهما، ومجرد التعبير السابق، لا يكفي لاستفادة قريبة التيمم كما لا يخفى.

نعم، إذا كان دليل متكفلا لتنزيل التيمم منزلة الوضوء أو الغسل، كان الاستظهار المزبور في محله.

وقال الوالد المحقق - مد ظله -: «يمكن استكشاف قربيته من اعتبار قصد القرابة في صحته، ولكنه لا يمنع من الالتزام بأنه قريبى نفسى فى حال دون حال» (1).

وهذا فى حد نفسه ممكن، ولكنه بعيد، لأنه إن كان قريبا ومن المقربات، فلا يتقوم بقصد إحدى الغايات، ومن ذلك يعلم: أن قربيته للأمر الغيرى، أو لغرض الإتيان بإحدى الغايات الشرعية، فيبقى الإشكال فى خصوصه على حاله.

ولكن الجواب هو ما عرفت منا فى زمرة الأجوبة: من أن عبادة العبادات، ليست متقومة بالأمر النفسى، ولا بالأمر رأسا (2)، فعليه يثبت الفرق بين التيمم وغيره: بأن الغسل والوضوء يمكن أن يؤتى بهما للأمر النفسى، بخلاف الترابى، فإنه لا يمكن أن يقع عبادة إلا لأجل تطبيق عنوان حسن عليه، وهو توقف المطلوب عليه، ولذلك يمكن إتيان سائر الشرائط تعبدا، ولكنه لا يشترط بذلك، فلا تخلط.

وأىضا: هنا جواب آخر ذكرناه: وهو أن الأوامر الغيرية، يمكن أن تكون مقربة كالنفسية، لاتحاد المناط والملاك كما هو الواضح.

الناحية الثالثة: المشهور إمكان إتيان الطهارات الثلاث لأمرها الغيرى، و تصير عبادة بذلك.

ولكنه ممتنع، للزوم الدور، وذلك لأن الأمر الغيرى، لا يترشح إلا إلى ما هو

1- مناهج الوصول 1: 384، تهذيب الأصول 1: 252.

2- تقدم فى الصفحة 171-172.

المقدمة، وهى الطهارة العبادية، فلا بدّ وأن تكون عبادة بغير الأمر الغيرى، فإذا كانت متوقفة عباديتها على الأمر الغيرى، يتوقف عباديتها على عباديتها، أو يتوقف العبادية على الأمر، والأمر على العبادية، وهذا دور صريح (1).

وأما الجواب عنه: بإتيانها للأوامر النفسية (2)، فهو فى غير محله، لما أن المفروض فى الإشكال صحة إتيانها عبادة للأوامر الغيرية، فهذا ليس مخلصاً من الإشكال، بل هو تصديق له، وعلاج لكيفية عبادية المقدمة، وقد عرفت ذلك بما لا مزيد عليه من الطرق الثلاث.

ولعمري، إن الأصحاب رحمهم الله لم يقرروا الإشكال حقه، وتوهموا أن الشبهة فى كيفية عبادية الطهارات الثلاث ووجهها، ولكنه ليس بإشكال فى المسألة، حتى يقال أو قيل بمقالات كثيرة فى هذا التقريب من الشبهة كما ترى فى «الكفاية» (3) وفى تقارير النائى إيرادا عليه (4)، وفى غيره جوابا ودفعاً له (5)، فإن كل ذلك خال من التحصيل، وتبعيد للمسافة.

وما هو أساس الشبهة المغروسة فى الأذهان، صحة الطهارات الثلاث إذا أتى بها للأمر الغيرى، مع أن الأوامر الغيرية ليست مقربات، وإذا فرض مقربيتها يلزم الدور، كما تحرر.

و الجواب عن الدور: ما عرفت فى مسألة التعبدى والتوصلى، من إمكان أخذ

-
- 1- لاحظ الطهارة، الشيخ الأنصارى: 87- السطر 28-36، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائى) الكاظمى 1: 227، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الآملى 1: 379.
 - 2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائى) الكاظمى 1: 228.
 - 3- كفاية الأصول: 139-140.
 - 4- أجود التقريرات 1: 175.
 - 5- محاضرات فى أصول الفقه 2: 397-399.

قصد الأمر في المتعلق (1)، فلا يكون هذا إشكالا حديثا في المسألة.

و أما الإشكال: بأنه مع فرض الإمكان، لا يكون الغيرى مقربا، فقد عرفت حله من طريقين، و لا زائد عليهما فيما أظنه، و الله العالم بالخفاء.

و إن شئت قلت: هذا الإشكال الأخير، ليس شبهة في الطهارات الثلاث، بل هو شبهة على الطريق الثاني الذي أبدعناه جوابا لحل الإعضال: من إمكان كون الأوامر الغيرية مقربات، و جوابها ما تحرر في تلك المسألة (2).

فما أفاده الشيخ الأنصارى في «كتاب الطهارة»: «من لزوم الدور إن كانت عباديتها للأمر الغيرى، و من لزوم الخلف إن كان متعلقا بما ليس بعبادة، لأن ما هو المقدمة هي العبادة، لا ذوات الطهارات الثلاث» (3) في غير محله، لأنه الإشكال السابق في تلك المسألة، و الأمر الغيرى يكون قابلا لأن يتقرب به. مع أن العبادية ليست متقومة بالأمر، كما تحرر (4).

الناحية الرابعة: قضية ما تحرر و اشتهر، عدم مقربية الأمر الغيرى، و حيث لا يمكن اجتماعه مع الأمر النفسى، فكيف يعقل إتيان المقدمات العبادية و إيجادها!؟:

أما عدم إمكان الاجتماع، فلما مضى من أن الأحكام متضادة في الاعتبار، أو غير قابلة للاجتماع، لعدم إمكان اجتماع الإرادتين مع وحدة المراد، و مع كونهما تأسيسيتين تسقط الإرادتان، فلا يتمكن من تحصيل تلك المقدمات، و لا من إيجاد

1- تقدم في الصفحة 118-133.

2- تقدم في الصفحة 171-173.

3- الطهارة، الشيخ الأنصارى: 87-السطر 28-36.

4- تقدم في الصفحة 170-173.

غيرها عبادة، مع أن الضرورة قاضية بإمكان ذلك فى الطهارات الثلاث وفى غيرها.

أقول: يتوجه إليه أولاً: أن الطهارات الثلاث و غيرها قبل تحقق شرط وجوب ذى المقدمة- كالوقت مثلاً بالنسبة إلى الصلوات- قابلة لأن يؤتى بها عبادة، إما لأجل أوامر النفس، بناء على كون الترابية أيضاً مستحبة نفساً.

أو لأجل تطبيق العنوان الآخر المستحسن عليها وهو كونها مما يتوقف عليها المحبوب الذى سيكون واجباً، فإن هذا المقدار كافى فى التقرب، وقد عرفت: أن الشرع لم يحدث طريقاً خاصاً فى أنواع المقربات وأنحائها، بل هى من الأمور العقلانية، وللشرع أيضاً بعض الدخالة فى الموضوعات، وفيما يليق أن يتقرب به منه تعالى (1)، فلا أمر غيرى قبل الوقت حتى لا يجتمع مع الأمر النفسى.

اللهم إلا أن يقال: بأن الواجبات المشروطة واجبة معلقة بثبوتها، فلا يعقل الجمع.

ويمكن دفعه: بأنه وإن كان كذلك ثبوتاً، ولكنه قابل لاعتبار خلافه إثباتاً، نظراً إلى الأثر المترتب عليه، وهو بقاء الأمر النفسى والمحبووية الذاتية، ومن هنا يظهر وجه صحة الطهارات قبل الوقت. وهذا هو سر صحة الوضوء التهيئى، لأن المكلف يريد المحبوب، لا المأمور به الفعلى، ولا ينبعث عن الأمر الغيرى، بل ينبعث عن التوجه إلى المولى ومحبو به الذى يريده منه فى الآتى.

وثنانياً: إذا كان الأمر الغيرى قبل الوقت أو بعده، يتعلق بذات العبادات والطهارات الثلاث، فهو فيما إذا لم يكن مزاحم له فى الاعتبار، وهو الحكم الاستجابى والأمر النفسى السابق، فإنه يمنع عن حدوث مثله. واشتداد الإرادة الوجودية من الإرادة الندية، لا يستلزم إعدامها، كما فى الأعراض الخارجية.

وتوهم: أن قبل الوقت لا تقدم للأمر النفسى حتى يمنع عنها، فى غير محله، لأنه لا يقول أحد بالوجوب الغيرى إلا فى الوقت القريب، فلا تخلط.

نعم، يمكن أن يقال: الأمر النفسى بحكم الدليل الشرعى، وهذا لا يقاوم حكم العقل بالملازمة بين الإرادتين، فإنه لا يمكن التخصيص فى ذلك، فإذا ثبتت الملازمة لا بد من الالتزام بالوجوب الغيرى، لا الندب.

اللهم إلا أن يقال: بأن الملازمة المدعاة ليست عقلية، بل هى - لو كانت - عقلانية فى الإرادة التشريعية دون الفاعلية، فإنها هناك عقلية، كما تحرر فى المباحث الأولى من هذه المسألة (1).

أو يقال: إن دليل الاستحباب النفسى، يقاوم دليل الوجوب النفسى للصلاة فى هذا الفرض، كما لا يخفى فليتدبر.

و ثالثاً: ما هو مصب الإرادة الغيرية، ليس ذات الأفعال الخارجية، بل هى موردها بالعرض، لانطباق عنوان عليها و هو «كونها الموقوف عليها» وهذا هو الحيثية التعليلية التى ترجع فى الأحكام العقلية إلى الحيثيات التقييدية، و تكون عنواناً للأحكام العقلية.

نعم، فى خصوص بعض المقدمات الوارد فيها الأمر الغيرى، يمكن أن يلزم الاجتماع، كما فى الوضوء و الغسل، حسبما يستظهر من «الكتاب».

ويمكن دعوى رجوعه حسب الفهم العرفى، إلى عنوان «المقدمة و الموقوف عليه» كما لا يخفى.

و أما ما فى «الكفاية»: «من أن الأمر الغيرى يتعلق بالعبادة، و بذوات تلك الأفعال بما هى عبادة» (2) فغير صحيح، لأن الأمر الغيرى يتعلق بكل ما هو موقوف

1- تقدم فى الصفحة 4-5.

2- كفاية الأصول: 139-140.

عليه، فيتعلق بالذوات، لأنها مما يتوقف عليها، وبعباديتها، لأنها أيضا كذلك، ولا يكون منحصرًا في تعلقه بما هو العلة التامة، أو العلة الناقصة الكاملة، كالوضوء العبادي، بل يتعلق بكل جزء جزء، فلا تغفل.

وإن شئت قلت: الأمر الغيرى واحد، يتعلق بالعنوان الواحد من غير انحلال.

وأما ما مر من سابقا: من إمكان الالتزام بالتزام، وبعدم حدوث الأمر الثالث المتوهم في كلمات العلامة النائيني رحمه الله كما عرفت (1)، فهو يصح على القول بالملازمة العقلانية، دون العقلية، فإنه على الثاني لا يعقل الإهمال، فلا بدّ من الالتزام بانتفاء الأمر النفسى، و تعلق الأمر الغيرى.

اللهم إلا أن يقال: بتعارض دليل الاستحباب النفسى، والوجوب النفسى لذى المقدمة، فافهم واغتنم.

وبعبارة أخرى: تقع المعارضة بالعرض بين الدليلين، للعلم بعدم إمكان الجمع بينهما من الخارج، كما هو الظاهر.

و من هنا يظهر وجه صحة الإتيان بالطهارات الثلاث بعد دخول الوقت للأمر النفسى والغيرى ولو كان غافلا عنهما، وأتى بها لأجل إدراكه أن المطلوب والمحبوب لا يتم إلا بها فتصح أيضا، فمن كان معتقدا بعدم وجوب المقدمة غيريا، وبعدم استحباب الطهارات الثلاث نفسيا، يمكن أن يكون معتقدا بأنها مقدمات عبادية، فيأتى بها على هذا الوجه، و تصير صحيحة وعبادة مقربة.

تذنيب: لا شبهة في دخول مقدمات الواجب النفسى في محط النزاع و مصب البحث في باب المقدمة، وإنما الإشكال فيما إذا ورد في الدليل الشرعى، الأمر الغيرى، كقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (2) فهل هذا الأمر

1- تقدم في الصفحة 170.

2- المائدة (5): 6.

وهذه الإرادة الغيرية، أيضا داخلة فى تلك المسألة، أم لا؟

وبعبارة أخرى: القائل بالملازمة، يدعى التلازم بين الوجوب النفسى و مقدماته، أو بين وجوب ذى المقدمة و مقدماته، وإن كان وجوب ذى المقدمة، غيريا بالنسبة إلى الوجوب الآخر، كالوضوء بالنسبة إلى تحصيل الماء و شرائه؟

و الجواب: أن الملازمة المدعاة إن كانت عقلية، فجميع المقدمات مورد الأمر الغيرى الناشئ من الأمر و الإرادة النفسية، لملاك التوقف و المقدمة، حسبما أشير إليه (1)، و يأتي تفصيله (2).

وإن كانت الملازمة المدعاة عقلانية و عرفية، و تكون هى مورد النزاع، فيمكن دعوى: أن الأمر النفسى، يستتبع الأمر الغيرى، و الإرادة النفسية تلازم الإرادة الغيرية، بشرط عدم إبراز المولى تلك الإرادة الغيرية، فإذا أظهرها و اعتبرها فى التشريع و الكتاب و السنة، فلا تكون ملازمة بين إرادة مقدمة هذه المقدمة، و ذلك الواجب النفسى، بل لو كانت ملازمة فهى بين إرادة مقدمة هذه المقدمة، و إرادة مقدمة المقدمة، و عند ذلك يمكن توهم التفكيك، فافهم و تدبر جيدا.

الأمر الثامن: حول اشتراط وجوب المقدمة بإرادة إتيان ذيها

قد عرفت فى مطاوى بحوثنا السابقة: أن وجوب المقدمة، تابع لوجوب ذيها فى الإطلاق و الاشتراط (3)، فمن قال بالملازمة بين الوجوبين، أو الإرادتين، اعتبر ذلك، فلا يوجد من يقول بعدم التبعية بينهما:

أما فيما إذا كان ذو المقدمة مشروطا، فمشروطة المقدمة مما لا تكاد تنكر.

1- تقدم فى الصفحة 83-85.

2- يأتي فى الصفحة 267 و ما بعدها.

3- تقدم فى الصفحة 108.

وأما إذا كان ذو المقدمة مطلقا، فقد نسب إلى «المعالم» اشتراط وجوبها بإرادة الفاعل إتيان ذى المقدمة(1).

ويتوجه إليه: أن هذا غير لائق به، لأن إرادة المقدمة ظل الإرادة الأصلية، فإذا كانت هي موجودة، فلا بد أن تترشح تلك الإرادة من إرادة ذى المقدمة إلى المقدمة قهرا وطبعاً، ولا معنى لمشروطيته بإرادة الفاعل، لأن مناط الترشح و ملاك الوجوب، هو التوقف، وهذا لا يتوقف على إرادته ذا المقدمة.

أقول: قد عرفت فيما مضى فى مسألة المقدمات المفوتة: أن الملازمة بين ذى المقدمة و المقدمة و إن كانت تستلزم الإرادة الغيرية و المقدمة، و لكن لا منع عقلا من إيجاد الأمر إرادة مقدمة قبل تحقق شرط وجوب ذى المقدمة، فإذا كان يرى أن الصلاة مشروطة بالوقت و الطهور، و المكلف قبل الوقت لا ينبعث نحو الطهور، و تقوت مصلحة الصلاة فى الوقت، فيريد الطهور بإرادة مستقلة غيرية ناشئة عن الملاك، لا الإرادة الفعلية، فيمكن أن توجد الإرادة الفعلية المقدمة، قبل تحقق شرط ذى المقدمة(2).

نعم، لا تكون هي مترشحة و ظلا لتلك الإرادة، كما لا يعقل ذلك مطلقا، و سيظهر وجهه تفصيلا، و قد تقدم إجماله(3).

و أما ما أفاده «المعالم» فإن كان يثبت الملازمة العقلية بين ذى المقدمة و إرادته بمناط التوقف، فلا يرجع كلامه إلى معنى معقول، لما أشير إليه.

و إن كان يرى أن التوقف، يكون فى حال إرادة ذى المقدمة، فهو أيضا واضح المنع.

1- معالم الدين: 74.

2- تقدم فى الصفحة 86-87.

3- نفس المصدر.

وإن كان يرى أن العقل، لا- يتمكن من درك التلازم إلا بحسب الضرورة، وأنه لا معنى لإيجابها قبل إرادة ذبيها، لأنه لغو، فيتوجه إليه: أنه بعد الإرادة أيضا لغو، لأنه إذا كان يريد الفعل، فتحصل في نفسه إرادة مقدمته طبعاً وقهراً.

نعم، يمكن أن يقال: بأن الأمر الغيرى، حسابه غير حساب الأمر النفسى، فإن النفسى من قبل المولى يتعلق بالصلاة، ويدعو إليها، ولا معنى لتضييقه وجوداً، أى أن هذا الأمر موجود وباعث، سواء حصل الانبعاث، أم لا، بخلاف الأمر الغيرى فإنه بحكم العقل، فلا يكون وجوده أوسع مما يدركه العقل، والآذى هو الثابت عند ذلك، هو الأمر الغيرى الباعث المنتهى إلى انبعاث العبد، لا الأعم، فيحصل فرق بينهما فى الوجود سعة وضيقاً.

بل الإرادة الغيرية، لا تترشح إلا فى مورد يعلم المرید انبعاث العبد إلى المقدمة المطلقة، أو الموصلة.

فعلى هذا، لا يكون قول «المعالم» فى عرض الأقوال الاخر فى هذه المسألة، بل هو قول آخر فى مسألة أخرى نبهنا عليها، وقد غفل عنه الأعلام طراً. وهذا الاحتمال الأخير، هو الظاهر من عبارة «المعالم» فراجع.

فبالجملة: يمكن دعوى أن «المعالم» أخذ مقالته من الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (1) فإن الظاهر منه أن وجوب الغسل، مشروط بإرادة إقامة الصلاة، ولا يستلزم مشروطية المقدمة مشروطية ذى المقدمة، إذا كان الشرط إرادة الصلاة، وكان هذا واجبا تحصيله بحسب العقل.

فما ترى فى كتب القوم إشكالا عليه: «من أن الإرادة الغيرية مترشحة من

إرادة ذى المقدمة، فلا يعقل وجود العلة بدون المعلول»(1) وأيضاً إشكالا آخر عليه:

«من أن مشروطية المقدمة تستلزم مشروطية ذى المقدمة»(2) خال من التحصيل، لأنه يريد إثبات أن الملازمة، لا تكون إلا في هذا الموقف، فلا تخلط.

الأمر التاسع: في بيان معروض الوجوب الغيرى

إشارة

لو سلمنا الملازمة بين الإرادتين، فهل معروض الإرادة الثانية- وهى إرادة المقدمة- هى ذات المقدمة المطلقة؟

أو هى المقدمة التى يقصد بها التوصل إلى صاحبها، أو المقدمة الموصلة، أو المقدمة حال الإيصال؟

أو معروض الوجوب هى المقدمة بقصد التوصل، مع كونها موصلة، أو حال الإيصال، فيجمع بين القيدين؟

أم الواجب هو عنوان «الموقوف عليه توقفا ناقصا» أو «توقفا تاما» بمعنى أن الواجب هو عنوان «ما يتوقف عليه» و كان بحسب الواقع موقوفا عليه بالفعل؟

أم معروضه هى المقدمة الموصلة للفعل، المسماة عندى ب «المنتبهة إلى الواجب»؟

وجوه وأقوال:

فالمنسوب إلى «الفصول»: أن الواجب هى المقدمة الموصلة(3)، و اختاره الوالد المحقق - مد ظله-(4).

1- نهاية الأصول: 191.

2- منتهى الأصول 1: 293.

3- الفصول الغروية: 81- السطر 4- 6، و 87- السطر 14.

4- تهذيب الأصول 1: 267.

و ذهب «الكفاية» إلى أن الواجب هي المقدمة المطلقة (1)، وهو مختار العلامة النائيني رحمه الله (2).

ونسب في تقارير جدى العلامة رحمه الله إلى الشيخ رحمه الله: أن الواجب هي المقدمة بقصد التوصل إلى ذهابها (3)، وإن كانت النسبة محل التأمل، والأمر سهل.

واختار صاحب «الدرر» رحمه الله: أن الواجب هي المقدمة حال الإيصال (4)، وهو المحكى عن بعض آخر (5) فهذه هي الأقوال الأربعة المشهورة عن المشايخ في هذه المسألة.

ومن الممكن دعوى: أن الواجب ليس ذات المقدمة حتى يلزم الأوامر الكثيرة، لكثرة المقدمات، و مقدمات المقدمات، بل الواجب شىء واحد هو عنوان «الموقوف عليه».

وهنا احتمالان:

أحدهما: كون الواجب عنوان «ما يتوقف عليه» سواء كان مترتبا عليه الفعل والمطلوب، أم لم يكن، بل يكفى لوجوبه شأنيته لذلك.

ثانيهما: كون الواجب ما يتوقف عليه بعنوانه، مع كونه منتهيا إلى المطلوب، فيكون الواجب شيئا واحداً وهو عنوان «الموقوف عليه فعلا» و لا تكفى الشأنية لعروض الوجوب.

وبين الأول ومقالة «الكفاية» والثاني ومقالة «الفصول» فرق واضح، فإن مقالة «الكفاية» تنتهى إلى أن الواجب ذات ما يتوقف عليه، لا عنوان «الموقوف عليه»

1- كفاية الأصول: 143.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 285-286.

3- مطارح الأنظار: 72- السطر 8 و 34.

4- درر الفوائد، المحقق الحائري: 119.

5- هداية المسترشدين: 219- السطر 28، أجود التقارير 1: 240، منتهى الأصول 1: 296.

فيكون الأوامر كثيرة، وهذا الاحتمال وإن كان يجتمع مع ذلك، ولكن مقصودنا حصر الأمر على عنوان «الموقوف عليه» من غير الانحلال إلى الكثير، بل الكثرة في معروض العنوان، لا في نفسه حتى يلزم كثرة الأوامر.

ومقالة «الفصول» ظاهرة في أن الواجب ذات المقدمة الموصلة، والاحتمال الثاني يفيد أن الواجب، هو عنوان لا ينطبق إلا على العلة التامة المنتهية إلى ذى المقدمة من غير فرق بين كون العلة متكثرة الأجزاء، كالإقدام بالنسبة إلى الحج، أو بسيطة، لما عرفت من دخوله في محل البحث في ابتداء المسألة (1).

إيقاظ وإرشاد

قد عرفت منا (2): أن الملازمة التي نبحت عنها في الآتي إن شاء الله تعالى (3)، يمكن أن تكون عقلية، ويمكن أن تكون عقلانية، بل الظاهر هو مورد البحث قديما، فإن الملازمة العقلية ممنوعة عند العقول القاصرة، فضلا عن غيرهم.

فعلى هذا يمكن التفكيك، فإن قلنا- فرضا- بالملازمة العقلية، يكون معروض الوجوب مثلا هي الموصلة.

وإن قلنا بالملازمة العرفية، يكون معروض الوجوب هي المطلقة، أو غير ذلك.

1- تقدم في الصفحة 12.

2- تقدم في الصفحة 3-5.

3- يأتي في الصفحة 267 وما بعدها.

بيان المسالك فى معروض الوجوب الغيرى و نقدها

اشارة

إذا عرفت ذلك، فلا بدّ من الإشارة و الإيماء إلى ما حرره القوم، تشحيذا للأذهان، و تقديمها لفهم ما هو مرامنا فى المسألة.

فنقول: المسالك كثيرة:

المسلك الأول: ما عن الشيخ الأعظم قدس سره

اشارة

بناء على صحة النسبة: من اعتبار قصد المقدمة فى معروض الوجوب.

و يتوجه إليه: أن التقييد المزبور إن كان راجعا إلى الهيئة و وجوب المقدمة، فهو يرجع إلى مقالة «المعالم»⁽¹⁾ فى تلك المسألة، و قد صرح المقرر بتبعية وجوب المقدمة لذيها فى الإطلاق و الاشتراط.

و إن كان راجعا إلى المادة فهو بلا وجه، لأن ملاك اتصافها بالوجوب إما التوقف الناقص، أو التام، و هذا يحصل خارجا سواء قصد، أم لم يقصد، فمعروض الوجوب لا يكون مقيدا بذلك.

إن قلت: الوجدان يحكم بأن الدخول فى الدار المغصوبة، لأجل إنقاذ الغريق، جائز و إن لم ينته إلى الإنقاذ، و غير جائز إذا لم يقصد الإنقاذ، فيعلم من ذلك: أن

1- معالم الأصول: 74- السطر 3-6.

الإرادة الترشيحية، مخصوصة بصورة قصد التوصل، حتى في المقدمات المباحة، لئلا يلزم التفكيك في الحكم العقلي، ولا يلزم تخصيص الأحكام العقلية.

قلت: نعم، ولكن الوجدان حاكم بمعذوريته، لا بحلية التصرف مطلقا، فإن من الممكن أن يكون الواجب هي الموصلة، فإن دخل وانتهى إلى الإنقاذ فقد انكشف وجوبه في نفس الأمر وهو متجري.

وإن دخل مع قصد الإنقاذ، ولم ينته إلى الإنقاذ، فقد ارتكب المحرم، ولكنه معذور، فما هو مورد الوجدان هو المعذورية، لا المحللية، فلا تخلط.

وأما ما في تقارير العلامة الأراكي قدس سره: «من استحالة مقالة الشيخ، لأجل رجوعها إلى اشتراط وجوب المقدمة بإرادتها، إذ لا يعقل قصد التوصل بها إلى ذبيها من دون تعلق إرادة المكلف بها»⁽¹⁾.

فهو غير صحيح، لما عرفت في الأمر السابق من إمكان كون وجوب المقدمة، مشروطا بإرادة ذبيها⁽²⁾، كما هو ظاهر الكتاب، وذلك لأن الصلاة واجبة على الإطلاق، فعلى المكلف إرادتها بحكم العقل، وإذا أرادها يحصل شرط وجوب المقدمة، ولا شبهة في تقدم إرادة ذى المقدمة على المقدمة وإن كان ذو المقدمة متأخرا في الوجود، فإذا سبقت إرادته بالنسبة إلى ذى المقدمة، حصل شرط وجوب المقدمة شرعا وهو الوضوء، فإذا أراد الوضوء فقد أراد ما هو الواجب، فما توهمه هذا الفاضل هنا وعند إيراده على مقالة «المعالم» في غير محله جدا⁽³⁾.

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 385- السطر 25.

2- تقدم في الصفحة 181-184.

3- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 385.

بحث و تحقيق

يستظهر من تقريرات جدى العلامة قدس سره: أن الشيخ رحمه الله يريد من التقييد المزبور أمراً آخر: وهو أن امثال الأمر الغيرى، لا يحصل إلا- فيما إذا قصد التوصل به إلى الواجب النفسى (1)، فما هو معروض الوجوب ليس المقدمة المطلقة، وإن كان بها يحصل الغرض، وهو التمكن من الواجب، ولكنها لا توصف بالوجوب الغيرى إلا إذا قصد بها التوصل إلى الواجب، لأن الموصوف بالوجوب هو المعنى الذى يصدر عن اختيار.

وربما يتوجه إليه: أن امثال الأمر لا يتقوم إلا بقصد الأمر المزبور، فامثال الأمر النفسى، لا يكون إلا إذا كان الانبعاث من ذلك الأمر، و امثال الأمر الغيرى، لا يكون إلا إذا كان الانبعاث من الأمر الغيرى.

وهذا المعنى لا يمكن إلا فيمن كان متوجهاً إلى الأمر النفسى، لأن تصور الأمر الغيرى، لا يعقل إلا مع تصور الأمر النفسى، فيحصل فى نفسه قصد امثال الأمر الغيرى، لأجل التوصل به إلى النفسى، ولكن ذلك لا يمنع من اتصاف الفعل المقدمى بصفة الوجوب، إذا أتى به لا لأجل التوصل (2).

وفيه: أنه بعد التوجه إلى أن معنى وجوب الشىء: هو أن الشرع بعث المكلف نحو إيجاد، و خاطبه بذلك إلزاماً، فإذا أتى به عن اختيار، يكون هو الواجب ولو كان توصلياً.

و أما إذا اتفق صدوره منه، فهو وإن كان يحصل به الغرض، وهو الغسل مثلاً،

1- مطارح الأنظار: 72- السطر 21.

2- كفاية الأصول: 143.

ولكنه لا يوصف بالوجوب.

وحيث إن الأمر الغيرى التوصلى، متقوم فى اللحاظ بلحاظ الأمر النفسى، فقها يحصل قصد التوصل به إلى الواجب، فما هو معروض الوجوب هو المقدمة بقصد التوصل، و ما هو يورث تمكنه من الواجب أعم من ذلك.

فتحصل من هذا التقريب البديع: أن ما هو الموصوف بالوجوب، و معروض هذه الصفة، غير ما هو معروض المطلوب و موصوف هذه الصفة، فإن للمولى بعد الأمر بالصلاة- بناء على وجود الملازمة- شيئين:

أحدهما: ما هو مطلوبه و محبوبه.

و ثانيهما: ما هو مأموره و مورد تشريعه.

أما الأول: فهى مطلق المقدمة، لأنه بها يتمكن من الواجب النفسى، و هذه الملازمة مما لا تكاد تنكر عند منكرى الملازمة فى الفرض الثانى.

و أما الثانى: فهى المقدمة بقصد التوصل، أى المقدمة التى تصدر عن اختيار، لأن معنى إيجابه، هو بعث العبد بصرف قدرته فى ناحية الوجود و الإيجاد، فيكون المطلوب التشريعى هو المعنى المصدري، و إن كان المطلوب التكويني هو الوجود و المعنى الاسم المصدري.

فإذا اعتبر صدوره عن اختيار فى اتصافه بالوجوب، حتى فى التوصليات النفسية، فإذا كان الواجب غيريا، فهو كالتضايقين بالنسبة إلى الواجب النفسى، فلا ينفك تصوره عن تصور ذاك، فيكون معروض الوجوب هى المقدمة بشرط قصد التوصل بها إلى الواجب النفسى، فافهم و اغتتم.

و مما ذكرناه و حررناه، يظهر مواقف النظر فى كلمات القوم و الأعلام فى المقام، من غير الحاجة إلى التشبث ببعض المقدمات التى قررها بعض المدققين من

المحشين (1)، مع ما فيها من الإشكال أو الإشكالات.

ولا يرد على مقالة الشيخ رحمه الله إلا ما نذكره في الآتي: من أن المحبوب هي الموصلة، لا المطلقة، والمشروع أيضا تابع المحبوب (2)، فانتظر.

وسيظهر في أصل المسألة: أن إيجاب الشيء تأسيسا وشرعا، لا يعقل إلا فيما إذا كان المطلوب هو وجوده الصادر عن اختيار، وإلا فلو كان مطلوب المولى أصل وجوده بأي نحو اتفق، فلا معنى لإيجابه التشريعي، بل الأمر هنا يرجع إلى الإرشاد إلى المطلوية المطلقة، وذلك لا يعقل تشريع المقدمة وإيجابها، فافهم واغتم.

والذي هو التحقيق: أن الامتثال متقوم بالالتفات والانبعث من الأمر، وأما اتصاف الفعل بالوجوب، فلا يتقوم بذلك، فلو صدقنا أن الوجوب يقتضى اختيارية الفعل، والغيرية تقتضى قصد التوصل قهرا، ولكن لا يستلزم ذلك الالتفات والتوجه، فلو توضحا أحد للأمر النفسى الاستجابى غافلا عن الأمر الغيرى، أو معتقدا عدمه، ثم تبين بعد ذلك وجود ذلك الأمر الغيرى، فإنه يستكشف اتصاف العمل بالوجوب بالضرورة، فلا- ينبغى الخلط بين ما هو شرط اتصاف الفعل ب«الوجوب» وبين ما هو شرط اتصاف المكلف ب«الممثل والمطيع».

تذنب: فيما يمكن الاستدلال به على اعتبار قصد التوصل

قد طالبوا الشيخ رحمه الله بدليل اعتبار قصد التوصل فى معروض الوجوب الغيرى.

وله أن يجيبهم: بأن الدليل فى المقدمات العبادية- كالطهارات الثلاث- هى قاعدة الاشتغال، لعدم جريان البراءة فى المحصلات الشرعية، فلو كانت عبادة

1- نهاية الدراية 2: 133.

2- يأتى فى الصفحة 205-206.

الطهارات الثلاث بالأمر الغيرى على بعض الوجوه السابقة، فلا بدّ من القصد المزبور.

وأنت خير بما فيه من جهات الضعف، ولو سلمنا جميعها، فلا يستكشف من تلك القاعدة: أن معروض الوجوب الغيرى، هي المقدمة بقصد التوصل، لأن مجرد حكم العقل بالاشتغال، لا يكشف عن دخالة القيد فى الحكم واقعا.

ذنابة: لو تم وجه لمقالة الشيخ رحمه الله وتبين فى الآتى: أن ما هو معروض الوجوب هي الموصلة(1)، يلزم القول الآخر فى المسألة: وهو كون الواجب المقدمة الموصلة بقصد التوصل.

وجه آخر لمختار الشيخ الأعظم قدس سره

ومما يعد وجهها لما أفاده قدس سره: هو أن قضية حكم العقل فى باب المقدمة، أن الواجب ليس ذاتها، بل الواجب هو التوصل، لا الشئ لأجل التوصل، لأن الحثيات العقلية فى الأحكام العقلية، ترجع إلى الحثيات التقيدية، فالغضب لأجل الظلم لا يكون قبيحا، بل الظلم قبيح، وينطبق على الغضب، وإلا يلزم انتزاع العنوان الواحد من الكثير بما هو الكثير(2)، كما لا يخفى.

وأنت خير: بأن هذا الدليل، لا يورث كون الواجب فى المقدمة قصد التوصل، لأنه ليس موقوفا عليه، فهو لو تم برهانا يفيد: أن الواجب و معروض الوجوب، هو الموصل بعنوانه، لا الذات الخارجية لأجل الإيصال، وهذا أجنبى عن مقالة تنسب إلى الشيخ، وسيظهر تحقيقه عند بيان مسلك «الفصول»(3) فى المسألة.

1- يأتى فى الصفحة 206.

2- نهاية الدراية 2: 133.

3- يأتى فى الصفحة 203-204.

المسلك الثاني: ما نسب إلى المشهور

إشارة

وهو وجوب ذات المقدمة المطلقة، واختاره «الكفاية» وبعض آخر (1)، وذلك لأجل أن مناط الوجوب هو التوقف، وهذا سبب لعروض الوجوب على المقدمة، ويكون واسطة في الثبوت، كوساطة الغايات لإيجاب الواجبات النفسية.

أقول أولاً: إن الواجب لو كان مطلق المقدمة بملاك التوقف، فلا يكون ذاتها، لأن الإرادة التشريعية الشأنية، ليست في الأدلة الشرعية إلا ما شد، فلا معنى للمقايضة بينها وبين الإرادة المتعلقة بذى المقدمة بملاك المصالح والغايات المترتبة عليه. فإذا كان دليل هذا الوجوب هو العقل ودركه، فلا بدّ وأن يلاحظه، ولا ريب أن العقل لا يدرك إلا وجوب عنوان «الموقوف عليه» لا ذاته، وهو الوضوء، والغسل، والستر مثلاً.

مع أن المكلف والمكلف ربما يختلفان فيما هو الموقوف عليه، فيكون شىء عند المولى موقوفاً، ولا يكون موقوفاً عليه عند المكلف وبالعكس، وعند ذلك لا يطلع العبد على ما يراه المولى موقوفاً عليه، فلا بدّ وأن يكون الواجب أمراً معلوماً عند الكل، وهو «الموقوف عليه» وأما مصداقه فهو تابع لدرك المكلفين في المقدمات العقلية والعرفية والعادية.

نعم، يمكن الالتزام بذلك في خصوص المقدمات الشرعية، ولكنه لا- معنى للتفكيك بينها، فيقال: بأن معروض الوجوب في تلك المقدمات عنوان «الموقوف عليه» وفي هذه المقدمات ذواتها، بل العقل يدرك الكل على نسق واحد.

ولعمري، إن القائل بالمقدمة المطلقة لو كان يريد ذلك، لكان كلامه أقرب إلى

1- كفاية الأصول: 143، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 286، لاحظ نهاية الأفكار 1: 332-333.

أفق الاعتبار والدقة، وأبعد عن الإشكالات و الموهنات، فإنه بناء على القول بوجوب ذات المقدمة، يلزم الوجوبات الكثيرة غير المتناهية أحيانا، لأن جميع الحركات و المعدات السابقة على صلاة الظهر من يوم الخميس، مقدمة إعدادية لها، فيلزم كون الكل مورد الإرادات التشريعية، مع أن ضرورة العقول قاضية بعدم انقداح تلك الكثرات فى النفوس، و إن كان يمكن فى ناحية المولى الحقيقى عز اسمه.

و أما بناء على ما مر (1) فيمكن أن يقال: بأن الإرادة الثانية تعلقت بعنوان «الموقوف عليه» و تنحل حسب مصاديقه، و لا يلزم تكثرها التكويني حتى يستبعد ذلك.

و أيضا: إذا كان الواجب هو عنوان «الموقوف عليه» لا ذات المقدمة، لا يلزم الوهن الآخر عليه: و هو أن فى الدخول فى الأرض المغصوبة، مع عدم قصد إنقاذ الغريق، يلزم كون الدخول واجبا، لأنه الموقوف عليه واقعا، و هذا الوجوب لا يجتمع مع الحرام، فلا بد من علاج المزاحمة:

إما بدعوى: أن ذلك ليس محرما، و هو واضح الفساد.

أو بدعوى: أنه ليس واجبا، فيلزم تخصيص حكم العقل بالملازمة.

اللهم إلا أن يقال: بأن الملازمة المدعاة هى العرفية العقلانية، و هى قابلة للتخصيص.

و لكن هذه الشبهة على القول: بأن الواجب هو عنوان «الموقوف عليه» تندفع بالالتزام بأن الدخول محرم، و الواجب عنوان «الموقوف عليه» فلا يلزم اجتماع الحرام و الواجب، فإن كان بقصد التوصل فهو له عذر، و إلا فلا يعذر فى ارتكابه المحرم.

و أيضا: فيما إذا كان للشئ ء مقدمات عديدة عرضية محرمة، و مباحة، يلزم أن

يترشح الإرادات المقدمة إلى كل واحدة منها، وهذا غير لازم بحكم العقل القائل بالملازمة، بل لا بد من اختصاص الإرادة بالمحللة، و في المحللات بما هو الجامع بينها.

وأما إخراج المقدمة المحرمة عن حريم النزاع، فسيأتي توضيح فساد إن شاء الله تعالى (1).

و العجب من «الكفاية» حيث أرجع الواجبات التخيرية إلى الواجب الواحد، معللاً: «بأن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، فالحكم في الواجبات المخيرة لما هو الجامع بينها» (2)!! ولم يتنبه هنا إلى هذه المسألة. مع أن ما ذكره هناك غير تام، وفساد تعليقه - لأهله - واضح، و عذره أنه لم يكن وارداً في هذا الميدان، فافهم و تأمل جيداً.

إيقاظ: في الرد على امتناع وجوب مطلق المقدمة

المراد من «وجوب مطلق المقدمة» أن وجوبها له الإطلاق، فيقال إيراداً عليه: بأن ذلك غير ممكن، لأن التقييد بالإيصال ممتنع، و الإطلاق تابع للتقييد إمكاناً و امتناعاً (3).

و الجواب عنه أولاً: أن المراد منه ليس كما توهم، بل المراد أن معروض الإرادة الترشيحية، هو مطلق ما يتمكن به العبد من الواجب، في مقابل من يقول: بأن معروضها من الأول مضيق، و هو مثلاً- عنوان «الموصل إلى الواجب» و كل منهما مشترك في إطلاق الهيئة على موضوعها، و مختلف في سعة الموضوع و ضيقه حين ترشح الإرادة.

1- يأتي في الصفحة 212-215.

2- كفاية الأصول: 174.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 294.

و ثانيا: لا نسلم امتناع التقييد، كما يأتي (1).

و ثالثا: إن ما اشتهر بين الأعلام «من أن امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق» (2) غير مرضى، وذلك لما تقرر منا: من أن امتناع التقييد لا ينافى تمامية الإطلاق ثبوتا بالضرورة، فإذا أمكن أن يخبر عن حدود مرامه و لم يخبر، يتم الإطلاق إثباتا (3).

نعم، لو كان الإطلاق منوطا باللحاظ، فهو غير ممكن بالنسبة إلى القيد الممتنع، لا بالنسبة إلى سائر القيود، فما أفاده العلامة النائيني رحمه الله هنا (4)، و أتى به العلامة الأراكى جوابا (5)، كلاهما غير موافق للتحقيق، فليتدبر جيدا.

ثم إن الظاهر من القائلين بالمقدمة المطلقة: هو أن معروض الوجوب، ما يتمكن به العبد من الواجب، سواء كان مانع عقلي عن وجوده، أم لم يكن، و سواء علم بذلك المانع المكلف، أو جهل به، فإن الملاك هو التمكن، و هو حاصل. و هذا في غاية القرب من التحقيق.

و لعمرى، إنهم يخصون معروض الوجوب بما إذا لم يكن مانع عقلا عن إيجاد الواجب، لما أنهم يرون سقوط التكليف حال العجز، فيسقط الأمر الغيرى قهرا و لو قلنا بصحة التكليف.

1- يأتي في الصفحة 206-207.

2- كفاية الأصول: 97، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 155، منتهى الأصول 1: 297، محاضرات في أصول الفقه 2: 173.

3- تقدم في الجزء الثاني: 151-152.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 294-295.

5- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي 1: 390.

المسلك الثالث: ما سلكه العلمان صاحباً «الدرر» و «المقالات» رحمهما الله

مع اختلافهما في التقريب. فقال في «الدرر»: «ويمكن أن يقال: إن الطلب متعلق بالمقدمات في لحاظ الإيصال، لا مقيداً به حتى يلزم المحذورات السابقة.

و المراد: أن الأمر بعد تصور المقدمات بأجمعها، يريد بها بذواتها، لأن تلك الذوات بهذه الملاحظة، لا تنفك عن المطلوب الأصلي، ولو لاحظ مقدمة منفكة عما عداها، لا يريد بها جزءاً، فإن ذاتها وإن كانت مورد الإرادة، لكن لما كانت المطلوبة في ظرف ملاحظة باقى المقدمات معها، لم تكن كل واحدة مرادة بنحو الإطلاق، بحيث تسرى الإرادة إلى حال انفكاكها عن باقى المقدمات.

وهذا الذى ذكرناه مساوق للوجدان، ولا يرد عليه ما ورد على القول باعتبار الإيصال قيدها، وإن اتحد معه فى الأثر» (1) انتهى.

وأنت خبير بما فيه من المناقضة أولاً: فإنه كيف يمكن الجمع بين قوله: «فإن ذاتها وإن كانت مورد الإرادة» وبين قوله: «ولكن...؟! فإن مقتضى الأول، أن الواجب هو مطلق المقدمة، ومقتضى الاستدراك أنها ليست مورد الإرادة على الإطلاق، فإذا لم تكن مورد الإرادة على الإطلاق، فلا بد من وجود ما يورث الضيق والتضييق، حتى لا تتعلق الإرادة إلا بالمضيق، فإن كان الضيق المتصور جائياً من قبل لحاظ الأمر، كما هو المفروض، وكان لحاظ انضمام سائر المقدمات، فلا يكون مورد الإرادة إلا ما هو الموصل بالحمل الشائع، وإن لم يكن عنوان «الموصل».

و كأنه قدس سره كان يرى جميع إشكالات المقدمة الموصلة تحت أمر واحد: وهو كون معروض الوجوب عنوان «الموصل و الإيصال» لا خارجه و معروضه، وعلى هذا يكون مورد الإرادة هى المقدمات بذواتها، المنتظمة فى لحاظه، المنتهية إلى ذى

المقدمة بحسب الواقع ونفس الأمر.

وسيجىء كما مضى: أن هذا غير ممكن في المقام، لأن العقل ليس مشرعا، حتى يدرك الملاك و المناط، ويشرع الحكم على موضوع آخر فيه المناط على الإجمال والإهمال، كما في الواجبات الشرعية، بل العقل يرجع الحثيات التعليلية إلى التقييدية، وإلا يلزم انتزاع الواحد من الكثير بما هو كثير، كما سيظهر، فعند ذلك يتعين أن يكون مورد الإرادة والطلب والحب والملاك و المناط واحدا، و يستكشف- بناء عليه- التشريع الإلهي مثلا، لا غير.

وقال في تقريرات العلامة الأراكى: «و التحقيق في المقام: هو القول بأن الواجب ليس مطلق المقدمة، و لا خصوص المقدمة المقيدة بالإيصال، بل الواجب هي المقدمة في ظرف الإيصال بنحو القضية الحينية.

وبعبارة أخرى: الواجب هي الحصة من المقدمة، التوأمة مع وجود سائر المقدمات، الملازمة لوجود ذى المقدمة»(1) انتهى.

وهذا هو المسلك الذى أبدعه و سلكه في مهام المشكلات و المعضلات، و به حل الغوامض العلمية و المشاكل البحثية، و قد عرفت بما لا- مزيد عليه في الكتاب تقريبا و جوابا و قياسه بالعلل التكوينية(2)، و هو قدس سره في مقام الفرار من الإطلاق، و إثبات التصديق بدون التقييد في الأمور الاعتبارية، قياسا بالتكوينية، و استنباطا من القضايا الحينية التي لا تكون معتبرة في الاعتباريات و الشرعيات، فلا نعيد، و لا تخلط.

و بالجملة: ما أفاده قدس سره «من أن الطبيعة في جميع التقييدات، لا تكون مطلقة، و لا مقيدة، و لا مقيدة بالإطلاق، و لا بالإهمال، بل القيد يرد بعد رؤية الحصة الخاصة

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 389.

2- تقدم في الجزء الأول: 215-216، و في الجزء الثاني: 81 و 123.

من الطبيعة، من غير كون التقييد وارداً على الإطلاق» غير راجع إلى محصل، ضرورة امتناع كون الطبيعة مرآة للخصوصية الخارجة عن حدود الموضوع له، فما يرد عليه القيد هي الطبيعة نفسها، من غير كونها مطلقة لحاظاً، ولا مقيدة، بل هي غير ملحوظة بالسلب المحصل مع شىء، وتكون الخصوصية وارداً عليها في القضية اللفظية الدالة على القضية الذهنية الموافقة للخارج، من غير كون ما في الخارج محكياً إلا بالألفاظ والدلالات، فلا تخلط جداً، وكن من الشاكرين.

وفي تقرير ثالث: أن الغرض من وجوب المقدمة، ليس إلا التوصل إلى ذى المقدمة، وتحققه في الخارج، ومن الواضح البديهي: أن ذلك لا يترتب على كل مقدمة بالاستقلال، وإنما هو أثر لمجموع المقدمات.

وبعبارة أخرى: إن الغرض الداعي إلى إيجاب كل مقدمة من مقدمات الواجب، وإن كان هو حفظ وجود ذى المقدمة من ناحية تلك المقدمة كما تقدم، إلا أن محبوبية ذلك للمولى، ودعوته إلى إيجاب المقدمة، تختص بصورة انضمامها إلى سائر المقدمات.

ونتيجة ذلك: هو أن الغرض من إيجاب مقدمات الواجب، ليس إلا حفظ وجود الواجب في الخارج، ولازمه ترشح أمر غيرى واحد من الوجوب النفسى إلى مجموع المقدمات، لأن المفروض وحدة الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمات، فينبسط ذلك الأمر الغيرى على كل مقدمة، انبساط الوجوب على أجزاء الواجب النفسى، فتأخذ كل مقدمة حصة من ذلك الأمر الغيرى، وتكون واجبة بالوجوب الغيرى الضمنى، ويترتب على ذلك أن متعلق كل أمر ضمنى من تلك الأوامر الغيرية، حصة من المقدمة، وهي المقارنة لوجود سائر المقدمات.

فمتعلق الوجوب الغيرى لا مطلق من حيث سائر المقدمات، ولا مقيد بوجودها، بل هو المقدمة حين تحقق الباقي منها، وحال الانضمام، كما في أجزاء

الواجب بعينها، كما لا يخفى.

والفرق بين هذا التقريب و ما مضى: أن في الأول و صريح الثاني، تكون الأوامر الغيرية متعددة مستقلة متلازمة في الثبوت و السقوط، من غير استلزام الملازمة في الثبوت و السقوط وحدة الحكم، لأن وحدة الحكم منشأها وحدة الغرض و الأمر، و في هذا التقريب يكون الأمر الغيري، واحدا متقسما على الأجزاء، كما في نفس ذي المقدمة.

أقول: لا شبهة في أن في وحدة الملاك و المناط، مناط وحدة الحكم في لحاظ الجاعل و الحاكم، وإذا كان مناط وجوب كل واحد من المقدمات، هو التوصل لا التمكن، فلا يعقل كون وجوب كل مقدمة مستقلا و تأسيسا، فإذا كان الوجوب و الحكم واحدا، لوحدة الغرض و الملاك، فلا بدّ و أن يكون متعلق الحكم واحدا، لعدم إمكان تعلق الحكم الواحد بالكثير بما هو كثير، فعليه لا بد من لحاظ جامع بين تلك الكثرات، حتى يكون هو مورد الأمر و الوجوب، و لا جامع بينها إلا عنوان الموصلية، فإذا تقرر ذلك يلزم سقوط جميع هذه التقاريب.

و العجب من العلامة الأراكي، حيث ظن أن هنا ملاكات كثيرة، لاختلاف المقدمات في الشرطية و الإعدادية و الاقتضائية(1)!! و أنت خبير: بأنه لو فرضنا تعدد هذه الأمور ذاتا، و لكن كلها لجهة واحدة مورد التعلق، و هو التوصل، فاختلاف الذوات غير كاف لاختلاف الحكم، كما في الصلاة، فإن التكبير و القراءة و الركوع مختلفة، و لكنها بملاك واحد مورد نظر الجاعل و الحاكم، و لذلك لا يعقل تعدد الأوامر المتلازمة سقوطا و ثبوتا في الطبيعة الواحدة، إلا برجوع كل واحد منها إلى لحاظ خاص حيال الجزء الآخر. هذا أولا.

و ثانيا: هذه الملازمة ليست طبيعية، فلا بدّ و أن تكون لحاظية، فلا بدّ و أن

1- بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملى 1: 390.

يكون كل واحد منها إما قيد هيئة الآخر، أو مادته، على سبيل منع الخلو، فيصير الأمر بعد ذلك أفحش. ولذلك ليس الواجب في المركب الاعتباري إلا عنوانا واحدا، ولا حكم للأجزاء، ولا لحاظ لها رأسا.

و يتوجه إلى التقريب الذي أفاده العلمان هنا من إرجاع القضية المقيدة إلى القضية الحينية- بعد مفروضية أن القضية ليست شرطية، ولا مطلقة، فإن الشرطية مقالة «المعالم» أو الشيخ مثلا، و المطلقة مقالة المشهور و «الكفاية» و المقيدة مقالة «الفصول» و في كل ذلك إشكال عقلي، فلا منع من اعتبار كونها حينية، أنك عرفت في سالف المباحث: أن القضايا الحينية المعتمدة في المنطق، هي القضايا الاتقائية، و هي ما لا تكون على نعت اللزوم، و لا يكون بين الجزاء و الشرط أية دخالة، كما إذا قال: «الصلاة واجبة حين كون الصوم واجبا» و «الحمار ناهق حين كون الإنسان ناطقا»⁽¹⁾ و في اعتبار آخر بينهما الإمكان بالقياس، و في اعتباره حتى في هذه القضايا إشكال حررناه في «القواعد الحكمية»⁽²⁾.

فعلى هذا، ليست القضية الحينية من الأمور الاختيارية و بيدنا، بل لها الملاك الواقعي و المناط النفس الأمري، فلا معنى لاعتبار الإيصال و الوصل حالا و ظرفا، لما أن له المدخلية الثبوتية و الملاك الواقعي، فعليه لا يكون مورد الأمر إلا مقيدا بهذا العنوان، و حيث إنه تمام العلة كما عرفت، فيكون معروض الوجوب نفس هذا القيد بالذات، و في اتصاف الآخر به نوع مسامحة، كما لا يخفى.

فمجرد امتناع القضية المقيدة، و كون المعروض هو عنوان «الموصلية» لا يكفي لكون المعروض ذوات المقدمات حال الإيصال.

إن قلت: كيف لا يمكن، و الأمر بيد الشرع و إن لم يكن بيدنا؟! فإذا اعتبر

1- تقدم في الصفحة 121-126.

2- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

الشرع ما هو الدخيل لباظرف الواجب، فلا بدّ وأن يكون المعروض أمرا آخر في الاعتبار و التشريع، وإن كان بحسب اللب و الثبوت له الدخالة عقلا.

قلت: لو أمضى الشرع في اللحاظ و الادعاء هذه المدخلية، فتكون هذه الحال لغوا و تصير النتيجة و جوب مطلق المقدمة، فلا تخلط.

و غير خفى: أن التقريب الأخير مشتمل على جهتين:

الأولى: أن معروض الوجوب الغيرى الأصلى هى الموصلة، لأنه اعتبر الجامع بين المقدمات الكثيرة، لما صرح بوحدة الأمر الغيرى، و هى تقتضى ذاك الجامع، و لا جامع إلا بلحاظ ما هو الناظم بينها، و هى وحدة الملاك، و ليس هو إلا الإيصال.

الثانية: أن ذوات المقدمات أيضا، تكون معروض الوجوب الغيرى و إن كان ضمنيا، فإن كنا بصدد إثبات اتصاف ذوات المقدمات بالوجوب و لو كان ضمنيا، كان لما أفاده وجه، و إلا- فإن كنا بصدد نفي معروضية العنوان للوجوب، فلا وجه لما ذكره، لما يتوجه إليه من جميع المحاذير المتوجهة إلى المقدمة الموصلة.

ثم إنه لو سلمنا الوجوب الضمنى، فيلزم بعد البناء على دخول الأجزاء الداخلية فى محل النزاع، ترشح الأمر الغيرى إلى تلك الأجزاء، لعدم الفرق بين أجزاء الواجب النفسى و الغيرى، فيرجع البحث إلى معروض الوجوب المترشح من الوجوب الغيرى على أجزاء الواجب الغيرى، فيعود البحث الأول، فتأمل تعرف.

هذا، و قد تقرر منا: أن الوجوب الضمنى أفحش و أفسد من الوجوب الغيرى، لعدم إمكان تصوره، بخلافه فإنه غير صحيح تصديقا(1).

و يتوجه إلى هذه المقالة: أنه لو سلمنا أن القضية حينية، و لكن المقدمات الكثيرة، لا تكون فى حال كثرتها مورد الأمر الغيرى، فمعروض الوجوب جامع يعتبره الأمر طبعا و قهرا بين تلك الكثرات.

المسلک الرابع: ما نسب إلى «الفصول»

و ظاهره أنه بعد ما رأى أن أخاه صاحب «الحاشية» اعتبر في معروض الوجوب حال الإيصال (1)، على ما هو المحكى عنه، التفت إلى أن يقول: بأن المعروض هي الموصلة.

وربما يستظهر أنهما في مقام واحد، لعدم ذكره في المحكى عنه هذا الفرض، وهو الوجوب حال الإيصال، فكأنهما يقولان بشىء واحد: وهو أن الواجب هي المقدمة إذا كان يترتب عليها فعل الغير، فجعل معروض الوجوب الحصاة من المقدمة المنتهية إلى ذى المقدمة، لا عنوان «الموصل» فراجع، والأمر سهل.

ثم لو كان المقصود كون معروض الوجوب هو عنوان «الموصل» فليس هذا من العناوين القصدية عنده، حتى يعتبر في اتصافها بالوجوب قصد الموصلية والإيصال، كما يظهر من تقريرات السيد البروجردى قدس سره بل كلامه كالنص في أن معروض الوجوب عنده، ليس قصدياً (2)، لما أن معنى الموصلية أمر يحصل في الخارج عند ترتب ذى المقدمة على المقدمة، سواء قصد ذلك، أم لم يقصد.

فبالجملة: الضرورة قاضية بأنها ليست من العناوين القصدية.

إن قلت: فما الفرق بين مقالة «الفصول» ومقالة من يقول: بأن الواجب هو السبب، والمقدمة المتسبب بها إلى ذى المقدمة، كما يأتي عند ذكر الأقوال في وجوب المقدمة (3)؟! قلت: هذا ما أورده عليه سيدنا البروجردى رحمه الله ظاناً عدم الفرق (4). وأنت

1- هداية المسترشدين: 219- السطر 28، منتهى الأصول 1: 296-297.

2- نهاية الأصول: 193.

3- يأتي في الصفحة 210 وما بعدها.

4- نهاية الأصول: 41.

خبير بأن معروض الوجوب على مقالته، قابل للتصديق، من ناحية أن الملاك و مناط الوجوب هو التوصل، و فى الأحكام العقلية لا بد من إرجاع الحيثيات التعليلية إلى التقييدية، كما عرفت، فيكون الخارج و السبب و المقدمة الموصلة- بالحمل الشائع- معروض الموصول الذى هو معروض الوجوب.

و أما كونها بذاتها معروض الوجوب، فيتوجه إليه ما مر فى سائر المسالك (1)، فلا تخلط جدا.

إن قلت: الإرجاع المزبور يصح فى تلك الأحكام، لا فى الأحكام الشرعية المستكشفة بالعقل.

قلت: نعم، إلا أن العقل يحلل و يجزئ الملاكات، و يصل فى هذه المسألة إلى أن ما هو مناط الوجوب، هو الموصلية و التوصل، فإن كان من الشرع دليل لفظى على وجوب ذات المقدمة لعل خارجة، كان ذلك مسموعا.

وإلا فلا شأن للعقل فى أن يدرك أن المشروع و معروض الوجوب، هى الذات المقارنة للملاك، أو الذات لأجل المناط، و هو الإيصال، بل العقل لا يدرك أزيد من أن معروض الإرادة الثانية الترشيحية، ليس إلا ما هو محبوه و مطلوبه، و هو الموصول إلى مرامه و مطلوبه الأصيلى، دون أمر آخر.

وقد وقع هذا الخلط بين كلمات جمع من أفاضل البحث، كما وقع السهو الكثير فى حدود المسألة، و يظهر مما حررناه (2)، فلا نشير إليه، حذرا من الإطالة.

إن قلت: ما يمكن أن يكون ملاكا للوجوب فى جميع المقدمات الداخلية و الخارجية، لا ينحصر بالتوصل، بل يمكن أن يكون هو التمكن أو التوقف الأعم من

1- تقدم فى الصفحة 187-202.

2- نفس المصدر.

التوصل و التمكن، و هذا هو مراد جدى العلامة فى «التقريرات»: «من أن الملاك الجامع هو الاستلزام العدمى، و هو ما يلزم من عدمه العدم»⁽¹⁾.

فبالجملة: لا بد من إثبات انحصار الملاك بالتوصل، حتى يكون معروض الوجوب هذا الملاك، و إلا فلا وجه لسلب معروضية العنوانين الأخيرين عن الوجوب.

قلت: الدليل هو الوجدان، و البرهان.

أما الأول: فلأن الضرورة قاضية بأن النظر فى المقدمات، ليس إلا آليا إلى الغير، و مرآة إلى مطلوب آخر، فما هو مورد الطلب و الحب ليست ذواتها المطلقة، فهى مقيدة قهرا بالمطلوب الأول.

و أما الثانى: فلأن اللغوية غير جائزة على الشرع، و فى مفروض المسألة تلزم لغوية تشريع الوجوب على التمكن، أو التوقف الأعم من التوصل. و لذلك لا يعتبر قصد التوصل، لعدم دخالته فى الوصول و الإيصال، و إن كان للشرع اعتبار ذلك لبعض الجهات فى بعض الأحيان و المقدمات، و لكن مقدار المشروعى المستكشف بالعقل فرضا، ليس إلا صرف الموصلية.

و غير خفى: إننا لسنا بصدد إثبات أن «الفصول» ذهب إلى هذا المسلك، بل الظاهر أنه اعتبر معروض الوجوب، المقدمة إذا كان يترتب عليها فعل الغير، فراجع ⁽²⁾. و هذه العبارة تومئ إلى المقالة السابقة الباطل سندها و اعتبارها.

فالمحصول مما قدمناه: هو أن مقتضى الذوق البدوى، أن ما هو معروضه هى الموصلة، بل هو الإيصال الفارغ عن الذات، أو هى الموصلة بالذات، و مصداقها الذاتى هو الإيصال، و لا خصوصية لقيده آخر، فيكون تمام الموضوع هى الموصلية،

1- مطارح الأنظار: 75- السطر 35-37.

2- نفس المصدر.

ولا دخالة لقصد التوصل، وذلك لأن الملاك والمناط هو ذاك، وما هو الملاك هو الموضوع في العقلية، ولا برهان على مداخلة شىء آخر، فهو تمام الموضوع.

وهذا هو البرهان التام العقلي على هذا المسلك.

مختارنا في متعلق الوجوب، وأنه المقدمة الموصلة بالفعل

والذى يظهر لى: أن ما هو معروض الوجوب ليس الموصلة، حتى يقال: بأن الواجب من قبل الشرع، له الإطلاق من حيث الترتب الفعلى وعدمه، وأن الإرادة التشريعية الثانية تعلقت بالعنوان المزبور، كما تعلقت الإرادة التشريعية الأولى بعنوان المطلوب بالأصالة، من غير مدخلية إرادة الأمر فى التعلق، وإلا يلزم أن لا يكون واجبا بدون إرادته، وهو خلف.

بل ما هو معروضه هى الموصلة بالفعل، فلا يكون خطاب تشريعى بالنسبة إلى الموصلة بالنسبة إلى الكافر، بناء على تعلق الخطاب النفسى به، وبالنسبة إلى العاصى و من لا ينبعث نحو المأمور به، بخلاف الخطاب النفسى، فإنه - حسبما تقرر فى محله - متعلق بالكافر والعاصى (1)، لأنه عند عدمه لا يستلزم صحة العقوبة إلا على بعض الوجوه السابقة.

فعلى هذا، فرق بين الخطابين: الغيرى، و النفسى، فإن الأول يختص بالمطيع و من يريد الواجب النفسى، وذلك لأنه كما لا معنى لتشريع مطلق المقدمة، لأن ما هو مورد طلبه و حبه هى الموصلة، كذلك لا معنى لتشريع مطلق الموصلة، بل مطلوبه هى الموصلة بالحمل الشائع، وإلا تلزم اللغوية، لعدم وجه لخطابه بالنسبة إلى ما لا يكون موصلا بالفعل، مما لا يترتب عليه الأثر الذى يترتب على الخطاب النفسى.

إن قلت: هذه مقالة «المعالم» و «الفصول» فتوجه إليهما إشكالاتهما، ولو اندفع ما يتوجه إلى الثاني، فكيف يمكن حل معضلة الأول؟! قلت: أما حل ما يتوجه إلى الثاني، فسيأتي من ذي قبل (1). و أما حل المعضلة الأولى فقد مر تفصيله (2)، وذكرنا في البحث السابق، إمكان كون إرادة العامل، شرطا لوجوب المقدمة، واستظهرنا ذلك من الكتاب العزيز (3).

هذا، و لكننا لسنا نريد أن نقول هنا: بأنها قيد الهيئة، و لا نقول: بأن إرادة المكلف و العامل قيد المادة، حتى يكون معروض الوجوب هي الموصلة بالقوة أيضا، بل إرادة العامل و المكلف معرفة لحدود إرادة الأمر و الشرع، و يستكشف اتصاف الموصلة بالوجوب عند إرادة العامل، و ترتب العمل و الفعل عليه، لعدم ملاك للأعم، و لاختصاص مناط الترشح بهذا الصورة.

إن قلت: هذه هي القضية الحينية التي فرتم منها في هذه المسائل، لأن معنى ذلك هو أن ترشح الإرادة الثانية، يكون حين إرادة العامل المكلف به.

قلت: قد تذكرنا هناك: أن انعقاد القضية الحينية بالنسبة إلى قيد الإيصال، غير جائز، لأن للإيصال مدخلية في الحكم و في القضية، فيكون هو الموضوع حقيقة، لا ظرفا و حيننا (4).

و هنا نقول: بأن ما هو المناط هو الإيصال بالفعل، لا عنوان «الموصلة» سواء تحقق الواجب النفسى، أم لم يتحقق، فإذا أخذنا قيد إرادة المكلف، فلا يكون ذلك إلا لمعرفة أن مناط الوجوب، أضيق من السابق.

1- يأتي في الصفحة 216 و ما بعدها.

2- تقدم في الصفحة 182-183.

3- تقدم في الصفحة 183-188.

4- تقدم في الصفحة 201.

و هذا نظير ما إذا قال المولى: «أكرم العالم العادل» وكان نظره من أخذ العدل، إلى بيان أن مناط وجوب إكرام العالم قاصر، ولا يشمل كل العلماء، لبعض جهات آخر، ولا مدخلية للعدل في الحكم، بل أخذ العدل للمعرفية، فلا تكون القيود كلها للمدخلية الملاكية، فلا تخلط.

فتحصل إلى الآن: أن ما أفاده القوم في معروض الوجوب، كله خال من التحصيل، و ما هو المعروض و الواجب على تقدير الملازمة- عقلية كانت، أو عقلائية- هي الموصلة بالفعل، و إن شئت فسمها «المقدمة المنتهية إلى الواجب» و هذا البيان لمعرفية ضيق المناط و الملاك عند العقل، و لسنا بصدد تعريف معروض التشريع الإلهي بعنوانه الذاتي.

فبالجملة: من الممكن دعوى ظهور قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... (1) في أن مصب الهيئة الغيرية حين القيام و إرادة الصلاة، هو الوضوء و الغسل، لا مطلقا. و أما استظهار أن مصب الوجوب الغيري، ذات المقدمة، لا عنوان «الموصلة و المنتهية» فهو في غير محله، لأنه في مورد خاص، و العقل يأبى عنه، كما عرفت (2).

إن قلت: لو كانت الإرادة الثانية، مختصة بصورة إرادة المكلف إتيان الفعل، فهي تكون لاغية.

قلت: هذا هو إشكال يأتي في أصل المسألة و الملازمة، و لك أن تقول:

بكفاية الفرار من اللغوية أن المقدمة إذا كانت واجبة بحسب الشرع، فصورة كونها محرمة ذاتا، تستلزم التهافت و التضاد، فإذا قلنا بعدم حرمتها، لأجل عدم إمكان اجتماعها مع وجوبها، فلا يلزم التجري في بعض الصور، و هذا كاف. و تفصيل

1- المائدة (5): 6.

2- تقدم في الصفحة 192-195.

المسألة يأتي من ذى قبل إن شاء الله تعالى (1).

إن قلت: من يقول بالموصلة، لا يرد إلا ما هو الموصل بالحمل الشائع، أى يختص معروض الوجوب بالموصلة بالفعل.

قلت: هذا خلاف ما بنوا عليه، من أن وجوب المقدمة إطلاقاً واشتراطاً، تابع لذى المقدمة (2)، فإنه على رأينا لا يكون كذلك، فإن وجوب ذى المقدمة، أعم من صورة إرادة العامل إتيان العمل وعدمه، بخلاف وجوب المقدمة، فإنه لا يترشح إلا حين إرادة الإتيان، من غير كون الإرادة المزبورة قيد الهيئة، أو المادة.

فبالجملة: القائل بالمقدمة المطلقة يقول: بأن معروض الوجوب هي الموقوف عليها، سواء كان توقفاً تاماً، أو ناقصاً، لأن ملاكته هو التمكن، وهذا حاصل في الصورتين، والقائل بالموصلة يقول: بأن معروضه هي الموصلة، أى أن الخطاب ينادى: «بأن الصلاة واجبة، والموصل إليها واجب غيرى، من غير النظر إلى حال المكلفين من إتيان المكلف به وعدمه».

وأما نحن فنقول: باختصاص الملازمة بصورة إرادة إتيان ذى المقدمة، من غير كون هذه الإرادة دخيلة، بل هي معرفة لضيق مصب الإرادة والملاك والمناط، على الوجه الماضى تفصيله، فلا تخلط.

لا يقال: بناء على هذا لو دخل الأرض المغصوبة، ثم أراد إنقاذ الغريق، يكون الدخول محرماً، ولا يكون معذوراً، لأن إرادة ذى المقدمة حصلت بعد الإتيان بالمقدمة.

لأننا نقول: بعد ما عرفت أن الإرادة المزبورة، ليست إلا معرفة وكاشفة،

1- يأتي فى الصفحة 213-215.

2- كفاية الأصول: 125 و 142، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 285، نهاية الأصول: 191.

فلا يفرق بين كونها موجودة قبل الدخول، أو بعده، فإنه إذا تبين أنه يريد الإنقاذ يعلم: أن الدخول كان معروض الوجوب الغيرى، أو يكون عنوان «الموصلة بالفعل» معروضه، كما هو الحق، لا الدخول، فيكون على هذا معذورا فى ارتكاب المحرم، لا أن الدخول يوصف ب «المحرم» لما تقرر فى محله: من عدم سقوط الأحكام الشرعية عند التزاحم، فلا تكن من الغافلين (1).

وسياتى زيادة توضيح عند ذكر المحاذير العقلية للمقدمة الموصلة (2).

تذنب يشتمل على مباحث:

المبحث الأول: حول الأدلة المستدل بها على وجوب الموصلة

غير ما مر من الدليل الوحيد الفريد (3):

منها: ما نسب إلى «الفصول»: «من أن للأمر أن يصرح بعدم إرادة غير الموصلة، وهذا كاشف عن عدم وجود الملاك فى المطلقة، وله أن يصرح بإرادته الموصلة لا غير، فيكون فيها الملاك و المناط» (4).

وقد أورد عليه صاحب «الكفاية»: «أن فيما أفاده جزافا صرفا، لعدم جواز تصريحه بذلك بعد كون الملاك هو التمكن، وهو حاصل فى الموصلة و غيرها» (5).

و الحق: أن ما أوردته عليه غير لائق للصدور منه، ضرورة أن العقول كلها

1- لاحظ الصفحة 461.

2- يأتى فى الصفحة 215-228.

3- تقدم فى الصفحة 205-206.

4- الفصول الغروية: 86-السطر 19.

5- كفاية الأصول: 148.

على أن المطلوب والمحجوب، ليس الأعم، فلو كان المعروف أعم، فلا بدّ وأن يكون لاقتضاء البرهان، لا الوجدان.

ولكن مع ذلك لا يتم استدلال «الفصول»:

أما تصريحه: «بأن الواجب هي الموصلة»⁽¹⁾ فلا منع لإمكانه.

و أما تصريحه: «بأن غير الموصلة غير مرادة، وأنه لا يريد المطلقة»⁽²⁾ فهو لازم أعم من أصل إرادة المقدمة، و من إرادة المقدمة الموصلة، ولعله إذا صرح بعدم إرادته غير الموصلة، فهو لأجل عدم إرادة مطلق المقدمة، موصلة كانت، أو غير موصلة، فلا بدّ من ضم أمر آخر إليه حتى يتم الاستدلال، وهو التصريح بالموصلة، ونفى المطلقة معا، حتى يستكشف.

وهذا في الحقيقة ليس دليلا على حدة، لأن منشأ صحة الاستدلال المزبور، ما مر من الوجدان والبرهان على الموصلة.

ومنها: أن الوجدان شاهد على أن الإنسان إذا اشتاق إلى شىء، فيشتاق إلى مقدماته التي توصله إلى ما أراده و اشتاق إليه، فلا يشتاق إلى الطبيب إلا في صورة تنتهي إلى التداوى، لا لزيارة البيت ونحوه⁽³⁾.

وأورد عليه في «الكفاية»: «بأن الغاية من الإيجاب ليست إلا التمكن، وهو حاصل»⁽⁴⁾.

والآذى يظهر لى: أن أدلة «الفصول» واهية، لرجوعها إلى أمر واحد، و مناقشات «الكفاية» أو هن منها، لرجوعها إلى شىء فارد: وهو أن الموصلة ليست

1- الفصول الغروية: 81-السطر 4-6.

2- الفصول الغروية: 87-السطر 12-17.

3- الفصول الغروية: 86-السطر 23.

4- كفاية الأصول: 149-150.

مقدورة، و ما هو المقذور هي المطلقة، فإن المكلف بالمقدمة الأولى يتمكن من الثانية، و بالثانية من الثالثة، فما هو معروض الوجوب، ما يحصل منه تمكنه بالنسبة إلى ذى المقدمة، فلا تكون الموصلة من الأول معروض الوجوب، فما هو من الأول مورد تعلق الإرادة الثانية، هي المقدمة الأولى، و هي بوحدتها ليست موصلة، و كان في ذهنه الشريف ذلك، فناقش في الوجدانيات.

و أنت خبير: بأن القدرة على المكلف به، موجودة من الأول بالقدرة على مقدماته الكثيرة، و هذه القدرة هي مصححة التكليف بالنسبة إلى المعلول، من دون علتة و أسبابه و علله و شرائطه، فإنها كلها ليست مورد التكليف.

مثلا: إذا علمنا بأن الدخول في دار زيد، يلزم الإكراه على شرب الخمر، فهل يتمكن عاقل من تجويز ذلك، مستدلا: بأن ما هو مورد القدرة هي المقدمة المطلقة، و هي ليست محرمة، و ما هو المحرم هو الشرب، و هو ليس مقدورا مثلا لأنه مكره عليه، فيكون معذورا في الارتكاب؟! فإذا تبين: أن ما هو ملاك التكليف بذى المقدمة، هي القدرة على المقدمة، و القدرة عليها حاصلة. و كان ينبغي أن نذكر ذلك من المحاذير في المسألة، ولكنه لكونه أكثر نفعا ذكرناه هنا.

و منها: ما نسب إلى السيد اليزدى صاحب «العروة» قدس سره: «و هو أن العقل يرخص في تحريم المقدمة غير الموصلة، مع أنه يستحيل تحريم مطلق المقدمة الأعم من الموصلة و غيرها، و هذا دليل على أن الواجب هي الموصلة لا غير»⁽¹⁾.

و قد أورد عليه صاحب «الكفاية»: «بأن المقدمات غير المباحة خارجة من محل البحث، فعدم اتصاف المحرمة بالوجوب الغيرى، لأجل وجود المانع، لا لعدم المقتضى، فتحريم المقدمة غير الموصلة، لا يدل على أن الموصلة واجبة، بل للشرع

تحريم بعض الموصلات، وهذا دليل على أن محل البحث هي المقدمات المباحة(1).

فبالجملة: لا يكون عدم اتصاف غير الموصلة بالوجوب الغيرى فى المفروض من المسألة، لأجل أن ملاك الوجوب هو التوصل، بل ملاك الوجوب هو التمكن، وفى هذا الفرض لا توصف بالوجوب الغيرى، لوجود المانع وهى الحرمة.

أقول: هذا غير وجيه، لأن معروض الوجوب ليس عين معروض الحرمة، حتى تمنع الحرمة عن عروض الوجوب، ضرورة أن ما أوجبه الشرع هو عنوان «الموصلة» مثلاً و ما حرمه هو عنوان «الدخول فى الأرض المغصوبة» سواء كانت المطلقة، أو الموصلة المنحصرة، أو غير المنحصرة، فإذا قلنا: بأن تعدد العنوان كاف للالتزام بالحكمين المتنافيين، فلا يلزم خروج المحرمة عن محل النزاع.

هذا، ولو فرضنا أن الشرع حرم عين العنوان المزبور، فإن قلنا: بأن الملازمة المدعاة هى العقلية، فلا فرق عند العقل فى الكشف بين سبق الحرمة وعدمه، لأن للعقل كشف الوجوب الغيرى على وجه يستكشف انتهاء أمد التحريم فى خصوص تلك المقدمة.

وإن قلنا: بأنها عقلائية، فلخروج المقدمات المحرمة عن حريم النزاع وجه، وقد مر بعض الكلام حول هذه المسألة(2)، فراجع.

فعلى هذا، إذا حرم الشرع المقدمات غير الموصلة بحسب الواقع، لا سبيل للعقل إلى أن يكشف الوجوب الغيرى المزاحم لها، فيعلم منه: أن الوجوب الغيرى منحصر بالموصلة.

وبعبارة أخرى: ما يمكن أن يكون محرماً إما يكون غير ما هو معروض

1- كفاية الأصول: 147-148 و 150.

2- تقدم فى الصفحة 194-195.

الوجوب الغيرى عنوانا، فلا تراحم، لما تقرر فى محله من إمكان الاجتماع (1).

ولو كان عينه، بأن يكون المحرم عين ما هو معروض الوجوب، إما لأجل اقتضاء لسان الدليل فى الفرض ذلك، أو لأجل امتناع الاجتماع، فحينئذ نقول: إذا كانت الملازمة المدعاة عقلية، وأن ملاك الوجوب هو التمكن، أو التوقف و التوصل، أو الانتهاء كما جعلناه الملاك، فلا يعقل عدم ترشح الوجوب إلى ما هو أخص منه، لأنه من قبيل تخصيص الحكم العقلى، وعند ذلك لا بد من الالتزام بارتفاع المانع، وهى الحرمة، وهذا هو ينكشف بحكم العقل.

وإذا كانت الملازمة المدعاة عقلانية، فلا بأس بتخصيص مصب العروض، وإخراج المقدمات المحرمة عن حریم النزاع، كما لا يخفى.

فتحريم الشرع المقدمات غير الموصلة، أو تحريمه الموصلة المعينة من الموصلات المتعددة، مع كون الملاك هو التمكن أو التوصل، غير ممكن عقلا. ولو صح ذلك فهو دليل على عدم ثبوت الملازمة رأسا، كما يأتى.

فعلى ما تقرر انقذح: أن ما اشتهر بينهم من خروج المقدمات المحرمة عن حریم النزاع (2)، غير صحيح.

ثم بناء على هذا، فهل يتم استدلال صاحب «العروة»؟ كلا، ضرورة أن ملاك الوجوب إن كان التمكن، فيكشف عدم الحرمة بالنسبة إلى غير الموصلة.

وإن كان التوصل، فيكشف أيضا عدمها بالنسبة إلى إحدى الموصلات.

وإن كان الانتهاء إلى الواجب، وهو التوصل بالفعل، فيكشف عدم الحرمة فيما كانت محرمة تلك الموصلة المنحصرة، فإن ما هو الموصول بالفعل ليس إلا واحدا، ولا يتعدد. فينقلب النزاع إلى ما هو الملاك، فلا يكون ما ذكره وأفاده دليلا مستقلا،

1- يأتى فى الجزء الرابع: 199 و ما بعدها.

2- كفاية الأصول: 159، أجود التقريرات 1: 248-250، نهاية الأفكار 1: 356.

لأنه قدس سره كأنه أخذ المدعى فى الدليل، لما قال: «يجوز تحريم غير الموصلة، لأن الملاك هو التوصل» وهذا هو أول الكلام، فلا تخلط.

ثم إن من صاحب «الكفاية» يستظهر إشكال آخر (1) منشأ بعض المحاذير الآتية للموصلة، فتفصيله هناك.

ولنا فى تقريب الإشكال الآخر بيان آخر: وهو أن تحريم المقدمات غير الموصلة، يستلزم عدم وجوب الموصلة، وذلك لأن الموصلة هى المركبة من المطلقة، وتكون المطلقة إحدى أجزائها، فإذا كانت هى محرمة شرعا، فيستلزم عجز العبد عن الموصلة، فيسرى عجزه إلى الواجب النفسى، فإذا سقط الوجوب النفسى، فلا وجوب غيرى حتى يعرض الموصلة، فمن تحريم المطلقة يكشف عدم عروض الوجوب الغيرى على الموصلة.

والجواب: أن الجزء الأول من أجزاء المقدمة الموصلة، يشك فى تعقبه بسائر الأجزاء، فيشك فى حرمة، لأنه من الشبهة الموضوعية للمقدمة المطلقة، فيجوز أن يتندر وبيادر إليه، فإن أتى ببقية الأجزاء بحسب الواقع، فقد اتصف بالموصلة، فلا يكون محرما، وإلا فقد انكشف أنه قد ارتكب المحرم، ولكنه معذور، فتحريم المطلقة لا يستلزم عدم جواز صرف العبد قدرته فى الموصلة، فافهم واغتنم.

المبحث الثانى: فى المحاذير التى ذكرها لوجوب الموصلة

سواء أريد منها ما هو الظاهر: منهم من أن المقدمة الموصلة قابلة للتعدد والتكرار، ويكون الكل معروض الوجوب بعروضه على العنوان المزبور، أو أريد منها ما هو المختار: من أن الموصلة هى المقدمة المنحصرة بالواحدة التى تعرف بما مر

تفصيله (1)، فلا يكون معروض الوجوب إلا واحدة، و ما هو الموصوف وفي الخارج معروض هذا العنوان أيضا إلا واحدا.

منها: الدور (2)، بتقريب أن عنوان «الموصلية» الذي هو معروض الوجوب، يتوقف تحققه على تحقق ذي المقدمة، لأنه بدونها لا يمكن أن يوجد، ولا يمكن أن توصف المقدمة ب «الموصلة» إلا بعد التعقب بذي المقدمة، فعليه يكون ذو المقدمة من المقدمات الوجودية لوجود المقدمة، فيترشح إليه الوجوب الغيرى، و توقف ذي المقدمة على المقدمة ضرورى، فيلزم توقف المقدمة على نفسها. و هناك تقاريب اخر كلها بلا محصل.

و الذي هو الحل: أن ذات ذي المقدمة في الخارج، تتوقف على ذات المقدمة توقف المعلول على علته، و لكن وصف المقدمة و هو عنوان «الموصلية» متوقف على تعقبه بذي المقدمة، نظير أن ذات المعلول متوقفة على ذات علته، و لكن وصف «العلية» موقوف على تحقق ذات المعلول، فإذا تحقق هو، و تحقق ذاك عقبيه، يوصفان معا ب «العلية» و «المعلولية» و إن كان توصيف ذات العلة ب «العلية» لا يمكن إلا بعد وجود المعلول، فلا ينبغي عد هذه الأمور من المحاذير إنصافا.

و منها: يلزم اتصاف ذي المقدمة بالوجوبين: النفسى، و الغيرى، و هو محال، للزوم اجتماع المثليين، و ذلك لأن الحجج مثلا واجب نفسى، و بما أن وصف «الموصلية» متوقف على تحقق الحجج، فالحجج واجب غيرى، فيلزم كونه معروض الوجوبين.

و حديث اندكاك أحدهما فى الآخر، مما يضحك الثكلى، للزوم كونه واجبا غيريا لإمكان اندكاك النفسى فى الغيرى، فيلزم عدم النفسى رأسا، و هذا محال، لأنه

1- تقدم فى الصفحة 205-206.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 290.

خلف. ولإمكان اندكاك الغيرى فى النفسى، فيلزم عدم ترشح الإرادة بالنسبة إليه بعد الاندكاك، و هو تخصيص بلا مخصص، و الالتزام بهما جمعا ممتنع، لامتناع كون الواحد معروض الواجبين التأسيسيين.

و الجواب: أن مصب الوجوب النفسى هو الحج بذاته، و مصب الوجوب الغيرى هو عنوان آخر و هو «الموصلية» و لا يتجاوز الأمر الغيرى من متعلقه إلى شىء آخر، فلا يسرى إلى الحج، بل الحج فى هذا اللحاظ ليس إلا ما يتوقف عليه عنوان «الموصلية» فمعروض الوجوبين مختلف و هذا الخلط كثيرا ما أوقعهم فى الاشتباه.

و توهم إمكان الجمع بينهما، لأن أحدهما: نفسى، و الآخر، فى لحاظ آخر غيرى، كما فى صلاة المغرب و الظهر بالنسبة إلى العشاء و العصر، غير نافع، لأن معنى اللحاظ الغيرى: هو أن ما هو معروض وجوبه الغيرى عنوان «التوقف» و «التمكن» و «التوصل» مثلا لا عنوان «الظهيرية» فلو قلنا بسرآية الأمر إلى المعنون، و لا يكفى تعدد العنوان لتعدد الأمر، فالشبهة غير قابلة للاندفاع.

إن قلت: كيف لا- يمكن، و لنا أن نقول: بأن معروض الوجوب النفسى هو ذات العمل، و هو فى المثال الحج، و معروض الوجوب الغيرى ليس عنوان «الموصل» و لا- قيدية للإيصال فى العنوان المزبور، بل معروض الوجوب هى السلسلة من المقدمات الملازمة لوجود ذى المقدمة، دون المفارقة؟! قلت: قد عرفت هذا فى كلام سيدنا البروجردى رحمه الله إشكالا على الموصلة:

بعدم الفرق بينها و بين القائل: بأن معروض الوجوب هى المقدمة السببية، لا المفارقة، و جوابه أيضا: من أن القائل بالموصلة، يريد إثبات أن معروض الوجوب

هو عنوان «الموصلة» لا الذات الخارجية(1).

هذا مع أن للوجوب الغيرى العارض على العلة الملازمة ملاكا، ولا بد وأن تكون هي معروضه، لما تقرر(2)، فلا ينبغي الخلط بين الأحكام الشرعية المستكشفة بالعقل، وبين ما جعلها الشارع و تصدى تشريعه نفس الشريعة، فإن موضوعها فى الأول ملاكها، وفى الثانى ما جعله الشرع موضوعا لها.

فبالجملة: الأمر الغيرى و النفسى فيما نحن فيه، إما يمكن إبقاؤهما على حالهما، لأن ملاك الأول غير الثانى و إن كان الموضوع واحدا، فلا يكون الاجتماع محذورا.

وإما يكون موضوع أحدهما غير الآخر، فلا يلزم محذور أيضا.

و أما حديث الاندكاك، فهو- كحديث الاجتماع مع وحدة الملاك- مما لا يمكن الالتزام به، فليتدبر. و الأمثلة السابقة لا تغيد أكثر من ذلك، فلا محذور فى كون معروض الوجوب هي الموصلة.

وربما يخطر بالبال دعوى: أن فى معروضية الموصلة لو كان محذور لعروض الوجوب، يلزم كون غير الموصلة المأخوذة بشرط لا عن الإيصال معروضة، فهل يمكن الالتزام بذلك؟

بيان الاستلزام: أن القائل بالمطلقة يقول بالموصلة، و لا يقول: بأن العنوان الأعم بما هو أعم الملحوظ فيه اللاوصول و الوصول معروضه، فيقول: بأن المعروض يكون الموصلة و المطلقة، و هذه المطلقة تقابل الموصلة، فيكون هو المأخوذ بشرط لا حتى تقابلها، فينحصر المعروض بالمقدمة التى لا توصل، فتأمل.

1- تقدم فى الصفحة 203-204.

2- تقدم فى الصفحة 204-206.

و منها: أنه يلزم من وجوب الموصلة، كون ذى المقدمة مورد الوجوب الغيرى بعنوانه.

وهذا محذور آخر، لما عرفت من لزوم تعدد المعروضين فيما نحن فيه لاعتبار الغيرية و التعدد- و لو فى عالم العنوانية- بين ذى المقدمة و المقدمة، فلو كان بين ذى المقدمة و المقدمة وحدة عنوانية، يلزم كون الشئ ء مقدمة لنفسه، و لا يعقل هذا(1).

بيان الاستلزام: أن الحجج الواجب النفسى، يستلزم الأمر الغيرى المتعلق بالموصلة، و بما أن وصف «الموصلية» متوقف على تحقق الحجج، فلا بدّ من ترشح الأمر الغيرى الآخر إلى الحجج بملاك التوصل، فيكون الحجج مقدمة و ذا المقدمة، و لا يكون بينهما تغاير، مع اعتبار التغاير بينهما بالضرورة.

و توهم: أن الأمر الغيرى الأول المترشح من أمر الحجج، متعلق بعنوان «الموصلة» و هو غير عنوان «الحجج» و الأمر الغيرى الثانى المتعلق بالحجج، مترشح من الأمر الغيرى المتعلق بالموصلة، و هما أيضا متغايران، فيحصل الشرط، و هى الغيرية فى مصب الأمرين.

غير صحيح، لما عرفت فى بعض المقدمات السابقة: أن الأمر الغيرى المترشح من الأمر النفسى، مورد الكلام و النزاع فى باب الملازمة إذا كانت عقلية(2)، فلا يكون الأمر الغيرى المتعلق بالمقدمة، منشأ لترشح الأمر الغيرى الآخر بمقدمة المقدمة و هكذا. بل جميع المقدمات مصب الأوامر الترشيحية من ذى المقدمة و إن كان بينها التقدم و التأخر و العلية و المعلولية، فالأمر الغيرى المتعلق بالحجج، مترشح من الأمر بالحجج و إن توسط بينهما الأمر الغيرى الآخر.

1- تهذيب الأصول 1: 263.

2- تقدم فى الصفحة 181.

أقول: هذا محذور يتوجه إلى القول: بأن معروض الوجوب قد يكون موصلة، وقد يكون مطلقة، فإنه عند ذلك يلزم ترشح الإرادة الغيرية إلى الموصلة، ويكون الحجج خارجا، لأنه مقوم عنوان «الموصلة» و محققه، لا- موصوفه و معروضه، فإن معروضه هي المقدمات، لا- ذى المقدمة، فعليه لا بد من أمر آخر ترشح إليه من النفسى.

و أما إذا قلنا: بأن الموصلة معروض الوجوب مطلقا، فلا بدّ من كون مورد النزاع أعم من الواجب الغيرى و النفسى، أى أن البحث فى أن مقدمة الواجب واجبة أم لا، أعم من كون الواجب المزبور نفسيا، أو غيريا، فإذا كان السير الموصل واجبا غيريا، و كان وصف «الموصلية» متقوما بالحج، و يكون الحج موصلا إلى ذلك الوصف، يكون هو أيضا معروض الوجوب، و لكن بوصف «الموصلية» و تحت هذا العنوان، فافهم و اغتنم، و كن من الشاكرين.

و لا تتوهم: أن هذه الشبهة عين الشبهة الأولى، ضرورة أن من الممكن التزام أحد بإمكان اجتماع الواجبين، و لا يمكن لأحد أن يختار عدم اعتبار الغيرية بين معروض النفسى و الغيرى، كما عرفت فيما سبق (1).

و من العجيب ما فى تقريرات السيد الوالد- مد ظله- من توهمه: «أن توقف وصف الموصلية إلى الصلاة، لا يستلزم تعلق الوجوب بها» (2) انتهى!! و لست أدرى وجهه، لأن ملاك الترشح و الوجوب إذا كان موجودا، فلا معنى لعدم تعلقه بها. فالحل ما عرفت منا: من أعمية المراد من الواجب فى عنوان المسألة، فلا تغفل.

نعم، إذا قلنا: بأن الملازمة المدعاة هي العقلانية، فيمكن دعوى عدم عروض

1- تقدم فى الصفحة 177-181.

2- تهذيب الأصول 1: 263.

الوجوب للصلاة و الحج فيما نحن فيه، لعدم قيام الدليل عليه.

و منها: التسلسل (1)، بتقريب أن معروض الوجوب هي الموصلة، و المشتقات مركبة من الذات و الوصف، و كل مركب ينحل إلى الأجزاء، فتكون الأجزاء واجبة بالغير، لدخولها- حسبما تقرر(2)- في محط النزاع، و إذا كانت الأجزاء واجبة بالغير، فلا بدّ و أن تكون بقيد الإيصال، فكل جزء موصل إلى المركب الموصل إلى الواجب واجب، فرأس السلسلة أيضا يشتمل على عنوان مشتق منحل إلى الأجزاء و هكذا، فيلزم التسلسل المحال، لعدم إمكان توقف الإرادة الغيرية إلى حد معين.

و كان ينبغي أن يجيب الميرزا النائيني قدس سره عن هذه الشبهة، بأن الأجزاء الداخلية خارجة عن محط النزاع، كما صرح به الطائفة الآخرون (3)، فلا يتوجه على مبناه إشكاله إلى «الفصول».

و توهم: أن وصف «الموصلية» خارج كما عرفت فيما سبق، فاسد لما عرفت (4).

و أما ما أفاده الوالد المحقق - مد ظله -: «من أن الواجب هي الموصلة إلى ذى المقدمة، لا الموصلة إلى المقدمة» (5) فهو أفسد، ضرورة أن التخصيص غير جائز بعد وجود الملاك. نعم على القول بالملازمة العرفية، فلا بأس به.

و الجواب: أن أجزاء المركب بوصف «الموصلية إلى المركب» واجبة، و لكن معروض الوجوب في الموصلة هي المنحصرة بالواحدة، كما عرفت منا، و علمت أن ما هو الواجب الغيرى هي المقدمة المنتهية إلى الواجب الموصلة بالفعل، أى الموصلة عند إرادة إتيان الواجب لا غير، فلا يكون المركب ذا أجزاء و مقدمات

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 290.

2- تقدم في الصفحة 13-15.

3- تقدم تخريجه في الصفحة 18، الهامش 1.

4- تقدم في الصفحة 205.

5- تهذيب الأصول 1: 262.

كثيرة موصلة، بل له مقدمة واحدة موصوفة ب «الموصلة» هذا أولاً.

إذا عرفته فليعلم: أن الأجزاء بأسرها إذا كانت بوصف «الموصلية» واجبة، فهي لا تكون شيئاً وراء المركب الموصل، لأن الأجزاء بالأسر هي المركب، كما مر في المباحث السابقة.

فتمام الشبهة نشأت من تحليل المركب إلى القيد و المقيد، و من تكثير المقدمة الموصلة، مع أن الموصلة بحسب الواقع واحدة، و هي في المركب نفس الأجزاء، فلا يلزم التسلسل.

وبعبارة أخرى: إذا كان الحج واجبا، فمقدمته الموصلة واجبة، و إذا حللناها إلى الذات و الوصف، فلا يكون كل واحد منها واجبا، لعدم كون كل واحد ذا ملاك، لا وحده، و لا بلحاظ قيد الإيصال:

أما وحده، فهو واضح.

و أما بلحاظ قيد الإيصال، فلما عرفت: من أن ما هو الموصل إلى المطلوب النفسى، لا يمكن أن يكون بحسب الواقع متعددا و إن كان بحسب الإمكان كثيرا، فإذن ينحصر بأن يكون الواجب شيئاً واحداً، و هو عنوان «الموصل إلى الواجب النفسى، و المنتهى إليه» و هو بحسب الخارج هي الذات، و تصير متصفة بالموصلية بعد لحوق ذى المقدمة بها.

وبعبارة ثالثة: الذات الموصوفة بالإيصال لو كان معروضة للجوب، فلا يكون وصفها أمراً آخر غير الإيصال الأول الذى انحل عنوان «الموصلة» إليه و إلى الذات حتى يلزم التسلسل، و ذلك لأن كل ما كان منتهياً إلى الواجب النفسى، هو معروض الجوب، و هو الذات الموصلة بالفعل، فإذا انحلت إلى الذات و الوصف، و قلنا: إن الذات الموصلة إلى الموصلة واجبة، فهي الواجب الأول، لا الثانى، لأن الواجب الأول لا لون له إلا عنوان «الذات الموصلة» فالتحليل إلى الكثير لا يستلزم

تعدد الأمر، فتدبر.

ثم إن الوالد المحقق - مد ظله - دفعا لتقريب التسلسل أفاد تقريبا آخر.

وإجمال ما أفاده: أن انحلال الموصلة إلى الذات والإيصال، وإن كان يقتضى كون الذات بوصف «الإيصال» واجبة أيضا، ولكن لا يمكن أن يقتضى كون الإيصال أيضا بوصف الإيصال واجبا، بل الإيصال واجب بذاته، وغيره واجب به (1)، انتهى.

وهذا هو ما قيل: «إن كل شىء موجود بالوجود، والوجود موجود بذاته، وإلا لتسلسل» ولا يعقل اعتبار الإيصال العرضى والوصفى للإيصال، فالإيصال موصل بذاته، وهذا مصداق بسيط للمشتق، فلا ينحل كما تقرر (2).

وبعبارة أخرى: الذات تنقسم لما هي مطلقة، وموصلة، فلا بدّ وأن يكون معروض الوجوب هي الموصلة، ولكن الإيصال لا ينقسم إلى المطلقة والموصلة، بل الإيصال موصل على الإطلاق، فلا تسلسل.

وهذا جواب متين فى تلك الناحية، وأما المعضلة فهى باقية فى الناحية الأخرى، والجواب ما عرفت.

ومنها: أن الإيصال إما يكون قيد الهيئة، فيكون الوجوب مترشحا بعد تحقق المقدمة وذى المقدمة، وهذا محال، لامتناع الترشح بعد انتفاء سببه، وهذا هو تحصيل الحاصل.

وتوهم: أنه شرط الشبهة بنحو المتأخر وإن كان ممكنا عقلا، ولكن العقل فى هذا المقام يجد وجود الملازمة من غير انتظار أمر، فلا يكون اتصاف المقدمة بالوجوب مشروطا بالتأخر، بحيث يكون المتأخر شرط الوجوب.

وإما يكون قيد المادة والواجب، وعند ذلك فإن كان السبب المنتهى إلى ذى

1- تهذيب الأصول 1: 262.

2- الحكمة المتعالية 1: 40.

المقدمة من الأسباب التوليدية، فهو يمكن اتصافه بـ «الموصلية» إلا أن ما هو الواجب- بحسب اللب و الحقيقة- هو السبب، فإنه تحت الاختيار، فيلزم اجتماع النفسى و الغيرى، و كون ما هو المقدمة عين ما هو الواجب النفسى، و هذا أيضا محال.

وإن كان السبب المقدمات المتسلسلة المنتهية إلى الوجوب، لا يكون من التوليدات، فهو أيضا لا يتصف بـ «الموصلية» فيكون- بناء على هذا- قول «الفصول» و «المعالم» واحدا، بل و قول من يقول بالمقدمة السببية دون غيرها، و لا يلتزم به أرباب القول بالموصلة.

أقول: هذا ما يستظهر من العلمين صاحبي «الكفاية»(1) و «التقريرات»(2) و هو فى غاية الضعف، ضرورة أن وصف «الموصلية» ثابت من الأول لأول الأجزاء، و للمقدمات التى- بحسب الواقع- تنتهى إلى الواجب، و إن كان بحسب الإثبات غير معلوم لنا و للمكلف. هذا و سيأتى مزيد بيان حول ذلك (3)، فانتظر و تأمل.

و أما إرجاع الوجوب المتعلق بالمسبب إلى السبب التوليدى، فهو من الأمر الواضح فساد، كما مر مرارا(4)، و سيأتى فى محله مزيد توضيح، ضرورة أن اختيارية السبب كافية لجعل الوجوب على المسبب، و لاستحقاق العقاب عليه، كما لا يخفى. و فيما مر- بتقريب منا- فى تقريب الشبهة إشكالات اخر، و لا حاجة إلى ذكرها.

و منها: ما مر من «الكفاية» بتقريب منا: و هو أن وجه وجوب المقدمة، هو توقف القدرة على إتيان الواجب عليها، و القدرة على الإتيان بالواجب موقوفة على

1- كفاية الأصول: 145-146.

2- أجود التقريرات 1: 237-238.

3- يأتى فى الصفحة 232 و ما بعدها.

4- تقدم فى الصفحة 16.

المطلقة، لا الموصلة، لعدم تخلل القدرة بين الموصلة و ذى المقدمة، فلا بدّ- على هذا- أن يكون معروض الوجوب، ما يتخلل بينه وبين ذى المقدمة القدرة عليه.

وبعبارة أخرى: لا بد وأن لا يلزم من تحقق المقدمة، خروج ذى المقدمة عن تحت اختيار العبد، وهذا ينحصر بالمطلقة(1).

والجواب: أن تخلل القدرة ليس شرطاً، بمعنى أنه لا يلزم أن يفرغ المكلف من المقدمة الواجبة، وفي نفس الوقت لم يأت بذى المقدمة، بل الشرط هي القدرة على ذى المقدمة بالقدرة على المقدمة، وهو حاصل في الموصلة، وإلا يلزم أن يختص الوجوب بغير الموصلة، لا بالجامع بينها والمطلقة.

وغير خفى: أنه وإن كان لا يستفاد من كلامه ذلك، إلا أن مقتضى تقريره لإيجاب المطلقة ذاك، فليتدبر.

ومنها: أنه لو كانت الموصلة واجبة، للزم كون الإرادة في نوع الواجبات- إلا ما شذ منها- مورد الإيجاب الغيرى، والالتزام بوجوب الإرادة التزام بالتسلسل، فمن القول بوجوب الموصلة يلزم التسلسل، ولكنه بتقريب آخر، وفي مورد آخر.

أقول: هذا ما يستظهر من «الكفاية»(2) ولا بد وأن نقول: لا- يخرج منه الواجبات التوليدية أيضاً، فالاستثناء المزبور غير صحيح، لأن الإ-حراق إذا كان واجباً، فالموصل إليه هو إرادة الإلقاء ونفس الإلقاء، فيكون في التوليدات أيضاً معروض الوجوب منبسطاً على الإرادة، ووجوبها يستلزم التسلسل، وذلك لأن الإرادة الواجبة، تحتاج إلى الإرادة في تحققها، وهكذا الثانية إلى الثالثة، فيتسلسل.

والجواب أولاً على مبنى القوم: أن الإرادة الأولى داخلية في معروض الوجوب، دون الثانية، لأن الأولى موصلة إلى الواجب، والثانية إلى المقدمة،

1- كفاية الأصول: 149-150.

2- كفاية الأصول: 145-146.

فلا تجب. ولكنه عندنا غير تام كما مر.

وثانيا: قد تقرر منافى مباحث الطلب والإرادة: أن الإرادة اختيارية، ويتعلق بها التكليف، كما فى إرادة إقامة عشرة أيام، وهى توجد بإرادة ذاتية تتصدى لها النفس، من غير حاجة إلى الإرادة الفعلية⁽¹⁾. وإن كان فى تسميتها «إرادة ذاتية» إشكال، ولكن اختياريتها كان على أقسام.

وغير خفى: أن «الكفاية» وأكثر الأصحاب، قائلون: بأن مثل الإرادة ليس متعلق الأمر الغيرى، حتى فيما كان معروض الوجوب المقدمة المطلقة، لأنها علة تامة أو الجزء الأخير من العلة التامة، والعلل التامة خارجة- عند كثير منهم- عن حريم النزاع فى مبحث وجوب المقدمة⁽²⁾، فلا يتوجه إليهم هنا إشكال آخر وراء ما اختاروه من المبني الفاسد، وهو خروج مثلها عن محط الكلام فى المقام.

ومنها: ما عن العلامة الخراسانى رحمه الله أيضا: «من أن الإتيان بالمقدمة المطلقة إما يستلزم سقوط الأمر المقدمى، فهو المطلوب، أو لا يستلزم، ويكون باقيا، فهو خلاف الوجدان، لأن المأتى به وافق المأمور به»⁽³⁾.

وأنت خير: بأن المأتى به يوافق المأمور به، إذا كانت المطلقة مورد الأمر، لا الموصلة، فدعوى «الكفاية» ترجع إلى أن الوجدان حاكم بأن المطلقة واجبة، وهذا ليس إشكالا ومحدورا فى المسألة، كما لا يخفى.

ومنها: وهو آخرها، ولعله أصعبها: وهو أن ما هو الواجب فيما فرضناه، هو عنوان «الموصلة» ولا شبهة فى أن «الموصلة» من العناوين المضايقة لعنوان آخر فى التصور، ك«الفوقية والتحتية، والعلية والمعلولية» فى مقام الجعل يتصور المولى

1- تقدم فى الجزء الثانى: 64-66.

2- كفاية الأصول: 146.

3- كفاية الأصول: 146.

واجبه النفسى كالحج، و يعلق الوجوب عليه، ثم يتصور الموصلة إلى الحج، و لا- يمكن أن يتصور الموصلة على الإطلاق، فإذا تصور الموصلة إلى الحج يعلق عليها الوجوب الغيرى، فيكون الواجب عنوان «الموصلة إلى الحج» مثلا، و هذا مما لا محذور فيه فى عالم الذهن و اللحاظ.

و إنما المحذور فى عالم التطبيق و الخارج، و ذلك أن الخطوة الأولى بحسب الخارج، لا يمكن أن تكون مضافة إلى الحج الخارجى، لعدم وجود للحج بعد، فلا توصف ب «الموصلية» فعلا و إذا تحقق الحج لا بقاء لذات الخطوة حتى توصف ب «الموصلية» بعد ذلك.

و بعبارة أخرى: وصف «الموصلية» متقوم بالمتقدم الزمانى، و المتأخر الزمانى، و لا يعقل اجتماعهما فى زمان واحد، و لا يكفى لحاظ المتأخر فى توصيف الخطوة ب «الموصلية إلى الحج» ففىما تحققت الخطوة، لا تحقق للحج حتى يمكن توصيفها ب «الموصلية» و فىما يتحقق الحج لا بقاء للخطوة حتى يمكن التوصيف، لأن المعدوم لا يوصف بشئ ء، و لا يمكن أن يكون دخيلا فى توصيف الخطوة بشئ ء.

فبالجملة: المتضايغان متكافئان قوة و فعلا، و لا شبهة فى أن بين وصف «الموصلية» فى المقدمة و وصف «المتوصل إليه» فى ذى المقدمة تضاييف، و بين ذاتيهما ترتب زمانى خارجى، فكيف يعقل اتصاف المتقدم بالوصف فعلا مع عدم وجود الطرف المتأخر فى هذا الزمان؟! و فىما يوجد الطرف- و هو الحج- لا بقاء للمتقدم.

نعم، لو كانت المقدمة و ذو المقدمة، من الأسباب و المسببات التوليدية، فيمكن توهم الاتصاف بالفعل.

و لكنك أحطت خبرا: بأن إرادة الإلقاء بالنسبة إلى الإحراق، ليست من

الأسباب التوليدية، وهي إن كانت حاصلة فالإلقاء حاصل، وبعده الإحراق، وإن كانت غير حاصلة، فتكون داخلة في محط الوجوب الغيرى، فالتصور المزبور غير ممكن تحقيقه خارجاً، فإن بين الإلقاء والإحراق وإن لم يكن ترتب وجودى، لكونهما معا في الوجود، ولكن بين إرادة الإلقاء والإحراق ترتب وجودى، وتخالف في الوجود.

هذا، ولكن قد مضى منا: أن الإلقاء إذا كان في عالم العنوان غير الإحراق، يكون محط الأمر الغيرى، وداخلاً في مصب النزاع، ويكفى لذلك ترتبهما العقلى، فإنه صحيح أن يقال: «ألقاه فأحرقه» فلا تغفل.

والأذى هو الجواب عن هذه العويصة: هو أن مسألة معروض الوجوب الغيرى، مسألة عقلية صرفة، فلا بد من مداخلة العقل في ذلك، فيكون حسب إدراكه عنوان «الموصل» عند إرادة الفعل، أو عنوان «المنتهى إلى الواجب» معروضه، لا غير.

وأما مسألة اتصاف السير والخطوات ب «الموصلية إلى الواجب بالفعل» من أول وجودها، إذا كان بحسب الواقع ينتهى العبد بها إلى المطلوب النفسى - وبعبارة أخرى: مسألة تطبيق معروض الوجوب على الخارج - فهي ليست عقلية، بل هي عرفية وعقلانية، لأن معروض الوجوب الشرعى المستكشف بالعقل، عنوان من العناوين، كسائر العناوين المأخوذة في التشريعات النفسية والغيرية، فكما هناك متبع فهم العرف في اتصاف العمل الخارجى ب «الصلاة، والصوم، والوضوء، والغسل» كذلك الأمر هنا، فاتصاف هذه الخطوط ب «الموصلية» بنظر العرف، وهو بلا شبهة ناهض على ذلك:

إما لما يجد أن ذا المقدمة حاصل.

أو يجد بعد تحقيقه بقاء الخطوة في نظره العرفى، فيصح التوصيف.

و الشاهد على هذه المقالة: عدم توجه أرباب الدقة والفضل إلى هذه

المعضلة، و ما كان ذلك إلا لأجل بعده عن الأفهام العلمية، فضلا عن السوقية، فليغتنم.

المبحث الثالث: في ثمرة القول بوجوب المطلقة، أو الموصلة، أو ما قصد به التوصل وهكذا

إشارة

و حيث ان الأقوال في معروض الوجوب كثيرة، فلا بدّ من ملاحظة ثمرة كل قول مع القول الآخر.

مثلا: هل للقول بوجوب المقدمة المطلقة، ثمرة حذاء سائر الأقوال، أم لا؟

و هل للقول بوجوب المقدمة حال الإيصال، ثمرة مقابل سائر الأقوال، أم لا، وهكذا؟

و الأصحاب رحمهم الله ذكروا ثمرة واحدة أو ثمرتين للقول بوجوب المطلقة و الموصلة، و لم يذكروا أو لم يلاحظوا هذه الجهة في هذا الموقف، و إن كان يستظهر من الشيخ الأعظم قدس سره ثمرات لمقالته مقابل المقدمة المطلقة⁽¹⁾. و الأمر بعد ذلك سهل، و نشير إلى ذلك في أثناء البحث:

الثمرة الأولى:

إشارة

و هي أهمها، أن الإزالة إذا كانت واجبة، و كانت أهم من الصلاة في المسجد، كما في وسع الوقت، تكون الصلاة محرمة و باطلة على القول بوجوب المطلقة:

أما أنها محرمة، فلاجل أن ترك الصلاة مما يتوقف عليه فعل الإزالة، فيكون هو واجبا غيريا، و إذا كان هو واجبا غيريا، ففعل الصلاة الذي هو ضده العام، يكون

مورد النهى، لأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام على المشهور بينهم (1)، فيكون محرماً.

وأما بطلانها، فلأن النهى عن العبادة يستلزم بطلانها، لما تقرر فى محله (2)، فتكون باطلة.

هذا، وأما على القول بمقالة «المعالم» والشيخ، وصاحب «الفصول» وعلى ما اخترناه، فلا وجوب لترك الصلاة، لأن ما هو معروض الوجوب هو الترك الخاص المنتهى إلى فعل الإزالة، أو الترك حال الإيصال، أو الترك عند إرادة إتيان الواجب، أو الترك إذا قصد به إزالة النجاسة عن المسجد، لا مطلق الترك المورث لتمكن العبد من الإزالة، وإن كان مشغولاً بفعل آخر غير الصلاة والإزالة.

إن قلت: يمكن تحليل هذه الثمرة إلى ثمريتين:

إحدهما: أن وجوب الترك يستتبع الحرمة التكليفية.

ثانيهما: أنه يستتبع الحرمة الوضعيّة، ولو لا الحرمة التكليفية يشكل القول بالحرمة الوضعيّة، وذلك لأن النهى عن العبادة لا يجتمع مع الأمر بها، فإذا لم تكن هى مأموراً بها، فتكون محرمة تشريعاً.

قلت: إذا كان الوجوب المتعلق بالترك- أى ترك الصلاة- غيرياً، فكيف يعقل كون النهى عن ضده نفسياً ذاتياً؟! فتلك الحرمة ليست إلا إرشاداً إلى الفساد، على إشكال، بل منع ذكرناه فى محله: من أن مطلق النهى لا يدل على الفساد.

اللهم إلا أن يقال: بأن النهى المزبور إذا كان غير مجامع للأمر بالصلاة، يستتبع سقوط الأمر، وإذا كان الأمر ساقطاً تحرم الصلاة، لأجل الملازمة القهرية بين

1- يأتى فى الصفحة 305 وما بعدها.

2- يأتى فى الجزء الرابع: 337 وما بعدها.

الحرمة وعدم الأمر في العبادات. ولكنه ليس ثمرة على حدة، بل أثران مترتبان بناء على تمامية هذه المقدمات، وليس كل واحد في عرض الآخر، لتلازمهما.

فعلى المقدمة المطلقة يعاقب تارة: لترك الإزالة والفور، وأخرى: لإتيانه الصلاة غير المشروعة مع أنها باطلة ومع سائر المقالات لا يعاقب إلا مرة واحدة، وتصح صلاته.

إن قلت: تمامية هذه الثمرة موقوفة على تمامية المقدمات الكثيرة التي كلها غير تامة عندنا، فإنه كما لا يكون الأمر بالشئ مقتضيا للنهي رأسا وأصلا، لا يكون نهيه مورثا للفساد أيضا، ولا يكون الصلاة بدون الأمر باطلة، وهكذا، فكيف يعد مثل ذلك ثمرة في هذه المسألة.

قلت: لا تقوم الثمرة بكونها مورد التصديق لكل أحد، بل ثمرة المسألة الأصولية، هي كونها قابلة لأن يترتب عليها تلك الثمرة عند طائفة، وإن لم تكن مترتبة عند أخرى، لتقومها بالمباني الأخر المخدوشة لديهم، فلا ينبغي الخلط كما خلطوا في كثير من المقامات.

وغير خفي: أن هذه المسألة أصولية، لا اشتراكها مع غيرها في الجهة التي بها تكون المسائل أصولية، ويستنتج منها المسألة الفقهية بالإمكان، ولا يشترط في الأصولية الاستنتاج الفعلي، كما عرفت.

تنبيه وإرشاد: لا نحتاج في تميم هذه الثمرة إلى التمسك، بأن الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده العام ونقيضه، وإلى التمسك بأن النهي عن العبادة يورث الفساد، حتى يشكل كل ذلك، بل يكفي في المسألة كون الأمر الغيرى بترك الصلاة، غير قابل لأن يجتمع مع الأمر النفسى بالصلاة، ضرورة امتناع كون الشئ و نقيضه مأمورا بهما، فإذا كان الترك واجبا، فلا بد وأن تكون الصلاة بلا أمر،

فتكون هي باطلة، للحاجة إلى الأمر في صحتها، أو انكشاف حسننها، وبعاقب على فعلها، للتشريع.

نعم، يمكن تصحيح الصلاة بوجه آخر يسمى بـ «الترتب» ولكنه فاسد على مسلكنا. فعلى مسلك المشهور من بطلان العبادة بلا أمر يترتب الثمرة المزبورة من غير إمساس الحاجة إلى تلك المباني.

وغير خفى: أن ما أورده الشيخ على ما في ذيله كما يأتي، مبنى على كون الصلاة باطلة لأجل النهي، فإذا صح ما قلناه سقط إرادته، ولا يحتاج إلى الجواب، فتدبر.

إيقاظ: لو قلنا: بأن الواجب هو عنوان «الموصلة» الأعم من الموصلة بالفعل أو بالقوة، كما هو ظاهر القائلين بالموصلة، فإنهم يقولون: بأن تارك الواجب النفسى مأمور بالأمر الغيرى المتعلق بالموصلة، ويقولون: بأن الموصلة تتعدد، ولا تكون منحصرة دائما فى الواحدة، فلنا أن نقول: ببطلان الصلاة على هذه الموصلة، لأن ما هو الواجب و معروض الوجوب، هو ترك الصلاة و إرادة فعل الإزالة، فيكون المحرم و المنهى فعل الصلاة و عدم الإرادة، فإذا ترك فعل الإزالة، و اشتغل بالصلاة، فقد أتى بالمحرم و المنهى عنه، و هو الصلاة و عدم إرادة الفعل الإزالى، فتكون باطلة.

فما أفاده الشيخ الأعظم: من إنكار الثمرة(1)، قابل للتوجيه، كما يأتي تفصيله.

نعم، على ما سلكناه إذا ترك فعل الإزالة، لا- يستكشف وجود الأمر الغيرى حتى يتعلق بالترك، و حتى يزاحم أمر الصلاة، فعليه تكون الصلاة صحيحة، لبقاء أمرها على حاله، أو حتى يقال: بأنه يقتضى النهى عن ضده، فيقتضى الفساد، فافهم و اغتتم.

ولا يخفى: أن المحكى من عبارة «الفصول» هنا، يدل على أنه قدس سره أراد من «الموصلة» ما اصطلاحنا عليه، وهي المنتهية، أى الموصلة بالمعنى الأخص، فراجع كتابه (1).

وهم و دفع: ربما يقال: إن الصلاة فى مفروض المسألة باطلة، لضديتها مع الإزالة، ولا يمكن الجمع بينهما، فيسقط أمر المهم فتبطل، لكفاية عدم الأمر فى بطلانها.

وفيه: أن الثمرة لا تنتفى بذلك، لما يمكن دعوى صحة الصلاة لأجل الترتب، أو لأجل إمكان لغوية الأمرين الفعلين العرضيين، فمجرد بطلانها على مسلك، لا يورث سقوط الثمرة من المسألة، فلا تخلط.

إعصال وانحلال: قد ذكر الشيخ الأنصارى قدس سره على ما نسب إليه فى تقريرات جدى العلامة قدس سره: أن الصلاة فى مفروض المسألة باطلة، وإن قلنا بصحة جميع المباني المترتبة عليها تلك الثمرة، فإن الإشكال- بتقريب منا- فى تلك المباني، لا يستلزم سقوط ثمره المسألة، لما أن طائفة اعتقدوا بتلك المباني، وهذا يكفى، وذلك لأن نقيض ترك الصلاة الموصول، ليس الصلاة، بل نقيضه ترك الترك الخاص، لأن نقيض كل شىء رفعه، وإذا كان المرفوع خاصا ومقيدا فنقيضه أعم، لما تقرر من أن نقيض الأخص أعم (2)، فإذاً يكون المنهى عنه عنوانا كلياً ذا فردين:

أحدهما: الصلاة.

والآخر: هو الترك المطلق والمجرد.

فكما أن فيما كان الواجب هو الترك المطلق، يكون نقيضه- وهو ترك الترك- حراما ومنهيا عنه، وهو متحد مع الصلاة، وتكون الصلاة باطلة، كذلك فيما كان الواجب هو الترك الخاص، فإن نقيضه- وهو ترك الترك الخاص- منطبق على

1- الفصول الغروية: 86- السطر 15-20.

2- شرح المنظومة، قسم المنطق: 19- السطر 8-10.

الصلاة، و تكون الصلاة من أفرادها، فهي باطلة، لاتحاد الكلى و مصداقه (1).

وقد أورد عليه العلامة الخراساني رحمه الله: «بأن الحرمة و النهي فيما كان المنهى عنه عنوان ترك الترك الخاص، لا يسرى إلى الصلاة، لأن حرمة الشيء لا تسرى إلى ما يلازمه، فضلا عن مقارناته» (2).

فكأنه رحمه الله ظن أن الملازمة تكون بين المنهى عنه و المأتي به، و الاتحاد العيني لازم في فساد المأتي به، و هو هنا منتف.

وقد تعرض الوالد المحقق - مد ظله - (3) لجميع ما في كلامه هنا صدرا و ذيلا، و أوضح مفاصد مرامه بما لا مزيد عليه، فمن شاء فليراجع.

و على كل تقدير: لا- يمكن المساعدة على ما أفاده، ضرورة أن الكلى المنهى - و هو عنوان ترك الترك الخاص - عين عنوان ترك الترك المطلق، فلو كان يكفي للبطلان الثاني فيكفي الأول. و لا وجه لتوهم الفرق بينهما بعد إقراره بأن نقيض كل شيء رفعه (4).

و بعبارة أخرى: ليس عنوان المنهى عنه مفارقا لعنوان الصلاة خارجا إلا عند انتفاء موضوعه، و هي الصلاة، و هذا لا يستلزم عدم السراية، فلو كان يمكن تحقق الصلاة و لا ينطبق عليها عنوان المنهى عنه كان (5). هو الأعم و الأخص المطلق و عدم السراية مخصوص بما إذا كان بين العنوانين عموم من وجه.

و ينحل إعضال الشيخ قدس سره: بأن ما اشتهر: «من أن نقيض كل شيء رفعه، من

1- مطارح الأنظار: 78- السطر 21-33.

2- كفاية الأصول: 151-152.

3- تهذيب الأصول 1: 271-272.

4- كفاية الأصول: 151.

5- سقط من المخطوط نحو سطر هنا.

الأغلاط، ضرورة أن التناقض من أحكام القضايا، ورفع الشىء من الأحكام التصورية، كقولنا: «زيد» و «لا زيد» مما يعتبر فيه تقابل الإيجاب والسلب. فإذاً يكون معنى التناقض، اختلاف القضيتين فى الكيف، بعد الاتحاد فى الأمور المعروفة المحررة البالغة إلى التسعة أو الثمانية، بحيث يلزم من صدق كل كذب الأخرى، فالصلاة وتركها من المتقابلين سلبيًا وإيجابيًا، فلا معنى لأخذ النقيض من ترك الصلاة، وهو ترك الترك.

كما لا معنى لما أفاده الوالد المحقق - مد ظله -: «من أن نقيض كل شىء رفعه، أو مرفوعة» (1) لأنه وإن كان كذلك، إلا أنه أجنبي عن موضوع الأحكام الشرعية التى هى أمور تصورية، لا تصديقية.

فبالجملة: يسقط جميع ما أفاده القوم، و حرره الوالد - مد ظله - تفصيلاً حول التناقض فى هذه المسألة (2)، فافهم واغتنم.

فعلى ما تقرر إلى هنا: إن الترك الواجب يقتضى النهى عن ضده العام، وهو مقابله، لا نقيضه، ومقابله هو فعل الصلاة، وإلا يلزم أن لا يكون لأحد المتقابلين مقابل، فإنه لو كان ترك الصلاة مقابله ترك الترك، فلا يكون بين فعل الصلاة وتركها مقابلة. مع أن عنوان المقابل من المتضاييف المتكررة فيه النسبة، فلا بدّ وأن يكون الصلاة مقابله، لا ترك الترك.

نعم، على القول بوجود الموصلة، يكون مقابل ترك الصلاة الموصول، ترك هذا الترك، لا فعل الصلاة، فيحتاج فى بطلانها - على هذا المبني - إلى انضمام أمر آخر، وهو أن النهى المتعلق بالعنوان الأعم من الصلاة عموماً مطلقاً، يورث البطلان،

1- تهذيب الأصول 1: 270-271.

2- تهذيب الأصول 1: 271-274.

كما أشير إليه و تحرر.

و أما ما أفاد الوالد- مد ظله-: «من أن نقيض كل شىء واحد، فيكون نقيض الترك الخاص، ترك الترك الخاص بعنوانه الوجداني، فلا يكون الصلاة نقيضه، وإلا- يلزم كون الترك المجرد نقيضه الآخر»⁽¹⁾ فهو فى حد ذاته صحيح، إلا أن فيما نحن فيه، يستلزم تعلق النهى بعنوان الترك المزبور، بطلان الصلاة، لما تقرر عند طائفة من سراية النهى من الكلى إلى مصداقه.

و توهم: أن الصلاة لا- يعقل أن تكون مصداق الترك الخاص، فى محله، لما أن الصلاة لا تكون عقلا مصداق إحدى المقولات، لأنها اعتبارية، إلا أنه لا يلاحظ فى محيط التشريع تلك الدقة، فهى مصداق الترك عرفا، فلو صح ما قيل من السراية، يمكن إبطال الصلاة، لأجل ذلك، فلا تغفل.

فما هو المهم فى الجواب: هو أنه إذا كان معروض الوجوب هو الترك الموصل، فعند الاشتغال بالصلاة، أو عند الاشتغال بغيرها، يستكشف عدم هذا الوجوب الغيرى، فلا يبقى وجه لإبطالها، كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: إذا كان ما هو الواجب هو الترك الموصل، فإن اشتغل المكلف بالإزالة، يكون الترك المزبور معروض الوجوب فى ظرفه، و يعلم ذلك بعد ذاك.

و إن لم يشتغل المكلف بحسب الواقع بالإزالة، أو اشتغل بفعل آخر، فلا يترشح الوجوب إلى الترك الموصل، سواء قلنا: بأن نقيض كل شىء رفعه، أو رفعه و مرفوعة، أو قلنا: بأن الترك متحد مع ما فى الخارج، أو غير متحد، أو غير ذلك من المقالات المسطورة فى الكتب المفصلة، فإن كل هذه المقالات لا تفى بشىء، بعد كون الاشتغال بغير الإزالة، كاشفا عن عدم ترشح الإرادة الثانية و الوجوب الغيرى إلى شىء.

وإن شئت قلت بالتفصيل: وهو أنه إن قلنا بالموصلة، وقلنا: بأن نقيض كل شيء رفعه، فتبطل على كل تقدير. وإن قلنا بالمنتبهة- حسب اصطلاحنا- فهي صحيحة، سواء قلنا: بأن نقيض كل شيء رفعه، أو هو و مرفوعة، فافهم و اغتتم.

شبهة وإزاحة

كما يمكن أن يقال: يبطلان الصلاة على جميع المسالك في المقدمة، فتسقط الثمرة، يمكن توهم صحة الصلاة أيضا، لا من ناحية الإشكال في بعض المباني السابقة التي ابتنت الثمرة عليها، بل من نواح أخرى:

الأولى: أن ترك الصلاة واجب، ونقيض هذا هو ترك الترك، وهو حرام ومنهى عنه، ولا معنى لبطلان الصلاة بانطباق عنوان آخر عليها، لأن المنهى عنه أمر خارج عنها، وينطبق عليها، وما هو يورث الفساد والحرمة هو النهى المتعلق بعنوان العبادة، لا بالعنوان المنطبق عليها.

و الجواب ما عرفت: من أن مسألة التناقض مخصصة بالقضايا، والتقابل ثابت بين الترك والفعل، كما مر.

الثانية: لو سلمنا جميع المباني السابقة، فلنا الإشكال في بطلانها على جميع المسالك والأقوال: وهو أن ما هو المأمور به بالأمر الغيرى، هو عنوان «الموقوف عليه» سواء قلنا بالمقدمة المطلقة، أو الموصلة، أو المنتبهة، ولا يكون ذات المقدمة مورد الأمر. فعلى هذا يكون النهى متعلقا بضد هذا العنوان، أى مقتضى الأمر الغيرى وجوب إيجاد ما يتوقف عليه الإزالة، وهو ترك الصلاة، ومقتضى النهى حرمة ترك ما يتوقف عليه الإزالة، وهو الصلاة، فكيف تسرى الحرمة إلى الصلاة حتى تكون باطلة لعدم تعلق النهى بها؟! وأما كونها مصداق المنهى عنه، أو محقق العصيان، فهو لا يورث البطلان من

ناحية النهى فى العبادة، بل هو لو استلزم البطلان فهو لأجل الأمر الآخر الذى فيه الخلاف.

وبعبارة أخرى: لا- يمكن تميم هذه الثمرة على الوجه المحرر فى كتب القوم من التمسك بالنهى المتعلق بالعبادة⁽¹⁾، و نحتاج لإثبات الفساد و الحرمة إلى التمسك بالجهة الأخرى فى المسألة، كما لا يخفى.

أقول أولاً: ظاهر «الكفاية»⁽²⁾ و صريح بعض آخر⁽³⁾ «أن مصب الأمر الغيرى هى ذات المقدمة، لا العنوان المزبور» فإذن تصير الصلاة منهيّة، لأن المأمور به هو تركها.

نعم، بناء على القول: بأن معروض الحرمة هو ترك ما يتوقف عليه الإزالة، كان لهذه الشبهة وجه، فلا يسقط الثمرة رأساً.

و ثانياً: على القول بالمقدمة المطلقة، يكون مصداق المنهى عنه منحصرًا بالصلاة، و هذا يورث الفساد، بخلاف ما إذا كان المصداق متعددًا، كما على القول الآخر، فليتدبر.

و يمكن أن يقال: بأن المحرم عنوان، و الواجب هى الصلاة، و هى عنوان آخر، و لكن بين العنوانين إذا كان عموم من وجه، يمكن الالتزام ببقاء الأمر و النهى، و ترشح الإرادتين. و أما إذا كان بينهما التساوى، أو العموم و الخصوص المطلق، فلا يمكن ذلك، كما تحرر فى مباحث اجتماع الأمر و النهى، فلا يمكن تصحيح الصلاة بعد أهمية الإزالة منها- كما هو المفروض- إلا على القول بالموصلة بالمعنى الأخص، فإنه بالاشتغال بالصلاة يكشف عدم وجود الأمر الغيرى من الأول.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 296، تهذيب الأصول 1: 270.

2- تقدم فى الصفحة 184.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 285-286.

اللهم إلا أن يقال: بأن الأمر الغيرى واحد وإن كانت الأوامر النفسية كثيرة، وذلك لأن المولى لا يترشح منه عند كل واجب نفسى، أمر غيرى مخصوص به، بل هو أوجب ما يتوقف عليه واجبه، فتكون النسبة بين ما أوجبه بالأمر الغيرى - وهو عنوان «ما يتوقف عليه الواجب» - وبين الصلاة عموماً من وجه، فتصير الصلاة صحيحة عند القائلين بالاجتماع، فافهم واغتنم.

فبالجملة: بناء على كون معروض الوجوب أحد العنوانين: «الموقوف عليه» أو «الموصلة» فالنهي يتعلق بترك العنوان المزبور، وهو ينطبق على الصلاة خارجاً وإن كان المعروض ذات المقدمة، وهو ترك الصلاة، فالمنهى عنه هي الصلاة على المقدمة المطلقة، لما تقرر: من أن الصلاة تقابل تركها، وتكون منهيها عنها(1).

و أما على المقدمة الموصلة، فالمنهى عنه ليس عنوان «الصلاة» لأن المأمور به هو الترك المقيّد، والعدم المقيّد ليس مقابله الوجود المطلق، بل مقابله عدم هذا الترك المقيّد، فلا يتعلق النهى بالصلاة. مع أنه إذا كان يشتغل بالصلاة، يكشف عن عدم وجود الأمر الغيرى رأساً، فلا نهى، فلا فساد.

فعلى هذا، يشكل القول بفساد الصلاة على القول: بأن معروض الوجوب هو الموصلة، سواء قلنا: بأن معروضه ذات المقدمة الموصلة، أو قلنا: بأن معروضه هو العنوان.

اللهم إلا أن يقال: بأن مقابل ترك الصلاة الموصّل، ليس ترك هذا الترك، بل هي الصلاة المزاحمة للإيصال، فيكون النهى متعلقاً بالصلاة المزاحمة له، فتصير باطلة، وذلك لأن مقابل المقيّد وإن لم يكن الوجود المطلق، ولكنه يكون الوجود المقيّد، لا عدم ذاك الترك المقيّد، لما عرفت من اقتضاء مفهوم «التقابل» تكرار النسبة الإضافية لطرفيها.

وفيه: أنه غير تام، لإمكان ارتفاعهما، مع أن المتقابلين بالسلب والإيجاب لا يرتفعان، وذلك لأن الترك المجرد والجلوس في المسجد، ليس بصلاة، ولا بترك موصل إلى فعل الإزالة، فلا يقاس هذا بعدم زيد في السوق، فإن مقابله «زيد الذى فى السوق» لاتصاف زيد بالسوق فى الحالتين، بخلاف الصلاة، فإنها لا توصف ب «الموصلية» فى حالتى العدم والوجود، أى عدمها يوصف، ولكن وجودها لا يوصف.

وتوهم: أن مقابل ترك الصلاة الموصل، هى الصلاة واللاموصل (1)، فاسد، لأن مقابل كل شىء شىء واحد، فمقابل السلب الواحد الإيجاب الواحد وبالعكس، وإلا يلزم الارتفاع، فيكون على هذا يقابل ترك الصلاة، هى الصلاة، و مقابل ترك الصلاة الموصل، ترك هذا الترك.

إذا تحرر ذلك، فالبطان على المطلقة واضح، وعلى الموصلة نحتاج إلى ضم مقدمة أخرى غير المقدمات المشتركة بينهما: وهى أن النهى المتعلق بالعنوان الأعم من عنوان العبادة عموماً مطلقاً، يستلزم فسادها، فليتأمل جيداً.

الثالثة: لو سلمنا أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، وهذا النهى يقتضى الفساد، ولكن هنا دقيقة يشكل معها ذلك، لأجل أن النهى إن تعلق بعنوان «الصلاة» فيكون إرشاداً إلى البطان، ولكنه إن تعلق بعنوان «الترك» فلا يكون إلا تحريماً نفسياً، لعدم وجه للقول بفساد الترك، فلا بدّ من التمسك بأن النهى يورث الحرمة التكليفية، وهى تدل على الفساد. وهذا محل منع من جهتين:

الأولى: أن دلالة النهى التحريمى على الفساد قابلة للمناقشة- كما يأتى فى محله- حتى فى العبادات.

الثانية: لا معنى لكونه نهياً تحريمياً، لأن هذا النهى مولود الأمر الغيرى،

فكيف يعقل كونه نفسياً؟! هذا مع أن حرمة ترك الترك تكليفاً، لا تستلزم فساد الصلاة، فتكون المسألة مندرجة في المتزاحمين، لأن الصلاة واجبة، و ترك الترك حرام، و العبد لا يتمكن من امتثالهما.

و الجواب ما مر: من أن ترك الترك ليس ضده العام، بل الصلاة ضده العام، فتكون هي منهيّة، وليس النهي مولويًا، بل هو إرشاد إلى فسادها و اعتبار شرط فيها، و هو عدم كونها مزاحمة بالأهم، فافهم.

إرشاد و إيقاظ

بناء على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده العام، يمكن دعوى انحلال هذا النهى إلى النواهي، فعلى هذا إذا كان متعلق الأمر الغيرى، ترك الصلاة الموصول، فمتعلق النهى ترك هذا الترك الخاص، و هو ينحل إلى نهيين: نهى متوجه إلى الترك المجرد، و آخر: متوجه إلى الصلاة، فيلزم فسادها على المذهبين، فيسقط الثمرة.

اللهم إلا أن يقال: بأنه من قبيل انحلال الأمر إلى الأوامر الضمنية. و هو عندنا من الأباطيل، ضرورة أن المنهى ليس كلياً ذا مصاديق، بل هو عنوان ذو أجزاء فى الاعتبار، فليتدبر جيداً.

ثم إن هذا النهى إن تعلق بالصلاة، فيمكن أن يكون إرشاداً. و إن تعلق بعنوان «الترك» فلا- معنى لكونه إرشاداً إلى فساد الترك و بطلانه، فيكون تحريماً. و هو هنا غير ممكن، لأنه مولود الأمر الغيرى، كما لا يخفى.

بقى شىء: و هو التحقيق الحقيق فى المقام

اعلم: أن الأوامر الغيرية، لا تكون متعلقة إلا بالعناوين المنطبقة على العبادة،

وتكون على نعت القانون الكلى، كسائر القوانين الكلية، وقضية الخطابات القانونية صحة الالتزام بوجوب الأهم والمهم معا عرضا، كما يأتي تفصيله (1)، فعلى هذا تكون الصلاة في مفروض المسألة صحيحة وإن كان العبد آثما، وكان ترك الموقوف عليه حراما، لأن خطاب الإزالة و الصلاة، ليسا شخصيين حتى تلاحظ النسبة الشخصية بينهما، فيلزم ما لزم، والتفصيل معلوم لأهله.

الثمرة الثانية:

أن مقتضى الأقوال مختلف بالنسبة إلى المقدمة المحرمة، إن قلنا: بأن المحرمة داخلية في محل النزاع، والعجب ممن توهم خروجها عنه (2)، ومع ذلك جعلها ثمرة المسألة!! فبالجملة: إن قلنا: إن معروض الوجوب هي ذات المطلقة، فتصير المحرمة واجبة، لامتناع بقاء الحرمة مع الوجوب.

وإن قلنا: بأن الواجب هي المقدمة بقصد التوصل، فتزول الحرمة في حال قصد التوصل وهكذا، فزوال الحرمة دائر مدار مصب الوجوب.

فإن قلنا بالموصلة بالمعنى الأخص، فتزول فيما إذا سلك الأرض المغصوبة، وانتهى سلوكه إلى الإنقاذ خارجا.

ولو قلنا: بأن الواجب هو عنوان «الموقوف عليه» سواء قلنا بالمطلقة، أو الموصلة، أو المنتهية، أى عنوان «ما يتوقف عليه الواجب» ولو كان توقفا ناقصا، أو عنوانه إذا كان توقفا تاما، أو كان توقفا تاما بالحمل الشائع، وانتهى إلى الواجب والإنقاذ، فلا تزول الحرمة، لاختلاف موضوعها مع موضوع الوجوب، ولكنه إن

1- يأتي في الصفحة 462-464.

2- تقدم في الصفحة 214.

سلك المغصوبة لأجل الإنقاذ، يكون معذورا وإن لم ينقذ. وإن سلكها لا لأجله، ولكن اتفق له الإنقاذ، يستحق العقوبة على السلوك، لأنه ارتكب المحرم بلا عذر، وقد فرغنا من ذلك في محله، وأشرنا إليه في السابق (1).

فعلى هذا، تسقط الثمرة المزبورة على هذا الرأى الأخير، وفي المسألة (إن قلت فلتات) تطول، والعدول أولى.

الثمره الثالثه:

ما فى تقريرات جدى العلامة قدس سره ناسبا إياه إلى الشيخ، ذكرا أنه ثمره القول بوجود المقدمة بقصد التوصل، وهو فروع الكثیرة نشير إلى بعض منها:

الأول: فيما إذا جهل المكلف القبلة، وتعين عليه - حسب العلم الإجمالى - الصلاة إلى أربع جهات، وهكذا فى سائر المواقف التى يجب فيها التكرار، كما فى الثوبين وغير ذلك، فأتى بصلاة واحدة، فإن كان من قصده الإتيان بالبقية، وصادفت الأولى القبلة، صحت ولا شىء عليه، وإلا فتكون هى باطلة ولو صادفت الواقع، لأن الإتيان بها إلى جهة واحدة أو فى ثوب واحد، إنما هو مقدمة لتحصيل الواجب النفسى، والمفروض أنه لم يقصد التوصل والمقدمية للواجب النفسى، فكيف تكون صحيحة؟! فعليه إعادتها (2).

و أنت خبير بما فيه، فمضافا إلى الخلط بين المقدمة العلمية والمقدمة الوجودية، أن الإتيان بها بدون قصد التوصل، يمنع عن توصيفه ب «الوجوب الغيرى» ولكن لا- يمنع عن تحقق المأمور به النفسى، فإنه فى مفروض البحث يكون مقربا، لما قصد الأمر الواقعى، وصادف الواقع، فلا شىء عليه وراء ذلك.

1- تقدم فى الصفحة 209-210.

2- مطارح الأنظار: 72- السطر 17.

وأما عدم كفاية الامتثال الاحتمالي مع القدرة على الامتثال التفصيلي، فهو أجنبي عن هذه المسألة، لأن المفروض عدم قدرته على تحصيل القبلة، فشرع في الصلوات، واتفق اشتمال الأولى عليها.

هذا مع أن مسألة تقديم الامتثال التفصيلي على الظني والاحتمالي، مما لا تعقل إلا بالرجوع إلى تقييد المأمور به بقيد، كسائر القيود، وهو غير ممكن للعقل، ولا دليل من الشرع عليه، وتفصيله في محله (1). فما في تقارير العلامة النائيني (2) و تقارير جدي العلامة (3) مما لا يرجعان إلى محصل، فتأمل.

الثاني: فيما لو توضع المكلف لغاية خاصة، فعلى القول بوجوب المقدمة بقصد التوصل، يجوز البدار إلى تلك الغاية، دون سائر الغايات (4).

وعن جدي العلامة قدس سره: «أنه يتم في الأغسال، دون الوضوءات، لأنها لا تختلف ماهية باختلاف الغايات، بخلاف الأغسال» (5).

وكأنه قدس سره خلط بين الأسباب، والغايات، فإن الفرق بين الوضوء والغسل: هو أن الوضوء لا يتعدد ماهية بتعدد أسبابه، بخلاف الغسل، فيحسب الغاية كل مشترك في توحيد الماهية، كما لا يخفى.

وأنت خبير: بأن استيفاء الغاية الأخرى، جائز بعد الغاية الأولى، وإلا يلزم كون شك الوضوء في الوضوء من الشك في المقتضى، وقد منع الشيخ من جريان الاستصحاب فيه، ضرورة أنه لو كان بإتيان الغاية ينتهي أمد الوضوء، فيكون عند الشك في بقائه، شاكاً في انتهاء أمد وجوده بإتيان غايته.

1- يأتي في الجزء السادس: 195 و ما بعدها.

2- أجود التقارير 1: 235.

3- مطارح الأنظار: 72.

4- نفس المصدر.

5- مطارح الأنظار: 73.

هذا، ويلزم على القول بوجود الموصلة أو حال الإيصال، عدم تحقق الوضوء إذا لم يترتب الغاية، وهذا غير ممكن الالتزام به. فيعلم من ذلك: أن مسألة الوضوءات والأغسال، ليست داخلية في بحث مقدمة الواجب، وأنها من المستحبات النفسية، ولو كانت غيرية فغايتها نفس الكون على الطهارة.

الأمر العاشر: في تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي

وس يظهر وجه اختصاص هذا التقسيم بالمقام إن شاء الله تعالى.

اعلم: أنه إن أريد من ذلك أن الواجب تارة: يكون مدلول الخطاب المطابقي، وأخرى: مدلوله الالتزامي، فالأول أصلي، والثاني تبعي، كما عن «الفصول»(1) و«القوانين»(2) وإليه مال السيد الوالد- مد ظله-(3) فهو غريب، لأن الانقسامات تصير أكثر من ذلك، حسب التضمن، والالتزام البين، وغير البين، وحسب الإشارة، وفحوى الكلام، والأولية، وأمثال ذلك.

وإن أريد من ذلك أن الواجب تارة: يكون مورد الإرادة الاستقلالية، وأخرى:

التبعية، وتكون الثانية كالأولى في أنها موجودة بالفعل تبعاً(4)، فهذا ليس تقسيماً على حدة وراء تقسيمه إلى النفسى والغبرى.

وإن أريد أن الواجب قد تكون إرادته فعلية، وقد تكون تقديرية، فهذا لا يناسب التعبير عنه ب «التبعية» فإن الواجب النفسى قد يكون تقديرية، كما فيما إذا وقع طفل المولى فى الماء، فإنه يجب إنقاذه، لما أنه لو التفت لأرادته، وهكذا فى

1- الفصول الغروية: 82- السطر 7.

2- قوانين الأصول 1: 100- السطر 1.

3- تهذيب الأصول 1: 275.

4- كفاية الأصول: 152.

الواجب الغيرى، و لا يعتبر كون تلك الإرادة ارتكازية، فإنها فعلية، بل هى فى هذه الصورة تقديرية محضنة.

فلا بدّ هنا من تفسير يناسب المقام من جهتين:

الأولى: يناسب كونه من مقدمات بحث المقدمة، وكأنه لدفع الشبهة اعتبروه، وإلا فكثير من الواجبات الاخر غير مذكورة هنا، ولأجل ذلك اختص بالذكر فى «الكفاية»⁽¹⁾ والأمر سهل.

و الثانية: يناسب مفهوم «الأصلى» و «التبعى».

فنقول: إن قضية الملازمة بين الإرادتين، هو كون الإرادة الثانية- حسبما أفادوه- رشح الإرادة الأولى و ظلها، وإذا كانت تلك الإرادة موجودة فى النفس، فلا بدّ و أن تكون هى موجودة، قضاء لحق الملازمة، و لا يعقل التقدير و كونها مقدره الوجود.

و لكن هذه الإرادة تارة: تكون فعلية تفصيلية، و أخرى: فعلية ارتكازية مغفول عنها، و غير ملتفت إليها. وإذا كانت هى هكذا، فهل يمكن اعتبار الوجوب منها وجوبا فعليا، أم يعتبر فى اعتبار الوجوب كونها مورد الالتفات التفصيلي، و فى مقام النفس جلية؟

و عند ذلك يشكل نوع الواجبات الغيرية فى الاتصاف ب «الوجوب الغيرى» إن قلنا: بأن الوجوب ينتزع عن الإرادة التفصيلية، دون الإجمالية الارتكازية، فعند ذلك لا بد من دفع هذه الشبهة.

فدفعوها باعتبار التقسيم الآخر فى الواجب: و هو أنه قد يكون أصليا، و قد يكون تبعيا، و التبعى أيضا واجب، فتوصف المقدمة ب «الوجوب الغيرى» و يكون مزاحما للحرمة المتعلقة بها أحيانا.

وغير خفى: أن معنى «التبعية» لغة، تناسب هذا الاصطلاح نوعا، لا- كلاء لإمكان كون الواجب النفسى أحيانا، غير مورد الالتفات التفصيلي.

هذا، والذي يسهل الخطب: أن اعتبار الالتفات و اللاتفات في هذا التقسيم، لا يصح بالنسبة إلى حضرته تعالى و تقدس، فتكون جميع الواجبات الإسلامية- نفسية كانت، أو غيرية- أصلية، لا تبعية، فتندفع الشبهة من هذه الناحية، و الأمر- بعد ذلك كله- سهل. و هنا بعض احتمالات اخر، لا ثمرة مهمة في نقلها و نقدها، و الله العالم.

الأمر الحادى عشر: فى أن الوجوب الغيرى أصلى و تبعى

اشارة

لو سلمنا الملازمة و الوجوب الغيرى، ففيما إذا أظهر المولى إرادته الغيرية، فهو من الواجب الغيرى الواضح سبيله، و هكذا إذا ثبت من طريق آخر تلك الإرادة فى نفسه.

و أما فيما لو كان غافلا عن تلك الإرادة، و كان يريد الإرادة الغيرية إذا توجه و التفت إلى التوقف، فهل تكون المقدمة أيضا واجبة بالفعل، مع أن الوجوب اعتبار متقوم بالإبراز و الإظهار، أو بوجود الإرادة فى النفس، و لا يكفى الارتكاز؟

أم لا تكون إلا واجبة بالقوة، و واجبة تقديرية و مجازية؟

وغير خفى: أن الواجب التقديرى يجتمع مع الحرمة الفعلية، لعدم التنافى بعد إمكان غفلة المولى.

و لعمري، إن هذه المسألة أوقعت الباحثين فى اعتبار التقسيم الآخر للواجب: و هو انقسامه إلى الأصلى و التبعى، و بنوا على أن الواجب الغيرى قد يكون أصليا، و قد يكون تبعىا، بخلاف النفسى، فإنه- مطلقا- يكون أصليا. نعم إذا فسر التبعى بوجه آخر، يوصف النفسى به أيضا.

فبالجملة: قضية التحقيق أن الوجوب بمعنى الزوم، لا- يتقوم بالإنشاء والإظهار، وكذا بمعنى الثبوت، فلو كان المولى مريدا للإكرام، واطلع العبد عليه، فيجب عليه تبعية إرادته بالضرورة، ويكون الإكرام واجبا وثابتا عليه.

ولو كان الوجوب معنى اعتباريا منتزعا من الإنشاء وإبراز الإرادة، فلا- يوصف في الفرض السابق الإكرام ب «الوجوب» كما أن الحكم كذلك عند المتبادر والمتفاهم البدوى.

وهنا شق ثالث: وهو ما لو اطلع المولى عليه لأمراده، سواء كان ذلك في المطلوب النفسى، أو الغيرى، ففيما إذا أظهر إرادته في القالب اللفظى أو الإشارة، فهو من الواجب الأصلي، ومقابلته التبعى.

وهذا تفسير غير صحيح، لأن معنى «التبعية» هو كون الوجوب تبعا للوجوب الآخر، أو إذا كانت الإرادة في نفسه موجودة بالفعل، ولكنها غير مظهرة بعد، فيكون هذا مع سابقه أصليا، والآخر تبعا، أى مقابلته وهو ما لا تكون الإرادة في نفسه موجودة، كما فى حال النوم، ولكنه لو توجه لأراد، فيكون هذا تبعا، وهذا أيضا خلاف الظاهر من «التبعية».

فجميع هذه الأنحاء من الواجبات الأصلية.

فيبقى التبعية: وهو ما كان بحسب الثبوت والإثبات تبعا، وهو ينحصر فى الوجوب الغيرى، فإن الإرادة فيه تابعة للإرادة الأخرى، لا بمعنى الترشح، بل بمعنى أن من مبادئ وجود الإرادة التبعية، وجود الإرادة الأصلية بحسب مقام الثبوت، ويستظهر ذلك بعد ظهور الإرادة الأصلية من المولى.

فعلى هذا، لا يتوجه الإشكال: بأن الوجوب الغيرى غير صحيح، لأن الوجوب معنى متقوم بالبروز والظهور، والإرادة الغيرية مخفية، ولها شأنية الوجود أحيانا.

و مما ذكرناه يظهر ما فى كلمات القوم فى هذا المقام. مع أن المسألة قليلة الجدوى، و كأنهم لذهولهم عما هو مقصود الباحثين من هذا التقسيم، وقعوا فى معركة تفسير الأصيلى و التبعى بما هو خارج عن التحقيق.

و بالجملة: لست أقول: إن الوجوب التبعى هو الوجوب المجازى، كالوجود التبعى، بل الوجوب التبعى هو الوجوب واقعا، و فى مرتكز النفس، و لكنه تابع لأمر آخر. و الدليل على وجود هذا المعنى الارتكازى: هو الوجوب البارز الظاهر بالفعل.

و إن شئت قلت: الواجب بالوجوب التبعى موصوف ب «الوجوب» مجازا و تقديرا بعلاقة الأول. هذا بحسب الثبوت. و الدليل على هذا المجاز: هو الوجوب المستدعى لذلك البارز الظاهر بقالب لفظى مثلا.

و الذى يسهل الخطب: أن الغفلة و الذهول و اللاتفات، لا تتصور فى مقنن الإسلام و مشرع هذه الشريعة، فجميع الواجبات الإسلامية- نفسية كانت، أو غيرية- مورد الالتفات الفعلى، فىكون كلها من الواجبات الأصيلية، لعدم التقدير فيها.

و مما ذكرنا يظهر: أن تقسيم الواجب إلى الأصيلى و التبعى، لا يصح بالنسبة إلى حال المقنن فى الإسلام، و لا يحتاج إليه.

و يظهر: أن «الكفاية» ذكر هذه المسألة مستقلة(1)، و لعله كان عليه أن يذكره تحت عنوان «الأمر الخامس» لابتداء دفع الشبهة عن الواجب الغيرى على ذلك، و لم يكن ينبغى أن يذكره فى ذيل «الأمر الثالث» لأن «الأمر الثالث» انعقد لذكر الواجبات التى تكون مقدماتها داخلية فى محط النزاع(2)، لا مطلق الواجبات. و الأمر- بعد ذلك كله- سهل، فافهم و اغتتم، و تأمل جيدا.

1- كفاية الأصول: 152.

2- كفاية الأصول: 121.

ذئابة: جريان الأصول العملية فى الأصلى و التبعى

بناء على أن الأصلى و التبعى لىسا بلحاظ حال الثبوت، كما فى «الكفاية» (1) و تقرىرات الشىخ رحمه الله (2) و لا بلحاظ الإثبات، كما هو مختار الوالد (3)، و إحدى محتملات كلامهما، بل هو بلحاظ الثبوت و الإثبات معا، أى الواجب الأصلى: هو الواجب الفعلى، و إرادته فعلية، و الواجب التبعى: هو ما كان إرادته تقديرية، و تابعة للإرادة الأخرى، و تكون تلك الإرادة الثانية، دليلا على ذلك الوجوب التقديرى، لأجل استتباعها ذلك، فهل تجرى الأصول العملية عند الشك فى ذلك، أم لا؟

ظاهر القوم إجراؤها (4) و إن قيل بمشبيتها (5).

و التحقيق: أن ذلك غير صحيح، لأن الوجوب التقديرى، غير متصور بالنسبة إلى المقنن الحقيقى، فلا تخلط.

الأمر الثانى عشر: حول ذمرة أصل مسألة مقدمة الواجب

إشارة

وقبل الإيماء إلى تلك الثمرات، لا بد من الإشارة إلى ملاك المسألة الأصولية و ثمرتها، و قد مر تفصيله فى أول الكتاب (6)، و إجماله هو هذا:

1- نفس المصدر.

2- انظر مطارح الأنظار: 78- السطر 33.

3- تهذيب الأصول 1: 275.

4- كفاية الأصول: 153، نهاية الدراية 2: 158.

5- انظر مطارح الأنظار: 79- السطر 14، تهذيب الأصول 1: 276.

6- تقدم فى الجزء الأول: 33 و ما بعدها.

اعلم: أن المسألة الأصولية هي الحجة والواسطة في الثبوت، وتقع كبرى في قياس الاستنباط، أو ما يؤدي إلى تلك الحجج تأدية عامة، وقد ذكرنا وجه هذا الدليل في محله (1).

ثم إن المسألة الأصولية تارة: تكون عقلية، ولا يحتاج إلى إعمال دليل على ثبوت محمولها لموضوعها.

وأخرى: تحتاج إلى الاستدلال، والدليل على تلك المسألة ليس أصولياً.

فعلى هذا يقال: «الوضوء مقدمة الواجب، وكل مقدمة للواجب واجبة، فالوضوء واجب» وأما دليل تلك الكبرى، فهو حكم العقل مثلاً بالملازمة بين الإرادتين، فإنه عند هذا الحكم تثبت هذه المسألة، فما في كلام العلامة المحشى قدس سره غير لائق بجنابه، ومن شاء فليراجع محله (2).

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الأصحاب قد ذكروا ثمرات لهذه المسألة، لا بأس بذكرها إجمالاً:

الثمرات الأولى:

أنه لو نذر أن يأتي بواجب من غير النظر إلى خصوصية الوجوب، فإنه إذا أتى بمقدماته فقد وفى بالنذر (3). و ما فى «الكفاية» (4) و غيرها (5) من الإشكال الصغرى فى خصوص النذر، غير جائز.

1- نفس المصدر.

2- نهاية الدراية 2: 159-160.

3- مطارح الأنظار: 80-السطر 30.

4- كفاية الأصول: 154.

5- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 298.

ولعمري، إن ما أفاده وأفاده غيره هنا، خارج عن البحث جدا، لأن من الممكن فرض كون المنذور هو الواجب الأعم، إذ لم يلاحظ أية خصوصية حتى يكون منصرفا إلى النفسى، أو غير ذلك.

وهكذا لو نذر أن يأتي بالواجب المقدمى، فإنه على القول بالملازمة يكون النذر منعقدا، لما أنه راجح، وإلا فربما لا يكون منعقدا فى بعض الصور، كما لا يخفى.

وفيه: أن ملاك ثمرة المسألة الأصولية، كونها نتيجة للقياس الذى كانت تلك المسألة كبراهما، وفيما نحن فيه تكون تلك المسألة، محقق موضوع المنذور الثابت فى الشرع الوفاء به، أى مقتضى النذر وجوب الوفاء به بإتيان واجب، و تلك المسألة أثبتت مصداقا لذلك الواجب المنذور، أو أثبتت مصداقا للمنذور، كما فى الفرض الثانى، والقياس الذى ينعقد هنا هو هكذا: «مقدمة الواجب واجبة، ويجب الوفاء بالنذر بإتيان واجب، فيجب- لأجل النذر- مقدمة الواجب، وفاء بالنذر» على سبيل البدلية، لا التعيين كما لا يخفى.

نعم، لو قلنا: بكفاية مطلق الأثر، لأن المقصود هو الخروج من لغوية البحث، فهذا يكفى، فليتأمل.

ثم اعلم: أن هذه الثمرة يمكن أن تذكر ثمرة فى المسألة السابقة، وهى مسألة معروض الوجوب، فإنه إن قلنا: بالمقدمة المطلقة، فيكون الإتيان ببعض من المقدمات إبراء للنذر، وإلا فلا يبرأ إلا بإتيان ذى المقدمة، فيحصل البرء به، فلا فائدة فى ذلك.

اللهم إلا أن يقال: بأنه إذا كان بحسب الواقع يأتى بذى المقدمة، يحصل البرء بالمقدمة، ويسقط أمره به، فما تخيل من أن الإبراء يحصل بالواجب النفسى، فهو فى غير مقامه.

الثمرة الثانية:

توسعة دائرة التقرب بالمقدمة(1)، فإن من الممكن التقرب بها لأجل أمرها، و من الممكن التقرب بها، لأجل التوصل بها إلى المطلوب الآخر وإن لم تكن مورد الأمر رأساً.

وما قيل: «بأنه يمكن التقرب لأجل التوصل ولو لم تكن واجبة شرعاً»(2) ساقط، لأنه يكفي لذلك إمكان التقرب.

و توهم: أن الأوامر الغيرية ليست مقربة(3)، فاسد مضمي تفصيله(4).

فبالجملة: يمكن أن يقصد المكلف الأمر الغيري المتوجه إلى الوضوء، و يأتي امثالاً لذلك الأمر، فإنه يصح وضوؤه و لا يلزم إتيان الوضوء للحسن الذاتي، أو للأمر النفسى، أو لغير ذلك.

نعم، يتوجه إليها ما مر: من أنها ليست ثمرة المسألة الأصولية. اللهم إلا أن يقال: بكفاية ذلك، كما أشير إليه.

الثمرة الثالثة:

بناء على وجوبها، يثبت ضمان الأمر بالنسبة إلى الأجير، إذا كان قد أمر ببناء البيت، فهياً الأجير مقدمات البناء، و لم يأت بما استؤجر له إذا نهى عنه

1- بدائع الأفكار (تقريبات المحقق العراقي) الآملى 1: 397، نهاية الأفكار 1: 349.

2- نهاية الأفكار 1: 349.

3- لاحظ تهذيب الأصول 1: 249 و 277.

4- تقدم فى الصفحة 161-162.

الآمر (1)، فتأمل.

وما استشكل عليه الوالد - مد ظله -: «من أن الأمر الغيرى ليس باعنا نحو المقدمات، فلا يستند إليه الضمان مطلقاً» (2) فهو إشكال في أصل ثبوت الوجوب الغيرى، كما لا يخفى، وسيأتى تحقيقه (3).

مع أن مشروطة الضمان بكون المأمور منبعثاً عن الأمر ممنوعة، وإلا يلزم عدمه إذا كان ينبعث عن دواع نفسانية، فكيفى للضمان توجيه الأمر والخطاب، فلا تغفل.

وما قيل: «بأن الضمان مستند إلى اللابدية العقلية» (4) غير صحيح، للزوم ثبوت الضمان حتى في صورة تخلف الأجير عن العمل، مع أن الضرورة قاضية بأن ذلك غير صحيح. ومع أن اللابدية ليست من أسباب الضمان.

وتوهم ثبوت الضمان لأجل الاستيفاء، ولا يحتاج ذلك إلى الأمر، غير ضائر، لأن في بعض المواقف يكون نفس الاستيفاء مورثاً للضمان، على خلاف فيه، ولكن يكفى للثمرة احتياجها إلى الأمر في الجملة. مع أن ذهاب طائفة إلى الحاجة في الضمان إلى الأمر أيضاً، يكفى لترتب الثمرة كما لا يخفى.

فبالجملة: في المفروض من المسألة يترتب الثمرة.

اللهم إلا أن يقال: بأن الضمان مستند إلى أن فعل المسلم محترم.

وفيه: أنه لا بأس بكون الضمان مستندا إلى السببين فيما إذا كان الأجير مسلماً، وإلى الأمر فيما كان الأجير غير محترم فعله، فليتأمل.

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الأملى 1: 397.

2- تهذيب الأصول 1: 277.

3- يأتى فى الصفحة 268-275.

4- منتهى الأصول 1: 300.

ثم إن هذه الثمرة تنحصر بالمطلقة و ما ضاهاها، و أما مثل الموصلة و المنتهية فلا.

اللهم إلا أن يقال: بأن المقدمات توصف ب «الموصلية» إذا انصرف المولى من الأمر النفسى، و انتهى أمد الحكم نسخا، كما فى مفروض البحث، فإن الأمر بعد انتهاء الأجير إلى شروعه فى بناء البيت، إذا انصرف عن البناء، يكون الأجير آتيا بالموصلة، فتأمل.

و بعبارة أخرى: على الموصلة أيضا يترتب الثمرة، لبقاء الأمر إلى حال الاشتغال بالبناء، و بعد الشروع فى البناء فتارة: ينصرف الأجير، فهو لا يكون آتيا بما يوجب الضمان على الموصلة.

و بعبارة ثالثة: الانصراف تارة: يستند إلى الأجير.

و أخرى: إلى الموجر.

فإن استند إلى الأجير، فلا ضمان بالضرورة، سواء قلنا بالموصلة، أو غيرها.

و إن استند إلى الموجر، فيثبت الضمان على المطلقة، و أما على الموصلة فيشكل جدا.

نعم، لنا أن نقول: بأنه إذا استأجره للبناء، غافلا عن أن المقدمات ليست موجودة فى البلدة، فبنى المأمور البيت، فإنه يستحق أجره بناء البيت، و على القول بوجود المقدمة الموصلة، يستحق على جلبه المقدمات من الأماكن البعيدة، و كأنه قد أمره بذلك خارجا عن مقتضى الإجارة، فيكون ضامنا لما صرفه فى جلب تلك المقدمات، فتدبر و اغتتم.

و غير خفى: أن المقدمات لا بد و أن تكون إما داخلية فى مورد الإجارة مثلا، فيلزم الغرر، فيخرج عن محل الكلام، أو ملحوظة فى الإجارة، لاختلاف قيم الإجارة باختلافها بالضرورة، فعند ذلك يتصور الثمرة المزبورة.

اللهم إلا أن يقال: بعدم فساد الإجارة من هذا الغرر ونحوه، فيكون في هذه الصورة الأخيرة ثمرة الموصلة، مترتبة، لثبوت الضمان.

الثمرة الرابعة:

قد اشتهر عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات (1)، فبناء على عموم الحكم لكل واجب غيرى كفائى وغيره، يلزم حرمة هنا، بناء على الملازمة، وإلا فلا.

ولا يختص ذلك بالمطلقة، بل يحرم على الموصلة أيضا، كما لا يخفى.

و الإشكال المبني في الكبرى الفقهية (2)، خارج عن التحصيل، لأن عدم ارتضاء بعض بالكبرى الكلية، لا يورث سقوط الثمرة، لما عرفت مرارا: من أن ملاك الثمرة كونها مترتبة على المسألة الأصولية ولو كان عند بعض، ولا يعتبر اتفاقهم عليه، كما لا يخفى. فبناء على مزاحمة صفة الوجوب للأجرة، يحرم ذلك، ولا تصح الإجارة.

وقريب من التوهم السابق توهم: أن المقدمات العبادية، يكون أخذ الأجرة عليها باطلا و حراما، لأجل عباديتها (3)، ضرورة أن استناد الحرمة إلى السببين، لا يورث سقوط الثمرة.

مع أن من الممكن دعوى عدم التمانع بين العبادة وأخذ الأجرة، بل التمانع بين الوجوب والإجارة، فلا تخلط، وكن على بصيرة من أمرك. بل لنا دعوى: أن البطلان والحرمة يستندان إلى العلة الأعم، وهى الوجوب، لا الأخص، وهى العبادة، لعدم إمكان اعتبار التضاد بينها وبين الإجارة، بعد كون

1- جواهر الكلام 22: 116، المكاسب، الشيخ الأنصارى: 61- السطر 30، المكاسب المحرمة، الإمام الخمينى قدس سره 2: 257.

2- كفاية الأصول: 154.

3- مطارح الأنظار: 81- السطر 28.

الوجوب الموجود في جميع المقدمات، مضادا لها، فافهم وتأمل.

نعم، يتوجه إليها: أنها ليست ثمرة المسألة الأصولية بالتقريب الماضي، و يتوجه إليه ما احتملناه، فاعتنم.

الثمرة الخامسة:

قد ذكر في «الكفاية» في خلال الثمرات: «أن منها حصول الإصرار على الذنب، و تحقق الفسق بترك الواجب الذي له مقدمات»(1).

ولا معنى لذلك، بعد عدم كون الأوامر الغيرية ذات عقاب وعصيان، ولعله أضيف إلى كلامه رحمه الله وإلا فهو أجل من أمثال هذه الأمور.

وما توهم إشكالا عليه: بأن ترك إحدى المقدمات، يورث امتناع الواجب عليه، فلا يحصل الإصرار(2)، في غير محله، لأن سقوط الأمر النفسى و سائر الأوامر الغيرية، يستند إلى سوء اختياره، فهو بترك إحدى المقدمات عصى الأوامر الكثيرة، ولا وجه لتوهم اشتراط وجوب سائر المقدمات بوجود الأولى، كما لا يخفى.

نعم، هنا إشكال آخر: وهو أن حصول الإصرار بالذنوب الكثيرة الدفعية آنا ما، محل إشكال(3)، فلا تغفل.

الثمرة السادسة:

قد حكى عن الوحيد البهبهاني قدس سره: «أن من ثمرات القول بالوجوب، اندراج

1- كفاية الأصول: 154.

2- منتهى الأصول 1: 299.

3- محاضرات في أصول الفقه 2: 430.

المسألة فى مسألة اجتماع الأمر والنهى، فيما إذا كانت المقدمة محرمة (1)، ضرورة أن موضوع الوجوب عنوان غير عنوان المحرم، وتكون النسبة بينهما عموماً من وجه، سواء قلنا: بأن معروض الوجوب الغيرى هو عنوان «المقدمة» أو قلنا: إنه عنوان «الموقوف عليه».

وتوهم: أن معروضه ذات المنهى عنه، فإن كان عبادة يكون من النهى عن العبادة، وإن كان معاملة فمن النهى عنها (2)، فى غير محله، لما تقرر منا: أن معروض الوجوب هى الحيثية التقييدية فى الأحكام العقلية (3) وفيما نحن فيه بالضرورة ولما أن دخولها فى تلك المسألة أيضاً، يعد من ثمرات القول بالوجوب الغيرى، ونتيجة ذلك جواز ترك الواجب النفسى، أو وجوبه بناء على اقتضاء النهى حرمة المقدمة.

و ثالثاً: دخولها فى تلك المسألة، فرع كون عباديتها من الأمر الغيرى منحصرة فيه. فما فى «الكفاية» (4) خال من التحصيل جداً.

فبالجملة: ربما يشكل بأن النسبة بين المحرم والواجب، عموم مطلق، لأن المحرم هو عنوان ذاتى للفعلى، كالتصرف فى الأرض المغصوبة، وله الإطلاق، والواجب هو عنوان عرضى للفعلى، فإن كان جميع المقدمات محرمة، فالأمر الغيرى المتعلق بالموقوف عليه الواجب المزبور، لا يتجاوز عن هذا العنوان، ولكنه يكون بينه وبين المحرم عموم و خصوص مطلق، فلا تندرج فى هذه المسألة.

وهذا الإشكال لا يورث سقوط الثمرة، لأن المقصود من الثمرة، ليس أن كل أمر غيرى له ثمرة كذائية، بل المقصود ترتب الثمرة إجمالاً على القول المزبور.

1- لاحظ مطارح الأنظار: 81- السطر 36، بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 346- السطر 4، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 299.

2- كفاية الأصول: 155.

3- لاحظ ما تقدم فى الصفحة 198.

4- كفاية الأصول 1: 198، حاشية كفاية الأصول، القوجانى 1: 104.

هذا مع أن بعضنا من الأصحاب، التزموا بجريان نزاع الاجتماع في هذه الصورة(1) أيضا، خلافا لما تقرر منا في محله (2).

إن قلت: كيف يتصور الثمرة على الموصلة المحرمة، فإنه على المطلقة إذا كانت إحدى المقدمات محرمة، تكون النسبة عموما من وجه، لأن الأمر الغيرى متعلق بكل ما يتوقف عليه الواجب، محرما كان، أو مباحا، والنهي متعلق بالتصرف في مال الغير، مقدمة كانت، أو غير مقدمة، وأما على الموصلة إذا كانت هي محرمة، فلا يتصور العموم من وجه.

قلت: الجواب الجواب المذكور أنفا في صورة انحصار المقدمة في المحرمة على القول بوجوب المطلقة.

وهنا جواب آخر أهم: وهو ما أشير إليه في السابق، من أن الأمر الغيرى في الشريعة واحد، متعلق بعنوان «ما يتوقف عليه الواجب» (3) و يكون المترشح عن جميع الواجبات الشرعية، أمرا واحدا ينحل، وإلا فلا يكون يترشح من كل واجب أمر واحد، حتى يلاحظ النسبة بينه وبين المحرم، فعليه تكون النسبة بين العنوانين دائما عموما من وجه، فتندرج المسألة تحت بحث اجتماع الأمر والنهي.

لا يقال: من شرائط اندراج المسألة وجود المندوحة، وإذا كانت هي موجودة، فتكون هي الواجب الغيرى، فلا وجه لعد ذلك ثمرة لهذه المسألة.

لأننا نقول: بأن المندوحة ليست شرطا، مع أن مقدمة الحرام مورد الأمر الغيرى، لأجل انطباق عنوان «الواجب الغيرى» عليها.

وبعبارة أخرى: قد عرفت دخول المحرمات في حريم النزاع، فما في

1- الفصول الغروية: 125- السطر 8.

2- يأتي في الجزء الرابع: 143- 146.

3- تقدم في الصفحة 184- 186.

«الكفاية»⁽¹⁾ هنا خال من التحصيل.

إن قيل: المقدمة إما توصلية، أو تعبدية، فإن كان توصلية، فالغرض منها يحصل سواء كانت واجبة، أو لم تكن.

وإن كانت تعبدية كالطهارات الثلاث، فإن قلنا بامتناع الاجتماع، حكم بطلانها إذا كانت محرمة، سواء قلنا بوجوب المقدمة، أو لم نقل.

وإن قلنا بجواز الاجتماع، صحت على القول بعدم الوجوب أيضا، وذلك لأجل أن عباديتها لا تستند إلى الأمر الغيرى. وقد يستظهر من العلامة النائينى الارتضاء بمثله⁽²⁾، وهو من الإشكالات المذكورة فى «الكفاية»⁽³⁾.

قلنا: نعم، إلا أنه يكفى لكون عباديتها قابلة للاستناد إلى الأمر الغيرى، فلو اتفق فى المثال المزبور أن تعبد العبد و تقرب بالأمر الغيرى فى مورد الاجتماع، صحت المقدمة و إن كانت هى قابلة لأن تكون عبادية لأجل الجهات الاخر، إلا أنها كانت مغفولا عنها عنده.

نعم، يتوجه إلى هذه الثمرة: أن مجرد الاندراج فى تلك المسألة لو كان كافيا، للزم عدم اختصاصه بذلك، لإمكان الاندراج فى جميع المسائل الأصولية الباحثة عن خصوصيات الأمر. مثلا تندرج فى مسألة «أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه» وفى مسألة «الأمر عقيب الحظر» وهكذا فيما إذا كانت الملازمة عقلائية، وهذا ليس ثمرة للمسألة كما لا يخفى.

و لو كان الثمرة لأجل انتهائها إلى العمل، فهو لا يتوقف على الاندراج المزبور،

1- كفاية الأصول: 159.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 300.

3- كفاية الأصول: 155.

لما عرفت في خلال الثمرات: من أن التوسعة في التقرب منها(1).

الأمر الثالث عشر: في مقتضى الأصول العملية عند الشك في وجوب المقدمة

إشارة

لو فرضنا قصور الأدلة الاجتهادية الآتية عن إثبات أحد طرفي هذه المسألة، من الملازمة وعدمها، فقضية الأصول العملية ما ذا؟

و الكلام هنا حول مسلكين:

أحدهما: ما إذا كانت الملازمة المدعاة عقلية صرفة، و يكون المقدمة من لوازم ذى المقدمة قهرا، كسائر اللوازم التي لا يتخللها الجعل الاستقلالي.

ثانيهما: ما إذا كانت الملازمة المدعاة عقلانية، و لا يكون بينما التلازم الطبيعي قطعاً، بحيث كان يترشح وجوب المقدمة وإرادتها و جميع خصوصياتها الفعلية و الشأنية من ذى المقدمة ترشحا طبيعياً، كسائر المعاليل بالنسبة إلى العلل الطبيعية، أو لو كانت اختيارية لكان يجب عقلاً إيجاد تلك الإرادة التبعية، و يسلب الاختيار من المولى بعد إيجاد الواجب النفسى.

أما على المسلك الأول الذى هو ظاهر الأصحاب، و قد بينا فى محله امتناعه (2)، و سيأتى زيادة توضيح حوله (3)، فالبحث فى المسألتين: الأصولية، و الفقهية:

أما فى المسألة الأصولية، فحيث إن الملازمة كسائر العناوين ذات ماهية،

1- تقدم فى الصفحة 253.

2- تقدم فى الصفحة 3-6.

3- يأتى فى الصفحة 265-267.

ووجود، فإذا نظرنا إليها مع قطع النظر عن تحققها الخارجى تبعاً لتحقيق طرفيها، فلا أثر شرعى يترتب على نفس التعبد بعدمها.

مع أن هذا العدم لا حالة سابقة له، لاحتمال وجود الملازمة فى الأزل، فإجراء البراءة و الاستصحاب الموضوعيين، لا فائدة فيه كما هو الظاهر.

وإذا نظرنا إلى تحققها التبعي، فيمكن أن يتوهم: أن مع وجود الحالة السابقة له أنه ذو أثر، ضرورة أن التعبد بعدمها إلى زمان وجود الطرف- وهو ذو المقدمة- يقتضى عدم وجوب المقدمة، لأنه من قبيل استصحاب أعدام الموضوعات لسلب أحكامها، وهذا هو استصحاب جار عند الكل وإن ناقش فيه الوالد- مد ظله-(1).

اللهم إلا أن يقال: بأن التعبد بعدم الملازمة، ليس من التعبد بعدم الموضوع، لأن وجوب المقدمة موضوعه المقدمة، لا الملازمة، فهو من قبيل التعبد بعدم العلة لانتفاء المعلول.

والأذى هو المهم: أن المثبت من الاستصحاب عندنا حجة، فالإشكال ينحصر بعدم جريانه الذاتى رأساً، فلا وجه للأصول العملية من البراءة و الاستصحاب، و لا لاستصحاب العدم المحمولي، و لا النعتي، فإنه أظهر فساداً، كما هو الظاهر.

وأمافى المسألة الثانية و هى الفرعية، فإجراء البراءة و الاستصحاب الحكميين، محل الخلاف و الإشكال.

وقد يشكل ذلك أولاً: بأنه لا ثمرة فى نفي الوجوب الشرعى بعد اللابدية العقلية(2).

وفيه: ما قد عرفت من الآثار الممكنة على وجوبها الشرعى، من حرمة أخذ

1- لاحظ الاستصحاب، الإمام الخميني قدس سره: 169.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 300.

الأجرة، وغير ذلك مما يمكن (1)، وإن كان فقها مورد المناقشة، إلا أنه لا يضر إذا كان لأحد من الفقهاء اختياره، كما لا يخفى.

ويشكل ثانيا: بأن البراءة الشرعية تحتاج إلى الامتنان، ولا عقاب على المقدمة حتى يكون في رفع الوجوب امتنان (2).

وفيه: أن الامتنان لا ينحصر بالعقاب، فإذا كان يرتفع الوجوب، يجوز ترتيب الآثار السابقة عليه، من حلية أخذ الأجرة، وعدم ثبوت الضمان وهكذا.

وربما يشكل ثالثا: بأن مع فرض وجوب ذى المقدمة، يكون المقدمة واجبة على تقدير الملازمة، ومع الشك في الملازمة يشك في إمكان التعبد، فلا بد من إحراز إمكان التعبد أولا، حتى يمكن التعبد بعدم الوجوب ثانيا.

وفيه: أن عدم الإحراز كاف، ومن الدليل الاجتهادى المنطبق على المورد، أو من الدليل الفقاهتى، يستكشف الإمكان، كما تحرر في أوائل مباحث الظن (3)، فتأمل.

وبعبارة أخرى: إذا كانت الملازمة مشتبهة بالشبهة الحكمية الكلية، فلا ضير في التفكيك بين الوجوبين. ولو كانت مشتبهة بالشبهة الموضوعية- فرضا لو أمكن- فالتفكيك غير جائز، لأن معناه عدم كلية الملازمة، وهو خلف.

وهنا إشكال رابع من السيد الأستاذ البروجردى قدس سره.

وإجماله: أن في موارد جريان البراءة والاستصحاب الترخيصى، لا بد وأن يكون المولى راضيا بترك الواقع عند المخالفة، ويتمكن من الانصراف عن الواقع.

مثلا: إذا شك في وجوب صلاة الجمعة، فمع جريان الأصلين، لا بد وأن يصح

1- تقدم في الصفحة 254-256.

2- محاضرات في أصول الفقه 2: 435.

3- لاحظ نهاية الدراية 2: 169، ويأتى في الجزء السادس: 222-224.

أن يقال: «لو كان واجبا لأنصرف عنه، وإلا فلا يعقل الترخيص فيما يؤدي إلى خلاف مرامه بحسب الثبوت».

وفيما نحن فيه لا يكون الأمر هكذا، وذلك لأن مع فرض الوجوب النفسى، واحتمال الملازمة العقلية القهرية، لا يعقل احتمال انصراف الشرع عن الوجوب الغيرى، لأنه مساوق لاحتمال التفكيك، وهو غير معقول، ضرورة أن الوجوب الغيرى، ظل الوجوب النفسى فى جميع المراتب، من الاقتضاء إلى الشأنية والفعلية، فيتجز بتجزه، والوجوب الغيرى تابع النفسى تبعية قهرية خارجة عن حدود الاختيار، ولا يعقل احتمال عدم الوجوب النفسى، لأنه خلف لما فرض وجوبه، فلا يعقل الترخيص، فلا بد من إيجاب الاحتياط(1).

أقول: نعم، هذا فيما إذا فرضنا العلم بالوجوب النفسى، وهو مجرد فرض.

وأما إذا قامت الحجة على الوجوب النفسى، كما هو المتعارف فى أنواع الواجبات، فلا منع من الأخذ بإطلاق دليل الأصلين، والالتزام بالتفكيك إثباتا، لأن نفي الوجوب الغيرى، لا يجتمع مع الوجوب النفسى الواقعى، لا مع الوجوب النفسى القائمة عليه الحجة، فافهم و اغتتم.

قنبيه:

قضية ما تحرر منا فى محله، عدم جريان الاستصحابات الحكمية الكلية، وجودية كانت، أو عدمية(2)، وذلك لا لما قيل من مقالة النراقى (3) وغيره (4)، بل لأمر

1- نهاية الأصول: 197.

2- يأتى فى الجزء الثامن: 533-535.

3- مناهج الأحكام والأصول: 235-236-السطر 39، ولاحظ 392-السطر 3.

4- مصباح الأصول 3: 37-38.

آخر، ويكون وجه عدم جريانها في الطائفة الأولى، غير الوجه لعدم جريانها في الثانية، فيكون الأصل الجارى في هذه المسألة، منحصر بالبراءة الشرعية، دون العقلية، ولا العقلانية، لأن أثرهما نفى استحقاق العقاب، وهو هنا منتف موضوعا.

وأما على المسلك الثانى، فالبحث في المسألة الفرعية هنا، مثل ما مر في المسلك الأول طابق النعل بالنعل.

وأما في المسألة الأصولية، وإجراء الأصل الموضوعى، فهو ممكن، لأن الشك في الملازمة العقلانية، يرجع إلى الشك في أن الإرادة الأولى، تستتبع الإرادة الثانية بحسب الخارج والغالب، وبحسب فهم العقلاء، أم لا، بعد عدم الملازمة العقلية بينهما، لأنها ليست من عوارض وجود الأولى، ولا من عوارض ماهيتها بالضرورة، ولا يكون المولى مضطرا إلى إيجادها عقيب إيجاد الأولى.

فبالجملة: بعد تحقق الإرادة النفسية، يشك في أنه أراد الإرادة الثانية، أم لا، وهي مسبقة بالعدم، وقضية التعبد بعدمها عدم الوجوب، لأنهما واحد في الحقيقة ولو اختلفا في الاعتبار.

نعم، بناء على ما تقرر منا من الإشكال في جريان استصحاب عدم إرادته تعالى للمقدمة(1)، ينحصر الأصل بالبراءة الشرعية أيضا.

التحقيق في أصل وجود الملازمة و عدمها

إشارة

إذا تمت هذه الأمور الكثيرة، وأحطت خبرا بما ذكرناه في طيها، فحان وقت البحث عن أصل المسألة، وهي الملازمة بين الأوامر النفسية، و أوامر أخرى تسمى «غيرية» متعلقة بالمقدمات على الوجه الماضى تفصيله.

أو هي الملازمة بين الإرادة النفسية، وإرادة أخرى متعلقة بما يتوقف عليه الواجب توقفا تاما.

أو لا تكون الملازمة، لا في مقام الإنشاء والظهور، ولا في مقام الثبوت.

و حيث إن الملازمة المدعاة، يمكن أن تكون عقلية، أو تكون عقلائية، لاختلاف الأدلة الناهضة في المسألة، لا بد من عقد الباحثين، إلا أنا نذكر الأدلة متداخلة حذرا من التطويل.

وبالجملة: الأدلة في هذه المسألة بين ما تكون ناهضة على عدم ثبوت الملازمة، ردا على من يقيم الدليل على الملازمة، وبين ما تكون ناهضة على امتناع الملازمة عقلا و عرفا، فالمبحث يقع في الناحيتين.

و غير خفى: أن الأقوال في المسألة كثيرة، تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى.

الناحية الأولى فى نقد ما استدل به على الملازمة مطلقا

إشارة

سواء كانت المقدمة سببا، أو غير سبب، أو شرطا شرعيا، أو غيره. و هو مختار الأكثر و المشهور، و هو المعروف بين المتأخرين إلا من شذ، و هو كثير:

فمنها: ما نسب إلى رئيس المعتزلة

و هو أبو الحسين البصرى الأصولى المتوفى عام 436: و هو أنه لو جاز ترك المقدمة شرعا، لكان إما يجوز ترك ذى المقدمة، و هو خلف، لأنه واجب على الإطلاق، أو يجوز التكليف بما لا يطاق، و هو قبيح بالضرورة(1).

و أجيب: بأنه لا منافاة بين جواز تركه شرعا، و وجوب إيجاده عقلا، حسب اقتضاء الوجوب النفسى.

و أما إطالة الكلام حول ما أفاده من القضية الشرطية، و أنها اقترانية، أو استثنائية(2)، فهى من اللغو المنهى عنه بعد وضوح المسألة و مقصوده.

و منها: ما يخطر بالبال

و هو أنه ما من واقعة إلا و الشرع ذو حكم فيها، فإذا سئل عن حكم المقدمة، فإما يجيب بالحرمة، أو الكراهة، أو الاستحباب، أو الإباحة، أو الوجوب، لا سبيل

1- لاحظ هداية المسترشدين: 205- السطر 13.

2- لاحظ نهاية الأصول: 200.

إلى الثلاثة الأولى، ولا إلى الرابعة، لما تقرر أنها ليست حكما مجعولا شرعيا، فيتعين الخامس وهو المطلوب، فتأمل.

أو يقال: لا سبيل إلى الرابعة، لأن جعل الرخصة و ترشح إرادة الترخيص، لا يجتمع مع أن الجاعل يجد عقله اللابدية العقلية و لزوم إتيانها، فالإباحة لا تجتمع مع لزوم تلك الإرادة في مقام العمل.

وفيه: أن جعل الإباحة إن كان بلحاظ درك العقل لزومه، فهو غير ممكن، ولا سبيل إليه. وإن كان بلحاظ عدم ترتب العقاب على فعله، فهو مما لا منع منه، ولا شبهة في أن جاعلها يريد الثاني.

فبالجملة: حسب الشرع تكون المقدمة بعناوينها الذاتية، ذات أحكام خاصة، و بعنوان «المقدمة» مباحة شرعا، فلا تخلط.

و منها: ما في «الكفاية» و غيرها

و هو وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات و العرفيات مولوية، و لا تكاد تتعلق تلك الأوامر الغيرية إلا لملاك في نفس المتعلقة، فهي بملاك التوقف، و هذا هو الملاك السارى في جميع مقدمات الواجبات، فيكون الكل مورد الأمر، أو الإرادة التفصيلية، أو الارتكازية(1).

و بذلك التقريب يندفع ما يتوجه إليه: من أنه إذا كانت إرادة ذى المقدمة علة، فلا بد لها من معلول موجود بالفعل، لا بالتقدير، فلا معنى لكون الإرادة الثانية تقديرية، و أنه لو التفت لأراد، فإن من الممكن أن يكون نظره إلى أنها ارتكازية دائما، و تصير تفصيلية عند الالتفات.

ويمكن أن يقال: بأن المراد من «الترشح» فى كلامه ليس ما نسب إلى القائلين به، من استناد الإرادة الثانية إلى الأولى استناد المعلول إلى علته، بل معنى الترشح: هو أنه إذا كان المولى يريد شيئاً، فعليه أن يريد مقدماته، للتوقف، فتكون الإرادة الثانية معلولة التمس كالأولى، و تكون الأولى من مبادئ وجودها، كما لا يخفى.

وأورد عليه السيد البروجردى قدس سره: بأن الأوامر الغيرية المبرزة، ليست فى الحقيقة وبالنظر الدقيق، إلا باعثة نحو المطلوب النفسى، و لا تعد تلك الأوامر أمراً حتى توصف ب «المولوية» بل هى مؤكدات للمطلوب الأصلى، و لذلك لا يعد إطاعات عند امتثال الأوامر الغيرية، و لا إطاعة واحدة، بناء على الموصلة(1)، انتهى ملخص ما أفاده بتفصيله ببيان منا.

و أنت خبير بما فيه، ضرورة أن كل واحد من الأمر المتعلق بالدخول فى السوق، و باشتراء اللحم و الشحم، بعث على حدة، و له المبادئ المستقلة، و له المواد الخاصة، فأين يعقل كون أحدهما عين الآخر؟! و أما حصول التأكيد، فهو لا ينافى مولوية تلك الأوامر، بل مولويتها تؤكد كونها تأكيداً للمطلوب النفسى. و بشدة أنس الذهن بالأوامر المولوية النفسية، لا يخطر بالبال كون الأوامر الغيرية مولوية، و كأنه يظهر فى بادئ الأمر أن المولى، ما يستتبع العقاب و العتاب، أو الثواب، مع أن من المولى ما لا يترتب عليه شىء لأجل ذاته، بل لأجل الأمر الآخر المترتب عليه، يترتب عليه الأمور المطلوبة.

ثم إن العلامة المحشى الأصفهاني قدس سره أورد عليه: بأن الأوامر المتعلقة بالأجزاء و الشرائط، ظاهرة فى الإرشاد إلى الشرطية و الجزئية.

و يؤيد ذلك، نفس الأوامر المتعلقة بالأجزاء، مع أنه لا وجوب مقدمى لها.

وأضف إليه: أن الأوامر المقدمة فى العرفيات و الشرعيات، أيضا إرشاد إلى المقدمة، أو تأكيد(1)، انتهى مع إضافة منا.

وفيه: أن الأمر المولى ليس معناه إلا ما يصدر من المولى بداعى البعث، سواء كان بعثا إلى المطلوبات النفسىة، أو الغيرية، ولو كان للأمر المولى معنى آخر، لما كان له مصداق إلا الأوامر المولى النفسىة، فيكون هذا دليلا على امتناع صدور الأمر الغيرى.

فبالجملة: إذا صدر من المولى الأمر بداعى البعث فهو مولى، ولكنه تارة، يستفاد منه الجزئية و الشرطية و المانعية، و أخرى: أمر آخر، و هذه الأمور لا تنافى مولىة الأوامر. فما اشتهر: من جعل الأوامر الإرشادية فى المعاملات و العبادات و الأجزاء و الشرائط، مقابل الأوامر المولىة، من الأمر الواضح بطلانه.

و أما خروج الأجزاء الداخلية عن محل النزاع، فيكون أوامرها إرشادية، فهو من الغلط، لما تقرر منا من دخولها قطعاً(2). و من الأدلة القطعية على ذلك، نفس تعلق الأوامر المولىة بالأجزاء، فإنه فى هذا اللحاظ يكون الجزء مقابل الكل فى اللحاظ، كما لا يخفى، فاعتنم.

و توهم: أن الأمر المولى ما روعى فيه المولىة و التغليظ، فهو واضح المنع، لوجود الأوامر الندىية. و هكذا فى ناحية النواهى المولىة، فلاحظ و تدبر جيدا.

أقول: الحق وجوب المقدمة وجوبا مولويا غيريا، فيما إذا أظهر المولى بعثه و إرادته، فيكون ما فى «الكفاية» إلى هنا فى محله.

1- نهاية الدراية 2: 171.

2- تقدم فى الصفحة 13-14.

ولكنه استنبط هنا ما لا يكون موافقا للتحقيق، وهو قوله: «إن من ذلك يعلم وجود تلك الأوامر في مطلق الواجبات، لوجود الملاك» (1) وهذا واضح المنع والفساد، وسيظهر وجه ذلك تفصيلا في الآتي إن شاء الله تعالى (2).

وإجماله: أنه لا ينبغي الخلط بين الشوق والعلة بالمقدمة، وبين الوجوب والإرادة التشريعية، وما هو الثابت السارى هو الأول، دون الثانى، ويتضح أن حديث ترشح الإرادة الثانية من الأولى، فتكون هى دائمة الوجود، مما لا أصل له.

ومنها: ما عن الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره

ومنها: ما عن الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (3)

قال فى «الدرر»: «وهذا هو أسدها وأمتنها» (4): «وهو دعوى شهادة الوجدان على ذلك، ولا نقول: إن الوجدان شاهد على فعلية الإرادة الغيرية عند الإرادة النفسية حتى يقال بغفلة الأمر كثيرا عن المقدمات، بل المقصود هو أنه لو توجه لأمر بذلك».

وفيه أولا: أن هذا يرجع إلى إنكار الملازمة العقلية بين الإرادتين، وإلا يلزم دعوى فعلية وجودها، مع دعوى أنها ارتكازية، لا تفصيلية، كما أشير إليه آنفا.

وثانيا: بناء على دعوى الملازمة العقلية، فمجرد الإرادة التقديرية غير كاف للوجوب الشرعى.

وأما فى مثل إنقاذ الابن عند ما كان المولى نائما، فهو ليس لأجل الإرادة التقديرية، بل لأجل الملاك القطعى الفعلى، ويصح العقوبة عند العقلاء على تركه، من

1- كفاية الأصول: 156-157.

2- يأتى فى الصفحة 276-281.

3- مطارح الأنظار: 83-السطر 17.

4- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 125.

غير اشتراط صحة العقوبة بتلك القضية التقديرية.

فبالجملة: يمكن دعوى أنه- أى المولى فى المثال- لو توجه لكان يريد الإنقاذ، وفيما نحن فيه لا يرى لزوم الإيجاب، لما أن العقل يجد اللابدية، فإذا كانت الملازمة العقلائية مورد الدعوى، فإثباتها بتلك الشهادة ممنوع جداً، و الملازمة العقلية لا تناسب كون الإرادة الثانية مقدرة الوجود.

و منها: ما عن العلامة النائني و الأراكي و غيرهما

و منها: ما عن العلامة النائني (1) و الأراكي (2) و غيرهما(3)

من مقايسة التكوين بالتشريع، فكما أن فى الإرادة الفاعلية لا بد من الإرادة الثانية و المتعلقة بالمقدمات، كذلك فى الإرادة الآمرية.

و ما أورد عليهم الأستاذ البروجردى قدس سره: «من أن الإرادة التشريعية ليس معناها ما توهموه»(4) فى محله كما عرفت، ضرورة أن متعلق الإرادة التشريعية، ليس صدور الفعل من المأمور، بل متعلقها بعث المكلفين نحو المأمور به، و لذلك لا يتخلف متعلق هذه الإرادة عنها دائماً فى الحق الأول أيضاً. و لكنه لا يضر بمقصودهم هنا، و هو أنه كما فى الفاعلية يكون الأمر كذا، فالآمرية مثلها فى تلك الجهة.

و الذى يتوجه إليهم: أن القياس مخدوش، لعدم الدليل على لزوم اشتراك الإرادتين فى تلك الجهة، ضرورة أن فى الفاعلية لا بد عقلاً من ذلك، لمكان توقف المعلول على علته، و أما فى الآمرية فيمكن أن يصرح المولى بعدم إيجابه المقدمات، و أنها غير داخله فى مورد البعث، و أما تعلق حبه بالمقدمات و شوقه

1- أجود التقريرات 1: 230-231.

2- نهاية الأفكار 1: 351-352.

3- حقائق الأصول 1: 296.

4- نهاية الأصول: 201.

إليها، فهو أعم من الإرادة، إذ يمكن الشوق الأكيد، ولا يكون عقبيه الإرادة والبعث، وقد مضى منا في محله: أن الشوق الأكيد من مقولة الكيف النفساني، والإرادة من فعل النفس، فلا ينبغي الخلط بينهما(1).

ولا يظهر لي بعد التأمل أنهم كيف يرون الملازمة العقلية بين إرادة الشيء وإرادة مقدماته، بمعنى جعلها واجبة، كجعل ذي المقدمة واجبا، وكيف خلطوا بين الحب والشوق، وبين الإرادة التشريعية، وكيف اعتقدوا أن المولى إذا سئل عنه يجيب بالوجوب؟! مع أنه ربما لا يمكن الإحالة إلى العقل. مع أن الوجوب التقديرى غير ما هو المطلوب، وهو الوجوب الغيرى الفعلى.

و أعجب من ذلك كله توهم العلية بين الإرادتين، ومع ذلك يقول العلامة الأراكى صريحا: «بأن الإرادة الثانية هي الإرادة التبعية»(2)!! و مراده من «التبعية» هي التقديرية.

ولعمري، إنهم مع الغفلة عن أطراف المسألة، وقعوا في حيص وبيص، والأمر سهل.

و منها: ما نسب إلى الفاضل السبزواری في «الدرر»

و منها: ما نسب إلى الفاضل السبزواری في «الدرر»(3)

وقد بسط فيه الكلام، ونقل عنه الدليلين الواهيين، وهما يرجعان إلى واحد بتقريب منا، وهو أحسن مما قربه: وهو أنه لا بد وأن تكون المقدمة واجبة، لأن ما هو تحت الاختيار هي المقدمة، وأما ذو المقدمة فليس مورد الاختيار، فلا تكليف

1- تقدم في الجزء الثاني: 40-42.

2- مقالات الأصول: 322-323.

3- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 127.

بالنسبة إليه فعليا وإن كان هو المطلوب النفسى، فالعقاب على ترك المقدمة، ولكن الثواب على إتيان ذى المقدمة، فالأمر الغيرى مصحح العقاب، لا الأمر النفسى، ولو لم يكن الوجوب الغيرى فما يستحق العقاب.

وغير خفى: أن مثل ذلك ما فى موضع من «الكفاية»⁽¹⁾ أيضا. ولعمري، إن ما أفاده: «من أن من ثمرات الوجوب الغيرى، حصول الفسق بالإصرار على ترك الواجب» كان منشأه هذا التقريب.

وأنت خبير بما فيه، كما مر مرارا⁽²⁾. ولا حاجة إلى التطويل والإطناب، فافهم و تدبر جيدا.

الناحية الثانية فى أدلة امتناع الملازمة و تقدما

قد عرفت: أن الأدلة الناهضة على الملازمة قاصرة، و ذكرنا أنه إذا أظهر المولى إرادته الغيرية، و بعث نحو المقدمة، يكون المقدمة واجبة بالغير، و إلا فلا⁽³⁾، و على هذا يلزم التفصيل الحديث فى المسألة، و هو ثبوت الوجوب الغيرى فى كل مورد أبرز المولى ذلك الوجوب، و إلا فلا وجوب غيرى، و لا إرادة.

و حيث إن قضية بعض البراهين امتناع الملازمة، فإن ثبت ذلك، فلا بدّ من حمل تلك الأوامر الغيرية على غير الوجوب الغيرى المولوى، و إلا فيؤخذ بما

1- كفاية الأصول: 154.

2- تقدم فى الصفحة 257.

3- تقدم فى الصفحة 267.

تقتضيه الظواهر من الوجوب الغيرى المولى.

وغاية ما يمكن أن يستدل به على الامتناع، ما أفاده الوالد المحقق - مد ظله- (1) ولأجله اعتقد الامتناع، ونحن نذكر ذلك بزيادة تقريب منا، حتى يتم جميع جهات البرهان:

اعلم: أن الملازمة المتصورة عقلية كانت أو عقلانية، إما تكون بين البعث إلى ذى المقدمة و البعث إلى المقدمة، أو بين الإرادة المتعلقة به وبها، أو بين البعث المتعلق بذى المقدمة وإرادة المقدمة.

ولا سبيل إلى الاحتمال الرابع وإن أمكن، ضرورة أن البعث إلى المقدمة، معلول إرادة ذى المقدمة، ويكون كاشفا عن سبق تلك الإرادة، فلا تبعية كما لا يخفى.

وأما التلازم بين البعثين، فهو ممنوع قطعاً، ولا يقول به أحد، لأن حقيقة البعث هي ظهور الإرادة الأمرية التشريعية المتعلقة ببعث العبد نحو المأمور به، وكثيراً يوجد الأوامر النفسية في الشريعة من غير تعقبها بذلك البعث، أو تقدم ذاك البعث عليها في الظهور والإبراز.

فيكون الأمر دائراً بين الاحتمالين: كون الإرادة الثانية لازم الأولى، أو لازم البعث الأول والأمر النفسى مثلاً، فلنا أن نسأل عن هذا اللزوم: فهل الثانى من لوازم ماهية الأولى أو الأول، أو من لوازم وجودهما؟

لا سبيل إليهما قطعاً، ضرورة أن لوازم الماهيات اعتباريات، كاعتبارية أنفسها، و لوازم الوجود معاليل ذلك الوجود، وليست الإرادة الثانية مفاضة بالأولى، ولا بالبعث النفسى:

أما الثانى: فهو واضح.

وأما الأول: فلأن إرادة المولى قاصرة عن كونها خلاقه لشيء في نفسه،

بحيث يستند إليها في الوجود من غير مداخلة النفس، لما عرفت أن الملازمة المدعاة، أعم من الملازمة في حقه تعالى، أو في حق سائر الموالى، ولا شبهة في أن كثيرا من الموالى، غافلين عن تلك الإرادة، فلو كانت بينهما العلية فلا يعقل ذلك، بل لا بد من دعوى تحققها في النفس دائما مع عدم الالتفات إليها، وهو خلاف الوجدان بالضرورة.

فبالجملة: عدم العلية بين الإرادتين، مما لا يكاد يخفى، فأين الملازمة؟! وعند ذلك فلنا أن نقول: إنه وإن كان الأمر كذلك، ولكن المولى مجبور في تلك الإرادة بالاختيار، بمعنى أنه مختار في إرادة ذى المقدمة والبعث إليه، ولكنه إذا حصلت في نفسه تلك الإرادة، يمتنع عليه أن لا يريد:

أما في المولى الحقيقى فواضح، لالتفاته إلى التوقف.

وأما في غيره، فيربده عند الالتفات، أو تكون الإرادة مرتكزة في نفسه، ولكنه غير ملتفت إليها، فتلك الإرادة معلولة النفس مثلا، والإرادة الأولى أو البعث الأول من المبادئ الوجودية لها، كما لا يخفى.

أقول: الأشياء على ثلاثة:

أحدها: ما تكون ذات مقام ثبوتى وإثباتى، كالصفات الحسنة والرذيلة. مثلا السخاوة والشجاعة الثبوتية، ما هي من الكيفيات النفسانية القارة في النفس، وهما في مرحلة الإثبات، ما يكون ظاهرا بآثارهما من الأفعال السخية والبطولية، وهكذا غيرهما.

ثانيها: ما تكون ذات مقام إثباتى، ولا ثبوت لها، كالحكم، والبيع، وأمثالهما، فإنه بماهيته مرهون الإثبات ومقام الإظهار والإبراز، ولا يكون في عالم الثبوت بيع، ولا حكم وإن كان قد يتخيل (1)، ومن هذا القبيل الإرادة.

ثالثها: ما تكون عكس ذلك، و مثاله الاختيار.

فبالجملة: الإرادة ليست ذات مقام ثبوت، بل هي في كل موقف، لا بد لها من متعلق يكون هو المراد، و هو في الإرادة الفاعلية الحركة مثلا، و في الإرادة الأمرية البعث بإبراز الألفاظ الموضوعية له و هكذا.

و أما في الإرادة الذاتية، فهي حقيقة في المعنى المشفوع بالاختيار الذاتي، و لذلك فسرت ب «العلم بالصلاح» فإن الذات المشفوعة بالاختيار الذاتي الملازم مع العلم بالصلاح، لها خاصية تلك الإرادة، و تفصيله في محله (1)، و قد تعرضنا لبعض هذه المباحث في أوائل هذا المقصد (2).

فعلى هذا، كيف يعقل الإرادة الأمرية في نفس المولى، و هي غير ظاهرة بإحدى مظاهرها من اللفظ و الإشارة و ما شابههما؟! و قد مضى: أن ما هو المطابق لوجدان كل ذى وجدان، هي الملازمة بين الإرادة المتعلقة بالبعث إلى ذى المقدمة، و بين الشوق و الحب (3) للمقدمات، و لكنهما ليسا الإرادة، و لا يكفيان لاعتبار الوجوب و الحكم، فما هو في نفس المولى ليس إلا هذه الأمور، دون الإرادة.

إن قلت: نعم، و لكن للمولى البعث نحو المقدمات أحيانا، كما وقع في الكتاب و السنة كثيرا، و لا سيما بالنسبة إلى المقدمات الداخلية، فيستكشف بذلك التلازم العقلاني مطلقا.

قلت: لا- يعقل أن يكون هذا البعث مولويا، و ذلك لأن العبد لا يخلو من إحدى حالتين: لأنه إما يكون ينبعث من الأمر النفسى، أم لا ينبعث منه، فإن كان ينبعث منه

1- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

2- تقدم في الجزء الثانى: 39 و ما بعدها.

3- تقدم في الصفحة 3- 5.

فلا- وجه لانبعاثه من الأمر الغيرى، وإن كان لا ينبعث منه فلا وجه أيضا لانبعائه منه، لأنه أمر غيرى لا عقاب عليه، ولا ثواب، فعلى كل تقدير لا ثمرة تترتب على هذا الأمر الغيرى، فيكون لغوا، ضرورة أن غرض الأمر من الأمر، ليس إلا بعث العبد نحو المأمور به، وهذا مما لا يحصل من الأمر الغيرى، فالأمر الغيرى لا بد وأن يكون إرشادا إلى حكم العقل فى المقدمات الوجودية العقلية، وإلى الشرطية و الجزئية فى المقدمات الشرعية الداخلية و الخارجية.

أقول: الأمر كما حقق، ولا شبهة عندنا فى عدم الملازمة العقلية، ولا العقلانية بين الإرادتين، ولكن لنا أن ندفع إيجاب المولى فى إرادته الغيرية بالوجه المزبور:

بأن الوجدان حاكم بصحة نداء المولى: بأنه ما أوجب على كل أحد المقدمة، و ما أراد من المكلفين- بإرادة مولوية- جميع المقدمات من المطلقة إلى الموصلة و المنتهية، فهل ترى فى ذلك عبثا و لعبا فى الكلام؟! أم تجد أن هذا موافق للعقل، لأنه بعد ما كان العقل يرى اللابدية، فما كان لزوم لتلك الإرادة و ذلك الإيجاب.

فتحصل حتى الآن: أن الملازمة ممنوعة، و إزام المولى بتلك الإرادة أيضا ممنوع.

و أما دفع شبهة الوالد المحقق- مد ظله-(1) بيانا للامتناع، فلنا دعوى: أن للمولى جعل الثواب على كل خطوة موصلة و منتهية إلى الواجب، فإن العبد إذا كان يرى الثواب الكثير فينبعث، فلا تلزم اللغووية، فيكون الأوامر الغيرية الواردة فى الشريعة، باقية على وجوبها الغيرى المولى.

ثم إن العبد تارة: يكون ناظرا إلى ما يترتب من الآثار على المأمور به فعلا و تركا، فيكون انبعائه من تلك المبادئ، لا من الأمر، فكيف يكون فى هذه المواقف الغرض من الأمر بعث العبد؟!!

وأخرى: يكون ناظرا إلى القيام بالشكر، وأنه يستقبح التخلف عن فرمان المولى وأوامره، من غير النظر إلى كيفية المطلوب و الأمر، فيكون فيما إذا أمر بقوله:

«قم فصل» منبعثا عن الأمر الأول في قيامه، وعن الثانى فى صلاته، ولذلك يقول:

«أمرنى أن أقوم وأصلى، فقامت و صليت» و هل أكثر من ذلك يعتبر فى ثمرة الأمر؟! فإنه بذلك تحصل الإطاعة المرغوب فيها بالنسبة إلى الأمرين: الغيرى، و النفسى.

فتحصل حتى الآن: أن هذه الأقوال الأربعة كلها غير نقية.

و الحق: هو القول الخامس فى المسألة، و هو أن فى كل مورد ورد الأمر الغيرى فى الكتاب و السنة، فهو مولى، و يكون مورده واجبا غيريا، دون سائر الموارد، فالوجوب الغيرى- كالوجوب النفسى- تابع للإنشاء و الإرادة من المولى.

و تتجاوز عنها إلى غيرها بلا شاهد و دليل، و حمل هذه الموارد على غير الأمر المولى الغيرى، أيضا بلا وجه.

نعم، لو قامت القرينة على عدم كونه أمرا مولويا، فلا بأس بالأخذ بتلك القرينة، كما هو الظاهر.

تذنيب: حول التفصيل فى وجوب المقدمة بين السبب و غيره من المقدمات

قد أشير آنفا(1) إلى أن من الطائفة من فصل بين السبب و غير السبب (2).

و المراد من «السبب» هو العلة التى تكون هى مورد القدرة، دون المسبب، و يتحدان فى الوجود، و يختلفان فى اللحاظ و العنوان، و يعبر عنه ب «الأسباب التوليدية».

و لو كان المراد مطلق السبب و المسبب، للزم دعوى: أن نوع الواجبات الشرعية من قبيل الأسباب و المسببات، لأن ما هو مورد القدرة- حتى فى مثل

1- تقدم فى الصفحة 268.

2- معالم الدين: 57.

الصلاة- بالذات هي الإرادة والحركة، وأما وجود الصلاة بعنوانها الذاتي، فلا يتعلق بها الإرادة، كما تحرر في الكتب العقلية بالنسبة إلى المركبات التأليفية، والاعتبارية مثلها في هذه الجهة، فإن الهيئة العرضية تعرض الخارج من غير تعلق الإرادة بها بالذات، والصورة الصلاتية مثلها، كما هو الواضح.

ونظر المفصل إلى أن معروض الوجوب النفسى، هو المطلوب النفسى، لا- المطلوب الغيرى وهو السبب، حتى يتوجه إليه ما أورد عليه المتأخرون، فإنه يفصل في وجوب المقدمة، وما نسب إليهم ليس تفصيلا في هذه المسألة.

فعلى هذا، أريد أمر آخر: وهو أن صحة العقوبة على المسبب، غير ممكنة بمجرد تعلق الأمر النفسى به، واختيارية السبب وإن كانت كافية لجعل المسبب واجبا، ولكنها لا تكفى لتوجيه العقاب نحوه فلا بدّ من الأمر المصحح لاستحقاق العقوبة، وهو الأمر الغيرى، فإنه وإن لم يكن ذا عقاب ولا ذا ثواب، ولكنه مصحح العقوبة على المسبب، وإتيان المسبب مصحح الثواب، لا السبب.

وأنت خبير بما فيه أساسا. مع أن إثبات الإرادة الغيرية، لا يمكن إلا بما سبق.

ذئابة: حول التفصيل في وجوب المقدمة بين الشرط الشرعى وغيره

عن بعض آخر التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره (1)، فإن كان ذلك يرجع إلى أن في مقام الإثبات، يفهم الشرط من الأوامر الغيرية نوعا، فهو يقرب مما ذكرناه، لأن في الكتاب والسنة قلما يتفق الأمر بالمقدمات الوجودية، كما أنه قلما يتفق ذكر الشروط في حال بيان ماهية الصلاة، بل المتعارف إما يكون نفس الشرط

متعلق الأمر كقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... (1).

أو يرجع الأمر إلى ذلك، كقوله مثلاً: «صل مع الطهور» فإنه ليس أمراً مولوياً، لما أن الصلاة قد وجبت بالكتاب، ووجوبها واضح لا يحتاج إلى التأكيد، بل هو راجع إلى قوله: «كن على طهور في الصلاة» أو «أوجد الطهور حال الصلاة» فيكون الشروط الشرعية مورد الأوامر الغيرية، دون الإرشادية، لما عرفت من (2).

وما اشتهر في محله، وأشير إليه في كلام العلامة الأراكى هنا: من أن جعل الشروط بالأوامر الغيرية، غير ممكن، بل الشروط اعتبرت في الماهية، ويكون الأمر النفسى المتعلق بها، داعياً إليها (3)، فهو من اللغو المنهى عنه، وقد تبين فساده في مواضع كثيرة.

وما أفاده الوالد -مد ظله-: من الدور لو كانت الشرطية في مقام الثبوت، متوقفة على الأمر الغيرى (4)، في غير محله، لأن من المحتمل ثبوت كون الشرطية عند الله تعالى للصلاة، تابعة لأمر الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم والالتزام بذلك غير الالتزام بأن جميع الأحكام الكلية الإلهية بيده صلى الله عليه وآله وسلم فلا تخلط.

وأما لو كان نظر المفصل إلى أن مطلق الشرط الشرعى، واجب بالغير، كما يستظهر مما أقيم له، أو استدل به، فهو لا يرجع إلى محصل، لما تقرر: من أن الوجوب الغيرى، تابع الإيجاب والإرادة، فإن تعلق بالشرط الشرعى، فيكون هو الواجب الغيرى، ومع ذلك ينتزع منه الشرطية، لأن معنى «الوجوب الغيرى» ليس

1- المائدة (5): 6.

2- تقدم في الصفحة 270-271.

3- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 402.

4- تهذيب الأصول 1: 282.

إلا ذلك. وإن تعلق بسائر المقدمات، فهكذا.

كما أن بيان الشرطية لا ينحصر بالأمر الغيرى، لإمكان أن يقال: «بأن الطهور شرط فى الصلاة» أو «لازم فيها» وهكذا مثل أن يقال: «لا صلاة إلا بطهور»⁽¹⁾ فإنه عند ذلك لا يصير هو واجبا شرعيا غيريا مولويا. هذا تمام البحث حول مقدمة الواجب.

ومما ذكرنا يظهر البحث حول مقدمة المستحب، وأنه لا تلازم بين الإرادتين ولا البعثين، ولا يلجأ المولى على إرادة المقدمة، ولكنه له جعلها مستحبة للغير.

تذنيب: فى مقدمة الحرام

وأنها هل هى محرمة شرعا بالغير، أم لا، أو يفصل؟

وقبل الخوض فيما هو محل النزاع و مصب الأقوال، لا بد من الإشارة إلى حكم المقدمة التى تكون هى من الأسباب التوليدية بالنسبة إلى الفعل المحرم، بحيث لا يكون الفعل المزبور مورد الإرادة والقدرة، ولا صادرا من المكلف، ثم ينظر إلى غيرها من المقدمات التى ليست هكذا.

أما الحق فى هذه المواقف: فهو عدم الحرمة، لا تبعية، ولا نفسية، خلافا «للكفاية»⁽²⁾ والعلامة الأراكى، حيث اختارا حرمتها التبعية⁽³⁾، وخلافا للعلامة النائينى، حيث اختار حرمتها النفسية ظاهرا، على ما نسب إليه⁽⁴⁾.

1- تهذيب الأحكام 1: 49-144، وسائل الشيعة 1: 315، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب 9، الحديث 1.

2- كفاية الأصول: 160.

3- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقى) الآملى 1: 402.

4- أجود التقريرات 1: 249، محاضرات فى أصول الفقه 2: 439.

أما عدم حرمتها النفسية، فلأن عدم مقدوريته بلا واسطة، لا يستلزم انتقال التكليف إلى السبب، كما مر مرارا: من كفاية الاقتدار عليه بالواسطة(1).

وأما عدم حرمتها التبعية، فلأن الملازمة الخارجية الوجودية، تنافي كون أحد المتلازمين محكوما بحكم مضاد للحكم الآخر، وأما لزوم محكوميته بحكم المماثل فلا.

وتوهم ترشح الإرادة من باب الملازمة الثابتة في باب مقدمة الواجب، قد فرغنا عنه وعن بطلانها الضروري جدا(2).

فبالجملة: حركة المفتاح لو كانت فرضا معلولة لحركة اليد، فهي إن كانت محرمة، فلا تستلزم محرمة حركة المفتاح وإن كان بينهما العلية، ولا- يتوسط بينهما الاختيار، ولا الإرادة، ولا يصدر تلك الحركة من المكلف، لأنها مستندة إلى ما يستند إليه، ولكن مع ذلك كله هو فعل المكلف مع الوسط، كسائر أفعاله، فإن الإحراق فعل النار، وفعل المكلف، ويجوز تحريم إحراق الكتب المحترمة عليه، مع كون الإلقاء غير محكوم بحكم.

نعم، بناء على عدم خلو الوقائع من الأحكام، فلا بد من حكم ثابت للسبب، وهو الحرمة قهرا.

اللهم إلا أن يقال: بأنه الإباحة شرعا، ومعناها عدم الحرمة، وإن كان بحكم العقل واجب الترك، فلا تخلط.

إذا تبين ذلك، يقع البحث في المقدمات الاخر التي يتوسط بينها وبين ذبيها الاختيار والإرادة، فهل تكون هي محرمة مطلقا، أم حال الإيصال، كما أفاده

1- تقدم في الصفحة 16 و 224.

2- تقدم في الصفحة 4-7.

العلامة الأراكي قدس سره (1)؟

أو ليست هي محرمة مطلقاً (2)، أو تكون المقدمة الأخيرة محرمة (3)، أم تكون إحدى المقدمات على التخيير واجبة الترك، و تتعين في الأخيرة أحياناً (4)، أم المحرم ما قصد به التوصل إلى الحرام (5)؟

أم يفصل بين كون المحرم عنواناً وإن لم يصدر بالاختيار، وإن كان لا عقاب إلا على صدوره بالاختيار، و بين ما كان المحرم هو الفعل الصادر بالاختيار و الإرادة، كما عن العلامة الحائري قدس سره (6)؟

أو يفصل بين كون معنى النهى طلب الترك، و بين كون معناه الزجر عن الفعل، كما يظهر من الأستاذ البروجردى قدس سره (7)؟

وجوه، بل أقوال.

لا بأس بالإشارة الإجمالية إلى بعض منها، بعد التنبيه إلى ما هو الحق الحقيقي بالتصديق: و هو أن الحرام- حسبما تحرر في محله- ليس إلا ما منع عنه الشرع، و زجر المكلفين عن إيجاده (8)، فيكون ما هو مصب الزجر و المنع و مورد الإنشاء و الإرادة المتعلقة بالزجر عنه، محرماً شرعاً، و يؤاخذ به، و يستحق العقوبة عليه، لا على أمر آخر. و لا شبهة في أن العقل حاكم بلزوم تركه، و لا معنى لحرمة شيء

1- بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملى 1: 402.

2- كفاية الأصول: 159.

3- تهذيب الأصول 1: 284.

4- نهاية الدراية 2: 178، حقائق الأصول 1: 301.

5- أجود التقريرات 1: 249-250، و لاحظ محاضرات في أصول الفقه 2: 439.

6- درر الفوائد، المحقق الحائري: 130-131، تهذيب الأصول 1: 283-284.

7- نهاية الأصول: 203-204.

8- يأتي في الجزء الرابع: 84-86.

آخر، ولا لزوم ترك الشيء الآخر، وعلى هذا فما وجه تحريم المقدمة؟! إلا أن يقال: بأن الملازمة الثابتة بين إرادة الواجب النفسى وبين المقدمة، ثابتة هنا أيضا، وقد فرغنا من ذلك، ومن عدم ثبوت تلك الملازمة(1)، فلا تخلط.

فما يظهر من السيد الأستاذ قدس سره من التفصيل، فهو فى غير محله، لأنه إن قلنا بالملازمة، فلا فرق بين المسألتين، وإن أنكرنا فهكذا، فتوهم: أنه على القول: بأن النهى زجر عن الفعل، لا يلزم منه الزجر إلى المقدمات، فى غير محله، لأنه إذا كان توقف الزجر عنه فى الخارج على الانزجار عن المقدمة، فلا بدّ من إرادة تعلق بالزجر الثانى.

نعم، معروض المحرم الغيرى والإرادة الثانية، يختلف مع معروض الوجوب الغيرى، كما يأتى.

وبعبارة أخرى: البغض الموجب للنهى و الزجر عن المبعوض، يورث البغض لما يتمكن العبد عليه، فيزجره عنه، حسب اقتضاء الإرادة و البغض الأول، للإرادة و البغض الثانى العرضى الغيرى، فما أفاده غير مرضى.

وأما ما اختاره العلامة الأراكى قدس سره: من أن المحرم هو المقدمة حال الإيصال إلى المحرم، فنظره إلى أن معروض الحرام- بعد ثبوت الملازمة- هو هذا، دون مطلق المقدمة، فيكون المبعوض هى السلسلة التى تلازم بحسب الخارج وجود المبعوض النفسى، و تنتهى إليه.

و أنت خبير بما فيه، لما أنه من باب الملازمة العقلية التى ادعاها فى الواجب(2)، اختاره هنا، وقد مر فسادها(3)، ولا سيما ما فى مختاره من أن المعروض

1- تقدم فى الصفحة 267 و ما بعدها.

2- نهاية الأفكار: 351-352.

3- تقدم فى الصفحة 10-13 و 272-275.

هى الذات حال الإيصال، فإنه من الممتنع فيما نحن فيه، كما مر تفصيله (1).

وربما يقال: إن الأخيرة محرمة، ويكون المطلوب تركها، وهى الإرادة فقط، وذلك لأن وجود المعلول فى الواجب النفسى، لا يمكن إلا باجتماع أجزاء علته، فلا بدّ من جميع العلل حتى يتمكن المكلف من الواجب النفسى، بخلاف ترك المعلول وعدمه، فإنه بانعدام إحدى علال وجوده يتحقق.

فإذا كان ضرب اليتيم مثلاً- وهو المحرم- موقوفاً فى وجوده على اشتراء العود، والمشى، وغيرهما، فلا بدّ من إيجادهما، وإذا أريد إعدامه فى الخارج فلا يتوقف على ترك المقدمات كلها، حتى يكون الكل مورد البغض والإرادة والكراهة، بل نفس عدم الإرادة كاف فى عدم تحققه، فيكون المبعوض و مورد الزجر الإرادة، أو يكون المطلوب العرضى عدم الإرادة، بناء على كون مفاد النهى طلب الترك، فيحدث طلب متعلق بترك الإرادة.

و ما قيل: «من أن الإرادة ليست قابلة لتعلق التكليف بها» (2) فى غير محله، لما تقرر و برهن عليه مراراً (3).

و أنت خبير بما فيه، ضرورة أن المولى الزاجر عن ضرب اليتيم، إذا كان يجد أن المكلف يتمكن من إيجاد مبعوضه إذا اشترى العود، و مشى إلى محلة كذا، فلا بدّ من أن يزجره عن كل ما يمكنه و يورث انتهاءه إلى المبعوض، و من تلك المبادئ هى الإرادة، فيزجره عنها.

و هنا قول آخر: و هو أن مقتضى كون المطلوب ترك الضرب فى المثال

1- تقدم فى الصفحة 197-199.

2- كفاية الأصول: 146، نهاية الدراية 2: 141.

3- تقدم فى الجزء الثانى: 55، و فى هذا الجزء: 226.

المزبور، والترك يتحقق بترك إحدى المقدمات، فالواجب ترك إحداها على التخيير، لأن بتركها يترك الحرام قطعاً(1).

وبعبارة أخرى: إن كان مفاد النهي طلب الترك، فالواجب ترك إحدى المقدمات وإن كان مفاده الزجر عن الفعل، فالمحرم جميع المقدمات، لأنه بها يتمكن من المبعوض النفسى، فلا بدّ من أن يزجره المولى عن الكل، عكس ما تخيله السيد البروجردى قدس سره(2).

وأما توهم: أن الأخيرة وهى الإرادة، ليست اختيارية، فلا يكون الواحد من بينها لا واجبا تعيينا، ولا تخييرا:

أما عدم وجوبه التعيينى، فلما أشير إليه.

و أما عدم وجوبه التخييرى، فلأن عدم اختيارية أحد الأطراف، ينافى التكليف.

فهو غير تام، لما أن الإرادة اختيارية، ولأن على تقدير ذلك يكون باقى الأطراف، مورد التكليف التخييرى، ولا وجه لسقوطه رأسا، لأن المولى يتشبه لأن يجد وسيلة إلى مرامه، وهو عدم وقوع مبعوضه فى الخارج، فعند ذلك يزجر أولا:

عن المبعوض، و ثانيا: عما يتمكن العبد منه ويمكن تكليفه به، فلا تخلط.

و أنت خبير بما فيه من فساد المبنى، فإن النهى ليس إلا- منع المكلفين عن إيقاع المادة و المبعوض. مع أن واجب الترك من المقدمات معلوم عنوانا، وهو ما يورث عجز العبد عن المبعوض، فليتدبر، و اغتتم.

وربما يتوهم: أن المحرم هو خصوص ما قصد به الحرام، فلو اشترى العود

1- تقدم فى الصفحة 285.

2- تقدم فى الصفحة 285-286.

لضرب اليتيم، فهو محرم غيرى، فلا بدّ من تركه (1).

و كأنه لما رأى أن مجرد المقدمة المنتهية إلى المحرم، لا يعقل أن يلتزم بحرمتها، فلا بدّ من القيد المزبور حتى نخرج من هذا الاستبعاد.

و أنت خبير: بأنه غير كاف لترشح الإرادة الزاجرة إليه، لما تقرر في مقدمة الواجب (2).

نعم، يمكن توهم حرمة ذلك من باب آخر، إما لأجل حرمة التجرى، و أن حرمة التجرى- بالمعنى الأعم- تستلزم حرمة، و إلا فهو ليس من التجرى المصطلح، فإنه ما إذا ضرب فى المثال المزبور يتيما، ثم تبين أنه كان واجب الضرب، أو جائزة.

أو لدعوى اقتضاء طائفة من الأخبار ممنوعة مثله، لما روى أن نية المحرم محرمة، كما فى قصة: «القاتل و المقتول كلاهما فى النار» فسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم- حسب بعض الأخبار-: هذا القاتل، فما بال المقتول؟

قال: «إنه نوى قتل صاحبه» (3).

و بالجملة: هو المحرم النفسى الأجنبى عما نحن فيه.

أو دعوى إلغاء الخصوصية عن آية حرمة التعاون (4)، فإنه من معاونة نفسه على المحرم، فافهم و تأمل جيدا.

و أما ما فى «الدرر» لشيخ مشايخنا العظام قدس سرهم من التفصيل بين

1- راجع الصفحة 285- الهامش 5.

2- تقدم فى الصفحة 181-182.

3- تهذيب الأحكام 6: 174-347، وسائل الشيعة 15: 148، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب 67، الحديث 1.

4- المائدة (5): 2.

العنوان المبعوض على الإطلاق، وبين ما يكون الإرادة دخيلة في المبعوضة⁽¹⁾، فلعمري إنه غير راجع إلى محصل، ولا سيما بعد انتهائه في تحرير تفصيله إلى القول بوجوب ترك المقدمة، فإنه واضح السقوط جدا.

والذي هو الحق الحقيقي بالتصديق على تقدير الملازمة: هو أن الكلام في المقام يدور حول معروض الحرمة الغيرية، وأنه هو كل ما يمكن العبد من المبعوض، أو يكون المحرم كل ما يوصل العبد إلى المبعوض النفسى، أو ينتهى إلى المبعوض الأسمى والنفسى، وبعد ما عرفت البحث في مسألة مقدمة الواجب، يتضح لك: أن ما هو معروض الحرمة- وهو المبعوض بالعرض- هي العلة المنتهية إلى المبعوض تحت عنوان «الموصل و المنتهى إليه» فيكون الشرع قد نهى و زجر عن شرب الخمر مثلا، و عن إيجاد الموصل إليه و العلة المنتهية إليه.

و لكن المكلف تارة: يعجز عن الشرب بترك المقدمة الأولى من المقدمات الطولية، وعند ذلك يمثل الأمر الغيرى، لأنه بتعجيزه نفسه عن الشرب- بترك المقدمة الأولى- امتثل النهى الغيرى، و ترك الموصل إلى الشرب.

فالفرق بين الواجب و الحرام في المقدمة، ليس إلا في هذه الجهة: و هي أنه من ناحية امتثال الأمر الغيرى، لا بد من إتيان جميع المقدمات المنتهية إلى الواجب، و من ناحية امتثال النهى الغيرى، لا يحتاج إلى ترك جميع المقدمات المنتهية إلى المبعوض الذاتى، بل ترك الأولى كاف.

فلو لم يترك الأولى، لا يعد بالنسبة إلى النهى الغيرى غير ممثل، لإمكان ترك الثانية، وهكذا إلى أن ينتهى إلى الإرادة و الفعل المحرم، فإن ترك الإرادة فقد امتثل النهى الغيرى، و إلا فإن أراد، و تحقق الفعل، فقد اتصفت المقدمات بالحرمة الغيرية.

1- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 130-131.

ولو أراد، ولم يتحقق الفعل، لعصيان الأعصاب والأوتار تبعية فرمان القلب و النفس، كما قد يتفق، فلا يتحقق التخلف عن النهي الغيرى أيضا، لأن المحرم بالحرمة الغيرية هي الموصلة بالفعل، لا الموصل الشأنى، كما تحرر فى مقدمة الواجب (1).

فبالجملة: ما ترى فى كلمات القوم من الصدر و الذيل، فهو ساقط. وقد خلطوا فيما هو أساس البحث فى المسألة: و هو أن فى مقام التشريع و الجعل، لا فرق بين الواجب و الحرام فى مقدمتهما، و ما هو معروض الوجوب و الحرمة، و أن فى المحرم ينهى المولى - على الملازمة - عن إيجاد عنوان «الموصل» و فى الواجب يأمر بإيجاده.

و أما فى مقام الإطاعة و الامتثال، فبينهما فرق واضح، فربما من ناحية المحرم، يتحقق امتثال النهى الغيرى بترك المقدمة الأولى، أو الثانية، أو الثالثة فى المقدمات الطولية، التى يعجز العبد بترك كل واحدة منها عن المحرم النفسى، و يتمكن من المحرم بفعل كل واحد منها، كما فى المثال المزبور فى السابق.

فالبحث عن أن الإرادة متعلق للتكليف، أو ليست متعلقا، أو البحث عن أن مطلق المقدمة واجب تركها، أو واحد منها، أو غير ذلك، كله ناشئ من عدم الوصول إلى مغزى البحث، فليتدبر.

و هكذا البحث عن أن الموصوف بالحرمة، هي المقدمات، أو الأخيرة، فإن ذلك تابع لما تعلق به النهى، كما لا يخفى.

ذئابة: فى ثبوت الحرمة الغيرية فى بعض النواهى الشرعية

لا بأس بالالتزام بالحرمة الغيرية فى النواهى الشرعية الواردة فى المركبات

الزاجرة عن أشياء، فإنها نواه تحريمية مولوية غيرية، و تورث المانعية و القاطعية، أو شرطية العدم، حسبما تحرر و تقرر في الوجوب الغيرى (1).

فما اشتهر بين أهل الفضل: من حمل هذه الأوامر على الإرشاد، من التوهم الناشئ من أن الأوامر الإرشادية، غير الأوامر المولوية الغيرية (2)، مع أن الغيرية من الأوامر معناه النظر إلى الأمر الآخر، و المولوية معناها يكون الأمر في مقام التكليف، و بيان وظائف العباد، فافهم و اغتتم، و كن من الشاكرين.

إيقاظ: في حرمة الضد و المعاند بناء على الملازمة

قد ذكرنا في أوائل هذا الفصل: أن البحث في وجوب المقدمة، ينتهى إلى الملازمة بين الأمر بالشىء و النهى عن مضاداته و معانداته الوجودية، لأن الملاك المقتضى لوجوب المقدمة، يقتضى حرمة ضده، و ممنوعية معاندة حرمة غيرية، فلو ثبت الملازمة فهو، و إلا فالكل على حد سواء (3).

و هنا نذكر: أن النواهي الغيرية، لا يلزم أن تكون ناشئة عن المحرمات النفسية فقط، بل للمولى أن يتصدى للنهى عن الموانع و القواطع، فتكون هى منهية شرعا، و تلك النواهي نشأت من الأمر النفسى، فيكون ذلك المطلوب النفسى من مبادئها، فافهم و اغتتم، و كن من الشاكرين.

1- تقدم فى الصفحة 134-135 و 161 و 163 و 271.

2- نهاية الدراية 2: 171.

3- تقدم فى الصفحة 10.

الفصل السابع فى مسألة الضد

اشارة

هل الأمر بالشىء - وجوبيا كان أو نديبيا، لفظيا كان أو غير لفظى - يقتضى النهى عن الضد، ويستلزم حرمة ذلك، أو كراهته، أم لا؟

هل هذه المسألة لفظية أو عقلية؟

وقبل الخوض فيما يستدعيه البحث عن أصل المسألة من الأمور التالية، لا بأس بالإشارة إلى مقدمة: وهي أن هذه المسألة هل هي عقلية أم لفظية؟

وعلى كل تقدير: هل هي أصولية، أم لغوية، أم تكون من المبادئ الأحكامية، أو التصديقية؟

أقول: إن كان ملاك عقلية المسألة، وجود الأدلة العقلية في طي البراهين القائمة عليها، فهي عقلية. وإن كان مناطها عدم الاستدلال بالأدلة اللفظية فهي لفظية، لما يأتي من الاستدلالات المختلفة في المسألة نفيًا وإثباتًا(1).

وإن كان سبب عقلية المسألة عنوان الباب، فهي لفظية، لعدم منصوصية لفظة «الاقتضاء» في العقلية، بخلاف لفظ «الأمر».

و أما ما قد يقال: بأن المسألة عقلية، لعدم النظر إلى الأمر الصادر في الشريعة، بل النظر إلى الوجوب الثابت فيها، سواء كان ثابتًا باللفظ، أو الإجماع، أو العقل، وأن عنوانها في طي المباحث غالبى، كما عن العلامة النائينى (2) و جماعة

1- يأتي في الصفحة 311-321.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 301، أجود التقريرات 1:

أخرى (1)، فهي مخدوشة، وذلك لأن الوجوب الثابت بالإجماع والعقل، إن كان هو المعنى الثبوتى - وهو الشوق النفساني - فهو ليس من الوجوب الاعتباري الذي هو المستلزم أحيانا للنهي.

وإن كان ذلك الوجوب هو الوجوب الإنشائي القانوني المجعول على الكل، فهو لا بد وأن يكون في قالب لفظي أو غير لفظي يشبه اللفظي. فبالجملة: يتقوم الوجوب بالإنشاء والإبراز، وأما لزوم تبعية المولى في ملاكات أحكامه أحيانا، فهو أجنبي عن هذه المسألة عنوانا، لما أنه ليس من الوجوب رأسا.

نعم، المرام اللازم استيفاؤه، كالأمر في الاقتضاء واللاقتضاء، كما يأتي إن شاء الله تعالى (2).

ثم إنه لا بد من جامع بين الوجوب والندب في تحرير البحث، وذلك الجامع هو الأمر. وأما الوجوب والندب الثابتان بالعقل والإجماع، فلا جامع لهما، وتصير النتيجة حينئذ أخص، كما لا يخفى.

هذا مع أن حرمة الضد المقصود إثباتها ثمرة لهذه المسألة، لا تترتب على الوجوب المتعلق بالشئ عند جمع (3)، لإمكان أن يتوهم أن الحرمة تستظهر من النهي الناشئ من الأمر، فلو قال المولى: «تجب الإزالة من المسجد» فلا يستفاد منه إلا عدم وجوب ضدها، وأما حرمة ضدها فهي تتوقف على النهي، والنهي لا يكون إلا باعتبار الأمر.

فتحصل منا إلى هنا: أن ما تعارف في عصرنا من توهم أن المسألة إما عقلية

1- مقالات الأصول 1: 339، منتهى الأصول 1: 300-301، محاضرات في أصول الفقه 3: 5.

2- يأتي في الصفحة 355.

3- مقالات الأصول 1: 341، مناهج الوصول 2: 16-17، محاضرات في أصول الفقه 3: 39 و 49.

أو لفظية(1)، غير نقي جدا، بل هذه المسائل عقلية باعتبار، و لفظية باعتبار آخر، و لا ضمير فى ذلك كما ترى.

إن شئت قلت: إذا نظرنا إلى مقام الثبوت، و أن الإرادة المتعلقة بإيجاب شىء، تلازم إرادة تحريم ضده- من غير النَّظَر إلى اللفظ- فالمسألة عقلية.

و إذا نظرنا إلى مقام الإثبات، و كان المولى أفاد الوجوب بالأمر، فيمكن أن تكون المسألة لفظية، لأن من الممكن دعوى دلالة الأمر على النهى، و دلالة النهى على الحرمة، فيتوسط بين حرمة الضد و إرادة الوجوب شىء آخر، و هو النهى.

و أما لو أفاد الوجوب بمادته و بالمفهوم الاسمى، فلا شبهة فى عدم دلالة النهى بالضرورة.

فبالجملة: كون الوجوب تارة: يستفاد من اللفظ، و أخرى: من العقل أو الإجماع، لا يورث كون المسألة لفظية، بل الوجوب لأجل استفادته تارة: من الأمر، و أخرى: من مادة الوجوب، يورث كون المسألة على الأول لفظية، و على الثانى عقلية.

إعـضـال: على العنوان المعروف للمسألة

لا شبهة فى أن عنوان المسألة لو كان على المعروف (2)، فلا يشمل ما لو استند الوجوب الثابت للشىء إلى غير الأمر، لأنه لا يقتضى النهى بالضرورة لفظا، و لا عقلا، بل يقتضى الحرمة، و هى غير النهى.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 301، منتهى الأصول 1: 300، محاضرات فى أصول الفقه 3: 5-6.

2- أى: الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ الفصول الغروية: 91- السطر 27، مطارح الأنظار: 103- السطر 30، كفاية الأصول: 160.

وإن تصرفنا فيه، وجعلنا عنوان البحث هكذا: «إيجاب شىء هل يقتضى حرمة ضده أم لا؟» فلا يشمل المندوب، مع أنه أيضا داخل فى محط البحث، وتكون المسألة عند ذلك عقلية قطعا.

وهكذا تكون المسألة عقلية إذا قلنا فى عنوان البحث: «هل طلب الشىء يقتضى حرمة ضده أم لا؟» والاستدلال بالأدلة اللفظية على إثباته حينئذ، لا يورث خروجها عن العقلية، كما لا يخفى.

فعلى هذا، يختلف العناوين فى لفظية المسألة وعقليتها، فلا تخلط، والأمر سهل.

ذئابة: فى بيان أصولية المسألة و لغويتها

هذه المسألة لغوية فى نظر، وأصولية، لانطباق قانون المسألة الأصولية فى نظر آخر عليها، ولا ضير فى ذلك.

وأما كونها من المبادئ الأحكامية، لرجوعها إلى البحث عن ملازمات الأحكام، كما أفاده العلامة البروجردى قدس سره (1) فهو ساقط، لعدم الأساس للمبادئ الأحكامية حسب العلوم المتعارفة.

نعم، يمكن الالتزام بها فى خصوص علم الأصول، كما سيظهر فى مسألة اجتماع الأمر والنهى، فانتظر (2).

وإن شئت قلت: تختلف هذه المسألة باختلاف عناوين الباب، فإن قلنا: بأن المسألة عقلية، وذكرنا فى عنوانها ما أشير إليه (3)، فهى أصولية وليست لغوية. وإن جعلنا العنوان المشهور فهى لغوية من جهة، وأصولية، لأنها حجة على المسألة

1- نهاية الأصول: 206.

2- يأتى فى الجزء الرابع: 127-130.

3- تقدم فى الصفحة 295-296.

وإن شئت قلت: المسائل اللغوية هي المسائل التي إذا ثبت كل طرف منها، يثبت حدود الموضوع له، والمسائل الأصولية هي المسألة الواقعة كبرى قياس الاستنتاج والحجة على الفرعية، وهي ليست محفوظة في كل طرف من طرفي هذه المسألة، بل بعد الفراغ عن أن الأمر يدل على النهي، يحتج به على فساد الصلاة عند المزاحمة مع الإزالة مثلا، فتلك المسألة دليل هذه المسألة، فلا تخلط، والأمر بعد ذلك كله سهل.

إعادة وإفادة

الأقرب أن يقال في عنوان البحث: إن طلب الشئ ء- إيجابا كان أو ندبا- هل يقتضى الزجر عن ضده- تحريما كان أو كراهة- اقتضاء عقليا أو لفظيا، أم لا؟

فيقول جمع: بعدم الاقتضاء مطلقا(1)، ويمكن أن يقال: بالاقتضاء مطلقا(2)، ويمكن التفصيل بين أنحاء الأضداد(3)، كما يمكن التفصيل بين الاقتضاء العقلي

-
- 1- الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 85-86، شرح العنبدى: 199، مناهج الوصول 2: 17-20، محاضرات في أصول الفقه 3: 49-50.
 - 2- مجمع الفائدة والبرهان 1: 218، الفصول الغروية: 92-السطر 16-20.
 - 3- كالتفصيل بين الضد العام وال ضد الخاص: معالم الدين: 62-64، قوانين الأصول 1: 108-السطر 16، كفاية الأصول: 160-165، نهاية الأفكار 1: 360، نهاية الأصول: 208، والتفصيل بين الضدين اللذين لهما ثالث والضدين لا ثالث لهما: معارج الأصول: 73، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 304، والتفصيل بين الضد الموجود وال ضد المعدوم: المحكى عن المحقق الخوانساري، مطارح الأنظار: 108-السطر 18، والتفصيل بين ما إذا كان فعل الضد رافعا للتمكن من الواجب وعدمه: المحكى عن صاحب المقاييس، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 388-السطر 9.

و اللفظي (1).

و من يقول بالاعتضاء فى مقام الدلالة، يستكشف به الملازمة الثبوتية بين الإرادتين طبعاً وقهراً.

و لك التفصيل بين كيفية الطلب، فإن كان بصورة الأمر فهو يقتضى إجمالاً، و إن كان بصورة غير الأمر - كالإشارة ونحوها مثل مادة الوجوب- فلا يقتضى كلاً، أو ينحصر اقتضاؤه فى العقل دون اللفظ.

إذا عرفت ذلك، فلنقدم أموراً نحتاج إليها فى تحقيق المرام فى المقام:

الأمر الأول: فى شمول البحث للنواهي أيضاً

لا يختص هذا البحث بالأوامر، بل يأتى فى النواهي، وهو أن النهى عن الشىء، هل يقتضى الأمر بضده أم لا، و الزجر عن الشىء - تحريماً كان أو تنزيهاً - يورث الأمر بضده أم لا، فإذا قال: «لا تصل فى وىر كذا» فهل يقتضى الأمر بترك الصلاة فيه فى الضد العام و هكذا، أم لا؟

الأمر الثانى: فى عدم الفرق بين الأمر بالفعل و الترك

لا فرق بين كون المأمور به فعل شىء، أو ترك شىء، فإذا قال: «اترك الصلاة» فبناء على الاقتضاء، يكون فعل الصلاة مورد النهى. و ربما يترتب على هذا ثمرة خاصة، وهى أن أمر الحائض بترك الصلاة أيام الأقرء، لا يستلزم بطلانها، بخلاف النهى عنها، و هكذا الأمر بترك البيع وقت النداء، فتأمل.

الأمر الثالث: في المراد من الاقتضاء

أفاد القوم ب «أن المراد من «الاقتضاء» معنى أعم من الاستلزام، لذهاب بعض إلى العينية(1)، والبعض الآخر إلى التضمن(2)، ولا جامع بين الأقوال، على وجه يمكن اندراج الكل في عنوان المسألة»(3) فيكون تفسيره ب «الأعمية» من المجاز، وهو غير جائز في أمثال المقام، ولذلك قال السيد المحقق الوالد: إن القول بالعينية و التضمن من الواضح فساده فيكون «الاقتضاء» باقيا على حاله، أو يبدل العنوان بتبديل كلمة «الاقتضاء» إلى «الاستلزام»(4).

أقول: لست أظن أن يقول أحد بالعينية في مقام اللفظ و المفهوم اللفظي الوضعي، فإن معنى «العينية» هو اتحاد الموضوع له في الأمر و النهي، و الالتزام بالوضع الخاص في المركبات، وهذا ما لا يلتزم به العاقل. فعلى هذا، يكون المراد من «العينية» هي الوحدة في مقام الثبوت، كما يقال: «إن الأمر بترك الصلاة عين النهي عن الصلاة». و حيث أن المحرر في مقره: أن الدلالة التضمنية ليست من الدلالة الوضعيّة كالالتزامية(5)، فيكون المراد من «الاقتضاء» معناه الظاهر.

فلا تغتر بما في صحف المتأخرين، من البحث حول الدلالة المطابقة

1- الفصول الغروية: 92- السطر 16، لاحظ شرح العضدى 1: 199.

2- معالم الدين: 62- 63.

3- مطارح الأنظار: 117- السطر 16، كفاية الأصول: 160، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 301، محاضرات في أصول الفقه 3: 8.

4- مناهج الوصول 2: 8- 9، تهذيب الأصول 1: 287- 288.

5- لاحظ شرح الإشارات 1: 28- 29، شرح المطالع 30- السطر 5- 12، شروح التلخيص 3: 262- 265.

والتضمنية(1)، بل قضية ما عرفت منا: أن أحدا لا يقول بالأولى، والثانية ليست من اللفظية، فيحفظ عنوان المسألة، فتدبر.

الأمر الرابع: فى بيان التفصيل بين أنحاء الأضداد

إن من الأقوال فى المسألة، التفصيل بين أنحاء الأضداد(2)، فيكون المراد من «الضد» هو المقابل للشئ غير المجامع معه، تقابلا بالتضاد، أو بالسلب والإيجاب.

هذا، وعلى تقدير كونه تقابلا بالتضاد، لا فرق بين كونه تقابلا مشهوريا، أو حقيقيا(3).

مثلا: إذا أمر المولى بإزالة النجاسة من المسجد، فمقابله على السلب والإيجاب هو ترك الإزالة.

و مقابله على التضاد الحقيقى - اعتبارا لا واقعا- هى الصلاة أو الجلوس أو الكنس، معينا أو غير معين. و أما المضاد الحقيقى، فلا يكون للإزالة إلا ما يكون تحت نوعها القريب، فلا تخط.

و مقابله على التضاد المشهورى، الأمر الوجودى الجامع بين الأضداد الخاصة، وهو الاشتغال غير الإزالى، بناء على أن يكون ترك الشغل أيضا، نوعا من الشغل. و الأمر بعد ذلك كله سهل، لوضوح المرام.

و بعبارة أخرى: تكون المقابلة بين الإزالة و تركها، و يكون الترك- و هو

1- الفصول الغروية: 92-93، مطارح الأنظار: 120-121، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 302، نهاية الأفكار 1: 377.

2- تقدم فى الصفحة 299.

3- الحكمة المتعالية 2: 118، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 116-117.

العدمى - من الضد العام، لاشتماله على الأضداد الوجودية الخاصة، وانطباقه عليها ولو عرضاً.

وأيضاً: تكون المقابلة بينها وبين كل واحد من الأضداد الوجودية، ويسمى هذا بـ «الضد الخاص» سواء كان معيناً، أو غير معين.

و ثالثة: تحصل المقابلة بينها وبين الوجودى العام والجامع بين الأضداد، وهو أيضاً من الضد العام، فليتدبر.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أن البحث فى مرحلتين:

المرحلة الأولى في الضد العام

إشارة

هل أن طلب الشيء أو الأمر به، يقتضى الزجر والنهي عن ضده العام- وهو نقيضه أو ما فى حكمه- أم لا؟

أو يفصل بين الضد العام الوجودى فلا، وبين العدمى فنعم؟

وغير خفى: أن الذى كان ينبغى، هو تقديم هذا البحث على مسألة الضد الخاص، وذلك لأن من مقدمات براهينه الآتية (1) اقتضاء الضد العام، كما أن من مقدماته وجوب المقدمة شرعا، وحيث فرغنا عن مسألة وجوب المقدمة، فلا بدّ من البحث عن اقتضاء الضد العام، حتى ندخل فى البحث الآتى من غير الاحتياج إلى المدخل الموضوعى.

فنقول: الأقوال فى هذه المسألة كثيرة، فنقول بأن الأمر بالشيء عين النهى عن ضده العام (2)، وقول بالتضمن (3)، وقول بالالتزام بالمعنى الأخص (4)، وقول

1- يأتى فى الصفحة 311-312 و 319-321.

2- الفصول الغروية: 92- السطر 16، لاحظ شرح العضدى 1: 199.

3- معالم الدين: 63.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 303.

بالمعنى الأعم (1)، وقول بعدم الاقتضاء (2).

و الأخير هو الأوفق بالتحقيق، و لعمري إن المسألة واضحة و إن حكى (3) عن جمع: أن اقتضاءه من الأمر المفروغ عنه، و إنما الخلاف في كيفية الاقتضاء و الدلالة (4).

و بالجملة: من توهم العينية (5)، فكأنه كان لأجل أن حقيقة النهى عبارة عن طلب ترك الشئ ء، فإذاً يكون معنى «لا تترك الصلاة» أى أطلب منك ترك الصلاة، و هو عين قوله: «صل» و إذا كان مراده من «العينية» هى العينية المصدقية، أو العينية فى المبادئ، أو العينية فى المصالح و الملاكات، كان لما أفاده وجه، و إلا فهو ساقط، و على قائله العقول ساخطة.

و هكذا من توهم التضمن (6)، فكأنه أراد منه أن حقيقة الأمر هى طلب الشئ ء، مع المنع من الترك، فينحل قوله: «صل» إلى طلب الصلاة، و النهى عن تركها.

و يتوجه إليه: - مضافا إلى ما فى الكتب المفصلة (7) - أن عنوان البحث أعم من الأمر الوجوبى، و بناء على مسلكه يخرج الأمر الندبى عن حريم النزاع، و هو

1- مناهج الأحكام و الأصول: 61- السطر 15، قوانين الأصول 1: 113- السطر 12.

2- الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 85- 88، شرح العضدى: 199، مناهج الوصول 2: 117- 120، محاضرات فى أصول الفقه 3: 49-50.

3- نهاية الأصول: 206.

4- معالم الدين: 62، فرائد الأصول 1: 302، نهاية الأفكار 1: 376- 377.

5- الفصول الغروية: 92- السطر 16، لاحظ شرح العضدى 1: 199.

6- معالم الدين: 63.

7- قوانين الأصول 1: 113- السطر 9- 12، هداية المسترشدين: 225- السطر 23، الفصول الغروية: 93- السطر 31.

خلاف التحقيق.

ثم إن القائل بالعينية والتضمن، لا يريد الاتحاد في المفاهيم التصورية، فإنه لا يقول به الجن ولا الإنس، بل مقصوده لزوم ترشح الإرادة من الكراهة وبالعكس، كما في مسألة مقدمة الواجب، وقد فرغنا من ذلك تفصيلاً، أن حديث لزوم الترشح، غير راجع إلى محصل حتى مع الالتفات والتوجه، فضلاً عن الغفلة والذهول (1)، فعلى هذا يسقط القول بالاستلزام بكلا معنييه أيضاً.

والمسألة لا تحتاج إلى مزيد بيان وتجشم استدلال، ضرورة أن الألفاظ تابعة في الدلالة لوضعها، ولا شبهة في أن لفظة «النهى» و«الترك» و«ترك الترك» لا تدل إلا على حدود الموضوع له، وكذلك لفظة «الأمر» و«الصلاة».

وغير خفى: أن من يقول بالافتضاء بأى معنى من معانيه، لا بد له من أن يقول:

بأن النهى عن الشئ يقتضى الأمر بضده العام، وهو ترك شرب الخمر، فإذن يلزم التسلسل، لأن الأمر بالشئ يقتضى النهى، والنهى يقتضى الأمر... وهكذا، فإذا انقطعت السلسلة في الأثناء، فلنا أن نقول بانقطاعها من الأول، فلا اقتضاء رأساً.

ومن العجب تعرض الأصحاب تفصيلاً لهذه الأقوال (2)، مع أنها لا تحتاج إلى مزيد بيان في الإبطال.

وبعبارة أخرى: أخذ بعضهم في البحث هنا جداً، مع أنه بالمزاح أولى وأقرب، والله المستعان.

1- تقدم في الصفحة 3-5.

2- معالم الدين: 62-67، الفصول الغروية: 92-93، مناهج الأحكام والأصول: 61-62، مطارح الأنظار: 120-121.

ذنبية

قد تحصل، أن غاية ما يمكن أن يتوصل به لتقريب الاقتضاء، هو أن إرادة فعل الصلاة، تستلزم إرادة الزجر عن تركها، و الحب المتعلق بفعل الصلاة، يلزم كراهة تركها، و لا نحتاج في لزوم النهي الثانى عقيب الأمر إلى الكراهة الذاتية، و المصلحة التى على حدة، أو المفسدة المستقلة، بل يكفى لاعتبار الحرمة تلك الكراهة التبعية القهرية الحاصلة من تلك المصلحة الكامنة فى فعل الصلاة.

و ما فى كتبهم من الإشكال على الاقتضاء(1)، يندفع بهذا التقريب، كما لا يخفى على أهله.

نعم، يتوجه إليه: أن مع الالتفات يحصل فى النفس الكراهة من الترك، و لكنها ليست هى الحرمة، أو النهي و الزجر، لأن هذه الأمور اعتبارية إنشائية متقومة بالإظهار و الإبراز، فلو تصدى المولى بعد الأمر بالصلاة، للنهي عن تركها تحريماً، فهو يستلزم اعتبار الحرمة زائداً على وجوب فعلها.

مع أن مقتضى ما سلكه المتأخرون- من احتياج الحكم إلى المفسدة و المصلحة الكامنة فى متعلقه (2)- عدم إمكان وقوع التحريم و إن صرح به المولى، و هذا خلاف التحقيق، لأن اعتبار تعدد الحكم بيد المولى، و يكفى لذلك إدراكه تشديد الأمر فى المسألة، فإذا أدرك أن الصلاة مما يههم أمرها، فيأمر بها، و ينهى عن

1- معالم الدين: 67، كفاية الأصول: 161، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 303.

2- كفاية الأصول: 414، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 326، محاضرات فى أصول الفقه 3: 70.

تركها مستقلا، ويصرح بالعقابين. فالمسألة بحسب الثبوت مما لا إشكال فيها.

وأما بحسب الإثبات، فلا اقتضاء من قبل الأمر بالنسبة إلى النهى عن نقيضه وضده العام، سواء كان ضده العام العدمي وهو الترك، أو ضده العام الوجودي، وهو جامع الأضداد الخاصة، أو الضد العام الآخر، وهو أحد الأضداد لا على التعيين.

إن قلت: لو توجه العبد إلى كراهة المولى لشيء كراهة تامة، فعليه الامتثال بالانزجار عنه، ولا نغنى هنا من الحرمة المقصودة إلا ذلك.

قلت: نعم، هذا يتم فيما كانت الكراهة الموجودة في نفسها أصلية، لا ترشحية، أي في مثل كراهته لشرب الخمر يجب اتباعها بتركه، ولكن في كراهته لترك الصلاة بعد الأمر بها وإيجاب فعلها فلا، بل هذا متقوم بالإبراز والجعل، كما هو الظاهر.

ومما ذكرناه يظهر ضعف ما أفاده القوم في هذه المسألة، وانحرافهم عن كيفية تقرّبها، ويتبين أن نصّ المولى على التحريم يمكن الالتزام بالحرمة، خلافا لما يظهر من بعضهم، وإن لا تعرض في كلامهم لتلك الجهة من البحث، فافهم واغتنم.

و فذلكة الكلام

: أن المسألة ذات أقوال متخالفة غايتها، لأن من قائل بالاقتضاء بنحو العينية (1) أو ما يقرب منها (2)، ومن قائل بعدم إمكان تحريم الضد العام (3) ولو تكفل المولى له، والقول العدل هو الوسط، كما عرفت وتبين، بحمد الله، وله الشكر.

1- الفصول الغروية: 92- السطر 22.

2- معالم الدين: 63.

3- مناهج الوصول 2: 16، تهذيب الأصول 1: 296.

المرحلة الثانية في الضد الخاص

إشارة

وقيل: «عدم اقتضائه هنا من الأمر المفروغ عنه، و كان النزاع في الأولى»⁽¹⁾ و اشتهر القول بالاقتضاء عن جمع⁽²⁾.
 وقيل: بالتفصيل، فإن كان المأمور به مع ضده من الضدين لا ثالث لهما فنعم، وإلا فلا إلا باللزوم بالمعنى الأعم⁽³⁾.
 والذي هو الحق عدم الاقتضاء، و ما يمكن أن يستند إليه للاقتضاء أمور:

الأمر الأول: دلالة الأمر بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام على ذلك

كما قيل به في المرحلة الأولى⁽⁴⁾.

وفيه ما لا يخفى، و لا يدعيه أحد، و إن كان يمكن تقريبه على الوجه الماضي

-
- 1- حكاة في نهاية الأصول: 206.
 - 2- مجمع الفائدة و البرهان 1: 218، مناهج الأحكام و الأصول: 61- السطر 14، غرر العوائد من درر الفوائد: 58.
 - 3- فوائد الأصول 1: 304-305.
 - 4- تقدم في الصفحة 307.

فى المرحلة الأولى، كما لا يخفى، و سياتى تفصيله إن شاء الله تعالى (1).

الأمر الثانى: قاعدة التلازم

إشارة

و هذا البرهان موقوف على ثبوت مقدمات ثلاث:

الأولى: أن كل ضد ملازم مع نقيض ضده.

الثانية: أن كل ملازم متحد حكما مع ملازمة الآخر.

الثالثة: أن حكم نقيض كل شىء ضد نقيضه الآخر.

و بعبارة أخرى: المتناقضان مختلفان حكما بالتضاد والمقابلة. هذا ما هو البرهان بالإجمال، و تفصيلها:

أما المقدمة الأولى:

فهو أن الإزالة مثلا ضد الصلاة، و هما غير مجتمعين فى زمان واحد، فإذن تجتمع الإزالة مع نقيض الصلاة و هو عدمها، لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، و حيث لا تكون الإزالة عين العدم المزبور، لعدم معقوليته، فهما متلازمان فى الصدق، مثل التلازم فى الصدق بين عنوانى «مستقبل القبلة» و «مستدبر الجدى» فى هذه الآفاق.

وقد أورد عليها المحقق الوالد- مد ظله-: بأن نقيض كل شىء، رفعه بالسلب المحصل، لا بالإيجاب العدولى (2). و معناه: أن «الصلاة» لا تصدق على فعل الإزالة، لا أن «عدم الصلاة» يصدق على فعل الإزالة. و بعبارة أخرى: فعل الإزالة ضد الصلاة، فلا يصدق عليه «الصلاة» لأنه يصدق عليه «عدم الصلاة» حتى يتوهم التلازم بين فعل الإزالة و عدم الصلاة.

1- يأتى فى الصفحة 318-319.

2- مناهج الوصول 2: 17-18، تهذيب الأصول 1: 297-298.

و أنت خبير: بأن ما أفاده في غاية المتانة حسب القواعد العقلية المراعى حالها في العلوم و القضايا، و لكن الذى هو المهم هنا: هو أن فعل الإزالة بعد ما يكون موضوع القضية فيما نحن فيه، هل يصدق عليه «الصلاة» أم لا؟

و الجواب: أنه لا يصدق عليه «الصلاة» كما أفاده.

و هنا سؤال آخر: و هو أنه هل يصدق عليه «عدم الصلاة» أم لا؟ من غير التّظر إلى المناقضة و أحكام التناقض في القضايا.

و الجواب هنا: نعم، لأن فعل الإزالة لا يسلب عنه عدم الصلاة.

نعم، ليس العدم من الحثيات الواقعية في موقع الصدق، و لذلك قيل: «إن ما ينطبق عليه العدم هو المصدق عليه، لا المصداق»⁽¹⁾ و لكنه يكفى تخيلاً، لما يمكن جعل مثله موضوعاً للحكم الشرعى، و للحكم عليه: بأنه ملزوم لكذا، فإنه و إن لا يكون مورد المصلحة و لا المفسدة، و لكن لا يعتبر المصالح و المفسدات في شخص متعلقات الأحكام، بل يكفى لحاظ المصلحة في موضوع آخر، لجعل الحكم على موضوع ملازم إياه.

مثلاً: التروك في الإحرام و إن لم تكن قابلة واقعا للمفسد النفس الأمرية، و لكن لمصالح اخر أجبر المولى على جعل الوجوب على التروك، مع أن في فعلها مفسدة، أو فيما يلازم تركها مصلحة.

فما قد يتوهم و اشتهر: من أن مصب الأوامر و النواهي على مذهب العدالة، ذو مصالح و مفسدات⁽²⁾، في غير محله، و الذى يقتضيه مذهب العدالة أن لا تكون

1- شرح المنظومة، قسم الحكمة: 47-48، نهاية الحكمة: 21-22.

2- كشف المراد: 347، هداية المسترشدين: 211-السطر 26، الفصول الغروية: 126-السطر 22-23، كفاية الأصول: 414، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 327، مقالات الأصول 1: 309.

الأحكام جزافية، ليس إلا.

و من هنا ينقدح الإيراد الآخر على هذه المقدمة: بأن هذا العدم ليس بحسب الخارج ذو حيثية، حتى يكون موضوعاً لحكم (1). و يندفع بما مر. و لك جعل هذا إيراداً على المقدمة الثانية.

و الأمر بعد ما عرفت حقيقته، سهل جداً، و سيأتي الإيماء إليه.

إن قلت: لا ملازمة بين فعل الإزالة و عدم الصلاة، ضرورة أنهما من الضدين اللذين لهما الثالث، فإن التعود في المسجد ليس من فعل الإزالة، فالملازمة ممنوعة جداً (2).

قلت: هذا ما تخيله العلامة النائيني رحمه الله و أنت خبير: بأن البحث هنا حول أن الأمر بالشئ، يقتضى الزجر عن ضده أم لا، فإذا ثبت التلازم بين المأمور به و عدم الصلاة، فهو يكفي مقدمة للبرهان المذكور، و لا حاجة إلى التلازم بين عدم الصلاة و فعل الإزالة، فإنه و لو كان أعم لا يضر بالمقصود، كما هو غير خفى على ذوى الأفهام.

فتبين حتى الآن: أن الإيرادين المذكورين عن العلمين، قابلان للذب.

و أما المقدمة الثانية:

فأورد عليها:

أولاً: بأن التوافق في الحكم بين المتلازمات غير لازم، بل اللازم هو عدم التخالف في الحكم (3)، و لا يعقل أن يكون الاستقبال واجباً، و استدبار الجدى حراماً،

1- مناهج الوصول 2: 18.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 304.

3- كفاية الأصول: 164، فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 303-304، نهاية الأفكار 1: 364-365.

أو مستحبا، أو مكروها، أو مباحا، ضرورة أن جعل هذه الأحكام وترشح الإرادة بالنسبة إليها، يناقض الإرادة المتعلقة بإيجاب الاستقبال، و لكن لا يلزم ترشحها، فيكون على هذا ذلك الملازم- وهو الاستدبار- بلا حكم، فالفعل الإزالي واجب، ولكن ترك الصلاة لا واجب ولا محرم، وهكذا الوفاء بالدين واجب، وترك الصلاة ليس واجبا.

وثانيا: لا يعقل أن يكون العدم موضوعا لشيء، سواء كان من الأعدام المطلقة، أو كان من الأعدام المضافة.

وما تسمع من النهي عن ترك الصلاة، والترهيب بالنسبة إلى تاركها، ومن تروك الإحرام وغيرها، كلها ترجع إلى وجوب الفعل، وتعلق الحب الشديد بالفعل وهكذا(1)، وذلك لأجل أن العدم لاحظ له من الوجود، ولا يعقل إيجاده وامتثاله حتى يأمر به أو ينهى عنه، بل هو لا شئنية محضة.

وما اشتهر: «من أن الأعدام المضافة لها حظ من الوجود»(2) من الغفلة في التعليم.

نعم، العدم مقابل الملكة، هو قوة الوجود، ويكون هو مجرد اصطلاح، وإلا قوة الوجود من الوجودات الخارجية، ولمكان إفادتهم: «أنه قوة الكمال» عبر عنه ب «العدم» كما تحرر في محله(3).

وأنت خبير بما في الإيراد الأول، فإن مقتضى ما ذهب إليه الأصحاب- رضى الله عنهم- وهو عدم خلو الوقائع عن الأحكام(4)، اعتبار حكم لعدم الصلاة.

1- مناهج الوصول 2: 18، تهذيب الأصول 1: 298.

2- كشف المراد: 40، الحكمة المتعالية 1: 344 و 2: 108.

3- الحكمة المتعالية 2: 117، الشواهد الربوبية: 64.

4- مفاتيح الأصول: 437- السطر 9، كفاية الأصول: 164، درر الفوائد، المحقق الحائري: 351، وقاية الأذهان: 368، حقائق الأصول 1:

اللهم إلا أن يقال: بأنه لو تم فرضا، يصح في غير عنوان العدم المزبور، وإلا يلزم أن يكون كل موضوع، ذا حكمين بالنسبة إلى اعتبار وجوده واعتبار عدمه، وينحل - بعبارة أخرى - إلى حكمين: حكم إيجابي، و حكم سلبي، وهذا ظاهر الفساد.

نعم، بناء على ما ذهب إليه القوم من ترشح الإرادة في مبحث مقدمة الواجب (1)، فلا بدّ من الالتزام بوجود عدم الصلاة، لأنه مثل المقدمة، وإن لا يكون بملاكها، كما لا يخفى (2).

ولكنك أحطت خيرا بما فيه، وأن ترشح الإرادة قهرا مما لا أساس له في مثل الإرادة التشريعية (3).

وأما ما قيل: من امتناع إيجاب الملازم فيما نحن فيه، لأنه لغو، كما أفاده السيد الوالد - مد ظله - في مبحث المقدمة (4)، فلا يعقل أن يكون عدم الصلاة واجبا نفسيا، ولا غيريا.

فهو ساقط، لما تحرر: أن للمولى تشديد الأمر في مثل ما نحن فيه، لترغيب الناس إلى محبوبه، وذلك التشديد كما يمكن أن يكون بجعل العقاب الشديد عند ترك الإزالة، يمكن أن يجعل العقاب المستقل عند ترك الصلاة، فلا تلزم اللغو (5). و تفصيل ذلك تحرر و تقرر في بحث المقدمة (6).

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 262، أجود التقريرات 1: 230-231، نهاية الدراية 2: 171، نهاية الأفكار 1: 353-351.

2- انظر مناهج الوصول 2: 16-17.

3- تقدم في الصفحة 4-5.

4- مناهج الوصول 1: 411، تهذيب الأصول 1: 279-280.

5- تقدم في الصفحة 308-309.

6- تقدم في الصفحة 275-280.

وبعبارة أخرى: يصح إيجاب الاستقبال مستقلاً، وإيجاب استدبار الجدى مستقلاً، وجعل العقاب على ترك كل واحد، نظراً إلى ترغيب الناس، ووصوله إلى مقصوده.

وأما الإيراد الثاني، فهو مندفع بما عرفت ذيل المقدمة الأولى: من أن الموضوعات القابلة لأن تكون محل الأحكام الاعتبارية الشرعية، أعم من كونها الوجوديات أو العدميات (1)، فإن للشارع لحاظ ترك شرب الخمر وإيجابه، ولا يجوز التصرف فيه بتوهم، أن ما هو المجعول هو الحرمة، بل المجعول هو الوجوب، وامتثال كل حكم بحسب حال موضوعه، ويكفى وجود مفسدة شرب الخمر لاعتبار الوجوب على تركه في عالم التشريع والاعتبار. ومن الخلط بين العقليات وبين الاعتباريات والتشريع، وقعت أغلاط كثيرة في كتب القوم.

ولأجل هذا التدقيق ذكرنا في محله: أن الصلاة واجبة، ولعنوان «تارك الصلاة» أحكام آخر خاصة (2)، وهذا العنوان ليس يصدق بمجرد ترك الصلاة مرة، بل هو عنوان اعتبر فيه الإدمان، ولا معنى لإرجاع تلك الأحكام إلى ترك الصلاة مرة، ولا إلى أن هذا العنوان عدم، ولا شيئية للعدم (3).

بل لنا فيما إذا ساعد الدليل، الالتزام بوجوب الفعل، وحرمة الترك، كما في مثل حلق اللحية، فإنه محرم مثلاً، وهنا عنوان آخر وهو واجب، وهو عنوان «إعفاء اللحية» (4) فتدبر جيداً.

1- تقدم في الصفحة 313-314.

2- لم نعر على ما أفاده قدس سره في ما بأيدينا من كتبه.

3- مناهج الوصول 2: 18.

4- الفقيه 1: 76-332 و 334، وسائل الشيعة 2: 116-117، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، الباب 67.

و أما المقدمة الثالثة:

فهي متوقفة على القول بأن الأمر بالشئ ٤ نهى عن ضده العام، وقد مر في مقدمات المسألة: أن المأمور به لا يشترط كونه أمراً وجودياً(1)، بل الجهة المبحوث عنها أعم، فإذا قال المولى: «اترك الصلاة» فتركها واجب، فيكون فعلها منهيًا عنه و محرماً، و هو المطلوب.

و يتوجه إليه: فساد المبني، كما تحرر في المرحلة الأولى من المبحث (2)، فلا يتم المطلوب و المقصود.

و أما توهم: أن مع وجوب الترك لا- يعقل حرمة الفعل، لأنها لغو، سواء كانت نفسية، أو غيرية(3)، فهو مندفع بما مر: في توهم لغوية وجوب تركها للاستلزام، و قد أشير إليه آنفاً.

فهذا الدليل غير تام، لأجل سقوط المقدمة الأخيرة فقط، و لا يتوجه إليه سائر التوهمات (4)، فافهم.

تذنيب: تقريب الدلالة الالتزامية بوجه آخر

ربما يتوهم: أن الأمر بالشئ ٤ عين النهى عن ضده، إذا لم يكن الثالث بينهما، كما في الحركة، و السكون المعلول للإرادة، فإنه أمر وجودي.

1- تقدم في الصفحة 300.

2- تقدم في الصفحة 305-307.

3- مناهج الوصول 2: 16-17، محاضرات في أصول الفقه 3: 38-39.

4- لاحظ كفاية الأصول: 164، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1:

وهكذا عين ضده إذا كان بينهما العدم والملكة، كما في الحركة، والسكون الأعم من السكون الإرادى.

أو أن الأمر بالشىء يستلزم باللزوم البين بالمعنى الأخص، ذلك الضد(1).

أقول: وهنا تقريب آخر أشير إليه فى الأمر الأول إجمالاً(2)، وهنا تفصيله:

وهو أن المولى الأمر بشىء يكون هو محبوبه و مطلوبه، يكون- بحكم العقل- زاجراً عن مضاداته و ممانعاته، فكما يعلن وجود الاقتضاء فى أداء الدين و فعل الإزالة، يكشف عن مضاده و ممانعاته الوجودية، و يكون ساخطاً عليها، و مبغضاً إياها، فتترشح الإرادة الثانية من الإرادة الأولى متوجهة إلى تلك الأضداد و المقابلات، سواء كان بينهما ثالث، أو لم يكن، فينهى عنها، حذراً من خلاف الحكمة المقتضية إياها.

و أما توهم اختصاص النهى بصورة دون صورة، تمسكاً بذيل العرف(3)، فهو غير مرضى جداً، و ما هو الجواب هنا هو الجواب فى مبحث المقدمة(4)، لأن مجرد المنافرة القلبية من الضد، لا- يلزم إرادة الزجر عنه، لجواز اتكائه على حكم عقل المكلفين، كما هو الواضح و الظاهر.

الأمر الثالث: قاعدة الاستلزام

وهى أن إتيان الصلاة مثلاً مستلزم للمحرم، و مستلزم المحرم محرم، فالصلاة محرمة. فهنا دعاو ثلاث:

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 304-305، أجود التقريرات 1:

2- تقدم فى الصفحة 311.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 304.

4- تقدم فى الصفحة 271 و 280.

الأولى: وهى صغرى المسألة، أن الصلاة التى هى ضد المأمور به، تستلزم ترك المأمور به، ضرورة امتناع الامتثال بهما معا.

والثانية: أن ترك المأمور به وهى الإزالة حرام، لأنه الضد العام، والأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام قطعاً.

والثالثة: أن مستلزم الحرام حرام، لأنه من الأسباب، والسبب محرم فى باب مقدمة الحرام، أو لما مر: من أن المتلازمين متفقان فى الحكم (1)، وإلا يلزم خلو الواقعة من الحكم، وهو خلاف مذهب الخاصة (2). فالصلاة- وهى ضد الإزالة- منهى عنها، وتكون محرمة.

وغير خفى: أن هذا التقريب يخالف التقريب السابق.

وأما توهم: أن الاستلزام غير صحيح، لأنه فرع كون أحدهما فى الرتبة المتأخرة عن الآخر، مع أن الصلاة فى رتبة ترك الواجب، وليست تستلزم ذلك، بل هو ينطبق عليها قهراً.

فهو قابل للاندفاع: بأن البحث ليس فى مقتضيات مدلول الاستلزام لغة، بل النظر إلى أن الصلاة من الأسباب المنتهية إلى ترك الواجب، وحرمة مثل هذه المقدمة بديهية.

أقول: سيأتى البحث حول هذه المسألة فى الأمر الرابع مفصلاً. وعلى كل تقدير يكفى لسقوط هذا الوجه، ما تحرر منا فى محله: من أن مستلزم المحرم والمقدمات التوليدية ليست محرمة (3)، وأن الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده

1- تقدم فى الصفحة 312.

2- تقدم فى الصفحة 315.

3- تقدم فى الصفحة 283-284.

العام بالضرورة(1).

بل عدم الاقتضاء هنا، أولى من عدم الاقتضاء في الضد الخاص، ضرورة أن ترك الواجب مما لا يحتاج إلى النهي عنه، ويكون للعقل سبيل إلى مبعوضيته العرضية الترشحية، بخلاف الضد الخاص، فإنه ربما يكون للعقل سبيل إلى احتمال محبوبيته في الرتبة المتأخرة، فلا بدّ من النهي عنه، قضاء لحق عدم الإهمال في ناحية فعل المحبوب والواجب على الإطلاق، أي على المولى سد الموانع، وإيجاد المقتضى في عالم التشريع، لأجل الوصول إلى المرام والمقصود، وعند ذلك ينهى عن الأضداد، لأن في ترك نهيه إخلالا- بغرضه، وهو خلاف الحكمة.

الأمر الرابع: وهو عمدة الوجوه المستدل بها على حرمة الضد الخاص

إشارة

الأمر الرابع: وهو عمدة الوجوه المستدل بها على حرمة الضد الخاص(2)

وأن الأمر بالشئ ء يورث الزجر عنه. وهذا يتوقف على دعاو ثلاث حتى يتبين المطلوب:

الأولى: أن ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، فترك الصلاة مقدمة لفعل الإزالة و الوفاء بالدين.

الثانية: أن مقدمة الواجب واجبة.

الثالثة: أن الترك الواجب يستتبع حرمة الفعل، لأن الأمر بالشئ ء يقتضى النهي عن ضده العام بالضرورة، فتكون الصلاة منهيًا عنها.

ويكفى لفساد هذا الوجه بطلان الدعويين الآخرين، كما تبين سابقا، وذكرنا:

أن وجوب المقدمة ليس دائما، بل هو دائر مدار إيجاب الشرع(3)، وقلنا في هذه

1- تقدم في الصفحة 305-309.

2- هداية المسترشدين: 230- السطر 1- 3، الفصول الغروية: 92- السطر 32- 34.

3- تقدم في الصفحة 271 و 280.

المسألة: إن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام مطلقاً(1)، فلا يتم المطلوب مطلقاً، كما لا يخفى.

و حيث جعل الأصحاب- رضوان الله عليهم- الدعوى الأولى مورد البحث و الكلام فى هذا المقام (2)- تشبيهاً لأذهان الأعلام- من غير الحاجة إليه، ولا سيما إطلتهم حولها و حول الأقوال و الاحتمالات الممكنة فى المسألة، فلا بأس بالإشارة الإجمالية أولاً: إلى بيان حول المقدمة الأولى، و ثانياً: حول الأقوال فى المسألة، و ثالثاً: حول ما هو الحق فيما بينها.

فالكلام على هذا فى النواحي الثلاث:

الناحية الأولى: فى تقريب أن عدم أحد الضدين و تركه، مقدمة للضد الآخر

لا شبهة فى أن الشىء بعد ما ثبت إمكانه و تحققه، فلا بدّ و أن يستند فى طائفة من الحقائق، إلى العلة التامة المركبة من المقتضيات، و الشرائط، و عدم الموانع. و أما طائفة أخرى منها فيكفى لوجودها نفس حقيقة العلة البسيطة.

ففى تلك الطائفة، لا يعقل مع الإخلال بالمقتضى أو الشرط أو عدم المانع، وجود المعلول، فعند ذلك يتبين: أن عدم المانع من الأمور الدخيلة فى تحقق المعلول، لأن الضد- و هو المانع- يمنع عن وجوده و يضاد تحققه بالضرورة، و حيث تتقدم العلة على المعلول، فتتقدم بجميع أجزائها عليه، سواء كان من قبيل التقدم بالعلية، أو من قبيل التقدم بالطبع، كما إذا قيس و لوحظ منفرداً، لا منضمماً.

1- تقدم فى الصفحة 305-309.

2- قوانين الأصول 1: 108- السطر 20، هداية المسترشدين: 230-231، مطارح الأنظار: 108-112، كفاية الأصول: 161.

الناحية الثانية: فى ذكر الأقوال فى المسألة

وأنت خبير: بأن ما هو الحجر الأساس فى المقام، إثبات أن عدم أحد الضدين، مقدمة للضد الآخر دفعا ورفعا، وإثبات أن ترك الصلاة، مقدمة لفعل الإزالة وإن لم يشرع فى الصلاة. وأما سائر الأقوال فهى غير لازمة هنا، ولا مهمة فى البحث.

وهذا هو القول المشهور فى المسألة (1)، واستند إليه - على ما نسب إليهما (2) - صاحب «الحاشية» (3) و«القوانين» (4).

ولكن لمزيد من الاطلاع نقول: الأقوال فى المسألة أربعة، وقيل: خمسة (5)، بناء على كون مقالة الكعبى قولاً فى المسألة.

الأول: ما نسب (6) إلى الحاجبى والعضدى، وهو أن كل واحد من عدم الضد ووجوده، مقدمة لوجود الضد الآخر وعدمه، فيكون كل واحد من عدم السواد ووجوده، مقدمة لوجود البياض وعدمه (7).

نعم، فى الضدين اللذين لهما ثالث، يكون عدم السواد مقدمة ناقصة، وفيما لا ثالث لهما مقدمة منحصرة.

-
- 1- قوانين الأصول 1: 108- السطر 20- 22، مناهج الأحكام والأصول: 61- السطر 21- 24، الفصول الغروية: 92- السطر 33.
 - 2- مطارح الأنظار: 108- السطر 16.
 - 3- هداية المسترشدين: 230- السطر 1- 3.
 - 4- قوانين الأصول 1: 108- السطر 20.
 - 5- مطارح الأنظار: 108- السطر 18.
 - 6- الفصول الغروية: 94- السطر 22، مطارح الأنظار: 104- السطر 11.
 - 7- شرح العضدى: 90 و 96- 97 و 199.

الثانى: ما هو المعروف بين فضلاء العصر، من نفى المقدمة فى جانب الوجود و العدم مطلقا(1).

الثالث: ما نسب إلى الكعبى، من مقدمة الضد لترك الضد(2)، وبذلك أنكر الإباحة، توهما أن ترك المحرمات لا يمكن إلا بالاشتغال بإحدى المباحات، فيكون هذا واجبا من باب المقدمة.

الرابع: ما نسب إلى العلامة الخوانسارى قدس سره من أن ترك الضد، مقدمة لوجود الضد الآخر رفعا، لا دفعا(3)، أى سواد الجسم ضد البياض، فلا- بدّ من إعدام السواد الموجود لحلول البياض، و أما إذا لم يكن فى الجسم سواد، فلا- مقدمة لعدمه بالنسبة إلى البياض بالضرورة.

و هكذا فيما نحن فيه، الاشتغال بالصلاة ضد الاشتغال بالإزالة، فلا يعقل تحققها إلا بإعدامها، و أما إذا كان تارك الصلاة بالمرة فلا معنى لكون ترك الصلاة مقدمة للإزالة، كما هو الظاهر.

الخامس: التفصيل الموماً إليه فى القول الثانى(4).

الناحية الثالثة: فيما هو الحق فى هذه المسألة، و هو انتفاء المقدمة

و يظهر ذلك بالإشارة إلى جهات الضعف فى التقريب السابق(5)، و هى كثيرة، نشير إلى بعض منها:

- 1- أجود التقريرات 1: 255، نهاية الأصول: 210، منتهى الأصول 1: 307-308.
- 2- شرح العضدى: 96- السطر 20.
- 3- مطارح الأنظار: 107- السطر 14، بدائع الأفكار، المحقق الرشتى: 377- السطر 14.
- 4- قوانين الأصول 1: 108- السطر 20- 21، الفصول الغروية: 93- السطر 6.
- 5- تقدم فى الصفحة 322.

فمنها: أنا إذا راجعنا وجداننا فى الأعيان الخارجية، و كيفية تلونها بالألوان المتضادة، نتمكن من أن نحكم بجواز أن يوجد جسم متلوناً بلون السواد من غير أن يسبق عليه عدم البياض سبقاً زمانياً، و لا غير زمانى، و ما هذا إلا لعدم مدخلية عدم الضد فى طرو الضد الآخر.

و أما دخالة عدم السواد الموجود فى الجسم فى طرو البياض، فهو أيضا اشتباه، لأن صدق «عدم كون الجسم أسود» كاف لقابلية الجسم للبياض، و لا يعتبر صدق «كون الجسم غير أسود» حتى يقال: بأن هذا المحمول يعتبر فى تحقق ضده، و هذا من الخلط بين القضية السالبة المحصلة، و الموجبة المعدولة، و سيظهر حل المسألة بوجه عقلى و علمى.

و منها: أن فى جميع موارد توهم شرطية عدم المانع، يرجع الأمر إلى شرطية ضد المانع.

مثلاً: ما اشتهر «من شرطية عدم الرطوبة لتأثير النار» فهو فى الحقيقة معناه اشتراط اليبوسة، فإذا قيل: «عدم السواد شرط عروض البياض» فهو معناه أن الإمكان الاستعدادى و القابلية الخاصة، معتبر فى عروض اللون المخصوص، و لا يكفى مجرد التجسم فى ذلك العروض، و تلك القابلية منتفية بلون السواد، و ثابتة عند فقدده، فلا يكون عدم السواد شرطاً، بل هناك أمر آخر وجودى يلازم ذلك.

و الذى هو أس المسألة: أن العدم سواء كان عدماً مطلقاً أو مضافاً، لا يحكم عليه بالأحكام السارية إلى الخارج، و لا يكون موضوعاً، لأنه السلب و الباطل و العاطل، و ما هو حقيقته اللاحقيقة، كيف يحكم عليه «بأنه مقدمة لكذا» أو «الأمر الوجودى مقدمة لذلك العدم الكذائى»؟! و هذه القضايا تسويالات نفسانية، لا محاكاة لها فى الخارج، فإن الخارج

ظرف الوجودات، ولا معنى لاتصافه بالأعدام، إلا الأعدام التي تقع حذاء الملكات، وهي في الحقيقة قوة الوجودات، كما أشير إليه في السابق (1).

فكون الإنسان متلونا بلون الصلاة، لا- يجتمع مع تلونه بلون فعل الإزالة، ولكن يكفي لعروض اللون الثاني صدق «أنه ليس متلونا بلون الصلاة» ولا يعتبر كونه متلونا بلون عدم الصلاة في تلونه بلون فعل الإزالة.

وإن شئت قلت: لا يعتبر إرادة ترك الصلاة في تحقق إرادة فعل الإزالة، بل يكفي عدم إرادة فعل الصلاة لحصول تلك الإرادة. وهذا هو العدم الصرف الذي لا محكى له في الخارج، ولا يمكن أن يتخيل مقدمة ذلك، لأنه لا شىء محض، ومن الاختراعات النفسائية، على الوجه المحرر في كتابنا «القواعد الحكمية» (2).

فما اشتهر: «أن ترك الصلاة مقدمة» (3) إن أريد منه أن إرادة ترك الصلاة لازمة، فهو واضح المنع.

وإن أريد عدم إرادة فعل الصلاة، بأن لا يكون المكلف متلونا باللون الصلتي، فهو اعتبار صحيح، ولكنه ليس مقدمة، ولا يعقل مقدميته، لأنه القضية السالبة المحصلة الصادقة حتى في ظرف انتفاء موضوعها.

ولعمري، إن من ألف هذا البرهان من هذه المقدمة (4)، كان ينظر إلى الإطلاقات العرفية، غفلة عن أن الحقائق الحكمية، لا تقتنص من تلك الإطلاقات،

1- تقدم في الصفحة 315.

2- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

3- قوانين الأصول 1: 108- السطر 20- 21 و 113- السطر 18- 25، الفصول الغروية:

4- قوانين الأصول 1: 108- السطر 20، هداية المسترشدين: 230- السطر 1- 3.

وليس هنا محل التسامح، لأن في موقف إقامة البرهان العقلي، لا بد من إعمال القوة الفكرية غايتها ونهايتها، كما هو غير خفى على أهلها.

تتميم: في إبطال بعض الوجوه الأخر المذكورة لنفي المقدمة

من البيان المزبور انقذ ما في الكتب الكثيرة، و الوجوه الأخر المتمسك بها لإبطال المقدمة (1)، التي هي مشتركة في أخذ العدم شيئاً و موضوعاً للحكم.

و من تلك الوجوه قولهم: ب «أن عدم الضد في رتبة الضد الآخر» فكيف يكون هو مقدمة للضد، و المقدمة ليست في رتبة ذي المقدمة (2)؟! هذا مع أن العدم الذي هو في الرتبة، هو العدم البديل، لا العدم الواقعي المجامع، و ما هو مورد نظر المستدل هو العدم المجامع الذي يتخيل خارجيته، فإن ما هو مقدمة الأمر الخارجي، لا يكون مفهوماً صرفاً.

و هكذا قولهم بلزوم الدور (3)، فإن عدم الضد لو كان مقدمة للضد، فالضد مقدمة لعدم الضد الآخر، بل الثاني أولى، بخلاف الأول، إلا في الضدين لا ثالث لهما كما مر (4)، فما في «الكفاية» (5) غير راجع إلى التحقيق في المسألة.

و هكذا ما أفاده العلامة النائيني: من الحكم بأن عدم المعلول فيما إذا كان مستنداً إلى عدم المقتضى، لا يستند إلى المانع، وفيما نحن فيه عدم الإزالة يستند إلى عدم إرادته، لا إلى وجود المانع، ضرورة أن عدم المعلول لا شيء محض لا يستند

1- هداية المسترشدين: 230، مطارح الأنظار: 108- السطر 21، كفاية الأصول: 161- 163.

2- كفاية الأصول: 163.

3- هداية المسترشدين: 230- السطر 9، مطارح الأنظار: 108- السطر 26، كفاية الأصول: 161.

4- تقدم في الصفحة 323.

5- كفاية الأصول: 162.

إلى شيء مطلقاً حتى يختلف أنحاء الاستناد في الرتبة (1). ولقد أشغلت صفحات كتب بعض تلاميذه بهذا المعنى المسامحى (2) الذي تحرر في محله: أنه إطلاق عوامي، لا واقعية له (3).

بل قد عرفت منا: أن المانع في الواقع والحقيقة، يرجع إلى الاختلال بالشرط المعتمر، إما في فاعلية الفاعل، أو قابلية القابل، وليس أمراً وراء ذلك حتى في التكوينية، فضلاً عن التشريعية والتدوينية (4)، فاعتتم.

ومن العجيب ما في حاشية العلامة الأصفهاني قدس سره، حيث قال: «فالتحقيق الذي ينبغي و يليق: هو تسليم مقدمة عدم الضد لوجود الضد الآخر بنحو التقدم بالطبع».

ثم أضاف: «أنه لا يجدي الخصم، إذ ليس كل متقدم بالطبع يجب بالوجوب المقدمي، كما عرفت في أجزاء الواجب (5)، فإن الجزء له التقدم الطبيعي، لكنه حيث لا- وجود للأجزاء بالأسر وراء وجود الواجب النفسي، فلا- معنى لإيجابها بوجوب غيرى زيادة على وجوبها النفسي» (6) انتهى ما أردنا نقله.

وأنت قد أحطت خبراً: بأن عدم المجامع- وهو العدم الزماني للضد- مقدم على الضد، ولكنه ليس له المقدمة لوجود الضد بالضرورة، وما هو مقصودنا هو إثبات مقدمة العدم للوجود، وهو مستحيل.

وعلمت في محله: أن الأجزاء الداخلية داخلية في محط البحث عن وجوب

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 307-308، أجود التقارير 1: 255.

2- محاضرات في أصول الفقه 3: 10.

3- الحكمة المتعالية 1: 350.

4- تقدم في الصفحة 325.

5- نهاية الدراية 2: 27.

6- نفس المصدر: 186.

المقدمة(1)، مع أن هذا العدم من أجزاء علة الواجب، لا من أجزاء الواجب.

فبالجملة: لا يتم ما أفاده القوم في إبطال المقدمة الأولى (2)، مع أنها باطلة بالضرورة.

تذنيب: حول مختار الكعبي

تارة: يسند إلى الكعبي إنكار الإباحة(3).

و أخرى: يسند إليه أن الحكم دائر بين الواجب و الحرام (4).

و مقتضى برهانه هو الثاني، لأن ترك الحرام لا يمكن إلا بالاشتغال بفعل ما، سواء كان من مقولة الحركة، أو من مقولة السكون، فلا بد من إيجاب هذا الاشتغال، مقدمة لترك الحرام الواجب، و مقدمة الواجب واجبة، فتكون جميع الأحكام واجبة، و هذا غير جائز التزام مثله به، للزوم إنكار المستحب.

و لو أجاب: بأن الأفعال بعناوينها الذاتية مستحبة، و بعنوان آخر واجبة(5)، قلنا مثل ذلك القول بالنسبة إلى المباحات الشرعية.

و أنت تقدر على الاطلاع على أماكن ضعف كلامه من جهات شتى، لا معنى لصرف العمر حوله. و يلزم على رأيه وجوب الاشتغال بالمكروه، لعدم الفرق بين أنحاء المقدمة عقلا.

1- تقدم في الجزء الأول: 14.

2- تقدم في الصفحة 327.

3- لاحظ شرح العضدي 1: 203- السطر 3، معالم الدين: 68.

4- محاضرات في أصول الفقه 3: 42.

5- هداية المسترشدين: 237- السطر 36.

تذنيب آخر: في حكم الشك في مقدمية ترك أحد الضدين

لو شك في مقدمية ترك أحد الضدين للضد الآخر، فهو يرجع إلى الشك في جواز تركه، وفي حرمة الفعل، فيلزم جريان البراءة شرعا و عقلا، و لازمه صحة العبادة، و جواز فعل الضد.

وربما يقال: إن البراءة العقلية من الوجوب المقدمى لا- معنى لها، وإذا كان فعل الإزالة واجبا معلوما، يصح العقاب على تركه إذا كان مستندا إلى ترك تلك المقدمة المشكوكة، و هي ترك الصلاة.

و أما البراءة الشرعية فيشكل إجراؤها، لأنه على تقدير كون الترك مقدمة، فالوجوب المتعلق به- بحكم العقل - على حد الوجوب المتعلق بفعل الإزالة، و هو الضد، و حيث هو- في هذه الحالة- حكم منجز، فهكذا مقدمته، فلا يعقل الترخيص، لأن من شرائط الترخيص الفعلي إمكان الترخيص، و هو هنا محال.

و بعبارة واضحة: إن ارتضاء المولى في موارد البراءة الشرعية معتبر، و هنا لا يرتضى بذلك، لأن وجوب الإزالة معلوم، فلا تصل النوبة إلى إجرائها بالنسبة إلى المقدمة، لأنه على تقدير المقدمية غير راض بالترك (1).

أقول: هذا ما أفاده «الدرر» رحمه الله و أنت خبير بما فيه، ضرورة أن الوجوب الغيرى ليس مصب الأدلة، لعدم فائدة في رفع الوجوب الغيرى، و لا امتنان في ذلك.

و أما توهم: أن النهى المترشح من الأمر الغيرى، يورث فساد العبادة، و إذا كان الأمر الغيرى مورد الرفع، فلا نهى حتى يلزم البطلان (2)، فهو غير تمام، لما

1- درر الفوائد، المحقق الحائري: 134-135.

2- لاحظ مطارح الأنظار: 107- السطر 35-37.

سيأتي من أن مثل هذا النهى، ليس نهيا في العبادة. مع أنه لو كان من النهى في العبادة، فأيرائه البطلان محل الإشكال، كما سيظهر.

الخاتمة: في ثمرة المسألة

وهي كثيرة، نذكر بعضها منها:

الأولى: بناء على الاقتضاء يلزم تعدد العقاب في الضد العام والخاص، ويكون الترك محرما تكليفا، وهكذا الضد الخاص، وهي الصلاة أو غيرها.

الثانية: يلزم كونه مصرا على المعصية، بناء على أن الإصرار يتحقق بالمعصيتين.

وربما يتوجه إلى حرمة الضد الخاص: أن هذا النهى لمكان ترشحه من الأمر المقدمى، لا يكون ذا تبعه من العقاب والفسق (1)، كيف؟! وأمره المقدمى يكون كذلك، ولا يعقل زيادة الفرع على الأصل.

هذا إذا كان البرهان على الاقتضاء، مسألة مقدمة ترك الضد للضد.

وإذا كان غيره من الوجوه الأخر، فيقال: إن هذا النهى لا يكشف عن المفسدة، ولا يكون إرشادا إلى الشرطية أو المانعية، فلا يكون مفسد العبادة.

فبالجملة هو نوع نهى غير النواهي المتعارفة.

أقول: هذه الشبهة قابلة للاندفاع، ضرورة أن الإرادة الغيرية إذا كانت مترشحة، وإرادة الزجر والنهى أيضا مترشحة قهرا ولا بالاختيار، فللايراد

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 316، أجود التقريرات 1: 262، مناهج الوصول 2: 20.

المزبور مجال (1).

وأما على ما هو الحق: من أنها ليست خارجة عن الاختيار، بل المولى مع التوجه إلى أطراف المسألة، يأمر بترك الصلاة، ولمزيد الاهتمام ينهى عن الصلاة، فيكون النهى صادرا عن المبادئ المستقلة النفسانية الموجودة في النفس على حدة، مع لحاظ المصلحة الخاصة، وهو الاهتمام بشأن فعل الإزالة، فلا منع من كون النهى مستتبعا للعقاب و الفسق، ولا نحتاج في النواهي النفسية و المولوية إلى مزيد من ذلك.

واختفاء مثل هذا التحقيق على أفاضل القوم (2) لا يعجبني، و الذي هو العجيب خفاؤه على الوالد- مد ظله-، فظن أن مثل هذا النهى ليس يستتبع شيئا، و هما أنه لا- يكشف عن مفسدة في المقام (3)، غافلا عن أن النفسية المولوية لا تقوم بالمفسدة أو المصلحة في المتعلقات، بل يكفي لذلك عدم كونها عبثا و جزافا، كما مر مرارا (4).

وبعبارة أخرى: ملاحظة المزاحمة كافية لتحريم المزاحم، و يكون هو حراما مستقلا و منهايا واقعا.

و هنا شبهة أخرى متوجهة إلى حرمة الضد العام، و مندفعة بما أشير إليه: و هي أنه كيف يعقل ترشح إرادتين، إحداهما: متعلقة بفعل شيء، و الأخرى: متعلقة بتركه؟

أو كيف يعقل كون شيء في تركه المفسدة أو المصلحة، مع أنه عدم، و لا شئية للعدم (5)؟

1- تقدم في الصفحة 278-280.

2- درر الفوائد، المحقق الحائري: 137، الهامش 1، أجود التقريرات 1: 262، محاضرات في أصول الفقه 3: 880.

3- مناهج الوصول 2: 20.

4- تقدم في الجزء الثاني: 234، و في هذا الجزء: 313-314.

5- لاحظ مناهج الوصول 2: 17.

وجه الاندفاع: ما مر منا في المرحلة الأولى من البحث، و يكفيك إن كنت شاعرا ما أفدناه هنا(1). فبالجملة تحصل أن الالتزام بترتب الثمرتين ممكن.

الثالثة: بطلان العبادة إذا كانت ضدا، لما أن النهي عن العبادة يورث الفساد، ففي المثال المعروف في المسألة، يلزم بطلان الصلاة عند ترك فعل الإزالة، لأنها تكون مورد النهي حسب الفرض.

ويمكن دعوى جريانها في الضد العام أيضا، ضرورة أن الأمر بترك الصلاة حال الأقرء و الحيض، لا يدل على الفساد إلا برجوعه إلى النهي عرفا، أو استلزامه النهي عن فعلها و ضدها و هي الصلاة فقوله: «دعى الصلاة أيام أقرئك»(2) يستلزم النهي عنها، و هو يستلزم الفساد. بل تأتي في المعاملات، كما نشير إليه (3).

و من العجب، أن الأصحاب- رضى الله عنهم- مع كونهم في موقف ذكر ثمرة المسألة، لم يذكروا للضد العام ثمرة(4)!! مع أنه قيل: «إن النزاع ليس في الضد العام، ضرورة أن الاقتضاء كان مفروغا عنه عندهم»(5) فهو كان أولى بذكرها من الضد الخاص، كما لا يخفى.

1- تقدم في الصفحة 313-314.

2- الكافي 3: 83-1، تهذيب الأحكام 1: 381-1183، وسائل الشيعة 2: 276، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب 3، الحديث 4 و 287، الباب 7، الحديث 2 و 288، الباب 8، الحديث 3.

3- يأتي في الصفحة 338.

4- قوانين الأصول 1: 113-السطر 16، الفصول الغروية: 95-السطر 14، مطرح الأنظار:

5- معالم الدين: 62، نهاية الأصول: 206.

شبهات و تفصيات

الشبهة الأولى:

ما مر آنفا من أن الأمر المقدمى، لا يستتبع إلا النهى المسانخ معه فى عدم استتباعه لشيء، وقد أجيب بما لا مزيد عليه.

ومثله ما قيل: «إن النهى فى هذه المسألة مقدمى، لا يكشف عن فساد فى متعلقة، ولا يكون إرشادا إلى الفساد، سواء كان دليل الاقتضاء قاعدة الاستلزام والملازمة، أو مسألة مقدمة ترك الضد للضد(1).

وأنت قد عرفت: أنه على كل تقدير، يمكن أن يكون مولويا، كما فى صلاة الحائض، أو إرشادا إلى اشتراط عدم انتزاع مفهوم المزاحمة للأهم منه (2).

الشبهة الثانية:

أن الواجب الغيرى لو كان مطلق المقدمة، كان وجها لفساد الصلاة، للنهى عنها.

وأما إذا كان المقدمة الموصلة، فلا يلزم تعلق النهى بعنوان الصلاة، بل النهى يتعلق بنقيض ترك الصلاة الموصول إلى فعل الإزالة، ونقيضه هو ترك هذا الترك المقيد المنطبق على الصلاة، فيكون مورد النهى خارجا عن الصلاة، فلا يلزم الفساد(3).

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 316، أجود التقريرات 1: 262، مناهج الوصول 2: 20.

2- تقدم فى الصفحة 331-333.

3- الفصول الغروية: 97- السطر 12.

وإن أبيت إلا أن تلتزم بالفساد هنا، لأجل بعض ما مر في مسألة مقدمة الواجب وثمرتها تفصيلاً (1)، فلنا دعوى: أن بطلان الصلاة ممنوع حتى على القول بوجوب مطلق المقدمة (2)، وذلك لأن ما هو الواجب و معروضه - حسب الحق الآدى لا مناص عنه - هو عنوان الموقوف عليه (3)، فلا يكون عنوان «ترك الصلاة» مورد الأمر حتى يتعلق النهى بالصلاة، بل مورد النهى عنوان كلى آخر.

مثلاً: فيما نحن فيه، يترشح من الأمر بفعل الإزالة، أمر بإيجاد الموقوف عليه، ونهى عن إيجاد ضد الموقوف عليه، من غير النظر إلى المصداق الذاتى، لاختلاف تشخيص الآحاد فيما هو المصداق الذاتى.

فعلى هذا، يمكن إجراء هذه الشبهة فى الضد العام أيضاً، فإن الأمر بترك الصلاة أيام الحيض، يستلزم النهى عن الضد العام.

و أما هل يكون مورد النهى، هو عنوان الصلاة فى هذا المثال، أم عنوان الضد العام، أى ينادى المولى بعد قوله: «اترك الصلاة» بقوله: «لا توجد ضده العام» من غير النظر إلى المصداق الذاتى؟

أقول: لو سلمنا جميع هذه الأمور، كما هو ليس ببعيد جداً، ولكن يمكن دفع الشبهة بما تحرر فى محله: من أن فساد العبادة ليس متقوماً بكونها بعنوانها الذاتى منها عنها، بل لو كان بين العنوان المنهى عنه و عنوان العبادة تلازم فى الصدق، فهو يورث الفساد، لعدم معقولية التفكيك (4).

1- تقدم فى الصفحة 229.

2- كفاية الأصول: 142-143.

3- تقدم فى الصفحة 193-194.

4- تقدم فى الصفحة 238-239، و يأتى الجزء الرابع: 142-144.

و هكذا إذا كان عنوان المنهى عنه، أعم مطلقا من عنوان العبادة، على إشكال فيه يأتي في الآتي (1).

فعلى هذا، كون المنهى عنه عنوان الضد العام يستلزم هنا الفساد، لأنه لا مصداق له إلا الصلاة، و كون النهى متوجها إلى ترك إيجاد ضد الموقوف، عليه يستلزم فسادها، لأعميته من عنوان العبادة، و اندراجها تحته، فلو ورد: «لا تعبد الله» و ورد: «صل» و لم يكن الجمع العرفي ممكنا، فعندئذ لا يمكن الالتزام بصحة الصلاة، بتوهم أن النهى متعلق بما هو خارج عن عنوان الصلاة، فليتدبر جيدا.

الشبهة الثالثة:

أن الأمر بترك الصلاة حال الحيض (2)، و ترك البيع وقت النداء (3)، لا- بد و أن يرجع إلى النهى عن الصلاة و البيع، لما لا يعقل كون الترك مورد الأمر واقعا، لأنه ليس إلا أمرا عدميا لا واقعية له حتى يكون ذا مصلحة، و لذلك لا بد من العدول عما اشتهر: «من أن تروك الحج واجبة» (4) إلى محرمية الأمور المزبورة في الحج (5).

و لقد مر الجواب عن هذه الشبهة مرارا (6)، و أنه ما كان ينبغى الخلط بين التكوين و التشريع، و لا بين كون المعتبر أن لا تكون الأوامر و النواهي جزافا، و ذات مصالح تكوينية، أو أعم منها و من المصالح السياسية و الاجتماعية، و بين كون

1- يأتي في الجزء الرابع: 142- 144.

2- تقدم في الصفحة 333.

3- الجمعة (62): 9.

4- النهاية: 216، السرائر 1: 542، مجمع الفائدة و البرهان 3: 46.

5- مناهج الوصول 2: 18.

6- تقدم في الصفحة 308 و 313-314 و 332.

المعتبر اشتغال متعلق كل حكم على مصلحة تكوينية و خارجية، فإن الأول يكفى، و لا حاجة إلى الثانى.

بل كثير من الأحكام الكلية الإلهية، ليست مصالحها إلا اجتماعية و سياسية، من غير كون فرد منها خاصا مشتغلا على مصلحة، بل ربما يكون مشتغلا على المفسدة، و لكن للأغراض العامة يتوجه إليه النهى، فلا تخلط جدا.

الشبهة الرابعة:

إشارة

ما نسب (1) إلى و حيد عصره الشيخ البهائى قدس سره و هو فى شقاق مع بعض من تلك الشبهات، لأنه يريد إثبات نفي الثمرة بإبطال الصلاة و إن لم يكن الأمر بالشىء مورثا للنهى (2)، و بعضهم كانوا بصدد تصحيح الصلاة و لو تعلق بها النهى (3).

فعلى كل تقدير تنفى الثمرة، و ذلك لأجل أن الأمر بالشىء إذا لم يكن مقتضيا للنهى، فلا شبهة فى اقتضائه عدم الأمر بالصد، و هذا يكفى لبطلان العبادة، لاحتياجها إلى الأمر.

و لو قيل: لا معنى لكون الأمر مقتضيا عدم الأمر، لأن عدم الأمر لا شىء محض، و هو لا يمكن أن يقتضيه شىء، فما فى تعابير العلامة الأراكى قدس سره (4) و غيره (5)، خال عن التحصيل.

1- هداية المسترشدين: 244- السطر 39.

2- زبدة الأصول: 99.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 315-316، أجود التقريرات 1: 262.

4- مقالات الأصول 1: 341.

5- زبدة الأصول: 99، قوانين الأصول 1: 115- السطر 23.

قلنا: نعم، ولكن الغرض إفادة عدم إمكان ترشح الأمر الآخر إلى الضد، لامتناع الجمع، ولا شبهة في اعتبار القدرة في صحة التكليف، و هي حينئذ منتفية، فإذا أمر المولى بأداء الدين والإزالة، فلا يتمكن من الأمر بالصلاة، لأجل عدم تمكن العبد من الجمع، كما هو الظاهر.

بل لنا إجراء هذه الشبهة بالنسبة إلى ما كان معاملة، فإنها أيضا تفسد، لاحتياجها إلى إرادة التنفيذ، وهي لا يعقل ترشحها، ولذلك استشكلنا في المكاسب المحرمة في صحة بيع العبد المرتد الذي أوجب الله قتله، فإن إيجاب القتل والأمر بالإعدام، لا يجتمع مع إرادة جعل البيع صحيحا(1).

وتوهم: أنه يكفي عدم المنع للصحة(2) غير صحيح، لما تقرر من الحاجة إلى الإمضاء والرضا ولو كان بعدم الردع(3)، ففي صفحة نفس المولى لا بد من الإرادتين، وهما متنافيتان.

وإن شئت قلت: النهى عن البيع إيجاب لإبقاء عدمه، فلا يرى وجوده رأسا، وهذا ينافي إرادة جعل الصحة عليه، واعتباره صحيحا و نافذا.

فائدة: بناء على هذا تبين: أن الثمرة المزبورة لا تختص بصورة كون الضد عبادة، كما لا تختص بالضد الخاص، بل هي تأتي في المعاملة إذا كانت ضدا للمأمور به، وفي الضد العام إذا كان المأمور به أمرا عدميا، كما في قوله تعالى:

وَذُرُوا النَّيِّعَ (4) وقوله عليه السلام: «دعى الصلاة...»(5).

1- المكاسب المحرمة، من تحريرات في الفقه للمؤلف قدس سره (مفقودة).

2- مناهج الوصول 2: 163.

3- نهاية الدراية 1: 22-23، نهاية الأفكار 1: 100.

4- الجمعة (62): 9.

5- الكافي 3: 83-1، تهذيب الأحكام 1: 381-1183، وسائل الشيعة 2: 276، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب 3، الحديث 4.

مسالك إبطال الشبهة الرابعة

إشارة

إذا عرفت هذه الشبهة، وتبين لك عدم اختصاصها بالعبادة، فقد تصدى جمع من الأعلام والأفاضل لدفعها ولحلها، فهنا مسالك:

المسلك الأول ما عن العلامة الخراسانيّ قدس سره

فاستظهر أن عدم الأمر بالعبادة إذا كان لعدم المقتضى، فهي باطلة، وإذا كان لأجل المزاحمة، وعدم إمكان الأمر حين المزاحمة، فلا يكشف عن الفساد، لعدم كشفه عن قصور الملاك، ويكفي لصحة العبادة اشتغالها على المصلحة وإمكان التقرب بها من المولى. والأمر فيما نحن فيه من قبيل الثاني، لا الأول، كما ترى (1).

وفيه: أن المصالح والمفاسد في المتعلقات، تستكشف بالأوامر والنواهي، فإذا فقدت فلا كاشف.

و أما بقاء مطلوبية المادة عند سقوط الهيئة للمزاحمة، فهو قابل للمناقشة: بأن من المحتمل اتكال المولى على مثل هذا الدليل العقلي، و على حكم العقل، فلم يصح بالمفسدة أو عدم المصلحة حال المزاحمة.

وبعبارة أخرى: لا تتمكن من الحكم بالصحة، لاحتمال سقوط المصلحة في

تلك البرهنة، وسكوت المولى عن الإرشاد إلى ذلك، لأجل حكم العقل بأن مع سقوط الهيئة، لا يمكن كشف مطلوية المادة، فإطلاق محبوبة المادة ممنوع إثباتا، وإن يحتمل ثبوتا.

المسلك الثانى ما لبعض آخر بتقريب منا

وهو أن الأمر لا يتعلق إلا بالطبيعة، كما تقرر سابقا و تحرر(1)، فإذا أمر المولى بإزالة النجاسة من المسجد، فما هو المأمور به طبيعة كلية، وليست الخصوصيات الخارجة عن الملاكات، داخله فى حدود المأمور به، ولا ينسب عليها الأمر.

وهكذا إذا أمر بالصلاة من أول الظهر إلى الغروب، فالمأمور بها صلاة مقيدة بالوقت المحدود بالحدين، كلية قابلة للانطباق على الأفراد الطولية، ولا يكون التخيير شرعيا بالضرورة.

فإذا توجه التكليف بالإزالة فى الوقت المحدود للصلاة، وكان أهم، فإنه لا يستلزم سقوط الأمر بالنسبة إلى الصلاة حال التزام، لأن ما هو مورد الأمر لا يزاحم الإزالة، وما يزاحم الإزالة ليس مورد الأمر.

نعم، إذا ضاق وقت الصلاة، فضيق الوقت وإن كان لا يورث انقلابا فى الأمر، ولا فى متعلقه، ولا يصير الواجب الموسع مضيقا، ولكن لا يعقل للمولى الملتفت إرادة الصلاة، للزوم الجمع بين الضدين، وهو ممتنع، فتأمل.

1- تقدم فى الجزء الثانى: 229.

أقول: ما نسب (1) إلى المحقق الثاني قدس سره من التفصيل السابق (2) مخدوش، وذلك لأن الخطابات الشرعية، إن كانت تنحل بحسب الآحاد والأفراد إلى الخطابات الجزئية والشخصية، وتنحل بحسب حالات الأفراد، كالعجز والقدرة، كما هو الرأى العام (3)، فكذلك هي تنحل بحسب أجزاء الزمان في الواجبات الموسعة، وذلك لأن المولى إذا سنل في حال المزاحمة عن وجوب الصلاة والإزالة معا، وعن فعلية أحدهما أو كليهما، فلا يتمكن من أن يجيب بالنسبة إلى تلك اللحظة: «بأن كليهما منجز وجوبه» فيتعين الأهم، ويكون المهم بلا أمر.

وهذا الانحلال العقلي لا يستلزم كون التخيير شرعياً، كما هو غير خفى على أهله.

فبالجملة: يقتضى انحلال الخطاب بحسب حال المكلف، وعدم إمكان خطاب العاجز، امتناع الخطاب في أثناء الوقت بالنسبة إلى الصلاة، لأن لازم طلب الأهم صرف القدرة فيه، وعند ذلك يمتنع ترشح الإرادة بالنسبة إلى المهم.

وهذا معنى قولهم: «الممتنع الشرعى كالممتنع العقلي» (4) لأنه يرجع إلى الامتناع بالغير، فهو كالممتنع بالذات عقلاً.

1- أجود التقريرات 1: 261، وقاية الأذهان: 319-320.

2- جامع المقاصد 5: 12-14.

3- المعروف المشهور انحلال الخطابات إلى خطابات جزئية شخصية بعدد أفراد المكلفين ويستفاد ذلك من خلال كلماتهم لاحظ للمثال: فرائد الأصول 2: 420-421 و 523-524، كفاية الأصول: 168، فوائد الأصول 4: 50-55، منتهى الأصول 1: 227، محاضرات في أصول الفقه 4: 51-52، و 5: 151، وقد خالفهم في ذلك المؤلف الشهيد قدس سره تبعاً لوالده العلامة الإمام الخميني قدس سره: لاحظ تهذيب الأصول 1: 307-308، مناهج الوصول 2: 25-28، ويأتى البحث عنه مفصلاً في الصفحة 427 وما بعدها.

4- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 314، منتهى الأصول 1: 319، محاضرات في أصول الفقه 3: 61.

وغير خفى: أنه لا- يتوقف جواز الأمر بالمهم حال التوسعة، على كون الأوامر متعلقة بالطبائع، بل ولو كانت هي متعلقة بالأفراد يمكن توهم إمكانه، لأن معنى تعلقها بالأفراد ليس هو تعلقها بالخارج، فإنه واضح الفساد، ضرورة أن الفرد الخارجى للمأمور به واف بالعرض، و لا داعى إلى تحصيله، فلو قال المولى: «أزل فوراً» و قال: «أوجد فرداً من الصلاة من أول الزوال إلى المغرب» يجوز توهم إمكانه، لسعة الوقت، و لكفاية القدرة المهملة لتكليفه فعلاً فى تمام الوقت.

فبالجملة: ما هو السر لتوهم الإمكان لسعة الوقت، و ما هو الحجر الأساس لبطلان التوهم المزبور، انحلال الخطاب حسب أجزاء الزمان.

نعم، بناء على ما هو الحق، من عدم انحلال الخطاب القانونى إلى الخطابات حسب الأفراد و الحالات، و لا بالنسبة إلى أجزاء الزمان، فيمكن تصوير الأمر بالمهم فى عرض الأمر بالأهم مطلقاً، موسعين كانا، أو مضيقين، و سيأتى تفصيله من ذى قبل إن شاء الله تعالى (1).

المسلك الثالث لمن توهم جريان الثمرة المزبورة فى المعاملات

فيقول: إن العبادة لو بطلت بمجرد سقوط الأمر، و لكن المعاملة ليست مثلها (2)، فإطلاق كلامه قدس سره (3) مخدوش، لتأتى الثمرة فيها، فلو اشتغل بالبيع يكون

1- يأتى فى الصفحة 439-456.

2- قوانين الأصول 1: 116- السطر 2، مناهج الأحكام و الأصول: 65- السطر 1.

3- زبدة الأصول: 99.

البيع مورد النهى، فإن قلنا: بأن النهى عن المعاملة يدل على إفساد فهو، أو قلنا: هو يدل على الصحة فهو أيضا ثمرة، ولا يعتبر في الثمرة أزيد من هذا.

فبالجملة: لوجود النهى تدرج المسألة في صغرى البحث الآتى، وهو النهى عن المعاملات (1).

ولنا أن نقول: بأن المعاملة وإن لم تكن مثل العبادة في كيفية تعلق الأمر، ولكن الأمر بالإزالة إن أفضى إلى صرف القدرة في جانبها، يكون المكلف في حكم العاجز بالنسبة إلى المعاملة، ومعاملة العاجز باطلة، لأن الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى، فتأمل.

اللهم إلا- أن يقال: بأن هذا غير صحيح، لأن المعاملات لا تحتاج إلى الرضا القلبي والطيب، حتى لا يمكن الجمع بين طيب الفعل المتعلق بفعل الإزالة المستتبع للإرادة، وبين صحة المعاملة، لأن الشرع لا يأمر بشيء في المعاملات، بل يعتبرها نافذة. ولذلك قيل: «إن النهى دليل الصحة» (2) فيعلم منه إمكان اجتماع المبعوضة والصحة الموقوفة على الإمضاء.

ولكنه عندى محل المناقشة جدا، والمسألة تحتاج إلى مزيد تأمل، والأصحاب غير متعرضين لحدودها وإن تعرضنا لها في المكاسب المحرمة (3) وبعض المباحث الأخر (4)، فليتدبر.

1- يأتى فى الجزء الرابع: 362.

2- كما عن أبى حنيفة، لاحظ المحصول فى علم أصول الفقه 1: 350، مطروح الأنظار:

3- المكاسب المحرمة، من تحريرات فى الفقه للمؤلف الشهيد قدس سره (مفقودة).

4- يأتى فى الجزء الرابع: 378-384.

المسلک الرابع ما أبدعناه

إشارة

و هو يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى:

لا- شبهة فى أن الإطلاق ليس معناه جمع القيود لحاظا، بل الإطلاق- حسب ما تحرر فى محله (1)- رفض القيود، و كشف أن الموضوع المأخوذ فى الدليل تمام الموضوع للحكم، بلا مدخلة لشيء آخر فى الموضوعية شطرا، و لا شرطا. و لو كان الإطلاق لحاظ القيود الكثيرة إجمالا، فلا يعقل التقييد، لأن لحاظ القيد و إسراء الحكم إليه، يناقض الدليل المقيد. فالإطلاق بحسب المعنى مقابل التقييد، و ليس بمعنى التقييدات.

مثلا: إذا كان معنى «صل» أى صل سواء كانت فيما يؤكل، و فيما لا يؤكل، فلا يعقل الجمع بينه و بين قوله عليه السلام: «لا تصل فى وبر ما لا يؤكل» (2) و تفصيله فى محله، و سيوافيك فى ذكر سائر المسالك تمام البحث إن شاء الله تعالى (3).

1- تقدم فى الجزء الأول: 297 و 312، و يأتى فى الصفحة 402-404 و 441-442.

2- تهذيب الأحكام 2: 209-819، علل الشرائع: 342-1 و 2، وسائل الشيعة 4: 346-347، كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلى، الباب 4، الحديث 4 و 7.

3- يأتى فى الصفحة 426-427.

المقدمة الثانية:

إن قضية إطلاق كل دليل، استكشاف محبوبة المادة المطلقة، ويكون نطاق تلك المحبوبة، تابعا لنطاق ذلك الإطلاق، كما يكون كيفية تلك المحبوبة من اللزوم و الندب، تابعة لكيفية الأمر لزوما و ندبا.

مثلا: إذا قال المولى: «أكرم العالم» يستكشف منه محبوبة إكراهه اللزومية، وأنه لا يتجاوز عن تلك المحبوبة، ولا يرتضى بالإهمال بالنسبة إليها.

وما ذكرناه يجرى بالنسبة إلى العمومات أيضا، بل الكشف في العموم أقوى من الإطلاق، كما لا يخفى.

المقدمة الثالثة:

لو سلمنا اعتبار القدرة عقلا في صحة التكليف، فلا يعقل فيما إذا ابتلى المكلف بالضدين، وجود الخطابين الفعليين العرضيين، وذلك لا لأجل قصور المقتضيات و المحبوبة، لأن كل واحد منهما له الإطلاق الكاشف عن محبوبة المادة، مع قطع النظر عن الآخر.

بل لأجل الابتلاء بالضد، وعدم القدرة على الجمع، فلا يتمشى من المولى ترشيح الإرادتين بالنسبة إليه بالضرورة، و لازم ذلك سقوط إحداهما و صرف النظر عنها، أو سقوطهما معا.

فإن كانا متساويين فهما يسقطان، إما لأجل الترجيح بلا مرجح، أو لأجل عدم إمكان الاطلاع على ما هو المأمور به.

وإن كانا غير متساويين، فيكون الأهم و ذو المزية مورد الأمر، دون الآخر.

وما اشتهر: من استكشاف الحكم التخييري في الصورة الأولى (1)، فهو غير صحيح، لامتناع الكشف، كما يأتي إن شاء الله تعالى (2).

المقدمة الرابعة:

صحة العقوبة لا تتقوم بالأمر والنهي، بل لو اطلع العبد على المطلوب الإلزامي للمولى، فأهمل و ماطل حتى أخل به، فإنه يستحق العقوبة والمؤاخظة، كما إذا اطلع على غريق، و المولى نائم غير ملتفت، فإن الإهمال باعتذار: أنه لم يأمر بذلك، لا يورث المعذورية عند العقل قطعاً.

وهكذا إذا كان العبد لا يعتنى بأمره ونهيه، ولا يبالي بما يقول المولى، كالعصاة والكفار، فإنهم في جنب الأوامر والنواهي كالحجر في جنب الإنسان، لا يتأثرون بها، ولا ينبعثون عنها.

وبعبارة أخرى: من شرائط تحقق الأمر الجدي، احتمال الانبعاث، وإمكان الارتداع، وهو منتف فرضاً، فإن المولى إذا كان في هذا الموقف يرى لغوية أمره ونهيه، فلا يترشح منه إرادة البعث والزجر، ولكن لا يتمكن العبد من الاعتذار: بأنه لو كان يأمر لأطاعه، لأنه كان بحسب الواقع لا يطيع، فعند ذلك يستحق العقوبة، لتامة المقتضى والمحبوية، فإن قصور العبد مستلزم لعدم إمكان ترشح الإرادة التشريعية.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 332-334، منتهى الأصول 1: 324، مناهج الوصول 2: 29، محاضرات في أصول الفقه 3: 263-264 و 268-270 و 279.

2- يأتي في الصفحة 387-388.

المقدمة الخامسة:

لا معنى لأن يستكشف العقل خطاباً للشرع، و حكماً للمولى، بل ما هو من شأنه هو الدرك، فيدرك جواز العقاب و صحته على شىء دون شىء، و لا يزداد على ذلك بالضرورة.

وبعبارة أخرى: الحكم متقوم بالإرادة و الإنشاء، و العبد لا يتمكن من الاستيلاء عليهما، أو لا يحتاج إليه أصلاً.

المقدمة السادسة:

إذا عرفت تلك المقدمات المندمجة، مع عدم أساس الحاجة إلى بعض منها، فاعلم: أن فى مورد ابتلاء المكلف بالضدين، فإن كانا متساويين فى الأهمية، فهو مضافاً إلى خروجه عن المقصود فى المقام، لا يتعلق بهما الأمر مطلقاً، للزوم الترجيح بلا مرجح، أو لا كاشف لنا عن أحدهما المعين إثباتاً، و إن أمكن ثبوتاً، فيكون كل واحد بلا أمر، و يعاقب مرة واحدة، لعدم تقوم استحقاق العقوبة بالأمر بعد كشف المطلوبة بإطلاق كل واحد منهما مع قطع النظر عن الآخر، و لعدم القدرة على الجمع، فلا يستحق إلا واحدة، و لا يلزم هناك ترجيح بلا مرجح.

المقدمة السابعة:

قد أشير فى خلال المقدمة الرابعة: إلى أن من شرائط البعث الجدى و الزجر الحقيقى، احتمال انبعاث العبد و المكلف و انزجاره، فلو علم المولى بعدم ذلك- بأن لا يوجد فى نفسه هذا الاحتمال- لا يتمكن من ذلك، لأنه من قبيل بعث الحجر و زجر المدر.

ولعل لتلك النكتة، أمر الحق تعالى موسى و هارون بقوله: **فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (1)** لأنه تعالى كان عالما بأنه لا ينبعث من الأمر والنهي.

وغير خفى: أن هذا الشرط شرط حدوثا وبقاء، فلو توجه بعد الأمر إلى أنه لا يعتنى بأمره وبعثه، فإنه لا تبقى الإرادة التشريعية فى نفسه، و تسقط طبعاً.

و لأجل ذلك ذكرنا: أن سقوط الأمر كما يكون بالإطاعة و العصيان، يكون بالإخلال بشرط إبقاء تلك الإرادة أيضاً، وذلك بالبناء القلبي الواقعى على عدم الاعتناء بأمره (2)، فما اشتهر: من أن سقوط الأمر إما بالعصيان، أو الإطاعة (3)، فى غير محله.

بل لنا أن نقول: إن الأمر ليس إلا آلة البعث و التحريك الاعتبارى، و به يستكشف عرفاً- على مذهب العدالة- المصالح الكامنة و المقاصد العالية فى متعلقه، و أما الانبعاث الخارجى و التحرك نحو المأمور به، فهو معلول الأسباب الاخر و المقتضيات الكثيرة، من كيفية الإدراك، إلى كيفية اتصاف العبد بالملكات و الحالات، و إلى حدود الالتزامات بتبعات الأحكام، و كيفية الاعتقادات بالنسبة إليها.

فإذا قال المولى: «أزل النجاسة عن المسجد» فيعلم من ذلك وجود الغرض الإلزامى الذى لا يرضى بتركه حسب الأفهام العرفية، و إذا امتثل العبد يعد مطيعاً، و أما بعد صدور الأمر فلا معنى لبقائه، بل الباقى الذى هو اللازم مراعاته، شوق المولى الإلزامى إليه، كشوقه إلى إنقاذ غريقه.

نعم، العبادة إذا كانت موقوفة فى ظرف الامتثال على الأمر، فلا بد من الالتزام

1- طه (20): 44.

2- تقدم فى الصفحة 346.

3- مطارح الأنظار: 86- السطر 1، تقريرات المجدد الشيرازى 2: 274، مناهج الوصول 2: 41.

ببقائه، و تحصل الثمرة فيما نحن فيه، ضرورة إمكان تعلق شوق المولى شوقاً إلزامياً بالنسبة إلى شىء حال عجز العبد، و لا يمكن أمره بذلك، إما لقبحه، أو لاقتضاء الأمر و التكليف كون المخاطب قادراً.

فإذا ابتلى العبد بتكليفين، أحدهما: توصلى، و الآخر: تعبدى، مع القدرة الواحدة، فيسقط أمر التوصلى و لو كان أهم، لأن من سقوطه لا يلزم شىء، و لا يختل شىء، و يبقى التعبدى، فتصح الصلاة فيما نحن فيه. نعم هذا فى مثل هذا المثال.

و أما إذا كان الأهم و المهم عباديين، و كان المفروض توقف صحة العبادة على الأمر، فلا بدّ من التشبث بما ذكرناه أولاً (1)، و سينقدح تفصيله (2) إن شاء الله تعالى.

هذا فى مورد ترك العبد الضدين.

و أما إذا كان يأتى بأحدهما بحسب الواقع، فيكون ذاك مورد أمره، و يستكشف هذا بذاك، لأن المولى كلما لم يجد محذورا فى توجيه الخطاب، يوجهه إلى العبد، و فى هذه الصورة لا محذور.

و توهم: أن هذا الأمر لا يكون باعثاً للعبد نحو المطلوب، لأن الفعل يصير مورد الأمر بعد إرادة العبد إياه، غير تام، لأن المولى إذا كان يأمر - بحسب الواقع - عبده بالنسبة إلى ما يختاره فى علمه، و العبد إذا كان متوجهاً إلى أن ما يختاره هو مورد الأمر، فيشتاق إلى ذلك حتى يتوجه إليه الأمر فيمتمثل، فيكون الأمر ثبوتاً متوجهاً إليه قبل اختياره، لعلمه بأنه يختار الصلاة مثلاً.

و بالجملة: المكلف إذا بنى على ذلك جزماً، فيتوجه إلى أنه هو المأمور به إثباتاً، فيكشف أن هذا الفعل مورد الأمر، فتصح العبادة المتقومة بالأمر. هذا إذا كانا

1- تقدم فى الصفحة 345-346.

2- يأتى فى الصفحة 352-354.

ضدين غير راجح أحدهما على الآخر.

وأما إذا كان لأحدهما المزية على الآخر، ففيما إذا بنى العبد على تركهما معاً فالأمر سهل، لما مر (1)، ويكون الأمر متوجهاً إلى ذى المزية وإن كان ذلك مضيقاً.

وأما فيما إذا كان بناؤه على الإتيان بالمهم، كالصلاة في المثال المعروف، فيمقتضى المقدمات السابقة، وما أشير إليه آنفاً، يكون الأمر بالأهم ساقطاً، من غير الحاجة في سقوطه إلى تصوير فعليته و عصيانه. بل العبد الباقي على عصيان المولى، لا يعقل توجيه الخطاب إليه، لأنه لغو، ولا- يمكن ترشح الإرادة البعثية نحوه، كالكفار والعصاة، فعند ذلك يتوجه إليه الأمر بالمهم، لأن محبوب المولى- وهى الصلاة- محفوظة محبوبيتها، والمولى يتمكن عند ذلك من الأمر بها.

وبالجملة: لا نحتاج إلى تصوير الخطابين الترتيبين أو العرضيين، فى تصوير الأمر بالمهم فى هذه المسألة، بل الأمر بالأهم- لمكان كون العبد غير مبال به- يسقط، ولكن الأمر بالمهم- لاجتماع شرائطه- غير ساقط، ويدعو العبد إلى الصلاة، وتكون هى المأمور به.

نعم، هو يستحق العقوبة على الإهمال بالنسبة إلى الأهم، وللإخلال به، و حيث لا عقوبة إلا مرة واحدة، فلا يكون الأمر المتوجه إليه وجوبياً، بل الأمر المتعلق بالمهم نحو آخر منه، وهذا يكفى لصحتها قطعاً.

فذلكة الكلام فى المقام

إن المسالك فى تصوير الأمر بالمهم ثلاثة:

أحدها: مسلك المشهور من الخطاب الترتيبى، فىكون الأهم مورد الأمر على

الإطلاق، و المهم مشروطا بعصيان الأهم (1).

ثانيها: مسلك السيد المجدد الوالد- مد ظله-، من الالتزام بإمكان الخطابين الفعليين العرضيين (2).

ثالثها: مسلكنا، وهو إسقاط الأمر بالأهم، من غير الحاجة إلى اعتبار العصيان في سقوطه، حتى يتوجه إليه الإشكال، فيصير مسلكنا خاليا من إشكالات كل واحد من المسلكين، ولا يتقوم بكثير من المقدمات المحتاج إليها في تتميم المسلكين، ويكون على القول بالاقتضاء الصلاة باطلة، لأنها مورد النهي، وعلى القول بعدم الاقتضاء تكون الصلاة صحيحة، لأجل كونها مورد أمر وإن سقط الأمر الأهم.

والآذى هو الإشكال الأساس وقد اندفع: هو أن الأمر بالمهم وإن كان يثبت عند المولى، و يترشح منه بالنسبة إلى العبد الباني على ترك الأهم، و الباني على إتيان المحبوب الملزم، لأنه- أى المولى- عالم بأنه يختار الصلاة مثلا، ولكن العبد لا ينبعث من هذا الأمر بنحو المأمور به، لأنه لا يتمكن من الاطلاع إلا بعد الاشتغال أو الفراغ، فيكون داعيه إليه غير الأمر، و هو المحذور الذى يفر منه القوم فى المقام.

أقول: قد أشير إلى أن العبد إذا كان يرى أن المولى إذا أدرك منه البناء على الامتثال، يخاطبه و يأمره، فيعلم أنه يجب أن يمثل أمر المولى بالصلاة، فيتوجه بعد ذلك إلى توجيه الخطاب إليه، فيشتغل بالصلاة وغيرها، لأجل الأمر بها.

فبالجملة: بعد ما كان بناء المولى على تحقق محبوه الأولى، و هو فعل

-
- 1- جامع المقاصد 5: 13-14، كشف الغطاء: 27- السطر 22، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 336، درر الفوائد، المحقق الحائري: 140، منتهى الأصول 1: 351.
- 2- مناهج الوصول 2: 23.

الإزالة، وعلى تحقق محبوبه الثانوى، وهو فعل الصلاة، وكان يأمر بهما لو كان يتمكن العبد من ذلك الجمع الممتنع، فعليه أن يوجه الأمر أولا إلى محبوبه الأولى.

وإذا كان يرى أنه بناؤه الواقعى على العصيان، فإما لا يتمكن من بعثه، لأنه كالعاجز والجاهل لا يعقل خطابه، وكالكافر والعاصى.

أو لا يبقى له الداعى إلى بعثه بعد استحقاقه العقوبة على تركه، من غير الاحتياج إلى الأمر فى استحقاقه وعقابه، فعند ذلك يبعثه و يدعوه إلى المهم، حتى لا يبقى محبوبه، ولا يترك مطلوبه.

وبعبارة أخرى: إذا كان الوصول إلى المرام والمطلوب فى ناحية المهم - وهى العبادة - متوقفا على الأمر، فعليه أن يوجه أمره إليه بالنسبة إلى المهم، حتى يصل إليه، ولا يجوز عند العقل إهماله بالنسبة إليه بعد عدم وصوله إلى مراده الأهم، وهو فعل الإزالة مثلا.

وإذا كان بناء العبد واقعا على إتيان الصلاة، فيتوجه حينئذ إلى أمر المولى، ويكون الأمر باعثا نحو الصلاة بقاء، بل حدوثا أيضا، لأنه بداعى امتثال أمره الصلاتى، بنى على إتيان الصلاة.

وبذلك تندفع الشبهة الأخرى: وهى أن العبد لا يستند انبعائه إلى الأمر، بل يستند إلى غرض آخر أوقعه فى البناء على الإتيان بالصلاة.

وجه الاندفاع: أن العبد الملتفت إلى أن المولى ذو مطلوب إلزامى، وغير متمكن من الأمر والخطاب للمحذور العقلى، ينقدح فى نفسه البناء على إتيان مطلوبه وما سيأمر به، أى إذا التفت إلى أنه سيأمر بما بنى عليه، فيبنى عليه طبعاً، ويصير مورد الأمر قهراً.

والمحصول مما قدمناه: أن صور المسألة أربع: الأولى والثانية فى الضدين المتساويين فى الملاك، الثالثة والرابعة فى الضدين المختلفين فيه، وعرفت حال كل

منهما، فإن العبد إذا ترك المتساويين كلا، فلا أمر ثبوتاً وإثباتاً، ويستحق العقوبة مرة واحدة، لأنه ذو قدرة واحدة.

وإذا ترك أحدهما، وبنى على إتيان الآخر، صح الآخر، لاستكشاف الأمر، ولا يستحق العقوبة رأساً. هذا حال الصورتين من الفرض الأول.

وأما إذا ترك الأهم والمهم، فلا أمر بالنسبة إلى المهم، ويستحق العقوبة على الأهم. وهذا مما يصدقه العقلاء.

وعلى مسلك القوم ومسلك الوالد- مد ظله-، يلزم العقابان، وهو خلاف المرتكز العرفي والعقلاني، وإن أمكن تصويره عقلاً.

وأما إذا بنى على ترك الأهم فقط، فيكون المهم مورد الأمر، ويستحق العقوبة على تركه الأهم، ولكن يتدارك مصلحة المهم بتمامها، وربما يتمكن من جبر العقاب المزبور بذلك الثواب المذكور.

نعم، هذا الأمر ليس يستحق مخالفه العقاب وإن كان متعلقه ذا مصلحة إلزامية، وذلك لأنه يقبح عقاب العاجز عن الجمع وإن لم يكن الجمع مورد الأمر، فإن مناط صحة العقوبة غير مناط صحة الأمر، كما هو المتراعى فيما نحن فيه (1).

وتوهم: أن سقوط أمر الأهم بلا وجه مدفوع بما مر: من أن بعث الباني على ترك الأهم غير ممكن، أو غير لازم، فيسقط أمر الأهم بمجرد البناء على إتيان المهم، ويثبت أمر المهم، لأجل البناء المذكور، وتكون في المثال المعروف الصلاة مورد الأمر قهراً، وتصح بلا إشكال (2).

وغير خفي: أن هذا الثبوت، ليس معناه إلا أن العقل يدرك بقاء الأمر بالمهم من أول الأمر، لأن المولى العالم بأطراف القضية، كان يعلم أنه لا ينبعث نحو الأهم،

1- تقدم في الصفحة 345-347.

2- تقدم في الصفحة 349-350.

فوجه من الأول الأمر بالمهم إليه. و لست أقول: إن العقل يكشف الأمر، حتى يقال:

بأن الكشف ليس دأب العقل، فافهم و تأمل.

ذئابة: في مناط وحدة العقاب و تعدده

إذا بنى على إتيان صلاة الزلزلة في المثال الذى ذكرناه، و كان هو القدر المتيقن من مورد النزاع، و فرضنا أن الصلاة تصير مورد الأمر، ففي الضدين المتساويين، هل يتعين العقاب المزبور على ترك الصلاة، إذا بنى على الإتيان ثم انصرف، أم لا؟

و في الأهم و المهم إذا بنى على ترك الأهم، و على إتيان المهم، ثم بعد البناء و الاشتغال انصرف من الصلاة، فهل يتعدد العقاب، أم لا؟

الظاهر أن في السؤال الأول لا وجه للتعين، لعدم الحاجة إليه، لأن وحدة الملاك تستتبع وحدة العقاب، فلا فرق بين كون العقاب على ترك الصلاة، أو ترك الإزالة.

و في السؤال الثانى لا وجه للتعدد، لأن مناط وحدة العقاب و تعدده، القدرة و تعددها، و هو هنا منتف.

بل من الممكن دعوى: أن في صورة الانصراف، يتوجه العبد إلى عدم توجيه الخطاب، ولكنه غير تام، لأن الأمر ليس دائر مدار ذلك، فإذا كان قادرا على إتيان المهم مثلا، و منبعثا نحوه لأجل كشفه الأمر، يكون الأمر ثابتا بحسب الثبوت، و لا يسقط بانصرافه، فلاحظ جيدا.

و غير خفى: أن على مسلكنا أيضا يمكن الالتزام بتعدد العقاب في الأهم و المهم، و في صورة تساوى الضدين ملاكا، و لكن ذلك فيما إذا بنى ثم انصرف، و هذا

لأجل أن تركه الأهم يورث استحقاقه العقاب، لأجل الإخلال بالغرض المعلوم، مع القدرة على استيفائه، وتركه المهم لأجل الإخلال بالمأمور به، ولا يكون أحد الأمرين مقيدا بالآخر إنشاء، ولا امثالاً، كما لا يخفى.

تنبيهات

التنبيه الأول: فى أنه متى تظهر ثمرة الالتزام بالأمر؟

تظهر ثمرة الالتزام بالأمر إذا قلنا: بأن عبادية الشئ ء منوطة بالأمر و الانبعاث نحو المأمور به بذلك الأمر، كما هو رأى جماعة(1).

إن قلت: إذا سقط الأمر الأهم بالبناء، فلا نهى عن العبادة، حتى يكون صحة المهم ثمرة النزاع.

قلت: النهى كما يحدث على القول بالاقتضاء من الأمر بالشئ ء، يحدث من الملاك المعلوم فى الأهم، فالمهم على الاقتضاء يصير باطلا، وإلا فلا، فتدبر جيداً.

وأما على القول: بأن التقرب يحصل عند العلم بالملاك (2)، فلا- ثمرة، وذلك لأن المفروض فى المسألة، هو الصورة التى كشفنا فيها الملاك فى كل واحد من الضدين، بحيث لو أمكن الجمع للعبد لكان المولى يأمر بالجمع، و يحافظ على إطلاق الخطابين، فتصرفه فى الخطابين، ليس إلا لأجل الامتناع الغيرى المترشح من الامتناع الذاتى فى ناحية المكلف، وهو الجمع بين الضدين.

1- زبدة الأصول: 99، قوانين الأصول 1: 159- السطر 10، رياض المسائل 1: 128- السطر 25، جواهر الكلام 9: 155.

2- كفاية الأصول: 166، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 315.

نعم، على المسلكين الآخرين القائلين بالأمرين العرضيين أو الطولين (1)، يكون استكشاف المصلحة بالأمر، فلا يتوجه الإشكال الصغرى إليهم: من أنه لا يمكن العلم بالمصلحة إلا بالأمر، حسب ما عرفت منا في الإيراد على كلام العلامة الخراساني قدس سره (2). ولكنه يتوجه إلينا، لأن سقوط الأمر يوجب الشك في ثبوت المصلحة وبقاء المقتضى.

نعم، لا يمكن في صورة التزاحم، دعوى عدم وجودها مطلقاً، بمعنى أن فعل الإزالة و الصلاة كليهما غير ثابتة ومصليتهما، فيجوز للمكلف الإهمال بالنسبة إليهما، بل يكون ملاك أحدهما قطعياً، لأن منشأ احتمال سقوط المقتضى عدم القدرة، إما لأجل أن القدرة دخيلة فيهما، أو لأجل احتمال قصور المقتضى حين سقوط القدرة من ناحية أخرى، لا من جهة العجز وعدم القدرة.

فبالجملة: في هذه الصورة، يحدث العلم الإجمالي بوجود مصلحة ملزمة في المتساويين، وعليه الاحتياط.

اللهم إلا- أن يقال: بأنه غير منجز هنا. وفيه أن العلم الإجمالي هنا- بل الاحتمال- منجز، لعدم رضا الشرع بتركه، فلا تجرى الأصول العملية، حسب ما تحرر منا في محله (3). إلا أن ذلك لا يستلزم الحكم بصحة الصلاة، لاحتمال قصور المقتضى في ناحيتها، ولا كاشف إثباتاً عنه.

إن قلت: يجرى استصحاب بقاء المقتضى و المصلحة التي يتقرب بها العبد، فالصلاة قبل الابتلاء بالضد، كانت ذات مصلحة يمكن التقرب بها إلى الله، و شك في بقائها.

1- يأتي في الصفحة 426-427 و 469-470.

2- تقدم في الصفحة 339-340.

3- يأتي في الجزء السادس: 183-184 و 195.

قلت: لا يخلو جريانه من نوع إشكال و شائبة شبهة، فلو صح جريانه لكان ذلك أيضا دفاعا عما وجهناه إلى صاحب «الكفاية» سابقا(1)، و أشير إليه آنفا.

نعم، بناء على ما احتملناه في مفاد أدلته: من أنها سيقت لإفادة إطالة عمر اليقين، و طرح الشك في عالم التعبد، من غير النَّظر إلى الجهات الاخر، يصح إجراؤه، و يكون كل من مثبتاته حجة أيضا(2)، فليتدبر و ليتأمل جدا.

التنبيه الثاني: في أقسام المتزاحمين و صورهما

إشارة

لا- شبهة في كبرى مسألة التعارض و التزاحم، و أن الأدلة المتعارضة هي التي تختلف و تتضاد في عالم الإنشاء و الجعل، و الأدلة المتزاحمة هي المتخالفات في مقام الامثال و الإطاعة، المتضادات في مرحلة الجمع و الخارج.

فإذا كانت الأدلة متكاذبة مدلولا، فلا بدّ من علاجها بإحدى العلاجات المحررة في محلها. و إذا كانت الأدلة متزاحمة- أى غير قابلة للجمع في مقام الامثال و التطبيق، و إن كانت متفقة و غير متضادة في مقام الإنشاء و الجعل- فلا بدّ من الرجوع إلى حكم العقل و دركه في باب التزاحم.

فعلى هذا، لا بد من النَّظر أولا إلى أقسام المتزاحمات، أى المتضادات في الجمع امثالا، و ثانيا إلى ما هو العلاج، و حيث عرفت: أن من العلاجات إسقاط الأدلة في المتساويين ملاكا، و الالتزام بأحد الدليلين فيما إذا بنى العبد على امثال أحدهما المعين (3)، و أيضا عرفت: سقوط الأمر بالمهم في المختلفين ملاكا، و سقوط

1- تقدم في الصفحة 339-340.

2- يأتي في الجزء الثامن: 403-405 و 415-420.

3- تقدم في الصفحة 345-346.

الأهم إذا بنى على إتيان المهم (1)، فلا نحتاج إلى البحث عن العلاج، فيكون النَّظَر مقصوراً على ما يتصور فيه التزاحم.

الصورة الأولى للمتزاحمين:

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن من صور التضاد والتمانع والتزاحم، ما إذا كان الواجبان فوريين، كصلاة الزلزلة و فعل الإزالة، سواء كانا فوراً ففوراً، أو فوراً فقط، و جريان العلاج المذكور في هذه الصورة من الواضح البين، و تكون الصلاة صحيحة، إلا على القول: بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده.

الصورة الثانية:

ما إذا كان الواجبان مضيقين، سواء كانا مضيقين بالذات، أو مضيقين بالعرض:

أما مثال الأول: فربما يشكل ذلك، اللهم إلا أن يقال: بانعقاد النذر، فلو نذر أن يزور الحسين عليه السلام يوم عرفة، ثم اتفقت استطاعته للحج، فإنه يجب عليه الزيارة والحج معاً.

أو يقال: بأن هذا من المعارضة في الوقت، لأجل المعارضة والمضادة في المكان، وإلا فهما قابلان للجمع.

نعم، إذا نذر صوم يوم الخميس لنفسه، ثم أمر مولاه و أبوه بصومه لغيره في ذلك الوقت، فيكونان من الواجب المضيق بالذات، أى أخذ الضيق في نفس المجعول الشرعى، فتأمل.

و أما مثال الثانى: فهو كصلاتى الفريضة والكسوف، إذا ضاق وقتهما الموسع بأصل الشرع، فإنهما لا يختلفان إلا فى مقام الامتثال و التطبيق، و لا يمكن الجمع بينهما بعد الضيق، و عليه يجرى العلاج المذكور المبسوط تحقيقه. و هكذا فعل الإزالة و الصلاة فى آخر وقتها. و ستأتى بعض المناقشات مع ما فيها(1)، كما مر سابقا(2).

الصورة الثالثة:

ما إذا كان الواجبان موسعين، و قد أخرجهما الأصحاب عن حريم البحث، و قالوا: إن هنا لا تعارض و لا تراحم، حتى نحتاج إلى العلاج، أما الأول فواضح، و أما الثانى، فلأن العبد يتمكن من الجمع بينهما فى سعة الوقت بالضرورة(3).

و لنا هنا شبهة أشرنا إليها فيما سبق: و هى أن قضية انحلال التكليف بحسب أجزاء الزمان، هى المزاحمة و وقوع المكلف فى محذور مسألة التراحم، و هذا الانحلال مما لا مناص عنه عند القائلين بانحلال الخطابات حسب الأفراد و الحالات(4).

بل على من استشكل فى الصورة الآتية: بأن الموسع و المضيق متزاحمان، أن يقول بالتراحم هنا أيضا، لأن العلامة النائى قدس سره- بتوهم أن التقييد إذا كان ممتنعا، فالإطلاق ممتنع- قال: إن الفرد المزاحم للمضيق، لا يعقل أن يبقى تحت إطلاق

1- يأتى فى الصفحة 360-362 و 473-475.

2- تقدم فى الصفحة 351-354.

3- لاحظ قوانين الأصول 1: 113-السطر 2، مناهج الأحكام و الأصول: 64-السطر 21، بحوث فى الأصول، المحقق الأصفهانى: 99.

4- تقدم فى الصفحة 340-342.

دليل الواجب الموسع، فلا بدّ من علاج باب التزامم (1) فإذا صح ما أفاده فهو يأتي فيما نحن فيه أيضا، كما ترى و سبتضح اتضاحا.

الصورة الرابعة:

إشارة

ما إذا كان أحدهما موسعا، والآخر مضيقا، فإن بين الأصحاب- رضى الله عنهم- من توهم وقوع التضاد، وأن النوبة تصل إلى معالجته بما يعالج به غيره (2)، و من قال: بأن المزاحمة منتفية (3).

وقد شرحنا ذلك عند قول المحقق الثاني قدس سره، وذكرنا أن الأمر دائر بين أحد أمرين: إما الالتزام بالتزام هنا وفي المضيقين بالعرض، أو الالتزام بعدم التزام مطلقا حتى في المضيقين بالعرض (4)، ضرورة أن الواجب الموسع لا يتقلب إلى المضيق بضيق الوقت، بل كيفية الإرادة والحكم في أول الزمان، عين تلك الكيفية في أثناءه وفي آخره، فتأمل.

فبالجملة: لا فرق بين الصور الثلاث الأخيرة- أى الواجبين المضيقين بالعرض، والواجبين الموسعين، والواجبين اللذين أحدهما موسع، والآخر مضيق- فى أنها مندرجة فى كبرى باب التزامم، فإن قلنا بالانحلال، يكن العبد واقعا فى محذور الجمع بين التكليفين مع القدرة الواحدة، ولا يتمكن من الجمع بين التكليفين، فلا بدّ من علاجهما، والعلاج ما عرفت (5).

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 322 و 373 و 4: 709.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 4: 709، منتهى الأصول 1: 357.

3- جامع المقاصد 5: 12، مناهج الأحكام والأصول: 64- السطر 22، مطارح الأنظار: 114- السطر 33، محاضرات فى أصول الفقه 3: 93.

4- تقدم فى الصفحة 340-342.

5- تقدم فى الصفحة 357-358.

نعم، إذا قلنا: بعدم الانحلال فلا يقع في المحذور المزبور، لإمكان الجمع بينهما إلا في آخر الوقت، فإن مع فعلية الخطابين والقدرة واحدة لا يتمكن من تطبيقهما، فلا بدّ من علاجهما بما عرفت تفصيله (1).

وأما ما أشير إليه: من أن بعضاً منهم قال: «بأن المزاحمة تقع بين المضيق والموسع، ولا تقع بين الموسعين» فهو غير تام، لأن وجه الوقوع هو الانحلال، فإذا انحل كل من خطابي الواجبين الموسعين تقع المزاحمة، ويقع المكلف في المحذور.

وتوهم: أن الوجه هو أن الإطلاق عنده هو جمع القيود (2)، فإذا كان من القيود قيد المزاحمة مع الواجب الآخر المضيق، وكان هذا التقييد ممتنعاً، فيكون الإطلاق ممتنعاً، فيرجع الأمر إلى المحذور، فلا بدّ من رفع اليد: إما عن دليل الواجب المضيق، أو إطلاق الواجب الموسع، وعند ذلك لا يعقل الجمع بين الخطابين الفعليين العرضيين، فلا بدّ من الالتزام بالترتب الذي هو العلاج المشهور، أو الالتزام بسقوط الكل (3) أو أحدهما، وهو علاج أبدعناه في المقام (4).

فاسد، ضرورة أن مقتضى هذا انقلاب كبرى التزاحم إلى التعارض، وتكون المعارضة بعد ذلك في المدلولين، أي مدلول خطاب الواجب المضيق، ومدلول خطاب الواجب الموسع، ويصير المرجع عندئذ العرف، وهو حاكم بالتقييد، أي عدم وجوب الفرد المزاحم.

بيان ذلك: أن التعارض هو تعاند الأدلة وتكاذبها في مرحلة التشريع والتقنين والجعل، فإذا ورد «أن فعل الإزالة واجب» وورد في دليل آخر «إن الصلاة واجبة»

1- تقدم في الصفحة 349-350.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 2: 564.

3- لاحظ محاضرات في أصول الفقه 3: 92-93.

4- تقدم في الصفحة 345-346.

يقع التكاذب بينهما فى مرحلة الدلالة و الإنشاء، بمعنى أن قضية إطلاق الدليل الثانى - حسب الإنشاء الصورى - و جوب الفرد المزاحم، و حيث هو غير ممكن إيجابه، لأن التقييد ممتنع، فلا بدّ و أن يرفع الوجوب عن هذا الفرد، و حينئذ بين دليل الواجب المضيق و هذا الواجب الموسع يمكن الجمع العقلائى، بإخراج الفرد المزاحم.

و بعبارة أخرى: كون المسألة من صغريات باب التزاحم، مشروط بأن يستكشف الملاك و المطلوبة من إطلاق كل واحد من الدليلين مثلا و لأجل المحذور العقلى لا- يتمكن العبد من الجمع، فيتوصل إلى الخطاب الترتبى، أو إسقاط أحدهما، و إثبات الآخر، بالوجه المحرر عندنا(1).

و أما إذا امتنع التقييد و الإطلاق، فلا يعقل كشف الملاك فى مورد القيد، فعند ذلك كيف يعقل الأمر الترتبى؟! فلا بدّ أولا من كون ملاك كل واحد غير مقيد بالآخر، و يكون مطلوبة كل فى عرض مطلوبة الآخر و إن كان الخطاب ليس كذلك.

و أما على ما سلكه، يلزم عدم إمكان تصوير الأمر بالمهم، لأنه لا دليل لكشف الملاك حتى يرفع اليد عن الإطلاق بالمقدار اللازم عقلا، و هو صورة إطاعة الأهم دون عصيانه.

ثم إن كون الإطلاق جمع القيود(2) من الأباطيل، و إن امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق(3) مخدوش، بل امتناع التقييد يستلزم وجوب الإطلاق. و قد مر ما يتعلق بذلك فى مباحث التعبدى و التوصلى(4).

1- تقدم فى الصفحة 343-350.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 2: 564.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 155.

4- تقدم فى الجزء الثانى: 150-152.

وغير خفى: أن هذه المسألة غير مرتبطة بكون النسبة بين الإطلاق والتقييد العدم والملكية، أو التضاد، أو السلب والإيجاب، كما هو الموافق للتحقيق.

تذنب: فى تصور المزاحمة بين الواجب والحرام وعلاجها

كما يتصور المزاحمة بين دليلى الواجبين، يتصور المزاحمة بين الحرام والواجب.

مثلاً: إذا أجرت الحائض نفسها لكنس المسجد فى يوم الخميس، ثم بعد عقد الإجارة حاضت، فإنها يحرم عليها الدخول، ولا تتمكن من امثال التكليفين:

التحريمى، والوجوبى، ضرورة أن الأول يقتضى دخول المسجد، والآخر يقتضى حرمة و منعها منه، فيتزاحم دليل الحرمة مع دليل الوفاء بالعقد، فلا بدّ من العلاج، وعلاجه - حسب ما تحرر(1) - صحة عقد الإجارة عند البناء على العصيان والتخلف.

إن قلت: قضية النص (2) والفتوى (3) اشترط صحة عقد الإجارة بكون المنفعة محللة، ف «إن الله تعالى إذا حرم شيئاً حرم ثمنه» (4) فلا تقع الإجارة صحيحة من رأس، فإذا حاضت يستكشف عدم انعقاد العقد المزبور، فليست هذه المسألة من صغريات كبرى التزاحم.

1- لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 155 و 565.

2- تهذيب الأحكام 7: 134-593، وسائل الشيعة 17: 174، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب 39، الحديث 1.

3- لاحظ إيضاح الفوائد 2: 251، مفتاح الكرامة 7: 135-السطر 8، العروة الوثقى 2: 575 كتاب الإجارة، الفصل الأول، تحرير الوسيلة 1: 571، كتاب الإجارة، المسألة 2.

4- عوالي اللئالي 1: 181-240، مسند أحمد بن حنبل 1: 322، السنن الكبرى، للبيهقي 6: 13.

قلت أولاً: إن المحرم هو دخول المسجد والمكث فيه، ومورد الإجارة هو الكنس، والكنس ليس مورد النهي وعلى هذا تقع صحيحة، و يحصل المحذور العقلي القابل للعلاج، فتأمل (1).

وثانياً: ما اشتهر من أن إجارة النفس وإيجارها من الإجارة المصطلحة (2)، ممنوع عندنا، بل حقيقة هذه الإجارة غير إجارة الأعيان، ولا يكون ثمرة العقد إلا اشتغال الذمة بالأداء، فلا يكون ثمن العقد مقابل منفعة، حتى يكون محرماً بمحرمة المنفعة والمثمن. وقد تحرر منا في محله: احتمال اختصاص القاعدة بالبيع دون غيره (3).

وثالثاً: إذا قلنا بأن الحرمة هي الاعتبار الحاصل من إنشاء الزجر، فهي تنتفي بالبناء على دخول المسجد، حسب ما تحرر منا (4)، فلا حرمة حتى يتحقق صغرى القاعدة الفقهية، وهي «إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه».

اللهم إلا أن يقال: بأن مقتضى ذلك سقوط القاعدة كلا، فيعلم منه أن المبعوضية كافية لبطلان العقد، فليتأمل جيداً.

-
- 1- وجهه: هو أن الكنس يلازم المكث والدخول، ولا يعقل ترشح إرادة جعل الحلية بالنسبة إلى عنوان الكنس، بعد حرمة الدخول المطلق. اللهم إلا أن يقال: لا حاجة إلى تلك الإرادة، بل يكفي عدم محرمة مورد الإجارة (أ)، واستلزام المحرم لا يورث الحرمة، كما تحرر سابقاً (ب)، فتدبر (منه قدس سره). (أ) لاحظ مستند العروة الوثقى، كتاب الإجارة: 48. (ب) تقدم في الصفحة 320.
 - 2- قواعد الأحكام 1: 228-السطر 24، مفتاح الكرامة 7: 116-السطر 3 و 172-السطر 5، تحرير الوسيلة 1: 570.
 - 3- لم نعثر عليه فيما بأيدينا من كتبه قدس سره.
 - 4- تقدم في الصفحة 349-350.

وبالجملة: الغرض هو التنبيه على عدم انحصار صغريات كبرى التزاحم بالواجبات، و عليك أن توجد مثالا آخر خاليا عن هذه الشبهة.

ذئابة: في اجتماع التزاحم و التعارض

ربما تقع المزاخمة بين الدليلين، مع أنهما بحسب الدلالة متعارضان.

مثلا: إذا نذر أن يدخل مسجد الكوفة، ثم بعد ذلك نهاه عنه والده، فبناء على ما هو المعروف في باب النذر وإطاعة الوالد(1)، أن مقتضى الأدلة هو محرمة الدخول، و وجوبه، فيكون أحد الدليلين متعارضا مع الآخر في الإنشاء و الجعل، و يقع التكاذب بينهما، ضرورة أن الأمر بدخول مسجد الكوفة معارض للنهي عنه، و يكون من قبيل «أكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء» و لكنهم مع ذلك لا يعالجون ذلك بعلاجات باب التعارض(2).

فإن قلنا: بتقييد صحة النذر هنا، و أنها مقيدة بما إذا لم يكن فيه معصية الله، فلا يصح النذر اللاحق. و هكذا إذا قلنا: بأن «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»(3) فإن مقتضاه عدم انعقاد الأمر اللاحق.

و إن قلنا: بأن الأمر ليس كما اشتهر، فلا بدّ من علاج باب التزاحم إذا وقعت صيغة النذر و أمر الوالد في زمان واحد، أو وقع أمر الوالد و نهى الوالدة في زمن واحد، فإن العبد يقع في المحذور العقلي، فلا بدّ من علاج باب التزاحم.

و أما الإشكال في هذه الأمثلة: بأن كل ذلك من قبيل المتزاحمين

1- إرشاد الأذهان 2: 94، كشف اللثام 2: 234، معتمد العروة الوثقى، كتاب الحج 1: 370-374.

2- لاحظ فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 330.

3- نهج البلاغة: 500-165، بحار الأنوار 72: 337.

المشهورين، لأن المزاخمة تقع بين دليل وجوب الوفاء بالنذر، ووجوب إطاعة الوالد، ولا شىء وراء ذلك، فهو- إن كان فى محله- خارج عن دأب المحصلين، لأن المقصود التنبيه إلى الصور حسب اختلاف المذاهب و المسالك.

وبالجملة: بعد أمره ونهيه بالنسبة إلى أمر واحد وعنوان فارد، يلزم كون الواحد مورد الأمر والنهى، وعليه علاج باب التزاحم، بالأخذ بالأهم أولاً، وإلا فيكون ما بنى عليه هو المأمور به، فإن احتاج إلى الأمر يصير بالأمر صحيحاً.

الصورة الخامسة:

أى من الصور التى تحتاج إلى كبرى باب التزاحم، ما إذا ابتلى المكلف بتكليفين:

أحدهما: مشروط بالقدرة العقلية، كما هو شأن جميع التكاليف وإن لا يلزم من الاشتراط خصوصية لازمة، كما يأتى تفصيله (1).

وثانيهما: مشروط بالقدرة الشرعية.

فإن مقتضى العقل تقديم الأول على الثانى، وهو المتفاهم عرفاً من الأدلة.

مثلاً: إذا ورد الأمر بحفظ النفس المحترمة، وورد الأمر بالوضوء عند وجدان الماء، فإن العقل والعرف حاكمان بلزوم صرف الماء- غير الكافى إلا لأحدهما- فى حفظ النفس المحترمة، وبالتيمم وبالطهور الترابى، لأن عند لزوم الصرف فى التكليف الأول، يعد عرفاً غير واجد الماء.

أو لأجل أن المستفاد من الأدلة الشرعية من الكتاب (2) والسنة (3)- حسبما

1- يأتى فى الصفحة 401-409.

2- النساء (4): 43، المائدة (5): 6.

3- الكافى 3: 65-66-1-4، وسائل الشيعة 3: 388-389، كتاب الطهارة، أبواب التيمم، الباب 25.

تحرر(1)- وجوب ذاك، وعدم جواز صرفه في الوضوء، لأن موضوع الوضوء أعم من عدم الوجودان الواقعي و الشرعي، وإن شئت قلت: الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي.

فعلى هذا، يأتي الكلام في أن المكلف إذا بنى على عصيان الأمر الأهم، وعدم الاعتناء بشأنه، فهل يصح وضوؤه وغسله، بتوهم أن ذلك بعد البناء المزبور يصير مورد الأمر، أم لا؟ لأجل تقييد أمر الوضوء بالماء الذي لا محذور في استعماله، ولا يلزم منه مخالفة المولى، ومع التقييد لا يمكن كشف الملاك اللازم- حسب المقدمات السابقة- في كشف الأمر بالمهم.

أقول: قد اختلفت كلمات أرباب الترتب، فعن جماعة منهم عدم جريان الترتب هنا(2)، لما أشير إليه، وعن بعضهم جريانه، لأن ذلك يستلزم عدم جريان الترتب مطلقا، ضرورة أنه إذا كان الأمر بالمهم بعد كشف الملاك، يلزم الدور، لأن كشف الملاك أيضا بالأمر(3).

و الذي هو الحق عندنا على ما سلكناه في علاج باب التزاحم: أن مورد المزاحمة بين التكاليف، لا بد وأن يكون بحيث لو أمكن للمكلف الجمع، لتعين الجمع بأى وجه اتفق(4).

فإذا ابتلى المكلف في المثال المزبور، فهل ترى أن الشرع لا يكون له إلا مطلوب واحد، و لا مطلوب آخر أصلا، كما في تخصيص العام و تقييد المطلق، أم أن

1- مباحث التيمم من كتاب الطهارة، للمؤلف قدس سره (مفقودة)، لاحظ جواهر الكلام 5: 114.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 367-368، منتهى الأصول 1: 352.

3- محاضرات في أصول الفقه 3: 98-99.

4- تقدم في الصفحة 357-358.

العقل يدرك مطلوبة كل واحد منهما، إلا أن المحذور العقلي اقتضى صرف الماء في حفظ النفس المحترمة، ولو تخلف عن ذلك، وبنى على عدم الاعتناء، يكون الوضوء مورد الأمر، لأنه لا قصور في ملاك الوضوء قطعاً وجزماً، لأن الوجدان حاكم بأن الشرع لأجلها أمر بالتراية، فلو كان العبد غير مبال بحفظها فعليه الوضوء.

و لأجل ذلك أفتى من أفتى بصحة الوضوء و الغسل (1)، و يلزم بناء عليه أيضا بطلان التيمم، لأنه واجد الماء.

وبعبارة أخرى: التقييد على نحوين:

أحدهما: ما يستكشف بدليل القيد قصور المقتضى في مورد القيد.

و ثانيهما: أنه لا يكون القيد المذكور كاشفاً عنه، بل كان التّظر في التقييد إلى مراعاة الأمر الآخر الأهم.

فما كان من قبيل الأول، فلا يلزم المحذور، و يكون الشرع في مورده ساكتاً، كما إذا قال المولى: «أكرم العالم» ثم قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» فإن في مورد العالم الفاسق لا ملاك قطعاً أو ظاهراً، و يكفي الشك.

و أما إذا قال المولى: «أزل النجاسة عن المسجد» ثم قال: «إذا ابتليت بإزالة النجاسة عن المسجد، فدخل وقت الصلاة، فلا تصل قبل أن تزول» فإنه يعلم من الدليل الثاني: أن التّظر إلى أهمية ملاك الإزالة، و لا تكون الصلاة قاصرة الملاك و المطلوبة. و لذلك فمع التصريح المذكور، يمكن إدراجه في موضوع هذه المسألة، و يكون من صغريات كبرى التزاحم.

فكل دليل إذا كان بالقياس إلى الدليل الآخر من قبيل الثاني، يمكن دعوى أنه مورد الأمر، بعد البناء على عدم الاعتناء بشأن الأهم.

نعم، إذا شك في ذلك فلا يمكن، كما هو الظاهر.

ومن هذا القبيل، ما إذا كان الماء الموجود عنده، غير كاف لرفع الحدث و الخبث، فإنه إذا فرض وجوب صرفه في رفع الخبث أولاً، فإذا بنى على التخلف، يصح منه الوضوء وهكذا، فاغتنم.

ولا يكاد ينقضى تعجبي ممن أتعب نفسه في هذه المباحث، و توهم أن الملاك المزبور يستكشف بالأمر الترتبي (1)، فإن معناه عدم وصوله إلى حقيقة الترتب، وذلك لأن الترتب يكون في مورد يكون كل واحد من الدليلين - مع قطع النظر عن الآخر - تام الملاك، فاستكشف الملاك في هذا اللحاظ، وإذا ابتلى المكلف بالمزاحمة، فلا بدّ من رفع اليد عن الدليلين بالمقدار اللازم عقلاً، فإن امتثل الأهم فهو، وإلا فيكون أمر المهم فعلياً.

فلو لم يستكشف الملاك المزبور أولاً، لا وجه للزوم رفع اليد بالمقدار اللازم عقلاً، و هل هذا إلا لأجل الاطلاع على المطلوب الإلزامي للمولى، و بذلك يتوصل العقل إلى تقييد المهم حذراً منه؟! وإلا فلا معنى لكون القيد في مورد البحث، عصيان الأهم، أو البناء على عدم الإتيان به. و سيأتي في مباحث الترتب الذي توهمه القوم، تفصيله و بطلانه إن شاء الله تعالى (2).

فما عن الشيخ الأنصاري و السيد الشيرازي (3) و أتباعهما (4): من إبطال الوضوء، غير راجع إلى التحصيل. مع أن إبطال الشيخ ليس لأجل الإشكال في

1- محاضرات في أصول الفقه 3: 98.

2- يأتي في الصفحة 468 و ما بعدها.

3- أجود التقريرات 1: 310.

4- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 368، منتهى الأصول 1: 352-353.

صغرى المسألة، حتى يتمسك بفتواه لذلك، بل هو من منكرى كبرى الترتب (1)، فلا تخلط.

الصورة السادسة:

ما إذا كان الإضرار بالنفس محرماً، فإذا كان الموضوع ضرورياً، فالواجب هو التيمم والترايبية، لأن مع المحذور الشرعى ينتقل الحكم من المائية إليها. ولو بنى على الإضرار بها، يكون الموضوع مورد الأمر، وهذا من موارد الابتلاء بالمزاحمين:

التحريمى والاستحبابى، مقابل سائر المزاحمات، أو الإيجابى الغيرى، بناء على وجوبه الغيرى أيضا.

بل لو قلنا: بأن أدلة نفي الضرر رافعة للحكم الضررى، فهو أيضا من قبيل التقييد الذى يكون فى مورد الملاك محفوظا، لظهور الجعل و التشريع فى أن الشرع لاحظ حال المكلفين، وأما أهم، وهو عدم تضررهم بها، فإذا رضوا بذلك فلا منع، فيكون المقتضى موجودا، و الأمر باقيا، فليتدبر جيدا.

وغير خفى: أن للإشكال الصغرى فى هذه الأمثلة مجالا، و لكن النظر إلى بيان إمكان الالتزام فيها بكونها من مصاديق كبرى التزاحم، فلا تغفل، ولا تخلط.

وبالجملة تحصل: أن فى موارد أخذ القدرة شرعا، لا يلزم كون الملاك غير كاف لها، خلافا لما توهمه العلامة المزبور قدس سره (2) فإن القدرة المأخوذة شرعا تارة:

تكون مثل الحج، فإنه ربما كان لأجل عدم ابتلاء المكلفين بالضيق، وبما يخالف الشريعة السمحة السهلة، فلا يرى الملاك الكلى، فلا يكون الحج صحيحا ممن لا يستطيع.

1- مطارح الأنظار: 56-57.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 367.

وأخرى: تؤخذ لأجل أمر أهم، بحيث يكون المهم مطلوباً أيضاً، ولكنه لتوصله إليه اعتبرها قيماً، فإنه عند ذلك يكون الملاك محفوظاً، و الأمر موجوداً.

فإذا كان علاج أمثال هذه الموارد بما عرفت من (1)، يلزم سقوط الأمر بالأهم والنهي عن الإضرار، فيصبح الوضوء والغسل مورد الأمر، و يصيران صحيحين، ولا يصح الترابية.

وغير خفى: أن نظرنا في هذه الأمثلة إلى الإشارة إلى إمكان وقوع التضاحم، و أما تصديقه الفقهي فهو بحث آخر، لأن من الممكن أن تختلف النفوس في كيفية الاستفادة من الأدلة:

فمنهم: من يفهم منها أن الشرع ذو غرض في مورد القيد، إلا أنه لمكان الجهة الأخرى تجاوز عن غرضه، وإذا رضى المكلف بتلك المشقة فلا يبالي - من الأمر به (2).

ومنهم: من لا يدرك في هذه المواقف ذلك، و يعتقد أو يحتمل أن الوضوء الضروري بلا ملاك (3)، لأن من الملاك احتمالاً، كون نظره إلى أن ينسد باب تدارك المفسدة المبتلى بها المكلف - بترك الأهم أو الإتيان به - بإتيان المهم، حتى في الصورة التي هي القدر المتيقن من موارد التضاحم.

وبعبارة أخرى: فيما إذا ابتلى العبد بالإزالة والصلاة، و قلنا: بسقوط أمر الصلاة بدواً، فإنه من المحتمل عدم عود الأمر، و عدم تقييده بالعصيان، لأنه بذلك يتجرأ العبد على ترك الإزالة، لتوهم انسداد ما يتوجه إليه من المفسدة بجلب

1- تقدم في الصفحة 349-355.

2- مستمسك العروة الوثقى 4: 330-334.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النابيني) الكاظمي 1: 367.

المصلحة، وسيأتي زيادة توضيح في محله (1) إن شاء الله تعالى.

فبالجملة: بناء على ما سلكناه في علاج باب التزاحم (2)، يسقط الأهم بمجرد البناء الواقعي على تركه، ويبقى الأمر بالمهم، ولا يلزم الإشكال المشار إليه، لأنه لا سقوط للأمر بالمهم ولا تقييد.

بخلاف ما سلكه القوم: من سقوط الأمر بالمهم، فإنه من الممكن الإشكال الصغرى في كشف الملاك، باحتمال أن في موقف سقوط الأمر لا كاشف ولا منكشف، وأن الشرع لا يلتزم بالتقييد، لأنه يورث الجرأة احتمالاً على عصيان الأهم، كما عرفت.

نعم، من يدعى كشف الملاك قبل سقوط الأمر، وإطلاق المادة حال فقد الأمر بالمهم (3)، فهو يتمكن من التقييد المزبور، ولا يلزم المحذور، وعند ذلك يتعين تقييد الأهم بالعصيان، فافهم واغتنم.

الصورة السابعة:

إشارة

المزاحمة بين الوجوبين الغيريين، فيما إذا ابتلى المكلف بالحدث والخبث، ولا يكون عنده من الماء لرفعهما ما يكفي لهما، فإنه - حسب ما يعلم من الفقه - يجب صرف الماء في رفع الخبث، ثم يتيمم (4)، وذلك لأن دليل رفع الخبث غير مقيد بالقدرة، بخلاف دليل رفع الحدث، فإذا وجب صرفه فيه فهو فاقد الماء في محيط

1- يأتي في الصفحة 501-502.

2- تقدم في الصفحة 347-348.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 326.

4- جامع المقاصد 1: 477، مفتاح الكرامة 1: 527-السطر 14، العروة الوثقى 1: 477 السادس من مسوغات التيمم.

الشرع، فعليه الترابية.

فلو صرف الماء في الطهارة المائية، فهل يبطل الوضوء، أم لا؟ وجهان.

ظاهرهم هو الأول، إما لأجل أن كشف الملاك غير ممكن في صورة التقييد بالقدرة الشرعية، كسائر الموارد التي تصدى الشرع بنفسه للتقييد (1)، أو لأجل وقوع المعارضة- بعد سقوط الأمر النفسى- بين دليلي الجزء والشرط (2).

والأقوى هو الثاني، وذلك لأنه بعد مفروغية الوجوب الغيرى، لا بد من الالتزام بأن كل واحد من الطهارة الخبثية والحديثية، مطلوب غيرى، وبعد مفروغية أن الصلاة بمحذور سقوط الشرط، لا يسقط أمرها النفسى، فلا بدّ من الالتزام بالأمر الغيرى الباعث نحو المطلوب الغيرى، فإذا تمكن العبد من الطهارتين فهو، وإلا فعليه صرف القدرة في جانب الطهور الخبثى.

فلو أراق الماء، فلا شبهة في تعيين الطهور الترابى والصلاة في النجس مثلاً، فهل تجد من نفسك أن إراقة الماء على الأرض، تورث صحة الصلاة مع الترابية، وإراقة الماء على بدنه بال غسل أو الوضوء، تورث بطلانها، فهل هذا إلا المجازفة في القول؟! فليس هناك إلا أن المطلوب الغيرى الأهم، هو صرفه في رفع الخبث، فإذا صرفه في الوضوء يعجز، ويكون الأمر بالمهم الغيرى موجوداً، من غير لزوم المعارضة، أو القصور في كشف الملاك. أو بعد البناء على الغسل والوضوء، يسقط الأمر الغيرى بالأهم، فيدعوه الأمر الآخر إلى المهم، فافهم و اغتتم.

وإن شئت قلت: تصحيح المهم الموقوفة صحته على الأمر، لا يمكن على

1- فوائد الأصول (تقريات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 367.

2- محاضرات في أصول الفقه 3: 100.

مقدمات الترتب المشهورة بين الأعلام والأفاضل قدس سرهم (1)، ولكنه يمكن على ما سلكناه في هذا المضمار، لأن مع الاحتمال المزبور أخيراً، لا يكون الأمر بالمهم كاشفاً عن الملاك في صورة المزاحمة، ولا يكون الأمر الترتبي مع الإخلال في الكشف حادثاً، لأن الأمر الترتبي لا يعقل حدوثه إلا بعد كشف إطلاق المادة، كما عرفت (2)، وسيأتي توضيحه التفصيلي عند ذكر الترتب على مسلك القوم، مع ما فيه من المفاسد الواضحة (3).

نعم، على ما سلكناه لا يسقط الأمر بالمهم، بل أمر الأهم يسقط، ويكون الخطاب بالمهم باقياً بلا مزاحم.

إن قلت: الأوامر الغيرية ترشحية قهرية (4)، ولذلك لا بد من تقييد دليل الجزء والشرط حال العجز، ومع التقييد لا يمكن تصحيح الوضوء والغسل بالأمر، بل لو كانا متساويين ملاكاً، فعليه أحدهما: من الطهارة الحديثة، أو الخبثية، ومع أهمية أحدهما يكشف عدم جزئية الآخر وشرطيته.

قلت أولاً: قد عرفت منا: أن تلك الأوامر - كالأوامر النفسية - ليست قهرية، ولا ترشحية، بل هي اختيارية، والخلط بين التكوين والتشريع أوقعهم في ذلك (5).

و ثانياً: قد عرفت أن لأحد كشف الملاك حتى في مورد القيد (6)، لما عرفت أن القيود ثلاثة: قيد يكشف عن مبعوضة مورده، وقيد يكشف عن عدم المصلحة

1- كشف الغطاء: 27- السطر 22، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 336، درر الفوائد، المحقق الحائري: 140، نهاية الأفكار 1: 374.

2- تقدم في الصفحة 345.

3- يأتي في الصفحة 468-470.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 220.

5- تقدم في الصفحة 332.

6- تقدم في الصفحة 370-371.

فى مورده، وقيد يكشف عن أهمية الأمر الآخر فى مورده، وفيما إذا كان من قبيل الثالث يمكن تصحيحه بالأمر بعد البناء على ترك الأهم (1).

فذلكة البحث

إن فى جميع الموارد التى تلونها عليك، سواء كانت من قبيل التزام بين الواجبين التعبديين، أو التوصليين، أو التعبدى والتوصلى، أو كانت من قبيل التزام بين الغيريين، أو النفسى والغيرى، أو كانت بين الواجب والمستحب، أو المحرم والواجب، أو المحرم والمستحب، أو غيرها، يمكن حسب العقل، تصحيح المأتى به- المتوقفة صحته على الأمر- بالأمر، وإن أمكن تصحيحه بجهة أخرى.

إيقاظ: فى إمكان تصحيح الصلاة مع ترك الجزء أو الشرط عمدا

لا شبهة فى أن المركب الاعتبارى، يبطل بالإخلال بما يعتبر فيه، شرطا أو شطرا، زيادة أو نقيصة، فإذا دل الدليل على صحته عند الاختلال، يستكشف منه أن ما هو الجزء أو الشرط، له الجزئية والشرطية فى إحدى الحالات، دون كلها.

مثلا: قضية القواعد الأولية، بطلان الصلاة بالإخلال بما اعتبر فيها، وقضية قاعدة «لا تعاد» صحتها مع الإخلال بكثير من أجزائها و شرائطها، إلا خمسة منها مثلا، ومقتضى إطلاق تلك القاعدة صحتها حتى مع الإخلال بها جهلا وعمدا، فضلا عن النسيان والغفلة حكما أو موضوعا، وعند ذلك يلزم شبهة العقلية، وهى لغوية أدلة اعتبار الأجزاء والشرائط جزء و شرطا، ضرورة أن معنى الجزئية والشرطية، هو البطلان والفساد ولو فى حال من الحالات كالعمد (2).

1- تقدم فى الصفحة 368-369.

2- يأتى فى الجزء الثامن: 97.

وأما الالتزام بصحتها حتى مع الإخلال العمدي، فهو غير معقول إلا- بـرجوع تلك الأدلة إلى أنها في مقام إيجاب الشئ في المركب كالقنوت في الصلاة، ولا يمكن الجمع بين الجزئية و الشرطية و بين الصحة.

أقول: قد التزم بذلك العلامة الورع التقى الشيرازي قدس سره و صدقه الوالد- مد ظله- في محله (1)، تخيلا «أن إشكال المسألة: هو أن ترك ما وجب في الصلاة عامدا، يوجب عدم تحقق الامتثال، الموجب لإعادة عقلا مع بقاء الوقت، كما هو المتيقن من مورد الرواية، و الحكم بعدم الإعادة مناف لذلك» انتهى ما في رسالته المعمولة في الخلل (2).

و أجاب قدس سره- بعد النقض ببعض أفعال الحج، حيث يقولون بصحة الحج مع تعمد ترك بعض أجزائه غير الركنية (3)، و بالجاهل المقصر في حكم القصر و الإتمام (4)، و الجهر و الإخفات في الصلاة- (5): «بأن من الممكن الالتزام بأمرين:

أمر متعلق بالأقل و هو الخمسة مثلا، و أمر آخر متعلق بتلك الأجزاء أيضا، و بالأجزاء الاخر المفروض وجوبها، فيتحقق هناك أمران: أمر بالبعث، و أمر بالكل المشتمل على ذلك كله و غيره، نظير ما إذا نذر الإتيان بالصلاة المشتملة على الأجزاء المستحبة، و نظير الأمر النبوي في الصلاة الندبية.

فإذا تحقق تصوير ذلك، فلو أتى بالصلاة، و أخل ببعض ما يعتبر في الأمر الثاني، فلا يمنع ذلك من الصحة، و حصول الامتثال، و عدم وجوب الإعادة بالنسبة

1- الخلل في الصلاة، الإمام الخميني قدس سره: 184-185.

2- الخلل في الصلاة، المحقق الشيرازي: 194.

3- جامع المقاصد 3: 259.

4- جامع المقاصد 2: 516، مدارك الأحكام 4: 472-473، العروة الوثقى 1: 650، أحكام القراءة، المسألة 22.

5- جامع المقاصد 2: 261، العروة الوثقى 1: 650، أحكام القراءة، المسألة 22.

إلى الأمر الأول، لما فرض من عدم الإخلال بما يعتبر فيه، وإنما أخل بما يعتبر في الأمر الثاني، وذلك يوجب عدم الامتثال بالنسبة إليه فقط، لا بالنسبة إلى مجموع المركب.

لكنه يسقط الأمران جميعا بالنسبة إليه:

أما الأمر الأول: فلما فرض من تحقق امتثاله.

وأما الأمر بالأكثر: فلعدم بقاء مورد له بعد سقوط الأمر الأول، لما فرض من أن مورده عين مورد الأول، مع إضافة زيادات من الأجزاء و الشرائط إليه، فبعد سقوط الأمر الأول، وعدم بقاء مورد له، لا يبقى مورد للأمر الثاني، لأن مورد الأمر الأول بعض مورد الأمر الثاني، و انتفاء الجزء موجب لانتفاء الكل. وذلك لا ينافي كونه عاصيا بالنسبة إلى الثاني، و مطيعا بالنسبة إلى الأول»⁽¹⁾ انتهى بألفاظه الشريفة، مع رعاية الاختصار.

أقول: لو لا جلالة شأنه لما كان وجه لنقل ما أفاده، مع ما فيه من الأنظار الواضحة حتى في تنظيراته، و مع أن إشكال المسألة ليس ما ذكره، فإن تصوير الواجب في الواجب ليس محتاجا إلى العناية.

وغير خفى: أن المعضلة ما عرفت، و هي غير قابلة للانحلال بذلك الوجه، ضرورة أن البعض و الكل لا يكونان متباينين، حتى يمكن تعلق الوجوبين التأسيسيين المستقلين بهما، للزوم كون الأقل مورد الأمرين التأسيسيين المستقلين، و هو بمراحل عن الواقع. و مسألة الواجب في الواجب أيضا ليست من قبيل أمرين، أحدهما: متعلق بالكل، و الآخر: بالبعض.

و بالجمل: لو أراد إبطال الطبيعة الكلية دون الطبيعة الناقصة بتصوير طبيعتين، إحداهما: الأقل، و الأخرى: الأكثر، فلا يعقل كون المكلف موردا لخطابين فعليين

1- الخلل في الصلاة، المحقق الشيرازي: 194- السطر 14.

عرضاً، أحدهما: متعلق بالكل، و الآخر: بالبعض، مع كونهما خطابين تأسيسيين مستقلين مستتبعين للعقاب و الثواب.

فبالجملة: يمكن أن يقال: بأن اعتبار الجزئية و الشرطية، باعتبار بطلان الطبيعة الكلية، دون أصل الطبيعة، أى هنا دائرتان: المحيطة، و المحاطة:

أما المحيطة، فهي بالإخلال تبطل.

و أما المحاطة، فلا تبطل إلا بالإخلال بالخمسة.

و لكنه مجرد فرض لا بد من كونهما مورد الأمرين، و هو غير معقول حسب الوجدان و العقل.

فإذا وصلت النوبة إلى ذلك فلنا تصوير أمرين، أحدهما: متعلق بالكل فى الابتداء، و الآخر: لا يتعلق بشىء، و لا يدعو نحو شىء فعلاً و قبل الصلاة، فإذا شرع فى الصلاة، و ترك السورة مثلاً عمداً، يسقط الأمر الأول، و يتوجه إليه الأمر الثانى، لأن مطلوبه طوليان أحدهما: الكل، و الآخر: هى الخمسة، و هى الدائرة المحاطة.

فإبطال الدائرة المحيطة و الكل، لا يستلزم بطلان الآخر، من غير لزوم الأمرين العرضيين، و إذا كان بناؤه على ترك تلك الأجزاء، فيدعوه إلى الخمسة الأمر المتعلق بها.

و بذلك ينتفى الإشكال العقلى. فمن علاج باب التزاحم، ربما يستخرج بعض المسائل الاخر، كما عرفت، فافهم و اغتتم.

و لو أبيت عن الالتزام بالإشكال العقلى المزبور(1)، إما لأجل الشبهة فى كبراه، أو لأجل الشبهة فى صغراه، بدعوى أن الأمر المتعلق بالكل، غير الأمر المتعلق بطائفة من الأجزاء بحسب المتعلق، فإن متعلق الأول عنوان فان فيه الأجزاء الركنية و غير الركنية، و متعلق الثانى عنوان فان فيه الأجزاء الركنية، من غير

كون العنوان المزبور - بحسب التفصيل - غير الأجزاء، ولكنه في لحاظ الوحدة والكثرة مختلف معها (1)، كما تقرر في محلها (2).

فلنا أن نقول: إن الضرورة قاضية بعدم وجود الخطابين الفعليين العرضيين بالنسبة إلى كل أحد، حتى يقال: بأن كل من يأتي بتمام الأجزاء و بالطبيعة المحيطة، يمثل الأمرين، ويستحق الثوابين، و من يتركها يعاقب عقابين.

نعم، على ما تصورناه لا يلزم تلك التوالى، وذلك لأن من ضم الأمر المتعلق بالكل إلى إطلاق قاعدة «لا تعاد...» يستفاد أن المطلوب ذو مرتبتين: وأن المطلوب الأولى هو الطبيعة الكلية التي تبطل بترك الجزء العمدى، ولا يليق إتيان سائر الأجزاء غير الركنية، لأنه بلا أثر، لبطلان الكل بتركه، و المطلوب المحفوظ بعد عصيان المطلوب الأول أو بعد البناء على تركه، هو الطبيعة الناقصة المحاطة بالمشكلة من الخمسة مثلاً، و هي متعلق الأمر الحادث، و تصير صحيحة.

ولو تم هذه التوهمات لترتب عليها الفروع الكثيرة، و لعل قضية الجمع بين الشرطية و الصحة المطلقة فى الحج لأجل هذا، و إلا فلا بد من الالتزام بعدم الشرطية، و بأنه من قبيل الواجب فى الواجب، فتأمل.

الصورة الثامنة:

و هى من الصور التى تقع فيها المزامحة بين التكاليف الإلهية، ما تكون ثلاثية الأطراف، بأن ابتلى بثلاثة تكاليف، أحدها: تعلق بأداء الدين، و الآخر: بالإزالة، و الثالث: بالصلاة، مع القدرة الواحدة، فبناء على ما هو المختار فى علاج باب التزاحم، تكون المعضلة منحلّة، و تصح الصلاة و لو كانت متأخرة عن سائر

1- الخلل فى الصلاة، الإمام الخمينى قدس سره: 185.

2- تقدم فى الصفحة 20- 21.

الواجبات ملاكاً، و محتاجة إلى الأمر في الصحة، لما عرفت: من أن سقوط الأمر لا يتوقف على الإطاعة أو العصيان، بل البناء على الإهمال يستلزم سقوطه (1)، فعليه صرف القدرة في الواقع في آخر السلسلة، وهكذا في سائر الفروض والموارد التي يكثُر في الفقه الابتلاء بها.

و مما ذكرناه بطوله في تلك الصور، يظهر ميزان التزاحم و ملاك علاج هذه الغائلة في سائر الموارد، سواء كان ثنائياً، أو ثلاثياً، أو رباعياً، و سواء كانت الملاكات متساوية، أو كان بعض منها أهم، و الآخر متساوية، أو غير ذلك.

الصورة التاسعة:

المزاحمة الواقعة بين الواجبين الضمنيين، بناء على صحة هذا النحو من الوجوب، و تقريب كيفية وقوع التزاحم و كيفية العلاج، يظهر مما فصلناه سابقاً في الواجبين الغيريين (2).

الصورة العاشرة:

ما إذا كان الواجبان طوليين، كالركعة الأولى و الثانية، أو الصوم يوم الخميس و الجمعة، مع كون القدرة واحدة، فإنه هل تكون المسألة من صغريات باب التزاحم أم لا؟ فيها قولان.

و الحق هو الأول في المثال الثاني، لأن منشأ توهم الإشكال في صغرية المسألة: أن صوم الجمعة لا يكون وجوبه فعلياً، للزوم القول بالوجوب المعلق (3).

1- تقدم في الصفحة 348.

2- تقدم في الصفحة 372-373.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 329-330.

و هو غير تام.

و توهم فعلية خطاب آخر، وهو حفظ القدرة للمتأخر(1)، فاسد لأنه ليس من الخطاب الشرعى. مع أن إنكار فعلية الوجوب المعلق (2)، يستلزم الشك فى تحقق خطاب حفظ القدرة، لأنه لا كاشف عندئذ عن الملاك للمتأخر حتى يتمسك بـ«حفظ قدرتك للمتأخر».

و منشأ توهم الإشكال فى صغوية المسألة فى المثال الأول: عدم وجود الخطاب الاستقلالى بالنسبة إلى الركعات (3).

و أنت قد أحطت خبرا مما سبق: بأن الواجب المعلق مما لا بد من الالتزام به، و لولا الوجوب المعلق لما قام للعالم نظام، و لا للمسلمين سوق (4)، فإذا كان العبد متعذرا عليه الصومان مجموعا، و كانا متساويين، فله صرف القدرة فى كل واحد منهما. و قد مر كيفية استكشاف الأمر المصحح (5).

و إذا كان المتقدم أهم فلا بحث، فإذا عصى فعليه الصوم المتأخر. بل قضية سقوط الأمر بالأهم، من غير الحاجة إلى العصيان.

و لو كان المتقدم مهما فيصح أيضا، لما عرفت تفصيله (6).

إن قلت: كيف يمكن الالتزام بترك الواجب مع القدرة عليه، فإنه من الترك بلا عذر؟!

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 196-202.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 186-189، أجود التقارير 1: 278، الهامش 1.

3- محاضرات فى أصول الفقه 3: 294-301.

4- تقدم فى الصفحة 118-119.

5- تقدم فى الصفحة 349-350.

6- نفس المصدر.

فعلية صرف القدرة في صورة التساوي في المتقدم، و صوم يوم الخميس (1).

قلت: لا يعقل مع القدرة الواحدة خطابان فعليان و لو كان أحدهما معلقا، و الآخر فعليا منجزا، فإذا كان الواجب ما يختاره العبد و يبني عليه، و لذلك لو عصى الأهم المتقدم- بالبناء على المتأخر- يصح المتأخر، لأنه من بنائه يستكشف بقاء الأمر بالنسبة إليه، و سقوطه بالنسبة إلى المتقدم، حسب ما تحرر منا و سلف (2).

هذا، و في المثال الآخر لا يكون تكليف بالنسبة إلى الأجزاء غيريا، و لا ضمنيا حسب المبنى، إلا في مورد دل عليه الدليل (3). و أما حسب قول القائل به (4) فهو من قبيل دوران الأمر بين الحدث و الخبث، و قد مر تفصيله (5).

و أما على ما هو الحق، فلا وجه لتعين صرف القدرة بالنسبة إلى الركعة الأولى، لأنه ليس من ترك التكليف بغير عذر، بل هو من صرف القدرة في مصلحة المولى من غير تعيين من قبله.

و بعبارة أخرى: العقل حاكم بلزوم الصلاة، و مع القدرة على القيام فلا بدّ من القيام، و أما كيفية صرف القدرة فهي غير مبينة من قبل الشرع، و لا يجد العقل وراء التخيير أمرا آخر، فليتدبر.

فبالجملة: في التكليفين النفسيين الطويلين بعد تحقق التزامهم، يصح صوم كل يوم من الأيام، من غير فرق بين كون المتقدم أهم، أو المتأخر، و يستحق العقوبة

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 329-330، محاضرات في أصول الفقه 3: 280-281.

2- تقدم في الصفحة 349-350.

3- تقدم في الصفحة 24-27 و 219-220.

4- نهاية الأصول: 157، محاضرات في أصول الفقه 3: 296.

5- تقدم في الصفحة 372-373.

على ترك الأهم. و يتخير في صورة التساوى، و يستحق على واحد أو على كل واحد عقابا إذا ترك الكل، على اختلاف الاحتمالين اللذين مضى سيبلهما(1).

وربما يتوهم: أن القدرة إذا أخذت قيدا شرعيا، يتعين الصوم الأول، وإلا فيتخير، و هو مختار بعض الأعلام، و لعله مختار العلامة النائني (2) و غيره (3).

و أنت خبير: بأنه يرجع إلى خروج المسألة عن صغرى باب التزاحم، لأن أخذ القدرة قيدا شرعيا مع كونها واحدة، ينافى إمكان استكشاف المقتضى و الملاك، فتخرج عن كبرى باب التزاحم. و سيظهر تمام الكلام حول ذلك (4)، كما سيظهر أن القدرة ليست قيدا شرعيا عند بيان مسلك الوالد المحقق - مد ظله - (5).

و أما في مثل التكاليف الغيرية، فمع الإذعان بها فالأمر واضح كما عرفت (6)، و يكون المسألة من صغريات التزاحم. و مع إنكارها فلا تكون المسألة من صغريات التعارض، و لا التزاحم، و يكون - لولا الدليل الخاص - حكمها التخيير، و لا تبطل بتركه في المتقدم.

هذا، و لو كان القيام في الركعة الأولى و الثانية، أهم من الثالثة و الرابعة، كما لا يعبد، و هو لا يقدر في الرابعة إلا على القيام في الركعتين، فهل تبطل الصلاة مع الإخلال به فيها بإتيان الأخيرتين قائما، أم لا؟

1- تقدم في الصفحة 353-354.

2- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائني) الكاظمي 1: 329-334، أجود التقريرات 1: 273 و 279.

3- محاضرات في أصول الفقه 3: 241 و 279.

4- يأتي في الصفحة 391-392.

5- يأتي في الصفحة 455-456.

6- تقدم في الصفحة 372-373.

وجهان مبنيان على أن القيام من شرائط الصلاة وأجزائها الرئيسة فتبطل.

أو أن مع البناء على تركه في الأوليين، لا يسقط أمر الصلاة، كما عرفت فيما مضى (1)، فلتصحيحها وجه قوى إن فرغنا عن صغرى المسألة، وهي عدم سقوط ملاك الصلاة بالبناء على ترك بعض الشرائط أو الأجزاء عمداً، كما عرفت تفصيله عند بيان كيفية شمول قاعدة «لا تعاد...» للترك العمدي (2).

فبالجملة: في جميع هذه المواقف، يمكن تصوير المزاحمة وعلاجها على الوجه الذي أبدعناه واضحا.

وأما على الوجه الذي ابتكره الوالد كما سيمر عليك (3)، فهو يختص ببعض الموارد دون بعض.

وأما على الوجه المعروف بين المتأخرين المسمى بـ «الترتب» فهو محل خلاف بين القائلين به، وأنه هل يجرى الترتب في الطوليات، أم لا؟ وسيظهر لك بطلان أساسه، فتسقط فروع (4).

التنبيه الثالث: في شرائط تحقق التزام و كيفية أخذ القدرة

إشارة

ما ذكرناه في هذه المسألة، كان هو طريق علاج المتزاممين قبل سائر الطرق، وأما شرائط تحقق المزاحمة في التكليف، فهي وإن كانت اتضحت مما سبق، إلا أن الإشارة إليها إجمالاً مما لا بد منها، ولا سيما بالنسبة إلى كيفية أخذ القدرة في الأحكام الإلهية.

1- نفس المصدر.

2- تقدم في الصفحة 375-379.

3- يأتي في الصفحة 462-468.

4- يأتي في الصفحة 468.

فنقول: لا شبهة في أن الأدلة الشرعية إذا لم تكن متكاذبة في مقام الدلالة- حتى تندرج في كبرى مسألة التعارض- فهي قد تكون متزاحمة في مقام الامتثال والإطاعة.

و من شرائط ذلك: كون الإطلاق رفض القيود، وإلا فلا يتأتى التزاحم بين الأدلة، بل يكون كل واحد بالنسبة إلى الآخر معارضاً بالعرض، كما أشير إليه (1)، و نفصل فيما يأتي إن شاء الله تعالى (2).

و من تلك الشرائط: ثبوت الإطلاق لكل واحد من الدليلين، وإلا فلا مزاحمة في مقام الإطاعة، لعدم ثبوت الاقتضاء.

و منها: أن لا يكون التنافي بين الدليلين في مقام الامتثال دائماً، وإلا فيكون من التعارض كما لا يخفى.

و منها: كون العبد ذا قدرة واحدة، و لو كان مقتدراً على الإطلاق أو عاجزاً على الإطلاق، فلا يتزاحم تراحمًا فعلياً بينها، نعم لا يشترط بعدم إمكان الفرار من التكليفين و لو بإعدام موضوع أحدهما، بل يمكن فرض التزاحم بين الوجوب التعييني والتخييري، كما سيظهر وجهه (3).

و أما ما يظهر من «الكفاية» من اشتراط إحراز المقتضيات في تحقق التزاحم (4)، فهو محمول على الاقتضاء، بمعنى شوق المولى و حبه، أو المصالح و المفاسد، وإلا فأحرازها ليس معتبراً في تحققه، بل المناط فعلية التكليف مع

1- تقدم في الصفحة 361.

2- يأتي في الصفحة 426-429.

3- يأتي في الصفحة 400-402.

4- كفاية الأصول: 189 و 211.

القدرة الواحدة. و لذلك يمكن أن يلتزم مثل الأشعري بالتزام.

اللهم إلا أن يقال: بأنه لا يلتزم بالحسن والقبح (1)، فتأمل.

وربما يشكل الأمر هنا: بأن القدرة إذا لم تكن مأخوذة في التكاليف كلا- لا شرعا، ولا عقلا- فيمكن الالتزام بتحقيق التزام، لإمكان استكشاف مطلوية المادة، وذلك لعدم سقوط الهيئة، ولبقائها بحالها. و أما إذا كانت القدرة قيذا شرعيا، أو كانت قيذا عقليا، أو كانت شرطا لتوجيه الخطاب و ترشح الإرادة الجدية- كما هي لا تخلو عن إحدى هذه الاحتمالات، حسب ما يؤدي إليه أنظارهم- فلا يمكن كشف مطلوية المادة، لسقوط الهيئة طبعاً وقهراً.

و ما ذكرناه في مقدمات المسألة (2)، وفي مبادئ كيفية علاج باب التزام (3)، هو كان أمراً فرضياً، أى لو فرضنا التزام بين الأدلة، فما هو علاجه؟

و أما الذى هو مورد نظرنا هنا، فهو البحث عن شرائط تحقق التزام تصديقا، فإننا إذا راجعنا حال مكلف قادر على الإطلاق، نجد أنه مكلف بفعل الإزالة و الصلاة، و يعلم حينئذ مطلوية المادة، و إذا راجعنا حال مكلف عاجز على الإطلاق، لا نجده مكلفاً بشئ، و لا كاشف عن مطلوية المادة عندئذ.

و مجرد احتمال المطلوية، و أن القدرة و اللاقدرة غير دخيلة في الملاك و اللاملاك، غير كاف في مرحلة التصديق، فإن من ثبوت القدرة يثبت الأمر، و لكن من انتفاء القدرة لا يكشف أن انتفاء الأمر معلول العجز فقط، لاحتمال كونه معلول شئ آخر مقارن معه، أو مصاحب له.

1- المطالب العالية 3: 389 و لاحظ كشف المراد: 302.

2- تقدم في الصفحة 344-347.

3- تقدم في الصفحة 357-363.

فعلى هذا، إذا كان المكلف قادرا فى الجملة، فيكشف عدم فعالية أحد التكليفين بالضرورة، فإذا انتفى التكليف ينتفى الكاشف عن المقتضى، فلا يتصور التزاحم رأسا.

وبعبارة أخرى: لا بد من إحراز المقتضيات حتى يتحقق التزاحم، ومع كون القدرة أمرها دائرا بين احتمال كونها دخيلة فى الاقتضاء، أو تكون مقارنة لما هو الدخيل، لا يعقل إحراز المقتضى، وتصير المسألة مورد الشبهة، ولا يمكن حينئذ أعمال علاج باب التزاحم، سواء كان علاجنا، أو علاج الآخرين من الترتب وغيره.

نعم، فرق بين مسلكنا و مسلك القائلين بالترتب: وهو أنه على ما أبدعناه يمكن أن يقال فى صورة التساوى: بأن المأمور به ما يختاره- على الوجه الذى عرفت-(1) ويكون الآخر ساقطا، وبعد ذلك نحتمل قصور المقتضى بالنسبة إليه أيضا.

و أما على مسلكهم من كشف الخطاب التخييري (2)، يلزم إشكال امتناع الكشف، وأنه كيف يعقل ذلك إلا على القول: بأنه من الأول يكون الحكم تخييريا بالنسبة إليه؟! وهو يرجع إلى أن الإطلاق فى كل دليل هو لحاظ حالات جميع الأفراد و حالات المزاحمات، وهو خلاف التحقيق. مع أنه- كما أشير إليه- يستلزم كون المسألة من صغريات باب التعارض، دون التزاحم، فتدبر.

فبالجملة: فى مسألة الأهم و المهم، و اختصاص التكليف بالأهم، مع سقوط الهيئة بالنسبة إلى المهم ابتداء لأجل العجز، لا يمكن إحياء التكليف بالعصيان، أو بالبناء على الترك، و العزم على عدم الاعتناء بشأن الأهم، لأنه يتعين التكليف أولا بالنسبة إلى الأهم، و يسقط عن الآخر. و لعل السقوط يلزم قصور المقتضى، و هو إما

1- تقدم فى الصفحة 349-350.

2- لاحظ أجود التقريرات 1: 279.

نفس القدرة، أو ما يصاحبها، بحيث لا يرجع برجوع القدرة.

و توهم: أنه خلاف إطلاق دليل المهم (1)، غير صحيح، وذلك لأن مع كون القدرة واحدة، لا يمكن تصوير الإطلاق للمهم، وذلك لأن غاية ما يمكن تقريبه لإثباته: هو أن كل واحد من الدليلين - مع قطع النظر عن الآخر - مطلق (2)، ولكنه بمعزل عن التحقيق، لأن معنى قطع النظر عن الأهم، هو قطع النظر عن قدرة المكلف الملحوظة مع الأهم، أو المحفوظة المخزونة له، وعند ذلك كيف يعقل الإطلاق للمهم؟! فإذن لا- يمكن تصوير الفعلية للمهم مع قطع النظر عن الأهم، وعندئذ لا يمكن كشف مطلوبية المادة- وهي الصلاة- حال عصيان الأهم، و حال العزم على العصيان، فلا تقع المزاحمة بين الأدلة بناء على هذا مطلقاً، و تصير النتيجة بطلان الصلاة، و كل شىء موقوف على الأمر.

أقول: هذه الشبهة غير قابلة الانحلال إذا قلنا: بسقوط أمر المهم حال فعلية أمر الأهم، فلا يتمكن أرباب القول بالترتب من تصوير المزاحمة، حتى يحتاج إلى الأمر الترتبى، لأن هؤلاء بين من يقول: بأن القدرة إما قيد عقلى (3)، أو شرط توجيه التكليف (4)، أن الموضوع المخاطب هو «القادر» (5) و بانتفاء القدرة لا- يبقى لموضوع التكليف أثر. و من تمكن من تصوير الأمرين الفعليين عرضاً مع القدرة الواحدة، لا يحتاج إلى الأمر الترتبى، كالوالد المحقق - مد ظله- (6).

-
- 1- لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 327 و 366-367.
 - 2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 366-367.
 - 3- محاضرات فى أصول الفقه 2: 148.
 - 4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 324.
 - 5- مفاتيح الأصول: 317-السطر 11، درر الفوائد، المحقق الحائري: 107-111، منتهى الأصول 1: 326.
 - 6- مناهج الوصول 2: 23.

نعم، ما سلكناه في هذا المضممار سليم عن هذه العويصة، وذلك لما عرفت في علاج باب التزامم (1): من أن أمر المهم لا يسقط بمجرد المزاحمة مع الأهم، بل سقوط الأمر وعدم سقوطه، تابعان لبناء المكلف على الإتيان وعدمه، وحيث أن حال المكلف لا يخلو عن إحدى حالات ثلاث: إما يكون تارك الكل، أو يكون تارك الأهم، أو يكون تارك المهم بحسب الواقع، والمولى الملتفت إلى أطراف المصالح والمفاسد، والمتوجه إلى أن المهم في صحته موقوف على الأمر، وأنه بان على ترك الأهم، لا بد وأن يوجه إليه خطاب المهم، و يسقط الأهم، فتصح صلاته، لأنها مورد الأمر.

تذنب: إذا كان مورد الأمر الأهم عباديا، موقوفة على الأمر صحته، وكان بحسب الواقع بناء المكلف على امتثال الأهم، فيبقى أمر الأهم، و تصح صلاته، وعندئذ لا يمكن كشف المقتضى للمهم.

إيقاظ: في كيفية تصوير الأمر بالمهم

إنك قد عرفت فيما سبق (2): أن البعث والأمر ليس إلا للتحريك، وأما ما هو المحرك الواقعي، هو حدود إدراك المكلف من المولى والأمر، و حدود التزاماته بتبعات التكليف، فإذا صدر من المولى أمر بالنسبة إلى فعل الإزالة، و اطلع العبد على أن للمولى غرضا هاما، و استكشف بالأمر ذلك المطلوب الجدى الإلزامي، فلا معنى لبقاء الأمر، و لا حاجة إليه و إلى فعليته وغيرها، و لا يتوقف استحقاق العقوبة على بقائه بحسب اللب و الثبوت.

1- تقدم في الصفحة 349-350.

2- تقدم في الصفحة 348.

نعم، إذا دل دليل من قبل المولى على انتفائه فهو المتبع. كما أنه لو كان صحة المأمور به موقوفة على بقاءه مثلاً، فلا بدّ من الالتزام ببقائه، كما نحن فيه.

فعلى هذا، لا يسقط أمر الصلاة المهم، ويسقط أمر الأهم، ولكنه لا يستتبع إلا وجوب صرف القدرة أولاً فى الأهم، ومع البناء على عدم الاعتناء فعليه صرفها فى المهم، من غير قصور فى مقتضى المهم، ومن غير حصول المزاحمة من ناحية الأهم.

وبعبارة أخرى: أمر الإزالة مطلقاً ساقط، ولا حاجة إلى بقاءه بعد استكشاف الملاك الإلزامى به، وبعد تحقق الموضوع المحرك اعتباراً، و بعد أن سقوطه لا يتوقف على المزاحمة واللامزاحمة.

فعندئذ لنا أن نقول: إن مقتضى الأهم قد استكشف، ولا دليل على انتفائه، ولا عذر فى تركه، ولا يتقوم مطلوب المولى النفسائى - ولو كان إلزامياً - على القدرة، أى يمكن أن يكون للمولى شوق نفسائى إلزامى، كشوقه إلى إنقاذ ولده، مع عجز العبد عن ذلك، فإذا كان العبد قادراً فعليه الإنقاذ، وإذا كان عاجزاً فلا يسقط شىء، ولا يحصل قصور فى طلبه النفسائى وشوقه، فإذا اشتغل بالصلاة فهى المأمور بها، وتصح ويستحق العقوبة على ترك الأهم عندئذ بالضرورة.

فبالجملة: لتصوير الأمر بالمهم فى المثال المعروف طريقان:

الأول: ما هو الحجر الأساس فى علاج باب التزام.

والثانى: ما يختص بمثل هذا الفرع ومثابهة، مما يكون أحد المتزاممين عبادياً، والآخر توصلياً، فإن أمر التوصلى يسقط ولو كان أهم، لعدم الحاجة إلى بقاءه وإلى فعلية التكليف الإنشائى وغيره.

وإن شئت قلت: للمولى أن يخبر العبد بشوقه الإلزامى بالنسبة إلى إنقاذ الغريق، وأن يأمره بالصلاة مع كونه ذا قدرة واحدة، وعندئذ لا يلزم قبح، ولا محال

و خلف، و الأوامر التوصيلية فى حكم الإخبار، و لا تكون إلا آلات الكشف.

و توهم: أن صدق «الإطاعة» موقوف عليه (1)، ممنوع صغرى و كبرى، و ذلك لأن وجوده الحدوثى يكفى لذلك، بعد بقاء المستكشف به و المصلحة الملزمة، و لأن صدق «الإطاعة» ليس من الواجبات الشرعية، و لا العقلية، فلاحظ و تدبر جيدا.

فذلكة الكلام فى المقام

إن القدرة إذا كانت دخيلة فى فعلية التكليف بأى نحو كان من الدخالة، فلا بدّ من انتفاء فعليته عند انتفائها، و إن لم يعلم كيفية الدخالة، و وجهة المدخلية.

نعم، إذا كان وجه الدخالة، هو أن توجيه الخطاب و التكليف، أو ترشح الإرادة، غير ممكن (2) أو قبيح (3)، أو أن نفس التكليف يقتضى ذلك (4)، أو هو موضوع التكليف، فبانتفائها تنتفى الفعلية، و لكن لا يكون التكليف بلا اقتضاء و بدون الملاك.

و إذا كان وجه الدخالة، هو كونها واردة فى محل التكليف و ملاكه (5)، أى بدون القدرة لا يكون ملاك، فإنه أيضا يورث انتفاء الفعلية مع استلزامه انتفاء الاقتضاء.

و توهم: أن الأدلة فى مقام التشريع لها الإطلاق، و لا تكون القدرة مأخوذة

1- قوانين الأصول 1: 159- السطر 10.

2- الفصول الغروية: 125- السطر 19، نهاية الأصول: 164- 165، محاضرات فى أصول الفقه 4: 188- 189.

3- مفاتيح الأصول: 317- السطر 11- 18، الرسائل الفشاركية: 187.

4- فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 314 و 323.

5- منتهى الأصول 1: 326.

فيها، فيؤخذ بالإطلاق (1)، في غير محله، ضرورة أن حكم العقل بدخالة القدرة في الفعلية، كاف لأن يتكل عليه الشرع، فإذا كان الشرع يجد أن عقل العقلاء يعتبر القدرة في فعلية التكليف، ويعتقدون انتفاءه بانتفائها، فله الاتكال على مثله، ولا يجب أن يبين كيفية الدخالة، و أنها من القسم الأول أو الثاني، فتأمل جيدا.

فتحصل: أنه لا بد لتصوير الأمر بالمهم، من الالتزام بعدم سقوطه عن الفعلية حال المزاحمة، سواء قلنا: بأن الأهم يسقط، كما هو مقتضى المسلك الذي أبدعناه (2)، أو قلنا: بأن الأهم أيضا لا يسقط، كما هو مختار الوالد (3)، وهو أيضا صحيح في حد نفسه، كما سيمر عليك تحقيقه (4).

و أما القائلون بالسقوط و لوفى الرتبة (5)، فهم غير متمكنين من الفرار من هذه العويصة، و سيتضح سائر الإيرادات عليهم إن شاء الله تعالى (6).

فبالجملة: إذا ورد «أزل النجاسة عن المسجد» فإن كان قادرا فعليه ذلك، وإن لا يعلم أن القدرة منجزة فقط، أو هي مع منجزيته دخيلان في الاقتضاء.

و إذا كان عاجزا أو صار عاجزا، يسقط الفعلية، سواء كان لأجل كلا الأمرين، أو لأجل أحدهما، و إذا سقطت فعليته فلا طريق إلى كشف الاقتضاء، لأنه بالأمر، و هو منتف، فلا يمكن تصوير الإطلاق و إثباته للمهم حال المزاحمة و لو قطع النظر عنها، كما تبين (7)، فلا تغفل.

1- أجود التقريرات 1: 309.

2- تقدم في الصفحة 344.

3- مناهج الوصول 2: 23-30، تهذيب الأصول 1: 238-248.

4- يأتي في الصفحة 462.

5- يأتي في الصفحة 468-469.

6- يأتي في الصفحة 498-512.

7- تقدم في الصفحة 387-388.

استئناف وإعادة

قد تبين في محله: أن ما كان محبوب المولى، و مورد شوقه الإلزامي، لازم التبعية وإن لم يكن مورد إرادته، كما إذا كان ولده يغرق، فإنه يجب الإنقاذ، للاطلاع على مرامه (1).

فعلى هذا، القدرة إما تكون دخيلة في المحبوبة، أو تكون دخيلة في المرادية، أو هما معا:

فإن كانت من قبيل الأول والثالث، فلا محبوب له حال عجز العبد.

وإن كانت من قبيل الثاني، فلا مراد له وإن كان له المحبوب، فإن اطلع العبد عليه فيتبع، وإلا فلا وجه للزوم الاتباع.

ثم إن الدليل الوارد من الشرع، قد يتعرض لأخذ القدرة، كما في الحج مثلا، فهي معتبرة في المحبوب، ولكن لا يجب تحصيلها، إما لأجل رجوعها إلى موضوع الدليل، أو لأجل عدم تحصيل الشرط.

وإذا لم تكن مأخوذة في الدليل: فإما تكون دخيلة في المحبوب، ويجب تحصيلها، أو لا تكون دخيلة في المحبوب، ويجب التحفظ عليها وتحصيلها أيضا، أخذا بإطلاق الدليل.

مثلا: إذا ورد «أزل النجاسة عن المسجد» فمن الممكن كون القدرة دخيلة في المحبوب، فلا تكون محبوبة بالنسبة إلى العاجز، أو يكون محبوبة بالنسبة إليه، ولكن لا تكون مرادة، إما لامتناع ترشح الإرادة، أو لقبح خطاب العاجز، أو لاقتضاء التكليف القدرة، أو لغير ذلك (2)، أو للكل مجموعا، وعلى كل تقدير لا بد من القيام

1- تقدم في الصفحة 346.

2- تقدم في الصفحة 391.

بالوظيفة، وإن لم يكن جهة المسألة معلومة.

وتظهر الثمرة بناء على هذا حال المزاحمة، فإنه إذا قلنا: بسقوط التكليف حال العجز بالنسبة إلى المهم، لأجل أن القدرة الواحدة إما دخيلة في محبوبة المادة في ناحية الأهم، أو دخيلة في تنجزها وفعلية التكليف بالنسبة إليها، فعلى كل تقدير لا يمكن تصوير الفعلية في ناحية المهم وإحرازها. ولا- يكفي إطلاق دليل المهم لدفع هذا الاحتمال، لأنه يرجع إلى الشك في انعقاده، مع عدم السبيل إلى دفع هذا الشك.

فمجرد قطع النظر عن الأهم، لا يكفي لانعقاد إطلاق المهم، فإن معناه أن مع قطع النظر عن الملاك و ما هو الدخيل في المحبوبة ولو احتمالا، ينعقد الإطلاق، وهذا لا يتم ولو أن معنى الإطلاق رفض القيود، لا جمعه، كما هو الحق. ولو صح ذلك للزم الإخلال بفعلية الأهم، وهو خلف.

وإن شئت قلت: لا- معنى لتصوير الإطلاق لكل واحد- مع قطع النظر عن الآخر- بالنسبة إلى ما هو إما من مبادئ حكم الأهم، أو من مبادئ حكم المهم ولو احتمالا.

و معنى ثبوت الإطلاق للمهم مع قطع النظر عن الأهم، يرجع إلى قطع النظر عن علل قوام حكمه و ملاك وجوده، فلا بد من إسقاط القدرة كلا، و هو إما بطريق سلكه الوالد المحقق- مد ظله-(1)، أو بطريق سلكناه لحصول التزاحم بين التكاليف مطلقا(2).

و أما على ما سلكه القوم، فلا يتصور التزاحم حتى يحتاج إلى علاجه، بل في كل وقت يكون أحد الدليلين مأخوذاً، و الآخر مطروحا، لا من باب التعارض أيضا كما لا يخفى، بل لأجل عدم ثبوت الحكم الشرعى لحال المزاحمة بالنسبة إلى

1- مناهج الوصول 2: 23-29، تهذيب الأصول 1: 238.

2- تقدم في الصفحة 344.

المهم، فافهم.

إن قلت: هذه الإطالة والإشكال تنشأ من توهم: أن الإطلاق منوط بلحاظ حال المزاحمة، و معه كيف يعقل تحقق الإطلاق، و كيف يعقل تحقق المزاحمة؟! لأنها موقوفة على ثبوت الإطلاق.

قلت: كلا، ضرورة أن قيد القدرة غير سائر القيود، فإن غيرها غير دخيل في فعلية التكليف أو توجيهه، بخلافها فإن الخطاب بدونها يسقط قهرا وطبعاً، و حيث أن الخطابات الشرعية تنحل عندهم إلى الخطابات الشخصية⁽¹⁾، لا يعقل انعقاد الإطلاق للمهم، كما لا يعقل عند العجز المطلق لكل واحد من الدليلين.

و لك أن تراجع نفسك في خطاباتك الشخصية إلى عبدك في مسجد الكوفة، إذا كان قادراً على أحد الفعلين، فهل تتمكن من أن تريد منه الإزالة مع قطع النظر عن الصلاة، و تريد منه الصلاة مع قطع النظر عن الإزالة، بتوهم أن الإطلاق رفض القيود؟! و ما هو حالك في هذا الخطاب، هو حال الشرع في الخطاب القانوني المنحل إلى الخطابات الشخصية الكثيرة، فعلى هذا لا يعقل المزاحمة بين التكليف، فليتدبر، و اغتتم، و اشكر.

و السر كل السر: أن القدرة الواحدة الشخصية إذا كانت من مبادئ حكم الأهم، احتمالاً غير قابل للرفع، و من شرائط مرادية الأهم قطعاً، فهي لا يعقل أن تكون من مبادئ حكم المهم بمجرد قطع النظر عن الأهم، لأن كل حكم يقتضى المبادئ الخاصة به، لا يشاركه فيها غيره، و إلا لا يكون حكمان.

1- أجدود التقريرات 1: 148، نهاية الأصول: 230-231، منتهى الأصول 1: 227، محاضرات في أصول الفقه 2: 206 و 4: 51-52.

فإثبات الإطلاق للمهم - لأجل أن ذلك هو ضروري عند قطع النظر عن الأهم (1) - ممنوع و لو كانت القضايا حقيقية، و كان موضوعها «القادر» فإن كل واحد من الخطابين و إن كان موضوعه فعليا، لأن المكلف قادر، و لكن ذلك فيما كانت القدرة متعددة، و إذا كانت واحدة فلا فعلية لأحدهما، لأن موضوع الأهم غير موضوع المهم بالشخص.

و مجرد قطع النظر عن الأهم، لا - يكفي لتحقيق موضوع المهم، و لو كان يكفي لكان الالتزام بالتكليفين الفعليين العرضيين ممكنا، لأن ما هو الممتنع أن يرجع الخطابان إلى خطاب واحد إلى الأهم و المهم عرضا، و أما إذا كانا خطابين فلا مانع من اجتماعهما، لأن كل واحد تام جميع شرائطه، من المبادئ إلى الشرائط.

و حيث أنه غير موافق للوجدان، فيعلم: أن كون القضية حقيقية، و كون الإطلاق رفض القيود، و مجرد قطع النظر عن الأهم، لا يورث فعلية المهم في حد نفسه، حتى يتحقق التزامه.

نعم، بناء على ما سلكناه: من أن الخطابات الشرعية و العرفية، ليست إلا آلات الشوق المؤكد الذي لا يرضى بتركه، و يجوز للمولى إظهار ذلك عند العاجز المطلق، و لو كان هو قادرا - من باب اشتباه المولى - فعليه إتيانه، فإذا كان هناك دليلا، و كان الأهم توصليا، و المهم تعبديا، مع القدرة الواحدة، فمن الدليل الأول يعلم حد شوقه، و من إطلاقه يعلم عدم الرضا بتركه، و لا بقاء للهيئة و الأمر، و لكن الأمر الثاني المتوقفة صحة العبادة عليه، باق كما عرفت (2)، فيتحقق التزام بينهما، لفعلية الحكمين و إن لا يكون خطاب للأهم في البين.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 324-327.

2- تقدم في الصفحة 43-44 و 65.

التنبيه الرابع: فى مرجحات باب التزاحم

اشارة

بعد الفراغ من صغرى باب التزاحم، و من كبرى كيفية علاجه، تصل النوبة إلى أن المتزاحمين تارة: يكونان متساويين، وأخرى: مختلفين، لكون أحدهما أهم، ولم نحقق بعد طريق تشخيص الأهم من المهم، و ما هو سبب كون أحدهما ذا المزية دون الآخر، فهل هناك قاعدة كلية شرعية أو عقلية، أو لا بل لا بد من المراجعة إلى المرجحات الجزئية و القرائن الخاصة؟

لا شبهة فى أنه لا مرجح كلى فى المقام من العقل، و لا من الشرع، بل تشخيص أهمية أحدهما من الآخر له طريق واحد صحيح، و هو الرجوع إلى الأدلة الشرعية و كيفية إفادة الشرع، فإن من الفحص عنها يطلع الخبير البصير على ذى المزية من بينها.

وقد ذكر الأصحاب -رضى الله عنهم- عدة أمور لترجيح أحد المتزاحمين على الآخر، و تعيين أحدهما بالنسبة إلى شقيقه (1).

أولها: ترجيح ما لا بدل له على ماله البدل

أن كل واجب إذا زاحمه الواجب الآخر، و كان للآخر بدل، يقدم ما لا بدل له على ماله البدل. وقد مثلوا بالأمثلة الكثيرة التى لا تخلو من المناقشة أو المناقشات (2)، و لا يهمنا التعرض لها بتفصيل.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 1: 322-329، منتهى الأصول 1:

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائنى) الكاظمى 1: 327، محاضرات فى أصول الفقه 3: 225.

و ما هو مثاله الواضح- بعد كون المراد من البدل هو البدل الطولى الشرعى- أن المكلف إذا استطاع لحجة الإسلام، و اتفق بعد تمامية شرائط الوجوب أن يحتاج إلى اشتراء الماء للغسل أو الوضوء، و كان إذا يشتري الماء تسقط استطاعته، فهل يجب عليه الوضوء أو الغسل للصلاة، و يترك الحج، أو يجب عليه الحج، و ينتقل من الطهارة المائية إلى الترايبية، لأنها لها البدل، فيستوفى التكليف بمصالحه، أو يتخير فى ذلك؟

إن قلت: الأمر الغيرى لا يزاحم الأمر النفسى (1).

قلت: قد فرغنا من إمكان تصوير التزاحم بين مطلق الأوامر المولوية، غيرية كانت، أو نفسية، أو ضمنية.

و ما توهم: من أن التزاحم غير معقول بينها، بل يرجع ذلك إلى التعارض بين أدلة الشرائط (2)، فهو ناشئ من قلة الباع و عدم الاطلاع على حقيقة الأوامر الغيرية، بناء على صحتها، كما هو كذلك فى خصوص الوضوء و الغسل، على ما تقرر منا فى مقدمة الواجب (3)، و لا داعى إلى إعادته.

نعم، بناء على كون الأوامر الغيرية إرشادا محضاً إلى الشرطية، فلا- تزاحم، لعدم اقتضاها القدرة و اللاقدرة، و سيمر عليك بعض التوضيحات حوله أيضا (4).

إن قلت: الواجب المشروط لا ينقلب بعد تحقق شرطه إلى الواجب المطلق، فلا يتعين الحج حينئذ بحيث، لا يتمكن العبد من الفرار من التكليفين فى المثال، بل

1- محاضرات فى أصول الفقه 3: 228.

2- محاضرات فى أصول الفقه 3: 230.

3- تقدم فى الصفحة 150 و ما بعدها.

4- يأتى فى الصفحة 402- 405.

له إعدام موضوع الحج، كما فى الحاضر و المسافر(1).

قلت: الواجب المشروط فى مقام الإنشاء و كيفية جعله، لا ينقلب إلى المطلق فى مقام التشريع و التقنين، و لكنه بعد تحقق الشرط لا يمكن إعدام الشرط، بحكم العقلاء، و بضرورة الفقه فى مثل الحج. و أما فى مثل السفر و الحضر فليس السفر شرطاً فى الأدلة، بل السفر و الحضر موضوعاً القصر و الإتمام، و تبدل الموضوع جائز.

و أما توهم رجوع القضايا الشرطية إلى مقيدة الموضوع و عناوين الموضوعات (2)، فهو فاسد، و قد فرغنا من حدوده فى مسألة الواجب المشروط(3)، فراجع و تدبر جيداً.

أقول: لنا السؤال عن كبرى المسألة، و أنه أى دليل على ذلك، و هو تقديم ما ليس له بدل على ما له بدل، مع عدم قيام إجماع عليه، و لا نصّ؟

قيل: هنا وجهان:

الأول: بتقريب منا، أن فى دوران الأمر بين ترك خصوصية الواجب، و بين أصل الواجب، يتعين الأول، ففى المثال يتعين الحج مع الصلاة الترابية(4).

الثانى: أن ماله البدل تكون القدرة المأخوذة فيه قدرة شرعية، و إذا دار أمره بين واجبين: أحدهما مقيد بالقدرة الشرعية، دون الآخر، يتقدم الآخر عليه(5).

و أنت خبير: بأن الوجه الأول يضعف: بأنه من الخرص، و ما دام لم يدل دليل شرعى فلا برهان على ما توهم، لإمكان أهمية خصوصية الواجب من الواجب

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 339.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 178-179.

3- تقدم فى الصفحة 51 و 91-93.

4- منتهى الأصول 1: 325.

5- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 327.

الآخر، بل هو واقع بالضرورة.

وأما الوجه الثاني: فمضافا إلى عدم تماميته في المثال المزبور، لأن القدرة المأخوذة في الواجبين شرعية، يأتي أنها إحدى المرجحات التي تحتاج إلى الدليل أيضا(1).

فبالجملة: كبرى هذا المرجح مخدوشة جدا، وربما يتقدم ماله البديل على ما ليس له البديل، كما إذا تعين عليه أداء الدين في المثلى بالمثل، مع أن ما تعين يكون مورد النذر أو اليمين، فإن في مقام الأداء للمثلى بدل، وهي القيمة عند التعذر، ومع ذلك جواز صرفه في مورد النذر مشكل، لأهمية حقوق الناس. وبالتأمل فيما أسمعناك يظهر كيفية وقوع التراحم في المثال الأخير، فلا تكن من الغافلين.

هذا، وربما يتعين في الشرع البديل عند العجز عقلا، وتكون القدرة عقلية، كما في موارد بدلية الاستغفار عن الصوم، فتأمل جيدا.

وغير خفي: أن هذا الدليل لو تم ليلزم رجوع المرجح الآتي ثالثا إلى الأول، لأنه دليله، فتأمل جدا.

هذا كله مع أن الأمر لا يدور بين ترك الخصوصية وأصل الواجب، لأن قضاء الحج ممكن، وهو نوع بدل من الواجب، فلا يكون المثال مما نحن فيه.

ثانيها: تقديم ما لا عدل له على ما له العديل

كل واجب إذا كان له العديل يقدم عليه ما لا عدل له، سواء كان عدله شرعيا كما في التخيير الشرعي، أو كان عدله عقليا، كما في الطوليات و أفراد الطبيعة الواجبة، فإذا وقع الزحام بين الواجب التعيني والتخييري، وبين الموسع والمضيق، يتعين التعيني والمضيق.

إن قلت: لا تزاحم بين الموسع والمضيق (1)، كما مر (2).

قلت: قد فرغنا عن إمكان تصويره على القول بانحلال الخطاب حسب أجزاء الزمان، كما ينحل حسب الأفراد والحالات (3).

إن قلت: لا تزاحم بين التعييني والتخييري، لإمكان الجمع باختيار الطرف الآخر، ضرورة أن التزاحم صفة التكليفين عند القدرة الواحدة غير الكافية (4).

قلت: إن قلنا بأن الواجبات التخييرية الشرعية ترجع إلى وجوب الجامع، وتكون الأطراف محصلاته مثلاً (5)، فهو من قبيل التخيير العقلي، الذي أشير إليه آنفاً من إمكان تصوير التزاحم، لأنه بالنسبة إلى كل واحد من مصاديق ذلك الواجب قادر، وبالنسبة إلى الواجب التعييني أيضاً قادر، فيقع الزحام حيث تكون القدرة واحدة.

وإن قلنا: بأن كل واحد من الأطراف موصوف بالوجوب، ولكنه وجوب تخييري، وهو سنخ آخر من الوجوب (6)، فلا بدّ من القدرة على جميع الأطراف، وإلا فيقبح الخطاب التخييري، فيلزم التهافت بين التخييري والتعييني، لاستجلاب كل، قدرة المكلف نحو نفسه، وحيث هي واحدة فيقع التزاحم وإن أمكن الجمع، فتدبر تعرف.

أقول: بناء على هذا يسقط ما توهمه القوم، من المناقشة في صغرى

-
- 1- محاضرات في أصول الفقه 3: 92-93.
 - 2- تقدم في الصفحة 360-361.
 - 3- تقدم في الصفحة 341 وما بعدها.
 - 4- محاضرات في أصول الفقه 3: 227.
 - 5- كفاية الأصول: 174-175، نهاية النهاية 1: 201، محاضرات في أصول الفقه 4: 40-41.
 - 6- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 235.

المسألة (1). نعم بناء على القول بالخطابات القانونية (2)، لا تراحم بين الموسع والمضيق.

ثم إن لنا أن نسأل عن وجه التقديم، وأن مجرد إمكان الجمع بين التكليفين، هل هو كاف للزوم صرف القدرة في ناحية الواجب التعييني؟ أم لا بد للمكلف من صحة الاعتذار، وأن على كل عاقل أن يكون مقبول العذر في مقام التخلف؟ فلو صرف قدرته في إطعام المسكين، و لم يصرفها في أداء الدين، أو أداء الواجب التعييني الآخر، كالحج وغيره، فإنه يقبل منه اعتذاره: بأن تكليفه بالنسبة إلى الإطعام كان فعليا في حد نفسه، وكان يستجلب قدرته نحوه، فصرفها فيه، ولا دليل من قبل الشارع فرضا على لزوم إعمال القدرة في سائر الأطراف حتى يتمكن من التعييني، وإلا فهو خلف بالضرورة.

ولعمري، إن قضية الصناعة ذلك، ولكن العقلاء لا يقولون إلا بلزوم صرف القدرة في ناحية التعييني، وليس ذلك إلا لأجل أن الاطلاع على مرام المولى هو المتبع، دون الجهات الاخر، فإنها أخذت آلات له، فلا تخلط.

ثالثها: تأخير المتقيد بالقدرة الشرعية عن غير المتقيد بها

كل واجب متقيد بالقدرة شرعا، يتأخر في مقام المزاحمة عن الواجب غير المتقيد بها شرعا. ومثاله ما إذا ابتلى المكلف بالحدث والخبث، فإن رفع الخبث غير متقيد بها، بخلاف الثاني، فيتعين صرف الماء- إذا لم يكن وافيا بكليهما- في رفع الخبث، دون الحدث.

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 322، محاضرات في أصول الفقه 3: 227.

2- يأتي في الصفحة 437 وما بعدها.

إن قلت: لا يعقل التزام بين الواجبات الغيرية، لأن مع العجز عن الطهارتين يسقط تكليف الصلاة، ومع سقوطه لا وجوب غيري.

نعم، في الصلاة، لا بد من خصوصية، وهي لزوم إتيانها على كل تقدير، وعند ذلك يقع التعارض بين دليلي الشرطين والجزئين، فلا بد من علاجها بمرجحات ذلك الباب (1).

قلت: قد فرغنا من جريان التزام بتفصيل في مطلق الواجبات المولوية، غيرية كانت، أو نفسية (2)، وإذا كان هناك أمر غيري مولوي فهو يدعو نحو متعلقه، ويحتاج إلى قدرة العبد، من غير النظر إلى الأمر الآخر الداعي نحو متعلقه.

نعم، بناء على القول: بأن معروض الوجوب الغيري هو الموصلة لا المطلقة (3)، يشكل.

اللهم إلا أن يقال: بعدم رجوعه أيضا إلى الأمر الواحد المتعلق بالعنوان الواحد، ولكنه خلاف التحقيق.

فعلى القول: بأن معروض الوجوب الغيري واحد، كما هو الحق (4)، فلا يمكن التزام بين الغيريات. وأما على القول: بأن معروضه مطلق المقدمة، ومتعلقه ذات المقدمة (5)، فلا فرق بين الغيري والنفسى، فافهم واغتنم.

فهذا المثال خارج حسب الحق، عن موضوع مسألة التزام، وهذا هو وجه

1- محاضرات في أصول الفقه 3: 100 و 228 و 231.

2- تقدم في الصفحة 350 وما بعدها.

3- الفصول الغروية: 86-12.

4- تقدم في الصفحة 237-239.

5- كفاية الأصول: 145.

الخروج، لا ما قيل أو يقال (1).

نعم، بناء على ما هو المختار في الواجبات الغيرية (2)، يمكن اندراجه فيها إذا كان في السنة أمر من الشرع بالنسبة إلى الطهارة الخبثية، مثل الأمر الوارد في الكتاب بالنسبة إلى الطهارة الحدثية الظاهر في المولوية (3)، فراجع و تدبر.

ويشكل الأمر في هذا المثال، من ناحية أن القدرة المأخوذة في جانب الوضوء ليست شرعية، بل هي عرفية، وهي في حكم العقلية، ولذا لا يجوز تبديل الموضوع، ولا ينبغي الخلط بين أنحاء الاعتبارات في القدرة، كما سيتضح لك بإجمال (4).

ويمكن تصوير المثال الصحيح لهذه الكبرى: وهو ما إذا نذر أن يزور الحسين عليه السلام في أيام عرفة، فاتفقت استطاعته، فإنه يقع التزاحم.

وتوهم: أن القدرة في جانب النذر شرعية (5)، باطل، بل لا يبعد عدم اعتبارها في انعقادها مطلقا، والتفصيل في مقام آخر (6).

فإذا وقع الزحام بينه وبين الحج، فلا بدّ من تقديم النذر على الحج، بناء على تمامية الكبرى المذكورة.

وهكذا إذا قلنا: بأن موضوع الوضوء ليس عنوانا واحدا، وهي القدرة الشرعية، بل هو مختلف حسب الموارد، وربما تكون عقلية، فإذا زاحمه الحج - كما

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 367، محاضرات في أصول الفقه 3: 100 و 294.

2- تقدم في الصفحة 24-26 و 150-152 و 168-169.

3- النساء (4): 43، المائدة (5) 6.

4- يأتي في الصفحة 407-409.

5- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 329-330، أجود التقريرات 1:

6- يأتي في الصفحة 415-419.

فى المثال الأول فى المرجح الأول (1)- يتعين صرفه فى تحصيل الطهارة، لأن قدرتها عقلية، بخلاف القدرة فى ناحية الحج، فإنها شرعية.

إن قلت: ربما تتزاحم المرجحات، كما فى المثال المذكور، فإن مقتضى أن الوضوء له البدل تقديم الحج عليه، وبما أن الحج قدرته شرعية يقدم الوضوء عليه، فبم نعالج ذلك؟

قلت: نعم، ربما يتفق ذلك، ولم يتعرض أرباب هذه الإطلاات- على ما بيالى- لحكمه، و حيث أن ما ذكره للترجيح كله خال عن التحقيق، فلا نبالى بذلك.

ولعله يأتى بعض الكلام حوله من ذى قبل (2)، كما سنتعرض لجهة أخرى، وهى مقتضى الشك فى مرجحية إحدى المرجحات، أو فى تحققها (3).

وأما توهم: أن الوضوء متقيد بالقدرة الشرعية، لأن كل ماله البدل يكون كذلك (4)، فقد فرغنا عنه فيما مر (5).

أقول: لنا أن نسأل عن الدليل على هذه الكبرى. وغاية ما يوجد فى كلماتهم:

أن الدليل المطلق وغير المقيد، يستجلب قدرة العبد إلى جانبه، و يصير العبد عاجزاً فى هذا الاعتبار، فلا يتحقق موضوع الدليل الآخر المقيد بالقدرة (6).

و أنت خبير بما فيه:

1- تقدم فى الصفحة 397-399.

2- يأتى فى الصفحة 415-420.

3- يأتى فى الصفحة 421-426.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 327.

5- تقدم فى الصفحة 400.

6- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 322، محاضرات فى أصول الفقه 3: 241.

أولاً: من لزوم عدم كون المسألة من صغريات باب التزاحم.

وثانياً: لو صح ذلك للزم عدم تصوير الأمر بالمهم حال المزاحمة، لأنه عاجز في الاعتبار.

وثالثاً: وهو حل المعضلة، أن كل واحد من الدليلين مع قطع النظر عن الآخر، تام الملاك وفعلي، وكون القدرة موضوعاً في ناحية الدليل المقيد، لا يستلزم شيئاً، لأن القدرة موضوع التكليف الآخر أيضاً، ولو صح إعدام الموضوع لصح ذلك في الطرفين.

نعم، إذا قلنا: بأن القدرة موضوع بالنسبة إلى الحجج، ولا مدخلة لها بالنسبة إلى الموضوع(1)، فيمكن أن يقال: بأنه يمكن الجمع بإعدام موضوع تكليف الحجج، والعمل بالآخر، من غير لزوم تقويت الملاك رأساً.

وليتك أحطت خبراً: بأن المثال المزبور خارج عن هذه الكبرى، لأن القدرة شرط وواسطة في ثبوت الحكم على موضوعه، وهو «الإنسان» ولا يزول الحكم بزواله، ولذلك يجب تسكعاً.

ولعمري، إنه لا يوجد في الشرع تكليف يكون موضوعه «القادر» حتى يتوهم التزاحم بينه وبين ما ليس موضوعه القادر. مع أنه بعد ذلك كله لا يعد من التزاحم عندهم، لإمكان الفرار عقلاً.

فبالجملة: القدرة إما من القيود الراجعة إلى حال الموضوع، سواء كانت عقلية، أو شرعية، أو لا ترجع إلا إذا كانت شرعية، وكانت في لسان الدليل موضوعاً، وإلا فمجرد كونها شرطاً لا يكفي، كما تحرر تفصيله في الواجب المشروط(2):

1- يأتي في الصفحة 409.

2- تقدم في الصفحة 78-80.

فعلى الأول: لا وجه لتقديم أحد الواجبين على الآخر.

وعلى الثاني: فمضافا إلى الإشكال الصغرى في تحقق التزام، لا يوجد في الشرع له المثال وإن صحت الكبرى.

نعم، بناء على ما أوردناه: من أن إمكان الفرار لا يضر بالتزام، كما عرفت في التزام التعيينى والتخييرى يتزام الواجبان في مفروض أشير إليه، ويقدم غير المتقيد على المتقيد بحكم العقلاء، دون العقل، كما عرفت.

فبالجملة تحصل: أن التقارب التي يمكن التوصل بها لترجيح المتقيد بالقدرة العقلية على المتقيد بالقدرة الشرعية، غير كافية. بل قضية ما أشير إليه أن التكليف المطلق من القدرة عقلا وشرعا، بحيث لا تكون القدرة قيда، بل هي من المنجزات، إذا زاحمه المتقيد بالقدرة شرعا، لا يقدم عليه حسب حكم العقل ولو كان الشرط يرجع إلى حال الموضوع، أو كان الدليل متكفلا لجعل الحكم على القادر.

نعم، في الصورة الأخرى يجب حسب حكم العقلاء، الجمع بين مقاصد المولى ولو بإعدام موضوع التكليف، فإنه لا يضر بمقصوده، و يصرف القدرة في الناحية الأخرى.

إيقاظ: البحث هنا حول تقديم المتقيد بالقدرة عقلا على المتقيد شرعا، من غير النظر إلى المرجحات الأخرى، فالتقسيم المعروف في كلمات الفضلاء: «بأن التكليفين المتقيدين بالقدرة إما أن يكونا كلاهما متقيدين بالقدرة العقلية، أو بالقدرة الشرعية، أو يختلف، وعلى الثالث إما أن يتقدم زمانا أحدهما، أو يتقارنا»⁽¹⁾ كله خال عن التحصيل، وأجنبي عن المسألة، وإدراج لإحدى المرجحات في الأخرى.

مع أنه إطالة بلا فائدة، ولا سيما بذكر الفروع الفقهية. وقد علمت تمام الحق في

1- أجدد التقارير 1: 272، محاضرات في أصول الفقه 3: 239، منتهى الأصول 1: 326.

المرجحات في ابتداء المسألة (1).

رابعها:

ربما يقال: إن كل واجب إذا زاحمه الآخر، وكان اختلافاً منحصراً بالتقدم والتأخر الزمانيين، يقدم المتقدم زماناً على المتأخر (2).

وأما الإشكال في أصل التزام: بعدم فعالية المتأخر زماناً (3)، فمدفوع بما تقرر: من تمامية الوجوب المعلق (4). مع أنه يمكن دعوى تحققه بين الواجب الفعلي والمشروط الذي نعلم بتحقيق شرطه، فإنه وإن لا تراحم بين التكليفين، ولكنه يمكن أن يرخص العقل في جواز صرف القدرة في المتأخر.

وبالجمل: مثال الأول ما إذا كان المكلف قادراً على الستر في إحدى الظهرين، ومثال الثاني ما إذا كان قادراً على الستر في الظهرين مثلاً، أو العشاءين، بناء على كون الوقت شرط الوجوب (5).

وغير خفي: أن في المثال الأول لا- يكون الوجوب الثاني معلقاً أيضاً، بخلاف المثال الثاني، فإن وجوب الواجب الثاني معلق عند بعض (6).

والمقصود أن النظر هنا، إلى ما إذا كان الواجبان متقيدين بالقدرة عقلاً، أو غير متقيدين بها مطلقاً، أو كانا متقيدين بالقدرة عرفاً، أو شرعاً، و يكونان شريكين من

1- تقدم في الصفحة 397 و ما بعدها.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 329 و 333.

3- منتهى الأصول 1: 329.

4- تقدم في الصفحة 109 و ما بعدها.

5- محاضرات في أصول الفقه 2: 318-319 و 355.

6- لاحظ محاضرات في أصول الفقه 2: 349 و 353.

هذه الجهة، ضرورة ثبوت الفرق بين القدرة العقلية، و الشرعية، و العرفية:

فالشرعية، هي مثل الاستطاعة في الحح المفسرة في الشرعية حدودها.

و العقلية، هي ما يدركها العقل لمنجزية التكليف أو فعليته.

و العرفية، ما يدركها العرف من موضوع الدليل.

و هي أخص من الثانية، ضرورة عدم الوجدان العقلي أضيق من عدم الوجدان العرفي. و الثانية كثيرا ما تصدق دون الأولى.

و لا ينبغي الخلط بينهما، كما خلطوا و توهموا: أن القدرة في مثل الوضوء و أمثاله شرعية(1)، مع أنها عرفية أو مختلفة، حسب ما تحرر في أحكام التيمم، فإن مسوغاته كثيرة، فتارة: يكون العجز الشرعي مسوغا، و أخرى: العجز العرفي، و تالئة:

العجز العقلي.

و ربما يتوهم التفصيل بين المتقدم زمانا المتقيد بالقدرة شرعا، و بين المتقدم زمانا المتقيد عقلا، فما كان من قبيل الأول يقدم على شريكه، و ما كان من قبيل الثاني يحكم فيه بالتخيير(2).

و ربما يمكن توهم التفصيل بين تقدم زمان التكليف، و تقدم زمان الامتثال، فإن كان زمان التكليفين واحدا يحكم بالتخيير، و إن كان زمانهما مختلفا يحكم بتعين المتقدم:

مثال الأول ما مر.

و مثال الثاني ما إذا قلنا: بأن وجوب العصر يحدث بعد مضي مقدار صلاة

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 367 و 379، محاضرات في أصول الفقه 3: 96-100.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 332-333، محاضرات في أصول الفقه 3: 241 و 268.

الظهر، و مقدار الوقت الاختصاصي، أو في مثل تقدم النذر على الاستطاعة، بناء على كونهما من باب واحد، فلا تخلط بين جهات المسألة، و كن من الذاكرين (1).

و الذي هو التحقيق: أنه لا إشكال في صغرى المسألة، وإنما البحث في كبرها، و هي غير تامة عندنا، ضرورة أن النظر إذا كان إلى الهيئة فهما فعليتان، و إذا كان إلى مقتضاهما- من جلب القدرة في مقام الامتثال مثلا- فهما متساويتان، و إذا كان إلى حفظ مصالح المولى فلا فرق بينهما.

إن قلت: إذا كان المتقدم زمانا مقيدا بالقدرة الشرعية، يتعين ذلك، لانتفاء موضوع المتأخر، فلا يفوت شيء من المولى، ضرورة أن المتأخر أيضا مثله.

قلت: القدرة الشرعية ليست إلا واسطة في الثبوت، كما عرفت (2)، و لا يزول الحكم بزوالها.

نعم، بناء على القول: بأن القدرة الشرعية ترجع إلى أن موضوع التكليف هو «القادر» و يجوز للمكلف تبديل موضوعه، لعدم اقتضاء التكليف انحفاظه، بل لا يعقل ذلك، و لعدم الدليل الآخر على لزوم المحافظة عليه، يمكن ذلك. و لكنه مضافا إلى عدم تمامية المبنى، قد عرفت حال البناء: من أن إمكان الفرار لا يكون مرجحا عند العقل (3). نعم هو حكم العقلاء وجدانا.

و بالجملة: مع فعلية التكليفين يتخير عقلا، و إن كان مقتضى المحافظة على مصالح المولى، تقديم الأول على الثاني و لو كان الثاني أهم، لأن الأهمية لا تنفع في مفروض المسألة بالضرورة.

إن قلت: إذا كان زمان التكليف متقدما، فتلك القدرة الواحدة الدخيلة في

1- لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 330-332.

2- تقدم في الصفحة 406.

3- تقدم في الصفحة 400-402.

الملاك، كما إذا كانت شرعية، أو غير الدخيلة فيه- كما إذا كانت غير مأخوذة في الدليل مثلا- مجلوبة- حسب اقتضاء التكليف امثاله- إلى جانب المتقدم زمانا وإن كان متأخرا امثالا، فلا يكون المتأخر ذا ملاك، ولا ذا منجز، ويكون المكلف ممنوعا شرعا، وهو في حكم الممنوع عقلا(1).

قلت أولا: إنه خروج عن التزاحم، لأنه لا ملاك للمتأخر حينئذ.

وثانيا: إنه ليس معنى استجلاب المتقدم زمانا، إلا اقتضاءه صرف القدرة في ناحية في مقام الامثال، وهذا لا يستلزم الامتناع إلا توهما و اعتبارا، ولا شاهد على هذا الاعتبار وعلى معتبريته عند الشرع، فإذا كانا متساويين من جهات اخر، ومختلفين في التقدم والتأخر تكليفا كان أو في ظرف الامثال فلا معين للمتقدم زمانا على المتأخر مطلقا. ومسألة أن الممنوع شرعا كالممنوع عقلا(2)، من الخطايات، ولا برهان عليها، بل البرهان- على خلافها- ناهض جدا، فليتدبر، واغتنم.

خامسها:

قد عرفت في صدر هذا التنبيه (3): أن ما هو الطريق الوحيد لتقديم أحد المتزاحمين على الآخر، لسان الأخبار والروايات والكتاب و السنة في كيفية إفادة المرام والمقصود، فما هو طريق معرفة المحرمات العظيمة والواجبات المعظمة والكبائر والصغائر، هو الطريق هنا ليس غير.

1- لاحظ فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 329-330، أجود التقارير 1: 273.

2- مطارح الأنظار: 56-36، بدائع الأفكار، المحقق الرشتي: 365-22، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 318، منتهى الأصول 1: 319.

3- تقدم في الصفحة 397.

والآذى لا شبهة فيه: أن فى الشريعة عدة واجبات هامة، كحفظ بيضة الإسلام والنظام والحكومة، وحفظ النفوس والأعراض وأمثالها، فإنها فى مقام المعارضة تقدم على غيرها وهكذا، كتقدم الواجب على المستحب، والحرام على المستحب، لو اتفق فرضا التزاحم بينهما.

وبالجملة: يقدم ما هو الأهم فى نظر الشرع أو المشرعة على غيره فى جميع أنحاء المتزاحمين اللذين مر جمع منها(1).

وهذه المسألة بالمراجعة إلى محالها المبتلى بها، يظهر حكمها، ولا قاعدة كلية يرجع إليها، إلا أنه ربما يمكن تخيل بعض الكليات:

فمنها: أن الواجب الثابت بالكتاب يقدم على الثابت بالسنة، إذا لم يكن فى البين مرجح آخر. وهذا الشرط لا بد وأن يراعى فى جانب جميع المرجحات، فإن الجهة المبحوث عنها مشروطة بذلك الشرط طبعاً.

أو الثابت بالسنة القطعية والضرورة مقدم على غيره، ضرورة أن من قطعية السند، ومن تعرض الكتاب والسنة القطعية، يعلم أهمية الحكم فى نظر صاحب الشريعة، فكما أن الكتاب مرجح أو مرجح فى باب التعارض، كذلك هو المرجح فى هذا الباب.

إن قلت: قطعية السنة من الاتفاقيات.

قلت: ربما يستكشف منها اهتمام صاحب الشريعة، حتى توفرت الدواعى لنقلها وكتبتها، فليتأمل.

وبالجملة: على القول بأن اختلاف قاعدتى الحرج والضرر فى مورد من التزاحم (2)، تقدم الأولى، فتأمل.

1- تقدم فى الصفحة 358 وما بعدها.

2- فرائد الأصول 1: 316-317 و 2: 538، تهذيب الأصول 2: 500.

ومنها: أن كل ما كان من حقوق الناس، يقدم على ما هو من حقوق الله وتكاليفه، فيقدم مثل نفقة الزوجة على الأم والأب.

وفي كون الأجير الذي استطاع بعد عقد الإجارة، مثالا لما نحن فيه إشكال، إما لأجل أنه على القول بمالكية المستأجر عليه، لا يجيء تكليف الحج (1).

وإما لأجل أنه على القول بعدم وجود الحكم الوضعي في باب إجارة النفس، كما هو الأظهر حتى في الأجير الخاص، لا يكون من تراحم حق الناس مع حق الله، بل كل من حق الله.

نعم، على القول: بأن المستأجر في هذه الإجارة يمتلك على ذمته الحج، فهو لا ينافي خطاب الحج إذا استطاع (2)، يكون من أمثلة المقام، فافهم وتأمل تأملا تاما، لأنه من مزال الأقدام.

ومنها: أن كل واجب شرعي اعتبر ديناً، متقدم على ما هو التكليف المحض، فإن من اعتباره ديناً يستكشف أهميته «فدين الله أحق بالقضاء» والإفراغ مما ليس دين الله.

وأما توهم: أن كل تكليف ديني و اعتبر في ذمة المكلف (3)، فهو من الغرائب، وقد مر في بعض المواقف فساده (4).

ومنها: في صورة التزام بين الحرام والواجب، أو المكروه والمستحب، يقدم المحرم والمكروه، لأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، إلا في صورة استكشف من الخارج أهميتهما الذاتية.

1- لاحظ معتمد العروة الوثقى 1: 197-198.

2- مستمسك العروة الوثقى 10: 155.

3- العروة الوثقى 2: 488، كتاب الحج، الفصل الثالث، المسألة 8.

4- تقدم في الجزء الثاني: 79-80.

ومنها: إذا زاحم التعبدى التوصلى يقدم التعبدى، فإذا وقعت المزاخمة بين إزالة النجاسة من المسجد التي تجب فوراً ففوراً، وبين صلاة الزلزلة التي هي كذلك عندهم (1)، تقدم الثانية، وذلك لأن التعبدى هو التوصلى مع قيد زائد، فيكون أرجح طبعاً.

ومنها: إذا وقعت المزاخمة بين الكفارة الواجبة وبين أصل الواجب تقدم الأولى فلو لم يتمكن إلا من صوم الكفارة المعين، وقضاء صوم أو الصوم الأدائى النذرى، يتعين الأول، وذلك لأن ما يترتب على الأول - مضافاً إلى امتثال الواجب - زوال المظلمة الآتية من ترك الواجب، فبإتيانه يجلب التُّفَع، ويرفع الخسارة والذنب، بخلاف الثانى.

ومنها: الترجيح بالمرجحات الخارجية المنطبقة على أحد المتزاحمين دون الآخر، فإنه منه يستكشف أهميته، مثل ما إذا تراحم الغريقان، و كان لأحدهما الأقوم والعشيرة من المؤمنين، دون الآخر، فإنه بإنقاذ الأول قد فرج قلوب المؤمنين الكثيرين فيقدم، فتأمل جيداً.

أقول: الذى هو الحق أن هذه الأمور - إلا بعضاً منها - ظنية، و الظن لا يُغنى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً* (2) و غير خفى أيضاً: أنها على فرض تماميتها لا تورث تعين الأهم.

نعم ربما يقتضى بعضها ذلك، والله العالم.

تذنيب: فى التزام بين الواجب والمستحب

ربما يقال: بتقدم الواجب على المستحب فى مقام التزام، للأهمية (3). وربما

1- العروة الوثقى 1: 568، تحرير الوسيلة 1: 192، المسألة 3.

2- يونس (10): 36.

3- محاضرات فى أصول الفقه 3: 101-102.

يتخيل عدم تحقق المزاحمة بينهما رأساً(1)، وهو غير تام بعد ثبوت الإطلاق لأدلتها، كما هو المفروض.

والذي يقتضيه النظر: أن المستحب غير المقيد بالقدرة شرعاً، إذا زاحمه الواجب المقيد بالقدرة الشرعية، يقدم على ذلك الواجب، حسب رأى العلامة النائيني (2) وتلاميذه (3). ضرورة أن مع إعمال القدرة في جانب المستحب، ينعدم موضوع الواجب من غير تقويت ملاك، و لا عكس.

ونتيجة هذا جواز صرفها في المستحب، فيجوز لكل مستطيع أن يختار زيارة الحسين عليه السلام في يوم عرفة على الخروج للحج، لأن موضوعه «المستطيع» بل قد عرفت عدم التزامه عندئذ(4).

بل صريح كلامه يقتضى ذلك، لأنه يقول: «يتقدم المتقدم زمانا المتقيد بالقدرة الشرعية، على المتأخر زمانا المتقيد بالقدرة الشرعية ولو كان المتأخر أهم»(5) ولا أظن التزامه بذلك هنا.

وأما نحن فنقول في مثل الحج: إن القدرة شرعية، ولكن ليس معنى القدرة الشرعية أنها موضوع الدليل، بل يمكن أن تكون القدرة الشرعية واسطة في الثبوت، و لا معنى لرجوع القضايا الشرطية إلى قيود الموضوع كما توهموه(6).

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 384، محاضرات في أصول الفقه 3: 269.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 322، أجود التقريرات 1: 272.

3- منتهى الأصول 1: 326-327، محاضرات في أصول الفقه 3: 239-240.

4- تقدم في الصفحة 404-407.

5- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 329.

6- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 178-182، 339-341، أجود التقريرات 1: 287-288، منتهى الأصول 1: 161-162 و 333.

ثم إن من عجيب ما يلزم عليه أنه قال: «إذا نذر الزيارة في عرفة تكون القدرة شرعية»⁽¹⁾ ومعنى هذا هو عدم تقدمها على الحج، فقبل النذر تكون القدرة عقلية فتقدم على الحج، وبعد النذر لا تقدم على الحج.

والآذى هو الحق في مسألة النذر: أن النذور غير المقيدة بالقدرة الشرعية- كالزيارة المزبورة- لا تنقلب بالنذر إلى أمر آخر، وأما الأمر التوصل إلى الإلزامي الجائي من قبل النذر، فهو مرهون بوجود القدرة على الامتثال، وقد مر أن اعتبار القدرة في تحقق النذر وانعقاده، غير مبرهن⁽²⁾، فعليه لو نذر غافلا عن حاله، ثم توجه إلى عجزه، لا يلزم الإخلال بالنذر إذا كان مطلقا، فإذا اتفق قدرته فعليه الامتثال، كسائر التكاليف، فلاحظ و تدبر جيدا.

تذنيب آخر: في تقدم بعض المرجحات على البعض

إذا تزامن الواجبان، وكان أحدهما مترجحا بأحد المرجحات، والآخر بالأخرى، فهل يكون بين المزايا امتياز، أم لا فتصير النتيجة التخيير؟ وقبل الخوض في مثال ذلك لا بأس بالإشارة إلى نكتة: وهي أن أحد المتراحمين إذا كان مقيدا بالقدرة الشرعية، والآخر بالقدرة العقلية، فإن قلنا: بأن الواجب الذي له البديل متقيد بالقدرة الشرعية⁽³⁾، فلا يوجد مثال في مفروض البحث للكبرى المزبورة.

وإن قلنا: بعدم التقيد المزبور، كما أشرنا إليه في مطاوي بحوثنا⁽⁴⁾، فيمكن

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 330، أجود التقريرات 1: 273-274.

2- تقدم في الصفحة 404.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 327.

4- تقدم في الصفحة 403-409.

تصوير المثال: وهو ما إذا ابتلى المكلف بوجوب الحج، ولزوم الطهارة عن الحدث، فمقتضى أن الطهارة لها البدل يقدم الحج، ومقتضى أن الحج قدرته شرعية تقدم الطهارة عليه، ولا يمكن الجمع بين المقتضيين، وعند ذلك إن قلنا: بأن القدرة الشرعية موضوع الدليل، فلا تراحم عندهم (1).

وإنما الإشكال على مسلكنا: من كون القدرة واسطة في الثبوت، فإنه عند ذلك يشكل الأمر.

نعم، يندفع وينحل بما عرفت بما لا مزيد عليه: من عدم تمامية الكبرى المعروفة، وهي «تقدم ما لا بدل له على ماله البدل» بل وعدم تمامية سائر الكبريات (2)، فعليه يرجع إلى الأهم في نظر الشرع وإلا فتخير.

وغير خفي: أن مجرد الأهمية غير كاف، بل لا بد وأن تصل الأهمية إلى مرتبة اللزوم، وإلا فمن الممكن أهمية واجب على واجب آخر بمقدار لا يجب استيفاؤه.

إذا تبين ذلك، واتضح المقصود ومثال المسألة إجمالاً، فلا بأس بأن نذكر ما هو المثال لتلك الكبرى تفصيلاً: وهو ما إذا تراحم واجبان، و كان أحدهما متقدماً زماناً، ومقيداً بالقدرة الشرعية، والآخر متأخراً زماناً، ومقيداً بالقدرة العقلية، أو كان المتقدم الزمانى ذا بدل، والمتأخر بلا بدل، فبناء على تمامية الكبريات المزبورة تقع المعارضة بين المزاي، كما هو الظاهر.

فبالجملة: إذا وقعت المزاخمة بين درك الطهارة المائية، ودرك تمام الوقت، فهو من تراحم المتقدم زماناً الذي يكون مقيداً بالقدرة الشرعية، والمتأخر زماناً الذي هو المقيد عقلاً، فإن مقتضى ما تحرر منا: أن ملاك التقدم والتأخر إن تم،

1- تقدم في الصفحة 410.

2- تقدم في الصفحة 399-400.

فلا يفرق بين السبق و اللحوق في زمان التكليف، أو في زمان الامتثال (1)، فيقع التزاحم بين الوجوب الغيرى للطهارة المائية المتقدم زمان امتثاله، وبين الوجوب الغيرى للوقت المتأخر، فلا بدّ من تقديم الطهارة المائية على درك الوقت بتمامه، خلافا لما توهمه الفضلاء من العكس (2).

نعم، حيث أن كبرى المسألة- وهي «اقتضاء السبق الزمانى التقدم فى الامتثال»- ممنوعة، فلا يصح التقديم المزبور.

و من الممكن دعوى: أن هذا المثل ينطبق عليه الغرض الآخر أيضا، ضرورة أن المتقدم زمانا ذو بدل دون المتأخر، فيما أن المتقدم زمانا ذو بدل لا بد من تأخيره، فيقع التهافت و التكاذب و التعاند من نواح شتى، فلو تمت كبريات المرجحات فيؤخذ هنا بالتأخر، لأنه ذو مزيتين، دون المتقدم فإنه ذو مزية واحدة، و هى السبق الزمانى.

إن قلت: كما للمائية بدل، كذلك للوقت اعتبار البدل حسب قاعدة الإدراك، فلا يفوته شىء، و الابتلاء بوجوب المائية يكفى، للضرورة المبيحة للتأخير و إن فات شىء من الوقت، بل تصير القدرة شرعية بالنسبة إلى المتأخر، بناء على أن كل ماله البدل قدرته شرعية، فلا بدّ من صرف الوقت لتحصيل المائية (3).

قلت: الكلام فى صغرى مسألة تعارض المزايا و لو استشكل الأمر فى المثل الأخير فيكفى المثل الأول، ضرورة أن كل واحد من الطهارة و الوقت له البدل،

1- تقدم فى الصفحة 409-411.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 327، محاضرات فى أصول الفقه 3: 234، منتهى الأصول 1: 325-326.

3- محاضرات فى أصول الفقه 3: 231.

و متقيد بالقدرة الشرعية أو العقلية.

اللهم إلا أن يقال: بتخالفها في جانب القدرة، ويكون المتأخر مقيدا بالعقلية.

و أما البحث عن كبرائها، فالحق الذي لا شبهة فيه: أن تلك المزايا بين ما لا أساس لها، وبين ما يرجع الترجيح بها إلى إخراج المسألة عن صغرى باب التزام.

و لو سلمنا عدم الخروج على التقريب الذي ذكرناه (1)، كما ليس ببعيد، فالتقديم لحكم العقل في كل مورد كان، وذلك لأجل إمكان الإتيان بأحد المتزامين، وعدم وقوع المولى في خلاف مصلحة الآخر و لو بإعدام موضوعه.

و أما على تقدير كونها المرجحات واقعا، فلا يمكن الحكم الكلي، بل لا بد من لحاظ كل واحد مع الآخر. و المسألة تطول مع قلة فائدتها، فالعدول عنها أولى و أحسن.

و بالجملة: المرجحات في باب التزام، لا تكون معينة إلا بأحد وجهين: إما بأن يكون عند العقل، بحيث لا يفوت شيء من المصلحة في جانب الآخر و لو بإعدام موضوعه، أو يكون الرجحان في أحد الطرفين أزيد بمقدار يجب استيفاءه، و إلا فلا تكون معينة، فافهم و اغتنم.

تممة: في تراحم تحصيل الطهارة المائية مع درك الوقت

في الفرع المزبور يمكن أن يقال: بلزوم صرف الوقت في تحصيل الطهارة المائية (2)، لأجل أن قاعدة «من أدرك...» و إن لا تجرى للتوسعة حال الاختيار، و لكنها تجرى للتوسعة حال الاضطرار و عند الأعذار العرفية و الشرعية، و من تلك

1- تقدم في الصفحة 402-407.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 328، أجود التقارير 1: 272.

الأعذار ما إذا توقف تحصيل الشرائط على صرف الوقت، فإنه عند ذلك يعد معذورا بالنسبة إلى التأخير، فتصح صلاته للقاعدة.

وإن شئت قلت: مع القدرة العرفية مع الوجدان لا ينتقل من المائية إلى الترابية.

وبعبارة ثالثة: قاعدة الإدراك لا تشمل صورة واحدة، وهي صورة العمد والاختيار، وأما سائر الصور فهي تشملها، ومنها ما نحن فيه، فإنه يبذل الوقت في تحصيل المائية يعد معذورا، وينطبق عليه «أنه أدرك ركعة» فالتأخير لأجل ذلك جائز شرعا، وصلاته صحيحة وضعا، وفاقا له أى للجواز الشرعى.

ويمكن أن يقال: بأن ملاك الانتقال من المائية إلى الترابية، لحاظ وجدان الماء في الوقت المضروب للصلاة، فإن كان واجدا في الوقت يصح المائية، وإلا فعليه الترابية. وعلى هذا فيما نحن فيه لا بد من الترابية، لأنه بلحاظ الوقت المضروب له غير واجد.

وأما قاعدة الإدراك، فإن كانت لتوسعة الوقت حال الاختيار، كان لتعين المائية وجه قوى، وأما إذا كانت هي لحال غير الاختيار - حسب ما تقرر في الفقه - فلا يفيد التوسعة في هذه الحال شيئا مما نحن فيه.

وبعبارة أخرى: موضوع الترابية غير التمكّن في الوقت من المائية والمراد من «الوقت» هو الوقت المضروب للطبيعة حال الاختيار.

وإن شئت قلت: اعتبار الانتقال من المائية إلى الترابية، بلحاظ المحافظة على مصالح الصلاة وخصوصياتها التي منها الوقت، ولأجل دركها شرعت الترابية، فلا يجوز المبادرة إلى المائية في هذه الصلاة، للزوم المحافظة على الوقت، ومقتضاه الانتقال كما هو مفروض المسألة.

ويمكن أن يتوهم التخيير(1)، قضاء لحق الجمع بين هذه الوجوه وتلك الوجوه.

1- التنقيح في شرح العروة الوثقى 9: 477.

وبالجملة: موضوع الترابية «المعذور شرعا» وبلحاظ إحدى الوظائف الشرعية، كحفظ النفس المحترمة، أو حفظ وقت الصلاة، و موضوع قاعدة الإدراك أيضا «المعذور شرعا أو عقلا» فمن الأول الحائض، وهكذا من لاحظ في تأخيره وظيفة إلهية، كحفظ النفس، فإنه عند ذلك يجوز له التأخير، ويكون مصداق «من أدرك...» وهكذا إذا كان يحافظ على الطهور المائي، فإن كان أحدهما أهم من الآخر بحسب الأدلة، يقدم ذاك، وإلا فهو بالخيار.

ولعمري، إن الأخير أرجح، واحتمال أهمية المائية (1)، تمسكا بما ورد في أهمية الطهور، وأنه «ثلث الصلاة» (2) في غير محله، لأن الطهور الذي هو ثلث أعم من المائية والترابية، ومن كونهما من الخمسة المستثناة يعلم توافقهما في الأهمية.

وللمسألة محل آخر تطلب من ذلك المحل، ضرورة أن الحق إعطاء كل مسألة حقها، وهو هنا غير ممكن جدا، فليتدبر جيدا.

خاتمة: في مقتضى الأصول العملية بالنسبة إلى محتمل الأهمية

هل مقتضى الأصول العملية في محتمل الأهمية هو التخيير، أم يتعين صرف القدرة في المعين؟

و المراد من «محتمل الأهمية» ما احتمل بلوغ أهميته إلى حد يجب استيفاؤه، وإلا فمجرد الأهمية غير كاف حتى في صورة العلم بها، كما عرفت (3).

قد تقرر في محله: أن في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الطرق

1- محاضرات في أصول الفقه 3: 232.

2- الفقيه 1: 33، وسائل الشريعة 1: 366، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 1، الحديث 8.

3- تقدم في الصفحة 417.

و الحجج، يتعين الأخذ بالمعين، لأن الشك في الآخر مرجعه الشك في الحجة، وهو مساوق لعدم الحجية(1).

وأيضا: مقتضى الأصول في دوران الأمر بين التعيين والتخير في التكليف، وفي مرحلة الجعل والمجوعول، مبتن على القول: بأن الوجوب التخييري نوع وجوب آخر(2)، أو يرجع إلى الوجوب التعيني(3)، أو المشروط(4)، أو ما في حكمه(5)، وكان النظر في تلك المسألة إلى تعيين الاحتياط والاشتغال(6)، لأن المعين واجب قطعاً إما بالوجوب التعيني، أو التخييري، فلا بدّ من إتيانه، أو إتيان ما يسقط به، و الطرف لا يكون مسقطيته معلومة، كما ترى.

و أما فيما دار الأمر بين التعيين والتخير في التكليف الغريبة، فمع فرض التزاحم بينها، فالكلام فيه هو الكلام في النفسية، ومع إنكار التزاحم بينها(7) فالاحتياط أيضا متعين، لرجوع الشك إلى الشك في سقوط التكليف النفسى، فتأمل جيدا.

والذى هو محل البحث: هو الدوران بين التعيين والتخير في مقام التزاحم، وفي مرحلة الامتثال، وأنه يجب في مقام الامتثال بعد ثبوت التزاحم، اختيار المعين، أو هو بالخيار في الاختيار.

فنعول: إن قلنا بأن كل واحد من التكليفين فعلى في مرحلة الإنشاء والجعل،

1- يأتي في الجزء السابع: 261.

2- نهاية الأصول: 228، تهذيب الأصول 1: 361-362.

3- كفاية الأصول: 174-175، نهاية النهاية 1: 200-201، محاضرات في أصول الفقه 4: 40.

4- منتهى الأصول 1: 219-222.

5- نهاية الأفكار 1: 368-369 و 391-392.

6- يأتي في الصفحة 241 وما بعدها.

7- محاضرات في أصول الفقه 3: 229.

فيمكن توهم البراءة، ضرورة أن الشك فيما هو الأهم، شك في أن الشرع ألزم اختيار محتمل الأهمية.

نعم، إن قلنا: بأن إلزام الأهم ليس بحكم الشرع، بل هو إلزام العقل بعد درك الأهمية، وإذا شك في الأهم يشك في أن الاشتغال بالمهم، عذر بالنسبة إلى ترك الأهم، أم لا، والعقل يحكم بلزوم كون العبد معذورا في مقابل التكليف المعلوم، ولا شبهة في معلومية محتمل الأهم من حيث فعلية التكليف، فصرف القدرة في جانبه عذر بالنسبة إلى المهم قطعاً، وأما صرفها في جانب المهم فمشكوكة عذريته بالنسبة إلى الأهم، فافهم وتأمل تعرف.

وإن قلنا: كل واحد من التكليفين بالبناء على الترك يسقط، فلو بنى على ترك معلوم الأهمية يسقط أمره، دون أمر المهم، والاشتغال بالمهم المأمور به لا يعد عذرا بالنسبة إلى ترك مرام المولى الأهم وإذا كان المرام في أحد الجانبين محتمل الأهمية، فالبناء على ترك المهم وإتيان المحتمل، عذر قطعي بالنسبة إلى التكليف المعلوم، وأما البناء على ترك محتمل الأهمية بإتيان المهم، فمشكوكة عذريته.

اللهم إلا أن يقال: بأن الآذى يجده العقل هنا- بعد الاطلاع على مرام المولى في جانب الصلاة والإزالة- هو أنه يدرك رضا المولى بترك المهم عند القدرة الواحدة، ولا يرضى بترك الأهم، فلا بدّ من إتيان الأهم، وإذا شك في الأهمية يشك في حدود رضا المولى، وهو مشكوك، فلا معين لمحمّل الأهمية.

و مجرد كون الإتيان به عذرا قطعيا غير كاف، وإلا ففي الأقل والأكثر نعلم أن إتيان الأكثر يورث القطع بالبراءة، ويكون عذرا قطعيا، ولكنه لا يجب، لعدم العلم بحدود الجعل.

وفيما نحن فيه على هذا، يرجع الشك إلى حدود رضا المولى، والمقدار

اللازم اتباعه هو المقدار المعلوم، فالمسألة دائرة مدار هذه النكته، وهى أنه هل يراعى جانب العقل و الاعتذار العقلى، أو يراعى جانب رضا الشرع؟ فلا تخلط.

وإن قلنا: بأن إطلاق التكليف فى ناحية الأهم محفوظ، دون المهم، ويكون المهم مقيدا بعصيان الأهم، كما هو مقالة الترتب، فمع الشك فى الأهمية يشك فى تقييد إطلاق الأهم، و يعلم تقييد المهم، و مع الشك فى التقييد لا بد من ترتيب آثار بقاء الإطلاق، فلا بد من الاحتياط باختيار محتمل الأهمية.

وربما يقال بالتفصيل «وأن التخيير فى صورة التساوى عقلى أو شرعى؟ فإن قلنا: بأنه عقلى فلا بد من الاحتياط، وإن قلنا: إنه شرعى فهو مندرج فى كبرى مسألة دوران الأمر بين التعيين و التخيير فى التكليف»⁽¹⁾ انتهى.

وغير خفى: أن التخيير الشرعى فى مقام الإطاعة و الامتثال غير صحيح. هذا مع أنه إن كان يرجع إلى ما ذكرناه- من أنه إن كان فى صورة إحراز الأهمية، تعين الأهم لأجل الحكم الشرعى، فمقتضى الأصل هى البراءة، و إلا فهو الاشتغال- كان لما أفاده وجه و إلا فلا يرجع إلى محصل.

هذا مع أنك أحطت خبرا بفساد المبنى، و هو التخيير الشرعى فى صورة التساوى⁽²⁾، فلاحظ و تدبر جيدا.

هذا آخر ما أردناه فى مسألة التزام و أحكامه، و صارت نتيجة أبحاثنا إلى هنا: أن مع الأمر بالضد يمكن تصوير الأمر بالضد الآخر قبل الامتثال و العصيان.

إن قلت: بناء على مسلكهم تخرج المسألة عن مبحث الأمر بالشىء، لأن مقتضى المسلك سقوط الأمر بالإزالة بالبناء على عدم الإتيان، فلا تترتب الثمرة

1- أجود التقريرات 1: 279-280.

2- تقدم فى الصفحة 346.

المقصودة، لانتفاء موضوعها وهو «الأمر بالشئ ٤».

قلت: قد تحرر في مقدمات الضد: أن المراد من «الأمر بالشئ ٤» أعم من كونه مأمورا بالأمر الإنشائي (1)، وإذا كان فعل الإزالة مورد الطلب و مرام المولى، فهو يقتضى النهى عن ضده الخاص، وإذا كان الضد الخاص عبادة تقسد، لأجل النهى، لا لأجل عدم الأمر الذى استشكل به البهائي قدس سره (2). وإن قلنا: بعدم الاقتضاء- كما عرفت (3)- فلا تقسد. و الحمد لله، وله المنة والشكر.

إعادة وإفادة: بناء على مسلكنا فى المتزاحمين (4)، وأن فى صورة التساوى يسقط الأمان، وفى صورة الأهم والمهم يسقط أمر المهم عند البناء على الإتيان بالأهم، وإلا فيسقط الأهم، إذا شك فى الأهمية يشك فى أن المسألة من صغريات المتساويين، أو من صغريات الأهم والمهم، والمقدار القائم عليه الحجة هو عدم جواز ترك أحدهما عقلا، وأما تعيين الأهم فهو بلا وجه.

اللهم إلا أن يقال: بأن مقتضى الشك هو الشك فى سقوط أمر محتمل الأهمية، لأنه عند التساوى يسقط، وإذا شك فى التساوى يشك فى السقوط، فلا بد من ترتب آثار عدم السقوط، إما لأجل الاستصحاب، أو لأجل قاعدة عقلية.

فبالجملة: مع فرض أن الشبهة من دوران الأمر فى مقام الامثال، لا بد من الاحتياط، كما لا يخفى (5).

1- تقدم فى الصفحة 295.

2- زبدة الأصول: 99.

3- تقدم فى الصفحة 311.

4- تقدم فى الصفحة 345.

5- لاحظ أجود التقريرات 1: 279.

المسلك الخامس ما أبدعه الوالد المحقق - مد ظله -

إشارة

المسلك الخامس ما أبدعه الوالد المحقق - مد ظله - (1)

وإجماله التزامه - مد ظله - بالأمرين العقليين العرضيين، مع القدرة الواحدة، من غير الحاجة إلى الترتب.

وبعبارة أخرى: المحذور العقلي الذي اعتقده أرباب الترتب وتمسكوا بذيله (2)، ليس من المحذور، لإمكان التكاليف الكثيرة الفعلية مع القدرة الواحدة، بل ضد العجز المطلق.

وقد أوضح مرامه بذكر مقدمات، لا مدخلية لبعضها في تحقيق مسلكه، وحيث أنه من المسالك الراقية الكثيرة الفائدة في الفقه من أوله إلى آخره، وبه تنحل المعضلات العلمية والغوامض الفقهية، فلا بد من أن نذكره مع ما يخطر ببالي القاصر تشييدا لأركانه، مع الإشارة إلى ما هو غير الدخيل في أساسه و بنيانه.

ف نقول: قال - مد ظله -:

«المقدمة الأولى: أن الأوامر حسب التحقيق، متعلقة بالطبائع بالضرورة» (3).

قلت: نعم، إلا أنه غير دخيل فيما هو المهم بالمقصود هنا، ضرورة أن الأوامر

1- مناهج الوصول 2: 23-30، تهذيب الأصول 1: 302-312.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 336-337، درر الفوائد، المحقق الحائري: 145، نهاية الأفكار 1: 374-375، نهاية الأصول: 218-219.

3- مناهج الوصول 2: 23.

و لو كانت متعلقة بالأفراد، يمكن تصوير الأمرين، فيكون مورد الأمر في الإزالة الفرد منها، وفي الصلاة الفرد منها، كما يأتي و يتضح جدا، و لأجل ذلك لم يحتج في نتيجة البحث في حل مشكلة متوجهة إليه، إلى التمسك بذيل هذه المقدمة(1).

«و الثانية: أن الإطلاق هو رفض القيود، بجعل الموضوع المتصور مصب الحكم، مع إفادة أنه تمام الموضوع، و لا مدخلة لشيء آخر فيه، و ليس هو جمع القيود، و لا لحاظ رفض القيود، كما يتراءى من بعضهم»(2).

أقول: نعم، إلا أنه لم يبين وجه دخالة هذه المسألة في أساس مسلكه.

مع أنه من الممكن دعوى: أن الإطلاق سواء كان رفض القيود أو جمعه، يمكن تصوير التكليفين الفعليين، و ذلك لأن ما هو المهم، إسقاط شرطية القدرة في توجيه التكليف و فعليته، ضرورة أن عند ذلك، يكون كل واحد من تكليف فعل الإزالة و الصلاة فعليا، سواء كان إطلاق التكليف جمع القيود، أو رفضه، فلو قلنا: بأن إطلاق تكليف فعل الإزالة، معناه أنه واجب سواء كانت الصلاة واجبة أو غير واجبة، و هكذا إطلاق فعل الصلاة، فإنه إن لم تكن القدرة دخيلة، يكن كل واحد من الوجوبين فعليا، كسائر المواقف.

و يؤيد ذلك عدم احتياجه- مد ظله- في حل المشكلة المتوجهة إليه، إلى التمسك بذيل هذه المقدمة.

نعم، هو كثير النفع في المسائل الأخرى، لا في هذه المسألة.

نعم، قد عرفت فيما سبق الإشكال على هذه المقالة(3): بأن من شرائط تحقق

1- مناهج الوصول 2: 29، تهذيب الأصول 1: 311.

2- مناهج الوصول 2: 23، تهذيب الأصول 1: 302.

3- تقدم في الصفحة 361.

التزاحم، كون الإطلاق رفض القيود لا جمعه، وإلا تكن المسألة من صغيريات باب التعارض، فلا يتحقق التزاحم، حتى نحتاج إلى علاجه، وإلى أحكامه، وإلى الترتب وغيره، وذلك لأن معنى «صل» أى تجب الصلاة الغصبية والصلاة غير الغصبية، ومعنى «لا تغصب» أى يحرم الغصب الصلاتى والغصب غير الصلاتى، فأذن لا يمكن إجراء مبادئ التزاحم، لتعارض الدليلين فى مورد الاجتماع.

وهكذا يكون معنى «أزل النجاسة عن المسجد» أن الإزالة المقارنة مع الصلاة واجبة، ومعنى «صل» أن الصلاة المقارنة مع الإزالة واجبة، فيرجع إلى التكليف بالجمع، ونعلم حينئذ بكذب أحدهما، فيكون التكاذب بينهما بالعرض، كما فى مثل المعارضة بين دليل صلاة الجمعة والظهر، فتدبر.

فهذه المقدمة تكون نافعة لتحقق موضوع البحث فى هذه المرحلة، لا فى حل مشكلة المسألة، كما لا يخفى.

«و الثالثة: أن الأوامر المتعلقة بالطبائع، لا تعرض لها لأحوال الطبيعة وأفرادها، ومنه يظهر بالأولية عدم تعرضها لحال المزاحمات الواقعة بين الأفراد فى الخارج، وفى مقام الامتثال، ويظهر أن التزاحم الواقع بينها يكون بالعرض، لا بالذات، وهذا واضح لا غبار عليه.

و اتضح بذلك بطلان اشتراط المهم بعصيان الأهم، الذى يبتنى عليه أساس الترتب، لأن المراد من «الشرطية» إن كان أنه شرط شرعا، فقد عرفت قصور الأدلة عن التعرض لحال التزاحم بين الأفراد، المتأخر عن الطبائع، المتأخرة عن التقنين والجعل برتبتين.

ولو قلنا: بعدم التأخر، فلا شبهة فى أن الأمر لا يكون له إلا الهيئة والمادة، ولا يدل شىء منهما على ذلك بالضرورة.

وإن أريد أنه شرط شرعى استكشف بالعقل، أو شرط عقلى، فسيظهر بطلانه»(1).

أقول: يتوجه إليه:

أولاً: أن هذه المقدمة أى دخالة لها فى مرامه و مسلكه؟! بل الظاهر منه أنه أفادها لإبطال مذهب خصمه، فلا ينبغى أن تذكر هنا.

و ثانياً: أن بطلان مذهب الخصم لا يمكن بذلك، لأنه لا يقول: بأن نفس الأدلة المتزاحمة متكفلة لحال العلاج، بل هم قائلون: بأن مقتضى إطلاق كل واحد من الدليلين مع المحذور العقلى، هو الفرار عن التقييد بالمقدار الممكن، فيكشف أن الشرع يرضى بالتقييد المزبور، قضاء لحق المحافظة على مرامه بالمقدار الميسور عقلاً(2)، فافهم و تأمل جدا.

و هذا نظير سائر الموارد التى يستكشف فيها تقييد الدليل لبأ.

نعم، يتوجه إليهم الإشكالات الكثيرة الآتى بيانها(3)، و لكن ليس هنا مقام توجيه الإشكال إليهم، فلا تخلط.

(و الرابعة: قد اعتبروا للحكم مراتب أربع: مرتبة الاقتضاء، و مرتبة الإنشاء، و مرتبة الفعلية، و مرتبة التنجز(4).

و الذى هو من مراتب الحكم هو الإنشاء و الفعلية، دون الاقتضاء و التنجز، ضرورة أن الاقتضاء من المبادئ، و داخل فى العلل السابقة عليه عند الإمامية

1- مناهج الوصول 2: 23، تهذيب الأصول 1: 303.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 337-351، نهاية الأفكار 1:

3- يأتى فى الصفحة 475-478 و 498-513.

4- كفاية الأصول: 297، حاشية كفاية الأصول، القوجانى 2: 6، حقائق الأصول 2: 8-9.

والمعتزلة⁽¹⁾، و التتجز حكم عقلى غير مربوط بمراتب الأحكام المجعولة، ويرجع إلى قطع العذر فى المخالفة، وإمكان الاعتذار له عند عدمه».

ثم أفاد: «أن القوم تخيلوا فى معنى «الإنشائية و الفعلية» ما لا يمكن المساعدة عليه، وفسروا «الإنشائية» بما يشمل الحكم غير المنجز، و «الفعلية» بما هو المنجز⁽²⁾.

و بعبارة أخرى: تخيلوا أن الحكم يمكن أن يكون إنشائيا بالنسبة إلى فرد فى ساعة، و فعليا بالنسبة إليه فى ساعة أخرى، فإن كان عاجزا فهو شائى، و هكذا لو كان غافلا و ساهيا، و إن كان قادرا فهو فعلى، و هكذا بالنسبة إلى العالم و الجاهل.

مع أن الضرورة قاضية بامتناعه بالنسبة إلى بعض منها» و مراده العالم «و غير صحيح بالنسبة إلى بعض آخر» و لم يكشف عن ذلك، بل أقام البرهان على امتناع التفسير المزبور:

«و هو أن هذه المبادلة فى الحكم ترجع إلى المبادلة فى الإرادة، و هى غير معقولة فى إرادة الشرع، فكيف يعقل أن نلتزم بقبض إرادته بالنسبة إلى شخص حال عجزه، ثم بسط إرادته بالنسبة إليه حال قدرته، و هكذا حال صحوه و لهوه، و حال ذكره و نسيانه، و علمه و جهله؟! هذا مع أن القوانين العرفية، غير مساعدة على هذه الطريقة فى قوانينه».

ثم شرع فى تفسير الأحكام الفعلية و الإنشائية، و قال: «الحكم الإنشائى، هو الحكم المجعول على نعت القانون الكلى لعامة البشر، أو لجماعة منهم، بعد ما يجد

1- لاحظ كشف المراد: 319، شرح العضدى: 78-السطر 6.

2- بحر الفوائد: 12-26، فوائد الأصول (تقريبات المحقق النائينى) الكاظمى 3: 102، نهاية الدراية 3: 25-26.

الصالح فى ذلك الإنشاء.

ثم إن كان المقنن- سواء كان واحداً أو كثيراً- يرى المصلحة فى إبلاغه وإجرائه:

فتارة: يبلغه مع المخصصات المتصلة، فىكون هو الحكم الفعلى البالغ حد الإجراء.

وأخرى: يبلغه، ولكنه يصدر المخصصات تدريجاً، فإنه حكم فعلى بالنسبة إلى غير موارد التخصيص، وإنشائى بالنسبة إلى موارد التخصيص.

ومن الإنشائى أيضاً: الأحكام الكلية المجعولة غير البالغ وقت إجرائها وأن تطبقها، مثل الأحكام المودعة عند صاحب الأمر عليه السلام وعجل الله تعالى فرجه الشريف.

وإذا تبين لك حقيقة الإنشاء والشأىة فى الأحكام، ومعنى «الفعلية» تجد أن التنجز من الأحكام العقلية، ولا يختلف الحكم فى مورد التنجز واللاتنجز.

وبعبارة أخرى: إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلف وإن كان قاصراً عن إزاحة علتة، أو عروض مانع كالعجز، لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن الفعلية، ورجوعه إلى الإنشائية، حتى يلزم الامتناع المزبور»(1).

أقول: البحث معه- مد ظله- يقع فى جهات:

الجهة الأولى: أن الحكم كما لا يكون ذا مراتب أربع، كذلك لا يكون ذا مرتبتين

، لأن معنى الرتب هو الاشتداد والتضعف، وهو لو سلمنا اعتباره فى الاعتباريات أيضاً كما يقال: «الناصب لنا أهل البيت أنجس من الكلب»(2)

1- مناهج الوصول 2: 24-25، تهذيب الأصول 1: 304-306.

2- نصّ الرواية هكذا: «إن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وأن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه». علل الشرائع 1:

292، وسائل الشيعة 1: 220 كتاب الطهارة، أبواب الماء المضاف، الباب 11، الحديث 5.

فلا يمكن المساعدة عليه هنا، لعدم الدليل عليه.

بل الحكم حقيقة هو إما الإرادة المظهرة، أو المعنى الاعتبارى المشفوع بالإرادة التشريعية المتعلقة بالبعث نحو المادة.

والحكم الشائى والإنشائى ليس حكما حقيقة، بل هو حكم صورى و ادعائى، لأنه بشكل الحكم و على منواله. و لو كان هذا يكفى لكونه حكما، لكان الإنشائى الهزلى أيضا من الحكم، فكما أن كلام الهازل ليس حكما، لعدم وجود الإرادة الواقعية على وفقه، كذلك الحكم الإنشائى فإنه ليس حكما، لعدم وجود الإرادة حين إنشائه.

و أما الأحكام المودعة لدى صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه فهى أحكام فعلية تعليقية لا شائى، فتبصر.

و لو كان هذا من الحكم أيضا، فالتنجز أيضا من مراتبه، لأن الجاهل - حسب الإجماع من الخارج- مورد الحكم الفعلى (1)، و لكنه غير منجز عليه، و إذا اطلع يصير الحكم منجزا.

فالحكم باعتبار يوصف ب «الإنشائية» و باعتبار آخر يوصف ب «الفعلية» فباعتبار ثالث يوصف ب «المنجزية» و التوصيفات الثلاثة دليل الاختلاف فى مراتبه.

الجهة الثانية

: أن للقوم أن يقولوا كما قالوا: «إن القضايا الشرعية قضايا حقيقية، و موضوعاتها العناوين الكلية، و الإرادة التشريعية الكلية متعلقة بتلك العناوين العامة، و لا تتبدل الإرادة كلا، وإنما تتبدل فى الموضوعات، فما هو مورد

الإرادة هو القادر دون العاجز، والذاكر دون غيره، والحكم بالنسبة إلى القادر فعلى مطلقا، وبالنسبة إلى العاجز شأنى مطلقا، نظير المستطيع فى الحج، فإنه بتغير الاستطاعة لا تتغير الإرادة بالنسبة إلى شخص واحد، بل موضوع الإرادة عنوان واحد، فما يتغير ليس مورد الإرادة، وما هو مورد الإرادة لا يتغير»(1).

فما أفاده من البرهان العلمى على امتناعه قابل للدفع، كما هو الظاهر. وأما سبب ذهابهم إلى ذلك فسيظهر إن شاء الله تعالى (2).

الجهة الثالثة: ما أفاده فى تفسير «الإنشائية و الفعلية» غير موافق للتحقيق

، ضرورة أن الواجبات المشروطة من الأحكام الإنشائية قبل تحقق الشرط، وعلى تفسيره تكون من الأحكام الفعلية.

وأىضا: يلزم كون الوجوب المعلق من الأحكام الإنشائية، إذا كان زمان التعليق بعيدا كزمان الظهور بالنسبة إلى الأحكام المودعة عنده عجل الله تعالى فرجه.

و كأنه- مد ظله- أراد من «الإنشائية و الفعلية» غير ما يراد منهما فى سائر المواقف، مع أن الأمر ليس كذلك، فإذا قيل: «البيع الإنشائى و الفعلى» فلا يراد منهما إلا ما لا أثر له فعلا، و لا تكون إرادة المالك نافذة وراءه، و ماله الأثر، و يكون موضوعا لاعتبار النقل بالفعل.

نعم، لا بأس باختراعه اصطلاحا، إلا أنه لا يجدى شيئا فى المسألة، كما سيظهر(3).

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائينى) الكاظمى 1: 172-173 و 514، منتهى الأصول 1: 164-165 و 333، محاضرات فى أصول الفقه 3: 110.

2- يأتى فى الصفحة 434.

3- يأتى فى الصفحة 436.

هذا مع أنه يتوجه إليه الإشكال المذكور في كلامه على القوم، وذلك لأن من اختلاف الحالات، إذا كان يلزم اختلاف الأحكام، فتتوسع الإرادة و تنقبض، و هو محال.

مثلا: إذا ورد «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» فيجب إكرام زيد العادل، وإذا صار فاسقا ينقلب الوجوب، و يسقط الحكم الفعلى، فكما تنحل هذه المشكلة: بأن التغير في الحالات الخارجية لا يورث التغير في الإرادة، ضرورة أن المراد بالإرادة هو وجوب إكرام العالم العادل بنحو القضية الحقيقية، و ما ليس مورد الإرادة هو إكرام العادل الفاسق، و تلك الإرادة أزلية، و هكذا للإرادة، و ما هو يتغير هو الموضوع بحسب الوجود الخارجى، من غير سراية الإرادة إلى زيد الخارجى حتى يتبدل بتبدل حاله، و يسقط بسقوط وصفه، هكذا تنحل في جانب القدرة و غيرها من الأحوال.

نعم، في خصوص الجاهل ثبت الإجماع على الاشتراك.

فبالجملة: لا يتم ما أفاده تفسيراً، و لا ما أفاده برهانا على مراده، فليتدبر جيدا.

أقول: اعلم أن القضايا الشرعية الكلية بمثابة القضايا الحقيقية، فإذا ورد «المستطيع - مثلا - يجب عليه الحج» فهو في قوة القضية الشرطية، أو تكون من القضايا البتية، إلا أن موضوعها قابل للصدق على الأفراد الموجودة، و على التى ستوجد، لعدم أخذ قيد فى جانب الموضوع حتى تصير قضية خارجية، و من غير كون الصدق على ما سيوجد فعليا، أو على الأفراد المقدرة الوجود، بل تكون القضية بهذه الخاصة و هكذا إذا قيل: «حرم عليكم الخمر و الخنزير».

فكل حكم شرعى بالنسبة إلى موضوعه المأخوذ فى الدليل، من القضايا الحقيقية، و إن كان يمكن أن يوجد أحيانا سائر القضايا، كالخارجية و نحوها.

و غير خفى: أن القضية الحقيقية تارة: تكون شرطية، و أخرى: تكون فعلية،

ولذلك تكون المقابلة بين القضية الحقيقية والخارجية، لا الحقيقية والشرطية في علم المنطق (1).

وهذا مما لا شبهة فيه، وإنما الكلام في أن الأصحاب توهموا: أن القضايا الشرعية بالنسبة إلى القدرة والعجز وأمثالهما، أيضا من القضايا الحقيقية، لا متناع كون موضوعها الأعم، فيكون قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ...*(2) أى على القادر، وهكذا فى الأحكام التى لا موضوع لها، مثل الصلاة، والحج، فإن مخاطبها المسمى ب «الموضوع» أيضا هو القادر.

وبعبارة أخرى: لو لا المحذور العقلى لما كان وجه للتصرف فى ظواهر الأدلة، ولو أمكن الفرار من هذا المحذور لما كانوا يرضون بذلك التصرف، بجعل موضوع الأدلة «القادر» مع أن الأدلة موضوعها العناوين العامة الأعم من العاجز والقادر، فقوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ(3) - حسب الدليل - موضوعه أعم، إلا أن العقل يتصرف عندهم فى ذلك، لا متناع خطاب العاجز.

فما هو المهم فى المسألة إثبات أن ذلك بمكان من الإمكان، وقد تصدى له - مد ظله - فى بعض المقدمات الآتية(4).

ومن هنا ينقدح عدم دخالة هذه المقدمة فى أساس مسلكه وقوام مرامه، بل إسقاط كون القدرة موضوعا محتاج إلى البحث، فإن ثبت يعلم أن القضايا الشرعية الحقيقية باقية على ظواهرها، ولا يتم ما تخيلوه.

1- شرح المنظومة، قسم المنطق: 50.

2- المائدة (5): 3.

3- المائدة (5): 1.

4- يأتى فى الصفحة 437-438.

ذئابة: فى أن الحكم الفعلى قد يكون ظاهريا إنشائيا واقعا

قد عرفت فى طى الجهات السابقة: أن الحق عدم كون الحكم ذا مراتب، و ما هو حقيقة الحكم هو الحكم الفعلى، و معنى «الفعلية» هو ما لا يكون له الحالة الانتظارية، مقابل الأحكام المودعة عنده عجل الله تعالى فرجه و مقابل الحكم المشروط قبل تحقق شرطه، فإنهما من الأحكام الإنشائية.

و غير خفى: أن الأحكام الكلية و العمومات الملقاة فى عصر النبى صلى الله عليه و آله و سلم على الأمة للعمل، كلها أحكام فعلية حسب الظاهر، لعدم جواز الإخلال بها بعنوان إمكان طرو و المخصص، فإذا صدر المخصص فى العصور المتأخرة، يستكشف أنهم تخيلوا فعليتها، فالحكم الفعلى ينقسم باعتبار: إلى الفعلى الواقعى، و إلى الفعلى الظاهرى الإنشائى واقعا. و هذا هنا يكفىك، و تفصيله مع (ان قلت فلتاته) قد مضى فى المطلق و المشروط(1)، و يأتى فى الأدلة العقلية بتفصيل بديع.

إيقاظ: هل يمكن تقييد الأدلة بالعلم، كالقدرة؟

ربما يقال: بأن القوم كيف اعتبروا فى موضوع الأدلة «القادر» فرارا عن المحذور العقلى، و لم يعتبروا ذلك فى العالم و الجاهل، مع أن المحذور العقلى مشترك بينهما؟! فلا بدّ من القول: بأن الموضوع «العالم القادر».

و مجرد وجود المحذور العقلى الآخر من جعل الموضوع «العالم» لا يستلزم الالتزام بالمحذور المزبور، فكما أنهم لأجل ذلك المحذور العقلى - و هو الدور -

قالوا: «إن موضوع الأدلة ليس الأخص بعنوانه، ويكون الحكم ثابتا بالنسبة إلى الجاهل لأجل الإجماع» فعليهم أن يقولوا بذلك في مثل القدرة، محافظة على إطلاقها، فيكون موضوع الأدلة في هذه المسألة مثله في تلك المسألة.

اللهم إلا- أن يقال: بأن في مثل القدرة، لا- محذور عقلا- ولا إجماع على الاشتراك، بخلاف العلم، فإنه يلزم منه المحذور، مع وجود الإجماع على الاشتراك، وبذلك يختلف العلم والقدرة(1).

أقول: سيظهر حقيقة هذه المسألة فيما يأتي من المقدمات الهامة في توضيح هذا المسلك الشريف.

ونشير هنا إلى نقطة: وهي أن من الممكن جعل الحكم الإنشائي على كافة الناس، ويكون العلم بهذا الحكم الإنشائي، سببا لتعلق الحكم الفعلي بالعالم، فما هو معلومه أولا هو الحكم الإنشائي، وما هو المتأخر عن علمه هو الحكم الفعلي، فلا يلزم الدور والاستحالة المزبورة في كلام الوالد المحقق هنا أيضا. فعلى هذا موضوع الأدلة هو «العالم» بهذا المعنى، فلا تغفل.

ولكن لا يخفى عليك: أن هذه على طريق المماثلة، وإلا فسيتضح من ذي قبل تمام ما هو الحق في المقام(2).

وبالجملية: يمكن أن يكون الموضوع هو «العالم القادر» لما توهموا: أن خطاب الجاهل والعاجز غير ممكن وقبيح، ولا يلزم من ذلك محذور الاستحالة في ناحية العالم أيضا.

(والمقدمة الخامسة: أن الخطاب تارة: يكون خطابا شخصيا، وأخرى:

1- مقالات الأصول 1: 313.

2- يأتي في الصفحة 455-459.

خطاباً قانونياً(1).

الخطاب الشخصي: هو الخطاب إلى الفرد الخاص، كالأوامر الصادرة من الموالي إلى العبيد.

والخطاب القانوني: هو الخطاب إلى العناوين العامة والموضوعات الكلية، كقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ(2) وهكذا، فإن ما هو مورد الخطاب عنوان واحد وهو النَّاسُ * أو الَّذِينَ آمَنُوا* بمعنى أن خطاب الكثير لا- يتكثر، ولا- يتعدد، ولا- ينحل إلى الخطابات الشخصية، بل الخطاب معنى جزئي صادر من المخاطب- بالكسر- إلى معنى وحداني في حال الخطاب، وذلك المعنى الوحداني متكرر بلحاظ ذات العنوان، وقابل للصدق على الكثير، ولا يستلزم هذه الكثرة كثرة واقعية إجمالية في الخطاب، على ما توهمه القوم- رضى الله عنهم-(3)، والانحلال الحكمي غير انحلال الخطاب، كما سيظهر إن شاء الله تعالى(4).

وبتوضيح منا وتفصيل لازم: أن هنا شبهات لا بد من حلها على القول بانحلال الخطاب القانوني إلى الخطابات الكثيرة الشخصية، أو إلى الخطابات الصنفية، كصنف القادر والذاكر والعالم ونحوه.

1- تهذيب الأصول 1: 307.

2- المائدة(5): 1.

3- تقدم في الصفحة 395 الهامش 1.

4- يأتي في الصفحة 450-451.

شبهات: على القول بانحلال الخطابات إلى الخطابات الشخصية و الصنفية

الشبهة الأولى:

لا يعقل خطاب الجاهل، كما لا يعقل بالنسبة إلى العاجز، وذلك لقبحه، بل لامتناعه حسب ما أفادوه: من أن القبيح من الملتفت في هذه المرحلة غير ممكن صدوره فمن كان متوجها إلى جهل المخاطب، كيف يعقل مخاطبته بالخطاب الجدى، وكيف يعقل تكليفه بالتكليف الفعلى؟! وعلى هذا، إذا كان خطاب العالم أيضا ممتنعا للزم الدور، فكيف يمكن تصوير الخطاب بالنسبة إلى الأمة و عامة البشر، فإن اختصاصه بالجاهل ذو محذور عقلى، و هكذا إلى العالم؟! و توهم إمكان الفرار من الدور(1) كما تقرر آنفا، غير تام حسب الأدلة الظاهرة فى مخاطبة الناس و الأمة بالخطابات الفعلية، و بتوجيه التكاليف إليهم(2)، فلا بدّ من حل هذه المعضلة بوجه آخر.

و ما عن العلامة الأراكى(3) و النائينى(4): من تصوير الحد المتوسط بين الإطلاق و التقييد، حتى يمكن توجيه الخطاب إلى عنوان لا ينطبق إلا على العالم،

1- بحر الفوائد: 14-19-26.

2- البقرة(2): 21، آل عمران(3): 97، النساء(4): 1، إبراهيم(14): 44، الإسراء(17): 94.

3- نهاية الأفكار 3: 15-16.

4- فوائد الأصول(تقارير المحقق النائينى) الكاظمى 1: 349، و 3: 11-12، أجود التقريرات 1: 293-294.

و من أن التقييد و الإطلاق و إن كانا غير ممكنين، و لكن لنا التمسك بنتيجة الإطلاق و التقييد، غير موافق للتحصيل، كما تقرر مرارا(1)، و يأتي تفصيله في المباحث العقلية، إن شاء الله تعالى (2).

و بعبارة أخرى: نتيجة الإطلاق و التقييد ليست شيئاً صحيحاً، بل يلزم عليه الاستكشاف من دليل خارج، و هذا التزام بالإشكال المزبور: و هو عدم دخول العالم و الجاهل في الأدلة.

الشبهة الثانية:

كما لا يجوز مخاطبة العاجز و الجاهل بالنسبة إلى المكلف به، لا يجوز مخاطبة المكلفين بالنسبة إلى الأمور الخارجة عن محل الابتلاء، لأنه من الخطاب القبيح، كما اعترفوا بذلك (3)، و بناء على هذا يلزم أن لا يكون كل خمر محرماً على كل إنسان، فيصح أن يقال: «إن الخمر الموجود في القطر الغربي حلال على المكلفين» أو «لا يكون محرماً عليهم» و هكذا في عكسه.

و أيضاً: يلزم في الأحكام الوضعية، أن لا يكون كل كلب و خنزير نجساً بالنسبة إلى كل مكلف، لأن الأمر بالاجتناب عن كل كلب قبيح، و لا سيما على القول بأن الأحكام الوضعية منتزعة عن التكليفية، كما هو مرام الشيخ الأنصاري قدس سره (4).

و يلزم أن لا يعتبر الضمان، بعد ما استقر بالنسبة إلى الخارج عن محل الابتلاء البالغ إلى حد العجز، فيكون العاجز غير ضامن، بل لو كان عاجزاً، و أتلف مال الغير،

1- تقدم في الجزء الأول: 215-216 وفي الجزء الثاني: 81 و 123.

2- لم نعثر عليه.

3- فرائد الأصول: 251-5، كفاية الأصول: 410، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 50-51.

4- فرائد الأصول: 350-السطر 11.

لا يكون ضامنا، لامتناع خطابه بالإفراغ، فيكون اعتبار الضمان لغوا.

وبالجملة: يلزم التفكيك في نوع الأحكام الإلهية، وتكون حينئذ نسبية، وهذا مما لا يمكن الاعتراف به.

وتوهم: أن الأحكام الوضعيّة إذا كانت مستقلة في الوضع، فلا تحتاج إلى الخطاب، حتى يلزم القبيح، في غير محله، لأن الأحكام الوضعيّة بدون الحكم التكليفي، لغو وإن كان ممكنا جعلها مستقلا، ضرورة أنه يريد الجاعل من جعل النجاسة على الخمر والكلب، أن ينزجر الناس عنه فيما يشترط بالطهارة وفي الأكل والشرب.

أو يلزم أن يكون نجسا بالنسبة إلى ما يشترط صحته بالطهارة، لعدم وجود التكليف في البين، وغير نجس بالنسبة إلى مثل الأكل والشرب، فتأمل جيدا.

بل يلزم أن لا يكون الكلب الخارج عن محل الابتلاء بالنسبة إلى كل مكلف نجسا، ولا طاهرا، فكلاب الغابات وخنازير الآجام لا طاهرة، ولا-نجسة، لأن جعل الحلية والطهارة أيضا باعتبار الأثر المرغوب فيها، فيكون لغوا بدونه، فتكون خلوا عنهما، وهذا أيضا غير ممكن الالتزام به في الفقه.

الشبهة الثالثة:

كما يقبح خطاب الجاهل والعاجز، ويمتنع ذلك من الملتفت، كذلك يقبح ويمتنع منه بالنسبة إلى الكفار، بل والعصاة، بل والمطيعين، لأن البعث بداعي الانبعاث، ومع احتمال الانبعاث يمكن ترشح الإرادة التشريعية، وأما مع القطع بعدم الانبعاث، ومع العلم بانزجاره بدون النهي، فلا معنى لإرادة البعث.

فمن يقتضى شرافته الذاتية، وسريته الطيبة، رد مال الغير عند الإتلاف، أو يكون بحيث لا يكذب ولا يغتب حسب جبلته الطبيعية، لا يصح خطابه بقوله:

«لا تكذب أى فلان، ولا تغتب» فإنه يورث الأضحوكة و الاشمزاز من المولى، و من المتكلم الأمر بالمعروف.

فعلى هذا، يلزم عدم توجه الخطابات الإلهية إلى أمثالهم، و لا يكونون حينئذ من المكلفين بالتكاليف واقعا.

فبالجملة: كل ذلك مشترك مع العاجز و الخارج عن محل الابتلاء، فى ملاك القبح المنتهى إلى امتناع صدور الإرادة التشريعية من المولى، و عند ذلك كيف يستحقون العقوبة عند التخلف؟! فالعصاة و الكفار- بناء على هذا- غير مستحقين للعقوبة.

و لو قلنا: بأن الكفار غير مكلفين بالفروع، فكيف يلتزم بعدم تكليفهم بالأخماس و الزكوات و بالضمانات، مع أنهم مكلفون بأمثالها؟

بل مقتضى قاعدة الجب تكليفهم مطلقا(1)، و إن دلت بعض الأخبار على خلافه (2)، و لذلك ذهب الأخباريون إلى عدم تكليفهم بها(3)، مع أن من الممكن إرادة نفي تبعات التكاليف عنهم، لابتلائهم بمصيبة الكفر و الإلحاد الذى هو أشد منها.

ثم لو سلمنا إمكان تصوير عقاب الكفار و العصاة، بما مر منا فى محله: من أن عدم إرادة المولى إذا كان مستندا إلى عدم المقتضى، فهو لا يورث استحقاق العقوبة،

-
- 1- المصطادة من قوله صلى الله عليه و آله و سلم: الإسلام يجب ما قبله. عوالى اللئالى 2: 54-145 و 224-38، مستدرک الوسائل 7: 448، كتاب الصيام، أبواب أحكام شهر رمضان، الباب 15، الحديث 2.
 - 2- الكافى 1: 138-3، تفسير القمى 2: 262، ذيل آية 7 من سورة فصلت، الاحتجاج 1: 601.
 - 3- فوائد المدنية، الفصل الحادى عشر: 226، تفسير الصافى 4: 353، ذيل آية 7 من سورة فصلت، الوافى 2: 82 القسم الأول، باب معرفة الإمام، ذيل حديث 3، الحدائق الناظرة 3: 39-40، الدرر النجفية: 93-95.

لانتفاء التكليف بانتفاء المقتضى، وأما إذا كان مستندا إلى عدم مبالاة المكلفين، فهو لا يورث عدم الاستحقاق (1)، ولكن ذلك - وهو عدم كونهم مكلفين - خلاف ظواهر الأدلة التي موضوعها النَّاسُ* مع أن حل الشبهة في مورد لا يكفي، لما نحتاج إلى حل المعضلة من جميع الجوانب، وهو غير ممكن لهم.

الشبهة الرابعة:

أن مقتضى ما زعمه القوم: من عدم إمكان المحافظة على عموم الخطابات الكلية القانونية (2)، كون الموضوع عنوان «القادر» وقضية ذلك جريان البراءة في الشك في القدرة، كما في سائر الموارد من الشبهات الموضوعية، وقد تشبث القوم للفرار عن ذلك بذكر طرق ووجوه (3)، كلها حسب الصناعة غير نقية.

وأحسن ما يقال في المقام: إن سقوط الهيئة لأجل العجز، لا يضر بإطلاق المادة (4).

وفيه: أن مع قطع النظر عن الهيئة لا يتصور إطلاق للمادة، لأن الإطلاق من تبعات تعلق الحكم بالمادة، وليس من صفات نفس المادة، وإلا فلا حاجة إلى مقدمات الإطلاق.

وربما يقال: بأن سقوط الهيئة لأجل طرو العجز، لا يستلزم الشك في محبوبية المادة و مطلوبيتها، مما نعلم من الخارج عدم مدخلية القدرة في مطلوبيتها، بل القدرة

1- تقدم في الصفحة 346.

2- تقدم في الصفحة 395.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 4: 54-56، نهاية الأفكار 3: 341-342، مقالات الأصول 1: 313-314، محاضرات في أصول الفقه 2: 146.

4- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 326.

دخيلة في صحة المخاطبة فقط (1).

وبعبارة أخرى: فرق بين الموضوع المذكور في لسان الشرع، وبين ما يستنبطه العقل، فما كان من قبيل الأول تجرى فيه البراءة عند الشك، و ما كان من قبيل الثاني فلا بدّ من الالتزام بالاشتغال، لأن العقل أقدم على هذا الموضوع فرارا عن الشبهة العقلية، وإلا فلا قصور في إفهام الهيئة مطلوية المادة.

أقول: من الممكن والجائز عند العقل، أن المولى لم يأخذ في موضوع الدليل عنوان «القادر» اتكالا على عقولكم الحاكمة والمدركة أخصية الموضوع، فلا يصح التمسك بالإطلاق حينئذ، كما لا يخفى. وقد مر منا تفصيله في تنبيهات أشرنا إليها في ذيل مسلكنا، فراجع (2).

وبالجملة: مقتضى الانحراف عن ظواهر الأدلة وعن عمومها القانوني الشامل للكل، بجعل موضوعها «القادر» لزوم القول بالبراءة في شبهات المسألة، مع أنهم لا يرضون به، و سيأتي الكلام في المقدمة السادسة حول هذه المسألة على الوجه الذي أبدعناه.

الشبهة الخامسة:

من تبعات القول بانحلال الخطاب القانوني العمومي إلى الخطابات الشخصية الجزئية، تعدد الإرادة التشريعية في ذات الشارع الأقدس، ضرورة أن من اختار هذا الانحلال يريد أن يقول: بأن كل فرد من أفراد المخاطبين مورد الإرادة التي تخص

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 4: 55، مقالات الأصول 1: 313.

2- تقدم في الصفحة 391-394.

به، وتكون الإرادة كثيرة، وإلا فمع وحدة الإرادة التشريعية وحدة مساوقة للوجود، لا يعقل كثرة المراد كثرة واقعية، ضرورة أنها من صفات ذات الإضافة، فكما لا يعقل تعدد المراد مع وحدة الإرادة، كذلك لا يعقل تعدد المراد مع وحدة الإرادة، ولا سيما وأن تشخيص الإرادة بالمراد، فإذن تلزم الكثرة الواقعية في الإرادة التشريعية.

وأيضا: ليس المراد من «الإرادة التشريعية» إلا الإرادة التكوينية المتعلقة بالبعث والتقنين، وليس هذه الإرادة التشريعية من الاعتبارات. كما أن مقتضى ما تحرر مرارا في محله: أن المراد بتلك الإرادة ليس فعل المكلف، بل المراد بها هو جعل القانون، وبعث الناس نحو المادة(1)، ولذلك لا يتخلف منها أيضا هذا المراد، بخلاف ما إذا كان المراد بها فعلهم، فإنه يتخلف.

وتوهم اندفاع ذلك: بأن المراد هو صدور الفعل عن اختيار(2)، فاسد، لأن مقتضى ذلك وجوب صدوره عن اختيار، وإلا لو تخلف فيلزم التخلف عن تلك الإرادة. فلا تغتر بما في صحف الآخرين.

إذا عرفت ذلك كله، انتبهت إلى ما أردنا توجيهه إليهم: من لزوم الكثرة الواقعية في إرادته تعالى، وهو في حقه ممتنع. وفي المسألة بحث طويل محرر منا في قواعدنا الحكمية(3)، وأشرنا إليه في تنبيهات مباحث الطلب والإرادة(4).

هذا مع أن الوجدان أحسن شاهد على أن في مورد توجيه الخطاب إلى الكثير، لا- تكون في النفس إرادات كثيرة، بل هناك إرادة واحدة بالضرورة.

1- تقدم في الجزء الثاني: 29 و 68-72.

2- مقالات الأصول 1: 216.

3- القواعد الحكمية، للمؤلف قدس سره (مفقودة).

4- تقدم في الجزء الثاني: 68-72.

وغير خفى: أن مقتضى هذا التقريب فى إرادته تعالى، وحدة الإرادة فى جميع القوانين التشريعية، لما تقرر فى محله: من أن الإرادة التشريعية جزء من النظام الكيانى، التابع للنظام الربانى، المستتبع للنظام الإلهى، المنقهر فى النظام الذاتى (1).

الشبهة السادسة:

بناء على القول: بعدم انحفاظ الخطابات الكلية القانونية، بالنسبة إلى حال الجهل و السهو و النسيان، وأنه لا يمكن تصوير الأحكام الفعلية بالنسبة إليهم (2)، يلزم لغوية حديث الرفع (3)، وعدم الحاجة إليه، ضرورة أن مع عدم وجود التكليف ثبوتاً، لا معنى لذلك قطعاً.

و مجرد إمكان إيجاب الاحتياط و التحفظ (4) لا يكفي، لأنه مع سكوت الشرع عنه، يحكم بعدم الوجوب عقلاً، فلا داعى إلى اعتبار الرفع، بل عدم الداعى إلى جعل الاحتياط كاف، كما هو الظاهر، فتأمل.

وبعبارة أخرى: ظاهر حديث الرفع، أن ما هو المرفوع حال الجهل، ثابت مع قطع النظر عن حديث الرفع، و أن الامتنان فى نفس رفع المجهول، لا فى الأمر الآخر، و هو عدم إيجاب الاحتياط، و التحفظ عن النسيان.

فإن قلنا: بأن الخطابات العامة القانونية، تستتبع الأحكام الفعلية بالنسبة إلى

1- قد تعرض المصنف هذا البحث فى القواعد الحكمية و هو مفقود كما أشار إليه فى الجزء الثانى: 71-72.

2- فرائد الأصول 2: 462، حقائق الأصول 2: 338 و 340، أجود التقريرات 2: 339.

3- الكافى 2: 335-2، الخصال: 417-9، وسائل الشيعة 8: 249، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الباب 30، الحديث 2.

4- فرائد الأصول 1: 322.

الكل على حد سواء، فيكون المنة في نفس الرفع المستند إلى «ما لا يعلمون».

ولكن كما أن مقتضى سائر الفقرات أنه رفع ادعائي، فإنه لا معنى لكونه رفعا حقيقيا بالنسبة إلى «ما اضطروا إليه، و ما استكروها عليه» كذلك بالنسبة إلى المجهول والمنسى في الأحكام.

و كما أنه رفع ادعائي بالنسبة إلى الموضوعات المجهولة والمنسية، كذلك رفع ادعائي بالنسبة إلى الأحكام الثابتة في موردتهم حسب القانون الكلى العام.

و أما على مذهبهم: من صرف تلك القوانين العامة عن ظواهرها، فلا بدّ من أن يكون الرفع بلحاظ الشمول الإنشائي، ويكون دفعا حقيقة، و هذا واضح المنع، للزوم التفكيك في الإسناد الواحد عرفا.

و لعمرى، إن الأصحاب لعدم تمكنهم من تصوير الحكم الفعلى في هذه الموارد، ارتكبوا ما ارتكبوا فقالوا: «إن الامتتان بلحاظ إمكان التصنيق من ناحية جعل التكليف الآخر، أو الاحتياط و التحفظ»⁽¹⁾ و أنت خبير بما فيه من ظهور الغرابة، فإن الحديث ناظر إلى أن رفع ما لا يعلمون منة، لا الأمر الآخر الأجنبي.

وقالوا: «إن الرفع بلحاظ حال الإنشاء بالنسبة إلى مثل الفقرة الأولى» مع أنه لا يمكن الرفع واقعا و لو كان متعلقه الإنشاء، فلا بدّ و أن يكون مجازا و ادعائيا.

فعليه، إذا أمكن تصوير التكليف الفعلى بالنسبة إلى الفقرة الأولى و ما شابهها، لكانوا يفرحون جدا، لحل هذه المعضلات المتوجهة إليهم الآتية من قبل عدم تمكنهم من المحافظة على عموم القانون.

إن قلت: مقتضى إطلاق حديث الرفع رفع جميع الآثار، وعندئذ تلزم اللغوية في جعل الأحكام الفعلية في تلك الموارد.

قلت: هذا أيضا من تبعات انحلال الخطاب، و حساب كل حال بخطاب

واحد، وإلا فاللغوية الآتية من ناحية الإطلاق و العموم، لا يجب الفرار منها، كما تحرر منا مرارا(1)، و ما يجب الفرار منه من اللغوية، هي لغوية ذات الدليل و تمام مفاده، فافهم و اغتتم.

وبالجملة: لا يلزم من الجمع بين حديث الرفع والقوانين الكلية، اختصاص التكليف بالعالمين والذاكرين، حتى نحتاج إلى ضم الإجماع من الخارج لإثبات الاشتراك، كما لا يخفى على الفطن العارف.

الشبهة السابعة:

مقتضى عدم المحافظة على العمومات القانونية، اختصاص العالمين بالتكاليف دون الجهال، بناء على ما مر: من إمكان منع الدور(2).

وتوهم قيام الإجماع على الاشتراك(3)، قابل للمناقشة بعدم ثبوت ذلك، أو عدم ثبوت الإطلاق لمعقده.

ولازم ذلك عدم صحة عقاب المقصر، وعدم ثبوت الوضعيات المنتزعة عن التكليف بالنسبة إلى القاصر، بناء على الانتزاع، بل مطلقا كما مر(4)، فافهم و تدبر.

الشبهة الثامنة:

لا شبهة في وجوب القضاء على النائم الذي استوعب نومه الوقت(5)، وإذا كان

1- يأتي في الصفحة 452-454، و لاحظ تحريرات في الفقه، الواجبات في الصلاة: 170.

2- تقدم في الصفحة 436-437.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 3: 12.

4- تقدم في الصفحة 441.

5- مدارك الأحكام 4: 290، جواهر الكلام 13: 12-13، العروة الوثقى 1: 574، فصل في صلاة القضاء.

موضوع القضاء هو «الفوت» فهو غير متصور فى حقه، لأنه ليس مورد التكليف حتى يفوت منه شىء.

الشبهة التاسعة:

الكفار مكلفون بالصلاة حال كفرهم، ولا تصح منهم الصلاة، وإذا أسلموا سقطت عنهم الصلاة، فكيف يمكن توجيه التكليف بداعى الانبعاث إليهم؟! إذا تبينت لك المفسد المترتبة من عدم المحافظة على الخطابات القانونية الكلية، فاعلم: أن مقتضى كون الخطاب قانونياً، اندفاع جميع هذه الشبهات و انحلالها بالمرّة، ضرورة أن مع كون المخاطبين و الموضوع عنوان (الناس) أو الَّذِينَ آمَنُوا* من غير انحلاله إلى العالم و القادر، و لا بالنسبة إلى ما فى محل الابتلاء، و لا إلى غير هذه الأصناف، يكون العالم و الجاهل و القادر و العاجز، و كل إنسان و من يصدق عليه عنوان (الناس) و عنوان الَّذِينَ آمَنُوا* فى حد سواء بالنسبة إلى الخطاب المزبور، و يكون الحكم بالنسبة إلى العنوان الجامع فعلياً، و لا دخالة للعلم، و لا للقدرة فى هذا الخطاب، بل الخطاب عمومى:

فمن كان بحسب الواقع عالماً فهو غير معذور، و يكون التكليف منجزاً.

و من كان جاهلاً يكون معذوراً، و هكذا بالنسبة إلى القادر و العاجز.

و لا تجرى البراءة عند الشك فى القدرة، للزوم إحراز العذر بعد العلم بالتكليف، لأن المكلف بما هو إنسان مورد التكليف، لا بما هو قادر حتى يتمسك بالبراءة، و لا شبهة له فى كونه إنساناً، فإذا لا بد من إقامة العذر عند التخلف.

فتحصل حتى الآن الشبهات المتوجهة إلى القول بالانحلال، و ثمرات القول بانحفاظ الخطاب القانونى، و عدم انحلاله حسب الأشخاص و الأصناف.

الشبهة العقلية الموجبة لانحلال الخطاب و جوابها

بقى الكلام حول الشبهة العقلية التي ابتلى بها القوم، وربما لأجلها ذهبوا إلى انحلال الخطاب إلى الخطابات:

وهي أن كل واحد من أفراد المخاطبين، لا بد أن يكون مورد التكليف و مورد الحكم، من غير ارتباط حكمه بحكم الفرد الآخر، لأن العموم أصولي استغراقي، فيكون الحكم الكلي منحلًا إلى الأحكام الكثيرة، ولذلك تجرى البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، و يتعدد العقاب و الثواب بتعدد المكلفين، فيتعدد الحكم، فيكون كل فرد مورد الحكم المخصوص به.

و الحكم سواء كان نفس الإرادة، أو كان الإرادة المظهرة، أو كان المعنى المنشأ بتلك الإرادة، أو كان معنى انتزاعيا من ذلك المعنى المنشأ، أو كان غير ذلك، يكون مخصوصا بكل فرد، و متعددًا حسب الأفراد، فيكون من قبل المولى بالنسبة إلى كل فرد، إرادة صدور الفعل منه، أو إرادة بعثه نحو المادة، على اختلاف المذهبين في متعلق الإرادة التشريعية.

و على كل حال: كيف يعقل توجيه تلك الإرادة إلى الفرد الذي هو جاهل، و المولى ملتفت إلى جهله، و إلى الفرد الذي هو عاجز و غافل، و المولى ملتفت إلى حاله؟! فإن كان الخطاب القانوني، معناه عدم الانحلال بحسب الأفراد، فيكون الأفراد بلا تكليف، فهو خلف.

و إن أريد منه: أنهم مع كونه قانونيا مورد التكليف و الحكم، فهو مناقضة و مستحيل.

و بعبارة أخرى: لسنا قائلين بانحلال الخطاب الذي هو معنى جزئي حرفي

قائم بالمخاطب، وبما نصوره بصورة المخاطب، بل مقصودنا من «انحلال الخطاب» هو انحلال الحكم العام الاستغراقى حسب الأفراد، و أن كل فرد مخصوص بحكم يخص به، ويستتبع إطاعته وعصيانه وثوابه وعقابه.

فيتوجه السؤال هنا إلى كيفية إمكان الانحلال الحكمى الراجع إلى التكاليف الكثيرة، و كل تكليف متوجه إلى شخص و باعث إياه نحو المادة، و لو كان هذا الشخص عاجزا غافلا جاهلا، فكيف يتوجه إليه هذا التكليف، فهل يكون بعد هذا إلا القول: بأن هؤلاء الأفراد بعناوين خارجة، و ليسوا مورد التكليف الفعلى؟! و لا بد من علاج بعض الشبهات السابقة من طريق آخر غير هذا المسلك.

أقول: قبل الخوض فى حل هذه المعضلة- التى لا يوجد فى كلمات الوالد المؤسس- مد ظله- إشارة إليها- لا بد من إفادة مطلب لازم فى فهم الخطاب القانونى، و كيفية افتراقه عن الخطاب الشخصى:

و هو أن فى الخطاب الشخصى، لا بد من كون الفرد مستجمعا لشرائط صدور الخطاب، من العلم، و القدرة، و احتمال الانبعاث، و إلا فلا يمكن توجيهه إليه بالضرورة إلا خطابا صوريا.

و توهم إمكان إتمام الحجة، و تعارف ذلك بين الموالى و العبيد(1) لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ(2) فى غير محله، لأن تحقق الإرادة التشريعية بقصد البعث و فى موقف احتمال الانبعاث غير ممكن، و مسألة إتمام الحجة صحيح، لا لأجل وجود تلك الإرادة فى النفس فعلا، بل لأجل اطلاع العبيد على مرام المولى اللازم استيفاؤه، و لذلك تتم الحجة و لو كانت بجملة إخبارية، فيخبر عن مرامه اللازم اتباعه. هذا فى الخطاب الشخصى.

1- لاحظ تهذيب الأصول 1: 310.

2- الأنفال (8): 42.

و أما فى الخطابات القانونية، فلا يشترط كون جميع الأفراد واجدا للشرائط المزبورة، بل واجدية طائفة منهم تكفى لتحقيق الإرادة التشريعية المتعلقة بالعنوان العام الكلى، و يكون عندئذ جميع المخاطبين مورد التكليف.

و هذا الذى ذكرناه يظهر من التدبر فى موردين:

أحدهما: من التدبر فى خطابات الوعّاظ الذين يعظون الناس المستمعين إليهم، المختلفين فيما يوعظون به، فمنهم من يكون عاجزا، و منهم من لا يتوجه حين مخاطبته إلى ما أفاده، و منهم من هو النائم، و منهم من هو الغافل، و منهم من يأخذه سخرىا، و يستهزئ به، و يضحك على ما يتفوه به، و جمع منهم متوجهون إليه، و يرتدعون من زواجره، و يأترون بأوامره، و تقع المواعظ فى قلوبهم.

فهل فى هذه الواقعة يتعدد الخطاب، و يتكثر الواحد الكلى إلى الشخصيات؟! أم لا يشمل خطابه إلا الطائفة الأخيرة، و يكون الآخرون خارجين عن ذيله؟

أم أن الكل مشمول بخطابه الكلى، و هو حين خطابه لا يتوجه إلا إلى العناوين التى يأخذها فى الخطاب، من عنوان (الناس) أو (المؤمنون) أو المُسْتَلِمُونَ أو غير ذلك، و يكون الكل محكومين بحكمه، و لو كان كتاب و حساب لا يعد المتخلفون معذورين إلا بالأعذار العقلية المقبولة؟

فبالجملة: التكليف عام انحلالى بالضرورة، و لا قصور فى فعليته بالنسبة إلى العموم، و مع ذلك تكون الإرادة واحدة، و الخطاب واحدا.

نعم، لا يجوز اختصاص الجاهلين و العاجزين و الغافلين و الساهين و الناسين بالخطابات الاختصاصية، لأن البعث بداعى الانبعاث، و إرادة مثل هذا البعث غير ممكن تحقيقها.

و هكذا إذا كان جميع المستمعين مستهزئين، أو عاجزين، أو جاهلين، فإنه عند ذلك أيضا لا يتمكن من ترشيح الإرادة التشريعية الإيعاظية، و لا من توجيه

الخطابات الجديدة، فكل فرد من أفراد المستمعين لا يلزم واجديته للشرائط، و لكن يعتبر كون طائفة منهم أن يكونوا واجدين لها، فإنه عند ذلك تترشح تلك الإرادة.

ثانيهما: من التدبر في مجالس التقنين العرفية، وفي محافل التشريعات البشرية، فإنهم إذا لاحظوا أن الدولة تحتاج إلى النظام، فلا بدّ من ضرب قانون التجنيد، لما فيه مصالح الأمة و المملكة، فإذا تم القانون يلقونه- حسب الأسباب الموجودة المتعارفة- إلى أفراد الدولة و آحاد القطر المعين، فمن كان واجدا للشرائط المقررة في القانون، يكون مورد التكليف.

و لا- تكون إرادتهم في ضرب القانون المزبور، كثيرة حسب الآحاد الموجودة بالفعل، و لا يوجد بعد ذلك في أنفسهم الإرادة الأخرى حسب الأفراد المعدومة، لانعدامهم بأنفسهم، مع بقاء قوانينهم المضروبة في الدفاتر و الدساتير، فلا يعقل في حقهم حصول الإرادة بالنسبة إلى الأشخاص الذين يوجدون بعد ذلك.

و لكن مع ذلك كله، يكون القانون نافذا في حق الكل، و لا يختص العاجز و لا الجاهل و الناسى بخطاب حتى يلزم المحال، بل الكل مكلفون، و هم بين معدورين، و بين من لا- يعذر، فيكون التكليف و القانون الواحد الكلي، متساوى النسبة بالنسبة إلى جميع الأفراد، و بالنسبة إلى جميع الآحاد، عاجزا كان أو قادرا.

فما هو مورد الخطاب، عنوان جامع كلي ينطبق على جميع الأصناف و الأفراد على حد سواء، و لأجل الانطباق المزبور يكون الكلي مورد التكليف بما أنه إنسان، أو بما أنه مؤمن و هكذا، لا بما أنه عالم، أو قادر، أو ذاكر، فإنه تصرف في القانون على وجه غير جائز. نعم، إذا أخذ عنوان «القادر» فيخرج مقابله، و هكذا سائر العناوين.

فبالجملة: بالنظر إلى هذه الطريقة الواضحة في القوانين العرفية، يظهر ما هو المقصود بالذات، و ما هو الوجه في الطريق تصوير الخطاب بالنسبة إلى الجاهل

العاجز الغافل، لا بما أنه كذلك، بل بعنوان آخر ينطبق عليه.

وغير خفى: أن المفروض في هذين الموردين، أن المقنن والمخاطب عالم بأحوال المخاطبين والأمة، وإلا فمع فرض الجهل، فلا شبهة في إمكان خطاب العاجز وغيره، وإمكان ترشح الجد حتى في الخطابات الشخصية، فلا تخلط.

إذا أحطت خبرا في طي هذه المقدمة، بكيفية القوانين الكلية، وخصوصياتها، وثمراتها، واطلعت على أن في جعل القوانين الكلية، لا تكون الإرادة التشريعية كثيرة تفصيلا، ولا- كثرة ثبوتية للإرادة، لأنها بتمام هويتها أمر إثباتي، لا ثبوت لها، تقتدر على حل المعضلة الأخيرة:

وهي أن كل واحد من الأفراد وإن كان محكوما بحكم مخصوص به، والحكم وإن تقوم بالإرادة، بمعنى أنه هو عينها، أو هو أمر متأخر عنها لا حق بها، ولكن تكفى تلك الإرادة المتعلقة بالكلية والقانون العام لاعتبار الحكم المزبور لكل أحد.

أويقال: بأن تلك الإرادة الواحدة المتعلقة بالخطاب العام القانوني، تنحل حكما- حسب الأفراد، وحسب حكم العقل، وفهم العرف- إلى الأفراد، فيكون الانحلال إلى الكثير بنحو العموم الاستغراقي، ويكون الانحلال حكما، ضرورة أن الوجدان قاض بوحدة الإرادة، فالكثرة اعتبارية بلحاظ أن المراد معنى كلى انحلالى. وهذا المعنى الانحلالى يوجب سريان الانحلال حكما إلى الإرادة، لا واقعا وموضوعا، فإنه خلاف الوجدان، ومنافٍ للبرهان، كما مضى سبيله (1).

فعلى هذا، كل فرد من الأفراد بما أنه إنسان، وبما أنه مؤمن، مسلم محكوم بالحكم الانحلالى الذى يتوجه إلى الآحاد، حسب توجيه الخطاب الكلى، لا حسب توجيه الخطاب الشخصى.

فقله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (1) وإن كان فى قوة الانحلال إلى أفراد المؤمن ومصاديقه الذاتية، ولكن لا يلزم من كونه فى قوة الكثير، كون كل واحد من هذا الخطاب بالقوة، جامعا لجميع الشرائط المعتبرة فى صحة توجيه الخطاب الشخصى الفعلى.

فما هى الشرائط فى الخطاب الشخصى، شرائط لأجل أنه خطاب فعلى، وإذا كان الخطاب بالقوة فلا تعتبر تلك الشرائط، مع انحلال هذا العام والقانون الكلى إلى الكثير انحلالاً حكماً موجباً لصحة انتساب كل واحد إليه، واختصاصه بالحكم المخصوص به.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى هذه المرحلة وتلك المقدمة.

ولعمري، إن من ألقى حجاب العناد، وتدبر بعين الإنصاف والسداد، لا يتمكن من رفض هذه البارقة الملكوتية التى تنحل بها كثير من المعضلات، وأساس طائفة من المشكلات، فله تعالى دره، وعليه أجره، جزاه الله خيراً، ورزقنا الله تعالى بطول بقاء وجوده الشريف ما هو المأمول والمرتجى.

«المقدمة السادسة: قال- مد ظله-: «مقتضى إطلاق الأدلة الشرعية عدم تقيدها بالقدرة.

وما قيل: بأن الإرادة الاستعمالية وإن كانت أعم، ولكن المراد الجدى أخص، وهو حال القدرة، فىكون مقيداً بها، فهو غير تام، وذلك لأن التقييد إما يكون بحكم الشرع، أو يكون بحكم العقل، وكلاهما مستحيل، ضرورة أن مقتضى كونه من ناحية الشرع، هى البراءة فى مورد الشك، وهم غير ملتزمين بذلك، لقولهم بالاحتياط عند الشك فى القدرة (2). مع أنه يلزم جواز إحداث ما يعذر به اختياراً.

1- المائدة (5): 1.

2- تقدم فى الصفحة 444.

و مقتضى كونه من ناحية العقل، جواز تصرف الغير فى حكم الآخر، وهو غير ممكن، وبلا محصل.

فالعقل لا شغل له ولا حكم له إلا درك لزوم الإطاعة والامتثال، ودرك مورد الإطاعة والامتثال، وأن فى مورد الجهل والعجز يكون العبد معذوراً، دون حال العلم والقدرة.

وغير خفى: أن ما أفاده القوم فى لزوم تقييد الخطابات بالنسبة إلى القدرة، يقتضى لزوم تقييدها بالنسبة إلى العلم، لاشتراك الجاهل مع العاجز فى قبح الخطاب»(1).

أضاف- مد ظله- إشكالاً مع جوابه حول إمكان إتمام الحجة بالنسبة إلى العاصى، فىكون الخطاب إليه ممكناً، وقال: «إن ذلك غير صحيح، لأن إتمام الحجة فى مورد امتناع ترشح إرادة البعث بداعى الانبعاث، غير صحيح (2).

أقول أولاً: بعد إمكان تصوير الخطابات القانونية، والتكليف الفعلى فى مورد العجز، لا حاجة إلى هذه المقدمة، ولا مدخلية لها فيما هو المقصود بالمقام. وقد عرفت: أنهم لأجل ابتلائهم بعدم تمكنهم من التحفظ على إطلاق الأدلة، اعتبروا قيد القدرة(3)، وإلا فلهم هذا المقدار من الاطلاع قطعاً، على أن الأدلة حسب الظاهر لها الإطلاق.

فالمهم إثبات إمكان التحفظ على هذا الظاهر، وقد تكلف لذلك المقدمة السابقة، ولا تكون لهذه المقدمة مدخلية فى المسألة. و مما يشهد على هذه الدققة، ابتلاؤه- مد ظله- فى ذيل هذه المقدمة بالتمسك بما مر فى الخامسة.

1- مناهج الوصول 2: 28، تهذيب الأصول 1: 309.

2- تهذيب الأصول 1: 310.

3- تقدم فى الصفحة 435.

و ثانياً: أن لنا أن نقول: بأن العقل يدرك خروج العاجز عن المخاطبات فقط، وأما درك أن الموضوع هو «القادر» كما هو يظهر منهم، فهو غير تام. وقد مر تفصيلاً ما يتوجه إليهم في المقدمة الخامسة، بناءً على مسلكهم الفاسد من جعل الموضوع «القادر» ولا نعيده.

و إذا كان العاجز خارجاً لأجل امتناع المخاطبة، فلا بدّ من التحفظ و الاحتياط عند الشك في القدرة، لأن موضوع الدليل هو النَّاسُ * مثلاً، و الناس ثلاثة أصناف:

الأول: الذين هم عاجزون، و هم خارجون عنه.

الثاني: الذين هم قادرون، و هم مندرجون.

و الثالث: الذين هم شاكون، و هم أيضاً بما أنهم من الناس، مندرجون في الخطاب، لإمكان خطاب الشاك في القدرة، فلا بدّ من الاحتياط.

نعم، ربما يكون المخاطب غافلاً أو شاكاً، فلا شبهة في المسألة، لإمكان ترشح الإرادة التشريعية منه بالضرورة، و أما إذا كان عالماً بالوقائع فهو في إمكان خطابه و لا إمكانه، تابع لعلمه، فربما يتمكن من مخاطبة الشاك، لما يعلم أنه قادر، فلا تخلط.

و بعبارة أخرى: ما هو الخارج بالدليل اللبي هو العاجز، و المخصص اللبي لا- يورث تعنون العام بعنوان المخصص، حتى لا يمكن التمسك به في الشبهة المصدقية، بخلاف المخصص اللفظي، فإنه- حسب التحقيق- يورث التعنون، فلا يصير الدليل بعد خروج العاجز، الناس غير العاجزين.

فبالجملة: تبين إمكان إيجاب الاحتياط مع إخراج العاجزين عن مورد الخطاب، و تبين فساد ما أورده ثانياً: من جواز انقلاب الموضوع اختياراً.

نعم، هو متوجه إلى ظاهرهم، و إلا فيمكن الدفاع عنه في الجملة.

و ثالثاً: كما لا يعقل تقييد العقل، بمعنى التصرف فى إرادة المولى وإعدامها فى مورد القيد، كذلك لا يعقل للمولى ذلك، لأنه يرجع إلى النسخ المستحيل.

وكما يجوز للمولى التقييد فى أدلته، بمعنى جعل القرينة على كشف أمر الإرادة و حدودها، كذلك للعقل الكشف عن حدود إرادة المولى، كما فى كثير من الموارد التى يستكشف العقل مطلوبة شىء للمولى، أو مبعوضيته له، أو يستكشف عدم مطلوبيته له وهكذا.

ففيما نحن فيه، يستكشف العقل لأجل امتناع مخاطبة العاجزين، خروجهم من الأدلة.

نعم، لا معنى لجعل الموضوع «القادر» إلا فيما إذا لم يكن بين إخراج العاجز و كون الموضوع القادر واسطة و ثمرة، و هو هنا غير صحيح، لما أشير إليه آنفاً.

ورابعاً: أنهم ملتزمون بخروج الجاهل عن الخطابات الأولية، و لأجله تشبثوا بمسألة متمم الجعل و نتيجة الإطلاق، و قال العلامة الأراكى قدس سره: «بأن موضوع الأدلة عنوان لا ينطبق إلا على العالم» (1) فراراً من الإشكال المتوجه إليهم: من اختصاص العالم أيضاً بالخطاب، و قد مر تفصيله فيما سبق (2).

و خامساً: دليل إتمام الحجة يورث تماميتها، لأجل ما سبق منا: و هو اطلاع العبد على مرام المولى اللازم استيفاؤه (3)، لا لأجل ترشح الإرادة الجدية حتى يقال بامتناعه، فافهم و تدبر جيداً.

«المقدمة السابعة: لا شبهة فى أن الأمر بكل من الضدين أمر بالمقدور الممكن، و الذى هو غير المقدور هو الجمع بين التكليفين، و هو غير مورد للتكليف بالضرورة.

1- نهاية الأفكار 3: 15-16.

2- تقدم فى الصفحة 436-437.

3- تقدم فى الصفحة 451.

فإذا قامت الحجّة على وجوب الإزالة، و الحجّة الأخرى على وجوب الصلاة، ففيما إذا تمكّن العبد من الجمع بينهما كما لا يكون من التكليف بالجمع، كذلك فيما إذا لا يتمكّن منه لا يكون من الأمر بالجمع بين الضدّين، بل كلّ واحد من الدليلين على موضوعه باعث نحوه، و يدعو إلى متعلّقه.

و الّذى صدر من الأمر، هو ضرب القانون بالنسبة إلى كلّ واحد على حدة، و ليس لمجموع الموضوعين المتعلّقين وجود على حدة بالضرورة، كما لا يصدر منه القانون الوحدانيّ بالجمع بينهما، حتّى يقال: هو غير مقدور.

وقد تقدّم: أنّ الأمر لا يتعلّق إلاّ بنفس الطبائع المطلقة، من غير النّظر إلى الخصوصيّات، و الحالات الطارئة، و جهات التّراحم، و علاجه.

و معنى إطلاقها: أنّ المتعلّق تمام الموضوع بلا دخالة قيد، لا أنّ معناه أنّ المتعلّق مطلوب، سواء اجتمع مع هذا أم لا، إذ كلّ ذلك خارج عن محطّ الإطلاق.

و لا- تنسّ أيضا: أنّ توارد الأمرين على موضوعين متضادّين، مع أنّ الوقت الواحد لا يسع إلاّ لواحد منهما، إنّما يقبح لو كان الخطابان شخصيّين. و أمّا الخطاب القانونيّ الّذى تختلف فيه حالات المكلفين، فربّ مكلف لا يصادف أوّل الزوال إلاّ موضوعاً واحداً، و هو الصلاة، و ربّما يصادف الموضوعين، فيصحّ توارد الأمرين بالنسبة إلى الكلّ، و منهم الشخص الواقف أمام المتزاحمين، و لا يستهجن ذلك«(1).

أقول أوّلاً: لا مدخلية لهذه المقدّمة فيما هو مقصوده- مدّ ظلّه-، ضرورة أنّ موضوع البحث: هو أنّ يكون المكلف مبتلياً بالتكليفين، اللّذين كلّ واحد منهما- مع قطع النّظر عن الآخر- يدعو إلى نحوه و جانبه، و هو غير متمكّن من جوابهما، و لو كان يرجع الخطابان إلى الخطاب الواحد الداعي إلى الضدّين، لما كان وجه لغور

الأصحاب في هذه المسألة، لوضوح امتناع الأمر بغير المقدور، فليس في كتاب أحد من أرباب هذه الصناعة، ما يقتضى التعرض لمثلها.

وقد عدّها من المقدمات الدخيلة في تصوير الترتب، السيّد الأستاذ البروجردى قدّس سرّه (1) وهو أيضا باطل.

نعم، هذه المقدّمة لازمة لتصوير التزام بين الأدلّة، وأنّه كيف يوجد الزحام والمزاحمة بينها؟ وإلا فلا يقول أحد: بأنّ الأمر بالصلاة و الأمر بالصوم، يرجعان إلى الأمر الواحد نحو الجمع بينهما، وهكذا في مثل الإزالة والصلاة حال التزام. وتمام همّ القائلين بالترتب وغيره، انحفاظ كلّ واحد من الدليلين في موضوعه، وانحفاظ إطلاقه، مع قطع النظر عن الآخر، من غير لزوم الجمع بين الضدّين، برجوع الدليلين إلى الدليل الواحد.

والعجب من السيّد رحمّه اللّه حيث قال: «إنّ هذه المقدّمة لها الأهميّة التامة في تصوير الترتب» (2) مع أنّها لا مدخلية لها في ذلك، بل هي تحرير كيفية التزام بين الأدلّة، وأنّ الترتب من أحكام التزام، فلا تخلط.

وثانياً: بعد ما عرفت ذلك، تبين لك أنّ الأمر سواء تعلّق بالطبيعة، أو بالفرد ويسرى إلى الحالات، أم كان شيئاً آخر، لا ربط له بهذه المسألة، لأنّ معنى إطلاقه السريانيّ، ليس رجوع الدليلين إلى واحد.

نعم، قد عرفت ممّا مرّاراً: أنّ مقتضى القول بالإطلاق المزبور، الإشكال في كيفية تصوير التزام بين الأدلّة، ضرورة أنّ من موارد التزام عندهم محلّ اجتماع الأمر والنهى ولو كان مفاد «صلّى» أى يجب عليك الصلاة الغصبيّة والصلاة غير

1- نهاية الأصول: 218.

2- نفس المصدر.

الغصبيّة، و مفاد «لا تغضب» أى يحرم عليك الغضب الصلاتي و الغضب غير الصلاتي، يلزم التكاذب بين الدليلين فى مقام الجعل و الدلالة، كما هو الظاهر.

و هكذا فى المثال المعروف، يكون معنى «صلّ» أنّ الصلاة المقارنة مع فعل الإزالة واجبة، و معنى «أزل» أنّ إزالة المقارن مع فعل الصلاة واجبة، و تصوير المسألة من مصاديق باب التعارض، لا امتناع كون الصلاة المزبورة و الإزالة المذكورة، واجبتين عقلاً.

نعم، هو من التعارض بالعرض، كتعارض دليل الجمعة و الظهر، فافهم و اغتتم.

و ثالثاً: لو سلّمنا رجوع الدليلين إلى الدليل الواحد فى حال المزاحمة، فيكون الجمع مورد التكليف، فهو- على مسلك القوم- يرجع إلى سقوطه، لا امتناع مخاطبة العاجز و غير القادر.

و أمّا على مسلككم فهو ممكن، فيكون المكلف باقياً تكليفه فى حال التزامه و معذوراً، لا امتناع الامتثال، و لا بدّ حينئذٍ من التوصل إلى أدلة «الميسور لا يسقط بالمعسور» فلا تحاشى من قبلكم عن ذلك، فتأمل.

و رابعاً: فى موارد التزام إذا كان المولى غير ملتفت، فيتمكّن من ترشيح الإرادة بالنسبة إلى كلّ واحد من المتعلّقين، و لا يرجعان- حتى فى الخطابات الشخصية- إلى الخطاب الواحد.

و إذا كان ملتفتاً، ففي الخطاب غير القانوني لا يتمكّن من توجيه الخطاب الثانى، لا لأنّه يقبح الخطاب، كما لا يخفى

فتحصّل لحد الآن: أنّ ما هو المهمّ فى مسلكه، إثبات المقدّمة الخامسة المنطوية فيها السادسة، و بحمد الله و له الشكر نحن فرغنا منها، و من ميقات تحقيقها، و نصاب تدقيقها.

ثمره المقدمه الخامسة: التي أفادها الوالد المؤسس - مدّ ظلّه -

فإليك ما هو الثمرة المقصودة منها هنا:

فنقول: إذا تبين لك هذه المسألة الرئيسة، و تلك المقدمه الأساسيّة، فاعلم: أنّ في مواقف التزاحم، إذا كان المتزاحمان متساويين في الملاك، يكون كلّ واحد مورد التكليف، لأنّه بالنسبة إلى كلّ واحد قادر.

و لو كان عاجزاً بالنسبة إلى الكلّ، فهو أيضاً مورد كلا التكليفين، لإمكان شمول الخطاب القانونيّ إيّاه، كما مرّ تفصيله (1). فما يظهر منه - مدّ ظلّه - من تصوير القدرة الواحدة (2)، فهو لأجل مفروض المسألة.

فإذا كان قادراً على واحد منهما عقلاً، فامتثل أحد الخطابين، يعدّ معذوراً بالنسبة إلى الآخر.

و إذا ترك امتثالهما لا يعدّ معذوراً بالنسبة إلى كليهما، لأنّ كلّ واحد منهما يدعو إلى نفسه، وقد ترك امتثاله بلا عذر، و المفروض أنّه ليس في المقام تكليف واحد بالجمع بينهما، كما ترى و عند ذلك يصحّ العقابان بالنسبة إليه.

و إذا كان أحدهما الأهمّ يتعيّن عند العقل ذلك، فمع الاشتغال بالأهمّ يعدّ معذوراً بالنسبة إلى ترك المهمّ، و لو انعكس الأمر لا يعدّ معذوراً. و لو اشتغل في الأثناء بمحرّم، أو كان التزاحم بين الثلاثة، يستحقّ العقوبات الثلاث و الأربع، و هكذا حسب تزايد التكاليف، فافهم و اغتنم.

و إذ قد أحطت خبيراً، تبين لك: أنّ الحاجة إلى الترتّب للفرار من الجمع بين

1- تقدّم في الصفحة 437 و ما بعدها.

2- تهذيب الأصول 1: 311.

الضدّين ممنوعة، بل هنا أمران و تكليفان فعليّان عرضيّان، سواء كانا متساويين، أو كان أحدهما أهمّ، و سواء كانت القدرة واحدة، أو لم تكن قدرة رأساً.

فما توهمه الشيخ البهائيّ - قدّس سرّه: من أنّ الأمر بالشىء لا أقلّ من اقتضائه عدم الأمر بالضدّ (1)، غير راجع إلى التحصيل في الخطابات القانونيّة، فلو كان له اقتضاء النهى عن الضدّ، تكون الصلاة باطلة، للنهى، أو لعدم الأمر حسب ما أفاده.

فبالجملة: إذا كانت القدرة واحدة، و التكاليف كثيرة، يستحقّ العقوبة على ترك الكلّ، لأنّ كلّ واحد منها قد ترك بلا عذر، و حيث إنّ المفروض هو التزام بين التكليف، فلا معنى لرجوع الكلّ إلى واحد، و لا معنى لكون التكليف الموجود تخييريّاً، كما مضى تفصيله أيضاً (2).

مع أنّ عدم تمكّنهم من المحافظة على فعليّتهما، أوقعهم في توهم الخطاب التخييريّ في مورد التساوى (3)، و إلاّ فلا مانع من قبلهم عن قبول فعليّتهما.

و إذا لم تكن قدرة رأساً لا يستحقّ العقوبة أصلاً.

فما اشتهر: «من أنّ تعدّد العقاب تابع لتعدّد القدرة» (4) غير صحيح، بل يمكن تصوير استحقاق العقوبات الكثيرة مع كون القدرة واحدة، بل تعدّد العقاب تابع لتعدّد التكليف و لو كانت القدرة واحدة، كما أنّ القدرة الواحدة ليست دخيلة - فيما نحن فيه - في توجيه التكليف.

نعم، هي دخيلة في استحقاق العقوبة غير مرّة عند ما ترك الامتثال بالمرّة.

1- زبدة الأصول: 99.

2- تقدّم في الصفحة 345-346.

3- أجود التقريرات 1: 279، نهاية الأفكار 1: 365، محاضرات في أصول الفقه 3: 279.

4- كفاية الأصول: 168، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائينيّ) الكاظمي 1: 338، حاشية كفاية الأصول، المشكيني 2: 45.

بقي شيء: في بيان كيفية إرادته تعالى حال التزاحم

إنّ في الخطابات العرفيّة، لا- تعرّض لحال الاصطكاك و التزاحم، و لا مانع من عدم اطلاعهم على حدود القانون حسب المصلحة و مصلحة الإجراء، لتوصّلهم بالمخصّصات و المواد المنفصلة في الأزمنة اللاحقة، عند الاطلاع على بعض الخصوصيّات. و هذا في الحقيقة هو الإهمال الثبوتيّ، لإمكانه في حقّهم.

و أمّا في الخطابات الشرعيّة، فلا يعقل الإهمال الثبوتيّ، و عدم علم المقتنّ بحال الاصطكاك و التزاحم، بل هو عالم بجميع الخصوصيّات، فإذا كان ملتفتاً إلى ابتلاء المكلف بالتكاليف الكثيرة غير القابلة للجمع، فإنّما تبقى الإرادة فهو محال، و إلا فلا فعليّة للتكليف، فلا بدّ أن يرجع إلى التخيير الشرعيّ.

أقول: نعم، إلا أنّ الشارع العالم بالوقائع يضرب القوانين الكليّة، و يلاحظ ما هو الدخيل في موضوعها، و أمّا سائر الجهات المعلومة لديه الأجنبيّة عنها، و غير الدخيلة في الموضوع و الملاك، فهي غير مأخوذة في القانون.

و أمّا إرادته حال التزاحم، فهي باقية بالنسبة إلى كلّ واحد منهما، لأنّها- على ما عرفت (1)- ليست إرادة شخصيّة في موقف الاصطكاك و التزاحم، حتّى تمتنع، و تكون من قبيل الأمر و الإرادة الواحدة المتعلقة بالجمع بين الضدّين، بل هي إرادة قانونيّة على الوجه الماضي سبيلها، الممكن اعتبارها حال العجز، و الجهل، و الغفلة، و غيرها.

و للشارع عند ضرب القوانين الكليّة، الاتكاء على هداية الرسول الباطنيّ في مقام التزاحم، و كيفية الامتثال و الإطاعة، من غير تعرّض لذلك كما ترى.

بقي شيء آخر: حول شمول القضايا الإخبارية غير المشتملة على الخطاب للعاجزين

إنّ ما ذكره القوم: من الشبهة في شمول الأدلة للعاجزين ونحوهم، وعموم الخطابات بالنسبة إليهم، هل يختصّ بها، أو يشمل الأدلة المتكفلة للإيجاب العموميّ مثلاً على نعت القضايا الإخبارية، من غير اشتغالها على الخطاب؟ مثل قوله عليه السلام:

«يجب على كلّ أحد في كلّ أسبوع، خمس و ثلاثون صلاة» مثلاً⁽¹⁾، فإنّ هذه الأدلة غير شاملة للخطاب.

و المحذور الذي يستظهر منهم، هو قبح خطاب العاجز⁽²⁾، فيمكن بناءً على هذا جعل التكليف الفعليّ على العاجزين، سواء كان داعٍ أم لم يكن.

أو يقال: إنّ في كلّ مورد لا يصحّ خطاب العاجز، لا يجوز جعل الوجوب عليه، لأنّه لا بدّ وأن يكون بداعي الانبعاث، ومع الالتفات لا يتمكّن من الجعل الجديّ.

و من الممكن التفصيل، فيقال: إنّ خطاب العاجز مطلقاً غير جائز، بخلاف الجعل عليه، فإنّه إذا كان بداعيّ فهو يجوز.

مثلاً: لا يجوز خطاب العاجز بقوله «صلّ» مع التفاته إلى عجزه من أوّل الزوال إلى الغروب، بخلاف ما إذا كان بنعت الجعل، فإنّه يجوز إذا كان بداعيّ توجيه القضاء عليه خارج الوقت.

1- نصّ الحديث هكذا، محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ فرض في كلّ سبعة أيّام خمساً و ثلاثين صلاة...»، الكافي 3: 418-1، تهذيب الأحكام 3: 19-69، المعتمد: 200-35، وسائل الشيعة 7: 299، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة، الباب 1، الحديث 14.

2- فرائد الأصول: 308-23، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائينيّ) الكاظمي 1: 197.

فإذا قال المولى: «يجب على العاجز في الوقت الصلاة» فهو تارة: يكون بداعى الانبعاث وأخرى: يكون بداعى انتقاله إلى تحقّق موضوع القضاء وهو «الفوت» بخلاف الخطاب فإنّ قوله «صلّ» ليس إلاّ هيئة ومادّة، والهيئة للبعث، وهو لا يمكن إلاّ في ظرف احتمال الانبعاث وإمكانه، فافهم وتأمل.

وغير خفيّ: أنّ هنا تفصيلاً آخر ناشئاً من اختلاف المسالك في مفاد الإنشاء والبعث: وهو أنّ الهيئة إن كانت لمجرّد التحريك الاعتباريّ نحو المادة (1)، فلا بدّ في هذه البعوث الجدّية القانونية من احتمال الانبعاث، وهكذا في البعوث الشخصية الجدّية.

وإن كانت القضية الإنشائية البعثية مفادها إشغال ذمّة المكلّف بالمادّة، وتحميلها عليها، وتكون في حكم الدين الإلهيّ مثلاً (2)، فعند ذلك يجوز خطاب العاجز، بداعى جعل المادّة في ذمّته، وتوجيهه نحو القضاء.

نعم، مع العجز المستوعب لا يعتبر ذلك، لأنّه من اللغو.

فجعل الصلاة في الذمّة مع العجز المستوعب للوقت ممكن، فعليه إذا كان أمر الإزالة فعليّاً، يصحّ للمولى أن يجعل الصلاة في ذمّته حتّى في حال المقارنة مع فعل الإزالة، فإن اشتغل بها وترك الإزالة فقد أتى بالمجعول الإلهيّ، من غير الحاجة إلى تلك الإطلاات.

أما ترى: أنّه لو كان زيد مديوناً لعمرو ولبكر، ولا يتمكّن من أداء دينهما، ويكون أداء أحدهما أهمّ، أنّه إذا أدى الدين المهمّ يفرغ ذمّته بالضرورة.

نعم، إذا كان الأداء موقوفاً على فعلية الأمر بالإفراغ، فلا بدّ من التثبّت بأحد

1- مناهج الوصول 1: 243-244، تهذيب الأصول 1: 135.

2- محاضرات في أصول الفقه 1: 89، و 4: 86-88.

المسالك، كما هو الظاهر.

وبعبارة أخرى: يعتبر المولى الصلاة ديناً، ولا يوجّه الخطاب الشرعيّ، ولا يريد منه بالإرادة التشريعيّة شيئاً، بل يتكئ على حكم العقل بلزوم إفراغ الذمّة في الوقت، ويتحقّق بذلك موضوع أدلّة القضاء أيضاً.

وعلى هذا لا تكون الصلاة حينئذٍ باطلة لأجل عدم الأمر، لأنّ مثله ينوب مناب الأمر في تصحيحها. وهذا غير الوجه الذي أفاده المحقّق الخراسانيّ قدّس سرّه: من العلم بالحسن الذاتيّ (1)، الذي قد مرّ بعض الكلام فيه (2).

وإن شئت جعلت هذا مسلكاً آخر في الفرار عن شبهة الشيخ البهائيّ قدّس سرّه (3) والله وليّ الأمر، وعليه التكلان.

تذييل: في عدم فعلية الخطاب الشخصيّ و عدم شموله للعاجز حال التزام

لا- شبهة في أنّ مفروض البحث، هو ما إذا كانت العمومات والإطلاقات متزاحمة، فهل يمكن التحفّظ عليها، أم لا بدّ من إخراج العاجز عنها، أو جعل موضوعها «القادر»؟

وأما إذا لم يكن عموم وإطلاق، بمعنى أن يكون الحكم المبتلى بالمزاحم من الأحكام الصادرة عن الأئمّة المعصومين عليهم السّلام في الواقعة الشخصيّة التي ابتلى بها شخص، فإنّه عندئذٍ لا- يمكن إثبات الحكم على الأعمّ من القادر والعاجز، ولا يمكن الالتزام بفعلية الحكم حال التزام، وذلك لأنّ في مثل وجوب الإزالة من المسجد،

1- كفاية الأصول: 165-166.

2- تقدّم في الصفحة 339.

3- زبدة الأصول: 99، تقدّم في الصفحة 337.

لو سأل من ابتلى بها الإمام عليه السلام، وأُجيب: «بأنها واجبة» فإن كان هذا الحكم الجزئي غير المضروب بشكل القانون، شعبةً من الحكم الكلي القانوني المضروب على العناوين العامة - ك (الناس) و أمثاله - فهو يتم، وإلا فلا، لاحتمال كونه فرعاً من الكلي الذي موضوعه «القادر» فلا محرز لما هو القانون الكلي حينئذٍ، حتى يتمكن من إثبات فعلية الحكم على الكل.

هذا مع احتمال عدم كونه من أصل الكلي الثابت في الإسلام، بل هو حكم من الصادق عليه السلام على بعض المباني في مفوضية الأحكام إليهم عليهم السلام.

فإذا كان كذلك، فما هو القدر المسلم من السراية و العلم بعدم الخصوصية، هو إلغاء العصر و المكان و النجاسة الخاصة و المسجد و الشخص، و أما إسراء الحكم الخاص الصادر بنحو الخطاب الشخصي للعاجزين، فهو غير ممكن.

فما أفاده - مدّ ظله - يتم فيما إذا كان التزاحم بين الخطابين القانونيين لا غير، فافهم و كن من الشاكرين.

المسلك السادس في الترتب

إشارة

و هو ما ارتضاه جلّ المتأخرين، آخذين أصله من المحقق الثاني (1) و الشيخ كاشف الغطاء (2)، و تفصيله من المجدد الشيرازي قدس سرهم (3) و ترتيبه من الأستاذ المدقق

1- جامع المقاصد 5: 12-13.

2- كشف الغطاء: 27.

3- تقارير المجدد الشيرازي 2: 273-282.

السيد الفشاركي (1)، ولخصه شيخ مشايخنا في «الدرر» (2) والعلامة النائيني في تقريراته (3)، وذكره أستاذنا البروجردي قدس سرهم بمقدمة وجيزة في تقريراته (4).

ونحن بعد اللتيا والتي، في غنى عن هذا المسلك المعروف بـ «مسلك الترتب» لعدم الاحتياج إلى ذلك، بعد ما تبين لك منّا: أنّ سقوط الأمر بالأهم لا يتقوم بالعصيان والإطاعة، حتى يلزم التهافت بين المهم والأهم، ويكون المهم بلا أمر (5).

بل أمر الأهم يسقط، لأجل الإخلال بشرط البعث، وهو البناء الجدّي على العصيان، فإنّه مع البناء عليه لا يترشح الأمر بالأهم ويسقط، و يكون المحلّ بعد ذلك قابلاً للأمر بالمهم، وتكون الصلاة صحيحة في المثال المعروف، وفي كلّ مورد وقع التزاحم، وبنى المكلف قبل وقت الأهم وقبل الابتلاء به، على العصيان.

وهذا الذي ذكرناه ليس يرجع إلى ما قيل: «من كون البناء على العصيان شرط المهم» (6) فإنّه لا يوجب ارتفاع المحذور العقليّ، بل البناء سبب سقوط الأمر بالأهم، كما عرفت تفصيله (7).

فلا حاجة إلى تصوير الترتب وهكذا، بعد ما تبين لك من كيفية تصوير الأحكام الفعلية بالنسبة إلى العاجزين وغيرهم، وأنّه لا محذور في ذلك، ولا يلزم منه الأمر بالجمع بين الضدين مطلقاً، كما عرفت بما لا مزيد عليه (8).

1- الرسائل الفشاركية: 184-189.

2- درر الفوائد المحقق الحائري: 140-147.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 336، أجود التقارير 1: 286.

4- نهاية الأصول: 218.

5- تقدّم في الصفحة 349-350.

6- كشف الغطاء: 27-22، حقائق الأصول 1: 318.

7- تقدّم في الصفحة 349-350.

8- تقدّم في الصفحة 449.

ولكن لا بأس مع ذلك بالإشارة إلى هذا المسلك، وإلى أنه من الأباطيل الواضحة، كالنار على المنار، أو كالشمس في راحة النهار.

وحيث إنَّ القوم المتكفِّلين لهذه المسألة، مختلفون حسب تصوير المقدمات الكثيرة غير الدخيلة في أصل البحث، وما هو المقصود بالذات من «الترتب» فلا ندخل في تلك المقدمات، ونذكر التقاريب المختلفة على نهج الاختصار، بذكر ما هو المهم في فهم المطلوب.

المقدمة الأولى: في بيان أساس الترتب و سبب الالتزام به

وقبل الخوض في تلك التقاريب، لا بدَّ من الإشارة إلى مقدّمة مشتملة على ما هو مصبُّ الترتب، وما هو المقصود منه رأساً:

وهي أن مقتضى ما عرفت منّا فيما سلف: أن الأدلة الشرعية إذا لم تكن متكاذبة في مقام الدلالة، فلا تكون متعارضة في الاصطلاح، وإذا كانت ملتزمة في مقام الإنشاء و الجعل و القانون، فربّما يتفق اصطكاكها في مقام الامتثال كما عرفت، فإذا وقعت المزاخمة بينها في مقام الامتثال على الشرائط المعتبرة في التزام بالتفصيل الماضي، فلا بدَّ من علاج التزام (1).

فقالوا: «إذا كان الدليلان المتزامان متساويين في الملاك، فمقتضى حكم العقل هو التخيير، بأن يكون كلّ واحد من الدليلين مقيداً بعدم امتثال الآخر» (2) أو

1- تقدّم في الصفحة 357.

2- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 366، وقاية الأذهان: 301-302، مناهج الوصول 2: 29.

قالوا: «باستكشاف الحكم الواحد التخييري» (1) فيكون التخيير شرعياً، لا عقلياً.

وإذا كانا أهمّ و مهمّ، فربّما يختلج بالبال سقوط المهمّ، و ينحفظ الأهمّ، لا امتناع الجمع، و يكون سقوطه مطلقاً، بحيث لو عصى الأهمّ بتركه، فلا شىء عليه من ناحية ترك المهمّ، و لا يكون مشروعاً فعلة إذا كان عبادياً، فينحصر تكليفه بالأهمّ.

ولكنّه مجرد تخيّل عندهم، لأنّ قضية إدراك العقل هو الفرار من المحذور العقليّ - وهو امتناع الجمع - بالمقدار اللازم، و لا وجه للزائد عليه، و ذلك لأنّ إطلاق الأهمّ يدعو نحوه على الإطلاق، و هكذا الإطلاق فى ناحية المهمّ مع قطع النظر عن المحذور العقليّ، فإذا لوحظ المحذور العقليّ فلا بدّ من رفع اليد عن الإطلاق بالمقدار المعين، فكما فيما كانا متساويين يقيّد إطلاق كلّ واحد، و يكون كلّ واحد واجباً عند ترك الآخر، كذلك فيما نحن فيه، يقيّد إطلاق المهمّ بعصيان الأهمّ، حتّى لا يكون الزمان فارغاً - على سبيل منع الخلوّ - عن أحد الأمرين، أحدهما: مطلق، و الآخر: مشروط.

وإن شئت قلت: القضية المتشكّلة هنا هي هكذا: «إما يكون العبد فى هذا الظرف و الزمان الذى لا يسع لهما معاً، مشغولاً بالأهمّ و فاعلاً للإزالة، أو يجب عليه فعل الصلاة، حتّى لا يفوت مصلحة المولى عند التمكن من فعل الصلاة بترك الإزالة».

و بذلك ترتفع غائلة لزوم الجمع بين الضدّين، و تحفظ مصلحة التكليف بالمقدار الممكن عقلاً، و يقع التقييد بالمقدار اللازم حسب دركه، لا الزائد عليه.

و أيضاً: بمثله ترتفع شبهة الشيخ البهائى قدّس سرّه أيضاً على ثمرة مسألة الضدّ (2).

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ الشبهة المزبورة تنقلب حينئذٍ، و ذلك لأنّ موضوع

1- لاحظ أجود التقريرات 1: 279.

2- زبدة الأصول: 99.

المسألة كان «إنَّ الأمر بالشىء هل يقتضى ... أم لا؟» وإذا سقط الأمر بالأهم فلا يبقى محلّ للنهى عن الضدّ، لأنّه نهى تبع الأمر بالشىء، فإذا اشتغل المكلف بالصلاة تكون صحيحة على أىّ تقدير، لأنّها مورد الأمر، ولا نهى متوجّه إليهما، لعدم الأمر بالإزالة ولو كان مقتضياً للنهى عن الضدّ، فافهم واعتنم.

وغير خفىّ: أنّ المسالك المذكورة فى المقام حول هذه الشبهة على صنفين:

أحدهما: ما يتعرّض لحلّ مشكلة الشيخ رَحْمَهُ اللهُ بإمكان الاستثمار من بحث الضدّ، وهو مثل ما أفاده الكركي قدّس سرّه (1). ولا يكون جواباً عنها، لتقدّم عصره على عصر الشيخ، ومثل ما ذكرناه من إمكان الاستثمار فى المعاملات (2)، وهكذا ما أشرنا إليه أخيراً.

ثانيهما: ما يكون متكفلاً لغائلة لزوم الجمع بين الضدّين، ولإنكار هذا الاستلزام المفروغ عنه فى كلامه، وهذا مثل ما سلكناه: من إسقاط الأمر بالأهم عند الاشتغال بالمهمّ، لا بالعصيان (3)، مثل ما سلكه الوالد المحقّق - مدّ ظلّه -: من إثبات بقاء الأمرين العرضيين من غير لزوم المحذور رأساً (4)، ومثل ما يعبر عنه ب «الترتب» من الفرار من كون التكليفين مطلقين فى المتساويين. ومن إطلاق المهمّ إذا كان الآخر أهمّ، وعند ذلك لا يكون تراحم بينهما بالضرورة.

1- جامع المقاصد 5: 12-13.

2- تقدّم فى الصفحة 342-343.

3- تقدّم فى الصفحة 351-355.

4- مناهج الوصول 2: 23.

المقدمة الثانية: في بيان المورد المسلم الذي يجري فيه الترتب عندهم

إذا تبين لك أساس مقالة الترتب، وما هو الداعي عندهم إلى الالتزام به، لا بد من ذكر مقدمة أخرى محتوية على المورد المسلم عند الكل، الذي يجري فيه الترتب عند القائلين به، ثم نردفه بالتقاريب الممكنة، فإن أمكن الالتزام به في ذلك المورد، فلنا البحث عن سائر الموارد المختلف فيها، وإلا فلا داعي لإطالة البحث حولها:

وهي أن الذي لا شبهة فيه: أن نفس جعل عصيان تكليف، شرطاً لفعليّة التكليف الآخر، ممّا لا محذور فيه، فيصح أن يكون عصيان أمر صلاة الظهر مثلاً، شرطاً لوجوب القضاء، أو عصيان أمر الصلاة مثلاً شرطاً لوجوب القضاء على الوليّ وهكذا.

فما هو مورد المحذور العقليّ، ليس نفس الترتب ولو كان بين المترتب و المترتب عليه تأخر زمنيّ، فإنّ مع التأخر الزمنيّ يصحّ هذا، و هو ليس مورد إنكار المنكرين.

والذي لا إشكال عندهم أيضاً: هو أن «الترتب» المقصود هو الترتب العليّ، بمعنى كون زمان العلّة و المعلول زماناً واحداً، فيكون بين المترتب و المترتب عليه تأخراً بالمعلوليّة، و تقدماً بالعلية، أو ما بحكمها، كتقدم الشرط على المشروط.

فعلى هذا، في الواجبين اللذين يكون أحدهما أهمّ، و الآخر مهمّاً، و كان زمان وجوب الأهمّ و المهمّ واحداً، و لكن يتقدم أحدهما على الآخر نحو التقدم

بالعية، قالوا: «بأنه لا يلزم منهما الجمع بين الضدين مثلاً، إذا كان أوّل زوال يوم الجمعة إزالة النجاسة من المسجد واجباً، وكان فيها وجوب الصلاة مشروطاً بالعصيان، فإنّه بعصيان الأهمّ تكون العبادة مأموراً بها، مع وحدة زمان التكليفين، وترتّب أحدهما على الآخر»(1).

وهذه الصورة من الصور الكثيرة التي أُجرى فيها الترتّب عند أربابه، وهي مورد نظرنا هنا نفيّاً وإثباتاً، ومحطّ البحث.

إن قلت: هذا المثال مورد المناقشة كما مضى سبيله، ضرورة أنّ فعل الإزالة واجب فوراً ففوراً، فإذا كان العصيان الأوّل شرطاً يلزم المحال و المحذور العقليّ.

وإذا كان العصيان إلى انتفاء موضوع الإزالة شرطاً، فيتأخّر وجوب الصلاة عنه تأخراً زمانياً.

وإذا كان العصيان المتأخّر شرطاً للوجوب المتقدّم، فهو أيضاً يستلزم المحذور الآخر(2).

قلت: نعم، ولكنّ المقصود أرباب الترتّب، إثبات صحّة الصلاة التي اشتغل بها المكلف في أوّل الزوال، فيكون الشرط هو العصيان الأوّل، ولا نظر إلى العصيانات المتأخّرة إذا فرض أنّ وجوب الإزالة فوريّ، ويسقط بالعصيان، ولا يكون من فور ففور.

ولك فرض المسألة على وجه آخر أيضاً، حتّى لا- يتوجّه إليها المحذور المزبور: وهو كون العصيان الآخر المنتهى إلى انتفاء موضوع الإزالة، مقارناً لأوّل

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 360، نهاية الأفكار 1: 375، محاضرات في أصول الفقه 3: 110.

2- لاحظ مناهج الوصول 2: 50-52، محاضرات في أصول الفقه 3: 106-109.

الزوال، فإنّه إذا كان شرطاً يلزم الترتّب العقليّ، لأنّ في أوّل الزوال الأمر بالأهمّ باق، و الأمر بالمهمّ أيضاً موجود في ذلك الزمان، و متأخّر رتبة، لتخلّل الشرط بينهما، و هو شرط عصيان الأهمّ.

فتحصّل إلى الآن: أنّ هذه الصورة، مورد إجراء قانون الترتّب عند القائلين به اتفاقاً.

بيان الشبهة المهمة على الترتّب

فإذا أحطت خبراً بما هو المقصود من «الترتّب» و بما هو مورد التسالم، و أنّهم يقولون بالترتّب في مثل الأهمّ و المهمّ (1)، و بالترتيب في المتساويين (2)، و أيضاً يقولون بتعدّد العقاب بلا محذور عقليّ (3)، كما التزمنا بذلك (4)، و التزم الوالد المحقّق (5)، لعدم رجوع التكليفين إلى التكليف بالجمع بالضرورة، فلنشرع فيما هو إحدى الشبهات عليهم، ثمّ نشرع في التقايرب التي ذكروها لإثبات الترتّب بقلع هذه المادّة، ثمّ بعد ذلك - بعون الله و قدرته - نذكر بعضها الآخر إن شاء الله تعالى.

و ها هي: إنّ في الصورة المزبورة إذا كان أحدهما أهمّ، فلا بدّ من تحقّق العصيان بالحمل الشائع، حتّى يمكن فعليّة المهمّ، أى لا بدّ من تحقّق الشرط بالحمل الشائع، حتّى يمكن ترتّب المشروط عليه.

1- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 145، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 336، نهاية الأصول: 217، محاضرات في أصول الفقه 3: 106.

2- فوائد الأصول 2: 761، محاضرات في أصول الفقه 3: 162.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 338 و 365-366، نهاية الأصول: 224، محاضرات في أصول الفقه 3: 142-143.

4- تقدّم في الصفحة 354.

5- مناهج الوصول 2: 30.

و معنى «العصيان» هو ترك المأمور به على وجه لا يتمكّن المكلف من اللاعصيان، أى ترك المأمور به على وجه يسقط أمره، لعدم إمكان قيامه بما هو المأمور به، وإلا فلا معنى للعصيان.

مثلاً: ترك الصلاة فى أوّل الوقت فى الموسّع، ليس من العصيان، لتمكّن العبد من إتيانها و امتثال أمرها، و هذا أمر واضح، و يتّضح من ذى قبل أكثر منه إن شاء الله.

وعلى هذا، أوّل الزوال إذا كان أمر الأهمّ موجوداً، فهو لا يسقط إلاّ بالعصيان، و معناه عجز العبد عن الامتثال، فلو كان فى أوّل الزمان أمر المهمّ موجوداً أيضاً، فهو بعد لم يعجز عن امتثال الأهمّ، لأنّه بمضىّ الزمان يصير عاجزاً بالحمل الشائع و عاصياً، فكيف يعقل تحقّق أمر المهمّ؟! و بعبارة أخرى: العصيان المتوسّط، سواء كان من الحقائق، أو الاعتباريات، أو الانتزاعيات، إذا كان من الأمور الآتية و البنائية، كان لما أفادوه وجه، و إلاّ فكيف يمكن أن يتخلل الأمر المحتاج إلى الزمان فى التحقّق، بين المترتّبين بالترتّب العقلى؟! و لا شبهة فى أنّ شرط المهمّ عصيان الأهمّ، و بين الشرط و المشروط ليس يتخلل شىء، و لكن ما هو الشرط متخلّل بين الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ، فإنّ أمر المهمّ مترتّب على أمر الأهمّ بتخلّل العصيان، و هو أمر زمانى، لأنّ معناه عجز العبد عن الامتثال عاجزاً لا يعدّ عذراً.

فإذن لا- يكون فى أوّل الزوال إلاّ أمر الأهمّ، فإذا عجز المكلف عن امتثاله بعصيانه، يوجد الأمر الآخر، و هذا لا يكون إلاّ بمضىّ زمان الزوال حتّى لا يبقى ظرف امتثاله، و بعد ذلك يوجد الأمر بالمهمّ، و هذا هو الترتّب الزمانى، لا العقلى المقصود لهم.

ولمزيد الاطلاع على حدّ هذه الشبهة، وعلى حدّ التقاريب الآتية دفعاً لها، نقول: لو كان الأهمّ من الموقّعات الشرعيّة كالصوم، والمهمّ أيضاً منها، أو من الموسّعات، فإنّهم يقولون بجريان الترتّب فيها، والأمر هنا أوضح، ضرورة أنّ أوّل الفجر ظرف الامتثال والفعليّة بالنسبة إلى الأهمّ، وعصيانه معناه عجز العبد عن الصوم، فهل العبد يعجز عن الصوم في أوّل الفجر، أو بعده؟

فإن كان عصيانه في أوّل الفجر ممكناً، بأن يكون العصيان أمراً غير زامنيّ، كان لذلك وجه واضح، لاتحاد زمان الشرط- وهو العصيان- و زمان الأهمّ والمهمّ، لإمكان كلّ ذلك.

وأما إذا كان معنى العصيان: عجز العبد بعدم تمكّنه من امتثال الأمر الأهمّ، وعدم تمكّنه لا يحصل ولا يتحقّق إلاّ بمضىّ الزمان، فلا يتحقّق الشرط إلاّ بمضىّ الزمان، فيكون وجوب المهمّ متأخراً زماناً، لتخلّل الشىء الزمانىّ بين الأمرين، وعند ذلك كيف يعقل وحدة الزمان لهما، مع تخلّل الشىء الزمانىّ بينهما؟! وبعبارة واضحة: إنّ العصيان المتحقّق بالاشتغال بفعل المهمّ، متأخّر عن فعل المهمّ فى الرتبة، فكيف يعقل كونه شرطاً لوجوب فعل المهمّ المتقدّم عليه فى الرتبة؟! فيلزم تقدّم ما هو المتأخّر فى الرتبة، وهذا دور واضح المنع، أو تقدّم الشىء على نفسه، فإنّه أفحش فساداً من الدور، على ما تحرّر(1) فتأمّل.

وإن شئت قلت: إنّ الانبعاث نحو المهمّ، متأخّر عن البعث إليه فى الرتبة، والعصيان إمّا فى رتبة الانبعاث الخارجىّ، أو متأخّر عنه، فكيف يعقل كونه شرطاً لفعليّة البعث المتقدّم عليه طبعاً؟! فتدبّر تفهم. وسيزيد اتضاحاً عند ذكر التقاريب الممكنة لإثبات الترتّب إن شاء الله تعالى (2).

1- الحكمة المتعالية 2: 142.

2- يأتي فى الصفحة 492-496.

وبالجملة: مجرد إمكان اتحاد زمان الشرط والمشروط غير كافٍ، لاختلاف الشروط، والعصيان ليس من تلك الشروط.

مثلاً: إذا كان الشرط وجود الحركة الخاصة، فلا بدّ من تحقّق الحركة- بالحمل الشائع- حتّى يتحقّق الشرط، ولا يكفي أوّل وجودها، لأنّ الحركة بسيطة، وأوّل وجودها مجرد لحاظ عقليّ، ولا تفكيك بين أوّل وجودها وثنائى وجودها، بل هو وجود متدرّج خارج من القوّة إلى الفعل، فلا بدّ من انطباقها على الزمان حتّى تعدّ حركة، وإلاّ يلزم أن تكون من الأمور القارّة الذات.

فما هو الشرط أمر وجدانّي بسيط ينطبق على الزمان، فإذا تحقّق هذا الأمر الوجدانّي يصير التكليف فعليّاً، ففعليّة التكليف وإن كانت متأخّرة عن الشرط تأخراً بالرتبة، ولكن نفس الشرط ليس متّحداً زماناً مع زمان المكلف به، والعصيان من هذا القبيل، كما تبين و اتضح.

وإن شئت قلت: جعل العصيان شرطاً- كجعل العجز عن امتثال تكليف الأهمّ شرطاً- لا يكون عذراً شرعاً، لا مطلق العجز. وأنت إذا راجعت وجدانك، تجد أنك تقدر في أوّل الزوال على الأهمّ، فلا يكون شرط المهمّ في أوّل الزوال موجوداً بالضرورة.

تقريب دفع الشبهة و حلّها

إشارة

إذا تبينّت هاتان المقدمتان، وتلك الشبهة والعويصة، فلنشرع في تعقيبها بذكر التقاريب التي يمكن أن تكون دفعاً وحلاً لها، أو لغيرها ممّا يأتي تفصيله (1):

التقريب الأوّل

: أن الشبهة في مقابل البديهية، والبرهان في قبال الوجدان،

واهية ثبوتاً، وإن لم يمكن الاطلاع على جهة الضعف وسر الفساد، وذلك لأن الوجدان شاهد على أن المولى يمكن أن يأمر عبده بالذهاب إلى المدرسة، ويأمره على تقدير العصيان بالذهاب إلى أمر كذا، أو أن يجلس في الدار وهكذا، وهذا شاهد على وقوع الترتب، فإن عصيان الأمر الأول شرط فعلية الأمر الثاني (1).

و أنت خبير بما فيه:

أولاً: من أن مقتضى فهم العقلاء في هذه الخطابات العرفية، هو التخيير إذا لم يكن مقيداً بالعصيان، وما هو المتعارف بينهم عدم التقييد بالعصيان، فلا يعلم من طريقتهم شيء يفيد أرباب الترتب، لأنه مجرد فرض، وليس في الخطابات العرفية منه أثر.

نعم، ما هو المعروف عنهم هو الأمر بالذهاب أولاً، ثم الأمر على تقدير عدم الذهاب بالجلوس في الدار، وهذه الخطابات الطولية المترتبة، لا تورث استحقاق العبد للعقاب عند ترك الذهاب، وامثال الأمر الثاني بالضرورة، وكأنه تخيير يورث أهمية الطرف الأول، لا إلى حد يستحق العقوبة على التخلف عنه، فيكون الاختيار بيده.

و ثانياً: مع إطلاق الأمر الأول بحسب الزمان، فلا يتصور العصيان إلا إذا كان فورياً، وإذا كان فورياً أو مؤقتاً بوقت فيأتي الإشكال المزبور، و إلا فلا يتصور العصيان.

مثلاً: إذا قال المولى في المثل المزبور: «عليك بالذهاب إلى المدرسة حتى الساعة الثامنة، مع العصيان فعليك بالجلوس في البيت» فإن عصيان الأمر الأول يتحقق إذا عجز عن امتثاله، و مع سعة الوقت - لتحقق امثاله - لا يتحقق شرط الأمر الثاني، و لا شبهة في أن أول الساعة الثامنة إذا كان داخلاً في المغيا، يتمكن من

الامتثال، ثم بعد ذلك يعجز ويتحقق شرط الأمر الثاني بالضرورة.

فما هو من المتعارف في الخطابات الطوليّة المترتبة، هو ما يؤدّي التخيير عرفاً، أو يكون البناء على ترك الأمر الأوّل، كافياً لرفع اليد عنه، و لانصراف المولى عن أمره، فإنّه كثيراً ما ينصرف المولى عن أمره لأجل ذلك، لا لأجل العصيان المتقوم بقاء الأمر إلى وقت العجز عن الامتثال، فلا تخلط جدّاً.

وإن شئت قلت: ما هو المتعارف في الطوليّات العرفيّة، هو الترتّب الزمانيّ، لا الترتّب العقليّ، وهذه الخطابات العرفيّة ليست ناظرة إلى الترتّب العقليّ المقصود في المقام.

التقريب الثاني

: هذه الشبهة في مقابل الإجماع والاتفاق على عدّة من الفروع، غير قابلة للإصغاء إليها:

ومنها: لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أوّل الزوال، فيكون وجوب القصر عليه، مترتباً على عصيان وجوب الإقامة، حيث إنّه لو عصى ولم يقصد الإقامة، توجه إليه خطاب القصر.

وكذا لو فرض حرمة الإقامة، فإنّ وجوب التمام مترتب على عصيان حرمة الإقامة.

ولا نغني ب «الترتّب» إلاّ هذا، ضرورة أنّ ظرف الوجوب أوّل الزوال، و ظرف وجوب الصلاة قصراً أيضاً أوّل الزوال، فإذا قصد الإقامة من أوّل الزوال فقد عصى ووجب، ولكنّ الوجوب الثانی مترتب على عصيان الوجوب الأوّل، وهكذا في الفرع الأخير (I)، فتدبر.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 357-359، منتهى الأصول 1: 348، محاضرات في أصول الفقه 3: 103-104.

أقول: وقد ذكروا فروعاً آخر⁽¹⁾ لا يهتّمنا الإشارة إليها بعد كفاية الواحد منها، لاتحاد الكلّ فيما هو مقصودهم، وإن كان لكلّ فرع بعض الخصوصيّات الأخر الخارجة عن هذه المسألة، والإحالة إلى محالّها أولى وأحسن.

والذّي هو المهمّ هنا الإشارة إلى جهتين:

الجهة الأولى: أنّ ما هو الواجب بالنذر وشبهه، لو كان عنوان «الإقامة في بلد كذا» فرضاً، فيجب قصد الإقامة عشرة أيّام في أوّل الزوال، وما هو الواجب بدخول الزوال هو الصلاة، سواء كانت قصراً أو تماماً، ولكن إذا كان يقصد الإقامة- ولو في أثناء الوقت- فعليه التمام، وإذا كان يتركها فعليه القصر، فالوجوب آتٍ على الإطلاق من غير التقييد بشيء، ولا يكون مترتباً وجوب صلاة الظهر والعصر على شيء، ولا موقوفاً على قصد الإقامة، أو قصد عدم الإقامة، بل «إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور»⁽²⁾.

فمن نذر أن يقيم في أوّل الزوال وعصى، أو نذر ولم يعص، لا يترتب على عصيانه وعدم عصيانه شيء.

نعم، إذا قصد فعليه أن يتمّ، وإذا تركه وعصى فعليه القصر، لأجل الجهة الأخرى الخارجة عن المسألة.

فما ترى في كتبهم من التمسك بهذه المسألة وما ضاهاها للترتب، وأنّ وجوب الصلاة قصراً مترتب على عصيان وجوب الإقامة، في غاية الوهن والاشتباه. ومن هنا يظهر السبيل للمناقشة في سائر ما قالوه.

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 357-359، منتهى الأصول 1: 348، محاضرات في أصول الفقه 3: 103-104.

2- تهذيب الأحكام 2: 140-546، وسائل الشيعة 1: 372، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 4، الحديث 1.

الجهة الثانية: لو سلّمنا أنّ الوجوب الجائى فى أوّل الزوال، متلوّن بلون القصر و التمام أيضا، كما هو متلوّن بلون الظهرية و العصرية، فيكون الوجوب الآتى فى أوّل الزوال متوقفاً على حال المصلّى، و أنّه مقيم أو غير مقيم، فإن كان مقيماً فهو متلوّن بلون التمام، و إن كان غير مقيم متلوّن بلون القصر.

فعند ذلك إذا دخل الوقت، فهل ينتزع منه عنوان «المقيم» أو عنوان «غير المقيم»؟ فإن كان قد ترك قصدها كما هو المفروض، فالوجوب الآتى متلوّن بلون القصر، و يكون العنوان المنتزع منه عنوان «غير المقيم» و إذا كان هذا العنوان ينتزع منه فلا يكون عاصياً، و إذا لم يكن عاصياً فلا يسقط وجوب الوفاء بالندى فى هذه الرتبة بالضرورة.

و بالجملة: لنا أن نقول: إنّ ما هو المفروغ عنه عند الفقهاء، و المتسالم عليه فى الفقه، هو وجوب الوفاء بالندى، و وجوب الصلاة بدخول الوقت، و من كان مقيماً يتمّ، و من كان غير مقيم يقصر، و أمّا فروع وحدة رتبة الوجوبين فلا، لما يمكن أن يترتب أحدهما على الآخر ترتباً زمانياً، لا عقلياً. و من هنا يظهر الخلط فى سائر الفروع.

و ما هو الحجر الأساس: أنّ وجوب الصلاة قصراً مقتضى دليلين:

الأوّل: الأدلة المتكفلة لإيجاب الصلوات اليومية، و هو غير مترتب على العصيان و اللاعصيان.

و الثانى: الأدلة المتكفلة لإيجاب القصر على المسافر غير المقيم، و هو تابع لموضوعه، و إن كان بحسب اللبّ بينهما التقارن، و لكن لا ينبغى الخلط جدّاً.

و إن شئت قلت: ليس وجوب الصلاة قصراً من التكليف النفسية الشرعية، بل هو من الإرشادات الشرعية إلى وظيفة المسافر و الحاضر، و المقيم و غير المقيم، فما هو التكليف النفسى فهو غير مترتب على العصيان، و ما هو الإرشاد إلى كيفية صلاة غير المقيم لا يعقل لأن يكون مترتباً عليه.

التقريب الثالث: ما أفاده سيدنا الأستاذ البروجردى قدس سره

واعتقد بذلك بداهة الترتب: «و هو أن من البديهى أن الأمرين إذا كانا داعيين نحو المتعلقين فى عَرَض واحد، مع القدرة الواحدة، يستتبعان- عند الدقة العقلية- المحال و المحذور العقلى، بمعنى امتناع تحقق الإرادتين الجديتين الباعثتين من الملتفت، و المتوجه إلى عجز العبد.

و لكن ذلك لا- يرجع إلى التكليف الواحد بالجمع بين المتعلقين، حتى يتوهم أن المحذور العقلى: هو رجوعهما إلى إرادة باعثة نحو الجمع بين الضدين، و غير القابلين للجمع، مثل الإزالة و الصلاة.

بل كل واحد مع قطع النظر عن الآخر، يدعو نحو متعلقه، فلا- يكون طلب كل واحد منهما مستقلاً محالاً، و لا يتعلق الطلب الواحد بالجمع بينهما، فلا محذور عقلاً من هذه الناحية، فلا معنى لتوهم امتناع الترتب من تلك الجهة، و هى طلب الجمع بين الضدين.

فما هو وجه الاستحالة هنا، هو امتناع ترشح الإرادتين من المرید الواحد الملتفت، متوجهتين إلى المتعلقين غير القابلين للجمع، مع كونهما فى عَرَض واحد.

و أمّا إذا كانا لا فى عَرَض واحد، بأن يكونا طوليين، و يكون أحدهما فى رتبة عدم تأثير الآخر، و عدم تحريكه نحو ما تعلق به، فيكون وجود الآخر فى هذه الرتبة و الظرف بلا مزاحم، إذ المفروض أن هذه الرتبة رتبة عدم تأثير الأول، و رتبة خيبته عما قصد منه، أعنى داعيته للمكلف، و انبعائه بذلك نحو العمل، و فى هذه الرتبة يكون المكلف فارغاً و قادراً على امتثال الأمر الثانى.

فالترتب المصطلح عليه من أوضح الواضحات، فإن الأمر بالأهم- و هى الإزالة- و إن كان مطلقاً غير مشروط بشىء، و لكن الأمر ليس علّة تامة لوجود متعلقه، و إنما هو لإيجاد الداعى فى نفس المكلف، و تحريكه نحو المأمور به، حتى

يوجده باختياره.

فإذا توجّه الأمر بعد إصدار الأمر بالأهم، إلى أن المكلف يمكن أن يمثله، ويمكن أن يعصيه، وأن ظرف الفعل في رتبة العصيان للأهم، يكون فارغاً خالياً من الفعل، بحيث لو لم يشغله المهم لكان خالياً من الأهم والمهم كليهما، فلا محالة ينقذ في نفسه إرادة البعث نحو المهم في هذه الرتبة، حتى لا يكون الظرف خالياً من الواجب المشتمل على المصلحة.

ولا مانع من انقذاح الإرادة الثانية حينئذٍ في نفسه، لأن المفروض في نفسه خلو الزمان عن الأهم، وتمكن المكلف من امتثال المهم» (1) انتهى.

أقول: ما مرّ من الدليلين كان من قبيل البرهان الإتي على الترتب، وهذا وما يأتي من قبيل البرهان اللمى عليه. وكأنّ القائلين بالترتب كان همهم الفرار من العرضية بتصوير الطولية، وأنّ الضرورة قاضية بأنّ من جعل عصيان أمر الأهم شرطاً لفعالية المهم، تحصل الطولية، ضرورة أنّ العصيان معنى متأخر عن الأمر في وجهه، والشرط معنى يتقدم على المشروط، فكيف يكون المشروط بالعصيان في رتبة الأمر المتقوم به العصيان؟! فإذن لا يكون الأمران عرضيين، فلا استحالة في البين.

و أنت خبير: بأنّ معضلة الترتب ليست في نفس العرضية، حتى ترتفع بالطولية العقلية، بل مشكلة الترتب في أنّ ما هو الحدّ المتوسط المتأخر رتبة عن أمر الأهم، والمتقدم رتبة على أمر المهم - وهو عصيان الأهم - لا يعقل أن يتحقق في الرتبة، فإن كان هو ممّا يتحقق في الرتبة كان لما أفاده وجهاً وجه.

ولكن قد سبق: أنّ المعبر في فعلية الأمر الثاني، هو كون المكلف بحيث ينتزع منه عنوان «العاجز عن امتثال الأهم» عجزاً لا يعدّ عذراً، المعبر عنه ب «العصيان»

و العجز عن امتثال الأهم لا يجتمع زماناً مع فعليّة المهم، لأنّه في زمان فعليّة المهمّ قادر على امتثال الأهمّ، وإذا كان قادراً لا يعدّ عاجزاً، فلا يكون عاصياً، فلا تخلط(1).

التقريب الرابع: ما نسب إلى العلامة الأراكى قدس سرّه

و تمام نظره رحمة الله إلى أنّ تصوير الترتّب على الوجه الراجع للمحذور العقليّ، لا يتوقّف على القول باشتراط أمر المهمّ بعصيان الأهمّ، بل لنا تصويره على نعت الوجوب المعلق.

و ما أفاده في تقريبه لا يخلو من التأسّف والغربة، لاشتماله على المسافة البعيدة، و الأكل من القفاء، و لذلك نذكره ببيان منّا، حتّى يمكن نيله بأدنى التفات:

و هو أنّ الأمر بالأهمّ يدعو نحو متعلّقه على الإطلاق، و يكون مقتضاه لزوم إشغال الوقت بمادّته و متعلّقه. و لو كان مقتضى الأمر بالمهمّ أيضاً ذلك للزم المحذور.

و أمّا إذا كان الأمر الثانى على نعت القضايا الحينيّة، و يكون القيد- الذى باعتباره تكون القضية حينيّة- هو حال عصيان أمر الأهمّ، فإنّه من الحالات التى يمكن أن تتحقّق فى الخارج، و لا تكون هذه الحال داخلية فى مصبّ الأمر الثانى، و هو أمر المهمّ، و لا تحت دائرة طلب المهمّ، بل هى من قبيل القيود المفروض وجودها، فإذن يعقل أن يكون الجمع بين الضدّين مورد الطلب، لأنّ الطلب الأوّل يقتضى سدّ العصيان عقلاً، و الطلب الثانى لا يدعو نحوه، و بالنسبة إليه يكون ساكتاً، و عند ذلك يتحقّق الخطاب الثانى فى زمان الخطاب الأوّل، من غير استلزام الاستحالة(2).

و بهذا البيان تندفع بعض الشبهات المتوجّهة إليه، و لا سيّما ما يتوجّه إلى تعبيره عن الطلب الأوّل ب «الطلب التام» و الطلب الثانى: ب «الطلب الناقص»(3) فإنّه

1- تقدّم فى الصفحة 475-476.

2- مقالات الأصول 1: 342-344، نهاية الأفكار 1: 369-373.

3- منتهى الأصول 1: 375-376، مناهج الوصول 2: 57-58، تهذيب الأصول 1: 308.

لو كان صحيحاً، يلزم عدم التهافت بين المطلق والمقيّد في صورة كون المطلق مراداً جدياً بتمامه، فإنّ الطلب المطلق تامّ، والطلب المقيّد ناقص، وهكذا في العامّ والخاصّ، وكما أنّ المطاردة بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد، ترتفع باستكشاف أنّ المطلق مورد الإرادة الإنشائيّة، كذلك لا بدّ من ذلك هنا، وإلاّ يكون الطلب التامّ طارداً للناقص، وإن كان الناقص غير طارد له، فليتدبّر.

وما يتوجّه إليه: «من أنّ الأمر بالشىء على الإطلاق، يقتضى سدّ جميع أعدامه المأنيّة من قبل إعدام مقدماته، أو من قبل وجود أضداده»⁽¹⁾ انتهى، ومعنى ذلك أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضدّ العامّ، وهذا النهى ينحلّ إلى النواهي الكثيرة المتعلّقة بما يورثه، أو ينحلّ إلى النواهي المتعلّقة بالحصص الكثيرة من العدم المطلق، وقد مرّ فساد هذه الاقتضاءات⁽²⁾، ولا يرضى هو بذلك، فلا تغفل.

أقول: والآذى يسهّل الخطب، أنّ اهتمامه بتصوير الخطابين - على وجه لا- تكون المطاردة في البين - غير كافٍ، ولا يكفي مجرد كون القضية الثانية قضيةً حينيةً، ومن قبيل الواجبات المعلّقة، لأنّ الحال المأخوذ حيناً هو حال العصيان، وهو معناه حال العجز عن الأهمّ بسوء الاختيار، ولا شبهة في أنّ في تلك الحال ومقارناً معها، لا بدّ من إمكان انتزاع عنوان «القادر» من المكلف حتّى يتوجّه إليه الطلب الأوّل والأهمّ.

وأنت إذا تأملت في ذلك تعرف أنّ عنوان «القادر والعاجز» من العناوين المتقابلة، ولا يعقل انتزاعهما من الواحد، بالنسبة إلى الشىء الواحد، في زمان واحد، والترتب متقومٌ بذلك حتّى يكون أمر الأهمّ موجوداً، وأمر المهمّ أيضاً موجوداً، وإلاّ فإنّ انتزاع منه عنوان «القادر» فقط، فلا يكون الحين المعتبر لتوجيه

1- منتهى الأصول 1: 376.

2- تقدّم في الصفحة 305-309.

الخطاب الثاني موجوداً.

وإن كان ينتزع منه عنوان «العاجز» فقط، فلا يكون أمر الأهم متوجّهاً حينئذٍ، فلا يتحقق الترتب، إمّا لأجل عدم تحقق الترتب، أو لأجل عدم تحقق المترتب عليه.

وإن كان ينتزع منه القادر في الزمان الأول، و العاجز في الزمان المتأخّر، فلا يتحقق الترتب العقليّ الذي هو المقصود هنا.

ولعمري، إنّ المسألة بعد ذلك ممّا لا غبار عليها، ولا شبهة تعترئها.

و من هنا ينقدح: أنّ تنظيره بالمتساويين ملاكاً، بتوهم أنّ التخيير حكم العقل، من غير كون منشئه اشتراط وجوب كلّ بعصيان الآخر، إذ لازمه تأخّر كلّ واحد من الأمرين عن الآخر، ولا إلى اشتراط كلّ أمر بعدم وجود غيره، إذ لازمه أن لا يقتضى كلّ أمر إيجاد مقتضاه حال وجود الآخر، بل منشؤه أنّ الطلب في ظرف المزاحمة يقتضى سدّ جميع أبواب العدم، إلّا العدم الطارئ من إتيان ضده (1)، لا يخلو من تأسّف من جهات شتى، كما لا يخفى. مع أنّ هذا ليس من الترتب الاصطلاحيّ.

وبالجملة: إنّ قدس سرّه قد تصدّى لتصوير الأمرين الفعليين العرضيين زماناً، من غير كون أحدهما مترتباً على الآخر، لانتفاء الاشتراط الذي هو أساس الترتب عقلاً، فلا يكون أمر المهمّ تنجزه مترتباً على ترك الأهمّ في ظرفه، سواء كان تركاً ينتزع منه العصيان، أو تركاً لا ينتزع منه العصيان.

ولكنك عرفت: عدم إمكان اندفاع عويصة المسألة بذلك، فلاحظ و تدبّر جيّداً، وسيأتي زيادة بيان ينفعك إن شاء الله تعالى (2).

التقريب الخامس

: أنّ الإطاعة و العصيان في الاعتبار، متأخران عن الأمر، و لا يجتمعان معه في الرتبة، ضرورة أنّ الإطلاق اللحاظي بالنسبة إليهما غير ممكن،

1- مقالات الأصول 1: 342-343.

2- يأتي في الصفحة 489-490.

أى لا يعقل أن يلاحظ الأمر إيجاب الإزالة سواء أطيع أمره أو عصى، بل مع الإطاعة لا أمر، ومع العصيان لا بقاء لاقتضائه (1).

فهذا كاشف عن تأخرهما عنه، من غير الحاجة إلى إثبات معية العصيان في رتبة الإطاعة المتأخرة عن الأمر، حتى يتوجه إليه: بأن ما مع المتأخر رتبة لا يكون متأخراً (2).

فإذن ترتفع غائلة الترتب، وتوهم استلزامه الجمع بين الضدين (3)، بل يمتنع عند ذلك هذا الاستلزام. ونسبة هذا إلى العلامة المحشى الأصفهاني قدس سره (4) في غير محله ظاهراً، لأنه تعرّض له، ونفى صحته (5).

أقول: لسنا بصدد ذكر جميع نقاط ضعف هذه التقاربات، والإشكالات المتوجهة إليها، والخلطات الواقعة فيها، من توهم الرتب العقلية بين الاعتباريات، بل نظرنا إلى أنّ مشكلة الترتب لا تنحلّ بمثله، كما عرفت مراراً (6).

التقريب السادس: ما أفاده العلامة المحشى الأصفهاني قدس سره

: «وهو أنّ الأمر بالإضافة إلى متعلقه، من قبيل المقتضى بالإضافة إلى مقتضاه، فإذا كان المقتضيان المتنافيان في التأثير لا على تقدير، و كان الغرض من كلّ منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له، فلا محالة يستحيل تأثيرهما وفعليّة مقتضاهما وإن كان المكلف في كمال الانقياد.

1- نهاية الأفكار 1: 374-375.

2- نهاية الدراية 2: 219.

3- كفاية الأصول: 166.

4- تهذيب الأصول 1: 337.

5- نهاية الدراية 2: 218-219.

6- تقدّم في الصفحة 475-478.

وإذا كان المقتضيان مترتبين، بأن كان أحد المقتضيين لا اقتضاء له إلا عند عدم تأثير الآخر، فلا مانع من فعلية مقتضى الأمر المترتب، وحيث إن فعلية أصل اقتضاء المترتب، منوطة بعدم تأثير المترتب عليه، فلا محالة يستحيل مانعيته عن تأثير الأمر المترتب عليه، إذ ما كان اقتضاؤه منوطاً بعدم فعلية مقتضى سبب من الأسباب، يستحيل أن يزاخمه في التأثير، ولا مزاحمة بين المقتضيين إلا من حيث التأثير، وإلا فذوات المقتضيات بما هي لا تزاخم بينها» (1) انتهى بألفاظه مع تصحيح.

أقول: هذا هو ما سمعت من السيّد البروجردى قدس سره (2) ولا يبعد أن يكون نظره الشريف إلى أن بالتقييد الحاصل عقلاً بالنسبة إلى المهم، يرتفع الإشكال، سواء كان ترتب اصطلاحاً، أم لم يكن ترتب، وسواء كان بنحو الشرطية، أو بنحو الحيثية. وإني لست في موقف المناظرة معه في جزئيات كلامه، ولكنك تعرف قصور هذا التقريب أيضاً عن حلّ المعضلة التي قربناها على الترتب، وذكرناه غير مرة.

التقريب السابع

: وربما يمكن توهم أن نظره ونظر العلامة الأراكى، إلى إثبات الترتب حال العصيان، و حال ترك الأمر بالأهم وإن لم يكن عصيان، وإذا صحّ الترتب حال ترك المأمور به بالأمر الأول، صحّ حال عصيانه، لعدم دخالة علم المكلف و جهله فيما يريده الأمر و الشرع.

بيانه: أنه إذا كان العبد مأموراً بالأمر الأول و أمر الأهم، و كان جاهلاً بذلك، و اشتغل بالصلاة فى أول الزوال و فى زمان فعلية أمر الأهم، فهل تجد قصوراً فى إمكان تحقّق الإرادتين معاً زماناً، مع كون الثانية متوجهة إليه، و تكون هى المنجزة دون الأولى، لتحقق شرط الثانية و الأولى؟!!

1- نهاية الدراية 2: 241-242.

2- تقدّم فى الصفحة 483.

أما شرط الثانية، فهو كونه تارك الأمر الأوّل في أوّل الزوال.

وأما شرط الأولى، فهو كونه قادراً، ولا يضرّ جهله بفعليّة التكليف، وإن يضرّ بتنجزه.

فإذا صحّ ذلك، فكيف يعقل أن يكون علم المكلف بالأمر الأوّل، موجباً لامتناع تحقّقهما على الوجه الذي قد تحققتا في حال الجهل، مع أن علمه لا يفيد إلا صحّة العقوبة والتنجز، ولا مدخليّة له في الفعليّة؟! وهذا التقريب من مبدعاتنا لحلّ مشكلة الترتّب، فلا تغفل.

وبعبارة أخرى: لا يكون الشرط حال الجهل عصيان الأهمّ، بل الشرط ترك الأهمّ، فلا يلزم المحذور المزبور.

أقول: لا يمكن الفرار من المحذور، ضرورة أنّ مجرد الترك لا يكفي، لأنّ الترك الباقي معه الأمر بالأهمّ بشخصه لا بسنخه، غير كافٍ، و ليس شرطاً، بل ما هو الشرط أو أخذ حيناً هو الترك الخاصّ، أي الترك الملازم للعجز المضرّ بفعليّة الأهمّ، وإذا تحقّق ما يضرّ بفعليّة الأهمّ في الآن الأوّل وفي أوّل الزوال، يتحقّق تنجز المهمّ أو فعليّته وتنجزه، وما هو إلاّ العجز المقارن مع القدرة بالنسبة إلى الشىء الواحد في زمان واحد، كما سبق (1).

التقريب الثامن: ما أفاده العلمان، شيخ مشايخنا العلامة الحائريّ جدّ أولادى، و العلامة النائينيّ قدّس سرهما

التقريب الثامن: ما أفاده العلمان، شيخ مشايخنا العلامة الحائريّ جدّ أولادى (2)، و العلامة النائينيّ قدّس سرهما

(3) و تبعهما جمع من تلامذتهما (4). وقد مهّدوا

1- تقدّم في الصفحة 485-487.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائريّ: 140-146.

3- فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 336-356، أجود التقارير 1:

4- منتهى الأصول 1: 330-346، محاضرات في أصول الفقه 3: 105-126، إفاضة العوائد 1: 225-230.

- تبعاً لأستاذهما السيد الفشاركي قدّس سرّه (1) - مقدّمات عديدة، بين ما هي الناقصة، وبين ما لا مدخلية لها في مهمّة المسألة، ونحن نشير إليها في ضمن مقدمة، مع اختلافهما في تصويرها:

وهي أنّ الأمر بالأهمّ لا شبهة في إطلاقه، كما لا شبهة في أنّ زمان عصيان الأمر و زمان إطاعته، متّحداً مع زمان فعلية الأمر، ضرورة أنّ العصيان و الإطاعة متأخران عن الأمر تأخراً بالرتبة. هذا حول الأمر بالأهمّ.

وأما الأمر بالمهمّ، فلا شبهة في عدم إمكان انحفاظ إطلاقه، لما أنّ من إطلاقه يلزم المحذور المزبور، فلا بدّ من الخروج عن إطلاقه بالتقييد و الاشتراط.

و حيث إنّ القضايا الشرطية حسبما تحرّز، ترجع إلى القضايا البتية، لرجوع الشروط المأخوذة في الأدلّة إلى عناوين الموضوعات، و ذلك قضاءً لحقّ ما سبق:

من أنّ القضايا الشرعية قضايا حقيقية، و تكون الأحكام - حسب الموضوعات المأخوذة في القضايا الحقيقية - فعلية، إلّا أنّها لا تخرج بذلك عن الشرطية، ضرورة أنّ كلّ حكم بالنسبة إلى موضوعه محدّد و مشروط. و ما توهم من انقلاب الشرطية إلى المطلقة بعد تحقّق الشرط باطل.

فإذا تبين ذلك، فلا بدّ من جعل موضوع الأمر بالمهمّ عنوان «العاصي» فيكون موضوع دليل الأهمّ عنوان «القادر».

وعلى هذا، وإن لم يكن بين الأمرين - الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ - ترتّب، لأنّ الترتّب هو كون أحدهما علّة للآخر، أو في حكم العلّة، و لا شبهة في أنّ الأمر بالأهمّ ليس علّة، و لا من شرائط علّة تحقّق المهمّ، و لكن هنا نحو ترتّب آخر، فإنّ الأمر بالأهمّ و عصيانه في زمان واحد، و الأمر بالمهمّ و شرطه أيضاً في ذلك الزمان، لأنّ شرطه هو العصيان، فما هو موضوع الأمر بالمهمّ زمانه مع زمان الأمر بالأهمّ

واحد، إلا أن تقدم الشرط و الموضوع على الحكم، وتأخر العصيان عن الحكم، يستلزم طبعاً تقدّم الأهمّ على المهمّ على المهمّ، لا تقدماً بالترتب، ولكن لا يلزم من اجتماعهما التهافت، و طلب الجمع بين الضدّين.

وإن شئت قلت: لسنا في مقام إثبات مفهوم الترتب، بل النظر إلى أنّ من تقييد إطلاق المهمّ، لا يلزم طلب الجمع بين الضدّين، سمّي ذلك «ترتباً» أو لم يسمّ به، فلا تخلط.

فالترتب المزبور وإن كان مورد المناقشة، ولكنه لأجل هذه النكتة يرفع الغائلة من البين.

وحيث إنّ القدرة التي تكون مأخوذة موضوعاً لأمر الأهمّ، معناها أنّ كلّ ماهية تحت الاختيار فعلاً وتركاً، و لا يرجع ذلك إلى أنّ بإعمال القدرة في طرف، و ترجيح أحد جانبيها على الطرف الآخر، يخرج الطرف الآخر عن تحت القدرة، فلا يكون عنوان «القادر» الموضوع لأمر الأهمّ ساقطاً حال العصيان، فما هو شرط فعلية الأهمّ متّحد زماناً مع ما هو شرط فعلية المهمّ، و هو عنوان «العاصي».

فعلى هذا، اتحد زمان فعلية الأمر بالأهمّ، و عصيانه، و زمان تحقّق شرط المهمّ، و فعليته، و عصيانه، و تلك الأزمنة الخمسة واحدة خارجاً، مع اختلاف الرتب بين هذه الأمور الزمانية.

وإن شئت قلت بتعبير منّا: كما أنّ بعضاً ممّا سلف كان- بتقريب منّا- أنّ الوجدان قاض بعدم التهافت بين الأمر المنادى بقوله: «اترك عصيان الأهمّ» و بين الأمر المنادى بأنّه «أيّها العاصي صلّ» فهل ترى في نفسك بعد ذلك شيئاً؟! أقول: يتوجّه إليهم مضافاً إلى أنّ المعضلة التي وجّهناها إلى أرباب الترتب (1)

باقية بحالها، ضرورة أنّ عنوان «العاصي» و عنوان «القادر» لا يجتمعان، لأنّ عنوان «العاصي» معناه العاجز عن الأهمّ، و عن امتثاله، و تطبيقه على الوقت المضروب له، أو تطبيقه على الكيفيّة المأخوذة في الدليل، و هي الفوريّة مثلاً، فلو كان عنوان «القادر» باقياً حال عنوان «العاصي» يلزم كون الأهمّ مورد القدرة و مورد العجز، و هو محال بالضرورة، و إبقاء عنوان «القادر» حال تحقّق عنوان «العاصي» معناه ذلك، فلا تخلط.

أنّ الالتزام بمعنيّة عنوان «القادر» مع «العاصي» غير ممكن، لأجل أنّ أعمال القدرة في أحد الطرفين، لا معنى له إلاّ بالإرادة، و إلاّ فنسبة الشئ إلى القدرة بالإمكان دائماً، فيخرج الفعل بالإرادة من أحد الطرفين إلى الطرف المعين، فإذا يصير الشئ واجباً بالغير و يوجد، فإنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد، كما تحرّر عند أهله (1)، و من أنكر هذه القاعدة (2) فهو لأجل جهله بالعقليّات، و كفى به عذراً.

هذا مع أنّ كثيراً من تلك المقدمات مخدوشة، و لا سيّما مسألة رجوع الشرط إلى عنوان الموضوع، و أسوأ حالاً من ذلك توهم: أنّ القضايا الشرطيّة لأجل ذلك، لا تخرج عن الشرطيّة إلى الإطلاق (3)، و سيأتي أنّ هذا التقريب و غيره، لا- ينحلّ به مشكلة طلب الجمع بين الضدّين، فضلاً عن هذه العويصة إن شاء الله تعالى.

و لعمري، إنّ العلامة النائبيّ قدّس سرّه كان تمام همّه حول حفظ القضية الشرطيّة على حالها بعد تحقّق الشرط، غافلاً عن أنّ الأمر كذلك و لكن تنجز القضية الشرطيّة بتحقّق موضوعها، و إذا تحقّق الموضوع فكيف يمكن الجمع بين الأمرين المنتجّين المختلفين في الاقتضاء؟!

1- كشف المراد: 54-55، الحكمة المتعالية 1: 199-201.

2- محاضرات في أصول الفقه 2: 69.

3- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائبي) الكاظمي 1: 339.

مثلاً: هل ترى في نفسك صحّة قول المولى لأحد، مع القدرة الواحدة، بعنوان القادر عقلاً: «أدّ دينك» وبعنوان المستطيع: «حجّ» أم مجرد كون القضية الثانية شرطية لا يكفي لإمكان الجمع بين الخطابين في زمان واحد؟! وهكذا فيما نحن فيه، هل يمكن أن يخاطبه بقوله له: «أزل النجاسة عن المسجد» وبقوله في زمان التكليف الأول: «أيها العاصي، صلّ مع تحقّق العصيان ووجود الأمر الأول» أم يلزم كون التكليفين متهافتين، فإنّ اجتماع موضوع الأهمّ وهو «القادر» و موضوع المهمّ وهو «العاصي» معناه توجّه الإرادتين المنجزتين المختلفتين في الاقتضاء في زمان واحد؟! وسيمرّ عليك زيادة تحقيق من ذى قبل إن شاء الله تعالى (1).

ولو سلّمنا إمكان اندفاع غائلة طلب الجمع، فما هو أسّ الغائلة وأساسها غير قابل للدفع، وهم غير متوجّهين إليه، وإلّا فما كان لأحد من أرباب العلم والفضل، توهم صحّة الترتّب جدّاً.

وبالجملة: مقتضى هذا التقريب تثبيت الشبهة المزبورة، لأنّ أربابه قد تصدّوا لإثبات أنّ موضوع الأهمّ هو «القادر» و موضوع المهمّ هو «العاصي» غافلين عن أنّهما غير قابلين للجمع في زمان واحد، بالنسبة إلى شيء واحد، فافهم واغتنم.

التقريب التاسع

: موضوع الأدلّة الشرعيّة ليس عنوان «القادر» خلافاً لما توهمه جمع، بل موضوعها ما هو المأخوذ في نفسها، من عنوان (الناس) و «المؤمن» وغير ذلك.

نعم، قد خرج منها حسب الدليل اللبّي، عنوان «العاجز» لامتناع توجيه الخطاب إليه، ولا يلزم من ذلك محذور.

و مقتضى ذلك هو الاشتغال عند الشكّ في القدرة، حسب ما تقرّر في العامّ

و الخاصّ: من أنّ في الشبهات المصدّقة للمخصّص اللبّي، يتمسّك بالعمومات (1).

فعلى هذا، لا يلزم هنا محذور، لأنّ تمام الشبهة و العويصة كانت حول انتزاع العنوانين المتقابلين و هما «القادر و العاصي»- على التفسير الّذي عرفت منّا- من المكلف الواحد، في الزمان الواحد، بالنسبة إلى شيء واحد (2)، و إذا لم يكن عنوان «القادر» موضوع دليل الأهمّ، بل كان موضوعه عنوان (الناس) فلا يلزم المحذور المزبور بالضرورة. و هذه الشبهة كانت تتوجّه إلى مقالة من يعتبر عنوان «القادر» موضوعاً في الأدلّة الشرعيّة.

فعلى هذا، لا يلزم من تقييد إطلاق أمر المهمّ محذور، لا محذور طلب الجمع بين الضدّين، و لا المحذور المزبور.

أقول أولاً: مقتضى هذا عدم انحلال الشبهة، بالنسبة إلى صورة وقوع التزاحم بين الدليلين اللّذين يكون الأهمّ منهما موضوعه «الاستطاعة و القدرة» كما لا يخفى.

و ثانياً: قد أشرنا في أوائل تقريب هذه الشبهة و العويصة: إلى أنّ تمام الإشكال ناشئ من أخذ العصيان شرطاً لفعليّة المهمّ (3)، مع أنّ بالعصيان ينتهي أمد الإرادة بالنسبة إلى الأهمّ، لأنّ العصيان حقيقته- على ما عرفت- تعجز العبد نفسه عن إمكان القيام بالتكليف، عجزاً لا يعدّ عذراً (4)، و مع العجز لا يعقل بقاء التكليف حسب اتفاقهم عليه (5).

فعلى هذا، كيف يمكن الجمع بين تكليفيّ الأهمّ و المهمّ في الفعليّة، مع كون ما

1- مطارح الأنظار: 194-24، نهاية الأصول: 334.

2- تقدّم في الصفحة 486-487.

3- تقدّم في الصفحة 475.

4- تقدّم في الصفحة 475-476.

5- فرائد الأصول: 308-33، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 197 و 315، محاضرات في أصول الفقه 3: 154.

هو شرط فعلية المهم، كاشف عن انتفاء فعلية الأهم بانتهاؤ أمد الإرادة؟! وحيث إن ما هو الشرط هو العصيان الخارجى، والطغيان بوجوده الاعتبارى فى الخارج، بل ولو كان العصيان أمراً انتزاعياً، فلا بد من تحقق منشأ انتزاعه فى الخارج، حتى ينتزع منه، و معنى ذلك هو تحقق عجز العبد- خارجاً- عن امتثال الأهم، فالمكلف بشروعه فى الصلاة يحقق العصيان، أو منشأ انتزاعه، و لكن بذلك يذهب بالأهم، و يأتى بالمهم، فكيف يجتمعان فى زمان واحد، مع أن المقصود اجتماعهما فى زمان واحد؟! نعم، يتحد زمان فعلية المهم، و زمان انتفاء الأهم، و زمان تحقق شرط المهم، و زمان ما به يعلم انتفاء الأهم، و هو العصيان، و إذا كان بين زمان فعلية المهم و زمان انتهاء أمد الأهم وحدة، فكيف يعقل اتحاد زمان اجتماعهما، للزوم الجمع بين المتناقضين: و هما وجود الأهم، و عدم الأهم؟! أما وجود الأهم، فلأنه مدعى الترتبى.

و أما عدم الأهم، فلأنه معنى تحقق شرط المهم، فافهم و تأمل، فإن الأمر بعد ذلك كله ممّا لا خفاء فيه.

إن قلت: «عصيان الأهم» عنوان، و «الشروع فى العصيان» أو «حال العصيان» عنوان آخر، و ما هو الشرط هو حال العصيان، لا العصيان، و ما يلزم منه المحذور هو الأول، دون الثانى.

قلت: إن كان معنى «حال العصيان» يرجع إلى إمكان أن لا يعصى العبد بعد بالرجوع و العود، فلا يكون الشرط- و هو حال العصيان- متحققاً.

و إن يرجع إلى عدم إمكان ذلك فهو متحقق، و ليس وراء العصيان أمر يسمى «حال العصيان» فالأمر على هذا لا يخلو من أحد الفرضين. و على كل لا يتم المطلوب.

تذنيب: في أنّ العجز الحاصل بالعصيان يوجب سقوط أمر الأهم

ربّما يقال: إنّ الامتثال سبب سقوط الأمر، و العجز عن الامتثال أيضا سبب، و العصيان بما هو العصيان لا امتثال، و لا عجز:

أمّا الأوّل: فهو واضح.

و أمّا الثاني: فلأنّ الأمر لا بدّ و أن يكون موجوداً حال الامتثال و العصيان، حتّى يتحقّق الامتثال و العصيان، فلا يكون حال العصيان أمر الأهمّ ساقطاً (1).

وفيه: أنّ العصيان سبب انتفاء الأمر، بمعنى أنّه دليل على انتهاء أمد الإرادة، و هو حقيقة العجز عن الامتثال، إلا أنّ هنا عجزين:

الأوّل: ما يكون عجزاً، و يعدّ عذراً عند العقلاء.

الثاني: ما لا يعدّ عذراً، و يكون عصياناً.

و قد عرفت: أنّه لا شىء ثالث وراء الامتثال و العصيان، يعدّ حال العصيان، ضرورة أنّ قولنا: «حال العصيان» كقولنا: «حال الإيمان، و حال الكفر، و حال الشجاعة، و السخاوة» فإنّ في جميع تلك الأحوال يكون المضاف إليه متحقّقاً، و يكون أمراً مستمراً منطبقاً على الزمان، و ليس العصيان من هذا القبيل، بل العصيان هو التخلّف عن الأمر و الامتثال، على وجه لا يقدر العبد على تطبيق المأمور به على الخارج، و هو من الأمور الآنيّة و الدفعية، سواء في ذلك عصيان الأوامر الموقّعة، أو الأوامر الفوريّة.

و من العجيب، توهم القائل بالترتب: أنّ العصيان إمّا أتى، أو استمراري!! مع أنّ العصيان الاستمراريّ يرجع إلى عصيانات، لوجود الأوامر الكثيرة، كما في أداء

الدين الواجب، وصلاة الزلزلة الواجبة، هكذا أفاده صاحب «التقريرات»⁽¹⁾ فلا تغفل.

ولعمري، إن من تقوّه بكلمة «حال العصيان» لم يتوجّه إلى ما هو معناه حقيقة، والله الهادي إلى سواء السبيل.

وبالجملة: قد عرفت أنّ هذه التقاريب كلّها، قاصرة عن حلّ هذه المعضلة.

وإني وإن كنت بصدد إثبات إمكان الترتّب، خلافاً للوالد المحقّق - مدّ ظلّه -، وبصدد نفي الحاجة إليه في تصوير الأمر بالمهمّ، خلافاً للقوم، ولكن بعد التدبّر والتأمّل تبين لي أنّ طريق إمكانه مسدود جدّاً، ويكفي لامتناعه ذهاب مثل الشيخ الأعظم الأنصاريّ والمحقّق الخراسانيّ قدس سرهما إلى استحالته⁽²⁾، وإن كان طريق تقريب الاستحالة الذي قرّبناه تبعاً للوالد المحقّق - مدّ ظلّه - غير ما ظنّوه والله من وراءهم مُحِيطٌ.

شبهات و تفصّيات

الشبهة الأولى

: لا يعقل الفرار من غائلة الجمع بين الضدّين بمجرد تقييد أمر المهمّ، لأنّ ما هو الممتنع هو فعليّة التكليفين في زمان واحد، لا في رتبة واحدة، واختلاف الرتب لا يورث إمكانه مع اتحاد زمانهما، ضرورة أنّ المراجع إلى وجدانه في ذلك الزمان، يجد وجود الإرادتين الفعليتين المختلفتين في الاقتضاء، إحداهما:

تدعوه إلى الإزالة، والأخرى: إلى الصلاة، فيلزم طلب الجمع بين الضدّين.

وتلك التقاريب لا تورث عدم وجودهما معاً في الزمان الواحد، وما هو المحال هو ذلك وإن كان أحدهما متعلّقاً بعنوان، والآخر بعنوان «العاصي» من غير دعوة إلى العصيان الذي هو شرطه أو موضوعه.

ولكنّ هذا نظير ما مرّ منّا: من أنّه كيف يعقل أن يتوجّه خطاب من المولى إلى

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 374-375.

2- مطارح الأنظار: 56-59، كفاية الأصول: 166-168.

العبد، بالنسبة إلى أداء دينه، و خطابٌ آخر إليه بالنسبة إلى الحجّ، وإن كان موضوع الحجّ هو «الاستطاعة» أو كانت هي شرطه (1)؟! وإن شئت قلت: إذا كان في زمان فعليّة الأهمّ موضوع المهّمّ موجوداً، يكون أمر المهّمّ منجزاً و داعياً إيّاه نحو الصلاة، كما إذا كان مستطيعاً، فإنّ أمر الحجّ يكون منجزاً و داعياً إيّاه نحو الحجّ.

و هذا ليس معناه رجوع الواجب المشروط إلى المطلق، بمعنى وجوب حفظ موضوعه، بل هو مقتضى تنجز الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه، و مقتضى فعليّته، فكيف يعقل عند ذلك دعوة الأهمّ إيّاه إلى الإزالة و أداء الدين؟! و توهم الفرق بين المثال و الممثل له، في غير محلّه.

نعم، حسب الفقه لا يكون الإنسان مستطيعاً، إذا كان أمر أداء الدين فعليّاً، و لكنّ المقصود إفادة المرام بالمثال، و ليس من دأبهم النقاش في الأمثال.

و أمّا توهم: أنّ شرط الأهمّ هو العصيان المستلزم للطوليّة، بخلاف الاستطاعة، فإنّها ليست في طول أمر أداء الدين، فهو أيضاً فاسد، لأنّ العصيان إذا كان يجتمع مع الأهمّ زماناً، فهو مثل الاستطاعة، و التأخّر الرتبى لا يوجب شيئاً فيما هو منشأ الفساد.

و غير خفى: أنّ إجراء الترتّب - على تقدير صحّته في المثال المزبور - ممكن، فتدبّر.

و بالجملة: أرباب الترتّب كأنّهم كانوا يرون عدم التنافى بين المشروط و المطلق، غافلين عن أنّ المشروط المنجز و الفعلىّ وإن لا يدعو نحو شرطه، و لا موضوعه، و لكنّه يدعو نحو الصلاة، مع دعوة الأهمّ نحو الإزالة على نهج واحد، لأنّ أمر الإزالة أيضاً بالنسبة إلى موضوعه مشروط.

وبعبارة أخرى: كلٌّ من الأهمّ والمهمّ مشروطان بالنسبة إلى موضوعهما، ومنجزان، لوجود موضوعهما، ويلزم من تنجزهما طلب الجمع بين الضدّين، كما في المثال المزبور.

أقول: قد تفصّى عن هذه الشبهة جميع القائلين بالترتب، على اختلاف تعابيرهم و مسالكهم (1)، ولكن قد تبين أنّ مع تحقّق موضوع المهمّ في عرض تحقّق موضوع الأهمّ، لا يمكن التفصّي عن هذه العويصة أيضاً.

ولو قيل: الأمر بالأهمّ يستلزم النهى عن العصيان، والأمر بالمهمّ لا يدعو إلى العصيان، ويكون موضوعه العصيان، أو شرطه، فكيف يلزم طلب الجمع؟! بل يمتنع اللزوم المتوهم، كما هو الظاهر (2).

قلنا: نعم، إلا أنّ ذلك يدفع طلب الجمع، إذا كان دليل الأهمّ غير باقٍ حال تحقّق العصيان الذي هو الشرط أو الموضوع، وأمّا مع بقائه ففعليّة الأهمّ حال تحقّقه، يلزم منها التالى الفاسد المزبور قطعاً.

ومن هنا يظهر: أنّ جعل العصيان المتأخّر شرطاً لفعليّة المهمّ (3) لا ينفع، لأنّ الإشكال ناشئ من تنجز المهمّ وفعليّته في عرض فعليّة الأهمّ وتنجزه، وإذا كان مع تأخّر الشرط المهمّ منجزاً فالشبهة أقوى، لاتحاد موضوع الأهمّ والمهمّ، مع تنجز التكليفين المختلفين في الاقتضاء والدعوة.

كما أنّ جعل الشرط عنوان «العصيان» المنتزع من الأمر الاستقباليّ - وهو «الذى يعصى» مثلاً (4) - لا ينفع شيئاً، فلا بدّ للفرار من الشبهة من الالتزام: بأنّ المهمّ

1- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 359-362، درر الفوائد، المحقق الحائري: 145، نهاية الأصول: 218-219.

2- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 351-352.

3- محاضرات في أصول الفقه 3: 107-108.

4- فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي 1: 348.

واجب مشروط إنشائي غير منجز في عرض الأهم.

هذا مع أن هنا بعض شبهات أخرى لا نريد توضيحها، بعد كون النظر إلى أن هذه الغائلة الأولية غير مندفة، فضلاً عن سائر الغوائل و المعضلات، والله الهادي إلى سواء الصراط.

الشبهة الثانية

: قد اشتهر بين القائلين بالترتب، أن قوام الترتب يكون كل واحد من الدليلين، ذا ملاك تام، و تكون المادة مطلوبة على الإطلاق، و مقتضى التحفظ على الإطلاق هو التقييد الترتبي، لا التقييد على الإطلاق (1).

وعن بعضهم عدم تقوّم الترتب بذلك، بل لا بدّ من إطلاق كل واحد من الدليلين مع قطع النظر عن الآخر، وعند ذلك لا بدّ من الخروج عن الإطلاق بمقدار يدفع به المحذور (2).

وفيه: أنه إذا أمكن ثبوت الإطلاق لكل واحد مع قطع النظر عن الآخر، للزم- حسب كشف العدلية (3)- وجود الملاك لكل واحد من الدليلين طبعاً، و سقوط الهيئة في حال المزاحمة لأجل التزامهم، لا يورث قصوراً في الكشف، لأنه مقتضى التقدير المزبور، كما هو الظاهر.

إذا تبين ذلك فاعلم: أن استكشاف الملاك بالهيئة بالضرورة، وإذا لم تكن الهيئة حال المزاحمة فيمكن وجود الملاك، لأجل أن سقوطها يكون لأجل المزاحمة. و يحتمل عدم وجوده، لأجل اتكاء الشرع على حكم العقل بالسقوط، فلم يقيّد الهيئة.

وبعبارة أخرى: يجري الترتب في مورد صحّ أن يقال: بأن كل واحد من

1- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 367.

2- محاضرات في أصول الفقه 3: 99.

3- تقدّم تخريجه في الصفحة 313.

الأهمّ والمهمّ مطلوب ذاتاً، بحيث لو أمكن للمكلف الجمع بينهما لا يكون قصوراً في جانب المقتضى، وهذا مع سقوط الهيئة غير معلوم، لاحتمال عدم مطلوبيّة المهمّ حال المزاحمة، فالإتيان بالمهمّ - صحيحاً - موقوف على كشف الملاك، وكشف الملاك موقوف على ثبوت الهيئة، والمفروض أنّها ساقطة، فليتدبّر.

أقول: يمكن التفصّل عن هذه الشبهة - بعد ثبوت الإطلاق لكلّ واحد من الدليلين مع قطع النظر عن الآخر -: بأنّ هيئة المهمّ تسقط حال إطاعة الأهمّ، وأمّا في سائر الأحوال فلا تسقط، ويكون كاشفاً طبعاً عن الملاك، ولكنّ كشفه عن الملاك لا ينفع شيئاً، بل تمام المناط ثبوت الإطلاق له في جميع الأحوال، والقدر الخارج من تلك الأحوال حال الإطاعة، ففي حال العصيان تكون الهيئة باقية بحالها.

وبعبارة أخرى: عنوان صفة المزاحمة من العناوين المنطبقة على المهمّ، ولو كانت الهيئة حال المزاحمة ساقطة، فمعناه أنّ المهمّ بلا أمر، وهو خلف، فلا ينبغي الخلط كما قد يتوهم، فافهم.

وإن شئت قلت: لا - يتقوم الترتّب بانكشاف الملاك للمهمّ حتّى حال إطاعة الأهمّ، فلا يتوجّه الإشكال: بأنّ في تلك الحال تكون الهيئة ساقطة، ومع سقوطها لا - يعقل كشف الملاك، بل الترتّب متقوم بإطلاق كلّ واحد من الدليلين، وإذا كان يحكم العقل بالاختصار على القدر اللازم في الخروج عن إطلاق المهمّ، لا بدّ من تقييد المهمّ بعصيان الأهمّ، لأنّه القدر اللازم للفرار عن المحذور.

فما أفاده في جريان الترتّب غير تامّ، وما يعتبر في جريانه موجود و حاصل، فلا تخلط.

الشبهة الثالثة

: لا يعقل حسب الموازين العقلية، الترتّب بين الأمرين، وذلك لأنّ التقدّم الرتبيّ - حسب ما تحرّر في محلّه - له المناط والملاك الخاصّ

الموجود واقعاً بين المترتبين، ويدركه العقل، كما بين العلة و المعلول (1).

وأيضا تحرر: أن ما مع المتقدم ليس بمتقدم في المتقدمات بالرتبة، وأما بالزمان فهو وإن كان الأمر كذلك، ولكنه ليس لأجل المعية، بل لأجل الملاك المخصوص بالشيء الموجود مع المتقدم، وهو نفس ذلك الزمان (2).

فعلى هذا، الأمر بالأهم وإن كان متقدماً على العصيان، والشرط وإن كان متقدماً على المشروط، ولكن كون العصيان شرطاً، لا يقتضى تقدّم أمر الأهم على المهم برتبة، فضلاً عن رتبتين، وذلك لأن ملاك التقدّم ليس موجوداً بين الأمرين، فلا يعقل الطولية بين الأمرين، فلا ترتب.

وتوهم: أن أمر المهم متأخر عما هو المتأخر عن الأهم، فيكون هو المتأخر، لأجل قياس المساواة (3)، فهو ممنوع، لأنّ قياس المساواة- على فرض اعتباره- مخصوص بالمقادير والكميات المتصلة والمنفصلة.

وأظهر فساداً ما ربّما قيل: «بأنّ أمر المهم متأخر عن الأهم بثلاث مراتب، لأنّ أمر الأهم يقتضى النهي عن ضده العام، والعصيان متأخر عن النهي المتأخر عن الأمر، ويكون متقدماً على أمر المهم، فأمر الأهم تقدّم على أمر المهم بثلاث مراتب في اعتبار، وبمرتبتين في اعتبار آخر» (4).

أقول أولاً: بناءً على تسلّم تقدّم أمر الأهم على العصيان تقدماً بالعلية، يكون تقدّم الأهم على المهم لملاك في نفس ذاتهما، ضرورة أنّ علة علة الشيء، متقدمة على الشيء بملاك العلية إذا كانت تامة، أو تكون متقدمة بالطبع إذا كانت ناقصة، أو

1- الحكمة المتعالية 3: 255-270.

2- الحكمة المتعالية 2: 138-140.

3- نهاية الدراية 2: 248، لاحظ نهاية الأفكار 1: 375.

4- فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي 1: 351-352.

فى حكم الناقصة.

وإذا كان العصيان متقدماً بالطبع على أمر المهّم، فأمر الأهمّ متقدّم على أمر المهّم، لأجل الملاك الموجود فى ذاتهما، لأنّ حقيقة العلية ثابتة للعلّة المتقدّمة، دون المتأخّرة، فإنّ علّة علّة الشىء أولى بالشىء من العلة القريبة، فإنّ العلة البعيدة حدّ أتمّ للمعلول من العلة القريبة، فإنّها حدّ تامّ له. وإثبات هذه البارقة الإلهية فى العلم الأعلى، و من شاء فليراجع «قواعدنا الحكيمية» (1).

نعم، سيظهر لك، أنّه لا علية بين أمر الأهمّ و العصيان، وقد عرفته فيما سبق فى مطاوى بحوثنا.

و ثانياً: لا يبالى القائل بالترتب بمثل ذلك، لأنّه فى مقام رفع غائلة الجمع بين الضدّين، سواء كان ترتّب، أو لم يكن، فهو فى موقف إثبات أنّ مع تقييد المهّم، لا يلزم المحذور المزبور كما مرّ (2)، فتدبّر.

و من هنا يظهر: أنّ إنكار العلية بين أمر الأهمّ و العصيان، لا يضرّ بالترتب المقصود أيضاً، فبذلك تندفع هذه الشبهة أيضاً.

كما لا حاجة إلى إثبات الطولية بين الأمر و الإطاعة و إثبات العرضية بين الإطاعة و العصيان، ثمّ إثبات الطولية بين الأمر و العصيان. مع أنّك قد عرفت فساد توهم: أنّ ما مع المتقدّم على الشىء متقدّم على ذلك الشىء، فافهم و اغتنم.

مع أنّ دعوى العرضية بين الإطاعة و العصيان (3) ممنوعة، لأنّ دليل تلك

1- القواعد الحكيمية، للمؤلف قدّس سرّه (مفقودة).

2- تقدّم فى الصفحة 492-493.

3- نهاية الأفكار 1: 374-375.

الدعوى: هو أنّ المتناقضين في رتبة واحدة، و سيمرّ عليك امتناع ذلك، لأنّ أحد النقيضين عدم محض، و لا يمكن الحكم عليه: «بأنّه في رتبة كذا» فانتظر.

الشبهة الرابعة

: لا- شبهة في أنّ كلّ شىء إذا جعل شرطاً، فهو إمّا دخيل في فاعليّة الفاعل، أو قابليّة القابل، و ما كان شأنه ذلك لا بدّ وأن يكون أمراً وجودياً، بدهة أنّ الأعدام لاحظ لها من الوجود، و هكذا العدميات.

نعم، للقوى مقابل الصور، حظّ من الوجود، لأنّها موجودة كالصور، إلّا أنّها لأجل كونها قوّة الكمال الثانی ربّما تسمّى ب «العدم» أو «العدمي» و «عدم الملكة» و لكنّه كمال أول، و موجود من الموجودات الواقعيّة.

فبناءً على هذا، لا يعقل جعل العصيان شرطاً لفعليّة المهمّ، لأنّ العصيان ليس إلّا ترك المأمور به بلا عذر في الوقت المضروب له، أو على الكيفيّة المضروبة له، مثل الفورية.

و توهم: أنّه إرادة الترك، أو أنّه صفة نفسانيّة مثل الطغيان و التورّط في الحِمى (1)، في غير محلّه، لأنّ ما هو تمام حقيقة العصيان في ناحية الواجب أو المحرّم الذي هو الترك، هو الترك في ذلك الوقت بلا عذر، و ما هو شأنه ذلك كيف يكون شرطاً للأمر؟! إن قلت: قد تداول في الكتب الفقهيّة جعل الأعدام شروطاً في الهيئات، مثل أن لا تكون الصلاة فيما لا يؤكل لحمه.

و بعبارة أخرى: مقتضى التحقيق في الاعتباريّات، رجوع الموانع إلى اشتراط أعدامها، لعدم معقوليّة المانع في المركّبات الاعتباريّة، عباديّة كانت، أو معامليّة، و لو كانت هذه الشبهة هنا تامّة يلزم سقوط تلك الأدلّة عقلاً، لأنّ كلّ واحد من الاحتمالين ذو محذور عقليّ.

قلت: نعم، مقتضى ما تحرّر منّا امتناع اعتبار الموانع فى الاعتباريات، إلا على قول الأخصى، و تفصيله فى محله (1)، و لكن هنا خلط بين شرائط المأمور به، و شرائط الأمر، ففى الأولى يمكن أن يعتبر الشرع أمراً فيما يتصوره فى المركب شرطاً تحليلياً، و يكون ذلك الأمر عدمياً، لأنّ تصوّر الأمور التى لا واقعية لها فى الخارج ممكن، و على هذا اعتبار ذلك لانتهاهه إلى مقصود الجاعل و المقنن، ممكن فى الطبيعة و المأمور به، و تفصيله مذكور ممّا فى مباحث قاعدة «لا تعاد...» (2) و فى موضع من «كتاب البيع» فى شرائط العوضين (3).

و أمّا فى الثانية فلا يمكن، لأنّه يعتبر بوجوده الخارجى شرطاً للإرادة و فعليتها، و لا بأس بأن يكون الأمر الاعتبارى، شرطاً لفعلية الإرادة و الحكم، و أمّا ما هو عدم المحض، كيف يكون دخيلاً فى فعلية الإرادة التكوينية، و فى تحقّق تلك الإرادة؟! و المسألة واضحة جداً.

نعم، العصيان فى جانب المحرّمات هو شرب المسكر، أو ينتزع من ذلك الأمر الوجودى، فجعل مثله شرطاً ممّا لا بأس به، و أمّا ترك الواجب فى الوقت المضروب له بلا عذر، فلا يعقل أن يعدّ شرطاً، و يجعل متقدّماً على الشىء، أو متأخراً عن الشىء، لأنّ عدم المحض لا يحكم عليه بشىء، و لا يشار إليه مطلقاً.

و قد تبين فيما سبق: أنّ ما اشتهر من أنّ المتناقضين فى رتبة واحدة (4) من الأباطيل، لأنّ أحد النقيضين عدم صرف. نعم لا يحكم عليه «بأنّه مع الشىء».

فعلى هذا، لا يصحّ الاستدلال لكون العصيان فى رتبة الإطاعة: بأنّه نقيضه

1- يأتى فى الجزء الثامن: 55-57 و 82-83.

2- رسالة فى قاعدة لا تعاد، للمؤلف قدّس سرّه (مفقودة).

3- هذه المباحث من تحريرات فى الفقه، كتاب البيع مفقودة.

4- لاحظ نهاية الأفكار 1: 362 و 374-375.

وفي رتبته (1)، مع أنه ليس نقيضاً للإطاعة، فإن نقيضها تركها المطلق الأعم من العصيان.

فبالجملة: لا يمكن تميم الترتب بجعل العصيان شرطاً. وهكذا لو جعل الشرط عنواناً للموضوع، فإنّ العدم لا مدخلية له في الحكم، مع أنّ الظاهر من جعله عنواناً دخالته في ملاك الحكم.

نعم، يمكن جعله معرّفاً لتضييق دائرة الطلب على نحو الواجب المعلق، فلا ينهدم أساس الترتب بمثل هذه الشبهة، فيمكن على هذا التفصّي من تلك المشكلة أيضاً، فما يظهر من الوالد المحقّق - مدّ ظله - (2) قابل للدفع، فلا تغفل.

وإن شئت قلت: بناءً على هذه الشبهة، يشكل تصوير الترتب بين الأمرين، و أمّا بين النهي والأمر فلا، لأنّ عصيان النهي أمر وجودي، فاغتنم.

الشبهة الخامسة

: مقتضى ما تحرّر عند الأعلام (3)، انحلال الخطاب الكلي والقانوني إلى الخطابات الكثيرة، ففي مثل الصلاة فيما نحن فيه، ينحلّ إلى الخطابات الكثيرة، حسب أجزاء الزمان، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يتصوّر الخطاب الصلواتي حال وجود المزاحم الأهمّ، مع توجه المخاطب والشارع إلى المزاحمة، كما هو المفروض والمعلوم، فإذا لم يكن خطاب حال المزاحمة، فلا معنى لتصويره عند عصيان الأهمّ، لقصور الدليل عن إثباته، فلا يتصوّر حينئذٍ خطاب ترتبي.

وبعبارة أخرى: يتوقّف الخطاب الترتبي على أحد الأمرين: إمّا استكشاف الملاك التامّ، وقد مرّ عدم إمكانه عند سقوط الهيئة، أو إثبات الإطلاق للدليل الواحد.

وأمّا إذا كان الدليل كثيراً واقعاً، وخطابات متعدّدة حقيقة، فلا يعقل الخطاب الترتبي،

1- نهاية الأفكار 1: 374-375.

2- مناهج الوصول 2: 48.

3- تقدّم في الصفحة 395.

بل هنا خطاب واحد بالنسبة إلى الأهم، ولا يوجد خطاب بالنسبة إلى المهم، لامتناع ترشح الإرادة الثانية بالنسبة إلى الأهم، والخطاب الثاني بالنسبة إليه، من المولى الملتفت.

ومع الالتزام بعدم الانحلال إلى الخطابات كما هو التحقيق، لا حاجة إلى الترتب، كما عرفت تفصيله فيما سبق (1)، وبناءً على هذا لا بدّ من الالتزام بأنّ التخيير شرعيّ.

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ الخطابات الكثيرة في مثل الواجبات الموسّعة، ناشئة عن الإرادة الواحدة والملاك الواحد، فلا يكون التخيير إلاّ عقليّاً.

ولا بدّ من الالتزام بأنّ القدرة معتبرة حال الخطاب، ولا يكفي القدرة حال الامتثال كما عن المشهور (2)، لأنّ كلّ واحد من هذه الخطابات له الامتثال الخاصّ به حال الخطاب، فافهم واغتنم جيّداً.

أقول: ربّما يمكن أن يقال تفصيلاً عن هذا الإشكال: بأنّ انحلال الخطاب حسب الأفراد والحالات ممّا التزموا به، ولكن لا يلزم منه الالتزام بالانحلال حسب أجزاء الزمان، بل الخطاب في مثل الواجبات الموسّعة مثلاً واحداً، لوحدة الإرادة والملاك الكامن في صلاة زيد، وأمّا بالنسبة إلى زيد في الجزء الأوّل من الزمان المضروب له، والجزء الثاني وهكذا، فلا انحلال بالضرورة.

فهاهنا إرادة واحدة بالنسبة إلى زيد في أجزاء الزمان، بخلاف ما إذا تعدّد الأفراد حسب الحالات. ولأجل ذلك قلنا: إنّ فعليّة الحكم في ناحية المهمّ الموسّع،

1- تقدّم في الصفحة 438.

2- كفاية الأصول: 95، نهاية الأفكار 1: 306، محاضرات في أصول الفقه 3: 183، و 4: 188.

لا تنافي فعلية الحكم في ناحية الأهمّ المضيّق (1)، خلافاً لما يستظهر من المحقّق الثاني حول مسألة ثمرة الضدّ (2).

قلت: قد مرّ تفصيله في أوائل هذه المباحث، وذكرنا هناك لزوم الانحلال (3)، ولا يكفي الفرق المزبور للفارقة، فتأمل.

الشبهة السادسة

: لو أمكن اجتماع الإرادتين الأمرّيتين التشريعيّتين في زمان واحد، مع كونهما طوليّتين، للزم إمكان اجتماع الإرادتين الفاعليّتين التكوينيّتين طولاً في زمان واحد، والثاني محال بالضرورة، فالأوّل مثله.

وقال العلامة المحشّي قدّس سرّه: «إنّه مع الفارق، لأنّ الإرادة التكوينيّة هي الجزء الأخير من العلّة التامة للفعل، فلا يعقل إرادة أخرى لعدم متعلّق الأولى مع ثبوتها، بخلاف الإرادة التشريعيّة، فإنّها ليست كذلك، بل الجزء الأخير لعلّة الفعل إرادة المكلف، فهي من قبيل المقتضى، و ثبوت المقتضى مع عدم مقتضاه ممّا لا مانع عنه» (4) انتهى.

وفيه: أنّ ما اشتهر «من أنّ الإرادة الفاعليّة جزء الأخير من العلّة التامة» (5) ممّا لا أصل له، وقد مضى تفصيله (6).

وإجماله: أنّ الوجودان قاض باشتراط القوّة المنبعثة في العضلة في حصول الحركة، وباشتراط إمكان القبض والبسط في تحقّق الفعل الخارجيّ، ولذلك كثيراً ما

1- تقدّم في الصفحة 340-342.

2- جامع المقاصد 5: 12.

3- تقدّم في الصفحة 341.

4- نهاية الدراية 2: 243.

5- نهاية الدراية 2: 243، نهاية الأفكار 1: 357، بحوث في الأصول، رسالة في الطلب والإرادة: 88.

6- تقدّم في الجزء الثاني: 50-52.

تتحقق الإرادة مع الغفلة عن تلك القوة، و الجارحة تتعصى عن قبولها، لأن الروح البخارى غير سارٍ فى تلك العضلة و العروق.

و أيضا: إن الإرادة التشريعية و التكوينية، واحدة بحسب الحاجة إلى المبادئ، و مختلفة من حيث المتعلق، فإن متعلق الإرادة التشريعية هو البعث نحو المادة، و متعلق الإرادة التكوينية هو الفعل و الحركة، و لا يتخلف عن تلك الإرادة كل واحد من المرادين: لا المراد الأول و هو البعث نحو المادة لأجل الانبعاث، و لا المراد الثانى و هو الفعل و إحداث الحركة، فما توهمه قدس سره فارقا غير تام.

أقول: لا- تمنع ذاتى بين الإرادتين التشريعتين فى مفروض المسألة، لإمكان تحقق الثانية مع الغفلة عن الأولى، بخلاف الإرادتين التكوينيتين، و لا يلزم بقاء صفة الإرادة التشريعية فى النفس فى لزوم الانبعاث، بل إذا تحقق البعث فيلزم ذلك و إن انعدمت الإرادة بالسهو و النوم، فتوهم امتناعها الذاتى غير صحيح، بخلاف الإرادتين الفاعليتين.

فعلى هذا، إذا كان الامتناع لأجل الالتفات، فيمكن أن يوجد معاً، لاختلاف موضوعهما، أو بجعل الشرط لإحدهما دون الأخرى، و هذا الأخير هو تمام السرّ لإمكان اجتماعهما الطولى، دون الإرادتين الفاعليتين، فإنهما غير قابلتين للاجتماع ذاتاً، فتأمل.

و إن شئت قلت: لا مانع من اجتماع الإرادتين الفاعليتين، إذا كانت إحدهما مشروطة و لو كانت مخالفة للأولى فى الاقتضاء، و إذا صارت فعلية يتحقق الشرط، فلا يعقل بقاء الإرادة الأولى معها بالضرورة.

و هذا هو أيضا كذلك فى التشريعتين إذا كان موضوع الإرادة الثانية موجوداً، أو شرطه متحققاً.

و مجرد إمكان تحقق البعث الثانى، مع الغفلة عن الأول، من غير لزوم

الإعراض عن الأول- لأنّ قوام البعث بقاءً ليس بالإرادة التشريعيّة، بل تلك الإرادة تنتفى بعد الخطاب و البعث بالضرورة- لا يورث فرقاً فيما هو الأساس. فعلى هذا تكون الشبهة قويّة جدّاً، فافهم جيّداً.

وبعبارة أخرى: تعلق الإرادتين الفاعليّتين المختلفتين حسب كفيّة التعلق ممكن، كما إذا كان تعلق إحداهما بالأمر الحاليّ، والأخرى بالأمر الاستقباليّ، فوحدة الزمان لا تضرّ، بل الإشكال ناشئ من كفيّة التعلق مع وحدة الزمان.

والأمر كذلك في الإرادتين التشريعيّتين، بعد كونهما مثلهما في أنّهما من الأمور التكوينيّة، ومحتاجة إلى المبادئ والعلل في التحقّق، و يكون اختلافهما في المتعلّق، وإلاّ فلا- فرق بين الإرادتين كما مضى تفصيله، ضرورة أنّ نفس المولى تأبى عن قبول هاتين الإرادتين المختلفتين في الاقتضاء، مع وحدة زمانهما وفعليّتهما، ووحدة زمان التأثير الاقتضائيّ بالنسبة إلى الانبعاث، فإنّ الاقتضاء من هذه الجهة لا ينفع فيما هو المهمّ، فتأمل جيّداً.

الشبهة السابعة

: بناءً على القول بالاقتضاء بالنسبة إلى الضدّ العامّ، يلزم كون المهمّ واجباً و حراماً(1):

أمّا الأول: فهو المفروض.

و أمّا الثاني: فلانطباق المحرّم عليه، ويكون هو المحرّم، أو يلزم كون المتلازمين مختلفين في الحكم (2)، ضرورة ثبوت الملازمة بين ترك الأهمّ وفعل المهمّ.

ولو نوقش في ذلك: بأنّ التلازم في الضدّين اللذين لهما الثالث ممنوع (3)، فيتوجّه الإشكال في الضدّين لا ثالث لهما.

1- لاحظ بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: 389-4.

2- لاحظ حاشية كفاية الأصول، المشكيني 2: 45.

3- نهاية الدراية 2: 243.

وبناءً على القول بالاقتضاء بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ، يلزم كون المهمّ واجباً- كما هو المفروض- وحرماً. وحيث إنّ المباني باطلة، فلا داعى إلى التفصيل فى سائر المناقشات.

مع أنّ ما هو المحرّم على الاقتضاء عنوان آخر، ولا- يسرى إلى ما ينطبق عليه حتّى فى الضدّ الخاصّ، فإنّ النهى- على ما مرّ- لا يتعلّق بالعنوان الذاتى، وهى الصلاة مثلاً فيما نحن فيه، بل يتعلّق بعنوان الضدّ القابل للصدق على الأضداد الأخر(1).

مع أنّه يلزم كون الأهمّ أيضاً محرّماً، بعد فعلية أمر المهمّ.

وتوهم: أنّ الطولية أو التقييد والاشتراط ترفع هذه الغوائل، غير تامّ، لأنّ اجتماع التكليفين الفعليين المنجزين فى زمان واحد يستتبع ذلك وإن كان أحدهما مشروطاً ومقيّداً بما هو فى طول الآخر، فتدبّر.

ثمّ إنّ هنا شبهات أخرى، إلاّ أنّ كلّها قابلة للدفع، وقد ذكرناه عمدها، و كان يكفى لإسقاط قاعدة الترتّب- على التقاريب المزبورة- إحدى الشبهات المذكورة، ولكن لمزيد الاطلاع وليتضح فسادها أشرنا إلى بعض منها، وفى ذلك غنى وكفاية.

خاتمة: حول تقييد المهمّ بإطاعة أمر الأهم

ربّما يخطر بالبال: أنّ لتصوير الأمر بالمهمّ طريقاً آخر، ومسلماً بديعاً، وتقريباً حديثاً لا بدّ من الإشارة إليه: وهو أنّ من تقييد المهمّ ترتفع غائلة الترتّب، من غير لزوم الغوائل الأخر، ولكنّ ذلك بأن يكون الدليل المستكشف، ناظراً إلى حال المكلف تكويماً، لأنّ الفساد ناشئ من عجز العبد عن الجمع، أو عن الامتناع الذاتى

الثابت بين الضدين، وذلك أن يكون مفاد هذا الدليل تقييد المهتم بالاشتغال وإطاعة الأهم، وتكون النتيجة نفي المهتم حال الإطاعة و
الاشتغال.

فإذا ورد قوله: «إذا اشتغلت بالأهم و كنت مطيعاً لأمره، فليس عليك المهتم» ويكون العبد- بحسب متن الواقع- إما شاغلاً للأهم، فلا
مهم عليه، وإما شاغلاً للمهم، فيكون حسب إطلاق أمره مورد الأمر، وإما ليس شاغلاً لكل من الأهم والمهم، فيستحق العقوبة، لأنه
بالنسبة إلى كل واحد جامع للشرائط، ولا تكليف بالجمع بينهما حتى بينهما حتى يكون معذوراً.

وبالجملة: من تقييد المهتم بعصيان الأهم، تأتي الشبهات التي ترجع إلى معنى العصيان و حقيقته، وأما من تقييده بإطاعة الأهم لا تأتي
تلك الشبهات.

إن قلت: حين الاشتغال بالمهم، هل يكون أمر الأهم فعلياً و موجوداً أم لا؟:

فإن كان فعلياً، فيلزم الإشكال المزبور المتوجه إلى الترتب المعروف (1).

و إن كان ساقطاً فهو المسلك الذي أبدعتموه، و قد مضى (2).

فعلى كل تقدير: إما أن لا يتم الترتب بهذا التقريب أيضاً، أو يرجع إلى بعض المسالك السابقة.

قلت: لا شبهة في عدم توجه الإشكالات الناشئة من التقييد بالعصيان إلى التقييد بالإطاعة. و أما الأمر بالأهم- و هو فعل الإزالة- فهو فعلي
حال الاشتغال به، و ليس بفعلي حال الاشتغال بالمهم، و أيضاً هو فعلي حال ترك المهتم.

و لسنا في مقام إثبات الجمع بين الحكمين الفعلين في زمان واحد، بل النظر إلى أن في حال الابتلاء بالمزاحمة بين التكاليف، يكون الأمر
هكذا: و هو أن المكلف مع ترك المهتم و الأهم يستحق العقوبتين، و مع ترك المهتم يكون الأهم مع

1- تقدّم في الصفحة 475.

2- تقدّم في الصفحة 344.

الأمر، وهكذا في عكسه، سواء كانا فعليّين في زمان واحد، أو لم يكونا كذلك.

ولا شبهة أنه بعد ثبوت الإطلاق لكلّ واحد من الدليلين، وبعد عدم رجوعهما إلى دليل واحد باعث نحو الجمع بينهما، تصير النتيجة على هذا النحو من التقييد هكذا، ويثبت المطلوب.

فما هو مورد نظر الترتبي، هو إثبات هذه المسألة بشقوقها من غير النظر إلى التقريب الخاص، أو التقييد بنحو معيّن.

وبعبارة أخرى: كما أنّ العقل في المتساويين، يجد طريق التخلّص من الإشكال، منحصرًا بالتقييد على وجه يستلزم العقاب عند تركهما، دون التخيير الشرعيّ، كذلك فيما نحن فيه، العقل يجد طريق التخلّص منحصرًا بالتقييد من جانبين، إلاّ أنّ إحراز الأهميّة من الخارج يستلزم أولاً إقدام العبد على الأهمّ، وأمّا مع اشتغاله بالمهمّ فلا يلزم عدم الأمر. كما أنّ مع اشتغاله به يسقط أمر الأهمّ، للعجز الطارئ.

فسقوط أمر المهمّ للعجز الموجود، وسقوط أمر الأهمّ للعجز الطارئ، وهذا التعجيز - بسوء الاختيار - لا يعدّ عذرًا، فافهم واغتنم، وكن من الشاكرين، وتأمل جدًّا.

وإن شئت قلت: لا- يعقل استحقاق العقابين، إلاّ مع فرض فعليّة التكليفين معاً في زمان واحد، وهو محال، وليس هو المهمّ في مسألة الضدّ وبحث التزاحم، بل المهمّ تصوير الأمر بالمهمّ عند الاشتغال به، وهو مع تقييد المهمّ بعصيان الأهمّ يستلزم المحذور، وأمّا مع تقييده بإطاعة الأهمّ فلا يستتبع محذوراً، ضرورة أنّ مع الاشتغال بالمهمّ، يكون هو مورد الأمر حسب إطلاق دليله، ويسقط أمر الأهمّ، لعدم معقوليّة بقائه مع العجز.

ولكن جواز العقاب عليه، ليس لأجل فعليّة التكليف، بل هو لأجل تعجيزه

بسوء الاختيار، فمع الاشتغال بالمهم يستحق العقوبة من تلك الجهة.

وبالجملة: هذا النحو من التقييد، أقلّ محذوراً جداً من التقييد المعروف في كلماتهم (1).

والذي هو الحجر الأساس عندنا: أنه لا حاجة- على تقدير إمكان هذا النحو من التصوير- إلى تصديقه، لما تقرّر: أنّ التكاليف القانونية فعلية، ولا- يشترط القدرة لفعاليتها حين التكليف، ولا حين الامتثال (2)، فلا- داعى إلى هذه المقالة، لا- في الأهمّ والمهمّ، ولا في المتساويين.

وإلى هنا تمّ ما هو المقصود في هذه المسألة، ونرجو من إخواننا أهل الفضل أن يعذروني لو أطيل الكلام في المقام، لأنّه من مزالّ الأقدام، مع كثرة فوائده في الفقه، وفي حلّ المسائل والمشكلات العلميّة، واللّه هو الموقّف.

وقد بقي شيء من البحث، ولكنّ الانصراف عنه أولى وأحسن.

ذئابة: في إبطال الترتيب بين المتساويين

قد عرفت في طيّ المباحث السابقة: أنّ التخيير في المتساويين مختلف، فعلى مسلكنا و مسلك الوالد المحقّق- مدّ ظلّه- يكون شرعيّاً، و على بعض المسالك الأخر يكون عقليّاً (3).

وعرفت أيضاً: إمكان تصوير التخيير الشرعيّ على القول بالترتب.

وأيضاً تبين: إمكان الالتزام بتعدّد العقاب ولو كان التخيير عقليّاً، لأنّ منشأه

1- فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي 1: 336، درر الفوائد، المحقّق الحائري: 140، نهاية الأصول: 218-220.

2- تقدّم في الصفحة 449.

3- تقدّم في الصفحة 508.

المحدورية العقلية بعد استكشاف الملاك، و المطلوبة المملزمة.

وأيضاً تبين: أن ما هو قيد للهيئة في كل واحد من الطرفين، ليس عصيان الطرف الآخر، بل هو إمّا الاشتغال والإطاعة، أى تسقط الهيئة عن الفعلية بالاشتغال بالطرف الآخر.

أو يكون القيد أمراً عدمياً، وهو ترك كل واحد من الطرفين بالنسبة إلى الطرف الآخر.

أو يكون القيد بنحو الظرفية والحيثية.

و في الجميع محذور عقلي واضح، فإنه على الفرض الأول يلزم عند تركهما معاً سقوطهما معاً، أو فعليتهما.

و على الثاني وهو ترك المأمور به في ظرفه، يستلزم العجز عن الآخر طبعاً، حسب ما هو المفروض.

و على الثالث أيضاً يلزم المحذورين معاً.

ولا يقاس ما نحن فيه بالأهمّ والمهمّ لأنّ الأهمّ - عند تركهما معاً - باقٍ على فعليته دون المهمّ، كما لا يخفى. فتوهم الترتيبين في المتساويين (1) غير صحيح، وإن قلنا بصحة الترتيب على الوجه الذي أبدعناه في الأهمّ والمهمّ (2).

و الحمد لله أولاً و آخراً، و ظاهراً و باطناً، قد فرغنا منه يوم الأحد من المحرم، عام 1391.

1- فرائد الأصول 2: 761.

2- تقدّم في الصفحة 512-513.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

