



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرأيا
عليكم يا صابغين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

جوامع أهل الأئمة

الجزء الثالث

تتميز بجمع الأئمة الأربعة الأئمة
أولهم الإمام علي بن أبي طالب

والإمام الحسين

تأليف

آية الله العظمى محمد باقر المجلسي

مؤسسة تنظيمية في إيران الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جواهر الاصول: تقرير ابحاث لاستاد روح الله الموسوي الامام الخميني قدس سره

كاتب:

محمد حسن لنگرودی

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
14	جواهر الاصول المجلد 3
14	اشارة
14	[هوية الكتاب]
14	[بقية المقصد الاول]
14	اشارة
19	[خطبة الكتاب]
21	الفصل الرابع في مقدمة الواجب
21	اشارة
21	الأمر الأول فيما يمكن أن يقع محطّ النزاع في وجوب المقدمّة
21	اشارة
23	وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية
27	الأمر الثاني في كون البحث عقلياً محضاً، لا لفظياً ولا عقلياً مشوباً
27	اشارة
29	ذكر و تعقيب
32	الأمر الثالث في كون هذه المسألة من المسائل الاصولية
34	الأمر الرابع في بعض تقسيمات المقدمّة
34	منها: تقسيمها إلى الداخلية والخارجية
34	اشارة
41	ذكر و تعقيب
53	و منها: تقسيمها إلى المقدمّة المقارنة والمتأخّرة والمتقدّمة
55	كلام المحقّق العراقي لدفع الإشكال في الشرط المتأخّر
59	الجواب الحقيق عن الإشكال

66	
73	الأمر الخامس في بعض تقسيمات الواجب
73	الواجب المطلق والمشروط
73	إشارة
74	الجهة الأولى: في ميزان الفرق بين الواجب المطلق والمشروط
74	إشارة
77	ذكر وتعقيب
78	ذكر وإرشاد
81	إشكالات وأجوبة
85	الجهة الثانية في حكم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق شرطه
85	إشارة
89	نقل وتعيب
96	الجهة الثالثة في دفع بعض الإشكالات على مذهب المشهور في الواجب المشروط
100	الواجب المعلق والمنجز
100	إشارة
101	إشكالان على تصوير الواجب المعلق ودفعهما
118	حكم تردّد القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة
118	مقال صاحب الحاشية في رجوع القيد عند الدوران إلى المادّة ودفعه
119	ذكر وتعقيب
121	عدم تمامية مقالة المحقق صاحب الحاشية
123	مقالة الشيخ في رجوع القيد إلى المادّة عند الدوران ودفعها
123	إشارة
124	الوجه الأول: أولوية تقييد إطلاق البدلي من الشمولى
124	إشارة
129	عدم تصوير الإطلاق الشمولى والبدلي في الهيئة والمادّة

131	الوجه الثاني: بطلان محلّ الإطلاق في المادة بتقييد الهيئة
134	نقل و تعقيب
138	استدراك وإرشاد
139	الواجب النفسي و الغيرى
139	اشارة
143	حكم صورة الشكّ في كون شى ء واجباً نفسياً أو غيرياً
143	اشارة
143	المورد الأوّل: فيما يقتضيه الأصل اللفظى
143	اشارة
146	كلام العلمين النائينى و العراقى فى الحمل على النفسية عند الدوران
150	الوجه المختار فى الحمل على النفسية
152	المورد الثانى: فيما يقتضيه الأصل العملى
157	ينبغى التنبيه على امور:
157	اشارة
158	التنبيه الأوّل فى ترتّب الثواب و العقاب على التكاليف الغيرية
158	اشارة
158	آراء القوم فى كيفية الثواب و العقاب الاخرين
166	نقل و تعقيب
169	عدم استحقاق الثواب ياتيان الواجب الغيرى
172	توجيه لعدم استحقاق الثواب ياتيان الواجب الغيرى و دفعه
174	توجيه لترتّب الثواب على الواجب الغيرى و دفعه
177	التنبيه الثانى فى تصحيح ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث مع كونها مقدّمات
177	اشارة
179	عدم تمامية ما تكلف به المحقّق النائينى فى الجواب عن الإشكالات
182	إشكال و دفع

183	تقصى المحقق النابني عن الإشكالات في خصوص الوضوء والغسل و دفعه
185	توجيه لدفع الإشكال من المحقق الأصفهاني و دفعه
187	ضابط لتبديل الأحكام و تزييفه
192	التنبيه الثالث في منشأ عبادية الطهارات الثلاث
194	الأمر السادس فيما هو الواجب، بناءً على الملازمة
194	إشارة
194	حول ما نسب إلى صاحب «المعالم»
196	حول ما نسب إلى الشيخ الأنصاري
196	إشارة
198	إشكال و دفع
202	حول مقال صاحب «الفصول»
202	إشارة
204	منها: إشكال الدور
206	و منها: إشكال التسلسل
213	حول مقال العلمين الحائري و العراقي
213	إشارة
215	توجيه و تزييف
216	حول مقال المحقق الأصفهاني في المقام
216	إشارة
221	الاستدلال لمقال صاحب «الفصول»
222	الدليل العقلي على المقدمّة الموصلة
224	الأمر السابع في ثمرة القول بالمقدمّة الموصلة
224	إشارة
228	إشكال الشيخ الأعظم على الثمرة و إرشاد
231	دفاع غير مرضى عن مقال الشيخ الأعظم

237	الأمر الثامن فى الواجب الأصلى و التبعى ..
237	اشارة ..
241	إشكال و تحقيق و إرشاد ..
243	تذنب: فى حكم الشكّ فى كون الواجب أصلياً أو تبعياً ..
246	الأمر التاسع فى ثمرة بحث مقدّمة الواجب ..
246	اشارة ..
247	ذكر و إرشاد ..
249	الأمر العاشر فى مقتضى الأصل عند الشكّ فى الملازمة و عدمها ..
251	الأمر الحادى عشر فى أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة و تزيفها ..
251	اشارة ..
256	كلام الشيخ فى وجوب المقدّمة و تزيفه ..
257	حول كلام البصرى ..
260	الأمر الثانى عشر فى مقدّمة المستحبّ و الحرام و المكروه ..
260	اشارة ..
260	تفصيل الأعلام الثلاثة فى مقدّمة الحرام و ما فيه ..
269	الفصل الخامس فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا ..
269	اشارة ..
272	الوجه الأوّل إثبات اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاصّ من ناحية المقدّمية و تزيفه ..
272	اشارة ..
273	تزييف الوجه الأوّل بعدم تمامية الامور المتوقّفة عليها ..
273	اشارة ..
273	عدم تمامية كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ ..
273	اشارة ..
289	توجيه مقال المحقّق الأصفهانى ..
290	عدم وجوب مقدّمة الواجب ..

291	عدم اقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده العام
293	ذكر وإرشاد
294	الوجه الثاني إثبات اقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده الخاص من ناحية الاستلزام وتزييفه
294	إشارة
296	تزييف الوجه الثاني بعدم تمامية الأمور المتوقفة عليها
300	تفصيل المحقق الثاني في الاقتضاء وتزييفه
302	تبيين مقال واستدراك
305	بحث حول ثمرة المسألة
309	مقالة شيخنا البهائي في إنكار الثمرة وما أجيب عنها
309	كفاية الرجحان الذاتي في صحة العبادة
310	تصحيح الأمر بالمهم بالأمر المتعلق بالطبيعة
315	تصوير الأمر بالأهم والمهم بلا تشبث بالترتب
315	إشارة
316	المقدمة الأولى:
319	المقدمة الثانية:
323	المقدمة الثالثة:
326	المقدمة الرابعة:
329	المقدمة الخامسة:
337	المقدمة السادسة:
342	المقدمة السابعة:
346	تصوير الأمر بالمهم بنحو الترتب
346	إشارة
347	المقدمة الأولى:
354	المقدمة الثانية:
361	المقدمة الثالثة:

361	اشارة
368	تفصيل و تبين لما سبق
374	المقدّمة الرابعة:
387	المقدّمة الخامسة:
393	توهم ابتناء الالتزام بفروع على تمامية الترتب و دفعه
398	تقريب اخر لتصحيح الترتب و تزييفها
398	اشارة
398	التقريب الأول:
400	التقريب الثاني:
403	التقريب الثالث:
409	الفصل السادس فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
409	اشارة
409	المورد الأول: فى محطّ البحث
412	المورد الثانى: منشأ النزاع فى المسألة
414	المورد الثالث: مقتضى التحقيق فى المسألة
414	اشارة
416	تبييه: فى سرّ تكليف الكفّار و العصاة بالفروع
417	الفصل السابع فى أنّ الأوامر و النواهى هل تعلقّ بالطابع أو الأفراد
417	اشارة
425	دفع توهم عدم كون نفس الطبيعة متعلّقة للأمر
431	ذكر و تعقيب
432	استئناف الكلام لتعلّق الأمر بالطبيعة و عدم تعلّقه بالأفراد و الحصص
443	الفصل الثامن فى أنّه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟
443	اشارة
443	المورد الأول: فى إمكان بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب و عدمه

447	المورد الثاني: في مقتضى الأدلة إثباتاً بعد فرض إمكانه
447	إشارة
450	توهم بقاء الرجحان و الجواز بعد نسخ الوجوب و دفعه
452	المورد الثالث: في حكم استصحاب الجواز عند الشكّ في بقائه
455	الفصل التاسع في الواجب التخييري
455	إشارة
456	امتناع تصوير الواجب التخييري و الجواب عنه
462	تذنيب: في أنه هل يمكن التخيير بين الأقلّ و الأكثر أم لا؟
465	تصوير التخيير بين الأقلّ و الأكثر و دفعه
469	الفصل العاشر في الواجب الكفائي
469	إشارة
473	إشكال و دفع
475	الفصل الحادي عشر في الواجب المطلق و الموقّت
475	إشارة
475	الجهة الأولى: في تقسيم الواجب إلى المطلق و الموقّت لا
477	الجهة الثانية: في تقسيم الموقّت إلى المضيّق و الموسّع
477	إشارة
478	الإشكال على تصوير الواجب الموسّع و المضيّق و دفعه
479	الجهة الثالثة: في أنّ التخيير في الواجب الموسّع بين الأفراد عقلي
480	الجهة الرابعة: في أنّ الموسّع عند تضيق وقته لا يصير مضيّقاً
482	الجهة الخامسة: حول دلالة الأمر بالموقّت على الإتيان به خارج الوقت
484	الجهة السادسة: في مقتضى الأصل في المسألة
484	إشارة
487	كلمة من المحقّق النائيني قدس سره في موقف القضاء و تزييفه
491	فهرس المحتويات

پديد آورنده (شخص) مرتضوى لنگرودى، محمد حسن، 1308 -

عنوان جواهر الاصول: تقرير ابحاث لاستاذ... روح الله الموسوى الامام الخمينى قدس سره

تكرار نام پديد آور تاليف محمد حسن المرتضوى اللنگرودى

مشخصات نشر تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، 1378 -.

يادداشتج. 2 (1421ق.=1379)

يادداشتج. 4 (1425ق.=1383)

يادداشت کتابنامه

موضوع اصول فقه شيعه

شناسه افزوده (شخص) خمينى، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، 1279-1368

شناسه افزوده (سازمان) موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده كنگره 8/159، BP، م/4 ج 9

رده ديونى 297/312

شماره مدرک 78-10818

ص: 1

[هوية الكتاب]

[بقية المقصد الاول]

اشارة

جواهر الاصول

الجزء الثالث

تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخم

آية الله العظمى السيد روح الله موسى

الامام الخمينى قدس سره

تأليف

آية الله السيد محمد حسن المرتضى النجرودى

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخمينى قدس سره

ص: 2

هوية الكتاب

* اسم الكتاب: ... جواهر الاصول/ ج 3 *

* المؤلف: السيّد محمّد حسن المرتضوى اللنگرودى *

* تحقيق و نشر: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره *

* سنة الطبع: شهر يور 1379 - جمادى الثانية 1421 *

* الطبعة: الاولى *

* المطبعة: مطبعة مؤسسة العروج *

* الكمية: 3000 نسخة *

* السعر: ... ريال *

جميع الحقوق محفوظة و مسجلة

لمؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره

[خطبة الكتاب]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى الأصفياء من عترته المعصومين؛ سيّما المدّخر لتجديد الفرائض والسنن، والمُحيى معالم الدين وأهله، والقاصم شوكة المعتدين، والسبب المتّصل بين الأرض والسماء.

اللهمّ عجل فرجه، وسهّل مخرجه، واجعلنا من أنصاره وأعوانه، وهب لنا رأفته ورحمته ودعائه وخيره ما ننال به سعة من رحمتك وفوزاً عندك، واجعل صلاتنا به مقبولة، وذنوبنا به مغفورة، ودعاءنا به مستجاباً، وأرزاقنا به مبسوطة، وهمومنا به مكفية وحوادثنا به مقضية، آمين رب العالمين.

وبعد: ما بين يديك هو الجزء الثالث من كتاب «جواهر الاصول»، تقرير ما ألقاه سماحة الاستاذ الأكبر آية الله العظمى نائب الإمام عليه السلام الإمام الخميني قدس سره في الدورة الأخيرة في مباحث الألفاظ.

نسأل الله التوفيق والتسديد، والحمد لله رب العالمين.

الفصل الرابع فى مقدّمة الواجب

إشارة

الفصل الرابع فى مقدّمة الواجب(1)

قبل الورد فىما هو المهمّ فى المسألة- من ذكر أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة وعدمه- ينبغى ذكر امور:

الأمر الأوّل فىما يمكن أن يقع محطّ النزاع فى وجوب المقدّمة

إشارة

لا إشكال فى أنّ الفاعل ممّا لا تتعلّق إرادته بشىء- كلقاء الصديق مثلاً إلا بعد تصوّر ذلك الشىء، ثمّ التصديق بفائدته، ثمّ يحصل له- نوعاً- الاشتياق إليه، ثمّ تصميم العزم- ويعبّر عنه بالإرادة- ولا تتعلّق الإرادة بنفس العمل الخارجى بلا واسطة، بل بوسائط، كبسط القوى وقبضها، ومدّ اليد إليه ونحوها.

وحيث إنّ الإرادة من أفعال النفس تكون تابعة لتشخيص الفاعل المصلحة فى المراد؛ فلا يلزم أن يكون الشىء المراد موافقاً لغرضه بحسب الواقع ونفس الأمر؛

1- تاريخ شروع البحث يوم الأحد 28/2/1379هـ.ق.

فربما تتعلّق إرادة الفاعل بشرب مائع يرى أنّه ماء عذب صالح- مثلاً مع أنّه فى الواقع سمّاً مهلكاً. وبالجملة: أنّ الإرادة مرهونة بتشخيص الفاعل كون الشئ ء ذا مصلحة، وهو قد يطابق الواقع ونفس الأمر، وقد يكون جهلاً مركّباً مخالفاً للواقع.

فلا تكاد تتعلّق الإرادة بما هو الصلاح واقعا؛ ضرورة امتناع تعلّقها بالمجهول المطلق وما يكون مجهولاً عنده.

ثمّ إنّ المطلوب والمراد قد يكون له مبادئ ومقدّمات، وواضح: أنّه لا تتعلّق الإرادة بها كيف اتفق بحيث لم تكن محتاجة إلى التصرّو والتصديق بالفائدة وغيرها من مبادئ الفعل الاختيارى، بل كلّ من المقدّمة وذيها مرهونان بالتصرّو والتصديق بالفائدة وغيرها من المبادئ.

ألا ترى أنّ الصلاة- مثلاً- مشروطة بالطهارة، وهى مقدّمة لها، ومع ذلك تحتاج الطهارة إلى التصرّو والتصديق وغير ذلك، كما تحتاج إليها نفس الصلاة؟!

نعم، حيث إنّ الصلاة لا تتحقّق بدون الطهارة شرعاً فتوجد الإرادة المتعلقة بالصلاة بمبادئ الإرادة فى الطهارة.

وبالجملة: لا بدّ فى تحقّق كلّ من المقدّمة وذيها من مبادئ، ولا فرق فيهما من هذه الجهة، وإن كان بينهما فرق من جهة اخرى، كما سنشير إليها؛ لأنّ الوجدان أصدق شاهدٍ على أنّ النفس لا تشتاق ولا تتعلّق إرادتها بالمجهول المطلق وما يكون مجهولاً عنده.

فتوهم الفرق بينهما: بأنّ المطلوب النفسى هو الذى تتعلّق به الإرادة ويحتاج وجوده إلى مبادئ ومقدّمات، وأمّا المقدّمة فتوجد بإرادة ذى المقدّمة، من دون أن يكون لها مبادئ.

مدفوع؛ لما أشرنا أنّه محال أن تتعلّق إرادة الفاعل بما يكون مجهولاً عنده.

نعم، التصديق بفائدة المطلوب النفسى فى الواجب النفسى لنفسه. و أمّا فى الواجب المقدمى فلا تكون لنفسها، بل للغير.

و معنى تبعية إرادة المقدمّة من إرادة ذبيها ليس معلولية إرادتها من إرادة ذبيها، بل معناها: أنّ الفائدة المترتبة على إرادة المقدمّة بحسب تشخيص الفاعل ليس لها لنفسها، بل لأجل توقّف الغير عليها.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ كلاًّ من المقدمّة و ذبيها يتعلّق به الإرادة المنبعثة عن مبادئهما، من دون فرق بينهما فى ذلك. و الفرق إنّما هو فى أنّ الغاية المقصودة فى أحدهما نفسى، و فى الآخر مقدمى غيرى.

و لا يخفى: أنّ ما ذكرنا- من أنّ تعلّق الإرادة بشىء و بذى المقدمّة تابع لتشخيص الفاعل المصلحة فيه، لا ما يكون صلاحاً فى الواقع- جارٍ بعينه فى المقدمّة و ما يكون مطلوباً للغير أيضاً؛ فإنّ إرادته إنّما تتعلّق بما يراه مقدّمة بعد تصوّرها و التصديق بفائدتها إلى غير ذلك، لا ما هى مقدّمة واقعاً؛ لما أشرنا أنّ الإرادة لا تكاد تتعلّق بما يكون مجهولاً عند الفاعل؛ فقد لا يكون ما يراه مقدّمة لشيء مقدّمة له فى الواقع.

فالتلازم بين إرادة المقدمّة و ذبيها دائماً إنّما هو بين إرادة ذى المقدمّة و ما يراه مقدّمة، لا ما تكون مقدّمة فى الواقع، فتدبّر.

وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية

إذا أحطت خبراً بما ذكرناه فى الإرادات التكوينية الصادرة من الفاعل، يظهر لك حال الإرادة الآمرية و التشريعية؛ لأنّ وزانها و زان واحد و ترتضعان من ثدى واحد، بل الإرادة المعبّر عنها بالإرادة التشريعية هى فى الحقيقة الإرادة التكوينية.

و تقسيم الإرادة إلى التكوينية و التشريعية غير صحيح؛ لأنّ التقسيم لا بدّ و أن يكون لاختلاف في ذاتي الإرادتين لا في متعلّقهما، و إلا يلزم تقسيم الشئ ء إلى غير النهاية.

و التقسيم في المقام ليس لاختلاف في ذاتيهما، بل بلحاظ المتعلّق؛ لأنّ الإرادة المتعلّقة بالتكوين يعبر عنها بالإرادة التكوينية، كما أنّه يعبر عن الإرادة المتعلّقة بالتشريع بالإرادة التشريعية. و ذلك لأنّ أمر الغير بإتيان شئ ء و بعثه نحوه فعل من أفعال الأمر؛ فلا بدّ من تصوّره و التصديق بفائدته، إلى غير ذلك من مبادئ الاختيار.

نعم، الفرق بين الإرادتين في أنّ الإرادة التشريعية تصدر من لسان الأمر أو إشارته إذا كان أخرساً، و أمّا الإرادة التكوينية فلا تختصّ بهما، و هو غير فارق.

فإذن؛ لو تعلّقت إرادة المولى بإتيان شئ ء من عبده، فيلزم أن تكون إرادته منبعثة من مبادئها بما يراه مقدّمة، لا ما يكون مقدّمة له واقعاً. فالملازمة- كما ذكرنا- في إرادة الفاعلي إنّما هي بين إرادة ذي المقدّمة، و بين إرادة ما يراه مقدّمة، و إلا يلزم تعلّق الإرادة بواقع المقدّمة، من دون أن يكون مقصودة و ملتفتة إليها.

و سيظهر لك جلياً- مع فساده في نفسه- امتناع تعلّق الإرادة التي من صفات النفس بمجهول مطلق و ما يكون مجهولاً لديه.

فظهر بما ذكرنا ضعف ما عن العلمين النائيني و العراقي 0.

و ذلك لأنّ المحقّق النائيني قدس سره قال: إنّ المراد من الوجوب في المقام هو الوجوب القهري المتولّد من إيجاب ذي المقدّمة، بحيث يريد المقدّمة عند الالتفات إليها، و لا يمكن أن لا يريدّها (1).

وقال المحقق العراقي قدس سره: إنّ الإرادة المتعلقة بالمقدمة متولّدة من الإرادة النفسية المتعلقة بذاتها، وإن كان الأمر غافلاً، بحيث لو التفت إلى المقدمة لأرادها(1)

. توضيح الضعف هو: أنّه كيف تحصل إرادة المقدمة مع عدم تصوّرها والتصديق بفائدتها؟ وأليس تعلق الإرادة بواقع المقدمة دون ما يراه مقدّمة، إلّا تعلق الإرادة بأمر مجهول؟ ومجرّد الالتفات إلى المقدمة بدون التصديق بمقدّميتها لا يستلزم إتيانه مقدّمة.

ولا يخفى: أنّ مقال المحقق العراقي قدس سره لا يخلو عن تناقض؛ لأنّه إذا كانت إرادة المقدمة متولّدة من إرادة ذبيها، فكيف يقال: لو التفت إليها لأرادها؟! فتدبّر.

وبما ذكرنا يظهر: أنّ الملازمة المدّعاة بين إرادة ذى المقدمة وإرادة المقدمة، وبين إيجاب ذى المقدمة وإيجاب المقدمة، ليست كالملازمة في الملازمات واللوازم والملزومات العقلية ممّا يكون الملزوم علّة للازمه، أو تكون المتلازمان معلولي علّة واحدة؛ بدهة أنّ إرادة ذى المقدمة - سواء كانت في الإرادة الفاعلي، أو في الإرادة الأمري، التي في الحقيقة هي الإرادة الفاعلي - لا تستلزم إرادة المقدمة قهراً، من دون توسّط إرادة مبادئ الاختيار في البين، بل لا بدّ من تخلّل مبادئ في البين.

وبالجمله: إرادة كلّ منهما تحتاج إلى مبادئ؛ من التصوّر والتصديق وغيرهما من مبادئ الاختيار، وكذلك الوجوب والإيجاب فيهما.

ولا فرق في لزوم تخلّل مبادئ الإرادة في الإتيان بالمقدمة بين كون الملازمة بين ذاتي المقدمة وذيها - كما يراه المحقق الخراساني قدس سره(2) - أو بين عنواني المقدمة وذيها

1- بدائع الأفكار 1: 311.

2- كفاية الاصول: 115-116.

- كما اخترناه، وفقاً لصاحب «الفصول» قدس سره (1) - أو بين عنوان ما يتوقف عليه أو يتوسل به إلى ذى المقدّمة، كما يراه آخريين.

وذلك: أمّا حال الملازمة بين ذات المقدّمة و ذيها فقد عرفته. و أمّا لو كانت الملازمة بين عنوان المقدّمة و ذيها، أو كانت الملازمة بين عنوان ما يتوقف عليه أو يتوسل به، فلاّنه لا بدّ من تصوّر تلك العناوين و التصديق بفائدتها، إلى غير ذلك من مبادئ الاختيار.

و الذى يمكن أن يقال هنا: إنّهُ ينتقل الذهن من الإرادة المتعلقة بذى المقدّمة إلى مبادئ المقدّمة؛ إمّا إلى ذاتها أو إلى عنوانها، أو عنوان ما يتوقف عليه أو ما يتوسل به إلى ذى المقدّمة حسب اختلاف الآراء فى وجوب الملازمة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما يمكن أن يقع محطّ البحث فى مقدّمة الواجب هو ادّعاء الملازمة الكذائية بين إرادة ذى المقدّمة أو وجوبه، و بين إرادة وجوب ما يراه المولى مقدّمة، أو عنوان ما يتوسل به أو يتوقف عليه ذى المقدّمة. و أمّا الملازمة بين إرادة ذى المقدّمة و إرادة ما هى مقدّمة واقعاً فلا، فتدبّر.

الأمر الثاني في كون البحث عقلياً محضاً، لا لفظياً و لا عقلياً مشوباً

إشارة

قد عرفت: أنّ الذي يمكن أن يقع محطّ البحث في مسألة مقدّمة الواجب هو البحث عن الملازمة بين إرادة ذى المقدّمة وإرادة مقدّمته، أو الملازمة بين وجوب ذى المقدّمة ووجوب مقدّمته، و من الواضح: أنّ البحث على هذا يكون عقلياً محضاً.

و توهم لفظية البحث بلحاظ أنّه في الحقيقة في الدلالة الالتزامية، و هي مع كونها عقلية تعدّ من الدلالات اللفظية.

مدفوع بأنّ غاية ما يُوجّه للفظية البحث هي أنّه إذا تعلّق أمر بشي ء فيدلّ الأمر على أنّ ذلك الشي ء مراد للمولى. و لازم ذلك المعنى هو كون مقدّمته مراداً له.

و استفادة هذا المعنى و إن لم تكن باللفظ- بل بالعقل- لكنّه نظير الملازمة المدّعاة بين المعنى المطابقي و المعنى الالتزامي؛ فكما أنّ دلالة لفظة الأربعة- مثلاً على الزوجية لم تكن لفظية؛ لعدم كون الزوجية تمام معناها، و لا جزءها- و إنّما تدلّ عليها بالملازمة- و مع ذلك يعدّ ذلك من الدلالات اللفظية، حيث قسّموا الدلالة اللفظية إلى المطابقية و التضمّنية و الالتزامية، فكذلك في المقام حيث إنّ لفظ الأمر بشي ء يدلّ على أنّ مقدّمته مرادة له.

و أنت خبير بما فيه أوّلاً: أنّ عدّ الدلالة الالتزامية من دلالة الألفاظ خلاف التحقيق؛ لأنّ الدلالة اللفظية بعد ما لم تكن ذاتية، تكون مرهونة بالوضع، بحيث لو لم تكن هناك وضع لا تكون دلالة، كلفظة «الشمس»؛ فإنّها لو لم تكن موضوعة لتلك

الجزم النير لم ينتقل الذهن من سماع لفظة «الشمس» إلى الجزم النير.

و ظاهر: أنّ اللازم لا يكون لازماً للفظ الموضوع، بل لازم المعنى الموضوع له؛ ولذا ينتقل الذهن إلى اللازم إذا وجد المعنى الموضوع له في الذهن؛ بأيّ دالّ كان، ولو بالإشارة. فاللازم لازم المعنى و من قبيل دلالة المعنى على المعنى، لا دلالة اللفظ على المعنى. والتعبير عنه بالدلالة اللفظية مسامحى، لأجل أنّه يفهم من اللفظ غالباً.

وثانياً: لو سلّم كون دلالة الالتزامية من دلالة الألفاظ، لكن لا يصحّ أن يقال ذلك في محطّ البحث؛ لأنّ البحث هنا في تلازم إرادة المقدّمة مع إرادة ذبيها، و لو لم تكن مرادة من ناحية اللفظ.

وبالجملة: البحث في مقدّمة الواجب لا يختصّ بما إذا كان الشىء واجباً باللفظ، بل بالأعمّ منه و ممّا وجب بغيره؛ فلو احرز إرادة المولى بإتيان أمر بأيّ نحو كان، يلزم من ذلك إرادة مقدّمته، فتدبّر.

وثالثاً: لو عدّ محطّ البحث من دلالة الألفاظ، فنقول بأنّ شرط الدلالة الالتزامية هو كون اللازم لازماً بيّناً. و معنى اللزوم البيّن هو أنّ مجرد تصوّر الطرفين يكفى في الجزم باللزوم.

و أنت خبير بأنّ محطّ البحث لم يكن كذلك؛ لتوقّف إثبات اللزوم بين إرادة المقدّمة و إرادة ذبيها إلى البرهان؛ ولذا وقع الخلاف في ذلك؛ فذهب بعض إلى وجوب المقدّمة مطلقاً أو في الجملة، و بعضهم إلى إنكار الوجوب مطلقاً.

ورابعاً: أنّ البحث في مقدّمة الواجب في الملازمة بين إرادة ذى المقدّمة و إرادة مقدّمته، و واضح: أنّ لفظ الأمر لم يوضع للإرادة قطعاً، بل وضع إمّا للإيجاب أو يكون آلة للبعث، كما هو المختار. نعم، يستكشف من بعث المولى و إيجابه أنّ المولى أراد.

وبعبارة اخرى: يستكشف من بعث المولى بشىء: أن المتعلق مراد، وأنى له وأن يكون مدلولاً للفظ؟! فتدبر. هذا كله فيما يتعلق بتوهم كون البحث لفظياً.

ذكر و تعقيب

وربما يظهر من بعضهم: أن البحث في مقدّمة الواجب وإن لم يكن لفظياً، إلا أنه ليس بعقلى محض:

قال المحقق النائيني قدس سره: إن هذه المسألة ليست من المسائل اللفظية، كما يظهر من «المعالم»، بل هي من المسائل العقلية، ولكن ليست من المستقلات العقلية الراجعة إلى باب التحسين والتقييح و مناطات الأحكام، بل هي من الملازمات العقلية، حيث إن حكم العقل في المقام يتوقف على ثبوت وجوب ذى المقدّمة؛ فيحكم العقل بالملازمة بينه وبين وجوب مقدّماته. وليس من قبيل حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، الذى لا يحتاج إلى توسيط حكم شرعى، بل البحث في المقام نظير البحث عن مسألة الضدّ، و مسألة اجتماع الأمر و النهى يتوقف على ثبوت أمر أو نهى شرعى حتّى تصل النوبة إلى حكم العقل بالملازمة كما فى مسألتنا، أو اقتضاء النهى عن الضدّ كما فى مسألة الضدّ، أو جواز الاجتماع و عدمه كما فى مسألة جواز اجتماع الأمر و النهى ... إلى آخره (1)

. وفيه: أنه لا- ينقضى تعجّبي كيف قال بأنّ مسألتنا هذه كمسألة اجتماع الأمر و النهى و مسألة الضدّ لم تكن من المستقلات العقلية المحضّة، بل تحتاج إلى توسيط

حكم شرعى، مع أنّ البحث فيها عن الأحكام العقلية المحضنة؟!

وذلك لأنّ البحث فى مقدّمة الواجب فى ثبوت الملازمة بين المقدّمة وذيها، و اللابوت، و هو لا يقتضى وجود الطرفين، و هذا كما يقال: إنّ قضية الشرطية لا تستلزم صدق الطرفين، و لا كذبهما. و بالجملة: البحث فى مقدّمة الواجب عن ثبوت الملازمة بين المقدّمة وذيها و عدمه؛ كان فى العالم أمر أم لا (1)

. نعم، النتيجة لا تحصل إلّا باستثناء التالى أو إثباته، مثلاً فى قولك: «إن كانت الشمس طالعة، كان النهار موجوداً» حكمت بالملازمة بين طلوع الشمس و طلوع النهار؛ وجدت الشمس فى الخارج أم لا.

نعم النتيجة تتوقّف على استثناء التالى أو إثباته، فنقول: «لكن النهار غير موجود»؛ فينتج: «أنّ الشمس غير طالعة»، أو «أنّ النهار موجود»؛ فينتج: «أنّ الشمس طالعة».

و كذا البحث فى مسألة الضدّ؛ فإنّه يبحث فيها عن أنّه لو كان هنا أمر هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ كان فى العالم أمر أم لا.

وهكذا البحث فى مسألة اجتماع الأمر و النهى؛ فإنّه يبحث فيها فى أنّه هل يمكن اجتماع أمر و نهى على موضوع واحد بجهتين مختلفتين أم لا؟ كان فى العالم أمر أو نهى أم لا.

نعم- كما أشرنا- إنّ البحث فى تلك المسائل إنّما هو لأجل ورود أوامر و نواهى

1- قلت: وإن كان فى خواطر كريب فيما ذكرنا فلاحظ قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»، فإنّه قضية شرطية تفيد الملازمة بين تعدّد الآلهة و فساد العالم، مع أنّه لم يتعدّد ولن يتعدّد آلهة فى العالم، فتدبر، [المقرّر حفظه الله]

فى الشريعة المقدسة، وإلا يكون البحث فيها لغواً، ولكن مع ذلك لا يوجب ذلك إخراج تلك المسائل عن كونها عقلية محضة.

وليت شعرى أى فرق بين تلك المسائل و مسألة قبح العقاب بلا بيان؟! وهل لا تحتاج تلك المسألة إلى بيان من الشرع و عدمه، وإلا فلا يصح الحكم بالقبح؟

ولو عدّ مسألة قبح العقاب بلا بيان من العقلیات غير المحضة لكان أولى، وإن كان غير وجیه؛ لأنّ جريانها منوطة بعدم تكلیف و أمر من الشارع، بخلاف الحكم بالملازمة فى مقدّمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده فى مسألة الضدّ. واجتماع الأمر و النهى فى موضوع واحد إنّما هو فى الموضوع ذى جهتين، وإن كان مجرد ذلك لا يوجب أن لا تكون مسألة قبح العقاب بلا بيان مسألة عقلية محضة.

فتحصّل: أنّ جميع المسائل المعنونة فى كلامه قدس سره من المستقلّات العقلية، من غير فرق بينها، فتدبّر.

الأمر الثالث في كون هذه المسألة من المسائل الاصولية

قد سقطت متأضبط هذا الأمر، وحيث إن معرفة موقف المسألة- من حيث كونها مسألة اصولية، أو من المبادئ الفقهية، أو غيرهما- لا تخلو عن فائدة، أحببنا عدم خلوّ كتابنا هذا منه، فنشير إشارة إجمالية إلى بيان موقفها مقتبساً ممّا أفاده سماحة الاستاد في «مناهج الوصول»، و ما ذكره بعض مقرّري بحثه، و ما ذكرناه في مقدّمة كتابنا هذا.

فنعول: قد عرفت ممّا مفصّلاً الميزان في تشخيص المسائل الاصولية حسب مختار سماحة الاستاد، و إجماله: أنّ المسائل الاصولية عبارة عن القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى لاستنتاج الأحكام الكليّة الفرعية الإلهية، أو الوظيفة العملية.

و من الواضح: أنّه لو ثبت وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة و ذبيها يستكشف منه وجوب مقدّمة الواجب شرعاً، كالصلاة- مثلاً- فتجب مقدّماتها، بل لو لم تثبت الملازمة فمع ذلك يكون البحث في المسألة من المسائل الاصولية؛ لإمكان وقوع نتيجتها في مقام استنباط الأحكام الشرعية، و إن لم تكن واقعة بالفعل، نظير البحث في حجّية القياس و الشهرة و الإجماع المنقول؛ فإنّ البحث عنها بحث في المسألة الاصولية مع عدم حجّيتها.

و بالجملة: البحث في وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة و ذبيها و عدمه ليس لأجل الاطلاع على حقيقة من الحقائق حتّى يكون البحث نفسياً، بل لأجل أنّه ينظر بها إلى مسائل و فروع تكون هي المنظور فيها. فمسألة الملازمة من القواعد الآلية التي

يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية.

وأما على مختار استنادنا الأعظم البروجردى قدس سره- من أن موضوع علم الاصول هو الحجّة في الفقه⁽¹⁾- فيكون البحث عن ثبوت الملازمة بحثاً عن المبادئ الأحكامية؛ لأنّ البحث عن المسألة الاصولية- على زعمه قدس سره- لا بدّ وأن يكون بحثاً عن عوارض الحجّة في الفقه، كالبحث عن حجّة خبر الثقة ونحوها؛ فإنّها بحث عن عوارض الحجّة.

وأما البحث عن ثبوت الملازمة فخارجة عن البحث عن المسألة الاصولية، وداخله في المبادئ الأحكامية.

وقد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه في مقدّمة الكتاب- عدم استقامة ما أفاده قدس سره؛ إمّا لعدم لزوم أن يكون لكلّ علم موضوع معيّن- حتّى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية- بل كلّ علم عبارة عن عدّة مسائل مرتبطة بعضها ببعض في ترتّب غرض واحد سنخى.

أو لعدم لزوم أن يكون البحث في العلم عن العوارض الذاتية، ألا- ترى أنّهم جعلوا موضوع علم الفقه أفعال المكلفين، مع أنّ كثيراً من مسائل الفقه ليست كذلك؟! حتّى الأحكام التكليفية- كالوجوب والحرمة ونحوهما- فإنّها- كما أشرنا في مقدّمة الكتاب- ليست من العوارض حتّى يقال: إنّها أعراض ذاتية أو أعراض غريبة.

مضافاً إلى أنّ كثيراً من المسائل الفقهية ليست كذلك، مثل مسألة «الماء الكرّ لا ينجسه شىء» و مسألة «أنّ الماء القليل ينجس بملاقات النجس» و مسألة «الكلب نجس» و مسألة «الميتة نجسة» إلى غير ذلك من المسائل. هذا إجمال المقال في المسألة، و من أراد تفصيله فليراجع ما أوردناه في مقدّمة كتابنا هذا «جواهر الاصول».

الأمر الرابع في بعض تقسيمات المقدمة

منها: تقسيمها إلى الداخلية والخارجية

إشارة

تنقسم المقدمة إلى المقدمة الداخلية والخارجية، والمراد بالمقدمات الداخلية هي الامور التي يترکب منها المأمور به، ولها دخل في ماهيته وحقيقته، وهي ليست إلا الأجزاء. كما أن المراد بالمقدمات الخارجية هي الامور الخارجة عن حقيقة المأمور به. ولكن لا يكاد يتحقق المأمور به بدون واحد منها.

اختلفوا في وقوع المقدمات الداخلية في محطّ البحث، بعد اتّفاقهم على كون المقدمات الخارجية داخلة فيه.

والحقّ: أنّ كلّاً من المقدمات الخارجية والداخلية داخلة في محطّ البحث، ويكون فيهما ملاك البحث.

ولكن ربّما قيل باختصاص البحث بالمقدمات الخارجية و خروج المقدمات الداخلية عن محطّ البحث؛ لأنّ المقدمة عبارة عمّا يتوقّف عليه ذو المقدمة؛ فلا بدّ وأن تكون متقدمة عليه. و المقدمات الداخلية التي هي أجزاء المركّب ليست كذلك؛ لأنّ المركّب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، فيلزم تقدّم الشئ على نفسه، مع أنّه يستلزم اجتماع المثليين، وهو محال.

تصدّى المحقق الخراساني قدس سره في «الكفاية» لدفع الإشكال بأنّ المقدمة هي نفس الأجزاء بالأسر و ذا المقدمة هي الأجزاء بشرط الانضمام. وبالجملة: المقدمة هي

الأجزاء لا بشرط و ذو المقدمّة هي الأجزاء بشرط الاجتماع؛ فتحصل المغايرة الاعتبارية بين المقدمّة و ذبيها، و هذا المقدار من المغايرة يكفى فى ذلك، نظير المغايرة الاعتبارية بين المادّة و الصورة، و بين الجنس و الفصل(1)

. و لكن ربّما نوقش فيما أفاده قدس سره: بأنّ مقتضى ذلك كون مقدّمية المقدمّة اعتبارية لا حقيقية، مع أنّه لا ينبغي الإشكال فى أنّ مقدّمية المقدمّة و تقدّمها على ذى المقدمّة حقيقى لا اعتبارى.

مع أنّه لم يندفع بما أفاده مشكلة اجتماع المثليين؛ لتعلّق إرادتين على شىء واحد حقيقى، و هو إمّا مستحيل أو يكون إحدى الإرادتين لغوًا، و هى من المولى الحكيم مستحيل.

و ليعلم: أنّ منشأ هذه المطالب و التكلّفات هو تخيّل كون المقدمّة نفس الأجزاء. و لكن الذى يقتضيه الذوق السليم و يحكم به الوجدان و يعاضده البرهان هو عدم كون الأجزاء بالأسر مقدّمة حتّى يشكل فى عينيتها لذى المقدمّة؛ فيتكلّف فى دفعه بالمغايرة الاعتبارية، بل كلّ جزءٍ جزءٍ من أجزاء المركّب مستقلًّا مقدّمة، بحيث إذا كان للواجب عشرة أجزاء- مثلاً- يكون له عشر مقدّمات.

و بعبارة أوضح: ليس للواجب المركّب من أجزاء مقدّمة واحدة- و هى الأجزاء بالأسر- بل هناك مقدّمات بعدد الأجزاء، بحيث يكون كلّ جزء منه مقدّمة برأسه، و فى كلّ واحد منها ملاك الغيرية. و واضح: أنّ الجزء يغيّر الكلّ الاعتبارى و المركّب فى وعاء الاعتبار.

و لتوضيح هذا الأمر لا بدّ من ملاحظة الإرادة الفاعلى و التكويني فى المركّبات

الاعتبارية و الصناعية ليّضح حال الإرادة الأمرى و التشريعى.

ولا- يخفى: أنّ المركّبات و إن كانت على أقسام، إلا أنّ محطّ البحث منها فى مقدّمة الواجب إنّما هو المركّب الاعتبارى- الذى يعبر عنه بأنّه شىء مع شىء و يمكن جريان البحث فى المركّب الصناعى أيضاً- الذى يعبر عنه بأنّه شىء لشىء مع شىء- و أمّا المركّب الحقيقى فخارج عن محطّ البحث.

فينبغى أوّلاً الإشارة الإجمالية إلى المراد من أقسام المركّب، ثمّ الورود فيما هو محطّ البحث:

فنقول: المركّب على قسمين: حقيقى أو غير حقيقى.

و المراد بالمركّب الحقيقى هو المركّب من الجنس و الفصل، و المادّة و الصورة. و المركّب الحقيقى بأقسامه خارج عن محطّ البحث بالاتّفاق؛ لأنّ الجنس و الفصل من الأجزاء التحليلية العقلية، و لا- وجود لها فى الخارج. و المادّة و الصورة فإن كانتا موجودتين فى الخارج، إلاّ أنّه لا امتياز بينهما و بين المركّب منهما ليتوقّف عليهما، و هو واضح.

و المراد بالمركّب غير الحقيقى هو الملتئم من أشياء متخالفة و امور متباينة، و هو على قسمين:

الأول: المركّب الصناعى؛ و هو المؤلّف من امور متعدّدة ملتئمة و مجتمعة على نحو مخصوص، بحيث يكون للمركّب نحو وحدة و عنوان واحد و اسم مخصوص مع قطع النظر عن اعتبار المعتر، كالمسجد و البيت، و منه المعاجين و الأدوية المركّبة بالصناعة.

الثانى: المركّب الاعتبارى؛ و هو المؤلّف من امور متعدّدة ملحوظة بنظر الوحدة بلحاظ مدخليتها بتمامها فى حصول غرض واحد و مصلحة واحدة.

وبعبارة اخرى: المركب الاعتبارى هو ما يكون تركبه و وحدته بحسب الاعتبار، كالفوج من العسكر والعشرة، ومنه الماهيات الاختراعية، كالصلاة والصوم والحج ونحوها؛ فإنها مركبات اعتبارية جعلية.

وذلك لأن الفوج من العسكر ألفاً أو عشرة آلاف - مثلاً - إنما هو بحسب الجعل والاعتبار. والعشرة مع قطع النظر عن اعتبار الوحدة ليست إلا الوحدات المستقلات. وهكذا الأمر فى الصلاة والصوم والحج وغيرها من الماهيات المخترعة؛ فإن الوحدة فيها ليست إلا بحسب الجعل والاعتبار، ومع قطع النظر عن الاعتبار فهى وحدات عديدة مستقلة.

ثم إن الغرض قد يكون قائماً بوجود كل واحد من أشخاص أو أشياء مستقلة، من غير ارتباط بين الوحدات، كمن كان له عدة أصدقاء يشترق لقاء كل واحد منهم مستقلاً، من غير ارتباط بعضهم ببعض، فعند تصوّر كل واحد يريد لقاءه بإرادة مستقلة. فقد لا يكون اجتماعهم مورداً لعلاقته وإرادته، بل ربّما يكون اجتماعهم مبعوضاً عنده.

وقد يكون قائماً بالمجموع لا بالأفراد، كمن يريد فتح بلد لا يمكن فتحه إلا بفوج من العسكر، فعند ذلك لا يكون كل واحد منه مراداً له ولا متعلقاً لغرضه، بل الغرض إنما يكون قائماً بالفوج، فيتصوّره ويشترقه ويريد إحضاره. ففى هذا اللحاظ تكون الأحاد مندكة فانية فى الفوج، ولا يكون كل واحد مشتاقاً إليه، ولا تتعلّق به إرادة نفسية؛ لفرض عدم حصول الغرض به.

نعم، لو تصوّر كل واحد واحد من العسكر ورأى توقّف الفوج على وجود كل واحد منهم، أرادته لأجل غيره لا لنفسه؛ ففى كل واحد منهم ملاك الغيرية لا النفسية، كما أنّ فى الفوج ملاك النفسية لا الغيرية.

فكل واحد منهم مقدّمة، ويتوقّف عليه عنوان الفوج بالاستقلال، ولا يكون الاثنان منهم أو الثلاثة وهكذا مقدّمة، ولا فيها ملاك الإرادة الغيرية. فهناك إرادة نفسية واحدة متعلّقة بفوج من العسكر، وإرادات غيرية متعلّقات بعدد الأفراد.

وبالجملة: هاهنا أمران:

أحدهما: الفوج من العسكر الذى يراه والى الأمر فاتحاً للبلد، ففيه ملاك الإرادة النفسية لا غير.

ثانيهما: كل واحدٍ واحدٍ من الفوج وفى كل واحد منهم- لتوقّف الفوج عليه- ملاك الإرادة الغيرية.

و أمّا فى الاثنى منهم أو الثلاثة منهم وهكذا سائر التركيبات الاعتبارية فليس فيها ملاك الإرادة؛ لا النفسى منها، وهو واضح، ولا الغيرى؛ لعدم توقّف الفوج عليها زائداً على توقّفه على كل واحد منهم.

و لا يخفى: أنّ الغرض فى المركّبات الاعتبارية قائم بالمجموع الخارجى- كالفوج من العسكر فى المثال المذكور- لا بالاعتبار الذهنى، و لا بكل فردٍ فردٍ من أفراد العسكر فى المثال؛ فيكون متعلّق الغرض مقدّماً على لحاظ الوحدة، وعلى الأمر المتعلّق به. هذا فى المركّبات الاعتبارية.

و أوضح من ذلك المركّبات الصناعية التى لها وحدة عرفية و تركّب صناعى، كالمسجد و البيت و نحوهما. فإذا كان الغرض قائماً بمركّب صناعى، كالمسجد بلحاظ ما ورد مثلاً:

«أنّ من بنى مسجداً كمفحص قطة بنى الله له بيتاً فى الجنة»

(1)،

فيلاحظ أولاً عنوان المسجد، وفي ذلك اللحظ لا تكون أجزاء المسجد - من الأخشاب و الأحجار و اللبنا و غيرها - ملحوظة، بل مُندكة فيه. فالمسجد متعلق لإرادته النفسية، و ليس فيه ملاك الإرادة الغيرية.

نعم إذا رأى توقّف تحقّق المسجد في الخارج على كلّ من الأحجار و اللبنا و الأخشاب و غيرها، يريد لها لأجل بناء المسجد، و يكون فيها ملاك الغيرية لا النفسية.

و بالجملة: في المسجد - مثلاً - ملاك النفسية، فيريده مستقلاً و في كلّ واحد من أجزائه ملاك الغيرية، فيريدها لأجل تحصيل المسجد. فعند إرادة بناء المسجد تحصل له إرادات كثيرة بعدد الأحجار و اللبنا و الأخشاب و غيرها.

نعم، لم تكن تلك الإرادات أصلية مستقلة بنفسها، بل غيرية بلحظ توقّف بناء المسجد على وضع كلّ واحد من الأحجار و اللبنا و الأخشاب و غيرها على وضع مخصوص و كيفية خاصّة.

فقد ظهر لك: عدم اجتماع المثلي في المركبات الاعتبارية و الصناعية؛ لأنّ الواجب نفساً و ما تعلق به الإرادة النفسية هو المجموع المركّب، و الواجب مقدّمه، و ما تعلق به الإرادة الغيرية هو كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء.

هذا ما يقتضيه الوجدان في المركبات الاعتبارية و الصناعية، و هو أصدق شاهدٍ و دليل في أمثال هذه المباحث.

إذا عرفت كيفية تعلق الإرادة الفاعلية في المركبات الاعتبارية و الصناعية، يظهر لك حال الإرادة الآمرية؛ لأنّ الكلام فيها هو الكلام فيها؛ لأنّ الإرادة المتعلقة بما له وحدة اعتبارية في المركّب الاعتباري - كالصلاة مثلاً - أو وحدة صناعية في المركّب الصناعي - كالمسجد - ملازمة لإرادة ما يراه مقدّمه، و هي كلّ واحدٍ واحدٍ

من الأجزاء؛ لتوقف المركب عليها، من غير فرق في ذلك بين المقدمات الخارجية والداخلية؛ فالموقوف غير الموقوف عليه.

وليس الأجزاء بالأسر واجباً في قبال كل واحد من الأجزاء، كما توهمه المحققون، كالشيخ (1) و الخراساني (2) و النائيني (3) و العراقي (4) وغيرهم - قدس الله أسرارهم - فوقعوا في حيص وبيص في ذلك؛ فقد أنكر بعضهم - من أجل ذلك - كون المقدمات الداخلية داخلة في محط البحث، و تشبّث بعضهم في دخولها فيه، بلحاظ اختلاف الأجزاء بالأسر مع المركب اعتباراً، مع أنه لم يمكنهم دفع مشكلة اجتماع المثليين.

مع أنك قد عرفت بما لا مزيد عليه: أنه لم يكن للأجزاء ملاك المقدمية، و لا تحقّق لها في الخارج مضافاً إلى كل جزء جزء، بل كل واحد من الأجزاء مقدّمة، و هو غير المركب حقيقة، لا اعتباراً؛ لأنّ المجموع المركب من حيث المجموع شىء غير كل واحدٍ واحدٍ من الأجزاء وجوداً و اعتباراً و لحاظاً؛ فالموقوف غير الموقوف عليه.

فظهر و تحقّق ممّا ذكرنا: أنّ كلّاً من المقدمات الخارجية والداخلية حيث يكون فيها ملاك البحث يكون محطّ البحث.

1- مطارح الأنظار: 40/السطر 1.

2- كفاية الاصول: 115.

3- فوائد الاصول 1: 264-268، أجود التقريرات 1: 218.

4- نهاية الأفكار 1: 262.

ذكر و تعقيب

ثم إنَّ المحقق العراقي قدس سره تصدَّى لخروج المقدمات الداخلية عن محطّ البحث بذكر إشكالات على دخولها فيه، ثم ذكر تحقيقاً في المسألة. ولكن لا يخلو ما أفاده من النظر، وبعض ما ذكره لا يخلو عن تناقض:

فبعد أن قال قدس سره: إنَّ الحقَّ أنَّ أجزاء الماهية بجميع أقسامها خارجة عن حريم البحث، وبعد أن ذهب إلى أنَّ الجزئية و الكليّة لا يصحّ انتزاعهما من المركّب الاعتباري المؤتلف من عدّة امور متباينة إلاّ بالإضافة إلى الوحدة الاعتبارية التي صارت تلك الامور المتباينة شيئاً واحداً بالاعتبار.

قال: إنَّ مطابق - بالفتح - هذا الواحد الاعتباري ربّما تكون له هيئة في الخارج تجعله واحداً حسّياً يشار إليه بإشارة واحدة، كالسرير و الدار، و ربّما لا تكون له هيئة كذلك، كالحجّ و شبهه من المركّبات الجعلية⁽¹⁾

. إلى أن قال: إنَّ الوحدة الاعتبارية على نحوين:

فقد يكون في الرتبة السابقة على الأمر و في ناحية متعلّقه؛ بأن يعتبر عدّة امور متباينة شيئاً واحداً بلحاظ تحصيلها لغرض واحد، فيوجّه أمره إليه.

وقد يكون في الرتبة اللاحقة، بحيث تنتزع من نفس الأمر بلحاظ تعلّقه بعدّة امور؛ فيكون تعلّقه بها منشأ لانتزاع الوحدة الملازمة لتصافها بعنواني الكلّ

1- قلت: يشير بذلك إلى ما ذكرنا: أنّ محطّ البحث إنّما هو في المركّبات الصناعية و الاعتبارية؛ أشار إلى الأوّل بقوله: ما تكون لمطابقة هيئة في الخارج، و أشار إلى الثاني بقوله: ما لا تكون له هيئة تطابقه، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

و الأجزاء، كما كانت الوحدة فى الرتبة السابقة مستلزمة لاتّصاف المتعلّق بالعنوانين المزبورين.

ثمّ قال: إنّ ما يكون محلّ النزاع هو ما إذا كانت الوحدة الاعتبارية فى الرتبة السابقة على الأمر. و أمّا الوحدة الطارئة فى الرتبة المتأخّرة عن الأمر فلا يكون محلّاً للبحث؛ لعدم تعقّل ترشّح الوجوب من الكلّ إلى الأجزاء بملاك المقدّمية؛ لأنّ الجزئية و الكلية الملزومتين لهذه الوحدة ناشئة من الأمر حسب الفرض؛ فتكون المقدّمه فى الرتبة المتأخّرة عن تعلّق الأمر بالكلّ، و معه لا يعقل ترشّحه على الأجزاء؛ لأنّ الأمر الغيرى إنّما يتعلّق بما يكون مقدّمه مع الغصّ عن تحقّق الأمر، و لا يمكن تعلّقه بما لا تكون مقدّمه فى الرتبة السابقة على الأمر.

ثمّ إنّّه قدس سره بعد أن ذهب إلى أنّ محطّ البحث فى تعلّق الوجوب الغيرى بالأجزاء، ما إذا كانت الوحدة الاعتبارية فى الرتبة السابقة على تحقّق الأمر، قال: الحقّ أنّ الأمر الغيرى لا يترشّح من الكلّ على الأجزاء؛ لمنع الصغرى- أعنى المقدّمية- أوّلاً، و منع الكبرى ثانياً:

أمّا منع الصغرى: فلأنّ الأجزاء و إن تغاير الكلّ اعتباراً من حيث اللابشرطية و بشرط الانضمامية- حيث إنّّه باعتبار الأوّل تكون أجزاء، و باعتبار الثانى تكون كلاً- بل يمكن القول بتقدّم الأجزاء على الكلّ بالتجوهر، و لكن المغايرة الاعتبارية و التقدّم و التأخّر بالتجوهر لا يقتضيان صحّة انتزاع المقدّمية من الأجزاء؛ إذ مقدّمية شىء لشىء آخر تستلزم ترتّب وجود الثانى على وجود الأوّل، و من الواضح: أنّ الكلّ فى الخارج عين الأجزاء بلا اثنية بينهما فى الوجود، و المغايرة الاعتبارية لا توجب المغايرة الوجودية.

هذا، مضافاً إلى أنّ عنوانى الجزئية و الكلية- كما عرفت- لا ينتزعان إلّا بعد

اعتبار الوحدة؛ فيكون كل من عنواني الجزء و الكل طارئاً على الذات، بلا تقدّم لعنوان الجزء على عنوان الكلّ.

و أمّا منع الكبرى - وهي كون الأجزاء واجبة بالوجوب الغيرى؛ لكونها مقدّمة للكلّ - فلأنّ الأجزاء لا تكون واجبة بالوجوب الغيرى لأجل كونها مقدّمة للكلّ؛ لأنّ الأجزاء وإن كانت مقدّمة على الكلّ المركّب منها بالتجوهر، إلا أنّ ذلك لا يجدى فى إمكان تعلق الوجوب الغيرى بها؛ ضرورة أنّها نفس الكلّ المركّب منها وجوداً فى الخارج، و البعث إلى الكلّ بعث إليها؛ فأى فائدة فى البعث إليها ثانياً؟! وإذا كان الغيرى لغواً استحالة صدوره من الحكيم.

و لأنّ مجرّد المغايرة الاعتبارية بين الجزء و الكلّ لا تنفى بصحّة تعلق الوجوب بكلّ منهما؛ لأنّ تعدّده إنّما ينشأ عن تعدّد ملاكه مع تعدّد موضوعه وجوداً و خارجاً، و واضح: أنّ التعدّد الاعتبارى لا يوجب ذلك.

مضافاً إلى استلزام ذلك اجتماع المثلين فى موضوع واحد.

و توهم أنّ كثيراً ما يجتمع ملاك الوجوب الغيرى مع ملاك الوجوب النفسى فى الواجبات النفسية، أو ملاك الوجوب النفسى مع آخر مثله، و يكون اجتماعهما سبباً لتأكّد البعث إلى ذلك الواجب، و لا يلزم اجتماع المثلين؛ فليكن مورد النزاع كذلك.

مدفوع بوجود الفرق؛ لأنّ فى بعض الواجبات النفسية إذا اجتمع ملاك وجوب الغيرى مع النفسى يكون فى عرضه لا محالة؛ فيكون أثره - و هو الوجوب الغيرى - أيضاً كذلك؛ فيحدث منهما وجوب قوى.

و أمّا فيما نحن فيه فليس كذلك؛ لأنّ ملاك الوجوب الغيرى فى الأجزاء فى طول ملاك الوجوب النفسى فى الكلّ، و مع الاختلاف فى الرتبة يستحيل اتّحاد المتماثلين بالنوع.

ثم قال: إنَّ هذا كلّهُ لو كان متعلّق الأمر هو الكلّ - أعنى به الأجزاء مع قيد الوحدة اعتباراً - أو مصلحة، كما عليه المشهور.

ولكن التحقيق يقتضى كون متعلّق الأمر نفس ذوات الأجزاء التي تطرأ عليها الوحدة الاعتبارية؛ إمّا بلحاظ قيام مصلحة واحدة بها، أو بلحاظ أمر آخر تطرأ عليها الوحدة الاعتبارية.

فكما تطرأ عليها الوحدة الاعتبارية يتعلّق بها الأمر، فيكون تعلّق الأمر بها في عرض طرّو الوحدة عليها، لا لأنّه يتعلّق الأمر بالأجزاء المتّصفة بالوحدة الاعتبارية؛ لتكون تلك الوحدة مقوّمة لتعلّق الأمر و متقدّمة بالطبع عليه. بل لا يعقل أن تكون الامور المتعدّدة الملحوظة بنحو الوحدة الاعتبارية - المعبّر عنها بالكلّ في هذا اللحاظ - هي متعلّق الأمر؛ لأنّ المصلحة دعت إلى الأمر، وهي تقوم بذوات تلك الامور المتعدّدة، المعبّر عنها بالأجزاء.

ولا دخل للوحدة الاعتبارية في المصلحة بالضرورة؛ لأنّ تلك الوحدة اعتبارية قائمة بنفس المعتبر، والمصلحة أمر حقيقي خارجي، ولا يعقل تقوّم الأمر الحقيقي في وجوده الخارجي بالأمر الاعتباري القائم في نفس معتبره.

و أيضاً لو كانت الوحدة الاعتبارية مقوّمة للمصلحة الداعية إلى الأمر بذاتها، فلا محالة تكون الوحدة متأخّرة بالطبع عن المصلحة المزبورة؛ فلا يعقل أخذها قيماً مقوّماً فيها، وإلا يلزم تقدّم المتأخّر و تأخّر المتقدّم، كما لا يخفى، انتهى كلام المحقّق العراقي قدس سره بطوله مع اختصارٍ متّ (1).

وفي كلامه مواقع للنظر:

منها: قوله قدس سره بأن الوحدة الاعتبارية قد تكون في الرتبة السابقة على الأمر، وقد تكون في الرتبة المتأخرة.

ففيه: أنّ الوحدة في جميع الموارد تكون في الرتبة السابقة، ولا تكون لنا مورد تعرض الوحدة بعد تعلق الأمر؛ وذلك لأنّ المولى ممّا لا يأمر إلا لغرض يراه في متعلّق أمره.

فإن لاحظ المولى عدّة أشياء فإن كان كلّ واحد منها محصّلاً لغرضه فلا يكاد يتعلّق أمره بالمجموع، بل لا بدّ له من أوامر متعدّدة، وإن عبّر عنها بعبارة واحدة؛ بأن يقول: «أكرم كلّ عالم».

وأما إن لم يكن كلّ منها محصّلاً لغرضه، بل ربّما تكون فيه المفسدة، بل المصلحة قائمة بالمجموع- كالفوج من العسكر لفتح البلد- فيلاحظ المجموع أمراً واحداً، وعند ذلك يتحقّق عنوان الكلّ و الأجزاء.

نعم، لم تكن الأجزاء والأفراد، أجزاء المأمور به وأفراده بما أنّه مأمور به؛ بدهة أنّه لا تكون كذلك إلا بعد تعلق الأمر به.

والحاصل: أنّ المولى قبل تعلق الأمر يتصوّر الموضوع- وهو المجموع الذي قام به المصلحة- وفي ذلك اللحظ تكون الأفراد والأجزاء مغفولة عنها، فتحققت الوحدة الاعتبارية في الرتبة السابقة على الأمر.

وقد عرفت: أنّ المراد بلحظ الوحدة لحاظ المجموع وتصوّره، لا اعتبار المجموع شيئاً مستقلاً؛ بأن يلاحظ مفهوم الوحدة مضافاً إلى ملاحظة المجموع.

وإن شئت مزيد توضيح لما ذكرنا فاختر نفسك في قولك: «إنّ مسجد الجامع- مثلاً- خير من مسجد السوق» و «إنّ الصلاة- مثلاً- معراج المؤمن»؛ فإنّ

المحكوم بالخيرية أو المعراجية هو عنوان المسجدية أو الصلواتية، لا الأحجار واللبنات والأخشاب وغيرها في المثال الأول، والتكبير و الحمد و السورة وغيرها في المثال الثاني.

وبالجملة: عند قيام المصلحة بالمجموع فتعلق الأمر بالأمر المتعددة، يتوقف على تصوّر اجتماع كلّ منها مع الآخر. فالاجتماع قبل الأمر ملحوظة لا محالة، ولا نعى بلحاظ الوحدة قبل تعلق الأمر إلا هذا، لا مفهوم الوحدة كما لا يخفى.

فتحصّل: أنه لا فرق بين القسمين في أنّ الوحدة ملحوظة في كليهما قبل تعلق الأمر، فتدبر.

ومنها: أنه لو سلّم أنّ الوحدة أحياناً متأخرة عن الأمر و تنتزع الكلية و الجزئية في الرتبة المتأخرة عن الأمر، و لكن لا يوجب ذلك خروجه عن محطّ البحث؛ لأنّ البحث لم يكن في عنوان الجزئية و الكلية؛ لأنه لم يكن في الجزئية ملاك المقدمية، بل ليس لها تأخر عن عنوان الكلية- لأنّهما متضايقان ينتزعان في رتبة واحدة، و المتضايقان متكافئان فعلاً وقوة- بل البحث في الجزء و الكلّ؛ لأنّ البحث في توقّف شىء على شىء آخر، و لا إشكال في أنّ الكلّ و المجموع- الذى قام به المصلحة- يتوقف على كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء، و هو غير الكلّ.

و لعلّ منشأ الاشتباه هو توهم ترشّح الوجوب من ذى المقدمية إلى المقدمية، و أنّ إرادة المقدمية مترشّحة من إرادة ذى المقدمية؛ فتوهم: أنه إذا كانت الوحدة متأخرة عن الأمر فلا يعقل ترشّحه إلى ما لا يكون مقدّمة في الرتبة السابقة على الأمر.

وقد عرفت: أنه بمكان من الفساد؛ لأنّ الإرادة المتعلقة بذى المقدمية لم تكن مبدأ للإرادة المتعلقة بالمقدمية بنحو النشوء و الرّشح و الإيجاد، فإذا كان حال الإيرادات

كذلك- كما تقدّم- فالوجوب أسوأ حالاً؛ لأنه ينتزع من تعلق البعث بالشىء، ولا يعقل أن يترشح بعث من بعث آخر، كما هو واضح إلى النهاية.

ومنها: قوله بمنع الصغرى- وهى المقدمية- لعدم ترشح الوجوب الغيرى من الكلّ إلى الأجزاء؛ لأنّ منشأ ذلك هو توهم كون الأجزاء بالأسر مقدّمة، فلا فرق بين المقدّمة و ذبيها إلا بالاعتبار.

وقد عرفت: أنّ الأجزاء بالأسر لم تكن مقدّمة، بل المقدّمة إنّما هى كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء؛ فتحصل المغايرة الوجودية بين المقدّمة و ذبيها، فإذن: لا وجه لمنع الصغرى، كما لا يخفى.

وبهذا يظهر النظر فيما رتبّه على ذلك؛ من ممنوعة الكبرى من ناحية لغوية البعث، فلاحظ.

ومنها: تعليبه لعدم تعلق الوجوب الغيرى على الأجزاء بلزوم اللغوية، يناقض ما سيأتى منه عند ذكر الأقوال فى مقدّمة الواجب؛ فإنّه قدس سره بعد أن اختار وجوب المقدّمة أورد على نفسه بأنّه: ما ثمرة الإرادة التبعية المتعلقة بإيجاد المقدّمات، بعد حكم العقل بلابدية الإتيان بالمقدّمات؟ وهل هو إلا من اللغو الواضح؟!

فأجاب: بأنّ هذه الإرادة ليست إلا إرادة قهرية ترشّحية معلولة لإرادة الواجب- كما تقدّم فى البرهان- و مثلها لا يتوقّف على وجود غاية و ثمرة(1)

. و حاصل ما أجابه هو: أنّ إرادة المقدّمة لم تكن من الأفعال الاختيارية حتّى تحتاج إلى غاية، بل هى قهرية تحصل من تعلق الإرادة بذى المقدّمة.

و هذا المقال و إن لم نسلّمه، بل عرفت أنّها: أنّ إرادة المقدّمة معلولة لمبادئها،

و لا تكون معلولة و مقهورة لإرادة ذیها، و لكن نقول: إنَّ إرادة إتيان المقدمات الخارجية إذا كانت قهرية لا تحتاج إلى غاية، فليكن إرادة إتيان المقدمات الداخلية أيضاً قهرية غير محتاجة إلى غاية، فتدبر.

و منها: أنَّ حديث اللغوية إنَّما يكون برهاناً و دليلاً على عدم كون المقدمات الداخلية واجبة، و لكن ذلك لا يكون دليلاً و برهاناً على عدم وجود ملاك البحث فيها، فكم من موضوع يجعل محطاً للبحث و النظر، لكن يثبت شخص و ينفيه آخر!

و منها: أنَّ إشكال اجتماع المثليين - الذى أشار إليه هذا المحقق، وفاقاً لبعض الأعلام، كالمحقق الخراسانى (1) و المحقق النائيني (2) و غيرهما قدس الله أسرارهم - قد عرفت حاله، و حاصله: أنَّه إنَّما يلزم إذا كانت المقدمة عبارة عن الأجزاء بالأمر، و أمَّا إذا كانت هى كل واحدٍ واحدٍ من الأجزاء فيكون المجموع واجباً نفسياً، و كل واحدٍ واحدٍ من الأجزاء واجباً غيرياً، فأنَّى اجتماع المثليين فى موضوع واحد؟! و

و منها- و هو فى الحقيقة تقريب آخر للإشكال السابق - و هو: أنَّ منشأ الإشكال هو خلط محيط تعلق الأمر بمحيط الخارج، و لا يخفى: أنَّ اتحاد المقدمات الداخلية مع ذیها خارجاً لا- ينافى اختلافهما عنواناً فى محيط تعلق الحكم، أ لا ترى أنَّ عنوان الصلاة غير عنوان الغصبية و مع ذلك قد يتحدان خارجاً؟! فليكن عنوان الأجزاء غير عنوان الكلّ و مع ذلك يتحدان خارجاً.

فعلى هذا: يمكن تعلق الوجوب الغيرى بعنوان الأجزاء، و تعلق الوجوب النفسى بالكلّ.

1- كفاية الاصول: 115.

2- فوائد الاصول 1: 265-268، أجود التقريرات 1: 217-218.

فلو سلّم أنّ ذوات الأجزاء مقدّمة، لا يلزم منه اجتماع المثليين؛ لاختلاف ذوات الأجزاء مع ذبيها بحسب العنوان؛ بدهة أنّه قد تلاحظ عنوان الكلّ ويكون الأجزاء عند ذلك مغفولة عنها في ذلك اللحاظ، وقد يعكس و تكون الأجزاء ملحوظة و يكون عنوان الكلّ مغفولاً عنه.

و الشاهد على التعدّد: ما أشرنا إليه في بناء المسجد أو الدار ثمّ إرادة وضع الأحجار و اللبنيات و الأخشاب و نحوها، فلاحظ.

و منها: أنّه لو سلّمنا أنّ المقدّمة هي الأجزاء بالأسر، و لكن مع ذلك لا يتوجّه الإشكال؛ لما سنشير إليه في محلّه: أنّ ذوات الأجزاء على فرض وجوب المقدّمة لم تكن واجبة، بل هي بعنوان الموصلية، و واضح: أنّ عنوان الموصلية غير عنوان الكلّ و يختلفان عنواناً. و مجرد اتّحاد عنوان الموصلية مع عنوان الكلّ خارجاً لا يوجب اجتماع المثليين، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا ينبغي الإشكال في كون الأجزاء مقدّمة، فلا وجه لمنع الصغرى و الكبرى، فتدبّر.

و منها: أنّه لا دليل على اعتبار الوحدة و كون المجموع واحداً و غير محتاج إليه، بعد ملاحظة أنّ المصلحة حاصلّة بإتيان الأجزاء.

و بالجملة: مجرد لحاظ كون المصلحة قائمة بالمجموع يكفي في أخذه موضوعاً للحكم، و بدون ذلك اللحاظ لا معنى لتعلّق الأمر به؛ فهو لا محالة تكون في الرتبة السابقة على الأمر، لا في رتبته، فضلاً عن كونها متأخّرة عنه.

و منها: أنّ الوحدة و إن كانت أمراً اعتبارياً، و لكنّه يكون منشأ للأثر عند العرف و العقلاء، و لا يكون من قبيل لحاظ أنياب الأغوال و اعتبارها، التي لا تتجاوز

حريم اللحاظ والاعتبار، بل لحاظ الوحدة واعتبارها نظير سائر الامور الاعتبارية الدارجة عند العقلاء، التي تدور بها رحي معاشهم و معادهم، و تستقيم امور دنياهم و آخرتهم. فتحصل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ جميع المقدمات الداخلية داخلة في محطّ البحث، و يكون فيها ملاك البحث.

هذا كلّ في المقدمات الداخلية.

و أمّا المقدمات الخارجية: فهل محطّ البحث جميع المقدمات الخارجية؛ سواء كانت مقتضية، أو معدّة، أو شرطاً، أو عدم المانع؛ حتّى إذا كانت علّة تامّة، بل إذا كانت سبباً تامّاً توليدياً⁽¹⁾ أو خصوص ما لم تكن علّة تامّة، أو لم يكن توليدياً. وربّما يظهر من بعضهم خروج العلة التامة من محطّ البحث، كما يظهر من بعض آخر خروج ما يكون سبباً توليدياً بحيث لم يكن له وجود منحاز عن وجود المعلول.

و الحقّ: كون جميع المقدمات الخارجية داخلة في محطّ البحث، من غير فرق بين العلة التامة وغيرها، و الأسباب التوليدية وغيرها.

1- قلت: المراد بالعلّة- كما افيد- ما يترشّح منه وجود المعلول، و بإفاضته يتحقّق المعلول. كما أنّ المراد من المعدّ ما له دخل في وجود الشىء، من دون أن يكون وجود ذلك الشىء مترشّحاً منه، بحيث يكون مقتضياً لوجوده، بل كان لجهة التهيئة و الاستعداد لإفاضة العلة وجود معلولها، كدرجات السّلم- ما عدا الدرجة الأخيرة- حيث إنّ كلّ درجة تكون معدّة للكون على السطح، كما تكون معدّة أيضاً للكون على الدرجة التي فوقها؛ بمعنى أنّه يتوقّف وجود الكون على الدرجة الثانية على الكون على الدرجة الاولى. و قد يطلق المعدّ على ما يكون له دخل في وجود المعلول، من دون أن يكون له دخل في وجود الجزء اللاحق، كالبذر حيث إنّ له دخلاً في وجود الزرع، و لا يتوقّف وجود الشمس أو الهواء عليه، و إن توقّف تأثيرهما عليه. [المقرّر حفظه الله]

و السّرّ في ذلك: وجود ملاك البحث في جميع ذلك، يظهر ذلك من ملاحظة الإرادة الفاعلي بالنسبة إلى أفعاله.

وقد ظهر لك لعلّه بما لا مزيد عليه آنفاً: أنّ وزان الإرادة الأمرى وزان الإرادة الفاعلي.

فإذا تمهّد لك ذلك: يظهر لك ضعف ما عن المحقّق النائني قدس سره، حيث فصلّ في العلّة التامة بين ما إذا كان لكلّ من العلّة و المعلول وجود مستقلّ و كان ما بحذاء أحدهما غير ما بحذاء الآخر، كطلوع الشمس بالنسبة إلى ضوء النهار؛ لأنّ لكلّ من الشمس و الضوء وجوداً يخصّه.

و بين ما إذا لم يكن كذلك، بل كان هناك وجود واحد معنون بعنوانين طوليين:

عنوان أوّلي و عنوان ثانوي، كالإلقاء و الإحراق في الامور التكوينية، و الغسل و الطهارة في الامور الشرعية؛ فإنّه لم يكن هناك إلاّ فعل واحد، و يكون هو بعنوانه الأوّلي إلقاءً أو غسلاً، و بعنوانه الثانوي إحراقاً أو تطهيراً، و ليس ما بحذاء الإلقاء أو الغسل غير ما بحذاء الإحراق أو الطهارة، بل هو هو؛ و لذا يحمل أحدهما على الآخر؛ فيقال: الإلقاء إحراق و بالعكس، و الغسل طهارة و بالعكس؛ لما بين العنوانين من الاتّحاد في الوجود ... إلى أن قال قدس سره: الحقّ أنّ العلّة التامة على الأوّل داخلية في محطّ النزاع و تكون واجبة بالوجوب المقدمي، و الذي يكون واجباً بالوجوب النفسى هو المعلول.

و أمّا على الوجه الثاني فالحقّ: أنّها ليست محطّاً للنزاع؛ لأنّه ليس هناك إلاّ فعل واحد معنون بعنوانين: عنوان أوّلي و عنوان ثانوي.

بل ليس ذلك في الحقيقة من باب العلّة و المعلول؛ إذ العلّة و المعلول يستدعيان وجودين، و ليس هنا إلاّ وجود واحد و فعل واحد؛ فليس الإحراق معلولاً للإلقاء،

بل المعلول والمسبب التوليدى هو الاحتراق، لا الإحراق الذى هو فعل المكلف.

وكذا الكلام فى الغسل والتطهير، حيث إنَّ التطهير ليس معلولاً للغسل، بل المعلول هو الطهارة؛ فإذن الإلقاء أو الغسل ليس واجباً بالوجوب المقدمى، بل هو واجب بالوجوب النفسى، غايته لا بعنوانه الأولى - أى بما أنَّه إلقاء أو صبَّ الماء - بل بعنوانه الثانوى؛ أى بما أنَّه إحراق وإفراغ للمحلَّ عن النجاسة.

وهكذا الكلام فى الانحناء والتعظيم وغير ذلك من العناوين التوليدية.

وبالجملة: فى تلك الموارد لم يصدر من المكلف فعلاً، بل فعل واحد معنون بعنوانين:

عنوان أولى، و عنوان ثانوى، إلى آخر ما أفاده، فلاحظ(1)

. وفيه أولاً : أنَّ ما ذكره ليس تفصيلاً فى بعض المقدمات؛ لأنَّه لو تمَّ ما ذكره قدس سره تخرج العلة التامة - التى لا تختلف وجوداً مع معلولها - عن كونها علة؛ وذلك لأنَّ العلة دائماً تكون وجودها غير وجود المعلول، ولا معنى لأن توجد العلة و معلولها بوجود واحد، كما هو ثابت فى محلّه.

وثانياً: أنَّ الأمثلة التى ذكرها للعناوين التوليدية لا تخلو عن المناقشة.

فالمناقشة فى المثال وإن لم يكن من دأب المحصّلين، لكنّها حيث تكون كثيرة ارتباط بتصديق المطلب أو تكذيبه، فنشير إليها:

فقول: أمّا قضية الإلقاء والإحراق: فلأنَّ الإلقاء فى الحقيقة فعل الملقى - بالكسر - والإحراق فعل النار، وانتساب الإحراق إلى الملقى انتساب إلى غير ما هو له، كقولك: «بنى الأمير المدينة»، فإذا كان كذلك فكيف يحمل أحدهما على الآخر؟! وإلا يصحَّ أن يقال: «ألقي النار»، وهو كما ترى.

وكذا قضية الغسل و التطهير؛ فإنّ الغاسل هو الشخص و التطهير هو فعل الماء، و الشخص وسيلة للتطهير، و انتساب التطهير إلى الشخص انتساب إلى غير ما هو له، و إلا يلزم أن يكون الشخص الغاسل من المطهّرات، و هو كما ترى.

و كذا فرى الأوداج لم يكن قتلاً، بل هو سبب لزهوق الروح الذي هو القتل، و هذا مثل الشمس و الإشراق الذي مثله.

فتحصّل: أنّ شيئاً من الأمثلة التي ذكرها لا يكون من أمثلة تلك العنوان. نعم، لو وجد شيء يكون كذلك يتم ذلك، فتدبّر.

و منها: تقسيمها إلى المقدّمة المقارنة و المتأخّرة و المتقدّمة

قد قسّموا المقدّمة إلى المقدّمة المقارنة مع وجود ذبيها في الوجود، و المقدّمة المتقدّمة عليه، و المقدّمة المتأخّرة عنه كذلك.

وقد وقع الاستشكال في تصوير المقدّمة المتأخّرة و إمكانها، بلحاظ أنّ المقدّمة من أجزاء العلة، فلا معنى لتأخّرها عنه بحسب الوجود. بل وقع الاستشكال في المقدّمة المتقدّمة بلحاظ امتناع انفكاك المعلول عن علّته.

و بالجملة: قد استشكل في مقدّمية المقدّمة السابقة على ذبيها و المتأخّرة عنه، بلحاظ امتناع انفكاك المعلول عن علّته، و امتناع تقدّم المعلول على علّته، و انحصروا المقدّمية في المقدّمة المقارنة.

و لعلّ منشأ عنوان هذا البحث بلحاظ وقوع مسائل في الفقه أوهم تأخّر الشرط عن مشروطه، فعنونوا البحث للدفاع عن حرّيم المسائل المطروحة في الفقه.

و ما توهم تأخر الشرط عن مشروطه، فتارة يكون في شرائط المكلف به، كأغسال الليلة المستقبلية بالنسبة إلى صوم المستحاضة، حيث قال بعضهم بأنه يشترط في صحّة صوم المستحاضة غسل الليلة الآتية؛ فإنّ ظاهره يعطى بأنّ صحّة الصوم الماضى مشروط بغسل الليلة الآتية، مع أنّه متأخر عنه.

و اخرى في شرائط الحكم الوضعى كالإجارة في بيع الفضولى، على القول بكون الإجارة كاشفاً حقيقياً بالنسبة إلى الأحكام الوضعية المترتبة على العقد الفضولى من حين وجوده، فصحة العقد و ترتب الآثار مشروطة بالإجارة المتأخرة.

و ثالثة في شرائط نفس التكليف، كالقدرة المتأخرة عن المكلف بالنسبة إلى التكليف المتقدم الصادر من المولى؛ فإنّهم يرون أنّ القدرة شرط لصحة التكليف، فإذا كلف المولى عبده بشىء يصحّ منه ذلك و إن لم يكن العبد قادراً عند ذلك، و لكن يقدر عليه في المستقبل؛ فيصحّ للمولى أن يكلف عبده بشرط يكون متأخراً.

فهذه المسائل أوقعهم في حيص و بيص؛ لأنّ ظاهرها مخالفة للقاعدة العقلية، من غير فرق بين كون الشرط شرطاً للمكلف به، أو للوضع، أو للتكليف؛ فقد تصدّوا لتوجيهها بوجه:

فمنهم: من وجّه إمكان الشرط المتقدم أو المتأخر مطلقاً؛ في التكوينية أو التشريعية.

و منهم: من أنكر ذلك مطلقاً، و لكن تصدّى لتصحيح ما يتراءى خلاف ذلك في الشريعة بوجه.

و منهم: من فصل بين التكوينية و بين التشريعية؛ لعدم الإمكان في الأوّل، و جوازه في الثانى.

كلام المحقق العراقي لدفع الإشكال في الشرط المتأخر

و ممّن تصدّى لذلك: المحقق العراقي قدس سره؛ فإنه قال:

قد وقع الخلاف بين أهل النظر في جواز عدم مقارنة الشرط للمشروط به؛ فذهب جمهور الفلاسفة إلى لزوم مقارنة الشرط للمشروط به و امتناع تقدّمه عليه أو تأخره عنه. و فصل بعضهم بين الشرط التكوينية و الشرط التشريعية؛ فوافق الفلاسفة في الأوّل و خالفهم في الثاني.

و احتجّ المانع بأنّ الشرط من أجزاء العلّة التامة، و من الضروري عدم جواز انفكاك العلّة التامة عن معلولها أو انفكاكه عنها- سواء كان ذلك بتقدّم العلّة عليه أم بتقدّمه عليها- و جواز تقدّم الشرط على المشروط و تأخره عنه يستلزم ذلك، و مستلزم الممتنع ممتنع، كما لا يخفى.

إلى أن قال ما حاصله: الحقّ إمكان تقدّم الشرط على المشروط به و تأخره عنه مطلقاً؛ سواء كان الشرط تكوينياً أو تشريعياً.

و ذلك لأنّه لا ريب في امتناع انفكاك ما يترشّح عن العلّة عنها؛ لأنّ جواز ذلك يستلزم جواز تأثير المعدوم في الموجود، و هو مساوق لجواز وجود الممكن لا عن علّة، هذا.

و حيث إنّ المقتضى للتأثير في المعلول ليس نوع المقتضى و طبيعته، بل حصّة خاصّة منه، مثلاً لم يكن نوع النار مؤثراً و مقتضياً في الإحراق الخارجي، بل المؤثر منها هي حصّة خاصّة منها؛ و هي النار التي تماس الجسم المستعدّ باليوسة لقبول الاحتراق.

فالمؤثر إنما هي الحصّة المتحصّصة بالخصوصية، و واضح: أنّ الحصّة الكذائية لا بدّ لها من محصل في الخارج، فما به تحصل خصوصية الحصّة المقتضية يسمّى شرطاً، و الخصوصية المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصّة المقتضية حاصلة من إضافة الحصّة المزبورة إلى شىء ما، و ذلك الشىء المضاف إليه هو الشرط. فالمؤثر في المعلول هو نفس الحصّة الخاصّة، و الشرط محصل لخصوصيتها، و هو طرف الإضافة المزبورة.

و ما يكون شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخّر عنه، هذا في الشرط التكويني.

و كذلك الكلام في شرط المكلف به أو شرط التكليف، بل هو أولى؛ فنقول: إنّ ذات الصوم- مثلاً- لم تكن مؤثرة تأثيراً شرعياً، بل المؤثر منها حصّة خاصّة منه؛ و هي الحصّة المضافة إلى غسل الليلة الآتية، و كذا في شرط التكليف (1)، انتهى ملخصاً.

وفيه مواقع للنظر:

منها: أنّه لا مجال لإسراء أمر المقام إلى التكوين؛ لأنّ المقتضى و المؤثر التكويني هو نحو وجود للشىء بحيث يكون تقيده و تشخّصه بعلة وجوده و مبادئه الحقيقية، و لا- يكون تشخّصه بالإضافات و الاعتبار المتأخّرة عنه؛ فما هو المؤثر في التكوين ليست الحصّة الحاصلة بالإضافة إلى المقارن و لا إلى غيره، بل المؤثر نحو وجوده المشخّص من ناحية علله الفاعلى، أو هو مع ضمّ القابل إذا كان مادياً.

فالنار- مثلاً- بوجودها مؤثرة لإحراق ما وقعت فيه بما هو قابل للاحتراق،

من غير أن يكون الوقوع و التماس و قابلية التأثر و نحوها محصلات للحصة المتأثرة.

نعم بعد وجودها تكون لها إضافة إلى هذا الشيء أو ذاك الشيء، إلى غير ذلك.

وبالجملة: المؤثر في العلل التكوينية هو نحو وجود الشيء المتشخص بمبادئ حقيقية، لا بالإضافات و الاعتبار المتأخرة عنه.

و ما ذكرنا و إن كان واضحاً لا- يحتاج إلى مزيد بيان، و لكن مع ذلك: الحقيق بنا عدم مقايسة المقام بالتكوين و أن لا نحوم حول التكوينات و إيكال أمرها إلى أهله و محلّه.

و منها: أن ما ذكره قدس سره و أيده بالمثل لم يكن المؤثر هي الحصة، بل الفرد؛ فإن النار التي تماس الجسم المستعد للاحتراق هي الفرد منها، لا الحصة، كما سبق مكرراً، فتدبر.

و منها: أن الإضافة و التضاييف بين الشئيين لا بد و أن يكونا موجودين فعلاً إن كان المتضاييفان موجودين فعلاً، أو قوة إن كانا موجودين قوة. و أمّا إذا لم يكن الطرفين أو أحدهما موجوداً فلا يمكن تحقق الإضافة، ألا ترى أن الابوة لا تحصل إلا بعد حصول الابن خارجاً؟!

فعلى هذا لا يمكن أن تكون الإضافة إلى أمر معدوم محصل الحصة.

وبالجملة: الإضافة الفعلية تستلزم تحقق الطرفين فعلاً، كما تجد ذلك في الابوة و البنوة الفعلين؛ فإنهما يستلزمان وجود الأب و الابن فعلاً.

ففيما نحن فيه حيث لم يكن المضاف إليه موجوداً لا يعقل صدق الإضافة؛ فلا معنى لأن يقال: إن صوم المستحاضة مضاف إلى الغسل الذي لم يوجد بعد، و إن البيع الفضولي له إضافة إلى الإجازة التي لم تكن موجودة بعد.

إن قلت: نفرض وجود المضاف إليه في الذهن؛ فتصح الإضافة إليه.

قلت: نعم يكفي ذلك في تحقّق الإضافة الفرضية والتخيّلية، لا الإضافة الواقعية، و مؤثّرية الشئ ء إنّما هي واقعية لا فرضية، فتدبّر.

ومنها: أنّ ما ذكره أخيراً- من أنّ شرائط التكليف كالقدرة دخيلة في اتّصاف الشئ ء بكونه صلاحاً- خلط بين الشرط الشرعي و الشرط العقلي؛ ضرورة أنّ ما هو دخيل في المصلحة و في ملاك الحكم هي الشرائط الشرعية، و أمّا القدرة- التي هي شرط عقلي- فغير دخيلة في اتّصاف المتعلّق بالمصلحة و في ملاك الحكم؛ فإنّ في إنقاذ المؤمن الموحدّ من الغرق و الهلاك كلّ الصلاح؛ قدر عليه المكلف أم لا.

وقريب من مقالة هذا المحقّق قدس سره ما ذهب إليه المحقّق الخراساني قدس سره في شرائط المأمور به؛ فإنّه أراد تصحيح المطلوب في شرائط المأمور به من طريق الإضافة، فقال:

كون شئ ء شرطاً للمأمور به ليس إلّا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه و عنوان به يكون حسناً، أو متعلّقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك.

فكما تكون إضافة شئ ء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً و متعلّقاً للغرض، فكذلك إضافته إلى متقدّم و متأخّر تكون حسناً و متعلّقاً للغرض(1)، انتهى ملخصاً.

يظهر ضعفه ممّا ذكرنا في مقالة تلميذه المحقّق العراقي قدس سره.

كما يظهر ضعف ما عن صاحب «الفصول» قدس سره في الجواب عن الإشكال؛ من أنّ الشرط إنّما هو العناوين الانتزاعية- يعني عنواني التعقّب و التقدّم- و هي كانت حاصلة عند تحقّق الموضوع بعد العلم بوجود المتعقّب و المتأخّر(2).

1- كفاية الاصول: 119-120.

2- الفصول الغروية: 80/ السطر 36.

و كذا يظهر ضعف ما هو على هذا المنوال، كالقول بأن الشرط في صحّة العقد الفضولى هو عنوان تعقب العقد بالإجازة، وهو حاصل عند تحقّق العقد.

و السّرّ في ذلك كلّهُ هو: أنّ العناوين وإن كانت انتزاعية، لا يمكن أن تكون حاصلة بالفعل عند تحقّق الصوم و العقد - مثلاً - فإنّ الإجازة أو غسل الليلة الآتية معدومة حين العقد و الصوم.

الجواب الحقيق عن الإشكال

قد أشرنا: أنّ منشأ وقوع هذا البحث و النزاع هو ما يتراءى من وقوع الشرط المتأخّر في التكليف و الوضع و المأمور به في الشريعة المقدّسة: فالأوّل: كما إذا كان العبد قادراً في الغد فقط على إتيان فعل، فيأمره مولاه اليوم بإتيانه في الغد؛ فإنّه لا إشكال في صحّة التكليف كذلك مع تأخّر القدرة عن زمان التكليف.

و أمّا الثانى: فلصحّة البيع الفضولى مع تأخّر وقوع الإجازة من المالك.

و أمّا الثالث: كصوم المستحاضة المأمور به فعلاً بشرط فعل أغسال الليلة الآتية. فأوقعهم فيما أوقعوا فيه، كما أشرنا.

ولكن التحقيق في حلّ الإشكال أن يقال:

أمّا في شرائط التكليف - كالقدرة المتأخّرة بالنسبة إلى التكليف المتقدّم - فنقول: إنّ القدرة المعتبرة في تكليف المولى ليست هي القدرة الواقعية - من غير فرق بين التكاليف الجزئية و الخطابات الشخصية، أو التكاليف الكلية و الخطابات القانونية - لإتمام الموضوع للحكم، بل ولا جزءه، حتّى يتوهم عدم صحّة التكليف فيما لم تكن حال التكليف موجودة، و إنّما تحدث في ظرف العمل، كما في المثال.

بل المعترف و الشرط فى صحّة الخطابات الشخصية إحرار المولى و تشخيصه قدرة العبد على الفعل حال التكليف، كما فى المثال.

و يشهد لذلك الوجدان؛ فإنه أصدق شاهدٍ على أنه إذا علم و أحرز أنّ عبده قادر على إتيان المكلف به غداً- و لو بالجهل المركّب- يريد منه حقيقةً و ينحدر البعث نحوه، و إن لم يكن قادراً واقعاً. و إذا كان العبد قادراً واقعاً و لكن لم يعلمه المولى و لم يحزره لا يكاد يصدر من المولى الحكيم بعث نحوه.

فالقدرة الواقعية غير دخيلة فى صحّة التكليف؛ لا بعنوان تمام الموضوع، و لا جزئه.

و بالجملة: القدرة الواقعية ليست شرطاً لصحّة التكليف فى التكليف الشخصية، بل الذى يكون شرطاً لها هو تشخيص المولى قدرة العبد على المتعلّق و علمه بالصلاح، و عند ذلك يصحّ له الأمر الجدّى، و يبعث العبد حقيقة نحوه.

نعم، تنجزه على العبد مرهونة بقدرته على إتيانه فى وقته، فإذا لم يكن قادراً فى نفس الأمر لم يكن التكليف منجزاً فى حقّه؛ لعدم إمكان انبعاثه، و يكون التكليف لغواً غير مؤثّر. و لكنّه غير القول بعدم وجود الإرادة الجدّية من المولى عند أمره و بعثه.

و بالجملة: إذا تبين عجز العبد فى ظرف الإتيان لا- يكشف ذلك عن عدم الأمر و البعث الحقيقى فى موطنه، بل يكشف ذلك عن خطأ المولى فى التشخيص، و أنّ بعثه الحقيقى كان لغواً غير مؤثّر.

فظهر: أنّ قدرة العبد واقعاً لم تكن شرطاً فى صحّة التكليف، بل المعترف هو علم المولى و استحضاره قدرة العبد فى موطنه عند تكليفه؛ فلم يتأخّر الشرط عن مشروطه. هذا فى التكليف الجزئية.

و كذا الحال فى التكاليف الكلية القانونية المتوجهة إلى العناوين الكلية، مثل:

«أيها الناس» و «أيها المؤمنون»؛ فإنّ تمسّى الإرادة و البعث الحقيقى من المقتن هو تشخيصه كون خطابه صالحاً لانبعاث طائفة من المكلفين كلّ فى موطنه، من غير لزوم تقييده بالقدرة و سائر الشرائط العقلية. بل ربّما يوجب ذلك إخلالاً فى بعض الموارد. فشرط التكاليف حاصل حين تعلّق الأمر فى الخطابات القانونية أيضاً.

و بالجملة: لم تكن قدرة آحاد المكلفين معتبرة فى الخطابات القانونية، بل و لا تشخيص قدرتهم أيضاً، بل المعتبر فى عدم لغوية الخطاب القانونى تشخيص المقتن و علمه بتأثير القانون لأكثر الناس. و ملاحظة وضع القوانين المدنية و الاجتماعية أصدق شاهد على ما ذكرنا.

و لو لزم إحراز انبعاث جميعهم فى جعل القوانين الكلية فرّما يلزم الإخلال و الاغتشاش فى حكومته؛ لأنه كثيراً ما يرى المقتن أنّ أفراد حكومته لا يعملون بالقوانين، و مع ذلك يضع القانون، و لكنّه يقارنه بالتحديدات و التعزيرات.

هذا إجمال المقال فى وضع القوانين الكلية، و تفصيله يطلب من مبحث الترتب.

و كيف كان: المعتبر فى وضع القوانين الكلية إحراز المقتن انبعاثهم أو انبعاث عدّة منهم و كون القانون صالحاً لأكثرهم؛ فشرط التكاليف حاصل حين تعلّق الأمر.

فظهر: أنّ شرط التكاليف فى التكاليف الجزئية و التكاليف الكلية- و هو لحاظ قدرة العبد أو قدرة كثير منهم- حاصل عند التكاليف، من دون لزوم تأخّر الشرط عن مشروطه، فتدبّر و اغتتم.

هذا كلّ فى شرائط التكاليف.

و أمّا فى شرائط الوضع، كإشكال اشتراط صحّة بيع الفضولى بالإجازة المتأخّرة عنه- على القول بالكشف الحقيقى- بأنّه كيف يكون البيع حال وقوعه

صحيحاً ومؤثراً، مع أنّ شرطه- وهو إجازة المالک- متأخرة عنه؟

وكذا في شرائط المأمور به، كإشكال اشتراط صحّة صوم المستحاضة بأغسال الليلة الآتية؛ بأنّه كيف يكون صومها صحيحاً، مع اشتراطها بأمر متأخر؟

فالجواب الحقيقي عنهما بأحد وجهين: أحدهما من ناحية حكم العقل، والثاني من ناحية الفهم العرفي:

الوجه الأوّل- وهو الجواب عن الإشكال- من ناحية حكم العقل- وليعلم أولاً: أنّ لا نريد تصحيح الشرط المتأخر، بل هو باقٍ على محالّيته، وغاية همّنا هو رفع الإشكال العقلي عن حريم الأدلة الموهمة لاعتبار الشرط المتأخر حتّى يصحّ الأخذ بها. ولا يجوز طرحها بزعم مخالفتها لحكم العقل، وإن كان ما نذكره في هذا الوجه مخالفاً لظواهر الأدلة.

إذا تمهّد لك هذا فنقول: فرق بين صدق عنوان المتقدّم على شىء، وبين كونه متقدّماً بحسب الواقع؛ لأنّ عنوان التقدّم والتأخر من المفاهيم ذات الإضافة، تنتزعان في عرض واحد، ولا يعقل انتزاع عنوان التقدّم بدون انتزاع عنوان التأخر. ولكن لا يلزم من ذلك كون شىء متقدّماً بحسب الواقع.

ألا ترى أنّ العلّة متقدّمة على معلولها، ولكن مع ذلك لا ينتزع عنوان العلّية والمعلولية إلا بعد وجود المعلول وترشّحه من العلّة؟! ومع وجود المعلول ينتزع عنوانى العلّية والمعلولية في رتبة واحدة.

وبالجملة: إذا كان بين العنوانين نسبة التضايّف لا يلزم من ذلك أن يكون مصداق المعنى الإضافى أيضاً إضافياً؛ ضرورة أنّ عنوانى العلّية والمعلولية متضائفان تنتزعان في رتبة واحدة، ومع ذلك لا يكون ما ينطبق عليه العنوانان إضافياً، بل من مقولة الجوهر، بل ربّما يكون أعلى منه، كذات البارى تعالى بالنسبة إلى سائر

الموجودات. وإن كان مع ذلك في خواطر ريب وشبهة، فلاحظ الضدين؛ فإن النسبة بين ذاتي الأسود والأبيض نسبة التضاد، مع أن عنوان التضاد من الامور المتضايقة.

وبعبارة اخرى: السواد والبياض ضدان مقابل المتضائفين، لكن عنوان الضدية من التضاييف وذاتهما ضدان، فتدبر.

فاذن نقول: إن الزمان بهويته الذاتية لها تصرّم وتدرّج، بحيث لا يتمتع زمانان، بل لبعضها تقدّم على بعض، بحيث يكون كلّ من التقدّم والتأخّر عين ذاته- ويعبّر عنه في الاصطلاح بواقع التقدّم- كان في الخارج عناوين إضافية، أم لا.

وبالجملة: أن الزمان مع قطع النظر عن لحاظ اللاحظ له نحو تصرّم وتجدّد وتقدّم وتأخّر بواقع التقدّم، لا مفهوم التقدّم والتأخّر.

فزمان نوح- على نبينا وآله وعليه السلام- مقدّم على زماننا هذا بواقع التقدّم، ومع ذلك لا يصدق عليه مفهوم التقدّم؛ لما أشرنا أن عنواني التقدّم والتأخّر إضافيان، لا يصحّ انتزاع أحدهما إلا في رتبة انتزاع الآخر. فانتزاع عنوان القبلية لزمان نوح عليه السلام لا يصحّ حقيقة؛ لأنّ منشأ الانتزاع- وهو تلك القطعة الموهومة- قد تصرّمت وانعدمت، نعم يصحّ اتّصافه بها عرفاً.

والحاصل: أن للزمان سعة طولية، كما أنّ للمكان سعة عرضية، بحيث يتصرّم ويتدرّج أجزاءه وهما، فيكون لبعضها تقدّم على بعض و تأخّر، بواقع التقدّم والتأخّر، لا بمفهوم التقدّم والتأخّر؛ لأنّه إذا لم يكن طرف الشيء موجوداً كيف يصحّ انتزاع العنوان؟!

نعم، يمكن تخيلاً تصوّر المتقدّم والمتأخّر، ولكن ذلك لا يكون حقيقياً، بل تخيلاً، ومحلّ الكلام في الاتّصاف الحقيقي الخارجى. هذا حال الزمان.

وَأَمَّا الزَّمَانِيَّاتُ: فحَيْثُ إِنَّ وَقُوعَهَا فِي الزَّمَانِ لَيْسَ مِثْلَ الْمَظْرُوفِ وَالظَّرْفِ الْمُنْحَازِينَ، بَلْ لَهَا نَحْوُ اتِّحَادٍ مَعَ الزَّمَانِ - كَمَا تَقَرَّرُ فِي مَحَلِّهِ - فَعَلِي هَذَا: لِبَعْضِ الْحَوَادِثِ الْمَوْجُودَةِ فِي الزَّمَانِ - بِتَبِيعِ الزَّمَانِ - تَقَدَّمَ عَلَى بَعْضِ الْحَوَادِثِ الْآخَرَ بِوَأَقِعِ التَّقَدُّمِ، وَلَكِنَّهُ عَرَضًا وَبِتَبِيعِ الزَّمَانِ. فَنُوحَ - عَلَى نَبِينَا وَآلِهِ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ - مَقَدَّمًا عَلَيْنَا بِوَأَقِعِ التَّقَدُّمِ عَرَضًا، كَمَا أَنَّهُ يَتَقَدَّمُ شَخْصًا عَلَى آخِرِ بِوَأَقِعِ التَّقَدُّمِ بِتَبِيعِ الْمَكَانِ.

وَلَا يَخْفَى: أَنَّ هَذَا إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ إِذَا لَمْ تَنْحَصِرِ الْحَادِثَةُ، بَلْ وَقَعَتْ حَادِثَةٌ أُخْرَى، وَإِلَّا لَوْ انْحَصَرَتْ الْحَادِثَةُ بِهِ لَا تَكُونُ لَهَا تَقَدُّمٌ بِوَأَقِعِ التَّقَدُّمِ.

وَبِالْجُمْلَةِ: الْغَزْوَةُ - مِثْلًا - إِنَّمَا تَكُونُ أَوْلِيًا إِذَا وَقَعَتْ بَعْدَهَا غَزْوَةٌ أُخْرَى، وَإِلَّا لَا تَكُونُ أَوْلِيًا. فَوُجُودُ الشَّيْءِ مُتَأَخَّرًا دَخِيلًا فِي كَوْنِ شَيْءٍ مُتَقَدِّمًا بِوَأَقِعِ التَّقَدُّمِ عَلَيْهِ.

وَإِنْ شِئْتَ مَزِيدَ تَوْضِيحٍ فَتَقُولُ: إِنَّ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مَقَدَّمٌ عَلَى يَوْمِ السَّبْتِ بِوَأَقِعِ التَّقَدُّمِ إِذَا وَجَدَ يَوْمَ السَّبْتِ بَعْدَهُ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ لِيَوْمِ الْجُمُعَةِ تَقَدُّمٌ عَلَى يَوْمِ السَّبْتِ.

وَتَقَدَّمُ الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فِي الزَّمَانِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ أَيْضًا كَذَلِكَ، فَتَدَبَّرْ.

إِذَا تَمَهَّدَ لَكَ مَا ذَكَرْنَا فَتَقُولُ: يُمْكِنُ التَّخَلُّصُ عَنِ الْإِشْكَالِ بِجَعْلِ مَوْضُوعِ الْحُكْمِ الْوَضْعِي أَوْ الْمَكْلُوفِ بِهِ، هُوَ مَا يَكُونُ مُتَقَدِّمًا بِحَسَبِ الْوَاقِعِ عَلَى حَادِثٍ خَاصٍّ.

فَالْعَقْدُ الْفَضُولِيُّ الَّذِي هُوَ مُتَقَدِّمٌ بِتَبِيعِ الزَّمَانِ عَلَى الْإِجَازَةِ تَقَدُّمًا وَاقِعِيًّا مَوْضُوعًا لِلنَّقْلِ وَالِانْتِقَالِ، وَلَا يَكُونُ مُتَقَدِّمًا عَلَيْهَا بِوَأَقِعِ التَّقَدُّمِ التَّبِعِيِّ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْإِجَازَةُ مُتَحَقِّقَةً فِي ظَرْفِهَا.

كَمَا أَنَّ تَقَدُّمَ الْحَوَادِثِ الْيَوْمِيَّةِ عَلَى الْحَوَادِثِ الْآتِيَةِ إِنَّمَا تَكُونُ بِوَأَقِعِ التَّقَدُّمِ التَّبِعِيِّ، لَا عَلَى مَا لَمْ يَحْدِثْ بَعْدَ مَنْ غَيْرِ أَنْ تَكُونَ بَيْنَهُمَا إِضَافَةٌ، كَمَا عَرَفْتَ.

وَكَذَا مَوْضُوعُ الصَّحَّةِ فِي صَوْمِ الْمُسْتَحَاضَةِ مَا يَكُونُ مُتَقَدِّمًا تَقَدُّمًا وَاقِعِيًّا تَبَعًا لِلزَّمَانِ، عَلَى أُغْسَالِ اللَّيْلَةِ الْآتِيَةِ. وَالتَّقَدُّمُ الْوَاقِعِيُّ عَلَيْهَا لَا يُمْكِنُ إِلَّا مَعَ وَقُوعِ

الأغسال في ظرفها، ومع عدم الوقوع يكون الصوم متقدماً على سائر الحوادث فيها، لا على هذا الذي لم يحدث، والموضوع هو المتقدم على الحادث الخاص.

وبما ذكرنا يندفع جميع الإشكالات، والغرض من إتعاب النفس - كما أشرنا - هو تصحيح الأدلة التي دلت على اشتراط أمر استقبال في شئ سابق و الفرار عن الإشكال العقلي بوجه معقول، لا- تصحيح الشرط المتأخر، بل هو باقٍ على محاليتها، ولا استظهار الحكم من الأدلة.

الوجه الثاني: وهو الجواب عن الإشكال من ناحية الفهم العرفي، وحاصله:

أن هذه التدقيقات العقلية مما لا تنالها الأفهام العرفية التي تدور عليها الفقه والفقاهة، ولا بد من حمل الأخبار الواردة على المتفاهم العرفي، وإن كان مخالفاً للتدقيقات العقلية.

ولذا لو وقعت قطرة دم - مثلاً - على ثوب، فاغتسل الثوب، فبقى أثر الدم على الثوب، لا يرى العرف أن الأثر الباقي على الثوب دم، بل أثر الدم، مع أن الفيلسوف يرى أن الدم باقٍ بعد؛ لأنه اقيم البرهان في محله على أن العرض لا يوجد بدون الموضوع؛ فالأثر الباقي بعد الغسل عنده إنما هو بقاء الأجزاء الدمية. ولذا تراهم يحكمون بطهارة الثوب عند ذلك؛ لعدم بقاء الدم عندهم، مع بقاءه عند الفيلسوف.

وبالجملة: الخطابات الشرعية لا تنزل على التدقيقات الفلسفية، وإنما تنزل على المتفاهمات العرفية، فلا بد وأن تحمل عليها.

وحيث إن العرف فيما نحن فيه كما يرى صحة إضافة الشئ إلى المقارن، كذلك يرى صحة إضافته إلى المتقدم والمتأخر، كما يرى تقدم الزمان الماضي على الزمان الحال والاستقبال بعنوانه، وتأخر زمان الاستقبال عن الحال والماضي كذلك.

وبالجملة: لا يرى العرف في صحّة صدق العنوان لزوم وجود طرف الإضافة، و الخطابات الشرعية منزلة على المتفاهم العرفي.

فيكون موضوع النقل و الانتقال العقد المتعقب بنظره و الصوم المتعقب كذلك، و لو كان العقل لا يساعد عليه و البرهان يضاده، كما هو الحال في سائر الموضوعات الشرعية. فيصحّ البيع الفضولي المتعقب بالإجازة المتأخّرة. و كذا يصحّ صوم المستحاضة المتعقب بأغسال الليلة الآتية.

فعلية: يكون الشرط في صحّة البيع الفضولي المتعقب بالإجازة و في صحّة صوم المستحاضة المتعقب بأغسال الليلة الآتية شرطاً مقارناً، و هذا الوجه يرجع إلى ما ذهب القوم، فتدبّر.

مقال المحقق النائيني في تحرير محطّ النزاع و دفعه

ثمّ إنّ المحقق النائيني قدس سره ذكر اموراً، فيها خروج البحث العلل العقلية، و العلل الغائية، و الإضافات و العناوين الانتزاعية، و شرائط متعلّق التكليف عن البحث في الشرط المتأخّر. ثمّ ذكر تحقيقاً و أراد بذلك تغيير محلّ النزاع عمّا هو المعروف في محطّ البحث، فجعل محطّ البحث في شرائط موضوعات الأحكام.

و حاصل ما ذكره هو: أنّه لا إشكال في خروج العلل العقلية- من المقتضى و الشرط و عدم المانع و المعدّ و غير ذلك- عن حريم النزاع؛ لأنّ امتناع تأخّر بعض أجزاء العلّة التامة عن المعلول من القضايا التي قياساتها معها، و لا يحتاج إلى مئونة البرهان؛ لأنّ أجزاء العلّة التامة بجميع أقسامها تكون ممّا لها دخل في وجود المعلول، على اختلاف مراتب الدخل، و يشترك الكلّ في إعطاء الوجود للمعلول.

كما لا إشكال في خروج العلل الغائية وعلل التشريع عن حريم النزاع أيضاً⁽¹⁾؛ لأنّ العلل الغائية وكذا علل التشريع وإن كانت مؤخّرة في الوجود غالباً، لكنّها متقدّمة تصوّراً، وليست هي بوجودها العيني عدّة حتّى يلزم تأثير المعدوم في الموجود و تقدّم المعلول على علته، بل العلة والمحرّك هو وجودها العلمى.

وليست الإضافات والعناوين الانتزاعية- كالتقدّم والتأخّر، والسبق واللاحق، والتعقب وغيرها- ممّا يقع النزاع فيها؛ وذلك لأنّ عنوان التقدّم إذا كان شرطاً لتكليف أو وضع ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخّر شىء عنه، ولا يتوقّف انتزاعه عن شىء على وجود المتأخّر في موطن الانتزاع، بل في بعض المقامات ممّا لا يمكن ذلك، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض؛ لأنّه لا يصحّ انتزاع عنوان التقدّم لليوم الحاضر على الغد؛ لتصرّم اليوم الحاضر عند مجىء الغد، ولا معنى لاتّصافه بالتقدّم حال تصرّمه وانعدامه. وكذا حال الزمانيات.

كما أنّه ينبغي خروج شروط متعلّق التكليف عن حريم النزاع؛ لأنّ وزن الشرط وزان الجزء في ترتّب الامتثال عليه؛ فكما لا إشكال في تأخّر بعض أجزاء المركب عن الآخر في الوجود و منفصلاً عنه في الزمان- بأن يؤمر بمركب يكون بعض أجزائه في أوّل النهار، وبعضها في آخرها- كذلك لا ينبغي الإشكال في كون شرط الواجب متأخراً عنه في الوجود و منفصلاً عنه في الزمان.

وبالجملة: لا يلزم من تأخّر شرط متعلّق التكليف شىء من المحذورات التي تجرى في الشرط المتأخّر؛ من لزوم الخلف و المناقضة، و تقدّم المعلول على علته،

1- و لا فرق بينهما إلا من جهة أنّهم اصطلاحوا في التعبير عنها في الشرعيات بعلل التشريع، وفي التكوينية بالعلل الغائية.

و تأثير المعدوم في الموجود؛ لأنه بعد ما كان الملاك والامثال والخروج عن عهدة التكليف موقوفاً على حصول التقيّد- الحاصل بحصول ذات القيد- فأى خلف يلزم؟! و أى معلول يتقدّم على علته؟! و أى معدوم يؤثّر في الموجود؟! فلا يلزم محذور أصلاً إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحّة صوم المستحاضة؛ لأنّ حقيقة الاشتراط يرجع إلى أنّ الإضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط في صحّة الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلاّ بحصول الإضافة الحاصلة بالغسل.

فإذا عرفت ما ذكر يظهر لك: أنّ محلّ النزاع في الشرط المتأخّر إنّما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع والتكليف.

وبعبارة اخرى: محلّ الكلام في موضوعات الأحكام؛ وضعية كانت أو تكليفية.

و توضيح امتناع شرط المتأخّر في موضوعات الأحكام يتوقّف على بيان المراد من الموضوع، و هو يتوقّف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية.

و مجمل الفرق بينهما هو: أنّ الموضوع في القضية الحقيقية- عملية كانت أو شرطية، خبرية كانت أو إنشائية- هو العنوان الكلى الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، و في القضية الخارجية يكون الموضوع هو الشخص الخارجي الجزئى.

و يتفرّع على هذا الفرق امور تقدّمت الإشارة إليها:

منها: أنّ العلم إنّما يكون له دخل في الخارجية دون الحقيقية؛ لأنّ المدار في القضية الخارجية- عملية كانت أو إنشائية- هو العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لا الثبوت الواقعى. مثلاً إذا كان لفضل زيد دخل في إكرامه فمتى علم الشخص بفضله يُقدم على إكرامه مباشرة أو بتسبّب الأمر؛ سواء كان زيد في الواقع فاضلاً أم لا. وإذا لم يكن الشخص عالماً بفضله لا يباشر إكرامه و لا يأمر به، وإن كان

فى الواقع فاضلاً. فذخالة العلم بوجود ما يعتبر فى ثبوت المحمول يلحق بالعلل الغائية التى عرفت أنها إنما تؤثر بوجودها العلمى، لا بوجودها الواقعى.

وبالجملة: الحكم فى الخارجىة دائر مدار علم الحاكم و الفاعل - سواء كان المعلوم مقارناً، أم مؤخراً- فهو خارج عن محلّ النزاع. ففى الحقیقة الدواعى و الامور الدخيلة فى جعل الحكم تكون كالعلل الغائية التى قد عرفت أنها خارجة عن حريم النزاع.

و أما ما يكون موضوعاً للحكم- و هو عنوان كلّى جامع لما يعتبر فيه من القيود و الشرائط، و قد اخذ مفروض الوجود- فالشرائط دخيلة فى الموضوع و من قيوده.

و محلّ البحث فى الشرط المتأخّر هو هذا القسم من الشرائط؛ فوقع الخلاف فى أنه إذا جعل المولى حكماً وضعياً أو تكليفاً بنحو القضية الحقیقیة على العنوان المتقيد، فهل يصير الحكم فعلياً قبل حصول القيد، أم لا؟ فحقیقة النزاع فى الشرط المتأخّر ترجع إلى تأخّر بعض ما فرض دخيلاً فى الموضوع على جهة الجزئية أو الشرطية عن الحكم التکلیفى أو الوضعى؛ بأن يتقدّم الحكم على بعض أجزاء موضوعه.

أضف إلى ذلك: أن الأحكام الشرعية مجعولة على نهج القضايا الحقیقیة.

فإذا أمعنت النظر فيما ذكرنا يظهر لك: أن امتناع الشرط المتأخّر من القضايا التى قياساتها معها، و لا يحتاج إلى برهان، بل يكفى فى امتناعه نفس تصوّره.

من غير فرق فى ذلك بين القول بكون المجعول هى السببية، أو نفس الحكم الشرعى مرتباً على موضوعه.

لأنه بناءً على جعل السببية يكون حال الشرعيات حال العقلیات التى تقدّم امتناع تأخر العلة فيها، أو جزئها، أو شرطها، أو غير ذلك ممّا له أدنى دخل فى تحقّق المعلول.

وَأَمَّا بِنَاءً عَلَى جَعْلِ الْحُكْمِ عِنْدَ وَجُودِ السَّبَبِ - كَمَا هُوَ الْمَخْتَارُ عِنْدَنَا - فَلِلزُومِ الْخَلْفِ؛ لِأَنَّ الْمَوْضُوعَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِدَّةً لِلْحُكْمِ؛ إِلَّا أَنَّهُ مَلْحَقٌ بِالْعِدَّةِ مِنْ حَيْثُ تَرْتَّبَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ. فَلَوْ تَقَدَّمَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بَعْدَ فَرَضِ أَخْذِهِ مَوْضُوعًا يَلْزَمُ الْخَلْفَ، وَأَنَّ مَا فَرَضَ مَوْضُوعًا لَمْ يَكُنْ مَوْضُوعًا، انْتَهَى مَلْخَصًا وَمَحْرَرًا (1)

. و لا يخفى: أن بعض المقدمات التي أوردتها وإن كان مورداً للتصديق و تماماً، إلا أن بعضها الآخر غير تمام و لا يمكن تصديقه؛ و ذلك لأن إخراج العلل العقلية و العلل الغائية و العلل التشريعية عن محطّ البحث و إن كان أمراً لا ستره فيه، إلا أن إخراج شرائط متعلّق التكليف عنه لا وجه له، بل هو محطّ البحث بينهم، لا شرائط موضوع التكليف.

و ذلك لما أشرنا: أن منشأ البحث عن الشرط المتأخّر هو ما رأوا موارد في الفقه توهم فيها كون الشرط متأخراً، كالإجازة في البيع الفضولي - على القول بكونها كاشفاً حقيقياً - و غسل الليلة المقبلة في صحّة صوم المستحاضة، و القدرة وقت العمل لصحة التكليف حال العجز، إلى غير ذلك من الأمثلة.

و ظاهر: أن الشرط المتأخّر في هذه المسائل - التي وقعت محطّ البحث عندهم و صارت معركة الآراء - من شرائط متعلّق التكليف، لا شرائط موضوع التكليف؛ فإخراج البحث عمّا هو البحث و النزاع و عقد البحث في أمر بديهي يكون قياسه معه ممّا يعجب الملتفت المتدرب، كيف يصحّ أن يقال: إنّ الأعظم و الأكابر تنازعوا في أمر بديهي يكون قياسه معه؟! حاشاهم!

وبعبارة اخرى: الإشكال العقلى فى المقام- الذى أوقع الأعظم فى حيص وبيص - إنما هو فى تأخر شرائط متعلق التكليف، و التكليف، و الوضع عليه، و لا يكون الإشكال مخصوصاً بالشرط، بل يجرى فى الجزء أيضاً.

وحاصله: عدم معقولية تأثير الشىء المعدوم فى الأمر الموجود؛ لأنّ صوم المستحاضة- مثلاً- قبل غسل الليلة الآتية إمّا أن يكون صحيحاً، أو لا يكون صحيحاً إلا عند الغسل؛ فعلى الأول فلائى شىء يقيّد بأمر معدوم؟ وعلى الثانى يلزم تأثير الغسل المعدوم فيه و إضافته إليه و اتصافه بالصحة بأمر معدوم، مع أنّه يكون ليساً.

و بالجمله: لا وجه لعقده قدس سره البحث فى أمر لم يكن محطاً للنزاع بين الأعلام و يكون بديهياً قياسه معه.

ثمّ إنّ ما ذكره فى الإضافات و العناوين الانتزاعية فقد فرغنا عن أنّها لا يمكن انتزاعها عقلاً إذا كان طرف الإضافة معدوماً. نعم إن أراد انتزاعها عرفاً فهو كلام آخر خارج عمّا هم بصدد؛ لأنّ ظاهر مقالاتهم يدلّ على أنّهم بصدد تميم الأمر من ناحية العقل، كيف و قد عرفت ممّا أيضاً جوازه بالنظر العرفى؟! فلاحظ.

مضافاً إلى أنّه لم يدّع أحد كون الإضافات و العناوين الانتزاعية محطاً للبحث، و لعلّه يظهر منه قدس سره أنّها كانت محطاً للبحث، و لم يتشبّهت أحدٌ بها إلا للتخلص عن الإشكال، فتدبّر.

ثمّ إنّ ما ذكره فى الفرق بين القضية الحقيقية و الخارجية غير صحيح؛ لما عرفت ممّا: أنّ القضية الخارجية لم تكن جزئية، بل من القضايا الكلية التى تقع كبرى القياس، و الحكم فى كلتا القضيتين تعلق بالعنوان، غاية الأمر فى القضية الخارجية

تعلّق الحكم بعنوان لا- ينطبق إلّا على الموجودين فى الخارج، بخلاف القضية الحقيقية؛ فإنّه تعلّق الحكم فيها بعنوان ينطبق على الموجودين فعلاً و ما يوجد بعد أو وجد قبلاً.

فحينئذٍ لو تمّ ما ذكره فى الحقيقية يجرى أيضاً فى الخارجية؛ لوحدة الملاك، فتدبّر.

ثمّ إنّ قوله: «إنّ المدار فى الخارجية إنّما هو العلم بوجود ما يعتبر فى ثبوت المحمول، لا الثبوت الواقعى» ليس بصحيح على إطلاقه؛ لأنّ كلّاً من الحقيقة و الخارجية يتوقّف على كلّ من الشرائط العلمية و العينية.

و منشأ ما ذكره ملاحظة الأمثلة الجزئية، و إلّا فلو قال الشارع- مثلاً: يعتبر فى صحّة صوم المرأة المستحاضة الخاصّة غسل الليلة الآتية، تكون قضية خارجية و يتوجّه عليه الإشكال، و لو أحرز المقتنّ فى القضية الحقيقية: أنّ إكرام العالم- مثلاً حسن فيريده و ينحدر البعث إلى من يكون تحت نفوذه و سيطرته، و إن لم يكن فى الواقع حسناً، فتدبّر.

هذا بعض ما يتوجّه على مقالة هذا المحقّق قدس سره.

بقى بعض اعتراضات اخر لا يهّم التعرّض له، فطوينا عنه كشحاً.

فظهر بما ذكرنا بطوله: أنّ محطّ البحث عند الأعلام و الأساطين فى متعلّقات الأحكام، و فى الأحكام الوضعية و التكليفية، و فى شرائط التكليف. فأخراج متعلّقات الأحكام عن محطّ البحث و عقد البحث فى شرائط موضوع التكليف ممّا لا وجه له، فتدبّر.

الأمر الخامس في بعض تقسيمات الواجب

الواجب المطلق و المشروط

إشارة

قسّموا الواجب إلى المطلق و المشروط، و لا يخفى: أنّ الإطلاق و الاشتراط هنا نظير الإطلاق و التقييد في باب المطلق و المقيد، وصفان إضافيان لا حقيقتان؛ فيمكن أن يكون الواجب مطلقاً بالنسبة إلى قيدٍ، و مشروطاً بالنسبة إلى قيدٍ آخر، كما أنّه يمكن أن يكون اللفظ مطلقاً من جهةٍ، و مقيداً من جهةٍ أخرى.

ولقد أجاد المحقق الخراساني قدس سره حيث قال: الظاهر أنّ وصفي الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقتان، وإلا لم يكف يوجد واجب مطلق؛ ضرورة اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشرائط العامّة، كالبلوغ و العقل، فالحرى أن يقال: إنّ الواجب مع كلّ شىء يلاحظ معه؛ إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلا فمشروط كذلك، و إن كان بالقياس إلى شىء آخر بالعكس (1)، انتهى.

ثمّ إنّ تحقيق الأمر في الواجب المشروط و تبين المرام فيه يستدعى البحث في جهات:

الجهة الاولى: فى ميزان الفرق بين الواجب المطلق و المشروط

اشارة

و ليعلم: أنّ المهمّ فى المقام- وقد وقع البحث و الكلام فيه- هو بيان ميزان الفرق بين الواجب المطلق و المشروط و عدم إرجاع أحدهما إلى الآخر، و قد اضطربت كلماتهم فى ذلك، و أتعبوا أنفسهم فى إرجاع القيود الراجعة إلى الهيئة إلى المادّة.

فنقول: الظاهر أنّ القيود الواقعة فى الكلام بصورة الشرط- مثلاً كقولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» و «إن استطعتَ فحجّ»- راجعة إلى الهيئة و قيود لها، و هو المتفاهم منه عرفاً و تقتضيه القواعد الأدبية.

و إرجاع تلك القيود إلى المادّة- كما نُسب إلى الشيخ الأعظم قدس سره(1)- لا بدّ و أن يكون لأحد أمرين على سبيل مانعة الخلوّ:

إمّا لا تمتنع تقييد الهيئة، لكونها معنى حرفياً غير قابل للتقييد، فيرجع ما ظاهره تقييد الهيئة إلى تقييد المادّة.

أو لأجل رجوع القيود كلّها إلى المادّة لئباً.

فإن أمكن تقييد الهيئة و المعنى الحرفى- كما هو الحقّ عندنا- و قلنا بعدم رجوع جميع القيود الواقعة فى الكلام إلى المادّة لئباً- نعم قد يكون راجعة إليها، كما أنّه قد يكون راجعة إلى الهيئة فعلى هذا لا بدّ من الأخذ بظواهر الأدلّة و ما تقتضيه القواعد الأدبية، و لا وجه لتأويلها و ارتكاب خلاف الظاهر فيها- فنقول من رأس:

إنّ رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة ليس جزافياً و بلا ملاك؛ فقد يكون راجعاً

إلى المادّة، كما أنّه قد يكون راجعاً إلى الهيئة، ولا معنى لرجوع القيد المرّبط بأحدهما إلى الآخر؛ وذلك لأنّ تعلق الطلب و الوجوب- مثلاً- على شيء لا بدّ وأن يكون لأجل غرض مترتب عليه، وإلاّ يكون طلبه و تعلق الوجوب به جزافياً.

فربّما يترتّب الغرض عليه بلا قيد و شرط، فينحدر البعث عليه بلا قيد و على سبيل الإطلاق، فيكون الواجب مطلقاً؛ فيجب إتيانه و لو مع القيد.

وقد يترتّب الغرض عليه مع قيد؛ لوجود الملاك فيه، دون قيد آخر و دون عدم القيد أصلاً.

فعند ذلك تارةً يكون القيد دخيلاً في أصل تعلق الغرض، بحيث لو لم يكن القيد لم يكن له غرض أصلاً، كإكرام الحاكم الظالم الجائي بلده، حيث يخاف من ظلمه؛ فإنّه لم يكن لأصل إكرامه غرض و مصلحة، بل ربّما يكون الغرض و الصلاح في إهانتته، و لكن مع ذلك إذا ورد في بلده يكون له غرض في إكرامه لدفع شرّ ظلمه عنه؛ فكإكرام الظالم ليس مطلوباً على سبيل الإطلاق و من جميع الجهات، بل إذا جاء بلده.

و اخرى لا- يكون القيد دخيلاً في أصل الغرض، بل يكون دخيلاً في حصول الغرض المحقّق، و ذلك كإكرامه العالم الورع الجائي بلده، حيث يكون له غرض مطلق في إكرامه؛ لدرك المثوبات الكثيرة المترتبة على إكرام العالم الورع.

فغرضه عند ذلك مطلق محقّق، لا يكون له حالة منتظرة؛ ولذا يدعوّه و يُرسل رسوّلاً نحوه ليدخل بلده؛ فالقيد- و هو دخوله البلد- يكون دخيلاً في حصول الغرض في الخارج.

وبالجملة: غرض المولى يتصوّر على نحوين: فتارة يكون غرضه مقيداً بقيد،

بحيث لو لا القيد لم يكن له غرض أصلاً.

واخرى لا يكون غرضه مقيداً بقيد، بل مطلق، ولكن تعلق بأمر مقيد.

فإذا تصوّر المولى القسمين وصدّق بفائدتهما، يريد هما، فيبعث نحوهما، وواضح: أنّ البعث إلى ما يكون القيد دخیلاً في أصل الغرض يكون مشروطاً، بحيث لو لا القيد لم يكن بعث. فالقيد الكذائي يرجع إلى الهيئة لا محالة، ولا معنى لإرجاعه إلى المادة.

كما أنّه إذا بعث إلى ما يكون القيد دخیلاً في حصول الغرض المطلق المحقّق يكون البعث مطلقاً، والقيد يرجع إلى المادة، ولا معنى لإرجاعه إلى الهيئة. فللمولى عند ذلك أمره بالمقيد؛ بأن يأمر بالصلاة في المسجد، فإن كان المسجد موجوداً فيصلى فيه، وإلا فيجب بناء مسجدٍ والصلاة فيه. وليس له الأمر كذلك إذا كان القيد دخیلاً في أصل الغرض، بل لا بدّ له أن يقول: إن كان المسجد محققاً فصلّ فيه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القيود الراجعة إلى المادة تخالف القيود الراجعة إلى الهيئة لتباً وفي متن الواقع، فلا يصحّ إرجاع قيود المادة إلى الهيئة وبالعكس في مقام الإثبات.

نعم، إن لم يمكن إرجاع القيد إلى الهيئة في مقام الإثبات لبعض الشبهات - مثل كون معنى الهيئة حرفياً وقلنا بأنّه غير قابل للتقييد - فلا بدّ وأن ترجع إلى الهيئة لتباً وفي متن الواقع.

فبما ذكرنا كلّ ظهر ميزان الفرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط، وحاصله: أنّ الغرض في الأوّل مطلق متحقّق، وفي الثاني مشروط ومعلّق على وجود القيد.

ذكر و تعقيب

ثم إنه ذكر المحقق العراقي قدس سره ميزاناً لتمييز القيود الراجعة إلى المادة عن القيود الراجعة إلى الهيئة، ولعله يريد إفهام ما ذكرنا. ولكن ظاهر ما يعطيه عبارة «بدائع الأفكار» مخالف له. فنذكر حاصل ما ذكره ثم نعتبه بما وقع فيه:

فقال: إن القيود على نحوين:

أحدهما: ما يتوقف اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة على حصوله في الخارج، كالزوال والاستطاعة بالنسبة إلى الصلاة والحجّ؛ فإنّ الصلاة لا يكون ذات مصلحة إلّا بعد تحقّق الزوال، وكذلك الحجّ بالإضافة إلى الاستطاعة، وأما قبل تحقّق هذين القيدين فلا يرى المولى مصلحة في الصلاة والحجّ؛ ولذا يأمر بهما معلقاً أمره على تحقّق هذين القيدين في الخارج.

ثانيهما: ما يتوقف فعلية المصلحة و حصولها في الخارج على تحقّقه، بحيث لا تحصل تلك المصلحة في الخارج إلّا إذا اقترن الفعل به، كالطهارة والستر والاستقبال ونحوها.

وبلحاظ هذا الفرق بين النحويين من القيود صحّ أن يقال للنحو الأول:

«شروط الأمر والوجوب»، وللنحو الثاني: «شروط المأمور به والواجب»⁽¹⁾، انتهى.

ولا يخفى: ما في كلا شقّي كلامه؛ لأنّه ربّما يكون بعض القيود دخيلاً في اتّصاف الموضوع بكونه ذا مصلحة، ومع ذلك لا يكون الوجوب مشروطاً به، وذلك مثل الطهور بالنسبة إلى الصلاة مثلاً؛ فإنّ الطهارة دخيلة في اتّصاف الصلاة بالصالح

بضرورة من الدين، بحيث لا تكون الصلاة ذات مصلحة بدون الطهارة. بل يمكن أن يقال: إن جميع القيود الراجعة إلى اتّصاف الموضوع بالصالح قيود المادّة، على عكس دعوى هذا المحقّق؛ لأنّ الطهارة و الستر و الاستقبال وغيرها ليست كالألات الفاعلية في إيجاد موضوع ذي صلاح بالضرورة؛ لأنّ اتّصاف الموضوع بالصالح إنّما هو عند وجدانه القيد.

نعم، القيود الدخيلة في اتّصاف الموضوع بالمصلحة على نحوين:

فتارة: يكون غرض المولى متعلّقاً به على الإطلاق - كان القيد موجوداً أم لا - فلا بدّ له من تحصيل الطبيعة المتقيّدة ولو بإيجاد قيدها.

و اخرى: لا يتعلّق غرضه المطلق به، بل تتعلّق غرضه على فرض حصول قيده، فلا يريده مطلقاً، فيرجع القيد إلى الهيئة.

فتحصّل: أنّ قيود المادّة على قسمين: فقد يكون الواجب مشروطاً بها، وقد لا يكون مشروطاً بها. فلا بدّ لرجوع القيد لأحدهما دون الآخر من ضابط آخر، وهو الذى ذكرناه؛ من أنّه إذا كان غرضه مطلقاً فالقيد يرجع إلى المادّة و يكون الواجب مطلقاً، وإذا كان غرضه مقيّداً بحصول قيد فالواجب مشروط به، فتدبّر.

ذكر وإرشاد

قد ظهر لك بما ذكرنا: أنّ القيود الراجعة إلى الهيئة تخالف القيود الراجعة إلى المادّة لتباً وفي متن الواقع، و لا يمكن إرجاع قيد أحدهما إلى الاخرى.

ولكن يظهر من تقارير شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره إرجاع جميع القيود إلى المادّة. قال فى بيانه ما حاصله: أنّه على مذهب التحقيق تختلف المصالح و المفسدات فى الأفعال الاختيارية بالوجه و الاعتبار:

فتارةً: يكون الفعل مع قطع النظر عن التكليف به حسناً و مقتضياً للأمر به، أو قبيحاً موجباً للنهي عنه.

و اخرى: يكون الفعل على وجه لو أمر به و أتى به المكلف امتثالاً لأمر المولى يصير حسناً، فعند ذلك يأمر بالفعل أولاً تحصيلاً لموضوع الفعل الحسن، ثم يُنبّه المكلف بأن يأتي بالفعل المذكور على وجه الامتثال.

و ثالثة: يكون الفعل حسناً على تقدير عدم الإلزام به، فيختلف حكمه بحسب اختلاف مراتب عدم الإلزام.

ورابعة: يكون الفعل المقيّد بقيدٍ ذا مصلحة ملزمة على وجه يكون التكليف متعلق كليهما.

و خامسة: يكون ذا مصلحة، لكن على تقدير وقوع القيد لا على وجه التكليف.

فلا بدّ للحكيم لو قصد واحدة من تلك الصور أن يُعبّر عن مقصوده بلفظٍ يكون وافياً بمقصوده. فلو كان الأمر مشروطاً بشرط - بأن قال: «إن استطعت فحجّ» مثلاً- فيستفاد منه وجوب الفعل المتعبّ بالاستطاعة، و حيث إنّ الدالّ عليه هو حرف الشرط الدالّ بحسب العرف و اللغة على الملازمة بين الشرط و الجزاء، فالواجب هو الحجّ عند حصول الاستطاعة، فلا يجب عند عدمه بمقتضى اللفظ، فيكشف ذلك عن وجود المصلحة في الفعل المتقيّد بالقيد المذكور، لكن على وجه كان وجوده غير متعلق للتكليف.

و أمّا إذا عبّر عن القيد المذكور لا على هذا الوجه - كأن يقول: «حجّ مستطيعاً» - يكشف ذلك عن وجود المصلحة في الحجّ المتقيّد بالاستطاعة؛ بمعنى أنّ عدم التكليف ممّا لا مدخلية له في إیراث الفعل حسناً، فتكون من المقدمات

الوجودية، ويجب تحصيلها عند إرادة امتثال ذبيها. وبالجملة: قيد الأمر لو كان في ظاهر اللفظ فإنّما يرجع إلى المأمور به والمطلوب (1)، انتهى.

وليعلم: أنّ هذا المقال منه قدس سره - مع جودة ذهنه ونقاوته - إنّما هو لأجل شبهة عرضت له؛ وهي عدم إمكان تقييد الهيئة التي معناها حرفي، وإلا فهو قدس سره أجلّ شأنًا وأرفع منزلة من أن يتعب نفسه الزكية ويرتكب هذه التمحّلات الباردة، فكأنّه قدس سره وقع في ذلك بلازم مبناه، من دون إمعان النظر في حقيقة الأمر.

وذلك لأنّه لو سلّمنا دخالة الاستطاعة في مصلحة الحجّ - كما ذكره - لكن هنا قيود لا يمكن إرجاعها إلى المادّة أصلاً. مثلاً: لو قال المولى: «من سرق يقطع يده» أو «من أفطر عمداً في شهر رمضان فعليه الكفّارة»، فلازم ما أفاده: كون السرقة أو الإفطار عمداً دخيلين في مصلحة قطع اليد أو الكفّارة، مع أنّه لا يعقل أن تكون السرقة أو الإفطار دخيلين في مصلحة قطع اليد والكفّارة، بحيث يكون للقطع المتقيّد بالسرقة أو الكفّارة المتقيّد بالإفطار عمداً مصلحة؛ ضرورة أنّ الكفّارات والحدود والتعزيرات إنّما شرّعت للتأديب وإصلاح المجتمع، بل لعلّ ذلك لتطهير المرتكبين في هذه النشأة، فتدبّر.

ومن هذا القبيل الأمر بالمهمّ عند عصيان الأمر بالأهمّ؛ فإنّه لا يمكن أن يقال:

إنّ عصيان الأمر بالأهمّ دخيل في مصلحة الأمر بالمهمّ، كدخالة عدم إنقاذ العالم الورع الهاشمي مثلاً - في مصلحة الأمر بالمهمّ - وهو إنقاذ المسلم غير العالم الهاشمي - بل إنقاذه مطلوب من أوّل الأمر، غايته: أنّه لا يمكن العبد إنقاذه مع إنقاذ العالم الورع الهاشمي - لعدم قدرته على إنقاذهما - فالمادّة غير متقيّدة، والقيد راجع إلى الهيئة.

وبالجملة: في بعض القيود وإن أمكن بتكلف إرجاعه بوجهٍ إلى المادّة- كالأستطاعة- إلا أنّه لا يمكن ذلك في بعض قيود اخر، كما أشرنا، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: عدم استقامة مقال الشيخ قدس سره.

إشكالات وأجوبة

ولكن ذكر إشكالات لا ممتنع رجوع القيد إلى الهيئة، فلو تمّت تلك الإشكالات فلا بدّ من التمحّل والتجشّم بإرجاع القيد إلى الهيئة لبتاً، وإلا فلا بدّ من إبقاء القيد على ظاهره:

من الإشكالات: أنّ الهيئة معناها حرفي، فتكون ملحوظة تبعاً، فلا- يمكن فيها التقييد والاشتراط؛ لأنّهما إنّما يكونان فيما إذا لوحظتا مستقلّتين.

وبعبارة اخرى: معنى الهيئة بما أنّها من المعاني الحرفية مندكّة في متعلّقها غير ملتفت إليها مستقلّة، والتقييد والاشتراط متوقّفان على اللحاظ الاستقلالي للمقيّد والمشروط(1)

. وفيه أوّلاً: أنّ التقييد أو الاشتراط في المعاني الحرفية إنّما هو بلحاظ ثانوي استقلالي، بل وكذلك الحال في جميع القيود حتّى الاسمي منها؛ وذلك لأنّ قولك:

«أكرم زيداً» حينما لم تقيده بكونه عالمًا لم يكن هناك وصف ولا اتّصاف، ثمّ تلاحظه ثانياً وتوصيفه بأنّه عالم، هذا في المعاني الاسمية.

وكذلك في المعاني الحرفية؛ فإنّ الهيئة استعملت في معناها الحرفي عند الإلقاء، ثمّ تلاحظ بالمعنى الاسمي، فيرد عليه القيد.

وبعبارة أخرى: أنّ التقييد أو الاشتراط - حتى في المعاني الاسمية - إنّما هو بلحاظٍ ثانٍ استقلالي؛ إذ اللفظ لا تستعمل إلا في معناه ولا يحكى إلا عن نفس معناه، فإذا وصف بوصف - كالعدالة في قولك: «رأيت العالم العادل» - فإنّما هو بلحاظ ثانٍ، هذا في المعنى الاسمي.

وقس عليه التقييد في المعنى الحرفي، مثلاً الهيئة لا تستعمل إلا في معناها المطلق، لا في المعنى المشروط، والتقييد يرد عليها في لحاظٍ آخر؛ تقدّم أو تأخّر، وعند ذاك تصير حال التقييد معنى اسمياً؛ فلا منع من تقييده، فتدبّر.

وثنانياً: أنّه لا دليل على احتياج التقييد إلى اللحاظ الاستقلالي، وإن كان لحاظه كذلك بمكان من الإمكان. وغاية ما يقتضيه الاعتبار هو أن يكون ملحوظاً ولو في ضمن الكلام الخبري في الجُمْل الخبرية أو الكلام الإنشائي في الجُمْل الإنشائية. فعلى هذا يمكن تقييد المعنى الحرفي - الذي هو معنى الهيئة - عند الإلقاء.

وإياك أن تتوهم من جواز تقييد المعنى الحرفي صحّة وقوع المعنى الحرفي مسنداً أو مسنداً إليه؛ لوجود الفرق بينهما كما لا يخفى، فتدبّر.

وبعبارة أخرى: الوجدان أصدق شاهدٍ على تقييد المعاني الحرفية في نوع المحاورات و التفهيمات، بل قلّما يتعلّق الغرض بفهام المعنى الاسمي بدون تفهيم المعاني الحرفية، بل المطلوب الأولى في نوع المحاورات تفهيم المعاني الحرفية.

مثلاً: إذا أراد الإخبار عن كون زيد على السطح - مثلاً - وقال: «زيد على السطح» فهو كما يحكى عن زيد و السطح، يحكى عن الكون الرابط - أي كون زيد على السطح - فهو يحكى عن المقيّد و القيد و التقيّد في عرض واحد، من دون احتياج إلى لحاظ مستأنف، بل حكايته عن زيد و السطح بلحاظ حكايته عن المعنى الحرفي و الكون الرابط.

و لا فرق فى ذلك بين كون المعنى الحرفى حكائياً- كالمثال المذكور- وبين كونها معنى إيجابياً. فالمتكلم قبل استعمالها يقدر المعانى و الألفاظ فى ذهنه و يرى أنّ مطلوبه لا يكون مطلوباً إلا على تقدير، فيوجد كذالك.

و ثالثاً: أنّ الذى يقتضيه التحقيق و يعاضده الوجدان: أنّ التقييد لا يحتاج إلى لحاظ مستأنف- و لو تبعاً- بل إذا لوحظ الشىء أولاً، ثمّ عوّب بذكر قيد أو قيود، يحصل التقييد و إن لم تلحظ ثانياً. مثلاً قولك: «ضربت زيداً، يوم الجمعة، عند الزوال، ضرباً شديداً» لم يلحظ فى كلّ من التقييدات الجملة من الصدر بأن يلاحظ «ضربت زيداً» عند تقييده بيوم الجمعة، ثمّ ملاحظة ذلك مقيداً بكونه يوم الجمعة عند تقييده بعند الزوال، و هكذا. و غاية ما هناك: لحاظ «ضربت زيداً» أولاً، و يكفى ذلك فى تقييده لو قارنه بالقيود.

و منها: أنّ هيئة الأمر و النهى بما أنّها إيجابى يمتنع عليها طرّو التقييد و التعليق؛ لامتناع التعليق فى الامور التكوينية؛ لأنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم؛ فكما أنّ تعليق الوجود فى الامور التكوينية مساوق للعدم، فكذلك التعليق فى الإيجاد؛ لأنّه مساوق لعدم الإيجاد(1).

. و فيه: أنّه خلط باب التكوين باب التشريع و إسراء حكم الامور التكوينية إلى الامور الاعتبارية، مع وجود الفرق بينهما. و التعليق إنّما يمتنع فى الامور الحقيقية التكوينية، و أمّا الامور الاعتبارية التى لم تشم رائحة الوجود فلا يجرى عليه أحكام الوجود.

و بالجملة: معنى التعليق فى الإيجابى الاعتبارى هو كون البعث و الإلزام من

1- راجع حاشية كفاية الاصول، المشكينى 1: 493.

المولى إنما هو على تحقّق شرط وقيد؛ فالبعث والوجوب لم يكن خارجياً، بل أمراً اعتبارياً؛ فيمكن طرق التقييد والتعليق عليه، فتدبر.

ومنها: أنّ الحروف- ومنها الهيئة- موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ فمعنى الهيئة جزئى حقيقى، وهو غير قابل للتقييد (1)

. وفيه أولاً: أنّه قد عرفت فيما سبق: أنّ الموضوع له فى الحروف- ومنها الهيئة- كالوضع عامّ، فلاحظ.

و ثانياً: لو سلّم كون الموضوع له فيها خاصّاً، ولكن تعليق الجزئى وتقييده بلحاظ حالاته وأطواره ممكن، بل واقع؛ ولذا تجرى فى الجزئى الحقيقى مقدّمات الإطلاق إذا وقع موضوعاً للحكم.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّ: أنّ القيود الراجعة إلى المادّة تخالف القيود الراجعة إلى الهيئة لُبّاً وثبوتاً، ولم يكن محذور فى تقييد الهيئة إثباتاً؛ فلا محذور فى الأخذ بظواهر الكتاب والسنة الظاهرين فى تقييد الهيئة، فتدبر.

الجهة الثانية فى حكم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق شرطه

اشارة

اختلف فى كون الوجوب فى الواجب المشروط قبل تحقق شرطه، فعلياً أم لا؟

ذهب المحقق العراقى قدس سره إلى كونه فعلياً، و مع ذلك فرّق بين الواجب المشروط، و المعلق، و المطلق، نشير إليه قريباً فارتقب.

و ذهب المشهور إلى عدم فعليته⁽¹⁾. و الحقّ ما ذهب إليه المشهور. و لتوضيح ذلك نمهد مقدّمة و هى أنّه كثيراً ما يدوم فى الألسن و يقال: الإرادة التكوينية، و الإرادة التشريعية، و الغافل يتوهم أنّ هنا قسمين من الإرادة مختلفين ذاتاً، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ بداهة أنّه لم يكن لنا فى اللب و الواقع سنخان من الإرادة، بل حقيقة واحدة تتعلّق تارةً: بوضع القانون فيعتبر عنها بالإرادة التشريعية، و تتعلّق اخرى: بغيره فيعتبر عنها بالإرادة التكوينية؛ و الأولى دفعاً لتوهم الاثنيّة أن يعبر عن الاولى بإرادة التشريع و عن الثانية بإرادة التكوين.

و واضح أن إرادة التشريع من الامور التكوينية، فكما تحتاج إرادة الأكل أو الشرب إلى المبادئ فكذلك إرادة التشريع و التقنين محتاجة إليها.

فعلى هذا: تقسيم الإرادة إليها لم يكن لأجل خصوصية فى ذات الإرادتين بل فى متعلّقيهما، و لعلّ التقسيم كذلك لأجل بعض الفوائد المترتبة عليه و إلاّ يمكن تقسيم الإرادة بلحاظ المتعلّق إلى أقسام كثيرة لا تعدّ و لا تحصى.

1- الفصول الغروية: 80/ السطر 10، كفاية الاصول: 121.

و الحاصل: أنه لم تكن إرادة التشريع و التقنين سنخ آخر وراء إرادة التكوين بل هما مصداقاً حقيقة واحدة. إذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول:

قد يقال: إنّ الحكم عبارة عن الإرادة، أو الإرادة المظهرة، فيقال بأنّ اختلاف الوجوب و الاستحباب إنّما هو بتحكّم الإرادة بإتيان الفعل فى الواجب و عدم تحتمها بإتيان الفعل فى المستحب، و كذا فى الحرام و المكروه؛ فإنّ الحرمة عبارة عن حتمية إرادة الترك و الكراهة عبارة عن عدمها.

وفيه: أنّ الذى يقتضيه الوجدان هو كون الحكم غير الإرادة، و غير الإرادة المظهرة، بل الإرادة من مبادئه، و ذلك لأنّه لو تصوّر المولى لإتيان عمله مصلحة ملزمة فيصدّق بفائدته، فيريد إيجاب العمل على المكلف فيبعث نحوه، فالبعث هو الحكم و الإرادة أو الإرادة المظهرة من مبادئه لا من مقدّماته.

فإذا لم تكن الإرادة من مقومات الحكم فلا معنى لامتياز الحكم الوجوبى عن الندبى، بالإرادة، و كذلك فى الحرمة و الكراهة.

و لعلّ منشأ توهم ذلك خلط إرادة الفاعل بالنسبة إلى فعل نفسه بإرادة التشريع و قياس إحداها بالأخرى، مع أنّه مع الفارق؛ لأنّ إرادة التشريع لا تتعلّق بإيجاد فعل العبد؛ بداهة أنّ إيجاد فعله، فعل اختياري له، فكيف يريده الشارع.

مضافاً إلى أنّ لازم ذلك عدم انفكاك المراد عن إرادته تعالى إذا تعلّقت إرادته تعالى بإيجاد فعل أو ترك فعل آخر، فليزيم أن لا يكون على وجه الأرض عاصٍ أصلاً، مع أن العصاة بمرأى منك و مسمع فى الخارج.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ القول بأنّ الوجوب و الاستحباب أو الحرمة و الكراهة متمايزان بحتمية الإرادة و غيرها لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ لازمه امتياز أحد الشئيين عن الآخر بما لا يكون مفرقاً بينهما.

فلو صحَّ امتياز الوجوب عن الندب- مثلاً- بالإرادة التي من المبادئ، فليصحَّ امتيازهما بغيرهما من المبادئ وهو كما ترى، والفرق بينها من ناحية اخرى لا ترتبط بحالة بما نحن بصددده.

فلو تصوّر المولى أنّ لإتيان الفعل مصلحة ثم صدّق بفائدته وصلاحه فيريده، ثم يرى أنّ أمره وسيلة إلى تذكّر العبد أو خشيته فيريد إيجاب العمل، فينبعث نحوه.

فإذن: الحكم عبارة عن إنشاء البعث الاعتبارى الناشئ عن إرادة جديّة، فإذا لم يكن البعث ناشئاً عن إرادة جديّة، لا ينتزع منه الوجوب أو الإيجاب، بل انتزاعهما عند العرف والعقلاء مرهون كونهما منبعثين عن إرادة جديّة.

فإذا تبين لك أنّ الحكم أمر اعتبارى ناشئ عن حتمية الإرادة فنقول:

غرض المولى تارة: يتعلّق بشىء على نحو الإطلاق وفي جميع الأحوال و اخرى يتعلّق به مشروطاً ومقيّداً يتحقّق شىء؛ فلو تعلّق غرض المولى به على نحو الإطلاق فيريده كذلك، فيبعث نحوه كذلك، وينتزع منه الوجوب المطلق؛ وأما لو تعلّق غرض المولى به مطلقاً على حصول أمر و شرط، فيريده كذلك فيبعثه على تقدير حصول ذلك الأمر و الشرط.

و حيث إنّ البعث اعتبارى، لا حقيقى، فلا مانع من إنشائه معلّقاً؛ فإذا صحَّ البعث على تقدير فلا ينتزع العقلاء الوجوب من نفس بعثه قبل حصول الشرط، بل غاية ما يرون هي إنشاء البعث على تقدير من دون فعليته للوجوب قبل تحقّق شرطه، فالوجوب فى الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه لم يكن فعلياً.

فهل ترى من نفسك أنّ غير المستطيع يكون تكليفه بالحجّ فعلياً قبل تحقّق الاستطاعة، حاشاك؟!!

و كم لما ذكرنا من تعليق الإنشاء نظير فى الفقه كالوصية على تقدير الموت بنحو

شرط النتيجة؛ فإنّ المال يكون للموصى له بمجرد فوت الموصى، فالمال مالك للموصى له على تقدير الموت. وكذا لو أوصى أنّ ماله بعد موته صدقة إلى غير ذلك من موارد تعليق الإنشاء. فإنشاء الملكية للموصى له - مثلاً - على تقدير حصول الموت لا يفيد الملكية الفعلية له قبل الموت، بل إنّما يفيدها بعد الموت.

فتحصّل ممّا ذكرنا صحة تصوير الواجب المشروط وأنّ الوجوب فيه قبل تحقّق الشرط لم يكن فعلياً. وغاية ما ناك هو إنشاء الحكم على تقدير، وكم له نظير في أبواب الفقه، بل عند العرف والعقلاء أيضاً، فاختبرهم حتى تحصل لك اليقين إن لم تكن من الموقنين.

فظهر لك: أنّ الإرادة التشريعية تتعلّق بإيجاب العمل على المكلف، لا بإيجاد العمل عنه وإلا يلزم فيما لو أراد الله تعالى إيجاد الأفعال من العباد لزوم إتيانهم الأفعال وامتناع تركهم إياها؛ لاستحالة انفكاك المراد عن الإرادة. ومعنى إيجاب العمل هو أن المقتن يرى أنّ في الفعل الكذائي مصلحة، فيريد إلزامه على من يكون تحت نفوذه وسيطرته بإيجاب العمل عليهم، ويشفّع إيجابه بالوعد بالثواب بإتيانه، أو الوعيد بالعقاب على تركه.

وواضح: أنّ إرادة المولى إيجاب العمل إرادة تكوينية، لا شىء آخر، ولا فرق في ذلك بين الواجبات المطلقة والمشروطة، والفرق بينهما إنّما هو في المنشأ والمراد؛ لأنّه في الواجب المطلق تكون إرادة الإيجاب غير مقيدة وفي الواجب المشروط تكون مفيدة.

فتحصّل: أنّ تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط، إنّما هو في ناحية المنشأ والوجود الاعتباري، لا في ناحية الإرادة؛ لأنّها لا قيد لها لا في المطلق وهو واضح، ولا في المشروط؛ لأنّه يريده إيجاباً معلّقاً وعلى تقدير، نظير الوصية كما أشرنا؛

حيث إنها توجد ملكية فعلية بعد الموت. فالإيجاب المنشأ تارةً منشأ مطلقاً وبدون القيد، فينتزع منه الوجوب المطلق و أخرى منشأ معلقاً فينتزع منه الوجوب المشروط.

نقل و تعيب

يظهر من المحقق العراقي قدس سره: أن الوجوب قبل تحقق الشرط فعلى، فقال: هل الإرادة في الواجب المشروط متعلق بالمراد على تقدير خاص عند حصول ذلك التقدير و تحققه في الخارج، بحيث لا يكون الفعل مراداً قبل تحقق ذلك التقدير، أو أن الإرادة تتعلق به فعلاً، لكنه على تقدير حصول أمر خاص، فيكون الفرق بين الواجب المشروط بهذا المعنى و الواجب المعلق هو أنه في الواجب المعلق تعلق وجوب مطلق بأمر خاص، و أما في الواجب المشروط فتعلق الوجوب الخاص - وهو الوجوب على تقدير - بأمر مطلق وجهان، المختار عندنا هو الثاني، لكن ذهب المشهور إلى الأول ..

تحقيق المقام يتوقف على تنقيح الكلام في مرحلتى الثبوت و الإثبات.

أما في مرحلة الثبوت فيحتاج إلى مقدمات:

الاولى: أن حقيقة الحكم هي الإرادة التشريعية التي يظهرها المرید بأحد مظهراتها من القول أو الفعل، و الحكم بهذا المعنى لا يكاد يتحقق في الخارج لمصلحة كامنة فيه، بل لا بدّ و أن يكون لأجل مصلحة في متعلقها.

الثانية: أى قيود متعلق الحكم على نحوين: أحدهما: ما يوجب بوجوده في الخارج تحقق المصلحة في متعلق الحكم، و الثانى: ما يتوقف على وجوده في الخارج فعلية تلك المصلحة و ترتبها على متعلق الحكم حين الإتيان به كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

الثالثة: أن تحقق المصلحة في متعلق الحكم تتوقف على تحقق شرطها، وهو شرط الوجوب في الخارج. وأما تحقق الإرادة التشريعية تتوقف على تصوّر ذلك الشرط وملاحظته بما هو عليه من التأثير بحدوث المصلحة في متعلق الحكم، فإذا التفت العاقل إلى فعل ما؛ فإما أن يجده ذا مصلحة مطلقاً أو على تقدير دون تقدير، فعلى الأول: يكون تصوّره لذلك الفعل كذلك و اعتقاده بكونه ذا مصلحة مطلقاً موجباً لهيجان شوقه إليه، حتى يصير ذلك الشوق إرادة؛ إما تكوينية تحرّك المرید على فعل متعلّقها، وإما تشريعية تبعث صاحبها على إنشاء طلب متعلّقها، وعلى الثاني فإما أن يجد ذلك التقدير حاصلًا في الخارج أم لا؟

وعلى الأول: يكون حاله حال القسم الأول في فعلية الإرادة- تكوينية كانت أم تشريعية- لأنّ كون الفعل ذا مصلحة وإن كان مشروطاً بأمر خاص وعلى تقدير دون تقدير إلا أنّ العاقل لما التفت إليه وجد التقدير حاصلًا في الخارج، ووجد الفعل ذا المصلحة بالفعل لحصول شرطه كما هو المفروض.

وعلى الثاني: فلا محالة يريد ذلك الفعل على تقدير حصول الشرط المتوقف على حصوله في الخارج اتّصاف ذلك الفعل بالمصلحة.

وهذه الأقسام وإن اشتركت في فعلية الإرادة في نفس الملتفت المزبور إلا أنّ الإرادة في القسمين الأخيرين لها ارتباط ذاتي بالتقدير المزبور- سواء كان المرید قد وجد ذلك التقدير حاصلًا في الخارج حينما التفت إليه أم لم يجده- ولذا لا يخرج الواجب المشروط عن كونه واجباً مشروطاً حين تحقّق شرط الوجوب في الخارج- سواء كانت الإرادة متعلّقه بالفعل المراد على نحو القضية الحقيقية أو الخارجية(1).

1- قلت: يشير بذلك إلى دفع مقالة المحقّق النائيني قدس سره. [المقرّر حفظه الله]

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ الأمر إذا التفت إلى كون فعل غيره ذا مصلحة على تقدير خاص لا مطلقاً أرادته منه على ذلك التقدير، فإن لم يجد مانعاً من إظهار إرادته، يظهرها بمظهر، من قول أو فعل، كأن يقول: افعَل كذا إن كان كذا، أو يُشير إلى هذا المعنى ببعض حركاته، فإن أظهر إرادته التشريعية كذلك يعتبر العرف من هذه الإظهار حكماً و طلباً، وهذا هو الحكم الفعلي المشترك فيه العالم و الجاهل، فالوجوب- مثلاً- سواء كان مطلقاً أم مشروطاً إذا أنشأه المولى بالنحو المزبور صار حكماً فعلياً، علم به المكلف أو لم يعلم، حصل شرطه فيما لو كان مشروطاً أم لم يحصل، و لا- يعقل أن يكون للحكم بالمعنى الذي ذكرنا نحوان من الوجود و إن كان مشروطاً، ليكون الحكم المشروط حكماً إنشائياً قبل تحقُّق شرطه و حكماً فعلياً بعد تحقُّق شرطه.

فأورد على نفسه بأننا نرى الفرق وجداناً بين الوجوب المطلق و المشروط؛ لأنَّ المكلف المنقاد إذا علم الواجب المطلق يشرع بامتناله من دون انتظار شىء؛ لأنَّه يرى تمامية التكليف فى حقِّه من ناحية مولاه، بخلاف ما لو علم الوجوب المشروط على أمر لم يوجد بعد؛ فإنَّه لا يعقل كذلك لأنَّه يرى نفسه غير مكلف بشىء قبل تحقُّق شرطه. و بهذا المعنى من الفرق بين الحكمين صار أحدهما فعلياً و الآخر إنشائياً.

فأجاب بأنَّ الفرق بينهما ليس من جهة أنَّ أحدهما فعلى و الآخر إنشائى؛ لأنَّ كلاً منهما بعد تحقُّق الأمر فعلى، و الفرق إنَّما هو من جهة الفرق فى سنخ الفعلية؛ لأنَّ حقيقة الوجوب المطلق إرادة الفعل من المكلف على كلِّ تقدير، و من آثاره انبعاث المكلف المنقاد إذا علم به نحو الفعل بلا حالة منتظرة، و أمَّا حقيقة الوجوب المشروط فحيث إنَّها عبارة عن إرادة الفعل من المكلف على تقدير خاص فيكون أثره عدم انبعاثه نحو الفعل قبل تحقُّق المعلق عليه، فكلا هذين النوعين من الوجوب مشترك فى

الفعلية عند تحقّقها من المولى ولكن تختلف آثارهما لاختلاف حقيقتهما، وفعلية الوجوب لا يستلزم الانبعاث ليستدلّ بعدمه على عدمها.

لا- يقال: إنّ من يقول برجوع الشرط إلى الهيئة يرى أنّ إرادة الواجب في نفس المولى معلق على تحقّق الشرط في الخارج، فقبل حصول الشرط لإرادة ولا وجوب، وبعد حصول الشرط يتحقّق كلّ منهما بخلاف الواجب المعلق عند قائله؛ فإنّ الوجوب فيه مطلق والواجب مقيّد بعكس الواجب المشروط فيما أشرتم إليه؛ فإنّ الوجوب فيه مقيّد والواجب مطلق.

لأنّنا نقول: بأنّ توقّف الإرادة في نفس المرید على حصول الشرط خارجاً خلاف الوجدان؛ لأنّنا نجد من أنفسنا إرادة العمل الذي يكون فيه مصلحة على تقدير خاص وإن لم يكن ذلك التقدير متحقّقاً بالفعل، ورجوع القيد إلى الهيئة وإن كان حقاً لا محيص عنه لكنّه لا يقتضى عدم تحقّق الإرادة قبل تحقّق القيد في الخارج، بل تحقّق الإرادة بالفعل منوطة بالقيد فتكون نتيجة الهيئة بعد رجوع القيد إليها الإرادة الفعلية المنوطة في قبال الواجب المعلق الذي تكون الإرادة المطلقة فيه معلقة بالفعل المقيّد (1)، انتهى محرراً.

أقول: فيما ذكره مواقع للنظر:

فأولاً: فيما انتسبه إلى المشهور في معنى الواجب المشروط من أنّ الإرادة في الواجب المشروط تعلّق بالمراد على تقدير خاص ولم يثبت لنا ذلك؛ لأنّهم قسّموا الوجوب إلى المطلق والمشروط، والظاهر أنّ الوجوب عندهم عبارة عن البعث والإيجاب لا الإرادة ولا الإرادة المظهرة، فتدبر.

و ثانياً: فيما ذهب إليه من أنّ الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة، ربما يظهر من بعض كلامه قدس سره أنّ متعلّق الإرادة التشريعية الواجب و الفعل، وقد يظهر من بعض كلامه الآخر- كما في ذيل كلامه- أنّ متعلّق الإرادة هو الطلب.

و كيف كان: يمكن أن يكون مراده بمتعلّق الإرادة أحد هذه المعاني:

الأوّل: أن يراد وجود الشئ ء و إيجاده في الخارج أو إرادة عدمه فيه، فينتزع من إرادة الوجود الوجوب و من إرادة العدم الحرمة.

الثاني: أن يراد وجود الفعل و إيجاده من المكلفين.

الثالث: أن يراد إرادة الإيجاب و الإلزام على المكلفين في الواجبات، و إرادة الاستحباب في المستحبات، و إرادة التحذير في المحرّمات، إلى غير ذلك.

فإن كان مراده المعنى الأوّل فلازمه انتزاع الوجوب من إرادة الله تعالى إيجاد الحجر أو المدر، - مثلاً- و هو كما ترى ممّا يضحك منه الثكلي.

و إن كان مراده المعنى الثاني، فمقتضاه أن لا يكون في الخارج ماصٍ أصلاً؛ لاستحالة انفكاك مراده تعالى عن إرادته؛ لأنّه إن أراد تعالى من المكلفين إيجاد الفعل، فالإرادة الأزلية تلزمهم إيجاده و لو عن اختيار، و لا يمكنهم التخلف، و من أجل هذا المحذور قال الأصحاب بالإرادة التشريعية، لكن بالمعنى الذي لا يلزم منه المحذور.

هذا بالنسبة إلى إرادته تعالى.

و يلزم إشكال آخر و هو أنّه إذا تعلّق إرادة أحد من المولى العرفية بإيجاد فعل من عبده، و يعلم المولى أنّه لو طلب من عبده بنحو الالتماس و الاستدعاء شيئاً ليوجده في الخارج حتماً، فأرادته منه مشفوعاً بالالتماس و الاستدعاء لا يكون واجباً بل التماساً و استدعاءً.

فتحصّل ل: أنّه لو كان المراد إرادة الإيجاد من المكلفين، فمضافاً إلى لزوم محذور عقلي بالنسبة إلى إرادته تعالى يلزم فيما لو قارن المولى العرفي إرادته إيجاد الفعل من عبيده بالالتماس والاستدعاء، أن يكون واجباً مع أنّه ليس بواجب بل التماساً.

فإذا بطل الأمران فيتعيّن أن يراد المعنى الثالث، وهو إرادة إيجاب الفعل وإلزامه على المكلفين مشفوعاً بذكر الوعد على إتيانه أو الوعيد على مخالفته لعلّه يتذكر أو يخشى.

فالإرادة المتعلقة بالواجبات إرادة التشريع فهي إرادة تكوينية لكنها تتعلق بالتشريع، فإذا تكون الإرادة من مبادئ الإيجاب والوجوب (1) ومقدّماته وهو الأثر الحاصل من الإرادة، فلا يعقل أن تكون الإرادة من مقدّمات الإيجاب والوجوب، فالقول بأنّ الحكم هي الإرادة المظهرة غير وجيه، فالإرادة مطلقة تتعلق تارةً بإيجاب شىء مطلقاً أو على تقدير، فتدبر.

و ثالثاً: لو نسلم أنّ الوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة ولكن لا معنى لكون الإرادة منوطة؛ لأنّ الإرادة من الحقائق والكيفيات الموجودة في النفس، ولا يمكن التعليق والإناطة في الحقائق سواء كانت خارجية أو ذهنية، فهل يمكن أن يكون الحب أو العشق موجودين في شخص ولكن تكونان منوطتين.

وبالجملة: وزان الإرادة وزان الحب والعشق والعلم والإدراك وغير ذلك من الحقائق الموجودة في الزمن، فكما لا يمكن أن يكون الحب متحقّقاً في الذهن ومع

1- قلت: كما نشير إليه في المتن أنّ الإيجاب والوجوب واحد حقيقة، والفرق بينهما إنّما هو بالاعتبار فهو من حيث انتسابه إلى الفاعل إيجاب من حيث أنّه نحو وجوب، نظير الإيجاد والوجود. [المقرّر حفظه الله]

ذلك منوطة بقيد، فكما لا يمكن أن يكون النهار موجوداً في الموجودات الخارجية و مع ذلك منوطة بقيد، فكذلك لا معنى لكون الإرادة متحققة في الذهن ولكنها منوطة بقيد.

والحاصل: أنه لو سلم أن الوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة ولكن محال أن يقال في الواجب المشروط أن الإرادة منوطة؛ لأن الإناطة في الوجودات الحقيقية خارجية كانت أو ذهنية لا معنى لها ويكون تناقضاً، بل لا معنى للإناطة في الاعتباريات أيضاً؛ لأن الاعتبار على تقدير لا يكون متحققاً.

وبالجملـة: لا فرق بين الاعتباريات والتكوينية من عدم طرؤ الإناطة فيهما، فأمرها دائر بين الوجود والعدم، نعم يمكن أن يعتبر الشئ منوطة، و فرق واضح بين عدم الإناطة في الاعتبار وجوازها في المعبر، فتدبر.

ورابعاً: لو سلم جميع ذلك فنقول: هل الحكم عبارة عن نفس الإرادة المظهرة، أو أنه ينتزع من مرتبة منها، ولا أظن أن يقول به، ولو صح انتزاع الوجوب من مرتبة الإرادة المظهرة فنقول: إن العرف يفرق في انتزاع الوجوب من الإرادة المطلقة، والإرادة المعلّقة والمنوطة فينتزع من الأول الوجوب المطلق، ومن الثاني الوجوب المشروط، ولو كان الوجوب نفس الإرادة، فحيث إن الوجوب والإيجاب واحد ذاتاً و حقيقةً، والفرق بينهما بالاعتبار فهو من حيث انتسابه إلى الفاعل إيجاب و من حيث إنه شئ و وجوب، نظير الإيجاد والوجود، فلا بدّ وأن ينتزع الإلزام والإيجاب عنهما أيضاً مع أن الإرادة لا تسمى إلزاماً وإيجاباً.

وللمحقق النائيني قدس سره في المقام كلام طويل الذيل، و حيث إنه لبعض الجهات نتعرض له في الواجب المطلق، فلا يهم ذكره هنا، فارتقب حتى حين.

الجهة الثالثة في دفع بعض الإشكالات على مذهب المشهور في الواجب المشروط

ربّما يورد على مذهب المشهور في الواجب المشروط- مضافاً إلى ما تقدّم من امتناع تقييد الهيئة وقد عرفت ضعفه- بعض الإشكالات: الأول: ما أورده المحقّق العراقي قدس سره على مقال المشهور، وصرّح في مفتح كلامه: أنّه مؤيّد لما ذهب إليه في الواجب المشروط؛ من أنّ التكليف المشروط فعلى قبل تحقّق شرطه. و لكن يظهر من أثناء كلامه: أنّه بصدد إثبات وجهٍ لمقالته.

فالأولى أن يقول: «و يدلّ عليه»، و ما ذكره انحراف صناعي عن البحث.

و كيف كان: حاصل إشكاله هو: أنّ إنشاء التكليف من المقدمات التي يتوصّل بها المولى إلى تحصيل المكلف به في الخارج، فإذا لم يكن الواجب المشروط قبل تحقّقه في الخارج مراداً للمولى- كما هو مذهب المشهور- فلا يعقل أن يتوصّل العاقل إلى تحصيل ما لا يريده فعلاً بإنشاء التكليف المشروط.

و لا مخلص للمشهور في دفع هذا الإشكال إلا أن يلتزموا بوجود غرضٍ نفسى في نفس إنشاء التكليف المشروط به قبل تحقّق شرطه، و هو كما ترى.

و لكن من التزم بما ذهبنا إليه في الواجب المشروط- من كون التكليف فعلياً قبل تحقّق شرطه- لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لكون الإرادة فعلية قبل تحقّق الشرط؛ فللمولى أن يتوصّل بإنشائه إلى ما يريده فعلاً، و إن كان على تقدير(1)، انتهى.

وفيه: أنه من عجيب الكلام، ولا يكون ما ذكره إشكالاً على مقال المشهور.

وذلك لأنه لو أغمضنا عن إمكان تعلّق الإرادة في الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه، وسلمنا أنّ البعث لا بدّ وأن يكون لغرض في المكلف به، ولم نقل بكفاية وجود الغرض في نفس التكليف والبعث، كالأوامر الامتحانية، نقول: إنّ إنشاء البعث في الواجب المشروط ليس للتوصّل به إلى المبعوث إليه فعلاً حتّى يتوهّم عدم معقوليته، بل للتوصّل إليه على تقدير تحقّق الشرط، وكم فرق بينهما؟! مثلاً إنشاء إيجاب الحجّ على تقدير الاستطاعة إنّما هو للتوصّل به إلى إيجاب الحجّ في ظرف الاستطاعة لا قبله، وكم له نظير في الأوامر العرفية! كما هو أوضح من أن يخفى.

نعم، يمكن أن يتوجّه عليهم إشكال، وهو: أنه إذا لم يردّه فعلاً قبل تحقّق شرطه، فلا فائدة في الإنشاء والبعث الكذائي، وهل هو إلاّ بعث عبث؟! فللمولى الحكيم أن يصبر إلى أن يتحقّق الشرط، فيأمره عند ذلك بإتيانه.

ولكن يجاب عن الإشكال: بأنّه إنّما يتطرّق في الخطابات الشخصية القائمة بمخاطب واحد- مثلاً- و تصويره فيها بمكان من الإمكان. و أمّا في الخطابات والأحكام القانونية الكليّة المتوجّهة إلى عامّة المكلفين بخطاب واحد فلا مخلص للمقتن إلاّ بجعله مشروطاً بعد ما يرى اختلاف آحاد المكلفين في واجديتهم الشرط و عدمه. فإذن: لا مناص له إلاّ من جعل الحكم على العنوان مشروطاً بالشرط لينبعث كلّ من كان واجداً للشرط، و ينتظر الفاقد إلى أن يتحقّق له الشرط.

و الشارع الأقدس حيث رأى مصلحة الحجّ- مثلاً- على فرض الاستطاعة، و رأى اختلاف المكلفين في واجديتهم للاستطاعة و عدمها، فأمر بالحجّ على فرض الاستطاعة، فقال عزّ من قائل: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ

سَيِّلاً»(1)، فمن كان مستطيعاً يَحُجَّ، و ينتظر الفاقد لها إلى أن يرزقه الله الاستطاعة.

فظهر: أنّ إشكال هذا المحقق غير وارد على مقال المشهور.

ثمّ إنّّه لو تمّ الإشكال فهو مشترك الوجود و يتوجّه على مقالته أيضاً؛ وذلك لأنّه لا يرى أنّ الإرادة الفعلية متعلّقة بإيجاد العمل قبل تحقّق الشرط، و إلاّ يكون الواجب مطلقاً عنده، بل يرى أنّ الإرادة منوطة بحصول الشرط و في ظرفه، فنسأل من جنابه: أنّه إذا أراد بعد حصول شرطه فأى فائدة في طلبه فعلاً؟ فإن قال: إنّّه لأجل الإعلام حتّى ينبعث في محلّه، فنحن أيضاً نقول مثله، فتدبّر.

الثاني:- و هو الإشكال المعروف في المسألة، و لأجل هذا الإشكال قال صاحب «الفصول» قدس سره بالواجب المعلق(2)، و المحقق العراقي بالإرادة المظهرية(3)- و حاصله: أنّ وجوب المقدّمة ناشٍ عن وجوب ذبيها و أنّ إرادة المقدّمة لازمة لإرادة ذبيها، فبين المقدّمة و ذبيها ملازمة؛ إمّا بين الوجوبين و الإيجابين، أو بين الإرادتين.

فإذن: يمتنع وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها؛ لاستلزامه وجود المعلول قبل وجود علّته، أو وجود إحدى المتلازمتين قبل الأخرى.

فإذن: لا وجه لوجوب المقدّمات المفوّتة في الواجب المشروط قبل وجوب ذبيها؛ لعدم وجوب ذبيها قبل تحقّق الشرط، فلا بدّ لإثبات وجوب المقدّمة كوجوب الغسل قبل طلوع الفجر، من غير جهة وجوب ذبيها.

فتخلّص صاحب «الفصول» قدس سره عن الإشكال بتصوير الواجب المعلق، و المحقق العراقي قدس سره بالإرادة المظهرية.

1- آل عمران(3): 97.

2- الفصول الغروية: 79/السطر 36.

3- مقالات الاصول 1: 314-321.

ولكن إذا أحطت خُبراً بما ذكرناه في معنى تلازم الإرادتين والوجوبين، يظهر لك دفع هذا الإشكال أيضاً.

وحاصل ما ذكرناه هو: أنّ المراد بالمالزمة بين المقدّمة وذيها لم يكن بين وجوبيهما، بحيث يستلزم من إيجاب ذي المقدّمة إيجاب و إنشاء آخر على المقدّمة؛ لأنّه ربّما لا يكون للمولى بعث إلى المقدّمات؛ لأنّه قد يأمر المولى بشىء و يغفل عمّا هو مقدّمته، فضلاً عن إيجابه المالزمة بين إرادة ذي المقدّمة و مقدّمته، بحيث تكون إرادة المقدّمة ناشئة من إرادتها، بل تحصل إرادتها قهراً على مرید ذيها؛ لما عرفت: أنّ الإرادة لا تكاد تكون منشأً و مبدأً لوجود إرادة اخرى.

فالذى يمكن أن يراد بالمالزمة هو أن يقال: إنّ المرید لإتيان فعل إذا رأى أنّ له مقدّمة أو مقدّمات لا يكاد يحصل بدونها، فكما يتصوّر الفعل و يصدّق بفائدته فيحصل له الشوق أحياناً فيريده، فكذلك يتصوّر المقدّمة أو المقدّمات فيصدّق بفائدتها فيحصل له الشوق أحياناً فيريدها، من دون أن تكون إرادة المقدّمة قهراً على مرید ذيها و معلولة لإرادة ذيها، فإنّ إرادتها غيرى تبعى.

فإذا رأى الشخص لزوم ضيافة صديقه في الغد - مثلاً - و رأى أنّه لا تكاد تحصل الضيافة في الغد إلاّ بتهيئة مقدّمات الضيافة في هذا اليوم، فالعقل يرى لزوم تهيئة مقدّمات الضيافة في هذا اليوم، مع كون الضيافة واجبة في الغد.

هذا حال الإرادة الفاعلى.

و كذلك الحال في الإرادة الأمرى؛ فإنّ المولى الحكيم إذا رأى أنّ الفعل مشروطاً بشرط ذو مصلحة، فيأمر عبده بإيجاده مشروطاً، فإذا رأى توقّف إيجاده في الوقت على تهيئة مقدّمات قبل حصول المعلق، بحيث لو لم يحصلها من قبل لفاته الواجب في وقته، ليريدها البتّة.

و الحاصل: أنّ إرادة المقدّمة لم تكن ناشئة من إرادة ذبيها حتّى يشكل وجوبها عند عدم وجوبه، بل إرادة ناشئة و معلولة عن مبادئها المخصوصة بها. نعم إرادتها تبعية و غيرية، و معناها: أنّه لو لم يكن ذو المقدّمة مطلوباً في محلّه المضروب له لما كانت المقدّمة مرادة.

فظهر لك: أنّ الإرادة في الواجب المشروط لم تكن فعلية قبل حصول شرطه، و مع ذلك تجب المقدّمة أو المقدمات التي يفوت الواجب في محلّه لو لم يأت بها من ذى قبل، من دون توجّه إشكال.

و ليعلم: أنّه لو لم يتمّ ما ذكرنا فلا- يتمّ جواب المحقّق العراقي قدس سره؛ لأنّ إرادة ذبيها إذا كانت منوطة فكيف تتولّد منها إرادة مطلقة بمقدّماته؟! فتدبّر.

و الحاصل: أنّ الإرادة المتعلّقة بشىء كما لا تكاد تؤثر في البعث إلى ذلك الشىء قبل حصول شرطه، فكذلك لا تؤثر في البعث نحو مقدّماته؛ فلو لم يتمّ ما ذكرناه لا تكون الإرادة المنوطة التي أبدعها المحقّق العراقي قدس سره مخلصاً عن الإشكال، بل لو توجّه الإشكال على المشهور يتوجّه عليه أيضاً، فتدبّر و كن من الشاكرين.

الواجب المعلق و المنجز

إشارة

قد تقدّم: أنّ الوجوب في الواجب المشروط لم يكن فعلياً قبل تحقّق شرطه، مثلاً الصلاة المشروطة وجوبها بالوقت لم تكن واجبة قبل الوقت.

و أمّا الواجب المنجز و المعلق فيشتركان في أنّ الوجوب فيهما فعلى، و لكن يفترقان في أنّ الواجب في المنجز أيضاً غير معلق على شىء. و بعبارة اخرى: لم يكن الواجب أيضاً معلقاً على أمر غير مقدور، كالمعرفة باصول الدين؛ فإنّها واجبة على المكلف، من دون توقّفها على أمر خارج عن قدرته. و أمّا في الواجب المعلق فيتوقّف

حصوله على شىء لم يكن تحت اختيار المكلف - كالزمان - وذلك مثل الحج في الموسم؛ فإن وجوبه تعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ولكن يتوقف إتيان المناسك على مجيء وقتها، وهو غير مقدور له.

و المناقشة في تصوير الواجب المعلق - كما عن الشيخ الأعظم قدس سره - من حيث امتناع رجوع القيد إلى الهيئة (1)، قد عرفت حالها في البحث المتقدم، وعرفت: أن تقييد الهيئة بمكان من الإمكان، فلاحظ (2)

. ولا يخفى: أن تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز نشأ من صاحب «الفصول» قدس سره، ولعل تقسيمه الواجب إليهما بلحاظ ما رأى أنه في بعض الموارد يكون الواجب مشروطاً بأمر لم يتحقق بعد، ومع ذلك يجب تحصيل مقدماته المفوتة، كما أشرنا إليه آنفاً في المبحث المتقدم، وقد عرفت: أن وجوب المقدّمة المفوتة قبل وجوب ذبها بمكان من الإمكان؛ فلا يحتاج إلى تصوير الواجب المعلق. كما أنه لو أمكننا تصوير الشرط المتأخر أو المتقدم - كما تقدّم إمكان تصويرهما فلا نحتاج إلى تصوير الواجب المعلق، فيكون ما نحن فيه شرطاً متقدماً، فتدبر.

و كيف كان: فتصوير الواجب المعلق بمكان من الإمكان، لكنته غير محتاج إليه.

إشكالان على تصوير الواجب المعلق و دفعهما

و لكن استشكل على تصوير الواجب المعلق بوجوه من الإشكال، عمدتها إشكالان، فنقتصر بذكرهما، ثم الإشارة إلى ما فيهما من الخلل والضعف:

1- مطارح الأنظار: 48-49.

2- تقدّم في الصفحة

الإشكال الأوّل: وهو الذى حكاه المحقّق الخراسانى قدس سره عن بعض أهل النظر من أهل عصره(1)، وهو: أنّ الطلب و الإيجاب إنّما يكونان بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد؛ فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكّة عن المراد فى الإرادة التكوينية، فليكن الإيجاب و الإرادة التشريعية غير منفكّ عمّا يتعلّق بأمر استقبالي، فلا يكاد يصحّ الطلب فعلاً نحو أمر متأخّر(2)

. و تصدّى المحقّق الأصفهاني قدس سره لتأييد هذا المعنى و أوضحه مبسوطاً(3)

. و حاصله بتقريب متّافى بعض مطالبه: أنّ الإرادة التى عبارة عن تصميم

1- قلت: قد يقال: إنّ المحقّق النهاوندى قدس سره، كما أنّه قد يقال: إنّ المحقّق السيّد الفشاركى قدس سره. و حاصل الإشكال على ما أفاده بعض هو: أنّ الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية فى كونهما مشتركين فيما تتوقّف عليه الإرادة؛ من التصوّر و التصديق بالفائدة و الميل، و فيما يترتّب على الإرادة؛ من تحريك العضلات و حصول الفعل بعده. و من المعلوم: أنّ المراد التكويني لا ينفكّ عن زمان الإرادة، و لا بدّ و أن يكون المراد التشريعي كذلك؛ فلا ينفكّ عن زمان الأمر الذى لا ينفكّ عن زمان الإرادة التشريعي. و الواجب المعلق ليس كذلك؛ لكون المراد فيه متأخراً زماناً عن الإرادة؛ لأنّ المفروض استقبالية الواجب، فيكون من قبيل تخلف المعلول عن علته. [المقرّر حفظه الله]

2- كفاية الاصول: 128.

3- قلت: و لا يخفى: أنّ حاصل ما حكاه عنه سماحة الاستاد مع كونه طويل الذيل، ليس له كثير الربط بالمسائل الاصولية، إلاّ أنّه لا تخلو عن فائدة فى حدّ نفسه؛ فلذا أوردناه و تعرّضنا لما أوردته عليه سماحة الاستاد- دام ظلّه- فليعذر فى الأعزاء الكرام المطالعين بذكر حاصل ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدس سره و ما أوردته عليه سماحة الاستاد، و الله ولىّ التوفيق. [المقرّر حفظه الله]

العزم، موطنها النفس، و هي - كما عن بعض - مجردة من وجه، و موطن القوّة العاملة هي العضلات، فإذا كان بين المواطنين تباين فكيف يؤثر ما يكون في موطن فيما يكون في موطن آخر مع ما فيهما من التباين؟!

وسرّ هذا التأثير و التأثير هو: «أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى»، فهي مع أنّ لها وحدة شخصية خارجية، ذات عرض عريض و له تطوّرات مختلفة في العوالم المختلفة؛ فتطوّرت في عالم التجرد و إدراك الكليات، و تطوّرت في عالم الخيال البرزخ بين التجرد و المادّة، و تطوّرت في عالم المادّة، مع ما لتلك العوالم من المراتب.

ولذا ربّما ترى شيئاً بعينه ثمّ إذا شدّ ممّته تحكّم بأنّه هو الذي رأيته، مثلاً إذا رأيت لون تّفاحة ثمّ شممتها تحكّم بأنّ التّفاحة التي لونها كذا رائحتها كذا، مع أنّ الذي يدرك اللون غير الذي يدرك الرائحة، و هكذا. و لا بدّ لحضور المقضيّ و المقضيّ عليه عند الحاكم.

وقد يدرك الشئ في عالم العقل و يتطبّقه على مصداق، و يقال: إنّ الإنسان المجرد هذا مصداقه، فإذا كان بينهما تباين فمحال أن يحكّم المجرد على المادّي أو بالعكس.

و بالجملة: لا بدّ للتصديق في كلّ قضية من حضور كلّ من الموضوع و المحمول عند المصدّق؛ فالتصديق بأنّ الذي رآه هو الذي سمعه، أو الذي تخيل هو الذي تعقله، و هكذا، لا بدّ من حضورهما لدى المصدّق بالوحدة، فيستفاد: أنّ المدرك حقيقة واحدة يختلف مراتبه؛ ف «النفس في وحدتها كلّ القوى» (1).

1- قلت: لا- يخفى أنّ ما ذكره هو إثبات وحدة النفس مع قواها من ناحية الإدراك، و يمكن إثبات الوحدة من غير ناحية الإدراك أيضاً حسبما قرّر في محلّه. [المقرّر حفظه الله]

فإذن: إدراك النفس بالقوة العاقلة: أن في الفعل الكذائي مصلحة وفائدة عائدة إلى جوهر ذاتها، أو إلى قوة من قواها، ففي الرتبة المتأخرة عن القوة العاقلة؛ وهي قوة الشوق ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل. فإذا لم يجد الشوق مزاحماً ومانعاً أخذ في الاشتداد ويخرج عن حدّ النقصان إلى حدّ الكمال، وفي تلك الحدّ يعبر عنه تارة بالإجماع، وأخرى بتصميم العزم، وثالثة بالقصد والإرادة.

فإذا بلغ الشوق حدّ نصاب الباعثية ينبعث منه هيجان في مرتبة القوة العاملة، فتحصل منها حركة في العضلات.

وواضح: أن الشوق وإن أمكن تعلقه بأمر استقبالي، ولكن لا- يمكن تعلق الإرادة به؛ وذلك لأن الإرادة ليست نفس الشوق- بآية مرتبة كانت- بل هي الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثية بالفعل، فلا يتخلف عن انبعاث القوة العاملة المنبئة في العضلات؛ وهو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفك عن حركتها؛ ولذا قالوا: إن الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات.

فمن يقول بإمكان تعلق الإرادة بأمر استقبالي: إن أراد حصول الإرادة التي هي علة تامة لحركة العضلات، إلا أن معلولها حصول الحركة في ظرف كذا، فهي عين انفكاك العلة عن المعلول، وجعله- بما هو متأخر- معلولاً كي لا- يكون له تأخر، لا يجدى، بل أولى بالفساد؛ لصيرورة تأخره عن علته كالذاتي له فهو كاعتبار أمر محال في مرتبة ذات الشيء، فهو أولى بعدم الوجود من غيره.

وإن أراد أن ذات الإرادة موجودة من قبل، إلا أن شرط تأثيرها- وهو حضور وقت المراد- لم يحصل بعد، ففيه: أن حضور الوقت لا يخلو إما أن يكون شرطاً في بلوغ الشوق البالغ حدّ النصاب أو لا.

فعلى الأول يكون عين ما رمناه؛ من أن حقيقة الإرادة لا تتحقق إلا حين إمكان انبعاث القوة المحركة للعضلات.

وعلى الثاني فهو غير معقول؛ لأن بلوغ القوة الباعثة إلى حد النصاب مع عدم انبعاث القوة العاملة تناقض بين؛ لعدم انفكاك البعث الفعلى، عن الانبعاث؛ لأن لازمه انفكاك المعلول- وهو انبعاث القوة العاملة فى العضلات- عن علتها، مع أنه ذكرنا: أن الشرط هنا لا معنى له؛ لأنه متمم لقابلية القابل أو مصحح لفاعلية الفاعل، و دخول الوقت خارجاً ليس من خصوصيات الشوق النفساني حتى يقال:

إن هذا الشوق الخاص فاعل دون غيره. وكذا وجوده العلمى، فلا معنى لأن يكون دخول الوقت مصححاً لفاعلية الشوق. وكذا القوة المنبثّة فى العضلات تامّة القابلية، لا يكون دخول الوقت متمماً لقابليتها. نعم الشىء الخارجى يمكن أن يكون شرطاً للفعل؛ لتعلق القدرة و الشوق به.

مضافاً إلى وجود الفرق بين الإرادة التى تكون فعلاً للنفس و سائر الأسباب؛ فإنه يمكن أن يقال فى الأسباب الخارجية: إن لوجودها مقاماً، و لتأثيرها مقاماً آخر؛ فيتصور اشتراط تأثيرها بشىء دون وجودها. و أمّا الإرادة فلا يمكن فيها ذلك؛ لأن الإرادة عبارة عن ميل النفس و الإشراف على المعنى، فلم تكن لها مرتبتان: مرتبة الفاعلية، و مرتبة القابلية... إلى أن قال قدس سره: و ممّا يشهد- لكون الشوق المتعلق بأمر استقبالى ليس عين الإرادة الباعثة للقوة المنبثّة فى العضلات نحو تحريكها- هو: أن الشوق المتقدم ربّما يتعلّق بأمر كلى، كما هو كذلك غالباً، مع أنه غير قابل لتحريك العضلات نحو المراد؛ بدهاهة أن استواء نسبهته إلى الأفراد المتصورة لهذا الكلى و فعليته لبعض الأفراد تخصيص بلا مخصّص، و هو محال.

وأما ما قاله الاستاد قدس سره في المتن (1) من أن نوع الإرادات متعلقة بأمر استقبالي؛ لأن من يفعل شيئاً، يريدُه أولاً، ثم يشرع في إتيان مقدماته، فيأتي بذى المقدّمة. ولا فرق في عدم الاستحالة بين المدّة القليلة والكثيرة.

ففيه: أن ما يكون تبعاً هو الشوق إلى المقدّمة؛ فإنّه منبعث عن الشوق إلى ذبيها، ولكن حيث إنّ الشوق إلى ذبيها لما لم يكن بالغاً حدّ نصاب الباعثية- لتوقّفه على مقدمات- فلا محالة يقف في مرتبته إلى أن يمكن الوصول؛ وهو بعد طي المقدمات. فالشوق بالمقدّمة لا مانع من بلوغه حدّ الباعثية الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذبيها.

هذا كلّه في الإرادة التكوينية.

وأما في الإرادة التشريعية- وهي إرادة فعل الغير منه اختياراً- فحيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا يكون بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبب إليه بجعل الداعي إليه؛ وهو البعث نحوه، فيتحرّك القوّة العاملة نحو تحريك العضلات بالبعث إليه. فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي كان إرادة تشريعية، وإلا فلا.

ومن الواضح: أن جعل الداعي للمكّلف ليس ما يوجب الدعوة على أيّ حال؛ إذ المفروض تعلّق الشوق بفعله الصادر منه باختياره، لا قهراً عليه، فهو جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند انقياده وتمكينه، وعليه: فلا يعقل البعث نحو أمر استقبالي؛ إذ لو فرض حصول جميع مقدماته وانقياد المكّلف لأمر المولى، لما أمكن انبعثه نحوه بهذا البعث، وليس ما سمّيناه بعثاً في الحقيقة بعثاً، ولو إمكاناً.

1- يعني استاده المحقّق الخراساني قدس سره في الكفاية. [المقرّر حفظه الله]

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا يعقل تعلق الإرادة بحدّها بأمر استقبالي، وكذلك تعلق البعث به (1)، انتهى بطوله.

أقول: في كلامه الطويل مواقع للنظر:

منها: أنّ حاصل ما ادّعاه قدس سره هو أنّ الإرادة التكوينية علّة تامّة لحركة العضلات، فلو تعلّقت بأمر استقبالي يلزم انفكاك المعلول عن علّته، ولم يقدّم برهاناً على ذلك لننظر فيه ونلاحظ مقدار دلّالته؛ لأنّ الذي أقام عليه البرهان ويكون معتضداً بالوجدان، هو أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، ومعناه: أنّ النفس واحدة شخصية، لها درجات وكمالات وذوات منازل، فهي مع كلّ قوّة عينها، ولم تكن قوى النفس اموراً منفصلة عنها حتّى يسأل عن أنّها كيف يفصل قوّة عن قوّة اخرى؟

فللنفس مع وحدتها سلطنة وتصرف في قواها، بحيث تتحد معها؛ فهي التي تبصر وتسمع وتذوق وهكذا. ولذا تحمل إحداها على الاخرى، وهي التي تتخيّل وتتعلّل.

فالنفس لها منازل ومراتب بعضها فوق بعض، وتكون المرتبة النازلة ظهوراً للمرتبة السابقة؛ فالقوى مراتب وجود النفس، ولازم هذا الأمر هو: أنّ النفس إذا أراد شيئاً فلا بدّ وأن لا تتعصّب القوى عنها، بل تطيعها وتتحد هي بها، إلا إذا كان في القوّة فُلج وفساد.

وبالجملة: غاية ما يقتضيه البرهان على كون النفس في وحدتها كلّ القوى هي: أنّ النفس في محيط سلطنتها فعّال لما تشاء؛ إذا أرادت التكلّم فمتكلّم، وإذا أرادت الحركة فمتحرّك، وإذا أرادت السكون فساكن، وهكذا... ولا يستفاد من ذلك عدم إمكان تعلق إرادتها بأمر استقبالي، بل استفادة ذلك أجنبي، فتدبر.

فتحصّل: أنّ غاية ما يقتضيه البرهان نفى عدم تعصّي القوى عن إرادة النفس، وتّحد النفس معها إدراكاً، وأنّي له ولعدم إمكان تعلق إرادة النفس بأمر استقبالي؟! فتدبّر. و الذى ينبغى أن يقال- وعليه البرهان والوجدان- هو صحّة تعلق الإرادة بأمر استقبالي، كما يصحّ تعلقها بأمر حالي:

أمّا البرهان فإجماله: أنّ البرهان قائم على أنّ الله تعالى مرید، وإرادته تعالى عين ذاته المقدّسة.

ولا- وجه لما ذهب إليه بعض المحدثين⁽¹⁾ من كون الإرادة من صفات الفعل، جموداً بظواهر بعض الأخبار. وذلك لأنّه لو لم تكن واجدة لهذه الصفة الكمالية يلزم النقص فى ذاته؛ فيلزم التركيب، فتدبّر.

كما لا وجه لأن يقال: إنّ الإرادة مفهوماً عبارة عن العلم بالصلاح؛ لأنّه إن ارید بذلك: أنّ جميع صفاته تعالى لم تكن منحازة بعضها عن بعض وجميعها عن ذاته تعالى، بل جميع صفاته يرجع إلى كماله الوجودى، فنقول: إنّه لا- يثبت ذلك كونها متّحدة مفهوماً؛ وذلك لاختلاف الصفات بعضها مع بعض مفهوماً، والمجموع مع الذات كذلك؛ ضرورة أنّ مفهوم كونه عالماً غير مفهوم كونه قادراً، وهكذا... فإذن:

مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم، فضلاً عن كونها العلم بالصلاح.

فالإرادة بأى معنى تكون فينا تطلق عليه تعالى، وإن كانت خصوصية الموارد مختلفة؛ فإنّ الإرادة فينا تصميم العزم والإجماع، ولم تكن فى ذاته تعالى كذلك. كما أنّ العلم كذلك؛ فيطلق عليه تعالى أنّه عالم كما يطلق علينا العالم، ولكن علمه تعالى عين ذاته المقدّسة و حضورى، و علمنا زائد على الذات و حصولى.

1- الكافي 1: 11، التوحيد: 148، مرآة العقول 2: 15.

وبالجملة: الله تعالى يريد للأشياء بالإرادة الذاتية الأزلية على نظام السببي والمسببي، فلا تتأخر الأشياء ولا تتجافى عن محالها التي يريد إيجادها فيها، وإلا لزم تخلف المراد عن الإرادة. فتحصل: أن إرادته القديمة الأزلية تعلقت بإيجاد أمور فيما لا يزال وفي هذا الزمان مثلاً.

فظهر بالبرهان صحة تعلّق الإرادة بأمر استقبالي، فتدبر.

وأما الوجدان: فلما نشاهد بعين البصيرة من أنّنا نريد أشياء في المستقبل، مثلاً نريد إكرام الضيف عند مجيئه غداً، فإن جاء في الغد فربما لا نضيفه و نعتذر منه بأنّ القضاء والقدر حال بيننا وبين إرادتنا، فالوجدان أصدق شاهد على تعلّق الإرادة بأمر استقبالي، فتدبر.

ومنها: أنّ ما ذكره قدس سره من مبدئية الشوق للإرادة دائماً ممنوع؛ لما أشرنا إليه مكرراً: أنّ كثيراً ما يريد الإنسان فعلاً ولا يشتهي إليه، بل ربّما يكون مع الكراهة.

مثلاً: إنّ الإنسان قد يريد قطع يده الفاسدة بدستور الطيب الحاذق؛ لما يجده من الصلاح لبدنه، ولم يكن له اشتياق، بل يكون له انزجار شديد عنه. وقد يشرب الدواء المرّ الذي يتنّفّر عنه؛ لعلمه بصلاح بدنه فيه، إلى غير ذلك.

فالاشتياق والإرادة بمعناهما المعروف قد يتخلف كلّ منهما عن الآخر؛ فقد تكون إرادة ولا شوق، كما ربّما لا يشتهي إلى الحجّ ولكن يريده خوفاً من العذاب المتوّعد عليه في تركه. وقد يعكس فيكون له اشتياق ولا إرادة، كما إذا علم بعدم قدرته عليه، فهو لا يريده مع اشتياقه إليه. نعم كثيراً ما يكون الشوق سابقاً على الإرادة.

و الشاهد على أنّ الإرادة لم تكن مسبوقه دائماً بالشوق هو وجود الإرادة في المبادئ العالية و المجردات؛ خصوصاً ذاته المقدّسة، مع عدم وجود الشوق هناك، لأنّ

الشوق صفة انفعالية، و المجرّدات فعليات محضة لا يكون فيها شائبة النقص، فتدبّر.

و منها: قوله قدس سره: إنّ الشوق يكمل شيئاً فشيئاً، فتصير إرادة. و بعبارة اخرى قوله: إنّ الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثية هي الإرادة، غير مستقيم؛ لأنّ الشوق يشبه أن يكون من مقولة الانفعال، و الإرادة تشبه أن تكون من مقولة الفعل.

فالشوق- بلغ ما بلغ- لا يمكن انقلابه عمّا هو عليه و صيرورته مقولة اخرى.

فإن اشتدّ شوقه إلى لقاء صديقه- مثلاً- اشتياق يعقوب عليه السلام إلى لقاء يوسف عليه السلام و لكن مع ذلك لا تكون له إرادة. أ لا ترى أنّ الصائم المؤمن العطشان في أيّام الحرّ ربّما يشتاق إلى شرب الماء البارد اشتياقاً شديداً تامّاً- لا يوجد له ذلك في شىء آخر في أيّام حياته- و مع ذلك لا يريدّه؟!!

و بالجملة: الوجدان أصدق حاكمٍ على أنّه إذا جعل في مرأى من الإنسان و مسمع منه شيئان، بحيث يشتاق إلى أحدهما، و لكن لا يرى في ارتكابه مصلحة، و لا يشتاق الآخر بل ينزجر عنه، و لكن يرى صلاحه في ارتكابه، فيريد الثاني دون الأول؛ تحكيماً لمقتضى حكم العقل.

فظهر ممّا ذكرنا: إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقبالي، بل أقمنا البرهان عليه، فلاحظ.

و منها: أنّه لو سلّم جميع ما ذكره في الإرادة التكوينية فلا وجه لمقايسة الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية؛ بدهة إمكان تعلّق الإرادة التشريعية بالأمر الاستقبالي؛ و ذلك لأنّ الإرادة التشريعية- كما ذكرنا غير مرّة- هي إرادة التشريع لا إرادة فعل الغير منه اختياراً، كما ذكره قدس سره.

فإذا رأى المولى: أنّ إتيان فعل في الغد- مثلاً- فيه صلاح، و لكن لا يمكنه أن يأمر به في الغد- إمّا لضيق الوقت المضروب للعمل عن العمل، أو لمانع آخر-

فيتصوّره أوّلاً، ثمّ يصدّق بفائدته، فيريد البعث إليه في الغد، فيبعثه كذلك. وأكثر الأوامر العرفية بالبعث إلى أمر استقبالي.

فالبعث يوجد الداعي في نفس المكلف في الغد. وحيث إنّ البعث و الدعوة إلى إيجاد أمر استقبالي فلا- يكاد ينبعث إلا في الوقت المضروب له. فالمكلف إن كان مطيعاً و منقاداً لا ينبعث بالبعث الاستقبالي إلا في الظرف المعدّ له.

و منها: أنّه لو أغمضنا عن ذلك كلّهُ فنقول: لعلّ منشأ ما ذكره قدس سره توهم أنّ البعث و الانبعاث أمران حقيقيان خارجيان، مع أنّهما ليسا كذلك، بل هما أمران اعتباريان. فإذا لم يكن البعث علّة للانبعاث خارجاً فلا يلزم محذور تخلف المعلول عن علته.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ إشكال شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره على الواجب المعلق، و كذا إشكال بعض مدققي عصر المحقق الخراساني 0 مع التأييد الأنيق الذي حققه براعة المحقق الأصفهاني قدس سره غير وجيه، و لا محذور في تصوير الواجب المعلق.

هذا، و قد سبق ممّا أتت مع ذلك غير محتاجين إلى تصوير الواجب المعلق؛ لما أشرنا: أنّ ذلك لأجل وجوب المقدمات المفوّتة قبل وجوب ذبيها، و قد أشرنا إمكان إثبات وجوبها من غير احتياج إلى الواجب المعلق، فلاحظ.

الإشكال الثاني: و هو ما أورده المحقق النائيني قدس سره في كلام طويل، ذكر في خلاله مطالب كثيرة، بعضها مربوط بواجب المعلق و بعضها غير مربوط به (1)؛ فإنّه

1- قلت: و ليعذرني المراجع الكريم في إيراد شقص آخر من مقال المحقق النائيني قدس سره و عدم الاقتصار بذكر لبّ مقاله فيما يرجع بالمقام؛ لأنّ ما أورده هو ترسيم ما حكاه عنه سماحة الاستاد في مجلس البحث. [المقرّر حفظه الله]

ورد أولاً في تفسير القضية الحقيقية والقضية الخارجية، ثم ذكر جهات التي تمتاز الحقيقية عن الخارجية، و الامور المترتبة عليهما. و ظاهر أنّها لا ترتبط بما نحن فيه، كما لا يخفى. ثم ورد في أنّ الأحكام الشرعية مشروطة بموضوعاتها ثبوتاً وإثباتاً.

و مراده بالثبوت: أنّ القضية الحقيقية عبارة عن ترتب حكم أو وصف على عنوان اخذ منظره لأفراجه المقدّرة وجودها، فلا يمكن جعل الحكم إلا بعد فرض الموضوع. فالحكم ثبوتاً مشروط بوجود الموضوع، نظير اشتراط المعلول بوجود علته. و مراده بالإثبات: مرحلة الإبراز و إظهار الجعل.

فقال قدس سره: إنّ الإبراز تارة لا يكون بصورة الاشتراط، كما إذا قيل: «المستطيع يحجّ». و اخرى يكون كذلك، كما إذا قيل: «إن استطعت فحجّ». و لكن لا يتفاوت الحال؛ لأنّ مآل الشرط إلى الموضوع، و بالعكس. و النتيجة واحدة؛ و هي عدم تحقّق الحكم إلا بعد وجود الموضوع و الشرط.

نعم، يختلف الحال بحسب الصناعة العربية؛ لأنّ القضية إذا لم تكن مصدرّة بأداة الشرط تكون حملية طلبية أو خبرية، و إن كانت مصدرّة بها تكون شرطية.

فينبغي أن يعلم محلّ الاشتراط، و الذى يقع الشرط عليه بحسب القواعد العربية فى القضية الشرطية، فيمكن تصوّراً أحد امور:

إمّا يرجع الشرط إلى المادّة أو الهيئة التركيبية، أو إلى المنشأ بتلك النسبة، أو إلى المحمول المنتسب فى رتبة الانتساب و فى الرتبة المتأخّرة رتبةً أو زماناً.

فاختار من بين هذه الوجوه رجوع التقييد إلى المحمول المنتسب بوصف كونه منتسباً. فالمقيّد فى «إن جاءك زيد فأكرمه» و جوب الإكرام، أو الإكرام الواجب؛ لأنّ القضية الشرطية إنّما هى تعليق جملة بجملة اخرى، و لا يستقيم ذلك إلا بأن يرجع إلى مفاد الجملة الخبرية أو الطلبية؛ و هو وجوب الإكرام أو الإكرام المتلّون بالوجوب.

وعلى أيّ تقدير: يحصل المطلوب- وهو أخذ الشرط مفروض الوجود- و مرجعه بالأخـرة إلى الموضوع، ويكون مفاد «إن استطعت فحجّ»: «يجب الحجّ على المستطيع».

ثمّ ورد في أنّ القيود على قسمين: فبعضها واقعة فوق دائرة الطلب- وهى المقدمّات الوجوبية- فالطلب لا يكاد يدعو إليها، وبعضها الآخر واقعة تحت دائرة الطلب.

ثمّ قال: إنّ القيود والإضافات التي اعتبرت في ناحية المتعلّق أو المكلف- على اختلافها من حيث كونها من مقولة الزمان أو المكان و غيرهما من ملابسات الفعل؛ حتّى الحال- لا تخلو إمّا أن تكون اختيارية تتعلّق بها إرادة الفاعل، وإمّا أن تكون غير اختيارية.

فعلى الثاني لا- محيص من خروجها عن تحت دائرة الطلب؛ إذ لا يعقل التكليف بأمر غير اختياري، و القطعة غير الاختيارية لا بدّ من أخذها مفروضة الوجود واقعة فوق دائرة الطلب، و تكون- حينئذٍ- من المقدمّات الوجودية، و تكون الواجب مشروطاً بالنسبة إليها.

وأما على الأوّل- أى إذا كانت الملابسات اختيارية- فوقوعها تحت دائرة الطلب- كوقوعها فوق دائرة الطلب- بمكان من الإمكان؛ فتصلح أن تكون مقدّمة وجودية بحيث يتعلّق الطلب بها و تلزم تحصيلها، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، و تصلح أن تكون مقدّمة وجوبية غير لازمة التحصيل، كالأستطاعة في الحجّ.

إلى أن قال: إنّ القيد إذا كان غير اختياري فلا بدّ من أن يؤخذ مفروض الوجود، و يكون من الشرائط الوجوبية الواقعة فوق دائرة الطلب؛ سواء كان ذاك القيد من مقولة الزمان، أو كان من سائر المقولات- إذ العبرة في أخذه مفروض

الوجود هو كونه غير اختياري غير قابل لتعلق الطلب به- و سواء كان القيد له دخل في مصلحة الوجوب بحيث لا يتم ملاك الأمر إلا بعد تحقق القيد، أو كان له دخل في مصلحة الواجب بحيث لا يمكن أن تستوفي المصلحة التامة به إلا بعد تحقق قيده.

وخالف في ذلك صاحب «الفصول» قدس سره وقال بإمكان تعلق الطلب بقيد غير اختياري إذا لم يكن القيد ممّا له دخل في مصلحة الوجوب، وإن كان له دخل في مصلحة الواجب. و التزم بإمكان كون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً، و سمّاه بالواجب المعلق و جعله قبال الواجب المشروط و المطلق. و عليه بنى لزوم تحصيل مقدّماته قبل حضور وقت الواجب إذا لم يمكن تحصيلها في وقته... إلى أن قال ما حاصله: يمتنع كون الواجب معلقاً؛ أمّا أولاً: فلأن مقتضى كون الأحكام مجعولة أزلاً على نحو القضايا الحقيقية هو أخذ العنوان الملحوظ مرآة لمصاديقه المفروض وجودها موضوعاً للحكم، فيكون كلّ حكم مشروطاً بوجود الموضوع بما له من القيود، لا مطلقاً، و لا فرق في ذلك بين كون الحكم من الموقّعات أو غيرها، و إن كان بينهما فرق من جهة أخرى؛ و هي أنّ للموضوع في الموقّعات قيدا آخر سوى القيود المعتمدة في موضوعات سائر الأحكام من الشرائط العامة، كالبلوغ و العقل و غيرهما.

و بالجملة: التكليف مشروط بالنسبة إلى جميع القيود المعتمدة في الموضوع، من غير فرق في ذلك بين الزمان و غيره.

و ثانياً: كيف يفرّق القائل بالواجب المعلق بين الزمان و سائر القيود؛ و يقول بتقدّم الوجوب قبل الوقت، و لم يقل ذلك في سائر القيود، مع اشتراك الكلّ في أخذه قيدا للموضوع؟! وليت شعري ما الفرق بين الاستطاعة في الحجّ و الوقت في الصوم؟! فيقال: بأنّ وجوب الحجّ مشروط بالاستطاعة، و أمّا وجوب الصوم فلم يكن مشروطاً بالوقت، بل يتقدّم الوجوب عليه. بل الأمر في الزمان و أمثاله من

الامور غير الاختيارية التي لا بد من أخذها مفروض الوجود أوضح، وإلا يلزم تكليف العاجز.

فظهر: أنه لا وجه لدعوى إمكان الواجب المعلق و تثليث الأقسام، بل الواجب ينقسم إلى مطلق و مشروط؛ لأن كل خصوصية لم تؤخذ مفروضة الوجود فالواجب بالنسبة إليها مطلق، وإن اخذت مفروضة الوجود فالواجب بالنسبة إليها مشروط.

والذى أوقع صاحب «الفصول» قدس سره فيما وقع هو وجوب المقدمات المفوتة قبل وجوب ذبيها، و لكن وجوبها لم يكن بملاك المقدمية، بل بملاك آخر. ثم ورد قدس سره فى ملاكها، فلاحظ(1)

. وفيه أولاً : أن القائل بالواجب المعلق لا يريد الفرق بين الزمان و سائر القيود، بل يريد تقسيم الواجب المطلق إلى منجز و معلق، و قد عرفت أن الواجب المطلق الذى يكون الواجب المعلق أحد مصاديقه يفترق عن الواجب المشروط ملاكاً و ثبوتاً، بحيث لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر.

و حاصله: أن القيد تارة يكون دخيلاً فى نفس تعلق غرض المولى، بحيث لو لا القيد لما كان له غرض أصلاً، بل ربّما يكون مبغوضاً، مثلاً شرب المسهل إنّما يحسن للمريض إذا شربه بعد المنضج - مثلاً - فشرب المسهل لا يكون مطلوباً و مراداً مطلقاً، بل مشروطاً و على تقدير شرب المنضج.

و اخرى لا يكون القيد دخيلاً فى أصل تعلق غرضه، بل يكون غرضه مطلقاً غير مقيّد، و إنّما يكون القيد دخيلاً فى تحصيل غرضه المطلق المحقق. فالإرادة المطلقة محققة فعلاً.

وهذا على قسمين: مُنَجَزٌ ومعلّق. والمنجَز معلوم. وأمّا المعلّق فهو كلّ شىء يترتّب عليه آثار الوجوب، ولكنّه يتوقّف وجوده على أمر لم يجعل بعد؛ إمّا لعدم كونه تحت الاختيار- كالزمان- أو كان تحت الاختيار ولكن لم تحصل بعد.

فتحصّل: أنّ القيود بحسب اللبّ ونفس الأمر مختلفة؛ فبعضها قيد للمادّة، وبعضها راجع إلى الهيئة. وليست جزافية وتحت اختيارنا حتّى يمكن إرجاعه إلى المادّة. فلكلّ من الواجب المشروط والمطلق- منجَزاً أو معلّقاً- ملاك يخصّه، لا ينقلب عمّا هو عليه، ولا يصير المشروط مطلقاً بحصول الشرط، ولا المطلق منجَزاً بحصول القيد المعلّق عليه.

فظهر ممّا ذكرنا: إمكان تصوير الواجب المعلّق، وكم فرق بين الواجب المعلّق والمشروط؟! نعم عرفت: أنّه لا نحتاج إلى تصويره، وقلنا: إنّ منشأ القول به هو ما رأى وجوب المقدمات المفوّتة قبل وجوب ذبيها، وقد سبق غير مرّة: أنّ وجوبها بملاك غير المقدمية، فتدبّر واغتمم.

وثانياً: فبعد ما ظهر لك أنّ القائل بالواجب المعلّق لا يريد الفرق بين الزمان وسائر القيود، فسؤال الفرق بين الاستطاعة والتقييد بالزمان على فرض كونه دخيلاً فى تحصيل الغرض عجيب مع وضوحه- بل بصدد بيان أنّه فى بعض الموارد تكون مقدمات شىء واجباً مع عدم وجوب ذبيها، فيستكشف بذلك عن أنّ القيد قيد الواجب. وأمّا الوجوب فمطلق.

وظاهر: أنّ الفرق بين الاستطاعة والزمان لأجل أنّ المستفاد من الأدلّة: أنّ الاستطاعة شرط وجوب الحجّ، وأمّا الزمان فى الصوم فشرط للواجب؛ لعدم كونه تحت اختيار المكلف على ما ذكره.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من أنّ القيود إذا كانت غير اختيارية فلا محيص من

خروجها عن تحت دائرة الطلب و تكون واقعة فوق دائرة الطلب؛ معللاً بأنّ التكليف بأمر غير اختياري غير معقول.

ففيه: أنّ الأمر يتعلّق بالمقيّد بالقيّد، لا بالقيّد. مثلاً لو أمر بالصلاة تحت السماء يكون المأمور به إتيان الصلاة المقيّدة بكونها تحت السماء، وهو مقدور للمكلّف، مع أنّ القيّد- وهو السماء- لم يكن تحت اختياره؛ فالمأمور به هو المقيّد لا القيّد.

نعم، إذا كان القيّد اختيارياً للمكلّف ولم يكن حاصلاً فلا بدّ من تحصيله، لا لأجل تعلّق الأمر به، بل بحكم العقل لتحصيل المقيّد. فلو أمر المولى بإتيان فعل في زمان كذا أو مكان كذا لم يكن المأمور به إيجاد المكان أو الزمان حتّى يقال بأنّه غير اختياري للمكلّف- حتّى تكون واقعة فوق دائرة الطلب- بل المأمور به هو إيقاع الفعل في ذلك الزمان أو المكان، وإيقاع الفعل في ذلك الزمان- كقبله أو بعده- أمر ممكن مقدور.

ولعلّ منشأ ما ذكره قدس سره هو توهم أنّ القائل بالواجب المعلّق يرى أنّ القيود داخلة تحت الطلب؛ ففرق بين القيود التي تكون تحت اختيار المكلّف و ما تكون خارجة عنه، مع أنّ التقيّدات داخلة تحت الطلب، وإلا فلو كان الأمر متعلّقاً بنفس القيّد لم يبق فرق بين الجزء و الشرط، و واضح: أنّه لا ملازمة بين كون القيّد خارجاً عن تحت الاختيار، و مع ذلك يمكن إيجاد الفعل مقيّداً به. نعم إذا لم يكن للقيّد وجود في الخارج أزلاً و أبداً فلا معنى لتقييد الأمر به.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّهُ: أنّ تصوير الواجب المعلّق أمر ممكن لا- غبار عليه، و لكنّه- كما ذكرنا غير مرّة- يتوجّه على صاحب «الفصول» قدس سره أنّه لا نحتاج إلى تجسّم ذلك، و إلى تثليث الواجب؛ لما أشرنا من إمكان وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذبيها، فتدبّر.

حكم تردّد القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة

قد عرفت اختلاف القيود الراجعة إلى الهيئة عن القيود الراجعة إلى المادّة لبأ وبحسب نفس الأمر؛ فإن احرز كون القيد قيداً للمادّة أو الهيئة فيعمل على طبقه.

وإن شكّ في ذلك ودار الأمر بين رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة: فإن كان القيد متّصلاً بالكلام فلا إشكال في صيرورة الكلام بذلك مجملاً، لو لم يكن ظهور لغوى أو انصراف أو قرينة تعيّن المراد.

وأما إن كان القيد في كلام منفصل فالظاهر أنّه- أيضاً- كذلك؛ إذ لا مرجّح لرجوعه إلى إحداهما دون الأخرى.

نعم، حكى عن المحقّق الأصفهاني صاحب «الحاشية» و الشيخ الأعظم الأنصاري 0 رجوع القيد إلى المادّة، ولكلّ منهما في ذلك وجهة هو مؤلّيها:

مقال صاحب الحاشية في رجوع القيد عند الدوران إلى المادّة و دفعه

ثمّ إنّ صاحب «هداية المسترشدين» قدس سره ذكر عن بعض أنّ مقتضى الأصل في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة رجوعه إلى المادّة؛ لأنّ تقييد الهيئة مستلزم لتقييد المادّة أيضاً، دون العكس (1).

. توضيح ما ذكره بتقريب منّا هو: أنّه بعد ما علم إجمالاً بطرؤ تقييد في الكلام، و دار أمره بين تقييد و تقييدين، فأحد القيدين معلوم و الآخر مشكوك فيه، و الأصل

عدمه؛ فلو كان القيد راجعاً إلى الهيئة يستلزم تقييد المادة أيضاً؛ إذ لا يمكن إطلاق المادة مع تقييد الهيئة، بخلاف العكس؛ لأنه لو رجع القيد إلى المادة فلا تتعدى حريمها. فتقييد المادة معلوم تفصيلاً على أى تقدير، بخلاف تقييد الهيئة؛ فإنه مشكوك فيه؛ فمقتضى الأصل رجوع القيد إلى المادة.

ذكر و تعقيب

وقد أورد المحقق النائيني قدس سره على مقال المحقق صاحب «الحاشية» إشكالين (1)

: الأول: أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية، فحيثما امتنع الإطلاق امتنع التقييد. وفيما نحن فيه: لو رجع القيد إلى الهيئة و كان وجوب الحجج - مثلاً - مشروطاً بالاستطاعة فلا يعقل الإطلاق في طرف المادة؛ إذ بعد ما كان وجوب الحجج بعد فرض حصول الاستطاعة فكيف يكون الحجج واجباً في كلتا صورتى الاستطاعة و عدمها، الذى هو معنى الإطلاق؟!

الثانى: أن كل قيد يرجع إلى المادة يقتضى لزوم تحصيلها، و مقتضى كونه قيماً للهيئة أخذه مفروض الوجود - كما سبق - فالاستطاعة فى الحجج إن اخذت قيماً للهيئة فلا بدّ و أن تكون مفروضة الوجود؛ فلا معنى بعده لتقييد المادة بها أيضاً، المقتضى للزوم تحصيلها؛ لأنه تحصيل للحاصل. فتحصل: أن دعوى كون تقييد الهيئة مستلزماً لتقييد المادة ممّا لا يرجع إلى محصل.

نعم، النتيجة المقصودة من تقييد المادة حاصلة قهراً عند تقييد الهيئة؛ لأنّ

1- قلت: و لا يخفى أنّ ما نعدّه إشكالاً ثانياً ذكره العلامة المقرّر رحمه الله تقريباً للوجه الأول، و لعلّه اشتباه منه، و إلا فكلّ منهما وجه على حدة، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

المقصود من تقييد الحجج بالاستطاعة ليس إلا وقوع الحجج بعد التلبس بالاستطاعة، وهذا المعنى حاصل بعد تقييد الهيئة.

ولكن هذا غير تقييد المادة بحيث يكون رجوع القيد إلى الهيئة موجبا لتعدد التقييد (1)، انتهى.

وفيه: أنه لا يتوجه على المحقق صاحب «الحاشية» قدس سره شيء من الإشكاليين:

أما الإشكال الأول: فلأن معنى قولهم: إن التقييد في مورد يمكن فيه الإطلاق هو لحاظ الشيء بحياته مجرداً عن طرؤ التقييد عليه، فإن كان مطلقاً يمكن فيه التقييد، وإلا فلا. وأما فرض التقييد في شيء وتوقع الإطلاق منه فأمر غير مترقب.

وبالجملة: المدار ملاحظة الشيء نفسه مع قطع النظر عن طرؤ التقييد؛ ففي المثال المفروض لا بد وأن يفرض الحجج قبل ورود التقييد من ناحية الهيئة، وواضح:

أنه يقبل الإطلاق كما يقبل التقييد.

وما أورده المحقق النائيني قدس سره على صاحب «الحاشية» يكون دليلاً على مقالته؛ لأنه حيث يرى أن تقييد الهيئة مستلزم لتقييد المادة، فهنا أيضاً حيث يرجع القيد إلى الهيئة وكان وجوب الحجج مشروطاً بالاستطاعة فلا محالة قيدت المادة أيضاً.

وإن شئت مزيد توضيح فنقول: لا إشكال في أنه لقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (2) إطلاق و ملاحظة الإطلاق فيه بالنسبة إلى الربوي وغيره إنما هو قبل ملاحظة طرؤ التقييد عليه بكونه غير ربوي، وإلا فبعد فرض تقييد الحلية بكونها غير ربوي لا معنى للإطلاق بالنسبة إليه.

1- فوائد الاصول 1: 213-214.

2- البقرة (2): 275.

فما أفيد- مضافاً إلى أنه غير متوجّه على قول صاحب «الحاشية»- يمكن أن يكون تأييداً له، فتدبر.

وأما الإشكال الثاني: فلأن القيود على قسمين: فقسم منهما يكون في الرتبة السابقة على الأمر والبعث، والقسم الآخر يكون في الرتبة المتأخرة عن الأمر والبعث.

فإن كانت القيود واقعة في الرتبة السابقة تكون من قيود الموضوع وتكون تحت دائرة الطلب، فلا بد للمكلف تحصيلها. وأما القيود المتأخرة عن تعلق الهيئة بالموضوع فلا تكاد تدعوا الهيئة إليها؛ لأنها لا تدعوا إلا إلى موضوعه، والمفروض:

أن التقييد حصل بعد تقييد الهيئة بالموضوع.

فحينئذٍ للمحقق صاحب «الحاشية» أن يقول: إن تقييد الهيئة حيث يستلزم تقييد المادة، فتقييد المادة يكون في الرتبة المتأخرة عن تعلق الهيئة بالموضوع، فلا تكاد تبعث الهيئة إلى ما تأخر، هذا.

عدم تمامية مقالة المحقق صاحب الحاشية

ولكن الذي يقتضيه التحقيق: عدم تمامية مقالة المحقق الأصفهاني قدس سره، فينبغي مقدّمه ذكر معنى الإطلاق والتقييد مجملاً، ثم عطف النظر فيما أفاده:

فنقول: معنى الإطلاق في الموضوع أو المادة، هو أن العاقل المختار إذا أخذ لفظاً موضوعاً لهيئة قابلة للصدق على مصاديق موضوعاً للحكم، ولم يذكر له قيداً، فيستكشف العقل من ذلك: أن نفس الماهية تمام الموضوع للحكم، ويحتج العقلاء بعضهم على بعض بذلك.

و لو قيّد بقيد يكون الموضوع له الماهية المتقيّدة مثلاً إذا قال المولى إذا كان في مقام البيان: «أعتق رقبة»، و تمّت سائر مقدّمات الحكمة فيه، يستفاد من ذلك: أنّ نفس ماهية الرقيّة - مؤمنة كانت أم كافرة - تمام الموضوع للحكم عليه بالإعتاق.

و أمّا لو قيّدها بقيد الإيمان فتكون الرقيّة جزء الموضوع، و جزؤه الآخر الإيمان.

و دلالة ذلك و احتجاج العقلاء بعضهم على بعض في ذلك ليس من باب دلالة اللفظ، بل من باب دلالة العقل.

و الإطلاق أو التقييد المبحوث عنهما في المقام إنّما هو بلحاظ ورود الحكم عليه؛ فالمطلق هو الذي اخذ موضوعاً للحكم بلا قيد، و المقيّد هو الذي اخذ موضوعاً للحكم مع القيد.

و بما ذكرنا يظهر سرّ إفراهم مبحث الإطلاق و التقييد عن مبحث العامّ و الخاصّ؛ لأنّ سنخ دلالة أحدهما غير الآخر؛ فيكون ذكر مبحث الإطلاق و التقييد في مباحث الألفاظ مسامحة.

و لا يخفى: أنّ المطلق و المقيّد غير الطبيعة اللابشرط و بشرط شيء؛ لطرؤ الإطلاق و التقييد في الموضوعات الشخصية بلحاظ حالاتها، مثلاً لو قال المولى:

«أكرم زيداً»، و لم يقيّد إكرامه بحالة دون أخرى، يستكشف منه: أنّ زيداً بدون تقييده بقيد تمام الموضوع لوجوب الإكرام. فذكر الاعتبارات من اللابشرط أو بشرط الشيء هناك أجنبي.

هذا إجمال المقال في المطلق و المقيّد، و سيوافيك تفصيله في مبحث المطلق و المقيّد، فارتقب.

إذا تمهّد لك: أنّ الإطلاق أو التقييد إنّما هو بعد تعلّق الحكم، فإن أراد المحقّق «صاحب الحاشية» «من استلزام تقييد الهيئة تقييد المادّة» أنّه بتقييد الهيئة يتقيّد

المادّة، ففيه: أنّ الموضوع في الواجب المشروط هو الذات، و الشرط خارج عنه مثلاً الموضوع في «إن استطعت فحجّ» هو الحجّ، و الاستطاعة خارجة عنه غير مربوطة به، نعم دخيلة في تعلّق الحكم و الوجوب عليه. فهنا قيّدت الهيئة، و لم تقيّد المادّة و الموضوع، و هو واضح.

و إن أراد قدس سره بالاستلزام: أنّه بتقييد الهيئة تحصل تضييقاً في المادّة تبعاً لأنّه بعد تقييد وجوب الحجّ بالاستطاعة يستفاد أنّ الحجّ قبل الاستطاعة لم يكن واجباً، و إنّما هو بعد الاستطاعة ففيه: أنّ هذا تقييد للهيئة لا المادّة، و مجرد تضييق تبعي في المادّة لا يطلق عليه التقييد، و كم فرق بين تقييد شيء و بين تضييق دائرته؟! فتدبّر.

و لو كفى هذا المقدار في صدق التقييد فنقول: إنّ تقييد المادّة يستلزم تقييد الهيئة كذلك؛ بدهاء أنّه إذا كانت الصلاة المتقيّدة بالطهور- مثلاً- مطلوباً و مأموراً بها توجب تضييقاً في ناحية الطلب، و تكون الهيئة متعلّقة بالطبيعة المتقيّدة، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه قد سبق بما لا مزيد عليه: أنّ لكلّ من تقييد المادّة و الهيئة ملاكاً و مناطاً يخصّه، تجب عنده و تمتنع دونه.

و بالجملة: تختلف القيود الراجعة إلى المادّة عن القيود الراجعة إلى الهيئة ثبوتاً، و لكلّ منهما ملاك خاصّ به؛ فلا ملازمة في البين، فتدبّر.

هذا كلّ في مقالة المحقّق صاحب «الحاشية» قدس سره في رجوع القيد إلى المادّة عند الدوران، و قد عرفت ضعفه.

مقالة الشيخ في رجوع القيد إلى المادّة عند الدوران و دفعها

إشارة

و أمّا ما عن الشيخ الأعظم قدس سره في ذلك، فذكر لترجيح رجوع القيد إلى المادّة وجهين:

وليعلم: أنّ هذا منه قدس سره مبنى على الفرض، وإلا فهو يرى أنّ مرجع تقييد الهيئة إلى تقييد المادة، فلا بدّ على مبناه أن يقول: إذا دار الأمر بين تقييدٍ وتقييدٍ فالشأن ما ذا؟ لدوران الأمر بين نحوى التقييد، كما لا يخفى، فتدبرّ.

الوجه الأوّل: أولوية تقييد إطلاق البدلى من الشمولى

إشارة

إنّ إطلاق الهيئة شمولى وإطلاق المادة بدلى. وقال فى معنى الإطلاق الشمولى بأنّه إذا كان لوجوب الإكرام- مثلاً- إطلاق يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديرًا للمادة. وقال فى معنى الإطلاق البدلى بأنّه لا يشمل فردين فى حالة واحدة؛ فلو دار الأمر بين تقييد أحدهما فتقييد الثانى أولى(1)

. ثمّ إنّ الشيخ قدس سره لم يذكر وجهاً لتقديم الإطلاق الشمولى على الإطلاق البدلى.

نعم، ذكر المحقّق النائينى قدس سره لذلك وجهين:

أحدهما: أنّ تقديم الإطلاق البدلى يقتضى رفع اليد عن الإطلاق الشمولى فى بعض مدلوله- وهى حرمة إكرام الفاسق فى قوله: «لا تكرم فاسقاً»- بخلاف تقديم الإطلاق الشمولى؛ فإنّه لا يقتضى رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلى أصلاً، كقولك: «أكرم عالماً»؛ لأنّ معنى الإطلاق البدلى هو أحد الأفراد على سبيل البدلية، وهذا المعنى ثابت ومحمّوظ مع الإطلاق الشمولى. غاية الأمر: كانت دائرته وسيعة، فصارت ضيّقة، ولكن لا يعدّ هذا تصرّفًا فى مدلوله.

وبعبارة اخرى: تقييد الإطلاق الشمولى يوجب تصرّفًا فى دليله، ولا يوجب تصرّفًا وتقييداً فى إطلاق البدلى؛ فإنّه باقٍ على مفاده عند ذلك.

نعم، غاية ما يقتضيه تقييد الإطلاق الشمولى هو تضيق دائرة الإطلاق البدلى، وكم فرق بين التصرف فى دليله و تقييده، و بين تضيق دائرته.

ثانيهما: أن الإطلاق البدلى يحتاج- زائداً على كون المولى فى مقام البيان و عدم نصب القرينة على الخلاف- إلى إحراز تساوى الأفراد فى الوفاء بالغرض، حتى يحكم العقل بالتخيير بينهما، بخلاف الإطلاق الشمولى؛ فإنه لا يحتاج إلى ذلك، بل يكفى فى ذلك تعلق النهى بالطبيعة غير المقيّدة- مثلاً - فيسرى الحكم إلى الأفراد قهراً. فمع الإطلاق الشمولى لا يحرز العقل تساوى الأفراد فى الوفاء بالغرض؛ فيكون الإطلاق الشمولى حاكماً على الإطلاق البدلى من حيث دليّته و حجّيته (1)، انتهى.

وفيه: أن لنا كلاماً مع الشيخ الأعظم قدس سره و كلّ من يحذو حذوه من إثبات الشمولية و البدلية للإطلاق، و كلاماً آخر مع المحقّق النائينى و من وافقه على كلامه:

أمّا الكلام مع الشيخ قدس سره فهو: أنه- كما سيوافيك مفصّلاً فى مبحث المطلق و المقيّد- يمكن تعقل الاستغراقية و البدلية و المجموعية فى العموم، و أمّا فى الإطلاق فلا.

أمّا إمكان تعقلها فى العموم: فلوجود لفظ يدلّ على العموم، كلفظة «كلّ»؛ فإنّها وضعت لتدلّ على كثرة مدخوله، و «التنوين» و «أىّ الاستفهامية» وضعتا للبدلية، و لفظة «المجموع» وضعت على المجموعى. و دلالة «كلّ عالم» على الأفراد و الشمول ليست بدالاً واحد، بل بدوالّ متعدّدة؛ لأنّ لفظة «كلّ» يدلّ على الكثرة الإجمالية، و «العالم» لا يدلّ إلاّ على المعنى الذى وضع له- و هو: من له العلم- و إضافة «الكلّ» إلى «العالم» تقيّد كثرة أفراد العالم؛ فهناك دوالّ متعدّدة و مدلولات كذلك.

وَأما عدم تعقلها في الإطلاق: فلأجل أن غاية ما تقتضيه مقدمات الحكمة في مورد جريانها هي أن ما جعل موضوعاً تمام الموضوع للحكم، من غير دخالة قيد آخر فيه، وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ. ولا دلالة لها على الأفراد؛ بدهة أنه لا شأن لمقدمات الحكمة لإثبات ما يكون خارجاً عن مدلول اللفظ؛ وهو الأفراد.

وبالجمل: اللفظ إذا كان موضوعاً لمعنى فحكمة الوضع تقتضى أن لا يدلّ إلا على ما وضع له ولا يتجاوز به إلى غيره. فاللفظة الموضوعية لنفس الطبيعة لا تكاد تدلّ على الخصوصيات والأفراد إلا بدالاً أو دوالاً آخر.

وغاية ما تقتضيه مقدمات الحكمة ويكون موضوع احتجاج العقلاء بعضهم على بعض، إنما هي نفس الطبيعة، وأما حكايتها عن الخصوصيات الشخصية والفردية فلا. ألا ترى أن الإطلاق في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1) هو أن تمام الموضوع للحكم بالحلية عند العقلاء هو نفس طبيعة البيع وماهيته، لا أفرادها؟! فإنها ليست مفاد اللفظ، ولا مفاد الإطلاق ومقدمات الحكمة.

فالإطلاق الشمولي ممّا لا معنى محصّل له، كما أن الأمر كذلك في الإطلاق البدلي؛ لأنه لا يستفاد من قوله: «أعتق رقبة» البدلية؛ لا من اللفظ، ولا من التنوين؛ لأنّ الرقبة وضعت لنفس الطبيعة، والتنوين إذا كان للتكثير يدلّ على تقيدها بقيد الوحدة غير المعيّنة، وأما كونها تمام الموضوع فيستفاد من مقدمات الحكمة.

فظهر: أن مفاد الإطلاق في المقامين شيء واحد؛ وهو كون ما جعل موضوعاً تمام الموضوع للحكم، من غير تقييد. وأما الشمولية والبدلية فغير مربوطتين بالإطلاق رأساً، بل هما من تقسيمات العام.

نعم، يشترك الإطلاق مع العموم الاستغراقى فى النتيجة، ولكن إفادة الإطلاق ذلك إنما هى لانطباق مفاد اللفظ على الموجودات الخارجية، لا بدلالة اللفظ، وكم فرق بين إفادة اللفظ الكثرة، وبين إفادة اللفظ معنى ينطبق على الأفراد! وكذا فى مورد تكون النتيجة البدلية؛ فإنه يشترك مع العموم البدلى، ولكنّه فرق بينهما من حيث إنّ العموم يدلّ باللفظ، وأمّا المطلق فيدلّ على معنى ينطبق على ذلك.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ الشمولية و البدلية خارجتان عن مدلول المطلق، ولا يكاد يمكن إثباتهما بمقدّمات الحكمة. فإن اريد بالشمولية- مثلاً- دلالة لفظ المطلق على كلّ فردٍ فردٍ- نظير العموم- فقد عرفت حاله. وإن اريد بالشمول أنّه بعد تمامية مقدّمات الحكمة يحكم العقلاء بأنّ الطبيعة موضوعة للحكم، بحيث كلّما تحققت الطبيعة يتعلّق بها الحكم، فله وجه، ولكنّه لا يرتبط بمقام الدلالة و مقام اللفظ.

فدوران الأمر بين الإطلاق الشمولى و البدلى ممّا لا معنى محصّل له، فلا تصل النوبة إلى تعارضهما حتّى يقدم أحدهما على الآخر.

فانقدح ممّا ذكرنا: عدم استقامة كلام شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره و من وافقه على ذلك فى إثبات الشمولية و البدلية للإطلاق.

وأمّا الكلام المختصّ بالمحقّق النائنى قدس سره و من وافقه على مقالته فهو: أنّه قد عرفت عدم تمامية الشمولية و البدلية فى الإطلاق؛ فلو تمّت فى الإطلاق و لكن الوجهين اللذين ذكرهما هذا المحقّق لتقديم الإطلاق البدلى على الإطلاق الشمولى غير خاليتين عن الإشكال.

أمّا ما ذكره فى الوجه الأوّل؛ من أنّ تقديم الإطلاق البدلى يقتضى رفع اليد عن الإطلاق الشمولى، دون العكس؛ لأنّه لا يقتضى رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلى، غاية الأمر: أنّه كانت وسيعة فتصيّت بالتقييد، ففيه: - مضافاً إلى المناقشة

فيما مثل للإطلاق الشمولى بقوله: «لا تكرم فاسقاً»؛ لأنه بلحاظ وقوع النكرة فى سياق النفى من ألفاظ العموم و لا يصلح مثلاً للمطلق - أن التصييق لا يكاد يعقل إلا بعد التقييد.

وليت شعرى كيف لا يكون التصييق تصرفاً فى الدليل مع أن التصييق مرهون التقييد، و هو عين التصرف فى الدليل؟! مثلاً لو قلت: «أعتق رقبة» فهو مطلق بدلى ينطبق على جميع الرقات على سبيل البدلية، فإذا قيدتها بالمؤمنة فقد ضيققتها.

وبالجملة: إرجاع القيد إلى كل من الإطلاق الشمولى و البدلى يستلزم التصرف فيه- و لو بالتصيق- و معه كيف يصح أن يقال: إنه لو رجع القيد إلى الهيئة لا يرفع اليد عن إطلاق المادة؟!!

و أما ما ذكره فى الوجه الثانى- من احتياج الإطلاق البدلى إلى أمر زائد على مقدمات الحكمة- ففيه: أنه- كما عرفت- لا فرق بين الإطلاق الشمولى و البدلى فى أنه بعد تمامية مقدمات الحكمة يستفاد الشمولية و البدلية؛ و ذلك لأنه لو تمت المقدمات فى قولك: «أكرم العالم»، و استفيد منه الشمولية، فكذلك لو قيل: «أكرم عالماً» تمت المقدمات يستفاد منه البدلية.

وبالجملة: بعد تمامية المقدمات فكما يستفاد الإطلاق الشمولى و تساوى الأفراد فى موضوعيتها للحكم، فكذلك يستفاد البدلية و تساوى الأفراد فى موضوعيتها للحكم.

فظهر: أنه لو دار الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولى أو البدلى لا مرجح لأحدهما على الآخر فى أن تقييد كل منهما تصرف فى الآخر، و لا يحتاج إطلاق البدلى إلى أمر زائد على مقدمات الحكمة، و قبل جريان مقدمات الحكمة يدل كل منهما على نفس الطبيعة.

عدم تصوير الإطلاق الشمولى و البدلى فى الهيئة و المادّة

هذا كله فى تصوير الإطلاق الشمولى و البدلى فى بابه. فلو سلّم أنّ الإطلاق على نحوين: شمولى و بدلى، و لكن إجراؤهما فى المقام و القول بأنّ الإطلاق فى الهيئة شمولى و فى المادّة بدلى، ممنوع عقلاً، و لا يكاد يمكن تصوير الإطلاق الشمولى فى الهيئة و البدلى فى المادّة أصلاً؛ و ذلك لوجهين:

الوجه الأول: أنّ الشمولى الذى يعتقده الشيخ قدس سره و غيره فى المطلق هو كالعالم من حيث الشمولية للأفراد فى عرض واحد؛ فالبيع- مثلاً - فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»⁽¹⁾ يشمل جميع أفراد البيوع فى عرض واحد، فجميع أفراد البيع فى عرض واحد يكون موضوعاً للحكم، و أمّا الإطلاق البدلى فلا يشمل الفردين فى عرض واحد.

فإذن: إطلاق الهيئة فى قولك: «أكرم العالم» مثلاً هو كون جميع التقادير المتصورة للعالم أو الإكرام يتعلّق بها الوجوب فى عرض واحد. و مقتضى بدلية المادّة هو أنّ مصداقاً من العالم بجميع تقاديره يتعلّق به وجوب الإكرام، و لا يمكن اجتماعهما؛ للزوم ذلك تعلّق وجوبات كثيرة على فردٍ ما.

و بالجملة: لو كانت مادّة «أكرم» بدلياً فمعناه فردٌ ما من الإكرام، فإذا كان للهيئة إطلاق شمولى - الذى معناه الوجوب على جميع التقادير - يلزم أن يكون إكراً ما متعلّقاً للوجوبات، و هو محال؛ لامتناع تعلّق إرادات و وجوبات فى عرض واحد على فردٍ ما.

وإن اريد بالإطلاق الشمولى فى الهيئة: أن الوجوب و البعث واحد لكن لا قيد له، فالمراد من وجوبه على كل تقدير: أنه لا يتعلّق الوجوب بتقدير خاص، فهو صحيح معقول، و لكنّه رجوع عن الإطلاق الشمولى.

و لكن المادّة مطلقة بهذا المعنى؛ فلا فرق بين إطلاق الهيئة و المادّة. فلا مرجح لتقديم الإطلاق فى الهيئة على الإطلاق فى المادّة.

الوجه الثانى: أن البدلية أو الشمولية فى كل مورد إنّما هى بلحاظ الموضوع و المتعلّق، مثلاً شمولية قوله: «أكرم كلّ عالم» أو «العالم» إنّما هى باعتبار متعلّقه، و البعث المتعلّق بالأفراد أو الطبيعة المنحلّة فى اعتبار العقل و العقلاء إلى الأفراد- كما يرون- يكون شمولىً بالتبع، و كذا فى البدلية.

و بالجملة: الشمولية و البدلية إنّما هما للمتعلّق أوّلاً و بالذات، و تعرضان للهيئة تبعاً.

ففيما نحن فيه: شمولية الهيئة أو بدليتها تابعة للمادّة، فإذا كان للمادّة التى تكون متعلّقا و مركوباً للهيئة إطلاق بدلى فبتبع المادّة لا بدّ و أن يكون إطلاق الهيئة بدلياً.

فالقول بكون إطلاق الهيئة شمولىاً و إطلاق المادّة بدلياً تناقض، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه لو دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة فلا يمكن التشبّث لتقديم أحدهما على الآخر من ناحية الشمولية و البدلية.

فظهر: أن الإطلاق الشمولى و البدلى ممّا لا محصّل له، و لو فرض لهما معنى معقول ففيما نحن فيه- أعنى الهيئة و المادّة- غير معقول، و مع فرض تعقلهما لا وجه لتقديم التقييد فى إحداهما على الآخر، فتدبّر.

الوجه الثاني: بطلان محلّ الإطلاق في المادّة بتقييد الهيئة

إنّ تقييد الهيئة وإن لم يستلزم تقييد المادّة، إلّا أنّه مع ذلك فالحكم بتقييد المادّة أولى؛ لدوران الأمر بين تقييدين يكون أحدهما مبطلاً لمحلّ الإطلاق في الآخر ويرفع مورده، ولكن الآخر لا يؤثر في مورد إطلاقه شيئاً، ولا شكّ أنّ التقييد الثاني أولى؛ وذلك لأنّه لا يكاد يستريب أحد في أنّ المرجح في أمثال المقام العرف والعقلاء، ولا شكّ في أنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً إلّا أنّه خلاف الأصل. ولا فرق في لبّ المعنى بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يبطل محلّ الإطلاق.

هذا في إثبات الكبرى؛ وهي أنّه في دوران الأمر بين نحوي التقييد فالاعتبار يساعد تقديم ما لا يوجب إبطال محلّ الإطلاق في الآخر.

وأما إثبات الصغرى وأنّ ما نحن فيه من موارد تلك الكبرى فلاّنه لو قيّدت الهيئة لزم أن لا يكون لإطلاق المادّة محلّ حاجة وبيان؛ لأنّها مقيّدة به؛ بمعنى أنّ وجودها لا ينفكّ عن وجود القيد، فلا يكون لإطلاقها بعد محلّ، بخلاف تقييد المادّة؛ فإنّ الأخذ بإطلاق الهيئة مع ذلك في محلّه، فيمكن الحكم بوجوب الفعل على تقدير وجود القيد وعدمه⁽¹⁾، انتهى محرّراً.

أقول: يظهر من الذين تصدّوا دفع مقالة الشيخ قدس سره - كالمحقّق العراقي قدس سره حيث يرى أنّ تقييد المادّة قهري تبعي، كما سيجي ء- أنّهم يرون تمامية الصغرى، ومناقشتهم إنّما هي في الكبرى.

ولكن الذي يقتضيه النظر: عدم تمامية الصغرى والكبرى جميعاً؛ وذلك:

1- مطارح الأنظار: 49/السطر 22.

أمّا عدم تمامية الصغرى: فلما ذكرنا غير مرّة أنّه تختلف قيود الهيئة و المادّة ثبوتاً و واقعاً، و لكلّ منهما ملاك يخصّه، فلا يختلف و لا يختلط بعضها ببعض. فلا وجه لأن يريد الشيخ قدس سره بقوله: «إنّه لو قيّدت الهيئة يلزم أن لا يكون لإطلاق المادّة محلّ» أن تقييد الهيئة في الحقيقة يرجع إلى تقييد المادّة، أو أنّه تقييد المادّة قهراً و تبعاً تقييداً اصطلاحياً.

فإن أراد بقوله ذلك: أن تقييد الهيئة يوجب نحو تضييق في دائرة ما كانت موسّعة- و هي المادّة- ففيه: أنّه وإن كان كذلك، إلّا أنّه لا يختصّ ذلك بتقييد الهيئة، بل العكس أيضاً كذلك؛ فإنّه بتقييد المادّة أيضاً يوجب نحو تضييق في دائرة الهيئة بعد ما كانت موسّعة. بيان ذلك على عهدة مثال، مثلاً: قولك: «أكرم زيدا» لا يكون للهيئة- و هي الوجوب- و لا المادّة- و هي الإكرام- قيد، بل لكلّ منهما إطلاق، و مقتضى البعث المطلق نحو المادّة المطلقة هي وجوب أنحاء الإكرامات لزيد.

فإن ورد قيد و علمنا برجوعه و تعلّقه بالهيئة و البعث، كأن قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، و علمنا أنّ المجىء قيد للوجوب، فمعناه: أنّ البعث و الوجوب إنّما يتعلّقان بطبيعة الإكرام في حال مجىء زيد؛ و بذلك تتضيّق دائرة الإكرام قهراً، لا بمعنى تقييده، بل بمعنى إبطال محلّ الإطلاق فيه؛ لكون المطلوب الإكرام حال المجىء بعد ما كانت مطلوباً في جميع الأحوال.

وإن ورد قيد و علمنا برجوعه إلى المادّة، كأن قال: «أكرم زيدا إكراماً حال مجيئه»، فطبيعة الإكرام قيّدت بحال المجىء، و يتقيّد بذلك محلّ إطلاق الهيئة و يعرض له تقييد قهري، فتدبّر.

فقد ظهر لك ممّا قرّنا: أنّه بتقييد كلّ من الهيئة و المادّة يتضيّق صاحبتهما، و لا مزية لتقييد الهيئة على تقييد المادّة في ذلك.

فإن أراد الشيخ قدس سره بقوله: «إنه لو قيّدت الهيئة...» إلى آخره، أنّ تقييد الهيئة يوجب نحو تضيق في المادّة، فقد عرفت أنّ العكس أيضاً كذلك.

وبذلك يظهر الضعف في قوله: إنّ بعد تقييد المادّة يمكن بالحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

وإن أراد بقوله ذلك- كما لا يبعد- أنّ تقييد الهيئة يبطل محلّ إطلاق المادّة، ولكن إذا كان الواجب مقيّداً بقيد لا يوجب ذلك تضيقاً في الوجوب؛ لأجل أنّ الوجوب في الواجب المعلق فعلى ولم يكن مقيّداً، مع أنّ الواجب معلق ومنوط على حصول قيده.

ففيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الواجب معلقاً على الزمان؛ فإنّ الوجوب قبل تحقّق الزمان فعلى، ولكن الواجب معلق على الشرط. وأمّا إذا كان الواجب معلقاً على غير الزمان فيوجب تقييد الواجب نحو تضيق في الوجوب أيضاً؛ وذلك لأنّه لو كان الإكرام معلقاً على مجيء زيد- مثلاً- فيوجب ذلك نحو تضيق في دائرة الوجوب؛ فإنّه لا يكاد ينهدر الوجوب إلى الطبيعة المطلقة، بل إلى الطبيعة المقيّدة.

وبالجملة: دعوى أنّ قيد الواجب لا يوجب إبطال محلّ إطلاق الهيئة مطلقاً غير وجيه.

فتحصّل: أنّ ما أفاده الشيخ قدس سره لترجيح رجوع القيد إلى المادّة بأحد الاحتمالين غير مفيد. هذا كلّ في عدم تمامية الصغرى.

وأمّا عدم تمامية الكبرى: فالأنّ الكبرى المدّعاة هي أنّه لو دار الأمر بين نحوى التقييد فالاعتبار يساعد تقييد ما لا يوجب إبطال محلّ الإطلاق في الآخر.

ففيه: أنّ المرجع في أمثال المقام هو الظهور، ولا- خصوصية لما ذكر في انعقاد الظهور في طرف الهيئة، بل ربّما ينعكس الأمر، كما لا يخفى.

وبالجملة: الملاك كلّ الملاك في ذلك هو الظهور، و لم يكن ذلك مرهوناً بهذه التدقيقات المدرسية أو ما بحكمها.

فظهر: أنّ الوجه الثانى الذى أفاده الشيخ قدس سره لترجيح رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فتدبّر.

نقل و تعقيب

وقد تصدّى المحقق العراقى قدس سره لدفع ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره بوجه آخر، لكنّه غير تمام، فقال ما حاصله:

التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ القيد المزبور إمّا يكون متّصلاً بالكلام، أو منفصلاً عنه، فعلى الأوّل: إمّا يوجب صيرورة الكلام مجملاً أو لا، فإن أوجب إجماله- كما هو الحقّ- فلا وجه للترجيح الذى ذكره الشيخ قدس سره، و لا لما اورد عليه من أنّ مخالفة الأصل العقلانى هو ترك الأخذ بالظهور المنعقد؛ لاحتمال قرينية الموجود. و أمّا إرجاع القرينة الموجودة فى الكلام إلى بعضه بنحو يوجب رجوعها إليه انتفاء ظهور بعضه الآخر فيما كان ظاهراً فيه فليس ذلك بمخالف للأصل؛ لانتفاء موضوع الأخذ بالظاهر، كما هو المفروض.

و أمّا إن لم يوجب اتّصال القيد إجمال الكلام فلا يتّجه الإيراد المذكور على ما أفاده الشيخ قدس سره من رجحان رجوع القيد إلى المادّة؛ لأنّ ما أفاده الشيخ أقلّ مخالفةً للأصل العقلانى؛ لأنّه إذا كانت قلّة مخالفة الأصل من المرجّحات يكون اختيار إرجاع القيد إلى المادّة أولى من اختيار إرجاعه إلى الهيئة؛ لأنّ إرجاعه إلى الهيئة ترك للأخذ بظهورين، و أمّا إرجاعه إلى المادّة ترك للأخذ بظهور واحد، و لا ريب فى أنّ الثانى أقلّ مخالفةً للأصل؛ فيلزم الأخذ به. هذا إذا كان القيد متّصلاً بالكلام.

وأمّا إذا كان منفصلاً عنه فلا-ريب في دخله في المادة؛ لأنه في الواقع إن كان راجعاً إليها فهي مقيدة به ذاتاً، وإن كان راجعاً إلى الهيئة، فالمادة مقيدة به تبعاً، وعلى كل: نعلم تفصيلاً بتقيدها به، ويكون احتمال رجوعه إلى الهيئة و تقيدها به شكاً بدوياً يصحّ التمسك بإطلاقها لإلغائه.

ولكن مع ذلك لا يجب تحصيل القيد؛ لأنّ تقييد المادة لا يكون متيقناً من هذه الجهة؛ إذ تقييد الهيئة-الذي يوجب تقييد المادة- هو جهة عدم إمكان الامتثال إلا بعد وجود ذلك القيد، وأمّا حيث وجوب تحصيل ذلك القيد فلا يترتب عليه، بل هو مترتب على تقييد المادة أصالةً، فإطلاقها ينفيه عنها ويثبت بذلك رجوعه إلى الهيئة؛ للعلم الإجمالي برجوعه إلى إحداهما، و واضح: أنّ مثبتات الاصول اللفظية حجّة، كما أنّ إطلاق الهيئة منتفية عنها، ويثبت بذلك رجوعه إلى المادة بالنحو المزبور.

فالإطلاقان متعارضان، وإذ لا مرجح لأحدهما على الآخر فيتساقطان، ويكون احتمال وجوب تحصيل القيد شكاً بدوياً يجرى فيه البراءة. و نتيجة ذلك: رجوع القيد إلى الهيئة، على عكس النتيجة في الأول، كما لا يخفى(1)، انتهى.

وفي كلامه مواقع للنظر:

منها: أنّ القيد في الكلام المتّصل يوجب إجمال الكلام قطعاً، من دون ريب وإشكال؛ للعلم الإجمالي برجوعه إمّا إلى الهيئة أو المادة، فلا وجه لقوله قدس سره: إن أوجب الإجمال فكذا ... وإلا فكذا(2).

1- بدائع الأفكار 1: 365-366.

2- قلت: كذا أفاد الاستاذ- دام ظلّه- ولكن الإنصاف: أنّ هذا الإشكال غير وارد عليه؛ لأنّه قدس سره قال: الحقّ أنّ القيد المتّصل يوجب إجمال الكلام، و بحثه إنّما هو على الفرض وعلى تقدير عدم الإجمال لاستيفاء البحث، و كم له نظير في المباحث؛ خصوصاً المباحث الاصولية، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

منها: ما ذكرنا غير مرّة: أنّ لكلّ من تقييد الهيئة و المادّة ملاكاً يخصّه، فلا يستلزم تقييد أحدهما تقييد الآخر.

و منها: ما فى قوله قدس سره: يدور الأمر بين ترك ظهور واحد أو ظهورين ... إلى آخره؛ لأنّه كما أشرنا- و سيوافيك مفصّلاً- أنّ جريان مقدّمات الحكمة لا- يوجب أن يكون مجراها ظاهراً بالدلالة اللفظية، بل دلالتة بنحو آخر بحكم العقل، فلم تكن دلالة الهيئة بالظهور اللفظي، كما لا يخفى.

و منها: أنّه لو سلّم ذلك لا يكون مربوطاً بكلام الشيخ قدس سره؛ لأنّه بصدد بيان أنّ تقييد الهيئة مستلزم لبطان محلّ الإطلاق من المادّة، دون العكس. و لم يُردّ تميم الأمر بالظهور، و إنّما أراد حلّ الإشكال بالإجمال الطارئ للكلام بدوّاً من حيث دوران القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة من طريق حكم العقل بأنّه إذا أوجب تقييد أحد الإطالين إبطال محلّ إطلاق الآخر، دون العكس، فتقييد ما لم يوجب ذلك أولى بحكم العقل.

و منها: ما فى قوله فى القيد المنفصل: إنّ تقييد المادّة متيقّن إمّا ذاتاً أو تبعاً؛ لما عرفت: أنّ تقييد الهيئة لا يوجب تقييد المادّة، بل لكلّ منهما ملاك يخصّه يجب عنده و يمتنع دونه. و غاية ما يمكن أن يقال هى: أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ إطلاق المادّة، و كم فرق بين التقييد و إبطال محلّ الإطلاق! و قد عرفت: أنّ ذلك غير مخصوص بتقييد الهيئة، بل يبطل محلّ إطلاق الهيئة من قبل تقييد المادّة أيضاً.

مضافاً إلى أنّ ذلك خارج عن فرض الشيخ قدس سره؛ فإنّه يرى أنّ تقييد الهيئة يوجب إبطال محلّ الإطلاق فى المادّة، لا أنّه يوجب تقييداً فيها، فتدبّر فيما ذكرنا.

ومنها: أنه لو سلّم القدر المتيقن، ولكن لا يوجب ذلك انحلال العلم الإجمالى؛ للزوم الدور؛ لأنّ العلم التفصيلى هنا متولّد عن العلم الإجمالى و متوقّف به، والشىء لا يرتفع و لا ينحلّ بما يتولّد منه، و بارتقاعه يرتفع الأثر المتولّد منهما. فانحلال العلم الإجمالى متوقّف على العلم الإجمالى.

و بالجمله: لا معنى لانحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى المتولّد منه، و الذى يمكن أن يقال فيه بالانحلال - كما عليه المشهور - هو مورد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر غير الارتباطيين - كالدين المرّد بين عشرة دراهم أو عشرين - فإنّ الأقلّ متيقن على كلّ حال، و الشكّ إنّما هو فى الزائد.

و لكن - كما سيظهر لك فى محلّه - أنّ هناك لا يكون علم إجمالى حتّى ينحلّ، بل ليس هناك إلّا تخيّل الإجمال أوّلاً، و إلّا فالمقدار الأقلّ - و هو العشرة فى المثال - متيقن أوّلاً، و الزائد مشكوك فيه.

و لو سلّم انحلال العلم فى ذلك، و لكن لا يصحّ ذلك فيما نحن فيه؛ لمكان تلازم تقييد المادّة من قبل تقييد الهيئة، و أنّ العلم التفصيلى ينعدم بانعدام العلم الإجمالى.

فظهر: أنّ المورد الذى يمكن أن يقال فيه بالانحلال هو خصوص الأقلّ و الأكثر الارتباطيين - على مسلك التحقيق - أو ما يعمّ الأقلّ و الأكثر غير الارتباطى أيضاً - على مسلك المشهور - و كيف كان: لا يكون ما نحن فيه منهما.

ومنها: أنه لو سلّم انحلال العلم الإجمالى الأوّلى - كما أفاد - فلا وجه لقوله أخيراً بعدم الانحلال من جهة وجوب تحصيل القيد؛ لأنّه بعد العلم إجمالاً بطرّ القيد فى الكلام يكون تقييد كلّ من الهيئة و المادّة مشكوكاً فيه. فإذا جرت أصالة الإطلاق فى الهيئة فحيث إنّ الأصل من الاصول اللفظية التى تكون لوازمها حجة فمقتضاه و لازمه تعلق القيد على المادّة أصالةً.

وبالجملة: أصالة الإطلاق في طرف الهيئة يثبت كون القيد على المادة مستقلاً.

إن قلت: أصالة الإطلاق في الهيئة معارضة بأصالة الإطلاق في طرف المادة، وكلّ منهما يثبت لازمه.

قلت: تقييد المادة على مذهب هذا المحقق الذي تتكلم على تسليم مبناه قدر متيقن، فلا يمكن التمسك بأصالة الإطلاق في المادة، فتدبر.

استدراك وإرشاد

ثم إن المحقق النائيني قدس سره تنظر في جميع ما أفاده وقال بما حاصله: إن المراد من تقييد الهيئة هو تقييد المادة المنتسبة، على ما عرفت من أن تقييد الهيئة بما أنها معنى حرفي لا يعقل، فلا بد من رجوع القيد إلى المادة المنتسبة.

ويكون الفرق بين تقييد الهيئة و تقييد المادة هو أنه تارة يكون التقييد للمادة بلحاظ ما قبل الاستناد، و اخرى يكون تقييداً لها بلحاظ الاستناد- كما تقدّم تفصيل ذلك- و حينئذ يكون رجوع القيد إلى المادة متيقناً، والشك يرجع إلى أمر زائد- وهو تقييدها بلحاظ الاستناد- وإطلاق الهيئة ينفي هذا الأمر الزائد، من غير فرق بين كون المقيّد متصلاً أو منفصلاً؛ إذ رجوع القيد المتصل إلى المادة أيضاً متيقن، ورجوعه إلى المادة المنتسبة مشكوك فيه، وأصالة الإطلاق الجارية في طرف الهيئة تنفي ذلك.

إلى أن قال: هذا، مع أن رجوع القيد إلى الهيئة والوجوب لا يصحّ إلا بعد أخذ القيد مفروض الوجود- كما تقدّم- وذلك أيضاً أمر زائد ينفية إطلاق القيد، حيث إنه لم يتعقب بمثل أداة الشرط(1)، انتهى.

وفيه: أنه لو سلم أن المعنى الحرفي غير قابل للتقييد، وأن تقييد الهيئة في الحقيقة إلى المادة، ولكن غاية ما يثبت العلم الإجمالي رجوع القيد إلى المادة. و أما رجوعه إليها قبل الانتساب أو حينه أو بعده فأمر زائد يرفع بالأصل. ولم تكن القبلية و مقابلاتها من قبيل الأقل و الأكثر - حتى يكون رجوع القيد إلى المادة متيقناً - بل متباينان؛ فكما أن رجوع القيد إليها قبل الانتساب أمر زائد مرفوع، فأصالة إطلاق كل يعارض الآخر.

ثم إن ما ذكره أخيراً - من أن رجوع القيد إلى الهيئة لا يصح إلا بعد أخذ القيد مفروض الوجود ... إلى آخره - لم يكن شيئاً زائداً على ما ذكره من ذي قبل، بل هو عبارة أخرى عنه؛ فإنه يعبر عن لحاظ القيد بعد الانتساب به.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّهُ: أنه لو ورد قيد في كلام منفصل، و دار أمره بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة، لم يكن لنا أصل لفظي يصحّ الاتكال عليه رفع المحذور؛ فلا بدّ من الرجوع إلى الاصول العملية، فتدبّر و اغتتم.

الواجب النفسى و الغيرى

اشارة

الواجب النفسى و الغيرى (1)

قد يقسم الواجب إلى النفسى و الغيرى؛ فيقال في تعريفهما؛ إن الواجب النفسى ما امر به لنفسه، و الواجب الغيرى ما امر به لأجل غيره.

و نوقش في تعريف الواجب النفسى: بأنه يلزم أن تكون جميع الواجبات الشرعية التى بأيدينا واجبات غيرية؛ لأن الأحكام الشرعية عند العدالة تابعة للمصالح و المفسدات و الأغراض المترتبة عليها - و لذا اشتهر: أن الواجبات الشرعية

ألطف في الواجبات العقلية- فوجوب الشئ ء إنّما هو لأجل غرض مترتب عليه، كما أنّ حرمة الشئ ء لمفسدة مترتبة عليه. فجميع الواجبات الشرعية إنّما امر بها للتوصل إلى ما يترتب عليها من المصالح. فعلى هذا: لا يكون للواجب النفسى مصداق من بين الواجبات الشرعية(1)

. و لكن الذى يقتضيه التحقيق: هو تمامية التعريف و عدم استقامة الإشكال.

و ذلك لأنّ المتبادر من هذا التقسيم: أنّ المقسم لذينك القسمين هو البعث و الوجوب لا الإرادة و الغرض، و قد ذكرنا أنّ الوجوب أو الحرمة و غيرهما من الأحكام لا تكاد تكون عبارة عن الإرادة أو الإرادة المظهرة؛ لأنّه إمّا أن يراد بها إرادة الإيجاد، فيلزم أن لا يتحقق عاصٍ فى الخارج؛ بداهة أنّه إذا تعلقت إرادته- تعالى- بإيجاد فعل من المكلف- و لو باختياره- فيجب وجوده و يمتنع الانفكاك بين إرادته- تعالى- و تحقق مراده؛ للزوم التوالى الفاسدة المعنونة فى بابه.

أو يراد بها إرادة التشريع، فواضح أنّها من مبادئ الحكم؛ فلا يصحّ أن يعدّ ما يكون من مبادئ الشئ ء من مقوماته.

و بالجملة: مقسم القسمين: البعث الاعتبارى القانونى فى الأحكام القانونية، أو البعث الشخصى فى الأحكام الشخصية.

و لا- يذهب عليك: أنّ هذا التقسيم غير منافٍ لما تقرّر فى محلّه: أنّ المعنى الحرفى جزئى شخصى، فكيف يكون مقسماً و جامعاً بين القسمين؟! و ذلك لما ذكرنا فى محلّه:

أنّ إمكان تصوير الجامع العرضى الاسمى بمكان من الإمكان، مثلاً كما يصحّ أن يقال:

إنّ لفظة «من» لمعنى كذا و معنى كذا فتكون لفظة «من» هناك اسماً، فكذلك نقول هنا:

1- انظر هداية المسترشدين 2: 89، الفصول الغروية: 80/السطر 37، مطارح الأنظار: 66/السطر 21.

إنَّ الهيئةَ وإن كانت معناها جزئياً، و لكنّه يمكن لحاظ الجامع العرضي لها، و التقسيم بلحاظ ذاك الجامع الكذائي.

و الحاصل: أنّ تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى إنّما هو فى الأمر الاعتبارى.

فعلى هذا: المولى الذى يوجب شيئاً لغرض فى وجوبه، و لغرضه غرض إلى أن ينتهى إلى غرض ذاتى له:

فتارةً يوجبه و يلزمه لا- للتوسّل به إلى أمر آخر و خطاب فوقه- و إن كان وجوبه لغرض- كما إذا أمر المولى عبده ببناء مسجد، فينتزع من البعث الكذائى الوجوب، و يسمّى الواجب الكذائى واجباً نفسياً.

و اخرى يوجبه و يأمر به للتوسّل به إلى أمر و خطاب موقوف عليه، كما إذا أمره بإحضار الأحجار و الأخشاب لبناء المسجد، أو أمره بالذهاب إلى السوق لا لشراء اللحم، فالأمر و البعث بإحضار الأحجار و الأخشاب و الذهاب إلى السوق أمر غيرى؛ لتوقّف الأمر ببناء المسجد أو اشتراء اللحم عليه.

ففى الواجب الغيرى قيدان: 1- وجود واجب آخر هناك، 2- توقّف الواجب الآخر عليه. فإن لم يكن فوقه واجب آخر، أو كان و لكن لا يكون متوقفاً عليه، فلا يكون واجباً غيرياً، بل نفسياً.

نعم، ينقسم الواجب النفسى إلى الواجب بالذات و إلى الواجب بالغير؛ فإنّ أوامر الاحتياط أوامر نفسية، و لكتّها لا تكون ذاتية، بل للغير.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الدواعى و الغايات خارجة عن حريم التقسيم، بل التقسيم وارد على البعث الاعتبارى، و الهيئة وإن كانت معناها جزئياً شخصياً، و لكن التقسيم بلحاظ مفهومها الاسمى الانتزاعى الصادق على كلّ من النفسى و الغيرى صدقاً عرضياً.

فإذن: قد يوجب شيئاً للتوصّل به إلى أمر آخر فوجه المتوقّف عليه، كما إذا قال: «اشتر اللبّات والأخشاب فابن مسجداً»، وقد لا يوجب كذلك، بل يقول:

«اشتر اللبّات». فالأمر باشتراء اللبّات والأخشاب في الصورة الأولى أمر غيري، بخلاف الأمر بها في الصورة الثانية؛ فإنّها أمر نفسي. فعلى هذا: فقد يكون شيء واحد واجباً نفسياً من جهة في خطاب، وواجباً غيرياً من جهة أخرى في خطاب آخر.

ثمّ إنّه - كما أشرنا - الواجب النفسي تارةً يجب لذاته، وأخرى للغير، كأوامر الاحتياط والأمر بالمعروف؛ فإنّ لزوم إتيان أربع صلوات إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة واجب نفسي؛ لعدم توقّف الصلاة إلى القبلة على غير جهة القبلة - كاليمين واليسار ودبر القبلة - وهو واضح. نعم العلم بتحقيق الصلاة إلى القبلة يتوقّف على إتيان الصلاة إلى أربع جهات. فوجوب صلاة الاحتياط لم يكن مطلوباً ذاتياً، بل مطلوب للغير.

فظهر ممّا ذكرنا صحّة تقسيم مطلق الواجب إلى النفسي وغيري، ثمّ تقسيم الواجب النفسي إلى الواجب بالذات والواجب بالغير. ولك أن تقول من رأس:

الواجب على أقسام ثلاثة:

1- الواجب الغيري.

2- الواجب النفسي الذاتي.

3- الواجب النفسي للغير.

وما ذكرناه هو مقتضى الاعتبار في تعريف الواجب النفسي وغيري، وإن وقع بعض الكلام منهم في ذلك.

وكيف كان: فلا يترتب على ما ذكر فائدة مهمّة، والمهمّ بيان صورة الشكّ في كون واجب أنّه نفسي أو غيري:

حكم صورة الشك في كون شيء واجباً نفسياً أو غيرياً

إشارة

و ليعلم: أنّ مقتضى كون شيء واجباً نفسياً هو لزوم إتيانه؛ كان هناك واجب آخر أم لا. كما أنّ مقتضى كون شيء واجباً غيرياً عدم وجوب تحصيله إلا في صورة وجوب ذلك الشيء.

فإذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى فهل لنا أصل لفظى يعين أحدهما، أم لا؟ ثمّ إنّه لو لم يكن لنا أصل لفظى يعين أحدهما فمقتضى الأصل العملى ما ذا؟

فالكلام يقع فى موردين:

المورد الأول: فيما يقتضيه الأصل اللفظى

إشارة

الظاهر: تسالم الأصحاب على النفسى فى دوران الأمر بين كون الواجب نفسياً أو غيرياً، ولكن اختلفوا فى وجه إثباته، ولكلّ وجهة هو مؤيها، ولكنّها لا تخلو عن إشكال. فنذكر الوجوه التى ذكروها، ونعقبها بما فيها، ثمّ نشير إلى الوجه المختار فيه:

قال المحقق الخراسانى قدس سره: إنّ الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمّهما، إلا أنّ إطلاقها يقتضى كونه نفسياً؛ فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم (1)، انتهى.

وفيه أولاً: أنّ الهيئة معناها إيجادى جزئى، ويمتنع تصوير جامع حقيقى بين المعانى الإيجادية.

وثانياً: لو سلّم تصوير جامع اسمى انتزاعى، فنقول: ظاهر عبارته يعطى

أنه قدس سره بصدد إثبات النفسية من طريق مقدمات الحكمة- أعنى إثبات النفسية من ناحية الإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة- وفيه: أن غاية ما تقتضيه المقدمات هي استفادة المعنى الجامع القابل للصدق على النفسى والغيرى، وأما خصوص أحدهما دون الآخر فيحتاج إلى بيان آخر.

وبالجملة: بأصالة الإطلاق لا يمكن إثبات النفسية، كما لا يمكن إثبات الغيرية؛ فإن غاية ما تقيده المقدمات هي المعنى الأعمّ و القدر الجامع، و صدقه على كل من النفسية والغيرية على حدّ سواء، و تعينه للدلالة على أحدهما دون الآخر مرهونة بدلالة الدليل؛ لأنه بانضمام خصوصية قيد للمعنى يحصل قسم؛ فيدور الأمر بين المتباينين.

إن قلت: إن كلاً من النفسية والغيرية وإن كان قسماً، و كل قسم يحتاج إلى انضمام قيد للمقسم، ولكن حيث إن القيد المأخوذ في الواجب الغيرى وجودى لكونه واجباً إذا كان هناك واجب، بخلاف الواجب النفسى؛ فإنه غير مقيد بذلك فإذا دار الأمر بينهما فعدم إحراز الأمر الوجودى يكفى فى إثبات الطرف المقابل.

قلت: كون القيد فى الواجب النفسى عدمياً لا يوجب أن يكون التقييد به أيضاً عدمياً؛ فكل من التقييد بالأمر الوجودى والأمر العدمى يحتاج إثباته إلى بيان زائد على بيان الجامع، فتدبر.

ويحتمل بعيداً أن يكون مراد المحقق الخراسانى قدس سره بالإطلاق غير الإطلاق المصطلح عليه المبني على مقدمات معلومة، بل المراد ما هو نتيجة الإطلاق. بتقريب:

أن المتكلم الحكيم لا بد له من أن لا يخلّ بغرضه، فلو دار الأمر بين النفسى والغيرى فإن كان غرضه الغيرى فلا بد له من بيانه، وإلا لأخلّ بغرضه، بخلاف النفسى؛ لأنه واجب؛ وجب هناك شىء أم لا.

ولكن فيه: أنّ العكس أيضاً قد يوجب الإطلاق فيه الإخلال بالغرض، فلا بدّ له من بيانه. بل يمكن أن يقال: إنّ الغالب ذلك؛ لأنّه لو تردّد شئ ء بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً لوجب مشروط على شرط لم يحصل بعد- كالوقت- فلو كان ذلك الشئ ء واجباً غيرياً لا يجب بيانه قبل حصول شرط الواجب الذى يكون هذا الشئ ء واجباً لأجله. و أمّا لو كان واجباً نفسياً فلا بدّ له من بيانه، وإلا لأخلّ بالغرض.

مثلاً إذا كان نصب السلم واجباً غيرياً لا يلزم أن يُبيّن قبل الغد، ولا يوجب ذلك إخلالاً بغرضه. و أمّا لو كان واجباً نفسياً فلا بدّ له من بيانه، وإلا لأخلّ بالغرض. فإذا دار الأمر بين النفسى و الغيرى فالحكمة المقتضية لعدم الإخلال بالغرض توجب إرادة الغيرية.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الإخلال بالغرض كما يمكن أن يكون أحياناً بالنسبة إلى الواجب الغيرى، فكذلك ربّما يكون بالنسبة إلى الواجب النفسى، بل الإخلال بالغرض بالنسبة إلى الواجب النفسى أكثر؛ وذلك لأنّ تردّد الواجب بين النفسى و الغيرى ينبغى أن يفرض فى مورد يكون منشأ للأثر و له ثمرة، فلا بدّ و أن يفرض الواجب الذى احتمال وجوب هذا الشئ ء منوطاً و مشروطاً به غير واجب بعد، وإلا فلو فرض كونه واجباً فعلاً لا يكاد يتردّد كون هذا الشئ ء واجباً نفسياً أو غيرياً؛ للزوم إتيانه على كلّ تقدير، فتدبّر.

ثمّ إنّ تصدّى العلامة القوجانى قدس سره لحمل الواجب على النفسى عند الدوران و جعله وجهاً لمقال استاذه المحقق الخراسانى قدس سره فقال بما حاصله: إنّ النفسى و الغيرى و إن كانا قسمين من الواجب، لكن بحسب الظاهر و الإثبات تعارف ذكر القيد فى الواجب الغيرى؛ فما لم يذكر قيد الغيرى يحمل على النفسى (1).

أقول: إن رجوع التعارف الذي ادّعاه إلى الانصراف الموجب لظهور اللفظ، فلا مضايقة فيه؛ فإنه لا يبعد أن يقال: إن الواجب كثيراً ما يستعمل في النفسى فى المحاورات و المتفاهمات العرفية، أو يقال بأكثرية ذكر القيد فى الواجب الغيرى. و لكن ما ادّعاه لا يكون بياناً لمقال استاذ المحقق الخراسانى؛ لأنه قدس سره يريد إثبات النفسية من ناحية الإطلاق و مقدّمات الحكمة، و مقتضى ما وجّهه رحمه الله هو التمسك بالانصراف الموجب لظهور اللفظ، فتدبّر.

كلام العلمين النائينى و العراقى فى الحمل على النفسية عند الدوران

لكلّ من المحقّقين النائينى و العراقى 0 كلام يظهر منهما: أنّ الواجب الغيرى مشروط و الواجب النفسى مطلق، و لكن ذكر الأوّل منهما فى بيانه مقالاً مفصّلاً، و أمّا الثانى فذكر مجملاً منه.

فذكر أولاً مقالة المحقّق النائينى قدس سره، ثمّ نعّبه بكلام المحقّق العراقى قدس سره، ثمّ نشير إلى ما يقتضيه النظر فيهما:

قال المحقّق النائينى قدس سره ما ملخصه: إنّ الواجب الغيرى لمّا كان وجوبه مترشّحاً من الغير كان وجوبه مشروطاً بوجوب الغير، كما أنّ وجود الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيرى؛ فيكون وجوب الغير من المقدّمات الوجوبية للواجب الغيرية، و وجود الواجب الغيرى من المقدّمات الوجودية لذلك الغير.

مثلاً يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، و تكون نفس الصلاة مشروطة بوجود الوضوء؛ فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يكون من قيود المادّة، و وجوب الصلاة بالنسبة إلى الوضوء يكون من قيود الهيئة بالمعنى المتقدّم - من تقييد

الهيئة بحيث لا يرجع إلى تقييد المعنى الحرفي - فحينئذٍ يرجع الشك في كون الوجوب غيرياً إلى شكّين: أحدهما الشك في تقييد وجوبه بوجوب الغير، ثانيهما الشك في تقييد مادة الغير به.

فإن كان لكلا طرفي الغير والواجب الغيري إطلاق - كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يؤخذ الوضوء قيدياً لها، وكذا إيجاب الوضوء مطلقاً لم يقيّد وجوبه بالصلاة - فلا إشكال في صحّة التمسك بكلّ من الإطّاقين، وتكون النتيجة هي الوجوب النفسي للوضوء، وعدم كونه قيدياً وجودياً للصلاة؛ لأنّ مقتضى إطلاق دليل الوضوء النفسية، ومقتضى إطلاق دليل الصلاة نفى قيديّة الوضوء لها.

وأما إن كان لأحدهما - الغير والواجب الغيري - إطلاق دون الآخر، فيكفي في إثبات النفسية أيضاً؛ لأنّ مثبتات الاصول اللفظية حجّة. فلو فرض أنّه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق و كان لدليل الصلاة إطلاق؛ فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقيّد مادّتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقيّد وجوب الوضوء بها؛ لما عرفت من الملازمة بين الأمرين. وكذا الحال لو انعكس الأمر و كان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاة.

فتحصّل: أنّ الأصل اللفظي يقتضى النفسية عند الشكّ فيها؛ سواء كان لكلّ من الدليلين إطلاق، أو كان لأحدهما إطلاق فقط (1)، انتهى.

وقال المحقّق العراقي قدس سره: إذا شكّ في واجب أنّه نفسى أو غيري، فإن كان هناك إطلاق فمقتضى الإطلاق هو كون الوجوب نفسياً؛ وذلك لأنّ الوجوب النفسي مطلق من حيث التعلّق بواجب آخر، كما هو مقتضى تعريفه. بخلاف الوجوب الغيري؛ فإنّه مقيّد بواجب آخر يتبعه في جميع شؤنه، كما هو مقتضى الملازمة.

فإطلاق الكاشف عن الوجوب- أعنى الإرادة التشريعية- يكشف عن عدم تعلق الإرادة المزبورة بإرادة اخرى، وإلا لزم بيان تعلّقها وتقيدها بها؛ لكون الإرادة التشريعية الغيرية من شئون الإرادة التشريعية النفسية(1)، انتهى.

و لا يخفى: أنّه إن أمكننا الجواب عن مقال الأوّل منهما، يظهر الخلل فيما ذهب إليه ثانيهما، من غير تجشّم لرده.

فنقول: فيما ذهب إليه المحقّق النائيني قدس سره وجوه من الضعف:

منها: قوله بأنّ وجوب المقدّمة مترشّح من وجوب ذبيها؛ وذلك لما عرفت في ابتداء مسألة مقدّمة الواجب عدم معقولية ترشّح وجوب المقدّمة من وجوب ذبيها، بحيث يكون ذى المقدّمة علّة موحدة لوجوب المقدّمة.

كما أنّ القول بأنّ إرادة المقدّمة مترشّحة من إرادة ذبيها غير معقولة، بل لكلّ من وجوب المقدّمة و ذبيها وإرادة المقدّمة وإرادة ذبيها مبادئ يخصّه، فلاحظ.

و منها: قوله إنّ وجوب المقدّمة حيث كان مترشّحاً من وجوب ذبيها فلا محالة يكون مشروطاً به، غير صحيح؛ لأنّه لو سلّم كون وجوبها مترشّحة من وجوب ذبيها فتكون معلولة له ومتأخّرة عنه، وعلّتها واقعة في الرتبة السابقة، ولا يعقل أن يكون المعلول مستنداً ومشروطاً بوجوب ذبيها؛ لأنّ الاشتراط- حيث يكون وصفاً وجودياً- إمّا يكون حال وجوده، وهو يستلزم أن يوجد المعلول بتمام شئونه ثمّ يرتبط بعلّته بعد استقلاله، وهو باطل؛ قضاءً لحقّ المعلولية. وإمّا في حال عدمه، وهو أيضاً باطل؛ لأنّ المعدوم باطل محض، كيف يكون ظرفاً للإضافة ويعرضه وصف الاشتراط؟!

فالقول بكون وجوب المقدّمة مترشّحاً عن وجوب ذبيها لا يكاد يجتمع مع القول بكونه مشروطاً بوجوب ذبيها، فتدبّر.

ومنها: قوله إن وجود الغير مشروط ومقيّد بذلك الواجب الغيرى، فإنّه بإطلاقه ممنوع، وإنّما يتمّ فى بعض الواجبات الغيرية كالشرائط، لا فى جميعها كنصب السّلم بالنسبة إلى الكون على السطح.

وبعبارة اخرى: عدّ الواجب الغيرى من قيود مادّة الواجب النفسى غير مستقيم، إلّا بالنسبة إلى الشروط.

فكأنّ هذا المحقّق قصّر نفسه إلى الصلاة بالنسبة إلى الوضوء، فرأى تقيّد الصلاة بالوضوء، ولم يتعدّد نفسه وذهنه الشريف عن ذلك إلى ما لا يكون الغير مشروطاً به، مثلاً نصب السّلم مقدّمة للكون على السطح، ومع ذلك لم يكن الكون على السطح منوطاً ومشروطاً به؛ ولذا بعد أن تدرّج العبد السّلم وجلس على السطح لو ألقى السّلم على وجه الأرض أو أحرقه لما كان يضرّ بالكون على السطح، فتدبّر.

وبالجملة: الواجبات الغيرية على قسمين: فقد تكون مادّة الغير مشروطة بالغير- كالصلاة بالنسبة إلى الوضوء- وقد لا يكون كذلك- كنصب السّلم بالنسبة إلى الكون على السطح- ولذا يشترط بقاء الطهارة حال إتيان الصلاة، ولا يعتبر بقاء السّلم منصوباً حال كونه على السطح، وكم فرق بين توقّف شىء على وجود شىء، وبين تقيّده به!

فإذن: لا يرجع الشكّ فى كون الوجوب غيرياً إلى شكّين، فتدبّر.

ومنها: ما ذكره من حجّية مثبتات الاصول اللفظية؛ فإنّه- كما سيّجىء فى محلّه- عدم تماميته فى جميع الطرق والأمارات؛ ولذا فى الظنّ بجهة القبلة لا يثبت بذلك مثبتاته.

نعم، لو كانت الأمانة من الظنون العقلائية الكاشفة عن الواقع- كخبر الثقة- فمشتباتها حجّة، فلم يثبت حجّية مثبتات الاصول مطلقاً، و سيوافيك تفصيله فى محلّه.

وبالجملة: غاية ما يستفاد من الإطلاق و يصحّ الاحتجاج عليه لذلك الحكم، هى نفس ذلك الشىء ليس إلا، و إلا لبيّنه. و أمّا إثبات لوازمه العقلية أو العادية فلا، فتدبّر.

الوجه المختار فى الحمل على النفسية

هذا حال ما تقدّم من الوجوه التى ذكروها للحمل على النفسية عند الدوران، و أمّا الوجه المختار فىمكن تقريبه بأحد الوجوه:

الوجه الأوّل: انصراف الهيئة إلى الوجوب النفسى فى محيط العرف و الشرع، و الانصراف المقصود به هنا ليس انصراف الكلّى و الطبيعى إلى أفراد و مصاديقه؛ لما عرفت أنّ الهيئة معناها حرفى جزئى، فلا تكاد تستعمل إلا فى نفس البعث و الإغراء النفسى أو الغيرى، بل المراد من الانصراف هو أكثرية استعمال الهيئة فى النفسى بالنسبة إلى استعمالها فى المعنى الغيرى، فلو شكّ فى مورد أنّه نفسى أو غيرى فالاعتبار يساعد حملة على النفسى؛ لأنّ الظنّ يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب.

وبالجملة: الهيئة وضعت للبعث و الإغراء، و النفسية و الغيرية خارجتان عن الموضوع له، نظير الإشارة؛ فكما أنّها آلة للإيجاد تكويناً، فكذلك الأمر فى عالم الاعتبار. و لكن حيث إنّ المبعوث إليه على قسمين: قسم يكون مطلوباً نفسياً، و قسم آخر يكون مطلوباً غيرياً.

و استعمال البعث إلى ما يكون مطلوباً نفسياً كثير، بخلاف البعث إلى ما يكون مطلوباً غيرياً؛ فإنّه قليل. فبمجرّد انقداح البعث فى الذهن يتوجّه الذهن إلى ما يكون معروفاً- و هى النفسية- إلى أن يثبت خلافه.

الوجه الثاني: أنّ للأمر ظهوراً عرفياً في النفسية، بتقريب أنّه كما إذا قال المولى: «أكرم العالم»، وشكّ العبد في أنّ موضوع الحكم شىء آخر وأخذ عنوان العلم بلحاظ أنّه طريق إليه، أو احتمال أنّه عنوان ملازم لما يكون موضوعاً للحكم، فيقال: إنّ الظاهر عند العرف والعقلاء هو كون عنوان العلم تمام الموضوع للحكم، لا طريقاً إلى ما يكون موضوعاً ولا ملازماً لما يكون موضوعاً له.

فكذلك يقال فيما نحن فيه: إذا أمر بشىء فعند فقد القرينة يرى العرف والعقلاء أنّه هو المطلوب؛ وجب هناك شىء آخر أم لا، وهذا معنى النفسية.

وبالجملة: كما يكون للعناوين المأخوذة في لسان الأدلّة ظهور في موضوعيتها للأحكام، فكذلك لو أمر بشىء يكون الظاهر منه عند العرف والعقلاء: أنّ المأمور به هو المطلوب والمحسوب لنفسه ولا يتقدح في ذهنهم كونه مطلوباً لأجل أمر آخر.

الوجه الثالث: أنّ المقام مقام احتجاج المولى على العبيد وبالعكس، بتقريب أنّ البعث المتعلّق بعنوان يكون حجة على العبد والمولى، يكون كلّ منهما مأخوذاً بذلك العنوان، ولا يجوز تقاعد العبد عن امتثاله باحتمال كونه مقدّمة لغيره الذى لم يجب بعد.

وهذا مثل ما ذكرناه في إثبات التعبدية في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فكما قلنا هناك: إنّ إذا قال المولى: «أكرم زيدا» مثلاً، واحتمل عدم وجوبه تعييناً فلا يجوز للعبد ترك إكرام زيد وإكرام عمرو، ولا يكون عند ذلك له حجة على مولاه عند العرف والعقلاء، بل لمولاه حجة عليه، فكذلك فيما نحن فيه يكون البعث المتعلّق على عنوان حجة على العبد، ولا يرون العقلاء التقاعد عنه باحتمال كونه واجباً لأجل غيره.

وليعلم: أنّ غاية ما يقتضيه هذه الوجوه هي أن يتعامل مع البعث الكذائي معاملة الوجوب عند الشكّ، ولكن لا يثبت بها الوجوب النفسى بخصوصه حتى

يترتب عليه ما يترتب على هذا العنوان، كما لا يخفى.

هذا فيما يقتضيه الأصل اللفظي، فلو تمّ فلا مجال معه للأصل العملي. نعم مع عدم تماميته تصل النوبة إلى الأصل العملي.

المورد الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي

لو فرض عدم كون المولى في مقام البيان، ولم يكن ما هو المرجح من الأصل اللفظي، فهل هنا أصل عملي يعيّن به النفسية أو الغيرية، أم لا؟

و حيث إنّه لم يكن لمقتضى الأصل العملي في المقام ضابط مخصوص، بل يختلف باختلاف الموارد، وأشار كلّ من المحقّق النائيني و المحقّق العراقي 0 إلى تلك الموارد، ولما كان ما ذكره الأوّل منهما أحسن جمعاً، فنذكره أولاً، ثمّ نشير إلى وجه الضعف فيما أفاده. و بذلك يظهر وجه الخلل في كلام الثاني منهما. و من أراد فليراجع مقاله (1)

. قال المحقّق النائيني قدس سره: إنّ الشكّ في الوجوب الغيري على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما إذا علم بوجود كلّ من الغير و الغيري (2)، من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجود كلّ من الوضوء و الصلاة، و شكّ في وجوب الوضوء من كونه غيرياً أو نفسياً؛ فالشكّ في هذا القسم يرجع إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء و أنّ الوضوء شرط لصحتها أم لا؟

فتكون ما نحن فيه من صغريات مسألة الأقلّ و الأكثر الارتباطي، و القاعدة تقتضى فيها بالبراءة، و أصالة البراءة تقتضى عدم شرطية الوضوء للصلاة و صحتها بدونه؛

1- بدائع الأفكار 1: 373.

2- قلت: في التعبير أدنى مسامحة، كما لا يخفى، و لكن المقصود واضح. [المقرّر حفظه الله]

فمن هذه الجهة تكون النتيجة النفسية. و أمّا الوضوء فواجب على كلّ حال؛ نفسياً كان أو غيرياً.

و الحاصل: أنّ أصل وجوب الوضوء- نفسياً أو غيرياً- معلوم، فيجب إتيانه.

و لكن تقييد الصلاة به حيث إنّه مشكوك فلا يجب؛ للبراءة(1)

. وفيه: أنّه وقع خلط في كلامه قدس سره، و ما ذكره هنا مخالف لما أفاده في مبحث الاشتغال، ويتّضح ذلك بعد تمهيد مقدّمة، و هي: أنّه كما تقدّم أنّ المقدمات على قسمين:

1- المقدمات الداخلية.

2- المقدمات الخارجية.

و بينهما فرق من حيث تعلّق الحكم عليهما؛ فإنّه- على ما أفاده- لم يكن الوجوب المتعلّق بالأجزاء و المقدمات الداخلية مترشّحاً و متولّداً من الوجوب المتعلّق بالمجموع، بحيث يكون وجوب الأجزاء وجوباً غيرياً، بل الأجزاء واجبة بالوجوب النفسى الضمنى. نعم الوجوب المتعلّق بالمقدمات الخارجية وجوب ترشّحى غيرى، و مورد الأقلّ و الأكثر عندهم إنّما هو فى المقدمات الداخلية لا الخارجية، و ذلك لأنّه لو شكّ أنّ للصلاة- مثلاً- عشرة أجزاء أو تسعة فمرجع شكّه إنّما هو فى أنّ متعلّق الوجوب هل هو تسعة أجزاء أو عشرة. و أمّا لو شكّ فى وجوب نصب السّلم فلم يكن كذلك؛ فإنّ الشكّ فى ترشّح الوجوب الغيرى من الوجوب المتعلّق بالكون على السطح إلى نصب السّلم.

إذا عرفت هذا فنقول: الكلام فيما نحن فيه فى أنّ الشىء مقدّمى غيرى أو

نفسى، بلحاظ أنّ وجوب الصلاة- مثلاً- معلوم تفصيلاً، و علم إجمالاً بوجود الوضوء؛ إمّا لنفسه أو لكونه مقدّمة للصلاة.

وبعبارة اخرى: يكون هناك علم إجمالى بكون الصلاة المتقيّدة بالوضوء واجباً أو نفس الوضوء، و لا يمكن الانحلال فى مثل ذلك.

وقد صرّح هذا المحقّق قدس سره بعدم الانحلال فى مبحث الاشتغال، و إليك نصّ عبارته: إنّ العلم التفصيلى بوجود أحد طرفى المعلوم بالإجمال مع تردّد وجوبه بين كونه نفسياً أو غيرياً متولّداً من وجوب الطرف الآخر على تقدير أن يكون هو الواجب المعلوم بالإجمال، لا يوجب الانحلال. ألا ترى: أنّه لو علم إجمالاً بوجود نصب السّلم أو الصعود على السطح من باب الملازمة بين وجوب المقدّمة و ذيها، فالعلم التفصيلى بوجود نصب السّلم لا يوجب انحلال العلم الإجمالى بوجود النصب أو الصعود؟! فإنّ العلم التفصيلى بوجوده يتوقّف على وجوب الصعود على السطح؛ إذ مع عدم وجوب الصعود- كما هو لازم الانحلال- لا يعلم تفصيلاً بوجود النصب؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيرياً متولّداً من وجوب الصعود(1)، انتهى.

وبالجملة: أنّ العلم التفصيلى المتولّد من العلم الإجمالى لا يمكن أن يوجب انحلال العلم الإجمالى، و لازم الانحلال إذهاب المعلول علته. و من قال بالانحلال فى الأقلّ و الأكثر إنّما هو لأجل أنّ الأقلّ يعلم بوجوبه تفصيلاً- ضمناً أو استقلالياً بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه لو جرت أصالة البراءة فى الصلاة فمقتضاها نفى تقييد الصلاة بالوضوء، فلا- يكون الوضوء واجباً على أىّ حال. فانحلال العلم الإجمالى موجب لذهاب العلم التفصيلى؛ لأنّه متولّد و معلول للعلم الإجمالى.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الذى ذكره هذا المحقق هنا- من جريان البراءة و انحلال العلم الإجمالى - مناقض لما أفاده فى مبحث الاشتغال- من عدم الانحلال- و كآئه اختلط لديه المقدمات الخارجية بالمقدمات الداخلية.

و ما ذكره هناك موافق للتحقيق، و الله الهادى إلى سواء الطريق.

القسم الثانى: قال قدس سره: هو ما إذا علم بوجود كل من الغير و الغيرى، و لكن كان وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدم فيما إذا علم قبل الزوال، فمرجع الشك فى غيرية الوضوء و نفسيته فى هذا القسم إلى الشك فى اشتراطه بالزوال و عدم اشتراطه؛ إذ لو كان واجباً غيرياً يكون مشروطاً بالزوال- لمكان اشتراط الصلاة به- و حينئذ يكون من أفراد الشك بين المطلق و المشروط، و قد تقدّم أنّ مقتضى الأصل هو الاشتراط؛ للشك فى وجوبه قبل الزوال، و أصالة البراءة تنفى وجوبه، كما تنفى شرطية الصلاة بالوضوء(1)

. و فيه: أنّ هذا أيضاً مخالف لما بنى عليه قدس سره فى مبحث الاشتغال؛ من تنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات؛ سواء لم يكن للزمان دخل فى الملاك و الخطاب، أو كان له دخل فى حسن الخطاب و لكن لم يكن له دخل فى الملاك، أو كان للزمان دخل فى الامتثال و الخروج عن عهدة التكليف من دون أن يكون له دخل فى الملاك و الخطاب، أو كان للزمان دخل فى الخطاب و الملاك(2)

. و الحاصل: أنّه قدس سره ذهب إلى تنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات؛ حتّى فيما لو كان للزمان دخل فى الخطاب و الملاك. و ما ذهب إليه هناك هو مقتضى التحقيق، كما سيوافيك فى محلّه- إن شاء الله-.

1- فوائد الاصول 1: 223.

2- نفس المصدر 4: 108-112.

فإذن نقول: مفروض المسألة يرجع إلى العلم الإجمالى بوجوب الوضوء نفسه، أو لكونه شرطاً للصلاة المتقيّدة به بعد الوقت، و العلم الإجمالى الكذائى إذا علم بتحقق شرطه فى المستقبل منجز عقلاً؛ فيجب عليه الوضوء فى الحال و الصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

نعم، يتمّ ما ذكره فى بعض الموارد، و هو ما إذا لم يعلم بتحقق الشرط فيما سيجىء؛ لأنّ العلم الإجمالى لا يكاد يكون منجزاً فى ذلك، و سيوافيك تفصيل هذا الأمر فى مبحث الاشتغال، فارتقب حتى حين.

القسم الثالث: قال قدس سره: هو ما إذا علم بوجوب ما شكّ فى غيريته و لكن شكّ فى وجوب الغير، كما إذا شكّ فى وجوب الصلاة فى المثال المتقدم و علم بوجوب الوضوء، و لكن شكّ فى كونه غيرياً حتى لا يجب- لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة- أو نفسياً حتى يجب.

و الأقوى: وجوب الوضوء فى المفروض؛ لأنّ المقام يكون من التوسط فى التنجيز الذى عليه يبنى جريان البراءة فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، إذ كما أنّ العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشكّ فى وجوبها يقتضى وجوب امثال ما علم، و لا تجوز البراءة فيه- مع أنّه يحتمل أن يكون ما عدا السورة واجباً غيرياً(1) و مقدّمة للصلاة مع السورة- فكذلك فى المقام، من غير فرق بينهما(2)، انتهى.

وفيه: أنّه لا يمكن تصوير لما ذكره قدس سره، و منشأ اشتباهه خلط المقدمات

1- قلت: هذا أيضاً على خلاف مبناه؛ لأنّه قدس سره يصرّح فى بابه: أنّ وجوب الأجزاء وجوب نفسى، لكنّه ضمنى، و عرفت فى القسم الأول: أنّه صرّح بالفرق بين ما يكون واجباً غيرياً و ما يكون واجباً ضمناً، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

2- فوائد الاصول 1: 223-224.

الخارجية بالمقدمات الداخلية؛ لأنّ وجوب الأقلّ في المركّب الارتباطى معلوم تفصيلاً- سواء وجب الأكثر أو لا- بخلاف الوضوء في المثال؛ فإنّه إذا شكّ في وجوب الغير فقد شكّ في وجوب الوضوء إذا كان مقدّمة للغير، فلم يعلم بوجوب الوضوء على أىّ تقدير.

وبالحملة: فرق بين ما نحن فيه و الأجزاء؛ فإنّ وجوب الأقلّ معلوم بالتفصيل نفسياً، و الشكّ إنّما هو من جهة الضمنية و الاستقلالية، و الشكّ إنّما هو في الزائد. و أمّا فيما نحن فيه فالشكّ إنّما هو في ترشّح الوجوب عليه و عدمه. فإذا شكّ في وجوب الغير فيوجب ذلك شكّاً في وجوب الوضوء. فقولته قدس سره: «فإنّه علم بوجوب الوضوء، و لكن شكّ في كونه غيرياً أو نفسياً» كلام لا محصّل له، و هو منه عجيب.

و الأولى عدم ذكره هنا؛ لأنّ الكلام في تعديد أقسام اشتباه الواجب الغيرى بالنفسى، و هذا لم يكن كذلك.

و الأولى أن يذكر قسماً آخر، و يجعله قسماً ثالثاً، و هو: أنّه لو تردّدت المقدّمة الخارجية بين كونها من قبيل الوضوء بالنسبة إلى الصلاة من حيث تقيّد الصلاة به، و بين كونها من قبيل نصب السلّم بالنسبة إلى الكون على السطح، من جهة عدم تقيّد الكون على السطح بنصب السلّم، و القاعدة أيضاً يقتضى الاحتياط، فتدبّر(1).

ينبغي التنبيه على امور:

إشارة

1- قلت: و لعلّه يمكن تصوير قسم آخر هنا؛ و هو ما لو تردّدت المقدّمة بين كونها عبارة عن نصب السلّم- مثلاً- أو شىء آخر، فالقاعدة لعلّها تقتضى بالاحتياط، كما لا يخفى، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

التنبيه الأول في ترتب الثواب و العقاب على التكاليف الغيرية

إشارة

و حيث إنّ الأنظار و المشارب في كيفية الثواب و العقاب الاخرويين مختلفة، و يختلف بذلك ترتب الثواب و العقاب على إتيان الواجبات و المحرمات الغيرية فينبغي الإشارة الإجمالية إلى آرائهم في ذلك، و تعقيبها بما هو مقتضاها، و تفصيلها يطلب من محله:

آراء القوم في كيفية الثواب و العقاب الاخرويين

فمنها ما قاله بعض أهل النظر، إجماله: أنّ الثواب و العقاب في النشأة الآخرة لم يكن نظير المثوبات و العقوبات المقررة في النظمات المتمدنة البشرية؛ بأن يُضرب أحدٌ أو يُسجن- مثلاً- بفعله القبيح، أو يعطى أحدٌ ثواباً و أجراً بفعله الحسن، بل الثواب و العقاب في تلك النشأة من قبيل لوازم الأعمال، و لها صور مناسبة لتلك النشأة(1)

. و بعبارة اخرى: أنّ للأعمال الحسنة و الأفعال القبيحة لوازم و صوراً صالحة أو طالحة في النشأة الآخرة يحشر الإنسان معها.

1- مجموعة مصنفات شيخ الإشراق 2: 229-235، الحكمة المتعالية 9: 4-5 و 293-296.

بل مثل الأعمال، العقائد الصحيحة أو الفاسدة، لها لوازم وصور غيبية، ونحوهما الملكات الفاضلة أو الرديئة. ففي تلك النشأة أنواع من المثوبات والعقوبات.

وبالجملة: الأعمال التي تصدر من الإنسان في هذه النشأة إن كانت سالحة تكون لها صور سالحة بهيئة حسنة في النشأة الآخرة، وإن كانت سيئة تكون لها صور طالحة كريهة فيها، ويحشر الإنسان مع تلك الصور، وتلك الصور لازمة لأعماله.

بل، وكذا للأخلاق الفاضلة أو الرديئة صور غيبية ملكوتية؛ فمن تخلّق بأخلاق حسن أو قبيح يؤجر أو يعذب معها غير ما يؤجر أو يعذب بالأعمال.

بل للعقائد الحسنة والسيئة صور ملكوتية يثاب أو يعذب عليها غير ما يثاب أو يعذب بأعماله وملكاته.

وربما يستدل لمقاله ببعض الآيات والروايات، كقوله تعالى: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»⁽¹⁾

. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ هذه الآية أحكم آية في القرآن»

(2)

. وظاهر الآية الشريفة يعطى بأنّ للخير والشرّ هناك صوراً يراها فاعل الخير والشرّ، وقد ورد: «أنّ المتكبر يحشر في صورة الذرّ ويوطأ عليه»⁽³⁾، و«أنّ من اغتاب يكون لسانه بين مكّة والمدينة يطأ عليه الخلائق» إلى غير ذلك من الآيات والروايات.

1- الزلزلة (99): 7-8.

2- انظر تفسير الصافي 5: 358، مجمع البيان 9-10: 800.

3- وسائل الشيعة 12: 268، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب 146، الحديث 10، راجع ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: 265/10، المحجّة البيضاء 6: 215.

وبالجملة: لكلّ من الأعمال و الملكات و العقائد فى تلك النشأة صور غيبية لازمة لها تحشر الإنسان معها، و لكن لا عرفان لنا بكيفيتها و حقيقتها، نعم علمها عند الله تعالى و من خصّه من أوليائه.

فعلى هذا القول تكون نسبة التوبة إلى تلك الصور نسبة اللعان إلى نفي الولد؛ فكما تنفى اللعان الولد شرعاً مع وجود مولود خارجاً، فكذلك التوبة تنفى انتساب الصور القبيحة المجسّمة.

وقريب من هذا القول ما قد يقال: إنّ الإنسان بواسطة الأعمال و تحصيل الملكات و العقائد تحصل له قدرة فى تلك النشأة يمكنه إيجاد ما يريده (1). و لعلّه لذا قد ورد: أنّ بعد استقرار أهل الجنة فى الجنة يحضرهم مكتوب قد رقم فيه: من الحيّ القيوم الذى لا يموت إلى الحيّ القيوم الذى لا يموت: إذا قلتُ لشيءٍ كن فيكون، فقل أنت ذلك فيكون (2). هذا حال أهل الجنة.

و هكذا حال أهل جهنّم؛ فإنّه يحصل لهم قدرة كذلك، و يكونون مجبولين على إيجاد صور فيتأذون منها.

و لم يدلّ دليل على نفي هذه المزعمة بأن لا يكون للأعمال و الملكات و العقائد لوازم فى تلك النشأة لا تنفكّ عن الإنسان، و لا يكون للنفس اقتدار على إيجاد لوازمها و آثارها حسبما فصلّ فى محلّه، بل فى الآيات و الروايات إشارات، بل تصريحات إليها.

نعم، لا يستفاد من الآيات و الروايات انحصار الثواب و العقاب بما ذكر؛ لصراحة دلالة ظواهر الأدلة على غيرها أيضاً.

1- انظر الحكمة المتعالية 9: 43-44، علم اليقين 2: 1059-1063.

2- راجع الفتوحات المكية 3: 295، تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين: 366، علم اليقين 2: 1061.

فلو تمّت المَرعَمة فيشكل الأمر في باب الشفاعة و التوبة حسبما يتراءى منهما؛ لأنّه على تلك المزعمة لم يكن رفع العذاب بمجرد التماس الشفيع و التوبة، بل لا بدّ من توقّف المشفوع له في عوالم البرزخ و القيامة ليصفو حتّى يتّحد مع نور الشفيع.

وقد ورد في بعض الروايات: أنّ بعض المنتحلين بالإسلام يدخلون جهنّم لسيئاتهم اسم النبي الأعظم، صلوات الله عليه.

فإذن: لا بدّ للإنسان الخبير من مراعاة أحواله و أعماله و ممارسته لدفع الرذائل و القبائح عن ساحة نفسه، و تحليها بالفضائل و المكارم، و دوام الذكر و المراقبة الشديدة في جميع حالاته، و ممارسته و حفظه بالمتكرّرات بحيث لا يخلو عن ذكر الله في آناء ليله و أطراف نهاره، لئلا ينساه في العقبات و الضغطات.

و لعلّ تكرّر العبادات و الفرائض و النوافل لأجل رسوخ العبودية و الملكات و المكارم و الأخلاق في النفس، لئلا يزول عنها في تلك المواقف.

هذا إجمال مقالهم في هذا المضمّار، و من أراد تفصيل الأمر فليطلب مظانّه.

فإذا لم يكن لنا دليل ينفي ما ذكر، و احتمال كون الأمر في المستقبل كذلك، فلا بدّ للإنسان من المواظبة الكاملة و المراقبة الشديدة لدفع الرذائل و الصفات السيئة عن ساحة وجوده، و تصفية النفس عن الرذائل و تحليتها بالفضائل.

و واضح: أنّ ذلك في الشباب أسهل منه في حالة الكبر و الشيخوخة؛ لعدم رسوخ الرذائل في النفس بعد و قوّة الشباب. فإذا هَرِمَ و صار شيخاً تضعف قواه و قد حصدت الرذائل عروقاً في جميع نواحي النفس؛ و لذا تكون التوبة و الرجوع إلى الله تعالى عند الهرم و الشيخوخة من أشقّ الأعمال، بل ربّما ينجّر الأمر إلى خروج الروح من البدن بلا توبة و استغفار، عصمنا الله تعالى و إيّاكم من الزلّات و وساوس الشيطان في جميع الحالات؛ لا سيّما عند خروج الروح و الانتقال إلى

نشأة البرزخ، و ثبتنا على الصراط المستقيم.

و صعوبة النزاع حال الاحتضار لبعض النفوس لاتصال النفس بالشجرة الخبيثة و خراب الآخرة. و أمّا المؤمن الذى ينظر بنور الله و ثواب الآخرة و نعيمها فلا يكاد يكون النزاع له صعباً، بل يكون سهلة سمحة، بل يُحبّ الموت و يؤانسّه. و لذا

قد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «و الله لا ين أبى طالب آنس بالموت من الطفل بثدى امّه»

(1)

. فعلى هذا المسلك: لم يكن الثواب و العقاب أمراً عقلائياً؛ لعدم إدراك العقلاء ذلك، بل - كما أشرنا - بابه باب اللوازم و الملزومات العقلية.

فإذن: يمكن أن يقال فى الواجب الغيرى: إنّ كلّ مقدّمة يأتيها المكلف لله تعالى أو يعصى الله تعالى فيها يكون لها تأثير فى النفس، و لها صورة فى النشأة الآخرة.

و بعبارة اخرى: إذا كان الثواب و العقاب من لوازم العقلى للأعمال، فكما يكون للواجب النفسى صورة غيبية، فكذلك لا يبعد أن يكون للواجب الغيرى أيضاً صورة غيبية تناسبه؛ قال الله تعالى: «و مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يَدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى» (2)

. و منها ما قد يقال: إنّ الثواب و العقاب فى النشأة الآخرة بالجعل و المواضع، نظير الجزاءات المجعولة الرائجة بين الدول المتمدّنة و الحكومات السياسية؛ فكما يجعلون جزاءً على عمل، فكذلك الشارع الأقدس جعل جزاء سيئة سيئة مثلها، و جزاء حسنة عشر أمثالها. فيكون الثواب و العقاب بالنسبة إلى الأعمال نظير

1- نهج البلاغة: 52/ الخطبة 5.

2- النساء (4): 100.

الجعالة؛ فكما يقال في باب الجعالة: «من ردّ ضالتي - مثلاً- فله كذا...» يقال في المقام: «من فعل سيئة فله كذا... و من أتى بحسنة فله عشر أمثالها»(1)

. و لا يبعد هذا القول بمقتضى ظواهر الآيات و الروايات.

فعلى هذا: يكون الثواب و العقاب تابعين للجعل؛ فإن جعلنا للمقدمة- كما جعلنا لذى المقدمة و أصل الفعل- فيثاب أو يعاقب على المقدمة، كما يثاب أو يعاقب على فعل ذبيها. و قد جعل الثواب على بعض مقدمات عمل لأهميته، مثل ما ورد:

«أن كل خطوة يتخطاها زائر قبر أبي عبد الله الحسين عليه السلام فله من الأجر كذا و كذا»(2)

. و لا يخفى: أنه على هذا القول لو وعد الله تعالى الثواب على عمل أو أخبر عنه فلا يعقل تخلفه؛ لأنّ الوفاء بالوعد حسن و خلفه قبيح؛ فصدوره منه تعالى محال.

و كذلك الكذب قبيح؛ فيكون صدوره منه تعالى محالاً.

نعم، لو أوعد الله تعالى العقاب على عمل فله أن يفعل بما أوعده، و له أن لا يعاقبه؛ لأنّ خلف الوعيد غير قبيح، بل ربّما يعدّ حسناً. نعم، إذا كان الوعيد بنحو الإخبار فيتحقق حتماً و لا يمكن تخلفه؛ لمحالية الكذب عليه تعالى، فتدبر.

و منها ما قد يقال: إنّ الثواب و العقاب بنحو الاستحقاق، و إنّ العبد بإطاعته تعالى يستحقّ منه تعالى جزاء عمله، كاستحقاق المستأجر عن الأجير، و لا يحسن منه تعالى التخلف عنه عقلاً(3).

1- تشریح الاصول: 103، السطر 13، 176-181.

2- انظر وسائل الشيعة 14: 439، كتاب الحج، أبواب المزار و ما يناسبه، الباب 41.

3- قلت: قال المحقق الخراساني قدس سره في «الكفاية»: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى... إلى آخره. و لا يخفى ما في نفى الريب؛ لعدم تسالمهم عليه، و إنّما هو مذهب جمهور فقهاء العامة و أكثر المتكلمين، و قد خالفهم في ذلك الأشاعرة و جماعة منّا، كالشيخ المفيد قدس سره و من تبعه، حيث إنهم ذهبوا- كما نشير إليه في المتن- إلى عدم كون الثواب بالاستحقاق، بل بالتفضل. [المقرّر حفظه الله]

ولا- يخفى: أنّ محطّ البحث في ترتّب الثواب والعقاب على الواجب الغيبي والمقدّمة هو هذا المعنى، لا- المعنيان الأوّلان. فينبغي الإشارة الإجمالية أولاً إلى أنّ إطاعته تعالى هل يوجب الاستحقاق أو يكون الإعطاء منه تعالى على سبيل التفضّل؟ ثمّ الإشارة إلى موقف الواجب الغيبي والمقدّمة:

فنقول: ذهب طائفة من المتكلّمين إلى الاستحقاق(1)، وخالفهم في ذلك الشيخ المفيد قدس سره وغيره، فقالوا: إنّ الإعطاء والثواب منه تعالى على سبيل التفضّل(2)، وقال المحقّق الأصفهاني قدس سره: إنّ المراد بالاستحقاق غير ما هو الظاهر منه، وذهب المحقّق العراقي قدس سره إلى أنّه ليس بالاستحقاق ولا بالتفضّل.

فذكر أولاً ما يقتضيه النظر في استحقاق الثواب والعقاب، ثمّ نذكر ما تخلّصا به العلمان؛ فراراً عن مشكلة الاستحقاق، فنشير إلى ما فيه من الخلل:

فنقول: إنّ ما يقتضيه العقل السليم هو القول بالتفضّل في جانب الثواب، والقول بالاستحقاق في جانب العقاب.

والتفوّه بالاستحقاق في جانب الثواب إنّما يتفوّه به من غفل عن حقيقة العبودية والخلقة وقاس حال المكلف بالنسبة إليه تعالى حال العبيد بالنسبة إلى

1- كشف المراد: 407-408، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: 411-413.

2- أوائل المقالات، ضمن مصنّفات الشيخ المفيد 4: 111، شرح المواقف 8: 307، شرح المقاصد 5: 125.

مواليهم العرفية(1)؛ فكما أنّ العبد يستحقّ على مولاه لإطاعته، فكذلك يستحقّ المكلف منه تعالى الثواب على إطاعته.

مع أنّ الفرق بين المقامين أوضح من الشمس وأبين من الأمس؛ وذلك لأنّه لو لم نخضّ في المطالب العقلية التي ليس هنا محلّها، ولكن لا يقبل الإنكار: أنّه إذا لاحظنا حال المكلف بالنسبة إليه تعالى نرى أنّه لا شيء محض و عدم صرف أعطاه الله تعالى الوجود و سوّى خلقه و وهب له ما يحتاج إليه من القوى الباطنية و الظاهرية و أنواع النعم الباطنية و الظاهرية، و هو تعالى غنى عن الخلق و عن أعمالهم، و لم يكن إيجاب الأفعال لغرض و نفع عائد إليه تعالى، بل راجع إلى العباد.

فإذا كان وجود المكلف و جميع قواه منه تعالى، فإذا صرف العبد بعض قواه التي وهبت له فيما أمر به المولى فيما يرجع نفعه إليه نفسه لا إلى مولاه، فلا معنى لاستحقاق الثواب.

و بعبارة اخرى: من عرف مقامه منه تعالى و نسبته إليه و تأمل في قواه و أعضائه و جوارحه و نسبتها إليه تعالى لا يتفوّه بأنّ صرف بعض نعمه في طريق طاعته تعالى موجب لاستحقاق الثواب. نعم إذا خالف أمر مولاه و عصاه فيستحقّ العقاب بلا إشكال.

فالحقّ أن يقال: إنّ إعطاء الثواب في إطاعة المكلف أمره تعالى إنّما هو بالتفضّل. و أمّا عقوبته في مخالفته و عصيانه تعالى فبالاستحقاق.

1- قلت: بل يمكن أن يقال بعدم الاستحقاق؛ حتّى بالنسبة إلى إطاعة العبد مولاه أيضاً فيما إذا قام المولى بتمام شئون عبده؛ من إعطاء ملبسه و مسكنه و مأكله و جميع ما يحتاج إليه في أمر معاشه؛ فإن أمره المولى بعد ذلك يأتيان عمل أو أعمال فلا يرون لإطاعة العبد مولاه استحقاق ثواب، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

نقل و تعقيب

قال المحقق الأصفهاني قدس سره: و المراد بالاستحقاق ليس إيجاب الثواب على المولى أو العقاب- كما يشعر به لفظ «الاستحقاق»- حتى يناقش فيه في طرف الثواب؛ إِمَّا لجواز الاكتفاء بالنعم العاجلة، أو لأنَّ حقَّ المولى على عبده أن ينقاد له في أوامره و نواهيه، فلا معنى لاستحقاق العبد عليه عوضاً عنه.

بل المراد: أنَّ المدح و الثواب على الإطاعة في محلّه، نظير قولهم باستحقاق المدح و الذمّ على فاعل القبيح و الحسن؛ فإنّه ليس المراد إيجاب المدح و الذمّ على العقلاء، بل المدح و الذمّ منهم على أحد الأمرين في محلّه (1)، انتهى.

و قال المحقق العراقي قدس سره: التحقيق هو أن يقال: إنَّ الاستحقاق المتنازع فيه إن كان المراد به هو ثبوت حقّ للمكلّف على الله تعالى بطاعته إيّاه، كما يثبت حقّ لبعض المكلّفين على بعض إذا أمره بعمل فعمله ناوياً به أخذ العوض منه، فالحقّ مع النافي؛ لأنَّ وجود المكلّف و قدرته و توفيقه للطاعة و جميع ما يستعدّ به لها هو من الله تعالى.

فكما لا يستحقّ العبد في العرف و الشرع عوضاً و أجراً على مولاه إذا كلّفه بعمل فعمله له، فبالطريق الأولى أن لا يستحقّ المكلّف ذلك على مولى الموالى تعالى في الأعمال التي كلّفه بها.

و إن كان المراد به معنى اللياقة و الاستعداد للثواب و النعيم في الدار الآخرة ليكون معنى أنّ العبد المطيع يستحقّ الثواب هو أنّه لائق و أهل لذلك فالحقّ مع مدّعي ذلك؛ لأنّ العبد بطاعته يستعدّ لدخول دار النعيم و جوار ربّه الكريم، بخلاف العاصي.

ولا- يتوهم: أنّ هذا المعنى هو نفس القول بالتفضّل؛ لوضوح أنّ العاصي وإن كان مستعدّاً للتفضّل عليه بالعتفو والغفران والخلود في الجنان، ولكن لم يكن مستعدّاً وأهلاً لنفس الثواب، وإلا لم يبق فرق بين المطيع والعاصي، وذلك باطل بالضرورة.

وأما التوبة: فهي وإن كانت من الواجبات على العبد العاصي، إلا أنه يحتمل قريباً أنّ المعصية لا توجب استحقاق العاصي للعقاب إلا إذا تجرّدت عن التوبة، وأما المعصية التي تتعقّبها التوبة فلا توجب استحقاق العقاب، وعليه: لا يكون العفو أو سقوط استحقاق العقاب عن التائب بالتفضّل؛ إذ لا استحقاق للعاصي التائب ليسقط بالتفضّل، بل التوبة تكشف عن عدم استحقاق العاصي بمعصيته قبل التوبة للعقاب (1)، انتهى.

ولا يخفى: أنّه لو لم يتمّ ما ذكرناه لا يستقيم كلام العلمين:

أمّا ما قاله المحقّق الأصفهاني قدس سره- حيث إنّه من أهل النظر والمعقول- فمراده بكون الثواب على الإطاعة في محلّه أحد الأمرين:

الأوّل: أن يراد أنّ كلّ قوّة حيث إنّها محلّ للصورة، فكذلك العبد يكون محلّاً للثواب والعقاب؛ أي مستعدّاً لأنقأ في ذلك العالم للثواب والعقاب.

ولكن فيه: أنّهم لا يقولون بذلك في ذلك العالم؛ لأنّه لم يكن هناك هيولى ولا صورة ولا استعداد.

والثاني: أن يراد- كما هو الظاهر منه- أنّ العبد المطيع محلّ للثواب، ويكون إعطاؤه في محلّه ومما ينبغي.

ولكن فيه: أنّ كلّ ما كان فعله حسناً فهو بالنسبة إليه تعالى واجب؛ لأنّ

عدم إعطائه الثواب إمّا للعجز أو الجهل أو النجل، وكلّ ذلك محال في حقّه تعالى، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً. فإذا كان الفعل أولى من الترك فيجب عليه تعالى فعله، ولا يجوز منه تعالى تركه. وواضح: أنّ وجوب الإعطاء منه تعالى لا يوجب أن لا يكون تحت اختياره، كما أنّ امتناع الظلم منه تعالى لا يوجب ذلك، كما تقرّر في محلّه.

فقياس ما نحن فيه بمدح العقلاء و ذمهم فاعل القبيح أو الحسن، قياس مع الفارق. مضافاً إلى أنّ الأمر في المقيس عليه أيضاً غير تمام؛ لأنّ العقلاء يرون أنّ من أمر عبداً بعمل فعمله يستحقّ المدح، وإن تركه فيستحقّ الذمّ.

و ممّا ذكرناه في جواب المحقّق الأصفهاني قدس سره يظهر الخلل في بعض ما أفاده المحقّق العراقي قدس سره.

ولكن نقول من رأس: إنّ لا يبعد أن يقول هذا المحقّق على خلاف مسلك المحقّق الأصفهاني قدس سره بالاستعداد واللياقة في ذلك العالم.

فيتوجّه عليه: أنّ المراد بالاستحقاق إن كان الاستحقاق التكويني فيخرج عمّا نحن فيه؛ لأنّ البحث إنّما هو في الاستحقاق العقلائي لا العقلي التكويني، ويدخل في الوجه الأوّل، مع أنّ القائلين به لا يقولون بالاستعداد، وإن كان المراد بالاستحقاق، الاستحقاق العقلائي فمحال على الله تعالى تركه؛ لأنّ من يكون لائقاً ولم يعطه إمّا لعجزه أو لجهله أو لبخله، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

فالحقّ - كما أشرنا - أنّ الثواب إنّما هو بالتفضّل؛ فالمحسن لا يستحقّ المثوبة ولا العقاب، ولكن حيث وعد الله عباده بالثواب فينبى بما وعده تعالى حتماً. ولكن لا يدلّ ذلك على لزوم التفضّل له بنحو يكون مجبوراً فيه، كما أشرنا في جواب المحقّق الأصفهاني قدس سره. و أمّا المسمى فيعاقب على معصيته ويستحقّ العقاب، بلا إشكال.

وأما ما ذكره قدس سره في التوبة فمخالف لمركز العرف والعقلاء في ذلك، بل خلاف مقتضى ظواهر الكتاب والسنة الدالّتين على أنّ نفس العمل القبيح موجب للعقوبة والذمّ، ولكن من تاب بعد ذلك فوعد الله تعالى له بعدم العقاب وقبول توبته.

وبالجملة: ما ذكره في التوبة- مضافاً إلى أنّه خلاف حكم العقل والعقلاء- مخالف لظواهر الكتاب والسنة.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الذي يقتضيه التحقيق أن يقال بالفضل في جانب الإطاعة والامتنان، والاستحقاق في جانب المخالفة والعصيان، تدبّر واغتنم.

عدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى

ثمّ إنّ على فرض صحّة المبنى وأنّ العباد يستحقّون الثواب بإطاعتهم إيّاه تعالى، يقع الكلام في أنّ استحقاق الثواب هل هو مخصوص بإتيان الواجبات والمطلوبات النفسية، أو يعمّها والواجبات والمطلوبات الغيرية؟

وبعبارة اخرى: هل يستحقّ العباد الثواب على إتيان الواجبات والمطلوبات الغيرية، كما يستحقّونه على إتيان الواجبات والمطلوبات النفسية، أم لا؟ وجهان.

والحقّ - على صحّة المبنى - عدم استحقاق الثواب على إتيان الواجبات والمطلوبات الغيرية، و الظاهر أنّهم تسالموا على أنّ الثواب إنّما هو في الواجبات النفسية(1)؛ ولذا تراهم يخرجون الطهارات الثلاث عن حكم سائر الواجبات الغيرية

1- قلت: يظهر من تقريرى المحقّق النائينى و المحقّق العراقى 0: أنّ الثواب فى فعل الواجب الغيرى لم يكن مسلماً عندهم، بل محلّ للخلاف بينهم، فذكروا أقوالاً ثلاثة، بل أربعة، فلاحظ فوائد الاصول 1: 224، بدائع الأفكار 1: 375. [المقرّر حفظه الله]

- كما يستظهر لك عن قريب- و الاختلاف إنما هو فى وجهه، و لكلّ وجهة هو مؤيها.

و الذى يظهر لنا فى عدم استحقاق الثواب على الواجب الغيرى هو: أنّ استحقاق الثواب إنّما يترتب على إطاعة المولى و انبعاثه بيعث المولى، و الأوامر الغيرية لا تكاد تصلح لإمكان الباعثية، فلا موافقة لها و لا مخالفة حتّى يقال بالثواب فى الاولى و العقاب فى الثانية، و ذلك لأنّه لو قلنا بالواجب الغيرى- تبعاً للقوم- فى الأجزاء(1)، فمعناه الوجوب القهرى.

وقد صرّح بذلك المحقّق العراقى فى وجوب المقدّمة عند ما أورد على نفسه بأنّه ما ثمرة هذه الإرادة التشريعية التبعية بعد حكم العقل بلابدية الإتيان بالمقدّمات؟ و هل هو إلا من اللغو الواضح؟! فأجاب بأنّ هذه الإرادة ليست إلا إرادة قهرية ترشّحية معلولة لإرادة الواجب- كما تقدّم- و مثلها لا يتوقّف على وجود غاية و ثمرة(2).

. و بالجملة: نحن و إن نخالف مبناه- كما أشرنا- و لكن نبحت هنا على الفرض و التقدير، و هو: أنّه إذا كان الواجب غيرياً فيكون وجوبه قهرياً، و هو غير قابل لباعثية المكلف و انبعاثه به؛ لأنّ المكلف لا يخلو من أحد أمرين: إمّا يلتفت إلى أنّ الشىء الفلانى- مثلاً- مقدّمة و ذاك الشىء ذو المقدّمة و ترشّح الوجوب منه إلى

1- قلت: و أمّا على مسلك المختار فلا يكون للأجزاء وجوب غيرى، و لا نفسى ضمنى. فالأوامر الواردة فى الأجزاء و الشرائط إنّما هى إرشاد إلى الجزئية و الشرطية- أى إلى الحكم الوضعى- فالأجزاء لم يتعلّق بها التكليف، بل التكليف إنّما تعلّق بعنوان الصلاة- مثلاً فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

2- بدائع الأفكار 1: 399.

الشيء الفلاني، أو لم يلتفت إلى ذلك، بل له غفلة عنه ويتوهم أنّ الشيء الفلاني واجب نفسه.

ففي صورة الالتفات إلى تعلق التكليف بالكون على السطح - مثلاً - وترشح منه وجوب قهري على نصب السلم - الذي هو مقدّمة له - فإذا قصد إتيان ذي المقدّمة، فيريد إتيان المقدّمة حتماً؛ للارتباط الوجودي بينها وبين ذيلها، وعدم الانفكاك الوجودي بينهما، كما هو المفروض.

وبعبارة أخرى: البعث إلى ذي المقدّمة عند ذاك يحرك العبد القاصد إلى إتيانه نحو مقدّمته، فيكون له باعثية إليها تبعاً وترشّحاً، فلا يكاد يمكن أن يكون للأمر المقدّم - حينئذٍ - باعثية فعلية؛ لأنّ الباعثية الفعلية هي استقلاله في الباعثية، وقد ظهر: أنّ البعث إلى ذي المقدّمة بعث إلى مقدّمته تبعاً.

وأما إذا لم يرد إيجاد ذي المقدّمة أو أراد عدم إيجاده، فلا يعقل أن يريد إتيان المقدّمة بما أنّها مقدّمة.

فتحصّل: أنّ المكلف لا يكاد ينبعث من الأمر الغيري؛ لا عند إرادة ذي المقدّمة، ولا عند عدم إرادته أو إرادة عدمه، فلا يكون له إطاعة يستحقّ الثواب.

هذا في صورة الالتفات إلى مقدّمته.

وأما إذا لم يلتفت إليها وكان غافلاً عن مقدّمته فلا يكاد ينبعث بالأمر الغيري، ولو انبعث فإنّما هو عن تخيّل الأمر النفسى، فإذا أتى به يكون منقاداً مطيعاً، فلا يستحقّ الثواب بإطاعة الأمر الغيري، والكلام إنّما هو فيه.

فظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ الذي يقتضيه التحقيق ويعاضده الوجدان هو أن لا يكون للأمر الغيري بما أنّه أمر غيري إطاعة، فلا يوجب استحقاقاً للثواب.

توجيه لعدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى و دفعه

ربّما يوجّه لعدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى بغير ما ذكرنا:

منها: ما وجّه به المحقّق العراقى قدس سره، قال فى وجه ذلك: إنّ الثواب والعقاب اللذين ينشأان من موافقة التكليف و مخالفته إنّما جعلتا على ذلك تحصيلاً للغرض النفسى الداعى للمولى إلى التكليف بالواجب النفسى، و لا شبهة فى أنّ الواجب الغيرى ليس فيه غرض نفسى ليرتّب على موافقته ثواب و على مخالفته عقاب(1)، انتهى.

وفيه: أنّ قوله قدس سره: «إنّما جعلتا على ذلك...» إلى آخره، خلط باب الاستحقاق بباب الجعل، و قد مضى الكلام على تقدير جعل الثواب والعقاب، و الكلام هنا على تقدير استحقاق الثواب والعقاب.

نعم، لو أراد بقوله «ذلك»: أنّ استحقاق الثواب أو العقاب إنّما هو فى الواجب الذى تعلّق به غرض نفسى، و الواجب الغيرى لا يتعلّق به غرض كذلك، فلا يكون ذلك خلط باب بباب، مع أنّه لا يخلو عن مصادرة.

وبعبارة اخرى: يكون تكراراً للمدعى؛ لأنّ المدعى هو: أنّ موافقة الواجب الغيرى لم يكن فيها ثواب، و تصدّى لإثباتها بأنّ الواجب الغيرى حيث إنّّه لا غرض نفسى فيه فلا يكون فى موافقته و مخالفته ثواب و عقاب، و هو- كما ترى- أوّل الكلام.

و منها: ما وجّه به المحقّق الأصفهانى قدس سره، و لعلّ المحقّق النائينى قدس سره يشير إليه،

وإن كانت عبارته توهم غير ذلك (1)

. و حاصل ما أفاد هو: أن الأمر الغيرى أمر تبعى، لا بمعنى أنه بعث بالعرض، و لا بمعنى التبعية فى الوجود و مجرد ترتب أحد الأمرين على الآخر، بل المراد: أن المقدمة بما هى حيث إنها خالية عن الغرض، بل الغرض منها مجرد الوصلة إلى الغير فكذلك البعث نحوها لمجرد الوصلة إلى الغير فكأنه لا نظر إليها بما هى كالمعنى الحرفى، فكذا موافقته ليست إلا لمجرد الوصلة إلى موافقة الأمر النفسى. فهذه الموافقة لا تعد موافقة اخرى فى قبال موافقة الأمر النفسى فى نظر العقلاء حتى يمدح عليها أو يذم على تركها (2)، انتهى.

أقول: إن أراد بقوله: «لا نظر إليها بما هى كالمعنى الحرفى...» إلى آخره أن العقلاء كما يكونون غافلين عن المعانى الحرفية و غير قاصدين لها- و لذا لا يحكم عليها و لا بها- فكذلك فى الواجبات الغيرية.

ففيه أولاً: أن الوجدان أصدق شاهد على خلافه؛ فإن العقلاء ببابك، تراهم غير غافلين عن المعانى الحرفية، بل هم متوجهون إليها أشد التوجه.

و ثانياً: لو سلم غفلتهم عنها فلو خرجوا عن الغفلة و توجهوا إليها فما ذا يحكمون؟

وإن أراد: أن الواجبات الغيرية حيث إنها خالية عن الغرض، بل الغرض منها مجرد الوصلة إلى الغير، فلا توجب موافقتها ثواباً.

1- قلت: لأنه قدس سره قال: إن امثال الواجب الغيرى إنما يكون بعين امثال ذى المقدمة الذى تولد أمره منها، و ليس له أمر بحيال ذاته حتى يبحث عن استحقاق الثواب عند امثاله، من غير فرق فى ذلك بين المقدمات الشرعية أو العقلية؛ يعنى المقدمات الداخلية و الخارجية. لاحظ فوائد الاصول 1: 225. [المقرّر حفظه الله]

2- نهاية الدراية 2: 114.

ففيه: أنه مصادرة وعين المدعى. مضافاً إلى ما أشرنا إليه في معنى النفسية والغيرية، حيث قلنا: إنهما لم تكونا بلحاظ الغايات والأغراض، بل الضابط فيهما هو أنه لو أمر بشىء لأن يتوصل به إلى أمر آخر فوَقَهُ فهو أمر غيرى كما إذا قال: «اذهب إلى السوق فاشتر اللحم». وأما إذا أمر لا لذلك فلا يعد ذلك واجباً غيرياً، بل يكون واجباً نفسياً، وإن لم يكن هناك غرض مترتب عليه، مثل ما إذا قال: «اذهب إلى السوق» في المثال المذكور.

فترتب الثواب والعقاب لا يدور مدار وجود الغرض في متعلقه وخلوّه عنه، بل - كما أشرنا - يدور مدار الإطاعة والعصيان، وقد عرفت عدم إمكان الانبعاث بالأمر الغيرى. وقد لا يكون في متعلق بعض الأوامر مصلحة، كالأوامر الامتحانية، ومع ذلك يستحقّ المأمور المثوبة إن أطاع، والعقوبة إن خالف.

وبالجملة: باب الأغراض خارجة عن حريم نزاع النفسية والغيرية، والذي يقتضيه التحقيق و مطابق للوجدان في عدم استحقاق الثواب والعقاب في الواجبات الغيرية هو الذي ذكرنا، فلاحظ وتدبر.

نوجيه لترتب الثواب على الواجب الغيرى و دفعه

ثم إن المحقق العراقي قدس سره بعد أن اختار أن امتثال الواجبات الغيرية لا يستتبع ثواباً، قال: يمكن تصوير ترتب الثواب على موافقة الواجب بوجهين:

حاصل الوجه الأول هو: أن الآتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذبيها يراه العرف والعقلاء متلبساً بامتثال الواجب النفسى، و مستحقاً للمدح و الثواب فى ذاك الحين الذى لم يتلبس بعد بالواجب النفسى، كما أنه لو لم يأت بشىء من مقدماته فى الوقت الذى يلزم الامتثال فيه يرونه متلبساً بعصيانه و مستحقاً للذم و العقاب فى ذاك الحين،

وإن لم يدخل في الوقت الذي يكون ظرفاً للواجب النفسى.

وهذا المدح والثواب والذم والعقاب إنما هما من رشحات ثواب الواجب النفسى وعقاب تركه، لا أنهما شىء آخر ثبت فى حقّ المكلف بسبب آخر؛ إذ لا قيمة لشىء من المقدمات عند العقلاء، مع قطع النظر عن ذبيها. نعم لا بدّ من قصد التوصل بفعل المقدّمة إلى الواجب النفسى فى استحقاق المدح والثواب، وإلا لا يستحقّ ذلك.

الوجه الثانى: أنّ الآتى بالمقدّمة بقصد أمرها من دون التفات إلى غيريته، وإن لم يتحقّق منه قصد التوصل بها إلى ذى المقدّمة بالفعل، إلاّ أنّه بإيجاد المقدّمة بذلك النحو يكون لبتاً فى مقام امتثال الواجب النفسى، فينبسط على المقدّمة ثواب ذى المقدّمة (1)، انتهى (2).

. أقول: ينبغى الإشارة إلى محطّ البحث ليظهر الخلط فى مقال هذا المحقّق؛ وذلك لأنّ محطّ البحث إنّما هو على مبنى الاستحقاق فى الثواب والعقاب، ومعناه: أنّ المكلف إذا أطاع يكون له على الله تعالى الثواب، كما يستحقّ المأمور متّابفعل إذا أتاه على ما امر به؛ فكما يستحقّ المأمور اجرة المسمّى أو اجرة المثل على أمره، فكذلك المكلف يستحقّ الثواب عليه تعالى.

فعلى هذا: يكون البحث فى الثواب والعقاب فى الواجبات الغيرية إنّما هو فى أنّ الآتى بها دون الواجب النفسى هل لها استحقاق الثواب، أم لا؟ ولم يكن البحث فى أنّ الآتى بالمقدمات ممدوح و يكون منقاداً و له صفاء الذهن و الباطن. و يفترق هذا الرجل

1- بدائع الأفكار 1: 375-376.

2- قلت: لم يتعرّض سماحة الاستاذ هذا الوجه، و اكتفى بذكر الوجه الأوّل، و لعلّه لمشاركة هذا الوجه مع الوجه الأوّل فى بعض الجهات الدخيلة فى ترتّب الثواب، و إن كان بينهما فرق من جهتين، كما صرّح به المحقّق العراقى قدس سره أيضاً، أو نسى ذكره، و الله العالم. [المقرّر حفظه الله]

الآتى بالمقدمات ولو لم يصل إلى ذبيها مع من ترك المقدمات من رأس.

وبالجملة: البحث فى أن الآتى بالمقدمات على كثرتها- سواء أتى بذبيها أو لا هل له استحقاق للثواب- مضافاً إلى ما يستحقه بإتيان ذى المقدمه- أم لا؟

وأما استحقاق الثواب على المقدمات لأجل الأمر النفسى المتعلق بذبيها لأجل الترشح وانبساط الثواب المتعلق على ذبيها عليها، ففيه: أنه على مبنى الاستحقاق يكون أوامره تعالى نظير الأوامر العرفية، و المثوبة الاخروية بمنزلة الاجرة فى هذه النشأة. فكما أنه لو قال أحد: «من ردّ ضالّتى فله عشر دراهم» مثلاً، فإذا تجسّس رجل و تحمّل المشاقّ فى تحصيل الضالّة و لكن لم يجد الضالّة، لا يستحقّ الدراهم بحيث يصحّ له إقامة الدعوى عليه، فكذلك بالنسبة إلى أمره تعالى بالحجّ- مثلاً- و جعله المثوبات له؛ فمن تحمّل مشقّة السفر و طىّ المنازل إلى أن وصل الميقات و لكن عند وصوله الميقات بدا له و لم يأت بعمل الحجّ فلا يستحقّ ثواب الحجّ، و هذا واضح.

و إطلاق المتلبّس بذى المقدمه عند التلبّس بالمقدمات إطلاق مسامحى، فهو مشغول بالمقدمات لا بذبيها، و المصلحة قائمة بذبيها لا بها؛ فلا معنى لترشح الثواب و انبساط الثواب المترتب على الواجب النفسى عليها.

نعم، يكثر الثواب بكثرة المقدمات؛ فكلمّا كانت المقدمات أكثر كان الثواب أكثر، و لكن ذلك ليس لأجل أن المقدمات لها ثواب، بل الثواب مترتب على نفس ذبيها، و كثرة المقدمات توجب شأناً فى ذبيها و يرتفع شأن الواجب النفسى بها، وإلا فلو لم يأت بذى المقدمه لا بدّ و أن يترتب عليها الثواب، مع أنه ليس كذلك.

فقد ظهر أنفاً و سيتلى عليك قريباً: أنه لو قلنا باستحقاق الثواب فى الواجبات النفسية، و لكن لا يمكن أن يقال ذلك فى الواجبات الغيرية؛ لعدم صدق الإطاعة؛ لأنها تتوقّف على إمكان الانبعاث بالأوامر الغيرية، و لا يكاد ينبعث المكلف بها.

التنبية الثاني في تصحيح ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع كونها مقدمات

إشارة

قد ظهر لك ممّا ذكرنا في التنبية الأوّل: أنّه لا- يترتب على الواجبات الغيرية ثواب مع ترتب الثواب على الطهارات الثلاث- الوضوء و الغسل و التيمّم- مع كونها مقدمات للعبادة، فصارت الطهارات الثلاث مطرحاً للأنظار.

وقد استشكل فيها من وجوه:

الوجه الأوّل- و هو العمدة:- أنّ الأوامر المتعلقة بالمقدمات توصّلية لا يعتبر فيها قصد القربة، و هذه الطهارات الثلاث مع كونها مقدمات للصلاة- مثلاً- يعتبر فيها قصد القربة، بلا إشكال.

الوجه الثاني: أنّ الأوامر المتعلقة بالمقدمات غيرى لا يترتب عليها الثواب- كما مرّ آنفاً- و الطهارات الثلاث مع أنّها مقدمات يترتب عليها الثواب.

الوجه الثالث: لزوم الدور؛ بأنّ الطهارات الثلاث بما هي عبادات جعلت مقدّمة، و عباديتها تتوقّف على الأمر الغيرى، و لا يترشّح الوجوب الغيرى إلّا إلى ما هو مقدّمة؛ فكلّ من الأمر الغيرى و العبادى يتوقّف على صاحبه.

و بتقريب آخر: كلّ أمر له داعوية إلى متعلّقه، و لا يمكن أن يكون محرّكاً و داعياً إلى داعوية نفسه، فإذا كانت عبادية الوضوء- مثلاً- بالأمر الغيرى يلزم أن يكون الأمر بالوضوء يدعو إلى داعوية هذا الأمر نفسه(1).

1- قلت: لا بأس بإعزاز التقريبيين بثالث اقتبسناه من «فوائد الاصول»، و هو: أنّ الطهارات الثلاث قد اعتبرت مقدّمة للصلاة بنحو العبادية؛ لأنّ نفس أفعال الوضوء- مثلاً- من الغسلات و المسحات ليست مقدّمة للصلاة، و عباديتها تتوقّف على الأمر الغيرى؛ لأنّ عبادية شيء تتوقّف على قصد امتثال الأمر، و لم يكن حسب الفرض أمر سوى ذلك. و الأمر الغيرى يتوقّف على أن تكون الطهارة عبادة؛ لأنّ الأمر الغيرى لا- يتعلّق إلّا بما يكون بالحمل الشائع مقدّمة؛ لأنّ الوضوء العبادى- مثلاً- يكون مقدّمة بالحمل الشائع؛ فلا بدّ و أن تكون عبادة قبل تعلق الأمر الغيرى به، و المفروض: أنّ عباديته تتوقّف على الأمر الغيرى، لاحظ فوائد الاصول 1: 227. [المقرّر حفظه الله]

ويمكن الجواب عن الإشكال الأخير بوجه حسن، حاصله: أن مقدّمة الطهارات الثلاث لم تكن مثل سائر المقدمات ممّا يصحّ لنا دركها وفهمها، بل إنّما هي بكشف الشارع إيّاها، حيث رأى توقّف الصلاة- مثلاً- على عباديتها. فأخذها بما هي عبادة مقدّمة للصلاة، فعباديتها لا تتوقّف على الأمر الغيرى، بل لها أمر نفسى؛ فلا يلزم الدور.

فوزان مقدّمة الطهارات الثلاث للصلاة- مثلاً- وزان مقدّمة صلاتي الظهر و المغرب لصلاتي العصر و العشاء؛ فكما أنّ صلاة الظهر أو المغرب عبادة و مع ذلك اخذت مقدّمة لصلاة العصر أو العشاء، فكذلك الطهارات الثلاث عبادة و مع ذلك اخذت مقدّمة و شرطاً للصلاة.

و بهذا يندفع الإشكال الثانى، بل الإشكال الأول؛ و هو إشكال التوصلية، كما لا يخفى، فتدبّر.

نعم، يتوجّه على هذا الجواب: أنّ الفقهاء وإن قالوا: إنّ الوضوء و الغسل مطلوبان نفسيان(1)، كاستحباب الظهر فى نفسه،

وقد ورد: «إنّ الوضوء على

1- قلت: ربّما يناقش استحباب الغسل نفسياً بحيث يصحّ الغسل التجديدى كما يصحّ الوضوء التجديدى. [المقرّر حفظه الله]

(1)، ولكن لم يقولوا بمطلوبية التيمّم بحيث يكون مطلوباً ومستحباً نفسياً؛ فلا بدّ وأن يجاب عن الإشكال في خصوص التيمّم بوجه آخر. ولكن يمكن أن يقال: إنّ التيمّم وإن لم يكن عبادةً ومطلوباً مطلقاً- كالوضوء- ولكن لا ينبغي الإشكال في عباديته في ظرف خاصّ؛ وهو صورة فقدان الماء عقلاً وشرعاً، وبالجملة: في صورة تعذّر استعمال الماء، وقد ورد في بعض الأخبار: «أنّ التراب أحد الطهورين»(2).

عدم تمامية ما تكلف به المحقّق النائيني في الجواب عن الإشكالات

إذا تمهّد لك ما ذكرناه يظهر لك: أنّه لا نحتاج في الجواب عن الإشكالات إلى ما تكلف به المحقّق النائيني قدس سره في الجواب عنها؛ فإنّه قال: إنّ هذه الإشكالات كلّها مبنية على أنّ جهة عبادية الوضوء إنّما تكون من ناحية أمره الغيرى، وهو بمعزل عن التحقيق، بل الوضوء- مثلاً- إنّما يكتسب العبادية من ناحية الأمر النفسى المتوجّه إلى الصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط، بداهة: أنّ نسبة الوضوء إلى الصلاة كنسبة الفاتحة إليها من الجهة التى نحن فيها، حيث إنّ الوضوء قد اكتسب حصّة من الأمر بالصلاة؛ لمكان قيديته لها، كاكْتساب الفاتحة حصّةً منها من الأمر الصلّاتى؛ لمكان جزئيتها. فكما أنّ الفاتحة اكتسبت العبادية من الأمر الصلّاتى، فكذلك الوضوء اكتسب العبادية من الأمر الصلّاتى بعد ما كان الأمر الصلّاتى عبادياً. وكذا الحال فى الغسل والتيمّم.

1- وسائل الشيعة 1: 377، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب 8، الحديث 8.

2- وسائل الشيعة 3: 381، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب 21، الحديث 1.

ثمّ أورد قدس سره على نفسه: بأنّ نسبة الوضوء إلى الصلاة نسبة الستر أو الاستقبال إليها، فكيف اكتسب الوضوء العبادية ولم يكتسب الستر أو الاستقبال العبادية؟!

فأجاب: بأنّ التفاوت و الفرق إنّما هو من ناحية الملاك، حيث إنّ الملاك الذى اقتضى قيديّة الوضوء للصلاة اقتضاه على وجه العبادية؛ بخلاف ملاكات سائر الشروط، حيث لم يقتضِ ذلك ... إلى أن قال: والحاصل: أنّ عبادية الأمر الصلّاتى إنّما يكون بمتّمّ الجعل، و ذلك المتّمّ إنّما اقتضى عبادية الأمر بالنسبة إلى خصوص الأجزاء و الطهارات الثلاث، دون غيرها من الشرائط (1)، انتهى.

وفيه: أنّ هذا تكلف غير وجيه؛ لأنّه فرق بين الأجزاء و الشرائط؛ لأنّ الأمر بالصلاة- مثلاً- يتعلّق بذوات أجزائها؛ فذات فاتحة الكتاب أو الركوع أو السجود- مثلاً- مأمور بها.

و أمّا الشرائط فلم تكن كذلك، بل تعلّق الأمر بتقييد الصلاة بالطهور- مثلاً فلا يكاد يتعلّق الأمر بالصلاة بذات الوضوء، كما كان متعلّقاً بفاتحة الكتاب و سائر الاجزاء.

فقد ظهر تمامية ما أجبنا به عن الإشكالات، من دون هذا التكلف، و واضح:

أنّ ارتكاز المتسرّعة على التفرقة بين الستر و الطهارات الثلاث، مع أنّ الجميع شرائط، حيث إنّهم يقصدون التعبّد بها دون الستر، و فى ارتكازنا أيضاً يكون الوضوء- مثلاً- عبادة، و أمّا سبب عباديته و علته فلم نعلمه.

بقى الكلام فيما ذكره فى الجواب عمّا أوردته على نفسه من التفرقة بين الوضوء و الستر و الاستقبال.

فنقول: التأمل في الجواب يعطى أنه بصدد الجواب عن الإيراد بوجهين:

أحدهما من ناحية الملاك، والثاني من ناحية متمم الجعل.

ولكن ذكر العلامة المقرّر رحمه الله متمم الجعل بعنوان الحاصل لما تقدّم، وكيف كان: لا يصحّ الجواب بكلا الوجهين:

أمّا من ناحية الملاك: فلاّنه لو تمّ فهو رجوع عن جميع ما أسّسه أوّلاً؛ لأنّه صرّح بأنّ عبادية الأجزاء والشرائط اكتسابية من ناحية الأمر النفسى المتعلّق بالصلاة، والآن يريد إثبات العبادية من ناحية الملاك. فعلى ما ذكره أخيراً لا بدّ وأن يفصل: بأنّ مجرد تعلّق الأمر بالطبيعة بأجزائها وشرائطها لا يوجب صلاحية الشرط لاكتساب العبادية، وإلا يلزم أن يكون جميع الشرائط عبادة، وليس كذلك.

وأمّا من ناحية متمم الجعل فنقول: إن أراد أنّ المتمم يجعل الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة منبّئة على الأجزاء والشرائط، وبعد اكتساب كلّ جزء وشرط حصّة من الأمر بالصلاة عبادياً، فلازمه صيرورة جميع الأجزاء والشرائط عبادياً، وهو عين الفرار عن الإشكال.

وإن أراد: أنّه يحتاج كلّ من الشرائط إلى متمم الجعل، فكلّ ما تمّمه يصير عبادة، ومتمم الجعل جعل الطهارات الثلاث عبادة، ولم يكن بالنسبة إلى الستر والاستقبال.

ففيه: أنّ هذا رجوع إلى أصل المطلب- وهو: أنّ للطهارات الثلاث خصوصية من بين سائر الشروط- فلا بدّ له من الجواب عن أنّه مع كون الطهارات الثلاث مقدّمة كيف صارت عبادة(1)؟!]

1- قلت: ويتوجّه عليه أيضاً ما أورده سماحة الاستاد- دام ظلّه- في ناحية الملاك، وهو: أنّه لو تمّ فهو رجوع عمّا أسّسه؛ من أنّ عبادية الشرائط من ناحية الأمر النفسى المتعلّق بالطبيعة بما لها من الأجزاء والشرائط، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

إشكال و دفع

ربّما اشكل: بأنّه وإن كانت الطهارات الثلاث مستحبّات نفسية، و لكن تجب للغير و بعد دخول وقت الواجب النفسى، فإذن: كيف يجمع بين استحبابها و وجوبها، بل بين إرادة استحبابها و إرادة وجوبها؟ فإن ذهب ملاك الاستحباب و إرادته، و تخلّف مقامه الإرادة الوجوبى و الوجوب، فيعود المحذور؛ من تعلق الثواب بالواجب الغيرى.

وفيه: أنّ الطهارات الثلاث بعد حلول وقت الواجب أيضاً مستحبّة، و لا يلزم اجتماع الحكمين أو إرادتهما؛ و ذلك لأنّه سيتلى عليك قريباً أنّ ذات المقدّمة لم تكن واجبة- خلافاً للمحقّقين الخراسانى(1) و النائينى(2) و غيرهما- بل الواجب إنّما هى المقدّمة الموصلة بما أنّها موصلة، كما ذهب إليه صاحب «الفصول» قدس سره(3)

. فعلى هذا نقول: إنّ الوضوء- مثلاً- بما أنّه وضوء مستحبّ و له ملاك الاستحباب و تعلق به إرادة الاستحباب، و بعد دخول وقت الصلاة و وجوب الصلاة نفساً لا يُصيرّ الوضوء واجباً غيرياً ليلزم المحذور، بل الواجب الغيرى هو عنوان الموصول بما أنّه موصول، و واضح: أنّ هذا العنوان غير عنوان الوضوء، و إن كان ينطبق على الوضوء عرضياً، فاختلف مركز تعلق الحكمين.

و هذا نظير اجتماع الأمر و النهى فى شىء؛ فكما لا محذور هناك؛ لاختلاف

1- كفاية الاصول: 143.

2- فوائد الاصول 1: 285-291.

3- الفصول الغرويّة: 86/ السطر 12.

متعلّق الأمر والنهي في مقام تعلّق التكليف وإن اتّحداً خارجاً، وبعبارة أخرى: مورد تعلّق الأمر غير مورد تعلّق النهي، والاجتماع إنّما هو في المصداق الخارجي، وهو لا يضرّ، فكذلك هنا يكون لنا عنوانان: أحدهما واجب غيري- وهو عنوان الموصول بما أنّه موصول- و الآخر مستحبّ نفسي- وهو عنوان الوضوء مثلاً- ولكنّه يتّحد العنوانان خارجاً؛ فلم تصر عناوين الطهارات الثلاث بعد الوقت واجبة ليلزم اجتماع الحكمين، فتدبّر.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بوجه آخر، وهو: أنّ ملاك الاستحباب بعد دخول وقت الواجب باقٍ بهويته و حدوده، ولا يندكّ في ملاك الآخر. نعم، لم يكن الأمر الاستحبابي باقياً. ومجرّد وجود الملاك بعد الوقت يكفي للتقرّب به؛ لعدم احتياج العبادية عندهم إلى الأمر المتعلّق بها، بل يكفي صلوح الشئ للتعبّدية وإتيانه للتقرّب به إليه تعالى، فتدبّر.

نقصي المحقّق النائيني عن الإشكالات في خصوص الوضوء والغسل ودفعه

ثمّ إنّ المحقّق النائيني قدس سره قال: لو أغمضنا عن ذلك كلّهُ: يمكن لنا التفصّي عن الإشكالات بوجه آخر يختصّ بالوضوء والغسل فقط، ولا يجري في التيمّم.

وحاصله: أنّ الوضوء والغسل لهما محبوبة ذاتية نفسية أوجبت استحبابهما قبل الوقت، وعروض الوجوب لهما بعد الوقت لا ينافي بقاء تلك الجهة، وإن قويت بعد الوقت وحصلت لها شدة أوجبت الوضوء.

والحاصل: أنّ عروض ملاك الوجوب على ملاك الاستحباب لا يوجب انعدام الملاك الاستحبابي و حدوث ملاك آخر للوجوب، بل غايته تبدّل الاستحباب

بالوجوب وفوات الرخصة من الترك التي كانت قبل الوقت مع اندكاك الملاك الاستحبابي في الملاك الوجوبي، نظير اندكاك السواد الضعيف في السواد الشديد(1)

. وفيه: أنه ثبت في محله: أن الحركة في الاشتداد لم تكن لبساً بعد خلع، بل لبس بعد لبس و حركة من النقص إلى الكمال؛ فالسواد الضعيف لا يصير سواداً قوياً بخلع المرتبة الضعيفة وقلبه إلى المرتبة القوية، بل يضاف إليه جزءاً فجزءاً.

وبعبارة أخرى: هناك حقيقة واحدة تسيّر من النقص إلى الكمال، غاية الأمر بتبدل الحدود. هذا كله في الهوية الحقيقية الخارجية.

فظهر: أن القول بأن السواد الضعيف مندكّ في السواد الشديد غير تمام.

و لو سلّم ذلك في مثل السواد والبياض - اللذين هما من الهويات الخارجية ويكون الضعيف من سنخ القوى - ولكن لا يجرى فيما نحن فيه؛ لأنه - مضافاً إلى أن الوجوب الغيري والاستحباب النفسى لم يكونا من الحقائق الخارجية - لم يكونا من سنخ واحد؛ لأنّ المطلوب الذاتى وهو الاستحباب النفسى يخالف المطلوب الغيرى وهو الواجب الغيرى لأنه حيث يحصل بالوضوء طهارة وكمال معنوى للنفس، يكون محبوباً ذاتياً. وأما إذا كانت مقدّمة للصلاة فلا يكون مطلوباً إلا لأجل موقوفية الصلاة عليه، لا لأجل قيام مصلحة أقوى به، فتدبر.

وإن شئت مزيد توضيح فلاحظ المقدمات غير العبادية؛ فإنّ من يريد لقاء صديقه الذى فى ناحية يتوجّه إليها و يحتاج الوصول إليه إلى طى المسافة، فطى المسافة مقدّمة للوصول إلى صديقه، ولا يكون له مصلحة، بل ربّما يبغضه، و لو أمكنه الوصول إلى صديقه بدون الطى لتركه. فملاك وجوب الطى هو التوقّف أو التوصل.

و الحاصل: أنّ دعوى التبدّل لو تمّ فإتّما هو فى الوجوب و الاستحباب اللذين هما من سنخ واحد، و لم يكن كذلك فيما نحن فيه. فالملاك الذى كان فى الموضوع- مثلاً- قبل الوقت باقى بعد الوقت أيضاً.

هذا ما أفاده سماحة الاستاد- دام ظلّه- فى يوم.

و لكن استدرک فى اليوم الثانى بأنّ هذا المحقّق اعترف ذليلاً بأنّه لا يخفى عليك:

أنّ ما ذكرناه من تبدّل الاستحباب بالوجوب فإتّما هو بالنسبة إلى الوجوب النفسى الثابت للموضوع بعد الوقت، لا الوجوب الغيرى له؛ فإنّ التبدّل بالوجوب الغيرى لا يعقل؛ لاختلاف المتعلّق (1)، انتهى.

فعلى هذا: لا يتوجّه عليه الإشكال الأخير.

و لكن الإشكال الأوّل متوجّه عليه بعد، فتأمّل. و كذا إشكال إجراء الشدّة و الضعف اللذين هما فى الحقائق الخارجية فى الوجوب و الندب اللذين هما من الامور الاعتبارية متوجّه عليه، فتدبّر.

توجيه لدفع الإشكال من المحقّق الأصفهاني و دفعه

و يتلو ما ذكره هذا المحقّق قدس سره فى الضعف، ما أجاب به المحقّق الأصفهاني قدس سره عن الإشكال؛ لأنّه قال: بناءً على أصالة الوجود تبقى حقيقة الإرادة عند الحركة فى الاشتداد من مرتبة إلى مرتبة اخرى؛ لا أنّها تنعدم و توجد من رأس، غاية الأمر:

تنتزع منها مرتبة ضعيفة فى أوّل أمرها- و هو الاستحباب- و مرتبة شديدة فى آخرها؛ و هو الوجوب.

فعلى هذا: أصل الرجحان المحدود بحدّ عدمي - وهو عدم وجدان مرتبة الشدّة - المنبعثة عن ملاك نفسى موجود فعلاً، غاية الأمر: أنّه محدود في هذا الحال بحدّ آخر؛ إذ المفروض: أنّ الاشتداد دائماً في الإرادة ومنها وإيها، لا إلى غير الإرادة. فاشتدادها لملاك غيرى لا يوجب زوال ذاتها وأنّها المنبعث عن ملاك نفسى. وإنّما كان محدوداً بحدّ ندبى، لا لخصوصية الندبية كى يزول الحكم بزوالها، بل لقصور الملاك عن اقتضاء الزائد على هذا المقدار، وإلا فالتقرب والثواب مترتبان على إتيان الراجح من حيث الرجحان، لا من حيث فقدان لمرتبة الشدّة (1)، انتهى.

وفيه: أنّه قد ذكرنا غير مرّة أنّه لا يكون إرادة الفعل في الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم، وعلى تقدير تسليم ذلك في الموالى العرفية لا يمكننا إثباته في إرادات المبادئ العالية؛ لأنّ الإرادة التشريعية تتعلّق بالقانون والبعث، فإذن: كلّ من الإرادة المتعلقة بالبعث الاستجابى و الإرادة المتعلقة بالبعث الوجوبى تخالف الأخرى، لا ترتبط إحداهما بالأخرى؛ لأنّ لكلّ منهما إرادة تخصّه.

وما ذكره قدس سره إنّما يتمّ في الإرادات الشخصية القائمة بالنفس بالنسبة إلى أفعالها، على إشكال فيه أيضاً؛ لأنّ لازمه الحركة في الإرادة، و لم أتحقّقه بعد.

والحاصل: أنّ الاستجاب و مبادئه غير الوجوب و مبادئه، و قياس إرادة البعث الاستجابى و الوجوبى بالإرادات النفسانية التكوينية في غير محلّه، فتدبّر و اغتتم.

ضابط لتبدل الأحكام و تزييفه

ذكر المحقق النائيني قدس سره ضابطاً لتبدل الأحكام بعضها مع بعض لإيضاح المقصود في المقام؛ بأن تبدل حكم إلى آخر إنما هو في صورة وحدة المتعلق، بحيث يكون متعلق أحد الحكمين عين متعلق الآخر، كما لو نذر صلاة الليل؛ فإن الأمر الاستحبابي إنما تعلق بذات صلاة الليل لا بما أنها مستحبة، والنذر أيضاً يتعلق بالذات؛ إذ لا يمكن أن يتعلق النذر بصلاة الليل بوصف كونها مستحبة- لأنها بالنذر تصوير واجبة، فلا يمكنه إتيانها بوصف الاستحباب- فلا بد وأن يتعلق النذر بالذات؛ فيكون الأمر الوجوبي الجائي من قبل النذر متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر الاستحبابي؛ فيتبدل الأمر الاستحبابي بالأمر الوجوبي، ويكتسب الأمر الوجوبي التعبدية، كما اكتسب الأمر الاستحبابي الوجوب، فإن الأمر النذري وإن كان توصلياً، إلا أنه لما تعلق بموضوع عبادي اكتسب التعبدية.

وأما إذا لم يكن متعلق أحد الحكمين عين الآخر، بل تعلق الثاني بغير ما تعلق به الأول بقيد كونه مأموراً به بالأمر الأول، فلا يعقل التبدل، كما في صلاة الظهر، حيث اجتمع فيها أمران: أمر تعلق بذاتها؛ وهو الأمر النفسي العبادي الذي لا يكاد يسقط إلا بامثاله والتعبد به، و أمر تعلق بها لكونها مقدّمة و شرطاً لصحة صلاة العصر، ولكن الأمر المقدمى تعلق بصلاة الظهر بقيد كونها مأموراً بها بالأمر النفسي و بوصف وقوعها عبادة امتثالاً لأمرها النفسي، فاختلف موضوع الأمر النفسي مع موضوع الأمر المقدمى، و لا يتحدان؛ فلا يمكن التبدل.

فإذن نقول: الأمر المتعلق بذات الوضوء، قبل الوقت كان استحبابياً، و بعد

الوقت يكون الوضوء نفسه واجباً بالأمر الصلّاتي، و لمكان اتّحاد المتعلّقين يتبدّل الأمر الاستحبابي بالأمر الوجوبي؛ لما عرفت: أنّ كلاً من الأمر الاستحبابي قبل الوقت و الأمر الوجوبي النفسى العارض من جهة الأمر بالصلاة بعد الوقت متعلّقان بذات الوضوء؛ فيتبادلان.

و أمّا الأمر الغيرى العارض له بعد الأمر بالصلاة فلا يعقل أن يتّحد مع الأمر الاستحبابي أو النفسى؛ لأنّ الأمر الغيرى إنّما يعرض على ما هو بالحمل الشائع مقدّمة، و الوضوء المأمور به بالأمر يكون مقدّمة؛ فيكون حال الوضوء بالنسبة إلى الأمر النفسى حال نذر صلاة الليل من حيث التبدّل، و بالنسبة إلى الأمر الغيرى حال صلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر من حيث عدم التبدّل (1)، انتهى محرراً.

فيما أفاده مواقع للنظر، نذكر بعضها:

منها: ما استفاد من مقاله: و هو أنّ الوضوء المستحبّ قد يجب بالنذر و شبهه، و لا يخفى: أنّ هذا المقال غير مخصوص بهذا المحقّق، بل عليه جمهور الفقهاء، كالمحقّق و العلامة و غيرهما، حيث قالوا فى كتاب الطهارة: إنّ الوضوء و سائر الطهارات الثلاث مستحبّات نفسية، لكنّها تجب بالنذر و العهد و القسم، بل قالوا بوجوب صلاة الليل، بل غيرها من المستحبّات، بالإجارة و نحوها أيضاً (2).

. فيتوجّه عليه و عليهم ما قلناه فى مبحث الطهارة و غيرها، و حاصله: أنّ كلّ عنوان اخذ موضوعاً لحكم، لا يكاد يتعدّى الحكم و لا يتجافى عن العنوان الذى اخذ موضوعاً إلى عنوان آخر، و واضح: أنّ مقتضى ما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر أو

1- فوائد الاصول 1: 229-231.

2- شرائع الإسلام 1: 3 و 49، تذكرة الفقهاء 1: 148، و 2: 259.

القسم أو العهد أو غيرها هو وجوب الوفاء بالنذر وشبهه. فالواجب بالنذر - مثلاً - هو عنوان «الوفاء بالنذر» لا شىء آخر، وإن اتحد معه خارجاً، فمن نذر صلاة الليل - مثلاً - لا تصير صلاة الليل بالنذر واجباً، بل هي مستحبة كما كان قبل النذر، بل لو قلنا باعتبار قصد الوجه - من الوجوب أو الاستحباب - فى العبادة، لم يحصل منه براء النذر إلا إذا أتى بصلاة الليل مستحياً.

وذلك لأن الواجب عليه بالنذر هو عنوان «الوفاء بالنذر» لا صلاة الليل.

نعم، الوفاء بالنذر إنما هو بإتيان صلاة الليل المستحبة، وهو غير كون الصلاة متعلقة للوجوب، وبعد النذر لو ترك صلاة الليل عمداً لا يسأل عنه بأنه لم تترك صلاة الليل؟ بل يسأل عنه: لم لم تف بندرك؟

فالخلط وقع بين ما هو متعلق للنذر بالذات، وبين ما هو مصداق له بالعرض.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: إن ما ذكرناه هنا نظير مسألة اجتماع الأمر والنهى.

فكما صح أن يقال هناك: إن النهى وهو لا تغصب - مثلاً - تعلق بعنوان الغصب، والأمر وهو صل - مثلاً - تعلق بعنوان آخر وهو الصلاة وواضح: أن عنوان الغصبية غير عنوان الصلابة، والحكم المتعلق بأحدهما لا يكاد يتجاوز إلى العنوان الآخر، ومجرد اتحادهما خارجاً أحياناً لا يكاد يضرب بذلك؛ لعدم تعلق التكليف - الأمر والنهى - بالخارج؛ لأن الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فيكون المصداق الخارجى مجمع العنوانين.

فكذلك نقول فيما نحن فيه؛ لأن «ف بندرك» مثلاً تعلق بعنوان «الوفاء بالنذر»، والأمر به يقتضى إتيان المنذور على ما هو عليه، والأمر الاستحبابى تعلق بعنوان صلاة الليل. فبعد النذر - كقبله - تكون صلاة الليل مستحبة، بحيث لا بد وأن توتى

مستحبة. نعم صلاة الليل مصداق ما وجب عليه بالنذر، وقد عرفت أنّ المصداق الخارجى لم يتعلّق به التكليف.

فإذن: الوفاء بالنذر واجب توصّلى إلى الأبد، كما أنّ صلاة الليل مستحبة تعدياً كذلك. ولا معنى لاكتساب الوجوب التعبدية و الاستحباب الوجوب، فتدبر.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا ظهر لك: أنّ الطهارات الثلاث المستحبات لا تتلون بلون الوجوب و لو صارت مقدّمة و واجبات غيرية؛ لا قبل وقت الواجب- و هو ظاهر- و لا بعده.

و ممّا يؤيد ما ذكرنا، بل يدلّ عليه: فتوى الأصحاب بأنّه لو نذر شخص أن يصلّى صلاة الظهر الواجب- مثلاً- يقع نذره صحيحاً(1)؛ فلو خالف و لم يصلّ عمداً فمقتضى القاعدة أن يعاقب عقابين؛ لأنّه خالف أمرين عمداً: أحدهما الأمر المتعلّق بصلاة الظهر، و الثانى الأمر المتعلّق بوفاء النذر لحنث النذر.

و أمّا على ما عليه المحقّق النائينى قدس سره و من يحذو حذوه- من القول بالتبدّل- فمقتضاه أن يعاقب عقاباً واحداً- و هو مخالفة الأمر النذرى- كما كان يعاقب كذلك فى ترك صلاة الليل المستحبة المنذورة، و هو كما ترى.

و منها: قوله قدس سره بعدم معقولية التبدّل فى صلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر، و وجوب التبدّل فى صلاة المنذور.

فليتّبع عكس الأمر و يقول بالتبدّل فى صلاة الظهر، حيث إنّها مقدّمة لصلاة العصر؛ لأنّ المقدّمة على مبناه و مبنى المحقّق الخراسانى 0 فى مقدّمة الواجب- كما سيحى ٤- عبارة عمّا يكون مقدّمة بالحمل الشائع(2)، و واضح: أنّ ما يكون مقدّمة

1- تذكرة الفقهاء 4: 200، إيضاح الفوائد 4: 52.

2- كفاية الاصول: 115-116، فوائد الاصول 1: 227 و 285-286.

بالحمل الشائع هي الصلاة بقصد الأمر، فينحلّ إلى «الصلاة» و«قصد الأمر»، فكلّ من الصلاة وقصد الأمر مقدّمة لملاك التوقّف و المقدمية عقلاً، وإن لم يكن عرفاً.

و البحث في مقدّمة الواجب في الملازمة العقلية لا العرفية. فصلاة الظهر تعلّق بها الوجوب النفسى، وهو واضح، و الوجوب الغيرى لكونها مقدّمة بالحمل الشائع لصلاة العصر.

فعلى هذا: الوضوء المقدّمى عبارة عمّا يكون مأموراً به للصلاة، فذاته مأمور به بالأمر الغيرى، و مأمور به بالأمر الذاتى الاستجابى، فيتبادلان. فالأمر الغيرى - على مزعمته - يكتسب العبادية، و الأمر النفسى يكتسب الوجوب، و هو كَرُّ على ما قرّ؛ لأنّه قدس سره لا يرى تبدّل الاستجاب النفسى بالوجوب الغيرى، بل إنّما يرى تبدّل الاستجاب النفسى بالنسبة إلى الوجوب النفسى الثابت للوضوء بعد الوقت، فتدبّر.

و منها: أنّه قدس سره ذكر أوّلاً و ادّعى البدهة عليه بأنّ الوضوء إنّما يكتسب العبادية من ناحية الأمر النفسى المتوجّه إلى الصلاة.

فعبادية الوضوء إنّما هي بعد ما كان الأمر الصلاتى عبادياً، فذات الوضوء قد اكتسبت حصّة من الأمر بالصلاة لمكان قيديته لها. فإذا كان الأمر كذلك فى الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فليكن كذلك فى صلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر؛ فإنّها شرط شرعاً لصلاة العصر. و مثلها صلاة المغرب بالنسبة إلى صلاة العشاء، فتتوقّف صلاة العصر عليها، كما تتوقّف الصلاة على الطهارة؛ فتكون عباديتها اكتسابية اكتسبتها من الأمر بصلاة العصر. فيلزم أن لا تكون صلاة الظهر من الفرائض، بل عباديتها و فريضيتها لأجل كونها شرطاً لصحّة صلاة العصر.

نعم، فى مورد نسي صلاة العصر تقع صلاة الظهر فريضة و عبادة، و واضح: أنّ الالتزام بكون صلاة الظهر أو المغرب غير فريضة ممّا يبطله أذهان المتشرّعة، هذا.

التنبيه الثالث في منشأ عبادية الطهارات الثلاث

قد ظهر لك ممّا تقدّم: أنّ عبادية الطهارات الثلاث إنّما هي لقابليتها وصلاحيتها للعبادة، والنصّ والإجماع متطابقان على ذلك، وقد جعلت بما هي عبادة مقدّمة للصلاة.

وقد عرفت: أنّه لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة فلا يكاد يستفاد عباديتها من الأمر الغيرى؛ لأنّ المقدّمة بما هي مقدّمة لا مطلوبة فيها ولا مقرّية، ولا تكاد تصلح الأوامر الغيرية للباعثية.

ولو سلّم داعويتها فغايتها داعويتها إلى أنّ إتيان المقدّمة للتوصّل بها إلى ذى المقدّمة، وليست لها نفسية وصلاحية للتقرّب، ولم تكن المقدّمة محبوبة للمولى، بحيث لو أمكنه إتيان ذى المقدّمة بدون المقدّمة لكانت محبوبة. فالأمر بالمقدّمة - على فرضه - من جهة اللابديّة العقلية، ومثل ذلك لا يصلح للمقرّية؛ ولذا على القول بوجوب المقدّمة المطلقة لو أتى بالمقدّمة بانياً على عدم الإتيان بذى المقدّمة لم تصر مقرّياً.

وقد ظهر لك أيضاً: أنّه لا يكاد تستفاد عباديتها من الأمر النفسى المتعلّق بذى المقدّمة؛ لما أشرنا: أنّ الأمر النفسى المتعلّق بالصلاة - مثلاً - لا يكاد يدعو إلا إلى عنوان الصلاة، من دون أن تكون له داعوية إلى مقدّماتها، بل لا يعقل أن يدعو إليها؛ لعدم تعلّقه بها، فلا يكون الإتيان بالمقدّمات إطاعة له، بل مقدّمة لها. وقد عرفت عدم تمامية القول بأنّ الشروع فى المقدّمات نحو شروعه فى الواجب النفسى (1).

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا ظهر لك وقوع الخلط في كلماتهم بين حكم العقل بلائدية إتيان المقدمة، وبين داعوية الأمر الغيرى.

و توهم: أنه يكفى في عبادة الشىء أن يؤتى به لأجل المولى، ولو بمثل هذه الداعوية مدفوع بأن العبادة فرع صلوح الشىء للتقرب، وقد عرفت عدم صلوح المقدمة بما هي مقدّمة لذلك، ولو قلنا بإمكان تعلق الأمر الغيرى بها.

فتحصّل: أنّ مقرّبية المقدمات لا تكاد تمكن بالأمر الغيرى. نعم لو لم يقصد خصوصية الأمر الغيرى، بل قصد أمره الغيرى تقريباً إليه تعالى اشتبهاً يصحّ.

ولو قلنا بأمرين، تعلق أحدهما بذات الشىء - كذات الوضوء- و الآخر بعنوان المقدّمية، فيصحّ الوضوء قبل الوقت، ويجوز له معه الدخول فى الصلاة بعد حضور وقتها بل وكذا يصحّ لو قلنا بعدم إمكان اجتماع الأمر الاستحبابى النفسى و الأمر الوجوبى الغيرى، ولكن قلنا ببقاء ملاك العبادة فيه لصحة التقرب به أيضاً.

وكذا يصحّ التوضّى إذا لم يكن له داعٍ إلى إتيان الوضوء قبل الوقت، ولكن حيث يرى توقّف الصلاة فى وقتها بالوضوء فصار ذلك داعياً إلى إتيانه قبل الوقت وكذا يصحّ له أن يأتى بالوضوء بعد الوقت بأمره الاستحبابى.

نعم- كما أشرنا- لو قصد بعد الوقت خصوص أمره الغيرى فلا يصحّ؛ لعدم صلاحية الباعثية للأوامر الغيرية.

نعم إن قصد أمره الغيرى تقريباً إليه تعالى اشتبهاً فيصحّ، هذا كلّه على تقدير وجوب المقدمة.

وأما لو قلنا بعدم وجوبها وقلنا بأنه ليس هنا إلا اللائدية العقلية، فتكون أوامر المقدمات قبل الوقت وبعده أوامر استحبابية، غايته: جعل الشارع هذا الأمر الاستحبابى شرطاً للصلاة، والعقل يحكم بإتيانه للملازمة، فتدبّر.

الأمر السادس فيما هو الواجب، بناءً على الملازمة

إشارة

هل الواجب- بناءً على الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها- هو ذات المقدّمة؛ فذات المقدّمة من دون أن يتوصّل بها إلى ذيها واجبة(1)، أو الذات في حال إرادة ذي المقدّمة، أو الذات بشرط إرادة ذي المقدّمة، أو الذات بقصد الإيصال إلى ذي المقدّمة، أو الموقوف عليه بما أنّه موقوف عليه، أو الموصل بما أنّه موصل، أو المقدّمة في حال الإيصال، أو بقيد الإيصال؟ وجوه، بل أقوال في بعضها.

حول ما نسب إلى صاحب «المعالم»

ربّما ينسب إلى صاحب «المعالم» قدس سره القول بأنّ وجوب المقدّمة مشروط بإرادة ذي المقدّمة(2)

. فاورد عليه: بأنّ المقدّمة تابعة لذي المقدّمة من حيث الاشتراط و التقييد، فإذا كان ذو المقدّمة مشروطاً بشروط أو مطلقاً فيستكشف منه: أنّ وجوب المقدّمة كذلك؛

-
- 1- قلت: لطيفة حكاها سماحة الاستاد- دام ظلّه- عن استاذه العلامة الأصفهاني صاحب «وقاية الأذهان»: بأنّه يلزم القائلين بكون ذات المقدّمة واجبة أنّ جند عبید الله بن زياد بمجيئهم أرض كربلاء لم يعصوا، بل أتوا بمقدّمة الواجب؛ لأنّ حضورهم عند الإمام و دفاعهم عن حريمه واجب عليهم، فمقدّمته- وهو المجرى إلى أرض كربلاء واجبة، وهو كما ترى. [المقرّر حفظه الله]
- 2- مطارح الأنظار: 72/ السطر 1-3، فوائد الاصول 1: 286.

فإن وجبت المقدّمة بشرط إرادة ذيها فيلزم أن يكون ذو المقدّمة واجباً بشرط إرادته.

وبالجملة: يلزم أن يشترط وجوب الشئ بإرادة وجوده، و تقييد وجوب ذي المقدّمة بإرادة وجوده محال؛ لكونه من قبيل تحصيل الحاصل؛ فيستحيل أن يكون وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة ذيها(1)

. و لكن عبارة «المعالم» خالية عن الاشتراط؛ لأنّه قال في آخر بحث الضدّ- عند القول بأنّ الأمر بالشئ مقتضى للنهي عن ضده- ما نصّه: و أيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة- على تقدير تسليمها- إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى(2)

. و هذه العبارة ظاهرة(3) في أنّ المراد حال الإرادة، نظير حال إرادة الوضع الذي يقولها المحقّق القمي قدس سره في الوضع(4)

. و لا يخفى: أنّ هذا وإن لم يكن خالياً عن الإشكال، إلّا أنّه لم يكن بمثابة القول بالاشتراط واضح البطلان؛ و ذلك لأنّه إذا وجبت المقدّمة حال إرادة ذيها فيلزم أن يكون ذو المقدّمة واجباً حال إرادته، و حيث إنّ إرادة المقدّمة لا تنفكّ عن إرادة ذيها فلا محالة تكون مرادة عند إرادته، فلا معنى لإيجاب المقدّمة وبعثها في هذا الحال؛ لأنّ الإيجاب لأجل الباعثية و الإتيان، و المفروض أنّه منبعت إلى المقدّمة بإرادة ذيها.

1- مطارح الأنظار: 72/ السطر 5، فوائد الاصول 1: 286.

2- معالم الدين: 71.

3- قلت: و لا- يخفى أنّ ظاهر كلامه بقريئة كونه جواباً عن الإشكال أنّه يريد من كلمة «حال كون» الاشتراط، و إلّا لم يكن جواباً عن الإشكال، و قد استفاد الاشتراط منها سلطان العلماء و المأّ ميرزا و غيرهما، لاحظ «المعالم» و تأمل فيه، فلعلّك تجد ما ذكرنا. [المقرّر حفظه الله]

4- قوانين الاصول: 63/ السطر 8.

وبعبارة اخرى- كما افيد- لا- يتصوّر لإيجاب المقدّمة حين إرادة ذبيها معنى معقول؛ لأنّه إذا أراد فعل المتوقّف عليها يريد المقدّمة لا محالة، فلا معنى للبعث والإيجاب في هذه الحالة مضافاً إلى أنّ وجوب المقدّمة له ملاك، ولا يكاد يمكن أن يكون حال إرادة ذبيها دخيلاً في المصلحة؛ لأنّه- كما سيظهر لك- أنّ الحال كالحجر في جنب الإنسان، لا خصوصية له في الملاك.

حول ما نسب إلى الشيخ الأنصاري

إشارة

ربّما يحكى عن الشيخ الأعظم قدس سره: أنّ المقدّمة الواجبة هي خصوص ما قصد بها التوصل إلى ذى المقدّمة(1)

. ولكن الذى ظهر لنا بعد التأمل في كلامه- مع إغلاق في عبارة المقرّر: أنّ هناك مقامين:

المقام الأول: في بيان محطّ الملازمة و ملاك المقدّمة فإنّه قال في ذلك: إنّ بعد أن استقصينا التأمل في ملاك وجوب المقدّمة، فلم نر في وجوبها إلا أنّ عدمها يوجب عدم المطلوب، وهذه الحيثية هي التي يشترك فيها جميع المقدّمات.

وبالجملة: ملاك وجوب المقدّمة توقّف ذى المقدّمة عليها، ولا مدخلة للإرادة في ذلك أصلاً، كيف وإطلاق وجوب المقدّمة واشتراطه تابع لإطلاق وجوب ذبيها(2)؟!]

1- مطارح الأنظار: 72/ السطر 8، كفاية الاصول: 143.

2- لاحظ كلامه رحمه الله عند الجواب عن صاحب «المعالم» رحمه الله القائل بتوقّف الواجب الغيرى على إرادة الغير. [المقرّر حفظه الله]

وبعبارة اخرى: ما يظهر في باب الملازمة بين المقدمة و ذبيها: أنّ ذات المقدمة واجبة.

المقام الثاني: وهو مشتبه المراد، يحتمل أن يريد أحد الوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه بعد الفراغ عن كون ذات المقدمة واجبة، يقع الكلام في أنّه هل في مقام الامتثال وتحققها خارجاً على جهة الامتثال نحتاج إلى قصد التوصل بها إلى ذبيها، أم لا؟ فاختار اعتباره.

وذلك- ببيان ممّا وأشار إليه المحقق العراقي قدس سره في أحد احتمالاته(1)- هو: أنّ وقوع المقدمة على جهة الامتثال إنّما هو بحسب القصد إلى ذبيها؛ لأنّ المقدمة واجبة لأجل ذبيها، وحيث إنّ البحث عن وجوب الملازمة عقلي فلا بدّ من التدقيق في الحيثية التي تجب لأجلها، وواضح: أنّ الواجب بحكم العقل هو عنوان المقدمة لا ذاتها؛ لأنّ الحيثيات والجهات التعليلية في الأحكام العقلية جهات وحيثيات تقييدية. وبالجملة:

حكم العقل بوجوب شيء لكونه مقدّمة لواجب، حكم بوجوب عنوان المقدمة قهراً.

فعلى هذا: مرجع وجوب نصب السّلم- مثلاً- لتوقّف الكون على السطح عليه إلى وجوب النصب بما هو مقدّمة للكون على السطح، فلا مناص للعبد المرید لامتثال أمر مولاه أن يأتي بالمقدّمة كما وجبت- وهي إتيانها قاصداً لعنوانها المقدّمي- وإلا لم يكن آتياً بالمقدّمة بما أنّها مقدّمة، و محال أن ينفكّ إرادة المقدّمة بما هي مقدّمة عن إرادة ذبيها.

فتحصّل: أنّ إرادة المقدّمة خارجاً على جهة الامتثال بما أنّها مقدّمة تلازم قصد التوصل بها إلى ذبيها.

إشكال و دفع

أورد المحقق العراقي قدس سره على هذا الوجه إشكالين:

الإشكال الأول: أنّ الجهات التعليلية لا تكاد ترجع إلى الجهات التقييدية في الأحكام العقلية؛ لأنّ العقل يرى لحكمه موضوعاً وعلّة، ولا معنى لإرجاع العلة إلى الموضوع، بحيث يصير موضوعاً للحكم. نعم قد يتسامح في التعبير بإرجاعها إلى الموضوع.

الإشكال الثاني: أنّه لو سلّم الرجوع، لكن لا- يتمّ في مثل المقام ممّا كان الوجوب فيه بحكم الشارع ولم يكن للعقل فيه شأن إلا بنحو الكاشفية و الطريقية.

وبالجملة: رجوع الجهات التعليلية إلى الجهات التقييدية لو تمّ فإنّما هو في الأحكام التي يدركها العقل، ولا تكاد تجرى فيما يكون ثابتاً من الشارع باستكشاف من العقل (1)، انتهى.

وفيه: أنّ الحقّ في هذه المسألة هو الذي احتمل أن يكون مراداً للشيخ الأعظم قدس سره، على تقدير ثبوت الملازمة بين وجوب المقدّمة و ذبها، ولا يتمّ شىء من الإشكالين. وذلك لوجود الفرق بين الأحكام العرفية و الأحكام العقلية؛ فإنّ الأحكام العرفية تابعة للظواهر، مثلاً إذا قال المولى لعبده: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» يصحّ أن يقال: إنّ هناك عند العرف موضوعاً- وهو الخمر- و محمولاً- وهو لا تشرب- وجهة تعليلية؛ وهو الإسكار.

و أمّا في الأحكام العقلية المبنية على التدقيقات فحيث لا يحكم العقل في مورد

إلا إذا كان هناك ملاك وجهة، مثلاً ضرب اليتيم يكون له جهات مختلفة؛ من كون الضرب- مثلاً- صادراً من شخص وواقعاً على اليتيم في مكان كذا وزمان كذا و...

وحكم العقل بقبحه ليس لأجل تلك الحثيات والجهات، بل لم يكن لنفس الضرب قبح لديه، وإلا يلزم أن لا يكون للضرب التأديبي حُسن، بل قبحه إنما هو لتعنونه بعنوان الظلم، وعنوان الظلم يقبح متى تحقّق، و«أى مورد وجد»؛ ولذا حيث لا يكون الضرب للتأديب ظلماً لا يكون فيه قبح، بل فيه حسن.

فإذن: الظلم حيث كان عدّة لتبحيح العقل الضرب، فيكون هو الموضوع لديه للقبح، وهذا معنى رجوع الجهات التعليلية إلى الجهات التقييدية في الأحكام العقلية.

وبعبارة أخرى: حيث يكون الضرب ذا جهات وحثيات متعدّدة، ولكن حكم العقل بقبحه إنما هو لكونه ظلماً، فالموضوع في الحقيقة للتبحيح العقلي هو الظلم، وسائر العناوين لا تكون دخيلة فيه أصلاً، وهو ظاهر. ولا تكون ذات الضرب بعليّة الظلم بحيث يكون الظلم واسطة وعدّة لتبحيح الضرب نفسه؛ لاستلزامه الخلف؛ فإنّ الذات تكون قبيحة بالعرض؛ فلا محيص إلا أن يكون الظلم قبيحاً بالذات؛ فيصير الظلم موضوعاً بالحقيقة للقبح، وهذا معنى رجوع الحثيات التعليلية إلى التقييدية.

ولعمر الحقّ: إنّ هذا واضح ممّا لا إشكال فيه. فالإشكال الأوّل من المحقّق العراقي قدس سره ساقط (1).

1- قلت: إنّ نظر المحقّق العراقي قدس سره على أنّ وجوب المقدّمة شرعي حيث إنّه باستكشاف حكم العقل من وجوب ذبيها، فبناءً على الملازمة بين وجوب المقدّمة شرعاً ووجوب ذبيها يكون وجوبها تابعة لوجوب ذبيها، فإذا كانت الجهات التعليلية في ذبيها غير راجعة إلى الجهات التقييدية فليكن كذلك وجوب مقدّمته التابعة له، فيرى قدس سره أنّ رجوع الجهات التعليلية إلى الجهات التقييدية إنّما هو فيما يدركه العقل مستقلاً، لا ما لا يكون للعقل شأن فيه إلا الكشف. فعلى هذا: الإشكال الثاني من سماحة الاستاد- دام ظلّه- على المحقّق العراقي غير وارد. نعم إشكاله الأوّل متوجّه عليه، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

الوجه الثاني:- كما يشعر به صدر كلامه وذيله- وهو: أنه يشترط في وقوع المقدّمة على سبيل الوجوب و المطلوبة في الخارج قصد التوصل إلى ذيلها. وهذا الوجه قريب من الوجه الأول، ولم يذكر المحقق العراقي له بياناً.

ويظهر من تقرير المحقق النائيني قدس سره: أنّ الشيخ الأعظم قدس سره يريد اعتبار ذلك في خصوص المقدّمة المحرّمة بالذات التي صارت مقدّمة لواجب أهمّ، لا مطلق المقدمات.

وذلك لأنّه قال: لا ينبغي الإشكال في أنّه لا يعتبر قصد التوصل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب؛ فإنّ اعتبار القصد إمّا أن يكون في العناوين القصديّة التي يتوقّف تحقّق عنوان المأمور به فيها على القصد، نظير التعظيم والتأديب وغير ذلك من العناوين القصديّة، وإمّا من جهة قيام الدليل على ذلك. وليس المقام من العناوين القصديّة، ولا ممّا قام الدليل عليه؛ فمن أين يجيىء اعتبار القصد في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب؟!

إلى أن قال: وبالجملة: دعوى أنّ الواجب هو الذات المقيّدة بقصد التوصل في مطلق المقدمات ممّا لا يمكن المساعدة عليه، وهي من الشيخ قدس سره غريبة.

وأمّا إذا اريد اعتبار قصد التوصل في خصوص المقدّمة المحرّمة بالذات التي صارت مقدّمة لواجب أهمّ، فممّا يمكن أن يوجّه؛ لأنّ وجوب المقدّمة- حينئذٍ لمكان حكم العقل، حيث زاحم حرمتها واجب أهمّ. والمقدار الذي يحكم به العقل هو ما إذا

اتى بها بقصد التوصل إلى الواجب الأهم، لا بقصد التنزه و التصرف في مال الغير عدواناً؛ فإنّ مثل ذلك يأبى العقل عن وجوبه، و لا يقاس ذلك بالمقدّمة المباحة؛ فإنّ المقدّمة المباحة لكان وجوبها لمجرد توقّف واجب عليها، و كان ما يتوقّف عليه هو الذات، و حيث لم تكن الذات مقتضية لشيء - بل كانت لا اقتضاء - فتكون الذات واجبة من دون اعتبار قصد التوصل (1)، انتهى.

وفيه أولاً : أنّه صرّح الشيخ قدس سره - على ما في التقرير - أنّ الثمرة لا تحصل إلا في المقدّمة المحرّمة (2)، و لا يريد التفصيل بين المقدّمة المحرّمة و غيرها. بل ظاهر عبارته يعطى أنّ إرادة التوصل تعتبر في جميع المقدّمات.

لكن الثمرة تظهر في موردين: أحدهما في المقدّمات العبادية؛ لأنّها ليست مثل سائر المقدّمات في الاكتفاء بذات المقدّمة عنها. و الثاني: في المقدّمات المحرّمة. و أمّا في المقدّمات غير المحرّمة و غير المقدّمات العبادية فلم تكن لها ثمرة.

و ثانياً: مضافاً إلى أنّ الاحتمال الثاني في كلام الشيخ قدس سره بالنسبة إلى الاحتمال الأول ضعيف، غير تمام في نفسه. و ذلك لأنّ الشيخ قدس سره لم يشترط شيئاً فيما هو متعلّق بالوجوب في المقدّمة، بل قال: بأنّ الواجب مطلق المقدّمة بملاك التوقّف و الإناطة العدمي بها، و هذا التوقّف و الإناطة موجود؛ قصد أو لم يقصد، التفت أو كان غافلاً.

و بالجملة: الملاك كلّ الملاك في وجوب المقدّمة إنّما هو التوقّف و الاستلزام العدمي من حيث إنّ لوجودها مدخلاً في وجود المعلول. و لا مدخلية للقصد في ذلك أصلاً.

و ثالثاً: أنّ اعتبار قصد التوصل إنّما أن يكون بنحو شرط الوجوب، أو بنحو

1- فوائد الاصول 1: 288-289.

2- مطارح الأنظار: 73/ السطر الأوّل.

شرط الواجب. لا سبيل إلى الأول؛ لأنه يرد عليه ما يرد على ما ذهب إليه صاحب «المعالم» قدس سره، ولأنه إذا قصد التوصل بالمقدمة إلى ذبها تجب المقدمة، وهو تحصيل الحاصل. وبالجملة: قصد ذى المقدمة مستلزم لقصد مقدمته، فلازم ذلك: وجوب المقدمة حين إرادتها، وهو تحصيل للحاصل.

وكذا لا سبيل إلى الثانى، لكن لا لأجل عدم إمكان أخذ الإرادة فى الواجب- كما قاله المحقق الخراسانى قدس سره(1)- بداهة إمكان أن يجب الشىء و يعتبر فى إتيانه أن يكون مع القصد، بل لأجل ورود الأمر به فى الشريعة، كما فى قصد الأمر فى العبادات- كما سبق- بل لأجل أن العقل لا يرى لإرادة العبد دخالة فى الملاك، بل الملاك كل الملاك- على مبنى غير صاحب «الفصول» قدس سره و من يحذو حذوه- قائم بذات المقدمة و ما يكون مصداقاً لها.

حول مقال صاحب «الفصول»

إشارة

عمدة الكلام فى المقام مقال صاحب «الفصول»(2)؛ فقد وقع مطرحاً للأنظار، وذكروا فى تبين مراده- خصوصاً شيخنا العلامة الحائرى قدس سره فى «الدرر»(3) على

1- كفاية الاصول: 95-96.

2- الفصول الغروية: 81/السطر 4، و 86/السطر 12.

3- من أن المراد من المقدمة الموصلة إمّا أن يكون ما يترتب على وجودها ذوها، يعنى: ما ينطبق عليه الموصّل بالحمل الشائع، أو يكون عنوان الموصّل. و على الثانى: إمّا أن يكون المراد هو الإيصال الخارجى، أو العنوان المنتزع. و على الأول من هذه الاحتمالات: إمّا يكون المراد ما يترتب عليه ذو المقدمة على وجه يكون هو المؤثر فيه، أو يكون أعمّ من ذلك... إلى آخر ما ذكره. لاحظ درر الفوائد: 114].
المقرّر حفظه الله]

خلاف عاداته التي كانت على الاختصار - احتمالات ربما لا يكون مرتبطاً بمقاله، وربما يكون صريح كلامه بخلافه. فلا وجه لذكرها ورفضها بعدم إرادته إياها، أو كونها خلاف ظاهر عبارته. فالأولى الاختصار بذكر ما هو مراده، ثم الإشارة إلى ما قيل أو يمكن أن يقال في مقاله، ثم الإشارة إلى ضعفه:

قال صاحب «الفصول» قدس سره: إنَّ الواجب من المقدّمة هي المقدّمة الموصلة بما هي موصلة، بحيث يكون الإيصال قيماً للواجب، لا قيماً للوجوب حتّى يلزم أن لا يكون خطاب بالمقدّمة أصلاً على تقدير عدمه؛ فإنّ ذلك متّضح الفساد، كيف وإطلاق وجوبها وعدمها تابع لإطلاق وجوبه وعدمه؟!!

وبالجملة: مقدّمة الواجب لا تتّصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدّمة إلا إذا ترتّب عليها وجود ذى المقدّمة؛ حتّى إذا وقعت مجردة عنه تجرّدت عن وصف الوجوب والمطلوبية؛ لعدم وجودها على الوجه المعبر. فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا من قبيل شرط الوجوب(1). ثمّ تصدّى بذكر ما يحتجّ به لمطلوبه.

ثمّ إنّه اورد على مقال صاحب «الفصول» قدس سره إشكالات كثيرة، والحقّ عدم ورود شىء منها عليه، ولكن تشحيذاً للذهن وتوضيحاً لمقاله نذكر مهمّاتها، ثمّ نشير إلى ما فيها(2):

1- الفصول الغروية: 86/السطر 12.

2- قلت: أشار سماحة الاستاذ- دام ظلّه- إلى مرام صاحب «الفصول» قدس سره وأوضح مقاله بذكر الإيرادات على مقاله ودفعها، ولم يصرّح هنا بما ذهب إليه، إلاّ أنّه يظهر من خلالها مختاره، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

منها: إشكال الدور

يقرّر ذلك من وجوه:

الوجه الأوّل هو: أنّ توقّف ذى المقدّمة على وجود المقدّمة أمر وجداني، فلو كانت المقدّمة الواجبة هي المقدّمة الموصلة فإنّما تحصل إذا أتى بذاتها.

فذا المقدّمة يتوقّف على المقدّمة، و المقدّمة على ذبيها؛ لأنّه لو لا ذبيها لما تحقّق فيه الإيصال، و هو الدور (1)

. وفيه: أنّه التبس مراد صاحب «الفصول» قدس سره على المورد؛ وذلك لأنّ صاحب «الفصول» قدس سره لم يرد إثبات أنّ الموقوف عليه هي المقدّمة الموصلة حتّى يتوجّه عليه الإشكال، بل مراده: أنّ الذي يحكم به العقل ويكون واجباً ليس ذات المقدّمة، بل لأجل الغير؛ فوجود ذى المقدّمة موقوف على ذات المقدّمة لا بقيد الإيصال، و اتّصاف المقدّمة بالموصلية تتوقّف على وجود ذى المقدّمة؛ فالموقوف غير الموقوف عليه؛ فلا دور.

و بالجملة: الموقوف هو توقّف ذى المقدّمة على ذات المقدّمة، و أمّا المقدّمة فلا تكاد تتوقّف على ذبيها، و إنّما يتوقّف انتزاع عنوان الموصلية على ذبيها، نظير العلّية و المعلولية؛ فإنّ ذات المعلول تتوقّف على ذات العلّة و تتأخّر عنها، و لكن انتزاع العلّية و المعلولية يتوقّف على وجود المعلول خارجاً.

الوجه الثانی: ما قرّبه شيخنا العلامة الحائري؛ فإنّه قدس سره- بعد أن ذكر مطالب على خلاف عادته التي كانت مبنية على الاختصار- توصل إلى إشكال الدور؛ فقال

ما حاصله: إنَّ مناط الطلب الغيرى ليس إلا التوقّف و احتياج ذى المقدّمة إلى غيره، و تقييد موضوع الطلب بقيدٍ- كالاتّصال- لا بدّ و أن يكون بلحاظ دخله فى الغرض.

و بعبارة اخرى: المصلحة المقتضية للطلب لا يحصل إلا فى المقيّد- كتقييد الصلاة بالطهارة- و لا يعقل تقييد طلب المقدّمة بالإيصال بعد؛ بداهة أنّ المناط ليس إلا التوقّف؛ لأنّ الإيصال عنوان ينتزع من وجود ذى المقدّمة، فهو موقوف عليه.

فلو توقّف ذو المقدّمة على الفعل المقيّد بالإيصال يلزم الدور، و هذا واضح بأدنى تأمل (1)

. و فيه أوّلاً : أنّ القول بوجوب المقدّمة لأجل التوقّف و دعوى البداهية يلزم القول بمقال المحقّق الخراسانى قدس سره من وجوب ذات المقدّمة (2). مع أنّ شيخنا العلامة قدس سره يرى اعتبار لحاظ الإيصال- كما سنشير إليه- فدعوى البداهية منه غير وجيه.

و ثانياً: أنّ لصاحب «الفصول» قدس سره أن يقول: إنّ وجوب المقدّمة لم يكن لأجل التوقّف، بل لأجل التوصل؛ فمتعلّق الوجوب على مسلكه أخصّ من الموقوف عليه؛ فلا دور. و بالجملة: إشكال الدور غير وارد على صاحب «الفصول» قدس سره؛ لأنّه يرى أنّ الموصل بما هو موصل، له الملاك، لا الموقوف عليه؛ فالموقوف غير الموقوف عليه، فتدبّر.

الوجه الثالث- و هو أوهن الوجوه- و هو: أنّ وجوب المقدّمة ناشئ من وجوب ذيها، بناءً على الملازمة؛ فلو اعتبر قيد الإيصال فى المقدّمة يلزم ترشّح وجوب ذى المقدّمة من وجوبها فيلزم الدور.

1- درر الفوائد، المحقّق الحائرى: 116-117.

2- كفاية الاصول: 143.

وبالجملة: يلزم أن يكون الواجب النفسى مقدّمة لمقدّمته وواجباً بوجوب ناشئ من وجوبها، وهو يستلزم الدور(1)

. وفيه: أنّ الوجوب الناشئ من ذى المقدّمة وجوب مقدّمى، وهو غير الوجوب الناشئ من المقدّمة؛ لأنّه نفسى.

وبالجملة: وجوب الكون على السطح- مثلاً- وجوب نفسى، وينشأ منه وجوب على المقدّمة، وينشأ من الوجوب الناشئ من المقدّمة وجوب؛ فلو تمّ هذا الإشكال فهو إشكال برأسه غير إشكال الدور.

وبعبارة أخصر: أنّ وجوب الواجب الناشئ منه وجوب المقدّمة لم ينشأ من وجوب ذيها حتّى يدور.

فظهر: أنّ إشكال الدور بتقاربه غير وارد على ما ذهب إليه صاحب «الفصول» قدس سره.

ومنها: إشكال التسلسل

ويقرب ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه لو كانت المقدّمة بقيد الإيصال واجبة، فواضح أنّ المقدّمة الموصلة تنحلّ إلى الذات وقيد الإيصال، وحيث إنّ المفروض: أنّ المقدّمة الموصلة واجبة تكون الذات بقيد الإيصال واجبة، والإيصال بقيد إيصال آخر، فينحلّ كلّ من الذات وقيد الإيصال إلى مركّبين، وينحلّ المركّبان إلى أربع مركّبات، وهى إلى ثمانية وهكذا... فيلزم وجود سلاسل غير متناهية.

وبعبارة اخرى: أنّ المقدّمة الموصلة تنحلّ إلى ذات وقيد، وفي كلّ منهما مناط الوجوب للتوقّف، فعلى وجوب المقدّمة الموصلة يجب أن تكون الذات بقيد الإيصال واجبة، وقيد الإيصال أيضاً بقيد الإيصال واجباً؛ فيتقيّد كلّ منهما بإيصال آخر، وهلمّ جرّاً.

وفيه: أنّ هذا الإشكال نظير الإشكال على القائلين بأصالة الوجود؛ بأنّه لو كان الوجود موجوداً يلزم أن يكون للوجود وجود، فينحلّ إلى وجودين، وهما إلى وجودات، وهكذا... فيوجب سلاسل غير متناهية. فوزان جواب الإشكال فيما نحن فيه وزان ما اجيب به هناك (1).

. و حاصل ما هناك هو: أنّ تحقّق كلّ شىء ووجوده إنّما هو بالوجود، ولكن الوجود موجود بنفس ذاته لا بشىء آخر، فلا يتسلسل.

فنقول هنا: إنّ المقدّمة الموصلة تنحلّ إلى ذات وقيد الإيصال، فالذات موصلة بالذات، فلا معنى لتقييدها بإيصال زائد على هذا الإيصال؛ لزمومه تكرّر الموصل بدهاءة، ولا يكون للإيصال إيصال؛ لامتناع تكرّر الإيصال إلى المطلوب.

والحاصل: أنّه لا معنى لتقييد الإيصال بإيصال آخر، ولا تقييد الذات بإيصال زائد على هذا الإيصال؛ لامتناع تكرّر الموصل والإيصال.

الوجه الثانى: ما قرّبه المحقّق النائنى قدس سره، وهو: أنّ المقدّمة الموصلة تنحلّ إلى أمرين: أحدهما الذات، والآخر قيديّة التوصل ولو على وجه دخول التقييد و خروج القيد، فتكون الذات مقدّمة لحصول المقدّمة المركّبة، كما هو الشأن فى جميع أجزاء المركّب، حيث يكون وجود كلّ جزء مقدّمة لوجود المركّب، مثلاً: لو كان الوضوء

1- انظر الحكمة المتعالية 1: 39-40، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 11.

الموصل إلى الصلاة مقدّمة أو السير الموصل إلى الحجّ مقدّمة، فذات الوضوء والسير تكون مقدّمة للوضوء الموصل والسير الموصل، وإذا اعتبر فيه قيد الإيصال أيضاً يلزم التسلسل، فلا محيص - بالأخرة - من أن ينتهي إلى ما تكون الذات مقدّمة. فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من أوّل الأمر مقدّمة لذيها، من دون اعتبار قيد التوصل (1).

. وفيه: أنّ هذا التقريب أسوأ حالاً من التقريب السابق؛ وذلك لأنّ القائل بوجود المقدّمة الموصلة يرى أنّ الموصل إلى ذى المقدّمة - الذى يكون واجباً نفسياً - واجب، فالموصل إلى المقدّمة التى تكون واجبة غيرية خارج عن موضوع كلامه.

وبعبارة اخرى: الملاك الذى يرى القائل بوجود المقدّمة الموصلة لا يكون بالنسبة إلى هذه المقدّمة؛ لأنّه يرى أنّ الوجدان والبرهان قائمان على أنّ ذات المقدّمة ربّما لا تكون مطلوبة و محبوبة، بل تكون مبعوضة. فمطلوبيتها إنّما هى لأجل مطلوب نفسى فوقه - وهو ذو المقدّمة - فمطلوبية المقدّمة إنّما هى لأجل الإيصال إلى ذىها، وهذا الملاك غير موجود فى جزء الجزء، بل الجزء و جزء الجزء وهكذا ... كلّها مطلوبات لأجل ذى المقدّمة، لا أنّ جزء الجزء مطلوب للجزء مثلاً.

وبعبارة ثالثة: لا - يقول صاحب «الفصول» قدس سره: إنّ كلّ موقف عليه واجب، ولا يرى أنّ جميع أجزاء المركّب واجبة، بل يرى أنّ الواجب أخصّ من الموقف عليه؛ فإن كان الواجب مركّباً من عدّة أجزاء، وأجزاءها من أجزاء، وهكذا ... فما يكون واجباً لديه هو الجزء الموصل إلى ذى المقدّمة؛ فأين التسلسل؟! فتدبّر.

و من الإشكالات على مقال صاحب «الفصول» قدس سره: أنه لو وجبت المقدمة الموصلة يلزم كون الواجب النفسى واجباً غيرياً؛ وذلك لأنه لو وجبت المقدمة الموصلة تكون ذو المقدمة مقدّمة لمقدّمته، فيكون مقدّمة لنفسه، فيلزم أن يكون ذو المقدّمة بما أنه مقدّمة لنفسه واجباً غيرياً، و حيث إنه كان واجباً نفسياً فيلزم الجمع بين الوجوب النفسى و الغيرى.

و بعبارة اخرى: لو وجبت المقدمة الموصلة يلزم أن يكون ذو المقدمة من مبادئ مقدّمته، و به يصير واجباً غيرياً، كما هو واجب نفسى. بل يلزم اجتماع وجوبات غيرية بعدد المقدمات لو تعدّدت؛ لأنّ المفروض: أنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة، فيترشّح منه إلى كلّ من الذات و قيد الإيصال و جوب غيرى. و إن شئت قلت: يترشّح من ذى المقدّمة و جوب غيرى على نفسه، و هو كما ترى (1).

. و فيه: أنّ القائل بالمقدّمة الموصلة يرى أنّ ما يتعلّق به الوجوب الغيرى، هو المقدّمة مع قيد الإيصال إلى ذى المقدّمة، فيعتبر فيه أمران: الأوّل كونه موقوفاً عليه، و الثانى كونه موصلة إلى ذى المقدّمة؛ فلا تكون نفس نصب السّلم - مثلاً - واجباً عنده، بل النصب بما أنه يتوقّف عليه الكون على السطح و يتوصّل به إليه، و واضح:

أنّه يستحيل أن يكون نفس ذى المقدّمة موقوفاً على نفسه، و أن يكون موصلاً إلى نفسه؛ فلا يتعلّق به الوجوب الغيرى، و توقّف وصف المقدّمة على وجوده لا- يستلزم تعلّق الوجوب به. فذات المقدّمة حيث لم تكن موصلاً فلا- تتّصف بالوجوب الغيرى حتّى يتّصف بالوجوبات الغيرية المتعدّدة بعدد المقدمات، فتدبّر.

و منها: أنّ القول بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة فى غالب

1- درر الفوائد، المحقق الحائرى: 119، نهاية الاصول: 195، لمحات الاصول: 154.

الواجبات؛ لعدم كون الإيصال أثر تمام المقدمات، فضلاً عن إحداها؛ فلا بدّ من الالتزام باختصاص الوجوب بمقدمات هي علّة تامّة لترتّب ذيها عليها- أى الأفعال التسببية و التوليدية- وأمّا في غيرها فلا بدّ من توسّط الإرادة بين ذى المقدّمة و مقدماتها، و الالتزام بوجوب الإرادة التزام بالتسلسل؛ لاستلزام الإرادة إرادةً أخرى، و هكذا(1)

. وفيه: أنّ المراد بالموصلة ليس خصوص ما يترتّب عليه ذو المقدّمة قهراً و بلا واسطة حتّى يرد عليه الإشكال، بل المراد الأعمّ منه و ما يترتّب عليه بوسائط.

فالمراد بالمقدّمة الموصلة ما يقع بعدها الواجب- سواء كان بلا واسطة، أو مع واسطة أو وسائط- لا مطلق المقدّمة و إن لم يقع الواجب بعدها. فالقدم الأوّل إلى الحجّ قد يكون موصلاً- و لو مع وسائط كثيرة- إذا تعقّب الحجّ، و قد لا يكون موصلاً إذا لم يتعقّب الحجّ.

و أمّا إشكال الإرادة: فربّما تكرّر في كلماتهم: أنّ الإرادة غير اختيارية و غير قابلة لتعلّق الأمر بها(2)

. ففيه أوّلاً: أنّه- كما تقدّم في التعبدى و التوصل- أنّها اختيارية قابلة لتعلّق التكليف بها، كيف و التعبديات كلّها من هذا القبيل و قد وقع القصد مورداً للوجوب!؟

و ثانياً: لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة فالإرادة أيضاً من المقدمات، فيلزم اتّصافها بالوجوب، مع أنّها على زعمكم غير اختيارية، فالإشكال بالإرادة مشترك

1- كفاية الاصول: 145-146.

2- نفس المصدر: 89.

الورود؛ فلا بدّ وأن لا تكون الإرادة متعلّقة للوجوب؛ لاستلزامه التسلسل على مبنى المستشكل، فما يدفع به هذا الإشكال على القول بوجوب مطلق المقدّمة، هو الجواب على القول بالمقدّمة الموصلة، فتدبر.

و منها: أنّ مقتضى القول بوجوب المقدّمة الموصلة عدم سقوط الأمر بالمقدّمة إلا بعد إتيان ذى المقدّمة، مع أنّ سقوط الأمر بمجرد الإتيان بالمتعلّق واضح(1)

. وفيه: أنّه على القول بالمقدّمة الموصلة لا بدّ وأن لا يسقط الأمر بالمقدّمة إلا إذا ترتّب عليه ذو المقدّمة، فذات المقدّمة لم تتعلّق بها الأمر حتّى يسقط بإتيانه، بل المتقيّدة بقصد الإيصال مأمور به، وهى لا تسقط إلا بإتيان قيدها. فدعوى وضوح سقوط الأمر بمجرد إتيان المقدّمة فى غير محلّها.

و منها: ما فى تقريرات المحقّق العراقي قدس سره، ولكن عبارته لا تخلو عن التسامح؛ فالحرى أن تحرّر بهذا النحو، وهو: أنّه لو كانت المقدّمة المقيّدة بالإيصال واجبة يلزم تقييد الواجب بشىء لا يمكن الانفكاك عنه؛ لأنّ المقدّمة الموصلة أو التى يترتّب عليها ذو المقدّمة لا ينفكّ عن ذبيها، فيلزم أن يكون الواجب- أى المقدّمة- مقيّداً بشىء على فرض وجوده لا ينفكّ عن ذى المقدّمة، وهذا بمنزلة تحصيل الحاصل؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد يدعو إلى الذات والقيّد، فإذا كانت ذات غير منفكّ عن القيد فالدعوة إلى الذات دعوة إلى القيد. و بالجملة: إذا كانت المقدّمة توليدياً بالنسبة إلى ذبيها- مثلاً- فإذا أمر مقيّداً بحصول ذبيها عقبيه فمقتضاه تقييده بشىء يكون حاصلًا وغير منفكّ عنه(2)، انتهى.

1- كفاية الاصول: 146.

2- بدائع الأفكار 1: 388.

وفيه: أنه يظهر جوابه ممّا ذكرناه آنفاً، وحاصله: أنّ مراد القائل بالمقدّمة الموصلة ليست الموصلة غير المنفكّ عن ذبيها، بل يرى أنّ كلّ مقدّمة من المقدّمات - سواء كانت بينها وبين ذبيها فاصلة طويلة أو قصيرة، أو لم تكن فاصلة - حيث إنّها لم تكن مطلوبة بالذات - بل لأجل ذبيها - فإن انضمت إلى المقدّمة سائر المقدّمات وحصل ذوها، تقع المقدّمة على صفة المطلوبة.

نعم، لو كان مراد القائل بالموصلة هو القول بأنّ المقدّمة السببية واجبة، يتمّ الإشكال، لكنّه من الواضح: أنّه لم يكن مراد صاحب «الفصول» قدس سره، وإلا يلزم التفصيل بين السبب وغيره، لا الموصل وغيره.

وبالجملة: مراد القائل بالمقدّمة الموصلة هو أنّ المقدّمة حيث تقع في الخارج على قسمين: أحدهما المقدّمة التي تنضمّ إليها سائر المقدّمات ويحصل ذوها، والثاني المقدّمة التي ليست كذلك، والواجب من القسمين هو الأول منهما، فإتيان المقدّمة عنده للوصول إلى ذبيها؛ سواء كانت بينها وبين ذبيها واسطة أم لا.

نعم، المقدّمة السببية حيث إنّها لا تنفكّ عن ذبيها لا يحتاج إلى قيد الإيصال فيها.

فتحصّل لك ممّا ذكرنا: أنّ مقال صاحب «الفصول» قدس سره - مضافاً إلى أنّه لم يكن فيه محذور عقلي - مطابق للوجدان؛ لأنّ من يريد شيئاً يتوقّف حصوله على مقدّمات يريد المقدّمات، لكن لا لأجل ذواتها، بل لأجل الوصول إلى ذاك، وإلا فقد تكون المقدّمات مبعوضة لديه، ولذا لو أمكن للشخص أن يصل إلى ذاك الشىء بدون التوصل إلى مقدّمة لرفض المقدّمات وخليّ بينه وبين ذاك الشىء. و لكن حيث إنّ العالم عالم التزاحم ولا يكاد يمكن فيه الوصول إلى الغايات إلا بالتوصل بالمقدّمات فيريدها للتوصل بها إلى ذبيها. فالوجدان أصدق شاهدٍ على أنّ المقدّمة الموصلة واجبة.

حول مقال العلمين الحائري و العراقي

اشارة

ثم إنَّ المحقِّقين الحائري و العراقي 0 حيث رأيا أنَّ وجدانهم يقضى بكون المقدّمة الموصلة واجبة، ولكن استصعبوا بعض الإشكالات التي أوردناها و أجبنا عنها- بحول الله و قوّته- تصدياً لتصويرها بنحوٍ خالٍ عن الإشكال.

ولكن الإنصاف: أن ما ذكرناه- مضافاً إلى أنه غير خالٍ عن الإشكال في نفسه- يتوجّه عليه الإشكالات التي أوردناها.

و كيف كان: قال شيخنا العلامة الحائري قدس سره: يمكن أن يقال: إنَّ الطلب متعلّق بالمقدّمات ذواتها، لكنّها في لحاظ الإيصال، لا مقيّداً به حتّى تلزم المحذورات السابقة؛ وذلك لأنّ المقدّمة قد تلحظ مع سائر المقدّمات المنتظمة(1) الواقعة في طريق مبادئ المطلوب، وقد تلحظ منفكّة عن سائر المقدّمات، و واضح: أنّها إذا لوحظت منفكّة لا يريدّها جزءاً؛ فإنّ ذاتها و إن كانت مورداً للإرادة، لكنّها لمّا كانت المطلوبة في ظرف ملاحظة باقي المقدّمات معها لم تكن كلّ واحدة مرادة بنحو الإطلاق، بحيث تسرى الإرادة إلى حال انفكاكها عن باقي المقدّمات. فتحصل: أنّ المقدّمة ذاتها مطلوبة في لحاظ الإيصال- لا مقيّداً بالإيصال، و لا مطلقة- ولكن لا ينطبق إلّا على المقيّدة، و هذا الذي ذكرناه مساوق للوجدان، و لا يرد عليه ما يرد على القول باعتبار الإيصال قيّداً، و إن اتّحد معه في الأثر(2)، انتهى.

1- حكي سماحة الاستاد- دام ظلّه- عن شيخه: أنّه كان يعبر عنها في مجلس الدرس ب«مقدّمات رج كرده».

2- درر الفوائد، المحقق الحائري: 119.

وقال المحقق العراقي قدس سره بتقريب آخر، وهو: أنّ الواجب ليس مطلق المقدّمة، ولا خصوص المقيّدة بالإيصال، بل الواجب هو المقدّمة في ظرف الإيصال بنحو القضية الحينية. وبعبارة اخرى: الواجب هو الحصّة من المقدّمة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات الملازم لوجود ذى المقدّمة (1)

. وكلا العلمان صرّحاً بأنّ مقالهما موافق للوجدان. و أورد المحقق العراقي قدس سره على نفسه: بأنّه ما وجه العدول عن كون الواجب هو المقدّمة الموصلة، إلى اختيار أنّ الواجب هو المقدّمة في ظرف الإيصال، مع الاعتراف بأنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدّمات هو التوصل إلى ذبيها؟

فأجاب بما حاصله: أنّ ما ذكره صاحب «الفصول» قدس سره غير سليم عن الإشكال، وأمّا الذى ذكرناه فسليم عنه (2)

. و لا يخفى: أنّ المقالتين قريبتا المأخذ، وما ذكره- مضافاً إلى أنّه غير سليم عن الإشكال- يتوجّه عليه إشكال آخر، و حاصله: أنّ المقدّمات المنتظمة أو المقدّمات في ظرف الإيصال إذا كانت واجبة، فهل لها دخالة في موضوعية الحكم، أم لا؟

فعلى الثانى يلزم أن يكون انتظام المقدّمات من باب الاتّفاق، فتكون ذوات المقدّمات واجبة؛ لأنّها تمام الموضوع للحكم، وإن زالت تلك الحالة. وبالجملة: إن لم يكن لانتظام المقدّمات دخالة في موضوعية الحكم فيكون تمام الموضوع نفس الذات؛ انتظمت المقدّمات معها أم لا ولا يعقل رفع الحكم عنها بدون الانتظام.

1- بدائع الأفكار 1: 389.

2- نفس المصدر 1: 391.

و على الأول فلا محالة تكون قيداً للمتعلق، فينطبق على مقال صاحب «الفصول» قدس سره.

والحاصل: أنه لو كانت ذوات المقدمات واجبة فمحال أن ينفك عنها في صورة عدم الانتظام، فبانفكاك الحكم عنها في تلك الصورة يستكشف عن دخالة الانتظام، وهو مقال صاحب «الفصول»، فتدبر. هذا ما في كلام شيخنا العلامة قدس سره.

وقريب من ذلك ما في كلام المحقق العراقي قدس سره، بل كلامه أسوأ منه؛ وذلك لأن معنى اعتبار الشئ حيناً هو عدم خصوصيته له، بل اخذ بعنوان الظرف لمعرفية الموضوع، كقولك: «أكرم زيدا الذي يكون في المسجد»؛ فإنه لم يكن للجلوس في المسجد خصوصية؛ فكما لا يكون للكون في المسجد خصوصية في موضوعية زيد لوجوب الإكرام، فكذلك لا خصوصية لظرف الإيصال في موضوعية ذوات المقدمات للحكم؛ فالذوات واجبة، والتوأمية لا خصوصية لها.

مضافاً إلى أنه - كما أشرنا إليه غير مرة - أن الحصّة لا تصير حصّة إلا بالقييد؛ لأنه بالقييد تصير متميّزة عن غيرها، وإلا فهي باقية على إطلاقها، فإن قيّدت فليس القيد إلا الإيصال، وهو ليس إلا مقال صاحب «الفصول» قدس سره.

فظهر: أن العلمين 0 قصدا الفرار عن الإشكال، و لكنّه توجه عليهما بنحو أشدّ، فتدبر.

توجيه و تزييف

ويمكن أن يقرّر كلام العلمين 0 بوجهٍ آخر - وإن كان هذا الوجه خلاف ظاهر عبارتهما - وهو: أن المقدّمة و كذا غيرها إذا وجبت لغاية فلا يمكن أن تكون مطلق المقدّمة واجبة، و لا المقدّمة مقيدة بالغاية واجبة:

أما الأول: فيلزم منه أن تكون واجبة لا لغاية، فيكون وجوبها جزافياً.

وأما الثاني: فلا متناع التقييد بالغاية؛ لأنّ العلة الغائية مقدّمة تصوّراً و متأخّرة وجوداً؛ لأنّه يتصوّر الغاية في الرتبة المتقدّمة فيتحرّك نحوها، و حيث إنّ وجودها خارجاً متوقّف على مقدّمات فيأتى بها فتوجد بعد. فإذا ظهر أنّهما في رتبتين فلا يكاد يمكن أن يقيد الشىء بما يتقدّم عليه أو يتأخّر.

وبالجملة: المقدّمات حيث إنّها معلّلة بالأغراض فلها نحو دخالة في تضييق دائرة الإرادة، فلا تكون مطلق المقدّمة، ولا المقدّمة المقيّدة واجبة. نعم لها نحو دخالة توجب أن لا ينطبق إلّا على المقيّد.

ولكن بعد اللتّيّا و التي لا يتمّ هذا التوجيه أيضاً، و لا يصحّ الالتزام به؛ لما أشرنا و سيظهر لك جلياً عند ذكر كلام المحقّق الأصفهاني قدس سره: أنّ البحث في الملازمة حيث إنّها عقلية فلا بدّ من تدقيق النظر فيها، و الجهات التعليلية في حكم العقل ترجع إلى الجهات التقييدية، فلم يكن عند العقل واسطة و ذو واسطة و ترتّب ذى الواسطة عليها، بل جميع القيود دخيلة في الموضوع. فإذن قولنا لغاية الإيصال مرجعه إلى موضوعية الحيثية الموصلة، فتدبرّ.

حول مقال المحقّق الأصفهاني في المقام

إشارة

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني قدس سره حيث رأى أنّ ما ذهب إليه صاحب «الفصول» قدس سره موافق للعقل و الوجدان، و لكن استصعب عليه بعض الإشكالات المتقدّمة، تصدّى لتصحيح المطلب بوجهين:

الوجه الأول بما حاصله: أنّه لا إشكال في أنّ الغرض الأصلي و المطلوب

الأولى والواقعي إنّما هو ذو المقدمة. وأما المقدمات فمتعلقة للغرض تبعاً لترتب وجوده على وجودها إذا وقعت على ما هي عليه من اتّصاف السبب بالسببية، والشرط بالشرطية، وفعلية دخله في تأثير المقتضى أثره، فوقع كلّ مقدّمة على صفة المقدمية الفعلية ملازم لوقوع الاخرى على تلك الصفة ووقع ذبها في الخارج، وإلا فذات الشرط المجرد عن السبب، أو السبب المجرد عن الشرط، أو المعدّ المجرد عن وقوعه في سبيل الإعداد، مقدّمة بالقوّة لا بالفعل، ومثلها غير مرتبط بالغرض الأصيل المترتب على وجود ذى المقدّمة؛ فلا تكون مطلوبة بالتبع. وليس الفرق بين الموصل وغيره إلا بالفعلية والقوّة وملازمة الأوّل لذى المقدّمة وعدم ملازمة الثانى له.

والحاصل: أنّ صيرورة المقدّمة مقدّمة فعلية إنّما هي بأمرين: أحدهما:

وجود سائر المقدمات، والثانى: ترتّب ذى المقدّمة عليها، وإلا تكون مقدّمة بالقوّة، وهذا يكون موافقاً للوجدان، مع سلامته عن الإشكالات؛ لأنّه لم تقيّد المقدّمة بالإيصال.

الوجه الثانى بما حاصله: أنّه بعد ما عرفت من تعلق الغرض الأصيل بذى المقدّمة والغرض التبعى بالمقدّمة، والمقدمات علّة ومحصّلة لغرضه الأصيل، فالعلّة التامة هي المرادة بتبع إرادة المعلول؛ فكما أنّ الإرادة الفعلية بذى المقدّمة واحدة وإن كان مركّباً، فكذلك الإرادة المتعلقة بالعلّة التامة واحدة وإن كانت العلة مركّبة.

فكما أنّ منشأ وحدة الإرادة فى الأوّل وحدة الغرض، كذلك المنشأ فى الثانى وحدة الغرض؛ وهو الوصول إلى المعلول. وكما أنّ إتيان بعض أجزاء المعلول لا يسقط الإرادة النفسية المتعلقة بالمركّب - بل هي باقية إلى آخر الأجزاء، وإن كان يسقط اقتضاؤها شيئاً فشيئاً - فكذلك الإرادة الكلية المتعلقة بالعلّة المركّبة لا تسقط إلا بعد حصول الملازم لحصول معلولها، وإن كان يسقط اقتضاؤها شيئاً فشيئاً.

وكما أن أجزاء المعلول لا تقع على صفة المطلوبة إلا بعد التمامية، فكذلك أجزاء العلة لا تقع على صفة المطلوبة المقدمة إلا بعد التمامية؛ لوحدة الطلب في كليهما، و منشؤها وحدة الغرض (1)، انتهى.

أقول: هذا الكلام من هذا المحقق المتضلع في فنّ المعقول غير مترقب، مع تصريحه قريباً برجوع الحثيات التعليلية في الأحكام العقلية إلى الحثيات التقييدية وذلك لأنّ البحث عن الملازمة بين المقدمة وذيها عقلي يراد أن يستكشف بها حكم شرعي، ولم يكن البحث عرفياً حتى يتطرق فيه الإهمال. فإذا كان وجوب شىء لغاية فيعلم أنّ الغاية ترتب ذى المقدمة عليها، وهذا عبارة اخرى عن موصلية المقدمة. فحيثية الإيصال و الموصلية لا يمكن رفع اليد عنها، فلا يكون لدى العقل موضوع و علة و ترتب الحكم على الموضوع، بل - كما أشرنا آنفاً- يرجع جميع القيود إلى الموضوع، بل حكم العقل بالوجوب إنّما هو بتلك الحثية. وذلك لأنّ نصب السلم - مثلاً - جهات:

1- حيثية كون السلم ذا مدارج.

2- كونه شرطاً للكون على السطح.

3- توقّف ذى المقدمة عليها.

4- تقدّم النصب على الكون.

5- موصلية النصب إلى الكون بالأعم من الموصلية بالواسطة أو مع الواسطة، إلى غير ذلك.

و واضح: أنّ حكم العقل بوجوب النصب لم يكن لشىء من تلك الحثيات العديدة،

1- نهاية الدراية 2: 138.

بل الذى يحكم به العقل هو حيثية ترتب ذى المقدّمة عليها، و حيث إنّ الغاية عبارة عن عناوين الموضوع- كما تقرّر فى محلّه، و اعترف هذا المحقّق قدس سره به أيضاً- فموضوع حكم العقل عبارة عن هذا.

فإذا ثبت أنّ موضوع حكم العقل هو هذه حيثية، فمحال أن يستكشف حكماً شرعياً على موضوع أوسع أو أضيق من دائرته. فإذا كان الشرط أو السبب- بما أنّهما سببان فعليان- ملازماً لترتب ذى المقدّمة عليها، فالعقل يحكم بأنّ حيثية الوجوب فيها ترتب ذاك عليها.

وبالجملة: إن قال قدس سره: إنّ المطلوب مطلق المقدّمة، كما اعترف به المحقّق الخراسانى قدس سره(1) وغيره، فلا يتوجّه عليه هذا الإشكال. و لكن يتوجّه عليه: أنّه مخالف للوجدان، و حيث اعترف قدس سره بأنّ مقالة صاحب «الفصول» قدس سره موافق للوجدان فيكون وجوب المقدّمة لترتب ذىها عليها، فالحيثية التعليلية ترجع إلى التقييدية، و يتعلّق الوجوب على المقدّمة بحيثية الإيصال. و محال أن يدرك العقل و يستكشف الحكم الشرعى على ملازم لما أدركه العقل؛ و هو ذات المقدّمة.

نعم، لا مضايقة فى أن يقال: إنّ الشارع علّق الحكم على ذات المقدّمة، و لكنّه لو كان فلا يكون ذلك بملاك المقدّمية.

فمن رأى الملازمة بين ذى المقدّمة و المقدّمة التى يترتب عليها ذوها- و واضح:

أنّ هذا التقييد عبارة اخرى عن موصلية المقدّمة- فلا بدّ له إمّا من دفع الإشكالات- كما دفعناها بحمد الله تعالى- أو يرفع اليد عن وجوب المقدّمة التى يترتب عليها ذوها.

و الحاصل: أنّ ما يحكم العقل بوجوبه إنّما هو عنوان الموصلية؛ فلو أمكننا تجريد ذاك العنوان عن جميع العناوين - حتى عنوان المقدمية و السببية و العلية التامة، بل و حتى عن الذاتية - لوجب هو، دونها.

ولكن حيث إنّ العالم عالم المادة و المزاومات فلا تكاد تنفكّ الجهات بعضها عن بعض، فإن يرى هذا المحقق أنّ عنوان الموصّل بما هو موصّل واجب - كما اعترف به - فلا وجه لأن يكشف حكماً شرعياً على عنوان المقدمية الفعلية أو العلة التامة، وإن كان هاتان العنوانان ملازمين لعنوان الموصّل بما هو موصّل، فتدبّر.

مع أنّه يتوجّه على ما أفاده في الوجه الثاني - مضافاً إلى ما ذكر: أنّ عنوان الموصّل لا يكاد يلازم العلة التامة؛ لأنّ العلة التامة هي التي لا تنفكّ معلولها عنها، و المراد بالموصّل الأعمّ منها و ممّا تخلّل في البين وسائط. فالموصّل هو الذي يوصل إلى ذبيها؛ إمّا بدون الوسطة، أو مع الوسطة، بل مع الوسائط. و لعلّ منشأ ما ذكره هو توهم أنّ المراد بالموصّل، الموصّل الفعلي؛ فعبر عنه بالعلة التامة.

أضف إلى ذلك: أنّ قياس ما نحن فيه بالشئ المركّب عن عدّة أجزاء يجمعها وحدة الغرض، قياس مع الفارق؛ لأنّ الصلاة - مثلاً - مركّبة عن عدّة أجزاء، و هي التي تكون لها المصلحة، و أمّا الأجزاء فلم تكن فيها مصلحة، و الأمر الضمني لا معنى له.

فهناك أمر واحد متعلّق بعنوان واحد، غايته تحقّق هذا العنوان في الخارج بإتيان الأجزاء مرتّباً. و أمّا فيما نحن فيه فينطبق عنوان الموصّل على كلّ مقدّمة مقدّمة؛ لأنّ في كلّ مقدّمة خاصية الموصلية، فهذه المقدّمة بما أنّها موصلة واجبة، و هكذا سائر المقدّمات.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ الذى يحكم به العقل - على تقدير ثبوت الملازمة بين المقدّمة و ذبيها- هو عنوان الموصل بما هو موصل، و أمّا العناوين الاخر- سواء كانت ملازمة لذاك العنوان أم لا، من عنوان المقدّمية، أو العليّة التامة، أو ترتّب وجوده عليها، أو غير ذلك- فلا تكون واجبة، و إن فرضت كونها ملازمة لعنوان الموصل؛ فلا يكون لما ذهب إليه صاحب «الفصول» محذور.

و الذى أوقع الأعلام الثلاث- الحائرى و العراقى و الأصفهاني- و غيرهم- قدّس الله أسرارهم- فى ما قالوا هو: أنّهم رأوا أنّ مقال صاحب «الفصول» موافق للوجدان، و لكنّهم استصعبوا بعض الإشكالات الواردة على مقاله؛ فتمحّل كلّ منهم و تصدّى لتصويره بنحو خالٍ عن الإشكال.

و قد عرفت ممّا- بحمد الله- دفع الإشكالات الواردة، و عمدتها مشكلة الدور و التسلسل، مع أنّ ما تفصّوا به عنها غير خالٍ عن الإشكال، و الله الهادى إلى سواء الصراط.

هذا كلّ فى مقام التصرّو، و أنّه على القول بالملازمة هل العقل يحكم بوجود مطلق المقدّمة، أو هى بقصد الإيصال، أو حال إرادة ذى المقدّمة أو الموصلة بما هى موصلة؟ و قد عرفت لعلّه بما لا مزيد عليه: أنّ الذى يحكم به العقل - على تقدير الملازمة- هى عنوان الموصلة بما هى موصلة؟

الاستدلال لمقال صاحب «الفصول»

فحان الإشارة إلى ما هو الحقّ فى المسألة، و التصديق فى المسألة و أنّ العقل هل يحكم بوجود المقدّمة، أم لا؟ و على تقديره هل يحكم بوجود مطلق المقدّمة، أو خصوص المقدّمة الموصلة؟

وقد وقع المحقق الخراساني وصاحب «الفصول» 0 في طرفي الإفراط والتفريط؛ وذلك حيث ذهب المحقق الخراساني قدس سره إلى وجوب مطلق المقدمة (1)، واختار صاحب «الفصول» قدس سره وجوب خصوص المقدمة الموصلة (2). واستدل كلٌّ منهما على مقاله بحكم العقل.

الدليل العقلي على المقدمة الموصلة

ولكن يظهر ضعف ما ذهب إليه المحقق الخراساني قدس سره من استدلال صاحب «الفصول» قدس سره؛ لأنه استدلل على مقاله بأمور، عمدتها ما ذكره أخيراً من الوجه العقلي، وحاصله: أنّ الذي يحكم به العقل هو أنّ مقدّمة الواجب لا تتّصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدّمة إلا إذا ترتّب عليها وجود ذبيها.

و كلامه قدس سره هذا- مع اختصاره- مشتمل على صغرى وجدانية وكبرى برهانية.

توضيحه بتقريبٍ منّا:

أمّا الصغرى الوجدانية: فهي عبارة عن أنّه كلّ ما يكون مقدّمة لشيء، فلا تكون مطلوبة إلاّ لأجل ذاك الشيء، مثلاً: إذا كان الكون على السطح مطلوباً فنصب السلم إنّما يكون مطلوباً لأجل إيصاله إلى الكون عليه، فإذا أدرك العقل المقدّمة الموصلة فلا يمكن أن يستكشف منه حكم شرعي على موضوع يكون دائرته أوسع أو أضيق منه.

1- كفاية الاصول: 143.

2- الفصول الغروية: 86/السطر 12.

وَأَمَّا الكبرى البرهانية فهي: أن جميع الجهات التعليلية فى الأحكام العقلية ترجع إلى الجهات التقييدية، وهى فيما نحن فيه حيثية الإيصال، وتكون هى موضوعاً للحكم، بحيث لا تكون الذات موضوعاً للحكم؛ لأنّ الذى يدركه العقل هو الموصل بما أنّه موصل، لا الذات، ولا هى مقيدة بالإيصال. فلو أمكن انفكاك الموصلية عن الذات لكانت الموصلية واجبة ليست إلا، وقد عرفته بما لا مزيد عليه.

فعلى هذا: فما قاله المحقق الخراسانى قدس سره- من أنّه لعلّ منشأ ما أفاده صاحب «الفصول» قدس سره هو الخلط بين الجهة التقييدية و التعليلية(1)- غير مستقيم؛ لأنّه يرى قدس سره أنّ الجهة وإن كانت تعليلية ولكن العقل يرى أنّ الجهة التعليلية عنوان للحكم، فترجع الحيشة التعليلية عنده إلى الحيشة التقييدية، كما اقتضاه البرهان.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّهُ: أنّ القول بالمقدّمة الموصلة- مضافاً إلى أنّه لا يكون فيه محذور عقلى- يكون الوجدان من أقوى الشواهد على اعتباره، واللّه الهادى إلى سواء الطريق.

الأمر السابع في ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

إشارة

ثم إنّه تظهر الثمرة بين القول بوجوب المقدمة الموصلة، و القول بوجوب مطلق المقدمة في تصحيح العبادة إذا كان تركها مقدّمة لواجب أهمّ بناءً على القول بوجوب المقدمة الموصلة، و فسادها لو كان مطلق المقدمة واجبة.

و ذلك لأنّه إذا كان ترك ضدّ مقدّمة لفعل ضدّ آخر أهمّ كترك الصلاة إذا كان مقدّمة لإنقاذ نفس محترمة مثلاً و قلنا بأنّه إذا كان الضدّ العامّ أو نقيض شيء واجباً- كترك الصلاة في المفروض- يكون نقيضه- و هو فعل الصلاة في المفروض- حراماً، و بالعكس إذا كان حراماً يكون نقيضه واجباً، و قلنا بأنّ النهي عن العبادة موجب لفسادها.

فإذا تمهّد هذه الامور: فعلى القول بوجوب مطلق المقدمة تكون صلاته في المفروض باطلة؛ لأنّ ترك الصلاة مقدّمة لواجب أهمّ- و هو إنقاذ نفس محترمة- فيكون واجباً، و أشرنا: أنّه إذا كان ترك شيء واجباً يكون فعله- و هو الصلاة في المفروض- حراماً و منهيّاً، و النهي عن الصلاة موجب لفسادها؛ فتقع الصلاة باطلة.

و أمّا على القول بوجوب المقدمة الموصلة فحيث لا يكون مطلق ترك المقدمة واجباً- بل الترك الموصل إلى الإنقاذ واجب- و حيث إنّ نقيض هذا الترك ليس إلّا ترك هذا الترك، لا فعل الصلاة، و لا الترك غير الموصل؛ لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه أو مرفوع به، و هو واضح كما قرّر في محلّه. و نقيض الواحد ليس إلّا واحداً، و ذلك

لأنه لو كان لشيء واحد نقيضان يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما؛ لأنه إذا كان لكل من «ب» و «ج» نقيض مستقل؛ وهو «الألف» ف «ج» و «ب» لم يكونا متناقضين، فهما إما متلازمان أو لا، لا سبيل إلى القول بالملازمة مع كون كل واحد منهما مناقضاً مستقلاً ل «الألف»؛ لأن المتلازمين لا بدّ وأن يكونا إما بين العلة و معلولها، أو معلولى علة واحدة، أو ينتهيا إلى علة واحدة، ولم يكن ما نحن فيه شيئاً منها.

فإذا لم يكن بينهما ملازمة فيمكن أن يكون «ب» موجوداً دون «ج» وبالعكس. فإذا كان أحدهما موجوداً دون الآخر يلزم أن يكون «ألف» موجوداً و معدوماً.

فإذا كان «ب» موجوداً دون «ج» فمن حيث إنّ «ألف» نقيض «ب» يكون معدوماً، و من حيث إنّ «ج» غير موجود يكون موجوداً؛ فيلزم اجتماع النقيضين و ارتفاعهما.

فظهر ممّا ذكر: أنّ نقيض الواحد محال أن يكون اثنين، بل لا بدّ و أن يكون واحداً، فنقيض ترك الموصّل ليس هو إلاّ ترك هذا الترك، لا فعل الصلاة، و لا الترك غير الموصّل؛ لأنه قد لا تكون الصلاة و لا ترك الصلاة الموصّل إلى فعل الإنقاذ موجوداً- و ذلك في مورد ترك الصلاة و الإنقاذ كليهما- فيلزم ارتفاع النقيضين.

فظهر: أنّ نقيض ترك الموصّل ترك ترك الموصّل، و هذا العنوان ينطبق تارةً على عنوان الصلاة انطباقاً عرضياً، و تارةً على ترك غير الموصّل، و حيث إنّ الانطباق عرضي فلا يلزم أن تكون الصلاة محرّمة.

و بالجملة: انطباق عنوان ترك ترك الموصّل - حيث إنّ عدمي - على الصلاة- التي هي أمر وجودي- إنّما هو انطباق عرضي، و إلاّ يلزم أن تكون الحيثية

الوجودية عين الحثيثة العدمية، وانطباق الشئ على أمر عرضاً لا يلزم منه أن يكون الشئ المنطبق عليه حراماً، بل يمكن أن يقال: إنه لا يكون مصداقاً له عند أهله، بل يكون فعل الصلاة مصدوقاً عليه لذلك، كما لا يخفى.

وبعبارة اخرى: هذه الثمرة تامة، إجمالها: أنه على تقدير وجوب مطلق المقدّمة يكون ترك الضدّ- كالصلاة مثلاً- مقدّمة للضدّ الأهمّ- كالإنقاذ- فتكون ترك الصلاة مطلقاً واجباً، فنقيضه العامّ هو فعل الصلاة؛ لأنّ التقابل بين الفعل و الترك تقابل الإيجاب و السلب؛ فكما أنّ في المفردات يكون كلّ من العدم و الوجود يقابل الآخر تقابل الإيجاب و السلب فكذلك فعل الصلاة نقيضه ترك الصلاة، و بالعكس. فعدم الصلاة إذا كان مقدّمة للإنقاذ يكون واجباً، فنقيضه- و هو فعل الصلاة- يكون منهياً عنه، فيقع باطلاً.

و أمّا على تقدير القول بالمقدّمة الموصلة فحيث إنه لم يكن ترك الصلاة مقدّمة حسب الفرض، بل الترك الموصول إلى الإنقاذ، فنقيضه لا يكون فعل الصلاة؛ لأنّه لو كان نقيضاً يلزم ارتفاع النقيضين أحياناً؛ و هو فيما إذا ترك الصلاة و ترك الإنقاذ.

و كذا لا يكون نقيضه فعل الصلاة و ترك غير الموصول؛ لأنّه- كما أشرنا- نقيض الواحد لا يكون إلا واحداً، فنقيضه ترك ترك هذا الموصول؛ لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ. نعم لهذا النقيض مصداقان: مصداق ذاتي، و هو مطلق الترك، و مصداق عرضي، و هو فعل الصلاة.

و حيث لا يكون انطباق عنوان الترك على فعل الصلاة ذاتياً- بل عرضياً- فلا يوجب حزاة في الفعل؛ فلا يكون الفعل حراماً. بل قد عرفت أنّه في الحقيقة لم يكن مصداقاً، بل مصدوق عليه؛ فلا تقع الصلاة على القول بوجوب المقدّمة الموصلة باطلة.

و لعلك إذا أحطت بما ذكرنا تعرف: أنه لا وقع للإشكال بأنه لم يصرف فعل الصلاة نقيضاً لترك الموصول، مع أنهم عرفوا النقيض بأنه «رفع الشئ أو مرفوع به»، والصلاة وإن لم تكن رفع ترك الموصول، لكنّه مرفوعاً بها؟! ولأنّ عدم كونها نقيضاً إنّما هو لأجل أنّه إذا كان فعل الصلاة نقيضاً له يلزم ارتفاع النقيضين فيما إذا تركها و ترك الإنقاذ. و حيث إنّ ارتفاع النقيضين - كاجتماعهما - محال، يستكشف منه أنّ نقيض الترك الموصول شئ آخر؛ وهو ترك ترك الموصول لا فعل الصلاة.

إن قلت: إنّ تقابل التناقض ما يكون بين الإيجاب والسلب، و ترك الموصول و تركه كلاهما عديان سلبيان، فانتقضت القاعدة المسلّمة عند الكلّ؛ من انحصار مورد التناقض في الإيجاب والسلب.

قلت: مرادهم بالإيجاب والسلب - كما صرّحوا به - معنى أعمّ من الإيجاب والسلب الحقيقيين أو الإضافيين؛ فكما أنّ بين القيام وعدمه تقابل التناقض، فكذلك بين عدم وعدم التناقض؛ لأنّ عدم بالنسبة إلى عدم إيجاب و عدم عدم سلبه.

و إنّما يصار إلى الوجود والعدم الإضافيين في مورد لا يمكن القول بالحقيقي فيهما. و ما نحن فيه كذلك؛ لأنّه بعد أن لم يمكن القول بأنّ فعل الصلاة نقيضه - لاستلزام ارتفاع النقيضين - و لا أن يكون هو مع ترك الغير الموصول - لاستلزامه أن يكون لشيء واحد نقيضان، و هو محال - فلا بدّ و أن يقال: إنّ نقيض ترك الموصول ترك ترك الموصول. فترك ترك الموصول بالنسبة إلى ترك الموصول أمر عدمي، و ترك الموصول بالنسبة إليه إيجاب؛ فلم تنتقض القاعدة، فتدبّر.

إشكال الشيخ الأعظم على الثمرة و إرشاد

أورد شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره على هذه الثمرة بما حاصله: أنه لا فرق بين المقدّمة الموصلة و المقدّمة المطلقة إلا من جهة لم تكن فارقة؛ لأنّه بناءً على المقدّمة المطلقة لا يكون نقيض ترك الضدّ - كالإزالة - فعل الضدّ الآخر - كالصلاة - بل نقيضه هو ترك هذا الترك، و هو ملازم للصلاة، و لأجل هذه الملازمة يقال: إنّ الصلاة منهي عنها؛ فتقع باطلة.

كما أنّه بناءً على المقدّمة الموصلة لا يكون نقيض ترك الموصّل إلا ترك هذا الترك، و يلازم هذا العنوان عنوانين: فعل الصلاة، و الترك غير الموصّل.

و بالجملة: نقيض الترك لا يكون إلا رفعه، و الفعل لا يكون نقيضاً له؛ لأنّه أمر وجودي.

نعم، عنوان رفع الترك يلازم الفعل، و هذه الملازمة متحقّقة على القول بكون الواجب مطلق المقدّمة أو خصوص المقدّمة الموصلة.

و لا - فرق بينهما إلا من جهة أنّ مصداق ملازم عنوان النقيض على القول الأوّل ينحصر في الفعل فقط، و أمّا على المقدّمة الموصلة فله فردان: أحدهما الفعل. ثانيهما الترك المجرد.

و هذا الفرق غير فارق فيما نحن بصددّه؛ فإنّ أوجب انطباق العنوان على لازمه الفساد فلا بدّ و أن يحكم بفساد العبادة على القولين، و إلا فلا كذلك (1)

. ثمّ إنّ إشكال عليه المحقّق الخراساني قدس سره بوجود الفرق بين القولين؛ لأنّه على

المقدّمة المطلقة لو لم يكن الفعل عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، بلحاظ أنّ نقيض كلّ شىء رفعه، و لكنّه متّحد معه عيناً و خارجاً؛ فإذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً. و أمّا على القول بالمقدّمة الموصولة فلا يتّحد الفعل مع عنوان النقيض، بل لا- يكون ملازماً له. و غايته هي: أن يكون مقارناً لما هو النقيض- من رفع الترك المجمع معه تارةً، و مع الترك المجرد اخرى- و لا تكاد تسرى حرمة الشىء إلى ما يلازمه، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً.

نعم، لا بدّ و أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه(1)

. و يظهر من تقريرات المحقّق النائيني قدس سره: أنّه ارتضى بما ذكره المحقّق الخراساني في المقام إيراداً على الشيخ الأعظم قدس سره و استجوده(2)

. أقول: لا يمكن المساعدة على ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره، و لا على ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره(3)

: أمّا ما أفاده الشيخ فقيه: أنّه لو كان نقيض كلّ شىء رفعه، يلزم أن لا تكون المناقضة في كثير من الموارد التي لا يمكن إنكارها، بل لا يكون في الخارج نقيض أصلاً؛ لأنّ تقابل التناقض إنّما هو بين الوجود و العدم؛ فكما أنّ العدم نقيض الوجود، فكذلك الوجود نقيض العدم؛ لأنّ المناقضة بين الطرفين. و لكن على القول بأنّ نقيض

1- كفاية الاصول: 151-152.

2- فوائد الاصول 1: 298.

3- قلت: و لا يخفى أنّه على ما ذهبنا إليه من تمامية الثمرة يكون الإشكال على المحقّق الخراساني قدس سره إشكالاً على الطريق الذي سلكه. و أمّا في النتيجة- و هي وجود الثمرة- فنحن و إياه متفقان. [المقرّر حفظه الله]

كلّ شىء رفعه يلزم أن يكون العدم نقيض الوجود دون العكس، وهو كما ترى. فكما أنّ العدم نقيض الوجود فكذلك الوجود نقيض للعدم؛ ولذا يقال: نقيض كلّ شىء رفعه أو مرفوع به.

فإذن نقول: على القول بوجود مطلق المقدّمة لا محذور لأن يقال: إنّ فعل الصلاة- مثلاً- نقيض للترك. وأمّا على القول بوجود المقدّمة الموصلة ففيه محذور؛ لما أشرنا من أنّ الشىء الواحد لا يمكن أن يكون له نقيضان. فالصلاة و ترك غير الموصّل لا يكونان نقيضين لترك الموصّل، بل الصلاة وحدها أيضاً لا تكون نقيضاً له؛ لاستلزامه ارتفاع النقيضين، كما تقدّم آنفاً.

فظهر: وجود الفرق بين القولين؛ لأنّ فعل الصلاة- على القول بمطلق المقدّمة- نقيض للترك؛ فإذا وجب الترك يحرم نقيضه؛ فتنفسد.

وأمّا على المقدّمة الموصلة فلم تكن نقيضاً له، ونقيضه إنّما هو ترك ترك الموصّل، وينطبق هذا العنوان على الصلاة انطباقاً عرضياً، وذلك لا يوجب الفساد.

وأمّا ما ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره فيظهر بعض الكلام فيه ممّا ذكرناه فى كلام الشيخ الأعظم قدس سره، وهو: أنّ كلّاً من الفعل و الترك نقيض للآخر؛ فالقول بأنّ الفعل لم يكن عين ما يناقض الترك المطلق بحسب الاصطلاح غير سديد، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه هل المراد باتّحاد الفعل مع ما يناقضه عيناً و خارجاً، الاتّحاد الذاتى أو الاتّحاد العرضى؟

لا سبيل إلى الأوّل؛ للزومه كون حيثية الوجود عين حيثية العدم، وهو محال.

وإن اريد الثانى يلزم أن لا- يكون فرق بين القولين؛ لأنّه لو كفى فى الفساد الاتّحاد العرضى يلزم أن يحكم بالفساد على القول بالمقدّمة الموصلة أيضاً؛ لأنّه يصدق عليه عرضاً، كما عرفت، وعرفت أنّه يكون مصدوقاً عليه لا مصداقاً له.

و ثالثاً: ما فى قوله: «إنّ الفعل على المقدّمة الموصلة من مقارنات ما هو النقيض ...» إلى آخره؛ لاستحالة انفكاك عنوان الترك عن الفعل، كالصلاة مثلاً؛ لأنّ اتّحاد نقيض الترك المقيد للفعل عرضاً من باب الملازمة العقلية القطعية، فيستحيل الانفكاك بينهما.

نعم، حيث إنّه لازم أعمّ فيمكن أن يوجد بوجود ملازم آخر- وهو الترك المجرد- فتحقق الانفكاك بينهما. ولكن ذلك لأجل عدم الفعل لا لوجوده وعدم حصول التقارن، و مجرد ذلك لا يوجب أن يكون ذلك من المقارنات.

وبالجملة: كم فرق بين عدم الملازم وبين عدم وجود الملازمة! و الخلط بينهما لعلّه أوجب ذلك. و ما نحن فيه من قبيل الأوّل.

و واضح: أنّ مجرد ذلك لا يوجب أن يكون من المقارنات ما لم ينضمّ إليه عدم التقارن عند وجوده.

دفاع غير مرضى عن مقال الشيخ الأعظم

ثمّ إنّ المحقّق العراقى قدس سره بعد أن نقل كلام الشيخ الأعظم و المحقّق الخراسانى 0، قال: الحقّ اندفاع ما اورد على الشيخ قدس سره. ولكنّه اختصّ ببيان يخالف ما أفاده الشيخ من حيث الأصل و البيان، بل يخالفه من حيث النتيجة أيضاً؛ و ذلك لأنّه قال ما حاصله: إنّ المقدّمة الواجبة- على ما ذهب إليه صاحب «الفصول» قدس سره- عبارة عن الذات المقيدة بالإيصال، فينحلّ الواجب إلى ذات و خصوصية. فالواجب فى الحقيقة متعدّد، و وحدتها فى عالم الموضوعية ليست إلاّ أمراً اعتبارياً ناشئاً من وحدة الحكم، نظير الوحدة الطارئة على المركّبات الخارجية، و لا يعقل أن يكون

واحداً حقيقياً؛ لاختلاف كلٍّ من الذات و التقيّد في المقولة، و لا يخفى: أنّ مقتضى الانحلال هو عروض الحكم على الامور المتكثّرة، و من شأنها تكثّر نقيضها، و لكن لا يزم تعدّد النقيض للواجب المتعدّد بالحقيقة هو مبغوضية أوّل نقيض يتحقّق في الخارج؛ لأنّه بوجوده يتحقّق عصيان الأمر، فيسقط، فلا يبقى موضوع لمبغوضية غيره؛ لعدم الأمر على الفرض.

و إن شئت مزيد توضيح فنذكر المثل المعروف مع البيان؛ و هو مثال الصلاة و الإزالة: فحيث إنّ الإزالة واجب أهمّ، فالواجب على مذهب صاحب «الفصول» ترك الصلاة المقيّد؛ فينحلّ متعلّق الوجوب الغيرى إلى أمرين: ترك الصلاة، و إرادة الإزالة. و نقيض هذا المركّب هو ما يعاند كلا جزأيه، لا عنوان بسيط كعنوان «ترك ترك الخاصّ» حتّى يشكل بأنّه لا يعقل كونه جامعاً بين الترك المجرد و فعل الصلاة.

فنقيض ترك الصلاة هو فعل الصلاة أو ترك تركها المنطبق على فعلها، و نقيض إرادة الإزالة عدم إرادتها.

فإذا كان الشخص الآتى بالصلاة مريداً للإزالة في فرض عدم إتيانه بالصلاة، فأوّل نقيض لمتعلّق الوجوب الغيرى المفروض تركّه هو فعل الصلاة، فتصير مبغوضة؛ لصيرورتها نقيضاً لترك الصلاة الموصول للإزالة، بعد فرض تعلق الإرادة بالإزالة على تقدير عدم الإتيان بالصلاة كما تقدّم.

و أمّا إذا كان الشخص الآتى بالصلاة غير مريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان بها، فأوّل نقيض للواجب الغيرى المركّب هو عدم إرادة الإزالة، فيكون هو المبغوض، و لا تصل النوبة إلى مبغوضية الصلاة؛ لسقوط الأمر الغيرى بعصيانه بترك إرادة الإزالة، فتبقى الصلاة على محبوبيتها؛ لأنّ تركها في هذا الفرض

لا يكون موصلاً للإزالة؛ لوجود الصارف عن الإزالة، كما فرضنا(1)، انتهى.

وأنت خير بمخالفة ما ذكره لما أفاده الشيخ قدس سره من حيث البيان والنتيجة؛ لأن مقتضى ما ذكره هو التفصيل بين الصورتين، من حيث الحكم بصحة الصلاة في صورة كون الآتى بالصلاة غير مرید للإزالة على تقدير عدم الإتيان بها، والحكم بطلان الصلاة في صورة إرادة الإزالة في فرض عدم إتيانه بالصلاة. و أما الشيخ قدس سره فلا يرى فرقاً بين وجوب المقدمّة الموصلة و المطلقة أصلاً، فتدبر.

وقريب ممّا ذكره هذا المحقق قدس سره، ما ذهب إليه المحقق الأصفهاني قدس سره؛ فإنه قال:

المراد بالمقدمّة الموصلة: إمّا هي المقدمّة التي لا تنفكّ عن ذبيها، أو هي العلة التامة.

فالمقدمّة الموصلة للإزالة على الثاني ترك الصلاة ووجود الإرادة.

و من الواضح: أنّ نقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، و إلاّ فليس لهما معاً بهذا الاعتبار نقيض، فنقيض الترك هو الفعل، و نقيض الإرادة عدمها، فإذا وجب مجموع الترك و الإرادة بوجوب واحد حرم مجموع الفعل و عدم الإرادة بحرمة واحدة. و من الواضح: تحقّق مجموع الفعل و عدم الإرادة عند إيجاد الصلاة؛ بداهة عدم إمكان إرادة الإزالة مع الصلاة(2)، انتهى.

أقول: حيث إنّ كلام المحقق الأصفهاني قدس سره أقلّ محذوراً من مقالة المحقق العراقي قدس سره فنشير أولاً إلى ضعف ما هو المشترك بين القولين، ثمّ نشير إلى ضعف ما يختصّ به المحقق العراقي قدس سره:

أمّا ما يتوجّه على مقالة العلمين فهو: أنّه- كما سبق- لا يقول صاحب

1- بدائع الأفكار 1: 395.

2- نهاية الدراية 2: 150.

«الفصول» قدس سره بأنّ الذات المقيّدة بالإيصال واجبة على نحو التقييد أو التركيب بحيث يكون المجموع بما هو مجموع، و لا العلة التامة بما هي علة واجبة، بل الواجب عنده حسب ما أداه برهانه هو: أنّ الواجب من المقدّمة هو عنوان الموصلة بما هي موصلة، و هي عنوان بسيط، وقد تقرّر في محلّه: أنّ المشتقّ عنوان بسيط لا تركّب فيه.

نعم، لو اريد تفصيله على نحو زيادة الحدّ على المحدود يقال: ذات ثبت له المبدأ، و لو قلنا: إنّ المشتقّ مركّب لكن لا يضّرّ ذلك بما نحن فيه؛ لأنّ البحث هنا لم يكن في المفاهيم، بل في الحقائق، و الملازمة بين وجوب المقدّمة و ذيها عقلاً لا عرفاً. و الجهات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الموضوع؛ فيكون الكلام في أنّ عنوان الموصّل بما هو موصّل واجب، لا في مفهوم الموصّل عرفاً و لغةً حتّى يقال بتركّبه لديهم.

و بالجملة: لا بدّ للخبير الفطن أن يلاحظ البرهان الذي أقامه صاحب «الفصول» قدس سره لمدّعاه، و لم يغرّ بظاهر عنوان اللفظ.

و حاصل ما أفاده- كما أشرنا- هو: أنّ الوجدان يقضى على أنّ وجوب المقدّمة إنّما هو بحيثية الإيصال إلى ذيها، و البرهان- كما أشرنا إليه و فصلنا- قام على أنّ الحثيات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الحثيات التقييدية، فالعقل يرى أنّ الموصلية بما هي هي واجبة ليست إلّا، فلو أمكن تحقّق هذا العنوان في الخارج لكان هو المطلوب دون الذات. نعم ينطبق عنوان الموصّل على الذات انطباقاً عرضياً، بحيث يكون مصدوقاً له لا مصداقاً له.

فظهر: أنّ الواجب عند صاحب «الفصول» عنوان بسيط لا تركّب فيه.

فما يستفاد من العلمين العراقي و الأصفهاني- أنّ الواجب هو الذات المتيّدة

بالإيصال؛ ليكون مركباً حقيقياً واحداً اعتبارياً- غير مستقيم؛ لما أشرنا غير مرة:

أنّ الواجب عنده هو عنوان الموصل بما هو موصل، وهو عنوان بسيط، ولو انحلّ فانحلاله كانحلال الجسم إلى الهيولى والصورة من حيث إنّه لا يكون خارجياً.

هذا كلّه بالنسبة إلى الإشكال المشترك الورد على العلمين، وأمّا الإشكال المتوجّه على المحقّق العراقي قدس سره بخصوصه فهو: أنّه لو سلّم أنّ تركّب المقدّمة الواجبة من الذات وقيد الإيصال حقيقي و واحد اعتباري، ولكن لا يوجب ذلك تعدّد الحكم.

وذلك لأنّ معنى الحكم الجائي على الواحد الاعتباري هو: أنّ محطّ تعلق الحكم ومركزه لم يكن كثيراً بل العنوان الواحد الاعتباري موضوع للحكم، وإلا فلو كان الموضوع كثيراً يلزم تعدّد الحكم حسب تعدّد التركّب في المركّب الاعتباري.

وبعبارة أخرى: لو رجع القول بالمقدّمة الموصلة إلى الذات وقيد الإيصال يلزم أن يكون كلّ منهما واجباً مستقلاً، فيرجع هذا القول إلى القول بوجود مطلق المقدّمة. فالموضوع قبل تعلق الحكم عليه بلحاظ قيام الغرض والمصلحة به أمر واحد، ووحدة الحكم إنّما هي تبع وحدة الموضوع، لا العكس كما توهمه هذا المحقّق.

فالموضوع الذي يلاحظه موضوعاً للحكم لا يكون كثيراً في ذاك اللحظ، بل هو عنوان واحد؛ ولذلك العنوان الواحد لا يكون إلا نقيض واحد، لا تقيضان.

فنقيض عنوان الموصل هو اللاموصل.

ولو سلّم ذلك وقلنا بالتكثّر، وأنّ شأن الامور المتكثّرة تكثّر نقيضها، ولكن مع ذلك لا يتمّ ما ذكره من أنّه إذا كان للشئ نقيضان يلزم أن يكون أوّل نقيض يتحقّق في الخارج مبعوضاً لأنّه قد يكون فعل الصلاة مبعوضاً وذلك إذا كان الشخص

مريداً للإزالة في فرض عدم إتيانه، وقد لا يكون مبغوضاً؛ وذلك إذا كان غير مريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان؛ وذلك لأن فعل الصلاة لا يكاد ينفك عن إرادة ترك الإزالة أصلاً، بل يكون مسبوقاً بإرادة تركها دائماً.

فعلى ما ذكره- من مبغوضية أول النقيض- يستند الترك في جميع الموارد إلى الإرادة فيكون الفعل غير مبغوض دائماً، مع أنه لا يتحقق العصيان بإرادة ترك الواجب؛ حتى في الواجب المضيق؛ وذلك لأن من لم يرد إتيان فعل المأمور به- كالصلاة مثلاً- في عمود الوقت المضروب له لم يكن عاصياً، إلا إذا مضى الوقت و لم يأت بالفعل. فالعصيان إنما هو بترك الفعل، لا بإرادة ترك الفعل، و إلا يلزم أن يُعدَّ عاصياً في حال إرادة ترك الفعل مع بقاء الوقت المضروب له، مع أنه خلاف الضرورة؛ فإن من لم يرد إتيان الفعل المأمور به و كان الوقت باقياً يجب إتيانه فوراً ففوراً.

و مجرد عدم إرادة الإتيان لا يوجب أن لا يتَّصف الصلاة بالمبغوضية، و العصيان إنما هو لعدم إتيانه في الوقت المضروب له.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه و بطوله: أنّ الثمرة المعروفة بين القولين- و هي صحّة الصلاة على القول بوجوب المقدّمة الموصلة، و فساد الصلاة على القول بوجوب مطلق المقدّمة- تامة لا غبار عليها، فتدبّر و اغتتم.

الأمر الثامن في الواجب الأصلي والتبعي

إشارة

الأمر الثامن في الواجب الأصلي والتبعي (1)

قسّموا الواجب إلى الأصلي والتبعي. و وقع الخلاف بعد ذلك في أنّ هذا التقسيم هل هو بلحاظ مقام الإثبات، كما عن صاحب «القوانين» قدس سره (2)، و يظهر من صاحب «الفصول» قدس سره (3)، أو بلحاظ مقام الثبوت، كما يظهر من المحقق الخراساني قدس سره (4).

1- قلت: و لا يخفى أنّ محلّ هذا التقسيم كان ينبغي أن يكون عند ذكر أقسام الواجب عند ذكر الإطلاق و الاشتراط و التعليق و التنجيز. و لعلّ ذكر الاستاد- دام ظلّه- هذا التقسيم هنا لأجل المتابعة عن المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية. و كيف كان: فينبغي الإشارة الإجمالية إلى الوجوه المحتملة في الأصالة و التبعية، و هي- على ما أفيد- ثلاثة: أحدها: أن يراد بالواجب الأصلي ما لا ينشأ عن إرادة اخرى، بل هو مراد بإرادة مستقلة غير تابعة لإرادة اخرى. فإن كان مراداً بإرادة اخرى فهو واجب تبعي، كإرادة المقدمة؛ فإنّها تابعة لإرادة ذبيها. ثانيها: أن يراد بالواجب الأصلي ما لوحظ تفصيلاً للالتفات إليه كذلك. و بالواجب التبعي ما لم يلحظ كذلك، بل لوحظ إجمالاً؛ فتكون الأصالة و التبعية بحسب اللحاظ التفصيلي و عدمه. ثالثها: أن يراد بالأصلي ما دلّ عليه الدليل مطابقة، كدلالة اللفظ على المنطوق. و بالتبعي ما دلّ عليه اللفظ بالتبع، كدلالة اللفظ على المفهوم و الملازمات. و مرجع الأولين إلى مقام الثبوت، كما أنّ مرجع الأخير إلى مقام الإثبات. [المقرّر حفظه الله]

2- قوانين الاصول: 100/ السطر الأول.

3- الفصول الغروية: 82/ السطر 7.

4- كفاية الاصول: 152.

و على أيّ منهما لا تترتب عليه ثمرة، وإن كان الصحيح كون التقسيم بلحاظ مقام الإثبات.

و كيف كان: فإن كان التقسيم بحسب مقام الإثبات فمركز التقسيم الواجب في صقع اتّصافه بالوجوب؛ فإن تعلّق الخطاب بشىء و كان متوجّهاً إليه يكون الواجب أصلياً، وأمّا إذا تعلّق الخطاب بأمر آخر و لكن استفيد الوجوب من لازم الخطاب فالواجب تبعي. فالواجب الأصلي ما استفيد وجوبه بـخطاب مستقلّ، و الواجب التبعي ما استفيد وجوبه من لازم الخطاب.

فعلى هذا: لا منافاة بين كون شىء واجباً أصلياً و كونه واجباً مقدّمياً، و لا بين كون شىء واجباً نفسياً و كونه واجباً تبعياً؛ بـداهة أنه قد يكون الشىء واجباً نفسياً و مطلوباً لذاته و لكن لم يستفد ذلك من خطاب أصلي، بل استفيد من لازم الخطاب.

و قد يكون الشىء واجباً غيرياً و مقدّمياً و لكنّه استفيد من خطاب مستقلّ، فتدبرّ.

و المراد باستفادة الوجوب من الخطاب المستقلّ ما يعمّ استفادته من لفظ خطاب أو ممّا يكشف عن الخطاب المستقلّ، كدليل العقل و نحوه. فإن استفيد الوجوب من لفظ خطاب مستقلّ أو ممّا يكشف عن خطاب كذلك فالواجب أصلي.

فإذن: المراد بالخطاب هنا ما دلّ على الحكم الشرعي؛ فيعمّ الدليل اللفظي و غيره، و إن استفيد الحكم من لازم خطاب أو من لازم دليل الكاشف فهو واجب تبعي؛ فالدلالة الالتزامية و كذا دلالة الإشارة كدلالة قوله تعالى: «وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»⁽¹⁾، و قوله تعالى: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ»⁽²⁾ على أن أقلّ الحمل ستّة أشهر داخلة في التبعي.

1- الأحقاف (46): 15.

2- البقرة (2): 233.

فعلى هذا يكون تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي صحيحاً معقولاً، ولكن لا يترتب عليه ثمرة.

ولكن يظهر من المحقق الخراساني قدس سره: أنّ التقسيم لم يكن بلحاظ مقام الإثبات، بل بلحاظ مقام الثبوت: قال: الظاهر أنّ هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت، حيث يكون الشيء تارة متعلقاً للإرادة والطلب مستقلاً للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه فيطلبه؛ كان طلبه نفسياً أو غيرياً. وأخرى متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره؛ لأجل كون إرادته لازمة لإرادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، لا بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الدلالة والإثبات.

وحاصل استدلاله على مقاله هو: أنّه لو لم يكن الاتّصاف بهما في نفسه وبلحاظ مقام الثبوت بل كان بلحاظ الدلالة والإثبات يلزم أن لا يتّصف الواجب بواحدٍ منهما إذا لم تكن استفادة الوجوب من مفاد الدليل، وهو كما ترى(1)

. وفيه: أنّ مراده بالإرادة لا- بدّ وأن يكون أحد المعنيين: إمّا إرادة الإيجاد والوجود، أو إرادة التشريع والإيجاب. لا سبيل إلى المعنى الأوّل؛ لما تقدّم: أنّ إرادة المولى لا- تتعلّق إلّا بما يكون تحت اختياره. فإرادة المولى العرفي إيجاد الفعل من العبد لا يكون، بل عرفت استحالة ذلك بالنسبة إلى إرادته تعالى؛ لاستلزامه انفكاك المراد عن إرادته تعالى؛ لوجود العصاة بمراى ومسمع منك، فإذن: المراد إرادة الإيجاب والوجوب، وهى على قسمين: فتارة تكون أصلياً وذلك إذا توجه إليه و كان ملتفتاً إليه، وأخرى تكون تبعياً كما لو لم يكن كذلك.

فعلى هذا: لا يكون ذلك تقسيماً للواجب إلى قسمين: الأصلي والتبعي، بل تقسيماً لمبدأ الواجب. وليكون انتساب الأصلية والتبعية إلى الواجب انتساباً عرضياً مجازياً من باب انتساب ما يكون للعلّة إلى معلولها.

وواضح: أنّه إنّما يصار إلى كون التقسيم بلحاظ مبدأ الوجوب حقيقة ويُنسب إلى الواجب مجازاً و مسامحة إذا كان هناك تقسيم منهم إلى التبعية والأصلية، ولا يكاد يمكن حملها على معناه الحقيقي على وجه صحيح، وقد عرفت صحّة التقسيم بلحاظ ذاته. والقاعدة في التقسيم تقتضى أن يورد التقسيم على ما يكون مورداً له.

ثمّ إنّ كان المراد بالأصلي ما يكون متعلّقاً للإرادة و ملتفتاً إليه تفصيلاً، فمقابله يكون عبارة عمّا التفت إليه إجمالاً و ارتكازاً، لا عدم الاستقلال بمعنى التبعية.

فعلى هذا: يكون الواجب النفسى أيضاً تارة مستقلاً، و اخرى غير مستقلّ، مع أنّه لا شبهة في أنّ إرادته أصلية لا تبعية. و إن كان المراد بالأصلي عدم التبعية، فلا يكون الواجب الغيرى مستقلاً؛ سواء التفت إليه تفصيلاً أم لا.

ثمّ إنّ استدلاله قدس سره على عدم كون التقسيم بلحاظ مقام الإثبات - بأنّه يلزم أن لا يتّصف بواحد منهما إذا لم يكن استفادة الوجوب من مفاد الدليل ... إلى آخره - ففيه: أنّ الالتزام بكون التقسيم بلحاظ الإيجاب و الخطاب مقتضاه عدم الاتّصاف بهما قبل الإيجاب و الخطاب، و لا محذور فيه، بل الظاهر من التقسيم هو ذلك.

نعم، لو استفيد الوجوب من الإجماع - الذى يكون دليلاً لثبوت - يمكن ذلك لأن يكشف الإجماع عن وجود نصّ في المسألة، فبمعقد الإجماع يستكشف ذلك (1)

. فتحصل: أنّ التقسيم بلحاظ الإثبات، و لا إشكال فيه.

1- قلت: و أمّا إذا لم يكشف الإجماع إلا عن رضى المعصوم عليه السلام فيشكل الاستفادة، فتدبر. [المقرّر حفظه الله]

إشكال و تحقيق و إرشاد

ثم إنَّ المحقِّق الأصفهاني قدس سره أشكل على مقال استاذه المحقِّق الخراساني قدس سره- حيث ذهب إلى أنَّ التقسيم إلى الأصلية و التبعية بحسب مقام الثبوت- بأنَّه لا مقابلة بين الأصلي و التبعية بالمعنى الذى ذكر استاذه؛ لأنَّه فسّر الواجب الأصلي بما يكون متعلِّقاً للإرادة و الطلب مستقلاً، و الواجب التبعية بما يكون متعلِّقاً لإرادة غيره؛ إذ مقابل الالتفات عدم الالتفات، لا تبعية الإرادة لإرادة اخرى؛ فإنَّه من تقابل التناقض أو التضاد، إلّا أن يراد بالأصلى الإرادة التفصيلية، و بالتبعي الإرادة الارتكازية الإجمالية.

مع أنَّ الإرادة النفسية ربّما تكون ارتكازية؛ بمعنى أنَّه لو التفت إلى موجبها لأراد، كما فى إرادة إنقاذ الولد الغريق عند الغفلة عن غرقه، و الحال أنَّه لا شبهة فى كونها إرادة أصلية لا تبعية... (1)

. إلى أن ذكر قدس سره تحقيقاً لإمكان تقسيم الواجب بنحو لا يرد عليه الإشكال:

و هو: أن للواجب- وجوداً و وجوباً بالنسبة إلى مقدّمته- جهتان من العلّية:

إحداهما: العلّية الغائية، حيث إنَّ المقدّمة إنّما تراد لمراد آخر لا لنفسها، بخلاف ذبيها؛ فإنَّه مراد لا لمراد آخر، كما مرّ مفصّلاً.

1- قلت: ثمّ ذكر قدس سره إشكالاً آخر، و هو: أنَّ المناط لو كان التفصيلية و الارتكازية لما كان وجه لعنوان التبعية، حيث إنّ تبعية الإرادة لإرادة اخرى ليست مناط الوجوب التبعية، بل ارتكازيتها لعدم الالتفات إلى موجبها، فلا وجه للتعبير عنها بالتبعي، لاحظ نهاية الدراية 2: 157. [المقرّر حفظه الله]

و الثانية: العلية الفاعلية، و هي: أن إرادة ذى المقدّمة علّة لإرادة مقدّمته، و منها تنشأ و تترشّح عليها الإرادة.

و الجهة الاولى مناط الغيرية، و الجهة الثانية مناط التبعية. و وجه الانفكاك بين الجهتين: أن ذات الواجب النفسى حيث إنه مترتب على الواجب الغيرى فهى الغاية الحقيقية، لكنّه ما لم يجب لا تجب المقدّمة؛ فوجوب المقدّمة معلول خارجاً لوجوب ذيها و متأخر عنه رتبةً، إلا أن الغرض منه ترتب ذيها عليها(1)، انتهى.

وفيه- كما أشرنا آنفاً-: أن الأصالة و التبعية إنّما تعرضان على الواجب، لا ما هو مقدّم عليه، و لا بدّ من حفظ المقسم و بيان كيفية انشعابه إلى شعبتين. فتقسيم ما هو من مبادئه- أعنى الإرادة- إلى ذينك القسمين ممّا لا وجه له.

اللهمّ إلا أن يكون ذلك اصطلاح خاصّ منه، فإذن لا مشاحة فيه. و لكن الظاهر: أنه قدس سره بصدد بيان مراد القوم؛ فما ذكره خلاف الظاهر، هذا أولاً.

و ثانياً: مراده من فاعلية إرادة ذى المقدّمة لإرادتها أحد أمرين: إمّا بالنسبة إلى وجودها، أو بالنسبة إلى وجوبها، لا سبيل للأول، و إلا يلزم عدم تحقّق العصيان و التخلف أصلاً حتّى على إرادته من المكلف بتوسط إرادته أيضاً كما مرّ. و أمّا الثانى:

فلما كانت الإرادة من الامور المرتبطة بمبادئها الخاصّة- التى ليست منها الإرادة الاخرى- فلا وجه لتولّدها منها و توليدها إياها؛ فلا علية فاعلية لإرادة ذى المقدّمة بالنسبة إلى إرادتها.

و بالجملة- كما أشرنا غير مرّة- لا معنى لترشّح إرادة من إرادة اخرى، كلّ منهما مستقلّة مغايرة للأخرى و ليست إحداها علّة للأخرى، بل الفاعل للإرادة هى

النفس فى إرادة كلّ من المقدّمة و ذىها، و لكلّ منهما مبادئ يخصّه. نعم، إنّ الغاية المترتّبة على إرادة المقدّمة ليست لنفسها، بل لإتيان ما هو مطلوب بالذات- و هو ذو المقدّمة- بخلاف إرادة ذى المقدّمة؛ فإنّها ليست لذلك.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ تقسيم الواجب إلى الأصلية و التبعية إنّما هو بلحاظ مقام الإثبات، لا مقام الثبوت.

تذويب: فى حكم الشكّ فى كون الواجب أصلياً أو تبعياً

لو شككنا فى واجب أنّه أصلى أو تبعى، فهل هنا أصل يحرز به الأصلية أو التبعية، أو لا؟ وجهان:

صرّح المحقّق الخراسانى قدس سره بأنّه إن قلنا: إنّ الواجب التبعى هو ما لم يتعلّق به إرادة مستقلّة فلو شكّ فى واجب أنّه أصلى أو تبعى فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به يثبت أنّه تبعى و يترتّب عليه آثار شرعية، كسائر الموضوعات المتقومّة بأمر عدمية. و إن قلنا: إنّ التبعى أمر وجودى خاصّ غير متقومّ بأمر عدمى و إن استلزمه، لا يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت(1)، انتهى.

و قال المحقّق الأصفهانى قدس سره: إن كان مناط التبعية عدم تفصيلية القصد و الإرادة فالتبعية موافقة للأصل؛ للشكّ فى أنّ الإرادة ملتفت إليها أو لا؟ و الأصل عدمه، و إن كان مناطها نشو الإرادة عن إرادة اخرى و ترشّحها منها فالأصلية موافقة للأصل؛ إذ الترشّح من إرادة اخرى و نشوها منها أمر وجودى مسبوق بالعدم. و ليس الاستقلال فى الإرادة على هذا أمراً وجودياً، بل هو عدم نشوها عن إرادة اخرى،

بخلاف الاستقلال من حيث توجه الالتفات إليها؛ فإنه أمر وجودي، كما عرفت (1)

. و لا يخفى: أن مرجع كل منهما وغيرهما إلى ما بنوا عليه؛ من أنه لو قلنا بأن كلاً من الأصلية و التبعية متقيّدة بأمر وجودي فلا بدّ من إحراز كل منهما، و لا أصل ينقح إحداهما. و إن كانت إحداهما عدمية و الأخرى وجودية فالأصل موافق للعدمي منهما، إلا إذا احرز الوجودي منهما.

و لكن الذي يقتضيه النظر: أنه لا أصل هنا ينقح به موضوع الأصلية و التبعية لو ترتّب على الإحراز ثمرة؛ سواء كان ملاك التقسيم إليهما ما هو المختار، أو ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره، أو ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني قدس سره؛ و سواء كان الأصلي و التبعي وجوديين، أو عدميين، أو مختلفين.

و ذلك لما سيوافيك تفصيله في مبحث الاستصحاب، و أمّا إجماله فهو: أنه إذا ترتّب حكم على عنوان عدمي بالعدم الأزلي فالوجوه المتصورة فيه أحد امور:

إمّا ترتّب الحكم على المسلوب عنه بالسلب التحصيلي الأعمّ من عدم الموضوع، كعدم القرشية.

أو على السلب التحصيلي في فرض وجود الموضوع؛ بأن يكون المعنى: المرأة الموجودة منفي عنها القرشية.

أو بنحو الموجبة السالبة المحمول؛ بأن يكون المعنى: المرأة مسلوب عنها القرشية.

أو بنحو الموجبة المعدولة المحمول؛ بأن يكون المعنى: هذه المرأة غير قرشية.

و لا يخفى: أنه لا يصحّ أن يحتمل السلب التحصيلي بالأعمّ من انتفاء الموضوع

فيما نحن فيه؛ لأنّ تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي أو الإرادة إليهما إنّما هو على وجوب مفروض التحقق أو إرادة متحقّقة.

وأما الوجوه الباقية فيعتبر فيها الحالة السابقة، وهي منتفية؛ وذلك لأنّه على الموجبة المعدولة معناه الواجب المتعلّق به إرادة غير مستقلّة، و على الموجبة السالبة المحمول معناه: الواجب الذي لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، وعلى السلب التحصيلي في فرض وجود الموضوع: الواجب منفى عنه الإرادة المستقلّة.

وواضح: أنّه لم تتحقّق فيها حالة متيقّنة حتّى يؤخذ بها؛ لأنّه لم يعلم بتحقق إرادة لا يعلم كونها تبعية.

وبالجملة: لو كان الحكم مترتباً على أمر عدمي بعدم الموضوع يكون له حالة سابقة، وأما فيما نحن فيه فلم يكن كذلك؛ لأنّ الأصليّة والتبعية تعرضان الشيء الموجود، وأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة - على القول بكون التبعي عدمياً - مثبت، أو لم يكن لها حالة سابقة، فتدبرّ.

الأمر التاسع في ثمرة بحث مقدّمة الواجب

إشارة

الحقّ: أنه لا ثمرة في المسألة فيما يرجع إلى المسألة الاصولية؛ لأنّ الثمرة المطلوبة في المسألة الاصولية إنّما هي عبارة عمّا يكون طريقاً لاستنباط الحكم الكليّ.

وغاية ما يمكن أن يقال في الثمرة المطلوبة- على إشكال- هي: أنه على تقدير الملازمة بين المقدّمة وذيها يمكن أن يستفاد وجوب المقدّمة؛ فيقال: «الوضوء- مثلاً- مقدّمة للصلاة، وكلّما وجب الشيء تجب مقدّمته بحكم الملازمة»؛ فيستفاد: «وجوب الوضوء».

ولكن لا يترتب على الوجوب الكذائي فائدة؛ وذلك لأنّ الوجوب الذي نريد إثباته على المقدّمة وجوب مقدّمي غير ذي أثر؛ لأنّه لا يكون له باعثة ولا إمكان الباعثية بما هو أمر مقدّمي، بل يكون وجوبها قهراً من وجوب ذيها؛ لأنّه إن كان المكلف مريداً لذيها فيريد المقدّمة حتماً، ولو لم يرد ذيها فلا يصلح أن يبعثه الأمر المقدّمي.

وبالجملة: إذا تحققت الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها فغاية ما يستفاد هناك وجوب غير ذي أثر؛ لأنّ الوجوب الكذائي لا يصلح لأن يكون باعثاً للمكلف نحو الفعل؛ لأنّ المكلف إن كان مريداً لإتيان ذي المقدّمة فالعقل يحكم بإتيان المقدّمة توصّلاً إليه، وأمّا إذا لم يكن مريداً لذيها فالأمر المقدّمي لا يكون له باعثة؛ لأنّ مطلوبيتها إنّما هو للغير فالأمر الغيرى لا يكاد يتوصّل به إلى مطلوبه مستقلاً، فإذا لم يكن للأمر المقدّمي باعثة لا يكون له إطاعة وعصيان.

فتحصّل: أنّ غاية ما يستفاد- على تقدير الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها-

إنّما هو وجوب غير ذي أثر - أى وجوب لا يكون له باعثية ولا إطاعة - فتدبّر.

ولك أن تقول: إنّ القائل بعدم الملازمة أيضاً قائل بلابديّة الإتيان بالمقدّمة و لزوم إتيانها عند إرادة ذي المقدّمة عقلاً، فلا يصلح ما ذكر ثمرة للبحث فى مقدّمة الواجب.

وربّما يذكر للمسألة ثمرات اخر، أشار إليها و إلى دفعها المحقّق الخراسانى قدس سره:

منها: براء النذر بإتيان مقدّمة واجب لمن نذر واجباً بناءً على القول بوجوب مقدّمة الواجب، وعدم حصول البرء بذلك بناءً على عدم وجوبها.

و منها: حصول الفسق بترك واجب له مقدّمات كثيرة؛ لأنّ بناءً على وجوب المقدّمة يصدق الإصرار على ارتكاب الصغائر الموجب للفسق.

و منها: حرمة أخذ الاجرة على المقدّمة بناءً على وجوب المقدّمة؛ لصيرورتها من صغريات أخذ الاجرة على الواجب، هذا.

و مجمل الإشكال المشترك على هذه الثمرات الثلاث: أنّه لم يكن شىء منها ثمرة للمسألة الاصولية، وقد أشرنا غير مرّة بأنّ الضابط فى تشخيص المسألة الاصولية، إجماله: «كلّ مسألة تصلح أن تقع فى طريق استنباط الحكم الفرعى الكلى» (1).

ذكر وإرشاد

ثمّ إنّ المحقّق العراقى قدس سره - مع اعترافه بأنّه لا يكون لوجوب المقدّمة أثر عملى بعد حكم العقل بلابديّة الإتيان بالمقدّمة - قال بأنّه يمكن القول بتحقيق الثمرة بتطبيق كبريات اخر مستفادة من محالّها، كتحقّق التقرب فى كلّ واجب بقصد أمره، و كضمان الأمر بأمرٍ معاملى بالنسبة إلى المأمور بذلك الأمر؛ فإنّه بعد فرض وجوب المقدّمة

يمكن تحقّق التقرب بقصد أمرها، كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها إلى ذبيها.

فيتحقّق بذلك التوسعة في التقرب بها، وكذلك إذا أمر شخص شخصاً آخر أمراً معاملياً بفعلٍ له مقدّمات، فأتى المأمور بتلك المقدّمات و لم يأت بذلك الفعل يكون ضامناً للشخص المأمور اجرة المقدّمات، بعد فرض كون الأمر بالفعل أمراً بمقدّماته (1).

. وفيه أولاً: أنّ قدرة المأمور على قصد التوصل، وكذا ضمان الأمر - على فرض تماميتهما - ليستا ثمرتين للمسألة الاصولية؛ لما أشرنا غير مرّة إلى ما هو الضابط في تشخيص المسألة الاصولية، وإلا يلزم أن يكون جميع ثمرات المسائل الفقهية ثمرات المسألة الاصولية.

و ثانياً: أنّ الأمر الغيرى - كما صرح قدس سره به - لا يصلح أن يكون له باعثة و محرّكية نحو متعلّقة؛ فما ذكره هنا مخالف لما هو الحقّ عندنا و عنده.

و ثالثاً: إذا لم يكن الأمر الغيرى صالحاً للداعوية و الباعثية، فلو أتى بمتعلّق الأمر لم يستحقّ شيئاً، كما لا يستحقّ إذا أتى بالمقدّمات بدواعٍ اخرى. فإن كفت الباعثية الفعلية لذى المقدّمة بالنسبة إلى مقدّماته هنالك، فليكن هناك ضمان، وإلا فلا ضمان.

و رابعاً: لو سلّم أنّ الأمر الغيرى يصلح للباعثية، لكنّه أمر توصّلى غير قري؛ لأنّ مقتضى كون العمل قريباً إنّما هو إتيانه لله تعالى، و المقدّمة لم تكن مطلوبة ذاتاً، بل ربّما تكون مبغوضة في حدّ ذاتها، لكنّها مطلوبة لأجل التوصل بها إلى ذبيها.

و خامساً: أنّ الضمان أمر عقلائي؛ فمن أمر شخصاً بشىء له مقدّمات، فأتى المأمور بالمقدّمات و لكنّه لم يأت بذاك الشىء فلا يرى العقلاء لعمله استحقاقاً للأجرة، و لا يكون الأمر ضامناً للمأمور بالنسبة إلى إتيان المقدّمات، و هذا واضح لمن تدبّر.

الأمر العاشر في مقتضى الأصل عند الشك في الملازمة و عدمها

لو شك في ثبوت الملازمة و عدمها، فهل يوجد في المسألة أصل موضوعي أو حكمي يكون مرجعاً عند ذلك، أم لا وجهان.

الحق: أنه لا يكون لنا أصل يعتمد عليه يعين الملازمة و لا عدمها؛ لأنه لم يكن لهما حالة سابقة ليستصحبها؛ بدهة أن الملازمة و عدمها أزلية. ولو كان أصل و لكنّه لا فائدة له و لا يترتب عليه الأثر؛ لأن الأصل إمّا موضوعي أو حكمي:

أمّا الأصل الموضوعي: فلأنّ الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة و ما يراه مقدّمة- سواء قلنا بأنّهما من لوازم وجود ذي المقدّمة، أو من لوازم ماهيته(1)- لو كانت ثابتة، و لكن ليس لهما سابقة معلومة.

و استصحاب عدم الملازمة، إن اريد به النفي البسيط عند عدم وجود الموضوع و إن كان معلوماً، إلا أن إثباته على الموضوع الخارجي مثبت.

و إن اريد به النفي المركّب- أي الملازمة بين ذي المقدّمة و ما يراه مقدّمة- ففيه:

أولاً: أنه لم يكن له حالة سابقة متيقّنة ليستصحب.

و ثانياً: لو سلّم أنّ له حالة سابقة، و لكن لم يكن له أثر شرعي؛ لأنّ الملازمة أو عدمها لم تكن موضوعة للحكم الشرعي؛ لأنّ العقل يحكم بالوجوب على فرض الملازمة، و بعدم الوجوب على فرض عدم الملازمة، المستصحب لا بدّ و أن يكون إمّا

1- بمعنى: أن كلّما تصوّر ذا المقدّمة تصوّر مقدّمته.

حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، و واضح: أنّ الملازمة أو عدمها ليستا حكمتين شرعيتين، و لا موضوعين لحكم شرعى.

هذا بالنسبة إلى الأصل الموضوعى.

و أمّا الأصل الحكمى: فاستصحاب عدم وجوب المقدّمة و إن كان جارياً- لكون وجوب ذى المقدّمة مسبقاً بالعدم و لو قبل وجوب ذى المقدّمة؛ بدهة أنّ نصب السّلم- مثلاً- قبل وجوب الكون على السطح لم يكن واجباً، فلو شكّ فى وجوبه بعد وجوب الكون على السطح فيستصحب عدمه، فأركان الاستصحاب و إن كانت تامّة- و لكنّه لا يترتب عليه فائدة و ثمرة عملية؛ لما أشرنا أنّه لا يترتب على هذا الوجوب و لا لنتفیه أثر شرعى، و أشرنا أنّ القائل بعدم الملازمة أيضاً يرى وجوب المقدّمة عقلاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لم يكن فى المسألة أصل موضوعى، و لا حكمى عند الشكّ فى وجوب المقدّمة بحيث يصحّ الاتكال عليه، فتدبرّ.

الأمر الحادى عشر فى أدلة القائلين بوجوب المقدّمة و تزيفها

إشارة

إذا عرفت ما مهّدنا لك من المقدّمات و الامور: فيقع الكلام فى أنّه هل مقدّمة الواجب واجبة مطلقاً، أو ليست بواجبة كذلك، أو فيها تفصيل بين المقدّمة السببى و غيرها بوجوب المقدّمة السببى دون غيرها، أو يفصّل بين الشرط الشرعى و غيره بوجوب الشرط الشرعى دون غيره؟ وجوه، بل أقوال.

و الحقّ: عدم وجوب المقدّمة مطلقاً.

ربّما أقام بعض المحقّقين برهاناً على وجوب المقدّمة، كما يظهر من بعض آخر كالشيخ الأعظم و المحقّق الخراسانى و شيخنا العلامة الحائرى- قدّس الله أسرارهم- التمسك بالوجدان على وجوب المقدّمة.

و المتراءى: وقوع الخلط فى كلامهم، كما سيظهر لك جلياً.

و ربّما يقاس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية، و يقال: إنّ وزن الإرادة التشريعية ووزان الإرادة التكوينية؛ فكما أنّه إذا تعلّقت إرادة تكوينية بشىء تتعلّق بمقدّماته، فكذلك إذا تعلّقت الإرادة التشريعية بشىء تتعلّق بمقدّماته. و قد صرّح بذلك العلمان العراقى و النائينى، قدّس الله أسرارهما.

فقال المحقّق العراقى قدس سره: إنّ الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية؛ إمكاناً و امتناعاً، و وجوداً و عدماً، فكلّ ما أمكن تعلّق الإرادة التكوينية به أمكن تعلّق التشريعى به، و كلّ ما استحال تعلّق التكوينية به استحال أن يكون متعلّقاً للتشريعية. و هكذا: كلّ ما يكون مورداً للإرادة التكوينية عند تحقّقه من نفس المرید

يكون مورداً للتشريعية عند صدوره من غير المرید. و من الواضح: أنّ المرید لفعل بالإرادة التكوينية تتعلّق إرادته أيضاً بالتبع بإيجاد مقدّماته، فكذلك الإرادة التشريعية إذا تعلّقت من الأمر بفعل يستلزم تعلّق الإرادة التشريعية بمقدّمات ذلك الفعل. وقد صرّح قدس سره أخيراً: أنّ إرادة المقدّمة ترشّحية معلولة لإرادة الواجب(1)، انتهى.

وقال المحقّق النائینی قدس سره: إن أردت توضیح ذلك فعليك بمقايسة إرادة الأمر بإرادة الفاعل؛ فكما أنّه إذا أردت شيئاً يتوقّف على مقدّمات لا يمكنك أن لا تريد تلك المقدّمات، بل تتولّد إرادة المقدّمات من إرادة ذلك الشيء قهراً عليك، فكذلك إرادة الأمر؛ فإنّ حالها حال إرادة الفاعل(2)، انتهى.

أقول: تنقيح المقال يتوقّف على بيان أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ إرادة المقدّمة هل هي مترشّحة و معلولة لإرادة ذیها، بحيث يكون المرید لذیها مقهوراً لإرادتها، ولا تحتاج إرادتها إلى المبادئ؟ و بعبارة اخرى:

هل تتولّد إرادة المقدّمة من إرادة ذی المقدّمة و تكون إرادة المقدّمة معلولة لإرادة ذیها، أو لازمة لماهيته؟

أو ليست كذلك، بل كما يحتاج ذو المقدّمة إلى المبادئ- من التصوّر، و التصديق، و الاشتياق أحياناً، ثمّ الإرادة- فكذلك تحتاج المقدّمة إليها؛ طابق النعل بالنعل؟ غايته: أنّ تعلّق الإرادة بالمقدّمة لم يكن لأجل نفسها و لم تكن مطلوبة لذاتها، بل لغيرها، بخلاف ذی المقدّمة؛ فإنّه مراد و مطلوب لنفسه.

وجهان، بل قولان. الصحيح هو الثاني، كما تقدّمت الإشارة إليه.

1- بدائع الأفكار 1: 399.

2- فوائد الاصول 1: 284.

وذلك لأن من يريد لقاء صديقه- مثلاً- يتصوّر، و يصدّق بفائدته، و يشترق إليه، ثم يريد و يتوجّه نحوه. و واضح: أنه بعد ذلك لا يكون مشيه و حركاته إلى لقاء صديقه أفعالاً و حركاتٍ غير اختيارية، بل يتصوّر و يصدّق بفائدة كل جزءٍ جزءٍ من أجزاء ما يوصله إلى لقائه و لو ارتكازاً.

و بالجملّة: الوجدان أصدق شاهدٍ على أنّ كل ما يصدر من الشخص - مقدّمةً كانت أو ذبها- لا بدّ له من مبادئ؛ فكلّ مقدّمة مرهونة بإرادتها، بحيث لو لم يردّها لا تكاد توجد. و ليست معنى كون إرادة المقدّمة تابعة لإرادة ذبها أنّها معلولة له، بل المقصود: أنّ الإرادة تتعلّق أوّلاً وبالذات بذبها، و لأجل ذلك و بتبعه تتعلّق إرادة بمقدّمته. فغاية ما تقتضيه التبعية هي: أنّ المقدّمة لم تكن مطلوبة نفسية، بخلاف ذبها؛ فإنّه مطلوب نفسى.

فبعد ما تمهّد لك ما ذكر يظهر لك الضعف فى كلام العلمين العراقى و النائينى 0، حيث قالوا: إنّ لم تكن لإرادة المقدّمة مبادئ و غاية، بل توجد قهراً من دون المبادئ.

هذا كلّه فى الإرادة التكوينية. و كذلك فى الإرادة التشريعية لا تتولّد إرادة إيجاب المقدّمة من إرادة إيجاب ذبها، بل يتصوّر مبدئية نصب السّلم- مثلاً و التصديق بفائدته و الاشتياق إليه ثم يريد البعث نحوه.

فحصّل: أنّ فى كلّ من قسمى الإرادة- التكوينية و التشريعية- تحتاج المقدّمة إلى المبادئ و الغايات، و لا يكون مقهوراً بإرادتها، كما هو الشأن بالنسبة إلى ذى المقدّمة.

الأمر الثانى: أنّه فرق بين الإرادتين- التكوينية و التشريعية- من جهة أنّ الإرادة التكوينية إذا تعلّقت بإيجاد شىء خارجاً لا يمكن أن لا يريد مقدّماتها، بل لا تنفكّ إرادتها عن إرادته، لا بمعنى عدم الانفكاك عن علته و كون إرادتها قهرية، بل

لأجل توقّف حصول الغاية عليها. و أمّا فى الإرادة التشريعية- وهى إمكان الانبعاث ببعثه- فإن أحرز إمكان انبعاث عبده ببعثه يصحّ منه إرادة البعث، وإلا فلا يمكن البعث بداعى الانبعاث، كما سيظهر لك قريباً.

وبالجملة: قد عرفت: أنّ الإرادة التشريعية لا تتعلّق بنفس العمل من الغير؛ لأنّ كلّ فعل وعمل مرهون بإرادة نفسه لا إرادة غيره، و اشتقاق صدور العمل من الغير ربّما يحصل للشخص، و لكنّه عرفت بما لا مزيد عليه: أنّه لا تسمّى إرادة، بل يتعلّق بالبعث والإيجاب.

و واضح: أنّ إرادة البعث والإيجاب- نظير سائر الأفعال الإرادية- لا بدّ و أن يكون لها مبادئ تجب عندها و تمتنع دونها، و واضح: أنّ غاية البعث الحقيقى هى التوصل إلى المبعوث إليه بانبعث المبعوث بالبعث و لو إمكاناً و احتمالاً. و إلا فلو علم بعدم الانبعاث بالبعث أو علم بإتيانه دون البعث، فلا يكاد يصحّ تعلّق الإرادة الحقيقية به، كما سيظهر لك إن شاء الله.

فإذا بعث المولى عبده إلى شىء لغاية الانبعاث، فإن كان متوقفاً على مقدّمة أو مقدّمات تكوينية فإمّا أن يكون المأمور متوجّهاً إلى مقدّميتها أو لا. فعلى الأوّل لا يخلو إمّا أن يكون البعث إلى ذبيها مؤثراً فى نفس المأمور أم لا.

فإن كان مؤثراً فى نفسه فمحال أن لا يأتى بما يكون مقدّمة له مع توجّهه إليها، فالبعث إليها لغو؛ لعدم الباعثية له، و لا يمكن الانبعاث بعد الانبعاث.

و إن لم يكن الأمر بذبيها مؤثراً فى نفسه: فإن كان متمرداً و عاصياً فلا يمكن أن يكون البعث الغيرى موجباً لانبعاثه؛ لأنّ الأمر المقدّمى للتوصل إلى ذبيها، فإذا لم ينبعث عن ذبيها و كان متقاعداً عن إتيانه فلا يكاد يمكن أن ينبعث بالأمر المقدّمى مع عدم ترتّب ثواب و عقاب بالنسبة إلى موافقة الأمر الغيرى و مخالفته.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه عند الالتفات إلى المقدّمة لا يكون لإرادة البعث الحقيقي إلى المقدّمة فائدة و غاية. نعم، يمكن أن يبعث إليها تأكيداً، وهو خارج عن محطّ البحث. كما أنّه على الثاني - أي عند عدم الالتفات إلى مقدّمة شىء - حيث يكون البعث للإرشاد إلى المقدّمة، فهو خارج عن محطّ البحث.

وبالجملّة: فرق بين الإرادة التكوينية و الإرادة التشريعية؛ فإنّ من أراد شيئاً فحيث إنّ التوقّف في الوجود فلا محالة يريد ما هو مقدّمة له. و أمّا في التشريعية:

فحيث إنّها إرادة البعث فلا- بدّ و أن يكون للبعث فائدة؛ فإن علم باتيانها مع قطع النظر عن البعث، أو علم بعدم انبعاثه، لا يعقل أن يريد البعث الحقيقي نحوها، فبالنسبة إلى ذى المقدّمة حيث يصحّ تعلق الإرادة التشريعية به حسب الفرض فلا إشكال. و أمّا البعث إلى المقدّمة فلا يكون له غاية و فائدة؛ سواء كان المأمور منبعثاً عن إرادة ذيها، أم لا.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه فرق بين الإرادتين، و لا ملازمة بين الإرادة التشريعية و التكوينية؛ لأنّ الإرادة التكوينية بذى المقدّمة لا تنفكّ عن إرادة ما هو مقدّمة، بخلاف الإرادة التشريعية، كما عرفت. و منشأ ما ذكروه هو خلط الإرادة التشريعية الآمرية بالإرادة التكوينية الفاعلية.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا تعرف النظر فيما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره؛ فإنّه قال قدس سره:

و يؤيّد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات و العرفيات(1)

. توضيح النظر هو: أنّ أكثر الأوامر الغيرية للإرشاد إلى الجزئية و الشرطية، لا

لإفادة البعث الحقيقي. وكثيراً ما تكون الأوامر المتعلقة بها تأكيداً للبعث إلى ذبيها.

مثلاً: قولك لمن يكون تحت أمرك: «اذهب إلى السوق واشتر اللحم» يكون الأمر بالذهاب تأكيداً لا لشراء اللحم.

ثم إنّه بعد ما تمهّد لك عدم إمكان البعث إلى المقدّمة عقلاً، فلو ورد في الشرع ما يوهم خلاف ذلك فلا بدّ لنا من تأويله، كما هو الشأن في كلّ ما ورد في الشرع وظاهره يخالف حكم العقل، فتدبّر.

كلام الشيخ في وجوب المقدّمة و تزييفه

بقى شىء، وهو الذى أفاده الشيخ الأعظم قدس سره فى المقام؛ فإنّه قال فى وجوب المقدّمة: إنّ من راجع وجدانه وأنصف من نفسه، مع خلوّ طبيعته عن الاعوجاج الفطرى، يحكم على وجه الجزم واليقين بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلّق بالفعل، وبين الطلب المتعلّق بمقدّماته. نعم، ليس تعلّق الطلب الفعلى بالمقدّمة على وجه تعلّقه بذبيها، كيف والضرورة قضت ببطلانه؟! لجواز الغفلة عن المقدّمات، بل واعتقاد عدم التوقّف بينهما. بل المقصود: أنّ المرید لشىء لو راجع وجدانه يجد من نفسه حالة إجمالية طلبية متعلّقة بمقدّماته، على وجه لو حاول كشف تلك الحالة وتفصيلها لكان ذلك فى قالب الأمر والطلب التفصيلى، كما يرى مثل ذلك من محبوبية إنقاذ الولد(1)، انتهى.

وفيه: أنّه لعمر الحقّ: إنّ قد راجعنا الوجدان وأنصفنا من أنفسنا، ولكن لم نجد من أنفسنا ما أفاده قدس سره، ولعلّ القارئ الكريم أيضاً يوافقنا فى ذلك إن تدبّر فيما ذكرنا ولم يختلط الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية.

و لا يخفى: أنه كم فرق بين ما نحن فيه و التنظير الذى ذكره، من محبوبة إنقاذ الولد! و ذلك لأنه إن توجّه الأب و رأى أنّ ولده مشرف على الغرق ليطلبه أشدّ الطلب، و يبعث كلّ من بحضرته لإنقاذه. و أمّا فيما نحن فيه: فمع أنّه متوجّه إلى مقدّمية شىء لا يبعث إليه غالباً و لو إرشاداً أو تأكيداً. يرشدك إلى ذلك وجود أوامر فى الفقه بأشياء و امور تكون لها مقدّمات، مع عدم الأمر بما يكون مقدّمة له. فتحصل ممّا ذكرنا: أنّه لا ملازمة بين البعث بشىء و البعث إلى ما يكون مقدّمة له، فتدبّر.

حول كلام البصرى

فقد حكى عن البصرى أنّه قال: لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها، و حينئذٍ: فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلاّ خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً(1)

. فيورد عليه أوّلاً بالنقض بالمتلازمين فى الوجود اللذين فى أحدهما ملاك الوجوب دون الآخر؛ فبعد وجوب الأوّل إمّا يجب الآخر أيضاً أو لا، فعلى الأوّل يلزم أن يجب الشىء بلا ملاك، و إلاّ لزم خروج الواجب عن كونه واجباً؛ لأنّ المفروض كونهما متلازمين فى الوجود لا يمكن انفكاكهما؛ فما هو الجواب عن هذا هو الجواب عمّا ذكره.

و ثانياً بالحلّ، كما أفاده المحقّق الخراسانى؛ فإنّه قدس سره بعد إصلاح ظاهر الاستدلال بإرادة عدم المنع الشرعى من جواز الترك، و إلاّ فالشرطية الاولى واضحة الفساد، و بإرادة الترك ممّا اضيف إليه الظرف - و هو «حينئذٍ» - و إلاّ فالشرطية الثانية

واضحة الفساد، قال بما حاصله: إنَّ الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم منه أحد المحذورين؛ فإنَّه وإن لم يبق له وجوب معه، إلاَّ أنَّه كان ذلك بالعصيان المستتبع للعقاب؛ لتمكنه من الإطاعة بالإتيان به مع مقدّماته، وقد اختار تركه بترك مقدّماته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمات ليتمكن من ذي المقدّمة إرشاداً إلى ما في تركها الموجب لترك ذي المقدّمة من العصيان المستتبع للعقاب(1)

. وقد يفصل(2) بين المقدّمة السببي وغيره، بالوجوب في المقدّمة السببي(3)

. ولكنّه- كما ترى- ليس دليلاً على التفصيل، بل غايته: أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقاً بالسبب؛ لكونه مقدوراً دون المسبّب(4)

. وقد يفصل بين الشرط الشرعى وغيره بالوجوب في الشرط الشرعى واستدلّ على الوجوب فيه بأنّه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادة(5).

1- كفاية الاصول: 157-158.

2- الذريعة إلى اصول الشريعة 1: 83.

3- قلت: حكى الاستدلال لذلك- كما في « الكفاية»- بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلاّ بالمقدور، والمقدور لا يكون إلاّ هو السبب، وإنّما المسبّب من آثاره المترتبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته؛ فلا بدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه، لاحظ كفاية الاصول: 158. [المقرّر حفظه الله]

4- قلت: مع أنّه ردّ- كما في « الكفاية»- بوضوح فساده؛ ضرورة أنّ المسبّب مقدور للمكلف، وهو متمكّن عنه بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة؛ كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

5- شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب: 90-91.

وفيه أنه إن اريد: أن شرطيته في مقام الثبوت و نفس الأمر يتوقف على الأمر الغيرى. ففيه: أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفسد الواقعتين، و لا دخل للأمر فيها، بل تعلق الأمر بالشرط يتوقف على شرطيته واقعا؛ فلو توقفت شرطيته واقعا على تعلق الأمر به لزم الدور.

وإن اريد: أن شرطيته في مقام الإثبات يتوقف على الأمر لأجل كشفه عن كونه شرطا واقعا. فإن اريد: أن الكاشف عنها أمر مستقل فهو مسلّم، لكنّه خارج عن مسألة المقدّمة؛ لأنّ محطّ البحث إنّما هو في وجوبها الغيرى، لا الوجوب المستقلّ.

وإن اريد: أن الكاشف أمر غيرى و بعث مسبب عن البعث إلى ذى المقدّمة فلا يمكن كاشفية الأمر الغيرى عن شرطية شىء واقعا؛ و ذلك لأنّ الملازمة- على تقدير ثبوتها- فيما إذا علم بمقدّمية شىء بالوجدان، كنصب السلّم للكون على السطح؛ فيقال: إنّه واجب؛ لكونه مقدّمة للكون على السطح. و أمّا إذا لم يعلم بمقدّمية شىء فلا، كما إذا لم يعلم بشرطية الوضوء للصلاة، فلا يكشف عن شرطيته الأمر الغيرى المترشّح عن الأمر بالصلاة، و هو واضح.

و إذا فرض تعلق الأمر بالصلاة المتقيّدة بالوضوء؛ لقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...» (1) الآية، يصير الوضوء شرطا عقليا، يحكم العقل بلزوم إتيانه (2).

1- المائدة (5): 6.

2- قلت: اقتبسنا رديّة التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره من تنقيح الاصول 2: 98. [المقرّر حفظه الله]

الأمر الثاني عشر في مقدّمة المستحبّ و الحرام و المكروه

إشارة

و ليعلم: أنّ وزان مقدّمة المستحبّ وزان مقدّمة الواجب؛ فيجرى في مقدّمة المستحبّ جميع ما ذكره و ذكرناه في مقدّمة الواجب؛ طابق النعل بالنعل. و قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- عدم ثبوت الملازمة بين مقدّمة الواجب و ذبيها؛ فالحكم باستحباب مقدّمة المستحبّ كذلك، و هو واضح.

و أمّا مقدّمة الحرام: فهل وزانها أيضاً وزان مقدّمة الواجب؛ فلا تكون محرّمة مطلقاً، أو محرّمة كذلك، أو فيها تفصيل؟ وجوه، بل أقوال.

يمكن أن يقال: إنّ وزان مقدّمة الحرام وزان مقدّمة الواجب؛ فكما عرفت عدم وجوب مقدّمة الواجب، فيمكن أن يقال بالتقريب المتقدّم: إنّ مقدّمة الحرام ليست بحرام؛ لأنّ المكلف إذا كان ممّن ينزجر عن ذبيها فينزجر عن مقدّمته قهراً، و إلا فلا يكاد يصلح أن ينزجر عن النهي الغيرى. و لا فرق في ذلك بين مقدّمة و مقدّمة، و الجميع فيها شرع سواء.

نعم، لو قلنا بثبوت الملازمة بين الحرام و مقدّمته، فالحقّ أن يفصل و يقال بحرمة المقدّمة الأخيرة، دون سائر المقدّمات.

تفصيل الأعلام الثلاثة في مقدّمة الحرام و ما فيه

ولكن اختار كلّ من الأعلام الثلاثة- الخراساني و الحائري و العراقي، قدّس الله أسرارهم- تفصيلاً في المسألة، ينبغي ذكره و الإشارة إلى ما فيه:

أمّا المحقق الخراساني قدس سره فقد فصل بين ما لا يتمكّن مع إتيان المقدّمة من ترك ذبيها، بحيث لم يتخلّل بين المقدّمة و ذبيها إرادة الفاعل؛ فقال بحرمة المقدّمة الكذائية، وبين ما إذا كانت المقدّمة بحيث تتخلّل بينها وبين ذبيها الإرادة؛ فقال: إنّ وجود المقدّمة وعدمها بالنسبة إلى ذبيها سيّان؛ لأنّ الإرادة متخلّلة.

وبعبارة اخرى: فرّق قدس سره بين ما تكون المقدّمة من المقدّمات التوليدية التي يقع الحرام بعدها لا محالة من دون تخلّل الإرادة في البين، وبين المقدّمة التي يتخلّل بينها وبين الوصول إلى ذبيها الإرادة؛ فقال بحرمة المقدّمة التي تكون من القسم الأول، دون ما تكون من القسم الثاني. و أمّا الإرادة المتخلّلة في البين فلا يمكن أن تتعلّق بها الإرادة؛ لأنّها غير اختيارية، وإلا يلزم التسلسل (1)، انتهى.

و أمّا شيخنا العلامة الحائري قدس سره فقال ما حاصله: أنّ العناوين المحرّمة على ضربين:

أحدهما: أن يكون العنوان بما هو هو مبعوضاً، من دون تقييده بالاختيار وعدمه، وإن كان له دخل في استحقاق العقاب؛ لأنّه لا عقاب إلا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، وذلك كشرب الخمر.

ثانيهما: أن تكون للإرادة دخالة في مبعوضيته، بحيث لو صدر عن غير اختيار لم يكن مبعوضاً و منافياً لغرض المولى، وذلك كالإفطار في نهار شهر رمضان لمن كان حاضراً و سالماً.

وعلّة الحرام في القسم الأوّل هي المقدّمات الخارجية، و لا مدخلية للإرادة في ذلك، بل هي علّة لوجود علّة الحرام. و أمّا في القسم الثاني فتكون الإرادة من أجزاء العلّة التامة.

وعلى هذا: ففي القسم الأول إن كانت العلة التامة مركبة من أمور يتّصف المجموع منها بالحرمة، وتكون إحدى المقدمات لا بعينها محرّمة، إلا إذا وجد باقي الأجزاء و انحصر اختيار المكلف في واحد منها، فتحرم عليه شخصاً من باب تعيين أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض فيما إذا تعذر الباقي.

وأما في القسم الثاني فلا يتّصف الأجزاء الخارجية بالحرمة؛ لأنّ العلة التامة للحرام هي المجموع المركّب منها و من الإرادة، ولا يصحّ إسناد الترك إلا إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدمات الخارجية.

فظهر: أنّ الحقّ التفصيل في المسألة؛ فيقال في القسم الأول: لو فرض وجود باقي المقدمات مع عدم الإرادة تحقّق المبعوض قطعاً. فعدم إحداها علة لعدم المبعوض فعلاً.

وأما القسم الثاني: فلو فرضنا وجود سائر المقدمات مع الصارف لم يتحقّق المبعوض؛ لكونه مقيداً بصدوره عن الإرادة. فالمقدمات الخارجية من دون انضمامها إلى الإرادة لا توجد المبعوض. ففي طرف العدم يكفي عدم إحدى المقدمات. ولما كان الصارف أسبق رتبةً منها يستند ترك المبعوض إليه دون الباقي، فيتّصف الباقي بالمحبوبية، دون ترك إحدى المقدمات الخارجية؛ فلا يكون فعلها متّصفاً بالحرمة (1).

. أقول: كلا التفصيلين ناشئان عن مطلب معروف بينهم، وهو: أنّ الإرادة علة تامة لوجود الشئ في الخارج، وأنّ تخلّف المراد عن الإرادة محال. فإذا تعلّقت الإرادة بشئ لا يتخلّل بينها وبين ذات الشئ أمر.

وبالجملة: زعموا أنّ الإرادة جزء أخير العلة التامة لتحقّق الفعل، كالفعل

التوليدى بالنسبة إلى ما يترتب عليه، مع أنه ليس الأمر كذلك بدهاءة: أن الإنسان ما دام محفوظاً بالعلائق المادية و محبوساً فى عالم المادة، إذا أراد شيئاً يتخلل بين إرادته و مراده و سائط كثيرة. مثلاً: من أراد شرب الماء الموجود بين يديه يبسط العضلات المربوطة إلى أخذه، فيأخذه و يرفعه حذاء فمه، و يدخله فى الفم ثم يبلعه. فبين إرادة الشرب و تحقّق الشرب خارجاً امور. نعم، آخر الجزء منها- الذى يترتب عليه الفعل خارجاً- كإراقة الماء فى الحلق مثلاً فى المثال المفروض - فعل إرادى توليدى.

و بالجملة: لم تكن الإرادة سبباً توليدياً لإيجاد الفعل خارجاً. نعم، الإرادة بالنسبة إلى مظاهر النفس و أفعال نفسها و قواها الطبيعية سبب توليدى، و لكنّه غير مبحوث عنه. فتحصّل: أنه يتخلل بين إرادة الفعل خارجاً و بين تحقّقه امور، و لا يكون لنا مورد يتحقّق الفعل خارجاً بنفس الإرادة بلا مهلة.

إذا تمهد لك ما ذكرنا يظهر لك النظر فيما ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره؛ من أنه قد تتخلل الإرادة بين المقدّمة و ذبيها؛ و ذلك لما أشرنا من أنه لا تكون الإرادة بالنسبة إلى الأفعال الخارجية جزء أخير العلة التامة، بل يتوسّط بينها و بين الفعل شىء من الآلات.

و بالجملة: كما عرفت ممّا مكرراً أنّ البحث فى الملازمة و عدمها بحث عقلى لا عرفى عقلائى؛ فلا بدّ من تدقيق النظر فى الجهات و الحثيات. فلا وجه لأن يقال: إنه لا سبيل للعرف و العقلاء إلى معرفة هذه التدقيقات الفلسفية؛ فإنّ العرف و العقلاء يرون أنّ آخر الأجزاء هى الإرادة التى لا يمكن التكليف بها.

و يظهر أيضاً ضعف ما أفاده شيخنا العلامة الحائرى قدس سره فى القسم الثانى؛ من أنه لا يصحّ إسناد الترك إلّا إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدّمات الخارجية. و ذلك لأنّ حرمة الفعل الإرادى و إن كانت متوقّفة على الفعل بالإرادة

المتعلّقة به، ولكن حيث إنّها لم تكن جزء أخير، وغاية ما تقتضيه الملازمة لو تمّت - كما سنشير إليه - هي حرمة الجزء الأخير، فإذا تخلّلت بين الإرادة والفعل الخارجى مقدّمات فيتّصف الجزء الأخير بالحرمة بعد تحقّق سائر المقدّمات، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ البحث فى أنّه إذا حرم شىء و صار مبعوضاً، فهل يوجب ذلك حرمة جميع المقدّمات أو المقدّمة الأخيرة، ولم يكن البحث فى أنّ ترك الفعل الحرام بترك الصارف؛ حتّى يصحّ أن يقال: إنّ إسناد الترك إلى عدم إرادة الفعل.

وبالجملة: الكلام فى مقدّمات وجود المبعوض وكيفية تعلّق الإرادة التشريعية بها، وأنّه هل تتعلّق الإرادة - على فرض الملازمة - بالزجر عن جميع المقدّمات الخارجية، أو لا. فمع كون بعض المقدّمات الخارجية متوسّطاً بين إرادة الفعل و تحقّقه فلا محالة يصير مبعوضاً و منهيّاً عنه بعد تحقّق سائر المقدّمات.

فبعد ما عرفت من توسّط الفعل الاختيارى بين تحقّق الشىء و إرادته، وأنّ الإرادة ليست موالّدة للفعل، لا يبقى فرق بين المقدّمات فى المحرّمات على ما فصلّه.

هذا كلّّه إذا كان الشىء الحرام وجودياً. و أمّا إذا كان عدمياً - بأن كان ترك الشىء حراماً - فنخرج عن محطّ بحث الأعلام؛ لأنّ كلامهم فيما إذا كان المحرّم وجودياً، ولعلّه لعدم وجود محرّم كذلك؛ لأنّ ترك الواجب وإن كان حراماً و لكنّه لا لمفسدة فيه، بل لمصلحة فى الواجب.

و كيف كان: لو فرض كون ترك شىء حراماً فهل وزانه وزان ما يكون الفعل محرّماً، أم لا؟ الظاهر: حيث إنّه يكفى لترك الشىء عدم إرادة الوجود، فبناءً على الملازمة يكون هو المتّصف بالحرمة، فتدبّر.

و أمّا ما أفاده المحقّق العراقى قدس سره فهو: أنّه لو كانت المقدّمة بالإضافة إلى ذبيها توليدية فهى محكومة بحكم ذبيها.

وأما إذا لم تكن توليدية، بل يكون المكلف بعد إيجادها مختاراً في إيجاد ذبيها فالمختار هو حرمة خصوص المقدّمة المقارنة؛ لوجود سائر مقدّمات الحرام بنحو القضية الحينية مطلقاً، من دون اختصاص ببعض المقدّمات. فإرجاع مبغوضية الحرام إلى محبوبة تركه وإن تركه مستند إلى السابق من التروك، غير مستقيم.

وذلك لأنّ المبغوضية- كالمحبوبة- قائمة بوجود الفعل أولاً وبالذات. و اتّصاف ترك المبغوض بالمحبوبة- كاتّصاف ترك المحبوب بالمبغوضية- يكون ثانياً وبالعرض؛ ولذا لم يكن ترك الواجب حراماً نفسياً، فمقوم الحرمة هو مبغوضية الوجود، كما أنّ مقوم الوجوب محبوبيته. ومقتضى ذلك سراية البغض إلى علّة الفعل المبغوض، فيكون كلّ جزء من أجزاء العلّة التوأم مع وجود سائر أجزائها بنحو القضية الحينية مبغوضاً بالبغض التبعي و حراماً بالحرمة الغيرية، كما كان الأمر في مقدّمة الواجب، من دون فرق بينهما أصلاً⁽¹⁾، انتهى.

وفيما أفاده مواقع للنظر

فأولاً : أنّ ظاهر عبارته يعطى أنّ المبغوضية والمحبوبة دخيلتان في التشريع، مع أنّهما أمران انتزاعيان، والأمر الانتزاعي لا يكاد يكون دخيلاً في التشريع.

و ثانياً: أنّه لو كانت المحبوبة أو المبغوضية دخيلة في التشريع فتكون متقدّمة على إرادة التشريع وفي الرتبة السابقة على البعث والزجر المنتزَع منها الوجوب و الحرمة، فهما متأخران عن المبغوضية والمحبوبة، فلا تكونا مقومتين للوجوب و الحرمة، كما لا يخفى. إلا أن يراد من المقدّمية: أنّ الحبّ و البغض من مبادئ الوجوب و الحرمة.

و ثالثاً: أنه فرق بين مقدّمة الحرام ومقدّمة الواجب وقياس إحداهما بالأخرى قياس مع الفارق؛ فإنّ مبغوضية الفعل لا يكاد يمكن أن يكون منشأ لمبغوضية جميع المقدّمات؛ لعدم وجود الملاك فيها على نحو العام الاستغراقي؛ ضرورة أنّ البغض من شىء لا يسرى إلّا إلى ما هو محقّق وجوده وناقض عدمه، وغير الجزء الأخير من العلة أو مجموع الأجزاء فى المركّب غير المترتّب لا ينقض العدم. وأمّا محبوبية الفعل فتكون منشأ لمحبوبية جميع ما يكون دخيلة فى تحقّقه.

وبالجملة: فرق بين إرادتنا بالنسبة إلى إتيان واجب ذى مقدّمات، أو إتيان محرّم كذلك؛ لأنّه إن أردنا إيجاد شىء فتتعلّق الإرادة بإيجاد ما يكون مقدّمة له. وأمّا فى إرادتنا ترك حرام فلا نترك جميع ما يكون له دخالة فى تركه بحيث تصير المقدّمات مبغوضة. مثلاً من كره الكون فى السوق ويغضه لا يبغض المشى فى السكك والشوارع التى تنتهى إلى السوق.

وغاية ما يقضى به الوجدان- على تقدير ثبوت الملازمة- إنّما هى مبغوضية الجزء الأخير، لا سائر الأجزاء على نحو العام الاستغراقي.

وبهذا يتوجّه عليه إشكال رابع؛ فإنّ قوله: «إنّ الجزء التوأم مع سائر الأجزاء، ومبغوضية الحصّة التوأمة» من قبيل ضمّ ما ليس بالدخيل إلى ما هو الدخيل؛ لأنّ المجموع بما هو مجموع وإن كان مبغوضاً- لأنّه العلة التامة لتحقّق الحرام- ولكن كلّ واحد ليس كذلك بنحو القضية الحينية.

وبعبارة اخرى: قد أشرنا أنّ المبغوض هو الجزء الأخير، وأمّا سائر الأجزاء فلا تتّصف بالمبغوضية حقيقة. واتّصافها بالمبغوضية إنّما هى باتّصالها بالجزء الأخير؛ ولذا لو تحقّق جميع الأجزاء دون الأخير لا تكون مبغوضة، وهو واضح لمن راجع وجدانه، فتدبّر و اغتتم.

أضف إلى ذلك: أنه قدس سره قاس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية في مقدمات الواجب، و مقتضى قياسه عدم الحرمة هنا؛ بدهة أنّ من أراد ترك شيء لا تتعلق إرادته بترك كلّ واحد من مقدماته، بل تتعلق بترك ما هو مُخرج مبغوضه إلى الوجود، وهذا واضح.

فحصّل ممّا ذكرنا: أنّه فرق بين مقدّمة الواجب و مقدّمة الحرام؛ فلو قلنا بالملازمة بين مقدّمة الواجب و بين ذبيها، و لكن لا يصحّ ذلك في مقدّمة الحرام؛ لأنّ وجوب المقدّمة - على تقدير الملازمة - إنّما هو لتوقّف ذى المقدّمة عليها؛ فلو توقّف على كلّ واحدة منها وجبت لذلك، بخلاف مقدمات الحرام؛ فإنّه لا تتوقّف ترك الحرام على ترك مقدماته، بحيث لو فرض أنّ المكلف أتى بجميع مقدماته، فهو مع ذلك مختار في فعل الحرام و تركه بالإرادة؛ فلا دخل لإيجاد المقدمات في اختيار الفعل و عدمه. بخلاف مقدّمة الواجب، فإنّها من حيث توقّف ذى المقدّمة على كلّ واحد منها أمكن اتّصاف كلّ واحد منها بالوجوب. و قد أشرنا إلى أنّه على تقدير الملازمة، الحقّ أن يقال: إنّ المقدّمة الأخيرة حرامه، دون سائر المقدمات.

إذا أحطت خيراً بما ذكرنا في مقدّمة الحرام يظهر لك حال مقدّمة المكروه.

و بالجملة: وزان مقدّمة المكروه وزان مقدّمة الحرام، كما أنّ وزان مقدّمة المستحبّ وزان مقدّمة الواجب.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمقدّمة الواجب، و له الحمد و الشكر على تمامه.

الفصل الخامس فى أن الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا

إشارة

الفصل الخامس فى أن الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا (1)

اختلفوا فى أن الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ على أقوال، ثالثها التفصيل بين الضدّ العامّ و الضدّ الخاصّ؛ بالافتضاء فى الأول دون الثانى.

قبل الشروع فى ذكر عمدة الأقوال فى المسألة وما استدلّوا به لمذهبهم، نقول:

إنّ مسألة الضدّ من المسائل الاصولية العقلية، كما يظهر من استدلال المحقّقين منهم للافتضاء من ناحية الاستلزام أو المقدّمية، و كما يظهر من منكرى الافتضاء إنكار الاستلزام أو المقدّمية. فالمراد بالافتضاء فى عنوان البحث ما هو المتراءى منه؛ وهو الاستلزام.

و توهم لفظية المسألة- من استدلال بعضهم لذلك بإحدى الدلالات الثلاث (2)- ضعيف غاية، لا ينبغى الالتفات إليه؛ لأنّ الأقوال المُعتنى بها فى

1- تاريخ الشروع فى البحث يوم الأربعاء/ 5 شعبان/ 1379 هـ. ق.

2- معالم الدين: 64.

المسألة بين مثبت للاستلزام أو المقدمية، وبين منكرهما. ولا يصغى إلى كل ما قيل أو يمكن أن يقال فيها.

فلا- نحتاج إلى ما تجسّم به المحقق الخراساني قدس سره لإرادة المعنى العام من الاقتضاء في عنوان المسألة حيث قال: المراد ب«الاقتضاء» في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدّين و طلب ترك الآخر أو المقدمية(1)

. وذلك لأنّ إرادة المعنى الأعم من الاقتضاء بعيدة. مع أنّه لا يكاد يمكن إرادة الجامع الحقيقي بينها. فلو اريد الجامع بينها فإنّما هو في أمر انتزاعي.

فلا بدّ من غمض النظر وإسقاط الأقوال والوجوه التي تكون ظاهر الفساد- كاحتمال أن يكون الاقتضاء بنحو العينية أو التضمّن- وقصر النظر إلى الوجوه والأقوال المعتنى بها في المسألة، وهي- كما أشرنا- تدور مدار الاستلزام والمقدمية؛ فإذا اقتضاء بمعناه من الاستلزام. فظهر: أنّ هذه المسألة، مسألة اصولية عقلية.

ولا يخفى: أنّه يترتب عليها آثار وبركات في الشرع والشريعة، بخلاف مسألة الملازمة بين وجوب الشىء و وجوب مقدّمته؛ فإنّها قليلة. مثلاً: لو امر بالتيمّم في ضيق الوقت و لم يتيمّم بل توضّأ أو اغتسل، فيقع البحث في صحّة وضوئه أو غسله؛ فإن قلنا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه فيقع وضوؤه أو غسله باطلاً، وإلا فلا، وهكذا... كما سيظهر لك قريباً.

فظهر: أنّ المراد بـ «الافتضاء» فى عنوان البحث، الاستلزام ولو بنحوٍ من المسامحة. ولك تبديل عنوان البحث إلى أنّ: «الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده؟»، أو إلى أنّ: «إرادة الشىء هل يستلزم إرادة ترك ضده أم لا؟» والعبارات مختلفة والأمر واضح، فالخطب سهل.

ثم إنَّ للضدّ إطلاقاً؛ لأنه يطلق تارة ويراد منه الترك الذى يسمّى بالضدّ العام، ويطلق اخرى ويراد منه أحد الأضداد الخاصة بعينه، و يطلق ثالثة ويراد منه أحد الأضداد الوجودية لا بعينه.

ولكن الذى وقع البحث عنه كثيراً ومما ينبغى الالتفات إليه ويكون مطرحاً للأنظار، هو الضدّ الخاص؛ لأنه تراهم يعبرون: أنّ الأمر بالشىء فوراً - كالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً - هل يقتضى ويستلزم النهى من الشارع عن ضده الخاص - كالصلاة مثلاً - أم لا؟

وكيف كان: استدلل بعضهم لاقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص بوجهين: الأول من ناحية المقدمية، والثانى من ناحية الاستلزام:

الوجه الأول إثبات اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص من ناحية المقدمية و تزييفه

إشارة

مرجع هذا الوجه إلى كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده؛ وذلك لأنّ بين الضدّين تمانعاً و تضاداً و تنافياً. و لازم ذلك هو: أن يكون أحد الشئين مانعاً أو مضاداً أو منافياً لوجود الآخر، و بالعكس. فالصلاة- مثلاً- مانعة عن إزالة النجاسة عن المسجد، و بالعكس في وقت واحد.

و واضح: أنّ عدم المانع من مقدّمات وجود الشيء، فترك المانع مقدّمة لفعل الضدّ، و مقدّمة الواجب واجبة. فعلى هذا: يكون ترك الصلاة عند الأمر بالأهمّ كإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً- واجباً؛ ففعلها حرام و منهى عنها؛ فتكون باطلة.

فهذا الوجه إنّما يفيد لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص بعد تمامية امور ثلاثة:

أحدها: أن ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده.

ثانيها: مقدّمة الواجب واجبة.

ثالثها: اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العامّ- و المراد به نقيض الواجب- سواء كان عدمياً أو وجودياً، كما في المقام؛ فإنّ الصلاة- مثلاً ضدّ عامّ لترك الصلاة الذي يكون مقدّمة لإنقاذ الغريق الذي يكون أهمّ.

فإذا لم تتمّ هذه الامور- و لو بالإشكال في واحد منها- فلا يتمّ الاستدلال.

تزييف الوجه الأول بعدم تمامية الامور المتوقفة عليها

اشارة

فقد اشكل على الامور المذكورة:

عدم تمامية كون ترك الضد مقدّمة لفعل الضدّ

اشارة

أمّا الأمر الأوّل- وهو أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده- فاشكل عليه من وجوه:

الوجه الأوّل: ما أورده المحقّق الخراساني قدس سره حيث قال: إنّ المعاندة و المنافرة بين الشئيين لا تقتضى إلاّ عدم اجتماعهما في التحقّق، و حيث إنّّه لا منافاة أصلاً بين الضدّ و عدم ضدّ الآخر، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد الضدّين مع عدم ضدّ الآخر في رتبة واحدة، من دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى. فلا يكون عدم أحدهما في الرتبة السابقة مقدّمة لفعل ضده، كما يراه القائل بمقدّمية ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر(1)

. وفيه: أنّه إذا كان بين الشئيين معاندة و مضادّة و إن يوجب ذلك أن يكون بين الضدّ و عدم الضدّ الآخر ملائمة، و لكن لا يوجب ذلك أن يكونا في رتبة واحدة؛ و ذلك لأنّ العلة غير معاندة لمعلولها- بل يكون بين العلة و بين معلولها كمال الملاءمة، و المعلول مترتب على علته- و لكن مع ذلك تتقدّم العلة رتبةً على معلولها.

و بالجملة: مجرد الملاءمة بين شئيين لا يثبت وحدة الرتبة بينهما، فلا بدّ لإثبات اتّحاد الرتبة من التماس دليل آخر.

ويمكن توجيه مقال المحقق الخراساني قدس سره في كون أحد الضدين في رتبة عدم الضد الآخر: بأن الحمل الشائع الصناعي ينقسم إلى قسمين:

حمل ذاتي حقيقي: وهو ما يكون الموضوع فيه مصداقاً ذاتياً للمحمول بلا ضمّ حيثية زائدة على ذاته، كما في «زيد إنسان»، و«البياض أبيض».

و حمل عرضي: وهو ما يكون مصداقية الموضوع فيه للمحمول بحيثية زائدة على ذاته، كما في مصداقية «الجسم الأبيض» للأبيض؛ إذ لا يكفي في كون الجسم مصداقاً للأبيض إلا إذا تخصص بخصومية زائدة على ذاته.

فإذن: السواد وإن لم يصدق على البياض، إلا أنّ عدم السواد يصدق عليه حملاً بالعرض لا بالذات؛ لأنّ حيثية الوجود حيثية منشئية الأثر وطاردية العدم، فلا يكاد يكون عين عدم الآخر بالذات. ولكن يتحدان بالعرض ويكون وجوده راسياً لعدمه. فعلى هذا: يكون الحمل بينهما كاشفاً عن اتّحادهما في الخارج اتّحاداً مصداقياً بالعرض.

وأنت خبير بأنّ العلة لا تتحد مع معلولها في الخارج؛ لا حقيقة ولا بالعرض.

بداية أنّ العلة مقدّمة رتبةً على معلولها، والمعلول ناشئٌ منها ومفاض عنها، وما هذا شأنه لا يعقل أن يتحد مع المتأخّر، فالاتّحاد الذي هو مفاد الحمل يأتي أن يكون أحدهما مقدّماً رتبةً و الآخر متأخراً عنه كذلك. فإذن: مقتضى الحمل وإن كان عرضياً، يوجب أن يكون الموضوع متّحداً مع محموله في الرتبة.

وبالجملة: السواد الخاصّ - مثلاً - مصداق حقيقي وذاتي للسواد، وهو أيضاً مصداق عرضي لمفهوم عدم البياض، فإذا كان شيء مصداقاً لمفهومين - وإن كان أحدهما مصداقاً حقيقياً و الآخر عرضياً - فهما في رتبة واحدة، لا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر.

ولك أن تقول بعبارة أوجز: إنَّ السواد لا يصدق على البياض، وإلاَّ اجتمع الضدَّان. ومع عدم صدقه فلا بدَّ وأن يصدق عليه نقيضه، وإلاَّ ارتفع النقيضان، والصدق يقتضى الاتِّحاد، وهو ينافى التقدُّم والتأخُّر رتبة؛ فثبت اتِّحادهما رتبةً.

هذا غاية ما يمكن أن يوجَّه به مقال المحقِّق الخراسانى قدس سره.

ولكنه مع ذلك غير وجيه ولا يخلو عن مغالطة؛ لأنَّ نقيض كلِّ شىء رفعه أو مرفوع به؛ فكما أنَّ النقيض فى المفرد- أعنى الوجود- رفعه، فكذلك النقيض فى القضية التى هى ثبوت شىء لشىء هو رفع الثبوت بنحو السلب التحصيلى، لا إثبات الرفع بنحو الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول. مثلاً: نقيض «زيد قائم»، «زيد ليس بقائم» على نعت السلب التحصيلى، لا «زيد لا قائم» بنعت الموجبة المعدولة أو السالبة المحمول.

فعلى هذا نقول فى المثال: نقيض «صدق البياض» «لا صدق البياض» على نحو السلب التحصيلى، لا «صدق عدم البياض» على نعت الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول؛ لأنَّ الأعدام- كما قرَّر فى محلّه- لا حظُّ لها من الوجود لتثبت على شىء أو يثبت عليها شىء.

وبالجملة: نقيض صدق الشىء هو عدم صدقه، لا صدق عدمه بأحد النحويين حتَّى يلزم اتِّحادهما فى الوجود- ولو بالعرض- الموجب لاتِّحادهما رتبة. هذا أوَّلاً.

وثانياً: لو سلّم ذلك نقول: إنَّ حيثية العدم غير حيثية الوجود؛ لأنَّ العدم باطل صرف وعاطل محض لا شأن له فى صفحة الوجود؛ حتَّى قولنا: «لا شأن له» لو اريد به الاتِّصاف.

وبالجملة: لا يكون للعدم حيثية واقعية وتحقُّق خارجى، بل هو باطل صرف، فكيف يحمل ويتَّحد مع حيثية الوجود التى هى منشأ للآثار؟!

إن قلت: فإذا كان كذلك فما وجه ما يقال: إن القضية المعدولة بحكم الموجبة و تجري فيها القاعدة الفرعية؟! و مقتضى الحمل فيها إثبات الحيثية العدمية على الوجود.

قلت: ذلك توسع في العبارة، وإسراء حكم المضاف إليه إلى المضاف، وإشارة إلى أن الموضوع ذا حيثية وجودية لا إثبات المعنى العدمي على الموضوع.

ولذا إنَّما يعتبرون المعدولة في مورد يكون ذا ملكة وله شأنية ذلك، كقولك:

«زيد لا بصير». وأما في مورد لا يكون بتلك المثابة فلا. ولذا لا يقال: «الجدار لا بصير»؛ لعدم شأنية الجدار للبصر، بل يقال: «الجدار ليس ببصير»؛ لعدم اعتبار الشأنية في السالبة المحصّلة، فتدبر.

فإذن: فما هو المعروف بين بعضهم: أن الأعدام المضافة لها حظ من الوجود(1)، توسع في العبارة وإسراء حكم المضاف إليه إلى المضاف، وإلا فالذي له حظ من الوجود هو الملكة لا العدم، فتدبر.

فعلى هذا: فالمعدولة في الحقيقة لا-بدّ وأن ترجع إلى السالبة المحصّلة، وإن كانت بحسب الظاهر موجبة، كما هو الشأن في بعض القضايا الموجبة؛ فإنّها بحسب الظاهر والصورة موجبة، لكنّها سالبة واقعاً.

وذلك كقولنا: «شريك الباري ممتنع»؛ فإنه وإن كان بحسب الظاهر موجبة، ولكنّه في المعنى واللّب سالبة محصّلة؛ لأنّه لو ابقى على صورته يكون مقتضاه اتحاد شريك الباري مع الامتناع في نفس الأمر، وهو كما ترى. فمعنى قولنا: «شريك الباري ممتنع»: أن شريك الباري ليس بموجود البتّة وبالذات، فتدبر.

و ثالثاً: لو سلّم ذلك فغاية ما يقتضيه الحمل هو اتحاد الموضوع مع المحمول وجوداً، ولا يلزم من ذلك اتّحادهما رتبة؛ لأنّه يصحّ الحمل بين الجنس والفصل، ومع ذلك يتقدّم الجنس على الفصل، وأجزاء المركّب لها تقدّم على المجموع المركّب، ومع ذلك يقع الحمل بينهما كما لا يخفى، فتدبّر.

الوجه الثاني - من الوجوه التي اقيمت لإنكار مقدّمية عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر - ما ذكره المحقّق النائيني قدس سره في موارد؛ منها في مسألة لباس المشكوك فيه، ورتّب عليه آثاراً.

فقال ما حاصله: إنّ عمدة مستند القول بمقدّمية ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر هو تمنع الضدّين، ومعلوم: أنّ عدم المانع من أجزاء علّة وجود الشئ ء. و لكنّه فاسد. توضيح الفساد يتوقّف على بيان المراد من المانع - الذي يكون عدمه من أجزاء العلّة - فنقول: المانع هو ما يوجب المنع عن رشح المقتضى، بحيث لولاه لا أثر للمقتضى أثره - وهو إفاضته لوجود المعلول - وهذا المعنى من المانع لا يتحقّق إلّا بعد فرض وجود المقتضى بما له من الشرائط؛ فإنّه عند ذلك تصل النوبة إلى المانع؛ لأنّ مانعية وجود أحدهما للآخر إنّما يكون بعد فرض وجود المقتضى لكلا الضدّين؛ لأنّ كون أحدهما مانعاً لا يكون إلّا بعد تحقّق علّته التامة - من المقتضى والشرط وعدم المانع - حتّى يتحقّق له وجود ليكون مانعاً من وجود الآخر. فالمقتضى لنهي الضدّ - الذي فرض مانعاً - لا بدّ وأن يكون موجوداً.

ثمّ فرض مانعية هذا الضدّ للضدّ الآخر لا يكون إلّا بعد وجود مقتضيه؛ لما عرفت: أنّ مانعية الشئ ء إنّما هي بعد وجود المقتضى، ففرض مانعية أحد الشئيين للآخر لا يكون إلّا بعد فرض وجود المقتضى لكلّ من الضدّين، وذلك محال؛ لأنّه كما لا يمكن اجتماع الضدّين، كذلك لا يمكن اجتماع مقتضيهما؛ لتضادّ مقتضيهما عند ذاك.

فإذا امتنع اجتماع مقتضى الضدين لا يمكن أن يكون أحدهما مانعاً عن الآخر؛ لما عرفت من توقّف المانع على ذلك، ويكون عدم الشئ ء مستنداً إلى وجود المانع.

وأما قبل ذلك فليس رتبة المانع؛ لوضوح أنّه لا يكون الشئ ء مانعاً عند عدم المقتضى أو عدم شرطه. فلا يقال للبلّة الموجودة في الثوب: إنّها مانعة عن احتراق الثوب، إلا بعد وجود النار و تحقّق المجاورة و المماسّة بينها و بين الثوب. و أمّا مع عدم النار أو عدم المجاورة فيكون عدم الاحتراق مستنداً إلى عدم المقتضى أو شرطه؛ فإنّ الشئ ء يستند إلى أسبق علله.

فرتبة المانع متأخرة عن رتبة المقتضى و الشرط، و رتبة المقتضى متقدمة على الشرط و المانع. فكما أنّ المعلول مترتب على علته بجميع أجزائها؛ فيقال:

«وجدت العلة؛ فوجد المعلول» و يتخلّل بينهما فاء الترتيب، فكذلك أجزاء العلة من المقتضى و الشرط و عدم المانع تكون مترتبة، فيقال: وجد المقتضى فوجد شرطه فلم يكن ما يمنعه.

و لا يخفى: أنّه ليس المراد من ترتّب أجزاء العلة، ترتّب ذواتها في الوجود، لوضوح أنّه يمكن وجود ذات البلّة في الثوب- مثلاً- قبل وجود النار، كما يمكن وجود النار و المجاورة دفعة واحدة. بل المراد الترتّب في الاستناد و التأثير على وجه يصحّ إطلاق الشرط أو المانع على الشئ ء.

و يتفرّع على ما ذكرنا- من تأخر رتبة المانع عن المقتضى و الشرط- امور:

منها: عدم إمكان جعل أحد الضدين شرطاً و الآخر مانعاً، و إنّ مثل هذا الجعل ممتنع، كما أوضحناه في «رسالة اللباس المشكوك فيه»⁽¹⁾.

ومنها: عدم إمكان مانعية وجود أحد الضدّين للآخر.

ولا فرق في عدم اجتماع مقتضى الضدّين بين المقتضيات التكوينية الخارجة عن القدرة والإرادة، وبين المقتضيات الإرادية؛ لأنّ تعلق الإرادة بإيجاد كلّ من الضدّين محال - سواء كانت إرادة شخص واحد، أو إرادة شخصين - فإنّ المقتضى في الشخصين يكون هو الإرادة القاهرة الغالبة على إرادة الآخر، فتخرج الإرادة المغلوبة عن كونها مقتضية فعلاً، فلا يمكن وجود المقتضى لكلّ من الضدّين مطلقاً⁽¹⁾، انتهى.

وفيه أولاً: أنّه لا يكون وزان أجزاء العلة بعضها بالنسبة إلى بعض وزان العلة بالنسبة إلى معلولها من حيث الترتّب وتخلّل الفاء بينهما؛ وذلك لأنّ المعلول مترشّح ومفاض من العلة، وهي علة له ومفيض له، والمقتضى لم يكن علة للشرط، ولا لعدم المانع، ولا يكونان مفاضين منه. وكذا الشرط لم يكن علة لعدم المانع.

وبالجملة: لم يكن في أجزاء العلة بعضها بالنسبة إلى بعض ملاك التقدّم الطبيعي. وأمّا التقدّم الوجودي والزمانى فواضح أنّه لا يكون بينهما، وقد صرّح المحقّق النائيني قدس سره بذلك أيضاً.

نعم، غاية ما يكون، هي الإطلاق العرفي؛ لأنّ استناد عدم المعلول إلى وجود المانع إنّما هو في صورة وجود المقتضى والشرط، كما أنّ استناد عدم المعلول إلى عدم الشرط إنّما هو في صورة وجود المقتضى، وهذا غير مهمّ؛ بداهة أنّ مجرد ذلك لا يوجب ترتّباً عقلياً بين أجزاء العلة بعضها مع بعض حتّى يقاس ذلك بالعلة بالنسبة إلى معلولها.

وثانياً: أنّ عدم إمكان اجتماع الضدّين لا يوجب عدم إمكان اجتماع مقتضيهما؛

وذلك لأنّ محالية اجتماع الضدّين لا يكون بلحاظ مجرد اجتماعهما في الوجود، بل المحالية لأجل اجتماعهما في محلّ واحد.

فعلى هذا القول: لا يلزم أن يكون مقتضى الضدّين موجودين في محلّ واحد.

مثلاً افرض أنّ رجلين جلس كلُّ منهما قبال الآخر، فجرّ كلُّ منهما جسماً إلى جانبه في آنٍ واحد، وهذا ممكن واقع، ومع ذلك لا يمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين.

وبالجملة: منشأ ما ذكره قدس سره هو توهم أنّ مقتضى الضدّين كنفس الضدّين لا بدّ وأن يكونا في محلّ واحد، وقد عرفت فساده.

و ثالثاً- وهو عجيب-: أنّه حيث رأى قدس سره أنّه يمكن أن يكون لشخصين إرادتان؛ يريد أحدهما وجود أحد الضدّين في زمان واحد و مكان فارد، والآخر وجود الضدّ الآخر في ذلك الزمان و المكان، و مقتضى ذلك: إمكان اجتماع الضدّين، فقال: «إنّ المقتضى في الشخصين هو الإرادة القاهرة و الغالبة على إرادة الآخر، و الإرادة المقهورة لم تكن مقتضياً». و مراده بالمقتضى هنا ما يترتب عليه الأثر فعلاً، بعد ما كان المقتضى عنده عند التكلّم في أجزاء العلة هو شأنية ترتّب الأثر.

فعلى تقدير كون المقتضى ما يترتب عليه الأثر فعلاً، يلزم أن لا يكون المانع موجوداً، وقد فرض أنّ لأجزاء العلة ترتّباً، و لا يكاد يستند إلى المانع إلّا بعد وجود المقتضى؛ فيلزم أن يكون الشئ ء حال عدمه مانعاً؛ فيلزم اجتماع النقيضين.

فعلى هذا: لو كان كلامه قدس سره في رسالة اللباس المشكوك فيه مبتنياً على هذا فلا يكون تاماً، اللهمّ إلّا أن يكون مبتنياً على غير ذلك.

ثم إن ما نسبه (1) أخيراً إلى المحقق الخونسارى والمحقق صاحب الحاشية 0- ولم يحضرنى عجالاً كتابهما (2) - بعيد منهم.

الوجه الثالث: ربّما يناقش في مقدّمية ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر بما يمكن استفادته من كلام المحقق الخراساني قدس سره أيضاً (3)، وأشار إليه تلميذه الجليل العلامة القوجاني قدس سره في تعليقه الأنيقة (4)؛ من دعوى وحدة رتبة ترك الضدّ مع الضدّ الآخر.

و حاصل ما أفاده يلتئم من امور:

الأمر الأوّل: أنّ النقيضين في رتبة واحدة، بمعنى: أنّ نقيض الوجود في ظرف معيّن من الزمان أو المكان، أو في مرتبة من مراتب الواقع ليس إلّا العدم في ذلك الزمان أو المكان أو تلك المرتبة؛ إذ لا تعاند ولا تنافي غير هذا الوجه؛ بدهاهة أنّه لا يعاند وجود زيد في هذا اليوم - مثلاً - عدمه في الغد، كما لا يعاند وجوده في هذا المكان عدمه في مكان آخر، كما لا يعاند وجود المعلول في رتبة نفسه عدمه في رتبة العلة.

الأمر الثاني: أنّ الضدّين أيضاً يكونان في رتبة واحدة ويظهر الحال فيه ممّا ذكرناه في النقيضين؛ ضرورة أنّه لو فرض وجود ضدّ - كالسواد مثلاً - في زمان معيّن

1- فوائد الاصول 1: 308 و 309.

2- انظر مطارح الأنظار: 105/ السطر 3 و 36، هداية المسترشدين 2: 224.

3- قلت: حيث قال قدس سره: إنّ المنافاة بين المتناقضين كما لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادّين ... إلى آخر ما ذكره، لاحظ كفاية الاصول: 161. [المقرّر حفظه الله]

4- حاشية كفاية الاصول، العلامة القوجاني 1: 112، الهامش 231.

فى موضوع مشخّص، فضدّه الغير المجمع معه هو البياض فى تلك القطعة من الزمان وفى ذاك الموضوع المشخّص؛ لعدم التنافى و التعاند لو تحقّقا فى قطعتين من الزمان أو موضوعين.

وبالجملة: امتناع اجتماع الضدّين و تنافيهما إنّما هو فى صورة تحقّقهما فى موضوع واحد و زمان فارد، وإلا فلا تنافى بينهما ولا امتناع، كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك: أنّ امتناع اجتماع الضدّين يرجع إلى امتناع اجتماع النقيضين- الذى قالوا فيه: إنه أمّ القضايا- وقد عرفت أنّ الامتناع فى اجتماع النقيضين إنّما هو مع وحدة الرتبة، فكذلك فى اجتماع الضدّين.

الأمر الثالث- وهو لازم الأمرين و نتيجتهما-: أنّ أحد الضدّين مع نقيض الآخر فى رتبة واحدة. وإن شئت قلت: نقيض أحدهما مع الضدّ الآخر فى رتبة واحدة.

وذلك لأنّه إذا ثبت أنّ «ألف»- مثلاً- و نقيضه- وهو «اللاألف»- فى رتبة واحدة، وأنّ «ألف» و ضدّه- وهو «الباء»- فى رتبة واحدة، فيكون «ألف»- وهو أحد الضدّين- مع «لا ب»- وهو نقيض الآخر- فى رتبة واحدة.

بداهة: أنّ «الباء» مساوٍ رتبةً مع «ألف»، ورتبة «ألف» مساوٍ مع عدم الألف؛ فالألف مساوٍ لعدم الباء؛ لأنّ مساوٍ المساوئ مساوٍ.

فظهر: أنّه لا يكون ترك أحد الضدّين مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، بل هما فى رتبة واحدة. هذا غاية ما يمكن أن يقال فى توضيح كلامه قدس سره.

ولكن مع ذلك كلّ: لا يتمّ شىء من الأمور الثلاثة، مع أنّ عدم تمامية واحد منها كافٍ فى بطلانه:

أمّا كون النقيضين فى رتبة واحدة: فمنشأ ما ذكره هو خلط القضية السالبة

المحصّلة بالموجبة المعدولة، مع وجود الفرق بينهما؛ فربّما يستعمل إحداهما مكان الاخرى، فيحصل الاشتباه، مثلاً: وجودنا لا يكون فى رتبة واجب الوجود تعالى- وهو واضح- فعلى ما ذكره يلزم أن يكون عدمنا فى تلك الرتبة؛ وإلا يلزم ارتفاع النقيضين.

وهو كما ترى؛ لأنّ نقيض كلّ شىء رفعه، لا إثبات العدم له. فنقيض «زيد قائم»، «زيد ليس بقائم»، لا أنّ عدم القيام ثابت له، أى: تكون الرتبة قيماً للمسلوب لا السلب. فنقيض وجود المعلول فى رتبة العلّة، سلب وجود المعلول فى هذه الرتبة على أن تكون الرتبة قيماً للمسلوب، فإذا لم يصدق وجود المعلول فى رتبة العلّة لصدق نقيضه؛ وهو عدم كونه فى رتبته بنحو السلب التحصيلي، لا كون عدمه ثابتاً فى الرتبة حتّى يقال: إنّ النقيضين فى رتبة واحدة، فتدبّر.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ النقيضين لا يكونان فى رتبة واحدة، وليس نقيض الشىء عدمه البديلى- بأن يكون العدم فى الرتبة- بل النقيض رفع الوجود الذى فى الرتبة، على أن يكون القيد قيماً للمسلوب.

وبما ذكرنا- من عدم وحدة الرتبة فى النقيضين- يظهر لك الأمر فى الضدّين، وأنّهما لا يكونان فى رتبة واحدة؛ لأنّ مناط الامتناع فى اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين(1). بل حال امتناع اجتماع الضدّين أسوأ من امتناع اجتماع النقيضين؛ لأنّ الممتنع فى الضدّين هو الاجتماع فى موضوع واحد بحسب وجوده الخارجى،

1- قلت: قد كان يشير سماحة الاستاذ- دام ظلّه- فى غير هذا الموضوع: أنّ حديث «مناطق امتناع اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين» لا- يكون له ركن وثيق، بل كما أنّ العقل يحكم بامتناع اجتماع النقيضين، كذلك يحكم بامتناع اجتماع الضدّين أيضاً. و التفصيل يطلب من غير هذا الموضوع، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

فلا يكون مربوطاً بالرتب العقلية؛ لأن الرتب العقلية غير مربوطة بالخارج- الذى هو ظرف المضادة- وقد يجتمع المترتبان عقلاً، خارجاً فى زمان واحد، كالعلة و المعلول، فتدبر.

ولو سلم كلتا المقدمتين، فمع ذلك لا تتم الملازمة المدعاة؛ وذلك لأنه لو قلنا:

إن كلاً من النقيضين و الضدين فى رتبة واحدة، و لكن لا يلزم من ذلك أن يكون وجود أحد الضدين فى رتبة نقيض الآخر، كما هو الشأن فى التقدم و التأخر الزمانيين أو المكانيين، لما تقرّر فى محله: أن للرتب العقلية ملاكات خاصة، ربّما يكون الملاك موجوداً فى الشىء دون ما يكون متّحداً معه فى الرتبة.

وذلك لأنّ العلة متقدمة على المعلول، و هو متأخر عنها بملاك الشئ و الترشح. و لكن لا يوجب ذلك أن يكون ما مع المتقدم و فى رتبته من حيث صدورهما عن علة واحدة متقدماً على هذا المعلول؛ لعدم وجود الملاك بينه و بين ما هو فى رتبة علته.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: إن المركب من عدة أجزاء، له تأخر عن أجزائه، و لها تقدّم عليه تقدماً جوهرياً. و لكن لا يلزم من ذلك أن يكون ما مع أجزائه و فى رتبته- من حيث صدورهما من علة واحدة- متقدماً على المركب؛ لعدم وجود الملاك.

نعم، مع المتقدم فى الزمان أو المكان يكون متقدماً زماناً أو مكاناً على ذلك الشىء المتأخر.

و لعلّ منشأ التوهم هو مقايسة الرتب العقلية بالأزمنة و الأمكنة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لم يتمّ شىء ممّا ذكر لإثبات أنّ عدم الضدّ فى رتبة الضدّ الآخر.

الوجه الرابع: لزوم الدور لو كان ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، قال المحقّق الخراساني قدس سره: لو اقتضى التضادّ والتمانع بين الضدّين توقّف وجود الشئ ء على عدم ضده، توقّف الشئ ء على عدم مانعه- لأجل أنّ عدم المانع من مقدّمات وجوده- لاقتضى أن يكون عدم الضدّ متوقّفاً على وجود الآخر؛ توقّف عدم الشئ ء على وجود مانعه، فلو توقّف وجود السواد- مثلاً- على عدم البياض يلزم توقّف عدم البياض على وجود السواد، وهو دور واضح(1)

. وقد تفصّي عن محذور الدور: باختلاف نحوى التعلّق؛ فإنّ التوقّف من إحدى الجانبين فعلى- وهو توقّف وجود الضدّ على عدم ضده- و من طرف الآخر شأنى- وهو توقّف عدم الضدّ على وجود الضدّ الآخر- لأنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضى له مع اجتماع سائر الشرائط، غير عدم وجود ضده. ولعلّه كان محالاً؛ لانتهاء عدم وجود أحد الضدّين مع وجود الضدّ الآخر إلى عدم تعلّق الإرادة الأزلية به، وتعلّقها بوجود الضدّ الآخر حسب ما اقتضته الحكمة الإلهية، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضى؛ فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع كى يلزم الدور.

وبالجملة: التوقّف فى طرف الوجود فعلى وفى الطرف الآخر شأنى؛ فالموقوف غير الموقوف عليه(2)

. فأجاب عنه المحقّق الخراساني قدس سره بما حاصله(3): أنّ ما تفصّي به وإن كان يرفع محذور الدور الاصطلاحى، إلّا أنّ محذور الدور وغائلته- وهو توقّف وجود

1- كفاية الاصول: 161.

2- قد يقال: إنّ المتفصّي هو المحقّق الخونسارى قدس سره. انظر مطارح الأنظار: 105.

3- كفاية الاصول: 162.

الشيء (أى الضد) على ما يصلح أن يتوقف عليه - بعد باقٍ، أى: توقف الشيء على نفسه باقٍ بحاله؛ ضرورة أنه كما أن توقف «ألف» على «الباء» و «الباء» على «ألف» محال - لتوقفه على ما يتوقف عليه - فكذلك لو توقف «ألف» على ما يصلح أن يتوقف عليه يكون محالاً (1)

. ولا يخفى: أن ما ذكر في هذا المضمرة - من توقف وجود الشيء على عدم ضده، أو توقف عدم الضد على وجود الضد الآخر، وأن توقف وجود الشيء على عدم ضده فعلى وتوقف عدم الضد على وجود الضد شأني، إلى غير ذلك من العبائر الدالة على أن للعدم أو عدم المضاف شأنًا و حظًا من الوجود، بحيث يكون موقوفاً على شيء أو يتوقف عليه أمر وجودي - غير صحيح؛ لما تقدم غير مرة: أن الأعدام - و لو المضاف منها - باطلات صرفة و عاطلات محضة، لا حظ لها من الوجود؛ فلا تتوقف على شيء و لا يتوقف عليها شيء، و الحظ و التأثير و التأثر إنما هو للوجود.

هذا إجمال المقال في المقام. و مع ذلك نقول: إن المطاردة و التمانع بين الضدين لو اقتضى التوقف فإتما تقتضى توقف وجود أحدهما على عدم الآخر و وجود الآخر على عدم هذا، لا عدم الآخر على وجوده. مثلاً: لو تعاند السواد مع البياض، و توقف وجود البياض على عدم السواد، فمقتضاه توقف وجود السواد على عدم البياض،

1- قلت: و بالجملة - كما أفيد - : إن عدم الصلاة - مثلاً - موقوف شأنًا على وجود الإزالة؛ بمعنى أنه لو وجد المقتضى و سائر الشرائط لإتيان الصلاة، و وجد ضدها - و هو الإزالة - أيضاً، يكون عدم الصلاة لا محالة مستنداً إلى وجود ضدها - و هو الإزالة - و المفروض: توقف وجود الإزالة فعلاً على ترك الصلاة؛ فيكون ترك الصلاة موقوفاً على نفس هذا الترك؛ فلم ترتفع محذور الدور - و هو توقف الشيء على نفسه - بجعل التوقف من طرف العدم شأنياً، فتدبر. [المقرر حفظه الله]

لا عدم السواد على وجود البياض؛ لأنَّ المطاردة بين العينين.

نعم، لو كانت المطاردة- مضافاً إلى كونها بين العينين- بين عدمهما أيضاً لَتَمَّ ما ذكر؛ لأنَّه لأجل المطاردة العدمية بينهما أيضاً يطارد عدم كلِّ منهما عدم الآخر، ويتوقَّف عدم أحدهما على عدم الآخر، وهو ملازم لوجود الآخر؛ فيلزم محذور الدور، لا الدور المصطلح؛ لأنَّ وجود السواد يتوقَّف على عدم البياض؛ للمطاردة بين الوجودين، وعدم البياض يتوقَّف على عدم السواد الملازم لوجود السواد؛ فيلزم محذور الدور.

ولكنَّه تخيُّل محض؛ لما أشرنا أنَّ المطاردة إنَّما هي بين العينين، و ما لم يكن موجوداً عدم صرف و باطل محض، فما ظنك بمطاردته.

ولعلَّ منشأ ذلك ما قد يوجد في كتب المعقول؛ فإنَّهم كما يعبرون عن علِّية الوجود لوجود شىء، فكذلك قد يعبرون بأنَّ الماهية علَّة ل ماهية، وأنَّ العدم علَّة للعدم. وقد يقولون: إنَّ للأعدام المضافة خطأً من الوجود، إلى غير ذلك من العبارات الموهمة أنَّ للأعدام أو الأعدام المضافة شيئيةً وتأثيراً.

ولكن الخبير المتصلِّع متفطن على أنَّ ذلك منهم لاستئناس أذهان المبتدئين في ابتداء الأمر لفهم بعض المطالب، وإلا فهم مصرِّحون في أواسط الأمر ونهايته: أنَّ الأعدام باطلات محضة و عاطلات صرفة لا تكاد تشمَّ رائحة الوجود، فضلاً عمَّا هو عارض له.

فينبغي للمتدرب في كلِّ علم وفنٍّ أن يأخذه من أهل علمه وفنِّه ويتأمل في جميع أطرافه وجوانبه، ولا يأخذه من غير أهله، ولا يعترض على كلِّ ما يلاحظه ويشاهده مع عدم التدبُّر والتأمل فيه وفي جوانبه وأطرافه.

ألا ترى: أنَّ الشيخ الرئيس أبا على سينا مع نبوغه وعظمة منزلته- بحيث

حكى: أنه ألف كتاب «القانون» الذى يُعدّ من أنفس كتب الطبّ، بحيث كان مصدراً للأعظم والأكابر- فى 23 يوماً- فقد حكى عنه أنه قال عند ما وصل إلى كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو: كنت اطالعه و اكرّر النظر فيه أربعين مرّة، ومع ذلك لم أكد أفهمه، و كنت أتوسّل و أستمدّ من المبادئ العالية لفهمه(1)

. و ترى مع ذلك توجد إشكالات عليه، فما ظنك بغيره!

و بالجملّة: لا بدّ من الدقّة و التأمل فى كلمات القوم حتّى لا يختلط عليه الأمر، كما وقع الخلط من بعضهم.

فنقول: مراد قائل تلك العبارات: أنّ العدم باطل صرف و عاطل محض مطلقاً- حتّى العدم المضاف- و لا حظّ له من الوجود و بركاته، و الحظّ و البركة إنّما هو لما اضيف إليه العدم.

و مجرد كون العدم المضاف قابلاً للإدراك لو أوجب له حظّاً من الوجود، لكان العدم المطلق أيضاً كذلك؛ لأنّه أيضاً يقبل الإدراك فى الجملة، فتدبّر.

فتحصّل: أنّه لم تكن للأعدام مطلقاً كاشفية عن الخارج و الواقع، فجميع الآثار و الأحكام و البركات مسلوبة عنها بالسلب التحصيلي. ففى الموارد التى ظاهرها إثبات شىء ثبوتى للعدم أو العدمى- مثل قولهم: إنّ عدم العلّة علّة للعدم، أو عدم المانع شرط- فهو مسامحة فى التعبير فى مقام تفهيم المُبتدى و تقريب المعنى إلى ذهنه، وإلا فالعدم باطل محض لا علّية له و لا شرطية، بل الوجود علّة و مانع.

ففى الموارد التى ظاهرها إثبات شىء ثبوتى للعدم أو العدمى بنحو القضية الموجبة أو الموجبة المعدولة المحمول أو السالبة المحمول، فلا بدّ و أن يرجع إلى السالبة

المحصّلة بانتفاء الموضوع، كما أشرنا آنفاً في قولنا: «شريك الباري ممتنع»؛ فإنه وإن كانت بحسب الظاهر قضية موجبة إلا أنّ مغزاه قضية سالبة؛ لأنّ معناه: أنّه ليس شريك الباري بوجود البتة، و السالبة المحصّلة يصدق بانتفاء الموضوع.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا تعلم: أنّ مقدّمية العدم للوجود و توقّفه عليه كلام شعري لا أساس له، فما وقع في كلامهم ممّا يوهم خلاف ذلك- مثل أنّهم ربّما يعتبرون: أنّ عدم المانع من مقدّمات وجود الشئ ء- مسامحة في التعبير، و مرادهم بذلك مضادّة وجوده لآخر.

توجيه مقال المحقّق الأصفهاني

ولعلّه بما ذكرنا يمكن الاعتذار عمّا وقع في كلام المحقّق الأصفهاني قدس سره في المقام؛ من أنّ عدم الضدّ و خلق الموضوع عن الضدّ- كالسواد مثلاً- متمّم لقابلية الموضوع لعروض الضدّ- كالبياض- و لا ضير في كون العدم الذي لا ذات له شروطاً لثبوت شئ ء لشيء ء؛ لأنّ القابليات و الاستعدادات و الإضافات و أعدام الملكات كلّها لا مطابق لها في الخارج، بل شئون و حيثيات انتزاعية لأُمور موجودة، و ثبوت شئ ء لشيء ء لا يقتضى أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت (1)، انتهى.

فإنّ الظاهر: أنّ هذا المحقّق- مع نبوغه و كونه من مهرة الفنّ- غير ملتزم بما ذكره، و لعلّه وقع منه مماشاة للقوم، أو من غير التفات و توجّه لما هو المحقّق في محلّه من عدم التأثير و التآثر في العدميات.

و كيف يرضى قدس سره مع حداقته في المعقول بأنّ عدم الضدّ و عدم البياض مثلاً من مصحّحات قابلية المحلّ و الموضوع لقبول الضدّ؛ و هو السواد؟!

و كيف يرضى و يسوّى بين أعدام الملكات و القابليات و الاستعدادات و الإضافات؟! مع أنّ لها نحواً من الوجود و هي من مراتب الوجود، و إن لم تكن بحيث تمكن الإشارة إليها، و الأعدام مطلقاً- حتى الأعدام المضافة و أعدام الملكات- لا حظّ لها من الوجود أصلاً، و إنّما الحظّ و التحقّق للمضاف إليها و ملكاتها، كما أشرنا آنفاً.

و كيف يرضى؟! و يفرّق و يقول بعدم توقّف العدم على الوجود؛ مدّعياً استحالة تأثير الموجود فى المعدوم، معترفاً بأنّه ليس بشىء، و لكن يقول بإمكان توقّف الموجود عليه... إلى آخر ما ذكره، مع أنّهما يرتضعان من شدى واحد؟! بدهة أنّه إذا كان العدم- و لو المضاف- ليس بشىء- كما هو كذلك- فكما لا يكاد يتوقّف على الوجود فكذلك لا يتوقّف عليه الوجود، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ مقدّمة ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر غير مستقيمة.

فظهر: أنّ الأمر الأوّل من الامور التى لا بدّ منها فى إثبات حرمة الضدّ من ناحية المقدّمية غير تمام. هذا كلّ فى الأمر الأوّل من الامور التى يتوقّف عليها اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده. و قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- أنّ ترك الضدّ لم يكن مقدّمة لفعل ضده.

عدم وجوب مقدّمة الواجب

و أمّا الأمر الثانى و هو وجوب مقدّمة الواجب فقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ مقدّمة الواجب غير واجبة. و غاية ما يكون هى اللابديّة العقلية؛ فمع عدم تمامية هذا الأمر- لو تمّ الأمر الأوّل- فلا تكاد تنتج مسألة اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده.

عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده العام

وأما الأمر الثالث- وهو اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن نقيضه؛ أى الضد العام- فقد تقدّم: أنّه إن تمّ الأمران؛ بأن كان ترك الضدّ- وهو الصلاة مثلاً- مقدّمة لفعل ضده- وهو الإزالة- وقلنا بأنّ مقدّمة الواجب واجب، فلا بدّ للقول بالاقتضاء من إثبات أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام، والمراد به نقيض الشىء سواء كان عدمياً أو وجودياً كما فى المقام؛ فإنّ الصلاة- مثلاً- ضدّ عامّ لترك الصلاة التى تكون مقدّمة لإزالة النجاسة التى هى أهمّ؛ فتكون الصلاة منهياً عنها؛ فتقع باطلة.

ولكن الذى يقتضيه النظر، عدم تمامية هذا الأمر أيضاً؛ لأنّه إن اريد بالاقتضاء أنّ الأمر بالشىء عىن النهى عن ضده العام، بحيث يكون مرجع الأمر بالشىء كالإزالة مثلاً بعثاً إليها وزجراً عن تركها، ففيه: أنّه خلاف الضرورة ولا يقبله العقل السليم، بل الضرورة على خلافه.

وإن شئت قلت: إنّ لا- دلالة للأمر بشىء على الزجر؛ لا بهيئته ولا بمادّته؛ لأنّ هيئة الأمر موضوعة للبعث، والمادّة موضوعة لنفس الطبيعة، وشىء منهما لا يدلّان على النهى عن الضدّ. وليس للمجموع منهما- أيضاً- وضع على حدة.

وإن اريد بالاقتضاء: أنّ الأمر بالشىء يدلّ- دلالة تضمّنية- على النهى عن ضده، فهو أيضاً غير معقول؛ بداهة أنّه لا يعقل أن يقال: إنّ هيئة الأمر ومادّته موضوعة للأمر بالشىء والنهى عن ضده؛ أى مجموعهما. وما يوجّه لذلك بأنّ الأمر موضوع لطلب الفعل مع المنع عن الترك، ففساده أوضح من أن يخفى.

وإن اريد بالاقتضاء دلالة عليه بالالتزام؛ بمعنى أن من يريد من شخص فعلاً يريد عدم تركه؛ لأن الإرادة التشريعية إرادة البعث، فإذا بعث المولى إلى شىء ففى ارتكازه إرادة الزجر عن تركه، بحيث لو توجه إليه لجزره، نظير ما يقال فى مقدّمة الواجب: إن إرادة إيجاب المقدّمة ارتكازى، بحيث لو توجه إليها لأمر بها، كما هو الشأن فى إنقاذ الولد الغريق الذى غفل عنه والده.

ففيه: أنه إذا تعلقت الإرادة التشريعية الإلزامية بشىء لا معنى لتعلق إرادة اخرى بترك تركه؛ لعدم تحقّق مبادئ الإرادة و غايتها؛ لأن غايتها هى الوصول إلى المبعوث إليه، و مع إرادة الفعل و البعث إليه لا معنى لبعث إلزامى آخر لترك تركه.

وبالجملة: بعد الأمر بالإزالة يكون الزجر عن تركها لغواً؛ فلا تتحقّق مبادئ الإرادة فيه، و لا غاية للإرادة التشريعية بترك تركه.

مع أنه فرق بين المقام و حديث إنقاذ الولد الغريق؛ لأنه لو كان المقام مثله فلا بدّ له و أن يزجر عنه عند الالتفات، كما هو الشأن فى توجه الوالد لغرق ولده، مع أنه لم ينه عنه و لم يزجره عنه.

نعم، بناءً على ما ذكره فى باب مقدّمة الواجب- من حديث تولّد إرادة المقدّمة من ذبيها قهراً عليه- و إن كان له وجه، إلا أنه قد عرفت عدم تماميته، و أن للمقدّمة مبادئ تخصّها، كذى المقدّمة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنه لو تمّ الأمران، و لكن الأمر الثالث غير تمام، فاتّضح ممّا ذكر: أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص من جهة المقدّمية. كما ظهر ضمناً عدم اقتضائه للنهى عن ضده العام أيضاً.

ذكر وإرشاد

قال شيخنا العلامة الحائري قدس سره: الحقّ - كما ذهب إليه الأساطين من مشايخنا هو عدم التوقّف و المقدّمية؛ لا من جانب الترك، ولا من جانب الفعل:

أمّا عدم كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضده: فالأنّ مقتضى مقدّميته لزوم ترتّب عدم ذي المقدّمة على عدمه؛ لأنّه معنى المقدّمية و التوقّف، فعلى هذا: يتوقّف عدم وجود الضدّ على عدم ذلك الترك المفروض كونه مقدّمة، و هو فعل الضدّ الآخر، و المفروض: أنّ فعل الضدّ أيضاً يتوقّف على ترك ضده الآخر؛ ففعل الضدّ يتوقّف على ترك ضده كما هو المفروض، و ترك الضدّ يتوقّف على فعل ضده؛ لأنّه مقتضى مقدّمية تركه(1)، انتهى.

وفيه: أنّ ما ذكره قدس سره خلط حيثية الوجود بالعدم؛ لأنّ عدم الترك لا يكون فعل الضدّ الآخر حقيقة- كما هو أوضح من أن يخفى- فالموقوف غير الموقوف عليه.

مضافاً إلى أنّه قد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ العدم باطل محض و عاطل صرف، و لا معنى لكونه موقوفاً على شىء أو يكون شىء موقوفاً عليه، فتدبّر.

هذا كلّه فى الوجه الأول- و هو إثبات حرمة الضدّ من ناحية كون الترك مقدّمة لفعل ضده، و قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- عدم تماميته.

الوجه الثاني إثبات اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص من ناحية الاستلزام و تزييفه

إشارة

ربما يستدلّ لحرمة الضدّ الخاصّ من جهة الاستلزام، و حاصله: أنّه لو لم نقل بأنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ فلا أقلّ من كونه ملازماً له، و المتلازمان يمتنع أن يختلفا من حيث الحكم.

و بالجملة: إذا لم يكن عدم الضدّ مقدّمة لفعل ضده فلا أقلّ من كونه ملازماً له، فإذا وجب الضدّ الأهمّ يمتنع أن يكون عدم ضده مباحاً، بل يكون واجباً.

و قد ذكر هذا الوجه بنحو الإشارة في كلماتهم.

و تقريب هذا الوجه- كالوجه الأوّل- يبتنى على تمامية امور ثلاثة:

الأوّل: أنّ وجود كلّ من الضدّين مع عدم ضده متلازمان.

الثاني: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محالة.

الثالث: أنّ الأمر بالشيء يقتضى النهي عن ضده العامّ.

يوجّه للأمر الأوّل: أنّ عدم الضدّ لازم وجود الضدّ الآخر أو ملزومه؛ لأنّه بعد ما امتنع اجتماع الضدّ مع ضده الآخر في موضوع واحد- لمكان المضادة- فلا بدّ و أن يصدق عليه نقيض الضدّ الآخر لئلا يلزم ارتقاع النقيضين.

نعم، حيث إنّ صدق العدم على الوجود لا يكاد يكون ذاتياً فلا بدّ و أن يكون عرضياً بنحو التلازم في الصدق و هو المطلوب. مثلاً: السواد إذا تحقّق في موضوع

يتمتع صدق البياض عليه- لمكان الضدية- فإذن لا بدّ وأن يصدق عليه نقيضه- وهو اللابياض- وإلا يلزم ارتفاع النقيضين. وحيث إنّه عدمى لا يصدق على السواد- الذى هو أمر وجودى- إلا عرضاً.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ بين وجود أحد الضدّين وعدم الضدّ الآخر ملازمة وجوداً.

ويوجّه للأمر الثانى: أنّه لو تمّ أنّ وجود كلّ من الضدّين مع عدم الآخر متلازمان وجوداً، فلا بدّ وأن يكونا محكومين بحكم واحد- بعد عدم خلوّ واقعة عن الحكم.

وذلك لأنّه إن وجب أحد المتلازمين، فالمتلازم الآخر لو لم يكن واجباً لكان جائز الترك، الجامع بين غير الحرمة من الأحكام الباقية. فإذا ترك: فإمّا أن يكون الآ-خر باقياً على وجوبه المطلق أو لا، فعلى الأوّل يلزم التكليف بالمحال؛ لأنّه عند ترك الملازم لا يمكن أن يأتى بالآخر، والتكليف به محال. وعلى الثانى يلزم خروج الواجب المطلق عن وجوبه بلا وجه و سبب.

ويوجّه للأمر الثالث: أنّ الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده العام، وقد عرفت: أنّ المراد بال ضدّ العامّ مطلق نقيض المأمور به، وهو هنا فعل الصلاة.

فمع التلازم بين ترك الصلاة والإزالة مثلاً- كما هو مقتضى الأمر الأوّل- وأنّ ترك الصلاة واجب عند الأمر بالإزالة- كما هو مقتضى الأمر الثانى- وأنّ فعل الصلاة محرّم- بمقتضى الأمر الثالث- يتمّ المطلوب؛ وهو استلزام الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاصّ.

هذا غاية ما يوجّه به لاستلزام أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده.

تزييف الوجه الثانى بعدم تمامية الامور المتوقفة عليها

ولكن التحقيق يقتضى عدم تمامية شىء من الامور الثلاثة:

أما الأمر الأول ففيه: أنه خلط القضية السالبة المحصّلة بالموجبة المعدولة المحمول، أو السالبة المحمول. وعدم الفرق بينها أورث انحرافات و اشتباهات للأعلام، و كم أورث إهمال القيود و الحثييات و عدم الافتراق بين القضايا اشتباهات فى العقليات و النقليات، فلا بدّ للمتدرب من التحفّظ على الحثييات و الجهات حتّى لا يختلط و لا يشتهه عليه الأمر.

و ذلك لما قلنا غير مرّة و تقرّر فى محلّه: أن نقيض كلّ شىء رفعه أو مرفوع به، لا إثبات هذا الرفع. فنقيض صدق البياض على شىء، عدم صدق البياض عليه على نعت السلب التحصيلي، لا صدق عدم البياض على نحو الموجبة المعدولة المحمول أو الموجبة السالبة المحمول.

ولتوضيح ذلك نقول: فرق بين نقيض المفردات و نقيض القضايا، فكلّ عنوان إذا تعلّق عليه حرف النفي يكون بينهما مناقضة، فنقيض البياض، عدم البياض. و لا معنى للصدق و الكذب فى المفردات؛ لأنّهما من شئون القضايا، و لا يترتب على المعنى تصوّرى أثر أصلاً.

و التناقض فى القضايا لا بدّ و أن يكون فى معنى تصديقي، لا برفع الموضوع أو المحمول. فإذا كان الحكم فى أصل القضية ايجاباً فنقيضها رفعها، و مقتضى رفعها هو كون الحكم فى النقيض سالبة محصّلة، لا رفع الموضوع أو المحمول.

و بالجملة: مدركاتنا على قسمين: فقسم منها مدرك تصوّرى، و القسم الآخر

مدرك تصديقي. والأول لا يكون له حكم؛ فلا يكون له صدق وكذب أصلاً؛ فلا يترتب عليه أثر أصلاً. وأما القسم الثاني فله حكم، فيكون له صدق وكذب.

فنقيض المفرد إنما هو رفعه؛ فنقيض الوجود هو رفع الوجود؛ وهو العدم.

وأما في القضية فلا بد وأن يكون نقيضه معنى تصديقاً، وهو ليس إلا رفع الربط والنسبة. وأما رفع الموضوع أو المحمول، فلا يكون نقيضاً في القضية.

فعلى هذا: نقيض صدق البياض على الشئ، عدم صدق البياض عليه على نعت السلب التحصيلي، لا صدق عدم البياض عليه على نعت الإيجاب العدولي، أو الموجبة السالبة المحمول؛ لأن العدم لا شيء له، فكيف يكون ملازماً لشئ، وصدق على الوجود؟! وبالجملة: يمتنع أن يكون العدم صادقاً على الوجود و ملازماً له⁽¹⁾، فظهر: عدم تمامية الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني ففيه أولاً: أنه لم يدل دليل على عدم خلوك كل واقعة عن الحكم.

لأنه تارة: يكون للشئ اقتضاء للإتيان لزوماً، فيكون واجباً.

و أخرى: يكون له اقتضاء للترك لزوماً، فيكون حراماً.

وثالثة: يكون له اقتضاء للإتيان من غير لزوم، فيكون مستحباً.

1- قلت: هذا مضافاً إلى ما أفاده سماحة الاستاد- دام ظلّه- في « المناهج»: من أن التلازم في الوجود يقتضى عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين. فالغلط ناشٍ من عدم اعتبار الحثيات، وتقديم الحمل على السلب، وعدم التفريق بين السوالب المحصّلة و الموجبات المعدولة، وكم له من نظير! لاحظ مناهج الوصول 2: 18. [المقرّر حفظه الله]

ورابعة: يكون له اقتضاء الترك من غير لزوم، فيكون مكروهاً.

وخامسة: يكون له اقتضاء كليهما، وهو المعبر عنه بالإباحة الشرعية.

وسادسة: لا يكون له اقتضاء شىء منهما، وهو الإباحة العقلية.

وقد يكون الشىء باقياً على الإباحة الأصلية، ولم يكن للشارع جعل هناك؛ لأنَّ جعل الإباحة بلا ملاك لغو، فيخلو عن الجواز الشرعى، بل باقٍ على إباحته الأصلية، كالتسرى فإنَّ السُّرِّيَّةَ - بضمِّ السين، وهى الأمة - مباح للشخص بالإباحة الأصلية.

و فرق بين الإباحة العقلية والإباحة الشرعية؛ فإنَّ الأول منهما تصحَّ أخذها فى ضمن العقد وبالشروط تصير واجبة، بخلاف الثانى فإنَّه لا تصحَّ؛ لأدائه إلى أخذ شرط مخالف للكتاب أو السنَّة ضمن العقد؛ فإنَّه لا يصحَّ، كما لا يصحَّ إيجاب الحرام فى ضمن العقد.

وبالجملة: كما لا يصحَّ إيجاب الحرام فى ضمن العقد - لكونه شرطاً مخالفاً للكتاب أو السنَّة - فكذلك إيجاب ما كان مباحاً بأصل الشريعة مخالف لهما.

ولعلَّ الغفلة عمّا ذكرنا أوقع بعضهم فى حيص وبيص فى أخذ الشروط فى المعاملات؛ فقد يرى أنَّ شيئين يكونان مباحين ومع ذلك يصحَّ أخذ أحدهما فى ضمن العقد دون الآخر ويعلّل عدم الجواز بأنَّه شرط مخالف للكتاب أو السنَّة.

فقال بعض المحقّقين: إنَّ الإباحة على قسمين: فقسم منها يكون فى الشىء اقتضاء الإباحة وتساوى الفعل والترك بأصل الشريعة، وقسم لا يقتضى شيئاً منهما، بل لا اقتضاء محض بالنسبة إلى الفعل أو الترك ويكون مباحاً بالإباحة العقلية. فكلّ ما كان من قبيل القسم الأوّل فلا يصحَّ أخذه فى ضمن العقد؛ لاستلزامه شرطاً مخالفاً

للشريعة، وأما إذا كان من قبيل القسم الثاني فتصحّ.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القول بعدم خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعى غير وجيه.

وثنياً: لو سلّم ذلك فإنّما هو فى الوقائع الثابتة التى يكون للبعث أو الزجر فيها معنى محصّل، لا الأعدام التى هى باطلاّت محضّة، فهى خارجة عن حريمها، فلا تكون محكومة بحكم أصلاً.

مع أنّه يلزم أن تكون هناك أحكام غير متناهية بعدد الأعدام المفروضة، وهو كما ترى.

وبالجملّة: لأجل أنّ الأعدام باطلاّت محضّة فلا بدّ من تأويل المواضع التى توهم تعلّق التكليف فيها بالترك، كوجوب تروك الإحرام فى الحجّ، ووجوب تروك المفطرات فى الصوم؛ فيقال: إنّ وجود تلك الأشياء مانع عن انعقاد الإحرام أو مضرّ به، أو إثها مبطلّة للصوم.

فتحصّل: أنّ كون الترك أو العدم واقعة- حتّى يستحيل خلوّها عن حكم من الأحكام الشرعية- ممنوع؛ لأنّه ليس بشىء حتّى يكون فعلاً للمكلف ويتعلّق الحكم به.

وثالثاً: لو سلّم ذلك لا يلزم منه ما ذكره، كما لا يخفى. وذلك لأنّ غاية ما يقتضيه هو خروج اللازم عن كونه لازماً، لا لزوم التكليف بالمحال، أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، فتدبّر.

وأما الأمر الثالث: فقد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العامّ؛ لا بنحو العينية، ولا بنحو الجزئية، ولا بنحو اللزوم.

فتحصّل: أنّ القول باستلزام الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاصّ أيضاً غير تمام.

تفصيل المحقق النائيني في الاقتضاء و تزييفه

فصل المحقق النائيني قدس سره بين الضدين اللذين لا ثالث لهما، وبين ما يكون لهما ثالث؛ باستلزام الأمر بالشئ عن النهي عن ضده في الأول، دون الثاني.

فقال في الأول: إن الأمر بأحد الضدين يلازم الأمر بعدم ضده الآخر عرفاً؛ وذلك مثل الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق - بناءً على أن يكون السكون و الافتراق وجوديين؛ فإنّ الحركة و إن لم تكن مفهوماً عين عدم السكون، و لا الاجتماع عين عدم الافتراق مفهوماً؛ بداهة أنّه لا يكون عدم السكون عقلاً عين الحركة بل يلازمها، و كذا لا يكون عدم الافتراق عين الاجتماع عقلاً بل يلازمها؛ لأنّ عدم لا يتحد مع الوجود خارجاً، و لا - يكون هو مفهوماً، إلاّ أنّه خارجاً يكون عدم السكون عبارة عن الحركة، و عدم الافتراق عبارة عن الاجتماع بحسب التعارف العرفي؛ فيكون الأمر بأحدهما أمراً بالآخر، بحيث لا يرى العرف فرقاً بين أن يقول: «تحرك»، و بين أن يقول: «لا تسكن»، و يكون مفاد إحدى العبارتين عين مفاد الاخرى.

فيكون حكم الضدين اللذين لا ثالث لهما حكم النقيضين، من حيث إنّ الأمر بأحدهما أمر بعدم الآخر، و إن كان في النقيضين أوضح، من جهة أنّ عدم عدم في النقيضين عين الوجود خارجاً، و ليس الأمر في الضدين كذلك، إلاّ أنّ العرف لا يرى فرقاً بينهما، و الأحكام إنّما تكون منزلة على ما هو المتعارف العرفي.

فدعوى: أنّ الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضدّه الخاصّ فيما لا ثالث لهما، ليس بكلّ البعيد.

وأما فى الضدّين اللذين لهما ثالث فقال قدس سره بعدم الاقتضاء؛ لا عقلاً، وهو واضح، ولا عرفاً؛ إذ لا يكون «صلّ» - مثلاً - بمعنى: «لا تبع ولا تأكل» - مثلاً حتّى عند العرف... إلى أن قال: هذا كلّه إذا كان بين الشئين تناقض أو تضادّ، وأمّا إذا كان بين الشئين عدم وملكة فالظاهر أنّه ملحق بالنقيضين فى الموضوع القابل لهما، حيث إنّ الأمر بأحدهما يلازم النهى عن الآخر بالزوم بالمعنى الأخصّ. فالأمر بالعدالة يلزمه النهى عن الفسق، كما لا يخفى (1).

. وفيه أولاً: أنّ مقتضى ما ذكره كون الحيشية الوجودية عين الحيشية العدمية، وهو كما ترى، ولا يتسامح فى ذلك العرف.

وبالجملة: دعوى أنّ العرف لا يفرق بين الحركة وعدم السكون - مثلاً - بحيث لا يرى فرقاً بين الحيشية الوجودية والعدمية، ولم يفرق بين الأمر والنهى، ويكون فى نظره «تحرك» عين «لا تسكن»، فهو ظاهر البطلان.

وثانياً: لو تمّ ما ذكره عند العرف فلا يفيد ذلك فى إثبات مطلوبه؛ لأنّ مقتضى ما ذكره: أنّ الأمر بالسكون عين النهى عن الحركة، فلا يكون عند العرف شيئان يكون الأمر بأحدهما مقتضياً للنهى عن الآخر، مع أنّ مدعى الاستلزام يدعى: أنّه إذا تعلق أمر بشئٍ فهنا نهى متعلّق بضدّه، فهناك شيئان، فما أفاده غير مرتبط بما نحن فيه، فتدبر.

تبين مقال و استدراك

قد عرفت: أنهم استدلووا لاقتضاء الأمر بالشئ ء النهى عن ضده بدليلين:

أحدهما من ناحية المقدّمية، و الآخر من ناحية الاستلزام. و قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- عدم تمامية الدليلين لإثبات حرمة الضد؛ لابتنائهما على امور غير نقيه.

و لكن ينبغي الإشارة إلى أنّهما إنّما يعدّان دليلين مستقلّين على القول بوجود مطلق المقدّمة. و أمّا على القول بالمقدّمة الموصلة فيرجع الدليلان إلى دليل واحد، و يكون اتّحاد المتلازمين في الحكم من متّمات الدليل الأوّل.

و بالجملة: على القول بوجود المقدّمة الموصلة لا بدّ من ضمّ دليل آخر إلى الدليل الأوّل؛ و هو لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد، و ذلك لما أشرنا: أنّ الدليل الأوّل ملتمّم من امور ثلاثة:

1- مقدّمية ترك الضدّ للضدّ الآخر.

2- كون مقدّمة الواجب واجبة.

3- اقتضاء الأمر بالشئ ء النهى عن ضده العامّ.

فلو تمّت هذه الامور فمقتضاها- على تقدير كون مطلق المقدّمة واجبة- هو أنّ ترك الصلاة الذي يكون مقدّمة لفعل الإزالة واجب، و ضده العام- حسب ما عرفت- هو فعل الصلاة؛ فتكون محرّمة؛ فتقع باطلة. فتتمّ صورة الاستدلال، من دون احتياج إلى ضمّ كون المتلازمين متّحدين في الحكم.

و أمّا على وجوب المقدّمة الموصلة فحيث إنّ الواجب ليس مطلق ترك الصلاة

بل الترك المقيّد بالإيصال وليس نقيضه إلا ترك هذا الترك، لا فعل الضدّ و الترك المجرد- لما أشرنا أنّه لا يكون لشيء واحد نقيضان- و واضح: أنّ ترك هذا الترك ينطبق على الترك المجرد وعلى فعل الصلاة، و لكن انطباقه على فعل الصلاة عرضي، و أمّا انطباقه على الترك المجرد ذاتي، فليس ترك هذا الترك عين فعل الصلاة، بل يلازمه إذا تحقّق في ضمنها.

ثبات حرمة الضدّ لا يتمّ على القول بالمقدّمة الموصلة إلا بالتشبيث بديل دليل الاستلزام؛ فيقال: حيث إنّ المتلازمين متّحداً في الحكم، و لا يمكن أن يكون أحدهما محكوماً بغير ما حكم به الآخر، فيحتاج هذا القول- مضافاً إلى الامور الثلاثة- إلى إثبات أنّ ترك الصلاة ملازم لفعل الصلاة، فإذا حرم يحرم ما يلازمه؛ فيحرم فعل الصلاة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه على تقدير كون المقدّمة الموصلة واجبة لا يمكن إثبات المطلب من ناحية المقدّمة إلا بضمّ دليل الاستلزام به، فإذا يتّحد الدليلان.

هذا ما أفاده سماحة الاستاد- دام ظلّه- في يوم، و حاصله: أنّه على القول بوجود مطلق المقدّمة يمكن عدّ كلّ من المقدّمة و الاستلزام دليلاً مستقلاً. و أمّا على القول بالمقدّمة الموصلة فلا يتمّ الاستدلال بالمقدّمة إلا بأن ينضمّ إليها دليل الاستلزام.

و لكن استدرك- دام ظلّه- في اليوم التالي و قال بأنّه على القول بوجود مطلق المقدّمة لا بدّ و أن ينضمّ إليها دليل الاستلزام أيضاً؛ لأنّه- كما ذكرنا في وجوب المقدّمة الموصلة- أنّ الذي يحكم به العقل و يشهد عليه الوجدان على تقدير ثبوت الملازمة- بعد إرجاع الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية إلى الحيثية التقيدية- هو وجوب عنوان الموصل بما هو موصل.

فنقول هنا: إنه لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، نقول بأنّ الواجب هو عنوان الموقوف عليه بما هو موقوف عليه، لا المقدّمة بالحمل الشائع، و المقدّمة وإن كانت تنطبق عليها عناوين كثيرة- انطباقاً ذاتياً أو عرضياً- ولكن لا تجب لشيء منها إلا لانطباق عنوان الموقوف عليه بما هو موقوف عليها، فالواجب على تقدير وجوب مطلق المقدّمة إنّما هو الموقوف عليه بما هو موقوف عليه.

فإذن: حيث إنّ لم يكن فيما نحن فيه ترك الضدّ- بما هو ترك- مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، بل بما هو موقوف عليه، فمقيضه هو ترك الموقوف عليه بما هو موقوف عليه. و واضح: أنّه ليس عين فعل الصلاة و ذاتها، بل يلزمها و ينطبق عليها انطباقاً عرضياً، فإذا حرم هذا العنوان- أى ترك الموقوف عليه- لا تثبت حرمة فعل الصلاة، إلا أن يتشّبث بحديث الاستلزام.

نعم، إن قلنا بأنّ الواجب- على القول بوجوب مطلق المقدّمة- ما تكون مقدّمة بالحمل الشائع- كما ذهب إليه المحقّق الخراساني قدس سره- يكون دليل المقدمية تاماً، من دون أن ينضمّ إليه حديث الاستلزام، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه إن قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة أو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، و قلنا بأنّ الواجب حيثية الموقوف عليه بما هو موقوف عليه، لا يمكن عدّ كلّ من المقدمية و الاستلزام دليلاً مستقلاً، بل يكون الاستلزام تتمّة لدليل المقدمية.

نعم، إن قلنا بأنّ الواجب ما يكون مقدّمة بالحمل الشائع يكون كلّ منهما دليلاً مستقلاً، فتدبّر و اغتتم.

بحث حول ثمرة المسألة

ذكر المشهور في ثمرة القول بالاعتناء وعدمه بأنه لو اقتضى الأمر بالشئ ٤ النهى عن ضده فإذا كان الضد عبادة فيوجب فسادها، وأما لو لم يقتض ذلك فلا يوجب فسادها.

وخالفهم في ذلك شيخنا البهائي قدس سره فقال ببطان العبادة وإن لم يكن الأمر مقتضياً للنهى عن ضده؛ لأنه يكفي للبطان عدم الأمر بها(1). وواضح: أن الأمر بالشئ ٤ إذا لم يقتض النهى عن ضده فلا أقل من عدم الأمر به؛ لامتناع تعلق الأمر بالضدين معاً، فالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد- مثلاً- توجب عدم الأمر بالصلاة عند ذلك، فتقع باطلة.

ولكن الذى يقتضيه النظر: أن الثمرة إنما ترتب بعد تمامية أمرين:

أحدهما: تعلق النهى بعنوان العبادة نفسها، كالصلاة مثلاً.

والثانى: كون النهى وإن كان غيرياً موجباً للفساد.

ولكن لم يتم شئ ٤ من الأمرين:

أما الأمر الأول فيمكن أن يقال: إن الأمر بالإزالة في المثال المعروف- على تقدير الاعتناء- لا يقتضى النهى عن الصلاة نفسها، بل مقتضى كل من دليلى المقدمة والاستلزام- لو كان كل منهما دليلاً مستقلاً- أو هما معاً- لو لم يستقلاً- هو

النهى عمّا يتّحدّ وجوداً مع الصلاة، لا النهى عن عنوان الصلاة بما هي عبادة، فيخرج الموضوع عن مسألة الضدّ، ويدخل في مسألة اجتماع الأمر والنهى.

وذلك لأنّه لو قلنا بالافتضاء من ناحية المقدّمية فقد عرفت أنّ الواجب على القول بالمقدّمية هو عنوان الموصول بما هو موصول.

ولو تنزّلنا عن ذلك فالواجب هو الموقوف عليه بما هو موقوف عليه. فإذا وجبت الإزالة فلا يكون ترك الصلاة بما هو موقوفة له حتّى يجب، بل بما هو موصول، أو بما هو موقوف عليه. فالواجب إنّما هو أحد العنوانين، لا عنوان ترك الصلاة وإن اتّحدا معه.

وبالجملة: الأمر تعلق بعنوان الصلاة، والنهى تعلق بترك عنوان الموصول، أو ترك الموقوف عليه، فأحد العنوانين مأمور به والآخر منهيّ عنه، ولا يرتبط أحدهما بالآخر في عالم المفهومية وإن اتّحدا خارجاً.

فإن قلنا بالجواز في مسألة اجتماع الأمر والنهى - كما هو المختار - فتصحّ العبادة، وإن قلنا بالافتضاء من ناحية الاستلزام لو كان دليلاً مستقلاً، أو كان متمماً للدليل المقدّمية؛ فلأنّ غاية ما يدركه العقل هو أنّ المتلازمين لا بدّ وأن يكونا محكومين بحكم واحد بحيثية الملازمة، فإذا تعلق حكم بعنوان فما يدركه العقل هو أنّ ملازمه بما هو ملازمه محكوم بحكمه، ولا يكاد يمكن أن يكون بحكم آخر. فإذا اتّحد عنوان الملازم مع عنوان عبادى - كالصلاة مثلاً - فلا يوجب فساداً.

فتحصّل: أنّ ما يستكشفه العقل - على كلّ من المقدّمية أو الاستلزام - هو تعلق الحكم على عنوان الموصول، أو الموقوف عليه، أو الملازم؛ فيخرج عن مسألتنا هذه ويكون من صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهى؛ فإن قلنا بعدم جواز الاجتماع فتبطل الصلاة، وإلا - كما هو المختار وسيجيء بيانه - فتصحّ.

وأما الأمر الثاني: فلو سلم أن الأمر بالشئ مقتضى للنهي عن عنوان الضدّ- كالصلاة في المثال المفروض- و لكن لا دليل على أن مطلق النهي- ولو كان غيرياً جائياً من ناحية المقدّمية أو الاستلزام، كما فيما نحن فيه حيث إن النهي عن الضدّ إنّما هو من الأمر بالشئ ٤ بعنوان المقدّمية أو الاستلزام- موجب للفساد؛ لما سيوافيك مفصّلاً في مبحث النواهي: أن النهي الغيرى لا يوجب الفساد.

و إجماله: أن النهي عن العبادة إنّما يقتضى فسادها إذا كان المنهى عنه مشتملاً على مفسدة لا تصلح معها أن يتقرّب بها- كصلاة الحائض، فإنّ النهي فيها إرشاد إلى مفسدة في متعلّقه- أو كان الإتيان بمتعلّق النهي مخالفة للمولى و مبعّدة عن ساحته- كما في النواهي المولوية- فلا يمكن أن يكون مقرّباً. و النهي الغيرى خارج عن القسمين؛ لأنّ النهي الغيرى لا يكشف عن مبغوضية في متعلّقه بل ربّما يكون محبوباً، كما أنّ الأمر الغيرى لا- يكشف عن محبوبية في متعلّقه بل ربّما يكون مبغوضاً. فالنهي الغيرى في المقام إنّما هو بحكم العقل بتحقّق المصلحة الملزمة في الضدّ المزاحم؛ لعدم المزاحمة بين المقتضيات.

و بالجملة: الأمر بإنقاذ الغريق- مثلاً- لو اقتضى النهي عن الصلاة عنده لا يكشف عن مفسدة في ذات الصلاة و أنّها مبغوضة، بل مطلوبة و لكن العقل يحكم بأنّه إنّما نهى عنها للتوصّل به إلى الإنقاذ، و لدرك مصلحة أقوى.

و بعبارة اخرى: تعلّق النهي بالعبادة حيث لم يكن لأجل مفسدة فيها- بل لمجرّد المزاحمة لواجب آخر أهمّ و الوصلة إليه- كانت العبادة على ما هي عليه من الملاك التامّ المقتضى لصحّتها. و لو فرض إمكان الجمع بين الصلاة و الإنقاذ لكان يطلبه حتماً، و بإتيانهما يتحقّق محبوبان، لا محبوب و مبغوض، و لذا لا يسقط المهمّ عن

المحبوبية فى الدوران بين الأهمّ والمهمّ، بل يكون باقياً على المحبوبة؛ ولذا ربّما يتأسّف على تركه و يبكى لفقده. وهذا عند العقل و العرف واضح لا إشكال فيه.

فتحصل: أنّ الأمر بالشىء لو اقتضى النهى عن ضده فلا يوجب النهى الكذائى فساد ضده العبادى، فتصحّ الصلاة مع تعلق النهى بها.

إن قلت: إنّ بطلان الصلاة من ناحية التجزى؛ لأنّ المكلف بذلك يتجزى على مولاه، فيكون بعيداً عن ساحته؛ فلا يمكن أن يتقرّب بها.

قلت أولاً: إنّ التجزى إنّما هو بترك الأهمّ لا بإتيان المهمّ، ولو كان له جرأة لترك المهمّ أيضاً.

و ثانياً: لو سلّم أنّ التجزى بفعل المهمّ، ولكن الذى يسهّل الخطب هو: أنّ الفعل بالتجزى لا يصير حراماً- كما هو مقتضى التحقيق و سيجىء فى محله- لأنّ عنوان الجرأة و الجسارة لا يكاد يسرى مبعوضيته إلى الفعل الخارجى و لا يتّحد معه، و لو اتّحد معه لا بعنوان التجزى، فكون العبد بعيداً عن ساحة المولى بجرأته على مولاه لا يوجب البعد عنه بعمله.

ثمّ إنّّه قد يقال: إنّ تعلق النهى التحريمى موجب للفساد.

وفيه: أنّ هذه المسألة عقلية، و لم يكن عليه دليل من الشرع. و النهى الغيرى لا يوجب فساد متعلّقه، كما لا يوجب عقاباً لارتكابه.

و بالجملة: هذا السنخ من النواهى لا توجب حزاة فى المتعلّق ذاتاً؛ فلا يوجب فساده.

فتحصل ممّا ذكر سقوط الثمرة المتوهّمة، فالبحت إذاً عادى الثمرة، فتدبر.

مقالة شيخنا البهائي في إنكار الثمرة و ما اجيب عنها

قد أشرنا: أنّ شيخنا البهائي قدس سره أنكر الثمرة، لكنّه بطريق آخر، و هو: أنّ الأمر بالشئ ء إذا لم يقتض النهى عن ضده فلا أقلّ من عدم الأمر به؛ لامتناع تعلّق الأمر بالضدّين معاً. فالضدّ إذا كان عبادة يقع باطلاً؛ لاعتبار قصد الأمر في صحّة العبادة(1)

. وبالجملة: أنّ الأمر بالشئ ء وإن لم يقتض النهى عن ضده، إلّا أنّه يقتضى عدم الأمر به، و هو كافٍ في بطلان الضدّ العبادي؛ لاعتبار الأمر في صحّة العبادة.

اجيب عنه بوجه:

كفاية الرجحان الذاتي في صحّة العبادة

الوجه الأول: ما هو المشهور بينهم، و هو: عدم احتياج صحّة العبادة إلى الأمر، بل يكفي فيها وجود المصلحة و ملاك الأمر، و حيث إنّ التزاحم هنا ليس من باب التزاحم في المقتضيات، بل من باب التزاحم في مقام الامتثال - فكلّ منهما واجد للمصلحة و الملاك. فلو فرض - محالاً - إمكان جمعهما لوجب إثباتهما، فغاية ما يقتضى الابتلاء بالأهمّ هي سقوط الأمر فقط مع بقاء الملاك فيه، فيصحّ منه إتيان العبادة بقصد المحبوبة أو كونها لله تعالى. فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ الأمر بالشئ ء إذا لم يقتض النهى عن ضده تقع العبادة صحيحة، وإن لم يتعلّق بها الأمر.

تصحيح الأمر بالمهم بالأمر المتعلق بالطبيعة

الوجه الثاني: ما حكى عن المحقق الكركي قدس سره بأنه لو قلنا بتوقف العبادة على الأمر، لكن كلام الشيخ البهائي قدس سره (1) إنما يتم في المتزاحمين المضيقين إذا كان أحدهما أهم- كما لو فرض مزاحمة الصلاة مثلاً في آخر الوقت لواجب آخر أهم- لأنه لا يعقل أن يؤمر بهما؛ لخروجهما عن تحت قدرة المكلف، فالأمر يتعلّق بالمزاحم الأهم؛ فتقع العبادة باطلة.

وأما إذا كان أحد المتزاحمين مضيقاً والآخر موسّعاً فيصحّ تعلّق الأمر بكلّ منهما. ففي حال سعة وقت الصلاة يجوز ترك الواجب الآخر المضيق الأهمّ والإتيان بالصلاة؛ لأنّ المعبر في صحّة التكليف هو إمكان امتثال مصداق ما، وهو حاصل (2).

. توضيحه على ما ذكره المحقق النائيني قدس سره هو: أنّ الأمر يتعلّق بصرف الوجود من الطبيعة، لا بسريان الطبيعة إلى أفرادها- كما في النهي عن الطبيعة- فالأمر لا يكاد يسرى إلى الأفراد، والأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إليها، فالتخيير بينها عقلي.

-
- 1- قلت: كذا عبّر سيّدنا الاستاد- دام ظلّه- في هذه الدورة، بل وكذا عبّر في «فوائد الاصول». ولكن حيث إنّ عصر المحقق الكركي قدس سره سابق على عصر شيخنا البهائي قدس سره- لأنه توفّي سنة 937، أو 938، أو 940 ق. والشيخ توفّي سنة 1030، أو 1031 ق- فكلام المحقق لا يكون بصدد الجواب عن مقالة الشيخ، كما لا يخفى. نعم، عبارته المحكية ممّا يمكن أن يستفاد منها ما يصلح جواباً لمقالته، كما أشار إليه الاستاد في الدورة السابقة، كما في «تهذيب الاصول»، لاحظ تهذيب الاصول 1: 314. [المقرّر حفظه الله].
 - 2- جامع المقاصد 5: 13-14.

فإن قيل: «أقم الصلاة في وقت محدود بحدّين» فإذا أمكن إثبات مصداق منها بين الحدّين فيصحّ التكليف بالطبيعة، ولا يحتاج إلى القدرة على جميع أفرادها. وبعد تعلّق الأمر بالطبيعة يكون جميع الأفراد متساوية الأقدام في الانطباق؛ لكون انطباق الكلّي على أفرادها قهرياً، و بعد الانطباق يكون الإجزاء عقلياً.

فإذا كان أحد المتزاحمين موسّعاً و الآخر مضيقاً يصحّ تعلّق الأمر بالطبيعة، ولا يتوقّف صحّته على صحّة تعلّق الأمر بالفرد المتزاحم بالخصوص حتّى يقال: إنّه بعد الأمر بالإزالة لا يمكن الأمر بذلك الفرد المتزاحم؛ لاستلزامه الأمر بالضدّين. بل يكفي في صحّته تعلّق الأمر بالطبيعة، و بعد ذلك يكون الانطباق قهرياً و الإجزاء عقلياً. فلو قلنا: إنّ صحّة العبادة تتوقّف على الأمر بها كان الضدّ الموسّع صحيحاً إذا كان عبادة.

نعم، لو قلنا: إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، كان ذلك الفرد من الصلاة المتزاحم للإزالة منهياً عنه، و محال أن ينطبق عليه عنوان المأمور به في حال كونه منهياً عنه، و بعد تعلّق النهى به يخرج عن قابلية انطباق المأمور به عليه، فلا يصلح أن يؤتى به بداعى الأمر بالطبيعة.

فظهر: أنّ نفى الثمرة على إطلاقه غير مستقيم، بل هو مختصّ بالمضيقين المتزاحمين. و أمّا فى المضيق و الموسّع فالثمرّة ظاهرة على ما ذكرنا(1)، انتهى محرراً.

ثمّ قال المحقّق النائيني قدس سره: هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به مقالة المحقّق الكركى قدس سره. و لكنّه لا يخفى عليك ما فيه. لأنّه إنّما تتمّ مقالة المحقّق لو كان اعتبار القدرة فى التكليف عقلياً، حيث إنّه يكفي فى صحّة التكليف بالطبيعة عند العقل،

القدرة على إيجادها و لو في ضمن فردٍ ما، و لكن هناك وجه آخر في اعتبار القدرة؛ و هو اقتضاء الخطاب ذلك، حيث إنَّ البعث و التكليف إنَّما يكون لتحريك إرادة المكلف نحو أحد طرفي المقدور و ترجيح أحد طرفيه، بل حقيقة التكليف ليست إلا ذلك، فالقدرة على المتعلِّق ممَّا يقتضيه نفس الخطاب، بحيث إنَّه لو فرض عدم حكم العقل بقبح العاجز، و قلنا بمقالة الأشاعرة- النافين للتحسين و التبحيح العقلين- لقلنا باعتبار القدرة في المتعلِّق؛ لمكان اقتضاء البعث و التكليف ذلك، فدائرة المتعلِّق تدور مدار القدرة سعةً و ضيقاً، و لا يمكن أن تكون دائرة المتعلِّق أوسع من دائرة القدرة، فالفرد المزاحم لواجب مضيِّق لا يمكن أن يعمه سعة المتعلِّق؛ لعدم سعة قدرته ذلك حسب الفرض، حيث إنَّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، فتخرج تلك الحصّة من الطبيعة عن متعلِّق الأمر، فلا يمكن إيجاد الفرد امتثالاً للأمر المتعلِّق بالطبيعة، فإن قلنا بتوقّف العبادة على الأمر يبطل ذلك الفرد المزاحم.

و ضابط الفرق بين القدرة الشرعية و العقلية عندنا هو: أنه إذا اخذت القدرة في موضوع الخطاب المستكشف من ذلك مدخليتها في ملاك الخطاب كانت القدرة شرعية، من غير فرق في ذلك بين أخذها في موضوع الخطاب صريحاً كما في آية الحج(1)، أو كانت مستفادة من خطاب آخر كما في آية الوضوء(2)

. و أمّا إن لم تؤخذ في موضوع الخطاب، بل كانت ممَّا تقتضيه نفس الخطاب- إمّا لمكان قبح مخاطبة العاجز عقلاً، أو لأجل أنّ الخطاب هو البعث و التحريك نحو المقدور- كانت القدرة عقلية.

1- آل عمران(3): 97.

2- المائدة(5): 6.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه بناءً على توقّف صحّة العبادة على الأمر بها يكون الحقّ مع شيخنا البهائي قدس سره من أنّ المسألة عديمة الثمرة؛ لعدم الأمر بالضدّ على كلّ حال⁽¹⁾، انتهى.

وليعلم: أنّنا نقول بمقالة المحقّق الكركي قدس سره في المضيقين أيضاً، فنوافق المحقّق النائيني قدس سره في الموسّعين فخالفه في المضيقين. وفيما لو كان أحدهما مضيقاً و الآخر موسّعاً فنحن على عكس النقيض من مذهب المحقّق النائيني، كما سيظهر لك عن قريب- إن شاء الله- في الوجه الثالث، فارتقب حتّى حين.

ولكن الذي نحن بصدده عاجلاً هو ردّ مقالة المحقّق النائيني قدس سره، فنقول: إنّ متعلّقات الأوامر إذا كانت نفس الطبائع- كما هو الحقّ عندنا وعند هذا المحقّق، وهي التي تكون واجدة للمصالح- فالخصوصيات الفردية- كخصوصية الزمانية والمكانية إلى غير ذلك- فاقدة للمصالح، فمركز تعلّق الأوامر ومحطّها نفس الطبائع ليس إلّا، وهي التي دعت الأمر والمقتن إلى الأمر بها، والخصوصيات الفردية خارجة عن حريم البعث والأمر، بل لا يكاد يعقل أن تكون الخصوصية مأخوذة بعد أن لم تكن دخيلة في المصلحة.

وبالجملة: نفس الطبيعة واجدة للمصلحة، وهي التي دعت الأمر إلى انحذار البعث نحوها، فلو أمكن إيجادها في الخارج مجردة عن كافّة الخصوصيات والقيود لكان ما أوجده محصّلاً لتمام مطلوبه وغرضه، إلّا أنّه لا تكاد توجد إلّا مقرونة معها.

فإذا تمّت عنده قدس سره أنّ متعلّق الأمر نفس الطبيعة، والخصوصيات والمصاديق خارجان عن حريم الأمور به، بل تكون من قبيل وضع الحجر جنب الإنسان، فغاية

ما يقتضيه الخطاب- على تقدير تسليمه- هي القدرة على متعلّقه، و المفروض: أنّ متعلّقه ليس إلاّ صرف الوجود من الطبيعة، لا المصاديق و الأفراد، و واضح: أنّها حاصلة فيما لو كان أحد المزاحمين مضيّقاً و الآخر موسّعاً.

فالفرد- سواء زاحمه واجب مضيّق، أم لا- لم يكن متعلّقاً للأمر، و لا يعقل انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها عليه؛ لأنّ وعاء تعلّق الأمر غير وعاء الفرد الذي هو الخارج، فلا معنى لأن يقال: إنّ كما أنّ طبيعة الإنسان اللابشرط تنطبق على الفرد و تتحد معه خارجاً، فكذلك الطبيعة المأمور بها تنطبق على الخارج و يكون الفرد الخارجى مأموراً به؛ لأنّ ظرف الوجود الخارجى ظرف السقوط، و ظرف تعلّق الأمر وعاء الاعتبار.

نعم، ما يكون فى الخارج لو جرّد عن الخصوصيات و القيودات فحصل فى وعاء الاعتبار يكون مأموراً به. كما أنّ الطبيعة الموجودة فى وعاء الاعتبار لو قارنها الخصوصيات و حصلت فى الخارج يكون مأموراً بها.

و بالجملة: ما ذكره المحقّق النائنى قدس سره هنا يناقض اعترافه بأنّ صرف الوجود من الطبيعة مأمور به؛ لأنّ غاية ما يقتضيه الاعتبار، اعتبار القدرة فى متعلّق الأمر، و هو ليس إلاّ نفس الطبيعة، لا الحصّة و الفرد. فإشكال المحقّق النائنى قدس سره على المحقّق الكركى قدس سره غير وارد.

نعم، يتوجّه على المحقّق الكركى قدس سره سؤال الفرق و التفصيل فى المسألة، مع أنّه لا فرق فى ذلك بين المضيّقين و بين الموسّعين، و بين كون أحدهما مضيّقاً و الآخر موسّعاً؟! كما سيوافيك قريباً فى الوجه الثالث، فارتقب حتّى حين.

تصوير الأمر بالأهمّ و المهمّ بلا تشبّث بالترتّب

إشارة

الوجه الثالث: ما تخطّنا به وحقّقناه وبنينا عليه في هذا الباب لإثبات أنّ الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده، وفي أبواب آخر لإثبات مطالب آخر، كما سيمرّ بك- إن شاء الله- وهو تصوير الأمر بالمهمّ والأهمّ في عرض واحد، بلا تشبّث بذيل الترتّب، كما عليه القوم في تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ، حيث يرون أنّ الأمر المهمّ مترتّب على عصيان أمر الأهمّ.

وبالجملة: نريد تصوير الأمر الفعلى بالأهمّ والمهمّ في عرض واحد، من دون أن تكون فعلية أحدهما متوقّفاً على عصيان الآخر، كما هو مقتضى القول بالترتّب.

وسيظهر تقرّيبه، كما سيظهر جلياً بطلان القول بالترتّب.

توضيح الوجه المختار يستدعى البحث عن مقدّمات، وليعلم أوّلاً: أنّ البحث في بعض المقدّمات- كما سيمرّ بك- وإن كان عن المطلق وكيفية تعلق الحكم به، إلّا أنّ ذلك بلحاظ أنّ جلّ الأحكام لو لا- كلّها تعلقها على موضوعاتها في الشريعة المقدّسة من قبيل تعلق الأحكام على الطبائع والمطلقات، وإلّا فتصوير الأمر بالضدّين والأمر بالمهمّ في عرض الأمر بالأهمّ لم يكن مخصوصاً بذلك، بل يجرى ولو كان الأمر بالأهمّ والمهمّ صادراً بصورة العموم وتعلق الحكم على الأفراد.

وبالجملة: نعقد البحث على عنوان المطلق وكيفية الإطلاق، بلحاظ أنّ موضوعات الأحكام الشرعية من قبيل الطبائع والمطلقات، وإلّا فيمكن تصوير الأمر بالضدّين في عرض واحد فيما لو كانت الأحكام متعلّقة على الموضوعات والأفراد، فليتنفّظن.

إذا عرفت هذا، فهاتيكم المقدّمات:

المقدمة الاولى:

ولعلها أهم ما يتوقف عليه إثبات هذا الوجه، وهي - كما سيمرّ بك قريباً تفصيله إن شاء الله - أنّ الأوامر والنواهي تتعلّق بالطبائع، و خصوصيات المصاديق والجهات الخارجية وإن كانت متّحدة معها خارجاً لكنّها حيث لم تكن دخيلة في غرض المولى فتكون خارجة عن حريمي الأمر والنهي، وهما لا يكادان أن يدعوان إلا إلى ما تعلّق الغرض به.

فمقارنة الخصوصيات الشخصية والفردية للطبيعة من قبيل ضمّ الحجر جنب الإنسان، بحيث لو أمكن إيجاد الطبيعة خارجاً منفكّة عن جميع الخصوصيات والقيود لكانت هي الواجبة ليست إلا، ولكنه حيث لا تكاد توجد الطبيعة في الخارج إلا متعاقبة مع الخصوصيات فهي لازمة لوجودها غير دخيلة في هويتها، نظير لوازم الماهية، حيث إنّه لو لم تكن الماهية موجودة لا ذهنياً ولا خارجاً لم يكن هناك شىء، فلا لازم هناك ولا ملزوم، وإذا وجدت الماهية في الذهن أو في الخارج يقارنها اللازم ولا ينفكّ عنها.

وبالجملة: كلّ أمرٍ وناهٍ في الموالى العرفية لا بدّ وأن يلاحظ متعلّق أمره ونهيه قبل انحدار الأمر والنهي إليه، فإذا كانت نفس ذلك الشىء - مجردة عن الخصوصيات الفردية - محصّلة لغرضه فيلاحظها كذلك، فينحدر البعث نحوها، وليس ذلك إلا لغرض انبعاث المكلف، فلو أمكن للمكلف تحويل الطبيعة من حيث هي هي لكانت مبرئة للذمّة وكان المكلف ممثلاً.

ولكن حيث إنّ الطبيعة لا يكاد يمكن تحويلها إلا بالوجود فغايتها هي استلزام

الأمر بالطبيعة إيجادها فى مقام الإطاعة. و لكن لا يلزم من ذلك أن يكون متعلّق الأمر الطبيعة المقيّدة بالوجود أو الإيجاد.

وبعبارة اخرى: كم فرق بين كون المأمور به مقيّدة بالوجود أو الإيجاد، وبين كونهما قيدين عقليّين معتبرين له فى مقام الإطاعة! كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى أنّ الأمر وكذا النهى مرّكب من المادّة والهيئة، والمادّة تدلّ على الماهية اللا بشرط، و هيئة الأمر- مثلاً- تدلّ على البعث إليها بعثاً اعتبارياً، فلم يكن هناك ما يدلّ على الخصوصيات.

و واضح: أنّ البعث إلى المادّة ليس معناه: أوجدها، بل إغراء إليها، نظير إشارة الأخرس يريد بذلك تحويلها وإيجادها، وإن كانت منفكّة عن سائر الخصوصيات.

نعم تحويل الطبيعة لا يكون إلا بإيجادها. فهو لازم عقلى لما هو المطلوب و متعلّق الطلب و محصّل للغرض. فالطبيعة بالحمل الشائع و إن لم تكن مأموراً بها لكن البعث يكون وسيلة لإيجادها.

فظهر: أنّ متعلّق الأمر ليس إلاّ نفس الطبيعة، و الهيئة تبعث نحوها، لا- الطبيعة الموجودة، و لا- إيجادها، و تحويل الطبيعة ليس إلاّ بإيجادها.

و لو سلّم أنّ الأمر يتعلّق بإيجاد الطبيعة، و لكن غاية ما تمكن المساعدة عليه هو القول باعتبار مفهوم الإيجاد- و ذلك لا يضرّ بما نحن بصدد إثباته- لا الإيجاد المتّحد مع الطبيعة خارجاً؛ لاستلزامه تعلّق الإيجاد بالوجود الخارجى، فتدبّر.

و الحاصل: أنّ متعلّق الأمر شىء غير ما يوجده خارجاً؛ ضرورة أنّ الصلاة التى أوجدها- مثلاً- لم يتعلّق بها الأمر، بل الأمر تعلّق بشىء يكون قابلاً للصدق على ما اتى به وغيره. فالأمر واحد، و المأمور به أيضاً واحد، و لكن المأمور به بلحاظ

وجوده الخارجى المتعاقب مع الخصوصيات الزمانية و المكانية و غيرهما الغير الدخيلة متكثّر، و فى هذه المرحلة لم يكن مأموراً به.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: كما أنّه لا تكون الخصوصيات الخارجية- كالأبيضية و الأسودية، و الزنجية و الرومية، و غيرها- دخيلة فى حكم العقل بكون الإنسان حيواناً ناطقاً، فكذلك الخصوصيات الفردية غير دخيلة فى حكم الشرع بكون الصلاة- مثلاً- معراج المؤمن، أو قربان كلّ تقى. فكما لا- تكون الأبيضية و الزنجية و غير من الخصوصيات دخيلة فى ماهية الإنسان، فكذلك لا- تكون الخصوصيات دخيلة فى معراجية الصلاة، فليست الصلاة منضمة إلى الخصوصيات متعلّقة للحكم، بل نفس الصلاة متعلّقة للأمر يريد إيجادها.

ثمّ إنّ بعد ما عرفت أنّ متعلّق الأوامر و النواهي ليست إلا نفس الطبيعة، لا بدّ و أن يعلم أنّ المراد بالطبيعة المبحوث عنها ليس خصوص الماهية المبحوث عنها فى المنطق، بل أعمّ منها و من الماهية المخترعة؛ ضرورة أنّه كما قد يكون متعلّق الأمر الطبيعة المتأصّلة الواقعة تحت إحدى المقولات العشر، فكذلك قد يكون- و هو الكثير منها- من الماهيات المخترعة الواقعة تحت مقولات مختلفة، كماهية الصلاة فإنّها مركّبة من عدّة مقولات متعدّدة.

و الكلام فيها الكلام فى الماهية الأصلية، فيقال: إنّ المولى لمّا رأى أنّ ماهية الصلاة- الملتزمة من عدّة أجزاء و شرائط و عدم المانع- محصّلة للغرض و معراج للمؤمن، فيلاحظ المجموع المركّب و يعتبر جميع ما يكون دخيلاً فيه؛ إمّا بجعله جزءاً أو شرطاً، أو بجعله مانعاً إذا كان وجوده مزاحماً.

هذا تمام الكلام فى المقدّمة الاولى.

المقدمة الثانية:

ربّما يتوهّم: أنّ الإطلاق - بعد تمامية مقدّماته - ليس معناه إلّا ما يستفاد من العموم، ولا فرق بينهما إلّا من جهة أنّ استفادة العموم من العامّ بدلالة لفظية، و من المطلق بمقدّمات الحكمة، و من أجل ذلك ربّما يوجد في بعض الكلمات كون الإطلاق لحاظياً و تقسيم الإطلاق إلى الشمولى و البدلى.

مع أنّه ليس بشىء؛ لما سيوافيك تفصيله في محلّه، و إجماله: أنّ المطلق المقابل للمُقَيّد معناه هو المسترسل عن القيد؛ فإن قيّدت الطبيعة التي جعلت موضوعاً للحكم تصير مقيّدة، و إلّا تكون مطلقة. فإن تمّت مقدّمات الإطلاق فمقتضاها ليست إلّا أنّ الطبيعة من حيث هي، من دون دخالة شىء آخر تمام الموضوع للحكم.

وقد سبق و سيأتى: أنّ دلالة المطلق - بعد تمامية مقدّماته - ليست من قبيل دلالة اللفظ، بل من دلالة العقل؛ فكلّ ما أخذه المولى موضوعاً للحكم في لسان الدليل يصحّ احتجاج العبد به على مولاه، و بالعكس.

فإذا كان المأخوذ موضوعاً للحكم، الطبيعة مرسلّة و بدون القيد، فمحال أن تكون مرآة للخصوصيات الفردية؛ ضرورة أنّ المصداق لا يصير مصداقاً إلّا بانضمام الخصوصيات إليه، و لا أقلّ من الخصوصيات الوجودية.

فغاية ما تقتضيه مقدّمات الإطلاق في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»⁽¹⁾ - مثلاً - هي أنّ طبيعة البيع و ماهيته تمام الموضوع للحكم عليه بالحليّة. و أمّا الخصوصيات الفردية - حتّى الوجودى منها - فلم تكن مؤثّرة في الحليّة، و إن كانت معها خارجاً.

وبالجملة: كما أنه في الأحكام العقلية إذا انحدر حكم على موضوع- كالحرقه بالنسبة إلى النار- فلا يكاد يتجاوز إلى غيره، فكذلك في الأحكام الشرعية لو اخذ شىء موضوعاً للحكم- كالحلية للبيع- فغاية ما تقتضيه المقدمات هي أن نفس ذاك الشىء من دون دخالة للقيود الزمانية والمكانية وغيرهما موضوع للحكم. وحثية مصاديق البيع إنما هي لأجل تحقق الطبيعة بوجود الفرد، كما أن الحرقه بالنسبة إلى النار كذلك، حيث إنه لم تكن للخصوصيات الفردية من هذه النار- مثلاً- مدخلية في الحرقه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا تعرّض للإطلاق- بعد تمامية المقدمات- للخصوصيات أصلاً.

وأما العموم فله نحو تعرّض للمصاديق بتوسّط العنوان الإجمالى الذى يكون مرآة لها، وسيجىء فى باب: أنّ العموم لا يستغنى به عن الإطلاق الأحوالى للأفراد؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه العموم هو كون الأفراد محكوماً بالحكم، وأما أنّ كلّ فرد تمام الموضوع للحكم بلا دخالة وصف أو حالة فلا بدّ فيه من التمسك بالإطلاق.

فالغاية المتحصّلة من الإطلاق غير الغاية المتحصّلة من العموم.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما يوجد فى بعض الكلمات من كون الإطلاق لحاظياً لا- وجه له، لأنّه إن اريد بذلك: أنّ فى المطلق تلا-حظ الخصوصيات الفردية؛ بمعنى أنّ الطبيعة فى أى فرد وجدت تكون محصّلة للغرض، ففيه- مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان؛ لحكم الوجدان بالفرق بين قولك: «أحلّ الله البيع»، وبين قولك: «أحلّ الله كلّ البيوع»، فتدبّر- أنّ هذا المعنى غير معقول فى المطلقات؛ لعدم وجود ما يدلّ عليه؛ بدهاهة أنّ قولك: «أكرم عالماً»- مثلاً- له مادّة وهىة، والمادّة- وهى عنوان «العالم»- موضوعة للطبيعة اللا بشرط- أى نفس الطبيعة بلا قيد- وهىة وضعت

للبحث إليها، فلم يكن هناك ما يحكى ويدلّ على الخصوصيات و الأفراد؛ لأنّ الفرد هي الطبيعة مع الوجود و عوارضه، و واضح أنّها خارجة عن الطبيعة الموضوع لها.

و لو اريد بذلك تسرية الحكم إلى حالات الطبيعة و مصاديقها، فيحتاج ذلك إلى لحاظ مستأنف غير لحاظ نفس الطبيعة، و دالّ غير ما يدلّ على نفس الطبيعة، و مع ذلك يخرج عن الإطلاق و يكون عاماً، فتدبّر.

و بالجملة: الكلام في دلالة اللفظ و حكايته لا- في الاتّحاد الخارجى، و محال أن يحكى اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة بلا قيد عن الخصوصيات و المشخصات الفردية.

نعم، كلّما وجدت الطبيعة خارجاً تتحد معها، و كم فرق بين جعل الحكم على أفراد الطبيعة، و بين جعل الحكم على نفس الطبيعة بحيث كلّما تحققت الطبيعة في مورد تكون منشأة للأثر! و ذلك لأنّه عليه تكون نفس الطبيعة موجودة بوجود هذا الفرد لا بنحو الجعل الانحلالي، كما لا يخفى.

و الحاصل: أنّ القائل بالإطلاق اللحاظى إمّا يريد لحاظ الخصوصيات الفردية، فقد عرفت حاله، أو يريد أنّ لحاظ نفس الطبيعة مع قطع النظر عن الخصوصيات يكون مرآة لها، فهو أيضاً محال كما ظهر لك وجهه بما لا مزيد عليه بأنّ الإطلاق في الحقيقة عدم لحاظ القيد، فتدبّر.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك جلياً: أنّ تقسيم الإطلاق إلى الشمولى و البدلى - كما يوجد في بعض الكلمات - ممّا لا أصل له؛ إذ ليس للإطلاق تعرّض لحيثية سوى ما اخذ تمام الموضوع للحكم، و أمّا كون الحكم متعلقاً على الأفراد على البدل، أو على كلّ فرد، أو على المجموع، فلا بدّ في استفادة كلّ ذلك من التمسك بدوالّ لفظية؛ من لفظة «كلّ» أو «اللام» أو «بعض» أو غيرها. و إن كان مع ذلك في خواطرك شيئاً فارتقب حتّى حين.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ غاية ما يستفاد من الإطلاق- بعد تمامية مقدّماته- ليست إلّا نفس الطبيعة، فنفس الطبائع موضوعات للأحكام، من دون ملاحظة شىء آخر فيها، كما هو الشأن فى الأخبارات أيضاً.

ألا ترى أنّه فرق بين قولنا: «النار حارّة» وبين قولنا: «كلّ نار حارّة»؟! فإنّ الحكم فى الأوّل تعلّق على طبيعة النار، وأمّا فى الثانى تعلّق على كلّ فردٍ فردٍ منها؛ ولذا تكون الجملة الثانية إخباراً عن جميع النيران الموجودة، ولو كان الحكم المعلق فيها كذباً يكون قولك ذلك كذباً بعدد الأفراد الموجودة من النار، بخلاف الجملة الاولى، كما لا يخفى.

هذا كلّ على تقدير جعل الأحكام بصورة المطلقات، وقد عرفت أنّه الغالب فى جعل الأحكام.

وأما إذا جعلت الأحكام بصورة العموم، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»⁽¹⁾ فغاية ما تدلّ عليه لفظة «ال» الدالّة على العموم هى تكثير العقد بما هو عقد، وأمّا كونه صادراً من شخص كذا وواقعاً فى مكان كذا وزمان كذا إلى غير ذلك من الخصوصيات، فلا تكاد تدلّ عليها تلك اللفظة.

وبالجملة: لفظة «كلّ» و«ال» وكلّ ما يدلّ على العموم لا يدلّ إلّا على تكثير المصاديق الذاتية لنفس الطبيعة، وأمّا الخصوصيات و القيود غير المنفكّة عن الفرد خارجاً فغير مدلول عليها.

وكم فرق بين حكاية شىء و دلالة على شىء، وبين ملزوميته لشىء فى الوجود الخارجى! فقد يكون بعض الأشياء مقروناً و ملازماً مع شىء أو أشياء فى الوجود الخارجى، ولكن مع ذلك يباينه فى مقام الحكاية و الدلالة.

ألا ترى أنّ العرض في وجوده الخارجى محتاج إلى الموضوع، ومع ذلك لا يكون اللفظ الدالّ عليه- كالبياض مثلاً- دالاً على موضوعه؟! وبالجملة: قولنا: «أكرم كلّ عالم» لا يدلّ إلا على تكثير حيثية العلم ليس إلا، وأمّا حيثيات الآخر- حتّى حيثية الوجود- فخارجة عن حريمها غير مدلولة عليها، وإن كانت ملازمة لها في الخارج. ولو أمكن وجود مصداق ذاتي للطبيعة بدون القيود والخصوصيات- كما هو معتقد القائلين بأرباب الأنواع(1)- لكان هو محصلاً للغرض و متعلّقاً للتكليف ليس إلا.

فتحصّل: أنّ الفرق بين الإطلاق والعموم ليس إلا من جهة أنّ الموضوع للحكم في الأوّل نفس الطبيعة، وفي الثانی المصداق الذاتى منها، وأمّا الخصوصيات الفردية فأجنبية عن دائرة دلالتها وإن كانت غير منفكّة عن الطبيعة و مصاديقها خارجاً. وسيجىء تفصيل الكلام فى ذلك فى محلّه إن شاء الله تعالى.

المقدّمة الثالثة:

و ليعلم: أنّ المولى والمقنّن قبل تعلّق الحكم على موضوع إذا لاحظ ذاك الموضوع و نفس ذاته:

فتارة يرى أنّ فى نفس ذاك الموضوع مصلحة ملزمة، محضّة، فيأمر به.

و اخرى يرى فيه مفسدة ملزمة محضّة، فيزجر عنه.

و ثالثة يرى أنّ فيه مصلحة و مفسدة، لكن مصلحة فعله أقوى من مفسدته، فيرجّح جانب الفعل و يأمر به.

1- راجع الحكمة المتعالية 2: 46-81.

ورابعة بعكس ذلك فيرجح جانب الترك فيزجر عنه.

وخامسة يرى التساوى بينهما، فيبيح له الفعل و الترك.

فالتزاحم أو الترجيح الموجود في بعض هذه الأقسام إنما هو قبل تعلق الحكم.

وقد يكون التزاحم بعد تعلق الحكم عليه، بلحاظ أنّ المكلف لا يمكنه الجمع بينه وبين غيره في مقام الامتثال والإطاعة، فلا يكون هناك في مركز تعلق الأمر وعائه مزاحمة.

مثلاً: للصلاة مصلحة ملزمة مقتضية لإيجابها، وكذلك لإنقاذ الغريق مصلحة ملزمة مقتضية لإيجابه، وكلّ منهما في وعاء تعلق الحكم عليه أجنبي عن الآخر؛ فالحكم المتعلق على أحدهما لا يكاد يسرى إلى الآخر، والتزاحم الواقع بينهما إنما هو بالعرض في مقام ابتلاء المكلف بهما في مقام الإطاعة والامتثال أحياناً، وهو متأخر رتبةً عن تعلق الأمر، ولا يكاد يتعرّض ما يكون متقدماً رتبةً لما هو المتأخر عنه.

وبالجملة: كلّ من الأمرين - الأمر بالإنقاذ والأمر بالصلاة - تعلق بعنوان غير ما للآخر، فلا تزاحم في مرحلة الجعل، نعم بعد تعلق الإيجاب بهما يتزاحمان أحياناً في مقام العمل، لأجل عدم تمكّن المكلف من إتيانهما وجمعهما في مقام العمل، وواضح أنّ التزاحم الكذائي متأخر عن جعل الحكم، والجعل متقدّم عليه، وما يكون متقدماً لا يتعرّض لحال ما يتأخر عنه.

والقاضى بالترجيح في التزاحم الكذائي إنما هو عقل المكلف، كما أنّ القاضى بالترجيح في مرحلة جعل الحكم هو عقل المولى و المقنن، كما لا يخفى، فبين التزاحمين بون بعيد.

وإن كان مع ذلك في خواطرك ريب فنقول: كما يقال في مسألة اجتماع الأمر والنهي: إنّ كلّاً منهما لم يتعلّق إلا بموضوع ولا يتعداه ولا يتجاوزه إلى الآخر، فلا

تزاحم في مقام تعلق الحكم، وإنما التزاحم في الخارج وفي مقام الامتثال، فكذلك في المقام الأمران متعلقان بطبيعتين لا يكون بينهما تزاحم في مركز تعلق الحكم، وإنما وقع التزاحم في مقام العمل.

هذا كله في المطلقات.

وكذلك الكلام في العمومات؛ لما عرفت أنّ لفظة «كلّ» ونحوها تدلّ على تكثير عنوان مدخولها، فكلّ من «أكرم كلّ عالم»، و«أنقذ كلّ غريق» يدلّ على تكثير عنوان مدخوله ولا يكاد يتعداه إلى الآخر.

والحاصل: أنّ الحكم - سواء كان في المطلقات أو العمومات - تعلق بنفس طبيعة موضوعه، وغاية ما يكون في العموم هي تكثير نفس الطبيعة، ولا تعرّض له لحالات موضوعه بالنظر إلى نفس ذاته، فضلاً عن حالاته مع موضوع آخر، فما ظنك بعلاج المعارضة بينهما؟!

فظهر: أنّ التزاحمات الواقعة في الخارج بين أفراد الطبيعة بالعرض غير ملحوظ في الأدلّة، وسيجيء قريباً بيان محاليتها. ولا يكاد يمكن كشف العقل ملاحظة الشارع تلك الحالات في مقام الثبوت، ولو أمكن ملاحظة ذلك ثبوتاً فلا يحتاج إلى كشف العقل، فارتقب حتّى حين.

وبعبارة أخرى - كما أفاده سماحة الاستاد - أنّ التزاحمات الواقعة بين الأدلّة بالعرض، لأجل عدم قدرة المكلف على الجمع بين امتثالها - كالتزاحم بين وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ووجوب الصلاة - حيث تكون متأخرة عن تعلق الحكم بموضوعاتها، وعن ابتلاء المكلف بالواقعة، لم تكن ملحوظة في الأدلّة، ولا تكون الأدلّة متعرّضة لها، فضلاً عن التعرّض لعلاجها، فاشترط المهمّ بعصيان الأهمّ - الذي هو من مقدّمات الترتّب - لا يمكن أن يكون مفاد الأدلّة إن كان المراد شرطاً

شريعياً مأخوذاً في الأدلة. ولا يكون بنحو الكشف عن الاشتراط؛ لما سيأتي من عدم لزومه، بل عدم صحته، وسيأتي حال حكم العقل (1)، انتهى.

فاتضح من هذه المقدمة بطلان ما يبتنى عليه أساس مسألة الترتب- وهو اشتراط عصيان الأمر بالأهم في الأمر بالمهم- لأن ذلك إنما يتم إذا أمكن اعتبار ذلك في الأدلة، وقد عرفت عدم اعتبار ذلك فيها.

هذا، مضافاً إلى أنه لو صحّ ذلك في موضوع الدليل، لكنه يمتنع ملاحظة عصيان الأهم في التكليف بالمهم، كما سيظهر لك وجهه عند التعرض لمسألة الترتب، فارتقب حتى حين.

المقدمة الرابعة:

الحق أن يقال: إن الأحكام الشرعية القانونية المجعولة على موضوعاتها على قسمين: أحدهما الأحكام الإنشائية، و ثانيهما الأحكام الفعلية. وإن شئت قلت: إن للحكم مرحلتين: مرحلة الإنشاء، و مرحلة الفعلية، كما هو الشأن في وضع القوانين المدنية العالمية، من غير فرق بين كون المقتن شخصاً واحداً أو أشخاصاً متعددين؛ لأنه جرت ديدن الواضعين في جميع الأعصار و الحكومات على أنهم يلاحظون الجهات المقتضية لوضع القوانين على الكلية، فينشئونها أولاً بصور كلية، ثم يعقبونها بذكر المخصّصات و المقيّدات، و لم يشدّ الشارع الأقدس عن طريقتهم في ذلك، فبعد إنشاء الأحكام بصورة العموم أو الإطلاق و قبل ورود المخصّصات و المقيّدات، تكون الأحكام إنشائياً.

فعند ذلك فإن كانت جميع أفراده و مصاديقه أو نفس الطبيعة بدون القيد واجدة للمصلحة أو المفسدة فتكون الأحكام المجعولة على موضوعاتها أحكاماً فعلية.

و أما إذا كان بعض مصاديقه أو الطبيعة المقيدة واجدة للمصلحة فيكون تعلق الحكم بالمقدار الذى فيه المصلحة أو الطبيعة المقيدة فعلياً. و أما المقدار الذى يكون فاقداً لها و نفس الطبيعة فباقية على مرتبتها الإنشائي.

و حيث إنه ربّما يكون للزمان و أحوال المكلفين مدخلية فى إجراء بعض الأحكام- كنجاسة بعض المنتحلين بالإسلام و كفرهم؛ فقد حكم بإسلامهم و طهارتهم فى عصر الغيبة، إلى أن يطلع شمس تلك الهداية و محورها- أرواح من سواه فداه- فمثل هذا حكم إنشائي فى زماننا بالنسبة إلينا. و أما بعد طلوع شمس وجوده- عجل الله فرجه الشريف- و بالنسبة إلى أفراد ذلك العصر فيصير فعلياً.

إن قلت: فما فائدة الجعل الكذائي قبل أوان وقته؟ و هل هو إلا العبث؟!

قلت: كلاً!! فلعل سرّه هو أنّ تبليغ الأحكام حيث إنه لا بدّ و أن يكون من طريق النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و سلم و الوحي و ينقطع ذلك بموت النبي صلى الله عليه و آله و سلم فلا بدّ من تبليغ جميع الأحكام إلى العباد، أو إيداعها إلى الوصى من بعده، و هو إلى من بعده، إلى أن يبلغ وقت إجرائه، فينشره إمام ذاك العصر.

فظهر: أنّ قسماً من الأحكام الإنشائية لا- يرى صلاح فى إجرائها بعدد، و يكون للمحيط و استعداد الناس دخل فى إجرائها، كالأحكام المودعة عند ولى العصر، عجل الله فرجه الشريف.

و قسماً آخر لا يرى صلاح فى إجرائها بصورة العموم و الإطلاق، لكنّه أنشأه بصورة العموم و الإطلاق ليلحق هو صلى الله عليه و آله و سلم أو الوصى من بعده مخصّصاته و قيوده.

فالعمومات و المطلقات قبل ورود المخصّصات و المقيدات أحكام إنشائية

بالنسبة إلى موارد التخصيص و التقييد، وإن كانت فعليات بالنسبة إلى غير تلك الموارد.

وأما الأحكام الفعلية فهي الأحكام التي أعلنها الشارع و بين مخصّصاتِها و مقيداتها و حان وقت إجرائها.

فتحصّل: أنّ الأحكام القانونية على قسمين:

أحدهما: الأحكام الإنشائية، و هي التي لم يرَ الشارع صلاحاً في إجرائها فعلاً، و إن كانت نفس الأحكام ذات صلاح، كالأحكام المودعة عند صاحب الأمر - عجل الله فرجه الشريف - الواصلة إليه من آبائه عليهم السلام، أو رأى صلاحاً في إجرائها و لكن أنشأها بصورة العموم أو الإطلاق ليلحق به هو نفسه أو وصيّ بعده مخصّصه و قيده.

ثانيهما: الأحكام الفعلية، و هي التي بينها الشارع بعمومها و خصوصها و مطلقها و مقيدتها، و حان وقت إجرائها و إنفاذها.

هذا هو المعنى المقبول من الإنشائية و الفعلية.

و أمّا المعنى المعروف بينهم - من إنشائية الحكم بالنسبة إلى شخص، كالجاهل و الغافل و الساهي و العاجز، و فعليته بالنسبة إلى مقابلاتها - ممّا لا أساس له؛ لأنّ موضوعات الأحكام و إن يمكن أن تكون بحسب التصوّر مقيّدة بالعلم أو الذكر أو الالتفات أو القدرة، و لكن الاشتراط الشرعي فيها - مضافاً إلى عدم معقوليته في بعضها - لم يدلّ دليل على اعتباره. و التصرف العقلي أيضاً غير معقول؛ لاستلزامه تصرف العقل في إرادة الشارع و حكمه، و هو محال، و سيأتي بيانه.

و غاية ما يكون هناك و يحكم به العقل هي: أنّه مع طرؤ إحدى تلك الحالات - من الجهل أو الغفلة أو النسيان أو العجز - يكون المكلف معذوراً في عدم القيام بمقتضى التكليف، و ربّما يكون الشخص مستحقاً للعقاب، بل ربّما يكون خارجاً عن

ربة الإسلام، ولا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته، ولا تمس بكرامة الواقع، ولا يسترجعه إلى ورائه حتى يعود إنشائياً؛ لكون ذلك أشبه شىء بالقول بانقباض إرادة المولى عند طرؤ العذر وانبساطه عند ارتفاعه.

فتحصّل: أنّ الأحكام المضبوطة فى الكتاب و السنّة لا يعقل فيها غير هاتين المرتبتين، فقولته تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...» (1) إلى آخره، لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل و العالم، و لا معنى للفعلية و الشأنية فى هذا الحكم المجعول المنضبط.

فهو حكم فعلى على عامة الناس؛ سواء العالم و الجاهل، و القادر و العاجز.

وبما ذكرنا يظهر: أنّ ما يظهر من بعضهم؛ من جعل الاقتضاء و التنجيز من مراتب الحكم، و أنّ للحكم مراتب أربع: مرتبة الاقتضاء، مرتبة الإنشاء، مرتبة الفعلية و مرتبة التنجيز (2)، غير صحيح؛ لأنّ الاقتضاء و التنجيز من طرفى الحكم؛ فإنّ الاقتضاء من مبادئ الحكم و التنجيز، و حكم عقلى غير مربوط بمراتب الحكم، و معنى تنجيزه قطع عذر المكلف فى المخالفة، و عدمه كونه معذوراً فيها، من غير تغيير و تبديل فى الحكم، و لا فى الإرادة.

المقدمة الخامسة:

إنّ الأحكام الكليّة و الخطابات القانونية تفرق عن الأحكام الجزئية و الخطابات الشخصية الصادرة عن الموالى العرفية إلى عبيدهم من جهات، و الخلط بينهما صارت منشأ لاشتباهاً:

1- آل عمران (3): 97.

2- كفاية الاصول: 297.

منها: توهم أنّ الخطابات القانونية والأحكام الكلية لا يكاد يعقل أن تتوجّه إلى العاجز والغافل والساهي؛ ضرورة أنّ الخطاب للانبعث، و لا يعقل انبعث العاجز ونحوه، كما هو الشأن في الخطابات والأحكام الجزئية.

وهذا من موارد الخلط بين الأحكام الكلية والجزئية، فيقال: إنّ البعث وكذا الزجر في الخطابات والأحكام الجزئية الصادرة من مولى بالنسبة إلى عبده إذا كان لغرض الانبعث أو الانزجار لا بدّ وأن يكون في مورد يصلح البعث للانبعث أو الزجر للانزجار، وذلك في مورد يعلم أو يظنّ أو لا- أقلّ من احتمال الانبعث من البعث أو الانزجار من الزجر، وإلا إذا علم بعدم الانبعث أو الانزجار يكون بعثه أو زجره سفهياً، بل لا يكاد يصدر من المولى العاقل الملتفت بعث أو زجر جدّي عند ذلك؛ ولذا تراهم يعتبرون في وجوب الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر احتمال انبعث التارك للواجب، أو انزجار الفاعل للحرام، وإلا ففى صورة العلم بعدم الارتداع يسقط الوجوب.

وبالجملة: بعث المولى عبده من أفعاله الاختيارية فهو مسبق بتصوّر أمره، وتصوّر احتمال باعثيته لعبده، والتصديق بفائدة ذاك الاحتمال، ثمّ انحذار البعث نحوه.

فإذا علم أنّ العبد لا ينبعث عن بعثه لا يعقل تمسّى البعث من المولى الحكيم مع التفاته إلى فائدة البعث؛ بداهة أنّ البعث لغاية الانبعث، وهو مقطوع العدم.

نعم، إذا كانت لنفس البعث غاية وفائدة اخرى غير الانبعث- كإتمام الحجّة وإن لم يترتب عليه الانبعث- لأمكن ذلك منه، ولكنه خارج عن محطّ البحث. وكذا لو علم أنّ العبد يأتي بالعمل بدون البعث لا يكاد يتمسّى البعث منه بداعي الانبعث بالبيان المتقدّم.

فتحصّل ل: أنّه إذا لم يكن العبد قادراً عقلاً أو عادة على إتيان فعل - بأن كان نائماً أو ساهياً أو مغمى عليه، إلى غير ذلك- أو كان مرغوباً عنه بنفسه، أو مطلوباً بنحو يريد به بإرادة نفسه أو يكون عاصياً، لا يكاد يمكن صدور البعث أو الزجر من المولى العاقل الملتفت.

نعم، إذا كانت لنفس البعث أو الانزجار مصلحة أخرى - كتصفية مجرى النفس، أو إتمام الحجّة، إلى غير ذلك- لكان صدور البعث أو الزجر بمكان من الإمكان، لكنّه خارج عن محلّ الكلام.

هذا كلّه في الخطابات و الأحكام الشخصية.

ثمّ إنهم قاسوا الخطابات العمومية القانونية- أى الخطابات المتوجّهة إلى عامّة الناس أو جماعة منهم- بالخطابات و الأحكام الجزئية، فاعتبروا فيها ملاحظة حالات جميع أفراد من خوطب بها، بحيث لا يتوجّه الخطاب إلى العاجز أو الجاهل أو الساهى منهم، أو غيرهم، كما لا يتوجّه الخطاب الشخصى إليهم. مع أنّ لها شأنًا يغيّره؛ لأنّ الضرورة قائمة على أنّ الخطابات و الأوامر الإلهية شاملة للعصاة، بل بناء المحقّقين على أنّها شاملة للكفّار، فهم مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول، مع أنّه أشرنا: أنّ الخطاب الشخصى إلى الكفّار المعلومى الطغيان من أقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الانبعاث، فلو كان وزان حكم الخطاب العمومى وزان حكم الخطاب الشخصى فلا بدّ من الالتزام بتقييد الخطاب بغيرهم، وهو كما ترى.

وكذا الحال فى الجاهل و الغافل و النائم و غيرهم ممّا لا يعقل تخصيصهم بالحكم، و لا يمكن توجّه الخطاب الشخصى إليهم، و إذا صحّ فى موردٍ فليصحّ فيما هو مشترك معه فى المناط؛ فيصحّ الخطاب لعامة الناس، من غير تقييد بالقادر؛ فيعمّ جميعهم، و إن كان العاجز و الجاهل و الناسى و الغافل و أمثالهم معذورين فى

المخالفة، فمخالفة الحكم الفعلى قد تكون لعذر- كما ذكر- وقد لا تكون كذلك (1)

. و السرّ فى ذلك هو تغاير مبادئ جعل الأحكام الكلية مع مبادئ جعل الأحكام الجزئية، و المعتبر فى إحداهما غير المعتبر فى الأخرى.

و ذلك لأنّ غاية ما يعتبر فى جعل القانون الكلى و خطابه هو إمكان انبعث عدّة من المخاطبين بالخطاب، و لا يلاحظ حال كلّ واحدٍ واحدٍ منهم. فتتحدّر الخطابات الكلية إلى العناوين، كالمؤمنين، أو الناس، أو القوم، و نحو ذلك، إذا كانت فيهم عدّة معتنى بها يمكن انبعثهم بهذا البعث، بخلاف الخطابات الشخصية.

و السرّ فى ذلك: أنّ الخطابات العامة لا تنحلّ كلّ منها إلى خطابات بعدد نفوس المكلفين، بحيث يكون لكلّ منهم خطاب يخصّه، بل يكون الخطاب العمومى خطاباً واحداً يخاطب به العموم، و بهذا يفترق عن الخطاب الخصوصى فى كثير من الموارد.

و بالجملة: يتصوّر المقتن القانون الكلى، و يصدّق بفائدته لهم، فيريد التقنين و الجعل، فيوجّه الخطاب إليهم بالعنوان. فمتعلّق الحكم الكلى و موضوعه العنوان.

ففى قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (2) لم يلاحظ حال كلّ واحدٍ واحدٍ منهم بنحو العموم لينحلّ إلى خطابات عديدة، بل خطاب واحد متعلّق بالعموم. و كذا جعلت النجاسة على عنوان البول لا على أفراد البول، فكلمة تحقق العنوان يتعلّق به الحكم.

1- قلت: اقتبسنا الجملات الأخيرة من «مناهج الوصول»، لاحظ مناهج الوصول 2: 26-27. [المقرّر حفظه الله]

2- المائدة (5): 1.

وإن كان في خواطرك ريب فلاحظ القوانين المجعولة في مجلس النّوّاب و الشيوخ؛ فإنّها بمرأى منك و مسمع، فتراهم يضعون القوانين و لا يلاحظون حالات أفراد ملّتهم و تحت حكومتهم، بل ربّما لا يتوجّهون إلى انبعاث كلّ واحدٍ واحدٍ منهم، بل إذا رأوا انبعاث عدّة منهم لكان ذلك مصحّحاً لجعل القانون على نحو الكليّة.

فعلى هذا: كلّ واحد من الأحكام المجعولة في الشريعة إذا حان وقت إجرائها، أحكام فعلية لجميع آحاد المكلفين بخطاب واحد، من دون انحلال؛ سواء في ذلك العالم و الجاهل، و الغافل و المتذكّر، و العاصي و المطيع، و المؤمن و الكافر.

وليت شعري كيف يقولون: إنّ الأحكام غير مخصوصة بالعالمين بها، بل يعمّمهم و الجاهلين، و لم يلزم منه محذور عندهم، مع أنّ الجاهل حال جهله لا يكاد يتوجّه التكليف به، و لا يقولون به في نظائره، كالعصاة و الكفّار و الغافلين و الناسين إلى غير ذلك، مع أنّهما يرتضعان من ثدى واحد؟! من ثدى واحد؟!!

و الذي أوقعهم فيما أوقعهم فيه، هو خلط الخطابات و الأحكام الشخصية بالخطابات و الأحكام الكليّة، و كم له من نظير!

فالحكم القانوني بمبادئه تعلق على عنوان ينطبق على الجميع، و لا فرق في ذلك بين العاصي و الكافر و المؤمن و المطيع في توجّه الحكم الفعلي إليه، و لم يكن الكافر و العاصي معذوراً.

و كذا لا- فرق بين العالم و الجاهل، و بين المتذكّر و الغافل، و القادر و العاجز، في تعلق الحكم الفعلي. نعم يكون الجاهل و نظرائه معذورين في ترك امثال الحكم الفعلي، بخلاف العالم و نظرائه، فتدبّر فيما ذكرنا لعلّه ينفعك في غير مقام.

و منها:- أي: من موارد خلط الخطابات و الأحكام الكليّة بالخطابات و الأحكام الجزئية- حكمهم بعدم منجزية العلم الإجمالي إذا كان بعض أطرافه

خارجاً عن محلّ الابتلاء، بتوهم أنّ الخطاب بالنسبة إليه مستهجن.

قال شيخنا العلامة الأنصارى قدس سره في العلم الإجمالى - وواقفه المتأخرون - ما ملخصه: أنّه يعتبر في تنجّز الخطاب المعلوم بالإجمال أن يكون الخطاب بالنسبة إلى جميع الأطراف فعلياً، فإذا لم تكن له قدرة عقلية على بعض الأفراد، بل إذا لم تكن له قدرة عادية عليه بأن كان ذلك البعض خارجاً عن محلّ الابتلاء لا يكون الخطاب منجّزاً في حقّه، وذكروا في وجهه: أنّ الخطاب مستهجن بالنسبة إلى من يكون كذلك (1).

. و لا يخفى: أنّه يظهر منهم أنّهم تلقّوا ذلك على نحو إرسال المسلّمات و الاصول المسلّمة.

و الوجه فيما ذكره هو: أنّهم يرون أنّ الخطاب العمومى الواحد ينحلّ إلى خطابات عديدة بعدد رءوس المكلفين، بحيث يكون لكلّ من الخطابات المنحلّة إليها مبادئ تخصّه؛ حتّى يكون وزانها وزان الخطابات الشخصية، بحيث كلّ ما يصحّ فيه الخطاب الشخصى يصحّ فيه الخطاب العمومى، و كلّ ما لا يصحّ فيه ذلك لا يصحّ فيه هذه، مع أنّه ليس كذلك، بل خطاب واحد متعلّق بكثيرين، فلا تعدّد في ناحية الخطاب، بل التعدّد إنّما هو في ناحية المتعلّق.

و يتوجّه عليهم أولاً: النقص بالأحكام الوضعية؛ و ذلك لأنّ لهم فيها مشربين:

الأول: ما ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصارى قدس سره - و بعض من تأخّر عنه - و هو: أنّ الأحكام الوضعية غير متأصّلة في الجعل، بل منتزعة من الأحكام التكليفية في موردها (2).

1- راجع فرائد الاصول 2: 419-422، كفاية الاصول: 410، فوائد الاصول 4: 50-51.

2- فرائد الاصول 2: 601.

والثانى: ما ذهب إليه جلّ المحققين، وهو تأصل الأحكام الوضعية فى الجعل كالأحكام التكليفية⁽¹⁾، فعلى المشرب الأوّل لا بدّ وأن يلتزم الشيخ قدس سره و من يحذو حذوه أن لا تكون الخمر التى فى أقصى نقطة المغرب بالنسبة إلى من يكون فى أقصى نقطة المشرق نجسة؛ لأنّها غير محرّمة عليه؛ لعدم ابتلائه بها. إلّا أن يقال: إنّها نجسة و محرّمة على من يكون مبتلى بها، فيكون الحكم الوضعى نسبياً، و لا يكاد يلتزم به، و ضرورة الفقه على خلافه.

و أمّا على المشرب الثانى فلا بدّ لهم أيضاً من الالتزام بما ذكر؛ لأنّ جعل الأحكام الوضعية لأجل الأحكام التكليفية و ترتّب الآثار، فجعل الطهارة للماء- مثلاً- لجواز الوضوء و الغسل و نحو ذلك منه، فإذا كان ترتّب الآثار ملحوظاً شخصاً فشخصاً فلا بدّ من اختصاص جعل الطهارة بالنسبة إلى شخص دون شخص، فيلزم أن يكون الحكم الوضعى نسبياً، و قد عرفت أنّهم غير ملتزمين به، مضافاً إلى أنّه خلاف ضرورة الفقه.

و ثانياً: النقض بتكليف الكفّار و العصاة؛ و ذلك لأنّ لازم القول بانحلال الخطاب إلى خطابات متعدّدة عدم مخاطبة الكفّار و العصاة بالتكاليف؛ لأنّ البعث- كما أشرنا- لغاية الانبعاث، فإذا علم عدم الانبعاث لا يكاد يعقل البعث نحوه؛ بداهة أنّه كما لا يصحّ خطاب الجماد، فكذلك لا يصحّ خطاب من يعلم بعدم انبعاثه؛ لوحدة الملاك، فكما لا يصحّ الخطاب الشخصى بالكافر أو العاصى، فكذلك الخطاب العمومى المنحلّ إلى خطابات عديدة بعدد رءوس المكلفين، مع أنّ الضرورة قائمة على شمول الأوامر و النواهي للعصاة، و المحققون على أنّها شاملة للكفّار أيضاً؛ لكونهم مكلفين بالفروع كما يكونون مكلفين بالأصول.

1- كفاية الاصول: 454-458، فوائد الاصول 4: 392، نهاية الأفكار 4، القسم الأوّل: 90.

إن قلت: قد ورد في القرآن المجيد ما ينافي ذلك، كقوله تعالى لموسى و هارون- على نبينا و آله و عليهما السلام- «فَقُولَا لَهُ- أَيْ لفرعون- قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (1)، مع علمه تعالى بأن فرعون لا يتذكّر و لا يخشى.

قلت: ما ذكرناه هو حكم العقل، فإن كان على خلافه ظاهر فلا بدّ و أن يؤوّل، كما يؤوّل قوله تعالى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (2)، فلعلّ قوله تعالى ذلك لأجل أنه إذا دعوا فرعون يكون في حواريه و أتباعه من يتذكّر أو يخشى، و لا يمكنهما أن يدعوا هم إلا بهذا النحو، فتدبّر.

و ثالثاً: النقض بتكليف الجاهل و العاجز و الغافل؛ ضرورة أنّ الجاهل و نظرائه لا يكادون ينبعثون عن الخطاب- كما هو ظاهر- مع أنّ التكاليف شاملة لهم لا بعناوينهم. و غاية ما يكون لهم هي معذوريتهم في مخالفة الحكم الفعلي.

و الذى يسهّل الخطب- كما أشرنا- هو تغاير مبادئ جعل الأحكام الكلّية مع مبادئ جعل الأحكام الجزئية، و عدم انحلال الخطاب القانوني إلى الخطابات، بل خطاب واحد متعلّق بكثيرين، فلا تعدّد في ناحية الخطاب، و إنّما التعدّد في ناحية المتعلّق، فتدبّر و اغتتم.

أضف إلى ذلك: أنّ الإرادة التشريعية- كما أشرنا غير مرّة- ليست إرادة إتيان المكلف و انبعاثه نحو العمل، و إلا يلزم في الإرادة الأزلية عدم انفكاكها عنه و عدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين و الجعل على نحو العموم، و في مثله يراعى المصلحة العقلانية، و معلوم: أنّه لا تتوقّف صحّته عندهم على صحّة الانبعاث من كلّ أحد، كما يظهر بالتأمّل في القوانين العرفية.

1- طه (20): 44.

2- طه (20): 5.

المقدمة السادسة:

موضوع التكليف الشرعية على قسمين:

فتارة: يكون مقيداً بالقدرة في لسان الدليل، كالأستطاعة المأخوذة في الحجّ في قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (1)

. و اخرى: لم يقيد في لسان الدليل، وهذا أيضاً على قسمين:

فتارة: يحرز القيد في الموضوع لباً من دليل خارج أو حكم العقل. مثلاً: إذا قال المولى: «أكرم العالم» ولكن علم من الخارج أنه لم يمكنه إلحاق قيد التورّع - مثلاً - لمحذور كان هناك، مع أنّ المطلوب عنده في الواقع هو ذلك، بحيث لا يكون إكرام العالم غير المتورّع محبوباً لديه، بل يكون مبغوضاً عنده، وكما إذا قال لعبده:

«أكرم صديقي» وفرض أنه لا يمكنه إكرامه إلا بقدمه.

و اخرى: لم يحرز ذلك. و يتفرّع على التقييد بقسميه أمران:

الأمر الأوّل: جواز إحداث ما يوجب خروجه عن موضوع التكليف اختياراً، فلو أخرج العالم الورع نفسه عن الورع، أو حال بين صديق المولى وقدمه، أو أخرج المستطيع نفسه عن الأستطاعة، لما وجب عليه الإكرام، ولا على المستطيع الحجّ.

نعم، يستظهر من الأدلّة في خصوص الأستطاعة في الحجّ: أنّ من أستطاع بالشرائط المقرّرة يجب عليه الحجّ وإن أخرج نفسه عن الأستطاعة، فيستفاد من الأدلّة: أنّ الأستطاعة دين على من أستطاع إليه سبيلاً، فتأمل.

وبالجملة: لو كانت القدرة مأخوذة في موضوع التكليف يجوز للمكلف إعجاز

نفسه وإخراجها عن موضوع التكليف وإدخاله في موضوع تكليف آخر، نظير عنواني المسافر والحاضر، حيث علق على موضوع المسافر قصر الصلاة وإفطار الصوم، وعلى الحاضر إتمام الصلاة والصوم؛ فكما للمكلف إخراج نفسه من أحدهما وإدخالها في الآخر، فكذلك يجوز له إعجاز نفسه ليخرج عن موضوع التكليف.

الأمر الثاني: أنه لو شك في القدرة لا يلزمه الاحتياط، بل يجوز له إجراء البراءة، بلا خلاف؛ للشك في التكليف، ولا يلزمه الفحص، فمن شك في الاستطاعة فلا يجب عليه الحجّ.

فظهر حال التقييد الشرعي؛ سواء اخذ في لسان الدليل، أو استكشف من دليل العقل، أو من الخارج، وأما لو لم يؤخذ مطلقاً فلا يجوز له إعجاز نفسه؛ لأن الموضوع حيث لم يقيّد بقيد فيستكشف أنه مطلق، وعليه استقرّ حكم العقل وبناء العقلاء؛ فإنهم لا يرون أن يحدث الرجل ما يوجب عجزه عن قيامه بموضوع التكليف، وكذا لو شك في القدرة يحتاطون ولا يجرون البراءة.

إذا عرفت هذين القسمين والشأن الذي لهما فنقول: إنّ الأحكام الشرعية الكلية الإلهية غير مقيدة بالقدرة؛ لا شرعاً ولا عقلاً، فتشمل القادر والعاجز، فيكون وزان القدرة وزان العلم، وإن كان حكم العقل بالإطاعة والعصيان في صورة القدرة.

أما شرعاً: فظاهر؛ لأنه ليس في الأدلة ما يوجب التقييد بالقدرة العقلية والعلم، ولو فرض التقييد بالقدرة الشرعية للزم الالتزام بجواز إيجاد المكلف العجز لنفسه، كما هو الشأن في الحاضر والمسافر، حيث يجوز للحاضر أن يسافر فلا يشملته تكليف الحاضر، وبالعكس يجوز للمسافر أن يحضر بلده فلا يشملته تكليف المسافر.

فلا بدّ وأن يجوز للمكلف إخراج نفسه عن عنوان القادر فلا يشملته التكليف، وأن

يعمل عملاً يخرج عن الاستطاعة، إلى غير ذلك، مع أن ظاهرهم عدم الجواز.

وكذا لزم إجراء البراءة عند الشك في القدرة؛ لأن مرجع الشك فيها إلى الشك في التكليف، وإجراء البراءة في الشك في التكليف ممّا لا خلاف فيه، مع أنه يظهر من فتاواهم عدم الالتزام بالبراءة، بل يحتاطون في الشك في القدرة.

وأمّا عقلاً:- بمعنى تصرّف العقل في الأدلة الشرعية- فهو لا يرجع إلى محصل، بل تصرّف العقل في إرادة المولى أو جعله ممّا لا معنى معقول له؛ بداهة أن التقييد والتصرّف لا يمكن إلا للجاعل لا لغيره.

نعم، للعقل الحكم في مقام الإطاعة والعصيان، وأن مخالفة الحكم في أي مورد توجب استحقاق العقوبة، وفي أي مورد لا توجب المعذورية، فإذا لم يكن عجزه بسوء اختياره يكون معذوراً عند العقل والعقلاء. فوجوب الاجتناب عن الخمر- مثلاً- يعمّ القادر وغيره، إلا أن العاجز إذا لم يكن عجزه بسوء اختياره يرفع حكم التكليف- وهو العقاب- عنه لا التكليف.

ثم إنه قد عرفت: أن لازم تقييد موضوع الحكم بالقدرة هو: أنه لو شك في القدرة فمقتضى القاعدة البراءة.

ولكن تمسك شيخنا العلامة الحائري قدس سره- على ما بيالي- للجمع بين تقييد موضوعات الأحكام بالقدرة، وبين لزوم الاحتياط في الشك فيها وحفظ العنوان، بإطلاق المادّة، بتقريب: أن مادّة «أنقذ الغريق» مثلاً لم تقيّد بالقدرة، ولكن العقل من جهة أنه لا يرى توجه التكليف إلى العاجز فيقيده بصورة عدم العجز، فالمادّة- وهي الإنقاذ- مطلوبة مطلقاً، وذلك مثل ما إذا أشرف ولد المولى على الغرق و كان عبده نائماً، فإنقاذه ولده العزيز مطلوب مطلقاً غاية الطلب والحب، ولكن مع ذلك لا يمكنه تكليف عبده.

وبالجملة: بإطلاق المادّة تستكشف المصلحة، وإن لم يمكن تعلق الطلب به في صورة العجز، فلا يمكنه إحداث ما يخرج عن موضوع التكليف اختياراً؛ لعدم معذورية؛ لعدم معذورية المكلف عند العقل والعقلاء في رفع العقاب، وإن يرون جواز ارتكابه بل وجوبه لو اضطرّ إليه حفظاً للنفس، فلو شكّ في القدرة فلا بدّ له من الاحتياط.

وفيه: أنّ كشف المصلحة والمطلوبية الواقعية في موضوع حكم إنّما هو من جهة أنّ ما اخذ موضوعاً للحكم غير مقيد بقيد، فيستفاد منه: أنّ المطلوب هو نفس الطبيعة، وعلى مذهب العدلية يستكشف وجود المصلحة المطلقة.

مثلاً: إذا قيل: «أكرم العالم» فحيث إنّ اخذ العالم من دون تقييده بقيد موضوعاً وتعلق التكليف الفعلي به، فيستكشف من ذلك أنّ الإكرام بلا قيد قام به المصلحة، ولكن إذا أدرك العقل أنّ المولى لا يمكنه البعث الفعلي إلى موضوع بنحو الإطلاق، واحتملنا أنّه في متن الواقع مقيد بالقدرة، ولكنّه لم يذكر القيد اعتماداً و اتكّالاً على معلوميته ووضوحه عند العقل، فلا دافع لاحتمال كون موضوع الحكم هو المتقيد بالقدرة، وإطلاق المادّة لا يكاد يجدي لدفع ذاك الاحتمال؛ لأنّ إطلاقها إنّما يجدي لدفع ذاك الاحتمال إذا تعلق الحكم على موضوع غير مقيد و أمكن للمولى تقييده، لا في مورد لا يمكنه تقييده اتكّالاً على درك العقل.

فكما أنّه إذا اخذ الموضوع مقيداً لا يمكن أن يتمسك بالإطلاق، فكذلك فيما لا يكاد يمكن تقييده، وبالجملة: المطلق هو الذي اخذ موضوعاً للحكم من غير قيد، والمقيد هو الذي اخذ موضوعاً للحكم مع القيد، فإن اخذ من دون قيد، يحتجّ العقلاء عليه بأنّه تمام الموضوع للحكم الفعلي، وعلى مذهب العدلية يستكشف وجود المصلحة المطلقة هناك، وهذا إنّما يكون في مورد يمكن و يصحّ أن يقيد به بقيد و لم يقيد به

به، وأما إذا لم يمكنه ذلك فلا يكاد يمكن أن تستكشف المطلوبة والمصلحة المطلقة؛ لقصور نطاق التكليف؛ لاحتمال تعلّق المصلحة بالموضوع المتقيّد لُبّاً ولم يقَيِّده لأجل اللغوية ومعلوماته عند العقل، فلم يتمّ ما أفاده شيخنا العلامة قدس سره.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّه لو قيّد موضوع الحكم بالقدرة في لسان الدليل، أو استفيد ذلك من دليل خارج أو من حكم العقل، يجوز إحداث ما يوجب خروجه عن موضوع التكليف اختياراً - كما هو الشأن في الحاضر والمسافر - وتجري البراءة عند الشكّ في القدرة.

و موضوعات الأحكام الفعلية الثابتة في الشريعة المقدّسة بالكتاب والسنة مطلقات غير مقيّدات بصورة القدرة، فقولته تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» (1) مثلاً تكليف متعلّق بجميع آحاد المكلفين - سواء كانوا قادرين أم لا - ولكن العقل يرى أنّ الذي طرأ عليه العجز والاضطرار من غير سوء اختياره يكون معذوراً في ارتكابه، ولا يستفاد من ظواهر الآيات والروايات مزيد من ذلك. نعم، إذا كان العجز بسوء اختياره فإن اضطرّ إليه يجوز بل يجب عليه أكل الميتة لحفظ نفسه، ولكنّه لا يكون معذوراً عند العقل والعقلاء، فاتّضح الفرق بين العجزين، فتدبّر.

فظهر: أنّه كما قالوا: إنّ الأحكام غير مخصوصة بالعالمين بها؛ للزوم الدور، فكذلك إنّها غير مخصوصة بالقادرين، فكما أنّه لم يلزم هناك محذور من إطلاق الأحكام مع أنّ تكليف الجاهل قبيح، فكذلك نقول هنا لا يلزم محذور من إطلاق الأحكام مع أنّ تكليف العاجز قبيح؛ لوحدة الملاك، وأنّهما يرتضعان من ثدى واحد.

المقدمة السابعة:

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا- من أنّ الأحكام المتعلقة بالطبائع لا تعرّض لها لحال الأفراد بالنظر إلى ذاتها فضلاً عن لحاظها بالنسبة إلى أفراد طبيعة أخرى فلم يكن مفاد المطلق ائت بالمتعلّق- سواء أتيت بمتعلّق الآ-خر أم لا، بل غاية ما هناك هي أنّ الطبيعة تمام الموضوع للحكم- فنقول:

إنّ الأمر بالشيئين اللذين لا يمكن إتيانهما وجمعهما في الوجود، لا يكون أمراً بغير المقدور؛ وذلك لأنّه إذا فرض في زمان، تكليف بانقاز الغريق، وفي نفس ذلك الزمان تكليف آخر بإتيان الصلاة، فكّل واحد من التكليفين لو لوحظ مستقلاً يكون مقدوراً له، ولا يكون قيام التكليفين على الضدّين إلّا كقيام التكليف على الأمرين المتوافقين غير المتزاحمين، في أنّ كلّ واحد حجّة في مفاده، لا في الجمع بينهما، فالأمر المتعلّق بكلّ من المتزاحمين لم يكن أمراً بغير المقدور؛ لعدم المضادة بينهما في مقام تعلق التكليف، والمضادة التي وقعت بينهما إنّما هي لجمعهما في الوجود، وهو غير متعلّق للتكليف.

وتوارد الأمرين على موضوعين لا- يمكن جمعهما في الوجود وفي زمان واحد إنّما يقبح في الخطابات الشخصية، وأمّا في الخطابات القانونية التي تختلف حالات المكلفين فغير مضرّ بعد اختلاف حالاتهم؛ فربّما كثيراً لا يصادف المكلف إلّا بواحد منهما، وربما يتفق تصادف المكلف بهما.

وبالجملة: يصحّ توارد الأمرين على عامّة المكلفين في الخطابات القانونية؛ ومنهم المكلف الواقف أمام المتزاحمين، ولا يستهجن، و الذي يحكم به العقل هو: أنّ

المكلف لا بدّ وأن يقوم بالوظيفة لإجابة الأمرين بنحوٍ لو خالف واحداً منهما لعدم سعة الوقت لهما، لَعُدَّ معذوراً.

إذا عرفت هذه المقدمات فعند تراحم التكليفين: فتارة: يكونان متساويين في الملاك والمصلحة، واخرى: يكون لأحدهما مزية على الآخر:

ففي صورة تساوى ملاك متعلّق التكليفين و تراحم المهمّين، أو مصداقين من طبيعة واحدة، تكون الأحكام القانونية باقية على قوّتها الفعلية، ولكن مع ذلك لم ينسَدَّ باب الأعذار العقلية؛ بداهة أنّه مع كون الحكم فعلياً يرى العقل معذورية المكلف، كما إذا كان جاهلاً بالجهل القصورى، ففيما نحن فيه حيث يكون المكلف أمام الأمرين المتزاحمين، ويكون له قدرة على الإتيان بكلّ واحد منهما، فإن صرف قدرته في أحدهما يكون معذوراً في ترك الآخر، وبالعكس، من غير أن يكون ذلك تقييداً و اشتراطاً في التكليف أو المكلف به، فيكون مخيراً في الإتيان بأيّهما شاء، و لو تركهما معاً لا لعذر يستحقّ عقابين.

و إن شئت مزيد توضيح لما ذكرنا فتوضيحه بمثالٍ، و هو: أنّه إذا كان لمولى ولدان يحبّهما حبّاً شديداً في عرض واحد، فأشرفا على الغرق، و لم يكن له إلاّ عبد واحد لا يقدر إلاّ على إنقاذ أحدهما، فإن صرف تمام قدرته و أنقذ أحدهما يكون العبد مطيعاً بالنسبة إلى إنقاذ أحدهما، و معذوراً في ترك إنقاذ الآخر، فيكون محبوباً عند المولى، بل يكرمه أشدّ الإكرام، و لكنّه مع ذلك يتأسّف على غرق ولده الآخر، بل يبكى عليه.

و أمّا إذا لم يصرف العبد قدرته في إنقاذ واحد منهما، بل تركهما، لا يكون له عذر له أصلاً، بل يعاقب على تركهما، فترك الإنقاذ في إحدى الصورتين يكون عذراً دون الاخرى، مع أنّه للمولى غرض و اشتياق تامّ في إنقاذ الغريقين في الصورتين.

إن قلت: هل له إلا قدرة واحدة، وواضح أنه لا يكاد يمكن صرفها إلا في إنقاذ أحدهما، فإن خالف فلا بدّ و أن يعاقب عقاباً واحداً، فلائى شىء يعاقب عقابين؟!

قلت: عند ترك الإنقاذين يكون له قدرة لإنقاذ كلّ منهما، فتركهما يكون لا لعذر، وقد عرفت: أن كلّ أمر لا بدّ و أن يكون متعلّقه مقدوراً؛ فالأمر بإنقاذ هذا الولد حكم فعلى فى حقّه، فتركه لا لعذر، وكذا الأمر المتعلّق بإنقاذ الولد الآخر.

نعم، إذا اشتغل بأحدهما و صرف قدرته فيه و ترك الآخر يُعدُّ معذوراً، فعند تركه كليهما لا لعذر يكون مسؤولاً بالنسبة إلى ترك كلّ منهما؛ لكونه مقدوراً له، فيعاقب عقابين. نعم الجمع بينهما غير مقدور له، لكنّه غير مكلف به؛ لعدم تعلّق التكليف به، فتدبّر.

وإن شئت مزيد توضيح لتصحيح العقابين فى تركهما فنقول فى الغريقين المتساويين - كالابنين اللذين لا ترجيح لأحدهما على الآخر - لو ترك إنقاذهما فلا- سبيل إلى عدم العقاب بالمرّة؛ ضرورة أنّه إذا كان مأموراً بإنقاذ أحدهما فتركه، يعاقب عليه، فما ظنك فى صورة تركهما معاً؟!

فهل يستحقّ العقاب لترك أحدهما بعينه فقط، أو لترك عنوان أحدهما لا بعينه، أو لترك المجموع من حيث المجموع، أو لترك هذا و ذاك؟!

لا سبيل إلى القول باستحقاق العقاب لترك هذا بعينه فقط دون الآخر؛ لعدم مزية و خصوصية لأحدهما على الآخر، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وكذا لا وجه للقول باستحقاق العقاب لترك عنوان أحدهما لا بعينه؛ لأنّه لا يكون لأحدهما اللّامعّين وجود وراء وجود كلّ منهما، مضافاً إلى أنّ العقاب لا- بدّ و أن يكون بمخالفة موضوع التكليف، و لم يكن وراء التكليف هذا بعينه و ذاك بعينه تكليف ثالث متعلّق بعنوان أحدهما اللابعية.

وكذا لا- يكون العذاب لترك المجموع من حيث هو؛ لعدم كونه موجوداً على حدة، مضافاً إلى أنه لم يصدر من المولى أمر بعنوان المجموع؛ فالعقاب إنّما هو لترك كلّ واحد منهما بلا عذر. هذا إذا كان المتزاحمان متساويين.

وأما إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر، فإنّ صرف قدرته في الأهمّ فهو معذور في ترك المهمّ؛ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضدّه الأهمّ بحكم العقل.

وأما إن صرف قدرته في المهمّ فيثاب بإتيانه؛ لأنّه أتى بتكليف فعلى، ولكنّه يعاقب لترك الأهمّ لا لعذر.

وأما لو تركهما معاً فيعاقب عقابين؛ لعدم وجود العذر لتركهما في البين.

و تصحيح توجه العقابين هنا يظهر ممّا ذكرناه في المتزاحمين المتساويين، فلاحظ.

ثمّ إنّ آية عن الالتزام بالعقابين في ترك المتزاحمين بلا- عذر، لكنّه لا- يضرّ بما نحن بصدد إثباته من تصحيح الأمر بالضدّين المتساويين، أو كان أحدهما أهمّ من الآخر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ كلّاً من الضدّين- وإن كان أحدهما أهمّ- في عرض واحد يكون متعلّقاً للتكليف، و التكليفان المتعلّقان بهما فعليان، فإن تركهما لا لعذر يعاقب عقابين، وإلاّ فإن تركهما أو ترك واحداً منهما لعذر لا يستحقّ العقاب.

فظهر: أنّ ما أفاده شيخنا البهائي قدس سره: إنّ الأمر بالشىء وإن لم يقتض النهى عن ضده، إلاّ أنّه يقتضى عدم الأمر به(1)، لا وجه له؛ لصحّة الأمر بالضدّين في عرض واحد. فتمّ الكلام- بحمد الله- على الوجه الثالث الذى اخترناه ونقّحناه في قبّال شيخنا البهائي قدس سره، من دون التشبّث بمسألة الترتّب، فافهم و اغتنم و كن من الشاكرين.

تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتب

إشارة

تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتب (1)

الوجه الرابع من الوجوه المقررة لدفع مقالة شيخنا البهائي قدس سره القائل بعدم الأمر بالضدّ عند الأمر بضدّه، وهو الترتب، و حاصله: تصوير الأمر بالمهمّ في صورة عصيان الأمر بالأهمّ وتركه.

واعلم: أنّ للترتب تقاريب مختلفة، لا يهمّ ذكر جميعها، بل نذكر المهمّ منها، ونقدّم التقريب الذي أفاده السيّد الأكبر والعلامة المجدّد الشيرازي قدس سره (2)، و سيّد أركانه و أقام برهانه تلميذه الجليل المحقّق السيّد محمّد الفشاركي الأصفهاني قدس سره (3) بعد مراجعته من سامراء إلى النجف الأشرف، و صدّقه كثير من المشايخ، و فصلّه و أوضحه المحقّق النائيني قدس سره (4)

. و التقاريب الاخر- كما أشرنا إلى بعضها أخيراً- إجمال لما فصلّه المحقّق النائيني قدس سره مع إغلاق و إخلال للمراد.

و حيث إنّ المحقّق النائيني قدس سره أحال تنقيح البحث فيه على رسم مقدّمات، فنحن نقتفى أثره، فنذكر كلّ مقدّمة ذكرها، ثمّ نشير إلى وجه الخلل فيها.

فقال المحقّق النائيني قدس سره:

- 1- كان تاريخ شروع هذا الوجه/ 19 سؤال المكرّم/ 1379 ه. ق.
- 2- تقريرات المجدّد الشيرازي 2: 273-281 و 3: 118-129.
- 3- الرسائل الفشاركية: 184-191.
- 4- فوائد الاصول 1: 336.

المقدمة الاولى:

و حاصلها: أنه لا- إشكال في أن ما يوجب وقوع المكلف في مضيقه المحال و استلزام التكليف بما لا يطاق، إنما هو إيجاب الجمع بين الضدين، و لا إشكال أيضاً في أنه لا بد من سقوط ما هو المنشأ لإيجاب الجمع دون غيره.

فإذن: يقع الكلام في أن منشأ إيجاب الجمع هل هو نفس الخطابين و اجتماعهما و فعليتهما مع وحدة زمان امتثالهما؛ لمكان تحقق شرطهما، أو إطلاق كل من الخطابين لحالتي فعل متعلق الآخر و عدمه؟

لا إشكال في أن الموجب لإيجاب الجمع في غير باب الضدين، إنما هو إطلاق الخطابين لحالتي فعل متعلق الآخر و عدمه، كالصلاة و الصوم؛ فإن الموجب لإيجاب الجمع بينهما إنما هو إطلاق خطاب الصلاة و شموله لحالتي فعل الصوم و عدمه، و إطلاق خطاب الصوم و شموله لحالتي فعل الصلاة و عدمه، و نتيجة الإطالقين إيجاب الجمع بين الصلاة و الصوم على المكلف.

و لو لم يكن للدليلين إطلاق، بل كان خطاب كل منهما مشروطاً بعدم فعل الآخر، أو كان أحدهما مشروطاً بذلك، لما كانت النتيجة إيجاب الجمع بينهما.

فإذا عرفت الموجب لإيجاب الجمع في غير الضدين، يقع الكلام في أن حال الضدين حال غيرهما في كون الموجب للجمع هو إطلاق الخطابين حتى يكون هو الساقط ليس إلا، فيسقط إطلاق خطاب المهتم فقط و يصير مشروطاً بعصيان الأهم، أو كون الموجب نفس الخطابين و فعليتهما مع وحدة زمان امتثالهما حتى يسقط أصل الخطابين. و على ذلك يبتنى أمران:

أحدهما: كون التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلياً أو شرعياً، فإن قلنا بأنّ المقتضى الجمع إطلاق الخطابين، فبعد سقوطهما وبقاء أصل الخطابين يكون التخيير عقلياً؛ لكون كلّ خطاب مشروطاً بالقدرة على متعلّقه، فيكون كلّ من الخطابين مشروطاً بترك الآخر؛ لحصول القدرة عليه عند ترك الآخر.

وأمّا إن قلنا بأنّ المقتضى لذلك هو أصل الخطابين ووحدة زمان امتثالهما، فيسقط كلا الخطابين بعد عدم إمكان سقوط أحدهما؛ للزوم الترجيح بلا مرجح، و لمكان تمامية الملاك في كلّ منهما يستكشف العقل خطاباً شرعياً تخييرياً بأحدهما، نظير سائر التخييرات الشرعية، كخصال الكفّارات، نعم يكون فرق بينهما من جهة اخرى، و هي: أنّ التخيير في الخصال يجعل ابتدائي، و في المقام بجعل طارئ، فتدبر.

الثاني: وحدة العقاب و تعدّده عند ترك الضدّين معاً؛ لأنّه بناءً على سقوط الخطابين لا يكون هناك إلاّ عقاب واحد؛ لكون الواجب شرعاً- حينئذٍ- هو أحدهما، و أمّا بناءً على اشتراط الإطلاقين فيتعدّد العقاب؛ لحصول القدرة على كلّ منهما، فيتحقّق شرط وجوب كلّ منهما، فيعاقب على ترك كلّ منهما.

ثمّ إنّ قدس سره أشكل على الشيخ الأعظم العلامة الأنصارى قدس سره و تعجّب منه بأنّه مع إنكاره الترتّب في الضدّين اللذين يكون أحدهما أهمّ، غاية الإنكار، التزم- في مبحث التعادل و التراجيح في تعارض الخبرين المتساويين على السببية- بالترتّب من الجانبين؛ فقد صرّح بأنّ التخيير في الواجبين المتزاحمين إنّما هو من نتيجة اشتراط كلّ منهما بالقدرة عليه، و تحقّق القدرة في حال ترك الآخر، فيجب كلّ منهما عند ترك الآخر، فيلزم الترتّب من الجانبين، مع أنّه قدس سره أنكره من جانب واحد! وليت شعري

أَنْ ضَمَّ تَرْتَّبَ إِلَى تَرْتَّبَ آخِرَ كَيْفَ يُوجِبُ تَصْحِيحَهُ (1)؟! انتهى.

أقول: ما أفاده قدس سره لتتقيح موضوع البحث- من أن مقتضى للجمع بين الضدين نفس الخطابين أو إطلاقهما، وأن الموجب للجمع في غير الضدين إطلاقهما كلام لا غبار عليه، كما سيظهر لك: أن أساس الترتب مبني على امتناع التكليف الفعلي بالضدين، ويلزم من الأمر بهما الأمر بالجمع بين الضدين.

ولكن يتوجه عليه قدس سره: أن ظاهر عبارته يعطى بأن الجمع بينهما مأمور به؛ لكونه مقتضى إطلاق كل خطاب لحالتي فعل الآخر و عدمه، وقد عرفت في بيان الوجه الثالث: أن معنى الإطلاق ليس ذلك، بل معناه هو أخذ المتعلق مسترسلاً وبدون القيد، غير مقيد بإتيان الآخر، ولا بعدمه.

نعم، في باب الإتيان والامثال غير المربوط بمقام تعلق التكليف يكون إتيان أحدهما مشروطاً بعدم إتيان الآخر.

وبالجملة: في الخطابات القانونية لم يلحظ حال إتيان المكلف وعدمه؛ فكل من الخطابين تعلق بموضوع، ومقتضى إطلاقهما هو كون المتعلق من دون تقييده بقيد تمام الموضوع للحكم، فلم يلزم من إطلاق الدليلين محذور إيجاب الجمع، هذا أولاً.

وثانياً: أن مقتضى ما ذكره- من أنه بناءً على اشتراط الإطلاقين يتعدّد العقاب؛ لحصول القدرة على كل منهما، فيتحقق شرط وجود كل منهما، فيعاقب على ترك كل منهما- هو: أن التكليف الفعلي متعلق بهما؛ لكون شرط التكليف موجوداً، وإلا لا يلزم من مخالفتها عقابين.

فإن صحّ ذلك فلا يحتاج إلى هذه المطالب والمقدمات وإتباع النفس لتصوير

الترتب، بل يكفي أن يقال من أول الأمر بإمكان تعلق التكليف بالضدين في عرض واحد، كما قلنا.

وبالجملة: لو تم ما ذكره لتصحيح تعدد العقاب من اشتراط الإطلاقين، فلا نحتاج إلى إتعاب النفس و تمهيد مقدمات لتصوير الترتب، بل ينبغي أن يقال في أول الأمر - كما قلنا - بصحة التكليف بالضدين في عرض واحد.

بل ما ذكره قدس سره هدم لأساس الترتب؛ لأنه إن كان وجوب كل من الضدين مشروطاً بترك الآخر فلو تركهما يتحقق شرط وجوب كل منهما، فيعاقب على ترك كل منهما، و واضح: أن أساس الترتب مبني على امتناع التكليف بالضدين في عرض واحد.

ولا فرق في المحذور - لو كان - بين الواجب المشروط والمطلق؛ لأن محذور الأمر بالضدين ليس لأجل المحذور في مقام تعلق الخطاب، ولا لفعليته، بل لأجل المحذور في مقام الإتيان؛ لأن الخطاب بالضدين لا يقتضى الأمر بالجمع بين الضدين، بل يتعلق كل خطاب بما هو متعلقه، ولا يتعدى حريمه، وكذا فعلية الخطابين، بل المحذور الذي هو أساس الترتب إنما هو في مقام الإتيان والجمع بينهما، حيث إنه يمتنع الإتيان بالضدين معاً، فالتكليف لم يكن محالاً، بل تكليف بالمحال؛ فيكون التكليف محالاً بالعرض، و يمتنع صدور التكليف الكذائي بداع الانبعاث من الملتفت، و واضح: أنه كما يمتنع التكليف المطلق بإنقاذ الغريق وإتيان الصلاة، فكذلك يمتنع التكليف بالصلاة إن طلع الشمس، و التكليف بأداء الدين إن خالف الدائن، لو امتنع الجمع بينهما.

وبالجملة: الملا - ك كل الملاك في الاستحالة هو امتناع الجمع بينهما، لا توجه الخطابين، و في المتزاحمين المتساويين اللذين يكونان محالاً للتخيير إن كان خطاب كل

منهما مشروطاً بترك الآخر، فإن تركهما يكون له عقابان، و لازم العقابين وجود خطابين في عرض واحد، وإلا يلزم أن يعاقب بلا تكليف و خطاب، و هو محال.

و واضح: أن هذا هدم لأساس الترتب؛ لأنه مبنى على عدم إمكان تعلق التكليفين الفعلين العرضيين على شىء واحد.

و الحاصل: أن ما ذكره في اشتراط الإطلاق مناقض للأساس الذى ابتنى عليه مسألة الترتب، فتدكر هذا.

و ثالثاً: أن تعجبه قدس سره من الشيخ الأعظم قدس سره في غير محله؛ لأنه بصدد إفادة مطلب آخر غير الترتب، فضلاً عن الترتب من الجانيين.

فينبغى ذكر كلام الشيخ قدس سره و التأمل فيه؛ فإنه بعد إيراد شبهة في وجوب الأخذ بأحد المتعارضين بناءً على السببية، قال ما نصّه: «الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة و عدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع؛ لأن ذلك غير ممكن - كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة - بل لما كان امثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعية و العرفية مشروطاً بالقدرة، و المفروض أن كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر، و غير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه و يتعيّن فعله، و مع إيجاد الآخر يجوز تركه و لا يعاقب عليه.

فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامثال، و العمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامثال بالقدرة، و هذا ممّا يحكم به بديهية العقل، كما في كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف، و لا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله إلا تعيين الآخر عليه كذلك.

إلى أن قال: و الحاصل أنه إذا أمر الشارع بشىء واحد استقلّ العقل بوجوب

إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي و الشرعي، و إذا أمر بشيئين و اتفق امتناع إيجادهما في الخارج معاً استقلّ العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه؛ لأنّها ممكنة، فيجب تركها(1)، انتهى.

و لا يخفى: أنّ التأمل في كلام الشيخ قدس سره يعطى أنّه بصدد إفادة مطلب آخر غير مسألة الترتب، فضلاً عن الترتيب اللذين يحكم العقل بامتناعهما؛ للزوم تقدّم الشئ على نفسه.

و ذلك لأنّ الترتب عبارة عن تقييد أمر المهمّ بعصيان الأهمّ، و تصرّف في مقام التكليف و علاج الأمر بالضدّين، و ليس الشيخ بصدده، و إنّما هو بصدد بيان أنّه في مقام الإطاعة و الامتثال في المتعارضين يحكم العقل بأنّه على السببية لا بدّ من صرف القدرة في واحد منهما، فما أفاده الشيخ قدس سره تصرّف في مقام الامتثال و الإطاعة.

و إن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: إنّّه يعتبر في الترتب عندهم أمران:

أحدهما: كون الشرط في المهمّ عصيان الأهمّ.

و الثاني: كون الشرط شرطاً للتكليف؛ بمعنى أنّ شرط التكليف بالمهمّ عصيان الأهمّ.

و بالجملة: لنا تكليف مطلق - و هو الأمر بالأهمّ - و تكليف مشروط، شرطه عصيان الأهمّ - و هو الأمر بالمهمّ - و القائلون بالترتب لا يرون منعاً للجمع بين تكليف مطلق و مشروط، و ليس قول الشيخ قدس سره في المتعارضين على السببية بيان ذلك و أنّ أحد التكليفين مشروط بعدم إتيان الآخر، بل بصدد بيان أنّه إذا ورد تكليفان نظير سائر التكليف الشرعية و العرفية يحكم العقل بوجوب امتثال العبد أمر مولاه،

وواضح: أن الامتثال إنما يكون إذا لم يكن هناك مانع عقلي أو شرعي منه، فإن كان هناك مانع كذلك يحكم العقل بعدم لزوم إتيان كل منهما مطلقاً، و يقيد امتثال أحدهما بترك الآخر، وهذا حق لا محيص عنه، وأتى له وكون ترك أحدهما شرطاً لتكليف الآخر؟! فتدبر.

ورابعاً: لو سلم أن الشيخ قدس سره بصدد بيان أن عدم أحدهما شرط لتكليف الآخر، ولكن أشرنا آنفاً: أن الترتب عندهم متقوم باشتراط تكليف أحدهما بعضيان الآخر، ولم يقل به الشيخ قدس سره، وإنما قال بتقييد كل من الدليلين بعدم إتيان الآخر، وكم فرق بينهما؟!

وذلك لأن معنى الأول الاشتراط وهو مناط الترتب؛ لأن الأمر المتعلق بالمهم يتأخر عن شرطه، وهو متأخر عن نفس الأمر بالأهم. وأما التقييد بعدم إتيان الآخر فنتيجته التخيير؛ لأنه يفهم العرف من تقييد أحدهما بعدم الآخر وبالعكس التخيير.

والحاصل: أن الشيخ قدس سره صرح بأن العقل تارة يحكم بالإطاعة المطلقة، وأخرى بالإطاعة المقيدة؛ فالتقييد إنما هو في مقام الامتثال، وهذا أجنبي عن مسألة الترتب؛ فإنه على مبناهم ليس التصرف في مقام الامتثال، بل في ناحية التكليف.

ثم الذي اعتبره الشيخ قدس سره في باب المتعارضين هو تقييد كل منهما بعدم إتيان الآخر، وهو مناط التخيير، ولازم كون الشيء واجباً تخييرياً هو أنه لا يجب إتيانها، ولا يجوز التساهل عنهما، بل له العمل بأيهما شاء، فأتى لكلام الشيخ ومسألة الترتب؟! والعجب أن المحقق النائيني قدس سره خلط بينهما!

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك النظر فيما ذكره المحقق النائيني قدس سره أخيراً؛ من أن مقتضى ما أفاده الشيخ، الترتب من الجانبين.

وذلك لما أشرنا: أنّ الترتّب من الجانبين غير معقول؛ للزومه تقدّم الشئ على نفسه؛ لأنّ الترتّب باعتبار أنّه عبارة عن تقييد أمر المهمّ بعصيان الأهمّ فيتأخّر عن شرطه، وهو يتأخّر عن نفس الأمر المتعلّق بالأهمّ، فلو قيّد الأمر الآخر بعصيانه - كما في صورة المتساويين - يلزم تقدّم الشئ على نفسه.

والشيخ الأعظم قدس سره لا يكون بصدد إثبات هذا الأمر الممتنع، بل - كما أشرنا - أنّه بصدد التقييد بعدم الإتيان، وهو علاج في مقام الامتثال والإطاعة، بمعنى حكم العقل بصرف القدرة في واحد منهما على السببية، فهو تصرف في مقام الامتثال، بلا تصرف له في نفس الأدلة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما أفاده الشيخ قدس سره في كمال المتانة، ولا يرتبط ما أفاده بمسألة الترتّب، فتعجّب المحقّق النائيني قدس سره من الشيخ قدس سره بلا وجه، بل العجب منه قدس سره حيث خلط بينهما، والله الهادي.

المقدمة الثانية:

الحقّ: أنّ واجب المشروط لا يخرج عمّا هو عليه بعد تحقّق شرطه، ولا يتّصف بالإطلاق؛ لما عرفت أنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى الموضوع، فيكون الواجب المشروط عبارة عن الحكم المجعول على موضوعه المقدّر وجوده على نهج القضايا الحقيقية، والحكم المجعول على موضوعه لا ينقلب عمّا هو عليه، ولا يخرج الموضوع عن كونه موضوعاً، ولا الحكم عن كونه مجعولاً على موضوعه.

ووجود الشرط في الواجب المشروط عبارة عن تحقّق موضوعه خارجاً، وتحقّق الموضوع خارجاً لا ينقلب الواجب المجعول الأزلي عن الكيفية التي جعل عليها؛ بأن يتّصف بصفة الإطلاق؛ لأنّ اتّصافه بذلك يستلزم خروج ما فرض كونه

موضوعاً عن كونه موضوعاً، مثلاً: وجوب الحجّ إنّما انشئ أزلماً مشروطاً بوجود موضوعه الذي هو العاقل البالغ المستطيع، ولا يفرق الحال فيه بين تحقّق الاستطاعة لزيد، أو عدم تحقّقها له؛ إذ ليس لزيد حكم يخصّه حتّى يقال بأنّه لا معنى لكون وجوب الحجّ بالنسبة إلى زيد المستطيع مشروطاً بالاستطاعة، بل لا بدّ وأن يكون الخطاب بالنسبة إليه مطلقاً، وهو كذلك لو كانت الأحكام مجعولة على نهج القضايا الجزئية الخارجية، وعليه تكون الشرائط من علل التشريع، لا من قيود الموضوع، ولعلّ منشأ ما ربّما يقال: «إنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه يصير واجباً مطلقاً» هو تخيّل كون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الجزئية الخارجية، وقد عرفت فسادها.

وبعبارة أخرى: الشرط دائماً يكون واسطة في العروض، لا واسطة في الثبوت، فالأمر بالمهمّ المشروط بعصيان الأمر بالأهمّ دائماً يكون مشروطاً ولو بعد تحقّق شرطه، نعم يصير فعلياً عنده، فعلى هذا تبقى طولية الأمر بالمهمّ بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ وتخرج عن العرضية.

والمحقّق الخراساني قدس سره مع اعترافه برجوع الشرط إلى الموضوع، ذهب في جملة من الموارد إلى كون الشرط واسطة في الثبوت، و أنّه من قبيل علل التشريع، فجعل الأمر بالمهمّ بعد تحقّق شرطه في عرض الأمر بالأهمّ، وذلك لا يستقيم إلا بعد القول بصيرورة الواجب المشروط مطلقاً بعد تحقّق شرطه (1)، انتهى.

أقول: وفيما ذكره مواقع للنظر:

منها: أنّ المراد بالموضوع الذي يرجع إليه القيد في كلامه: إمّا يكون عبارة عن

المكلف، كما هو الظاهر من تمثيله بالاستطاعة في الحج، حيث يرى أنّ المكلف بالحجّ، العاقل البالغ المستطيع. أو يكون عبارة عن متعلّق الحكم من الفعل أو الترك المطالب به، كما لعلّه يظهر منه في المقدّمة الآتية. أو يكون عبارة عن الأعمّ منهما.

وكيف كان: فعلى تقدير كون الموضوع عبارة عن المكلف فمقتضى ما ذكره إنكار الواجب المشروط من رأس، بل كون الواجب المشروط مطلقاً، وقد عرفت أنّ الفرق بين الواجب المشروط والمطلق بحسب الواقع واللّب، ولكلّ منهما ملاك يخصّه؛ فلا يجوز إرجاع أحدهما إلى الآخر.

وبالجملة: مقتضى كون الشئ واجباً مشروطاً هو خروج الشرط عن الموضوع وكونه واسطة لثبوت الحكم على الموضوع، فلو ارجع الشرط إلى الموضوع يلزم أن يكون من مقومات الموضوع، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ مقتضى إرجاع القيد إلى الموضوع أنّه لا فرق بين قوله: «إن استطعت فحجّ»، وبين قوله: «المستطيع يحجّ»، مع أنّ ارتكاز العقلاء على الفرق بينهما، ويرون أنّ الإنشاء على قسمين، بل ظهور الإرادة على ضربين، والفرق بينهما ثبوتى ولُبّي، فتدبّر.

مع أنّ بعض القيود وإن أمكن إرجاعه إلى الموضوع - مع كونه خلاف الظاهر - كقوله: «إن استطعت فحجّ»، فيمكن إرجاعه إلى أنّ المستطيع يحجّ، إلّا أنّ هناك بعض قيود لا يمكن إرجاعه إلى الموضوع إلّا مع تمحلّ شديد وتكلف بارد، بل ربّما لا يمكن ذلك ولو مع التمحلّ الشديد، كقوله مثلاً: «إن غربت الشمس فيجب عليك الصلاة»، ومقتضى إرجاع القيد إلى الموضوع هو أنّ المكلف الذي غربت عليه الشمس، أو المكلف الغاربة عنه الشمس يجب عليه الصلاة، وهو كما ترى من البرودة بما لا يخفى.

و مثل قول الشارع للوصى: «إن خرج اليتيم عن اليتيم فأعط أمواله»، فإن رجوع القيد إلى الموضوع فمعناه: «أيها الوصى و المكلف الذى خرج اليتيم عن اليتيم، فأعط أمواله»، و هو واضح البطلان. و لا أظن أن هذا المحقق قدس سره أيضاً يلتزم بالإرجاع إلى الموضوع فى أمثال ما ذكر، و لعله قاس القيود بمثل الاستطاعة و نحوها من الامور التى يمكن إرجاعها إلى الموضوع.

فتحصّل: أنه إن أراد قدس سره بالموضوع، المكلف، فيتوجّه عليه أولاً: أن مقتضاه إنكار الواجب المشروط. و ثانياً: بأنه لا يمكن المساعدة عليه فى جميع القيود.

و أمّا إن أراد بالموضوع، متعلّق التكليف- من الفعل أو الترك المطالب به- فيتوجّه عليه- مضافاً إلى أن مقتضاه أيضاً إنكار الواجب المشروط بالبيان المتقدّم- أنه يلزم أن يكون القيد واجب التحصيل، مثلاً: لو وجب إكرام زيد إن كان عالماً، فحيث إن القيد قيد للمتعلّق فالطلب مطلق غير مقيد بقيد، فلا بدّ من تعليم زيد و صيرورته عالماً، مع أنه لا يجب إيجاد القيد.

و بالجملة: لا يجب تحصيل القيد فى الواجب المشروط، مع أن مقتضى ما ذكره لزوم تحصيل القيد.

فبعد ما أحطت خيراً بعدم استقامة إرادة المكلف أو الفعل و الترك المطالب من الموضوع الذى يرجع إليه القيد، تعرف عدم استقامة إرادة الأعمّ من المكلف و المتعلّق، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّ: أن إرجاع القيد إلى الموضوع- أعنى المكلف- أو المتعلّق أو الأعمّ منهما، غير مستقيم.

و منها: أنه قد أشرنا غير مرّة: إلى أن الحكم فى القضية الحقيقية لم يتعلّق على الأفراد المقدّرة الوجود، بل تعلّق الحكم فيها على عنوان قابل للصدق على الأفراد

الموجودة وما ستوجد، قبال القضية الخارجية التي تعلق الحكم فيها على عنوان لا- يقبل الصديق إلا على الموجودين، فلا فرق بين القضيتين إلا من حيث سعة نطاق القضية الحقيقية وضييق الخارجية، وإلا فكلّ منهما تقع كبرى القياس.

ومنها: لو قلنا: إن الحكم في الحقيقية تعلق على الأفراد المقدّرة الوجود، فتتحلّ الحقيقية إلى قضايا متكرّرة بعدد رءوس المكلفين، فكلّ مكلف له حكم يخصّه، فعلى هذا: يكون وزان القضية الحقيقية بالنسبة إلى الأفراد الواجدين للشرط، وزان القضية الخارجية؛ فكما لا معنى لكون القضية الخارجية مشروطةً، فكذلك في الحقيقية بالنسبة إلى الواجدين، فالتفرقة بينهما ممّا لا وجه له.

وبالجملة: لو قيل بانحلال الحقيقية إلى القضايا بعدد رءوس المكلفين، فلا معنى لصحة الجعل بنحو الاشتراط فيها بعد حصول القيد، ولو صحّ أن يجعل بنحو الاشتراط فلا بدّ وأن يصحّ في الخارجية أيضاً؛ لما أشرنا أنّهما يشتركان في أنّ الحكم فيهما تعلق بالعنوان، غايته: أن في الخارجية تعلق على عنوان لا ينطبق إلا على الموجودين، وفي الحقيقية على عنوان ينطبق عليها وعلى ما سيوجد.

ومنها: أنّ صيرورة المشروط مطلقاً لا ترتبط بالحقيقية والخارجية؛ لأنّ القضية الخارجية لو لم يكن الجزء فيها حاصلًا فيعتبر عنها تعليقاً و يقال: «إن جاءك زيد أكرمه»، وفي الحقيقية لو كانت جميع الشروط محقّقة لا يعتبر عنها مشروطاً، بل يعتبر عنها بصورة الإطلاق، وقد عرفت: أنّ وزان الخارجية وزان الحقيقية، على خلاف مزعومة القوم- ومنهم هذا المحقّق- حيث يرون أنّ الخارجية مركّبة من عدّة قضايا شخصية، فتدبّر.

ومنها: أنّ ما ذكره قدس سره في الخارجية- من أنّ الشرائط بالنسبة إليها تكون من علل التشريع، لا من قيود الموضوع- غير وجيه؛ ضرورة أنّه فرق بين علّة تشريع

الحكم وملاكه، وبين شرط الحكم والتكليف؛ وذلك لأنَّ علة تشريع الحجّ - مثلاً - هي الوفود إلى الله تعالى - كما في الأخبار - ونكتة تشريع العدة تطهير الرحم، وجعل الزكاة تركية المال، إلى غير ذلك - كما هو مذكور في كتاب «علل الشرائع» (1) وغيره (2) - وأتى لها و شرط الحكم، الذي هو عبارة عن عدم الحكم عند عدم شرطه!؟

وبالجملة: علة التشريع عبارة عن ملاك الجعل وفلسفته ودواعيه، وهذه كما توجد في الواجبات المشروطة توجد في الواجبات المطلقة أيضاً، بل وكما توجد في الأحكام التكليفية توجد في الأحكام الوضعية، وهي غير شرط الحكم والتكليف، الذي انيط وعلق عليه الحكم.

والحاصل: أنَّ علل التشريع هي غايات الأحكام وملاكاتها، وهي واقعة في الرتبة السابقة على جعل الأحكام مشروطها ومطلقها، وأتى لها ولشرائط التكليف والبعث الاعتباري!؟

مثلاً: في قولك لعبدك: «إن جاءك صديقي فأكرمه» لا تكون الجيئة ملاك إيجاب الإكرام وفلسفته، بل ملاكه شىء آخر، فالجيئة في المثال ليست إلا شرطاً للحكم؛ بمعنى أنه لو لم يجىء لم يجب عليك إكرامه، فلا معنى لإرجاع شرط الحكم في القضية الخارجية إلى علة الجعل (3).

1- راجع علل الشرائع: 5/404 و 1/508 و 1/368.

2- راجع وسائل الشريعة 8: 8، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب 1، الحديث 1، و 21: 319، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب 54، الحديث 1، و 9: 12، كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث 7.

3- قلت: ولورجع إليها فلا بدّ وأن يرجع الشرط في القضية الحقيقية إلى علة الجعل أيضاً، وهذا المحقق لا يتفوّه به، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

و منها: أن ما ذكره قدس سره أخيراً عند قوله: «وبعبارة أخرى: الشرط دائماً يكون واسطة في العروض، لا الثبوت» (1) غير مستقيم؛ لأنّ الواسطة في الثبوت عبارة عن إيصال الواسطة العَرَض إلى ذى الواسطة، بحيث يكون ذو الواسطة متّصفاً بالعرض حقيقة، بلا شائبة مجاز، و ذلك كالنار- مثلاً- حيث تكون واسطة في إيصال الحرارة إلى الماء و اتّصافه بالحرارة حقيقة.

و أمّا الواسطة في العروض فعبارة عن اتّصاف الواسطة بالعرض حقيقة، و أمّا اتّصاف ذى الواسطة به فإنّما هو على سبيل العرض و المجاز، و ذلك كحركة السفينة إلى جالس السفينة؛ فإنّ السفينة هي التي تتّصف بالحركة حقيقة؛ لأنّها السائرة و المتحرّكة على وجه الماء، و أمّا الجالس فيها فغير متحرّك أصلاً، و لكن تستند الحركة إليه بالعرض و المجاز.

إذا عرفت معنى الواسطتين، فإذا وجب الحجج- مثلاً- على زيد مشروطاً بالاستطاعة، فيكون هناك امور:

1- الحكم، و هو الوجوب.

2- الموضوع، و هو زيد.

3- شيء متوسّط في تعلق الوجوب على زيد، و هو الاستطاعة.

و واضح: أنّ الاستطاعة لا تكاد تتّصف بالوجوب، بل المتّصف به حقيقةً هو زيد، فالشرط دائماً يكون واسطة لثبوت الحكم على الموضوع على مقال هذا المحقّق القائل بأنّه من قبيل الواسطة في العروض، فتدبّر.

المقدمة الثالثة:

إشارة

و ليعلم: أنّ هذه المقدمة عندنا هي المهمّة في مسألة الترتّب، بل أساس الترتّب مبنى عليها، فإنّ تمتّ تتمّ مسألة الترتّب، وإن لم يكن كذلك عند المحقّق النائيني قدس سره؛ فإنّه يرى أنّ أساس الترتّب مبنى على المقدمة الرابعة، كما سيّجى ء منه.

و كيف كان: فقد أطل قدس سره البحث في هذه المقدمة و ذكر مطالب لم يبتنّ عليها أساس الترتّب، فنقل المهمّ منها:

فقول: إنّ قدس سره بعد أن قسّم الواجب إلى قسمين - الموسّع و المضيقّ - وعرفهما بما لا تخلو عن مسامحة، قال: إنّ المضيقّ على قسمين:

قسم اخذ فيه الشىء شرطاً بلحاظ وجوده الانتقائى، و لعلّ باب الحدود و الديات من هذا القبيل، بناءً على أن يكون التكليف بالحدّ مضيقاً، حيث إنّ شرط وجوبه هو انقضاء القتل من القاتل و تحقّقه منه، و لو أنّاً ما، فعند تلبّس القاتل بالقتل لا يتوجّه عليه التكليف بالحدّ، و هذا القسم غير مهمّ فيما نحن بصددّه.

و القسم الآخر ما اخذ فيه الشىء شرطاً بلحاظ وجوده، و لا يعتبر فيه الانقضاء، فيثبت التكليف مقارناً لوجود الشرط، و لا يتوقّف ثبوته على انقضاء الشرط، بل يتحدّد زمان وجود الشرط، و زمان وجود التكليف، و زمان امثاله، و يجتمع الجميع فى آن واحد حقيقى، و أغلب الواجبات المضيقّة فى الشريعة من هذا القبيل، مثلاً: فى باب الصوم يكون طلوع الفجر شرطاً للتكليف بالصوم، و مع ذلك يكون ثبوت التكليف بالصوم مقارناً لطلوع الفجر، كما أنّ زمان امثال التكليف بالصوم أيضاً من أوّل الطلوع، ففى الآن الحقيقى من طلوع الفجر يتحقّق

ويجتمع شرط التكليف، ونفس التكليف، وزمان امتثاله ولا يتوقف التكليف على سبق تحقق شرطه آنأ ما، كما لا يتوقف الامتثال على سبق التكليف آنأ ما، بل يستحيل التقدّم:

أمّا استحالة تقدّم زمان شرط التكليف على نفس التكليف: فلما عرفت من رجوع كلّ شرط إلى الموضوع، ونسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى معلولها، وإن لم يكن من العلة والمعلول حقيقة، فكما يستحيل تخلف المعلول عن علته التكوينية، فكذلك يستحيل تخلف الحكم عن موضوعه؛ ضرورة أنه مع التخلف يلزم أحد أمرين:

إمّا عدم موضوعية ما فرض كونه موضوعاً، وهو خلف، أو تأخر المعلول عن علته، وهو محال.

ولذا أبطلنا كلاً من الشرط المتقدم والمتأخر، وقلنا باعتبار المقارنة الزمانية بين شرط التكليف والتكليف نفسه، وإن تأخر عنه رتبةً بالبيان المتقدم.

وأمّا استحالة تأخر زمان الامتثال عن التكليف: فلأنّ وزان التكليف بالنسبة إلى الامتثال، وزان العلة التكوينية بالنسبة إلى معلولها، كحركة اليد لحركة المفتاح؛ لأنّ التكليف هو الذى يقتضى الامتثال ويكون محرّكاً.

نعم، يكون بينهما فرق من جهة أنه لا يتوسّط فى سلسلة العلة التكوينية العلم والإرادة، بل يوجد المعلول بعد علته التكوينية. وأمّا فى المقام: فيتوسّط بين الامتثال والتكليف علم الفاعل بالتكليف وإرادته الامتثال؛ لأنّ مع عدمهما أو عدم واحد منهما يستحيل تحقق الامتثال، ولكنه مع ذلك لا يخرج التكليف عن كونه واقعاً فى سلسلة العلة، ولا يتفاوت فى استحالة التخلف بين قلة ما يقع فى سلسلة العلة وكثرته.

فالامثال المعلول للتكليف والعلم والإرادة يستحيل أن يتخلف عن ذلك زماناً، وغاية ما يكون إنّما هو التخلف في الرتبة فقط.

فتحصّل: أنّ زمان التكليف والامثال واحد، وقد عرفت أنّ زمان شرط التكليف مع نفس التكليف أيضاً واحد، ومقتضى ذلك هو وحدة زمان شرط التكليف مع زمان الامثال.

ثمّ قدس سره ورد في أمر طويل الذيل لا يهّم في جوهر ما نحن بصدده إثباته، إلى أن قال: إذا عرفت ذلك ظهر لك دفع بعض الإشكالات التي أوردوها على الخطاب الترتبي، فذكر الإشكال الأوّل وتصدّى لدفعه، وحيث إنّ غير مربوط بما نحن بصدده إثباته، طويّنا عنه كشحاً.

إلى أن قال: ومن الإشكالات: أنّ خطاب المهّم لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهمّ لم يلزم منه محذور طلب الجمع؛ لأنّه إن اعتبر امثال خطاب المهّم في زمان خلّو المكلف عن الأهمّ فلا يعقل اقتضاؤه لطلب الجمع.

نعم، إن كان العنوان الانتزاعي، ووصف التعقّب شرطاً - أي كون المكلف ممّن يعصى - فيلزم محذور طلب الجمع؛ لأنّ خطاب المهّم يكون فعلياً قبل عصيان الأهمّ إذا كان ممّن يعصى بعد ذلك، فلم يعتبر في ظرف امثاله خلّو المكلف عن الأهمّ، بل يلزم اجتماع كلّ من الأهمّ والمهّم في زمان واحد.

وبالجملة: لو كان نفس عصيان الأهمّ شرطاً لخطاب المهّم فلا يكون فيه محذور طلب الجمع ليرفع بالترتّب، وأمّا لو كان المفهوم الانتزاعي شرطاً فيلزم طلب الجمع، ولا يمكن تصحيحه بالترتّب.

فأجاب قدس سره أولاً: بأنّه لا موجب لجعل الشرط هو العنوان الانتزاعي ووصف التعقّب، بل نقول: إنّ العصيان بوجوده الواقعي شرط للتكليف بالمهّم، وقد عرفت:

أنّ الشرط قيد للموضوع، والموضوع لا يتخلف عن الحكم زماناً، وإن اختلفا رتبةً، ولا يلزم منه طلب الجمع - كما اعترف هو به أيضاً - والترتب غير مبتنية على لزوم طلب الجمع، بل هو مبني على اجتماع الخطابين في زمان واحد، فلا بدّ وأن يؤخذ العصيان على وجه يجتمع فيه كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ، وذلك بأن يكون التلبس بالعصيان شرطاً، وحيث إنّه يكون خطاب الأهمّ محفوظاً في حاله لا يتحقّق العصيان بمعنى الانقضاء والمضىّ الذي يكون خطاب الأهمّ ساقطاً عنده؛ لسقوط كلّ خطاب بعصيانه.

و ثانياً: أنّه لو فرض كون الشرط هو الوصف الانتزاعي، ولكن لا يلزم منه طلب الجمع؛ لأنّ الوصف إنّما انتزع من العصيان الذي هو زمان خلوّ المكلف عن الأهمّ، فمعنى كونك ممّن يعصى: كونك ممّن تخلو عن فعل الأهمّ، ومع ذلك كيف يلزم طلب الجمع؟!

و مجرد اجتماع الخطابين اللذين يلزم من أخذ الوصف الانتزاعي شرطاً لا يوجب إيجاب الجمع، وغاية ما يلزم هي اجتماع كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ في زمان واحد، وهذا ممّا لا محيص عنه في الخطاب الترتبي (1)، انتهى.

أقول: وليعلم: أنّه أشرنا عند التكلّم في المقدّمة الثانية أنّه يحتمل أن يكون مراد هذا المحقّق بالموضوع، المكلف نفسه، بقرينة تمثيله بالاستطاعة، وأشرنا أيضاً:

أنّه يحتمل أن يكون مراده بالموضوع في هذه المقدّمة، متعلّق التكليف، بقرينة تمثيله بالصوم، حيث إنّ الصوم الذي اخذ طلوع الفجر قيماً له، متعلّق التكليف، فإنّ إرادته فيتوجّه عليه ما أوردناه على تقدير إرادته، فلاحظ.

وكيف كان: لا يكون الصوم مشروطاً بأول طلوع الفجر؛ لأنه لم يرد: «إذا طلع الفجر فصم»، بل قال تعالى: «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (1). فالصوم سنخ واجب يكون مبدؤه طلوع الفجر، فلو كان الصوم مشروطاً بأول طلوع الفجر فيلزم أن يكون الصوم والإسك بعد طلوع الفجر - ولو زماناً ما - لا من أول حقيقي طلوع الفجر (2).

. ثم إن هدم أساس ما بنى عليه قدس سره يتوقف على الإشارة الإجمالية إلى موضوع البحث، فإنه في كل باب من تحرير موضوع البحث أولاً، ثم التكلم فيه نفيًا أو إثباتاً.

فقول: موضوع البحث في مسألة الترتب هو الواجبان المضيقان اللذان يكون أحدهما مهمّاً والآخر أهمّاً وكان عصيان الأهم شرطاً للتكليف بالمهم، فإن كان الوقت المضروب للإتيان بالأهم - مثلاً - من زوال الظهر إلى ساعة، وكان العمل ينطبق على هذا المقدار من الزمان، من دون زيادة ونقص، كان الوقت المضروب للمهم أيضاً بذلك المقدار، من دون زيادة ونقص، وواضح: أن العصيان عبارة عن ترك المأمور به في الحدّ المضروب له بلا عذر، وعصيان الشيء إنما هو بانقضاء مقدار لا يمكن استيفاء تمام العمل فيه، ولا يلزم أن يكون بانقضاء تمام الوقت المضروب له، فأول الزوال - مثلاً - ظرف تحقّق الأهم، ويكون التكليف به فعلياً، فإن مضى مقدار من الوقت - افرض دقائق بعد الزوال - فعصى ولم يأت بوظيفته بلا عذر فيسقط التكليف

1- البقرة (2): 187.

2- قلت: لعلّ هذا غير متوجّه على مقال المحقّق النائيني قدس سره؛ لأنه ينادى جهاراً بأنّ زمان الشرط يتحدّ مع زمان التكليف والامتنال، من دون أن يكون تخلف في البين، فيلتزم بوجوب الصوم من أول حقيقي طلوع الفجر، فلاحظ. [المقرّر حفظه الله]

بالأهم، وحيث إن عصيانه بوجوده الخارجى شرط لتكليف المهم فيكون عصيان الأهم - لأجل أنه شرط - مقدماً رتبة على تكليف المهم، وبعد مضي ذلك المقدار من الوقت لا يمكن الأمر بالمهم؛ لمضي بعض الوقت المضروب للعمل.

وبالجملة: إذا كان عصيان الأهم بوجوده الخارجى شرطاً للتكليف بالمهم، فالعصيان بوجوده الخارجى يتقدم على حكم المهم تقدماً رتبياً، فلا بد وأن يتحقق العصيان أولاً حتى يتحقق التكليف بالمهم؛ ضرورة أن وزن عصيان الأهم بوجوده الخارجى بالنسبة إلى تكليف المهم، ووزن العلة بالنسبة إلى معلوله؛ فكما أن العلة بوجودها الخارجى متقدمة على المعلول، فكذلك عصيان الأهم بوجوده الخارجى متقدم على التكليف بالمهم، وواضح: أنه بعد مضي مقدار من الوقت الذى عصى فيه ولم يأت بالأهم لا يمكن امتثال التكليف بالمهم؛ لمضي وقته أيضاً؛ لأن المفروض كون الأهم والمهم مضيقتين.

ففى أول الزوال قبل عصيان الأهم يكون التكليف بالأهم متحققاً ليس إلا، ولم يكن هناك تكليف بالمهم؛ لعدم عصيان الأهم الذى جعل شرطاً للتكليف بالمهم، وبعد تحقق عصيان الأهم بوجوده الخارجى الذى هو مضي مقدار من الوقت الذى لا يتمكن المكلف بعده من إطاعة أمره وامتثاله - وواضح: أن مضي هذا المقدار من الزمان كما أنه محقق لفوت الأهم، كذلك يكون محققاً لفوت المهم أيضاً - و لا يعقل تعلق الأمر بالمهم فى ظرف فوته.

إن قلت: إن شرط التكليف بالمهم إنما هو التلبس بعصيان الأهم، فلا يحتاج إلى مضي مقدار لا يتمكن المكلف من إتيانه بعد.

قلت: المفروض أن شرط تكليف المهم هو عصيان الأمر بالأهم بوجوده الخارجى، وهو إنما يكون بمضي مقدار من الوقت الذى لا يتمكن من إطاعة الأمر

بالأهمّ و امتثاله، و من الواضح: أنّه بالشروع فى العصيان لم يتحقّق الشرط؛ لتمكّنه بعد من امتثال الأهمّ.

و بالجملة: فى أوّل آن الزوال إلى ساعة يكون ظرف كلّ من الأهمّ و المهمّ، و لكّته لم يكن فى ذاك الآن زمان عصيان الأهمّ، بل لا بدّ من مضى مقدار من الوقت الذى لا يتمكّن من الإطاعة و الامتثال بعده، فبعد عصيان الأهمّ يحصل شرط تكليف المهمّ، و واضح: أنّ هذا الزمان محقّق لفوت المهمّ أيضاً، و لا يعقل الأمر بالشىء فى ظرف فوته.

و لا- يخفى: أنّ إتيان المهمّ قبل عصيان الأهمّ لا يكون مأموراً به و هو خلاف مقصود القائل بالترتّب. و الحاصل: لو كان عصيان الأهمّ شرطاً لتكليف المهمّ فلا- بدّ من مضى زمان يفوت به إمكان إتيان الأهمّ، و لا يعقل جعل ذلك شرطاً لتكليف المهمّ؛ للزومه تعلق التكليف بالمهمّ فى ظرف فوته.

هذا كلّ لو كان عصيان الأهمّ بوجوده الخارجى شرطاً للتكليف بالمهمّ، و قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- عدم إمكان تصحيحه بالترتّب.

و أمّا لو كان المفهوم الانتزاعى- أى الذى يعصى- شرطاً، فإنّ أوجب مجرّد صدق ذلك سقوط الأمر بالأهمّ فيخرج عن مسألة الترتّب؛ لأنّها- كما أشرنا- لا بدّ و أن تكون فى مورد اجتماع فيه حكمان فعليان و اريد رفع الغائلة باختلاف الرتبة، و واضح: أنّه قبل صدق العنوان الانتزاعى لا يكون هناك إلّا حكم واحد، و بعد صدق العنوان يسقط ذاك الحكم، و بعصيانه يصير التكليف بالمهمّ فعلياً؛ لتحقق شرطه، فلم يجتمع قبل صدق العنوان الانتزاعى و لا بعده حكمان ليرفع التضادّ باختلاف الرتبة، و إن لم يوجب الصدق سقوط الأمر بالأهمّ؛ فيجتمع الحكمان و يكون طلباً للضدّين.

تفصيل و تبين لما سبق

يتصوّر للمتزاحمين - الأهمّ و المهمّ - صور كثيرة، بعضها خارجة عن مسألة الترتّب، و بعضها يمتنع تصوير الترتّب فيها، و لكن لا بأس بالإشارة إليها تشجيعاً للأذهان:

و ذلك لأنّ الواجبين المتزاحمين: إمّا مضيّقان، أو موسّعان، أو يكون الأهمّ موسّعاً و المهمّ مضيّقاً، أو بالعكس؛ فالصور أربع.

و لا يخفى أنّ: التزاحم بين الموسّعين، أو الموسّع مع المضيّق (1) إنّما هو في آخر الوقت.

و لا يتوهم: أنّ الواجب الموسّع بتضيّق الوقت يصير مضيّقاً؛ لأنّ الواجب المضيّق هو الذي كان بلسان الدليل محدوداً بحدّين، بحيث يكون الوقت المضروب للعمل بمقداره لا يزيد عليه، و ذلك كالصوم.

و أمّا إذا كان وقت العمل أوسع من نفس العمل في لسان الدليل فيكون الواجب موسّعاً، ففي آخر وقت الواجب الموسّع يتزاحمان، من دون أن يصير الموسّع مضيّقاً، بل غاية ما هناك هي لزوم إتيان العمل فوراً.

و على أيّ حال: ما يكون شرطاً للتكليف إمّا يكون قيدياً للموضوع - كما يراه المحقّق النائيني قدس سره - أو لا يكون قيدياً فيه - كما نراه - بل يكون قيدياً للحكم، فإذا ضربا في الصور الأربع تبلغ حاصلها ثمانية.

1- إذا كان الأهمّ موسّعاً و المهمّ مضيّقاً، و أمّا في صورة العكس فيتزاحمان في أوّل الوقت، كما سيوافيك إن شاء الله تعالى، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

وعلى أيّ حال: ما اخذ شرطاً في المهمّ: إمّا تدريجيّ الوجود، أو أنى الوجود، فمقتضى ضربهما في الصور الثمانية تبلغ حاصلهما ستّة عشر صورة، وأخذ العصيان شرطاً: إمّا بجعل المعصية شرطاً، أو إرادتها، أو الذي يعصى بعد، أو عنوان العاصي؛ فتتكثر الصور.

وكيف كان: نشير إلى بعض الصور التي تكون مطرحاً ومحلّاً للبحث فيما نحن فيه:

فقد أشرنا غير مرّة: أنّ كثيراً ما يحصل الاشتباه والنزاع في مسألة لعدم معلومية موضوع البحث، فينبغي أولاً أن يحرّر موضوع البحث:

فنقول: إنّ موضوع البحث في الترتّب الواجب المضيق اللذان كان وقت المضروب لأحدهما بعينه، هو الوقت المضروب للآخر، مثلاً إذا كان التكليف بالأهمّ مؤقتاً من أوّل الزوال إلى ساعة، كان التكليف بالمهمّ أيضاً مؤقتاً بذاك الوقت.

فإذا كان ظرف امتثال التكليف بالأهمّ والمهمّ واحداً، ولا يسع ذاك الوقت إلا لامتثال أحدهما، فالقائلون بالترتّب يريدون تصوير الأمر بكلّ من الأهمّ والمهمّ في نفس ذلك الوقت، من دون تعارض في البين، بتقريب: أنّ الأمر بالأهمّ مطلق، ولكن الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ؛ ففي أوّل الزوال - مثلاً - إن عصى تكليف الأهمّ يصير الأمر بالمهمّ فعلياً في حقه.

وبالجملة: يريد القائلون بالترتّب رفع غائلة طلب الضدّين من ناحية اختلاف الرتبة، هذا محصل مقالهم في موضوع البحث.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول:

أمّا في المضيّقين: فالعصيان الذي اخذ شرطاً لتكليف المهمّ لا يخلو بحسب التصوّر: إمّا أن يكون تدريجياً، أو دفعياً:

فإن كان تدريجياً؛ فحيث إن العصيان لم يكن مطلق ترك الأمور به عمداً، بل ترك الأمور به في زمان يفوت المأمور به ولا يمكن امتثاله فيه- ولذا لا يكون ترك الواجب الموسع إلى مقدار من الوقت الذي يمكن إتيانه فيه عصياناً- فالتكليف بالمهم إنما يتعلق بالشخص بعد صيرورته عاصياً؛ كما أن التكليف بالحج إنما يتعلق بالشخص بعد صيرورته مستطيعاً، فأول الزوال إلى ساعة- مثلاً- يكون ظرف تحقق الأهم، وهذا الوقت بعينه- بلا- زيادة و نقصان- ظرف تحقق المهم، فإذا: إتيان المهم إما يكون في أول حقيقى الزوال، فلا يكون آتياً بالمهم بأمره؛ لعدم تحقق شرطه- وهو عصيان الأمر بالأهم- نعم يكون آتياً بذات المهم بلا أمر، وهو غير موضوع البحث في مسألة الترتب، حيث إن موضوع البحث فيها إتيان المهم بأمره.

وإن شرع في المهم بعد مضي مقدار من الوقت- أى بعد عصيان الأهم- فعند ذلك وإن تحقق موضوع التكليف بالمهم، لكن فات عنه وقته، فيكون المهم فائتاً عنه.

وبالجملة: العصيان هو ترك الأمور به خارجاً تدريجياً بلا عذر، ولا يصير المكلف عاصياً إلا إذا ترك الأهم بلا عذر خارجاً، وهو إنما يكون بعد مضي وقت الأهم، بحيث لا يمكن إتيانه، وإلا فلا يصدق العصيان في حقه.

ففى أول الزوال لو أتى بالمهم لم يكن آتياً بالأمور به، وبعد مضي مقدار من الوقت وإن تحقق موضوع التكليف بالمهم، لكنه لا يمكن تحققه؛ لمضي وقته.

إذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك: أن أخذ العصيان شرطاً لموضوع التكليف لا يصحح المطلب، بل هو مثل سابقه، لو لم يكن محذوره أشد؛ لأن مقتضى إرجاع الشرط إلى الموضوع هو كون المكلف العاصى للأهم يجب عليه المهم، وواضح: أنه إنما يتحقق إذا ترك الأهم بلا عذر، وذلك إنما هو بعد مضي وقت الأهم.

و مجرد التقدم الرتبى لا يصحح المطلب؛ لأن التقدم الكدائى إنما هو بوجود

الشرط على مشروطه، كما أنّ تقدّم الموضوع على حكمه إنّما هو بوجوده؛ ضرورة أنّ المكلف المستطيع إنّما يتعلّق به وجوب الحجّ إذا تحقّق عنوان الاستطاعة.

وبالجمله: الشرط إنّما يتقدّم على المشروط تقدّماً رتبيّاً في ظرف تحقّقه، لا حال عدمه، فقبل تحقّق العصيان الذي اخذ شرطاً لا يعقل تعلّق الأمر بالمهمّ؛ لا متناع تحقّق المشروط قبل شرطه، وبتحقّق العصيان الخارجي يفوت وقت الأهمّ والمهمّ.

وبعبارة أوضح: تحقّق موضوع العاصي إنّما هو يفوت الأهمّ في عمود الزمان المضروب له بلا عذر، و العصيان مفوّت لوقت الأهمّ والمهمّ جميعاً، و ما يكون مفوّتاً لا يعقل أن يؤخذ شرطاً للتكليف.

و ممّا ذكرنا يظهر النظر في المثال الذي ذكره المحقّق النائيني قدس سره؛ فإنّه إذا كان طلوع الفجر شرطاً للتكليف بالصوم، فقبل طلوع الفجر لا يكون التكليف فعلياً، بل إنّما يصير التكليف فعلياً إذا طلع الفجر وتحقّق، مع أنّ المقصود وجوب الصوم من أول طلوع الفجر (1).

. هذا كلّه إذا كان العصيان المأخوذ شرطاً في تكليف المهمّ تدريجياً.

وأما إذا كان العصيان المأخوذ آتياً فكذلك أيضاً؛ لأنّه لا بدّ وأن يتحقّق الآن ليصدق العصيان بالنسبة إلى الأهمّ، فقبل تحقّق الآن ليس بعاصٍ، فلم يكن الأمر بالمهمّ فعلياً في حقّه، وإنّما الفعلي في حقّه هو التكليف بالأهمّ، وبعد تحقّق الآن يكون عاصياً للأهمّ ويفوت عنه الأمر بالأهمّ، فعند ذلك وإن كان شرط التكليف بالمهمّ متحققاً، لكنّه لا يمكن تحقّقه لمضىّ وقته، فيخرج عن مسألة الترتّب؛ لأنّها- كما

1- قلت: وقد أشرنا: أنّ هذا المحقّق قدس سره يرى في مثل الفرض أنّ طلوع الفجر بوجوده مقارناً شرطاً للتكليف، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ذكرنا غير مرّة- فيما إذا كان هناك أمران فعليّان، والمفروض هنا قبل الآن لم يكن الأمر بالمهمّ فعلياً، وبعد الآن يسقط أمر الأهمّ للعصيان؛ ويفوت وقت المضروب للمهمّ. وإرجاع الشرط إلى الموضوع هنا كالسابق، فلا يحتاج إلى الإعادة، فلاحظ.

هذا كلّه إذا كان العصيان بقسميه من التدريجي أو الدفعي شرطاً.

وأما إذا كانت إرادة عصيان الأهمّ شرطاً لتكليف المهمّ فنقول: لا يخلو الأمر:

إمّا أن يسقط تكليف الأهمّ بإرادة عصيانه، أو يكون التكليف بعد باقياً:

فعلى الأوّل يخرج عن مسألة الترتّب؛ لأنّها- كما أشرنا- لا بدّ وأن تكون في مورد اجتماع فيه حكمان فعليان واريدها رفع الغائلة باختلاف الرتبة، وهنا قبل إرادة عصيان الأهمّ لا يكون إلّا حكم واحد- وهو الأمر بالأهمّ- وأما بعد إرادة العصيان يسقط الأمر بالأهمّ، وبعصيانه يكون التكليف بالمهمّ فعلياً؛ لتحقق شرطه، فلم يجتمع- لا قبل إرادة العصيان ولا بعدها- حكمان فعليان ليرفع التضادّ باختلاف الرتبة.

وعلى الثاني- أى على تقدير عدم سقوط الأمر بالأهمّ بإرادة عصيانه- فحيث تكون الإرادة شرطاً لتكليف المهمّ فيجتمع الحكمان، فيكون هناك أمران بالضدّين وطلب الجمع بينهما، وهو محال.

وأما إذا كان الشرط عنواناً انتزاعياً- أى عنوان الذى يعصى بعد- فكذلك أيضاً؛ وذلك لأنّه إن أوجب ذلك سقوط الأمر بالأهمّ فيخرج عن مسألة الترتّب، وإلا فإن كان الأمر بالأهمّ باقياً بعد فيلزم طلب الضدّين.

وأما إذا كان عنوان العاصي شرطاً، فواضح أنّه قبل العصيان الخارجى لا يصدق عليه عنوان العاصي، وإن يصدق عليه عنوان أنّه يعصى بعدُ فحينئذٍ لم يكن تكليف المهمّ فعلياً؛ لعدم شرطه، وأما بعد تحقق العصيان الخارجى منه وإن يصدق

عليه عنوان العاصي، لكن الكلام فيه الكلام في أخذ العصيان الخارجى شرطاً.

هذا كله في المضيقيين.

و أمّا إذا كان أحدهما مضيّقاً و الآخر موسّعاً؛ فإن كان الأمر بالأهمّ مضيّقاً و الأمر بالمهمّ موسّعاً- بأن كان مثلاً ظرف الأهمّ من الزوال إلى ساعة بعده، و ظرف المهمّ من الزوال إلى الغروب- فيتمشّى فيه الصور الأربع؛ من كون نفس العصيان شرطاً، أو إرادة العصيان، أو الذى يعصى بعد، أو عنوان العاصي:

فإن كان العصيان الخارجى شرطاً فبعد تحقّقه يسقط الأمر بالأهمّ، فلا يكون هناك إلا أمر واحد متعلّق بالمهمّ، فيخرج عن مسألة الترتّب.

و هكذا الكلام لو كان عنوان العاصي شرطاً.

و أمّا لو كانت إرادة العصيان أو الذى يعصى شرطاً، فالكلام فيهما ما ذكرناه في المضيقيين، فلاحظ.

و أمّا لو كان الأهمّ موسّعاً و المهمّ مضيّقاً فلا بدّ و أن يفرض المضيّق فى آخر وقت الموسّع ليتمكن فرض المزامحة و توهم الترتّب، فقبل ساعة إلى الغروب- مثلاً- يكون ظرف الأهمّ و المهمّ كليهما، و الكلام فيه- فى الصور الأربع بعينه- الكلام فى صور المضيقيين، فلاحظ.

فتحصّل ممّا ذكرنا كله فى هذه المقدّمة: أنّ أساس الترتّب مبنى على هذه المقدّمة، و إن كان المحقّق النائينى قدس سره- كما أشرنا- لم يعتن بهذه المقدّمة، بل يرى- كما سيجى ء منه فى المقدّمة التالية- أنّ أساس مسألة الترتّب مبنى على المقدّمة الرابعة، فهى الأهمّ عنده فى الباب، و تتلوها فى الأهمّية المقدّمة الثانية، و قد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- أهمّية المقدّمة الثالثة، كما عرفت عدم تماميتها، و سيجى ء فى بيان المقدّمة الرابعة: أنّها غير مربوطة بما نحن فيه، فارتقب حتّى حين.

المقدمة الرابعة:

قد أشرنا: أنّ هذه المقدمة أهمّ المقدمات عند المحقّق النائيني قدس سره في إثبات الترتّب، بل قال قدس سره: إنّ أساس الترتّب مبني عليها.

و حاصل ما أفاده هو: أنّ انحفاظ كلّ خطاب بالنسبة إلى ما يتصوّر من التقادير على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: ما كان انحفاظه بالإطلاق أو التقييد اللحاظيين، وذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير يمكن لحاظه عند الخطاب، وذلك إنّما يكون في التقادير المتصوّرة في المتعلّق مع قطع النظر عن الخطاب، كقيام زيد وعوده، و طيران الغراب و عدمه، و كالوقت، فيمكن لحاظ هذه التقادير عند الخطاب بالصلاة، فلو لاحظت تقديراً خاصّاً كان ذلك تقييداً لحاظياً، كما لاحظ الوقت عند الأمر بالصلاة، و إن لم يلاحظ تقديراً خاصّاً، بل ساوى في أمره لكلتا حالتى وجود التقدير و عدمه، يكون ذلك إطلاقاً لحاظياً، كما ساوى في أمره بالصلاة في كلتا حالتى قيام زيد وعوده.

الثانى: أن يكون انحفاظ الخطاب بنتيجة الإطلاق أو التقييد، وذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير و انقسام لاحق للمتعلّق بعد تعلّق الخطاب به، كتقدير العلم و الجهل بالخطاب، حيث إنّ تقديري العلم و الجهل بالخطاب لا يكون إلّا بعد ورود الخطاب، لأنّه بعد ورود الخطاب يتحقّق تقدير العلم و الجهل بذلك الخطاب، و أمّا قبله فلا وجود له، فلا يمكن فيه الإطلاق أو التقييد اللحاظيين، بل لا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق، كما فى تقديري العلم و الجهل، أو نتيجة التقييد، كما فى تقديري العلم و الجهل أيضاً بالنسبة إلى خصوص مسألتي القصر و الإتمام، و الجهر و الإخفات.

و الوجه فى ذلك هو: أنّ الإهمال الثبوتى فى مثل هذه التقادير غير معقول؛ لأنّ الملاك و المصلحة الباعثة للأمر بالصلاة إمّا يكون محفوظاً فى كلتا الحالتين، فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، كما فى العلم و الجهل بعد قيام الأدلّة و الضرورة على اشتراك العالم و الجاهل فى الأحكام، إلّا فى موارد القصر و الإتمام، و الجهر و الإخفات، و إمّا أن يكون الملاك محفوظاً فى تقدير خاصّ دون عدمه، فلا بدّ من نتيجة التقييد.

الثالث: ما يكون انحفاظ الخطاب لا بالإطلاق و التقييد اللحاظيين، و لا بنتيجة الإطلاق و التقييد، و ذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير يقتضيه نفس الخطاب؛ و هو الفعل أو الترك المطالب به أو بنقيضه، حيث يكون انحفاظ الخطاب فى حالتى الفعل و الترك بنفسه و باقتضاء هوية ذاته، لا بإطلاقه لحاظاً و نتيجة؛ إذ لا يعقل الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى تقديرى فعل متعلّق الخطاب و تركه، بل يؤخذ المتعلّق مُعرّى عن حيثية فعله و تركه، و يلاحظ نفس ذاته، فيحمل عليه بالفعل إن كان الخطاب وجوبياً، و بالترك إن كان الخطاب تحريمياً؛ لأنّه إن قيّد بالترك يلزم طلب الجمع بين النقيضين و إن قيّد بالفعل يلزم طلب الحاصل، و إن اطلق بالنسبة إلى تقديرى الفعل و الترك يلزم كلا المحذورين؛ فلا بدّ من لحاظ ذات المتعلّق مهملاً مُعرّى عن كلا تقديرى الفعل و الترك، فيخاطب به بعثاً أو زجراً، و ليس فيه تقييد و لا إطلاق؛ لا لحاظاً و لا نتيجة، و لكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظاً فى كلتا حالتى الفعل و الترك ما لم تتحقّق الإطاعة و العصيان، فانحفاظ الخطاب فى كلا التقديرين إمّا يكون باقتضاء ذاته؛ لأنّه بنفسه يقتضى فعل المتعلّق و طرد تركه.

و بهذا يظهر لك: أنّ الفرق بين انحفاظ الخطاب عنده، و بين انحفاظ الخطاب فى القسمين السابقين من وجهين:

الوجه الأول: أنّ نسبة تلك التقادير إلى الخطاب، نسبة العلة إلى معلولها، أو ملحقة بها، وذلك لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع، و الموضوع علة لترتب الخطاب عليه؛ فإن اخذ تلك التقادير قيدياً أو شرطاً للخطاب يكون ذلك التقدير علة للخطاب، وإن اطلق الخطاب بالنسبة إلى تقدير فذلك التقدير وإن لم يكن علة للخطاب- لعدم أخذ ذلك التقدير شرطاً- إلاّ أنّه يجرى مجرى العلة، من حيث إنّ الإطلاق والتقييد من الامور الإضافية، فهما في مرتبة واحدة، فإذا كان التقييد علة للخطاب فالإطلاق الواقع في رتبته يجرى مجرى العلة من حيث الرتبة، فتأمل.

وهذا بخلاف تقديري فعل المتعلّق وتركه؛ فإنّ الأمر يكون فيه بالعكس، حيث إنّ التقدير معلول الخطاب، و الخطاب يكون علة له؛ لأنّ الخطاب يقتضى فعل متعلّقه و طرد تركه.

الوجه الثاني: أنّ الخطاب بالنسبة إلى سائر التقادير يكون متعرّضاً لبيان أمر آخر غير تلك التقادير، غايته: أنّه تعرّض لذلك الأمر عند وجود تلك التقادير؛ فإنّ خطاب الحجّ - مثلاً- يكون متعرّضاً لفعل الحجّ - من الإحرام و الطواف و غير ذلك- عند وجود الاستطاعة، و ليس لخطاب الحجّ تعرّض لتقدير الاستطاعة، و هذا بخلاف تقديري الفعل و الترك؛ فإنّ الخطاب بنفسه متكفّل لبيان هذا التقدير و متعرّض لحاله؛ لأنّه يقتضى فعل المتعلّق و عدم تركه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه يترتب على ما ذكرنا من الفرق، طولية الخطابين و خروجهما من العرضية؛ لأنّ خطاب الأهمّ - حينئذٍ- يكون متعرّضاً لموضوع خطاب المهمّ و طارداً و مقتضياً لهدمه و رفعه في عالم التشريع، دون العكس؛ لأنّ موضوع خطاب المهمّ هو عصيان خطاب الأهمّ و ترك امتثاله، و خطاب الأهمّ دائماً

يقتضى طرد الترك ورفع عصيانه؛ لأنّ البعث على الفعل يكون زجراً على الترك، فخطاب الأهمّ يقتضى طرد موضوع المهمّ، وأمّا خطاب المهمّ فهو إنّما يكون متعرّضاً لحال متعلّقه، ولا- تعرّض له لحال موضوعه؛ لأنّ الحكم لا يتكفّل حال موضوعه من وضع أو رفع بل هو حكم على تقدير وجوده.

فلسان خطاب المهمّ هو: أنّه إن وجد موضوعي و تحقّق خارجاً، فيجب فعل متعلّقي، و لسان خطاب الأهمّ هو: أنّه ينبغي أن لا يوجد موضوع خطاب المهمّ وأن لا يتحقّق.

وهذان اللسانان- كما ترى- ليس بينهما مطاردة و مخالفة، و ليسا في رتبة واحدة، بل خطاب الأهمّ يكون مقدّماً رتبةً على خطاب المهمّ؛ لأنّ خطاب الأهمّ واقع في الرتبة السابقة على موضوع خطاب المهمّ السابق عليه، فهو متقدّم عليه برتبتين أو ثلاث، و لا يمكن أن ينزل خطاب الأهمّ عن درجته و يساوى خطاب المهمّ في الرتبة، وكذا لا يمكن أن يصعد خطاب المهمّ من درجته و يساوى الأهمّ، و مع هذا الاختلاف في الرتبة كيف يعقل أن يكونا في عرض واحد(1)؟! انتهى.

وفيما أفاده مواقع للنظر:

منها: أنّ مراده من الإطلاق و التقييد اللحاظين لا يخلو من أحد أمرين:

الأول: أن يريد بالإطلاق اللحاظي، لحاظ جميع القيود فيه فعلاً، في قبال التقييد اللحاظي، حيث إنّه لوحظ فيه قيد مخصوص.

الثاني: أن يريد بالإطلاق اللحاظي، مجرد لحاظ الشيء من دون قيد، في قبال التقييد اللحاظي الذي لوحظ فيه القيد.

فإن أراد الأول، كما لعلة الظاهر منه(1) و من شيخنا العلامة الحائري (2)0 وغيرهما(3)، حيث صرّحوا في بعض الموارد: أنّ المطلق بعد جريان مقدّمات الحكمة يصير كالعامّ في الدلالة على الأفراد، فكما أنّ في قولك: «أحلّ الله كلّ بيع» لوحظ جميع الحالات الطارئة على طبيعة البيع و المتصوِّرة فيها، فكذلك قوله تعالى:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»(4)

. ففيه: أنه كما أشرنا غير مرّة- و سيوافيك في مبحث المطلق و المقيد- أنّ هذا ليس معنى الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق في العرف و اللغة عبارة عن الاسترسال من القيد، قبال التقييد، الذي هو عبارة عن التقييد بالقيد، و في الاصطلاح عبارة عن جعل شىء غير مقيد بقيد موضوعاً أو متعلّقاً للحكم، و هو لا يتقوم بلحاظ الإطلاق، و إرسال الطبيعة سارية في المصاديق.

فالإطلاق عبارة عن جعل نفس الشىء بلا قيد موضوعاً أو متعلّقاً للحكم، و هذا هو موضوع احتجاج العقلاء بعضهم على بعض؛ فإنّ من قال لعبده مثلاً:

«أعتق رقبة» و تمتّ المقدمات في حقّه، يستفاد منه: أنّ نفس طبيعة الرقبة تمام الموضوع للاعتاق، و لا يكون لشىء- من الإيمان و العدالة و...- دخالة فيها، فكلّ ما صدق عليه «الرقبة» يصحّ إعتاقه. و من الواضح أنّه لم يحتج ذلك إلى لحاظ جميع

1- قلت: و هاتيك عبارة المحقّق النائيني قدس سره في مبحث العامّ و الخاصّ، حيث قال: إنّ الشمول و السريان قد يكون بدلالة اللفظ، و قد يكون بمقدّمات الحكمة... إلى آخره، لاحظ فوائد الاصول 1: 511. [المقرّر حفظه الله]

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 210.

3- كفاية الاصول: 292، 287.

4- البقرة (2): 275.

الخصوصيات- ولو لحاظاً إجمالياً- كما يحتاج ذلك في العموم، بل يكفي لاستفادة ذلك جعل الحكم معلقاً على نفس طبيعة الرقبة حال كونه غير مقيّد بقيد.

فالمطلق بعد إجراء مقدّمات الحكمة لا- يحكى عن الخصوصيات و الأفراد من رأس، كيف و اللفظ لم يوضع إلا لنفس الطبيعة؟! و المقدّمات لا توجب دلالة اللفظ أزيد على المقدار الذى وضع له اللفظ.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الإطلاق غير متقوم بلحاظ الإطلاق و إرسال الطبيعة فى المصاديق، بل متقوم بجعل الطبيعة غير المقيّدة موضوعاً أو متعلقاً للحكم، و هذا هو موضوع احتجاج العقلاء بعضهم على بعض.

بل نقول: إنّ لحاظ الإطلاق و الإرسال مضرّ بالإطلاق؛ لأدائه إلى أنّ الفرق بين المقيّد و المطلق بين تقييد و تقييدات؛ فالمقيّد هو المتقيّد بقيد واحد، و المطلق هو المتقيّد بقيود- أى حاظ جميع القيود- و واضح: أنّه أجنبي عن ساحة الإطلاق.

و بالجملة: أنّ لحاظ التقادير لو أمكن فى الإطلاق، يكون هادماً لأساس الإطلاق، و لعمر الحقّ: إنّ ما ذكرناه بعد الالتفات و التوجّه بمكان من الوضوح، لا يحتاج إلى تجشّم إثباته أكثر ممّا ذكرنا.

و إن أراد الثانى فيتوجّه عليه: أنّ الفرق بين القيود السابقة على الخطاب، و بين القيود اللاحقة به- من حيث استفادة الإطلاق من نفس الخطاب فى الأوّل، و من دليل خارج من إجماع أو غيره فى الثانى- لا وجه له؛ لأنّ احتجاج العقلاء بعضهم على بعض بالإطلاق ليس ممّا دلّت عليه آية أو رواية حتّى تختصّ دلالتها بالقسم الأوّل، بل هو حكم العقلاء؛ فلا بدّ من الفحص فى الموارد التى يحتجّ بعضهم على بعض، فواضح: أنّه إذا أخذ المولى الملتفت شيئاً غير مقيّد بقيد موضوعاً لحكمه- لا حين الجعل، و لا بلحاظ مستأنف- فحيث إنّه بصدد تفهيم مرامه فالعقلاء يرون أنّ

نفس الطبيعة تمام الموضوع للحكم، من غير فرق عندهم بين القيود التي يمكن لحاظها في متن الخطاب و الجعل، كما في القسم الأول، و بين ما لا يمكن لحاظها إلا بلحاظ مستأنف، كما في القسم الثاني.

وعدم إمكان الأخذ في متن الخطاب لمحدور- كما في القسم الثاني- لا يضرّ في التمسك بالإطلاق بعد إمكان أخذه ببيان مستأنف، و حيث لم يقيده بقيد إلى زمان الإتيان يحتجّ العقلاء بعضهم على بعض بأنه وإن لم يمكنه التقييد حين الخطاب لمحدور، و لكن حيث يمكنه التقييد بدليل مستأنف و لم يقيده يستكشف منه أنّ الإرادة الجدّية تعلّقت بالطبيعة مرسله، و يحتجّ بعضهم على بعض بالطبيعة المرسله.

و بالجمله: لو كان المراد من لحاظ الإطلاق أخذ نفس الطبيعة موضوعة للحكم فلا وجه للتفرقة بين صورة إمكان ذكر القيد حين الخطاب و بعده؛ لأنّه في الصورة الثانية و إن لم يمكن أخذه في الخطاب، و لكن يمكنه أن يأخذه ببيان مستأنف، فلو لم يقيّد إلى زمان العمل يستكشف من ذلك عدم دخالة القيد فيه. نعم إن لم يمكن بيانه- و لو ببيان مستأنف- فلا يمكن أن يستكشف عدم دخالته فيه، فتدبر.

و منها: أنّه- كما أشرنا في مبحث التعبدي و التوصلّي- لا فرق في القيود الجائية من قبل الأمر و المتأخّرة عنه، و بين القيود السابقة عليه، من حيث إمكان أخذها في الخطاب و إمكان الإطلاق و التقييد.

ذلك لأنّ الإطلاق بالنسبة إلى القيود السابقة ليس معناه ما ذكره قدس سره، بل معناه أنّ الطبيعة حيث اخذت موضوعاً للحكم من دون قيد، يحتجّ العقلاء بعضهم على بعض بأنّ الطبيعة من حيث هي هي تمام الموضوع للحكم، و استفادة التقييد ليس من نفس اللفظ الدالّ على الطبيعة، بل بدالّ أو دوالّ اخر، مثلاً: في قولك: «أكرم العالم الهاشمي العادل» لا يستفاد التقييد من نفس العالم، بل لا يستفاد ذلك من شيء

من العناوين الثلاثة؛ لأنّ كلاً منها يدلّ على ما وضع له لفظه. نعم التقييد يستفاد من توصيف العالم بأنّه هاشمى عادل، فلا بدّ في كلّ توصيف من لحاظ مستقلّ مستأنف، ولا يكفي اللحاظ الأوّل في ذلك، فكما يمكن ملاحظة توصيف العالم بالعدالة والهاشمية، فكذلك يمكن توصيف الشىء بالعلم والجهل.

وعدم تقدير العلم والجهل بالأحكام إلّا بعد ورود الخطاب لو سلّم فإنّما هو بالنسبة إلى حال المكلف، ولا يوجب ذلك أن لا يمكن لحاظه حال الخطاب.

وبالجملة: يمكن للمولى ملاحظة جميع القيود حال الخطاب، من غير فرق بين القيود الجائية من قبل الأمر، وما تكون سابقة عليه، ولو سلّم وجود الفرق بينهما فإنّما هو بالنسبة إلى حال المكلف، حيث إنّ لو لم يكن له حكم لا معنى للعلم أو الجهل به، ولكن لا يوجب ذلك أن لا يمكن لحاظ حاله في مقام تعلق الحكم؛ بدهاء أنّه يمكنه تقييد موضوع الخمر الحرام بكونها معلومة.

والحاصل: أنّ ما يكون متأخراً عن الحكم إنّما هو جهل المكلف و علمه بحسب الواقع والخارج، ولم يكن ذلك مأخوذاً في الموضوع، و ما اخذ في الموضوع هو العنوان. ولا إشكال في إمكان لحاظ عنوان يتحقّق بعد، مثلاً: العلة متقدّمة على معلولها خارجاً، و مع ذلك يمكن أن يلاحظ كلّ منهما في زمان واحد.

فظهر ممّا ذكرنا: إمكان لحاظ ما يكون متأخراً عن الخطاب والحكم خارجاً في موضوع الحكم، كما قلنا في مبحث التعبدى والتوصلى بإمكان أخذ ما يتأتّى من قبل الأمر في متعلّقه، فراجع.

ومنها: أنّ قوله: «إنّ خطاب المهمّ متأخّر عن خطاب الأهمّ برتبتين أو ثلاث رتب» غير وجيه؛ لأنّ للتقدّم والتأخّر الرتبيين ملاكاً يخصّهما، وقد حرّر في محلّه: أنّ تأخّر شىء عن شىء إمّا لكون الشىء المتقدّم علّة تامّة له، أو جزءاً للعلّة، أو شرطاً

للتأثير، أو معداً له- على تأمل- بل جزء الماهية أيضاً، لأن أجزاء الماهية متقدمة على الماهية في مقام التقرّر الماهوى، وإن أتحدت معها خارجاً، إلى غير ذلك.

وبالجملة: التقدّم والتأخر الرتبيين ليسا من الاعتبارات المحضة التي لا واقعية لها في نفس الأمر والواقع، كيف وحكم العقل بأنه وجد هذا، فوجد ذاك بنحو تخلّل الفاء ليس إلا للإشعار بأمر واقعي وشي ء ثبوتى؟! فإثبات أمر واقعي للشيء- كالتأخر الرتبي- فرع لكون الشيء ء الموصوف ذا تقرّر وذا حظّ من الوجود.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول: لا يكون للأمر والبعث ملاك التقدّم الرتبي بالنسبة إلى شيء ء من الإطاعة والعصيان، وغاية ما يكون هي تقدّم الأمر والبعث زماناً على إطاعته أو عصيانه، توضيح ذلك: أنّ ملاك التقدّم الذى يمكن دعواه هنا أحد أمرين:

إمّا كون الأمر والبعث علّة للانبعث الخارجى.

أو جزء علّة له، ولا يكاد يمكن تصوير غيرهما، كما لا يخفى، وواضح: أنّ البعث لو كان علّة للانبعث والإطاعة يلزم أن لا ينفكّ الانبعث عنه فى الخارج؛ ضرورة استحالة انفكاك المعلول عن علته، ومن المعلوم وجود العصاة والبغاة فى الخارج.

نعم، بالنسبة إلى عبد يرى أنّ فى مخالفة مولاه عقاباً، وفى موافقته وامتثاله ثواباً، يرجّح جانب الامتثال ويأتى بالمأمور به خارجاً. ولكن ذلك أيضاً بعد انقداح الخوف عن العذاب فى ذهنه، والاشتياق إلى نيل الثواب فى خواطره، أو هما معاً، فيتخلّل بين البعث والانبعث شيئاً.

نعم، بالنسبة إلى من يطيع أمر مولاه بمجرد صدور الأمر من مولاه، ويمثله حبّاً له- من دون طمع فى الثواب أو الخوف عن العذاب- فلا يتخلّل تلك المبادئ، ولكن مع ذلك تكون لامثاله مبادئ اخرى، ككون مولاه أهلاً للعبادة، إلى غير ذلك.

وبالجملة: يشترك الكلّ في أنّه يتخلّل بين البعث والانبعاث زمان ما، ولا أقلّ من تصوّر العبد بعث مولاه، والتصديق بفائدته، والاشتياق إليه أحياناً، ثمّ إرادته، فلو كان البعث علّة للانبعث لزم استحالة الانفكاك بينهما، وقد عرفت أنّ الانفكاك بينهما ممّا لا بدّ منه.

مضافاً إلى أنّ تأثير الأمر المتصرّم المتقضى بمجرد وجوده في شيء موجود لا يعقل؛ للزومه تأثير المعدوم في الموجود، فالمؤثر للانبعث هو الصورة الذهنية من البعث، لا البعث الخارجى، فتدبّر.

فإذا تبين لك عدم كون البعث علّة للانبعث، ظهر لك عدم كون البعث جزءاً علّة للانبعث، كما لا يخفى.

ولو سلّم عليّة البعث للانبعث، ولكن لا نسلم أنّ عدم الانبعث معلول للبعث، وبالجملة: غاية ما يمكن أن يقال: إنّ الانبعث معلول للبعث، فالبعث مقدّم عليه بملاك العليّة، ولكن لا وجه لتقدّم البعث على عدم الانبعث؛ لعدم وجود ملاك التقدّم بالنسبة إليه.

إن قلت: لو لم يكن هناك أمر وبعث لم يتحقّق العصيان بالنسبة إليه، كما لا تتحقّق الإطاعة بدونهما، فكُلّ من الإطاعة والعصيان متأخران عن البعث، وهما يرتضعان من ثدى واحد.

قلت: تأخر الإطاعة أو العصيان عن الأمر والبعث لا يثبت تأخرهما عنه رتبةً، لأنّ تأخر العصيان عن الأمر إنّما هو بالزمان، كما أنّ تأخر الإطاعة عنه كذلك، والكلام إنّما هو فى إثبات تأخر العصيان عن الأمر رتبةً، كما يكون كذلك فى الإطاعة، وقد عرفت عدم وجود ملاك التقدّم بالنسبة إلى العصيان.

وغاية ما يمكن أن يقال فى الملازمة بين الإطاعة والعصيان هو أحد وجهين؛

فلو تمّ الوجهان يثبت تأخر العصيان عن الأمر والبعث، ولكن لا يخلو الوجهان عن النظر والإشكال:

الوجه الأول: أنّ الإطاعة حيث تكون عبارة عن الانبعاث عن البعث فتكون متأخرة عن البعث، و نقيض الإطاعة عبارة عن عدم الإطاعة، و لم ينحصر مصداق مفهوم النقيض بالعصيان؛ ضرورة صدقه على ما لو تركها لعذر؛ لسهو أو نسيان.

وبالجملة: لعدم الإطاعة مصداقان:

أحدهما: ترك المأمور به لا لعذر، ويعبر عنه بالعصيان.

و الثاني: تركه لعذر.

فالعصيان وإن لم يكن نقيضاً للإطاعة، ولكنّه لازم للنقيض أو مصداق له، و حيث إنّ الشئ ٤ يتّحد مع مصاديقه ذاتاً، فلا يكونان في رتبتين، و من المعلوم: أنّ نقيض الشئ ٤ لا يكون في رتبة غيره، و إلا يلزم اجتماع النقيضين.

و الحاصل: أنّ الشئ ٤ و نقيضه في رتبة واحدة، و الإطاعة مع العصيان- الذي هو مصداق لعدم الإطاعة- في رتبة واحدة؛ فالعصيان و الإطاعة في رتبة واحدة، و حينئذٍ إذا تقدّم البعث بالنسبة إلى الانبعاث- الذي عبارة عن الإطاعة- فيكون مقدّماً على ما يكون في رتبتها- و هو العصيان- لأنّ ما مع المتقدّم متقدّم، كما أنّ ما مع المتأخّر متأخّر.

الوجه الثاني: أنّ الأمر بالشئ ٤ يقتضى النهى عن ضده العامّ، فالأمر بالأهمّ- مثلاً- مقدّم على النهى عن تركه؛ تقدّم المقتضى- بالكسر- على المقتضى- بالفتح- و النهى مقدّم على عصيانه؛ فيثبت تأخر العصيان عن الأمر.

و مقتضى هذين الوجهين هو كون عصيان الأمر في الرتبة المتأخّرة عنه، فإذا اخذ عصيان الأهمّ موضوعاً في الأمر بالمهمّ فيتقدّم عليه تقدّم الموضوع على حكمه،

فيتأخر أمر المهم عن أمر الأهم ولا يمكن أن يصعد خطاب المهم من درجته حتى يساوى خطاب الأهم، بل كل منهما يقتضى مرتبة لا يقتضيهما الآخر، ومع هذا الاختلاف فى الرتبة كيف يعقل أن يكونا فى عرض واحد؟! هذا.

وليعلم: أن أساس الوجهين مبنى على مسلمية أمرين:

أحدهما: كون النقيضين فى رتبة واحدة.

ثانيهما: وأنه إذا كان شىء مقدماً على أحدهما فهو مقدّم على الآخر أيضاً.

وقد عرفت- لعلّه بما لا مزيد عليه- عدم تماميتهما، وأن كليهما لا يخلوان عن المغالطة.

وإن كنت محيطاً بما ذكرنا لكفاك فى دفعهما، ولكن مع ذلك لا بأس بالإشارة إلى ما ذكرناه هنا إجمالاً:

فنقول: أمّا كون النقيضين فى رتبة واحدة: فقد أشرنا أن نقيض كل شىء رفعه، أو مرفوع به؛ فنقيض الشىء فى الرتبة رفع الشىء فى الرتبة على أن تكون الرتبة قيداً للمسلوب، لا إثبات الرفع فى الرتبة على أن تكون الرتبة قيداً للسلب، فإذا كذب وجود المعلول فى رتبة العلة يلزم أن يكون نقيضه صادقاً، ونقيضه ليس عدمه فى الرتبة؛ لأنها قضية موجبة، والموجبة لا تكون نقيضة للموجبة، بل نقيضه:

ليس المعلول موجوداً فى رتبة العلة.

وبالجملة: نقيض كون شىء فى الرتبة، سلبه فى الرتبة؛ فلا يلزم أن يكون نقيض الشىء فى رتبة ذاك الشىء، بل لا يكونان فى رتبة واحدة.

وإن كنت مع ذلك فى شك من ذلك، فاستأنس من قولك: «كون شىء فى زمان»؛ فإنّ نقيضه ليس «عدمه فى الزمان»، بل «عدم كونه زمانياً».

ثم لو سلّم كون النقيضين فى رتبة واحدة، ولكن لا يلزم من كون شيئين فى

رتبة واحدة- وذلك فيما إذا كانا معلولى علة واحدة وتقدم رتبة أحدهما على شىء بملاك، ككونه علة له، أو جزء علة، أو شرط تأثير، إلى غير ذلك- أن يكون الشىء الذى فى رتبته مقدماً على ذلك الشىء المتأخر، بعد عدم وجود ملاك التقدم فيه، و منشأ توهم كون ما مع المتقدم فى الرتب العقلية متقدماً، و ما مع المتأخر فى الرتب العقلية متأخراً، هو مقايسة الرتب العقلية بالرتب الزمانية و المكانية؛ فإن ما مع الزمان المتقدم على شىء، أو المكان كذلك، مقدّم على ذلك الشىء، و أتى له بالرتب العقلية التى تدور مدار مناطها و ملاكها؟!!

فعلى هذا: لو سلّم كون العصيان فى رتبة الإطاعة، و لكن تقدّم البعث على الإطاعة- بملاك أنّ البعث مقدّم على الانبعاث- لا يوجب أن يكون البعث مقدماً على العصيان أيضاً.

مضافاً إلى أنّ العصيان أمر عدمى- و هو ترك المأمور به لا عن عذرٍ- و قد تقرّر فى محلّه: أنّ المعانى الوجودية و خواصّها جميعاً مسلوبة عن الأمر العدمى بالسلب التحصيلى، و قد أشرنا غير مرّة: أنّ القضايا الصادقة التى موضوعاتها امور عدمية لا بدّ و أن تكون بنحو السالبة المحصّلة، و الموجبات- سواء كانت سالبة المحمول، أو معدولة المحمول- لا تصدق فى الأعدام إلا بتأويل، مثلاً قولك: «شريك البارى ممتنع» صورته قضية كاذبة باعتبار إثبات الامتناع على شريك البارى، إلا أنّ معناه فى الحقيقة: «شريك البارى ليس بموجود البتّة»، و هى قضية صادقة.

و بالجملة: العصيان بما أنّه أمر عدمى لا شأنية له، و لا يثبت له حيثية من حيثيات الوجودية، ككونه متقدماً على شىء أو متأخراً عنه، أو فى رتبة شىء؛ فلا يكون العصيان فى رتبة الإطاعة.

و بعبارة أوفى: لا يكون العصيان موضوعاً لحكم، و لا شرطاً لشىء أو مانعاً

عن شىء، وبذلك يظهر: أنّ أخذ أمر عدمى لا يؤثّر ولا يوجب مصلحة ولا مفسدة فى الموضوع، ولا يجتمع مع ما عليه العدلية من كون الأحكام تابعة لمصالح أو مفسدات تقتضيها موضوعاتها، حيث إنّ العدم لا اقتضاء فيه، إلا أن يرجع إلى مانعية الوجود، وهو غير مجدٍ أصلاً فى المقام.

مع ابتناء الوجه الثانى على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، وقد عرفت - لعلّه بما لا مزيد عليه - ضعفه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ أساس الترتّب المدعى مبنى على التقدّم والتأخّر الرتبيين المسلوبين عن العصيان، الذى هو أمر عدمى.

و غاية ما يمكن أن يقال فى الترتّب إنّما هو بالنسبة إلى الأمر والإطاعة - على تأمل قد عرفت وجهه، لا الأمر والعصيان فانهدم أساس الترتّب.

فظهر: أنّ المقدّمة التى هى أهمّ المقدّمات عند المحقّق النائينى قدس سره غير تمام، والله الهادى.

المقدّمة الخامسة:

هذه المقدّمة فى كلامه قدس سره طويل الذيل، ولكن نذكر ما هو الدخيل فى المسألة؛ فإنّه بعد أن قسّم موضوع الحكم وشرطه إلى ما لا يقبل الوضع والرفع التشريعيين - كالعقل والبلوغ - وإلى ما هو قابل لهما، قسّم القابل إلى ما يكون قابلاً لكلّ من الرفع والدفع، أو يكون قابلاً للدفع دون الرفع، ثمّ قال: إنّ القابل للوضع والرفع التشريعيين، إمّا يكون باختيار المكلف أيضاً أو لا، ثمّ ورد فى أنّ الخطاب الرفع لموضوع خطاب آخر: إمّا يكون بنفس وجوده رافعاً، أو بامثاله، ومحلّ البحث فى

الخطاب الترتيبي إنما هو في القسم الأخير؛ وهو ما يكون امتثال خطاب رافعاً لموضوع خطاب آخر، فنذكره ونرفض الباقي.

فنقول: حاصل ما أفاده في ذلك هو: أن ما يكون بامتناله رافعاً لموضوع خطاب آخر - كخطاب الأهم حيث يكون بامتناله رافعاً لموضوع خطاب المهم - لأنه يتحقق اجتماع كل من الخطابين في الفعلية؛ ضرورة أنه إذا لم يمثل أحد الخطابين - الذي فرضنا أنه رافع لموضوع الآخر - لا يرتفع الخطاب الآخر؛ لعدم ارتفاع موضوعه بعد، فيجتمع الخطابان في الزمان و الفعلية، بتحقق موضوعهما، فيقع البحث حينئذٍ في أن مثل الخطابين هل يوجب إيجاب الجمع حتى يكون من التكليف بالمحال، أو لا يوجب ذلك؟

و الحق: أنه لا يوجب ذلك لجهتين.

ولا بدّ أولاً من معرفة الجمع وما يوجبه:

أما الجمع: فهو عبارة عن اجتماع كل منهما في زمان امتثال الآخر؛ بحيث يكون امتثال أحد الخطابين مجامعاً في الزمان لامتنال الآخر.

وأما الذي يوجب الجمع فهو أحد أمرين: إما تقييد كل من المتعلقين بحال فعل الآخر، أو تقييد أحدهما بحال الآخر، وإما إطلاق كل من الخطابين بحال فعل الآخر.

وأما عدم إيجاب الجمع: فالدليل على ذلك: هو أنه لو اقتضيا الجمع والحال هو هذه للزم المحال في كل من طرف المطلوب والطلب، مضافاً إلى مخالفته للبرهان المنطقي، وذلك:

أما استلزام المحال في ناحية المطلوب: فلأن مطلوبية المهم ووقوعه على هذه الصفة إنما يكون في ظرف عصيان الأهم وخلو الزمان عنه، فلو فرض وقوعه على

صفة المطلوبة في حال وجود الأهمّ و امتثاله- كما هو لازم إيجاب الجمع- يلزم الجمع بين النقيضين؛ إذ يلزم أن يعتبر في مطلوبة المهمّ وقوعه بعد العصيان و في حال عدم العصيان، بحيث يكون كلّ من حالتي وجود العصيان و عدمه قيداً في المهمّ، وهذا- كما ترى- يستلزم الجمع بين النقيضين.

و أمّا استلزام المحال في ناحية الطلب: فلأنّ الأهمّ يكون من علل عدم خطاب المهمّ؛ لاقتضائه رفع موضوعه؛ فلو اجتمع خطاب الأهمّ و المهمّ و صار خطاب المهمّ في عرض خطاب الأهمّ، يلزم اجتماع الشئ مع عدّة عدمه، أو خروج العلة عن كونها علة للعدم، أو خروج العدم عن كونه عدماً، أو بقاء العلة على علّيتها و العدم على عدمه، و مع ذلك اجتماعاً، و يلزم من كلّ ذلك الخلف و اجتماع النقيضين.

و أمّا مخالفته للبرهان المنطقي: فلأنّ الأمر الترتبي المبحوث عنه في المقام إذا أبرزناه بصورة القضية الحملية، يكون من المنفصلة المانعة الجمع، لا مانعة الخلو؛ لأنّ التنافي فيه إنّما يكون بين النسبة الطلبية من جانب المهمّ و النسبة الفاعلية من جانب الأهمّ.

فصورة القضية الحملية هكذا: «أن يكون الشخص فاعلاً للأهمّ، و إنّما أن يجب عليه المهمّ»، فهناك تنافٍ بين وجوب المهمّ و فعل الأهمّ، و مع هذا التنافي كيف يعقل إيجاب الجمع؟!

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأمر الترتبي لا يعقل اقتضاؤه إيجاب الجمع فلا وجه لاستحالته، و أنّه تكليف بالمحال (1)، انتهى محرّراً.

وفيه: أنّ كلّ مورد تحققت فعلية الخطابين فيه يلزم منه طلب الجمع،

والملازمة بينهما قطعية، و مقتضى فعلية الخطابين لزوم التوالى الفاسدة المذكورة فى كلامه قدس سره؛ من المخالفة فى ناحية كل من المطلوب و الطلب، و مخالفة البرهان المنطقى، و مجرد الترتب العقلى لا يصلح لرفع المحذور.

فكما أنّ فعلية الخطابين العرضيين توجب طلب الجمع، فكذلك الخطابين الطويلين - إلا بالوجه الذى تفرّدنا به و قوّيناه لعلّه بما لا مزيد عليه، فلاحظ - فإن لم يلزم فى مورد طلب الجمع فنستكشف منه - إنّا - عدم فعلية الخطابين.

هذا إجمال الكلام فى تضعيف مقاله قدس سره.

و أمّا تفصيله فهو: أنّه لو كان الاختلاف الرتبى مجدداً لرفع غائلة طلب الجمع بين الخطابين مع وحدة زمان فعليتهما، يلزم أن يكون فى مورد اشتراط تكليف أحدهما بإطاعة الآخر أوضح فى عدم لزوم طلب الجمع من أخذ العصيان شرطاً؛ لما عرفت أنّ تأخر الإطاعة و الانبعث من البعث رتبة و إن كان غير وجيه، إلا أنّه يمكن أن يوجّه بنحو ما، و لكن تأخر العصيان عن البعث بمراحل عن الواقع.

فعلى هذا: كلّ ما قالوه فى العصيان نقوله فى الإطاعة بطريق أولى؛ فلو أخذت إطاعة الأهمّ شرطاً فى تكليف المهمّ لكان قيّداً للموضوع، فيقدّم إطاعة الأهمّ على أمر المهمّ تقدّم الموضوع على حكمه، و مع ذلك لا إشكال فى أنّه يقتضى طلب الجمع، فتدبّر.

و بالجملة: لو كان مجرد الترتب العقلى مجدداً فى رفع محذور طلب الجمع، ففيما اخذت إطاعة أحدهما شرطاً للآخر يلزم أن ترتفع الغائلة بملاك الترتب، مع أنّه لا تكاد ترتفع الغائلة بالضرورة.

فظهر: أنّ تمام الملاك فى لزوم طلب الجمع هو فعلية الخطابين، و حديث الترتب و كون رتبة أحدهما مقدّمة على الآخر لا يجدى فى رفع غائلة طلب الجمع.

وقد أشرنا: أنّ بعض العناوين الذى يؤخذ فى موضوع المهمّ يخرج الموضوع عن مسألة الترتّب، و يوجب أن يكون تكليف كلّ من الأهمّ و المهمّ فى زمان على حدة، كما أنّ بعضها الآخر و إن لم يوجب خروج الموضوع عن مسألة الترتّب، و لكن يكون فيه محذور طلب الجمع؛ لكون الخطابين فعليين فى زمان واحد.

فالأولى الإشارة إلى بيان تلك العناوين توضيحاً للمقال:

فنعول: إن اخذ العصيان الخارجى أو ما يساوقه من العناوين - كعنوان الطغيان و التمرد و ... - شرطاً فى تكليف المهمّ، فيلزم أن يكون الأمر بالمهمّ عند العصيان الخارجى للأهمّ، فقبل عصيان الأهمّ يكون التكليف بالأهمّ متوجّهاً إلى الأهمّ فقط، و بعد عصيانه و سقوطه يصير الأمر بالمهمّ فعلياً فى حقّه، فعند ذلك و إن لم يلزم طلب الجمع، و لكن ليس ذلك لأجل الترتّب مع فعلية الخطابين، بل لعدم فعلية كلّ منهما فى زمان فعلية الآخر.

و لا- فرق فى ذلك بين كون العصيان أو ما يساوقه تدريجى الوجود أو دفعى الوجود؛ ضرورة أنّه فى صورة الثانى قبل تحقّق آن المعصية يكون الزمان و الظرف، زماناً و ظرفاً للأمر الأهمّ فقط، و بتحقّق الآن يتحقّق العصيان، فيسقط أمر الأهمّ، فيصير الأمر بالمهمّ فعلياً، فلم يجتمع الخطابان.

و مجرد تقدّم رتبة الشرط على المشروط لا يفيد ما لم يتحقّق فى الخارج.

و لعلّ منشأ التوهّم هو ملاحظة كون الشرط من أجزاء علل وجود الشئ، فيتقدّم عليه بالرتبة العقلية، و لا يلزم أن يتقدّم عليه خارجاً.

و لكنّه غفلة عن أنّ الشرط بوجوده الخارجى متقدّم، فإذا اخذ العصيان - مثلاً بوجوده الخارجى شرطاً، فحيث إنّ لا يصدق إلا بعد مضى زمان لا يمكنه

إتيان الأهمّ فيه، فقبل تحقّق العصيان يكون الأمر بالأهمّ فعلياً في حقّه فقط، وبعده يتعيّن عليه تكليف المهمّ.

وأما إذا اخذ التلبّس بالعصيان والاشتغال به شرطاً لتكليف المهمّ، ففيه أوّلاً:

أنّ العصيان لم يكن أمراً ممتدّاً حتّى يكون له أوّل وآخر ووسط، بل أمر دفعي؛ لأنّه إذا ترك المأمور به عمداً بلا عذر - بحيث يفوت عنه ولا يقدر على إتيانه - ينتزع منه العصيان في الآن الذي لا يقدر على إتيانه؛ ضرورة أنّه لا يُعدّ مطلق ترك المأمور به عمداً ما لم يفوت المأمور به معصية(1).

. وبالجملة: العصيان آتى التحقّق والوجود.

نعم، في بعض الموارد يحتاج إلى مضيّ زمان حتّى يفوت عنه المأمور به ويسلب عنه القدرة لينتزع العصيان، ولكنّه لا - يوجب كون العصيان متدرّج الوجود حتّى يتأتّى فيه الشروع والختم.

وثنانياً: أنّه لو سلّم أنّ العصيان أمرٌ ممتدّد، ولكن نقول: إنّ التلبّس بالعصيان:

إمّا يكون عصياناً بالحمل الشائع؛ فحكمه حكم صورة أخذ العصيان شرطاً - من أنّ لازمه سقوط أمر الأهمّ، وخروجه عن مسألة الترتّب - أو لا يكون عصياناً كذلك؛ فيكون كلّ من الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ فعلياً، ومقتضاهما طلب الجمع، والمكلف لا يقدر على إتيانهما في زمان واحد.

1- قلت: ولا يخفى أنّ ترك المأمور به في الوقت المضروب له وإن كان يوجب سقوط الخطاب - لعدم القدرة عليه عند ذلك بإتيانه - ولكنّه لا يتأتّى العقاب عليه؛ لأنّه إنّما يترتّب على من ترك المأمور به بسوء اختياره؛ ولذا يقال: «إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً». [المقرّر حفظه الله]

و لو اخذ الامور الانتزاعية شرطاً- كانتزاع عنوان «الذى يعصى» من العصيان الخارجى باعتبار ظرفه فيما بعد، أو «المكلف الذى يكون عاصياً فيما بعد»، إلى غير ذلك- فواضح أنّ هذه العناوين ثابتة قبل تحقّق العصيان الخارجى بالنسبة إلى الأهمّ، فإن كان أمر الأهمّ معه فعلياً يلزم طلب الجمع، وإلا فيخرج عن مسألة الترتّب.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّهُ: أنّ التقدّم الرتبى ليس مناطاً لرفع غائلة طلب الجمع بين الضدّين، و الملاك كلّ الملاك عدم فعلية الخطّيين فى زمان واحد، و مع عدم فعلية الخطّيين ينهدم أساس الترتّب. فلا يمكن أن تدفع مقالة شيخنا البهائى قدس سره بالترتّب، و الجواب الحقيق هو الذى ذكرنا، فلاحظه و افهمه و اغتنم و كن من الشاكرين.

نوهم ابتناء الالتزام بفروع على تمامية الترتّب و دفعه

بقى فى المقام فروع؛ قال المحقّق النائنى قدس سره: إنّهُ لا محيص للفقهاء عن الالتزام بها، و لا يتمّ ذلك إلا بالخطاب الترتّبى:

منها: ما لو فرضت حرمة الإقامة على المسافر من أوّل الفجر إلى الزوال، فلو فرض أنّه عصى هذا الخطاب و أقام فلا إشكال فى أنّه يجب عليه الصوم و يكون مخاطباً به، فيكون فى الآن الأوّل الحقيقى من الفجر قد توجه إليه كلّ من حرمة الإقامة و وجوب الصوم، و لكن مترتباً- يعنى أنّ وجوب الصوم يكون مترتباً على عصيان حرمة الإقامة- ففى حال الإقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الإقامة أيضاً؛ لأنّ المفروض حرمة الإقامة عليه إلى الزوال، فيكون الخطاب الترتّبى محفوظاً من أوّل الفجر إلى الزوال.

ومنها: ما لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أول الزوال فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان وجوب الإقامة، حيث إنه لو عصى ولم يقصد الإقامة توجه عليه خطاب القصر، وكذا لو فرض حرمة الإقامة؛ فإن وجوب التمام يكون مترتباً على عصيان حرمة الإقامة.

ومنها: وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب أداء الدين إذا لم يكن الدين من عام الربح، بل كان من السنة السابقة، وحيث إن أداء الدين عند المطالبة واجب فإن أدى الدين لا يفضل المئونة عن سنته، فلا يجب عليه الخمس، فإن عصى ولم يؤد الدين يجب عليه الخمس، فأحد الخطابين تعلق بأداء الدين والآخر بوجوب الخمس عند عصيان الأداء؛ فليس هذا إلا من مسألة الترتب.

ومنها: غير ذلك من الفروع التي لا مفر للفقيه عن الالتزام بها، مع أن كلها يتوقف على الخطاب الترتبي (1)، انتهى.

وفيه: أن النقص إنما يتم إذا تسالموا على وجود الخطابين الفعليين في موارد النقص، ومجرد فرض المسألة لا يتم؛ فلا بد من تطبيق جميع خصوصيات مسألة الترتب على موارد النقص.

وقد عرفت: أن موضوع البحث في الترتب هو أمران: أحدهما مطلق تعلق بعنوان، والآخر مشروط بعصيان ذاك الأمر، فلا بد وأن يكون في المفروض خطابان:

تعلق أحدهما بحرمة الإقامة من الفجر إلى الزوال بحيث كان الخطاب مطلقاً، وثانيهما تعلق بوجوب الصوم من الفجر في صورة عصيان ذاك التكليف، فحينئذ يصير ذلك من مصاديق ما يرون تصحيحه بالخطاب الترتبي، لا يكون دليلاً على مشروعية

الترتب، كما زعمه المحقق النائيني قدس سره، فكل ما قلنا في سائر الموارد، نقول به في مفروض المسألة.

وحاصله: أنه لو كان تكليف الصوم مشروطاً بعصيان تكليف حرمة الإقامة فلا بدّ من مضيّ مقدار من الزمان من طلوع الفجر ليتحقّق العصيان الخارجى بالنسبة إلى تكليف الإقامة حتّى يتحقّق شرط تكليف المهّم، فقبل العصيان لا يكون مأموراً بالصوم، وإنّما هو مكلف بحرمة الإقامة فقط، فإن صام فلم يكن آتياً بالمأمور به، ولم يقع على صفة المطلوبة، وإلا يلزم تحقّق المشروط قبل شرطه، وبعد عصيان تكليف الإقامة- وذلك إنّما هو بمضيّ مقدار من الزمان ولو بآثار عرفية من طلوع الفجر ليصدق العصيان- يصير التكليف بالصوم فعلياً فى حقّه، وبمضيّ ذاك المقدار من الوقت يفوت ظرف الصوم؛ لكونه محدوداً بحدّين أولهما من طلوع الفجر.

فأحد التكليفين كان فعلياً فى أول حقيقى طلوع الفجر، والآخر فعلياً بعد مضيّ مقدار من الزمان من الطلوع؛ فلم يجتمع حكمان فعليان فى زمان ليصحّحهما بالترتب.

فلو فرض أنّه كان هناك خطابان، كان الوقت المضروب لأحدهما المحدود بالحدّين عين الوقت المضروب للآخر، فإن نهى ولده عن الإقامة، وفرض تعلّق النهى على عنوان الإقامة، ونذر ذاك العنوان بحيث تعلّق النذر بعنوانه الذاتى (1)، فلا بدّ من ارتكاب التأويل فيهما، أو فى أحدهما، وإلا فلا بدّ وأن يطرح أحدهما؛ لاستلزام الخطابين الفعليين طلب الجمع بين الضدّين، وهو محال، وما يستلزم المحال محال.

1- قلت: على إشكال تقدّم تفصيله فى مقدّمة الواجب عند البحث عن الطهارات الثلاث فى ضابط تبدّل الأحكام بعضها ببعض، فراجع. فعنوان الإقامة لم يصّر واجباً ولا محرّماً فى حال؛ لعدم تعلّق الأمر بها، ولا النهى عنها، ولو أوجب الوالد الإقامة فى بلد أو نذرهما فالواجب يكون عنوان إطاعة الوالد والوفاء بالنذر، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

والحاصل: أنّ كلّ مورد كان فيه خطابان فعليان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيان الآخر، لا يكون فيه محذور طلب الجمع، ولكن ليس ذلك لأجل الترتّب بعد كون الخطابين فعليين، بل لأجل عدم فعلية أحدهما في ظرف فعلية الآخر حسب ما عرفت.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا في الفرع الأوّل يظهر لك حكم الفرعين الآخرين أيضاً؛ لأنّه إذا كان وجوب القصر مشروطاً بعصيان وجوب الإقامة، وجوب الخمس منوطاً بترك أداء الدين، وكان تكليف وجوب الإقامة وأداء الدين مطلقاً، يصيران عين الفرع الأوّل، والكلام فيهما عين الكلام السابق، طابق النعل بالنعل. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ ما ذكره قدس سره ليس إلاّ مجرّد فرض لا واقعية له؛ لأنّ موضوع وجوب الصوم وتمامية الصلاة إنّما هو العزم على إقامة عشرة أيّام، ولم يرد دليل من الشرع على أنّ خطاب الصوم والإتمام مشروط بعصيان حرمة الإقامة، فمن عزم على إقامة عشرة أيّام يجب عليه الصوم والصلاة تماماً، وإن لم يقصد الإقامة يحرم عليه الصوم ويجب عليه قصر الصلاة؛ فالحكم تعلّق على عنوان «العزم» لا «العصيان»، فيخرج عن محطّ بحث الترتّب.

فإذن نقول: إنّ عنوان «عزم الإقامة» أو «الإقامة» لا يتأخّر عن الأمر والنهي بهما؛ لأنّه - بعد اللتّيّا والتّي وخصّ النظر عن المناقشات التي عرفت - تأخّر عصيان الأمر عنه، وعصيان الأمر غير العزم على الإقامة وذات الإقامة بما هي فعل المكلف، وإن كان ينطبق عليهما أيضاً انطباقاً عرضياً.

وبالجملة: غاية ما يمكن المساعدة عليه هي تأخّر العصيان عن أمره، وأمّا ذات الإقامة أو عزمها - الذي هو موضوع دليل وجوب الصوم والصلاة تماماً - فلم يكن متأخراً عن الأمر؛ لعدم وجود ملاك التأخّر فيه، وإن كان ينطبق عليه

بالعرض ما هو المتأخر - أعنى العصيان - فما هو موضوع للأمر غير متأخر عنه، فإذا تعلق الصوم على قصد عنوان «الإقامة» - مثلاً - ومع ذلك وجب عليه الخروج، يجتمع لديه حكمان فعليان، وهو محال؛ فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن فعلية أحدهما، أو ارتكاب التأويل.

وأمّا ما ذكره قدس سره في وجوب الخمس، ففيه: أنّ وجوب الخمس لم يترتب على عصيان خطاب أداء الدين، بل ترتب على عنوان «فاضل المئونة» أو «الغنيمة»؛ فإن كان عليه دين من السنة السابقة و أذاه في هذه السنة فلا تصدق عليه الغنيمة، فعدم وجوب الخمس لأجل أنّ الأداء أذهب موضوع الغنيمة، فإذا لم يؤدّ تصدق الغنيمة على ما اكتسب.

فتحصّل: أنّ الاستشهاد في وجوب الخمس لأجل ترك أداء الدين على مسألة الترتب لا معنى له؛ لأنّه لم يرد في لسان آية ولا رواية على أنّ وجوب الخمس مشروط بعصيان الأداء، بل الوجوب دائر مدار عنوان «فاضل المئونة» أو «الغنيمة»، وأداء الدين يرفع موضوع وجوب الخمس.

فحاصل ما ذكرنا: أنّ الترتب مسألة عقلية، فبعد أن ظهر لك المحذور العقلي في ذلك - من أنّه لا يعقل تعلق خطابين فعليين في زمان واحد على شخص واحد - فلو ورد ما ظاهره على خلاف ما اقتضاه العقل من صحّة الترتب فلا بدّ إمّا أن يؤوّل، أو يقال بعدم صدور أحدهما، فالنقض ببعض الفروع الفقهية التي لا تزيد على الاستظهار من الدليل، لا يفيد القائل بالامتناع، كما لا يخفى.

فقد تمّ - بحمد الله - الكلام على التقريب الذي فصّله وقربه المحقّق النائيني قدس سره، وهو أهمّ التقاريب في مسألة الترتب. وقد عرفت لعلّه بما لا مزيد عليه عدم تماميته.

تقارِب آخر لتصحيح الترتب و تزييفها

إشارة

ثمّ إنّه بعد ما عرفت عدم تمامية التقريب الذي قرّبه و فصّله المحقّق النائيني قدس سره، لا يهّم التعرّض لسائر التقارِب التي تذكر لتصحيح الترتب، ولعلّها إجمال لما فصّله المحقّق النائيني قدس سره مع إغلاق وإخلاق، إلّا أنّه مع ذلك لا بأس بالإشارة إلى ما قرّبه العلماني الأصفهاني و العراقي 0 تجليلاً لشموخ مقامهما العلمي:

التقريب الأول:

ما أورده المحقّق الأصفهاني قدس سره في «التعليقة»، حاصله: أنّ اقتضاء كلّ أمر لإطاعة نفسه في رتبة سابقة على إطاعته، كيف و هي مرتبة تأثيره و أثره؟! و واضح:

أنّ اقتضاء كلّ عدّة أثراً إنّما هو في مرتبة ذاتها، و أمّا في مرتبة أثرها المتأخّرة عنها فهي منعزلة عن الاقتضاء و التأثير؛ للزومه تجافى العلة عن مرتبتها، فتمام اقتضاء العلة إنّما هو في مرتبة متقدّمة على أثرها.

فحيث إنّ نسبة الأمر إلى الإطاعة نسبة العلة إلى أثرها، فاقضاء الأمر لإتيان المتعلّق و إطاعته لم يكن في رتبة الأثر التي هي متأخّرة عن الذات، بل الأمر في مرتبة ذاته يقتضى إطاعة نفسه.

و حيث إنّ العصيان نقيض الإطاعة، و النقيضان في رتبة واحدة، فكما أنّ مرتبة الإطاعة متأخّرة عن مرتبة ذات الأمر و اقتضائه، فكذلك ما هو في رتبته.

فإذا انيط أمر بعصيان أمر آخر فلا شبهة في أنّ هذه الإناطة تخرج الأمرين عن المزاحمة في التأثير؛ إذ في رتبة الأمر بالأهمّ و تأثيره في ظرف القدرة نحوه لا وجود

للأمر بالمهم، وفي رتبة وجود الأمر بالمهم لا يكون اقتضاء للأمر بالأهم؛ فلا مطاردة بين الأمرين، بل كلٌّ يؤثر في رتبة نفسه على وجه لا يوجب تحيّر المكلف في امتثال كلٍّ منهما، ولا يقتضى كلٌّ من الأمرين إلقاء المكلف فيما لا يطاق، بل كلٌّ يقتضى موضوعاً لا يقتضى غيره خلافاً (1)، انتهى.

وفيه: أنّ هذا التقريب إجمال لما فصّله المحقق النائيني قدس سره بعبارة أخرى، فيتوجّه عليه بعض ما أوردناه على ما أفاده قدس سره، بل لعلّ الإشكال عليه أوضح.

إجماله: أنّ عدم التنافي بين مقتضى الأمرين وإن كان مسلماً، إلاّ أنّه ليس لأجل اختلاف الرتبة - كما هو مراد المستدلّ - بل لأجل أنّ فعلية أحد الأمرين - أعنى المهمّ - في صورة سقوط الأمر الآخر؛ أعنى عصيان الأهمّ.

وذلك لأنّ كون شىء في رتبة و الآخر في رتبة متأخرة أو متقدمة إنّما يتصوّر إذا كان الشيطان موجودين، كالعلّة و المعلول؛ فإنّ العقل بعد أن أدرك أنّ وجود المعلول نشأ و ترشّح من العلّة فيحكم بأنّ رتبة العلّة متقدمة على رتبة المعلول، و أمّا فيما لم يكونا موجودين في زمان واحد، أو كان أحدهما موجوداً دون الآخر - كما فيما نحن فيه - فلا يصحّ أن يقال باختلاف الرتبة إلاّ بضرب من المسامحة.

وبالجملة: عدم المطاردة بين الأمرين مسلّم، لكنّه ليس لأجل اختلاف الربتين مع وجودهما، بل لأجل أنّ عصيان الأمر بالأهمّ شرط للتكليف بالمهمّ، فقبل العصيان لم يكن هناك تكليف بالمهمّ، و بعد العصيان لا يعقل أن يكون الأمر بالأهمّ موجوداً؛ فلم يجتمع الأمران في زمان واحد حتّى يقال بتقدّم أحدهما و تأخر الآخر.

وبيان آخر: ظاهر قولكم بأنه لا وجود للأمر بالمهم في رتبة الأمر بالأهم، هو: أنه لا وجود للأمر بالمهم عند إتيان الأهم وإطاعته، وهذا وإن يرفع غائلة طلب الجمع بين الضدين، لكنه هدم لأساس الترتب؛ لأن الترتب مبنى على وجود كلا الأمرين الأهم والمهم في زمان واحد.

نعم، إن أريد بعدم الوجود: أن بينهما اختلافاً في الرتبة- وهو أن لا يخرج المفروض عن موضوع الترتب- لكنه عرفت بما لا مزيد عليه: أن اختلاف الرتبة مع فعلية الأمرين في زمان واحد لا يجدى في رفع محذور طلب الجمع والأمر بالضدين.

مضافاً إلى أن توهم كون العصيان والإطاعة متناقضين، مدفوع بما عرفت: أن نقيض «الإطاعة»، «لا إطاعة»، وهي تصدق على العصيان، مع أنه لو كانا متناقضين لا يلزم أن يكون المتناقضان في رتبة واحدة، كما سبق لعله بما لا مزيد عليه، فلاحظ.

التقريب الثاني:

ما اختاره المحقق الأصفهاني قدس سره وقال: إنه التحقيق الحقيقي بالتصديق في تجويز الترتب، و حاصله بتوضيح منّا هو: أن نسبة كل أمر إلى متعلقه نسبة المقتضى - بالكسر - إلى مقتضاه - بالفتح - لا نسبة العلة إلى معلوله.

فالمقتضيان اللذان بينهما تنافٍ: إذا كان يقتضى كل منهما أثره على جميع التقادير، والغرض من كل منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلف له، فيستحيل تأثيرهما وفعلية مقتضاهما كذلك، وإن كان المكلف في كمال الانقياد.

و أمّا إذا كان اقتضاء أحدهما على تقدير - بأن يكون اقتضاء أحدهما عند عدم تأثير الآخر - فلا تنافى بين الأمرين؛ لأنّ ذوات المقتضيات بما هي لا تراحم بينها، وإن كان فائماً هو من حيث التأثير.

و واضح: أن فعلية اقتضاء الأمر بالمهمّ وتأثيره متوقّف على عدم تأثير الأمر بالأهمّ وسقوطه.

وتوهم: أن الأمر بالأهمّ لجعل الداعي وانبعث المكلف، فمع عدم الانبعث بالنسبة إلى تكليف الأمر بالأهمّ وعصيانه في زمان يُترقّب منه الانبعث ينعدم الأمر بالأهمّ ويسقط، فلا بقاء له، فضلاً عن داعويته فيخرج عن موضوع مسألة الترتّب المتوقّف على وجود أمرين في زمان واحد.

مدفوع: بأن غاية ما يقتضيه الأمر الحقيقي هو أن يكون متعلّقه في نفسه ممكناً ذاتاً، وأن لا يلزم من وقوعه محال، فإذا كان متعلّق الأمر ممكناً ذاتاً ووقوعاً يصحّ تعلّق التكليف به، وإلا فلا، ومن الواضح: أن الإمكان الذاتي والوقوعي لا ينافيان الامتناع أو الوجوب الغيريين، وإلا لم يكن ممكن أبداً؛ إذ الماهية حال وجودها تكون واجبة بالغير، وحال عدمها ممتنعة بالغير، فمتى تكون ممكنة ذاتاً ووقوعاً؟!

فإذن: الأمر الأهمّ بعد تحقّق النقيض - أي بعد عدم الانبعث في الوقت المضروب له- وإن لم يكن له داعوية فعلية، إلا أنه لم ينزل عن إمكان داعويته ذاتاً ووقوعاً، ففي ظرف عصيان الأمر يكون حقيقة الأمر- وهي إمكان داعويته ذاتاً ووقوعاً- موجوداً.

فظهر ممّا ذكرنا: أنه عند تحقّق عدم البديل (1) وإن كان وجوده ممتنعاً بالغير، لكنّه يمكن الأمر بما يمكن أن يكون مقتضياً لطرده، وتبيّن: أن قياس الإرادة الشرعية

1- قلت: أي عدم المتعلّق، مثلاً: إذا كان وقت الصلاة مضيّماً من الزوال إلى ساعة بعدها، فإذا لم تتحقّق الصلاة في ذاك الوقت يكون عدمها بديلها. فالعدم البديلي عبارة عن العدم الذي إذا لم يكن عدماً كان ظرفاً للتحقّق. هذا من إفادات سماحة الاستاذ دام ظلّه. [المقرّر حفظه الله]

بالإرادة التكوينية- من حيث عدم إمكان إرادتين مترتبتين- قياس مع الفارق؛ لأنَّ الإرادة التكوينية هي الجزء الأخير من العلة التامة للفعل، فلا يعقل إناطة إرادة أخرى بعدم متعلق الأولى مع ثبوتها، بخلاف الإرادة التشريعية؛ لأنها من قبيل المقتضى بالنسبة إلى فعل المكلف، و الجزء الأخير لفعله إنّما هو إرادة نفسه، و من الواضح: أنّه لا مانع من ثبوت المقتضى مع عدم مقتضاه(1)، انتهى.

وفيما أفاده مواقع للنظر:

فأولاً: أنّه كما عرفت أنّ الإرادة التشريعية عبارة عن إرادة التقنين، لا إرادة المقتن فعل المكلف، كما زعمه، فلاحظ.

و ثانياً: أنّ الإرادة التكوينية لم تكن جزء أخير للعلّة التامة بالنسبة إلى أفعاله الخارجية، فوزان الإرادتين بالنسبة إلى متعلقهما واحد.

و ثالثاً: أنّه لو فسّرت الإرادة التشريعية بأيّ من المعنيين فيتوجّه عليه قدس سره: أنّ مصحّح التكليف لا يكون مجرد إمكان الباعثية ذاتاً و وقوعاً، بل المصحّح هو إمكان الباعثية الفعلية؛ ضرورة أنّه إذا لم يقدر جميع آحاد المكلفين على إتيان عمل في الخارج لا يكاد يصحّ للمقتن تكليفهم معتذراً بأنّه تكليف ممكن ذاتاً و وقوعاً؛ أمّا إمكانه الذاتى فواضح، و أمّا إمكانه الوقوعى فلعدم لزوم محال منه.

فإن كان مع ذلك في خواطر ريب فلاحظ الأوامر الشخصية؛ فإذا توجّه أمر من مولى إلى عبده فلا إشكال في كونه ممكناً ذاتاً و وقوعاً، فإذا لم يقدر العبد على امتثاله فيكون التكليف ممتنعاً غيرياً في حقّه، فهل يصدر من المولى العالم الخبير أمر بالنسبة إليه معتذراً بإمكان إتيان متعلقه ذاتاً و وقوعاً؟! حاشا!!

و السّرّ في ذلك هو: أنّ الأمر لغاية الانبعاث، فلا أقلّ من احتمالها، فمجرد إمكان إتيان المكلف ذاتاً ووقوعاً لا يكفي في التشريع، فإذا علم بعدم الانبعاث فمحال أن يبعث المولى بعثاً حقيقياً.

وبالجملة: البعث الحقيقي هو الذي يكون بداعي الانبعاث الخارجي، فلا يكفي مجرد إمكان الداعوية للانبعاث ذاتاً أو وقوعاً ما لم ينضم إليه احتمال الانبعاث الخارجي، و المقايسة بين المباحث الفلسفية و بين تشريع القوانين غير وجيه كما لا يخفى على المتأمل.

فعند ذلك لا فرق من هذه الجهة أيضاً بين الإرادتين؛ فكما لم تكد تتعلق الإرادة التكوينية مع عدم إمكان المتعلق، فكذلك لا تنقدح مبادئ التقنين و التشريع إذا لم يكد أن ينبعث به خارجاً.

ورابعاً: إن أراد بقوله قدس سره في الصدر: «إنّه لا تنافى بين الأمرين إن اقتضى أحدهما على تقدير عدم تأثير الآخر»، أنّه لا يريد المهمّ في ظرف الأهمّ، بل يريد على نحو الواجب التقديرى، فيخرج المقال عن محطّ البحث؛ لأنّه فيما إذا كان كلا الأمرين فعليين.

وإن أراد تحقّق إرادتين فعليتين، ففيه: أنّه محال أن تتعلق الإرادة بشىء بضدّه الأهمّ قبل عصيانه في زمان واحد، فتدبّر.

التقريب الثالث:

ما اختاره المحقّق العراقي قدس سره - كما في «المقالات» - مع إغلاق في العبارة موجب لصعوبة فهم المطلب، فقال ما حاصله: إنّ تصوير الترتّب على نحو ذكره المحقّق

الثانى، وأيده المحقق الشيرازى، وتبعه أساتيد العصر - قدس الله أسرارهم - من اشتراط تكليف المهّم بعصيان الأهمّ، فى كمال المتانة، و لكن هذا المقدار لا يقتضى طولية الأمرين و اشتراط أحدهما بعصيان الآخر؛ وذلك لأنه لا شبهة فى أنه فى صورة تساوى الفعلين فى المصلحة يحكم العقل بالتخيير بينهما.

و ليس مرجع التخيير إلى اشتراط وجوب كلّ واحد بعصيان الآخر؛ للزومه تأخّر رتبة كلّ من الأمرين عن الآخر، و لازم ذلك طلب الضدّين عند عصيان كليهما.

و لا إلى اشتراط كلّ منهما بعدم وجود غيره الذى هو فى رتبة سابقة عن التكليف أيضاً؛ إذ الالتزام به و إن لم يوجب المحذور السابق، إلا أنّ لازمه عدم اقتضاء كلّ أمر إيجاد مقتضاه حال وجود الآخر، فيكون وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم وجود الآخر، وهذا خلاف ظواهر الأدلّة؛ فإنّ ظاهرها: أنّ كلّاً منهما مع قطع النظر عن الآخر مطلق، فإنّ أمكن حفظ إطلاق كلّ منهما برفع بعض الجهات فلا موجب لارتكاب خلاف الظاهر.

فالأولى أن يقال: إنّ مرجع التخيير إلى تعلق طلبين ناقصين بوجود الضدّين؛ لعدم المطاردة بينهما بعد الجزم بأنّ الطلب الناقص فى كلّ مشروط لا يصير تامّاً بوجود شرطه، و بعبارة اخرى: لا يصير الواجب المشروط بتحقيق شرطه واجباً مطلقاً.

و مقتضى الطلبين هو: أنّ الطلب فى ظرف المزاخمة يقتضى سدّ جميع أبواب العدم، إلاّ العدم الطارئ من إتيان ضده؛ فلا مطاردة فى البين لنقص فيهما، هذا كلّّه فى صورة تساويهما من حيث المصلحة.

فإذا اتّضح لك عدم المطاردة لنقص فيهما، يظهر لك أنّه لو فرض نقص الطلب من طرف واحد لا تكون بينهما المطاردة أيضاً، و لو لم يشترط الطلب الناقص المزبور

بعصيان التام، أو بعدم الضد السابق على العصيان، فطلب الأهم يقتضى سد جميع أنحاء العدم، و المهم يسد ما عدا جهة وجود الأهم.

إن قلت: إن الطلب الناقص وإن لم يطرد التام- لأن مقتضاه حفظ الوجود من سائر الجهات، غير ما يلزم وجود التام- إلا أن الطلب التام فى الطرف الآخر يطرد الأمر الناقص بمقتضاه، حيث إن مقتضاه سد جميع الأبواب.

قلت: بأنه إذا كان مقتضى الطلب الناقص حفظ سائر الجهات غير ما يلزم وجود التام، فكيف يقتضى الطلب التام طرده؛ إذ نتيجة طرده منع انسداد تلك الجهة، وفى هذا الظرف لا اقتضاء للطلب الناقص، فأين المطاردة، ولو من طرف واحد، فضلاً عن الطرفين؟!

فإذا اتضح لك ما ذكرنا يظهر لك: أنه لو دار الأمر بين ما ذكرناه وبين ما ذهب إليه الأعلام، يرجح العقل ما اخترناه؛ لأن غاية ما ذكرناه هى رفع اليد عن ظهور الأمر فى التمامية، إذ هو المتيقن فى البين؛ سواء قلنا باشتراط الأمر بعصيان، أم لا، ولكن يبقى ظهور الطلب فى عدم إناطته بشىء تحت الإطلاق، بخلاف ما ذهبوا إليه؛ لأدائه إلى صيرورة الطلب مشروطاً، ولا وجه للمصير إليه مهما أمكن.

ولازم ما ذكرنا: عدم طولية الطلب بالضدين، بل كل منهما مطلوب فى عرض مطلوبة الآخر، غاية الأمر: مع تساوى المصلحتين يكون كل واحد منهما ناقصاً قاصراً عن اقتضاء سد جميع الأعدام، ومع أهمية المصلحة فى أحد الطرفين كان الطلب فى الأهم تاماً وفى المهم ناقصاً⁽¹⁾، انتهى ملخصاً محرراً.

وفيما أفاده مواقع للنظر:

فأولاً: أنّ المحذور الذى توهمه هذا المحقق قدس سره- فيما لو كانت المصلحة فيهما متساوية- من لزوم تأخر رتبة كلّ من الأمرين عن الآخر فيما إذا اشترط وجوب كلّ منهما بعصيان الآخر- غير لازم؛ لما تقدّم: أنّه لم يكن للأمر ملاك التقدّم بالنسبة إلى العصيان، وغاية ما يمكن أن يقال- على إشكالٍ تقدّم ذكره- هي تأخر الإطاعة عنه، فلو اخذ عصيان كلّ منهما شرطاً في الآخر لا يلزم محذور التقدّم والتأخر الرتبيين.

نعم يلزم محذور آخر، وهو: كون كلّ منهما منجزاً مطلقاً و مشروطاً؛ أمّا كونهما منجزاً مطلقاً فيحسب الفرض، وأمّا كونهما مشروطاً فلتوهم اشتراط كلّ منهما بعصيان الآخر، و العصيان هو ترك المأمور به خارجاً بلا عذر، فقبل عصيان كلّ منهما لا يكون الآخر فعلياً.

وثانياً: أنّ مقتضى ذلك عدم قدرة المكلف لإتيانها.

وبعبارة اخرى: فى الواجبين المتزامنين المتساويين فى المصلحة إذا كان أوّل الزوال إلى ساعة بعدها ظرف إتيانها، و كان العصيان الخارجى لكلّ منهما شرطاً للآخر فلا بدّ و أن يمضى من الزوال بمقدار لا يمكن أن يأتى بأحدهما ليتحقّق شرط الآخر، وعند ذلك لا يمكن إتيان الآخر؛ لمضى وقته، فتدبر.

و ثالثاً: لو سلّم ذلك فالمحذور المتوهم إنّما هو فى المتساويين من حيث المصلحة، فمقايسة محلّ البحث- وهو ما إذا كان أحدهما أهمّ- بهما فى غير محلّه؛ لعدم لزوم المحذور المتوهم، كما لا يخفى.

ورابعاً: أنّ عدم صيرورة المشروط مطلقاً عند حصول الشرط مسلّم، و لكن المحذور غير دائر مداره، بل المحذور لأجل فعلية الخطابين؛ فإذا تحقّق شرط كلّ من

الواجبين يصيرا فعليين، فيلزم محذور طلب الجمع.

وخامساً: أنه يتوجّه على ما اختاره قدس سره كلّ ما يرد على القول بأخذ العصيان شرطاً، بل ما اختاره في الحقيقة هو الذى ذكره الأعلام بعبارة اخرى، وذلك لظهور أنه قدس سره لم يرد بالطلب الناقص، الطلب الاستحبابى، بل مراده هو أنه يريد عند عدم ذاك، ولا يريد عند وجود ذاك، وأنت خبير بأنه ليس ذلك إلا معنى الواجب المشروط، فهو قدس سره منكر بلسانه، ولكنّه معترف به بقلبه.

ومع ذلك لا يرتفع بذلك الإشكال؛ لأنه قبل عصيان التامّ- الذى يكون له اقتضاء وبعث- هل يكون للناقص اقتضاء وبعث، أو لا؟

فعلى الأوّل يلزم طلب الجمع بين الضدّين.

وعلى الثانى يخرج من محلّ البحث، حيث إنّه تكون باعثية الناقص بعد سقوط أمر التامّ، فلا باعثية له قبل تحقّق إطاعة التامّ.

فتحصّل ممّا ذكرناه فى هذه التقريبات: أنّه لا مخلص عن إشكال الترتّب، ولا يكاد رفعه بشىء من هذه التقريبات، فله الحمد والمثنة.

الفصل السادس فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

إشارة

الفصل السادس فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه(1)

اختلفوا فى جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، و الكلام فيه يقع فى موارد:

المورد الأول: فى محطّ البحث

ربّما يحتمل أن يكون محطّ البحث فى الجواز و عدمه، هو الإمكان الذاتى؛ بمعنى أنّه هل يمكن صدور الأمر ذاتاً من الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، أم لا؟ و مرجع هذا إلى أنّ الأمر حيث يكون من الأفعال الاختيارية فلا بدّ له من علّة تامّة مركّبة من الأجزاء و الشرائط، فمع انتفاء شرطه لا يمكن ذاتاً وجود المشروط.

كما أنّه يحتمل أن يكون المراد من محطّ البحث الإمكان الوقوعى؛ بمعنى أنّه هل يمكن صدور الأمر و وقوعه من الأمر مع علمه بانتفاء شرط الأمر، و لا يلزم منه فى الخارج محذور، أم لا بل يلزم منه المحال؟!

1- تأريخ شروع البحث يوم الثلاثاء/ 9 ذى القعدة الحرام/ 1379 هـ. ق.

ولكن التأمل في أدلة الطرفين يعطى عدم كون الجواز بهذين المعنيين محطّ البحث؛ لأنّهم يريدون بطرح هذا المبحث أن يستفيدوا من ذلك: أنّه واقع في الشريعة المقدّسة، ولا موقف للمعنيين في ذلك، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ إدخال علم الأمر في عنوان البحث يرشد إلى عدم إرادة المعنيين من الجواز؛ بداهة أنّ علم الأمر لا دخالة له في الإمكان الذاتي أو الوقوعي، كما لا يخفى، فتدبرّ.

وربّما يقال: إنّ الضمير في «شرطه» في عنوان البحث يرجع إلى «الأمر»؛ فمحطّ البحث عنده هو جواز الأمر مع فقدان شرط الأمر وما يكون من مبادئه؛ من التصوّر والتصديق والإرادة وغيرها من مبادئ الاختيار، وهو أيضاً لا يكاد يصحّ نسبته إليهم؛ حتّى إلى من ينكر الحسن والقبح العقليين، كالأشعري؛ بداهة أنّ وجود المعلول بلا علّة ممّا ينكره كلّ عاقل ويعدّ من البديهيّات، فلا يكاد أن يتنازعا فيه، كما لا يخفى.

ويظهر من المحقّق الخراساني قدس سره وجه آخر لمحطّ النزاع جعله وجه التصالح بين الفريقين، وحاصله: أنّ النزاع في جواز إنشاء الأمر مع علم الأمر بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه، وقد عرفت أنّ الإنشاء كذلك بمكان من الإمكان؛ لأنّ داعي إنشاء الطلب لا يختصّ بالبعث والتحريك الجدّي حقيقةً، بل قد يكون صورياً وامتحانياً، وربّما يكون غير ذلك، وسلب كون الأمر حقيقة عمّا لم يكن بداعي البعث جدّاً وإن كان في محله، إلّا أنّ إطلاق الأمر عليه مع القرينة لا إشكال فيه.

وقد صرّح قدس سره بأنّه يمكن أن يقع بما ذكر التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين؛ فمن يقول بالجواز يرى صحّة الأمر بداعي آخر غير الانبعاث، ومن

نفاه يرى أنّ الأمر لا بدّ وأن يكون لغاية الانبعاث(1)، انتهى.

ولا يخفى: أنّ ما ذكره قدس سره وإن كان يناسب بعض استدلالاتهم المذكورة في «الفصول»(2) وغيره، كاستدلال بقضية أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل - على نبينا وآله وعليهما السلام - حيث إنّه تعالى أمره بذبحه مع علمه تعالى بعدم وجود شرط فعلية وجوب الذبح، ولكن ينافي سائر أدلّة الطرفين بأنّه لو جاز ذلك لما علم أحد بأنّه مكلف؛ لعدم علمه به؛ لجواز أن لا يتحقّق بعض شرائطه، وأنّه لو لم يجرّ لما عصى أحد؛ لأنّ كلّ ما لم يوجد فقد انتفى بعض أجزاء علته التامة، وأقلّه عدم إرادة المكلف، فيمتنع، فلا تكليف، فلا معصية، إلى غير ذلك.

والذي ينبغي أن يقال في محطّ البحث هو أنّه: «هل يجوز الأمر مع العلم بانتفاء شرط المكلف به...»، ولا يحتاج إلى رفع اليد عن ظاهر العنوان الموروث من السلف إلى الخلف؛ لأنّ الكلام في البعث والأمر، والبعث لا يكون حقيقياً إذا علم المولى أنّ العبد لا يأتي به ولو عصياناً، أو يعلم يأتياه من دون أن يتوجّه التكليف إليه، ولا يكون الطلب مؤثراً فيه بوجه.

وبالجملة: الأمر الحقيقي بما أنّه أمر له شرائط؛ منها: علمه بإيجاد الداعي في العبد، ولا أقلّ من احتمال تأثيره فيه، فإذا رأى المولى أنّ أمره لا يكاد يؤثر في العبد - إمّا لعجزه أو لعصيانه - فلا يكاد يترشّح منه أمر وبعث حقيقي نحوه، فإحراز قدرة العبد شرط لتكليف المولى، فلو أمر المولى عند ذلك يقال: إنّه أمر مع انتفاء شرط الأمر.

1- كفاية الاصول: 170.

2- الفصول الغرويّة: 110 / السطر 20.

فظهر أنّ ما ذكرنا هو الذى يقتضيه الاعتبار فى محطّ البحث، من دون ارتكاب التكلّف بإرجاع الضمير فى عنوان البحث إلى المكلف به، الموجب للتقصير فى العنوان، ولكن مع ذلك لا أهمّية فى ذلك.

المورد الثانى: منشأ النزاع فى المسألة

ربّما يقال(1): إنّ منشأ النزاع فى هذه المسألة هو النزاع بين الإمامية، بل والمعتزلة، وبين الأشاعرة، من جهة اتّحاد الطلب والإرادة و عدمه.

فذهبت الأشاعرة إلى مغايرتهما، وأنّ فى النفس شيئاً يسمّونه بالكلام النفسى، و الطلب هو الإنشائى منه، وأنّه يمكن أن يطلب المولى شيئاً ويُنشئه ولكن لم تتعلّق إرادته به، حيث إنّ لو تعلّقت إرادته به لزم المحال؛ و هو تخلف المراد عن الإرادة، فذهبوا إلى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، وقالوا بأنّه قد يطلب المولى شيئاً و هو لا يريد، كما أنّه قد ينهى عنه و هو يريد.

و أمّا العدلية- الإمامية و المعتزلة- فلمّا أبطلوا الكلام النفسى، و ذهبوا إلى اتّحاد الطلب و الإرادة مصداقاً، وأنّه ليس فى النفس شىء غير الإرادة، و رأوا مبدئية الإرادة للطلب- أى طلب كان- فذهبوا إلى امتناع توجّه الإرادة إلى ما لا يمكن تحقّقه؛ إمّا لفقد شرط المأمور به، أو لعدم قدرة المكلف.

و بالجملة: فى صورة العلم بانتفاء شرطه لا مبدئية للأمر و البعث؛ لأنّ البعث الحقيقى إنّما هو للانبعث، فمع العلم بعدم انبعث المكلف لعدم شرطه يقبح

1- راجع الفصول الغروية: 109/ السطر 36، نهاية الأفكار 1: 379.

البعث، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، فعلى هذا يكون هذا البحث من المسائل الكلامية.

ولكن الحقّ عدم كونها مسألة كلامية، بل مسألة اصولية عقلية عامة غير مخصوصة بالأوامر الواردة في الكتاب والسنة، وإن كان الغرض من انعقاد المسألة تلك الأوامر.

وذلك لأنّ المتكلم بما هو متكلم ليس له أن يعقد مبحثاً ويبحث فيه عن صحّة أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه وعدمها، مع أنّ ضابط المسألة الاصولية ينطبق عليها؛ لترتب الحكم عليها نفيّاً وإثباتاً؛ وذلك لأنّ أدلة قضاء الفوائت - مثلاً - علقت القضاء على عنوان «الفوت».

فإن قلنا بجواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه يصحّ تكليف ذوى الأعذار عن إتيان الصلاة في الوقت المضروب له، لنوم أو إغماء - في بعض حالاته - أو سهو، إلى غير ذلك، فيصدق على ترك ذوى الأعذار عنوان «الفوت»، فلا بدّ لهم من قضائها خارج الوقت.

وأما إن قلنا بعدم الجواز فلا يكاد يصحّ تكليف ذوى الأعذار، فلا يصدق في حقهم ترك الفريضة وفوتها، فلا تشملهم أدلة قضاء الفائتة، فظهر ترتب الثمرة الشرعية على كلا طرفي الأمر.

وأما عدم اختصاص البحث بالأوامر الواقعة في الكتاب والسنة، فواضح؛ لأنّ أكثر المباحث الاصولية كذلك، فيبحث فيها عن المسائل من حيث هي، وإن كان الغرض منها و الثمرة الحاصلة عنها هي الأوامر الواردة في الكتاب والسنة، فتدبر.

المورد الثالث: مقتضى التحقيق في المسألة

إشارة

مقتضى التحقيق هو التفصيل في المسألة بين الأوامر و الخطابات الشخصية و الجزئية، و بين الخطابات الكلية؛ بعدم جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه في الأوامر و الخطابات الشخصية و الجزئية؛ و ذلك لأنّ البعث لغاية الانبعاث، و ذلك إنّما يكون فيما إذا علم انبعاث العبد ببعثه، أو احتمال ذلك. و أمّا إذا علم بأنّه لا يؤثّر الأمر فيه شيئاً، و يكون وجود الأمر و عدمه بالنسبة إليه سيّين - إمّا لعدم تحقّق شرط التكليف، أو المكلف به، أو لعصيانه، أو لأنّه ممّن يعلم بأنّه يأتي بمتعلّق الطلب جزماً، من دون أن يتوجّه إليه الطلب - فلا يكاد يكون بعثه بداعى الانبعاث.

و بالجملة: لا يكاد يستريب عاقل في عدم اقتداح مبادئ الإرادة الأمرية في تلك الموارد؛ لأنّ البعث بداعى الانبعاث؛ ففي مورد يعلم بعدم الانبعاث - و لو عصياناً - لا يكاد يصدر من المولى الملتفت بعث لذلك، و هل ترى من نفسك أن تبعث الجماد نحو شىء؟! حاشاك!! و سرّه: عدم صلاحيته للانبعاث، و هذا الأمر موجود في تلك الموارد. نعم، يمكن أن يبعث صورياً، و لكنّه خارج عن محطّ البحث، و لعمر الحقّ: إنّ ما ذكرناه بمكان من الوضوح، لا يحتاج أن يحام حوله أزيد ممّا ذكرناه.

هذا كلّه في الخطابات و الأوامر الشخصية.

و أمّا الخطابات و الأحكام الكلية القانونية - إلهية كانت أو عرفية - فلها شأن آخر غير ما ذكرناه؛ لأنّه كما أشرنا غير مرّة لا يحتاج فيها إلى ملاحظة حالات كلّ فردٍ فردٍ للخطاب و البعث إليهم، و غاية ما يعتبر فيها هي انبعاث طائفة منهم المختلطين في الأعصار و الأمصار بها، و لو لوحظت حالات جميع الأفراد في توجّه الخطاب

و الحكم إليهم يلزم خروج طوائف من الناس عن دائرة التكليف، مع أنّ الضرورة قاضية بتعلّق التكليف بهم، فعلى هذا يصحّ الخطاب القانوني إلى المجتمع البشري مع انتفاء الشرط بالنسبة إلى جماعة و طائفة منهم. ففريضة الصلاة- مثلاً- توجّهت إلى جميع المكلفين حكماً فعلياً- حتّى بالنسبة إلى من نام أو غفل من أوّل الزوال إلى المغرب مثلاً- و إن لم يكد يمكن توجّه الخطاب الشخصي بخصوصه و شخصه إليه.

و لا- يذهب عليك: أنّ ما ذكرنا لم يكن في الحقيقة من باب أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه القانوني؛ لأنّ ذلك إنّما يكون فيما إذا علم بعدم انبعاث أحد من المكلفين في الأعصار و الأمصار بالخطاب، لا فيما فرضناه من عدم انبعاث طائفة منهم.

و السرّ في التفرقة بين الخطابات القانونية و الخطابات الشخصية، هو أنّ الخطاب القانوني خطاب واحد غير منحلّ إلى خطابات عديدة بعدد آحاد المكلفين، كما كان ينحلّ في الخطابات الشخصية، و إلا فتكون جارية مجراها أيضاً، بل هو خطاب واحد إلى الجميع، و هو بوحدته حجّة على الجميع، و يدعو بوحدته عامّة المكلفين من الأوّلين و الآخرين.

و ليس معنى كون التكليف مشتركاً بين العالم و الجاهل، و القادر و العاجز، إلى غير ذلك، أنّ لكلّ فردٍ خطاباً يخصّه، بل معناه: أنّه جعل الحكم على عنوان «المستطيع» أو عنوان «المكلف» أو غير ذلك بإرادة واحدة؛ و هي إرادة التقنين و التشريع، لا إرادة صدور الفعل من المكلفين؛ لما تقدّم من امتناع تعلّق الإرادة بفعل الغير، و إرادة التشريع تصير حجّة على عامّة المكلفين أينما كانوا و متى وجدوا.

و الملاك في صحّة التشريع هو إمكان انبعاث عدّة من المكلفين المختلفين في الأعصار و الأمصار من الأوّلين و الآخرين، لا احتمال انبعاث كلّ واحدٍ واحدٍ منهم، و لعلّ ما ذكرنا واضح لمن استوضح المقام من القوانين العرفية.

تنبيه: فى سرّ تكليف الكفّار و العصاة بالفروع

إذا أخطت خيراً بما ذكرنا حان وقت التنبيه على ما عليه الإمامية من كون الكفّار مكلفين بالفروع، كما هم مكلفون بالأصول؛ ضرورة أنّ فعلية الخطاب القانونى و كونه حجّة على الجميع لا تتوقّف على انبعاث كلّ واحد من آحاد المكلفين، و إنّما يتوقّف على إحراز انبعاث طوائف منهم مختلطين فى الأعصار و الأمصار من الأوّلين و الآخرين.

و ظهر لك وجه كون العصاة و الذى يأتى بالمتعلّق أو يتركه- بلا تأثير من تكليف الشارع- مكلفين بلا استثناء؛ لما أشرنا إليه من أنّ الخطاب ليس متوجّهاً إلى خصوص العصاة و غيرهم، بل إلى عنوان ينطبق عليهم.

الفصل السابع في أنّ الأوامر والنواهي هل تتعلّق بالطبائع أو الأفراد

إشارة

الفصل السابع في أنّ الأوامر والنواهي هل تتعلّق بالطبائع أو الأفراد(1)

اضطربت كلمات الأعلام في تحرير محطّ البحث:

فيظهر من بعضهم: أنّ المسألة لغوية، وأنّ النزاع في مدلول مادّتي الأمر والنهي بقريظة تشبّته في ذلك بالتبادر- كما تشبّث في مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو الندب به- فيقال: إنّ لصيغة الأمر مادّة وهيئة، وهيئة وضعت لإيقاع البعث تشريعاً، والمتبادر من المادّة، الطبيعة اللايشروط.

يظهر ذلك من صدر كلام صاحب «الفصول» قدس سره حيث تشبّث لكون المأمور به الطبيعة لا الفرد بالتبادر، وإجماع السكّاكى على أنّ المصدر المجرد عن اللام والتنوين موضوع للطبيعة اللايشروط(2)

. ولكن يظهر من دليل القائل بكونها موضوعة للفرد، كون المسألة عقلية لا لغوية؛ لأنّه استدللّ لذلك بأنّ الطبيعة من حيث هي تمتنع وجودها في الخارج؛

1- تأريخ الشروع بعد العطلة الصيفية يوم الثلاثاء 5/ع 2/ من سنة 1380 هـ. ق.

2- الفصول الغروية: 107/ السطر 35.

لما تقرّر في محلّه من امتناع وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، فيمتنع تعلق التكليف به؛ فيتعيّن أن يكون المطلوب و متعلّق الأمر الفرد(1) . و يظهر من بعضهم ابتناء المسألة على أنّ هيئة الأمر موضوعة شرعاً للبعث و الإغراء إلى نفس الطبيعة، أو إيجادها؛ فعلى الأول لا بدّ من القول بتعلّقها بالطبيعة، و على الثاني لا بدّ من القول بتعلّقها بالفرد.

وربّما يظهر من بعض آخر- كالمحقّقين الخراساني و الأصفهاني 0- كون المسألة عقلية فلسفية، حيث بنوا ذلك على مسألة أصالة الوجود أو الماهية؛ فإن قيل بأصالة الوجود فمتعلّق الأمر و وجود الطبيعة، و إن قيل بكون الماهية أصيلة فهي متعلّقة للأمر(2)

. كما يظهر من آخرين ابتناء المسألة على مسألة عقلية اخرى؛ و هي وجود الكلّي الطبيعي في الخارج و عدمه؛ فإن قيل بوجوده في الخارج فيكون متعلّق الأمر أو النهى الطبيعة، و إلاّ يكون متعلّقهما الفرد من الطبيعة(3)

. ثمّ اختلفوا في المراد بالفرد؛ فربّما يظهر من بعضهم(4): أنّ المراد بالفرد، الفرد الخارجي الذي يكون منشأ انتزاع الصورة الذهنية، فالمراد بالطبيعة لديه، الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجودين.

و نفى ذلك بعضهم مدّعياً: أنّ مقتضى القول بذلك كون الطلب بما يكون

1- انظر قوانين الاصول 1: 121/السطر 23، الفصول الغروية: 107/السطر الأخير.

2- كفاية الاصول: 172، نهاية الدراية 2: 255-257.

3- أجود التقريرات 1: 210.

4- الفصول الغروية: 109/السطر 8.

حاصلاً، فيبعد أن ينازعوا في أمر يكون أحد شقيه بديهى البطلان(1)؛ ولذا قال بعضهم - كالمحقق الخراساني قدس سره- إن المراد بالفرد، الوجود المخصوص(2)

. و الذى يقتضيه التأمل هو: أنّ المسألة أجنبية عمّا ذكره، و ما قالوه انحراف للمسألة عن مسيرها؛ و ذلك لأنّ مقتضى ما ذكره صاحب «الفصول» قدس سره هو إعادة البحث من غير فائدة؛ لأنّه تقدّم منه مستقصى فى طيّ مباحث المشتقّ ما يتعلّق بذلك، فإعادته هنا غير سديد، فلا ينبغى استناد النزاع فيه هنا إلى ذلك، مضافاً إلى ما ذكره و عنوانه هنا.

و كذا ابتناء المسألة على كون الموضوع له فى هيئة الأمر - أنّها موضوعة للبعث و الإغراء شرعاً إلى نفس الطبيعة أو إيجادها- لا وجه له؛ لأنّ موضوع البحث فى المسائل الاصولية ليس هو خصوص الأوامر و النواهى الشرعيين، بل الأعمّ منها و ممّا تصدر من الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم و غلمانهم.

نعم، لو استقرّ الرأى على أحد شقّى المسألة فيستفاد منه فيما يتعلّق بالشرعية، مثلاً: يبحث فى الاصول عن الملازمة بين وجوب المقدّمة و ذبيها، و أنّ الأمر بشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ إلى غير ذلك من المسائل، فإن استفيدت الملازمة أو اقتضاء الأمر للنهى عن ضده فينفع فى الشرعية.

و من تلك المسائل هذه المسألة؛ فالبحث فى كون متعلّق الأوامر و النواهى الطبيعة أو الفرد، لم يكن منحصرأ فى خصوص الأوامر و النواهى الشرعية، بل يعمّ مطلق الأوامر و النواهى الصادرة من أى شخص لأى شىء، سواء كانت صادرة على

1- الفصول الغروية: 109/ السطر 9، أجدود التقريرات 1: 210.

2- كفاية الاصول: 171.

نحو التقنين و التشريع أم لا، من غير فرق فيما صدر على نحو التقنين بين القوانين الإلهية و القوانين العرفية.

و بالجملة: محطّ البحث في الأوامر و النواهي الصادرة من كلّ أحد في كلّ يوم و ليلة من الأعرابي و العامّي و الفقيه و الفيلسوف و سائر طبقات الناس، إلى أيّ مأمور لذلك.

فبعد ما تمهّد لك، سعة نطاق البحث، يظهر لك أنّ ابتناء البحث على مسألة أصالة الوجود أو الماهية غير وجيه و خروج عن محطّ البحث؛ بداهة أنّ غالب الأوامر و النواهي الصادرة من العرف و العقلاء في كلّ يوم و ليلة، بل الأوامر و النواهي الواردة في الشريعة المقدّسة- التي هي الغاية القصوى من البحث في أمثال هذه المسائل - إنّما تعلّقت و تتعلّق بأشياء لا تأصل لها في الخارج، بل بأمور اعتبارية- أعني الماهيات المخترعة- كالصلاة مثلاً؛ فإنّها ماهية اعتبارية اختراعية مركّبة من عدّة امور و مقولات متكرّرة، و لها وحدة في عالم الاعتبار غير متحقّق في الخارج إلاّ اعتباراً؛ ضرورة أنّ كلّ واحد من التكبير و القراءة و الركوع و السجود و غيرها وجودات متكرّرة، و لم تكن الصلاة عبارة عن كلّ واحد منها، بل هي المجموع منها، و واضح: أنّه لا يكون لها تحقّق و وجود في الخارج حتّى يكون مصداقاً للكلي الطبيعي، فما يكون مصداقاً لها هو الواحد الاعتباري.

و من الواضح: أنّ الماهيات الاعتبارية الكذائية خارجة عن نزاع القائلين بأصالة الوجود أو الماهية؛ لوضوح أنّ معقد بحثهم إنّما هو في الماهيات الأصلية، و أمّا الماهيات الاعتبارية الاختراعية فجميع الفلاسفة متفقون على عدم تحقّق لها في الخارج؛ لا لماهيّاتها، و لا لوجودها. و إن أبيت عن ذلك و ترى أنّه لم يكن البحث مخصوصاً بالماهيات الاعتبارية، و لا أقلّ يكون أعمّ منها، فابتناء المسألة

على أصالة الوجود أو الماهية غير وجيه، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ البحث- كما أشرنا- في أمر عقلائي في الأوامر العرفية بالنسبة إلى عبدهم و غلمانهم، لا خصوص الأوامر الصادرة من مثل شيخ الرئيس و صدر المتألّهين و من يحذو حذوهما. و من المعلوم بديهياً: أنّ العلماء- إلاّ الخواصّ و الأوحى منهم- فضلاً عن غيرهم الذين هم أكثر الناس لا يكادون يفهمون أصالة الوجود أو الماهية، و إن كنت في شكّ فاختبرهم! فتحصّل أنّ ابتناء المسألة على أمر لا يكاد يفهمه الآمرون و المأمورون، لعلّه ممّا يضحك منه الثكلي.

و ثالثاً: أنّ مقتضى ذلك هو لزوم عرفان المأمور بمذهب مخاطبه- بالكسر- من حيث أصالة الماهية أو الوجود؛ فإنّ زعم أنّه يرى مذهب الشيخ الرئيس بأصالة الماهية فيحمل على كون المتعلّق نفس الطبيعة، و إن اعتقد أنّه على مذهب صدر المتألّهين من كون التّأصّل للوجود فيحمل على كون المتعلّق الفرد من الطبيعي، فإنّ شكّ في مذهبه فلا بدّ و أن يتردّد و لا يفهم المراد من الأمر أو النهي الملقى إليه، و هو كما ترى ينكره كلّ من له إمام بفهم المطالب العرفية.

و من هنا يظهر لك: أنّ ابتناء المسألة على مسألة عقلية اخرى- و هي وجود الكلّي الطبيعي في الخارج و عدمه- أيضاً، غير وجيه؛ لأنّ ذلك إنّما هو في الماهيات الأصيلة، لا الماهيات الاعتبارية الاختراعية التي هي محطّ نظر الاصولي، فالكلّ متفقون على عدم وجودها في الخارج؛ حتّى الرجل الهمداني القائل بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج(1).

1- راجع رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا 1 : 463، الحكمة المتعالية 1 : 273 - 274، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 99.

وذلك لما أشرنا إليه آنفاً: من أنّ الماهيات الاختراعية بما أنّها غير مندرجة تحت مقولةٍ واحدةٍ غير موجودة في الخارج؛ وبما أنّها لا يكون لمجموعها وجود حقيقي حتى يكون مصداقاً للكلّي الطبيعي فلا تكون أفرادها أيضاً متحقّقة في الخارج.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فلا بدّ من عقد محطّ البحث بنحو يكون البحث فيه عقلائياً يصحّ تمشّي النزاع من الأعلام وأساتذة الفنّ فيه، من دون لزوم اللغوية.

ولتبيين ذلك ينبغي ذكر مقدّمة؛ وهي: أنّه- كما أشرنا في أقسام الوضع، وفي وضع الحروف- أنّه يمكن أن يتصوّر في وضع الحروف كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً بأحد نحوين:

الأوّل: أن تلاحظ الماهية اللا بشرط القابلة للصدق على الأفراد، لكن يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً حقيقياً لتلك الطبيعة، مثلاً: يتصوّر عنوان «العالم»، وحيث أنّه بحسب وجوده الخارجى يتّحد مع عناوين اخر تخالفه- فإنّ الرجل العالم من حيث أنّه بحسب وجوده الخارجى ذو جسم يكون مصداقاً لعنوان الجسم، و من حيث كونه ذا لون يكون مصداقاً لعنوان اللون، و من حيث كونه ذا حياة و نطق يكون مصداقاً للإنسان، وهكذا...- فالعالم الخارجى يكون مجمعاً لعناوين كثيرة، و لكن حيثية كونه عالمياً غير تلك حيثيات، فيوضع لفظ «العالم» لما يكون مصداقاً ذاتياً لعنوان العالم.

الثانى: أن يلاحظ الماهية اللا بشرط القابلة للصدق على الأفراد، و لكن يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً لها بجميع خصوصياتها اللاحقة لها و المنضمّة إليها في الخارج.

وقد سبق: أنّ المختار في كون وضع الحروف عامّاً و الموضوع له خاصّاً إنّما هو النحو الأوّل، فنقول هنا: إنّ الأمر في المقام أيضاً كذلك.

وذلك لأن الصلاة- مثلاً- لها حيثية ذاتية اعتبارية؛ وهي التي أولها التكبير، وآخرها التسليم، مستجمعاً لجميع الأجزاء والشرائط، فاقدة للموانع، من دون أن تكون للخصوصيات الزمانية والمكانية وغيرها دخالة فيها أصلاً.

فالقائل بتعلق الأمر بالطبيعة يرى أن نفس طبيعة الصلاة من حيث هي متعلقة للأمر، والقائل بتعلقه بالفرد يرى تعلق الأمر بما يكون مصداقاً ذاتياً لها على نحو الإجمال، ومن الواضح: أنه كما يمكن تصوّر نفس طبيعة الصلاة، فكذلك يمكن تصوّر ما يكون مصداقاً ذاتياً لها على نحو الإجمال.

ولعله ظهر لك ممّا ذكرنا وجه عدم الوضع بالنحو الثاني- بأن لاحظ نفس طبيعة الصلاة مثلاً، فوضع لفظة «الصلاة» لما يكون مصداقاً لها حاقّة بالخصوصيات اللاحقة والمنضمّة إليها- وذلك لبعد أن تنازع العلماء والأساطين فيما لا يكون دخيلاً في المقصود والغرض.

وبالجملة: لورجع نزاع القائلين بتعلق الأمر بالفرد في قبال القائلين بتعلقه بالطبيعة، إلى ما ذكرنا- من أنه يتصوّر الأمر ماهية الصلاة مثلاً، وحيث إن لها مصاديق ذاتية متّحدة مع خصوصيات آخر غير دخيلة في تحصيل الغرض والمطلوب، فيلاحظها إجمالاً ويأمر بها- لكان النزاع في أمر معقول في الجملة، ولم يكن واضح الفساد وتحصيلاً للحاصل، كما يتراءى من كلمات القوم، فالقائل بتعلق الأمر بالفرد يرى تعلقه بالمصداق الذاتي للطبيعة، لا الموجود منها حتّى تكون محالاً وتحصيلاً للحاصل، ولا بما أنّها المخلوطة في الذهن- وإن كانت موجودة فيه- ومن المعلوم: أن الأفراد قابلة للتصوّر إجمالاً قبل وجودها، كما أن نفس الطبيعة قابلة للتصوّر كذلك، فتدبر.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا في المراد بتعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد فنقول: الحقّ كون متعلّق الأمر نفس الطبيعة (1). لا الفرد منها؛ وذلك لأنّه لا إشكال في أنّ الأمر العاقل الملتفت قبل أمره وبعثه إلى أمر لا بدّ له من أن يتصوّر المتعلّق بجميع ما يكون محصّلاً لغرضه، فإن كانت نفس الطبيعة من حيث هي محصّلة لغرضه فيبعث نحوها فقط، ولكن إذا كانت للخصوصيات دخالة في تحصيل غرضه فلا بدّ وأن يبعث إليها مستجمعة للخصوصيات، ولا تكاد تتعلّق إرادته بنفس الطبيعة.

وبالجملة: لا يكاد يبعث المولى الملتفت إلى غير ما يراه واحداً للمصلحة؛ لا أزيد منه ولا أنقص، بل البعث إليهما مساوق للبعث إلى أمر لم يكن فيه صلاح.

فإذن: الخصوصية المتوهّمة دخالتها في متعلّق الأمر، إن اريد بها خصوصيات مثل الشرط والجزء وعدم المانع، بحيث لم تكن نفس الطبيعة من حيث هي بدون الشرط والجزء وعدم المانع محصّلة لغرضه، فواضح أنّ القائلين بكون المتعلّق نفس الطبيعة يرون ذلك أيضاً؛ بدهة أنّهم لم يريدوا بالطبيعة، الطبيعة الفاقدة للخصوصيات الدخيلة في الغرض.

وأما إن اريد بها الخصوصية الفردية غير الدخيلة في تحصيل الغرض، فلا يكاد يتعلّق الأمر بها؛ لأنّ البعث تابع للإرادة، وهي تابعة للأغراض والمصالح في المتعلّق، وواضح: أنّه لم تكن للخصوصيات الفردية دخالة في تحصيل الغرض، فلا يكاد يتعلّق الأمر بها؛ بدهة أنّ تعلّقه بشيء لم يكن دخيلاً في الصلاح ممتنع.

وليعلم: أنّه لا فرق فيما ذكرنا بين القول بأصالة الماهية أو أصالة الوجود في

1- قلت: فإذا وضح لك الأمر في متعلّق الأمر يسهل لك الأمر في متعلّق النواهي؛ لكونهما يرتضعان من ثدى واحد. [المقرّر حفظه الله]

الماهيات الأصلية؛ لأنّ كلاً من الطائفتين يرى أنّ الأمر يبعث نحو الطبيعة و يريد إيجادها، وأمّا نفس الطبيعة بدون الوجود فلا تكون منشأ للأثر عند جميعهم؛ حتّى القائلين بأصالة الماهية، فتدبّر.

دفع توهم عدم كون نفس الطبيعة متعلّقة للأمر

ظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ متعلّق الأمر نفس الطبيعة- من حيث هي- يراد إيجادها في الخارج، ولكن يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره: أنّها من حيث هي لم يكن متعلّقة للأمر، بل الطبيعة بوجودها السعي بما هو وجودها- قبلاً لخصوص الوجود- متعلّقة للأمر، و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفكّ في الخارج عن الخصوصية؛ قبلاً لوجودها المخصوص(1)

. و يظهر من المحقّق العراقي قدس سره: أنّ معروض الطلب و متعلّقه الطبيعة بما هي مرآة للخارج و يرى بها عين الخارج باللحاظ التصوّري، مع العلم و التصديق بخلافه؛ لما يرى أنّها غير موجودة في الخارج(2)

. و قريب من ذلك ما يظهر من شيخنا العلامة الحائري قدس سره؛ فإنّه كان يقول في مجلس الدرس مكرّراً: إنّ متعلّق الأمر «طبيعت خارج ديدته». و منشأ هذه الأقوال منهم زعمهم- وقد صرّحوا بذلك أيضاً- أنّ الماهية من حيث هي ليست إلهي، لا مطلوبة و لا مبغوضة، و لا متعلّقة للأمر أو النهي، و لذا ذهب المحقّق الخراساني قدس سره إلى أنّ الماهية بوجودها السعي متعلّقة للأمر، كما ذهب المحقّق العراقي قدس سره إلى أنّها بما هي

1- كفاية الاصول: 171.

2- بدائع الأفكار 1: 204، نهاية الأفكار 1: 380.

مرآة للخارج متعلقة للطلب، ونحوه ما ذهب إليه شيخنا العلامة، فلا بدّ أولاً من ملاحظة الوجدان في متعلقات الأوامر الصادرة من الموالى العرفية إلى عبيدهم وغلماهم، ثم ملاحظة حكم العقل والبرهان المدعى على خلاف ما عليه العقلاء، فالكلام يقع في موردين:

المورد الأول: فيما يقتضيه الوجدان، لا يخفى: أنّه لو خَلينا و أنفسنا عن المطالب العقلية، و لاحظنا الأوامر الصادرة من الموالى العرفية إلى عبيدهم وغلماهم، نرى أنّ المولى قبل الأمر و البعث يلاحظ الماهية المأمور بها أولاً، ثمّ يبعث نحوها، و إلا يلزم تعلّق الأمر و البعث بالمجهول المطلق.

و من الواضح: أنّ لقوله: «أكرم العالم» مثلاً مادّة و هيئة، و المتبادر من المادّة- كما يقتضيه تصريح أهل اللغة أيضاً- هي نفس الطبيعة، و الهيئة وضعت للبعث إليها اعتباراً، نظير إشارة الأخرس.

فالهيئة إنّما تدعو إلى نفس الطبيعة، فدعوتها إلى الخصوصيات الفردية إمّا تكون إلزامية قهرية، أو اختيارية إرادية.

لا سبيل إلى الأول- كما هو واضح- فلا بدّ و أن تكون دعوتها باختيار و استشعار؛ فلا بدّ و أن يلاحظها الأمر، و المفروض أنّه لم يلاحظ الأمر إلاّ نفس الطبيعة التي تكون محصّلة للغرض، دون الخصوصيات الفردية غير الدخيلة في الغرض.

و حديث نشوء إرادة الخصوصيات من الإرادة المتعلقة بنفس الطبيعة ممّا لا أساس له، كما تقدّم.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الأمر عند لحاظه نفس الطبيعة ينتقل ذهنه إلى الخصوصيات- إمّا تفصيلاً أو إجمالاً- فيبعث نحوها، نظير وضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

ولكنه خلاف المتبادر من الأوامر الصادرة من الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم وأولادهم، بل خلاف الوجدان والضرورة؛ بدهة أنه لا ينقدح عند الأمر بالطبيعة خصوصيات المصاديق، بل ربما تكون المصاديق عند الأمر مغفولة عنها.

فظهر: أن الذي يقتضيه الوجدان - كما عليه العرف والعقلاء في الأوامر الصادرة من الموالى العرفية - هو أن متعلق الأمر نفس الطبيعة، من دون لحاظ الخصوصيات، فلا بدّ من ملاحظة البرهان المدعى في المقام على خلاف ما عليه ارتكاز العقلاء ووجدانهم.

فحان وقت التنبيه على المورد الثاني - وهو قول الحكماء: «إنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي» (1) - فنقول: ليس مرادهم ما زعموه من أنّ الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة، ولا محبوبة ولا مطلوبة، إلى غير ذلك، بل مرادهم: أنّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلا ذاتها وذاتياتها، بحيث يسلب عنها جميع الخصوصيات الخارجية عنها؛ ولذا يقولون: إنّ التناقض منتفٍ عن المرتبة (2).

. فالطبيعة والماهية في مرتبة ذاتها ليست إلا نفسها وأجزاءها، فالوجود والعدم، والحبّ والبغض، والطلب والإرادة، وغيرها من اللواحق تسلب عن مرتبة ذات الطبيعة وذاتياتها، ولم تكن نفسها ولا جزء منها، بل الطبيعة في مرتبة ذاتها خالية عن تلك القيود واللواحق برمتها.

ولكن لا ينافي ذلك عروض الوجود والعدم، وتعلق الأمر بها أو النهي عنها؛ بدهة أنّ القائل بلحوق الأمر والطلب وعروضه على الطبيعة لا يريد إثبات

1- راجع الحكمة المتعالية 2: 4-8، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 93-95.

2- راجع الحكمة المتعالية 2: 4-5، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 93.

أنّ المطلوبية لنفس الطبيعة أو جزء منها، فلأمر أن يتصوّر الطبيعة و يصدّق بفائدتها و يريدّها، ثمّ يبعث نحوها، و يفهم العرف من البعث إليها إيجادها خارجاً؛ لوضوح أنّ الطبيعة قبل وجودها خارجاً ليست طبيعة و ماهية، بل ليست هناك إلا مجرد تصوّر و تخيّل، فلا تكون مطلوبة و لا- متعلّقة للبعث، كما أنّ الموجود الخارجى أيضاً كذلك لا يتعلّق به الطلب؛ لأنّ الخارج ظرف السقوط، لا ظرف الثبوت، فالموضوع للأثر و إن كان هو الموجود الخارجى، لكنّه غير مطلوب؛ لكون الخارجى بما هو كذلك غير قابل للتعلّل، و أمّا الوجود الذهنى فلم يكن مطلوباً أيضاً؛ لعدم تعلّق الغرض به، كما لا يخفى.

و بالجملة: المطلوب الحقيقى و المنشأ للأثر غير موجود فى الذهن، و ما يتعلّق به الإرادة و الأمر- و هو الوجود الذهنى- غير مطلوب حقيقة، فيجعل غير المطلوب قنطرة و وسيلة لمطلوبه النفسى، فيبعث نحو الطبيعة؛ فيفهم العرف من ذلك لزوم تحصيلها و إيجادها، فتدبّر.

و بما ذكرنا يظهر: أنّ ما ربّما يقال: إنّ ما تقوم به المصلحة و يترتّب عليه الأثر هو المطلوب و متعلّق الأمر(1)، غير صحيح، بل محال أن يكون القائم به المصلحة مأموراً به؛ بداهة أنّ ما يترتّب عليه الأثر، الموجود الخارجى، و الموجود فى الذهن لم يكن كذلك، نعم، يلاحظ المولى أنّ الأثر يترتّب على الموجود الخارجى، و حيث إنّه لا يعقل الأمر به بعد وجوده فيتصوّر نفس الطبيعة و يبعث بالطلب نحوها و يريد إيجادها خارجاً.

فتحصّل: أنّ البحث عقلائى؛ فلا بدّ من ملاحظة ديدن العقلاء و بنائهم فى

أوامرهم ونواهيهم عليه، و لو تأملت حالهم تراهم إذا أدركوا أنّ ماهية من حيث هي فيها مصلحة إمّا مجردة، أو هي مع الخصوصيات - من الشرط و عدم المانع و نحوهما - فيلاحظوها على ما هي عليها محصّلة للغرض، و حيث يرون أنّ الماهية بوجودها الخارجى محصّلة لغرضهم يبعثون بالهيئة نحوها يريدون إيجادها، و من الواضح: أنّ ما يتعلّق الأمر به غير منشأ للأثر، و لكن حيث يمكن أن يتوسّّلوا بمطلوبهم بهذا النحو فيوجّهون الطلب نحوها يريدون تحقّقها و إيجادها، فما يترتّب عليه الأثر هو الذى يوجد المكلّف فى الخارج؛ سواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهية.

فبعد ما ظهر لك أنّ قولهم: «إنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي» أجنبى عمّا نحن فيه؛ لصحّة لحق كثير من الأشياء بها، و عرفت: أنّ متعلّق الأمر و الطلب غير ما هو المحصّل للغرض و ما قام به المصلحة؛ بداهة أنّ الواجد لهما هو الموجود الخارجى الذى يوجد المكلّف.

فإذن نقول: لا - وجه لرفع اليد عمّا هو المرتكز فى أذهان العرف و العقلاء، فلا معنى لأن يقال: إنّه إذا قال المولى لعبده «اسقنى الماء»، فمعناه: أوجد وجود الماء، بل غاية ما يفهم منه هي إتيان الماء خارجاً، و معنى إتيانه خارجاً هو إيجادها، و كم فرق بين دلالة البعث و الأمر على شىء، و بين كونه لازماً للبعث و الأمر عرفاً؟!

و الذى أوقع الأعلام فيما وقعوا، و ارتكبوا خلاف ما هو المرتكز فى أذهان العرف و العقلاء، و قال بعضهم بأنّ المراد بالماهية المطلوبة وجودها السعى، كما قال آخر: إنّ المراد أنّ الماهية - بما هي هي - مرآة للخارج بالنحاظ التصورى مع العلم بخلافه، و كما قال ثالث: بأنّ المراد الماهية التى رأت الخارج (ماهية خارج ديدة).

إنّما هو لمحدور عقلى توهموه، فبعد ما عرفت عدم كونه محذوراً فى المسألة فسهل لك التصديق بما عليه ارتكاز العرف و العقلاء.

كما أنّ ما ربّما يظهر من «الفصول» وافقه المحقّق الخراساني قدس سره في «كفاية الاصول» من أنّ البعث طلب الوجود⁽¹⁾، رفع لليد عمّا هو الظاهر من الهيئة، حيث إنّها نظير إشارة الأخرس للبعث إلى المادّة بلحاظ القول بأصالة الوجود، وقد أشرنا أنّه ركن غير وثيق فيما هو المهمّ في المسألة.

فظهر بما ذكرنا أيضاً ضعف ما يستفاد من المحقّق العراقي، وافقه شيخنا العلامة الحائري⁽²⁾ من أنّ لحاظ الطبيعة يتصوّر على وجوه: منها: لحاظها بما هي موجودة في الذهن.

ومنها: لحاظها بما هي شيء في حدّ ذاتها، مع قطع النظر عن وجودها الذهني أو الخارجي.

ومنها: لحاظها بما هي مرآة للخارج باللحاظ التصوّري مع العلم بخلافه؛ لما يرى أنّها غير موجودة في الخارج.

ومن الواضح: أنّه ليس مراد القائل بكون متعلّق الأمر الطبيعة، الطبيعة من حيث هي؛ لوضوح أنّها ليست إلّا هي، فلا تكون موردة للمصلحة، ولا الطبيعة بما هي موجودة في الذهن؛ لوضوح أنّها بهذا الاعتبار مع كونها كلياً عقلياً غير قابل للصدق على الخارج، بل المراد الطبيعة بما هي مرآة للخارج باللحاظ التصوّري مع القطع بخلافه بالنظر التصديقي⁽³⁾، انتهى محصّلاً.

وكان يعبر شيخنا العلامة عن هذا المعنى في مجلس الدرس ب «ماهيت خارج ديد».

1- الفصول الغروية: 107/السطر 35، كفاية الاصول: 172.

2- درر الفوائد، المحقّق الحائري: 148-151.

3- بدائع الأفكار: 404، نهاية الأفكار 1: 380.

وليت شعري ما الداعي إلى تصوّر الأمر الطبيعة مرآة للخارج مع القطع بخلافه، كما يراه المحقق العراقي؟!

وأسوأ منه ما ذكره شيخنا العلامة- ماهيت خارج ديد- فإنه قدس سره لو لم ينضم إليه القطع بالخلاف- كما صرّح به المحقق العراقي- فلازمه: أنه ترى الصلاة الخارجى، فنقول: إذا رؤيت الصلاة الخارجى - مثلاً- فى قوله: «صل»، وحيث إن العنوان فان فى المعنون، فلا معنى للبعث نحوها؛ لاستلزامه إيجاد ما هو موجود، فتدبر.

ذكر و تعقيب

قال المحقق الأصفهاني قدس سره: التحقيق يقتضى كون متعلق الأمر الفرد بمعنى وجود الطبيعة، فأوضحه بأن طبيعة الشوق من الطبائع التى لا تتعلّق إلا بما له جهة وجدان وجهة فقدان؛ إذ لو كانت موجودة من كلّ جهة كان طلبها تحصيلاً للحاصل، ولو كانت مفقودة من كلّ جهة لم يكن طرف يتقوم به الشوق؛ لأنّه- كالعالم من الصفات ذات الإضافة- لا يتشخص إلا بمتعلقه، بخلاف ما لو كان موجوداً من حيث حضوره للنفس مفقوداً من حيث وجوده الخارجى، فالعقل يلاحظ الموجود الخارجى؛ فإنّ له قوّة ملاحظة الشىء بالحمل الشائع، كما له ملاحظة الشىء بالحمل الأوّلى؛ فيشتاق إليه، فالموجود بالفرض والتقدير مقوم للشوق، لا بما هو هو، بل بما هو آلة لملاحظة الموجود الحقيقى، والشوق يوجب خروجه من حدّ الفرض والتقدير إلى الفعلية والتحقّق، وهذا معنى تعلّق الشوق بوجود الطبيعة، لا كتعلّق البياض بالجسم... إلى آخر ما ذكره(1).

وفيه: أنّ هذا منه قدس سره عجيب؛ لعدم ارتباط الدليل بمدّعاه و مطلوبه؛ بدهامة أنّ مجرد كون متعلّق الشوق لا بدّ و أن يكون أمراً موجوداً من جهةٍ و معدوماً من جهةٍ أخرى، لا يثبت كون المتعلّق الفرد؛ ضرورة أنّ القائل بتعلّق الأمر بالطبيعة لا يرى تعلّقه بالطبيعة المعدومة من كلّ جهة، بل يرى الطبيعة المتصوّرة، و من الواضح: أنّ البعث نحو المادّة ليس إلّا بعثاً نحو الطبيعة، و مجرد إمكان تصوّر الشئ ع بالحمل الأوّلي أو الحمل الشائع لا يثبت كون الواقع بحسب التصديق كذلك، فافهم.

استئناف الكلام لتعلّق الأمر بالطبيعة و عدم تعلّقه بالأفراد و الحصص

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره بعد البناء على أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة بما أنّها مرآة للخارج، استأنف فصلاً و تصدّى لبيان أنّه بعد تعلّق الأمر بالعنوان هل يسرى الأمر بالطبيعة و صرف وجودها إلى الخصوصيات الفردية تبادلاً، بحيث تكون الأفراد بخصوصياتها تحت الطلب، أم لا؟ و على عدم السراية إليها فهل يسرى إلى الحصص المقارنة للأفراد- كما في الطبيعة السارية- أم لا، بل الطلب و الأمر يقف على نفس الطبيعي و القدر المشترك بين الحصص؟

و بالجملة: نظره قدس سره إلى أنّه إذا قال المولى: «اسقني الماء» مثلاً فهل يرجع طلبه هذا إلى طلب مصداق من الماء على نحو البديلية، أم لا؟ و على الثاني هل المطلوب الحصّة من الماء المقارنة للخصوصية الفردية، أم لا، بل تدلّ على نفس طبيعة الماء؟

فاختار عدم السراية؛ لا إلى الخصوصيات الفردية، و لا إلى الحصص المقارنة، فأوضح مقصوده من الحصص أوّلاً، ثمّ استدلّ عليه، فقال: إنّ كلّ طبيعة

ذو أفراد يكون كل فرد منه مشتملاً على مرتبة من الطبيعي غير المرتبة التي يشتمل عليها الفرد الآخر، و من هنا تتصوّر للطبيعي حصص عديدة حسب تعدد الأفراد، كل حصّة منه تقارن خصوصية المصدقية، ويمتاز الأفراد بعضها عن بعض بالخصوصيات المصدقية، مثلاً: الإنسانية الموجودة في ضمن زيد بملاحظة تقارنها لخواصه، غير الإنسانية الموجودة في ضمن عمرو والمقارنة لخواصه، وهكذا، ولذا تتحقّق حصص من الإنسانية: حصّة مقارنة لخواص زيد، و حصّة مقارنة لخواص عمرو، وهكذا.

و لا ينافي ذلك اتحاد تلك الحصص بحسب الذات و الحقيقة، و كون الجميع مندرجة تحت جنس و فصل واحد من حيث صدق «حيوان ناطق» على كل واحدة من الحصص. وهذا هو المراد من الكلمة الدارجة بين أهل الفن ب «إنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، لا كنسبة أب واحد إلى الأولاد»⁽¹⁾، أنّ مع كل فرد أباً من الطبيعي غير الأب الذي يكون في الآخر، و تكون الآباء مع اختلافها و تباينها في المرتبة متّحدة ذاتاً و مندرجة تحت جنس واحد و فصل فارد متحقّق، و لا مانع من وجود الجهة المشتركة في الحصص⁽²⁾

. ثمّ قال قدس سره: إنّ عدم سراية الطلب إلى الحصص إنّما هو بالنسبة إلى الحيثية التي بها تمتاز الحصص الفردية بعضها عن البعض الآخر، المشترك معه في الجنس و الفصل القرينين.

و أمّا بالنسبة إلى الحيثية التي تشترك فيها هذه الحصص، و يكون بها قوام

1- الحكمة المتعالية 2: 8، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 99.

2- قلت: يظهر ممّا ذكره عند الجواب عن إشكال يورده على نفسه أنّ الجهة المشتركة عبارة عن الجهة الخارجية. [المقرّر حفظه الله]

نوعيتها، فتمتاز بها عن أفراد النوع الآخر المشاركة لها في الجنس القريب (1)، فلا بأس بسراية الطلب إليها، بل لعلّه لا محيص عنه؛ لأنّ الحصص بالقياس إلى تلك الحيشية واشتمالها على مقومها العالى ليست إلا عين الطبيعى و القدر المشترك، و معه لا وجه لخروجها عن المطلوبة، كما لا يخفى.

فاستنتج قدس سره من ذلك: أنّ التخيير بين الحصص و الأفراد شرعى لا عقلى، خلافاً لما ذهب إليه المحقق الخراسانى من كون التخيير عقلياً.

فأورد على نفسه: بأنّ الطلب حيث تعلق بالعناوين و الصور الذهنية لا بالمعنونات الخارجية- كما هو المفروض- تستحيل سرايته إلى الحصص الفردية؛ لأنّها تباين الطبيعى ذهنياً، و إن كان كلّ من الحصص الفردية و الطبيعى ملحوظاً بنحو المرآتية للخارج.

فأجاب: بأنّ المدعى هو تعلق الطلب بالطبيعى بما هو مرآة للخارج، و لا-ريب فى أنّ وجود الطبيعى فى الخارج لا يمتاز عن وجود الحصص، بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين الحصص، و المرئى بالطبيعى الملحوظ مرآة للخارج ليس إلا تلك الجهة الجامعة بين الحصص،

و هذا مرادنا من سراية الطلب من الطبيعى إلى حصصه، لكن التعبير بها مسامحى؛ إذ بالنظر الدقّى يكون الطلب المتعلق بالطبيعى الملحوظ مرآة للخارج

1- مثلاً : للإنسان حصص مقارنة للخصوصيات الفردية، و تكون كلّ حصّة ملازمة لفرد منها تغيّر الحصّة الملازمة للفرد الآخر بالخصوصيات الفردية؛ فكما أنّ الحصّة من الإنسانية الموجودة فى ضمن زيد تغيّر الحصّة الموجودة فى ضمن عمرو، كذلك تغيّر الحصّة الموجودة فى ضمن الفرس المشترك معه فى الجنس القريب المتميّز عنه بالفصل القريب. [المقرّر حفظه الله].

متوجّهاً إلى تلك الجهة الجامعة بعينها⁽¹⁾، انتهى محرراً.

قلت: ولا يخفى أنّ ما ذكره قدس سره في الحصاص لا يخلو عن اندماج، ولعلّه يشير إلى ما ينقل عنه تلامذته و كان معروفاً عندهم، وهو: أنّ للطبيعي حصصاً كثيرة بعدد الأفراد تتحد معها، وتكون نسبة الحصاص إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، وهناك شىء آخر يكون جدّهم وأب الآباء، وهو القدر المشترك والجهة الجامعة بين الحصاص، ويكون لهذه الأمور تحقّق وجود في الخارج، أى: يكون في الخارج ثلاثة أمور: الأفراد والحصاص وأب الآباء.

فالمحقّق العراقي قدس سره قد جمع بين مقالة الرجل الهمداني - الذي صادفه شيخ الرئيس بمدينة همدان، القائل بأنّ نسبة الطبيعي إلى أفراد كنسبة أب واحد بالنسبة إلى أولاده- وبين ما هو المعروف في ردّه.

فقد تسلّم قدس سره مقالة الهمداني والإشكال عليها، وهو عجيب؛ فكأنّه لم يتفطن لحقيقة مقالته، وما يلزمها، وعلّة مخالفة شيخ الرئيس والحكماء بعده إيّاه، فينبغي الإشارة الإجمالية إلى مقال الهمداني، وما أورد عليه، ثمّ الإشارة إلى ما في كلام هذا المحقّق:

أمّا مقال الرجل الهمداني - كما عليه فهم كثير من القوم- فهو وجود الكلّي الطبيعي في الخارج؛ بمعنى أنّ ما به الاشتراك بين الأفراد والجهة الجامعة بينها موجودة ومتحقّقة في الخارج بنعت الوحدة، ونسبة ما به الاشتراك إلى الأفراد، نسبة موجود واحد متلبّس بألبسة مختلفة متلوّنة، طبيعي الإنسان - مثلاً- له تحقّق في الخارج بنعت الوحدة، والكثرة لاحقة عليه عرضاً.

و استدلل على مقاله رأى أنه بديهي، حيث قال: هل بلغ من عقل الإنسان أن يظنَّ أن هذا موضع خلاف بين الحكماء(1)

؟!فعلى هذا: تكون نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة أب واحد إلى أبناء متعدّدة.

وربّما يستدلّ لما توهمه الهمداني تارة: بأنّه في صورة توارد علّتين أو أكثر على معلول واحد- كما قد يتفق ذلك في الفواعل الطبيعية، كتأثير بندقتين أو أكثر في قتل شخص واحد، أو تأثير قوى أشخاص في رفع حجر، أو تأثير الشمس و النار في حرارة الماء، إلى غير ذلك من الأمثلة المعروفة- لا يكاد يمكن استناده إلى كلّ واحد منها؛ للزومه صدور الواحد من الكثير، ولا يصحّ استناده إلى واحد منها دون الآخر؛ للزومه الترجيح بلا مرجّح، ولا إلى أحدهما المرّد؛ لعدم وجود له في الخارج؛ فلا بدّ وأن يستند المعلول الكذائي إلى الجهة المشتركة و القدر الجامع بين العلل؛ فيستنتج من ذلك: أنّ القدر الجامع و الجهة المشتركة لها تحقّق في الخارج، و هذا معنى كون الطبيعي كأب واحد بالنسبة إلى الأبناء؛ أي تكون الجهة الجامعة بنعت الوحدة موجودة في الخارج.

و اخرى: بأنّه لا- شكّ في أنّه ينتزع من أفراد الإنسان و مصاديقه الموجودة في الخارج- مثلاً- عنوان الإنسانية، و الواحد لا يكاد ينتزع من الكثير بما هو كثير؛ فلا بدّ و أن يكون هناك شىء واحد موجود في الخارج لينتزع منه العنوان الواحد، و يكون العنوان الواحد و الطبيعي مرآة له و منتزعاً منه، و ليس هو إلاّ الجهة الجامعة و القدر المشترك بين الأفراد(2). هذا غاية التقريب في مقالة الرجل الهمداني.

1- راجع رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا: 1: 471، الحكمة المتعالية 1: 273.

2- مقالات الاصول 1: 72.

ولكن خالفه المحققون- وفي طليعتهم شيخ الرئيس، فقد صنّف رسالة في ردّ مقالته(1)- وهم ذهبوا(2) إلى أنّ الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة، ولا وجود للقدر المشترك والجهة الجامعة بنعت الوحدة في الخارج، وإنّما توجد ذلك في الذهن؛ بمعنى أنّه لو جرّد المصداق الخارجى عن خصوصيات المصدّاقية- كزيد مثلاً- ينال الذهن منه ماهية تكون عين ما ينال من عمر وبعد التجريد، وهكذا من سائر الأفراد، فالطبيعي متكثر بتكثر الأفراد خارجاً.

ولا- يخفى: أنّ تكثر الطبيعي خارجاً ليس بمعنى تحصّصه بالحصص بحيث يكون الموجود مع كلّ فرد حصّة من الطبيعي لا- نفسه وتمامه، بل الطبيعي متحقّق في كلّ واحد من الأفراد بتمام ذاته وهويته، وقد صرّح الشيخ الرئيس في الرسالة بأنّ إنسانية زيد غير إنسانية عمرو، وإنسانيتهما غير إنسانية بكر، وهكذا... فالطبيعي متكثر بتكثر الأفراد خارجاً(3)

. نعم، الماهية و الطبيعي في الذهن غير مرهون بالكلية والجزئية، والوحدة والاشتراك وغيرها من الأوصاف، فتعرض الوحدة والاشتراك وغيرها من الأوصاف لها في موطن الذهن، نعم، في التحليل العقلي والتجريد العقلاني واحد؛ بمعنى أنّ النفس لكونها «في وحدتها كلّ القوى» ينال من كلّ واحد من الأفراد ما ينال من الآخر، فللطبيعي شئون مختلفة متكرّرة في الخارج، و حقيقة واحدة في التحليل العقلي، تعرض له الوحدة والكثرة في الذهن، والسرّ في ذلك هو أنّه

1- راجع رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا: 1: 462.

2- الحكمة المتعالية 1: 273-274، و 2: 7-8، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 99.

3- رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا: 1: 471.

غير مرهون بالكليّة و الجزئية و الوحدة و الكثرة؛ و لذا قال الحكيم السيزواري: «بكلّ الأطوار بدا مقروناً(1)»(2)

. فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ مقالة المخالفين لمقالة الرجل الهمداني هي تكثّر الطبيعة في الخارج بعدد الأفراد، فتكون نسبة الطبيعي إلى الأفراد عندهم نسبة الآباء إلى الأبناء، وعلّة مخالفتهم للرجل الهمداني هي لزوم محاذير:

منها: أنّه لو كانت الجهة الجامعة و القدر المشترك موجوداً في الخارج لزمت وحدة جميع الأفراد الخارجية وجوداً و ماهيةً بالوحدة الشخصية العينية(3)، فظهر:

1- شرح المنظومة، قسم المنطق: 23.

2- قلت: يعجبني ذكر عبارة صدر المتألّهين في المرحلة الرابعة من السفر الأوّل؛ إيضاحاً للمقال، قال: إنّ الماهية بما هي - أي باعتبار نفسها- لا واحدة و لا كثيرة، و لا كليّة و لا جزئية، و الماهية الإنسانية- مثلاً- لمّا وجدت شخصية و عقلت كليّة، علم أنّه ليس من شرطها في نفسها أنّه تكون كليّة أو شخصية، و ليس أنّ الإنسانية إذا لم تخل من وحدة أو كثرة، أو عموم أو خصوص، تكون من حيث إنّها إنسانية إمّا واحدة أو كثيرة، أو عامّة أو خاصّة. [المقرّر حفظه الله]

3- قلت: اكتفى سماحة الاستاد- دام ظلّه- بذكر هذا المحذور فقط، و لكن يعجبني أيضاً ذكر المحاذير التي أوردها صدر المتألّهين في تعليقه على «إلهيات الشفاء»؛ مزيداً للإفادة و الاستفادة، فقال: لو كان الكلّي الطبيعي موجوداً بعينه واحداً بالعدد في أشخاص كثيرة في الخارج لزم: إمّا اجتماع الأضداد في موضوع واحد و هو محال؛ لأنّ هذه الأشخاص توصف بصفات متفرّدة غير مضافة، كالسواد و البياض و الحلاوة و المرارة و العلم و الجهل، أعنى الصورة المطابقة للواقع و الصورة المخالفة، و كلاهما وجوديان بينهما غاية الخلاف، فالتقابل بينهما تقابل التضادّ، و اللازم محال. أو اجتماع المتقابلين بالعدم و الملكة في موضوع؛ لا تصاف بعضها بالحركة و بعضها بالسكون، و كذا بعضها موصوف بالعلم و بعضها بالجهل، و هو أيضاً محال. أو اجتماع المتقابلين بالتضايّف؛ لكون بعض الأفراد أباً و بعضها ابناً للأب، فيلزم كون إنسان واحد أباً لنفسه و ابناً له. و التوالى الثلاثة بأسرها باطلة، فكذا المقدّم؛ و هو كون الإنسانية- مثلاً- واحدة بالعدد. ثمّ إن كان حال الجنس عند الأنواع، حال النوع عند الأشخاص- في كونه واحداً بالعدد موجوداً في كثيرين- يلزم ما هو أشنع و أفحش؛ و هو اجتماع الامور المتقابلة الذاتية، فضلاً عن المتقابلة العرضية؛ إذ في الأوّل كان يلزم أن تكون ذات واحدة موصوفة بعرض و مقابله، و هنا يلزم أن تكون ذات واحدة ذاتاً و مقابل تلك الذات؛ فيكون حيوان واحد بالعدد ناطقاً و غير ناطق، بل إنساناً و غير إنسان؛ لأنّ النوع و الفصل واحد في الوجود و الجعل، و الفطرة السليمة حاکمة باستحالة اجتماع الأعراض المتقابلة- كأعراض زيد و أعراض عمرو- في موضوع واحد، فضلاً عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه، انتهى، لاحظ تعليقات صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء: 189-190. [المقرّر حفظه الله]

أنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد عند الرجل الهمداني، نسبة الأب الواحد إلى أبناء متعدّدة، ولم يرتضِ به المحقّقون فقالوا: إنّ نسبة الطبيعي إليها، نسبة الآباء إلى الأبناء. و المحقّق العراقي قدس سره كأنّه غفل عن حقيقة الحال، فجمع بين القولين، فتصوّر الحصص، فقال: إنّ نسبة الحصص إلى الأفراد، نسبة الآباء إلى الأبناء، و مع ذلك التزم بأنّ نسبة أب الآباء إليها نسبة أب واحد إلى أبناء متعدّدة، وهذا هو الذي يكون المحقّقون منه براء.

و بما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره من حديث انتزاعية الطبيعي؛ ضرورة أنّ طبيعة الإنسانية- مثلاً- ليست أمراً انتزاعياً، بل من الطبائع المتأصّلة الموجودة

فى الخارج التابعة للوجود تحقّقاً و تكثراً، فتحقّق الطبيعة خارجاً بتبع الوجود ذاتى لها، كما أنّ تكثّرها بتكثّر وجودها كذلك. فتطرأ عليها الكثرة خارجاً ذاتاً بتبع الوجود الخارجى، كما أنّ الوحدة تطرأ عليها فى العقل عند تجربدها عن الخصوصيات.

وسرّ ذلك هو: أنّ ذاتها غير مرهونة بالكلية و الجزئية، فهى بحسب ذاتها لا كثيرة و لا واحدة؛ و لذا تكون واحدة أو كثيرة بحسب الوجود.

و أمّا حديث توارد العلتين فهو: أنّ مجرى قاعدة الواحد- على تقدير تماميتها(1)- هو الواحد البحت البسيط الذى لا يكون فيه شائبة التركيب أصلاً، و أمّا فى غيره- حتّى العقول، فضلاً عن القوى الطبيعية و المادّية- فلا يرى المتمسك بحبل القاعدة جربانها فيها، هذا.

مضافاً إلى أنّ الأمثلة المتوهّمة كون المعلول فيها واحداً، فيها ما فيها؛ لأنّ الموت ليس إلاّ خروج الروح البخارى الذى هو مطية النفس الناطقة من البدن من المنافذ غير الطبيعة، و واضح: أنّ خروج الدم أمر يقبل التجزئة و التكثّر؛ فإنّ قلّت البندقة قلّت المنافذ، و إن كثرت كثرت المنافذ. فبذلك تطول المدّة فى نزع الروح البخارى، و تقلّ، و كذا الحرارة؛ فإنّ لموضوعها و عاملها أجزاءً و أوضاعاً، و لا مانع من تأثر بعضها من الشمس و بعض آخر من النار، فىكون كلّ واحد منهما مؤثراً فى الماء بعض الأثر، و هكذا الأمر فى تأثير قوى أشخاص فى رفع حجر؛ فإنّ كلّ واحد

1- قلت: هذا تعبير سماحة الاستاد- دام ظلّه- عن القاعدة فى مجلس الدرس لمصلحة كان يراها، و ربّما كان يقول: «إنّهم يقولون فى القاعدة كذا و كذا...» و المعلوم منه- دام ظلّه- تمامية القاعدة عنده، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

يؤثر فيه أثراً خاصاً به حتى يحدث في الحجر- بواسطة القواسر العديدة- ما يغلب على ثقله الطبيعي أو جاذبة الأرض.

هذا كله في أصل مبنى الرجل الهمداني، وقد عرفت فساده، فإن أحطت خبراً بما ذكرنا تعرف أنه كيف خلط المحقق العراقي قدس سره بين قول الرجل الهمداني وما ورد عليه، فتفطن.

وأما ما ذكره المحقق العراقي من أن هناك أشياء ثلاثة:

أحدهما: الخصوصيات المصدقية؛

ثانيها: الحصص المقارنة للخصوصيات الفردية؛

ثالثها: الحصص الممتاز بها عن أفراد نوع آخر، ولا يكاد يسرى الطلب إلى القسمين الأولين دون الأخير.

غير تمام؛ لأن غاية ما يمكن أن يقال- على إشكال- هي أنه تحصّصت الطبيعة بالخصوصيات المصدقية، فيكون هناك شيئان؛ بدهاءة أنّ نفس الطبيعة من حيث هي لا تكون فيها حصّة ولا كثرة، و التحصّص إنّما تحصل بتقيدها بقيود عقلية- كما هو الحق- كتقيّد الإنسان- مثلاً- بكونه رومياً أو زنجياً أو غير ذلك- أو بمقارنتها بالخصوصيات المصدقية- كما يراه المحقق العراقي قدس سره- و بهذا يمتاز عن حصص نوع آخر.

وبالجملة: تارة تلاحظ ماهية نوع مع ماهية نوع آخر، فيمتاز كلّ واحد منهما عن الآخر بالخصوصية الفصلية المقومة، مع اشتراكهما في الحقيقة، وإن لوحظت أفراد أحد النوعين مع النوع الآخر فيمتاز كلّ منهما عن الآخر بالخصوصيات الفردية المقومة، فلم تكن في البين حصّة غير الحصّة المقارنة

للخصوصيات الفردية الموجبة لامتياز بعض الأفراد عن الآخر.

فإذا انتفى غير الحصّة المقارنة للخصوصيات الفردية فما ظنك بسرّاية الطلب إليها، فتدبّر.

فما استنتج قدس سره من ذلك: «أنّ التخيير بين الأفراد شرعى لا عقلى» ساقط، كما لا يخفى.

مع أنّه - كما زعم، وهو الحقّ - وقوف الطلب على نفس الطبيعة، من دون أن يسرى إلى الخصوصيات، فإذا لم يسر إلى الخصوصيات فكيف يعقل أن يكون التخيير شرعياً؟!

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ كلام المحقّق العراقي قدس سره ساقط من حيث المبني والبناء، واللّه الهادى إلى سواء الطريق.

الفصل الثامن في أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟

إشارة

الفصل الثامن في أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟ (1)

تنقيح المرام فيه يستدعى البحث في موارد:

المورد الأول: في إمكان بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب و عدمه

قال المحقق العراقي قدس سره: لا إشكال في أنه لا ملازمة بين ارتفاع الوجوب و ارتفاع الجواز؛ لأنّ الوجوب وإن كان أمراً بسيطاً، إلاّ أنّه يتضمّن مراتب عديدة؛ من أصل الجواز، و الرجحان الفعلي، و الإلزام. فعليه: يمكن أن يكون المرتفع بالنسخ خصوص جهة الإلزام مع بقاء الرجحان الفعلي غير المانع عن النقيض على حاله- فضلاً عن بقاء الجواز و تساوى الفعل و الترك- كما أنّه يمكن ارتفاع الرجحان الفعلي مع بقاء الجواز، و كما يمكن ارتفاع الجواز أيضاً.

و بالجملة: لا مانع ثبوتاً من بقاء كلّ من مرتبتي الجواز و الرجحان بعد ارتفاع الوجوب، و حيث إنّ الوجوب حقيقة ذات تشكيك فلا يحتاج في إثبات الرجحان الفعلي عند ارتفاع جهة الإلزام إلى تجسّم إقامة الدليل على بقاء الفصل الاستحبابي

1- تأريخ شروع البحث يوم الأربعاء 11/ع 1380/2 ه. ق.

مقامه؛ لأنه بعد ذهاب مرتبة منه يتحدّد قهراً بالمرتبة الأخرى، نظير الحمرة الشديدة التي تزول مرتبة منها و تبقى مرتبة أخرى محدودة بحدّ آخر(1)، انتهى.

وفيه أوّلاً : أنّ الوجوب لا- يكون عبارة عن الإرادة، أو الإرادة المظهرة حتّى يتوهّم تطرّق الشدّة والضعف فيه، بل إمّا معنى انتزاعى ينتزعه العقلاء من مجرد البعث إلى المادّة ويحتجّ به العقلاء بعضهم على بعض ما لم تتم قرينة على الخلاف، أو أنّ الهيئة بنفسها تدلّ على البعث الإلزامى عند العقلاء.

وعلى أيّ تقدير: لا- يكون الوجوب من الحقائق المشكّكة؛ بدهة أنّ ذلك إنّما هي في الحقائق الخارجية، لا في الامور الانتزاعية أو الاعتبارية.

وبالجملة: لم يكن الوجوب حقيقة ذات مراتب حتّى يتوهّم فيه بقاء المرتبة الضعيفة عند ارتفاع المرتبة القوية.

وثانياً: لو سلّمنا كون الوجوب حقيقة بسيطة مشكّكة ذات مراتب، ولكن ليس معناه: أنّ مصداقاً منه أيضاً ذات مراتب، ألا ترى أنّ القائلين بكون الوجود حقيقة مشكّكة، لا يرون كون المصداق منه كذلك؟! بدهة أنّ مصداقاً منه هو ذات الواجب الوجود، ومع ذلك لا يرون ذاته تعالى حقيقة مشكّكة، بل معناه: أنّ نفس حقيقة الوجود بعرضها العريض إذا لوحظت بالنسبة إلى الأفراد المختلفة من حيث التمام والنقص يصدق عليها صدقاً تشكيكياً، مثلاً آخر: إنّ النور حقيقة مشكّكة؛ فإنّه يصدق على النور الضعيف والقوى والأقوى، والنور حقيقة ذات تشكيك، ولا يوجب ذلك كون مصداق منه ذات تشكيك.

وفيما نحن فيه أيضاً كذلك؛ لأنّه لو قلنا: إنّ الوجوب حقيقة ذات مراتب،

1- بدائع الأفكار 1: 413، نهاية الأفكار 1: 389.

معناه: أنّ مرتبة منه ينتزع منه الوجوب، و من مرتبة اخرى الوجوب الأكيد، و من مرتبة ثالثة وجوب أكد منهما، و مفهوم الوجوب يصدق عليها صدقاً تشكيكياً، و لكن لا يوجب ذلك كون مرتبة منه ذات مراتب بالفعل، كما لا يخفى، فلا يكون في الوجوب، الجواز و الرجحان غير المانع عن النقيض، بمعنى وجود الجزء في الكلّ حتّى تكون هناك امور ثلاثة: الجواز و الرجحان و الإلزام، متحققة في الخارج.

نعم، ينتزع من الوجوب، الجواز بالمعنى الأعمّ و الرجحان، لا بمعنى وجودهما في ضمنه، بل بمعنى وجودهما بعين وجود الوجوب؛ فهما باقيان ببقائه، و ذاهبان بذهابه، فمع ذهاب الوجوب يذهبان بعين ذهابه.

ثمّ إنّه لو قلنا: بأنّ الحكم و الوجوب عبارة عن الإرادة التشريعية، أو الإرادة المظهرة، فهل يتطرّق فيه التشكيك، أم لا؟

فينبغي النظر أولاً إلى الإرادة التشريعية، ثمّ النظر إلى الإرادة المظهرة:

ف نقول: تارة تُفسّر الإرادة التشريعية بالمعنى الذى ذكرنا؛ من إرادة جعل القانون و التشريع، و اخرى تُفسّر بإرادة إتيان الفعل من الغير.

فعلى المعنى الأوّل: لا معنى لتطرّق التشكيك فيها؛ لأنّ المقتنّ متى إذا رأى - مثلاً أنّ حفظ المملكة و نظامها متوقّف على تأسيس الجندي، فيتصوّره أولاً، و يصدّق بفائدته ... إلى أن تتمّ مبادئ الإرادة فيه بنحو يصحّ منه جعل القانون، فإن رأى أنّ تأسيس الجندي لازم فيريد جعل القانون الوجوبى عليه فيجعله كذلك، و إن لم ير لزوماً فى ذلك فيريد جعل القانون الاستجابى، فيجعله كذلك.

و من الواضح: أنّ إرادة جعل الوجوب و إرادة جعل الاستجاب لم تكذ تفرق بالشدة و الضعف؛ لوضوح أنّ الفرق بينهما فى متعلّق الإرادة- و هو الوجوب و الاستجاب- و إلاّ ففى أصل جعل القانون و تشريعه لم يكن بينهما فرق.

وَأَمَّا عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي: فَالْحَقُّ تَطَرَّقَ الشَّدَّةُ وَالضَّعْفُ فِي الْإِرَادَةِ؛ لِصَيْرُورَةِ ذَلِكَ مِنْ قَبِيلِ إِرَادَةِ الشَّخْصِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَعْمَالِهِ، وَمِنْ الْوَاضِحِ: تَطَرَّقَ الشَّدَّةُ وَالضَّعْفُ فِي إِرَادَةِ الشَّخْصِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَعْمَالِهِ.

خِلَافًا لِلْمَحَقِّقِ النَّائِبِي قَدَسَ سِرَّهُ، حَيْثُ يَرَى أَنَّ الْإِرَادَةَ لَا تَقْبَلُ الشَّدَّةَ وَالضَّعْفَ (1)

. وَالْوَجْدَانُ أَصْدَقُ شَاهِدٍ عَلَى مَا ذَكَرْنَا، فَهَلْ تَرَى مِنْ نَفْسِكَ أَنَّ إِرَادَتَكَ إِتْقَانًا وَلَدَكِ الْعَزِيزِ، مِثْلَ إِرَادَتِكَ شِرَاءَ الْبَقْلَةِ؟! حَاشَاكَ!

وَبِمَا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ: أَنَّهُ لَوْ قُلْنَا إِنَّ الْحُكْمَ وَالْوَجُوبَ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِرَادَةِ الْمَظْهَرَةِ، يَكُونُ وَزَانِهَا وَزَانُ إِرَادَةِ التَّشْرِيعِ لَا تَقْبَلُ الشَّدَّةَ وَالضَّعْفَ، كَمَا لَا يَخْفَى، فَتَدَبَّرْ.

وَكَيْفَ كَانَ: مَبَادِي الْحُكْمِ الْوَجُوبِيِّ - سِوَاءَ كَانَ الْوَجُوبُ عِبَارَةً عَنِ إِرَادَةِ التَّقِينِ، أَوْ إِرَادَةِ فِعْلِ الْغَيْرِ، أَوْ الْإِرَادَةِ الْمَظْهَرَةِ - تَخْتَلِفُ عَنِ مَبَادِي الْحُكْمِ الْإِسْتِحْبَابِيِّ وَالْجَوَازِيِّ، وَلكُلِّ مِنْهُمَا مَبَادِي تَخَصُّهُ غَيْرٌ مَا لِلآخَرِ، فَلَا يَكَادُ يَصَحُّ إِثْبَاتُهُمَا بِمَجْرَدِ ثُبُوتِ الْحُكْمِ الْوَجُوبِيِّ.

نَعَمْ، إِذَا وَجِبَ إِتْيَانُ شَيْءٍ يَكُونُ هُنَاكَ الْجَوَازُ بِالْمَعْنَى الْأَعْمَمِ أَوْ الْجَوَازُ غَيْرُ الْمَانِعِ عَنِ النَّقِيضِ، وَلكِنْ - كَمَا أَشْرْنَا - لَمْ يَكُنْ مَوْجُودِينَ فِي ضَمَنِ الْوَجُوبِ - وَجُودَ الْجُزْءِ فِي الْكُلِّ - بَلْ هُمَا وَجُودَانُ بَعِينٍ وَجُودُ الْوَجُوبِ، فَإِذَا ارْتَفَعَ الْوَجُوبُ يَرْتَفِعَانُ مَعَهُ؛ قَضَاءً لِلْعَيْنِيَّةِ، فَهُمَا بَاقِيَانِ بِبَقَائِهِ، وَذَاهِبَانِ بِذَاهِبِهِ، هَذَا.

مُضَافًا إِلَى أَنَّ الْإِرَادَةَ مِنَ الصِّفَاتِ ذَاتِ الْإِضَافَةِ كَالْعِلْمِ؛ فَكَمَا أَنَّ فِي الْعِلْمِ نَحْوَ إِضَافَةِ بَيْنِ الْعَالَمِ وَالْمَعْلُومِ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَعْلُومٌ لَمْ يَكُنْ عِلْمٌ، فَكَذَلِكَ الْإِرَادَةُ لَهَا نَحْوُ إِضَافَةِ بَيْنِ الْمُرِيدِ وَالْمَرَادِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَرَادٌ لَمْ تَكُنْ إِرَادَةٌ.

فتشخص الإرادة بالمراد، كما يتشخص العلم بالمعلوم.

فإذن: الإرادة المتعلقة بالبعث الإلزامى مسبقة بمبادئ غير المبادئ التي يحتاج إليها البعث الاستجابي، فإذا اختلفت مبادئ كلّ منهما فالإرادة المتعلقة بالوجوب إذا ازيلت بالنسخ فتنتفى الإرادة بالمرّة، فلا معنى لبقاء إرادة الاستحباب أو الجواز بعد.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا وجه للقول بإمكان بقاء الجواز عند نسخ الوجوب؛ سواء قلنا بأنّ الحكم و الوجوب أمر انتزاعي - كما هو الحقّ - أو أمر اعتباري، وهو واضح؛ لعدم تطرّق التشكيك إلّا في الماهيات الخارجية، أو قلنا بأنّه إرادة التشريع والتقنين، أو إرادة إتيان الغير، أو الإرادة المظهرة؛ لأنّه لو فرض التشكيك فيها ولكن حيث إنّ تشخص الإرادة بالمراد فالإرادة حيثما تعلّقت بإلزام شىء فعند ذلك وإن كانت إرادة الرجحان أو الجواز بالمعنى الأعمّ موجوداً بوجوده، ولكنّه إذا زال الوجوب يزولان معه؛ قضاءً للعينية، فلا معنى لبقاء الجواز بعد نسخ الوجوب.

المورد الثاني: في مقتضى الأدلة إثباتاً بعد فرض إمكانه

إشارة

تقدّم الكلام في المورد الأول - أي عدم إمكان بقاء الجواز أو الرجحان بعد نسخ الوجوب - و معه لا مجال للبحث في مقام الإثبات، كما لا يخفى.

ولكن استيفاءً للبحث، وبناءً على إمكان بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب - كما يظهر من بعض (1) - ينبغي الإشارة إلى أنّه على فرض إمكان بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، فهل يدلّ دليل الناسخ أو المنسوخ عليه، أم لا؟

1- بدائع الأفكار 1: 412، نهاية الأفكار 1: 389.

فالبحث في هذا المورد على سبيل الفرض و التنزيل؛ فلو دلّ دليل فلا يخلو إمّا أن يكون الدالّ دليل المنسوخ، أو دليل الناسخ.

و الحقّ: عدم دلالة شىء منهما على ذلك:

أمّا بالنسبة إلى دليل المنسوخ: فذلك لأنّ الوجوب إمّا ينتزع من البعث المنحدر إلى المتعلّق، ويكون ذلك تمام الموضوع للاحتجاج ما لم ينصب قرينة على الخلاف، كما هو المختار، أو يقال: بأنّ الأمر وضع للوجوب، يقال بتحقق الوجوب إذا أفاده المولى بالمعنى الاسمي؛ بأن قال: «هذا واجب».

وعلى أىّ منها: فإن تمّ القول بأنّ اللفظ الدالّ على الوجوب يدلّ عند التأمل على امور ثلاثة: أحدها: الدلالة على أصل الإلزام، ثانيها: الدلالة على الرجحان، ثالثها: الدلالة على الجواز بالمعنى الأعمّ، بحيث تكون هناك دلالات ثلاث، فيمكن أن يقال: إنّه بنسخ الوجوب يذهب واحد منها؛ فيبقى الآخران.

ولكن المبنى - كما أشرنا إليه آنفاً في المورد الأوّل - فاسد؛ لأنّ وجود الرجحان و الجواز عند وجود الإلزام و الوجوب ليس لأجل أنّ هناك دوالّ ثلاثاً و مدلولات كذلك في عرض واحد، بل لأجل أنّ غاية ما يقتضيه الدالّ على الوجوب - و لو القى بالمعنى الاسمي - هو لزوم إتيان المتعلّق، و واضح: أنّ كلّما يكون الشىء لازم الإتيان ينتزع منه الجواز بالمعنى الأعمّ و الرجحان، فدلالة الأمر على الرجحان أو الجواز ليست في عرض دلالاته على الوجوب، بل في طوله؛ فلم تكن هناك دوالّ متعدّدة و مدلولات كذلك.

و إن كان في خواطر كريب فنوضحه بالمثل، فنقول: إذا وضع لفظ لمعنى مركّب من عدّة أجزاء - كلفظ «الماء» الموضوع للمانع المركّب من عنصريّن - فإذا القى

لفظ «الماء» لا يدلّ ذاك اللفظ على العنصرين بالدلالة اللفظية، بل ليس هنا إلا دالّ واحد و مدلول كذلك.

نعم حيث يكون للمعنى الموضوع له نحو تركيب فيدلّ ذلك المعنى المدلول عليه- لا بما أنّه مدلول عليه- على العناصر دلالة عقلية، ولذا أنكرنا في محلّه كون دلالتى التضمّن والالتزام من دلالة الألفاظ، بحيث يكون اللفظ الدالّ على المعنى المطابقى، دالّاً فى عرضه على جزء معناه أو لازمه دلالة لفظية، وقلنا: إنهما من قبيل الدلالة العقلية، و من باب دلالة المعنى على المعنى.

و السّرّ فى ذلك هو: أنّ الدلالة الوضعية هى التى تكون دلالتة بالوضع و الجعل، و من المعلوم: أنّ اللفظ لم يوضع إلا لشيء واحد و معنى فارد.

نعم، حيث إنّ المعنى له أجزاء أو لوازم، ينتقل الشخص من المعنى المدلول عليه، لا بما أنّه مدلول عليه إليها، وهكذا الدلالة الطبيعية؛ فإنّ خروج الدخان من محلّ يدلّ على وجود النار هناك، ولكن لا يكشف فى مقام الدلالة عن وجود أجزاء حاملة للحرارة، كما لا يخفى، و التفصيل يطلب من محلّه.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا دريت: أنّ الوجوب بأى طريق استفيد، فغاية ما يمكن أن يقال: إنّه- نظير الماء- ذو أجزاء؛ فكما أنّ الماء مركّب من عنصرين، فكذلك الوجوب مركّب من أصل الجواز و الرجحان و الإلزام، فلم تكن هناك دوالّ متعدّدة و مدلولات كذلك، بل دالّ واحد و مدلول كذلك، و استفادة أصل الرجحان و الجواز بحكم العقل و فى طول استفادة الإلزام.

فتحصّل: أنّه لا دلالة لدليل المنسوخ على الرجحان أو الجواز بالمعنى الأعمّ.

و أمّا دليل الناسخ فكذلك؛ لوضوح أنّ غاية ما يقتضيه هو رفع الوجوب، فأتى له و للدلالة على الرجحان أو الجواز؟!!

توهم بقاء الرجحان و الجواز بعد نسخ الوجوب و دفعه

ربّما يتوهم بقاء الرجحان و الجواز عند نسخ الوجوب، و ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الطلب الإلزامى و الوجوب كما يكشف عن إرادة حتمية إلزامية، كذلك يكشف عن الرجحان الجامع بين الوجوب و الاستحباب، و عن أصل الجواز، و غاية ما يقتضيه نسخ الوجوب هي رفع الإرادة الحتمية الإلزامية، و واضح:

أنّ سقوط كاشفية شىء بالنسبة إلى شىء لا يوجب سقوطها بالنسبة إلى أمر آخر، فتبقى كاشفيتها بالنسبة إلى غير الإرادة الإلزامية بلا مانع.

وفيه: أنّه لو سلّم كاشفية الطلب و الوجوب، فغاياته كاشفيتها عن إرادة بسيطة حتمية، و لم يكفد يكشف في عرضه عن إرادتين أخريين:

أحدهما: إرادة الرجحان الجامع،

ثانيهما: وإرادة أصل الرجحان.

نعم، عند كشفه عن إرادة حتمية يحكم العقل و يرى وجود الرجحان و أصل الجواز بوجود المنكشف لذاته، لا بما أنّه منكشف عنهما، كما أشرنا آنفاً: أنّ اللفظ إذا دلّ على معنى مشتمل على عدّة أجزاء لا يدلّ عليها بما أنّه مدلول عليه، بل مدلول عليها بذاته، فتدبّر.

فاختلط المنكشف بما هو مدلول عليه، بالمنكشف بما هو بالذات. و الطلب و الوجوب إنّما يكشف عن إرادة حتمية، و هي بذاتها- لا بما أنّها منكشفة- تدلّ على الرجحان الجامع و الجواز؛ و لذا يستفاد الجواز و الرجحان إذا استفيدت الإرادة الحتمية من غير اللفظ أيضاً.

و لو سلّم كاشفيته عنهما- بحيث يكون المنكشف متعدّداً- لكنّه لم يكن في عرض كشفه عن إرادة حتمية، بل في طولها، و مع الطولية لا يعقل بقاء الكاشفية بعد رفع الوجوب، بل لو فرض العرضية لم يمكن ذلك أيضاً؛ لأنّه مع سقوط الكاشف لا مجال للكشف.

نعم، يتمّ ذلك لو كانت هناك كواشف متعدّدة و منكشفات كذلك في عرض واحد، و لكن لا أظنّ الالتزام به من أحد.

الوجه الثاني: ما اشير إليه في تقرير المحقّق العراقي قدس سره، و هو: أنّ مقتضى الجمع بين دليلى الناسخ و المنسوخ، و القدر المتيقّن من دليل الناسخ، إنّما هو رفع خصوص جهة الإلزام، و فيما عداها يؤخذ بدليل المنسوخ و يحكم بمقتضاه. باستحباب الفعل و جوازه نظير الجمع بين دليل ظاهره الوجوب، كقوله: «أكرم زيدا»، و دليل آخر نصّ في الجواز، كقوله: «لا بأس بترك إكرام زيد»، بحمل الأوّل على مطلق الرجحان و الاستحباب.

و بالجملة: فكما أنّه يجمع هناك بينهما؛ فيؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان، و يرفع اليد عن ظهوره في الإلزام و جهة المنع عن النقيض، كذلك في المقام أيضاً. فإذا لم يكن لدليل النسخ دلالة على أزيد من رفع الوجوب، فلا جرم يؤخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق رجحانه، و بذلك يثبت استحبابه (1).

. و فيه: أنّه فرق بين المقام و ما هناك، و قياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق، و ذلك لأنّ الجمع هناك لأجل تحكيم النصّ، أو الأظهر على الظاهر، و رفع اليد عن الظاهر بالقرينة على خلافه، و أنّه استعمل في الاستحباب من أوّل الأمر.

و ما نحن فيه أجنبي عن ذلك؛ لأنه بعد الفراغ عن ظهور دليل المنسوخ في معناه، و معلومية مفاده المستعمل فيه، يشك في مقدار رافعية دليل الناسخ إياه، فمسألة الجمع بين الدليلين أجنبية عن المقام.

وبعبارة أخرى: أن الجمع بين الأمر الظاهر في الوجوب و النصّ المرخص في تركه- بحمل الأمر على الاستحباب- ليس أخذاً ببعض مراتب الظهور و ترك بعض مراتبه، بل هو تحكيم النصّ على الظاهر و حمله على خلاف ظاهره.

و أما ما نحن فيه: فبعد العلم بأن الأمر للوجوب و العلم برفع الوجوب، فلا مجال لبقاء الاستحباب إلا إذا فرض مراتب للظهور، و هو بمكان من الفساد، فتدبر.

المورد الثالث: في حكم استصحاب الجواز عند الشك في بقاء

لو قلنا بإمكان جواز البقاء عند نسخ الوجوب، فلو لم تمكن استفادة ذلك من دليلي الناسخ و المنسوخ فهل تمكن استفادة ذلك و إثبات الجواز بالاستصحاب، أم لا؟

يظهر من المحقق الخراساني قدس سره: أن استصحاب الجواز مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلّي- و هو ما إذا شك في حدوث فرد كلّي مقارناً لارتفاع فرد الآخر- بأن يقال بتقريب منّا: إن أصل الجواز الجامع بين الوجوب و الاستحباب مقطوع وجوده قبل نسخ الوجوب في ضمن الوجوب، و بعد نسخ الوجوب حيث يحتمل تحقّقه و وجوده في ضمن فصل آخر- و هو الاستحباب- فيستصحب(1).

وفيه: أنه لو قلنا بجريان الاستصحاب في القسم الثالث، و أغمضنا عمّا أورده قدس سره عليه، نقول بعدم جريانه هنا؛ لأنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب إما حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا حكم شرعى.

و من الواضح: أن الجواز لم يكن موضوعاً شرعياً، بل ولا حكماً مجعولاً؛ ضرورة أن الجواز الجامع بين الوجوب و الاستحباب المتيقن وجوده سابقاً إنما هو حكم العقل منتزعاً من الوجوب المجعول.

نعم، إن رتب على الجواز المشترك حكماً شرعياً فلا بأس فيه.

فتحصّل: أن استصحاب الجواز لا- معنى له، فما ظنك بإثبات الاستحباب؟! لكونه مثبتاً على تقدير جريان أصل الجواز، كما لا يخفى، فتدبر.

الفصل التاسع فى الواجب التخييرى

إشارة

الفصل التاسع فى الواجب التخييرى (1)

لا- ينبغى الإشكال فى وقوع ما بظاهره هو الواجب التخييرى فى الشرع و العرف، كالتخيير فى الإفطار العمدى بين الخصال الثلاث، و التخيير بين القراءة و التسبيحات الأربع فى الركعتين الأخيرتين، إلى غير ذلك.

و لكن الكلام فى إمكان تصوير الواجب التخييرى ثبوتاً، و أنه هل يمكن الأمر بشيئين أو أشياء على نحو التردد حتى يؤخذ بظاهر الأدلة؟

أو أنه غير ممكن عقلاً حتى يترك ظاهرها و يرتكب فيه خلاف الظاهر؛ إمّا بالالتزام بتعلق التكليف بالجامع العنوانى بينهما أو بينها و أنّ التخيير عقلى، أو بالجامع الانتزاعى - أى عنوان «أحدهما» أو «أحدها»- أو أنّ الواجب فى كلّ واحد من فردى التخيير أو الأفراد مشروط بعدم فعل الآخر، أو أنّ الواجب هو الواحد لا بعينه، أو أنّ الواجب هو المعلوم عند الله غير المعلوم عندنا ... إلى غير ذلك ممّا احتملوه فى المقام؟

فينبغى أولاً تقريب الإشكال فى الباب، ثم ذكر ما قيل أو يمكن أن يقال فيه:

1- تأريخ شروع البحث يوم الأربعاء 13/ع 1380/2 هـ. ق.

امتناع تصوير الواجب التخييري و الجواب عنه

قد يقال بامتناع تعلّق الأمر بأحد الشئيين أو الأشياء على نحو التردد؛ بأن يكون الواجب هو المرّدّ بينهما أو بينها.

ويقال في تقريره: إنّ الإرادة- كالعلم ونحوه- من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، لها نحو تعلّق بالمريد والمراد- كما أنّ للعلم نحو تعلّق بالعالم والمعلوم- فلا يمكن تحقّق الإرادة بدون المراد، كما لم تكّد تتحقّق بدون المريد، وهذا واضح.

ومن الواضح أيضاً المحقّق في محلّه (1): أنّ الوجود- ذهنياً كان أو خارجياً- يساوق الوحدة والتعيّن والتشخّص، والوجود المتردّد واقعاً والمبهم كذلك بين شئيين أو الأشياء لا يكاد يعقل تحقّقه لا خارجاً ولا ذهنياً.

فإذن: طرف إضافة الإرادة- أعني المراد- لا- يكاد يعقل أن يكون معدوماً؛ بدهة أنّ التفوّه به مساوق لوجود العاشق بدون المعشوق، والمحبّ بدون المحبوب، إلى غير ذلك، وهو بديهى البطلان.

كما لا يكاد أن يكون وجوداً غير متعيّن ومتشخّص؛ لما أشرنا أنّ الوجود مساوق للتعيّن والتشخّص. فمحال أن يكون المراد شيئاً معدوماً أو مبهماً وغير متعيّن، ومع ذلك متحقّقاً؛ سواء في الذهن أو في الخارج.

لا يقال: إنّ العلم كما يتعلّق بأمر معيّن معلوم تفصيلي، كذلك يتعلّق بأمر مرّدّ معلوم إجمالي؛ فلتكن الإرادة كذلك.

فإنّا نقول: إنّ متعلّق العلم في العلم الإجمالي لم يكن مبهماً ومرّدداً، بل معلوماً

1- الحكمة المتعالية 1: 44-49، و 2: 10، شرح المنظومة، قسم الحكمة: 105-106.

مشخصاً، و غاية ما هناك هو اشتباه المعلوم المشخص في البين.

وبالجملة: أن المراد في الإرادة- سواء كانت تكوينية أو تشريعية- لا- يعقل أن يكون مردداً و مبهماً؛ لأن الإرادة مسبقة بمبادئ منها التصديق و الشوق، و لا يكاد يتعلّق التصديق بأمر مبهم، و لا الشوق كذلك؛ فكذا الإرادة.

وهكذا الكلام في البعث؛ فإنه يقع بلفظ- كهيئة الأمر و غيرها- مضاف إلى شىء هو المبعوث إليه؛ فيكون لكل من آلة البعث و متعلّقها وجود- ذهنياً أو خارجاً- لا يمكن أن يتطرق إليه التردد الواقعي، فالواجب التخييري لازمه التردد الواقعي في الإرادة التشريعية و متعلّقها، و في البعث اللازم منه التردد في آله و متعلّقها، و كلّ ذلك محال؛ لاستلزامه الإبهام الواقعي في المتشخصات و المتعيّنات الواقعية.

دفع المحقّق النائيني قدس سره الإشكال بالفرق بين الإرادتين، و حاصله: أنّه لا مانع من تعلّق الإرادة في الإرادة الأمرية بأحد الشينين أو الأشياء على وجه البدلية؛ بأن يكون كلّ واحد بدلاً عن الآخر، و لا يمكن تعلّق الإرادة الفاعلية بذلك، و لا ملازمة بين الإرادتين؛ ولذا لا ترى إشكالاً في تعلّق إرادة الأمر بالكلّي، و لا يكاد يصحّ تعلّق الإرادة الفاعلية به مجرداً عن الخصوصيات الفردية.

و السرّ في ذلك هو: أن لكلّ منهما شأناً ليس للآخر، و يكون بعض الخصوصيات من لوازم الإرادة الفاعلية، حيث إنّها تكون مستتبعة لحركة عضلاته، و لا تمكن حركة العضلات نحو المبهم المردّد. بخلاف الإرادة الأمرية؛ فإنه لو كان كلّ من الشينين أو الأشياء ممّا يقوم به غرضه الوجداني فلا بدّ و أن تتعلّق إرادته بكلّ واحد على سبيل البدلية، فيكون المكلف مخيراً في إتيان أيّهما شاء(1).

1- فوائد الاصول 1: 235، أجود التقريرات 1: 182-183.

ولا يخفى: أنّ ظاهر كلام هذا المحقق يعطى أنّ المحذور فى عدم تعلّق الإرادة الفاعلية بالمبهم إنّما هو استلزام الإرادة الفاعلية لتحريك العضلات، ولا يمكن ذلك نحو المرّدّ المبهم، وإلا فلا محذور فى تعلّق الإرادة الفاعلية بالأمر المبهم فى حدّ نفسه.

وبالجملة: يرى المحقق النائيني قدس سره: أنّ امتناع تعلّق الإرادة الفاعلية بالأمر المبهم ليس ذاتياً، بل أمر عرضي؛ لأجل استلزامه تحريك العضلات.

ولكن لا- يخفى: أنّ الإشكال والمحذور المشار إليه إنّما هو لا امتناعها فى نفسها ولمبادئها؛ لما أشرنا من أنّ الإرادة مسبوقه بالتصوّر والتصديق والشوق أحياناً، ومحال أن يتعلّق شىء منها بالمبهم المرّدّ، وبعبارة اخرى: الإرادة مسبوقه بالعلم والإدراك، وهما لا يكادان يتعلّقان بأمر مبهم واقعى غير موجود.

نعم، مفهوم أحدهما والمبهم، له وجود وتحقق، ولكن الكلام لم يكن فى مفهومهما، بل فى واقعتهما، ولا تحقّق لهما، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه ذكرنا غير مرّة أنّه لم يكن لنا سنخان من الإرادة، بل سنخ واحد، غايته: أنّها إذا تعلّقت بالتشريع والتقنين يعبر عنها بـ «الإرادة التشريعية»، وإن تعلّقت بأمرٍ غيره يعبر عنها بـ «الإرادة التكوينية»، فالفرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية إنّما هو فى المتعلّق ليس إلا.

فإذن: وزان الإرادة التشريعية، وزان الإرادة التكوينية، وبالعكس؛ فالفرق بينهما ممّا لا محصّل له. فما أفاده المحقق النائيني قدس سره غير وجيه.

كما أنّ ما أفاده المحقق العراقي قدس سره غير مفيد؛ لأنّه قال- مع إغلاق فى العبارة- ما حاصله: إنّ الواجب التخييري سنخ إرادة ناقصة متعلّقة بكلّ واحد من الطرفين.

والمقصود بـ «الإرادة الناقصة» هو: أنّها لا تسدّ العدم من جميع الجهات فى الطرفين، بل تسدّ العدم من بعض الجهات- أى يريد هذا عند عدم وجود الآخر،

و الآخر عند عدم وجود هذا- ولذا يكون الواجب التخييري نحو إرادة وجوب متعلق بهذا أو ذاك (1)

. وذلك لأن الكلام في إمكان تصوير الواجب، والإشكال في أنه كيف يعقل تعلق الإرادة بأحدهما المبهم غير المعين؟

فالحري أن يتصدى قدس سره لرفع الإشكال: بأن الإرادة في الواجب التخييري لم تتعلق بالمبهم والمردد؛ تامة كانت الإرادة، أم ناقصة.

ولكنه قدس سره عدل عن هذا و تصدى لبيان الفرق بين الإرادة التخييري والتعيني؛ بأن مقتضى الأول تعلق إرادتين ناقصتين بشي ء، و الثاني تعلق إرادة تامة به.

و الجواب الحقيق عن الإشكال يتوقف على ملاحظة حال البعث في الواجب التخييري أولاً، ثم ملاحظة حال الإرادة:

ف نقول: إنَّ الوجدان أصدق شاهدٍ على أنه لا فرق بين قول المولى لعبده أو غلمانه: «أكرم زيداً» و بين قوله: «أكرم زيداً أو عمراً»، من حيث إنَّ متعلق البعث فيهما أمر غير مبهم، بل معلوم مبين، غاية الأمر: أن هناك بعثين؛ تعلق أحدهما بإكرام زيد، و الآخر بإكرام عمرو، و حيث لم يرد إتيانها معيّنًا بخصوصه، بل أراد إتيان واحد منهما، توسّل بلفظة «أو» و ما في معناها، و تخلّلها في عبارته.

ففي الحقيقة: في الواجب التخييري بعثان، أو بعوث؛ تعلق كلّ واحد منهما أو

1- قلت: لاحظ «المقالات» 1: 342، ذيل مبحث الترتب، و اشير إلى ذلك في «نهاية الأفكار» 1: 391. و لعلّ ما في «النهاية» أوضح ممّا في «المقالات». و لعلّه يمكن أن يوجّه مقاله قدس سره بنحو صحيح مع عدم ارتكاب نقصان الإرادتين؛ بأن يقال: إنَّ الإرادة المتعلقة بشي ء: تارة تقتضى وجود ذلك الشي ء نفسه ليس إلّا، و اخرى تقتضى إتيانه، و في صورة العدم تقتضى إتيان عدله، فتدبرّ. [المقرّر حفظه الله]

منها بأمر غير ما للآخر، ويكون كل واحد منهما مشخّصاً ومعيّناً لا إبهام فيه.

حيث إنّ الغرض يحصل بفعل كلّ منهما يتوسّل في مقام الإفادة بلفظة «أو» و مرادفاتهما لئلا يلزم على المكلف حرج في إتيان أحدهما المعين. ففي الوجوب التخيري واجبان مستقلّان، ولكن لا يجب إتيانهما معاً.

والحاصل: أنّ من لاحظ الواجبات التخيرية في العرف والعقلاء يعتقد جلياً:

أنّه لا فرق بين البعث وآلته والمبعوث إليه في الواجب التخيري، والواجب التعيني، من حيث عدم البعث نحو المبهم، ولكن الفرق بينهما بحسب الثبوت في أنّ الواجب التعيني بنفسه محصّل للغرض ليس إلّا، بخلاف الواجب التخيري، ويكون البعث في التعيني متعلّقاً بشيء بلا تعلّقه بشيء آخر، وفي التخيري يكون بعثان متعلّقان بشيئين مع تخلّلهما بما يفيد معنى التخير في إتيانه.

فإذا تبيّن لك شأن البعث في الواجب التخيري، فالأمر في الإرادة التشريعية أيضاً كذلك؛ بدهة أنّ هناك إرادتين مستقلّتين، تعلّقت كلّ واحد منهما بواحد من الواجبين، لا إرادة واحدة، والإرادتان مسبوقتان بتصوّرين و تصديقين بحصول الفائدة بكليهما، وشوقين كذلك أحياناً.

فظهر: أنّ الأمر في الواجب التخيري من ابتداء التصوّر إلى البعث لم يتعلّق بأمر مبهم واقعاً، مثلاً: يتصوّر المولى أنّ عتق الرقبة في كفارة الإفطار العمدي محصّل لغرضه فيصدّق بفائدته، فيشتاق إليه أحياناً، فيريده، و يبعث نحوه. و حيث يرى أنّ غرضه كما يحصل بعتق الرقبة، يحصل بصوم ستين يوماً، و لا جامع بينهما، فينقذح في ذهنه مبادئ الإرادة بالنسبة إليه، فيريده، و يبعث نحوه أيضاً. و يستفاد من ذلك تخير المكلف إتيان أيهما شاء، فانكشف جلياً: أنّه لم يتعلّق التكليف في الواجب التخيري بإتيان أحدهما والجامع بينهما.

فالقول بأنّ الواجب في الواجب التخييري هو الجامع بينهما، ويكون التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً؛ معللاً بأنّ الواحد لا يصدر من الاثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع؛ لاعتبار نحو من السنخية بين العلة و المعلوم، كما يظهر من المحقق الخراساني قدس سره (1)

. غير وجيه؛ لما عرفت: أنّ متعلّق التكليف في الواجب التخييري بعينه هو متعلّق التكليف في الواجب التعيني، فلا-إبهام ولا-تردد في البين حتّى يتشبّث بتصوير الجامع.

أضف إلى ذلك: أنّه- كما ذكرنا غير مرّة- لم يكن مجرى قاعدة «الواحد» الامور الاعتبارية، كما هو أوضح من أن يخفى، بل مجراها البسيط الحقيقي الذي لا تشوبه رائحة الكثرة، لا خارجاً، ولا ذهنياً، ولا وهماً، فالمتشبّث بها في أمثال المقام وضع الشئ في غير محلّه.

وعلى ما ذكرنا: لا إشكال في أنّ التخيير في الواجب التخييري بحسب الواقع شرعي لا عقلي، كما لا يخفى.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا- من إمكان تصوير الواجب التخييري- فلا وجه لرفع اليد عن ظواهر الأدلّة الدالّة على التخيير، بارتكاب كون التكليف متعلّقاً بأحدهما، أو الجامع بينهما، أو تصوير إرادتين ناقصتين، إلى غير ذلك ممّا ذكره في المقام؛ بداهة أنّه لا موجب لتلك التمحّلات إذا أمكن إبقاء الأدلّة على ظاهرها.

وإياك أن تتوهّم: أنّه لا فرق بين القول بما ذكرنا، وبين القول بأنّ الواجب أحدهما، بلحاظ أنّه لا فرق بين أن يقال: «أكرم هذا أو ذاك» وبين قوله: «أكرم

أحدهما»؛ لأنّ القول بذلك خلاف ظاهر الأدلّة، ولا يصار إليه، بعد إمكان إبقاء ظاهر الأدلّة على حاله بأنّ الواجب هو هذا أو ذاك، فتدبّر.

تذنيب: في أنه هل يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر أم لا؟

اختلفوا في جواز التخيير بين الأقلّ والأكثر؛ فذهب بعض إلى إمكانه (1)، وبعض آخر إلى امتناعه (2)، وفصل ثالث بين التدريجي و الدفعي بالجواز في الأول دون الثاني ينبغي تحرير محطّ البحث والنزاع فيه حتّى يظهر أنّ بعض ما قيل في المقام خارج عن محطّ البحث و داخل في المتباينين:

فنقول: محطّ البحث والنزاع في جواز التخيير بين الأقلّ والأكثر إنّما هو إذا اخذ الأقلّ لا بشرط طرفاً للتخيير، لا فيما إذا اخذ بشرط لا؛ بداهة أنّه لو اخذ كذلك وبحدّه الخاصّ يكون مباحناً للأكثر ويكون التخيير بينهما من قبيل التخيير بين المتباينين، ولا إشكال - كما لا خلاف - في تصوير التخيير عند ذلك؛ وذلك لأنّ الخطّ المحدود بحدّ خاصّ - كذراع واحد - غير الخطّ المحدود بحدّ آخر - كذراعين - و بيانه، و أمّا ذات الخطّ اللابشرط غير المحدود بحدّ خاصّ قابل للصدق على ذراع و ذراعين و هكذا، فذراع واحد مركّب عقلي من أصل الذراع والمحدودية بحدّ خاصّ.

فإذا تمهّد لك محطّ البحث فالحقّ: امتناع التخيير بين الأقلّ والأكثر مطلقاً؛ تدريجياً كان أم دفعياً، إلّا في صورة من الدفعي؛ وهو ما إذا رتبّ غرض على الأكثر غير الغرض المترتبّ على الأقلّ، ولم يكن اجتماعهما مبعوضاً للمولى.

1- الفصول الغروية: 103/السطر 36، كفاية الاصول: 175، نهاية الأفكار 2: 393.

2- فوائد الاصول 1: 235، أجود التقريرات 1: 186.

توضيح ذلك يستدعى ذكر الصور المتصورة في الباب و ملاحظتها و ملاحظة ما ذكر فيها حتى يتبين الحال.

وذلك لأن الأقل والأكثر: إما تدريجي الوجود، كالتخيير بين تسيحة و تسيحات، أو دفعي الوجود، كالتخيير بين إعطاء دينار واحد أو دينارين دفعة واحدة للفقير.

و على أى تقدير: إما يكون للمولى غرض واحد مترتب على الأقل و توهم تعلقه بالأكثر، أو غرضان.

و على الثانى: فتارة يكون بين الغرضين تراحم فى الوجود، بحيث لو تحقق أحدهما لا يكاد يتحقق الآخر، و اخرى لا يكون بينهما تراحم فى الوجود، لكن تحققهما معاً مبغوض للمولى، و ثالثة لا يكون كذلك، و لكن لا يريد إلا واحداً منهما.

فهناك صور، و عمدة البحث إنما هو فى الصورة الاولى، و هى: ما إذا كان الأقل و الأكثر تدريجي الوجود.

فقال المحقق الخراسانى قدس سره بما حاصله: إنه يمكن التخيير بين الأقل و الأكثر إذا فرض أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر، لا الأقل الذى فى ضمنه؛ بمعنى أن يكون لجميع أجزائه - حينئذٍ - دخل فى حصول الغرض، لا الأقل بخصوصه، و إن كان الأقل لو لم يكن فى ضمنه - بأن وجد مستقلاً - كان وافياً بالغرض أيضاً.

بل يرى قدس سره: أنه لا محيص عن التخيير بينهما؛ إذ تخصص الأقل بالوجوب - حينئذٍ - يكون بلا مخصص، مع أن الأكثر بحده مثله على الفرض.

فأورد على نفسه: بأنه إنما يتم ذلك إذا لم يكن للأقل فى ضمن الأكثر وجود على حدة، كالخط الطويل الذى رسم دفعة بلا تخلل سكون فى البين، و أمّا إذا كان

للاقل وجود مستقل في ضمنه - كتسيحة واحدة في ضمن تسيحات ثلاث - فحيث يوجد الأقل بحدّه فبوجوده يحصل الغرض على الفرض، و معه لا - محالة يكون الزائد عليه غير دخيل في حصول الغرض، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه حتى يكون الأكثر هو الواجب.

فأجاب قدس سره: بأن الفرق غير فارق فيما نحن بصدده؛ لأن الأقل إنما يترتب عليه الغرض إذا لم يكن في ضمن الأكثر، و أمّا إذا كان في ضمن الأكثر يكون الغرض مترتباً على الأكثر بالتمام.

وبالجملة: مجرد الدفعية و التدريجية ليس ملاكاً في اتصاف الأكثر بالوجوب و عدمه حتى يقال: إن الأكثر لا يتصف بالوجوب إلا إذا لم يكن للأقل وجود مستقل، كتسيحة في ضمن تسيحات، بل الملاك في ذلك هو اشتراط محصلية شيء للغرض بوجود أمر أو بعدمه؛ فإن كان مشروطاً بذلك فهو الأكثر و إن وجد تدريجياً، و إن كان مشروطاً بعدمه فهو الأقل كذلك (1)، انتهى محرراً.

وفيه: أن التخيير كذلك و إن كان صحيحاً، ولكنه خارج عن محط البحث - وهو التخيير بين الأقل و الأكثر - و مندرج في التخيير بين المتباينين؛ لمباينة الماهية بشرط شيء للماهية بشرط لا.

وبالجملة: اعتبار الأقل بحدّه غير الموجود في ضمن الأكثر، و ليس هذا إلا اعتباره بشرط لا، و هو مباين للأكثر؛ بدهة أن الذراع بحدّه يباين الذراعين، فيخرج عن موضوع البحث.

تصوير التخيير بين الأقل والأكثر و دفعه

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك النظر في تصوير بعض الأعظم - دام ظلّه (1) - التخيير بين الأقل والأكثر. و ما أفاده - دام ظلّه - هو الذى أشار إليه المحقق الخراسانى قدس سره، و لكنّه ببيان آخر، حاصله: أنه يمكن التخيير بين الأقل والأكثر فيما إذا كان الأقل والأكثر داخلين تحت طبيعة واحدة مشكّكة، يكون ما به الاشتراك فى الأفراد عين ما به الامتياز، و ذلك كالخطّ القصير و الطويل إذا تعلّق بهما أمر؛ فإنّ التخيير بين الفردين منه ممكن؛ لأنّ الخطّ ما دام متدرّجاً فى الوجود يوجد شيئاً فشيئاً و لا تعيّن له، و يكون كأنّه منهما قابلاً لكلّ تعيّن؛ فلا يكون محصّلاً للغرض، و إنّما يكون محصّلاً له إذا تعيّن فرديته للأقلّ أو الأكثر، و ليس ذلك إلا إذا انقطع مسيره إمّا على المرتبة القصيرة أو الطويلة. فالخطّ الممتدّ إنّما يكون محصّلاً للغرض إذا تعيّن بأحد الفردين، و هو ليس إلا بانقطاع مسيره، فيمكن التخيير بينهما.

و بالجملة: التفاوت بين الفردين من الخطّ و إن كان بالأقلية و الأكثرية، و لكن صيرورتهما فردين للطبيعة و مُحصّلين للغرض غير ممكنة إلا بتحقيق الفردية، و هى متقوّمة بالمحدودية بالحمل الشائع.

وقال - دام ظلّه -: إنه يمكن أن يتصوّر قسم آخر للتخيير بين الأقل والأكثر؛ و هو ما إذا كان كلّ من الأقل والأكثر محصّلاً لعنوان يكون ذاك العنوان محصّلاً للغرض، و ذلك كالتخيير بين القصر و الإتمام فى بعض الموارد؛ فإنّه و إن امر بهما مخيراً مع اختلافهما بالأقلية و الأكثرية، و لكن اريد بهما شىء واحد - و هو التخشّع

1- يعنى به: استاذنا الأعظم البروجردى دام ظلّه. [المقرّر حفظه الله].

والتخصُّع بنحو العبودية المعلول لهما في كلِّ مرتبة- ففي مثله أيضاً يجوز التخيير.

وبالجملة: كلُّ واحد من القصر و التمام محصّل لعنوان واحد- وهو عنوان التخصُّع و التخصُّع لله تعالى الذي يترتّب عليه المصلحة- فالتخيير بين الأقلّ و الأكثر في مثل هذه الموارد أيضاً ممكن(1)

. توضيح النظر هو: أنّ ما أفاده- دام ظلّه- أوّلاً: «أنّه لا تحقّق و لا تحصّل للخطّ ما دام متدرّجاً» إن أراد به: أنّ فرد الأقلّ من الخطّ بما أنّه أقلّ لا تحقّق و لا تحصّل له إلا بانقطاع مسيره، أو أنّ الخطّ لم يكن خطّاً ما لم ينقطع.

فإن أراد الأوّل فمسلم، و لكنّه خروج عن محطّ البحث في التخيير بين الأقلّ و الأكثر، و دخول في المتباينين، كما أشرنا آنفاً.

وإن أراد الثاني، ففيه: أنّه قبل تعيّنه للفردية يصدق عليه الخطّ حقيقة، فلو كان لنفس القدر المشترك بين القصير و الطويل أثر، يترتّب عليه و إن لم يتعيّن بالطول و القصر.

وبالجملة: قوله- دام ظلّه- خلط للطبيعة اللابشرط بالطبيعة بشرط لا؛ لأنّ مقداراً من الخطّ غير المتعيّن بأحدهما كما يكون مصداقاً لطبيعة الخطّ يكون مصداقاً لذراع لا بشرط؛ فلا بدّ و أن يحصل به الغرض، و عند ذلك يكون الزائد عليه ممّا لا دخل له في حصول الغرض. نعم لم يكن مصداقاً لذراع بشرط لا، و واضح: أنّه لم يكن ذلك محطّ البحث، فتدبّر.

وأمّا ما ذكره- دام ظلّه- ثانياً، فلم نكد نفهمه؛ لأنّ النزاع لم يكن في حصول الغرض بواسطة العنوان، بل في أنّ الغرض هل يحصل بالأقلّ أم لا؟

فإذن: الأقلّ اللا بشرط إذا وجد فهل يحصل الغرض به- ولو بواسطة حصول العنوان المحصّل له- أم لا؟

فإن حصل فيكون الزائد ممّا لا دخل له في حصول الغرض، فلا يبقى، وإن كان حصول الغرض بالأقلّ مشروطاً بوقوعه على حدّ الأقلّ فيخرج عن محطّ البحث ويدخل في المتباينين، فتدبّر.

ولعله تحقّق ممّا ذكرنا: أنّه لو كان الأقلّ والأكثر تدريجيّ الوجود لا معنى للتكليف التخييري؛ لأنّ الأقلّ اللا بشرط في جميع الأحوال يتحقّق ويوجد قبل الأكثر، فإن كان الغرض واحداً يترتّب عليه، وإن كان هناك غرضان فلا يمكن للمولى أن يتوصّل إلى الغرض الثاني سواء كان الغرضان متزاحمين في الوجود، أو كان جمعهما مبغوضاً للمولى والأمر عليهما واضح، أو لم يكن كذلك؛ لأنّ مقتضى التكليف التخييري هو صحّة إمكان التوصل بأيّهما شاء، فوجود صرف وجود الواجب يتحقّق الأقلّ اللا بشرط، فلا معنى لبقاء الوجوب بعد؛ لسقوط التكليف التخييري بإتيان طرف وجود الواجب. هذا كلّّه في التدريجيات.

وأما التخيير في الدفعيات: فإن كان للمولى غرض واحد يحصل بالأقلّ- وتوهم ترتبه على الأكثر- فإن كان الغرض مترتّباً على الأقلّ لو وجد منفرداً، وأما إن وجد في ضمن الأكثر فالغرض مترتّب على الأكثر، فيخرج عن محطّ البحث ويدخل في المتباينين. فلا بدّ وأن يتصوّر الأقلّ بنحو يترتّب الغرض على وجوده؛ سواء وجد مستقلاً، أو وجد في ضمن الأكثر.

وبالجملة: لو كان الأقلّ بنحو لو وجد مستقلاً يترتّب عليه الغرض، وأما إن وجد في ضمن الأكثر فلا يترتّب عليه الغرض، بل عليه وعلى غيره؛ فلا يكون التخيير بين الأقلّ والأكثر، بل بين المتباينين، وإنّما يكون التخيير بين الأقلّ والأكثر

إذا كان الغرض مترتباً على ذات الأقل؛ وجد مستقلاً أو مع الأكثر.

و تصوّر ذلك يكفي في عدم إمكان التخيير هنا؛ بداهة أنّ المولى إذا رأى أنّ غرضه يحصل بإتيان الأقل - حتى إذا كان في ضمن الأكثر - فيكون مؤثراً في تحصيل غرضه، فيكون الزائد من قبيل وضع الحجر جنب الإنسان، و محال أن يتعلّق الأمر و الإيجاب بما لا يكون له دخالة في حصول الغرض.

وكذا إذا كان للمولى غرضان يترتب أحدهما على الأقل و الآخر على الأكثر، و لكن يكون الغرضان متزاحمين وجوداً، أو كان الجمع بينهما مبعوضاً له، فمحال أن يتعلّق أمر المولى بالزائد؛ ضرورة أنّ أمر المولى للتوصّل إلى غرضه و مطلوبه، و المفروض أنّ ما يحصل بالأكثر مزاحم أو مبعوض له، و لا يعقل أن يتوصّل المولى بما يوجب الجمع بين المتزاحمين أو المبعوضين.

و أمّا إذا لم يكن الغرض الآخر المترتب على الأكثر مزاحماً و لا مبعوضاً للغرض المترتب على الأقل، فيمكن التخيير بينهما، و للمكلف أن يأتي بأيّهما شاء؛ فإن أوجد الأكثر فقد أتى بما يكون محصلاً لغرضه و شيء آخر، و للمولى أن يختار أيّهما شاء.

فتحصّل ممّا ذكرنا: إمكان تصوير التخيير بين الأقل و الأكثر في قسم من الدفعيات فقط؛ و هو ما إذا كان هناك غرضان قابلان للاجتماع، و لا يكون لاجتماعهما مبعوضية، فإذا أمكن تصوير التخيير بين الأقل و الأكثر في مورد، فحيث إنّه لا اطلاع لنا على كيفية تعلّق الأغراض بمتعلقات الأحكام، فإن ورد دليل ظاهره التخيير بين الأقل و الأكثر يؤخذ بظاهره، فلعلّه من هذا القسم.

و أمّا في التدريجيات فقد عرفت - لعلّه بما لا مزيد عليه - عدم إمكان تصوير التخيير فيها، فلو ورد ما ظاهره التخيير فلا بدّ من التصرّف فيه؛ إمّا في الموضوع، أو في الحكم. و الله الهادي إلى سواء الطريق.

الفصل العاشر فى الواجب الكفائى

اشارة

ينقسم الواجب إلى الواجب العينى و الواجب الكفائى، و هذا ممّا لا إشكال فيه؛ لأنّه لا شبهة فى وجود الواجبات الكفائية فى الشريعة المقدسة، كأكثر أحكام الميتّ و تجهيزه، كما لا إشكال فى وجود الواجبات العينية فيها، كالصلاة و الصوم و غيرهما.

ولكن وقع الكلام فى هوية الوجوب الكفائى، و تصويره، و كيفية تعلّق الوجوب الكفائى و توجّهه إلى المكلفين، و بيان الفرق بينه و بين الوجوب العينى.

و ذلك لأنّ للوجوب الكفائى شأنًا بين الواجبات؛ لأنّه إذا ترك الواجب الكفائى يعاقب الجميع عليه، و إن أتى به واحد منهم يثاب عليه و يسقط التكليف عن الباقين، مع أنّ الاعتبار يساعد على أن يكون الثواب و العقاب على الفعل أو الترك بالنسبة إلى كلّ أحد، كما هو الشأن فى الواجب العينى.

ولذا وقعوا فى تصوير الواجب الكفائى فى حيص و بيص:

فقال بعض: إنّه لا فرق بين الواجب العينى و الكفائى إلّا فى المكلف به؛ لأنّ المكلف به فى الواجب العينى نفس الطبيعة مقيدة بمباشرة كلّ مكلف، فكّلّ

مكّلف له تكليف يخصّه، بخلاف الواجب الكفائي؛ فإنّ متعلّقه نفس الطبيعة(1)

. ولكن فيه: أنّ هذا المقدار لا- يشفى العليل، ولم يف بيان ما هو العمدة فيه؛ وهو تعيين المكّلف- بالفتح- فى الواجب الكفائي بأنّه صرف وجود المكّلف أو واحد غير معيّن منهم، إلى غير ذلك، فالعمدة بيان من يتوجّه إليه التكليف فى الواجب الكفائي.

وربّما يقال: إنّ الفرق بين الواجبين فى المكّلف- بالفتح- بأنّه فى الواجب العيني جميع الأفراد على نحو الاستغراق، وفى الواجب الكفائي صرف وجود المكّلف، وحيث إنّ صرف الوجود صادق على الجميع كما يصدق على البعض، فإذا أوجد جميعهم المكّلف به يصدق عليهم صرف وجود المكّلف، كما أنّه يصدق ذلك إذا أتى به بعضهم، وإن ترك الجميع فيعاقبوا أجمع(2)

. وسيظهر لك قريباً- إن شاء الله- عند تصوير أقسام الواجب الكفائي، عدم إمكان المساعدة على ذلك.

قال المحقّق الخراساني قدس سره: والتحقيق أنّ الواجب الكفائي سنخ من الوجوب، وله تعلّق بكلّ واحد، بحيث لو أخلّ بامثاله الكلّ لعوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم... إلى آخره(3)

. ولا يخفى: أنّه لم يظهر من كلامه قدس سره إلا أنّ الوجوب الكفائي سنخ وجوب شأنه كذا وكذا، وهذا ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

1- نهاية الاصول: 229، لمحات الاصول: 192.

2- أجود التقريرات 1: 187.

3- كفاية الاصول: 177.

و الكلام إنما هو في بيان أن المكلف - بالفتح - في الكفائي من هو؟ هل هو جميع الأفراد - كما كان كذلك في العيني - أو لا؟ وأن المكلف به فيه هل هو صرف الوجود من الطبيعة، أو مصداق منه؟ فلم يكذب يفهم ذلك من كلامه هذا.

ولكن حيث إن الواجبات الكفائية لم تكن على وزان واحد - بل تتصور على صور متعددة - فلا بد أولاً من تصويرها، ثم ملاحظة أنه هل يمكن تعريفها بنحو يشمل جميع الصور، أم لا؟ ثم بيان الفرق بينها وبين الواجب العيني.

فنقول: فمن الواجبات الكفائية ما لا يمكن أن يوجد ويتحقق في الخارج إلا فرد واحد منها، كقتل سائر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو المرتد ونحوهما.

ومنها: ما يمكن فيه ذلك.

وحينئذ فتارة: يكون المطلوب فيه فرداً و مصداقاً من الطبيعة، بحيث يكون الفرد و المصداق الآخر مزاحماً له في الوجود أو مبعوضاً معه، أو لا يكون مبعوضاً و لا محبوباً.

و اخرى: لم يكن لخصوصية الفردية و المصدقية دخالة فيه، بل كان المطلوب صرف الوجود المتحقق بمصداق أو مصداقين أو أكثر.

و من الواضح: أنه لا يمكن التكليف الاستغراقى و تكليف جميع المكلفين في عرض واحد في جميع هذه الصور.

و ذلك: أما فيما لا يقبل التكرار - كسائر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فواضح؛ لأنه لم يكن لقتله إلا مصداق واحد، فلو اجتمعوا على قتله لا يكون كل واحد منهم قاتلاً على حدة، بل جارح عليه؛ لأنه من الممتنع تكليف جميع آحاد المكلفين و بعثهم في عرض واحد على إتيان أمر لا يقبل التكرار.

و بعبارة اخرى: التكليف المطلق لآحاد المكلفين في عرض واحد بالنسبة إلى

ما لا يمكن فيه تحقّق الكثرة لغرض انبعاثهم ممّا لا يمكن، وهذا واضح.

وكذا يمتنع أن يتعلّق التكليف بجميع آحاد المكلفين لو كان المتعلّق فرداً من الطبيعة و كان المصداق الثاني مزاحماً له في الوجود، وهذا واضح بعد تصوّر الصورة الاولى. بل وكذا يمتنع ذلك لو كان المصداق الثاني مبغوضاً، أو لم يكن مبغوضاً ولا محبوباً:

أمّا الأول: فلاقتضائه بعث الجميع إلى المطلوب و المبغوض، و هو واضح البطلان.

و أمّا الثاني: فلاقتضائه توجّه التكليف إلى المطلوب و غيره، و من الواضح:

عدم انقداح إرادة المولى للبعث إلى غير المطلوب؛ لاستلزامه الجراف في الإرادة، و هو محال من المولى الحكيم.

نعم، فيما إذا كان المتعلّق صرف الوجود من الطبيعة القابلة للتكرار، فيمكن بعث جميع آحاد المكلفين نحو إيجاد صرف الوجود من الطبيعة، و لازم ذلك لزوم اجتماعهم على إيجاد صرف الوجود مجتمعاً؛ لكونهم مكلفين به حسب الفرض، و يسقط بفعل واحد منهم، و مقتضى ذلك: عقاب المتخلف لتركه الأمر المطلق بلا عذر.

و بالجملة: لازم تكليفهم بصرف الوجود من الطبيعة مجتمعاً هو عقاب المتخلف منهم؛ للزوم معاونته مع جميع آحاد المكلفين على صرف الوجود من الطبيعة.

فظهر لك جلياً: أنّه لا- يكاد يمكن أن يكون المكلف في الواجب الكفائي في جميع الصور صرف الوجود من المكلف الصادق على الجميع، فالتفرقة بين الواجب الكفائي و العيني من هذه الجهة- كما يظهر من بعضهم- غير مستقيم.

فلا بدّ وأن يقال: إنّ المكلف في الواجب الكفائي فرد من المكلفين: إمّا لا بشرط كما في بعض الصور، أو بشرط لا كما في البعض الآخر. فإن كان فرداً من المكلفين مأخوذاً لا بشرط الجامع مع الاثنين و الأكثر فيجتمع ذلك مع كون المكلف به صرف الوجود من الطبيعة، وأمّا فيما إذا كان المتعلّق غير قابل للتكرار، أو يقبل ذلك ولكن كان الفرد الثاني مزاحماً له أو مبعوضاً أو غير مطلوب، فالمكلف عند ذلك لا بدّ وأن يكون الفرد بشرط لا.

إشكال و دفع

و توهم: أنّ الفرد غير المعين لا وجود له في الخارج؛ لأنّ الوجود مساوق للتشخص، وهو ينافى التردّد والإبهام.

مدفوع: بأنّ غير الموجود في الخارج هو الفرد المتقيّد بعنوان غير المعين، و من الواضح: أنّ غير المعين بالحمل الأوّلي غير موجود في الخارج. و لا نريد بواحد من المكلفين تصوير مفهوم غير المعين، كما لا يخفى. و أمّا عنوان «فرد من المكلفين» فمفهومه مبين معلوم، و له وجود في الخارج.

مثلاً قولك: «بعثُ صاعاً من الصبرة» فكما أنّه يصدق على كلّ واحد من الأصوع من الصبرة، و مع ذلك لم يكن جميع الأصوع مطلوبة في عرض واحد. و كم فرق بين قولك هذا، و بين قولك: «بعثُ صاعاً»، أو «بعث هذا الصاع»، كما لا يخفى، فتدبّر.

فالصاع من الصبرة كلّى متقيّد لا يقبل الصدق على الصاع من غير هذه الصبرة، و لكن مع كليّته لا يقبل الصدق على أكثر من صاع واحد.

وإن كان في خواطرك ريبٌ في تصوير الواحد لا بشرط و بشرط لا، فنوضحه بمثال: افرض أنّ لشخص خدماً عديدة، فيقول لهم: «فليجي أحد خدامي»، فإن كان مراده جيئة واحد منهم بشرط لا، لا يصحّ أن يجي ء إلا واحد منهم، وأما إن كان مراده واحداً منهم لا بشرط فيصحّ أن يجي ء اثنان أو أكثر منهم.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه يمكن أن يقال: إنّ المكلف- بالفتح- في الواجب الكفائي، واحد من المكلفين، ولازمه العقلي هو: أنّه لو خالف جميع المكلفين المكلف به ليعاقبون بأجمعهم؛ لصدق عنوان الواحد لا بشرط هناك، وإن أتى به واحد منهم فيسقط التكليف عن الجميع، من دون لزوم إشكال عقلي، فتدبر.

ويمكن تصوير الواجب الكفائي بنحو آخر، نظير ما تصوّرنا التريدي في المكلف به في الواجب التخييري و ذبنا الإشكال عنه، فيكون المكلف في الواجب الكفائي هذا، أو أنت، أو ذاك، وهكذا؛ إمّا بنحو لا بشرط أو بشرط لا.

و لا- يخفى: أنّه ربّما لا يكون في بعض الصور مانع من القول بأنّ المكلف به صرف وجود الطبيعة، و لا كون المكلف صرف الوجود من المكلفين- على إشكال- كصلاة الميّت، و لازمه تحقّقها بإتيانهم عرضاً؛ بأن يصلّوا عليه جماعة، فيكون الجميع مطيعين، كما تتحقّق بإتيان بعضهم، و تسقط عن الباقيين. و لو تركوها بأجمعهم يكونوا عاصين بأجمعهم.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّهُ: إمكان تصوير الواجب الكفائي، فإن ورد دليل في مقام الإثبات ظاهره ذلك فيؤخذ بظاهره، من دون إشكال.

الفصل الحادى عشر فى الواجب المطلق و الموقت

اشارة

الفصل الحادى عشر فى الواجب المطلق و الموقت(1)

تنقيح الكلام فيه يستدعى التكلم فى جهات:

الجهة الاولى: فى تقسيم الواجب إلى المطلق و الموقت لا

يخفى: أنّ الإنسان فى هذه النشأة بما أنّه موجود زمانى، تكون أفعاله أيضاً زمانية، فلا بدّ و أنّ يكون الزمان ظرفاً لأفعاله، فلزوم الزمان فى تحقّق الواجبات ممّا لا بدّ منه عقلاً.

ولكن ربّما لا- يكون الزمان دخيلاً فى حصول الغرض، بل نفس الطبيعة محصّلة للغرض، بلا دخالة لوقوعها فى الزمان. كما ربّما يكون المكان أيضاً كذلك، فلو فرض إمكان تحقّق المتعلّق بلا زمان يكون هو المحصّل للغرض.

وربّما يكون الزمان دخيلاً فى حصول الغرض، وهو على قسمين: فتارةً يكون مطلق الزمان محصّلاً لغرضه، و اخرى يكون زمان معيّن محصّلاً لغرضه.

1- تاريخ الشروع يوم الثلاثاء 19/ع 1380/2 هـ. ق.

لا إشكال في كون الأول واجباً مطلقاً، كما لا إشكال في كون الواجب مؤقتاً إذا كان الزمان المعين محصلاً لغرضه.

وأما إذا كان مطلق الزمان دخیلاً في حصول الغرض، ففي عدّه من الواجب المؤقت نحو غموض، بل إشكال؛ لأنّ المؤقت هو الذي يتعلّق الأمر فيه بالطبيعة وظرفها، وذلك فيما إذا كان الزمان المخصوص محصلاً للغرض، وأما إذا كان مطلق الزمان دخیلاً فيه فلا مجال للأمر به؛ للزوم اللغوية؛ بدهة أنه- كما أشرنا- إنّ الإنسان بما أنّه موجود زمانى لا يقدر على إيجاد أفعاله في غير الزمان حتّى يكون الأمر صارفاً عنه أو داعياً نحوه.

فإذن: لا ينبغي أن يُعدّ الواجب كذلك مؤقتاً، وإن كان لمطلق الزمان دخالة في حصول الغرض.

وبالجملة: التوقيت إنّما يكون ذا فائدة إذا أمكن أن يكون صارفاً وداعياً، فإذا فرض أنّ المكلف لا يقدر على إيجاد الواجب في غير الزمان فلا يكاد يصحّ توقيت الواجب بوقتٍ ما.

فظهر: أنّه إذا كانت لحصّة من الزمان ومقدار مخصوص منه دخالة في البعث والإيجاب يصير الواجب مؤقتاً؛ وإلا- سواء لم تكن للزمان دخالة فيه أصلاً، أو كان ولكن بطبيعته- يكون الواجب مطلقاً.

فالصحيح في تقسيم الواجب إلى المؤقت والمطلق أن يقال: إنّ المؤقت ما عيّن له وقت مخصوص، والمطلق بخلافه. فعلى هذا: يكون للواجب المطلق قسمان:

أحدهما: لا تكون للزمان دخالة في حصول الغرض والبعث أصلاً.

ثانيهما: ما يكون لمطلق الزمان دخالة فيه.

فإذن: للموقّت قسم واحد؛ وهو ما كان زمان مخصوص دخيلاً في حصول الغرض و البعث.

فتحصّل: أنّ تقسيم الواجب إلى المطلق و الموقّت بلحاظ البعث و الإيجاب، لا الملاكات و الأغراض، و أنّ الزمان المعيّن إذا كان دخيلاً في البعث و الإيجاب يكون الواجب موقّتاً، و إلاّ يكون الواجب مطلقاً، و إن كان «زمان ما» دخيلاً في ذلك.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا يظهر لك ضعف ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره حيث قال: إنّ الواجب حيث إنّه زمانى لا ينفكّ عن الزمان عقلاً، إلاّ أنّ الزمان إذا كانت له في متن الواقع دخالة في حصول الغرض، فيكون الواجب موقّتاً، و إلاّ كان الواجب غير موقّت (1)، انتهى.

توضيح الضعف أوّلاً: أنّ التقسيم بلحاظ البعث و الإيجاب، لا الغرض و الملاك.

و ثانياً: أنّ مجرد دخالة الوقت في الواجب لا يصيّر موقّتاً، و إنّما يصير موقّتاً إذا كانت لحصّة من الزمان، دخالة في ذلك. و لا يخفى: أنّه مع ذلك لا يهّم النزاع.

الجهة الثانية: في تقسيم الموقّت إلى المضيقّ و الموسّع

إشارة

لا إشكال في صحّة تقسيم الواجب الموقّت إلى المضيقّ و الموسّع؛ لأنّه إن كان الزمان المأخوذ في الواجب بقدره فمضيقّ، كالصوم من طلوع الفجر إلى المغرب، و إن كان أوسع منه فموسّع، كالصلاة من دلوک الشمس إلى غسق الليل.

الإشكال على تصوير الواجب الموسع و المضيّق و دفعه

فربّما اورد على الواجب الموسّع إشكال عقلي بأنّ لازم توسعة الوقت على الواجب جواز ترك الواجب في أوّل الوقت بلا بدل، و هو ينافي الوجوب؛ فلا بدّ و أن يخصّص ما ظاهره ذلك: إمّا بأوّل الوقت- فلو عصى و أخره و أتى به آخر الوقت يكتفى به و يجتزى به عن الواجب، كما يشير إليه ما ورد:

«إنّ أوّل الوقت رضوان الله، و آخر الوقت غفران الله»

(1)- أو بآخر الوقت، و أنّ الإتيان به أوّل الوقت نفل يسقط به الفرض (2)

. و فيه: أنّ ترك الواجب الموسّع إنّما هو بتركه في تمام الوقت المضروب له، لا بتركه في أوّل الوقت أو بعض آخر منه.

فإذن: وجوب الصلاة بين دلوک الشمس إلى غسق الليل، لا ينافي جواز تأخيرها من أوّل الوقت، و إنّما ينافي جواز تركها في جميع الوقت المضروب له.

و المخالفة و العصيان إنّما يتحقّقان لو تركها في تمام الوقت المضروب لها، لا في بعضها فقط مع الإتيان بها في البعض الآخر، و لعلّه من الوضوح بمكان.

كما اورد على الواجب المضيّق إشكال عقلي آخر، و هو: أنّه لا ريب في أنّ الانبعاث لا بدّ و أن يكون متأخراً عن البعث زماناً، فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث و الانبعاث، و لازمه زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب.

و بالجملة: إذا بعثه المولى في أوّل الوقت- كما إذا أمره بالصوم في أوّل الفجر-

1- راجع مستدرک الوسائل 3: 101، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب 3، الحديث 1.

2- انظر الفصول الغروية: 104/ السطر 28.

فلا- يكاد ينبعث في أوله؛ لأنّ المفروض أنّ الانبعاث متأخّر زماناً عن البعث، فلا يمكن وقوعه في زمانه. نعم يمكن أن يتأخّر الانبعاث عنه بالزمان ولو قليلاً، فيلزم عدم تطابق الصوم لأوّل الوقت(1)

. وفيه أولاً: أنّه لا دليل على لزوم تأخّر زمان الانبعاث عن البعث، وإتّما يتأخّر عنه طبعاً؛ فلو أمره المولى في أوّل الليل بالإسك من طلوع الفجر بنحو الواجب المشروط، ينبعث المكلف من أوّل الفجر مع تعلّق الوجوب أيضاً في ذلك الوقت، ولا إشكال فيه.

وبالجملة: لا دليل على تأخّر زمان الانبعاث عن البعث، بل ربّما يتحدان كذلك. وتأخّر الانبعاث عن البعث رُتبي، نعم يتوقّف الانبعاث على العلم بالبعث قبل طلوع الفجر، وهو غير تأخّر الانبعاث زماناً عن صدور البعث، فتدبّر.

وثانياً: لو سلّم لزوم تأخّر الانبعاث عن البعث زماناً، ولكن يمكن الأمر بالمضيق قبل الوقت بنحو الواجب المعلق؛ بتعليق الواجب على دخول الوقت، وأنّ الوجوب قبل الوقت فعلى.

فتحصّل: إمكان تصوير الواجب المضيق، وهو ما إذا كان الزمان المأخوذ في الواجب بقدره، فلا نحتاج إلى تجسّم التأويل في تصوير الواجب المضيق، فتدبّر.

الجهة الثالثة: في أنّ التخيير في الواجب الموسع بين الأفراد عقلي

إذا تعلّق الأمر بطبيعة في وقت موسّع ولها أفراد طولية، فالعقل يحكم بأنّ المكلف مخيّر في الإتيان بأيّ فرد منها، وإيقاعها في كلّ حصص الزمان

المضروب له المحدود بين المبدأ والمنتهى، كما هو الشأن في الأفراد العرضية.

فكما أنّ المكلف مخيّر عقلاً في الإتيان بالصلاة- مثلاً- في أى مكان من المسجد و البيت و الحمام، إلى غير ذلك، فكذلك مخيّر في الإتيان بالصلاة في كلّ حصّة من الزمان المضروب له المحدود بالحدّين.

و لا يعقل أن يكون التخيير شرعياً؛ لأنّ المفروض أنّ خصوصية كلّ واحد من الأفراد غير دخيلة في المطلوب منها و غير محصّلة للغرض، وإلا لم يتعلّق البعث بنفس الطبيعة، فلا يكاد يعقل توجه البعث و الإيجاب إلى ما هذا شأنه؛ للزوم اللغوية و الجزاف بعد حكم العقل.

فالشارع بما هو شارع لا يجوز له أن يخير المكلف بين أفراد الطبيعة المحدودة بين الحدّين- المبدأ و المنتهى- نعم يصحّ له ذلك بما أنّه من العقلاء، الإرشاد إلى حكم العقل، فتدبّر.

الجهة الرابعة: في أنّ الموسّع عند تضيق وقته لا يصير مضيقاً

قد يقال: إنّ الواجب عند تضيق وقته يصير واجباً مضيقاً؛ للزوم إتيانه في نفس الوقت؛ فلو لم يأت المكلف بالواجب الموسّع عمداً أو نسياناً حتّى بقى من الوقت بمقدار فعل الواجب فقط- بحيث تضيق وقته- فيحكم العقل بلزوم إتيانه فوراً، فيصير واجباً مضيقاً(1)

. و لكن أشرنا في الجهة السابقة: أنّه فرق بين الواجب الموسّع و المضيق؛ فإنّ

1- انظر مبادئ الوصول إلى علم الاصول: 104، المحصول في علم اصول الفقه 1: 363، شرح العضدى على مختصر ابن الحاجب: 89.

الموسّع هو الذى يكون ظرف إتيانه أوسع منه بدلالة الدليل، كما أنّ المضيق ما يكون ظرف إتيانه بمقداره بلسان الدليل، فالأمر فى الموسّع متعلّق بالطبيعة المحدودة بين الحدّين، كالصلاة من دلوک الشمس إلى غروب الشمس أو مغربها، وواضح: أنّ الفرد الواقع فى آخر الوقت من مصاديق تلك الطبيعة و يصدق عليه أنّها صلاة واقعة بين الحدّين، كما هو الشأن فى سائر أفرادها.

و غاية ما يقتضيه حكم العقل عند تضيق الوقت لزوم إتيانه بخصوصه فوراً، كما يرى تخيير المكلف فى إتيانه فى ضمن أى حصّة من الزمان عند سعة الوقت.

و السرّ فى ذلك هو: أنّ العقل يرى لزوم إطاعة المولى و لا يجوز عصيانه، فعند سعة الوقت يتخير المكلف فى اختيار أيّها شاء. و أمّا عند تضيق الوقت فيدرک لزوم إتيانه فوراً.

و كم فرق بين إتيان الشىء فوراً، و بين كون الواجب مضيقاً فى لسان الشرع! و كم له نظير فى الواجبات (1) مثلاً: لو تعذّر أحد طرفى الواجب التخييري لا يصير الطرف الآخر واجباً تعينياً، و إن كان العقل يحكم بلزوم إتيانه معيّناً. و فى الواجب الكفائي لو لم يكن من يقوم به لا يصير واجباً عينياً على المكلف، و غايته حكم العقل بلزوم إتيانه بشخصه.

و الحاصل: أنّ الواجب المضيق هو الذى كان فى لسان الدليل كذلك، كما أنّ الواجب التخييري أو الكفائي هو الذى يكون كذلك فى لسان الدليل.

1- قلت: ألا ترى أنّ الحجّ - مثلاً - بعد عام الاستطاعة يجب عليه فى كلّ سنة فوراً ففوراً؛ فلو عصى فى سنة يجب عليه فى السنة القابلة، و مع ذلك لا يكون الحجّ واجباً مضيقاً؟! [المقرّر حفظه الله]

و مجرد تصديق الوقت، أو تعذر أحد الطرفين، أو عدم قيام أحد، لا يوجب الانقلاب عمّا هو عليه في لسان الدليل، فتدبر.

أضف إلى ذلك ما أشرنا: أنّ الأمر في الواجب الموسّع متعلّق بالطبيعة، ولا دخل لخصوصيات أفرادها في الغرض و البعث، بخلاف الواجب المصنّف؛ فإنّ خصوصية كلّ واحد من الأفراد دخيلة فيه، و الأمر فيه متعلّق بالفرد الخاصّ.

فلو صار الواجب الموسّع مصيئاً بضيق وقته، لزم التغيير في إرادة الشارع، و أن تصير متعلّقة بالفرد الخاصّ بعد ما كانت متعلّقة بالطبيعة، و هو- كما ترى- غير معقول.

الجهة الخامسة: حول دلالة الأمر بالموثّق على الإتيان به خارج الوقت

هل للأمر بالموثّق- موسّعاً كان أم مصيئاً- دلالة على أنّه إذا خرج الوقت يجب إتيانه خارجه، بحيث يكون في الواقع للأمر مطلوبان: مطلوب أعلى؛ و هو إتيانه في الوقت، و مطلوب دونه؛ و هو إتيانه خارج الوقت لوفات عنه في الوقت- عمداً أو سهواً أو نسياناً- أو لا دلالة للأمر بالموثّق على ذلك، بل ولا دلالة على تقييده بالوقت حتّى يوجب التعارض بينه و بين ما إذا دلّ دليل على لزوم إتيانه خارج الوقت؟ وجهان بل قولان، الحقّ هو الثاني.

و ليعلم: أنّ محطّ البحث هو استفادة ذلك من مجرد الأمر بالموثّق، لا من أمر آخر.

و من الواضح: أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد بالوقت- نظير سائر التقييدات- لم تكن له دعوتان دعوة إلى الطبيعة، و دعوة اخرى إلى القيد، بل له دعوة واحدة إلى المتقيّد بالقيد، و قد تقرّر في محله: أنّ كلّ حكم فهو مقصور على موضوعه و متعلّقه و لا يكاد

يتجاوز، و المفروض أنّ متعلّقه المتقيّد بالوقت، فالقول بدلالة الأمر بالموثّق على إتيانه خارج الوقت إذا فاته في الوقت مساوق للقول بدعوة الأمر إلى غير موضوعه و متعلّقه، و هو محال.

و بعبارة اخرى: الكلام في دلالة الأمر بالمتقيّد بالوقت على إتيانه خارج الوقت، لا في كون المطلوب بحسب الواقع واحداً أو متعدّداً. و لو فرض أنّ المطلوب في الواقع متعدّد لا يوجب ذلك كون دلالة الدليل متعدّداً.

و واضح: أنّ الأمر الواحد له دعوة واحدة إلى متعلّقه، و بعد مضيّ الوقت المضروب له يكون هذا الدليل بالنسبة إلى إتيانه خارج الوقت و عدمه على السواء.

إذا تمهّد لك ما ذكرناه في محطّ البحث، يظهر لك: أنّ ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره من التفصيل في المقام، و إن كان لا يبعد صحّته في نفسه، و لكنّه خارج عن محطّ البحث؛ فإنّ حاصل ما أفاده هو: أنّ التوقيت بالوقت: إمّا يكون بدليل متّصل، كقوله تعالى: «أقيم الصلّاة ليُدوكِ الشّمسُ إلى غسقِ اللَّيْلِ» (1)، أو بدليل منفصل، بحيث يكون هناك دليلان؛ دلّ أحدهما على لزوم إتيان العمل، و الآخر المنفصل عنه على توقيته بالوقت، و على الثاني: إمّا أن يكون لكلّ من دليلي الواجب و التوقيت إطلاق (2)، أو لكلّ منهما إهمال، أو لدليل الواجب إطلاق دون دليل التوقيت، أو بالعكس؛ فالصور أربع.

و المحقّق الخراساني قدس سره يرى أنّه إذا كان لدليل الواجب إطلاق بالنسبة إلى إتيانه

1- الإساءة (17): 78.

2- قلت: معنى إطلاق دليل الواجب هو لزوم إتيانه- كان في الوقت أو في خارجه- كما أنّ معنى إطلاق دليل التوقيت هو اقتضاؤه اعتبار القيد بحيث لو لا الوقت لا يريد الواجب، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

فى الوقت و خارجه، و لكن كان لدليل التوقيت المنفصل إهمال- و حيث إنَّ القدر المتيقن من دليل التوقيت اعتبار القيد عند تمكّن تحصيله له، فلا دلالة لاعتباره فى صورة تعدّر القيد- فمقتضى إطلاق دليل الواجب عند ذلك هو ثبوت وجوبه و لزوم إتيانه بعد انقضاء الوقت أيضاً(1)، انتهى موضحاً.

وقد أشرنا: أن الاعتبار وإن كان مساعداً لما أفاده، و لكنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّه- كما أشرنا فى دلالة نفس دليل الأمر بالموقت من حيث هو على إتيانه خارج الوقت- استفادة لزوم الإتيان خارج الوقت من الدليل الاجتهادى- من عموم أو إطلاق- وإن كان فى نفسها لا غبار عليه، لكنّها خارجة عن محطّ البحث، كما لا يخفى، فتدبرّ.

الجهة السادسة: فى مقتضى الأصل فى المسألة

إشارة

لو لم يكن لدليل الواجب أو التوقيت إطلاق، و شكّ فى وجوب العمل بعد الوقت فهل يمكن استصحاب الوجوب بعد خروج الوقت أم لا؟ وجهان.

ربّما يتمسك للزوم إتيان الواجب خارج الوقت بالاستصحاب، بتقريب: أنّ الصلاة- مثلاً- فى الوقت و خارجه ليستا حقيقتين مختلفتين، بل حقيقة واحدة، و الاختلاف بينهما فيما لا يرجع إلى هوية ذاتهما- و هو الزمان- فكما أنّه إذا تعلّق حكم على موضوع فى زمان فبعد خروج الزمان يصحّ الاستصحاب، فليكن كذلك فى الواجب الموقت(2).

1- كفاية الاصول: 178.

2- نهاية الدراية 2: 283-284، الهامش 1، نهاية الأفكار 1: 398.

وفيه: أنه قلنا غير مرّة وسيجيء في محلّه: إنّ الاستصحاب إنّما يجرى إذا كان موضوع القضية المشكوكة عين القضية المتيقّنة عند العرف و العقلاء، فإذا انطبق العنوان الذى تعلّق به الحكم على موجود خارجي، بحيث يكون الموجود الخارجى عند العرف موضوعاً للحكم، لا العنوان المأخوذ فى لسان الدليل، فإنّ تغيّر الموضوع؛ بأن زال عنه بعض ما لا يكون دخيلاً فى ماهية الموضوع لدى العرف، بل يكون حالةً للموضوع عندهم، ولكن احتمال دخالته فى الحكم، ولم يكن هناك دليل اجتهادى على الموضوع الفاقد، فيصحّ أن يستصحب هنا؛ لوجود أركان الاستصحاب بتمامه و كماله فيه.

وذلك مثل ما إذا انطبق عنوان «الماء المتغيّر» على ماء موجود فى الإناء الخارجى، يكون موضوع الحكم عند العرف نفس الماء، ويحسب التغيّر من حالاته، و حيث إنّّه يحتمل أن يكون التغيّر واسطة للشبوت أو للعروض، فيصحّ الاستصحاب، ولم يعدّ ذلك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر؛ لالتحاد الموضوع فى القضية المشكوكة و المتيقّنة عند العرف.

وأمّا إذا تعلّق الحكم على العنوان الكلى المقيّد بقيد كالزمان أو المكان أو غيرهما- فحيث إنّ عنوانى المقيّد و ذات العنوان مختلفان، بدهاهة أنّ عنوان الصلاة الموقّنة بالوقت مثلاً غير عنوان نفس الصلاة، و المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر عند العرف و العقلاء- فلا يكاد يصحّ استصحابه عند فقدان القيد؛ لكون الموضوع فى القضية المتيقّنة غير الموضوع فى المشكوكة، تسرية الحكم من الموضوع المتيقّد إلى الفاقد عن القيد من تسرية الحكم المتعلّق لموضوع إلى موضوع آخر.

إن قلت: مقتضى ذلك اختصاص جريان الاستصحاب بالموضوعات الخارجية دون الأحكام الكلية، مع أنّ دليل حجّية الاستصحاب عامّ.

قلت: يجرى الاستصحاب في الأحكام الكلية عند الشك في نسخها، و التفصيل يطلب من محله.

و مما يوضح الفرق بين ما إذا كان موضوع الحكم نفس العنوان المأخوذ في لسان الدليل، و ما إذا انطبق العنوان المأخوذ على الخارج، و صار الخارج موضوعاً للحكم في نظر العرف و العقلاء، هو ما يذكر في مبحث الخيارات في مسألة خيار تخلف الوصف؛ فإنهم قالوا: إنه إذا أتى البائع بفرس و قال: «إنه فرس عربي»، فاجريت المبايعة على الفرس المشخص بعنوان كونه عربياً، ثم انكشف كذب البائع، فللمشتري خيار تخلف الوصف. و أما إذا اجريت المبايعة على عنوان «الفرس العربي» بنحو يرفع الجهالة- بأن قال مثلاً: «بعتك فرساً عربياً كذا و كذا و كذا» و في مقام دفع المبيع لم يكن الفرس واجداً للخصوصيات التي وقع العقد عليها، فلم يكن المدفوع مصداقاً للمبيع- فلا بدّ للبائع من تسليم مصداق آخر واجدٍ للخصوصيات؛ ضرورة أنّ الفرس العربي غير الفرس التركي - مثلاً- بحسب العنوان؛ فلا يكون للمشتري هنا خيار تخلف الوصف؛ لأنّ ذلك إنّما هو فيما لو كان المدفوع هو الذي وقع عليه العقد، كما في الصورة الأولى.

و الحاصل: أنّ الطبيعة المتقيّدة بقيد، و الطبيعة المتقيّدة بقيد آخر، و نفس الطبيعة، متغايرات، فإسراء الحكم المتعلّق بإحدهما إلى الأخرى بالاستصحاب، إسراء الحكم المتعلّق لموضوع إلى موضوع آخر؛ فلا يصحّ الاستصحاب. و معلوم: أنّ الصلاة المتقيّدة بالوقت غير نفس الصلاة.

و بما ذكرنا يظهر النظر فيما قد يقال: إنّ الطبيعة المتقيّدة بالزمان - مثلاً إذا كانت واجدة للحكم فنفس الطبيعة المهملة أيضاً لها الحكم، و لا أقلّ من وجودها الذهني؛

فتكون نفس الطبيعة عند وجوب المتقيّد واجبة، فيشكّ في بقائها بعد خروج الوقت فتستصحب.

وذلك لما أشرنا إليه قريباً: أنّ الحكم المتعلّق بالطبيعة المتقيّدة بقيد، أو المركّبة من عدّة أجزاء، حكم واحد متعلّق بموضوع واحد، وله دعوة واحدة إلى المتقيّد أو المركّب فقط؛ فلم يثبت الوجوب لنفس ذات المتقيّد ذات الأجزاء. فإذن: ليس للمهملة عند وجوب المتقيّد وجوب حتّى يستصحب. و حديث الوجوب الضمني للأجزاء أو نفس الطبيعة- كما يتفوه به بعض الألسن- قد عرفت فساده.

فتحصّل من هاتين الجهتين: أنّ الأمر بالموقّت لا يدلّ على لزوم إتيانه خارج.

ولو شكّ في بقائه لا يكاد يمكن استصحابه؛ لأنّ المتيقّن هو وجوب المتقيّد أو المركّب، وهو ليس بمشكوك فيه، ونفس المتقيّد أو ذات الأجزاء غير متيقّن الوجوب؛ فلا يجرى الاستصحاب.

نعم، لو دلّ دليل في مورد على القضاء خارج الوقت- كما دلّ الدليل في فوت الصلاة مثلاً- يؤخذ به، وهذا ما يقال: إنّ القضاء بأمر جديد، فتدبّر.

كلمة من المحقّق النائيني قدس سره في موقف القضاء و تزييفه

والمحقّق النائيني قدس سره بعد أن نفى الإشكال عن قيام الدليل في بعض الموارد على وجوب الفعل خارج الوقت عند فوته في الوقت- كالفرائض اليومية، وصوم رمضان، والنذر المعين- قال: يقع البحث في أنّه بعد قيام الدليل على ذلك هل يكون التقيّد بالوقت من باب تعدّد المطلوب وكونه واجباً في واجب، أو يكون من باب التقيّد، ولكن قيديته مقصورة بحال التمكّن- كما هو الشأن في سائر القيود المعتمدة في

الصلاة ما عدا الطهور، حيث تكون مقصورة بحال التمكّن، وتسقط عند التعذّر، لا أنّ المقيد يسقط؛ لأنّ الصلاة لا تسقط بحال- أو أنّه ليس هذا ولا- ذاك، بل يكون القضاء واجباً آخر مغايراً لما وجب أوّلاً بحسب العنوان، وليس هو ذلك الواجب بعينه، وإتّما سقط قيده؟ وجوه، ثمّ ذكر الفرق بين الوجوه، إلى أن قال: الإنصاف أنّه لا سبيل إلى أحد الوجهين الأولين؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام:

«أقضى ما فات»

(1) هو أنّ الواجب في خارج الوقت أمر آخر مغاير لما وجب أوّلاً، وأنّ ما وجب أوّلاً قد فات، وأنّ هذا الواجب هو قضاء ذلك.

وبالجملة: التعبير بالفوت لا- يناسب الوجهين الأولين؛ لأنّه عليهما لم يتحقّق الفوت، بل كان ذلك الواجب هو بعينه باقٍ، فيظهر منه: أنّ الواجب خارج الوقت أمر آخر مغاير لما وجب أوّلاً ومعنون بعنوان آخر(2)

. وفيه: ما لا يخفى؛ لأنّ ما استظهره قدس سره لا يساعد عليه العرف والعقلاء، بل يرون أنّ ما يقضيه خارج الوقت هو الذى فات منه. و مجرد إطلاق الفوت على ما لم يأت به، والقضاء على ما يأتى به لا يوجب أن يكون ما يأتى به خارج الوقت حقيقة اخرى غير مربوطة بما فات، بحيث إنّه إن كانت للصلاة فى الوقت شرائط وقيود، لا تكاد تثبت للصلاة القضاء، إلا أن يدلّ دليل من خارج على اعتبارها فيها أيضاً، وهو كما ترى(3).

1- راجع وسائل الشيعة 8: 268، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب 6، الحديث 1.

2- فوائد الاصول 1: 237-239.

3- قلت: وإن أحطت خبراً بما قرّناه يظهر لك الخلل فى الدليل الآخر الذى أقامه قدس سره على مقاله، ولم يتعرّضه سماحة الاستاد- دام ظلّه- وهو: أنّه ربّما يتحقّق الفعل زماناً بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، كما إذا لم يبق من الوقت مقدار ركعة ولم يتحقّق الغروب بعد؛ فإنّه لم يكن مكلفاً فى هذا المقدار من الزمان إلى أن يتحقّق الغروب- لا بالأداء، ولا بالقضاء- فيظهر منه أنّ المكلف به خارج الوقت مغاير لما كلف به أوّلاً، فتأمل، لاحظ فوائد الاصول 1: 239. لعلّ وجه النظر ظاهر ممّا ذكرنا، فلا يحتاج إلى مزيد بيان، أضف إلى ذلك: أمره بالتأمل؛ فإنّه شاهد صدق على عدم تمامية الأمر عنده، والله العالم. [المقرّر حفظه الله]

بقى الكلام فى أنّ الأداء والقضاء هل هو من العناوين القصدية، بحيث لو نوى أحدهما مكان الآخر يصحّ، أم لا؟ وهو كلام آخر يبحث عنه فى الفقه.

إلى هنا تمّ نطاق ما أفاده سماحة الاستاذ- دام ظلّه- فى مبحث الأوامر، وهو المقصد الأوّل من مقاصد «جواهر الاصول»، و يتلوه- إن شاء الله تعالى- المقصد الثانى فى النواهى.

وقد وقع الفراغ من تحريره حال تهيئته للطبع يوم الخميس 27 ربيع الثانى من سنة 1422 هـ. ق.

المطابق 28 تير 1380 ش. فى قم المشرفة، الحوزة العلمية عشّ آل محمّد و حرم أهل البيت- صلوات الله عليهم- عند جوار كريمة أهل البيت فاطمة المعصومة- سلام الله عليها- بيد الراجى رحمة ربّه، السيّد محمّد حسن المرتضى اللنگرودى، عفى عنه.

ربّ اغفر وارحم و تجاوز عمّا تعلم،

إنّك أنت الغفور الرحيم.

فهرس المحتويات

الفصل الرابع: فى مقدمة الواجب 7

قبل الورود فى المسألة ينبغى ذكر امور:

الأمر الأول: فىما يمكن أن يقع محطّ النزاع فى وجوب المقدمة ... 7

وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية ... 9

الأمر الثانى: فى كون البحث عقلياً محضاً، لا لفظياً و لا عقلياً مشوباً ... 13

الأمر الثالث: فى كون هذه المسألة من المسائل الاصولية ... 18

الأمر الرابع: فى بعض تقسيمات المقدمة ... 20

منها: تقسيمها إلى الداخلية و الخارجية ... 20

منها: تقسيمها إلى المقدمة المقارنة و المتأخرة و المتقدمة ... 39

كلام المحقق العراقى لدفع الإشكال فى الشرط المتأخر ... 41

الجواب الحقيق عن الإشكال ... 45

مقال المحقق النائنى فى تحرير محطّ النزاع و دفعه ... 52

الأمر الخامس: فى بعض تقسيمات الواجب ... 59

الواجب المطلق و المشروط ... 59

تبين المرام يستدعى البحث فى جهات:

الجهة الاولى: فى ميزان الفرق بين الواجب المطلق و المشروط ... 60

الجهة الثانية: فى حكم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق شرطه ... 71

الجهة الثالثة: فى دفع بعض الإشكالات على الواجب المشروط ... 82

الواجب المعلق والمنجز ... 86

إشكالان على تصوير الواجب المعلق ودفعهما ... 87

حكم تردد القيد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة ... 104

مقال صاحب الحاشية فى رجوع القيد عند الدوران إلى المادة ودفعه ... 104

عدم تمامية مقالة المحقق صاحب الحاشية ... 107

مقالة الشيخ فى رجوع القيد إلى المادة عند الدوران ودفعها ... 109

ذكر لترجيح رجوع القيد إلى المادة وجهين:

الوجه الأول: أولوية تقييد إطلاق البدلى من الشمولى ... 110

عدم تصوير الإطلاق الشمولى و البدلى فى الهيئة و المادة ... 115

الوجه الثانى: بطلان محلّ الإطلاق فى المادة بتقييد الهيئة ... 117

الواجب النفسى و الغيرى ... 125

حكم صورة الشكّ فى كون شىء واجباً نفسياً أو غيرياً ... 129

يقع الكلام فى موردين:

المورد الأول: فيما يقتضيه الأصل اللفظى ... 129

كلام العلمين النائينى و العراقى فى الحمل على النفسية عند الدوران ... 132

الوجه المختار فى الحمل على النفسية ... 136

المورد الثانى: فيما يقتضيه الأصل العملى ... 138

ينبغى التنبيه على امور:

- آراء القوم فى كيفية الثواب و العقاب الاخرويين ... 144
- عدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى ... 155
- توجيه لعدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيرى و دفعه ... 158
- توجيه لترتب الثواب على الواجب الغيرى و دفعه ... 160
- التنبيه الثانى: فى تصحيح ترتيب الثواب على الطهارات الثلاث مع كونها مقدمات ... 163
- عدم تمامية ما تكلف به المحقق النائنى فى الجواب عن الإشكالات ... 165
- تقصى المحقق النائنى عن الإشكالات فى خصوص الوضوء و الغسل و دفعه ... 169
- توجيه لدفع الإشكال من المحقق الأصفهانى و دفعه ... 171
- ضابط لتبدل الأحكام و تزييفه ... 173
- التنبيه الثالث: فى منشأ عبادة الطهارات الثلاث ... 178
- الأمر السادس: فيما هو الواجب، بناءً على الملازمة ... 180
- حول ما نسب إلى صاحب «المعالم» ... 180
- حول ما نسب إلى الشيخ الأنصارى ... 182
- حول مقال صاحب «الفصول» ... 188
- اورد على مقال صاحب الفصول إشكالات:
- منها: إشكال الدور ... 190
- و منها: إشكال التسلسل ... 192
- حول مقال العلمين الحائرى و العراقى ... 199
- حول مقال المحقق الأصفهانى فى المقام ... 202
- الاستدلال لمقال صاحب «الفصول» ... 207

- الأمر السابع: فى ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة ... 210
- إشكال الشيخ الأعظم على الثمرة وإرشاد ... 214
- دفاع غير مرضى عن مقال الشيخ الأعظم ... 217
- الأمر الثامن: فى الواجب الأصلي و التبعى ... 223
- تذنيب: فى حكم الشكّ فى كون الواجب أصلياً أو تبعياً ... 229
- الأمر التاسع: فى ثمرة بحث مقدّمة الواجب ... 232
- الأمر العاشر: فى مقتضى الأصل عند الشكّ فى الملازمة و عدمها ... 235
- الأمر الحادى عشر: فى أدلة القائلين بوجوب المقدّمة و تزييفها ... 237
- كلام الشيخ فى وجوب المقدّمة و تزييفه ... 242
- حول كلام البصرى ... 243
- الأمر الثانى عشر: فى مقدّمة المستحبّ و الحرام و المكروه ... 246
- تفصيل الأعلام الثلاثة فى مقدّمة الحرام و ما فيه ... 246
- الفصل الخامس: فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ ... 255
- استدل عليه بوجهين:
- الوجه الأوّل: إثبات الاقتضاء من ناحية المقدّمية و تزييفه ... 258
- تزييف الوجه الأوّل بعدم تمامية الامور المتوقّفة عليها ... 259
- عدم تمامية كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ ... 259
- توجيه مقال المحقّق الأصفهانى ... 275
- عدم وجوب مقدّمة الواجب ... 276
- عدم اقتضاء الأمر بالشىء عن النهى عن ضده العامّ ... 277

تزييف الوجه الثانى بعدم تمامية الامور المتوقفة عليها ... 282

تفصيل المحقق النائنى فى الاقتضاء و تزييفه ... 286

بحث حول ثمرة المسألة ... 291

مقالة شيخنا البهائى فى إنكار الثمرة و ما اجيب عنها ... 295

اجيب عنها بوجوه:

الوجه الأول: كفاية الرجحان الذاتى فى صحّة العبادة ... 295

الوجه الثانى: تصحيح الأمر بالمهم بالأمر المتعلّق بالطبيعة ... 296

الوجه الثالث: تصوير الأمر بالأهمّ و المهمّ بلا تشبّث بالترتّب ... 301

الوجه الرابع: تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتّب ... 332

توهم ابتناء الالتزام بفروع على تمامية الترتّب و دفعه ... 379

تقاريب اخر لتصحيح الترتّب و تزييفها ... 384

الفصل السادس: فى أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ... 395

يقع الكلام فى موارد:

المورد الأول: فى محطّ البحث ... 395

المورد الثانى: منشأ النزاع فى المسألة ... 398

المورد الثالث: مقتضى التحقيق فى المسألة ... 400

تنبيه: فى سرّ تكليف الكفّار و العصاة بالفروع ... 402

الفصل السابع: فى أنّ الأوامر و النواهى هل تتعلّق بالطبائع أو الأفراد؟ ... 403

دفع توهم عدم كون نفس الطبيعة متعلّقة للأمر ... 411

استئناف الكلام لتعلّق الأمر بالطبيعة و عدم تعلّقه بالأفراد و الحصص ... 418

الفصل الثامن: فى أنّه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟ ... 429

تنقيح المرام يستدعى البحث فى موارد:

المورد الأوّل: فى إمكان بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب و عدمه ... 429

المورد الثانى: فى مقتضى الأدلة إثباتاً بعد فرض إمكانه ... 433

توهم بقاء الرجحان و الجواز بعد نسخ الوجوب و دفعه ... 436

المورد الثالث: فى حكم استصحاب الجواز عند الشكّ فى بقائه ... 438

الفصل التاسع: فى الواجب التخييرى ... 441

امتناع تصوير الواجب التخييرى و الجواب عنه ... 442

تذنيب: فى أنّه هل يمكن التخيير بين الأقلّ و الأكثر أم لا؟ ... 448

تصوير التخيير بين الأقلّ و الأكثر و دفعه ... 451

الفصل العاشر: فى الواجب الكفائى ... 455

الفصل الحادى عشر: فى الواجب المطلق و الموقّت ... 461

تنقيح المرام يستدعى التكلّم فى جهات:

الجهة الاولى: فى تقسيم الواجب الى المطلق و الموقّت ... 461

الجهة الثانية: فى تقسيم الموقّت الى المضيقّ و الموسّع ... 463

الإشكال على تصوير الواجب الموسّع و المضيقّ و دفعه ... 464

الجهة الثالثة: فى أنّ التخيير فى الواجب الموسّع بين الأفراد عقلى ... 465

الجهة الرابعة: فى أنّ الموسّع عند تضيقّ وقته لا يصير مضيقّاً ... 466

الجهة الخامسة: حول دلالة الأمر بالموقّت على الإتيان به خارج الوقت ... 468

الجهة السادسة: فى مقتضى الأصل فى المسألة ... 470

كلمة من المحقق النائينى قدس سره فى موقف القضاء و تزييفه ... 473

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
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



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

