



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى الله عليه وسلم

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

كيفية الوصول إلى

على مستوى عالٍ

تسوية النوبة والحقن والأشهر والبلوك
أربعة والعشرون من السجود الخيرية في

لله الشكر

بالحمد

المكتبة الإسلامية في القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحقيق الاصول

كاتب:

آيت الله على حسينى ميلانى

نشرت فى الطباعة:

مركز الحقايق الاسلاميه

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٧	تحقيق الاصول المجلد ٣
١٧	اشاره
٢١	الواجب النفسى و الغيرى
٢١	اشاره
٢٣	تعريف الشيخ الأعظم و الكلام حوله :
٢٥	تعريف الكفايه و الكلام حوله :
٢٧	طريق الميرزا
٢٨	إشكال المحاضرات
٢٨	قال الأستاذ
٣١	طريق المحقق الأصفهانى
٣٣	طريق المحقق العراقى
٣٤	لو تردد واجب بين كونه نفسياً أو غيرتاً
٣٤	اشاره
٣٥	١ - مقتضى الأصل اللفظى
٣٥	اشاره
٣٥	توضيح رأى الشيخ
٣٦	توضيح رأى المحقق الخراسانى
٣٧	قال المحقق الأصفهانى :
٣٩	القول بالإطلاق الأحوالى
٤١	٢ - مقتضى الأصل العملى
٤١	اشاره
٤٢	رأى المحقق الخراسانى :
٤٢	تفصيل الإيروانى

٤٣	إشكال الأستاذ
٤٥	رأى الميرزا
٥١	رأى السيد الخوئي
٥٤	رأى الشيخ الأستاذ
٥٦	في حكم الواجب الغيرى من حيث الثواب و العقاب
٥٦	اشاره
٥٦	كلام المحقق الأصفهاني فى الواجب النفسى
٥٨	المختار عند الأستاذ
٦١	الدليل على عدم ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى
٦٤	كيفية عبادته الطهارات الثلاث
٦٤	اشاره
٦٤	رفع المحقق الخراسانى الإشكال فيها
٦٥	الأصل فيه هو الشيخ الأعظم
٧٩	طريقه الأستاذ لحل الاشكال
٨٣	هل الوجوب الغيرى يتعلّق بمطلق المقدمه أو حصّه معيّنه منها ؟
٨٣	اشاره
٨٥	النظر فى القول الأوّل
٨٦	النظر فى القول الثانى
٨٦	اشاره
٨٨	كلام المحقق الاصفهاني فى توجيه مراد الشيخ
٨٨	اشاره
٨٩	إشكال الأستاذ
٩٠	اشكال المحاضرات
٩١	نقد الأستاذ
٩١	مختار الكفايه و رده على الشيخ
٩٣	موافقه الأستاذ مع صاحب الكفايه فى الاشكال على الشيخ

٩٣	كلام الميرزا
٩٣	اشاره
٩٤	تعليق الأستاذ
٩٤	مسلك صاحب الفصول
٩٤	اشاره
٩٥	اشكالات الكفايه
٩٧	اشكال المحاضرات على الكفايه
٩٩	تحقيق الأستاذ
٩٩	الكلام على اشكالات الكفايه على الفصول
١٠١	اشكالات الميرزا على الفصول
١٠٣	تحقيق المحقق الاصفهاني
١٠٦	ثمره النزاع بين المشهور و الفصول
١٠٦	اشاره
١٠٧	إشكال الشيخ
١٠٨	جواب الكفايه
١٠٨	بيان المحقق الاصفهاني لانتفاء الثمره ردّاً على الكفايه
١٠٩	إشكال الأستاذ
١١١	هل المقدمه واجبه شرعاً؟
١١١	اشاره
١١٣	مقتضى الأصل العملي
١١٣	اشاره
١١٤	المقام الأوّل (مقتضى الأصل في المسأله الأصوليه)
١١٦	المقام الثاني (مقتضى الأصل في المسأله الفقهيّه)
١٢١	أدلّه الأقوال في مقدمه الواجب
١٢١	اشاره
١٢١	دليل القول بالوجوب مطلقاً :

١٢١	اشاره
١٢١	الأول
١٢٥	الثالث
١٢٦	دليل القول بعدم وجوب المقدمه
١٢٧	دليل التفصيل بين المقدمات السببيه و غيرها
١٢٨	دليل التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره
١٣١	ثمره القول بوجوب المقدمه
١٣٧	مقدمه المستحب
١٣٧	مقدمه الحرام و المكروه
١٤٣	مبحث الضد
١٤٣	اشاره
١٤٥	مقدمه فى بيان المراد من ألفاظ العنوان
١٤٥	اشاره
١٤٧	الأول: فى اقتضاء الأمر للتبى عن الضد الخاص
١٤٧	١ - عن طريق المقدمته
١٤٧	اشاره
١٤٨	دليل قول المشهور
١٤٨	أجاب فى الكفايه
١٥٠	جواب المحقق الخونسارى
١٥٣	أدله المحقق النائنى على عدم المقدمته
١٥٤	مناقشه الدليل الأول
١٥٥	مناقشه الدليل الثانى
١٥٦	مناقشه الدليل الثالث
١٥٨	رأى المحقق الاصفهانى
١٥٩	إشكال الأستاذ
١٦٠	البرهان الأخير

- ١٦٣ تفصيل المحقق الخونساري
- ١٦٤ - ٢. عن طريق الملازمه ١٦٤
- ١٦٤ اشاره
- ١٦٨ مسأله الضد من مسائل أتى علم من العلوم ؟ -
- ١٧٠ المقام الثاني: في اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده العام -
- ١٧٠ اشاره
- ١٧٠ أدله الأقوال :
- ١٧١ اعتراض المحقق الاصفهاني
- ١٧٢ مناقشه الأستاذ
- ١٧٣ النظر في اشكال الكفايه على الفصول
- ١٧٤ مختار الميرزا في المقام
- ١٧٥ مختار السيد الخوئي و الشيخ الأستاذ :
- ١٧٨ ثمره البحث
- ١٧٨ اشاره
- ١٨٠ رأى الشيخ البهائي في الثمره
- ١٨١ رأى الميرزا النائيني
- ١٨٢ الدفاع عنه في قبال المحاضرات و المنتقى
- ١٨٥ طرق تصحيح الفرد المزاحم
- ١٨٥ اشاره
- ١٨٦ الطريق الأول
- ١٨٦ اشاره
- ١٨٦ الأقوال في اعتبار قدره في متعلق التكليف
- ١٨٧ إشكالات المحاضرات
- ١٩١ كلام المحقق العراقي في المقام
- ١٩٢ نقد كلام العراقي و الدفاع عن الميرزا
- ١٩٣ التحقيق في اعتبار قدره في صحه التكليف

- ١٩٤ الطريق الثاني .الطريق الثاني
- ١٩٤ اشارة
- ١٩٤ [الطريق الاول للكشف عن الملاك]
- ١٩٤ اشارة
- ٢٠٠ رأى السيد الخوئي
- ٢٠١ قال الأستاذ
- ٢٠٢ المختار
- ٢٠٣ الطريق الثاني للكشف عن الملاك .الطريق الثاني للكشف عن الملاك
- ٢٠٣ اشارة
- ٢٠٤ إشكالات المحقق الإيرواني
- ٢٠٥ الطريق الثالث للكشف عن الملاك .الطريق الثالث للكشف عن الملاك
- ٢٠٥ اشارة
- ٢٠٦ هل تبقى الدلالة الالتزاميه بعد سقوط المطابقيه ؟
- ٢٠٦ نقوض المحاضرات و الجواب عنها
- ٢٠٨ الجواب الحلى
- ٢١٠ الترتب
- ٢١٠ اشارة
- ٢١٠ قال فى الكفايه
- ٢١١ أشكال الأستاذ :
- ٢١٢ و أما الميرزا ،
- ٢١٣ الأصل فى الترتب هو المحقق الثانى
- ٢١٣ اشارة
- ٢١٤ كلام كاشف الغطاء
- ٢١٤ كلام الشيخ الأعظم
- ٢١٥ استحاله الترتب ببيان الكفايه
- ٢١٥ اشارة

٢١٨	الترتّب ببيان الميرزا
٢١٨	اشاره
٢١٨	المقدّمه الأولى
٢٢١	المقدّمه الثانيه
٢٢٢	المقدمه الثالثه
٢٢٧	المقدمه الرابعه
٢٣٦	المقدمه الخامسه
٢٤١	الترتّب ببيان الشيخ الحائري :
٢٤٥	الترتّب ببيان المحقق العراقي :
٢٥٣	الترتّب ببيان المحقق الأصفهاني
٢٥٥	الكلام في ما أُشكل به على الترتّب
٢٥٥	اشاره
٢٥٥	الإشكال الأول
٢٥٧	الإشكال الثاني
٢٥٨	الإشكال الثالث
٢٥٩	الإشكال الرابع
٢٦١	الإشكال الخامس
٢٦٤	تنبيهات الترتّب
٢٦٤	التنبيه الأول (في تسريه كاشف الغطاء الترتّب إلى الجهر و الإخفات)
٢٦٤	اشاره
٢٦٦	إشكالات الميرزا على كاشف الغطاء
٢٦٦	تشديد الأستاذ الإشكال الأول
٢٧١	التنبيه الثاني (لو اختلف اعتبار القدره في الواجبين)
٢٧٦	التنبيه الثالث (في ما لو كان أحد الواجبين موسعاً و الآخر مضيقاً)
٢٨٠	التنبيه الرابع
٢٨٤	التنبيه الخامس (في حكم الاطلاع على الأهم بعد الاشتغال بالمهم)

- ٢٨٤ اشارة
- ٢٨٤ إشكال السيد الخوئي
- ٢٨٥ جواب الأستاذ
- ٢٨٧ هل الأوامر و النواهي
- ٢٨٧ اشارة
- ٢٨٩ نظريه صاحب الكفايه :
- ٢٩١ الإشكال على المحقق الخراساني
- ٢٩٣ نظريه الميرزا
- ٢٩٤ اشكال السيد الخوئي
- ٢٩٥ جواب الأستاذ عن الاشكال
- ٢٩٦ نظريه المحقق العراقي
- ٢٩٨ نظر الأستاذ
- ٣٠٠ نظريه السيد البروجردى
- ٣٠٣ إشكال الأستاذ
- ٣٠٥ النسخ
- ٣٠٥ اشارة
- ٣٠٧ كلام الكفايه :
- ٣٠٧ اشارة
- ٣٠٨ المقام الأول
- ٣٠٨ اشارة
- ٣٠٨ تصوير المحقق العراقي بقاء الجواز على القول بالبساطه
- ٣٠٩ مناقشته
- ٣١٠ دليل المحاضرات على الامتناع الثبوتى
- ٣١١ إشكال الأستاذ
- ٣١١ فالمختار فى المقام
- ٣١١ المقام الثانى

٣١٣	المقام الثالث
٣١٩	الوجوب التخييري
٣١٩	اشاره
٣٢١	مقدمه
٣٢١	اشاره
٣٢٢	كلام المحقق الخراساني و شرحه
٣٢٢	اشاره
٣٢٤	إشكال المحقق الأصفهاني
٣٢٤	اشاره
٣٢٥	تحقيق الأستاذ
٣٢٧	اشكالات المحاضرات على الكفايه
٣٢٧	اشاره
٣٢٨	جواب الأستاذ
٣٢٩	الاشكال الوارد على الكفايه
٣٢٩	كلام الميرزا النائيني
٣٢٩	اشاره
٣٣١	الأنظار في كفييه تعلق الإراده و نحوها بالمردد
٣٣٣	نظريه السيد الاستاذ
٣٣٧	الطريق الثالث
٣٣٧	اشاره
٣٣٨	الاشكالات عليه
٣٣٩	الطريق الرابع
٣٣٩	اشاره
٣٤١	الإشكالات على هذا الطريق و النظر فيها
٣٤٢	الطريق الخامس
٣٤٤	الطريق السادس

- ٣٤٤ اشارة
- ٣٤٤ الإشكال عليه
- ٣٤٥ الطريق السابع
- ٣٤٦ الطريق الثامن
- ٣٤٦ اشارة
- ٣٤٩ تحقيق الأستاذ
- ٣٥٠ الرأى النهائى
- ٣٥٤ التخيير بين الأقل والأكثر
- ٣٥٤ اشارة
- ٣٥٥ رأى المحقق الخراسانى
- ٣٥٦ تفصيل المحقق الإيروانى
- ٣٥٨ إشكال الأستاذ
- ٣٥٩ الوجوب الكفائى
- ٣٥٩ اشارة
- ٣٦١ الوجه الأول
- ٣٦١ اشارة
- ٣٦٢ الاختلاف بين المحقق الأصفهانى و صاحب الكفايه
- ٣٦٣ إشكال الأستاذ
- ٣٦٤ الإشكال الصحيح على صاحب الكفايه و المحقق الأصفهانى
- ٣٦٤ الوجه الثانى
- ٣٦٤ الوجه الثالث
- ٣٦٥ الوجه الرابع
- ٣٦٥ اشارة
- ٣٦٥ إشكال المحقق الأصفهانى
- ٣٦٦ جواب الأستاذ
- ٣٦٦ الإشكال الوارد

- ٣٦٧ الوجه الخامس
- ٣٦٧ اشاره
- ٣٦٧ الإشكال عليه
- ٣٦٨ الوجه السادس
- ٣٦٨ اشاره
- ٣٦٨ إشكال المحقق الأصفهاني
- ٣٧٠ جواب الأستاذ
- ٣٧٠ الوجه السابع
- ٣٧٠ اشاره
- ٣٧٢ وجوه الإشكال
- ٣٧٣ الوجه الثامن
- ٣٧٣ اشاره
- ٣٧٤ إشكال الأستاذ
- ٣٧٥ رأى الأستاذ فى الوجوب الكفائى
- ٣٧٧ الوجوب الموسع و الموقت
- ٣٧٧ اشاره
- ٣٧٩ الوجه الأولى : فى تصوير الواجب الموسع و الواجب المضيق
- ٣٧٩ اشاره
- ٣٧٩ إشكال العلامة فى الموسع و جوابه
- ٣٨٠ الإشكال فى الواجب المضيق و جوابه
- ٣٨١ الوجه الثانى
- ٣٨١ اشاره
- ٣٨٢ رأى الأستاذ
- ٣٨٢ ثمره البحث
- ٣٨٤ الوجه الثالث
- ٣٨٩ الأمر بالأمر

- ٣٨٩ اشارة
- ٣٩١ رأى صاحب الكفايه
- ٣٩٢ رأى المحقق العراقي
- ٣٩٣ رأى السيد الخوئي
- ٣٩٣ رأى الأستاذ
- ٣٩٥ الأمر بعد الأمر
- ٣٩٥ اشارة
- ٣٩٧ كلام الكفايه :
- ٣٩٨ رأى المحقق العراقي
- ٣٩٩ إشكال الأستاذ على المحقق العراقي
- ٣٩٩ قال الأستاذ
- ٤٠١ تعريف مركز

تحقيق الاصول المجلد ٣

اشاره

ص: ١

و ينقسم الواجب إلى النفسى و الغيرى .

و قد اختلف فى تعريفهما و بيان حقيقتهما :

تعريف الواجب النفسى و الغيرى

فقد اشتهر تعريف الواجب النفسى بـ « ما أمر به لأجل نفسه » و الغيرى بـ « ما أمر به لأجل غيره » .

فأشكل عليه الشيخ الأعمش : بأنّ هذا التعريف للواجب الغيرى ينطبق على كلّ الواجبات الشرعيه ، لكونها مأموراً بها لأغراض تترتب عليها ، لأنّ الأحكام تابعه للأغراض المولويه .

تعريف الشيخ الأعمش و الكلام حوله :

و لهذا فقد عرّف الشيخ (1) التعريف فقال : بأنّ الواجب النفسى هو ما وجب لا- للتوصيل إلى واجب آخر ، و الغيرى ما وجب للتوصيل إلى واجب آخر ، أى: إن النفسى ما لم يكن الداعى لإيجابه التوصيل إلى واجب آخر ، و الغيرى هو ما كان الداعى لإيجابه التوصيل إلى واجب آخر .

توضيحه : إنّ الإيجاب عمل كسائر الأعمال الاختيارية ، و كلّ عمل اختيارى فلا يصدر إلّا عن الداعى ، فإنّ كان الداعى لإيجاب الشئء التوصيل به إلى

ص:٧

شئٍ آخر ، فهو الواجب الغيرى ، وإن لم يكن ذلك هو الداعى لإيجابه فهو الواجب النفسى ، وهذا الواجب منه ما يكون مطلوباً لذاته ، وهو معرفه الله ، فإنها واجبه و مطلوبيتها ذاتيه ، ومنه ما يكون مطلوباً وليست مطلوبيته للوصول إلى واجب آخر ، بل من أجل حصول غرضٍ يترتب عليه ، و العبادات أكثرها من هذا القبيل ، و كذا التوضيحات كلها ... لأن الأغراض ليست بواجبات .

و أورد على الشيخ : بأن المفروض كون وجوب الصلاه - مثلاً - ناشئاً من الغرض ، فهو الداعى لإيجابها ، و حينئذٍ ، فلا بد و أن يكون الغرض الداعى لزومياً و إلا لم يصلح لأن يكون علّة لجعل الطلب الوجوبى ، و إذا كان لزومياً كانت الواجبات - غير معرفه الله - واجبه لواجبٍ آخر ، فيعود الإشكال .

و قد أُجيب عن الإشكال : بأن الأغراض ليست بواجبه ، لكونها غير مقدوره للمكلف ، و كلّ ما ليس بمقدورٍ فلا يتعلّق به الوجوب .

و اعترضه صاحب (الكفايه) و تبعه السيّد الأستاذ (1) : بأنّها و إن كانت غير مقدوره ، إلّا أنّها مقدوره بالواسطه ، و هى الواجبات الناشئه عنها ، فلمّا كان الأمر الواجب مقدوراً للمكلف فالغرض الداعى لإيجابه مقدور ، و لا يعتبر فى المقدوريه أن تكون بلا واسطه ، فالطهاره مقدوره على سببها و هو الوضوء ، و الملكيه مقدوره للقدره على سببها و هو العقد ، و كذلك العتق مثلاً و هو الإيقاع .

فقال شيخنا : لكنّ هذا إنّما يتمّ فى مورد الأسباب التوليديه كما مثل ، إذ لا يوجد فيها إلّا واجب واحد ، فلا يوجد أمرٌ بالطهاره و أمر آخر بالوضوء ، بل هو أمر بالطهاره ، و هو المحرّك للعبد نحو السبب التوليدى لها و هو الوضوء مثلاً ، و للمستشكل على الشيخ بأن الأغراض غير مقدوره أن يطرح الاشكال حيث

ص: ٨

(١-١) كفايه الأصول : ١٠٨ ، منتقى الأصول ٢ : ٢١٢ .

يتصوّر وجوبان ، إذ الوجوب الغيرى عنده ما وجب لواجبٍ آخر .

و أجاب المحقق الخراسانى عن الإشكال : بأنّ من العناوين ما يكون حسناً فى نفسه ، و إنّ أمكن كونه مقدّمه لأمر مطلوبٍ واقعاً ، و منها ما لا يكون حسناً فى نفسه و إنّما يكون وجوبه لكونه مقدّمه لواجب نفسى و إنّ اتّصف بعنوانٍ حسن فى نفسه . مثلاً : التأديب عنوان متّصف بالحسن ، أمّا الضرب فلا يتّصف بنفسه بالحسن و إنّما يكون حسناً فى حال وقوعه مقدّمه للتأديب .

فكلّ ما كان من قبيل الأوّل فهو واجب نفسى ، إذ قد لوحظ حسنه و قد أمر به بالنظر إلى ذلك ، و ما كان من قبيل الثانى ، أى لم يكن له حسن فى نفسه ، و إنّما تعلّق به الأمر من أجل التوضيل به إلى أمرٍ حسن ، أو كان ذا حسن فى نفسه لكنّه لم يكن الأمر به بالنظر إلى ذلك ، فهو واجب غيرى . فنصب السّلم ليس له حسن فى نفسه ، و إنّما يؤمر به من أجل الصعود إلى السطح - المفروض حسنه - فهو واجب غيرى ، بخلاف الوضوء ، فله جهه حسن ، لأنّ الله تعالى يقول «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (١) و الإمام عليه السلام يقول : «الوضوء نور» (٢) .

فإنّ تعلّق به الأمر بالنظر إلى هذه الجهه كان مطلوباً نفسياً . أمّا إذا كان الأمر به لا بلحاظ ما ذكر بل بالنظر إلى شرطيته للصلاه و أنّه «لا صلاه إلّا بطهور» (٣) كان واجباً غيرتياً .

قال : و لعلّه مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه و ما أمر به لأجل غيره .

تعريف الكفايه و الكلام حوله :

فكان تعريفه له : إنّ الواجب النفسى : ما وجب لحسنه ، و الواجب الغيرى :

ص: ٩

١- ١) سورة البقره : ٢٢٢ .

٢- ٢) وسائل الشيعه ١ / ٣٧٧ الباب ٨ من أبواب الوضوء .

٣- ٣) وسائل الشيعه ١ / ٣٦٥ الباب الأول من أبواب الوضوء .

ما وجب للتوصل إلى ما هو حسن بنفسه (١).

و ما ذهب إليه و إن سلم من الإشكال الوارد على تعريف الشيخ ، و لكن قد أورد عليه بوجوه :

الأول : إن أكثر الواجبات الشرعيه غير متصفه بالحسن العقلي حتى يقال بأنها قد وجبت لحسنها ، فإن كان حسنهما من أجل ترتب المصلحه عليها ، عاد إشكال كونها غيريه لا نفسيه . فما ذكره - من أن الواجب النفسى ما وجب لحسن فى نفسه - غير صادق على عمده الأحكام الشرعيه .

و الثانى : كل شىء تعنون بعنوان ، فإمّا يكون عنواناً ذاتياً له ، و إمّا يكون عنوان عرضياً له ، لكن كل ما بالعرض فلا بدّ و أن ينتهى إلى ما بالذات ... و حينئذ نقول :

إنّ العنوان الحسن بالذات عقلاً ليس إلّا العدل ، كما أنّ العنوان القبيح بالذات عقلاً هو الظلم ، و لذا لا يزول الحسن عن العدل أبداً كما لا ينفصل القبح عن الظلم أبداً ، بخلاف مثل حسن الصّدق و قبح الكذب كما هو معلوم ، و على هذا ، فلا بدّ و أن ينتهى حسن الواجبات الشرعيه إلى « العدل » فينحصر الواجب الشرعى بهذا العنوان فقط ، و لا واجب آخر غيره ، و هذا ما لا يلتزم به صاحب الكفايه .

و الثالث : إنه بناءً على ما ذكره من مقدوريه الأغراض مع الواسطه ، يلزم أن يجتمع عنوان « النفسيه » و عنوان « الغيره » فى كلّ واجب من الواجبات . أمّا الأوّل ، فلفرض وجود الحسن فيه . و أمّا الثانى ، فلكونه مقدّمه لحصول الغرض منه ، فلم يتمخض واجب من الواجبات الشرعيه فى النفسيه .

ص: ١٠

(١-١) كفايه الأصول : ١٠٨ .

و لورود هذه الإشكالات على تعريف المحقق الخراساني ، سلك المحققون المتأخرون طرقاً أخرى لدفع الإشكال الوارد على تعريف الشيخ .

طريق الميرزا

قال : إنّ الأغراض المترتبة على الواجبات تنقسم إلى ثلاثة أصناف :

١ - فمن الأغراض ما يترتب على الفعل الخارجي المأمور به من دون توسيط أمر بينهما ، سواء كان اختيارياً أو غير اختياري ، كما هو الحال في الأفعال التوليدية ، كالغسلات و المسحات بالنسبة إلى الطهارة ، و العقد بالنسبة إلى الزوجية ، و الإيقاع بالنسبة إلى الطلاق مثلاً .

و في هذا القسم من الأغراض ، لا مانع من تعلق التكليف بها ، لكونها مقدورةً بالقدرة على أسبابها .

٢ - و منها ما يترتب على الفعل الخارجي المأمور به ، لكنّ بواسطة أمر اختياري من المكلف ، كالصعود على السطح مثلاً ، و في هذا القسم من الأغراض أيضاً لا مانع من تعلق التكليف بها ، لكونها مقدورةً كذلك .

٣ - و منها ما يترتب على الفعل الخارجي المأمور به ، لكن بواسطة أمر غير اختياري ، بل تكون النسبة بينهما نسبة المعد إلى المعد له ، كحصول الثمره من الزرع ، المتوقف على أمور خارجة عن قدره الزارع و إرادته .

فيقول الميرزا : و الواجبات الشرعية بالنسبة إلى الأغراض الواقعية من هذا القبيل ، فالغرض من الصلاة هو الانتهاء عن الفحشاء و المنكر ، و ترتبه عليها موقوف على أمور بعضها خارج عن قدره المكلف ... فالغرض غير مقدور للعبد فلا يعقل تعلق التكليف به .

فتلخص : إنّ صحيح أنّ الواجبات الشرعية تابعة لمصالح لزوميه ، لكنّ

ليس كلّ غرض لزومى قابلاً لأن يتعلّق الوجوب به ، بل القابل لذلك هو الاختيارى . فتعريف الشيخ صحيح لا يرد عليه الإشكال

إشكال المحاضرات

و أورد عليه فى (المحاضرات) (1) : بأنّ ما أفاده إنّما يتمّ بالإضافه إلى الغرض الأقصى من التكليف ، لوضوح أنّ الأفعال الواجبه بالنسبه إليها من قبيل العلل المعده ، لفرض كونها خارجة عن اختيار المكلف و قدرته ، كما فى النهى عن الفحشاء الذى هو الغايه القصوى من الصّلاه كما تقدّم . لكنّه لا- يتمّ بالإضافه إلى الغرض القريب ، و هو حيثه الإعداد للوصول إلى الغرض الأقصى ، حيث أنّه لا- يتخلّف عنها ، فيكون ترتبه عليها من ترتب المعلول على العله التامه و المسبّب على السبب . و بما أنّ السبب مقدور للمكلف فلا مانع من تعلّق التكليف بالمسبّب ، فيكون نظير الأمر بزرع الحبّ فى الأرض ، فإنّ الغرض الأقصى منه - و هو حصول الثمره - و إنّ كان خارجاً عن الاختيار ، إلّا أنّ الغرض القريب - و هو إعداد الأرض للثمره - مقدور بالقدره على سببه . هذا من ناحيه . و من ناحيه أخرى : بما أنّ هذا الغرض المترتب على تلك الأفعال ترتب المسبّب على السبب لزومى على الفرض ، فبطبيعته الحال يتعيّن تعلّق التكليف به ، لكونه مقدوراً من جهه القدره على سببه . و على ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسيه فى تعريف الواجب الغيرى على حاله .

قال الأستاذ

و يضاف إلى ما ذكر ناحيه أخرى ، و هى إنّ الميرزا يرى أنّ المسبّب قابل لتعلّق الأمر كالسبب ، لأنّ وزان الإراده التشريعيه عنده وزان الإراده التكوينيّه ،

ص: ١٢

فكما تتعلّق الإرادة فى التكوّيات بالمسبّب و منها تتحقّق الإرادة بالنسبه إلى السبب ، فهما إرادتان ، كذلك الحال فى الإراده التشريعيّه ، و يكون فيها إرادتان نفسيّه و غيرهه .

فيتوجّه الإشكال على الميرزا ، لأنّه صحيح أنّ ترتّب النهى عن الفحشاء على الصّلاه موقوف على أمور غير اختياريّه ، لكنّ نفس الصّلاه توجد فى النفس الإنسانيّه استعداداً ، و نسبه هذا الاستعداد إلى الغرض الأقصى نسبه السبب إلى المسبّب ، فلا محاله تصير الصّلاه واجباً غيريّاً ، فما انحلت المشكله بطريق الميرزا .

هذا ، لكن الإشكال فيما ذكر هو : إنّ الإهمال فى الغرض غير معقول ، فإنّما يكون الغرض من الصّلاه هو الاستعداد بشرط لا عن الوصول إلى الغرض الأقصى أو يكون لا بشرط عن الوصول إليه أو يكون بشرط الوصول . أمّا أنّ يكون الغرض هو الاستعداد لا بشرط ، أى سواء وصل إلى الغرض الأقصى أو لا ، فهذا باطل ، لأنّه خلف لفرض كون غرضاً أقصى ، و أمّا أنّ يكون الغرض هو الاستعداد بشرط لا- ، فكذلك ، فتعيّن كون الغرض من الصّلاه حصول الاستعداد فى النفس بشرط الوصول ، و إذا كان كذلك سقط الإشكال على الميرزا ، لأنّ الاستعداد بشرط الوصول غير اختياري .

إلّا أنّه يمكن الجواب : بأنّ الغرض المترتب على متعلّق الأمر لا يمكن أن يكون أخصّ من المتعلّق و لا أعمّ منه ، سواء فى المراد التكويني أو التشريعي ، لأنّه إن كان أخصّ لزم أن تكون الحصّه الزائده بلا غرض ، و هو محال ، و كذلك إن كان أعم ، لأنّ الإراده المتعلّقه بالمأمور به هى فرع الغرض و معلول له ، فلا- يعقل أن يكون الغرض أعم أو أخصّ ، و على هذا ، فالإراده المتعلّقه بالصّلاه تنشأ من

الغرض الاستعدادى فيها و هو حصول الاستعداد فيها ، لا الاستعداد الموصل للغرض الأقصى ، فإنه أخص من الصلاه ، و قد تبين استحالته بناءً على ما ذكر .

و الحاصل : إن متعلق الأمر هو طبيعى الصلاه ، و ليس الغرض منه بحسب الآيه المباركه إلا استعداد النفس الإنسانيه .

فإشكال المحاضرات على الميرزا قوى .

طريق المحاضرات

ثم قال : فالصحيح فى المقام أن يقال - بناءً على نظريه المشهور ، كما هى الحق ، و هى إن حال السبب حال سائر المقدمات ، فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً - إن المصالح و الغايات المترتبه على الواجبات ليست بقابله لأن يتعلق بها التكليف ، لأن تعلق التكليف بشيء يتقوم بأمرين ، أحدهما : أن يكون مقدوراً للمكلف . و الآخر : أن يكون أمراً عرفياً و قابلاً لأن يقع فى حيز التكليف بحسب أنظار أهل العرف ، و المصالح و الأغراض و إن كانت مقدورهً بالقدره على أسبابها ، إلا أنها ليست ممّا يفهمه العرف العام ، لأنها من الأمور المجهوله عندهم ، و خارجه عن أذهان عامه الناس ، فلا يحسن من المولى توجه التكليف إليها ، ضروره أن العرف لا يرى حسناً فى توجه التكليف بالانتهاه عن الفحشاء و المنكر أو بإعداد النفس للانتهاه عن الفحشاء و المنكر ، فلا- مناص من الالتزام بأن الغايات و الأغراض غير متعلق بها التكليف ، و إنما هو متعلق بنفس الأفعال ، و يصدق عليها حينئذ أنها واجبه لا لأجل واجب آخر ، فلا إشكال على الشيخ .

و فيه : إن فى الأخبار و الخطب المرويّه عن الشارع إشارات كثيره إلى الأغراض و الغايات المترتبه على الأحكام الشرعيه ، فقد جاء فيها ذكر الغرض من الجهاد بأن الجهاد عزّ للإسلام قال عليه السلام : « فمن تركه رغبه عنه ألبسه

ص: ١٤

الذلل ...» (١)، و أن الزكاه تطهير للنفس و توفير للمال (٢)، و فى القرآن الكريم «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٣) فهل خاطب الشارع الناس بما لا يفهمون؟

إذا قال الشارع للناس : يجب عليكم العمل من أجل عزّ الإسلام و المحافظه على عظمه الدين ، و ذلك يحصل بالجهاد فى سبيل الله ، ألا- يفهم العرف هذا المعنى ؟ و إذا قال : عليكم بالمحافظه على المصالح العامه للمجتمع الإسلامى ، و طريق ذلك هو الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر ، ألا يفهمون مراد الشارع ؟

نعم ، العرف العام بل الخاص يجهلون كيفيه ترتب الأغراض على الأفعال ، و السرّ فى حصول الانتهاء عن الفحشاء و المنكر بإقامه الصلاه - مثلاً - لكنّ هذا الجهل لا يضّرّ بالمطلب و لا يمنع من توجّه التكليف بالغرض .

و الحاصل : إنّ هذا الطريق غير دافع للإشكال .

طريق المحقّق الأصفهاني

و طريق المحقّق الأصفهاني (٤) ناظر إلى قاعده إنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ و أن ينتهى إلى ما بالذات ، و من ذلك مطلوبيه الشىء ، فإنّها إن كانت بالعرض لا بدّ و أن تنتهى إلى مطلوبٍ بالذات ، سواء عند الإنسان و الحيوان ، فإنّ الحيوان لمّا يطلب القوت ، فإنّه طلب بالعرض ، و المطلوب الذاتى هو البقاء و الحياه ، فانتهى الأمر إلى حبّ الذات ... و فى القضايا المعنويه نرى أنّ جميع مرادات الإنسان ترجع إلى مرادٍ بالذات هو معرفه الله عزّ و جلّ . و فى التشريعات كذلك ، فإنّه عند ما يأمر بشراء اللحم ، فإن هذا مطلوب بالعرض ، و المطلوب بالذات هو طبخ اللحم

ص: ١٥

١-١) و سائل الشيعة ١٥ / ١٨ الباب الأول من أبواب جهاد العدو .

٢-٢) و سائل الشيعة ٩ / ٩ الباب الأول من أبواب الزكاه .

٣-٣) سوره العنكبوت : ٤٥ .

٤-٤) نهايه الدرايه ٢ / ١٠١ .

و أكله .

و فى التشريعات ، تارةً : يتوجّه الخطاب بالمطلوب بالعرض و الخطاب بالمطلوب بالذات ، يتوجّه كلاهما إلى شخصٍ واحدٍ ، و أُخرى : يكون متعلّق الإرادة التشريعيّة - أى المطلوب بالعرض - فعل شخص ، و يكون متعلّق الغرض القائم بذلك الفعل - أى المطلوب بالذات - فعل شخصٍ آخر ، فيأمر زيداَ بشراء اللحم ، و يأمر عمراً بطبخه .

فالمناطق فى النفسى و الغيرى هو : إنّه إن كان المطلوب الذاتى مطلوباً من نفس الشخص - الذى طلب منه المطلوب بالعرض - جاء البحث عن أنّ هذا الغرض حينئذٍ مطلوب لزومى أو لا ؟ فإن كان لزومياً ، صار شراء اللحم واجباً غيريّاً . و إن كان المطلوب الذاتى قائماً بشخصٍ آخر ، كان شراء اللحم من الأوّل مطلوباً نفسياً لا غيريّاً ، إذ لم يطلب منه شىء آخر سواه و إنّ كان شراء اللحم مقدّمهً لطبخه .

و تلخّص : إنّه إن كان المراد بالذات و المراد بالعرض قائمين بشخصٍ واحد ، كان المراد بالعرض واجباً غيريّاً و المراد بالذات واجباً نفسياً ، و إن كان المراد بالذات قائماً بشخصٍ غير من قام به المراد بالعرض ، كان المطلوب من الشخص الأوّل واجباً نفسياً .

قال الأستاذ

و هذا الطريق لا يجدى حلّاً للمشكلة ، إذ لا ريب فى أنّ المبحوث عنه فى علم الأصول هو الأعمّ من الواجبات الشرعيّة و العرفيّة ، كما فى مسأله حجّيته خبر الواحد ، و حجّيته الظواهر ، لكنّ الغرض من هذه المباحث هو التحقيق عن حال الأخبار الواردة عن الشارع و ظواهر ألفاظه فى الكتاب و السنّه ... و هكذا فى

ص: ١٦

و هنا ، لَمَّا نَقَسَمَ الواجبات إلى النفسِيَّةِ و الغَيْرِيَّةِ ، فالبحثُ أعمُّ من الخطابات الشرعية و العرفية ، و حلَّ المشكل في الخطابات العرفية لا يجدى نفعاً بالنسبة إلى الخطابات الشرعية ... و الطريق المذكور قد حلَّ المشكل في العرفيات ، أمَّا في الشرعيات فلا ... لأنَّ المولى يأمر زِيداً بشراء اللحم و عمراً بطبخه ، و هذا في الأوامر العرفية كثير ، أمَّا في الشرعيات ، فإنَّ الغرض مطلوب من نفس المخاطب بالعمل ، كالانتهاء من الفحشاء و المنكر ، فإنَّه مطلوب من نفس من أمر بالصَّلاة ، و لا معنى لأنَّ يؤمر مكلف بالصَّلاة و يترتب الأثر عليها عند مكلف آخر .

و الحاصل : إنَّ كان الغرض - كالانتهاء عن الفحشاء و المنكر - لزومياً ، فالواجب أي الصَّلاة غيرى ، و إنَّ لم يكن لزومياً فلا وجوب للصَّلاة .

فإنَّ قال : الغرض خارج عن قدره المكلف و اختياره .

قلنا : هذا هو طريق الميرزا .

هذا أولاً .

و ثانياً : إنَّ ما ذكره لا- يحلُّ المشكله في العرفيات أيضاً ، ففي المثال الذى ذكره نقول : إنَّ لم يكن للمولى غرض من الأمر بشراء اللحم لم يعقل صدور الأمر منه به ، فلا بدَّ من الغرض ، و هو هنا تمكُّن عمرو من طبخ اللحم ، ثمَّ تمكُّن الأمر من الأكل ، فإنَّ كان هذا التمكُّن غرضاً لزومياً ، فالمفروض وجود القدره عليه ، و حينئذٍ ، جاز تعلُّق الأمر به .

طريق المحقق العراقي

و ذكر المحقق العراقي (١) إنَّ الشيخ قد عرّف الواجب الغيرى بأنَّه « ما وجب

ص: ١٧

لواجب آخر» وهناك في كل واجب مقامان ، أحدهما : مقام التكليف ، و الآخر مقام روح التكليف و سرّه . أمّا بالنظر إلى سرّ التكليف ، إذ للصلاه أسرار ، و للحج أسرار و هكذا ... فالواجبات الشرعيّه كلّها غيريّه ، لأنها إنّما وجبت لترتب تلك الأسرار و الآثار ، لكنّ هذه الغيريّه هي بحسب مقام إرادته المولى و بلحاظ أسرار التكليف ، و بحثنا في الواجبات الغيريّه ليس من هذه الجبهه ، بل هو من جهه مقام التكليف ، و في هذا المقام إنّ كان الشئ الموضوع على الذمّه و المكلف به طريقاً للوصول إلى شئ آخر كذلك فهذا الواجب غيرى ، و إنّ لم يكن فهو واجب نفسى .

و الحاصل : إنّ الشيخ قال : الغيرى ما وجب لواجب آخر ، أى : لتكليف آخر موضوع على الذمّه ، مطلوب من المكلف كسائر التكاليف ، كما هو الحال فى الموضوع بالنسبه إلى الصّلاه ... و ليس الانتهاء من الفحشاء و المنكر من هذا القبيل ، بل هو سرّ الصّلاه و لبّ الإراده المتعلقه بها

نعم ، لو قال الشيخ : « ما وجب لغيره » توجه إليه الإشكال .

و بعبارة أخرى : المراد من « الواجب الآخر » هو الواجب الشرعى ، كما فى الموضوع ، فإنّه واجب شرعى قد وجب لواجب شرعى آخر هو الصّلاه ، و ليس المراد من « الواجب الآخر » هو الواجب العقلى

أقول :

و هذا الطريق هو المختار عند الشيخ الأستاذ .

لو تردّد واجب بين كونه نفسياً أو غيرياً

إشاره

فما هو مقتضى القاعده ؟

إنّه الرجوع إلى الأصل ، و هو تارةً : لفظى ، و أخرى : عملى ، فإنّ وجد الأصل

ص: ١٨

اللفظى فهو المرجع ، و إلا فالأصل العملى .

١٠ - مقتضى الأصل اللفظى

إشاره

لو تردّد أمر الموضوع بين أن يكون واجباً نفسياً فيجب الإتيان به سواء كانت الصلاه واجبه وجوباً فعلياً أو لا ، أو يكون واجباً غيرياً ، فيكون واجباً فى حال كون الصلاه واجبه و كون وجوبها فعلياً ... فهل يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات النفسيه ؟ و هل هو من إطلاق الماده أو الهيئه ؟

اتفق الشيخ و صاحب الكفايه على إمكان الرجوع إلى الإطلاق لإثبات كون الواجب نفسياً لا غيرياً ، إلا أنّ الشيخ يقول بإطلاق الماده ، و صاحب الكفايه بإطلاق الهيئه .

توضيح رأى الشيخ

(١)

إنّ مفاد هيئه افعال الوارده على الموضوع « تَوْضُأً » هو الطلب الحقيقى للموضوع - و ليس الطلب المفهومى - . أى: إنّ ماده « الموضوع » بمجرد اندراجها تحت هذه الهيئه تتّصف بالمطلوبيه حقيقه ، و هذا الاتّصاف إنّما يكون بالطلب الحقيقى ، إذ لا يعقل الانفكاك بين المطلوب الحقيقى و الطلب الحقيقى ، و قد حصل الطلب الحقيقى من الهيئه ، فكان مفادها واقع الطلب و مصداقه ، لأنّ الشئ لا يصير مطلوباً حقيقه بمفهوم الطلب .

إلا أنّ المشكله هى : إن واقع الطلب و مصداقه هو الفرد ، و الفرد لا يقبل التقييد و الإطلاق ، لأنّهما عبارته عن التضييق و التوسعه ، و هما يجريان فى المفهوم لا المصداق ... فسقط إطلاق الهيئه .

لكنّ الإطلاق فى الماده جارٍ ، إذ الموضوع دخل تحت الطلب سواء قبل

ص: ١٩

الوقت أو بعده ، و سواء وجدت الصّلاه أو لا ، و مطلوبتيته كذلك يعنى المطلوبتيه النفسيه .

و تلخص : إنّه مع التردّد بين النفسيه و الغيريه ، يكون مقتضى تماميه مقدمات الحكمه و توفرها جريان الاطلاق فى طرف « الواجب » - و هو الموضوع فى المثال - لا فى طرف « الوجوب » أى: هيئه توضحاً .

توضيح رأى المحقق الخراسانى

و قد أنكر المحقق الخراسانى (1) برهان الشيخ على عدم جريان الإطلاق فى هيئه الموضوع ، من جهة أنّ مدلول الهيئه لو كان هو الطلب الحقيقى كما قال الشيخ ، فإنّ الطلب الحقيقى قائم بالنفس ، و صيغه « افعل » إنشاء لا إخبار ، و الأمر القائم بالنفس لا يقبل الإنشاء ، فليس الطلب الحقيقى هو مدلول الهيئه ، وعليه ، فلا يكون مدلولها الفرد و المصداق حتّى يرد الإشكال بأن الفرد لا يقبل التقييد فلا يقبل الإطلاق .

فإن قيل : إذا لم يكن مدلول الهيئه هو الطلب الحقيقى ، فكيف صار الموضوع مطلوباً حقيقياً ؟

قلنا : إنّ اتّصاف المادّه - أى الموضوع - بالمطلوبيه الحقيقيه إنّما يأتى من حيث أنّ الداعى للإنشاء هو الطلب النفسانى ، لأنّ المفروض أنّ الداعى له لم يكن الامتحان أو الاستهزاء أو غيرهما ، و إنّما كان الطلب الحقيقى ، فالمطلوبيه له إنّما جاءت من ناحيه الداعى للإنشاء لا من ناحيه هيئه افعل .

و هذا بيان إشكال المحقق الخراسانى على برهان الشيخ لعدم جريان الإطلاق فى الهيئه .

ص: ٢٠

١-١) كفايه الأصول : ١٠٨ .

فكان المختار عنده جريان الإطلاق فى طرفها ، فما معنى هذا الإطلاق ؟ و هل هو صحيح ؟

قال المحقق الأصفهاني :

(١)

إن مقتضى مقدمات الحكمه هنا عدم تقييد الوجوب و هو مفاد الهيئه لا إطلاقه ، أى: إنها تقتضى حيثيه عدميه ، و ليست مقتضيه لإطلاق الوجوب بمعنى اللابشرطيه ... و توضيح ذلك :

إن الوجوب النفسى و الغيرى قسمان من الوجوب ، و قد تقدّم أنّ النفسى هو الواجب لا- لواجب آخر ، و الغيرى هو الواجب لواجب آخر ، فكان أحدهما مقيداً بأمرٍ عدمى و الآخر مقيداً بأمرٍ وجودى ، فالواجب النفسى مقيد بعدم كونه لواجب آخر ، و الغيرى مقيد بكونه لواجب آخر ... فكلاهما مقيد ، و كلّ قيد - سواء كان وجودياً أو عدمياً - فهو محتاج إلى بيان .

و على الجملة ، فكما أنّ كون الشىء « بشرط شىء » قيد له ، كذلك كونه « بشرط لا » ، و لا بدّ لكلّ قيدٍ من بيانٍ و مثنونه زائده ... و هذا مقتضى القاعده .

لكنّ هناك موارد يرى العرف فيها استغناء القيد العدمى عن البيان ، بمعنى أنّ مجرد عدم البيان بالنسبه إلى القيد الوجودى ، يكفى لأنّ يكون بياناً على القيد العدمى ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، و ذلك : لأنّ الواجب النفسى ما كان واجباً لا لواجبٍ آخر ، و الغيرى ما وجب لواجبٍ ، فكان الغيرى مقيداً بكونه للغير ، و حينئذٍ ، فلو تعلق الطلب بشىءٍ و لم يكن معه بيانٌ لكون هذا الطلب لشىء آخر ، كان نفس عدم البيان لذلك كافياً عند أهل العرف فى إفاده أنّ هذا المطلوب ليس لواجبٍ آخر ...

ص: ٢١

و على هذا ، ليس الطريق إلى تعيين حال الفرد المحقق خارجاً من الوجوب المتعلق بالوضوء ، من حيث النفسية و الغيرية ، هو التمسك بالأصل اللفظي في مفهوم الوجوب ، كما ذهب إليه المحقق الخراساني ، بل الصيحيح إثبات إطلاق الفرد الواقع عن طريق عدم التقييد بكونه للغير ، فإنه يفيد كونه لا للغير ، فهذا هو المراد من الاطلاق هنا ، و هذا طريق إثباته .

و تلخص : إنه ليس الطريق هو التمسك بإطلاق مفهوم الطلب ، فإنه لا- يحل المشكله و لا- يخرج الفرد الواقع من التردد بين النفسية و الغيرية ، لأن ذلك لا يحصل عن طريق إطلاق مفهوم الوجوب ، إذ الإطلاق المفهومي لا يعين حال الفرد الواقع ، بل الطريق الذي سلكناه هو الذي يعين حاله و يرفع التردد و الشك ، لأنه أفاد عدم التقييد بالغيرية .

أقول :

و بهذا التقريب الذي استفدناه من شيخنا الأستاذ دام بقاءه تندفع خدشه سيدنا الأستاذ ، حيث أنه أورد كلام المحقق الأصفهاني و ذكر اشتماله على ثلاثه إيرادات على الكفايه ، ثم قال : و الإنصاف أنّ هذه الوجوه مخدوشه كلها ، و وجه الاندفاع هو أنّ مناقشته للكلام المذكور إنما جاءت على مقتضى القاعده ، من جهة أنّ النفسية يحتاج إلى بيان كالعدمية ، لأنّ كلّاً منهما قيد زائد على أصل الوجوب ، و لا وجه لدعوى أنّه لا يحتاج إلى بيان زائد بعد أن كان قيداً كسائر القيود الوجودية أو العدمية (1) .

لكنّ الارتكاز العرفي الذي أشار إليه المحقق الأصفهاني بقوله : « فما يحتاج إلى التنبيه عرفاً كون الوجوب لداعٍ آخر غير الواجب » هو الوجه للدعوى

ص: ٢٢

المذكوره ، و قد وقع الغفله عنه .

فما أفاده المحقق الأصفهاني لا محذور فيه ، لكنه - كما قال شيخنا - متخذ من كلام صاحب الكفايه في مبحث الإطلاق و التقييد (١) ... و بيان مطلبه هناك هو :

إنَّ الإطلاق يفيد تاره : الشمول و العموم الاستيعابي ، و أخرى : العموم البدلي ، و ثالثه : خصوصيتهُ أخرى ، غير الشموليه و البدليه .

مثال الأول : قوله تعالى « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » (٢)، فإنه يفيد حليته البيع عامه .

و مثال الثاني : قولك : بع دارك ، فإنه أمر ببيع داره و يفيد جواز البيع بأي نحوٍ من الأنحاء اختار هو ، على البدليه ، و ليس يفيد العموم الاستيعابي ، فإنه غير ممكن كما لا يخفى .

و مثال الثالث : قول المولى : « تَوْضُأً » من غير أن يعلق الوجوب على شيء ... فهنا ليس الإطلاق من قبيل الأولين ، و إنما هو لإفاده خصوصيه أن وجوبه ليس لغيره ، لأن خصوصيته الغيريه هي المحتاجه إلى البيان ، و أما النفسيه فيكفي فيها عدم البيان على الغيريه ، فكان الإطلاق - بمعنى عدم إقامه القرينه على إرادته الغيريه - يقتضى النفسيه .

القول بالإطلاق الأحوالي

و قال المحقق الإيرواني (٣) بالإطلاق الأحوالي في الفرد المرّد بين النفسيه و الغيريه ، لأنَّ الإطلاق قد يكون أفرادياً ، و قد يكون أحوالياً . فالأفرادى موضوعه الطبيعه و هي ذات فردين أو أفراد ، و حينئذٍ يصلح لأن يكون مطلقاً ، أي لا بشرط بالنسبه إلى خصوصيته هذا الفرد أو ذاك ... كما هو الحال في « الرقبه » مثلاً ، حيث

ص: ٢٣

١-١) كفايه الأصول : ٢٥٢ تحت عنوان : تبصره لا تخلو من تذكره .

٢-٢) سورة البقره : الآيه ٢٧٥ .

٣-٣) نهايه النهايه ١ / ١٥٦ .

أنها طبيعه ذات حصّتين ، و هي قابله لأن تكون هي المراد و المورد للحكم .

و أما الإطلاق الأحوالي ، فإنه يجرى في الفرد أيضاً ... و كلما كانت طبيعه ذات حصّه و لكن المورد لا يصلح لأن تكون الطبيعه هي المراد ، فإنه يجرى فيه الإطلاق الأحوالي .

□
و على هذا ، فإنّ الشيخ رحمه الله لمّا قال بأنّ مدلول الهيئه هو الفرد ، و الفرد لا يقبل الإطلاق و التقييد ، يتوجّه عليه : إنه لا يقبل الإطلاق الأفرادي ، لكنّه يقبل الإطلاق الأحوالي .

و المحقّق الخراساني ذهب إلى الإطلاق المفهومى ، فيرد عليه الإشكال : بأنّ الإطلاق المفهومى لا- مورد له في المقام ، لأن مجراه مثل « الرقبه » حيث أنّ الطبيعه تكون مورداً للحكم و الإراده و يتعلّق بها التكليف ، فيعمّ كلتا الحصّتين المؤمنه و الكافره ، بخلاف المقام ، فإنه لا يعقل أن يكون المراد هو الأعم من النفسيه و الغيريه ، بل إن حال الفرد الواقع خارجاً مردّد بين الأمرين ، و المقصود بيان حاله و إخراجها من حاله التردّد ، و لا- يعقل الإطلاق المفهومى في الفرد ... بل يتعيّن الإطلاق الأحوالي ، فإذا كان الوجوب المتعلّق بالوضوء فرداً ، فإنه ذو حالين ، حال وجوب الصّلاه و حال عدم وجوبها ، و مقتضى الإطلاق هو التوسعه بالنسبه إلى الحالين لهذا الفرد ، فهو توسعه في الحال لا في المفهوم .

فظهر جريان الإطلاق الأحوالي بناءً على مسلك المحقّق الخراساني من أنّ مدلول الهيئه هو مفهوم الطلب ، و هو أيضاً جار بناءً على كون مدلولها : النسبه البعثيه أو البعث النسبي . أمّا الإطلاق الأفرادي فلا يجرى ، لأن مدلول الهيئه معنّى حرفيّ و المعنى الحرفيّ جزئي

هذا كلّه في التمسك بإطلاق مفاد الهيئه .

و أما التمسك بإطلاق المادّه ، فقد أفاد في (المحاضرات) (١) : بأنّه بناءً على نظريه الشّيخ من لزوم رجوع القيد إلى المادّه ، يمكن تقريب التمسك بالإطلاق بوجهين :

الأوّل : فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الجملة الاسميه ، كقوله عليه السلام : « غسل الجمعة فريضه من فرائض الله » فإنّه لا مانع من التمسك في مثله بالإطلاق لإثبات النفسيه ، إذ لو كان غيرياً لزم على المولى إقامه القرينه .

و الثاني : التمسك بإطلاق دليل الواجب - كدليل الصيلاه مثلاً - لدفع ما يحتمل أن يكون قيداً له كالوضوء مثلاً ، و لازم ذلك عدم كون الوضوء واجباً غيرياً ، و قد تقرّر حجّيه مثبتات الأصول اللفظيه .

قال الأستاذ : إنّه لا وجه للحصر بوجهين ، بل الإطلاق الأحوالي جارٍ أيضاً كما تقدّم ... هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّ الوجه الثاني - من الوجهين المذكورين - لا يقول به الشّيخ ، و إن كان وجهاً صحيحاً في نفسه .

و تلخّص : تماميه الإطلاق بوجوه ثلاثه :

١ - الإطلاق الأحوالي في مفاد الهيئه .

٢ - إطلاق المادّه ، أي مادّه الوضوء في « توضّأ » .

٣ - إطلاق دليل الواجب .

٢. مقتضى الأصل العملي

إشاره

و اختلف الأنظار في مقتضى الأصل العملي بعد فرض عدم تماميه الأصل اللفظي :

ص: ٢٥

رأى المحقق الخراساني :

ذكر المحقق الخراساني (1) لمقتضى الأصل العملي - في دوران أمر الفرد الواقع من الوجوب بين النفسيه و الغيريه - صورتين ، لأنّ وجوب ذلك الغير - الذي شككنا في كون هذا الشيء مقدّمه له ، أو أنّه واجب نفسى و ليس بمقدّمه له - تارةً فعلى و أخرى غير فعلى .

فإن كان فعلياً ، كان الشيء المشكوك النفسيه و الغيريه مجرى قاعده الاشتغال ، لأنّ المفروض هو العلم بوجوبه ، إنّما الجهل في وجه هذا الوجوب .

مثلاً : الموضوع واجب على تقدير النفسيه و على تقدير الشرطيه للصيلاه الواجبه بالوجوب النفسى الفعلى ، فلو تركّ الموضوع فقد تركّ واجب نفسى ، و هو الموضوع إن كان واجباً نفسياً أو الصيلاه المشروطه به ، فكان العلم الإجمالى المتعلّق بالمرّد بين النفسيه و الغيريه موجباً للعلم باستحقاق العقاب في حال تركّ الموضوع ، فلا محاله يكون هذا العلم الإجمالى منجزاً .

و إن لم يكن وجوب الغير فعلياً ، كان مشكوك النفسيه و الغيريه مجرى أصاله البراءه ، لأنّ المناط في منجزيه العلم الإجمالى هو تعلّق العلم بالتكليف الفعلى ، و المفروض عدمه ، إذ الموضوع على تقدير كونه واجباً نفسياً فعلى ، و على تقدير كونه واجباً غيريّاً ، فهو شرط لواجب غير فعلى ، و مع عدم فعليته المشروط لا يكون الشرط فعلياً ، فلا يكون العلم حينئذٍ منجزاً ، فالمرجع البراءه .

هذا كلام المحقق الخراساني .

تفصيل الإبروانى

لكن الصوره الثانيه يتصوّر فيها صورتان ، لأنّ ذاك الغير المفروض عدم

ص: ٢٦

(١-١) كفايه الأصول : ١١٠ .

فعليته ، قد يكون واجباً من قبل ثم ارتفع وجوبه ، وقد لا- يكون كذلك ، فإن لم يكن مسبوقاً بالوجوب فالأصل الجارى هو البراءة كما ذكر . و أما إن كان مسبوقاً بوجوب مرتفع عنه فعلاً ، حصل لنا العلم بأن الواجب المشكوك فى نفسيته و غيريته كان من قبل واجباً غيرياً ، فالحاله المتيقنه السابقه لهذا المشكوك فيه هو الوجوب الغيرى ، و بزوال فعليه وجوب ذلك الغير يصير هذا الوجوب الغيرى مقطوع الزوال ، لأنه بزوال وجوب المشروط بقاء زول وجوب الشرط كذلك ...

فيكون وجوب المشكوك النفسيه و الغيريه فرداً مردداً بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، لأن هذا الوضوء - المشكوك كذلك - فى كون وجوبه نفسياً أو غيرياً - إن كان واجباً غيرياً فقد زال عنه الوجوب يقيناً و إن كان واجباً نفسياً فوجوبه باق ... و عليه ، فيكون صغرى للقسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى

فعلى القول بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من أقسام الكلى - لا فى الفرد و لا فى الكلى - فالمرجع أصاله البراءة ، و أمياً على القول بجريانه فيه - كما هو الصحيح - فهو أصل حاكم على البراءة ، فكانت الصوره الثانيه من صورتى المحقق الخراسانى تنقسم إلى صورتين ، و الحكم يختلف ... و قد تبه على هذا المحقق الإيروانى (١) .

إشكال الأستاذ

و أشكل عليه الأستاذ : بأن المعتمد فى المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى مجعول أو موضوعاً للحكم العقلى بمناط عدم لغويته التعبد فإنه - و إن لم يكن المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم - يكفى لأن يكون للاستصحاب أثر فى الاشتغال أو الفراغ ، فلا يكون التعبد به لغواً .

ص: ٢٧

لكن استصحاب الكلّي هنا لا تتوفّر فيه هذه الضابطه ، لأنّ هذا الكلّي الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه - و هو الجامع الانتزاعي بين الوجوب النفسى و الوجوب الغيرى - ليس بمجوعولٍ شرعى ، إذ المجعول من قبل الشارع إمّا الوجوب النفسى أو الوجوب الغيرى (1) ، و لا- هو موضوع لحكم شرعى كما لا يخفى ، و هل هو موضوع للحكم العقلى على ما ذكر ؟ كلاً ... و ذلك : لأنّ الحكم العقلى إنّما يتحقّق فى الجامع بين الواجبين النفسيين و إنّ كان جامعاً انتزاعياً ، لأنّ موضوع حكمه هو استحقاق العقاب على المخالفه ، فلو كان واجبان نفسيّان تردّد أمرهما بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، جرى استصحاب الكلّي الجامع بينهما ، و أفاد وجوب الإتيان بالجامع و ترتيب الأثر عليه ، لحكم العقل باستحقاق العقاب على المعصيه .

أمّا فى محلّ البحث ، فأحد الوجوبين نفسى و الآخر غيرى ، و الواجب الغيرى لا- يحكم العقل باستحقاق العقاب على تركه ، فأحدى الحصّتين من الكلّي غير محكومته بحكم العقل باستحقاق العقاب على تركها ، فكيف يتمّ إجراء الاستصحاب فى الجامع لتحقيق الحكم العقلى ؟

فتلخّص : عدم تماميه الاستصحاب فى الكلّي الانتزاعي أى: الوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى . نعم ، لو صحّ جريانه فى الفرد المرّد لتّم ما ذكره المحقّق الإيروانى ، لكنّه أجلّ شأنًا من أن يقول بذلك .

ص: ٢٨

١- ١) و الفرق بين الأمر الخارجى الواقعى و الأمر الاعتبارى هو : إنّ الكلّي قابل للجعل بتبع جعل الفرد له ، فجعل زيد هو جعل للإنسان أيضاً ، إذ الكلّي الخارجى موجود بوجود فردّه . أمّا الاعتبارى فليس له طبيعى أى الجنس ، و ليس له فرد أى النوع ، حتى يجعل له الكلّي ، بل الجامع فى الاعتبار هو الجامع الانتزاعي العقلى .

و ذهب الميرزا (1) إلى أنّ المراد واجب بالوجوب النفسى ، و أنّ الصّلاه مجرى البراءة . و توضيح ذلك : إنّّه إذا تردّد أمر الوضوء بين النفسى و الغيرى ، و كان على تقدير الغيرى شرطاً لواجب غير فعلى ، كما لو تيقّن بالنذر و تردّد بين أن يكون قد نذر الصّلاه أو نذر الوضوء ، فإنّ كان متعلّق نذره هو الوضوء فهو واجب نفسى ، و إن كان الصّلاه كان الوضوء واجباً غيرياً . إذن ، لا- فعليته لوجوب الصّلاه ، بل إنّّه فعلى على تقدير كون الوضوء واجباً غيرياً لا نفسياً . فيقول الميرزا : بأنّ الوضوء واجب قطعاً ، بالوجوب النفسى أو الغيرى ، و أمّا الصّلاه فهي مجرى البراءة ، لجريانها فيها بلا معارض ، و ذلك : لأنّ معنى دوران أمر الوضوء بين النفسى و الغيرى هو تحقّق علم إجمالى بأنّ الواجب عليه بالوجوب النفسى إمّا هو الصّلاه و إمّا هو الوضوء ، و هذا العلم مؤثر فى التنجيز ، و لا- بدّ من الإتيان بالوضوء و الصّلاه معاً ، غير أنّ الوضوء يؤتى به قبل الصّلاه ، حاله حال الواجب الغيرى ...

لكنّ هذا العلم منحل ... لأنّ أحد الطرفين - و هو الوضوء - يقطع باستحقاق العقاب على تركه ، إمّا لكونه واجباً نفسياً و إمّا لأن تركه يؤدّى إلى ترك الواجب المشروط به ، و مع القطع باستحقاق العقاب على تركه لا تجرى البراءة فيه ، و يبقى الطرف الآخر محتمل الوجوبى ، فالشبهه فيه بدويّه ، و تجرى البراءة فيه بقسميها .

ثمّ ذكر فى نهايه الكلام أنّ المقام من صغريات التفكيك و التوسّط فى التنجيز .

و توضيح المراد من ذلك هو : إنّ الوقائع منها هو منجز على كلّ تقدير ، و منها ما هو غير منجز على كلّ تقدير . و الأوّل : هو الحكم المعلوم بالإجمال ،

و الثاني : هو الحكم المشكوك فيه شبهةً بدويه . و هذا القسمان واضحان . و الثالث منها هو : ما إذا كان العلم الإجمالي مردداً بين الأقل و الأ-كثر ، و هذا مورد التوسيط في التنجيز ، كما لو حصل العلم بوجود مركب ترددت أجزاءه بين كونها عشره أو أحد عشر مثلاً ، فإنه مع ترك الجزء الحادى عشر لا يقين باستحقاق العقاب ، بخلاف الأجزاء العشره ، فلو تركها استحق العقاب ... إذن ، فالواجب الواحد و الوجود الواحد قابل للتفكيك من حيث استحقاق العقاب و عدمه ... و هذا مراده من التوسيط و التفكيك في التنجيز .

الإشكال على رأى الميرزا

إنما الكلام في اختصاص ذلك بمورد المركب ذى الأ-جزاء الخارجيه - كما ذكر - أو أنه ينطبق على المركب ذى الأ-جزاء التحليليه أيضاً ؟

إن حال المركب من الأجزاء الخارجيه هو أن وجوده يتحقق أجزاءه كلها ، فهو وجود واحد ، أما عدمه فيتعدّد بعدد الأجزاء ، و يتّصف بالعدم إذا عدم الجزء الأول ، و بعدم آخر إذا عدم الجزء الثانى ، و هكذا ... فإذا دار أمره بين الأقل و الأكثر ، فأى مقدار من الأعدام بقى تحت العلم كان العلم منجزاً بالنسبه إليه .

و هل هذا الحال موجود في الأجزاء التحليليه كما في محلّ البحث ؟

مقتضى الدقه في كلام الميرزا : جريان التوسيط في التنجيز في الأ-جزاء التحليليه أيضاً ، لأنه كما يحصل للمركب من الأجزاء أعدام بعدد أجزاءه ، كترك الصّلاه بترك القراءه ، و تركها بترك الركوع ... و هكذا ... فإنه يحصل له ذلك بترك كل من قيوده و شروطه ، فالصّلاه المقّيده بالطهاره و الاستقبال و ... يحصل لها تروك بعدد تلك الأمور ، فكما ينتفى المركب بانتفاء جزئه ، كذلك ينتفى بانتفاء قيده ... و ليس تعدّد الترك منحصرأ بالأجزاء الخارجيه المحقّقه للمركب ...

ص: ٣٠

و على هذا ، فترك الصلاه من ناحيه ترك الوضوء منجز ، لأن المفروض تحقق العلم بوجود الوضوء سواء كان نفسياً أو غيرياً ، وإذا تعلق العلم بالوضوء كان ترك الصلاه من جهه ترك الوضوء مورداً للمؤاخذة ، لقيام الحجه من ناحيه المولى عليه ، بخلاف ما لو تركت الصلاه من جهه غير الوضوء ، لعدم وجود البيان و الحجه منه ، و على الجملة ، فقد تحقق التنجيز بالنسبه إلى الصلاه من حيث الوضوء ، أمّا بالنسبه إلى الصلاه فلا- ، بل الشبهه فيها بدويّه ، فالبراءه جاريه فى الصلاه ، لكن وجوب الوضوء نفسى .

و تحصل : أنّ التفكيك فى التنجز يجرى فى أجزاء المركب ، و يجرى فى القيود و الشرائط ، و لا يختص بالأجزاء .

فلا يرد على الميرزا الإشكال بذلك (١) .

و أورد عليه : بأن موردنا من قبيل دوران الأمر بين المتباينين ، و ليس من الأقلّ و الأكثر ، لأن طرفى العلم الإجمالى هما الوضوء و الصلاه ، و النسبه بينهما هو التباين .

و فيه : إنّه منقوض بالموارد التى تكون نسبه الجزء إلى الكلّ بحيث لا- يطلق على الجزء عنوان الكلّ - كما هو فى الإنسان و الرقبه مثلاً - فلو علمنا بمقدار من الأجزاء هى فى العرف فى مقابل المركب لا بعضه ، و تردد الأمر بينه و بين سائر الأجزاء ، كان لازم ما ذكر عدم جريان البراءه . مثلاً : الصلاه مركبه من أجزاء أولها التكبير و آخرها التسليم ، فلو تعلق العلم بالتكبير وحده و شكّ فى الزائد تجرى البراءه عنه ، مع أنّ النسبه بين التكبير و الصلاه هو التباين ، إذ لا يصدق عنوان الصلاه على التكبير وحده .

ص: ٣١

(١-١) منتقى الأصول ٢ / ٢٣١ .

و أما حلّ المطلب فهو : أنّ ملاك انحلال العلم ليس خصوصيّة الأقلّ و الأكثر ، حتى لا ينحلّ و لا تجرى البراءة إذا كانت النسبة التباين ، بل الملاك على التحقيق - و عليه الميرزا - هو كون أحد الطرفين مجرى الأصل دون الطرف الآخر ، فإذا كان أحد الطرفين فقط مجرى الأصل - سواء كانا متباينين أو أقلّ و أكثر - جرت البراءة . و فيما نحن فيه : الوضوء و إنّ لم يكن جزءاً من الصّلاه بل هو شرط لها ، إلّا أنّ الأصل لا يجرى فى الوضوء و هو جارٍ فى الصّلاه ، لأنّ الوضوء معلوم الوجوب على كلّ تقدير ، دون الصّلاه فإنّها مشكوكه الوجوب .

و أورد عليه : بأنّه يعتبر فى انحلال العلم الإجمالى وجود السنخيه بين المعلوم بالإجمال و المعلوم بالتفصيل ، و ذلك كما فى مثال أجزاء الصّلاه ، فلو علم إجمالاً بالوجوب النفسى ، و تردّد بين أن يكون عشره أجزاء من المركب أو أحد عشر ، فإن عنوان « الوجوب النفسى » ينطبق على العشره ، الذى أصبح المعلوم بالتفصيل .

أمّا فيما نحن فيه ، فلا توجد هذه المسانخه ، لأنّ المعلوم بالإجمال أوّلاً هو « الوجوب النفسى » إذ تردّد بين الصّلاه و الوضوء ، لكن المعلوم بالتفصيل فى طرف الوضوء هو الجامع بين النفسيه و الغيريه ، فهو غير المعلوم بالإجمال الأوّلى .

و فيه : إنّه ليس الملاك ذلك ، بل الملاك ما ذكرناه من كون أحد الطرفين موضوعاً للأصل دون الطرف الآخر .

و أورد عليه : بأنّ المفروض هو العلم الإجمالى بوجوب الوضوء ، مردداً بين كونه نفسياً أو غيريّاً ، فإن كان فى الواقع نفسياً استحقّ العقاب على تركه ، و أمّا إن كان وجوبه غيريّاً فلا يستحقّه ، لكنّ انحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلي

فى طرف و شك بدوى فى طرف آخر ، إنما هو حيث يكون العلم التفصيلى متعلقاً بتكليفٍ منجَزٍ موجبٍ لاستحقاق العقاب ، و قد تقدّم أنّ الوضوء على تقدير كون وجوبه غيرياً لا يستحق العقاب على تركه ، فالعلم الإجمالى المرّد بين النفسى و الغيرى باقٍ على حاله ، لعدم استلزام مخالفته لاستحقاق العقاب على كلِّ تقدير .

و فيه : إنّه إن كان المقصود إثبات استحقاق العقاب على ترك الوضوء نفسه فالإشكال وارد ، للشك فى كونه واجباً نفسياً ، و الوجوب الغيرى لا تستتبع مخالفته استحقاق العقاب . لكن المقصود من إجراء البراءة هو رفع التكليف و التوسعه على المكلف ، و هذه التوسعه لا تكون فى طرف الوضوء للعلم التفصيلى بوجوبه ، فلا يمكن الترخيص فى تركه ، لكون وجوبه إمّا نفسياً فلا يجوز تركه ، و إمّا غيرياً فكذلك لأنه يؤدى إلى ترك الصلاه ، أمّا فى طرف الصلاه فهى حاصله بأصالة البراءة .

و الحاصل : إنّ المهم كون المورد مجرى لأصالة البراءة و ترتّب أثر هذا الأصل ، أعنى التوسعه و المرخصى للمكلف ، و هذا حاصل ، لوجود مناط الانحلال الحكمى للعلم الإجمالى ، و هو جريان البراءة فى طرف و هو الصلاه ، لوجود المقتضى لجريانه و عدم المانع عنه ، دون الآخر و هو الوضوء للعلم التفصيلى المتعلق به .

الإشكال الأخير :

إنّ هذا العلم الإجمالى لا ينحلّ ، لأنه يلزم من انحلاله عدم الانحلال . و هو الإشكال الذى اعتمده الأستاذ فى الدوره السابقه فى ردّ رأى الميرزا فى المقام .

و توضيح ذلك : إنّ الغرض هو حلّ مشكله دوران أمر الوضوء بين النفسى و الغيرى ، و نتيجة انحلال هذا العلم الإجمالى هو الاشتغال بالنسبه إلى الوضوء

و البراءه عن الصيلاه . لكنّ البراءه إنّما تجرى حيث يقطع بجريانها - و إلّا فالظن بجريانها لا يفيد فضلاً عن الشك فيه - و القطع بجريان البراءه فى الصيلاه يستلزم القطع بعدم المؤاخذة على ترك الوضوء ، لكونه مقدّمه لها ، لأنّ القطع بعدم المؤاخذة على ترك ذى المقدّمه يستلزم القطع بعدمها على ترك مقدّمته ، و إذا حصل القطع بعدم المؤاخذة على ترك الوضوء ، حصل العلم بتعلّق التكليف به على تقدير ، و العلم بعدم المؤاخذة به على تقدير ، فلم يحصل العلم التفصيلى بالنسبه إليه ، فلا تجرى قاعده الاشتغال ، بل يكون الوضوء مجرى أصاله البراءه .

و فيه : إن كان المقصود من الانحلال هو الانحلال العقلى ، فالإشكال وارد ، لكن المقصود هو انحلال العلم الإجمالى بحكم الشارع ، و الحكم العقلى هنا معلق على عدم الانحلال الشرعى ، فإنّ العقل حاكمٌ بضروره ترتيب الأثر على العلم الإجمالى بين الوضوء و الصيلاه ما دام لم يصل مؤمن من قبل الشارع ، و مع وصوله يرتفع موضوع حكم العقل ، و المؤمن هنا حديث الرفع ، إذ المقتضى لجريانه موجود و المانع عنه مفقود ، و هذا المعنى متحقّق فى طرف الصيلاه إذ شكّ فى وجوبها النفسى ، فتمّ المقتضى لجريان أصل البراءه ، و مع وجود العلم التفصيلى فى طرف الوضوء لا موضوع لجريان الأصل فيه ، فلا معارض لأصاله البراءه فى الصلاه .

أقول :

كان هذا ملخص ما استفدناه من كلامه دام بقاءه فى الدوره اللّاحقه . و لكنّ الاستدلال بحديث الرفع هنا يبتنى على أن يكون المرفوع فيه هو المؤاخذة من جهه العمل نفسه أو من جهه غيره المترتب عليه ، فإنّه على هذا المبني يكون الوضوء مشمولاً لحديث الرفع ، إذ بتركه يترتب العقابُ على ترك الصلاه لكونه

و أما على القول بأن المرفوع هو المؤاخذه على خصوص العمل - كما هو مختار السيد الأستاذ - فلا يتم الاستدلال به ، فراجع (١) .

رأى السيد الخوئى

و ذكر السيد الخوئى فى مقام الأصل العملى (٢) أربعة صور :

(الصورة الأولى) ما إذا علم المكلف بوجوب شىء إجمالاً فى الشريعة و تردّد بين كونه نفسياً أو غيرياً ، و هو يعلم بأنه لو كان غيرياً لم يكن وجوب ذلك الغير بفعلى ، كما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها و شكّت فى أنّ وجوبه عليها نفسى أو غيرى ، و أنّه فى حال الغيريّة للصلاه فلا فعلية لوجوبها لكونها حائض .

(الصورة الثانية) ما إذا علم المكلف بوجوب شىء فعلاً- و تردّد بين كون وجوبه نفسياً أو غيرياً ، و هو يعلم أنّه لو كان غيرياً ففعلية وجوب الغير يتوقف على تحقق ذلك الشىء خارجاً . كما إذا علم بتحقق النذر و لكن تردّد بين الوضوء و الصلاه ... كما تقدّم .

و قد ذهب قدّس سرّه إلى البراءة فى كلتا صورتين ، أمّا فى الأولى ، فهى جاريه فى الشىء المشكوك فيه ، لعدم العلم بوجوب فعلى على كلّ تقدير ، إذ على تقدير الغيريّة لا- يكون فعلياً لعدم فعلية وجوب ذى المقدمه . و أمّا فى الثانية ، فهى جاريه فى الصلاه على ما تقدّم بيانه .

(الصورة الثالثة) ما إذا علم المكلف بوجوب كلّ من الفعلين فى الخارج ،

ص: ٣٥

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٢٢٦ - ٢٢٧ .

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٢ / ٢٢٢ .

و شك في أن وجود أحدهما مقيد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبيهما من حيث الاطلاق و الاشتراط من بقيه الجهات ، أى إنهما متساويان إطلاقاً و تقييداً ، كوجوب الوضوء و الصلاه مثلاً .

فذكر عن الميرزا القول بالبراءه ، و اختار هو الاحتياط ، (قال) : قد أفاد شيخنا قدس سره : أن الشك حيث أنه متمحض في تقييد ما علم كونه واجباً نفسياً كالصلاه بواجب آخر و هو الوضوء - مثلاً - فلا مانع من الرجوع إلى البراءه عن ذلك التقييد ، لفرض أن وجوب الصلاه و الوضوء معلوم ، و متعلق الشك خصوص تقييد الصلاه به أى خصوصيته الغيريه ، فالبراءه تجرى عن التقييد .

(فأجاب) بأن أصله البراءه عن التقييد المذكور معارضه بأصله البراءه عن وجوب الوضوء بوجوب نفسى ، و ذلك لأنّ المعلوم تفصيلاً وجوبه الجامع بين النفسى و الغيرى ، و أمّا الخصوصية فمشكوك فيها ، فلا مانع من جريان الأصل فى الخصوصية فى كلا الطرفين ، و يتعارض الأصلان ، و يكون المرجع قاعده الاحتياط ، فيجب الإتيان بالوضوء أولاً ، ثم بالصلاه .

أقول :

و قد قرّب الأستاذ دام بقاءه رأى السيد الخوئى فى هذه الصوره و أوضح الفرق بينها و بين الصوره السابقه التى قال فيها بالبراءه عن الصلاه ... بأن صورته المسأله السابقه هى : إمّا الصلاه واجبه بالوجوب النفسى و إمّا الوضوء ، و معنى ذلك أنه إن كان الواجب النفسى هو الصلاه فالوضوء وجوبه غيرى ، و لذا تحقّق العلم التفصيلى فى وجوب الوضوء ، و الشك البدوى فى وجوب الصلاه . أمّا الصوره الثالثه هذه ، فلا شك فى وجوب الصلاه - و وجوبها نفسى - بل الشك فى ناحيه الوضوء ، و للعلم الإجمالى طرفان ، أحدهما : الوجوب النفسى للوضوء ،

ص: ٣٦

و الآخر : الوجوب الغيرى له ... و مقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط .

فالحق مع المحاضرات خلافاً للميرزا .

(الصوره الرابعه) ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين و شك في تقييد أحدهما بالآخر ، مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الإطلاق و التقييد ، و ذلك : كما إذا علم باشتراط الصلاه بالوقت و شك في اشتراط الوضوء به من ناحيه الشك في أنّ وجوبه نفسى أو غيرى ، و أنه على الأول غير مشروط و على الثانى مشروط ، لتبعيه الوجوب الغيرى للنفسى فى الإطلاق و الاشتراط .

(قال) : و قد أفاد شيخنا الأستاذ أن البراءه جاريه من جهات (الأولى) :

الشك فى تقييد الصلاه بالوضوء ، و هو مجرى البراءه ، فتصح بلا وضوء .

(الثانى) : الشك فى وجوب الوضوء قبل الوقت الذى هو شرط لوجوب الصلاه ، و المرجع البراءه ، و نتيجه ذلك نتيجه الغيريه من ناحيه عدم ثبوت وجوبه قبل الوقت فى المثال (الثالثه) : الشك فى وجوب الوضوء بعد الوقت بالإضافة إلى من أتى به قبله ، و مرجع هذا الشك إلى أنّ وجوبه قبل الوقت مطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله ، و بما أنّ ذلك مشكوك فيه بالإضافة إلى من أتى به قبله ، فلا مانع من الرجوع إلى البراءه ، و نتيجه تخيير المكلف بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت و بعده ، قبل الصلاه و بعدها .

(قال) و لناخذ بالنظر فى هذه الجهات ، بيان ذلك : إن وجوب الوضوء فى مفروض المثال ، المرّد بين النفسى و الغيرى ، إن كان نفسياً ، فلا يخلو من أنّ يكون مقيداً بإيقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً ، و إن كان غيرياً ، فهو مقيد بما بعد الوقت على كل تقدير .

و على الأول ، فلا يمكن جريان البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء ،

لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسى قبل الوقت ، للعلم الإجمالى بأنه إما واجب نفسى أو واجب غيرى ، و جريان البراءه عن كليهما مستلزم للمخالفه القطعيه العمليه؛ فلا بدّ من الاحتياط و الوضوء قبل الوقت ، فإن بقى إلى ما بعده أجزأ عن الوضوء بعده و لا تجب الإعاده ، و إلّا وجبت لحكم العقل بالاحتياط .

و على الثانى : فلا معنى لإجراء البراءه عن وجوب الوضوء قبل الوقت ، لعدم احتمال تقيده به ، لأنّ مفاد أصاله البراءه رفع الضيق عن المكلف لا رفع السدّه ، و أما بعد الوقت فيحكم العقل بوجوب الوضوء ، للعلم الإجمالى بوجوبه إمّا نفسياً و إمّا غيرياً ، و لا يمكن إجراء البراءه عنهما معاً ، و معه يكون العلم الإجمالى مؤثراً و يجب الاحتياط .

نعم ، لو شككنا فى وجوب إعاده الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً ، أمكن رفعه بأصاله البراءه ، لأنّ تقيده بما بعد الوقت على تقدير كون وجوبه غيرياً مجهول ، فلا مانع من الأصل ، لأنّ وجوبه إن كان نفسياً فهو غير مقيّد بذلك ، و إن كان غيرياً ، فالقدر المعلوم تقيّد الصلاه به و أمّا تقيدها بخصوصيه بعد الوقت فشىء زائد مجهول ، فيدفع بالأصل .

فالبراءه لا تجرى إلّا فى الجبهه الأخيره .

رأى الشيخ الأستاذ

و خالف الشيخ الأستاذ الميرزا القائل بالبراءه فى الصوره ، و السيد الخوئى القائل بالتفصيل فيها كما تقدّم ، و اختار الاحتياط فى الجهات الثلاثه ، أى: وجوب الإتيان بالوضوء قبل الصلاه ... و خلاصه كلامه هو :

إنّ جريان أصاله البراءه فى أطراف العلم الإجمالى موقوف على إخراج مورد الشبهه عن الطرفيه للعلم و كون الشك فيه بدوياً ، و إلّا لم يجر الأصل . هذا

بناءً على مسلك العليّه . و أمّا بناءً على مسلك الاقتضاء ، فالانحلال لا يحصل إلّا بخروج مورد الشّبّه عن الطّرفيّة للمعارضه . و من الواضح أنّ وقوع المعارضه فرع وجود المقتضى للجريان في كلّ طرفٍ ، فيكون الأصل جاريّاً فيهما و يسقطان بسبب المعارضه .

و على هذا ، فإنّ معنى الشكّ بتقيّد أحدهما بالآخر - في عنوان الصوره الرابعه - بأن تكون الصّلاه مقّيدهً بالوضوء ، هو كون وجوب الصّلاه نفسياً و وجوب الوضوء غيريّاً ، فيحصل لنا علم إجمالي في الوضوء بين أن يكون وجوبه نفسياً أو غيريّاً ، لكنّ حصول العلم الإجمالي بالوجوب النفسى أو الغيرى للوضوء مسبق بعلم إجمالي مردّد بين الوجوب النفسى للوضوء و الوجوب النفسى للصّلاه ، - و العلم الإجمالي المذكور في الوضوء تابع لهذا العلم الإجمالي السّابق - و من المحال تحقّق العلم الإجمالي بين النفسيّة و الغيريّة للوضوء بدون العلم الإجمالي بالوجوب النفسى للوضوء أو الوجوب النفسى للصّلاه ... و عليه ، فكما أنّ المقتضى لجريان الأصل موجود في طرف الوضوء ، كذلك هو موجود في طرف الصّلاه ، و الأصلان يجريان و يتعارضان ، و يتنجز العلم الإجمالي و يجب الاحتياط .

و الحاصل : إنّ العلم الإجمالي في الوضوء - و أنّه إن كان نفسياً فكذا و إن كان غيريّاً فكذا - تابع للعلم الإجمالي بالوجوب النفسى للصّلاه أو الوضوء - سواء كان في الطول كما هو الصحيح أو في العرض - و إذا تساقت الأصلان في العلم المتبوع و جب الاحتياط .

تذنيبٌ و فيه أمران الأمر الأول

في حكم الواجب الغيرى من حيث الثواب و العقاب

اشاره

إنه هل يترتب الثواب و العقاب على امتثال و مخالفه الواجب الغيرى كما يترتب ذلك على الواجب النفسى ، أو بين الواجبين فرق من هذه الوجهه ؟

أما الواجب النفسى ، فلا إشكال فى ترتبهما على امتثاله و مخالفته .

كلام المحقق الأصفهاني فى الواجب النفسى

و قد ذكر المحقق الأصفهاني لذلك وجوهاً ثلاثه :

أحدها : قاعده اللطف ، فإنها تقتضى تكليف العباد لغرض إيصالهم إلى المصالح المترتبه على التكاليف و إبعادهم عن المفاسد المترتبه على تركها أو إتيان المحرمات ، و هذا لطف عظيم ، إلا أن للوعد و الوعيد دخلاً فى تحقق الامتثال و قبول البشاره و النذاره ، و لا-ريب فى وجوب الوفاء بالوعد ، فيكون ترتب الثواب على الأعمال واجباً شرعاً ، و كذا استحقاق العقاب على المخالفه و المعصيه .

و الثانى : تجسم العمل ، فإنّ هناك ملازمه بين الأعمال و بين الصور المناسبه لها ، فالعمل إن كان حسناً تحققت صورته حسنه مناسبه له ، و إن كان سيئاً تحققت صورته مناسبه له ... و هذا وجه آخر لترتب الثواب و العقاب على الإطاعه

ص: ٤٠

و المعصيه ، و أنّهما من لوازم الأعمال ، كالملازمه بين النار و الحراره و غيرهما من التكوينيّات .

و الثالث : حكم العقل ، بيانه : إنّ حفظ النظام غرض من أغراض العقلاء بالضروره ، و هم يرون ضروره تحقّق كلّ ما يؤدّي إلى حفظ النظام ، و من ذلك المدح و الجزاء على العمل الحسن و الذم و المؤاخذة على العمل السيّئ ، فالأوامر و النواهي المولويّه - سواء المولى الحقيقى أو العرفى - لها مصالح و مفاسد و لها دخل فى حفظ النظام ، و العمل الحسن يستتبع استحقاق الجزاء الحسن و العمل السيّئ يستتبع استحقاق العقوبه ، فإذا أعطى المولى الجزاء أو عاقب على المعصيه وقع فى محلّه ، لا أنّه واجبٌ على المولى ذلك و أنّ للعبد المطالبه بالثواب على عمله ، فإنّ هذا لا برهان عليه (1) .

أقول :

و قد تكلم الأستاذ دام بقاه على الوجه الثالث من هذه الوجوه و محصّله : أن الحكم بترتب الثواب و العقاب عقلائي ، و هو حكم عرضى بلحاظ حفظ النظام ، و ليس ذاتياً ، و أنّ هناك كبرى واحده تجرى فى المولى الحقيقى و المولى العرفى ...

فناقشه : بأنّ الأحكام العقلائيّه هى قضايا توافقت عليها آراؤهم حفظاً للنظام ، لكنّ الحاكم باستحقاق الثواب و العقاب على موافقه حكم المولى الحقيقى أو مخالفته هو العقل لا العقلاء ، لأنّ الأحكام العقلائيّه تدور مدار النظام و حفظه ، أمّا حكم العقل بقبح مخالفه المولى الحقيقى فموجود سواء كان هناك عقلاء و نظام أو لم يكن ... فإنّ العقل يرى قبح معصيه المولى الحقيقى على كلّ حال ، و لو كان هذا الحكم عقلائياً لجازت المعصيه حيث لا يوجد نظام أو عقلاء ، أو حيث لا يلزم

ص: ٤١

اختلال للنظام ، و هذا باطل .

و الحاصل : إنّ كلام هذا المحقق يستلزم جواز مخالفه المولى الحقيقى حيث لا يترتب على المخالفه اختلال للنظام العقلاى ، و أنّه فى حال عدم لزوم الاختلال فلا- دليل على وجوب إطاعه أوامر البارى و حرمة معصيته ، و هذا اللازم باطل ، لأنّ العقل مستقل بلزوم إطاعه المولى الحقيقى فى جميع الأحوال و على كلّ التقادير .

المختار عند الأستاذ

و المختار عند الأستاذ : أمّا استحقاق العقاب ، فلا ريب فى ترتبه على المخالفه و المعصيه للمولى الحقيقى . و أمّا استحقاق الثواب على الطاعه ، بمعنى أن يكون للعبد حق المطالبه ، فهذا باطل ، لأنّ القدره على الطاعه و تحقّقها من العبد تفضّل منه ، و هذه خصوصيه المولى الحقيقى هذا أولاً . و ثانياً : إنّ أوامر المولى و نواهيه كلّها أطفاف ، لأنّه بالامتثال لها يحصل له القرب من المولى ، و هذا نفع للعبد المكلف .

(قال) : لكنّ المهمّ هو معرفه المولى الحقيقى حق معرفته ، و ما عرفناه ! كما قال تعالى « **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ** » (١) و من عرفه كذلك كان مصداقاً لقوله « **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ** » (٢) إذن ، لا بدّ أولاً من معرفه المولى معرفه كامله ، و من حصلت له تلك المعرفه حصل عنده تقوى الله حقّ تقاته ، أى أداء حق العبوديه و القيام بالوظيفه على نحو الكمال .

و من معرفته تعالى هو : أنّ نعرف أنّ عدم إعطائه الثواب على الأعمال

ص: ٤٢

١-١) سورة الأنعام : ٩١ .

٢-٢) سورة آل عمران : ١٠٢ .

الصالحه و الطاعات ليس بلائق بشأنه ... و توضيح ذلك :

إنّنا لا نقول بوجوب الثواب على الطاعة من حيث أنّها طاعة و لكون العبد مطيعاً ، لأنّ العبد مملوك للمولى و طاعته إنّما كانت بحوله و قوّته و هى لطف منه و منه على العبد ، و لا جزاء عليه حينئذٍ ، بل نقول بوجوب الثواب من جهة المطاع ، بمعنى أنّ عدم ترتّب الثواب على الطاعة غير لائق بهذا المولى ، فالطاعة - من حيث أنّها طاعة - لا تستتبع وجوب الثواب ، لكنّ عدم ترتّب الثواب عليها غير لائق بالمولى

و الدليل على هذا - قبل كلّ شيء - هو كلامه تعالى ، ففي الكتاب آيات مبدوّه بكلمه « ما كان » و معناها : عدم لياقه هذا الشىء لأن يتحقّق و يكون ، سواء كان من الله أو الرسول أو سائر الناس ... فمثلاً يقول تعالى : « وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ » (١) أى : إن هذا غير لائق بالمؤمنين و ليس من شأنهم ، بل إنّ المؤمنين يتبعون ما أَرَادَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُمْ وَ قَضَى فِي حَقِّهِمْ ، إذ لا يكون قضاؤه فيهم إلّا حقّاً و مصلحاً لهم .

و يقول تعالى : « وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ » (٢) أى : إن هذا لا ينبغي و غير صالح صدوره منه .

و يقول تعالى : « وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ ... » (٣) فالظلم لا يليق بذاته المقدّسه ، و كذا العذاب بلا بيان ، إذ قال : « وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا » (٤) .

و قد وردت الكلمه فى آيه تتعلّق بالبحث و هى « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ

ص: ٤٣

١-١) سورة الأحزاب : ٣٦ .

٢-٢) سورة آل عمران : ١٦١ .

٣-٣) سورة القصص : ٥٩ .

٤-٤) سورة الإسراء : ١٥ .

إِيمَانِكُمْ» (١) فالآية دالّة على أنّ الله تعالى ليس من شأنه أن يضيع أعمال المؤمنين ، ولا يليق به ذلك ، ولذا قال بعد هذا : «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ» وهو بمشابه التعليل ، بمعنى أنّ الرءوف الرحيم على الإطلاق - و لعموم الناس - لا يليق به أن يضيع إيمان المؤمنين و يترك أعمالهم بلا ثوابٍ و أجر .

و الحاصل : إنّهُ ليس للعبد أن يطالب المولى الحقيقي بشيءٍ من عمله ، فإنّه إذا صَلَّى إطاعةً لأمر الله ، فقد أتى بها بحول الله و قوته «مَا شَاءَ اللَّهُ لِقُوَّةٍ إِلَّا بِاللَّهِ» (٢) و إذا صَلَّى حصلت له التزكية «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٣) و تلك منه من الله عليه ... فليس للعبد أن يحتج بشيءٍ على الله ، لا من ناحيه نفسه و لا من ناحيه عمله ... لكن مقتضى شأن ربوبيته و ألوهيته التي أشار إليها «هو» في «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (٤) و «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (٥) أن لا يجعل العمل بلا أجر ، و كذا مقتضى صفاته «وهو الرؤف الرحيم» فللعبد أن يقول له : «أنت كما وصفت نفسك» (٦) «اللهم إن لم أكن أهلاً- لأبغ رحمتك فرحمتك أهل أن تبلغني و تسعني» (٧) فيطلب منه الأجر و الثواب من هذا الباب .

هذا تمام الكلام على ترتب الأثر على الواجبات و المحرّمات النفسيه .

و أما الواجب الغيرى ، فقد ذهب المحققان الخراسانى و الأصفهانى إلى عدم استحقاق الثواب على موافقه الأمر الغيرى و العقاب على مخالفته .

ص: ٤٤

١-١ (١) سورة البقره : ١٤٣ .

٢-٢ (٢) سورة الكهف : ٣٩ .

٣-٣ (٣) سورة العنكبوت : ٤٥ .

٤-٤ (٤) سورة التوحيد : ٢ .

٥-٥ (٥) سورة آل عمران : ١٨ .

٦-٦ (٦) مصباح المتهجد ، دعاء صلاه الحاجه : ٣٣١ .

٧-٧ (٧) مفاتيح الجنان : فى التعقيبات العامه للصلوات .

الدليل على عدم ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى

و استدللّ فى (الكفايه) (١) على عدم ترتب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى بوجهين ، أحدهما : حكم العقل بعدم الاستحقاق و استقلاله بذلك .

و الآخر : إنّ الثواب و العقاب من آثار القرب و البعد عن المولى ، و الواجب الغيرى لا يؤثّر قرباً أو بُعداً عن الله ، بل المؤثّر فى ذلك هو الواجب النفسى ... نعم لو كان لواجب نفسى مقدّمات كثيره ، فإنّه يثاب على الإتيان بتلك المقدّمات من باب « أفضل الأعمال أحمرها » (٢) .

و قال المحقّق الأصفهانى ما محصّله :

إنّ هذا الوجوب بما أنه مقدّمه للوجوب النفسى و لا غرض منه إلّا التوصل إليه ، فهو معلول له ، و الانبعاث إنّما يكون من الأمر النفسى المتعلّق به الغرض الاستقلالى ، و أمّا تحرّك الإنسان نحو المقدّمه فهو بالارتكاز ، و لذا يكون الواجب المقدّمى مغفولاً عنه ، و تحرّك الإنسان نحوه يكون بالارتكاز ، فكلّ الآثار مترتبه على الواجب النفسى (٣) .

أقول :

و الإنصاف : إن ما ذكر لا يكفى لأن يكون وجهاً لعدم استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيرى ، بل قال السيد الأستاذ : بأنه لا يخرج عن كونه وجهاً صورياً (٤) .

و أشكل عليه شيخنا دام بقاءه : بأن مورد البحث هو حيث يكون المكلف

ص: ٤٥

١-١ (١) كفايه الأصول : ١١٠ .

٢-٢ (٢) خبر مشهور بين الخاصّه و العامه كما فى البحار ٧٩ / ٢٢٩ .

٣-٣ (٣) نهايه الدرايه ٢ / ١١٣ .

٤-٤ (٤) منتقى الأصول ٢ / ٢٣٧ .

حين العمل ملتفتاً ، كما هو الحال في الموضوع من أجل الصَّيْلَاهُ مثلاً ، فإنَّ المتوضَّئ ليس بغافل عمَّا يفعل . فليس المقدمه مغفولاً عنه . والحاصل : إنَّ المقدميه لا تمنع من الالتفات و التوجُّه إلى العمل ، و هو ظاهر قوله عليه السلام : « طوبى لعبدٍ تطهَّر في بيته ثمَّ زارني في بيتي » (١) .

و على الجملة ، فإنَّ المقدمه قد تعلق بها الطلب و أصبحت واجبه ، و قد أتى بها امتثالاً للأمر ، و هي ملتفت إليها ، و إنَّ كان الغرض الأصلي مترتباً على ذى المقدمه .

و ذكر سيّدنا الأستاذ قدّس سرّه برهاناً آخر قال : و محضّل ما نريد أن نقوله بياناً لهذا الوجه هو : إن الثواب إنما ينشأ عن إتيان العمل مرتبطاً بالمولى بالاتيان به بداعى الأمر - الذى هو معنى الامتثال - ، فترتب الثواب على موافقه الأمر الغيرى انما تتصور بالاتيان بالمقدمه بداعى الأمر الغيرى ، و من الواضح أن الأمر الغيرى لا يصلح للداعويه و التحريك أصلاً ، فلا يمكن الاتيان بالعمل بداعى الامتثال الأمر الغيرى . أما أنه لا يصلح للداعويه و التحريك ، فلأن المكلف عند الاتيان بالمقدمه إمّا ان يكون مصمماً و عازماً على الاتيان بذى المقدمه أو يكون عازماً على عدم الاتيان به ، فإن كان عازماً على الاتيان به ، فإتيانه المقدمه - مع التفاته إلى مقدميتها كما هو المفروض - قهرى لتوقف ذى المقدمه عليها ، سواء تعلق بها الأمر الغيرى كى يدعى دعوته إليها أو لا فالاتيان بالمقدمه فى هذا التقدير لا ينشأ عن تحريك الأمر الغيرى ، بل هو أمر قهرى ضرورى و مما لا محيص عنه . و ان كان عازماً على عدم الاتيان بذى المقدمه ، فلا يمكنه قصد الأمر الغيرى بالاتيان بالمقدمه ، إذ ملاك تعلق الأمر الغيرى بالمقدمه هو جهه مقدميتها و الوصول بها إلى الواجب النفسى ،

ص: ٤٤

لو لم نقل - إذ وقع الكلام في أن المقدميه جهه تعليليه للوجوب الغيرى أو جهه تقيديه - : بان موضوع الأمر الغيرى هو المقدمه بما هي مقدمه لا ذات المقدمه .

و من الواضح أنه مع قصد عدم الاتيان بذى المقدمه لا تكون جهه المقدميه و توقف الواجب عليها ملحوظه عند الاتيان بالمقدمه ، و معه لا معنى لقصد امتثال الأمر الغيرى بالعمل ، إذ جهه تعلق الأمر الغيرى غير ملحوظه أصلاً .

و يتضح هذا الأمر على القول بكون الأمر الغيرى متعلقاً بالمقدمه الموصله ، فانه مع القصد إلى ترك الواجب النفسى لا يكون المأتى به واجباً بالوجوب الغيرى ، فلا معنى لقصد امتثاله فيه لانه ليس بمتعلق الوجوب (١) .

أقول :

إن الكلام - الآمن - فى ترتب الثواب على إطاعه الأمر الغيرى ، فمع فرض كون المكلف ملتفتاً إلى مقدميه الواجب الغيرى و كونه عازماً على إطاعه أمر الواجب النفسى ، هل يعتبر فى ترتب الثواب وجود أمر بالمقدمه و الانبعاث منه كى يقال بعدم الترتب ، لعدم داعويه الأمر الغيرى ، أو يكفى لترتبه الرجحان الذاتى أو الانقياد للمولى المتمشى منه مع الالتفات إلى ما ذكر ؟
الظاهر هو الثانى ، و هو الذى نصّ عليه السيد الأستاذ نفسه فى مسأله الطهارات الثلاث ، فتأمل .

و أما العقاب على معصيه الواجب الغيرى ، فقد يقال بترتبه كالثواب ، لأنه أمرٌ و قد عصى ، قال المحقق الإيروانى : إن المفروض وجوب المقدمه ، و أثر الوجوب هو الثواب على الإطاعه و العقاب على المعصيه (٢) .

ص: ٤٧

١- ١) منتقى الأصول ٢ / ٢٣٨ .

٢- ٢) نهايه النهايه ١ / ١٦١ .

لكنّ الحقّ - كما عليه المحققون و مشايخنا - أنّ هذا خلاف الارتكاز العقلائي ، فإنّ العقلاء لا يرون استحقاق العقاب إلّا على ترك ذى المقدمه ، و هم يرون قبح ترك المقدمه لأنه يؤدّي إلى ذلك .

قال شيخنا : اللهم إلّا إذا خولف الأمر الغيرى عصياناً لنفس الأمر الغيرى .

لكنّ مثل هذه الحاله قليل جداً ، و لذا كان الارتكاز العقلائي - على وجه العموم و بالنظر إلى عامّه الناس - قائماً على عدم استحقاق العقاب لمخالفه الأمر الغيرى .

الأمر الثانى

كيفية عبادته الطهارات الثلاث

اشاره

ثم إنه بناءً على أن الأمر الغيرى لا يستحقُّ على امتثاله الثواب ، فقد وقع الكلام بين الأعلام فى الطهارات الثلاث ، لأنّ الأوامر المتعلقة بها غيريّه ، مع أنها يترتب عليه الثواب بلا إشكال ؟

و أيضاً : الأوامر المتعلقة بالمقدمات توصّليّه و ليست بعباديه ، لأنّ الغرض من المقدمه هو التوصل إلى ذى المقدمه و ليس يترتب عليها غرض آخر ، و عليه فهى غير منوطه بقصد القربه ، لكن الإتيان بالطهارات بلا قصد القربه باطل ، فكيف الجمع ؟

رفع المحقق الخراسانى الإشكال فيها

أجاب المحقق الخراسانى (1) عن الإشكال الأوّل : بأنّ ترتب الثواب على الطهارات إنّها هو من جهه المطلوبيه النفسيه لها كما فى قوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

ص: ٤٨

التَّوَابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ » (١) فالطهارة بنفسها محبوبه لله ، و الثواب مترتب على هذه المحبوبيّة و المطلوبيّة ، لا من جهة الأمر الغيرى المتعلق بها كى يرد الإشكال .

و أجاب عن الثانى : بأنّ كلّ أمرٍ إنّما يدعو إلى متعلّقه ، و الأمر الغيرى كذلك ، فإنّه يدعو إلى متعلّقه و هو المقدمه . لكن المقدمه قد لا تكون عباديّه كنصب السّلم للصعود إلى السطح ، فيتحقّق التوصل إلى ذى المقدمه بمجرد حصول المقدمه . أمّا فى الطهارات فقد تعلق الأمر بها لا بذواتها ، بل مقيده بقصد القربه ، فكان الأمر - مع كونه غيريّاً - قد تعلق بمقدمه عباديّه ، و على هذا فلا يسقط إلّا بالامتثال له و الإتيان به مع هذا القيد .

الأصل فيه هو الشيخ الأعظم

و هذا الذى ذكره المحقّق الخراسانى فى دفع الاشكال متّخذ من الشيخ قدّس الله روحه ، و الأفضل هو الرجوع إلى كلامه و التعرّض لما قاله الأعلام فى نقضه أو إبرامه .

فلقد طرح الشيخ فى مسأله الطهارات ثلاث إشكالات ، ذكر اثنين منها فى الأصول (٢) و الثالث فى مبحث نيه الوضوء من (كتاب الطهارة) (٣) فيقول الشيخ فى بيان الاشكال الأوّل :

إنّ مقتضى القاعده العقليّه هو أنّ الأمر الغيرى من شئون الأمر النفسى و ليس فى قباله ، و كذلك إطاعه الأمر الغيرى ، فهو من شئون إطاعه الأمر النفسى ، فالأمر الغيرى تابع للأمر النفسى فى ذاته و فى ترتّب الأثر عليه قريباً و بعداً و فى إطاعته و معصيته . لكنّ هذا مخالف للأخبار المستفيضه فى الطهارات و الإجماع القائم

ص: ٤٩

١-١ (١) سورة البقره : ٢٢٢ .

٢-٢ (٢) مطارح الانظار : ٧١ .

٣-٣ (٣) كتاب الطهارة ٢ / ٥٤ الطبعة المحققه ، التنبيه الأوّل من تنبيهات نيه الوضوء .

على ترتب الثواب على نفس الطهاره ، فإنَّ الثواب يترتب على الوضوء للصَّلاه ، لا للصَّلاه عن وضوء ... فكان الإشكال الأوَّل :
المخالفه بين القاعده العقليّه و مقتضى النصوص و الإجماعات .

فأجاب الشيخ :

بأنَّ الثواب فى الطهارات مترتب على ذواتها ، لكونها محبوبه بالمطلوبيه و المحبوبيه النفسيه ، و ليس ترتب الثواب بمناط الأمر
الغيرى ليتوجّه الإشكال ، بل إنّها محبوبه بأنفسها و لها الاستحباب النفسى .

و هذا ما ذكره صاحب الكفايه .

و لكن الشيخ قدّس سره قد نصّ على أنّه جواب غير مفيد ، و الوجه فى ذلك هو : أنّ تصوير الاستحباب النفسى للطهاره لا
يجتمع مع الوجوب الغيرى الثابت لها ، لأنّ الوجوب و الاستحباب لا يجتمعان فى المتعلّق الواحد ، و إلّا لزم اجتماع المثليين ، و لو
قلنا بأنّه مع الوجوب الغيرى لا يبقى الاستحباب النفسى ، عاد الإشكال

إلّا أن يوجه : بأنّه مع الوجوب الغيرى ينعدم الاستحباب النفسى بذاته ، بل يزول حدّه و يندك فى الوجوب ، كاندكاك المرتبه
الضعيفه من النور فى المرتبه القويّه منه ، فإنه لا ينعدم بل يندك ، و ذاته محفوظه ... فلا مانع من أن يترتب الأثر على المطلوبيه
النفسيه الاستحبابيه الموجوده هنا مندكّه فى الوجوب الغيرى

لكنّ هذا التوجيه أيضاً لا- يرفع المشكله إلّا فى الوضوء و الغسل ، لقيام الدليل فيهما على المطلوبيه النفسيه كذلك ، أمّا فى
التيمّم فلا دليل ، و إنّ حاول بعضهم الاستدلال له ببعض الأخبار ، لكنّه لا يفيد .

على أنّه يرد على تصوير الاستحباب النفسى أيضاً : إنّ الاستفادة من كلمات

الأصحاب كفايه الإتيان بالطهارات بداعى الأمر الغيرى حتى مع الغفله عن المطلوييه النفسيه المذكوره ، و هذا لا يجتمع مع عباديتها - و لو بالاستحباب - لأنها موقوفه على الالتفات و القصد .

□
ثم قال الشيخ : بأنّ الأولى هو القول بأنّ الثواب على الطهارات تفضل من الله .

ثم أمر بالتأمل .

و أخذ صاحب الكفايه هذا الجواب إذ قال : بأنّ الأمر يدعو إلى متعلقه و هو « المقدمه » و هى الطهارات بقصد القربه ، فيكون الاستحباب النفسى مقصوداً بقصد الأمر الغيرى . ثم أمر بالفهم .

و الوجه فى ذلك واضح ، لأنه مع الجهل و الغفله يكون القصد محالاً ، و مع عدمه لا يمكن تحقّق عنوان العباديه .

هذا كلّه بالنسبه إلى الإشكال الأوّل ، و هو كيفيه ترتّب الثواب على الأمر الغيرى .

و أمّا الإشكال الثانى - و هو أنه إذا كان الوضوء مثلاً للتوصل إلى الغير فوجوبه توصل إلى مع أنه عباده يعتبر فيه قصد القربه - فقد ذكره الشيخ ، و حاصله : إنّ الطهارات الثلاث لا- يحصل الغرض منها بأى صورهِ اتّفقت ، بل يعتبر فيها قصد القربه ، فكيف يكون وجوبها غيرياً و الغرض منها التوصل إلى الصلاه مثلاً ؟

و أجاب الشيخ - و تبعه فى الكفايه - بأنّ الأمر هنا إنّما تعلق بالحصّه العباديه من المقدمه .

لكنّ هذا يتوقّف على حلّ المشكله السابقه ، إذ الإتيان بالمقدمه مع الجهل و الغفله عن استحبابها النفسى لا يحصل الغرض منها و هو التوصل إلى

ذی المقدمه ، فقد اعتبر فيها قصد القربه و المفروض انتفاؤه ، قاله شيخنا دام بقاءه .

و أمّا الإشكال الثالث - الذى تعرّض له فى كتاب الطهاره فى كيفيه نيّه الوضوء - فهو : إنّ الأمر الغيرى قد تعلق بالمقدمه المتحقّقه خارجاً ، لا بعنوان المقدمه ، فالوضوء الواقع مقدمه للصلاه - سواء قلنا بأنّ الطهاره رافعه للحدث المانع من الدخول فى الصلاه أو قلنا بأنّها شرط للصلاه - فهو رافع أو شرط إن أتى به و تحقّق مع قصد القربه ... فالأمر الغيرى يتوقّف تحقّقه على كون متعلّقه مقدمه قبل أن يتوجّه إليه الأمر و يتعلّق به ، و ثبوت مقدميه المتعلّق موقوفٌ على كونه مأثياً به عبادهً ، لكنّ عباديته إنّما تحصل بتعلّق الأمر الغيرى به ، و هذا دور .

و أورد عليه الميرزا (1) : بأنّ هذا الدور لا يتوقّف على تحقّق المتعلّق و الإتيان به على وجه العباديه ، بل هو حاصل فى مرحله جعل المتعلّق و توجّه التكليف به ، ففى تلك المرحله لا- بدّ لإرادته الشارع جعل الأمر الغيرى من متعلّق ، و لا بدّ من أن يكون عبادهً - و إمّا لا- يكون رافعاً للحدث أو شرطاً للدخول فى الصلاه - فجعل الأمر الغيرى موقوف على عباديه الوضوء مثلاً ، و عباديته موقوفه على جعل الأمر الغيرى ... فالدور حاصل ، سواء وصل الأمر إلى مرحله التحقّق خارجاً أو لا .

ثمّ أجاب عن الدور : بأنّ عباديه الوضوء ليست من ناحيه الأمر الغيرى ، بل من جهه استحبابه النفسى الموجود قبل تعلق الأمر الغيرى به .

فقال الأستاذ : لكنّ الإشكال فى مورد الجاهل و الغافل باقٍ على حال ، فإمّا أن ترفع اليد عن عباديه الطهارات فى حقّهما ، و إمّا يقال بأنّ عباديتها جاءت من ناحيه الأمر الغيرى ، فيعود محذور الدور .

و لكنّ لا يبعد أن يكون نظر الشيخ فى تقريب الدور إلى لزومه فى مرحله

ص: ٥٢

العمل مضافاً إلى مرحلة الجعل ، فهو يريد إضافه إشكال ، و أنّ الدور لازم في المرحلتين ، لا أنه ينفي لزومه في مرحلة الجعل . بل إنّ مقتضى الدقه هو أنّ إثبات الدور في مرحلة الامتثال و فعلية الأمر يستوجب اثباته في مرحلة الجعل ، و لا عكس ... و كأنّ الميرزا قد غفل عن هذه النكته ... فيبان الشيخ أمتن من بيان الميرزا ، فتدبر .

و أشكال الميرزا في الطهارات الثلاث ، بإشكال الدور ، و بالنقض بالتيّم لأنه ليس بمستحبّ نفسي ... و قد تقدّم ذكرهما عن الشيخ .

ثمّ أجاب الميرزا عن الإشكال - باستحاله القصد مع الجهل و الغفله ، و أنّه إذا استحال القصد استحالت العباديه للطهارات - بأنّه يمكن تحقّق العباديه فيها بوجهٍ آخر ، و هو أنّ الأمر بالمشروط ينبسط على الشرط كانبساط الأمر بالمركبّ على أجزائه ، و كما أنّ الإتيان بالأجزاء بقصد الأمر بالمركبّ يحقّق لها العباديه ، كذلك الأمر المتوجّه إلى المشروط ، فإنّه يتحقّق العباديه للشرط ، فالوضوء يؤتى به بداعويه الأمر المتوجّه إلى الصلاه ، كما أنّ الركوع - مثلاً - يؤتى به بداعويه الأمر بالصلاه .

فأورد شيخنا الأستاذ عليه : بأنّ المبنى المذكور غير مقبول و لا- يحلّ المشكل ، فأما تعلق الأمر في المركب بالأجزاء فهو أوّل الكلام ، ثمّ إنّ الفرق بين الجزء و الشرط واضح تماماً ، لأنّ الأجزاء داخله تحت الأمر على المبنى ، لكنّ الشروط خارجه عنه ، إذ الداخل تحته فيها هو الاشتراط لا الشرط ، فليس الوضوء بمطلوب بالأمر بالصلاه بل المطلوب به تقيدها و اشتراطها به .

و كذا سيّدنا الأستاذ و أضاف : بأنه لو سلّم ما ذكر ، فالشرط فيما نحن فيه هو الطهاره لا نفس الوضوء ، و هي مسببه عن الوضوء ، و الاشكال في تصحيح عباديه

نفس الأعمال المأتي بها ، و هي لا تكون متعلقه للأمر الضمني لأنها ليست شرطاً ... (١).

فما ذكره لا يحل المشكله .

و أمّا الجواب عن النقض بالتيّم : بأنّه مستحبّ بالاستحباب النفسى ، بالنظر إلى طائفتين من النصوص ، أفادت الأولى مطلوبية الطهور فى جميع الأحوال ، و الثانيه كون التيمّم أحد الطهورين ، و محصلهما كون التيمّم مطلوباً للمولى . فقد ذكره الشيخ قدس سرّه ، إلّا أنّه قال بعد ذلك ما حاصله : أن أحداً من الفقهاء لم يذهب إلى الاستحباب النفسى للتيّم .

لكنّ الحقّ تماميه الجواب المذكور ، إذ المستفاد من الصحيحه : « الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا » (٢) هو المطلوبيه النفسيه للطهاره ، و روى الصدوق مرسلأ : « من تطهّر ثمّ آوى إلى فراشه بات و فراشه كمسجده ... » (٣) و فى الخبر أيضاً : « إنّ التيمّم أحد الطهورين » (٤) و من جميع هذه الأخبار يستفاد المطلوبيه النفسيه للتيّم ، و مقتضى القاعده هو الأخذ بظواهر هذه النصوص إلّا أن يثبت إعراض الأصحاب عنها ، لكنّها دعوى ممنوعه ، بل إنّ ظواهر كلمات بعضهم فى بدليه التيمّم عن الوضوء ترتّب جميع آثار الوضوء على التيمّم .

هذا ، و قد يقال : باستحباب التيمّم نفساً عن طريق الإجماع القائم على أن رافعيه الطهارات الثلاث للحدث أو مبيحيّتها للدخول فى الصلاه متوقفه على كونها - أى الطهارات - عبادة ، و ذلك : لأنّه إذا لم يكن الأمر الغيرى موجباً لعباديتها

ص: ٥٤

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٢٦٠ .

٢-٢) وسائل الشيعه ١ / ٣٧٨ الباب ٨ من أبواب الوضوء .

٣-٣) وسائل الشيعه ١ / ٣٧٨ الباب ٩ من أبواب الوضوء .

٤-٤) وسائل الشيعه ٣ / ٣٨٦ الباب ٢٣ من أبواب التيمّم .

كان الإجماع المذكور دليلاً على الاستحباب النفسى لها ، وإلا لم يتحقق العباديّه للتيّم .

و أشكل عليه الأستاذ : بأنّ الإجماع على مقدميّه الطهارات للصيلاه و كونها عباده لا يثبت الاستحباب النفسى للتيّم ، لاحتمال استناد المجمعين إلى الروايات التى أشرنا إليها ، أو لقولهم بأنّ الإتيان بالمقدمه بداعيّه الأمر الغيرى أو التوصل إلى الصيلاه مقرب . و مع وجود هذه الاحتمالات لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأى المعصوم أو عن دليل معتبر

و تحصل اندفاع الاشكال بالنظر إلى الروايات و استظهار الاستحباب النفسى منها .

و أشكل الميرزا أيضاً : بأنّ الطهارات الثلاث - لكونها مقدمه للصيلاه - متصفه بالوجوب الغيرى ، و معه لا يمكن بقاء الأمر النفسى المتعلق بها بحاله ، للتضاد بين الأحكام ، و عليه ، فلا بدّ من الالتزام بانداك كاك الأمر النفسى الاستحبابى فى الوجوب ، و حينئذ ، كيف يمكن أن يكون منشأ للعباديّه ؟

قال الأستاذ : و هذا الإشكال أيضاً قد تعرّض له الشيخ و أجاب عنه : بأن زوال الطلب قد يكون بطرؤ مفسده ، و قد يكون بطرؤ مصلحه أخرى للطلب ، فإن كان الطارئ هو المفسده فلا- مطلوبيه نفسيه ، و إنّ كان هو المصلحه ، فإنّ حدّ المطلوبيه يزول بعروضها و أمّا أصل المطلوبيه فباق ، و حينئذ ، يمكن الإتيان بالطهاره بداعى أصل المطلوبيه النفسيه .

و قد أوضح المحقّق الأصفهاني هذا الجواب (1) : بأنّ الوجوب الغيرى إن كان الإراده الشديده فلا كلام ، كأن يكون الوضوء - مثلاً - مطلوباً نفسياً قبل الوقت

ص: ٥٥

و متعلّقاً للإرادة ، ثم بعد الوقت تشتدّ الإرادة نفسها فيكون واجباً ... لأنّ الإرادة قابله للشدّه كما هو معلوم ، نظير النور ، فإنّه مع مجيء النور الشديد لا- ينعدم النور الضعيف السابق عليه . و إن كان الأمر ، بمعنى أنّ الوجوب الغيرى أمر آخر غير الأمر الاستجابى النفسى ، فلا- ريب فى زوال الأمر النفسى بمجيئه ، لاستحاله اجتماع المثلين ، لكنّ ملاكه باق و لا مانع من التقرب بملاك الأمر النفسى .

و قد تنظر فيه الاستاذ بما حاصله : أنّه ينافى مسلكه فى الإراده الغيريه و الأمر الغيرى ، و ذلك لأنّه قد ذهب فيما سبق إلى أنّ الإراده الغيريه و الأمر الغيرى لا يقبل اللّحاظ الاستقلالى ، لكونه كالمعنى الحرفى ، فلا يصلح للباعثيه ، لأنّه غير قابل للالتفات النفسى ، نعم ، يتم هذا الجواب على مسلكنا من أنّ هذه الإراده و هذا الأمر ملحوظ بالاستقلال ، و يمكن تعلق القصد به و إنّ كان فى ضمن الإراده الشديده .

هذا تمام الكلام على إشكال التيمّم ، و مشكله انقلاب الاستجاب النفسى إلى الطلب الغيرى .

أمّا الأول ، فقد اندفع بإثبات استحبابه استحباباً نفسياً من الروايات ، و أمّا الثانى ، فقد اندفع بناءً على أنّ المطلوب بالطلب الغيرى ملحوظ باللحاظ الاستقلالى كما اخترناه .

بقى الكلام فى الإشكال : بأن الجاهل أو الغافل غير الملتفت إلى الاستجاب النفسى ، إنّما يأتى بالطهارات بقصد الأمر الغيرى ، و المفروض أنّ الأمر الغيرى توصّلى و ليس بعبادى ... فإنّ هذا الإشكال باقٍ بعد ما تقدّم من سقوط جواب الميرزا بدعوى عباديتها بنفس الطلب المتعلّق بالصلاه ، فلنرجع إلى الوجوه الأخرى المطروحه فى حلّ هذا الإشكال ، فقد قال فى الكفايه « و قد تفصّى عن

الاشكال بوجهين آخرين ... » (١) و لكنّ الأولى هو التعرّض لكلام الشيخ نقلاً عن التقريرات مباشرةً ، فإليك محصل كلامه
أعلى الله في علوّ مقامه (٢) :

إنّ من المقدمات ما ندرك توقّف ذى المقدمه عليه ، و منها ما لا ندركه ، فالأوّل كتوقّف الصعود على السطح على نصب السلم ، فإنّ هذا واضح عند كلّ عاقل سواء جاء بيان فيه من الشارع أو لا ، لكنّ توقّف الصّلاه على الطهاره من القسم الثانى ، فإنّنا لا ندرك كيفيه توقّف أفعال الصّلاه من الحركات و السكنات على الوضوء مثلاً ، فلا بدّ من الرجوع إلى الشارع ، و من أمره بالوضوء عند القيام إلى الصّلاه نستكشف توقّفها عليه .

ثمّ إنّ الأفعال أيضاً مختلفه ، فمنها : ما يكون حسنه معلوماً ، و منها : ما لا نعلم جهه الحسن فيه ، و منها : ما يختلف بالوجه فهم من وجه حسن و من وجه قبيح ، كالقيام مثلاً عند دخول الشخص ، فقد يكون تعظيماً و إكراماً له و قد يكون إهانته ...

و أمر الوضوء من هذا الحث أيضاً مجهول ، فإنّنا لا ندرك أنّ الوضوء فى أيّه حاله يتّصف بالحسن حتى يكون مقدّمه للصّلاه .

و على الجملة ، فإنّنا جاهلون بالعنوان الذى به يتّصف الوضوء بالحسن و المقدميه للصّلاه ، و لكنّ الشارع لما أمر بالوضوء أمراً غيرياً ، كان أمره بذلك طريقاً لأنّ نأتى بالوضوء بعنوانه ، و إنّ كان العنوان على حقيقته مجهولاً عندنا .

و حاصل هذا الوجه :

أولاً : ليس الحسن و المقدميه للوضوء بالنسبه إلى الصّلاه حاصلاً من جهه نفس الأمر الغيرى حتى يلزم الدور ، بل ذلك يحصل من عنوان يكون الأمر

ص: ٥٧

١-١) كفايه الأصول : ١١١ .

٢-٢) مطارح الانظار : ٧١ .

الغيرى طريقاً إليه .

و ثانياً : إنّ الأمر الغيرى لا يوجب القرب و الثواب كما تقدّم ، لكنّ العمل قد تعنون بعنوانٍ ، فكان الإتيان به مقرباً لذلك العنوان ، غايه الأمر هو مجهول ، و لا ضير فى ذلك .

و ثالثاً : صحيح أنّ الأمر الغيرى المتعلّق بالوضوء توصلّى ، و لا يمكن أن يكون تعبدياً - و الحال أنّ الوضوء عباده - لكنّ عباديّة الوضوء لم تنشأ من ناحيه هذا الأمر حتى يرد الإشكال ، و إنّما هى من ناحيه ذلك العنوان المجهول الذى كان الأمر الغيرى طريقاً إليه ، فاندفع الإشكال . لكنّ عباديّة العمل منوطه بالقصد ، و مع الجهل بالعنوان الموجب للعباديه كيف يقصد ؟ فأجاب الشيخ : بكفايه قصد الأمر الغيرى ، لأنّه يدعو إلى الإتيان بالوضوء بذلك العنوان ، فصار العنوان مقصوداً عن طريق الأمر الغيرى .

هذا ، و لا يخفى أنّ بهذا الوجه تنحلّ مشكله التيمّم أيضاً - لأنّ الشيخ قد أشكل على استحبابه النفسى لظاهر الأخبار ، بعدم ذهاب الأصحاب إلى ذلك - فإنّه يتم استحبابه و يكون مقدّمه للصلاه بعنوانٍ يكون الأمر الغيرى طريقاً إليه و كاشفاً عنه .

لكن يرد على هذا الوجه :

أولاً : ما ذكره الشيخ نفسه من أنّ عدم دركنا لكيفيه توقف ذى المقدمه على المقدمه و ترتبه عليها ، غير منحصر بالطهارات الثلاث ، فإنّ للصلاه مقدمات أخرى أيضاً قد اعتبرها الشارع مقدّمه لها و نحن نجهل كيفيه توقّفها عليها ، فلو كانت المقدميه المأخوذه شرعاً توجب عباديّة المقدمه و لزوم الإتيان بها بعنوان العباده ، فلا بدّ من القول بذلك فى تلك المقدمات أيضاً ، مع أنّ وجوب

ص: ٥٨

الإتيان بقصد القربة و بالوجه الحسن يختص بالطهارات الثلاث فقط .

و ثانياً : ما ذكره المحقق الخراساني من أنه كما يمكن قصد ذلك العنوان - الموجب لحسن العمل و المجهول عندنا - بطريقته الأمر الغيرى ، كذلك يمكن قصده بنحو التوصيف ، كأن يقصد الوضوء بوصف كونه مأموراً به ، فلا يكون إتيانه بالوضوء بداعيّه الأمر و طريقته ، و إذا أمكن قصد تلك الخصوصية المجهوله بالتوصيف - لا بمحركيه الأمر الغيرى - أمكن أن يكون الداعي شيئاً آخر غير أخذ الشارع ، فمن أين تحصل العباديه ؟

هذا ، و ذكر المحقق الخراساني وجهاً آخر و هو : إنه لا ريب فى عباديه نفس الصلاه ، و أنها يؤتى بها بالوجه القربى - سواء بالأمر الأول أو بالأمر الثانى - و كما أن الأمر قد اقتضى الإتيان بذى المقدمه - أى الصلاه - بوجه قربى ، كذلك يقتضى أن يؤتى بمقدماته على الوجه المزبور . إذن ، لم يكن الإتيان بالطهارات بالأمر الغيرى ، ليرد الإشكال بأنه لا يوجب العباديه ، بل إنه باقتضاء الأمر بالصلاه نفسه .

قال الأستاذ : حاصله : لزوم الاتيان بالطهارات بقصد القربة باقتضاء نفس الأمر المتوجه إلى الصلاه ، لكنّ هذا الوجه لم يوضح كيفيه تأثير الأمر المتعلق بالصلاه فى مقدمات الصلاه و هى الطهارات الثلاث .

و ذكر المحقق الخراساني وجهاً آخر و حاصله : أنه كما تمت العباديه للصلاه بمجموع أمرين ، تعلق الأول بالأقوال و الأفعال و الثانى بوجوب الإتيان بها بقصد القربة ، كذلك تتم العباديه للطهارات بأمرين ، أفاد أحدهما وجوب الإتيان بالغسلات و المسحات - فى الوضوء مثلاً - و الثانى وجوب الإتيان بها بقصد القربة و داعى الأمر الشرعى ... فلا تكون عباديتها بالأمر الغيرى .

قال الأستاذ :

و فيه : الفرق الواضح بين الصّلاه و الطهارات ، لأنّ الأمر الأوّل المتعلّق بأجزاء الصّلاه كان أمراً نفسياً ، و هو مقرب ، و الامتثال له موجب للثواب ، بخلاف الأمر فى الطهارات ، فإنّ الأمر الأوّل فيها غيرى ، فلو جاء أمر آخر يقول بلزوم الإتيان بها بداعى الأمر ، فأى أمر هو المقصود ؟ إن كان الأمر الأوّل فهو غيرى ، و الأمر الغيرى لا يستتبع ثواباً و عقاباً ، و إن كان غيره فما هو ؟

و تلخص :

إن مشكله عدم استتباع الأمر الغيرى للثواب و العقاب باقيه على المبنى ، و أنّه كيف يكون ممثلاً من أتى بالطهاره مع الغفله عن الاستحباب النفسى لها ؟

و ذكر المحقّق الايروانى : أنّ الاشكال المهم فى المقام هو : عدم إمكان عباديّه المقدمه التى تعلّق بها الأمر الغيرى ، لأنها إنّما جعلت مقدمه من أجل التوصل بها إلى ذبيها ، فبنفس الغسلات و المسحات يتحقّق المقدمه و لا يعتبر فيه قصد القربه .

فأجاب : بأنّ توقّف الصّلاه على الطهاره ليس من قبيل توقّف الكون على السطح على نصب السّلم ، إذ الأمر بذلك غير مقيد بنصبه ، بخلاف بنصبه ، لكنّ الأمر بالصّلاه فإنه مقيد بالطهاره ، فيكون تقيدها بها داخلاً فى المأمور به ، فكانت الصّلاه مركباً من الأجزاء الواقعيّه كالتكبير و الركوع و السجود ... و من جزء عقلى هو تقيدها بالطهاره ... و لما كانت الصّلاه عباده مقيداً بهذه القيود ، فإنّ مقتضى عباديتها أن يؤتى بجميع القيود على الوجه القربى و منها التقييد المذكور ، لكن الإتيان بـ « التقييد » على الوجه المذكور لا يتحقّق إلّا بالإتيان بـ « القيد » و هو « الوضوء » مثلاً على ذلك الوجه ... فتحقّق العباديّه للطهارات الثلاث و لزوم

ص: ٦٠

الإتيان بها على الوجه القريبى .

إشكال الأستاذ

و أورد عليه الأستاذ بوجهين : أحدهما فى قوله فى طرح الاشكال بعدم امكان كون الأمر الغيرى عبادياً ، و أنه غير معقول . فإنّ فيه : أنّ المقدمه هى ما يتوقّف عليه الشئ ، و هو قد يكون عبادۀ تتقوم بالقصد ، و قد لا يكون كذلك .

و الثانى فى قوله فى تقييد الصّلاه بالطهاره بآئه عبادى . ففيه : أن كونه عباده يحتاج إلى دليل ، فإنّ كان الدليل عليه هو نفس الدليل على وجوب الإتيان بالصّلاه بقصد القربه ، بتقريب أنّ الصّلاه فى هذه الحال مرّكبه من التقييد و من الأجزاء ، فإن هذا يتوقّف على دخول التقييد المذكور فى ماهيته الصّلاه بحيث لا يصدق عنوان الصّلاه إن جرّدت عنه ، و الحال أنه ليس كذلك ، بل يصدق عنوان الصّلاه على الفاقده للتقييد .

و على فرض دخول التقييد فى الصّلاه كذلك ، فما الدليل على ضروره كون القيد - كالوضوء مثلاً - عملاً عبادياً حتى يتحقّق التقييد ؟ بل إنّ الصّلاه مقيّده بعدم الخبث فى لباس المصلّى ، فكان التقييد داخلاً ، مع أنّ غسل الثوب المحصّل له ليس بعمل عبادى .

و ذكر بعضهم : إنّ منشأ العباديه للطهارات هو قابليتها للتقرب إلى المولى ، و هذا كاف لترتب الآثار كالثواب ... و يشهد بكفايه القابليه ارتكاز المتشرعه ، فإنهم لا يأتون بالوضوء - مثلاً - بداعى استحبابه النفسى ، بل يأتون به بعنوان أنه بنفسه قابل للتقرب به إلى المولى .

اشكال الأستاذ

فأورد عليه الأستاذ : بأنّ الأمور ثلاثه ، فمنها : ما لا يصلح للمقربيه لأنّه

لا- يقبل الإضافه إلى المولى أصلاً كالظلم ، لقبحه الذاتى . و منها : ما يصلح لذلك لأنه يقبل الإضافه إليه كالعدل ، لحسنه الذاتى ، و منها : ما لا- يصلح لذلك إلماً بعد الإضافه و أمّا قبلها فلا ، و الحاكم فى صلوحه لذلك هو العقل ، و العقل يرى المقربيه فى أحد أمرين إمّا أن يكون مقرباً بالذات كالتعظيم ، و إمّا أن يكون مقرباً بالعرض ... و الطهارات الثلاث ليست عباده بالذات ، و عباديتها بالعرض موقوف على إضافتها إلى المولى ، بأن يؤتى بها بداعى الأمر أو المحبوبيه ، فلا يكفى مجرد القابليه فيها للعباديه .

و قال السيد الخوئى : « و الصحيح فى المقام أن يقال : إنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو أحدهما : قصد امتثال الأمر النفسى المتعلق بها مع غفله المكلف عن كونها مقدمه لواجب أو مع بنائه على عدم الإتيان به ، كاغتسال الجنب - مثلاً - مع غفلته عن إتيان الصلاه بعده أو قاصد بعدم الإتيان بها ، و هذا يتوقف على وجود الأمر النفسى ، و قد عرفت أنه موجود .

و ثانيهما : قصد التوصل بها إلى الواجب ، فإنه أيضاً موجب لوقوع المقدمه عباده و لو لم نقل بوجوبها شرعاً ، لما عرفت فى بحث التعبدى و التوصلى من أنه يكفى فى تحقق قصد القربه إتيان الفعل . مضافاً به إلى المولى و إن لم يكن أمر فى البين « (١)

إذن ، ارتفع الإشكال ، لأنّ عباديه العمل أصبحت منوطه بإضافته إلى المولى و هى متحققه ، كما يرتفع اشكال ترتب الثواب ، لأنه قد أتى بالعمل بقصد التوصل إلى الواجب النفسى لا بداعى الأمر الغيرى .

ص: ٦٢

□

إنّ هذه النظرية متّخذة من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله في باب التّعبدى و التوصلّى ، و من كلام له في باب المقدّمه .

قال الشيخ في الفرق بين التّعبدى و التوصلّى كما في (التقريرات) (١) : بأنّ الفرق بينهما ليس من ناحيه الأمر ، بل من ناحيه الغرض و المصلحه القائمه بمتعلّق الأمر ، ففي التوصلّى تتحقّق المصلحه بالإتيان بالمتعلّق ، أمّا فى التّعبدى فلا ، بل لا بدّ من الإتيان بقصد الامتثال ، فيكون فى التوصلّى أمر واحد ، و فى التّعبدى أمران ، يتعلّق الأول منهما بالعمل كقوله صلّ ، و الثانى يقول : أقم الصلاه بقصد الامتثال وداعى الإطاعه ، و هذا ما أخذه الميرزا و اصطلح عليه ب « متمم الجعل » .

و قال الشيخ فى باب المقدّمه (٢) : بأنّ التوصلّى إلى ذى المقدمه تارةً : يكون بصرف وجود الأمر الغيرى بلا دخلٍ لأمرٍ آخر ، و أخرى : لا يتحقّق التوصلّى إلى ذى المقدّمه إلّا بالإتيان بالمقدّمه بداعى التوصلّى إلى ذيهما ، إذن ، لا بدّ من أمرٍ آخر لإفاده هذا المعنى و تحقيق الغرض من الأمر ، كما هو الحال فى التّعبدى و التوصلّى ، مع فرق بينهما هو أنّ الأمرين هناك كلاهما نفسى ، بخلاف المقام فإنّ الأمرين كليهما غيريّان ، لتعلّق الأول بالوضوء و هو مقدمه للصلاه فهو غيرى ، و كذلك الثانى الذى أفاد الإتيان بالوضوء بداعى التوصلّى إلى الصلاه كما لا يخفى .

طريقه الأستاذ لحلّ الاشكال

و قال الأستاذ دام بقاه : بأنّ الإتيان بالعمل بداعى الأمر الغيرى يرفع جميع المشاكل ، فإنّه يرفع مشكله ترتّب الثواب و يرفع مشكله عباديه الطهارات

ص: ٦٣

١-١) مطارح الانظار : ٥٨ .

٢-٢) المصدر : ٧٨ .

الثلاث ، و على الجملة ، فإنَّ العباديَّه تتحقَّق بالأمر الغيرى و تترتَّب عليه جميع الآثار .

أمَّا ترتَّب الثواب ، فيكفى فيه الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى ، فإذا أُضيف إليه صلح لأنَّ يكون مقرباً إليه و لأنَّ يترتَّب عليه الأجر و الثواب ، بل العقل حاكم بكفايه الإتيان به بمجرد كون المحرِّك نحوه مطلوبيته للمولى ، فلا خصوصيَّه لإضافته إليه ، بل إنَّ حصوله بداعٍ إلهي يجعله مورداً للثواب ، و الإتيان بالطهارات كذلك ، و إنَّ كان الطلب الداعي له غيرياً لا نفسياً .

و كذلك عباديَّه العمل ، فإنَّها تتحقَّق بإضافته إلى المولى و إنَّ كان الطلب المتوجِّه إليه غيرياً ، لعدم الفرق في تحقُّق الإضافه بين الطلب النفسى و الغيرى ، و الأمر في الطهارات الثلاث من هذا القبيل ، فالعباديَّه متحقَّقه فيها بالأمر الغيرى و لا إشكال في ذلك ، إلَّا مشكله الدور التى ذكرها الشيخ ، لأنَّ متعلِّق الأمر فيها ليس هو الأفعال من الغسل و المسح ، بل الأفعال بوصف العباديَّه ، فلو تحقَّقت العباديَّه لها من ناحيه الأمر الغيرى لزم الدور .

و قد تقدَّم منَّا حلُّ هذه المشكله : بأنها تبتنى على أن تؤخذ في متعلِّق الأمر الغيرى خصوصيَّه الإتيان به بقصده ، إذ يلزم تقدم المتأخَّر و تأخَّر المتقدم ، أو لا تؤخذ و لكنَّ الإطلاق يكون بنحو جمع الخصوصيَّات ، فتكون الخصوصيَّه المذكوره مأخوذة في ضمنها ، و أمَّا إذا كان المتعلِّق و هو الغسل و المسح فى الوضوء مطلقاً بنحو رفض القيود ، كان المأخوذ فيه طبيعه العباديَّه ، و يكون الإتيان به بقصد الأمر الغيرى من مصاديق الطبيعه ، فالأمران مختلفان و الدور غير لازم .

و تلخَّص : إنَّ منشأ عباديَّه الطهارات الثلاث أحدُ أمور ثلاثه :

١ - قصد امتثال الأمر الاستجابى النفسى ، فالعمل مضاف إلى المولى . ذكره

٢ - قصد التوصل بها إلى الواجب النفسى ، لأنه يتحقق لها بذلك إضافة إلى المولى . ذكره الشيخ .

٣ - قصد الأمر الغيرى ، لأنه يضاف العمل للمولى ، وإشكال الدور مرتفع بما ذكرناه ، وإن كان من الشيخ وارتضاه الآخرون ، وقال فى (المحاضرات) : بأن الأمر الغيرى لا يعقل أن يكون منشأ لعباديتها (١) . فقد ظهر أنه معقول ، لأن الدور إنما يلزم لو أخذ خصوص الأمر الغيرى فيها ، أما مع أخذ العباديه مطلقاً أى بنحو رفض القيود فلا يلزم .

و هذا تمام الكلام فى الطهارات الثلاث .

ص: ٦٥

هل الوجوب الغيري يتعلّق بمطلق المقدمه أو حصّه معيّنه منها ؟

اشاره

ص: ٦٧

ثم إنه قد وقع الخلاف بين الأعلام في متعلق الوجوب الغيرى ، فهل هو مطلق المقدمه أو خصوص حصّه معيّنه منها ؟ أقوال :
أحدها : ما نسب إلى صاحب المعالم : من اشتراط وجوب المقدمه بالعزم و الإراده على الإتيان بذبيها ... فيكون قيداً للوجوب .
و الثانى : ما نسب إلى الشيخ من أنّ متعلق الوجوب : المقدمه التى قصد بها التوصل إلى الواجب ... فيكون قيداً للواجب .
و الثالث : ما اختاره صاحب الفصول : من أنّ متعلق الوجوب هو المقدمه الموصله إلى ذى المقدمه .
و الرابع : ما نسب إلى المشهور : من أنّ متعلق الوجوب هو المقدمه .

النظر فى القول الأول

إنّ كلمات صاحب (المعالم) مضطربه مختلفه ، فله كلام يحتمل أنه يريد كون الوجوب مشروطاً بإرادته ذى المقدمه بنحو
القضيّه الشرطيه ، و أن يريد أنّها واجبه حين إرادته ذى المقدمه بنحو القضيّه الحيتيه .
و كلامه على كلّ تقدير غير مقبول ، لأنه بناءً على وجوب المقدمه ، فإنّ المبنى فيه هو الملازمه بين مطلوبيه ذى المقدمه بالطلب
النفسى و مطلوبيه المقدمه بالطلب الغيرى ، وعليه يكون وجوبها تابعاً لوجوبه و لا تفكيك بينهما ،

و حينئذٍ ، يستحيل تقييد وجوب المقدمه بإرادته ذيهما ، لأنَّ الوجوب إنما هو من أجل أن يؤثر في الإراده ، فاشترطه بها تحصيل للحاصل ... و وجوب شيء في حال أو حين إرادته ذلك الشيء ، فإنه تحصيل للحاصل كذلك .

إذن ، ليس وجوب المقدمه مشروطاً بإرادته ذى المقدمه ، و لا هو في حال إرادته .

و الحاصل ، إنه بعد ثبوت التبعية ، يستحيل الاشتراط بالإرادته أو التقييد بحالها ، و إنما يلزم التفكيك بين الوجوبين الغيرى و النفسى .

النظر في القول الثانى .

إشاره

و هو القول المنسوب إلى الشيخ (التقريرات) (١) ، بأنَّ المقدمه مقيده بداعى التوصل ، و هو قيد اختيارى ، بخلافه فى القول الثالث ، فإنه قيد قهرى كما سيأتى ، ... و أيضاً ، هو قيد للواجب لا للوجوب .

و قد استدلل لهذا القول :

بأنَّ ما يتوقف عليه الشيء معنون بعناوين ، لكنَّ العنوان الذى يدخل تحت الأمر الغيرى بحكم العقل هو عنوان المقدميه لذى المقدمه ، فنصب السلم مثلاً يتصور له أكثر من عنوان ، إلا أن متعلق الأمر الغيرى فيه عنوان المقدميه للصعود إلى السطح ، إذ الأمر لم يتعلق به بعنوان نصب السلم بما أنه كذلك بل بما أنه مقدمه ... و إذا كان هذا هو المتعلق للأمر ، فلا ريب أن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه ، و داعويته لغير المتعلق مستحيله ، فإذا لم يؤثر به بهذه الخصوصيه لم يتحقق الامتثال .

و على هذا ، فإن مصداق الواجب - سواء فى المقدمات العباديه أو غيرها -

ص: ٧٠

هو ما أتى به بقصد المقدمه لذيها ، و إنَّ ما يُحَقِّقُ عنوان المقدميه هو الإتيان بداعى التوصل ، غير أنه فى العباديات يعتبر قصد القربه أيضاً .

و قد أيد الشيخ مطلبه بما فى الأوامر العرفيه ، فلو أمر المولى عبده بتحصيل الثمن و شراء اللحم به ، ثم حصل الثمن لا بقصد شراء اللحم ، لم يكن تحصيله عند العرف امثالاً للأمر ، لأنه قد أمر بتحصيل الثمن لا لشراء اللحم .

و فرغ الشيخ على مسلكه مسألتين :

أحدهما : إنه لو كان على المكلف صلاه قضاءً ، فتوضأ قبل الوقت لا بداعى الصلاه الفائته و لا بقصد غايه من الغايات للوضوء ، فلا يجوز له الصلاه به ، لأنَّ المتعلق للوجوب هو المقدمه المأتى بها بداعى التوصل لذى المقدمه .

و ثانيهما : إنه لو اشتبهت القبلة فصلّى المكلف إلى جهه من الجهات من غير أن يقصد بها التوصل إلى الاحتياط الواجب ، - كأن لم يُرد الصلاه إلى الجهات الأخرى - بطلت صلاته . و لذا لو عزم على الاحتياط بالصلاه إلى الجهات و جب عليه إعاده تلك الصلاه ، أمّا لو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل ، فإنه لو قصد الصلاه إلى جهه واحده فقط ، ثم بدا له و أراد الصلاه إلى جميعها عملاً بالاحتياط ، لم تجب عليه إعاده الصلاه الأولى .

و أورد عليه الميرزا - و تبعه الأستاذان (١) - بخروج هذه الثمره عن البحث ، لأنَّ البحث فى المقدمه الوجوديه لا العلميه .

هذا فى العبادات .

و أمّا فى غيرها ، فمن المقدمات ما لا يعتبر فيه قصد التوصل ، فلا فرق بين رأى الشيخ و رأى المشهور ، مثل غسل الثياب لا بداعى التوصل إلى الصلاه . و منها

ص: ٧١

(١-١) أجود التقريرات ١ / ٢٦١ ، منتقى الأصول ٢ / ٢٨٣ .

ما يعتبر فيه ذلك ، و تتحقّق الثمره بين القولين فيما لو أمر بإنقاذ الغريق و توقف ذلك على التصرّف في ملك الغير ، فيقول الشيخ : بأنّه لو تصرّف بداعى إنقاذ الغريق فلا حرمه ، لأنّ متعلّق الوجوب هو التصرّف بداعى التوصل به إلى الإنقاذ ، و لما كان الإنقاذ أهمّ فلا تبقى الحرمة ، أمّا لو تصرّف لا بداعى التوصل به للإنقاذ فالحرمة باقيه و إن حصل الإنقاذ .

كلام المحقق الاصفهاني في توجيه مراد الشيخ

اشاره

و قد تصدّى المحقق الاصفهاني (١) لتوجيه كلام الشيخ بما تقرّبه :

١ - إنّ الأحكام العقلية منها نظريه و منها عمليه ، فمن أحكام العقل النظرى :

استحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما ، بل هذا هو أمّ القضايا فيها . و من أحكام العقل العملى : حسن العدل و قبح الظلم ، بل هذا هو أمّ القضايا فيها .

أمّا الأحكام الشرعيه ، فإنّ الغايات منها - و هى متأخره وجوداً و متقدّمه فى اللّحاظ - هى العلل لجعل تلك الأحكام ، فالحكم يتوجّه إلى ذات العمل و ليس فى متعلّقه قيد « كونه ذا مصلحه » بل إنّ كونه كذلك علّه للحكم ، فالمصلحه المترتبه على العمل خارجاً متأخره عن العمل ، لكنّها فى الحقيقه هى العله للحكم ، بخلاف الأحكام العقلية - مطلقاً - فإنّ متعلّق الحكم فيها هو المصلحه و هى الموضوع ، فنقول فى الأحكام الشرعيه : هذا واجب لأنّه ذو مصلحه . و فى الأحكام العقلية نقول : ذو المصلحه واجب ، فيكون اللزوم و الوجوب متعلّقاً ب« ذو المصلحه » و هو الموضوع للحكم ... فالعقل يدرك استحاله الدور - فى الأحكام الشرعيه - و هذه الكبرى تطبق على مواردّها ، مثل ما تقدّم فى محلّه : من أنّ أخذ قصد الأمر فى المتعلّق محال ... فهو لا يدرك استحاله أخذه كذلك ، بل

ص: ٧٢

يدرك الكبرى التي هذا المورد من صغرياتها .

و فى الأحكام العمليّة كذلك ، فهو لا يدرك أنّ ضرب اليتيم تأديباً حسن بل يدرك : التأديب حسن ، ثم الكبرى تطبق على هذه الصغرى ، فهو يحكم بحسن ضرب اليتيم لكونه مصداقاً لكبرى حسن العدل .

فعلى هذا ، فإن القيود فى الأحكام العقلية تدخل تحت الطلب ، أى كون العمل ذا مصلحة ، أو كونه عدلاً ، بخلاف الأحكام الشرعيّة ، فإن كون صلاح الظهر ذات مصلحة ثابت ، لكنّ هذا القيد غير داخل تحت الأمر بل هو العلة له .

هذا ، و البرهان على رجوع أحكام العقل النظرى كلّها إلى اجتماع النقيضين و ارتفاعهما هو : أنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات . و على هذا الأساس أيضاً ترجع أحكام العقل العملى إلى حسن العدل و قبح الظلم .

هذا ... فيقول الأصفهاني : إنّ ما ذكره الشيخ صحيح على القاعده ، لأنّ المفروض كون وجوب المقدمه من باب الملازمه بينها و بين ذبيها ، و الملازمه حكم عقلى ، و إذا كان كذلك ، فليس نصب السلم بموضوع للوجوب ، بل موضوعه هو الصعود على السطح ، فنصب السلم المقصود بالعرض ، المنتهى إلى ما بالذات هو المقدمه ... و هذا العنوان لا يتحقّق بدون الداعى للتوصيل إلى ذى المقدمه .

إشكال الأستاذ

إنّ هذا الذى ذكره المحقق الاصفهاني إنّما يتمّ فى الأحكام العقلية ، فالتأديب مثلاً هو موضوع الحكم لا خصوص ضرب اليتيم ... أمّا فى الأحكام الشرعيّة فلا ، و مقامنا من الأحكام الشرعيّة و إن كان الكاشف عنه هو العقل ... لأنّ وجوب المقدمه شرعاً - على القول به - حكم غيرى ، من جهه أنّ من يطلب شيئاً

فهو طالب لمقدمته أيضاً ، للتلازم بين إرادته و إرادتها ، فهذا ثابت في عالم الثبوت ، غير أنّ الكاشف عنه في عالم الإثبات هو حكم العقل . فكون الحيثيات التعليلية - مثل كون العمل ذا مصلحه كما تقدّم - حيثيات تقييدية و موضوعات للأحكام العقلية ، صحيح في الأحكام العقلية ، لكنّ وجوب المقدمه حكم شرعي كما هو المفروض ، فلا تنطبق عليه القاعده المذكوره ... بل إنّ موضوع الحكم الشرعي في المقام هو ذات المقدمه فقط ... وفاقاً للمحقّق الخراساني .

٢ - إنّه دائماً يتعلّق الأمر بالحصّه المقدوره ، و ما كان خارجاً عن الاختيار فلا يتعلّق الأمر به ، وعليه ، فالمتعلّق للأمر الغيرى هو الحصّه المقدوره ، الاختياريه ، و هي ما قصد به المقدميه و التوصل به إلى الغير .

اشكال المحاضرات

و أورد عليه في (المحاضرات) (١) : بأنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا كانت القدره على المتعلّق مأخوذة فيه شرعاً و وارده في لسان الدليل ، كما في آيه الحج ، بناءً على تفسير « الاستطاعه » ب « القدره » ، و كذا في آيه التيمّم ، بناءً على أنّ المراد من « الوجدان » هو « القدره » على الاستعمال شرعاً ... لأنّه لا يمكن كشف الملاك في أمثال هذه الموارد إلّا في خصوص الحصّه المقدوره . و أمّا الحصّه الخارجيه عن القدره ، فلا طريق للكشف عنه فيها .

و أمّا إذا كانت القدره معتبره في المتعلّق بحكم العقل ، فلا يتمّ ما ذكر ، لأنّ القدره على بعض أفراد الطبيعه يكفي لتحققها على الطبيعه .

و لما كان اعتبار القدره على المقدمه حكماً عقلياً ، لأنّه الحاكم بأنّه لو لا القدره عليها فلا وجوب ، فلا محاله لا يكون وجوبها مختصاً بما يصدر من

ص: ٧٤

المكلف عن اختيار ، بل يعمه و غيره ، و إذا كان الواجب هو الطبيعي الجامع بين المقدور و غيره ، كان الإتيان به لا بقصد التوصل مصداقاً للطبيعي ، فلا موجب لتخصيصه بالحصه المقدوره .

نقد الأستاذ

قال الأستاذ : قد تقدّم أنّ مراد الشيخ هو أنّ متعلّق الوجوب ليس هو ذات المقدّمه بما هي ذات ، و لا بما هي معنونه بعنوانٍ من العناوين ، بل المتعلّق هو الذات المعنونه بعنوان المقدّميه ، فلو أتى بها بدون قصد المقدّميه كأن يصلى صلاه الظهر لا بقصد عنوان الظهر ، فلا يتحقق الامتثال و لا يسقط الأمر .

و إذا كان هذا مراده ، فلا ربط لكلام المحقّق الأصفهاني به ، و لا لجواب المحاضرات و إن كان صحيحاً في حدّ ذاته .

و تلخّص : إنّ الاشكال الوارد على الشيخ هو : أنّ ما ذكره إنّما يتم في الأحكام العقلية ، ففيها يدخل العنوان تحت الطلب ، أمّا في الأحكام الشرعيّه المستكشفه بالعقل فلا ...

مختار الكفايه و ردّه على الشيخ

و تعرّض المحقّق الخراساني (١) لمسلك الشيخ بالنقض و الحلّ ... فذكر أموراً :

١ - إنّ الأمر معلول للغرض ، و لا- يعقل أن يكون أخصّ من الغرض . و هذا مراده من أنّ كلام الشيخ يستلزم التخصيص بلا مخصّص ... و توضيحه :

إنّ الغرض من الأمر بالمقدّمه هو تحقّق ذبيها ، لأنّه يتوقّف عليها ، و هذا الغرض يتحقّق سواء أتى بالمقدّمه بداعي التوصل إلى ذى المقدّمه أو لا بهذا

ص: ٧٥

(١-١) كفايه الأصول : ١١٤ .

الداعى ، فتخصيص متعلق الأمر الغيرى بالحضه التى يؤتى بها بهذا الداعى بلا مخصص .

٢ - إنه لو أتى بالمقدمه لا بداعى التوصل ، ثم بدا له أن يأتى بذى المقدمه ، لم يجب إعادته المقدمه ، و هذا دليل على عدم تقييد متعلق الأمر الغيرى بالإتيان به بداعى التوصل ، و عدم دخول عنوان المقدميه تحت الطلب ، بل الأمر يسقط و يتحقق الامتثال بلا قصد للتوصل .

٣ - إن الشيخ أشكل على صاحب الفصول القائل بالمقدمه الموصله : « بأن مناط المقدميه هو ما يلزم من عدمها عدم ذى المقدمه » فكل ما كان كذلك فيدخل تحت الطلب دون غيره ، و قيد « الموصليه » لا يلزم من عدمه عدم ذى المقدمه .

فقال المحقق الخراسانى : بأن هذا الاشكال يرد على الشيخ نفسه القائل بتقييد المقدمه : بالمأتى بها بداعى التوصل إلى ذىها .

هذا ، و قد ذهب المحقق الخراسانى إلى عدم اعتبار قصد التوصل ، و عدم اعتبار الموصليه ، قال : « فهل يعتبر فى وقوعها على صفه الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعى التوصل ... أو ترتب ذى المقدمه عليها ... أو لا يعتبر فى وقوعها كذلك شىء منهما ؟ الظاهر عدم الاعتبار » .

ثم قال بعد المناقشه مع الشيخ : « نعم ، إنما اعتبر ذلك فى الامتثال ، لما عرفت من أنه لما يكاد يكون الآتى بها بدون ممتثلاً لأمرها و آخذاً فى امتثال الأمر بذىها فيثاب بثواب أشق الأعمال » .

و حاصل كلامه : عدم دخل قصد التوصل فى متعلق الأمر الغيرى ، نعم له دخل فى عباديه المقدمه .

و قد فرّع على ذلك فى مسأله الدخول فى ملك الغير لإنقاذ الغريق ، بناءً

على مختاره من أن الغرض هو تحقق ذى المقدمه فيؤتى بالمقدمه لتوقفه عليها :

بأن التوقف موجود سواء دخل لقصد التوضيل أو لا-، فترتفع الحرمة حيث يكون الإنقاذ موقوفاً على الدخول ، غير أنه يختلف باختلاف حال المكلف من حيث الالتفات إلى التوقف و عدمه ، فتارةً : لا يكون ملتفتاً إلى توقف ذى المقدمه - وهو الإنقاذ - على الدخول ، ففي هذه الحالة يكون دخوله فى تلك الأرض مع اعتقاد الحرمة تجزياً ، لأنه قد أتى بما هو واجب عليه واقعاً مع اعتقاد حرمة . و أخرى :

يكون ملتفتاً إلى المقدميه و التوقف ، فيكون دخوله حينئذٍ تجزياً بالنسبه إلى ذى المقدمه ، لأن المفروض عدم قصده التوضيل إليه مع وجوبه عليه . و ثالته :

يكون ملتفتاً و يقصد التوصل ، لكن هذا القصد ناشئ من داعٍ آخر ، فيكون دخوله واجباً ، فلا معصيه و لا تجزى أصلاً .

موافقه الأستاذ مع صاحب الكفايه فى الاشكال على الشيخ

ثم إنَّ الأستاذ وافق على الإيراد على الشيخ بذلك - و إن كان له نظر فى كلام الكفايه - و سيأتى فيما بعد .

و حاصل الاشكال على الشيخ : إنه لا مانع ثبوتاً من أخذ قصد التوصل فى امتثال الأمر الغيرى المتعلق بالمقدمه ، و لكن الاشكال فى مقام الإثبات ، لأنَّ الدليل الإثباتى إن كان عن طريق الملاك ، فلا وجه لحصر الملاك فى هذه الحصه بل هو أعم . و إن كان أخذ الشارع فى لسان الدليل ، فهو غير موجود . و إن كان الارتكاز العرفى ، فالحق عدم وجود هكذا ارتكاز عند العرف و العقلاء .

كلام الميرزا

إشاره

ثم إنَّ الميرزا (١) احتمل فى رأى الشيخ أولاً : أن يكون مراده أنَّ القصد

ص: ٧٧

المذكور محقق لعبادته المقدمه ، لا أنه مأخوذ قيداً لمتعلق الأمر الغيرى . و احتمال ثانياً : أن يكون مراده اعتبار القيد المذكور فى مقام التراحم بين حكم المقدمه و حكم ذبيها ، كما إذا كانت المقدمه محرّمه ، كالدخول فى ملك الغير و ذو المقدمه واجب كإنقاذ الغريق ، ففى هذه الصوره ترتفع الحرمة عن المقدمه لأهميته ذبيها منها ... ثم ذكر أنه لو عصى و لم ينقذ الغريق ثبتت حرمة التصرف فى ملك الغير ، من باب الترتب .

تعليق الأستاذ

و عقب الأستاذ على كلام الميرزا : بأن لا اضطراب فى كلام التقريرات ، فإنه صريح فى نسبه القول بأخذ القيد المذكور فى المتعلق .

و أما ما ذكره الميرزا من صوره المزاحمه ، فإنها بين الحرمة النفسيه للمقدمه و بين الوجوب النفسى لذيها ، سواء قيل بوجوبها أو لا . و الحاصل : إنه لا يتوقف التراحم فى المثال المذكور على القول بوجوب المقدمه مطلقاً ، أو بقيد التوصل كما عن الشيخ ، أو بقيد الموصليته كما عن صاحب الفصول .

و أما بقاء الحرمة للدخول فى صوره معصيه ذى المقدمه ، بناءً على الترتب ، فسيأتى ما فيه فى مبحث الضد .

هذا تمام الكلام على مسلك الشيخ فى المقام .

مسلك صاحب الفصول

إشارة

و قال صاحب (الفصول) بالمقدمه الموصله (1) ، فجعل متعلق الوجوب الغيرى هو الحصه الموصله من المقدمه ، أى إنه جعل ترتب ذى المقدمه عليها شرطاً لا تصافها بالوجوب .

ص: ٧٨

و قد استدَلّ لما ذهب إليه بوجه :

الأول : إنّ وجوب المقدمه لَمّا كان من باب الملازمه العقليه ، فالعقل لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور .

و الثانى : إنّ لا- يَأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم : أريد الحج و أريد المسير الذى يتوصّل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصّل إليه ، بل الضروره قاضيه بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك ، كما أنّها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً أو على تقدير التوصّل بها إليه ، و ذلك آيه عدم الملازمه بين وجوبه و وجوب مقدماته على تقدير عدم التوصّل بها إليه .

و الثالث : إنّ الأمر تابع للغرض الداعى إليه ، و لا يمكن أن يكون الأمر أضيق أو أوسع من الغرض ، و الذى يدركه العقل هو أنّ الغرض من إيجاب المقدمه ليس إلّا التوصّل بها إلى الواجب ، فالأمر ليس إلّا فى خصوص المقدمه الموصله .

اشكالات الكفايه

و قد أورد المحقّق الخراسانى على نظريّه الفصول وجوهاً من الإشكال (١) :

١ - إنّ تارةً : يكون بين المقدمه و ذيه واسطه اختياريه . و أخرى : تكون النسبه بينهما نسبه الفعل التوليدى إلى السبب التوليدى كالإلقاء فى النار و حصول الاحتراق ... و لازم مبنى الفصول خروج القسم الأول من المقدمات من تحت قاعده الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيه ، و التالى باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمه :

إنّ ترتّب ذى المقدمه على المقدمه فى التوليديات واضح ، لأنّه بمجرد الإلقاء فى النار يحصل الاحتراق . أمّا فى مثل الحج و غيره من الواجبات الشرعيّه ،

ص: ٧٩

(١-١) كفايه الأصول : ١١٥ .

فلا يترتب ذو المقدمه حتى بعد توفر جميع المقدمات ، فقد يعصى المكلف ولا يأتي بالواجب ، فكيف يترتب على تحقق كل فرد من أفراد المقدمات ؟

فقول صاحب الفصول بأنه : لما كان الغرض هو ترتب ذى المقدمه ، فالواجب من المقدمه ما يترتب عليه ذو المقدمه ، يستلزم خروج جميع الأفعال الاختياريه ، وهذا باطل قطعاً .

ثم ذكر اعتراضاً على هذا الاشكال و أجاب عنه .

٢ - إنه لو كان ترتب ذى المقدمه على المقدمه شرطاً في وجوبها ، لما كان الأمر الغيرى المتعلق بالمقدمه ساقطاً بمجرد الإتيان بها ، والحال أنه يسقط و يكشف ذلك عن تحقق الغرض منه ، و ذلك يكشف عن أنه ليس وجوب المقدمه مشروطاً بترتب ذى المقدمه عليها ، بل الغرض هو التمكن من ذى المقدمه ، إذ لو كان الترتب فالمفروض عدم حصوله فكيف سقط الأمر ؟

و تعرض المحقق الخراسانى لاعتراض على هذا الإشكال و أجاب عنه ، و حاصل الاعتراض هو : أن سقوط الأمر لا يكشف دائماً عن تحقق الامتثال و حصول الغرض منه ، فقد يسقط الأمر بانتفاء الموضوع ، كما لو قال أكرم العالم فمات العالم ، و قد يسقط بالعصيان ، و قد يسقط بقيام الغير بالعمل ، كما لو أمر بدفن ميت ، فقام غيره بذلك .

فأجاب : بعدم تحقق شيء من المسقطات فى المقام إلا الامتثال ، أما الموضوع ، فالمفروض تحققه من قبل المكلف لا تفويته ، و كذا المعصيه ، فإنها غير حاصله ، و كذا قيام الغير بالفعل .

٣ - إن مراده من المقدمه الموصله هو الذات التى يترتب عليها وجود ذى المقدمه ، فيكون وجوبها مقيداً و مشروطاً بالموصليته ، لكن المقيد هو

ذو المقدمه ، فيكون مقدمه ، فاجتمع في ذي المقدمه وجوبان : الوجوب النفسى لكونه ذا المقدمه ، و الوجوب الغيرى لكونه مقدمه لحصول المقدمه الموصله ، و هذا محال .

اشكال المحاضرات على الكفايه

و أورد في (المحاضرات) (١) على المحقق الخراسانى - فى قوله : بأن الغرض من المقدمه هو التمكن من ذي المقدمه - : بأن التمكن منه ليس من آثار وجود المقدمه ، بل هو من آثار التمكن منها ، فلا يكون الأثر مترتباً على مطلق المقدمه كى يكون وجوبها تابعاً لهذا الأمر . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه لو كان وجوب المقدمه من أجل التمكن من ذيها ، فإنه تنتفى القدره على ذي المقدمه بانتفائها على المقدمه ، و مع انتفاء القدره عليه فلا وجوب له ، فلو كان وجوب ذي المقدمه منوطاً بالتمكن المترتب من وجود المقدمه ، كانت القدره شرطاً للوجوب ، مع أن تحصيل القدره غير لازم ، فيجوز حينئذ تفويت ذي المقدمه ، و هذا باطل . فالقول بأن الغرض من المقدمه هو التمكن من ذيها باطل .

قال الأستاذ

إنه لئما كان الأصل فى هذا التحقيق هو المحقق الاصفهانى ، فالأولى التعرض لكلامه ، فإنه قال فى (نهايه الدرايه) (٢) ما حاصله : إن المقصود من « المقدمه » فى كلمات القوم لا يخلو عن أحد وجوه ثلاثه :

أحدها : أن يكون المراد ما كان عدمه مستلزماً لعدم ذي المقدمه ، فيكون

ص : ٨١

١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٢ / ٢٥٥ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٢ / ١٣٧ .

وجودها متعلّقاً للغرض .

و الثاني : أن يكون الغرض منها ترتّب إمكان ذى المقدمه على وجودها .

و الثالث : إنّ الغرض هو التمكن من ذى المقدمه .

(قال) : و الاحتمالات كلّها مردوده :

أمّا استلزام عدم المقدمه لعدم ذيهما ، ففيه : إنّ الأمر العدمي لا- يمكن أن يكون غرضاً للوجود ، بل الأمر العدمي من لوازم الغرض ، و لازم الغرض غير الغرض ، فلا يصحّ القول بأنّ الغرض من المقدمه أن لا يلزم من عدمها عدم ذى المقدمه .

و أمّا أنّ الغرض من المقدمه إمكان ذى المقدمه ، ففيه : إنّ الإمكان إمّا ذاتي و إمّا وقوعي و إمّا استعدادي . أمّا الإمكان الذاتي الثابت لذي المقدمه ، فإنّه لا يتوقّف على وجود المقدمه ، لأنّه استواء نسبه الماهيّه إلى الوجود و العدم ، و هذا المعنى حاصل لذي المقدمه بلا توقّف على المقدمه .

و أمّا الإمكان الوقوعي ، أي ما لا يلزم من وجوده محال ، فهذا أيضاً حاصل لذي المقدمه بلا توقّف على وجودها .

و أمّا الإمكان الاستعدادي لذي المقدمه ، فهو منوط بالقدرة ، فإنّ وجدت عند الإنسان تمكّن و إلّا فلا ... على أنّ القدره و القوّه على الفعل مقدّمه لوجوبه لا لوجوده ، و كلامنا في المقدمه الوجوديّه .

و أمّا أنّ الغرض هو التمكن من ذى المقدمه ، بأن يكون التمكن منه موقوفاً على وجودها ، فهذا أيضاً مردود ، لأن المراد من التمكن - سواء كان العقلي أو العرفي - هو القدره على ذى المقدمه ، لكنّ القدره عليه موقوفه على التمكن من المقدمه لا على وجودها .

و إذا بطلت الاحتمالات ، بطل القول بأن الغرض من المقدمه هو التمکن من ذى المقدمه .

تحقيق الأستاذ

قال الأستاذ : إنَّ المهمَّ فى كلمات الكفايه قوله بأنَّ الغرض من المقدمه هو التوقّف و المقدميه ، و من الواضح أنَّ هذا غير التمکن من ذى المقدمه ، كى يرد عليه اشكال المحاضرات من أنَّ التمکن منه أثر التمکن من المقدمه و ليس بأثر لوجودها ... كما أنَّ التوقّف ليس بامرٍ عدمى ، كى يرد عليه إشكال المحقّق الأصفهانى ... و توضيح مراد المحقّق الخراسانى من « المقدميه » هو أنَّ المقدمه لها دخل فى وجود ذى المقدمه دخل المقتضى فى المقتضى أو دخل الشرط بالنسبه إلى المشروط . فالمقدمه إمّا مقتضى أو شرط ، و من الواضح : إنَّ الاقتضاء و الشرطيّه من خواصّ وجود المقتضى و وجود الشرط ، فإذا فقد فلا اقتضاء . ثمَّ إنَّ الاقتضاء أثر لمطلق وجود المقتضى و الشرط ، لا خصوص الشرط أو المقتضى الفعليين .

فظهر عدم ورود شىء ممّا ذكر على المحقّق الخراسانى ، فهو يرى أنَّ المراد من المقدمه هو الاقتضاء ، و هو يتحقّق بنفس وجودها - لا أنّه الاقتضاء الفعلى المنتهى إلى حصول ذى المقدمه كما يقول صاحب الفصول - غير أنَّ حصول كلّ واحده من المقدمات تغلق أحد أبواب عدم ذى المقدمه ، و إذا حصلت المقدمات كلّها أوصلت إلى ذى المقدمه .

و تلخّص : تماميه مبنى الكفايه ثبوتاً .

الكلام على اشكالات الكفايه على الفصول

ثمَّ إنَّ الأستاذ تكلم على إشكالات الكفايه على الفصول ، (فأما الأوّل) و هو انحصار الواجب من المقدمات بما يكون من قبيل الأسباب التوليديه ، و أمّا ما

يكون الاختيار واسطه بينها و بين ذى المقدمه فليس بواجب ، لأنّ الإراده من أجزاء السبب ، و هي غير قابله لتعلق الوجوب (ففيه) :

إنّه إن كانت اختياريّه الشىء بكونه مسبقاً بالإراداه ، فالإشكال وارد ، لأنّ الإراده قد لا تتعلّق بها الإراده فلا تكون اختياريّه ، و استلزام كلّ إراداه لإراداه أُخرى مستلزم للتسلسل كما قال المحقّق الخراسانى . و لكنّ المناط فى تعلق التكليف هو اختياريّه المكلف به ، سواء كانت بالذات أو بالعرض ، و الاختيار فى الاراده هو بالذات ، و اختياريّه الأفعال بالعرض ، أى إنّها اختياريّه بسبب تعلق الاختيار بها ، و إذا كانت الاختياريّه بالعرض مصحّحه للتكليف ، فالاختياريّه بالذات كذلك بطريقٍ أولى ، فكما يصحّ أن يقال : صلّ ، يصحّ أن يقال : اختر الصلاه ، لأنّ الاختيار مقدور بالذات و به يصحّ تعلق التكليف .

و على الجملة ، فإنّ الاختيار أمر اختياري بالذات ، فيصحّ تعلق التكليف به ، كسائر الأجزاء إن كان المكلف به ذا أجزاء .

(و أمّا الثانى) و هو سقوط الأمر الغيرى بالإتيان بالمقدمه ، و منشأ السقوط هو الإطاعه فقط ، فدلّ ذلك على أنّ متعلّق الأمر مطلق المقدمه (ففيه) :

إنّ هذا أشبه بالمصادره ، لأنّ الواجب إن كان طبيعى المقدمه فلا محاله يكون وجه سقوط الأمر حصول الإطاعه و الامتثال ، لكنّ للقائل بخصوص المقدمه الموصله أن يقول : إنّه بعد أن جاء بالمقدمه إمّا يأتى بذى المقدمه أو لا يأتى ، فإنّ جاء به ، فقد سقط الأمر بذى المقدمه بالإتيان به و سقط الأمر بالمقدمه لكونها أوصلت إليه ، و إن لم يأت بذى المقدمه ، فقد عصى الأمر النفسى المتعلّق به و كان سقوطه بالعصيان ، و كذا الأمر الغيرى المتعلّق بالمقدمه ، فقد عصى ، لأنّ المفروض تعلقه بالحصيّه الموصله إلى ذى المقدمه ، و المفروض عدم تحقّق

و الحاصل : إنّ سقوط الأمر الغيرى لا يكون إلّا إذا كان المتعلّق مطلق المقدمه ، و هذا أوّل الكلام .

(و أمّا الثالث) و هو لزوم اجتماع النفسيه و الغيريه فى ذى المقدمه (ففیه) :

إنّهُ مردود بما يجاب به عن دليل الميرزا على بطلان المقدمه الموصله ، و لتتعرّض لذلك ثمّ نذكر الجواب :

اشكالات الميرزا على الفصول

إنّ تخصيص وجوب المقدمه بخصوص الحصّه الموصله يستلزم إمّا الدور فى الوجود أو الوجوب ، و إمّا الخلف أو التسلسل .

و توضيح ذلك : إنّ المقسم للشىء تارة : يكون فى رتبه وجود الشىء و أخرى : فى رتبه متأخره عن وجوده ، فالأوّل مثل تقسيم الأجناس إلى الأنواع ، حيث أنّ الجنس يقسم إليها بواسطة الفصل و هو فى مرتبه الجنس ، و كتقسيم النوع إلى الأصناف كالإنسان إلى الزنجى و الرومى ... و ما نحن فيه من القسم الثانى ، حيث أنّ المقدمه تنقسم إلى الموصله و غير الموصله ، لكنّ عنوان « الموصله » منتزع من شىء متقدّم و هو « وجود » ذى المقدمه ، إذ المقدمه بذاتها لا تنقسم إلى ذلك ، و إنّما تنقسم إلى القسمين المذكورين إذا وُجد ذو المقدمه بعد وجودها ، فوصف المقدمه بالموصليّه يكون بعد وجودها و وجود ذى المقدمه بعدها ، و أمّا قبل وجود ذى المقدمه فلا يوجد إلّا ذات المقدمه .

و على هذا ، فلو كان متعلّق الأمر الغيرى هو المقدمه الموصوفه بالموصليّه لزم الدور ، لأنّ وصفها بالموصليّه موقوف على وجود ذى المقدمه ، و وجوده موقوف على وجود المقدمه .

و هذا هو الدور في الوجود ، و هو بيانه في الدوره الأولى (١) .

و أما بيان الدور في الوجود - و هو ما يستفاد من كلامه في الدوره الثانيه (٢) - فهو : إنّه قد تقدّم كون عنوان الموصليّه منتزعاً من وجود ذى المقدمه ، و عليه ، فذو المقدمه من قيود المقدمه الموصله و من مقوماتها ، فيقع الدور في الوجود ، من جهة أنّ وجود ذى المقدمه علّه لوجود المقدمه ، إلّا أنّه لو لا وجود المقدمه لما وجب ذو المقدمه ، لكونه من قيودها كما تقدّم .

و أما الخلف أو التسلسل ، فلأنّ الواجب لو كان خصوص المقدمه الموصله كانت ذات المقدمه من مقدمات تحقّق المقدمه خارجاً ، فإنّ كان الواجب هو الذات فقط بلا تقيّد بالايصال ، لزم الخلف ، و إن كان الذات المقيّده بالايصال هو الواجب ، كان نسبه « الذات » إلى « الايصال » نسبه « المقدمه » إلى « ذى المقدمه » ، و حينئذٍ ، ينتقل إلى الذات و أنّها واجبه مطلقاً أو مقيّده بالايصال . و الأوّل خلف و الثاني مستلزم للتسلسل .

و الجواب :

و قد أجاب السيد الأستاذ عن هذه المحاذير (٣) و كذا شيخنا دام بقاءه ، فأفاد ما ملخصه :

أمّا عن لزوم الدور في الوجود ، فلأنّ وجود ذى المقدمه غير متوقّف على المقدمه بوصف الوجود ، إذ لا دخل لوصفها بالوجود في تحقّق ذيها ، بل إنّ موقوف على ذاتها .

و أمّا عن لزوم الدور في الوجود ، فلأنّ الوجود النفسى لذى المقدمه

ص: ٨٦

١-١ (١) فوائد الأصول (١ - ٢) ٢٩٠ ط جماعه المدرّسين .

٢-٢ (٢) أجود التقريرات ١ / ٣٤٥ - ٣٤٦ .

٣-٣ (٣) منتقى الأصول ٢ / ٢٩٦ .

يكون منشأ للوجوب الغيرى للمقدّمه ، لكن ذا المقدمه يتّصف بالوجوب الغيرى أيضاً من حيث أنه لولاه لما اتّصفت المقدمه به ، فلا يلزم الدور فى الوجوب ، و إنّما اللازم هو اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى فى شىء واحد و هو ذو المقدمه ، و هذا لا مانع منه ، لأنه يؤول إلى الاندكاك و تحقّق وجوب واحدٍ مؤكّد على مبنى الميرزا ، فلا دور .

و أمّا عن لزوم الخلف أو التسلسل ، فلأنّ هذا المحذور إنّما يترتب بناءً على وجوب أجزاء المركّب بالوجوب الغيرى ... لأنّ المقدمه الموصله مركّبه من جزءين هما ذات المقدمه و تقيدها بالإيصال ، و حينئذٍ ، فلو قلنا بأنّ الأجزاء متّصفه بالوجوب الغيرى لزم المحذور ، لأنّ الذات مقدّمه لهذا المركب ، فتكون واجبه بالوجوب الغيرى أيضاً ، لكن الأجزاء غير واجبه بالوجوب الغيرى لذى المقدمه ، بل المقدمه هو المركّب ، فأصل الاستدلال باطل .

قال الأستاذ

لكن يمكن تقريب الاشكال بوجه آخر بأن يقال : إنّ المفروض على مبنى الفصول كون الإيصال منتزعاً من وجود ذى المقدمه ، فلو كان متعلّق الوجوب الغيرى هو المقدمه الموصله ، لزم وجود الوجوب الغيرى بعد وجود الوجوب النفسى ، لتقدّم منشأ الانتزاع فى الوجود على الأمر الانتزاعى ، فيلزم اجتماع التقدّم و التأخر فى الشىء الواحد .

و هنا لا بدّ من التعرّض لكلام المحقّق الاصفهانى فى تقريب مبنى الفصول ، و به تنحلّ المشكلات .

تحقيق المحقّق الاصفهانى

و العمده هو فهم كيفيه أخذ « الإيصال » فى المقدمه ، إذ لا ريب فى أن متعلّق

الوجوب هو ما دخل تحت الطلب من طرف المولى ، فهل هو عبارته عن المقدمه بوصف الموصليّه إلى ذى المقدمه المنتزع من ذى المقدمه ، أى المقدمه المقيده بوجود ذبيها ، أو أنّ المراد منها عبارته عن الحصه التوامه مع وجود ذى المقدمه كما هو المستفاد من كلام المحقق العراقي ، أو المراد منها العله التامه ، أو الحصه - من المقدمه - الملازمه لوجود ذى المقدمه - لا المقيده بوجوده - كما هو المستفاد من كلام المحقق الأصفهاني ؟

و الحاصل : إنّ المحقق الاصفهاني يرى أنّ المراد من المقدمه هى الحصه منها الملازمه لوجود ذبيها ، هذا فى تقريب . و فى تقريب آخر : أنّ المراد هو العله التامه . و على كلّ منهما فإشكال الكفايه من اجتماع المثليين ، و كذا ما طرحناه أخيراً من اجتماع المتأخر و المتقدم فى الشئ الواحد ... يرتفع

□
قال قدس الله روحه (١) :

إنّ المراد من المقدمه ما يكون مقدمه لذيها بالفعل لا بالقوه ، فالحطب مقدمه للطبخ ، لكنه تاره : مقدمه بالقوه و هو ما كان قبل الاشتعال ، و أخرى : بالفعل و هو ما كان مشتعلاً ، و هاتان حصتان من وجود الحطب ، و كذا الكلام فى اشتراط الشئ بشرط ، فإنّه تاره يكون شرطاً بالقوه و أخرى بالفعل ، فإنّ كان المقتضى بالفعل فسيكون الشرط أيضاً فعلياً ، كما فى يبوسه الحطب و ماسيته للنار من أجل الاحتراق ، فلا يمكن تماميه الاقتضاء إلّا مع فعليته الشرط ، و إذا تمّ الأمران ، أصبح المشروط و المقتضى فعلياً

و على الجملة ، فإنّه يوجد تلازم بين أجزاء العله ، و يوجد تلازم بين أجزاء العله - المقدمه - مع المعلول ، و هو ذوها .

ص: ٨٨

و من الواضح : إنّ التلازم غير التوقّف ... و لذا يكون بين « الابوّه » و « البنوّه » تلازم ، لكنّ لا توقف لأحدهما على الآخر .

و على هذا ، فإنّ المراد من المقدمه الموصله هو المقدمه الملازمه - أو التوأمة - مع وجود ذبيها ، لا أنّ وجوده موقوف على وجودها ، بل إنّ فعليتهما تكون في عرض واحد و ليستا في الطول ليرد عليه الإشكال .

و ملخص هذا البيان :

أولاً : إنّ المطلوب من المقدمه هو الحصه الموجوده بالفعل منها لا بالقوه .

و ثانياً : إنّ بين المقدمه و ذبيها تلازماً من قبيل التلازم بين أجزاء المقدمه و العله التامه ، و ليس بينهما توقّف .

و ثالثاً : إنّ لهما كان الغرض قائماً بوجود ذى المقدمه ، و هو لا يتحقق إلّا بالمقدمه ، فالإراداه تتعلّق بنفس ذى المقدمه ، و يحصل منها إراداه تبعيه غيريه متعلقه بالمقدمه ، و لا يمكن أن يكون متعلقاً بالقوه كما تقدّم .

فظهر بذلك أنّ المراد من الموصليه ليس الإناطه و التقييد ، فكلّ الإشكالات المتقدمه من الميرزا و الكفايه و غيرهما مندفعه .

أقول :

هذا البيان في المحقق الأصفهاني هو أحد التقرّيبين منه لمبنى صاحب الفصول .

و أمّا التقرّيب الآخر له ، فهو على أساس كون المراد من المقدمه هو العله التامه ، و قد تعرّض له شيخنا كذلك ، ثمّ أورد عليه اشكالات ، كلّها ترجع إلى خصوصيات و جزئيات في كلام المحقق الاصفهاني . أمّا بالنسبه إلى ما يتعلّق بدفع الإشكالات المزبوره ، فقد وافق الأستاذ على ما ذكره من أنّ : متعلّق الإراده الغيريه

ص: ٨٩

هو الحَصَّة الملازمه مع وجود ذى المقدمه لا الحَصَّة المقيده بالإيصال إليه ...

و الفرق بين المسلكين واضح ، فإنه على مسلك المحقق الأصفهاني تكون المقدمه هو ما ينتهي إلى وجود ذيهما ، و على مسلك صاحب الفصول قد يقع التخلف بينهما ، لأنه قيد و مقيد . و الصحيح هو الأول ، لأن ما ينتهي إلى ذى المقدمه يكون دائماً متعلقاً للإرادته الغيريه و الشوق الغيرى ، و أما على الثانى فالإشكالات ترد ، لأن التقيد بوجوده لا يكون إلّا بنحو الاشتراط به بنحو الشرط المتأخر ، فيقع البحث عن كيفيه هذا الاشتراط ، و أنه فى الواجب أو الوجوب ، بخلاف المسلك الأول ، فإنه لا اشتراط - بناءً عليه - لا- فى الواجب و لا- فى الوجوب ، بل الواجب من المقدمه عبارته عن الحَصَّة منها الملازمه مع وجود ذيهما ، و وجود أحد المتلازمين ليس مشروطاً بوجوب الملازم الآخر حتى يبحث فيه عن أنه شرط للوجوب أو الواجب .

و هذا هو الحق ، و هو تامّ ثبوتاً ، و كذا إثباتاً ، و الوجدان قائم على أنه إذا تعلق الشوق بشيء ، فكل ما يكون فى طريقه فهو مشتاق إليه دون ما ليس كذلك .

هذا تمام الكلام فى المقام ، و يبقى التحقيق عن ثمره البحث .

ثمره النزاع بين المشهور و الفصول

إشاره

ذكر صاحب الفصول فى بيان ترتب الثمره على مختاره ما ملخصه (1) : إن الأمر بالشىء يقتضى إيجابه لنفسه و إيجاب ما يتوقف عليه من المقدمات للتوصل إليه ، و من جمله المقدمات ترك الأضداد المنافيه للفعل ، لأن مقدمه المقدمه مقدمه .

و توضيحه : إن هذه الثمره تترتب على النزاع فيما لو أمر - مثلاً - بإنقاذ

ص : ٩٠

الغريق و توقّف ذلك على ترك الصّلاه ، بناءً على المقدمات التاليه :

١ - أن يكون ترك أحد الضّدين مقدّمه لفعل الضدّ الآخر ، كأن يكون ترك الصّلاه مقدّمه لفعل الإنقاذ .

٢ - أن يكون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضده ، فإذا وجب الإنقاذ كان الصّلاه مورداً للنهى .

٣ - أن يكون النهى عن العباده مقتضياً للفساد ، فتكون الصّلاه باطله فى المثال .

فبناءً على أنّ الواجب مطلق المقدمه - كما عليه المشهور - فالصّلاه باطله ، للمقدمات المذكوره ، و أما بناءً على أنّه خصوص المقدمه الموصله - كما عليه صاحب الفصول - فصحيحه ، لأنّ الإتيان بالصّلاه ليس نقيضاً لتركها الموصول إلى الإنقاذ حتى تكون مورداً للنهى فتبطل ، بل نقيض ترك الصّلاه الموصول إلى الإنقاذ هو عدم هذا الترك الموصول ، و هو - أى ترك الصّلاه كذلك - ليس عين الصّلاه ليتوجّه النهى إليها فتبطل ، بل إن عدم تركها يمكن أن يتحقّق بفعلها و أن يتحقّق بفعلٍ آخر كالنوم مثلاً . فهذه هى الثمره ، ذكرها فى الفصول و قررها المحقّق الخراسانى فى الكفايه .

إشكال الشيخ

ثمّ ذكر فى (الكفايه) (١) إشكال الشيخ الأعظم على الثمره ، و أنّ مقتضى القاعده هو البطلان على كلا القولين ، بتقريب : إن نقيض ترك الصّلاه الموصول إلى الإنقاذ له فردان : فعل الصّلاه أو تركها المجرد عن الإيصال إلى الإنقاذ ، و بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء لحرمة نقيضه ، فإنّه تسرى الحرمة إلى كلّ من الفردين ،

ص: ٩١

(١-١) كفايه الأصول : ١٢١ .

فتبطل الصلاه على القولين .

جواب الكفايه

و أجاب عنه صاحب الكفايه : بالفرق بين نقيض الترك الموصل و الترك المطلق ، و حاصله : إن نقيض ترك الصلاه المطلق هو الصلاه ، فترك الترك هو فعلها ، و إذا كان الانقاذ واجباً و الصلاه نقيضه ، فإن الإتيان بها منهى عنه ، فتبطل ...

أمياً بناءً على مسلك الفصول و أن المقدمه لتحقق الإنقاذ هو ترك الصلاه الموصل ، فإن النقيض عدم هذا الترك ، وعليه ، فيكون فعل الصلاه مقارناً لهذا الترك - إذ أنه يتحقق بفعل آخر كالنوم مثلاً - و إذا كان مقارناً ، فإن حرمه الشيء لا تسرى إلى مقارنه ، فلا تكون الصلاه باطله .

أقول :

ملخص إشكال الشيخ : أمياً على المشهور ، فإن فعل الصلاه و إن لم يكن نقيض المقدمه فهو مصداق لنقيضها أو لازم له ، فالنقيض لترك الإنقاذ هو ترك ترك الإنقاذ ، و هذا منطبق على نفس فعل الصلاه ، فتكون فاسده . أمماً على مبنى الفصول ، فإن هذا العنوان منطبق ، لكن مورد الانطباق أمران أحدهما فعل الصلاه و الآخر مجرد الترك ، فكلاهما مورد انطباق النقيض ... فالصلاه فاسده كذلك .

و ملخص جواب الكفايه : عدم انطباق النقيض على فعل الصلاه ، بل هو ملازم للنقيض ، و حرمه الملازم لا يوجب حرمه الملازم الآخر ، فالثمره مترتبته .

بيان المحقق الاصفهاني لانتفاء الثمره ردّاً على الكفايه

و ذهب المحقق الاصفهاني (1) إلى عدم الفرق بين القولين في النتيجة ، و هي بطلان الصلاه . أمياً على قول الفصول : فإن المقدمه الموصله - بناءً على كون ترك

ص: ٩٢

الضدّ مقدّمه للضدّ الآخر - إمّا هي العله التامه و إمّا هي المقدمه التي لا تنفك عن ذبيها .

أمّا بناءً على كونها العله تامه ، فإنّ المقدمه هي ترك الصلاه و إرادته الإنقاذ ، فالعه مركبه من هذين الجزئين ، و نقيض ترك الصلاه هو فعلها ، كما أنّ نقيض إرادته الإنقاذ هو عدم إرادته ، فالعه التامه مجموع الجزئين - ترك الصلاه و إرادته الإنقاذ - و هذا المجموع واحد اعتباري و النقيض هو : وجود الصلاه و عدم إرادته الإنقاذ ، و هذا المجموع أيضاً واحد اعتباري ، لكنّ الذي هو مقدّمه حقيقه هو ترك الصلاه خارجاً و وجود الإرادته خارجاً ، أمّا مجموعهما فليس بوجود في الخارج بل هو أمر اعتباري كما تقدّم ، و إذا كان متعلّق الأمر الوجوبي الغيري ترك الصلاه و وجود الإرادته ، فإنّه يستلزم النهي عن نقيضهما و هما فعل الصلاه و عدم إرادته الإنقاذ ، فيحرم هذان حرمة واحده ، كما وجب ترك الصلاه و وجود الإرادته بوجوب واحد ... و إذا تعلّقت الحرمة بالصلاه بطلت .

و حاصل هذا هو أنّ الصلاه بنفسها تكون نقيضاً للمقدمه .

و أمّا بناءً على أن المقدمه هي المقدمه التي لا- تنفك عن ذبيها و يترتب عليها ذو المقدمه ، فإنّها مركب من الشيء - و هو الترك - . و تقييده بقيد و هو الموصليّه ، و الترك أمر عدمي و الموصليّه أمر وجودي ، و نقيض ذلك العدمي هو فعل الصلاه ، و نقيض ذلك الوجودي هو عدم الموصليّه ، و كما كانت المقدمه كذلك متعلّق الوجوب ، فنقيضها أيضاً يكون متعلّق النهي ، فتكون الصلاه محرمة ، فهي باطله .

إشكال الأستاذ

و أورد عليه الأستاذ :

أولاً : إنّ تعدّد النقيض ظرفه هو الخارج ، و لكن الوجود الخارجي لفعل الصلاه و عدم إرادته الإنقاذ مسقط للتكليف ، و ليس وجود التكليف حتّى يكون

محكوماً بالحرمة فالفساد .

و ثانياً : هذا الجواب بظاهره غير كاف ، لأنه يتكفل الجواب عن الشق الأول و هو كون المقدمه الموصله هي العله التامه . و أما الشق الثانى و هو كونها المقدمه التى لا تنفك عن ذبيها ، فلم يذكر جوابه ، و لعل الجواب هو : أنكم قد اعترفتم أن لا نقيض للترك الخاص بما هو ، لأنه ليس رفعاً لشيء و لا- هو مرفوع بشيء ، ثم قلت : بل نقيض الترك المرفوع به الفعل و نقيض خصوصيته عدمها الرافع لها .

فيكون الفعل محزماً لوجوب نقيضه .

فأقول : إذا لم يكن نقيضاً فهو ملازم أو مقارن كما قال صاحب الكفايه . هذا أولاً .

و ثانياً : إن متعلق الوجوب هو الترك الخاص كما ذكرتم ، و الفعل ليس نقيضاً للترك الخاص لوجود فرد آخر و هو النوم أو أى فعل وجودى آخر

و على الجملة ، فإن النقيض - كما ذكر هذا المحقق - إما الرفع للشيء و إما المرفوع بالشيء ، و المقصود من رفع الشيء عدمه ، و من المرفوع به الوجود الذى به يرتفع العدم ، و على هذا ، فإنه لما كان العله التامه هنا هي ترك الصلاه الموصل و إرادته الإنقاذ ، كان نقيض الترك المذكور هو فعل الصلاه لأنه المرفوع بتركها ، لكن كون فعل الصلاه نقيضاً للعله التامه محال ، لأنها ليست برفع للعله التامه لأنها وجودية و الرفع عدم ، و لا هي مرفوع بالعله التامه ، لأن المفروض كون العله التامه مركبه من وجود إرادته الإنقاذ و من عدم الصلاه ، و إذا لم تكن رفعاً للعله و لا مرفوعاً بها ، استحال أن تكون نقيضاً ، فلا يتعلق بها النهى فلا فساد . فالحق مع الكفايه .

و تلخص : إنه بناءً على تماميه المقدمات الثلاث فالثمره مترتبه ، و لكن الكلام فى تماميتها لا سيما الأولى منها .

□
و هذا تمام الكلام فى النفسى و الغيرى ، و الحمد لله .

هل المقدمه واجبه شرعاً؟

اشاره

ص: ٩٥

وقد وقع الكلام بين الأعلام في المقدمه ، هل هي واجبه بالوجوب الشرعى أو إنها لا بديه عقليه ؟
و الأقوال المهمه فى المسأله أربعه ، قد ذكرها صاحب الكفايه أيضاً .

١ - الوجوب مطلقاً .

٢ - عدم الوجوب مطلقاً .

٣ - التفصيل بين السبب و غيره .

٤ - التفصيل بين المقدمه الشرعيه و غيرها .

مقتضى الأصل العملى

اشاره

إلّا أنّ المحقق الخراسانى قدّم البحث عن مقتضى الأصل فى المقام على ذكر الأدله ، و تبعه على ذلك غيره ، قال (١) :

اعلم أنّه لا- أصل فى محلّ البحث فى المسأله ، فإن الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذى المقدمه و عدمها ، ليست لها حاله سابقه ، بل تكون الملازمه أو عدمها أزليّه ، نعم ، نفس وجوب المقدمه يكون مسبقاً بالعدم ، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدمه ، فالأصل عدم وجوبها .

و الحاصل : إن هنا مسألتين ، مسأله أصوليه ، و هى هل وجوب ذى المقدمه

ص: ٩٧

١- ١) كفايه الأصول : ١٢٥ .

يلزم وجوب المقدمه أو لا؟ فهذه مسأله كبرويه أصوليه تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، فإذا ثبت الملازمه أفتى الفقيه بوجوب المقدمه وجوباً شرعياً ، وإلا فلا .

و مسأله فقهيّه فرعيّه ، هل المقدمه واجبه أو لا ؟

إذا علم هذا ، فإنّ الأصل المطروح فى المقام هو الاستصحاب ، و صاحب الكفايه يرى جريانه فى المسأله الفقهيّه دون المسأله الأصوليه ، فمن قوله « اعلم ... » يريد الأصوليه ، و من قوله : « نعم ... » يريد الفقهيّه ، فالكلام فى مقامين :

المقام الأوّل (مقتضى الأصل فى المسأله الأصوليه)

إنّه يمكن طرح الاستصحاب فى الأصوليه فى الجعل ، بأن يكون الأصل عدم جعل الملازمه ، و يمكن طرحه فى المجعول ، بأن يكون الأصل عدم الملازمه نفسها

يقول المحقّق الخراسانى بعدم جريان الاستصحاب فى المسأله الأصوليه لعدم تماميه أركانه فيها ، لعدم الحاله السابقه ، بل تكون الملازمه أو عدمها أزيله .

و توضيح ذلك : قالوا إنّ هناك أموراً تلازم الماهيه و لا تنفك عنها ، سواء كانت الماهيه موجوده أو لا ، كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعه كما يقولون . و إنّ هناك أموراً تلازم وجود الماهيه كالحراره الملازمه لماهيه النار الموجوده خارجاً

و على هذا ، فإنّ لوازم الماهيه لا تكون مسبوقه بالعدم ، بخلاف لوازم الوجود فلها حاله سابقه ، لأنّها قبل أن تكون الماهيه كانت معدومه و بوجودها وجدت .

ثمّ إنه يقول بأنّ الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيها هى من قبيل لوازم الماهيه لا من قبيل لوازم وجودها ، فإنّ وجوب المقدمه لا ينفك عن وجود

ذبيها كما لا تنفك الزوجيه عن الأربعة ، إنها ملازمه موجوده عند العقل ... فليس لها حاله سابقه حتى تكون مجرى الاستصحاب

قال الأستاذ :

أولاً: إن كلام المحقق الخراساني مبني على أن تكون الملازمه من لوازم الماهيه ، و أما بناءً على أنها من لوازم الوجود ، فإنه كلما وجد وجوب ذى المقدمه استلزم وجود وجوب المقدمه ، فالملازمه بين الوجودين ، وقد تقرّر أن الوجودين مسبوقان بالعدم فكذا لازمهما ، فالملازمه لها حاله سابقه .

و ثانياً : إنه يعتبر في المستصحب أن يكون إما حكماً شرعياً وإما موضوعاً لحكم شرعى ، لكن الملازمه بين الوجودين ليست بحكم شرعى بل هى من الموضوعات التكوينيّه ، و لا هى موضوع لحكم شرعى لعدم ترتّب شىء من الأحكام الشرعيّه عليها ، وعليه ، فإنه لو أجرى الاستصحاب فى الملازمه ، كان لازم هذا الاستصحاب هو وجوب المقدمه شرعاً وجوباً غيرتياً ، فكان وجوبها أثراً عقلياً للاستصحاب ، و هو أصل مثبت .

و تلخص : إن الملازمه إن كانت من لوازم الوجود لا- الماهيه ، فلها حاله سابقه خلافاً لصاحب الكفايه ، لكن الاستصحاب لا يجرى إلما بناءً على القول بالأصل المثبت ، فظهر الفرق علماً وعملاً . أمّا علماً ، فالملازمه هى بين وجودى الماهيتين لا نفس الماهيتين . و أما عملاً ، فإن الاستصحاب يكون جارياً عند من يقول بحجتيه الأصل المثبت .

قال الأستاذ :

لكن التحقيق عدم معقوليه أن يكون للماهيه لوازم ، و عدّهم الزوجيه من لوازم الأربعة غير صحيح ، لأن الزوجيه ماهيه و الأربعة ماهيه ، و لا يعقل استلزام

ماهية لماهية أخرى ، لكون الماهيات متباينات بالذات . هذا أولاً .

و ثانياً : إنه لا- يتصور أن يكون للماهية - بقطع النظر عن الوجود - استلزام ، لأن كون الشيء ذا لزوم أمر وجودي ، و الملازمة من الأمور الوجودية ، فكيف تستلزم الماهية من حيث هي أمراً وجودياً ؟

نعم ، الزوجية تلازم الأربعة ، لكن بوجودها الذهني أو الخارجي .

المقام الثاني (مقتضى الأصل في المسألة الفقهيّة)

و أما في المسألة الفقهيّة ، فالأصل المطروح هو الاستصحاب و البراءة بقسميها ، كما أن الاستصحاب يطرح في عدم الجعل و هو الوجوب ، و عدم المجعول ، أي عدم الوجوب ، فهي أربعة أصول في هذا المقام .

قال صاحب الكفاية : بجريان الاستصحاب في الوجوب ، و قال جماعه :

بعدم جريانه ، وعليه في المحاضرات ... و تحقيق ذلك في جهتين :

الجهة الأولى : هل للاستصحاب مقتضى في هذا المقام ؟

قال جماعه : بعدم وجود المقتضى للاستصحاب بالنسبة إلى عدم الوجوب خلافاً للخراساني صاحب الكفاية ، لأن الوجوب حادث ، فأركان الاستصحاب فيه تامّة . أمّا وجه عدم الجريان فهو : أن وجوب المقدم لا يقبل الجعل ، فلا معنى لاستصحاب العدم فيه ، و الدليل على عدم قبول وجوب المقدمه للجعل هو : أن وجوبها من لوازم وجوب ذيها كما تقدّم ، و اللوازم غير قابله للجعل ، لا الجعل البسيط - و هو مفاد كان التامه - و لا الجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصه .

و قد أجاب المحقق الخراساني : بأن وجوب المقدمه من لوازم وجوب ذيها ، و هو آبٍ عن الجعل البسيط و التأليفي كما ذكر ، لكنّه لا يأبى عن الجعل التبعي ، إذ اللزوم في لوازم الماهية هو بمعنى التبعي ، لأنّ جعل الماهية يكفي

لا تتزاع لوازمها منها ، فيكون اللّازم مجعولاً بتبع جعل الماهية ... و إذا كان قابلاً للجعل كان مجرّياً للاستصحاب (١) .

قال الأستاذ

إن أراد من الجعل التبعي أنّ وجوب المقدّمه مجعول بجعل مستقل غير أنّه لا ينفك عن وجوب ذيها ، فهو مجعولٌ بالجعل البسيط ، فهذا ينافي نفيه للجعل البسيط .

و إن أراد أنّ الجعل يتعلّق بوجوب المقدّمه بالعرض ، كما أنّ الزوجيّة مجعوله بجعل الأربعة ، و الفوقيّه مجعوله بجعل الفوق ، ففيه : إنّ ليس كذلك ، لأنّ هناك إرادته متعلّقه بالمقدّمه و إرادته أخرى متعلّقه بذى المقدّمه ، فتلك غيريّة و هذه نفسيّه ، و لكلّ جعل على حده ، و ليس المقدّمه مجعوله بجعل عرضي .

فالحق : إنّ المقدّمه قابله لتعلّق الجعل بالجعل البسيط ، فلجريان الأصل فيها مجال ، بالبيان الذي ذكرناه .

و قال آخرون - منهم السيّد البروجردى (٢) - بعدم جريان الأصل ، من جهة أنّ وجوب المقدّمه فى حال وجوب ذيها قهرى ذاتي ، و ما كان كذلك فلا يقبل الجعل ، و ما لا يقبله فلا يجرى فيه الأصل .

قال الأستاذ

ما المراد من أنّ « وجوب المقدّمه ذاتي و قهرى بالنسبه إلى ذى المقدّمه » ؟

إن كان المراد أنّه إذا تحقّق الوجوب لذى المقدّمه ، ثبت للمقدّمه بصوره قهرية ، فإنّ هذا يتم فى الإراده دون الوجوب ، إذ الإراده إذا تحقّقت بالنسبه إلى

ص: ١٠١

١-١ (١) كفايه الأصول : ١٢٤ - ١٢٥ .

٢-٢ (٢) نهايه الأصول : ١٨١ .

ذى المقدمه تتحقق قهراً بالنسبه إلى مقدمته ، لكن الإراده من الصفات ، و الوجوب من الأفعال ، فتلك الحاله بالنسبه إلى الإراده متصوره و واقعه ، أما الوجوب فيحتاج إلى موجب ، و هو فعل اختياري للمولى ، يمكن أن يجعله و أن لا يجعله ، بخلاف الإراده .

و أشكل على الاستصحاب هنا - و اعتمده في المحاضرات (1) - بأنه لا أثر له ، بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بالمقدمه ، فلا معنى لجريانه .

و أجاب المحقق الأصفهاني : بأن اعتبار الأثر للاستصحاب إنما هو حيث لا يكون المستصحب نفسه حكماً مجعولاً شرعياً ، و إلا فلا حاجه إلى اشتراط الأثر .

قال الأستاذ : لكن أثر جعل الحكم هو تحريك العبد ، فيجعل الوجوب مثلاً لأن يكون داعياً له للفعل ، و مع وجود الداعي - و هو اللابديه العقلية - لا يبقى للوجوب داعويه للعبد من أجل التعبد ، فإن كان للوجوب أثر آخر فهو و إلا فلا حاجه إليه .

هذا تمام الكلام في الاستصحاب .

و أما البراءه :

فإن العقلية غير جاريه ، لأن مجراها هي الشبهات الحكمية للتكاليف الإلزاميه ، و على القول بوجوب المقدمه ، فإن تركها لا يستتبع استحقاق العقاب ، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان .

و أما الشرعيه ، فإن قلنا : بأن وجوب المقدمه من لوازم ماهيته ، و هي غير قابله للجعل ، فلا يجرى حديث الرفع في المقدمه ، إذ ما لا يقبل الجعل لا يقبل

ص: ١٠٢

الرفع .

و إن قلنا : بقابليته للجعل تبعاً - كما عليه المحقق الخراساني - فيقبل الرفع ، إذ لا فرق بين الاستقلاليه و التبعية هنا .

و على المختار من كون وجوب المقدمه قابلاً للجعل البسيط الاستقلالي ، فالبراءه جاريه .

هذا ، و لا تجرى البراءه الشرعيه - على القول بكون وجوب المقدمه من لوازم وجوب ذبيها - من جهه أخرى أيضاً ، و هي : أن لازم هذا القول أن يكون وضع وجوب المقدمه بوضع وجوب ذى المقدمه ، و ما كان وضعه بوضع غيره فلا يقبل الرفع إلا برفع ذلك الغير ، و لذا قالوا بأن حديث الرفع لا يرفع الجزئيه - مثلاً - لكونها مجعوله بجعل الأمر المتعلق بالمركب الذى هو منشأ انتزاعها ، إذ ليس لها وضع استقلالي ، فلا رفع كذلك .

لكن التحقيق أنه ليس وجوب المقدمه من لوازم ماهيته وجوب ذبيها ، بل له وجود مستقل .

و أورد فى المحاضرات : بأنه لا أثر لأصالة البراءه الشرعيه بعد حكم العقل بلايديه الإتيان بالمقدمه ، لتوقف الواجب النفسى عليها .

فأفاد الأستاذ : بأن هذا الإشكال يبتنى على عدم ترتب ثمره من الثمرات المذكوره سابقاً على الإتيان بالمقدمه ، لكن تصوير الثمره ممكن ، فمثلاً : بناءً على عدم جواز أخذ الأجره على الواجب الشرعى ، فإنه إن جرت البراءه الشرعيه عن وجوب المقدمه سقطت عن الوجوب ، و لا يبقى إشكال فى جواز أخذ الأجره عليها

هذا تمام الكلام فى مرحله المقتضى لجريان الأصل فى المقام .

ص: ١٠٣

و أما المانع ، فقد ذكّر في الكفايه : إنّ استصحاب عدم الوجوب الشرعى للمقدّمه يستلزم التفكيك بين المتلازمين فى صورته الشك ، قال رحمه الله : « نعم لو كانت الدعوى هى الملازمه المطلقه حتى فى مرتبه الفعلية لما صح التمسك بالأصل » (1) هكذا فى نسخه . و فى أخرى « صحّ التمسك » و عن بعض تلامذته أنّ « لما صحّ » كانت فى الدوره السابقه ، و « صحّ » فى الدوره اللاحقه .

و حاصل الكلام : وجود المانع عن جريان الأصل - بعد تماميه المقتضى له - و هو لزوم التفكيك بين الوجوبين .

فأجاب رحمه الله عن الإشكال : أمّا بناءً على كلمه « لما صحّ » بأنّ الإشكال إنّما يرد لو كانت الملازمه بين الوجوبين ظاهراً و واقعاً ، أمّا لو قلنا بأنّها فى الواقع فقط ، دون مقام جريان الأصل ، فلا ملازمه بين الوجوبين ، إذ للشارع أن يتصرّف فى مرتبه الظاهر و يرخص بالنسبه إلى المقدّمه بجريان أصاله عدم وجوبها فيها .

و أمّا بناءً على كلمه « صحّ » فتقريب الإشكال هو : إنّ إجراء البراءه عن وجوب المقدّمه يعنى الشك فى الملازمه و وقوع التفكيك بين المتلازمين احتمالاً ، و هذا محال كالتفكيك بينهما قطعاً .

فأجاب رحمه الله - فيما حكاه المحقق القوجانى - بأنّه فى كلّ موردٍ يوجد دليلٌ يستلزم الأخذ به محالاً من المحالات ، فإنّ ظهور ذلك الدليل يكون حجّه على أنّ لا موضوع لذلك اللازم المحال ... و يؤخذ بالدليل ... و هذا هو البيان الذى مشوا عليه فى جواب شبهه ابن قبه فى حجّيه خبر الواحد باحتمال لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال من العمل بخبر الواحد ، و احتمال لزوم اجتماع الضدين أو النقيضين من جهة تعدّد الجمع بين الحكمين الظاهري و الواقعي .

ص: ١٠٤

(١-١) كفايه الأصول : ١٢٦ .

وقد استفاد المحقق الخراساني من هذا المطلب ليعطى الجواب عن إشكال لزوم التفكيك في المقام ، فهو يقول بأنّ عمومات أدلّه الاستصحاب و أدلّه البراءة الشرعيّه حجه على عدم الملازمه ، فلا موضوع للمحال و هو التفكيك بين المتلازمين

و الحاصل : إنّ التعبد بالأدله يثبت عدم وجود الملازمه ، فصحّ جريان الأصل و تمّ عدم وجوب المقدمه .

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل في وجوب المقدمه .

أدلّه الأقوال في مقدمه الواجب

إشاره

قد ذكرنا الأقوال ، و نتعرض هنا لأدلتها :

دليل القول بالوجوب مطلقاً :

إشاره

و قد استدل للقول بالوجوب مطلقاً بوجوه :

الأول

إنّ الإراده التشريعيّه على وزان الإراده التكوينيّه ، فكما أنّ التكوينيّه إذا تعلّقت بشيء تعلّقت بمقدمته المتوقّف عليها ، غير أنّ تلك إرادته نفسيّه و هذه غيريّه ، كذلك التشريعيّه ... و إن كان فرق بين الإرادتين من حيث أنّ التكوينيّه متعلّقه بفعل النفس ، و التشريعيّه متعلّقه بفعل الغير عن اختيار . و هذا ما اعتمده في (الكفايه) (١) .

و هو أقوى الوجوه ، إذ لا ريب في شيء من مقدماته . إلّا أنّ تماميّه هذا الوجه متوقّفه على معرفه حقيقه الحكم ، لأنّ الدليل أفاد أنّه إن حصل الشوق الواصل إلى حدّ النصاب بالنسبه إلى المقدمه تحقّق الوجوب الغيري لها ، فهل هذا

ص: ١٠٥

صحيح؟

قيل : إنّ الحكم فعل اختياري .

وقيل : إنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي .

وقيل : إنّ اعتبار لابدّيه شيء أو حرمان المكلف من شيء .

و القدر المشترك بين هذه الأقوال هو إنّ الحكم فعل اختياري .

و في المقابل قول المحقق العراقي من أنّ الحكم هو الإرادة المبرزه و الكراهه المبرزه .

فعلى القول بأنّه فعل اختياري ، فلا محاله تكون الإراده التشريعيّه - و هي الشوق البالغ حدّ النصاب - أجنبيّه عن الفعل . أمّا على القول بأنّه الإراده المبرزه ، فلا تكون الإراده التشريعيّه بلا إبراز حكماً ، اللهم إلّا أن يبرز الإراده بالنسبه إلى المقدّمه ، كأن يقول : ادخل السوق و اشتر اللحم .

نعم ، يتم الاستدلال لو قيل بأن حقيقه الحكم نفس الإراده و الكراهه .

الثاني

وقوع الأمر بالمقدّمه في القضايا التكوينيّه كقوله : ادخل السوق و اشتر اللحم ، و في القضايا الشرعيّه كما في الخبر : « اغسل ثوبك من أبوال ما لا- يؤكل لحمه ... » (١) و الأصل في الاستعمال هو الحقيقه ، و الأمر ظاهر في الوجوب . و هذا الوجوب الثابت للمقدّمه غيرى بالاستقراء ، لأنّ الوجوب إمّا إرشادي و إمّا مولوى طريقى و إمّا مولوى نفسى و إمّا غيرى . أمّا الإرشادى ، فهو إرشاد إلى حكم العقل في المورد كما في « أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ... » (٢) فهنا يوجد الحكم العقلى

ص: ١٠٦

١-١) وسائل الشيعه ٣ / ٤٠٥ الباب ٨ من أبواب النجاسات .

٢-٢) سورة النساء : ٥٩ .

ولا- يمكن أن يكون الأمر بالإطاعة حكماً شرعياً مولوياً ، فيحمل على الإرشاديه ، لكن ليس في مقامنا حكم من العقل ، فهو لا يقول بلزوم الإتيان بالمقدمه ، بل يقول بلابدئيه و هو غير اللزوم و الوجوب ، و أيضاً ، ففيما نحن فيه يمكن الحكم المولوى .

و أمّا المولوى الطريقي ، فلا- معنى له هنا ، إذ الحكم المولوى الطريقي ما يجعل للتحفظ على الواقع ، و فيما نحن فيه لا جهل بالواقع حتى يجعل حكم الوجوب للاحتفاظ عليه .

و أمّا المولوى النفسى ، فالمفروض أن بحثنا فى المقدمه .

فانحصر كون الوجوب هنا غيرياً ... فيكون الأمر بغسل الثوب واجباً غيرياً .

و الجواب :

و قد أجاب الأكابر عن هذا الاستدلال : بأن هناك شقاً آخر و هو : الإرشاديه إلى الشرطيّه ، بأن يكون الأمر بغسل الثوب إرشاداً إلى شرطيّه الطهاره من الخبث فى صحه الصلاه .

قال الأستاذ

و هذا الجواب الذى ارتضاه فى المحاضرات أيضاً (١) ، إنّما يتمّ فيما إذا كان الشىء شرطاً ، كاشتراط الصلاه بطهاره اللباس ، و بالطهاره من الحدث كما فى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...» (٢) ، أمّا فى مثل : اذهب إلى السوق و اشتر اللحم ، فليس دخول السوق شرطاً و لا مقدّمه لشراء اللحم ، و إنّما هو مقدّمه وجوديه .

ص: ١٠٧

١- (١) محاضرات فى أصول الفقه ٢ / ٢٨٠ .

٢- (٢) سوره المائده : ٦ .

و كذا الحمل على الارشاد إلى المقدميه ، ففيه : إنه من الواضح في مثل :

ادخل السوق و اشتر اللحم ، كون الدخول مقدمه للشراء ، و لا حاجة إلى التنبيه و الإرشاد إليه .

(قال) و الذي يمكن أن يقال في الجواب : إنَّ لا بدَّيه الإتيان بمتعلِّق الأمر هي لترتّب ذى المقدمه عليه ، و هذه الخصوصيه تمنع من انعقاد الظهور العرفي للأوامر الشرعيه المتعلقه بالمقدمات في الطلب المولوى .

لا يقال : إنه بعد ثبوت حكم العقل بلابدّيه المقدمه ، من باب الملازمه العقليه بين المقدمه و ذبيها ، يكون المقام من صغريات قاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع ، فيتم الحكم الشرعى ، أعنى وجوب المقدمه شرعاً .

لأنَّ الأصحاب قد نفوا الوجوب الشرعى هنا مع قولهم بقانون الملازمه .

و بيان ذلك بحيث يكون نافعا في سائر الموارد هو :

إن العقل ، سواء قلنا بأنه حاكم أو مدرك فقط ، إنما يحرك المكلف و يحمله على امتثال حكم المولى حتى يخرج عن عهده التكليف ، فيما إذا لم يكن قبله حكم من الشرع ، لأنَّ حكم الشرع السابق على حكم العقل يكون كافياً لداعويّه العبد ، و فى مثل هذه الحاله لا أثر للحكم العقلى ليكون مورداً لقاعده الملازمه ، على أنه يستلزم التسلسل ، لأنَّ الحكم العقلى لو استتبع حكماً شرعياً ، كان الحكم الشرعى موضوعاً لوجوب الإطاعه عقلاً ، و وجوب الإطاعه لو استتبع حكماً شرعياً ، كان موضوعاً لوجوب الإطاعه كذلك ، و هكذا فيتسلسل . و من هنا قالوا :

الأحكام العقليه التى هى فى طول الأحكام الشرعيه ليست مورداً لقاعده كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع .

بل الأحكام العقليه التى هى مورد القاعده هى الأحكام العقليه الواقعه فى

سلسله علل الأحكام الشرعيّه ، بمعنى أنّ العقل إذا أدرك المصلحه الملزمه غير المزاحمه بالمفسده ، أو المفسده الملزمه غير المزاحمه بالمصلحه ، فإنّ تلك المصلحه أو المفسده تكون علّة للوجوب أو الحرمة ، لكون الأحكام الشرعيّه تابعه للمصالح و المفساد ، فمثل هذه الأحكام تكون مورداً للقاعده .

و الحاصل : إنّ الأحكام العقليّه على قسمين ، فما كان منها في طول الأحكام الشرعيّه فلا يكون مورداً للقاعده ، و ما كان منها في سلسله العلل لها فهي مورد للقاعده .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ مورد بحثنا خارج خروجاً موضوعياً عن مورد القاعده ، لأنّه ليس في مقامنا إلّا درك العقل التلازم في الإرادّه و الاشتياق بين المقدّمه و ذى المقدّمه ، و هذا التلازم أمر تكويني و ليس وظيفه للعبد ، فالعقل يرى هذه اللابديّه لكن لا بعنوان كونها وظيفه من وظائف العبوديه

و تلخص : عدم تماميه القول بالوجوب الشرعي للمقدّمه عن طريق قانون الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع .

الثالث

ما نقله في الكفايه عن أبي الحسين البصري (١) و هو أنّه : لو لم تجب المقدّمه لجاز تركها ، و إذا تحقّق الترك ، فلا يخلو حال ذى المقدّمه من أن يبقى على وجوبه فيلزم التكليف بما لا يطاق ، أو يخرج عن الوجوب المطلق و يكون مشروطاً بوجود المقدّمه ، و هذا خلف .

أجاب في الكفايه : بعدم لزوم شيء من المحذورين ، بعد حكم العقل

ص: ١٠٩

١-١) مع اصلاح الاستدلال بأن يكون المراد من « جواز الترك » : عدم المنع لا الاباحه ، و أنّ الموجب للتكليف بما لا يطاق هو الترك لا جواز الترك .

بلايديه الإتيان بالمقدمه ، فلو ترك المقدمه - مع ذلك - لزم سقوط الأمر بذى المقدمه بالعصيان ، فالأمر غير باقٍ حتى يلزم التكليف بما لا يطاق .

و أشكال المحقق الإيروانى (١) على الكفايه : بأن هذا الجواب يتم على القول بجواز خلو الواقعه عن الحكم الشرعى . و أمّا بناءً على أنّ لكل واقع حكماً شرعياً ، فإنّه إن لم تجب المقدمه فهى مباحه شرعاً ، و مع الإباحه تكون موضوعاً لحكم العقل بالرخصه ، و إذا جاء الترخيص بالنسبه إلى المقدمه أمكن ترك ذى المقدمه أيضاً ، فينقلب وجوبه عن الإطلاق إلى الاشتراط بالإتيان بالمقدمه .

و هذا هو الخلف .

و الحاصل : إنّ جواب الكفايه عن الاستدلال مبنايى .

و الأستاذ وافق على إشكال المحقق الإيروانى ، لكنّه ذكر أنّ المبنى الصحيح ما ذهب إليه فى الكفايه ، إذ لا دليل على ضروره وجود حكم شرعى فى كلّ واقع ، بل الحكم العقلى أيضاً وظيفه مخرجه للعبد من الحيره . و بعباره أُخرى : لا بدّ من تعيين الوظيفه فى كلّ واقعٍ سواء كانت من ناحيه العقل أو الشرع .

دليل القول بعدم وجوب المقدمه

و استدللّ للقول بعدم وجوب المقدمه شرعاً ، باستحاله الوجوب بلا ملاك ، و ملاك جعل الوجوب فى المقدمه إمّا تحريك العبد نحو العمل ، و إمّا إسناد العمل إلى أمر المولى إن كان العبد متحرّكاً و منبعثاً (٢) . و ليس فى وجوب المقدمه شىء من الملاكين .

أمّا أن يكون لأجل تحريكه ، فقد تقدّم كفايه اللابديه العقليه .

ص: ١١٠

١- (١) نهايه النهايه ١ / ١٨٣ .

٢- (٢) إن كان العبد منبعثاً و متحرّكاً نحو العمل ، فجعل الوجوب من أجل تحريكه تحصيل للحاصل و هو محال ، بل جعله لأجل إسناد العمل و اضافته إلى المولى ليكون مقرباً إليه .

و أمّا أن يكون لأجل الإضافه إلى المولى فيكون مقرباً ، فإن قلنا : بأن المقدمه معنى حرفى و ليس لها وجود مستقل ، فلا موضوع للوجوب ، و إن قلنا - كما هو الصحيح - بأنها قابله للنظر الاستقلالى و توجه الأمر إليها ، فإن مقربيه الإتيان بالمقدمه حاصله بالإتيان بذى المقدمه ، لأنه إنما يأتى بالمقدمه بداعى التوصل إلى ذيهها ، فالمقربيه حاصله و لا أثر لجعل الوجوب للمقدمه من هذه الجهه .

و مع انتفاء كل من الملاكين ، يكون جعل الوجوب للمقدمه لغواً اللهم إلاً أن يقال : بأن جعله لها يؤثر أثر التأكيد ، بأن يأتى بها بداعيين ، أحدهما الوجوب الغيرى و الآخر التوصل إلى ذى المقدمه . فلا لغويه . فيكون وجه عدم الوجوب للمقدمه حينئذ عدم الدليل على وجوبها لا عدم الملاك و لزوم اللغويه ، إذ لا دليل شرعى على وجوب المقدمه ، و قد عرفت أن العقل غير كاشف هنا إلاً عن التلازم بين المقدمه و ذيهها فى الشوق و الإراده ، أما أن يكشف عن حكم شرعى فلا ...

و قانون الملازمه أيضاً لم يثبت حكماً شرعياً للمقدمه .

فالحق : عدم وجوب مقدمه الواجب شرعاً .

دليل التفصيل بين المقدمات السببيه و غيرها

فإن كانت سبباً فهى واجبه ، و إن كانت شرطاً فلا ، و ذلك : لأن القدره على المتعلق شرط ، و المسبب خارج عن القدره ، فلا يتعلق التكليف به ، لكن السبب المتوقف عليه مقدور ، فلا بد من صرف الأمر المتعلق بالمسبب إلى السبب ، و عليه ، فلو أمر بالطهاره من الحدث ، فإنه يتوجه إلى السبب المحصل لها ، لأنه المقدور دون نفس الطهاره .

أولاً: إن هذا الذى ذكر ليس بدليل على التفصيل ، بل إنّه دليل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب ، فيكون السبب واجباً نفسياً . وهذا شىء خارج عن محلّ البحث ، وهو وجوب المقدّمه بالوجوب الغيرى و عدمه .

و ثانياً: إنّ ما ذكر من أنّ المسبّب غير مقدور غير صحيح ، لأنّ الشىء يكون مقدوراً بالقدرة على سببه ، و القدرة المعتميره فى التكليف أعم من القدرة بالمباشره أو بالتسيب ، فلو أمر بالإحراق - وهو المسبّب - مع القدرة على الإلقاء فى النار كان صحيحاً ، و لا وجه لصرفه إلى الإلقاء ، أى السبب .

و قال الميرزا (٢):

إن كان وجود العله غير وجود المعلول صحّ وجوب العله بالوجوب الغيرى ، و إن كانا موجودين بوجود واحد - كالإلقاء و الإحراق ، و الغسل و الطهاره من الخبث و نحوهما - فلا معنى لأن يكون وجوب العله غيرياً و المعلول نفسياً .

أشكل الأستاذ

أولاً:- بأنّه لا يعقل وجود العله و المعلول بوجود واحد ، إذ العله و المعلول متقابلان ، العله مؤثره و المعلول أثر ، و المتقابلان لا يوجدان بوجود واحد .

و ثانياً: ما ذكره من تعدّد الوجود فى الإلقاء و الاحتراق غير صحيح ، لأنّ الإلقاء لا ينفك عن الإحراق ، لكنّ عدم الانفكاك أمرٌ و وجودهما بوجود واحد أمر آخر .

دليل التفصيل بين الشرعى وغيره

فإن كانت المقدّمه شرطاً شرعياً كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه فهى واجبه ،

ص: ١١٢

١-١) كفايه الأصول : ١٢٨ .

٢-٢) أجود التقريرات ١ / ٢٥٣ .

و إن كانت شرطاً غير شرعى كنصب السلم للصعود إلى السطح الواجب فلا ، و هو قول ابن الحاجب فى (المختصر) و شارحه العضدى (١) ، فهو :

أنه لو لا وجوب الشرط الشرعى شرعاً لما كان شرطاً ، حيث إنه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادةً .

و الحاصل : إنّ المقدمه إن كانت عقليه كطى الطريق للحج أو عاديه كنصب السلم للصعود ، فلا حاجه إلى جعل الوجوب الشرعى ، لأنّ جعله إنّما هو بداعى بعث المكلف ، و المفروض انبعائه عقلاً أو عادةً نحو المتعلق ، و أمّا إن كانت المقدميه شرعيه ، فإنّ العقل لا يدرك لابديتها ، كلابديه الوضوء للصلاه ، و هذا معنى قوله : لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً .

جواب المحقق الخراسانى

و أجاب المحقق الخراسانى (٢) : أولاً : إنّ الشرط مطلقاً - شرعياً كان أو عقلياً أو عادياً - هو ما ينتفى المشروط بانتفائه ، و عليه ، فالشروط الشرعيه ترجع إلى العقليه .

قال الأستاذ

و فيه : إنه فرق بين الشروط الشرعيه و غيرها ، لأنّ غير الشرعيه واضحه لدى العقل ، بخلاف الشرعيه ، إذ العقل لا يدرك لابديتها إلّا بعد وجوبها شرعاً ، كما تقدّم .

و أجاب ثانياً : بأنه لا يتعلّق الأمر الغيرى إلّا بما هو مقدمه ، فلا بدّ من إثبات مقدميه المقدمه قبل تعلّق الأمر فلو كانت مقدميته متوقفه على تعلّق الأمر بها لزم الدور .

ص: ١١٣

١-١ (١) شرح المختصر ١ / ٢٤٤ .

١-٢ (٢) كفايه الأصول : ١٢٨ .

ويمكن الجواب : بأنّ الوضوء كما هو شرط وقيد للصّلاه بما هي واجبه ، كذلك هو قيد للصّلاه بما هي قربان كلّ تقى - مثلاً -
- فله دخلٌ في وجوبها و في الغرض منها ، لكنّ دخله في الغرض منها غير موقوف على وجوبه الغيرى ، بل الوجوب الغيرى
موقوف على ذلك ، إذ لو لم يكن الوضوء قيداً للغرض من الصّلاه لم يتعلّق به الوجوب الغيرى . وعليه ، فقد أصبح الوجوب
الغيرى للوضوء موقوفاً على دخله في الغرض من الصّلاه ، و ليس دخله فيه موقوفاً على وجوبه الغيرى .

نعم ، مقدميه الوضوء للصّلاه - من حيث أنّها واجبه - موقوفه على الوجوب الغيرى . و الحاصل : إنّه قد وقع الخلط بين مقدميه
الوضوء للواجب و مقدميته للغرض من الواجب .

و على الجملة : فإنّ كون الوضوء شرطاً وقيداً للواجب موقوف على مصحح انتزاع هذه الشرطيّه و هو الوجوب الغيرى ، لكنّ
الوجوب الغيرى موقوف على شرطيّته للقربانيّه و غيرها من الأغراض ، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه ، فلا دور .

الحق في الجواب

ما ذكره المحقّق الخراسانى بالتالى ، من أنّ المصحح لا تصاف المقدمه الشرعيّه بالمقدميه هو : الأمر النفسى المتعلّق بذى
المقدمه مقيداً بالمقدمه ، كقوله :

صلّ مع الطّهارة ، فإنّ مثل هذا الخطاب يكون منشأً لانتزاع المقدميه و الشرطيّه للوضوء بالنسبه إلى الصّلاه ، فلا يكون واجباً
غيرياً شرعاً .

هذا تمام الكلام فى مقدمه الواجب .

ذكر في الكفايه وغيرها (١) ثمرات للبحث عن وجوب المقدمه :

(منها) إن نتيجة البحث عن ثبوت الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدماته هي الوجوب الشرعي للمقدمه بناءً على ثبوتها ، قال المحقق الخراساني رحمه الله : لو قيل بالملازمه في المسأله فإنه بضميمه مقدمه كون شيء مقدمه لواجب يستنتج أنه واجب

يعنى : إذا علمنا مثلاً : أن الموضوع مقدمه لواجب ، فجعلنا ذلك مقدمه للكبرى الأصوليه بأن : كل ما هو مقدمه لواجب فإنه يلزم وجوب المقدمه من وجوب ذى المقدمه ، و يستنتج من هذا القياس وجوب الموضوع ، أما بناءً على عدم ثبوت الكبرى الأصوليه المذكوره ، فلا تتم هذه النتيجة و يبقى اللابديه العقلية .

و في المحاضرات : إن ما ذكر لا يصلح لأن يكون ثمره فقيهه للمسأله الأصوليه ، لعدم ترتب أثر عملي بعد حكم العقل بلابديه الإتيان بالمقدمه .

فأجاب الأستاذ : بأنه يكفي لتحقق الثمره الفقيهيه جواز فتوى الفقيه بوجوب الموضوع في المثال ، فكان للقياس المزبور هذا الأثر الفقهى العملي لبعض المكلفين و هم الفقهاء .

(و منها) إن المقدمه إذا كانت عبادۀ ، فعلى القول بوجوبها فإنه يؤتى بها بقصد التقرب ، و إلا فلا كما هو واضح .

ص: ١١٥

و فى المحاضرات : إن عباديّه المقدمه لا تتوقف على وجوبها ، فإن منشأ العباديّه لها أحد أمرين ، إمّا الإتيان بها بقصد التوصل إلى الواجب النفسى و امتثال الأمر المتعلق به ، و إمّا الإتيان بها بداعى الأمر النفسى المتعلق بها كما فى الطهارات الثلاث ، فالوجوب الغيرى لا يكون منشأ لعباديتها أصلاً .

فأجاب الأستاذ : بأنه اشكال مبناى ، و لا يعتبر فى الثمره أن تكون مترتبة على جميع المبانى ، فعلى القول بأن العمل بداعى الأمر الغيرى غير مقرب بل العباديّه إنّما تحصل بأحد الأمرين المذكورين ، فلا ثمره . أمّا على القول بأن الإتيان به مضافاً إلى المولى كافٍ للعباديّه و المقربيّه ، فإنّ الإتيان به بداعى الأمر الغيرى يكون مقرباً و ترتب الثمره .

(و منها) إنه إن كانت المقدمه واجبه بالوجوب الشرعى ، كانت موضوعاً للبحث عن أخذ الأجره على الواجبات ، و إلّا فلا مانع من ذلك .

قال فى المحاضرات : و فيه أولاً : إنّ الوجوب - بما هو وجوب - لا يكون مانعاً من أخذ الأجره على الواجب ، إلّا إذا قام دليل على لزوم الإتيان به مجاناً كدفن الميت ، و إذ لا دليل على لزوم الإتيان بالمقدمه مجاناً ، فلا مانع من أخذ الأجره عليها و إنّ قلنا بوجوبها . و ثانياً : إنه لا ملازمه بين وجوب شىء و عدم جواز أخذ الأجره عليه ، بل النسبه بينهما عموم من وجه ، فقد يكون العمل واجباً و أخذ الأجره عليه جائز كما لو كان واجباً توصلياً ، و قد يكون غير واجب و لا يجوز أخذ الأجره عليه كالأذان ، فإن كان واجباً عبادياً حرم أخذ الأجره عليه على القول بالحرمة ... إذن ، لا بدّ من التفصيل فى هذه الثمره .

قال الأستاذ : إنه يكفى ترتب الثمره على بعض الأقوال فى المسأله ، فعلى القول بأن كل واجب فهو لله ، و ما كان لله فلا تؤخذ الأجره عليه - لأن وجوب

العمل على العبد منافٍ لملكه العبد لعمله - فالثمره مترتبته .

(ومنها) برّ النذر بالإتيان بالمقدمه على القول بوجوبها لو نذر الإتيان بفعل واجب ، و عدم حصول البرّ بذلك على القول بعدم وجوبها .

و قد أشكل فى الكفايه و المحاضرات و غيرهما على هذه الثمره : بأنّ الوفاء بالنذر يتبع قصد الناذر ، فإن كان قاصداً من لفظ « الواجب » خصوص الواجب النفسى ، لم يكف الإتيان بالمقدمه ، لأنّ وجوبها غيرى على القول بوجوبها ، و إن كان قاصداً منه ما يلزم الإتيان به و لو بحكم العقل ، و جب الإتيان بالمقدمه ، حتّى على القول بعدم وجوبها شرعاً . نعم لو قصد من الوجوب الأعم من النفسى و الغيرى ، حصل البرّ بإتيان المقدمه على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها .

(ومنها) إنّه بناءً على وجوب المقدمه شرعاً ، فقد يكون لواجب نفسى مقدمات كثيره ، و حينئذٍ ، فلو ترك الواجب النفسى مع مقدماته حكم بفسقه ، أمّا بناءً على عدم وجوبها فلا ، لأنّه لم يفوت إلّا واجباً واحداً و هو النفسى ذو المقدمه ، و لا يصدق عنوان الإصرار على المعصيه بذلك إلّا إذا كان ترك ذى المقدمه كبيره من الكبائر .

و أشكل فى المحاضرات بما حاصله : ترتّب الثمره على بعض المبانى فى معنى « العداله » و فى معنى « الإصرار على الصغيره » على مسلك التفصيل بين الصغيره و الكبيره .

قال : و لو تنزّلنا عن جميع ذلك ، فإنّه لا معصيه فى ترك المقدمه بما هى مقدمه حتى على القول بوجوبها كى يحصل الإصرار على المعصيه ، لأنّ ما يحقّق عنوان المعصيه هو مخالفه الأمر النفسى ، و أمّا مخالفه الأمر الغيرى فلا تحقّق بها المعصيه .

وقد أورد عليه الأستاذ :

أولاً : بكفايه ترتب الثمره على بعض المباني ، كما تقدّم .

و ثانياً : إن عنوان « المعصيه » يتحقّق بمخالفه الأمر ، سواء كان نفسياً أو غيرياً

و ثالثاً : إن قيل إنّ عنوان « الإصرار » على المعصيه يتحقّق بكثرة المخالفه كما يتحقّق بتكرّر المخالفه للحكم الواحد ، فإنّه يتحقّق فيما نحن فيه بترك جميع المقدمات .

(و منها) إنّ المقدمه إن كانت محرّمه ، فعلى القول بوجوب المقدمه شرعاً يلزم اجتماع الأمر و النهى فيها ، و على القول بعدم وجوبها فلا يلزم .

أجاب في الكفايه

أولاً : إنّ المقدمه المحرّمه على قسمين ، منحصره و غير منحصره ، فإن كانت منحصره فلا يلزم الاجتماع ، بل يترجّح أحد الأمرين - الوجوب و الحرمة - على الآخر . و إن كانت غير منحصره ، فإنّ مصب الوجوب - على القول به في بحث مقدمه الواجب - هو المقدمه المباحه ، لأنّ الحاكم بوجوب المقدمه هو العقل ، عن طريق الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه ، و هو لا يرى الملازمه إلّا بين الواجب و مقدّمته المباحه ، فلا تكون المحرّمه محلّ الاجتماع .

فأشكل في المحاضرات في صورته عدم الانحصار : بعدم الدليل على اعتبار إباحه المقدمه ، لأنّ الملاك في المقدميه توقف ذى المقدمه الواجب على المقدمه ، و كما أنّ المقدمه المباحه واجده لهذا الملاك فكذلك المقدمه المحرّمه ، و مجرد انطباق عنوان المحرّم عليها لا يخرجها عن واجديتها للملاك ... فتكون

ص: ١١٨

و أجاب الأستاذ دام ظلّه : بأنّ وجوب المقدمه شرعاً - على القول به - إنّما اكتشف عن طريق حكم العقل بالمالزمه بين وجوب ذى المقدمه شرعاً و وجوب المقدمه ، فالعقل لا يرى انفكاً بين مطلوبيه ذى المقدمه و مطلوبيه المقدمه ، لكنّ هذه المطلوبيه من أوّل الأمر إنّما تكون بين ذى المقدمه و مقدّمته المباحه لا مقدّمته المبغوضه للمولى ، فهو لا يرى المالزمه إذا كانت مبغوضه له ، وعليه ، فإنّ الوجوب يتوجّه إلى المقدمه المباحه ، فلا يلزم الاجتماع .

و ثانياً : إنّهُ ليس المورد من قبيل اجتماع الأمر و النهى ، بل من قبيل النهى عن العباده ، لأنّ موضوع الوجوب هو « ذات المقدمه » كالوضوء ، و موضوع الحرمة هو « الغصب » ، فتعلّق الأمر و النهى بما هو مصداق فعلاً للمقدمه ، فيكون من مسائل النهى عن العباده .

و الجواب : صحيح أنّ عنوان « المقدمه » خارج عن متعلّق الأمر ، إلّا أنّ الأمر قد تعلّق بطبيعيّ الوضوء الجامع بين الفردين الحلال و الحرام ، و النهى قد تعلّق بخصوص الفرد المغصوب ، فكان متعلّق الأمر غير متعلّق النهى ، ثمّ انطبقت على هذا الوضوء الغصبى فكان مجمعاً لهما .

و ثالثاً : إنّ الغرض من المقدمه هو التوصل بها إلى ذى المقدمه الواجب بالوجوب النفسى ، و هى لا تخلو إمّا أن تكون توصليه أو تعبديه ، فإن كانت توصليه فهى توصل إلى ذى المقدمه و إن كانت محرّمه ، كالحج على الدابه المغصوبه ، و إن كانت تعبديه - كالوضوء مثلاً - وقع البحث فى جواز اجتماع الأمر و النهى و عدم جوازه ، فإن قلنا بالجواز صحّت العباده سواء قلنا بوجوب المقدمه أم لم نقل ، و إن قلنا بعدم و تقديم جانب النهى بطلت سواء قلنا بوجوب المقدمه

أم لم نقل ، فلا ثمره للبحث .

و فيه :

إنه بناءً على عدم الفرق في المقريته بين الواجب النفسى و الواجب الغيرى ، فإنّ المقدمه إن كانت تعديديه فإنّه يعتبر فيها قصد القربه ، فإن اتفق كونها محرمة كالوضوء الغصبى امتنع التقرب بها إلا على القول بوجوب المقدمه ، بناءً على جواز اجتماع الأمر و النهى ، فالثمره مترتبه .

ص: ١٢٠

مقدمه المستحب

قال المحقق الخراساني :

مقدمه المستحب كمقدمه الواجب فتكون مستحبه لو قيل بالملازمه .

أقول :

إنّه بناءً على الملازمه بين المقدمه و ذبيها ، لا يرى العقل فرقاً بين الطلب الإلزامي و الطلب غير الإلزامي ، فبمجرد وجود المقدميه و توقّف ذى المقدمه عليها ، يكون مقدمه المستحب مستحباً ، كما يكون مقدمه الواجب واجباً .

مقدمه الحرام و المكروه

قال المحقق الخراساني :

و أمّا مقدمه الحرام و المكروه ، فلا تكاد تتّصف بالحرمة أو الكراهه ، إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً ... (١) .

أقول :

حاصل كلامه قدّس سرّه هو التفصيل ، لأنّ المقدمه على قسمين :

أحدهما : المقدمه التي يتمكّن المكلف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه ، لعدم كونها علّة تامّة و لا جزءاً أخيراً للعلّة التامّه .

ص: ١٢١

الثانى : المقدمه التى لا يتمكّن المكلف معها من ذلك ، لكونها علّة تامّه أو جزءاً أخيراً لها .

ففى القسم الأول لا- تكون المقدمه حراماً أو مكروهاً ، إذ مع الفرض المذكور لا وجه لذلك ، لعدم كونها واجدهً لملاك المقدميه و هو التوقّف ، بل يكون إتيانه لذى المقدمه المحرّم مستنداً إلى سوء اختياره ، بخلاف القسم الثانى .

و بعبارة أخرى : إنّه فى كلّ موردٍ تتوسّط الإراده بين المقدمه و ذبيها ، فلا تترشّح الحرمة أو الكراهه إلى المقدمه ، و فى كلّ موردٍ لا توسط للإراده بينهما ، كما فى الأفعال التوليديه ، حيث النسبه بين المقدمه و ذبيها نسبه العلّه التامّه و المعلول ، فالمقدمه تكون محرّمه أو مكروههً كذلك .

و قال المحقّق النائينى (١)

بأنّ المكلف تارةً : عنده صارف يصرفه عن ارتكاب الحرام و أخرى :

لا صارف عنده . فإنّ كان عنده صارف عن الحرام ، فلا تتصف المقدمه بالحرمة ، لعدم ترتّب أثر عليها .

و أمّا إن لم يكن عنده صارف فهنا صور :

(الصوره الأولى) : أن يتعدّد المقدمه و ذو المقدمه عنواناً و يتّحدا وجوداً ، كصبّ الماء للوضوء حالكون الماء مغصوباً ، فقد تحقّق عنوانان أحدهما : صبّ الماء و حكمه الوجوب و الآخر : الغصب و حكمه الحرمة ، لكنهما متّحداً وجوداً ، فالمورد من صغريات اجتماع الأمر و النهى ، و تكون المقدمه محرّمه بالحرمة النفسيه - لا الغيريه - لأنّ النهى حينئذٍ يتوجّه إلى نفس الفعل التوليدى .

(الصوره الثانيه) أن يتعدّد المقدمه و ذو المقدمه عنواناً و وجوداً :

ص: ١٢٢

فإن كانت النسبه بين المقدمه و ذيهها نسبه العله التامه إلى المعلول و لا توسط للإراداه ، فالمقدمه محرّمه حرّمه نفسيه - مع كونها مقدمه - لأنها هي متعلّق القدره و الاختيار من المكلف ، و أمّا ذو المقدمه فلا قدره على تركه فلا تتعلّق به حرّمه .

و إن لم تكن النسبه بينهما كذلك ، فهنا صورتان :

١ - أن يأتي بالمقدمه بقصد التوصل بها إلى الحرام ، فيكون القول بحرمته مبيّناً على القول بحرمه التجزّي ، فعلى القول بذلك تكون المقدمه محرّمه بالحرّمه النفسيه ، و إلّا فهي حرام بالحرّمه الغيريه .

٢ - أن يأتي بها لا بقصد ذلك ، فلا تكون صغرى للتجزّي ، و لا وجه للحرّمه حينئذٍ ، لبقاء الاختيار و القدره على ترك الحرام كما هو المفروض .

تحقيق الأستاذ في هذا المقام

فقال الأستاذ دام بقاءه : إن مقتضى القاعده - قبل كلّ شيء - تعيين المبنى في حقيقه النهي ، و أنه هل طلب الترك أو أنه الزجر عن الفعل ؟

فعلى القول بوحده الحقيقه في الأمر و النهي ، و أن كليهما طلب ، غير أنّ الأوّل طلب للفعل و الثاني طلب للترك - كما هو مختار صاحب الكفايه - يتم التفصيل الذى ذهب إليه ، لأنّ ما ليس عله تامه و لا جزءاً أخيراً لها لا يتعلّق به طلب الترك ، فلا يكون محرّمماً بالحرّمه الغيريه ، لأنّه غير واجد للملا-ك و هو المقدميه و التوقّف ، لأنّ ما له دخل في ترك الحرام هو الجزء الأخير من العله التامه ، أمّا غيره من الأجزاء فلا دخل له في تحقّق الحرام .

و بهذا البيان يظهر الفرق بين مقدمه الواجب و مقدمه الحرام - مع كون كليهما طلباً على المبنى - فإن مقدمات الواجب كلّ واحده منها دخيل في تحقّق الواجب ، فكلّ خطوه خطوه من طى الطريق للحج واجب ، بخلاف مقدمات الحرام إذ الدخيل ليس إلّا الجزء الأخير .

و هنا يواجه المحقق الخراساني مشكله يتعرّض لها بعنوان « إن قلت » و حاصلها : إنّ الإراده عله تامه للحرام ، فلا بدّ و أن تكون منهيه عنها فهي محرمة . ثمّ يجب بأنّ الإراده غير إراديه ، فلا يتعلّق بها التكليف لا النفسى و لا الغيرى ، و إلّا لتسلسل .
فهذا توضيح مختار الكفايه .

فأشكل عليه الأستاذ بإشكالين :

أحدهما : إنّ حقيقه النهى هو الزجر و ليس طلب الترك .

و الثانى : إنّ الإراده يتعلّق بها التكليف ، لكون أفعالنا اختياريه بالعرض .

أقول :

لكنهما اشكالان مبنائان كما لا يخفى .

هذا بالنسبه إلى كلام المحقق الخراسانى .

و أمّا بالنسبه إلى كلام الميرزا ، فقد أفاد الأستاذ :

أمّا ما ذكره فى الصوره الأولى - و هى ما إذا كان للمكلّف صارف عن الحرام - ففيه نظر ، لأنّ مقتضى قانون الملازمه - بناءً على القول به - هو الحكم بحرمه المقدمه الموقوف عليها فعل الحرام حرمة غيريه ، سواء وجد الصّارف عن الحرام أو لا .

و أمّا ما ذكره فى الصوره الثانيه - من سرايه الحرمة إلى متعلّق الأمر فيما إذا كان العنوانان موجودين بوجود واحد - فتأمّن من حيث الكبرى ، إلّا أنّ المورد ليس من صغرياتهما ، لأنّ إجراء الماء على اليد غير متّحد وجوداً مع جريانه على الأرض المغصوبه ، بل الجريان عليها أثر لإراقه الماء على اليد بعنوان الغسل .

و أمّا ما ذكره فى الصوره الثالثه - من عدم سرايه الحرمة من ذى المقدمه إلى المقدمه ، لكون ذى المقدمه خارجاً عن قدره فى حال عدم توسط الإراده بينهما -

ففيه : بعد غُضِّ النظر عن اختلاف كلماته في هذا المورد ، إنَّ قدره على المسبِّب موجوده ، لوجود قدره على سببها الذي هو مقدّمه وجوديّة لذى المقدّمه ، و حينئذٍ ، فالذى يحرم بالحرمة النفسيّة هو ذو المقدّمه ، أمّا المقدّمه فلا مفسده ذاتيه لها و إنَّ كانت جزءاً أخيراً للعلّه التامه ، فتكون محرّمه حرمة غيريه .

و أمّا ما ذكره في الصّوره الرابعه - و هي المورد الذي لا تكون المقدّمه فيه علّه تامّه ، و قد أتى بها بقصد التوصل إلى الحرام فهي على القول بحرمة التجزّي حرام نفسى ، و على القول بعدم حرمة فهي حرام حرمة غيريه - ففيه :

أمّا التجزّي ، فلا حرمة شرعيه له ، و إنّما يستتبع استحقاق العقاب بمناط أنه خروج على المولى . و أمّا القول بالحرمة الغيريه بناءً على عدم حرمة التجزّي ، فالمفروض هنا هو قدره على ترك الحرام مع الإتيان بالمقدّمه ، فلا يتحقّق مناط الحرمة الغيريه و هو التوقّف أو المقدميه .

و أمّا ما ذكره في الصّوره الخامسه - من عدم حرمة المقدّمه ، إنَّ لم تكن علّه تامّه و لم يؤت بها بقصد التوصل للحرام - فتام بلا كلام .

فالحق في المسأله

هو التفصيل بين مقدّمه الواجب - بناءً على القول بوجوبها - و مقدّمه الحرام ، فإنَّ مقدّمات الواجب تتّصف كلّها بالوجوب ، لواجديه كلّ واحده منها لملاك الوجوب الغيرى ، و هو توقّف ذى المقدّمه عليها ، بخلاف مقدّمه الحرام ، فإنَّ ذا المقدّمه إنّما يتحقّق بتحقّق المقدّمه الأخيره ، و أمّا غيرها من المقدّمات فلا أثر لها ، لأنَّ ملاك المقدميه غير متوفّر إلّا في الأخيره ، فتكون هي وحدها المحرّمه بالحرمة الغيريه ، بناءً على ثبوت الملازمه .

هذا تمام الكلام في مبحث المقدّمه بجميع أقسامها .

و يقع الكلام في مبحث الضد .

ص: ١٢٥

مبحثُ الضدِّ

إشاره

ص: ١٢٧

إنّ عنوان البحث هو : الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أو لا ؟

فى هذا العنوان أَلْفَاض ، فما المراد منها :

(الأمر) ليس المراد به مادّه الأمر و لا- صيغته ، بل المراد هو الطلب المبرز ، بأى مبرز لفظى أو فعلى كالتحريك عملاً ، أو الإشاره باليد و غيرها

فهذا هو المراد ، لأنّه إنّ أريد خصوص مادّه الأمر أو صيغته ، كان البحث لفظياً ، و تكون دلالة الأمر على النهى لفظيه ، مطابقه أو تضمّنيه أو التزاميه ، و لكنّ البحث أعم ، و يدخل فيه الدلاله العقليه أيضاً ، فيكون المراد من الأمر هو الأعمّ من الطلب اللفظى و غيره .

و (الاقتضاء) لفظى تارة و عقلى أخرى ، و العقلى ينشأ تارة : من مقدميه ترك أحد الضدين لوجود الآخر ، و أخرى : من الملازمه بين وجود أحدهما و عدم الآخر ... و الاقتضاء اللفظى هو الدلاله اللفظيه بأقسامها الثلاثه .

و المراد من الاقتضاء هو الأعمّ من اللفظى و العقلى بأقسامهما .

و سيأتى توضيح لهذا قريباً .

و (النهى) ما يقابل الأمر ، فإذا كان المراد من الأمر هو الطلب المبرز الأعمّ من اللفظى و غيره ، فكذلك النهى يكون أعم ، سواء كان حقيقته طلب الترك أو

الزجر عن الفعل .

و (الضد) اصطلاحان ، فلسفى و أصولى ، أما فى الفلسفه ، فالمراد منه الأمران الوجوديان اللذان لا يقبلان الاجتماع ، فبينهما تقابل التضاد . توضيحه : كلّ شيئين إن اشتركا فى النوع القريب فهما متماثلان ، و إلّا فإن لم يكونا آبيين عن الاجتماع فى الوجود فهما متخالفان ، و إن أبا فهما متقابلان ، فإن كانا وجوديين فهما ضدّان ، و إن كان أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً فهما متناقضان . و الحاصل :

إن كان المتقابلان وجوديين و لا تلازم بينهما فى تصوّر ، فهما ضدّان فلسفياً .

و أما فى الاصطلاح الأصولى ، فلا يشترط أن يكونا وجوديين ، و لذا يقسم الضدّ إلى الخاص و العام و هو عبارته عن الترك . فالمراد من « الضد » هنا هو المصطلح الأصولى كما عرفت .

بقى أن نوضّح المراد من « الاقتضاء » بالنظر إلى المراد من « الضد » :

و ذلك لأنّ ما تقدّم من أعمّيه الاقتضاء من اللفظى و العلقى ، إنّما هو فيما إذا كان الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن الضدّ العام ، فإنّه فى هذه الحالة يعقل أن يكون الاقتضاء لفظياً ، فقول : بأنّ الأمر بالشىء يدلّ بالمطابقه على النهى عن تركه ، و قيل :

بالتضمّن ، و قيل : بالالتزام من جهه الملازمه بينهما باللزوم البين بالمعنى الأخص - أى صورته عدم انفكاك تصوّر الملزوم عن تصوّر الملازم - فإنّه متى كان اللزوم كذلك فالدلاله التراميه لفظيه .

أما إذا كان الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضدّه الخاص ، فلا وجه للدلاله اللفظيه بل هى عقليه ، لأنّ القول بأنّ الأمر بالشىء يدلّ على النهى عن ضدّه بالدلاله المطابقيه أو التضمّنيه أو الالتزاميه ، مبنى على أنّ الأمر عبارته عن طلب الشىء مع المنع عن تركه ، و من الواضح أنّ الترك ضدّ عام ، لكنّ الأمر بالإزاله ليس

ص: ١٣٠

دالاً على النهى عن الصلاه - التى هى ضدها الخاص - بإحدى الدلالات المذكوره ، إذ ليس الأمر بالإزالة عين النهى عن الصلاه ، ولا- أن النهى عن الصلاه جزء للأمر بالإزالة ، ولا- أن بينهما - أى مطلوبيه الازاله و مبعوضيه الصلاه - اللزوم اليين بالمعنى الأخص ، لوضوح انفكاك تصوّر الصلاه عن تصوّر الإزاله .

و تلخص ، أن لا مجال لشيء من الدلالات اللفظيه فى الضدّ الخاص .

فقد يقال باقتضاء الأمر بالشيء على النهى عن ضده الخاص اقتضاء عقلياً ، عن طريق كون ترك الضدّ الخاص مقدّمه لوجود الأمور به ، بأن يكون وجود الإزاله موقوفاً على عدم الصلاه ، بناءً على وجوب مقدّمه الواجب ، بمعنى : أن الشارع لَمَّا أمر بإزاله النجاسه عن المسجد ، فإن أمره بذلك يقتضى وجوب عدم الصلاه ، و وجوب عدم الصلاه يقتضى النهى عنها .

فهذا طريقٌ لاقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص عقلاً .

و طريق آخر هو : دعوى الملازمه بين وجود الإزاله و عدم الصلاه ، ببيان : أنه إذا وجبت الإزاله كان عدم الصلاه ملازماً لوجود الإزاله ، و لَمَّا كان المتلازمان متفقين حكماً كان عدم الصلاه واجباً .

و تفصيل الكلام فى مقامين :

الأول: فى اقتضاء الأمر للنهى عن الضد الخاص

١٠ - عن طريق المقدميه

إشاره

و البحث الآن فى الطريق الأول ... و فيه أقوال خمسه :

١ - المقدميه مطلقاً ، أى: أن وجود أحد الضدّين مقدّمه لعدم الآخر ، و عدمه

مقدمه لوجوده .

٢ - عدم المقدميه مطلقاً ، فليس وجود أحدهما مقدمه لعدم الآخر و لا عدمه مقدمه لوجوده .

٣ - وجود أحدهما مقدمه لعدم الآخر .

٤ - عدم الضدّ مقدمه لوجود الآخر .

٥ - العدم مقدمه دون الوجود ، فلا مقدميه للوجود ، إلا أنّ الضدّ إن كان موجوداً فهو مقدمه ، و إن كان معدوماً فليس بمقدمه .

و المهم من هذه الأقوال ثلاثه :

الأول : قول المشهور بمقدميه عدم أحد الضدّين لوجود الآخر .

و الثانى : قول المتأخرين بعدم المقدميه مطلقاً .

و الثالث : تفصيل المحقق الخونسارى بين الضدّ الموجود و الضدّ المعدوم .

دليل قول المشهور

إنّ الإزاله و الصّلاه ضدّان متمانعان فى الوجود .

و العلّه التامّه مرّكبه من وجود المقتضى و وجود الشرط و عدم المانع .

فكان عدم الصّلاه - المانع - مقدمه لوجود الإزاله .

أجاب فى الكفايه

و أجاب المحقق الخراسانى (١) : بأنّ بين الضدّين معانده تامّه ، لكنّ بين الضدّ و عدم الضدّ الآخر كمال الملاءمه ، فالسواد و البياض متنافران ، لكنّ بين البياض و عدم السواد تلاءم ، وعليه ، فكما أنّ الضدّين فى مرتبه واحده ، كذلك

ص: ١٣٢

وجود أحدهما و عدم الآخر في مرتبه واحده ، و إذا ثبت الاتحاد في المرتبه ، انتفى تقدّم أحدهما على الآخر ، و الحال أنّ المقدميه لا تكون إلّا مع الاختلاف في المرتبه .

و فيه : إنّ قد يكون بين الشيء و الآخر كمال الملاءمه و لا- اتّحاد في المرتبه ، كما بين العله و المعلول ، فإن بين وجودهما كمال الملاءمه و هما مختلفان في المرتبه .

و الحاصل : إنّ مجرد الملاءمه بين وجود الضد و عدم الضد الآخر لا يوجب اتّحاد المرتبه حتى تنتفي المقدميه .

ثمّ قال :

فكما أنّ المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر ، كذلك في المتضادّين .

أقول :

يحتمل أن يكون تكميلاً للوجه المذكور : بأنّه كما أنّ عدم السواد - المنافى للسواد - في مرتبه واحده معه ، كذلك السواد و البياض .

أو يكون كما هو ظاهر السيد الأستاذ (١) برهاناً آخر على عدم التمانع ، بأن يكون جواباً نقضياً ، من حيث أنّ المعانده بين الضدّين ليست بأكثر من المعانده بين النقيضين ، فكما لا- يعقل أن يكون الوجود مقدّمه للعدم - مع كمال المنافره بينهما - كذلك السواد و البياض . فلو كان مجرد المنافره موجباً لمقدميه أحد الشئيين للآخر ، كان وجود الشيء مقدّمه لعدم الشيء الآخر . و على الجملة : إنّ لو كان ملاك المقدميه كمال المنافره ، فإنّ وجوده في المتناقضين أقوى منه في

ص: ١٣٣

الضدّين ، و الحال أنّ المقدميّة بين المتناقضين مستحيله .

ثمّ قال :

كيف ؟ و لو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشئ على عدم ضده - توقّف الشئ على عدم مانعه - لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشئ توقّف عدم الشئ على مانعه ، بدهاه ثبوت المانع في الطرفين و المطارده من الجانبين ، و هو دور واضح .

أقول

و هذا - مع كونه جواباً عن دليل المشهور - برهاناً على عدم المقدميّة بين الضدّين كما هو مختار المحقّقين المتأخّرين . و توضيحه : لا ريب أنّ عدم المانع مقدّمه من مقدّمات الممنوع ، فلو كان عدم أحد الضدّين من مقدّمات وجود الضدّ الآخر ، كان وجود الضدّ موقوفاً و عدم الضدّ الآخر موقوفاً عليه ، لكنّ هذه الحاله موجوده من الطرف الآخر أيضاً ، لأنّ التمانع من الطرفين ، فيكون وجود الضدّ مانعاً من عدم الضدّ الآخر ، فعدم الضدّ الآخر موقوفٌ ، و وجود الضدّ موقوفٌ عليه ... فكان عدم الضدّ الآخر موقوفاً و موقوفاً عليه ، غير أنّ العدم شرط لوجود الضدّ ، و وجود الضدّ سبب للعدم ، و كون أحد الطرفين شرطاً و الآخر سبباً غير مانع من لزوم الدور ، لأنّ ملاكه التوقّف ، و هو حاصل سواء كان على سبيل الشرطيّه أو السببيّه .

جواب المحقّق الخونسارى

و عن المحقّق الخونسارى أنّه أجاب عن هذا الدور : بأنّ التوقّف من طرف الوجود فعلى ، بخلاف التوقّف من طرف العدم ، فإنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضى له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده ، و لعلّه كان محالاً ، لأجل

ص: ١٣٤

انتهاء عدم وجود أحد الضدّين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزليّة به و تعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمه البالغه ، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضى ، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع كي يلزم الدور ... ذكره صاحب الكفايه (١) ، و توضيحه :

إنّه لا يلزم الدور ، لكون التوقّف من أحد الطرفين فعلياً و من الطرف الآخر تقديرياً ، و هذا الاختلاف كافٍ لعدم لزومه ، لأنّ الوجود الفعلي للمعلول متوقّف دائماً على فعلية العله التامه بجميع أجزائها ، من المقتضى و الشرط و عدم المانع ، فإذا تحققت تحقّق المعلول و استند وجوده إليها ... هذا من جهه . و من جهه أخرى : يعتبر وجود أجزاء العله جميعاً مع وجود المعلول و إن كانت الأجزاء مختلفه في المرتبه ، لكنّ وجود المعلول مستند إلى جميعها ، فإذا وجدت وجد .

أمّا عدم المعلول فيستند في الدرجه الأولى إلى عدم المقتضى ثم إلى عدم الشرط ثم إلى وجود المانع ، لأنّ المراد من الشرط ما يتم فاعليه الفاعل أي المقتضى ، و من المانع ما يزاحم المقتضى في التأثير ، فلا بدّ من وجود المقتضى أولاً ثم الشرط ثم عدم المانع ، فلو فقد المقتضى لاستند عدم المعلول إلى عدم الشرط أو وجود المانع ، و لو فقد الشرط - مع وجود المقتضى - استند عدم المعلول إلى عدم الشرط لا إلى وجود المانع .

فالمراد من فعلية التوقّف في طرف وجود الضدّ هو أنّ العله التامه لوجوده متحقّقه ، إذ المقتضى و الشرط متحقّقان ، فهو متوقّف على عدم الضدّ .

لكنّ التوقف من طرف العدم تقديري ، لأنّ عدم الضدّ لا يسند إلى وجود الضدّ الآخر ، إلّا إذا تحقّق المقتضى و الشرط للعدم ، فكان توقّف عدم الضدّ على

ص: ١٣٥

وجود الضد الآخر تقديرياً ، و ذلك ، لأن الإرادة إن تعلقت بالصيلا استحال تعلّقها بالإزالة ، فكان عدم الإزالة مستنداً إلى عدم المقتضى لها و هو الإرادة ، و ليس مستنداً إلى وجود الصيلا المانع عن تحقّق الإزالة ... و لو كانت هناك إرادتان تعلقت احدهما بضعّد و الأخرى بالضعّد الآخر ، كان عدم تحقّق الضدّ الذى تعلقت به الإرادة المغلوبة غير مستندٍ إلى وجود المانع أى الإرادة الغالبة ، بل إلى عدم قدره الإرادة المغلوبة ، فرجع عدم الضدّ إلى عدم المقتضى .

و تلخّص : عدم لزوم الدور و اندفاع الإشكال عن استدلال المشهور للقول بالمقدميّة .

رأى صاحب الكفاية

و قد سلّم المحقّق الخراسانى للجواب المذكور و وافق على أنه رافع للدور ، لكنّه قال : بأنّ هذا الجواب غير سديد ، لبقاء مشكله لزوم توقّف الشىء على ما يصلح أن يتوقّف عليه ، قال : « لاستحاله أن يكون الشىء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشىء موقوفاً عليه ، ضروره أنه لو كان فى مرتبه يصلح لأن يستند إليه ، لما كاد يصح أن يستند فعلاً إليه » (1) .

و حاصله : إنّ مجرد صلاحية عدم الضدّ للمانع عنه وجود الضدّ الآخر كافٍ للاستحاله ، لأنّه لما كان صالحاً لذلك كان متقدماً رتبه ، تقدّم المانع على الممنوع ، لكنّه فى نفس الوقت متأخّر عن الضدّ الموجود لكونه معلولاً له ، فيلزم فى طرف الوجود اجتماع التقدّم و التأخّر ، و اجتماع المتقابلين فى الشىء الواحد محال ، فالقول بتوقّف وجود الضدّ على عدم ضده - توقّف الشىء على مقدمته - باطل .

ص: ١٣٦

(١-١) كفاية الأصول : ١٣١ .

فظهر: إنَّ صاحب الكفايه مخالفاً للمشهور، و أنَّ جوابه عن استدلالهم يرجع إلى أنَّه يستلزم اجتماع المتقابلين في الشيء الواحد، و هو محال، فالدور و إن اندفع بما ذكر، لكن ملاك الاستحاله موجود.

أدله المحقق النائيني على عدم المقدميه

و أورد الميرزا على المشهور بوجه آخر هو في الحقيقه أوّل أدلته على عدم المقدميه فقال كما في (أجود التقريرات) (١) ما حاصله: إنَّ استدلالهم يستلزم انقلاب المحال إلى الممكن، و هو محال، فالمقدميه محال... و توضيح كلامه:

إنَّه لا ريب في اختلاف المرتبه بين العله و المعلول، و كذا بين أجزاء العله، و أنَّ استناد عدم المعلول إلى كلّ جزءٍ منها مقدّم رتبته على استناده إلى الجزء المتأخّر عنه... كما ذكرنا من قبل. فهذه مقدمه.

و مقدمه أخرى هي: إنَّ المحال وجوداً محالاً اقتضاءً أيضاً، فلا فرق في الاستحاله بين الفعلية و الاقتضاء، لأنَّه إن كان المقتضى للضدّين موجوداً حصل لهما إمكان الوجود، و المفروض أنَّه محال.

و على هذا، فإنَّ عدم الضدّ - كالسواد - لو كان مقدمه لوجود الضدّ الآخر كالبياض، فإنَّ هذه المقدميه ليست إلّا لمانعيه وجود السواد، فكان عدمه شرطاً لوجود البياض، و هو شرط عدمي، لكنَّ هذه المانعيه موقوفه على أن يكون هناك ما يقتضى وجود البياض، فيلزم اقتضاء وجود الضدّين في آن واحد، و هو محال بحكم المقدمه الثانيه، و إلّا يلزم انقلاب المحال إلى الممكن... .

فظهر أنَّ القول بالمقدميه مستلزم للمحال، و كلّ ما يستلزم المحال محالاً.

ص: ١٣٧

و قد ناقشه شيخنا الأستاذ دام بقاءه نقضاً و حللاً :

أمّا نقضاً : فبأن لازم ما ذكره انكار المانع و إبطال الجزء الأخير من العله التامه .

و توضيحه : إنّه لا تتحقّق المانع إلاّ مع التضادّ بين المانع و الممنوع ، بأن يكون المانع نفسه أو أثره ضدّاً للممنوع ، و أمّا حيث لا- مضاده بينهما أصلاً فالمنع محال ، فإن كان نفس المانع ضدّاً فالمانع متحقّقه لا محاله ، و قد تقدّم مراراً أنّ عدم المانع مقدّمه لوجود الممنوع ، لكونه الجزء الأخير للعله التامه ، و إنّ كانت المانع بسبب التضاد بين الممنوع و أثر المانع ، كان عدم المانع الذى هو المنشأ للأثر مقدّمه لوجود الممنوع ... و سواء كان الضدّ للممنوع هو المانع نفسه أو أثره ، فلا بدّ و أنّ يكون هناك مقتضى لوجوده و إلّا لما وجد و لما تحققت المانع ، و قد تقدّم أنّ إسناد عدم الضدّ إلى وجود المانع منوط بتماميه المقتضى ، فثبت تحقّق المقتضى للضدّين ، و إلّا يلزم إنكار كون عدم المانع من مقدّمات وجود الضدّ ، و هو خلاف الضروره العلميه .

و أمّا حللاً ، فإنّ كبرى استدلاله مسلّمه ، فاقضاء المحال - و هو هنا اجتماع الضدّين فى الوجود - محال بلا ريب ، لأنّه لو كان المحال قابلاً للوجود خرج عن المحاليه الذاتيه ، و هذا محال . إنّما الكلام فى الصغرى و هى : أنّه لو كان عدم أحد الضدّين مقدّمه لوجود الآخر ، لزم اقتضاء المحال ... لأنّ الاستحاله الذاتيه إنّما هى فى اجتماع الضدّين فى الوجود ، فوجود هذا مع وجود ذاك محال ، أمّا وجود كلّ منهما فليس بمحال ، و الوجود يحتاج إلى مقتضى ، و وجود المقتضيين للضدّين ليس بمحال ... و توضيحه :

إنَّ لكلَّ معلولٍ و أثرٍ و مقتضى وجوداً فعلياً و وجوداً بالقوَّة ، فإنَّ وجد المؤثر و العله و المقتضى حصل له الوجود الفعلى ، و التمانع بين الضدَّين إنما يكون فى الوجود الفعلى لهما لا- بالوجود بالقوَّة ، إذ التصادُّ هو بين البياض و السواد لا بين المقتضى للبياض و المقتضى للسواد ، و هذه الحقيقه جارِيه فى جميع العلل و المعاليل الطبيعِيه ، أى: إنَّ الآثار و المعاليل كُلَّها موجوده بوجود العلل و المؤثرات الطبيعِيه ، مترشَّحه عنها ، اللهم إلَّا المخلوق بالإرادَه ، إذ يقول تعالى «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (١).

و تلخّص : إنَّه إذا تحقَّق المقتضيان كان الضدَّان موجودين بالقوَّة ، و لا تصادُّ بين الضدَّين الموجودين بالقوَّة ... فنبت إمكان وجود المقتضى للضدَّين ...

و تطبيق الميرزا الكبرى على الصغرى غير صحيح ، فالدليل الأوَّل من أدلته ساقط .

مناقشه الدليل الثانى

و الدليل الثانى : ما تقدّم سابقاً عن المحقِّق الخراسانى : من أن ملاك مقدميّه أحد الضدَّين للضدِّ الآخر هو التمانع فى الوجود ، و إذا كان الضدَّان لا يجتمعان لما ذكر ، فالنقيضان كذلك ، فيلزم أن لا يكون النقيض مقدمه للنقيض الآخر ، لكنَّ التالى باطل فالمقدّم مثله .

و أجاب عنه الأستاذ : بأنَّ المقدميّه لا تكون إلَّا مع التعدّد فى الوجود ، و لذا قلنا بأنَّ أجزاء الماهيّه ليست مقدمه لوجودها ، لأنَّ الأجزاء عين الكلِّ ، لكنَّ المهم هو أنَّه لا تعدّد فى الوجود فى النقيضين ، إذ العدم نقيض الوجود لكنَّه عدم نفس ذلك الوجود ، و كذا العكس ، فلا يعقل أن يكون أحد النقيضين و هو الوجود مقدمه لنقيضه و هو عدم الوجود ، لأنَّه يستلزم صيروره الشىء مقدمه لنفسه ، إذ لا تعدّد

ص: ١٣٩

هناك لا مفهوماً و لا واقعاً ، و هذا هو الملاك .

و أما توقف الوجود على عدم العدم فكذلك ، لأنه و إن كان الوجود مغايراً لعدم العدم مفهوماً ، لكنهما فى الواقع شىء واحد ،
لتحقّق عدم العدم بالوجود ...

فالمقدميه ممنوعه .

و الحاصل : إنّ قياس النقيضين على الضدّين مع الفارق ، لوجود التعدّد فى الضدّين ، فالمقدميه متصوّره بينهما ، دون النقيضين ،
لأنّهما إمّا واحد مفهوماً و مصداقاً و إمّا واحد مصداقاً و إنّ تعدّدا مفهوماً .

مناقشه الدليل الثالث

و أقام الميرزا دليلاً ثالثاً على امتناع مقدميه الضدّ للضدّ الآخر ، و هو يبتنى على أمور :

الأوّل : إنّ الضدّين فى مرتبه واحده ، إذ لا عليه و معلوليه بينهما و لا شرطيه و مشروطيه ، حتى يختلفا فى المرتبه .

و الثانى : إن نقيض الشىء فى مرتبه الشىء ، لأنّ نقيض الوجود هو عدم ذاك الوجود لا مطلق العدم .

و الثالث : إنّ النقيضين و الضدّين لمّا كانا فى رتبه واحده ، كان العدم المتّحد رتبه مع وجود الضدّ ، متّحداً رتبه مع وجود الضدّ
الآخر ، فهذا العدم فى رتبه ذلك الضدّ و عدم ذاك الضدّ فى رتبه هذا الضدّ .

و نتيجة ذلك : استحاله مقدميه عدم الضدّ لوجود الآخر ، لتوقّف ذلك على الاختلاف فى المرتبه ، و قد تبين عدمه .

قال الأستاذ دام ظله : و فى هذه الأمور نظر :

أمّا الأمر الأوّل ، فدعوى بلا دليل .

تارة نقول : الضدّان في مرتبه واحده ، و أخرى نقول : ليس بين الضدّين اختلاف في المرتبه . و كلّ واحدٍ من القولين دعوى تحتاج إلى إثبات .

إنّ ملاك الاتحاد في المرتبه هو كون الشئيين معلولين لعلّه واحده ، و الضدّان ليسا كذلك ، بل لكلّ علته . و ملاك الاختلاف في المرتبه كون أحدهما علّه أو شرطاً للآخر ، و الضدّان ليس بينهما نسبة العليه أو الشرطيّه . فالقدر المسلّم هو عدم وجود الاختلاف في المرتبه بين الضدّين ، لكنّ هذا لا يكفي للاتّحاد المرتبه بينهما ، لأنّ الاتّحاد يحتاج إلى ملاك .

فدعوى أنّ الضدّين في مرتبه واحده أوّل الكلام .

و أمّا الأمر الثاني ، فكذلك ، لأنّ التناقض هو بين الوجود و العدم ، فالعدم يرتفع بالوجود و يكون الوجود مرفوعاً به ، و الوجود يرتفع بالعدم ، فيكون العدم رافعاً ، فالنقيض هو الرافع أو المرفوع به ... و عليه ، فإنّ النقيض للوجود رفع الوجود لا الرفع الواقع في مرتبه الوجود ، و لو كان كذلك لاعتبر وحده المرتبه من شرائط التناقض و ليس كذلك ، على أنّ المرتبه من خواص الوجود و من آثار العليه و المعلوليه ، و العدم ليس ذا مرتبه أصلاً .

و الحاصل : إنّ دعوى وحده المرتبه بين النقيضين غير صحيحه .

و أمّا الأمر الثالث ، فكذلك ... لأنّنا لو سلّمنا كون الضدّين في مرتبه واحده ، و كذا النقيضان ، لكنّ كون نقيض هذا الضدّ متّحداً في المرتبه مع وجود الضدّ الآخر يحتاج إلى دليل ... إذ لا يكفي أن يقال : لما كان الضدّان في مرتبه ، و عدم كلّ ضد في مرتبه ، فعدم هذا الضدّ في مرتبه وجود ذاك ... لأنّ المفروض وجود الملاك لكون الضدّين في مرتبه واحده و كذا النقيضان ، أمّا ضروره كون نقيض أحدهما في رتبه وجود الآخر فبأيّ ملاك ؟

و تلخّص : إنّ الأمور التي ذكرها مقدّمهً لدليله كلّها دعاوى بلا برهان .

رأى المحقق الاصفهاني

و اختلفت كلمات المحقق الأصفهاني في هذا المقام (1)، ففي أوّل البحث اختار المقدّميه ، و في آخره قال : و التحقيق يقتضى طوراً آخر من الكلام ، و انتهى إلى القول بالعدم ... و البرهان الذي ذكره لنفي المقدّميه هو :

إنّ في الماديات أربع علل و شرطين ، بخلاف في المجرّدات فليس إلّا العله الفاعليه و العله الغائيه - :

العله الفاعليه ، و هي التي يكون منها الوجود .

و العله الغائيه ، و هي التي من أجلها تحقّق الوجود .

و العله الماديه ، و هي الجنس .

و العله الصوريه ، و هي الفصل .

و الشرطان هما : ما يتمّ فاعليه الفاعل ، و ما يتمّ قابليه القابل ، و ذلك : لأنّ الوجود في الأمور الماديه بحاجة إلى الفاعل و القابل ، فلو وجد الفاعل و كان ناقصاً لم يؤثّر أثره ، و لو وجد القابل و ابتلى بمانع فالأثر لا يتحقّق ، و بتوفّر الشرط في الطرفين يتحقّق الأثر .

و حينئذٍ ، ننظر في الأمر و نقول :

إنّ العله الماديه هي الجنس ، و العله الصوريه هي الفصل ، و عدم الضدّ الآخر لا هو جنس للضدّ الآخر و لا هو فصل له .

و العله الغائيه أيضاً غير متصوّره للعدم ، لأنّ العله الغائيه هي المنشأ للفاعليه ، و لا يعقل أن يكون عدم الضدّ فاعلاً للضدّ الآخر ، لأنّ الفاعل و العله

ص: ١٤٢

الفاعليّة للضدّ الآخر هو مقتضى وجود ذاك الضدّ ، فلا يكون عدم أحد الضدّين فاعلاً للضدّ الآخر .

على أنّ الفاعليّة - أو تتميم الفاعليّة - منوطه بأنّ يكون هناك أثر و منشأ للأثر ، و العدم لا يمكن أن يكون مؤثراً .

و تلخّص : أنّه لا توجد أيّة نسبة عليّه و معلوليّه بين الضدّ كالبياض و عدم الضدّ كعدم السواد .

فانحصر أنّ تكون النسبة بينهما نسبة الاشتراط ، فعدم السواد شرط لوجود البياض ... و قد ظهر أنّ الشرط إمّا هو متمم لفاعليّة الفاعل أو متمم لقابليّة القابل ...

أى : إمّا يجعل الفاعل المقتضى مؤثراً ، أو يجعل القابل قابلاً للأثر ، لكنّ عدم الضدّ لا يمكن أن يكون متمماً لفاعليّة الضدّ الآخر ، لما تقدّم من أنّ الضدّ الآخر ليس فاعلاً للضدّ ، على أنّ العدم لا يكون مؤثراً كما تقدّم أيضاً .

بقي صورته أن يكون عدم الضدّ متمماً لقابليّة المحلّ لوجود الضدّ الآخر ، و هذا أيضاً محال ، لأنّه إن أُريد من قابليّة المحلّ أن يكون قابلاً لوجود كلا الضدّين معاً ، فهذا محال ، و إن أُريد أن يكون قابلاً لأحدهما ، فإنّ هذه القابليّة موجوده بالذات و من غير حاجهٍ إلى المتّم .

إشكال الأستاذ

و قد أورد عليه الأستاذ في ما ذكر في الشقّ الأخير ، من أن عدم أحد الضدّين متمم لقابليّة المحلّ للآخر و كونه قابلاً لأحدهما قابليّة ذاتية : بأنّه إن كان المراد من « أحدهما » هو الأحد المرّد ، فهذا غير معقول ، لأنّ المرّد لا ذات له و لا وجود ، فالمراد هو « الأحد » الواقعي . أى : إنّ الجدار قابلٌ للبياض و قابلٌ للسواد ، لكنّ الإهمال في الواقعيّات محال ، إذن ، يكون قابلاً للبياض - مثلاً - إمّا بشرط وجود

السّواد ، و هذا محالٌ لاستلزامه اجتماع الضّدين ، و إمّا لا بشرط وجود السّواد ، و هذا أيضاً محالٌ ، لأنّه يجتمع مع وجود السّواد فيلزم اجتماع الضّدين ، و يبقى صورته بشرط لا عن وجود السّواد ، فكان عدم الضّد شرطاً لوجود الضّد و مقدمه له .

و قد أجاب طاب ثراه في التعليقه : بأنّه لا يمكن أن تكون قابليته المحلّ للبياض المشروط بعدم السّواد ، لأنّ عدمه حين يكون شرطاً يكون مفروض الوجود - لأن كلّ شرط فهو مفروض الوجود للمشروط - فيكون المحلّ قابلاً للبياض المقيد بعدم السّواد ، و الحال أنّه قابل بالذات للبياض لا البياض المقيد بعدم السّواد .

فقال الأستاذ : و هذا لا يحلّ المشكله ، لأنّ عدم السّواد دخیلٌ في وجود البياض على كلّ حالٍ ، لأنّ البياض إمّا يكون مع وجود السّواد أو مع عدمه ، فإن كان المحلّ قابلاً لكليهما فهذا محال ، لأنّ القابليّته للمحال محال ، و إن كان قابلاً للحصّه الكائنه مع عدم السّواد من البياض ، لزم دخل عدم السّواد في تحصيل البياض و قابليّته المحلّ لتلك الحصّه ، و دخله في ذلك - سواء قال بتقييد البياض بعدم السّواد أو بأنّه مع عدم السّواد - هي المشكله ...

فالبرهان المذكور لا يدلّ على عدم مقدميه أو دخل عدم الضّد في وجود الضّد الآخر .

البرهان الأخير

و البرهان الأخير على عدم مقدميه عدم أحد الضّدين لوجود الضّد الآخر هو : ما أشار إليه صاحب الكفايه (1) في قوله : « و المانع الذي يكون موقوفاً على

ص: ١٤٤

عدم الوجود هو ما كان ينافي و يزاحم المقتضى فى تأثيره ، لا ما يعاند الشئ و يزاحمه فى وجوده .

و قد قرّبه المحقق النائنى (١) و هو أقوى البراهين فى الردّ على المشهور .

و هذا كلام الميرزا بإيضاح أكثر :

إنّ الضدّين قد لا يكون لهما مقتضٍ و قد يكون لكليهما و قد يكون لأحدهما دون الآخر ، فالصّلاه و الإزالة ، قد تتعلّق الإراده بكليهما - من شخصين - و قد لا- تتعلّق بشئ منهما ، و قد تتعلّق بأحدهما فقط ، و السواد و البياض كذلك ، فقد يكون لوجودهما فى المحل مقتضٍ و قد لا يكون و قد يكون لأحدهما .

هذه هى الصور المتصوّره .

فإن لم يكن لشيء منهما مقتضٍ فلا مانعيه ، لما تقدّم من أنّ المانعيه تأتي فى مرتبه متأخره عن المقتضى ، و عدم المعلول يستند حينئذٍ إلى عدم المقتضى لا وجود المانع .

و إن كان لأحدهما مقتضٍ دون الآخر ، فكذلك ، إذ مع عدم وجود المقتضى يستحيل استناد عدم الضدّ إلى وجود المانع .

و إن كان كلّ منهما ذا مقتضٍ ، قال الميرزا : هذا محال ، لما تقدّم من استحاله وجود المقتضى للضدّين ، لأنّه يستلزم إمكان المحال ، و المحال بالذات يستحيل انقلابه إلى الإمكان .

و إذا ظهر استلزام كلّ صورهِ للمحال ، فمقدّميه عدم الضدّ للضدّ الآخر محال .

قال الأستاذ : لكنّ قد تقدّم تحقيق أنّ وجود المقتضى للضدّين ليس

ص: ١٤٥

بمحال ، إذ المقتضى للضدين غير المقتضى للجمع بينهما ، فالصوره الثالثه باقيه ...

و الطريق الصحيح هو أن نقول :

إنه في هذه الصوره ، لا يخلو الحال من أن يكون المقتضيان متساويين أو يكون أحدهما أقوى من الآخر .

فإن كانا متساويين ، استند عدم الضد إلى عدم تماميه المقتضى في الأثر ، لا إلى وجود المانع ، لأنّ المؤثر ليس مجرد وجود المقتضى ، بل هو المقتضى الفعلي في المؤثرية ، لما تقدّم من تقسيم المقتضى إلى الشأني و الفعلي ، و أنّ الأثر يكون للمقتضى التام في المؤثرية ، فكان عدم الضد - في صوره تساوى المقتضيين - مستنداً إلى عدم الشرط للمقتضى و هو الفعليه ، لا إلى وجود المانع ...

وعليه ، فيستحيل أن يكون وجود الضد مانعاً عن الضد الآخر ، بل عدم الضد الآخر مستند إلى عدم توفر شرط المقتضى للتأثير ، لأنّ المفروض تساويه مع المقتضى الآخر و كونهما متزاحمين في الوجود ... فيكون المانع عن وجود الضد هو المقتضى للضد الآخر ، لا نفس الضد الآخر .

و إن كان أحد المقتضيين أقوى من الآخر ، فإنّ عدم الضد يكون مستنداً إلى ضعف المقتضى لوجوده ، لا إلى وجود الضد المقابل .

و هذا شرح قول المحقق الخراساني من أنّه ليس كلّ معانده منشأ للمانعيه .

قال الأستاذ : و هذا البرهان تام بلا كلام .

و أقول :

في هذا البرهان في صوره تساوى المقتضيين نظر ، فإنّه في هذه الصوره ما البرهان على استناد العدم إلى شأنيه المقتضى لا إلى وجود الضد الآخر ؟

و تلخص : بطلان مبنى المشهور ، لما ذكره صاحب الكفايه في الكلام على

ص: ١٤٦

الدور ، من أنه و إن اندفع لزومه بما ذكره المحقق الخونساري ، لكن ملاك الاستحاله موجود .

و به يبطل التفصيل ، و هو أنّ عدم ذلك الضدّ متوقّف على وجود الضدّ الآخر ، إذ قد ظهر أنّ عدم الضدّ مستند إلى عدم المقتضى لوجوده لا إلى المانع و هو وجود الضدّ الآخر .

و كذا التفصيل : بأنّ وجود هذا الضدّ متوقّف على عدم الضدّ الآخر و عدم ذاك موقوف على وجود هذا .

و بقى :

تفصيل المحقق الخونساري

و تعرّض صاحب الكفايه لرأى المحقق الخونساري و الجواب عنه ، و هو القول بالتفصيل بين الضدّ الموجود و الضدّ المعدوم ، و أنّ عدم الضدّ الموجود مقدّمه لوجود الضدّ غير الموجود ، بخلاف العكس ، فإنّ عدم الضدّ غير الموجود ليس بمقدمه للضدّ الموجود .

و توضيحه : إنّ المحلّ حين يكون خالياً عن الضدّين قابلٌ لكلّ منهما ، و هذه القابليته ذاتيه لا تحتاج إلى شيء ، و لكنّ عند ما يوجد فيه أحد الضدّين تنتفى قابليته للضدّ الآخر ، فلو أريد للضدّ الآخر غير الموجود أن يتواجد في هذا المحلّ ، فإنّ رفع الضدّ الموجود فيه يكون مقدّمهً لذلك ... فكان عدم الضدّ الموجود مقدّمهً لوجود الضدّ غير الموجود .

الجواب على مبنى الميرزا

و جواب هذا التفصيل على مبنى المحقق النائيني واضح ، لأنه - بناءً على أنّ مناط الحاجه إلى العلّه في الممكنات هو الحدوث لا الإمكان - يلزم اجتماع

ص: ١٤٧

المقتضيين للضدين ، و هو عند الميرزا محال ، لأنه مع وجود أحدهما في المحلّ و انتفاء قابليته للآخر يكون للموجود مقتضى ، فإذا كان هذا الموجود مانعاً عن وجود الضدّ الآخر - كما يقول المحقّق الخونسارى - فإنّ مانعيته عنه هي بعد تماميه المقتضى لوجود ذلك الضدّ ، فيكون الضدّ الآخر أيضاً ذا مقتضى ، فيلزم اجتماع المقتضيين للضدين .

لكنّ المبنى المذكور غير مقبول ، فلا بدّ من جوابٍ آخر عن هذا التفصيل .

قال الأستاذ :

و التحقيق هو النظر في مناط حاجه الشيء الممكن إلى العلّه ، و أنّ الحق في ذلك هو الإمكان لا-الحدوث ، و حينئذٍ يبطل التفصيل ، و توضيح ذلك :

إنّه قد ذهب جماعه إلى أنّ مناط حاجه الممكن إلى العلّه هو الحدوث ، فإذا تحقّق له الحدوث استغنى عن العلّه لبقائه . و ذهب آخرون إلى أنّ المنطوق هو الإمكان ، فإذا وجد فالمنطوق أيضاً - و هو الامكان - موجود ، فهو بحاجة إلى العلّه بقاءً كاحتياجه إليها حدوثاً .

أمّا على الأوّل فيتمّ التفصيل ، لأنّ الضدّ الذي وجد في المحلّ يزول مقتضيه بمجرد وجوده و حدوثه ، و الضدّ الآخر غير الموجود قد فرض له مقتضى الوجود ، فيكون عدم وجوده مستنداً إلى وجود الضدّ الموجود في المحلّ ، و يكون عدم الموجود مقدمه لوجود الضدّ غير الموجود .

و أمّا على مبنى التحقيق فلا يتم ، لأنّ المقتضى بعد حدوث الشيء موجود ، و هو مؤثّر في وجوده في كلّ آن ، فمقتضى الضدّ الموجود في المحلّ غير منعدم أصلاً ، و حينئذٍ ، تقع الممانعه بين مقتضى هذا الضدّ و مقتضى الضدّ غير الموجود ، فليس نفس وجود الضدّ هو المانع ليكون عدمه مقدمه .

ص: ١٤٨

و بهذا ظهر : إنه على القول باستحاله تحقّق المقتضى للضدّين يسقط التفصيل ، سواء كان مناط الحاجه هو الإمكان أو الحدوث ، أما على القول بعدم الاستحاله فينحصر الجواب عن التفصيل بكون المناط هو الإمكان .

هذا ، و لا يتوهم أنّ المانع إنّما هي للضدّ الموجود ، لأنّه هو السبب في ارتفاع قابليته المحلّ للضدّ الآخر ، و لولاه لشغل ذاك هذا المحلّ ... لأنّ ذلك - و إنّ كان كذلك بنظر العرف - خلاف الواقع بحكم العقل و هو الحاكم في مثل هذه الأمور دون العرف ، لأنّ قابليته المحلّ مقدّمه رتبته على وجود الضدّ غير الموجود ، و لمّا كان الضدّ الموجود هو الرافع للقابليته هذه ، كان الضدّ الموجود مقدّمًا برتبتين على الضدّ غير الموجود ، فلا تمانع بينهما .

و أيضاً : فإنّ الضدّ غير الموجود فعلاً له شأنه الوجود ، فهو قابلٌ لأنّ يكون علّة لزوال الضدّ الموجود ، فيكون كلّ واحدٍ منهما قابلاً للعلية و قابلاً للمعلوليه ، فيكون أحدهما متقدّمًا بالقوّه و الآخر متأخراً بالقوّه ، و أحياناً متقدّمًا بالفعل و متأخراً بالفعل . فلا يتحقّق التضاد بينهما أبداً .

و قال السيّد الأستاذ - بعد قوله : الذي يقتضيه الإنصاف هو تسليم القول بالتفصيل - ما ملخصه : هذا التفصيل لا ينفع فيما نحن فيه من متعلّقات الأحكام الشرعيّه ، لكونه من الأفعال التدريجيّه الحصول بلا أنّ يكون لها وجود قار ، فهي دائماً تكون من الضدّ المعدوم ، و لا مقدّمه في الضدّ المعدوم . فلا يكون للتفصيل ثمره عمليّه (1) .

ص: ١٤٩

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٣٥٥ .

اشاره

و بعد الفراغ عن بحث مقدميه عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر ، تصل النوبه إلى البحث عن الطريق الآخر لدلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضده الخاص ، و هو طريق الملازمه ، و توضيحه :

إنّ وجود كلّ ضدّ من الضدّين ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فوجود الحركه ملازم لعدم السكون ، و وجود البياض ملازم لعدم السواد ، و هذه هي الصغرى و تنطبق عليها كبرى أنّ المتلازمين يستحيل اختلافهما فى الحكم ، فإذا كانت الحركه واجبه كان عدم السكون واجباً .

أمّا أنّ وجود الضدّ ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فلاّنه لو جاز وجود الضدّ الآخر لزم اجتماع الضدّين ، و هو محال . و أيضاً : لو جاز - مع وجود أحدهما - عدم انعدام الآخر ، لزم اجتماع النقيضين ، و هو محال .

و أمّا أنّهما متوافقان فى الحكم ، فلاّ أنّ المفروض أنّ يكون لكلّ من المتلازمين حكم ، فلو كان أحدهما واجباً و خالفه الآخر فى الحكم ، فإنّما أنّ يكون حكمه هو الحرمة فيلزم طلب المتناقضين ، و التكليف المحال - فضلاً عن التكليف بالمحال - ، و إنّما أنّ يكون حكمه الاستحباب أو الكراهه أو الإباحه ، و هذا محال كذلك ، لأنّّه لمّا كان حكم أحدهما الوجوب فالشارع غير مرخص فى تركه ، و العقل حاكم بلابدئيه ، لكنّ الآخر الذى فرض حكمه أحد الأحكام الثلاثه المذكوره ، فهو مرخص شرعاً فى تركه و العقل حاكم بجواز الترك ، فيلزم التناقض فى حكم العقل ، بأنّ يحكم بلابدئيه الحركه و يجوّز السكون فى نفس الوقت ، و هذا محال ... إذن ... لا بدّ و أنّ يكون المتلازمان متوافقين فى الحكم .

لكن الإشكال في الكبرى . أمياً نقضاً : فلا شك أن الأمر لهما يتعلق بالطبيعة كالصلاه مثلاً ، فإن الطبيعي لا يتحقق خارجاً إلا ملازماً لخصوصيات من الزمان و المكان و غيرهما ، لكن متعلق الحكم - بضروره الفقه - هو الطبيعي ، و ليس لتلك الخصوصيات حكم أصلاً ، إذ الواجب على المكلف هو صلاه الظهر مثلاً ، لا خصوصيته هذا الفرد منها الذي أتى به في الدار في أول الوقت مثلاً .

و أما حللاً ، فصحيح أنه ما من واقعه إلا و فيها حكم شرعى ، لكن هذه الكبرى ليست بلا ملاك ، و ملاكها لا يخلو : إما هو تبعيته الأحكام الشرعية للمصالح و المفاسد غير المزاحمه ، على مسلك العدليه ، من جهة أنه إذا رأى العقل المصلحه التامه يستكشف الحكم الشرعى في الواقعه بقانون الملازمه . و إما هو ضروره جعل الشارع الداعى لتحقيق غرضه ، و الداعى هو الحكم . و إما هو لزوم خروج المكلف من الحيره فى كل واقعه .

لكن لا شىء من هذه الأمور فى المتلازمين .

أما الأول : فلائنه لا دليل على أنه لو كان للملازم ملاك فلا بد و أن يكون لملازمه ملاك كذلك ، فلو كان القعود واجباً ، فما هو المصلحه لجعل الوجوب لترك القيام ؟

و أما الثانى : فلائنه جعل الحكم للملازم كافٍ للداعويه إلى تحقق غرض المولى ، و لا حاجه لجعل الملازم الآخر من هذه الجبهه .

و أمياً الثالث : فلائنه لا حيره للمكلف فى مورد المتلازمين فى فرض جعل الحكم لأحدهما ، فإنه مع جعل الوجوب للقعود ، لا يبقى المكلف متحيراً فى حكم القيام حتى يُحتاج إلى جعل حكم الوجوب لتركه .

و تلخص : أنه لا- ملاك - بعد جعل الحكم لأحد المتلازمين - لجعله للملازم الآخر ... فالكبرى غير منطبقه هنا ... فالاستدلال ساقط .

و بذلك يظهر سقوط الطريق الثاني لإثبات أنّ الأمر بالشيء نهى عن الضدّ الخاص .

تتمّه

مسأله الضد من مسائل أي علم من العلوم ؟

و قد وقع الكلام في أنّ مسأله الضدّ كلاميه ؟ أو فقهيه ؟ أو أصوليه ؟ أو هي من المبادئ الأحكاميه ؟ وجوه .

رأى الأستاذ

و مختار الأستاذ : هو أنّها من المسائل الأصوليه ، و ليست من مسائل الفقه أو الكلام ، كما أنّها ليست من مبادئ الأحكام .

أمّا عدم كونها من المسائل الكلاميه ، فلأنّ علم الكلام هو ما يبحث فيه عن أحوال المبدأ و المعاد بالأدله العقلية و النقلية ، و البحث عن اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ الخاص لا- يختص بالأوامر الإلهيه - لتكون المسأله كلاميه من جهه كونها بحثاً عن عوارض التكليف و هو فعل الله - بل هو أعمّ من أوامر الله و أوامر سائر الناس .

و أمّا عدم كونها من المسائل الفقهيه ، فلأنّ البحث في هذه المسأله ليس عن حرمة الضدّ الخاص و عدم حرمة ، بل هو بحث عن أصل استلزام الأمر للنهي عن الضدّ الخاص ، و هو ليس بمسأله فقهيه .

و أمّا عدم كونها من المبادئ الأحكاميه ، فلأنّ مختار القائل بذلك - و هو

ص: ١٥٢

السيد البروجردى (١) - فى موضوع علم الأصول أنه الحجّة فى الفقه (٢)، وعليه ، يكون البحث فيه عن عوارض هذا الموضوع يعدّ من المسائل الأصوليّة ، و البحث عن اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ الخاص ليس بحثاً عن عوارض الحجّه فى الفقه ، فليس من المسائل الأصوليّة فيكون من المبادئ .

وفيه :- بعد غصّ النظر عن المبنى فى موضوع علم الأصول ، و عن القول بأنّ لكلّ علم مبادئ أحكاميّة علاوة على المبادئ التصوريّة و التصديقيّة - إن كون المسألة من مسائل علم الأصول يدور مدار انطباق تعريفه عليها ، فإنّ وقعت نتيجة البحث فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، فالمسألة أصوليّة وإلا فلا ، و هنا عند ما نبحت عن الاستلزام و عدمه ، فإنّ نتيجته حرمة الضدّ بناءً على الاستلزام و عدم حرمة بناءً على عدمه ... و إذا ترتّب هذه الثمره الفقهيّة فالمسألة أصوليّة ، لأنّها نتيجة فقهيّة ترتّب على البحث مباشرة .

و أيضاً ، فللبحث ثمره أخرى لكن مع الواسطه ، و هى فساد العمل إن كان عبادياً بناءً على الحرمة .

ولا يخفى أنّ الحرمة المترتبه إنّما هى حرمة تبعيّة ، لعدم كون المفسده فى متعلّقها و هو الصيّلاه مثلاً ، بل لأنّ الصيّلاه - إذا اقتضى وجوب الإزالة النهى عنها - تكون حينئذ مفوّته لمصلحه الإزاله ، فكانت حرمة الصيّلاه تبعيّة ، وإلا فلا ريب فى وجود المصلحه فيها نفسها .

ص: ١٥٣

١-١) نهاية الأصول : ١٨٩ .

٢-٢) نهاية الأصول : ١١ .

إشاره

و المراد من « الضد العام » هو « الترك » أى عدم المأمور به ، و هل يتعلّق التكليف بالعدم حتى يبحث عن دلالة الأمر بالشئ على النهي عن عدمه و تركه ؟

إنّ هذا العدم ليس بالعدم المطلق ، بل هو عدم مضاف إلى الوجود ، و قد جرى على الألسنه أنّ للعدم المضاف إلى الوجود حظاً من الوجود ، و عليه ، فهو قابل لأن يتعلّق التكليف به ... لكنّ الأستاذ دام بقاه لا- يوافق على ذلك ، و مختاره أنّ العدم لا يقبل الاتّصاف بالوجود عقلاً- مطلقاً ... إلما أنّه يرى جريان البحث بالنظر العرفي ، و الخطابات الشرعيّه ملقاه إلى العرف ، لأنّ أهل العرف يرون للعدم القابليّه لتعلّق التكليف ، و من هنا كانت تروك الإحرام - و هى أمور عدميّه - موضوعات للأحكام الشرعيّه ، و كذا غيرها من الأمور العدميّه ، و لا وجه لرفع اليد عن أصاله الظهور فيها و تأويلها إلى أمور وجوديّه .

هذا ، و فى المسأله قولان ، ثم اختلف القائلون بالاقتضاء ، بين قائل بأن الأمر بالشئ عين النهي عن نقيضه ، و هو المستفاد من كلام صاحب (الفصول) و قائل بأنه يقتضيه و يدلّ عليه بالدلاله التضمّنيّه ، و هو المستفاد من كلام صاحب (المعالم) و قائل بدلالته عليه بالدلاله الالتزاميّه العقليّه ، و عليه صاحب (الكفايه) .

أدله الأقال :

و يتلخّص مستند صاحب (المعالم) (1) فى : أن الوجوب مرّكب من طلب الفعل و المنع من الترك ، و إذا كان مرّكباً من الجزئين فدلاله الأمر على المنع من الترك دلالة لفظيّه تضمّنيّه .

ص: ١٥٤

فردّ عليه صاحب الكفايه (١): بأنّ الوجوب ليس إلماً مرتبهً واحدهً من الطلب ، فالطلب بسيط و ليس بمركب ، غير أنّها مرتبه أكيدة في قبال الاستحباب ، لأنّ الوجوب إمّا هو أمر اعتباري و إمّا هو الإراده ، فإنّ كان هو الإراده ، فإنّها و إنّ كانت تشكيكيه لكنّها بسيطه لا- تركيب فيها ، و إنّ كان أمراً اعتبارياً ، فالأمور الاعتباريه كلّها بسائط . و كيفما كان ، فإنّ المبني باطل ، فما بني عليه باطل كذلك .

ثم قال : و إذا كان حقيقه الوجوب هي المرتبه الشديده من الطلب ، فإنّ الأمر إذا التفت إلى نقيض متعلّق طلبه ، فلا ريب في كونه مبغوضاً له و مورداً للنهي منه ...

فكان النهي عن النقيض - و هو الترك - من لوازم المرتبه الأكيده . و قد أشار بكلمه « الالتفات » إلى أنّ هذا اللزوم عقلي ، و ليس لزوماً بيناً بالمعنى الأخص .

و هذا دليل صاحب (الكفايه) على دلالة الأمر بالشىء على مطلوبيه تركه بالملازمه العقليه .

ثمّ تعرّض لرأى صاحب (الفصول) و أفاد بأنّه إذا ثبتت الملازمه ثبت الاثنيّه ، فالقول بكون الأمر بالشىء عين النهي عن تركه باطل .

اعتراض المحقّق الاصفهاني

و للمحقّق الأصفهاني تعليقه مطوّله في هذا الموضوع ، و حاصل كلامه (٢) هو :

إنّ بحثنا في الإراده التشريعيه ، و وزانها وزان الإراده التكوينيّه ، فإنّ كان المراد من قوله : الشوق في مورد الوجوب أشدّ منه في مورد الاستحباب ، أنّه يعتبر في الوجوب وصول المصلحه إلى حدّ اللزوم ، فهذا صحيح ، سواء في المراد التكويني أو التشريعي . و إنّ كان المراد : إنّ الإراده المؤثره في تحقّق المراد هي في

ص: ١٥٥

١-١) كفايه الأصول : ١٣٣ .

٢-٢) نهايه الدرايه ٢ / ٢٠٥ .

مورد الواجبات أشدُّ و أقوى منها في مورد المستحبات ، فهذا باطل ، لأنَّ ما به التفاوت بين الواجب و المستحب هو الغرض و ليس الإرادة ... و لا اختلاف في مرتبه الإرادة .

و على الجملة ، فإنَّه ليس الوجوب المرتبه الشديده من الإراده و المستحب المرتبه الضعيفه منها ، بل إنَّ إرادته المرید إن تعلقت بأمرٍ جائز الترك عنده فهو المستحب ، و إنَّ تعلقت بأمرٍ غير جائز الترك عنده فهو الواجب ... و من الواضح أنَّ جواز ترك الشيء و عدم جوازه يتبع الغرض منه ... و إلَّا ، فالإرادة كيفيَّه نفسانيَّه ، و الكيفيَّات النفسانيَّه ليس لها مراتب .

مناقشه الأستاذ

و أورد عليه الأستاذ : بأنَّ الوجوب إن كان من الأمور الاعتباريَّه ، فالمراد أنَّ المعترف في الوجوب هو المرتبه الأكيده من الطلب ، كما أنَّ المعترف في الاستحباب هو المرتبه الضعيفه منه ، فالشدّه و الضعف يرجعان إلى المعترف لا الاعتبار حتّى يقال بأنَّه لا حركه في الاعتباريات . و إن كان هو الإراده و الكيف النفساني ، فالشدّه و الضعف في الإراده و اختلاف المرتبه فيها أمر واضح ... فاعتراضه على صاحب (الكفايه) غير وجيه .

و أمّا دعواه : بأنَّ الاختلاف بين الوجوب و الاستحباب ناشئ من اختلاف الغرض منهما لا- من اختلاف المرتبه في الإراده ، فمندفعه : بأنَّه يستحيل تخلف الإراده عن الغرض ، سواء في أصله و في مرتبته ، إذ النسبه بينهما نسبه المعلول إلى العلّه ، و على هذا ، فإذا كان الغرض في الواجب أكد كانت الإراده فيه كذلك لا محاله ، فقله : بأنَّ الاختلاف بين الاستحباب و الوجوب هو بالغرض لا باختلاف المرتبه في الإراده ، مردود . اللهمَّ إلَّا بأن يقال بعدم تبعيَّه الإرادات

للأغراض ، أو يقال بتبعيتها لها في الأصل دون المرتبه ، و كلاهما باطل .

التحقيق في حقيقه الوجوب

ثم قال الأستاذ : لكنّ التحقيق في حقيقه الوجوب و الاستحباب هو عدم كونهما مرتبه من الإراده ، بل هما عنوانان اعتباريان انتزاعيان ، فصحيح أنه يوجد في الوجوب شوق أكيد ، إلا أنه ليس الوجوب ، و إنما ينتزع عرفاً منه الوجوب ، و في الاستحباب يوجد الشوق الضعيف ، لكنّه المنشأ لانتزاع العرف الاستحباب ، و كذا الحال في الحرمة و الكراهه ، ففي الحرمة مثلاً توجد المبعوضيه الشديده و ليست هي الحرمة ، بل إنها منتزعه منها عرفاً .

فما ذهبوا إليه من أنّ الوجوب هو المرتبه الأكيده من الإراده ، غير صحيح ، و يؤكّد ذلك أنه لو كان كذلك لجاز حمل الوجوب على الإراده ، و هو غير جائز كما هو واضح .

النظر في اشكال الكفايه على الفصول

ثم إن إيراد المحقق الخراساني على نظريه العييه بين الأمر بالشىء و النهى عن ضده العام ، بأنّ بينهما ملازمه و الملازمه تقتضى المغايره ، فيه :

أولاً : إنه منقوض باعترافه بالعييه في بحوثه المتقدمه ، و ذلك حيث قال ما نصّه :

« نعم ، لا- بدّ أن لا- يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه ، لا أن يكون محكوماً بحكمه ، و هذا بخلاف الفعل الثانى ، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه لا ملازم لمعانده و منافيه ، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنّه متّحد معه عيناً و خارجاً ، فإذا كان الترك واجباً فلا محاله

يكون الفعل منهياً عنه قطعاً» (١).

فهو هناك يعترف بأن الوجوب عين ترك الترك مصداقاً وإن اختلفا مفهوماً، فكيف ينفي ذلك هنا؟ والعصمه لأهلها .
و ثانياً: إن بحثنا هو في المغايره المصداقيه لا المفهوميّه ، و إثبات الملازمه لا ينتج المغايره و الاثنيّه الواقعيّه ، فيصحّ القول بأنّ الأمر بالشىء يلازم النهى عن الضدّ و هما وجوداً واحداً... و هذا الإشكال من المحقّق الاصفهاني .

مختار الميرزا فى المقام

و تعرّض الميرزا للأراء فى المقام ، ففصّل فى القول بالعيّيه ، و ردّ على القول بالدلاله التضمّتيّه ، و لم يستبعد القول بالدلاله بالالتزام بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص ، ثمّ نصّ على أنّها باللزوم البين بالمعنى الأعمّ ممّا لا إشكال فيه و لا كلام .

أمّا التفصيل فى العيّيّه فقد قال : ربّما يدعى أن الأمر بالشىء عين النهى عن ضده ، بتقريب : إنّ عدم العدم و إنّ كان مغايراً للوجود مفهوماً إلّا أنّه عينه خارجاً ، لأنّ نقيض العدم هو الوجود ، و عدم العدم عنوان و مرآه له ، لا أنّه أمر يلازمه ، فطلب ترك الترك عين طلب الفعل ، و الفرق بينهما إنّما هو بحسب المفهوم فقط .

قال : و فيه إنّ محلّ الكلام هو أنّه إذا تعلّق الأمر بشىء فهل هو بعينه نهى عن الترك أو لا ، لا أنّه إذا كان هناك أمر بالفعل و نهى عن الترك فهل هما متّحداً أو لا ؟ و الدليل إنّما يثبت الاتّحاد فى الفرض الثانى لا الأوّل ، بداهه أنّ الأمر بالشىء ربّما يغفل عن ترك تركه فضلاً عن أن يأمر به ، فلا يبقى لدعوى الاتّحاد فيما هو محلّ

ص: ١٥٨

الكلام مجال أصلاً .

و أما القول بالدلالة التضمينية ، فقد ردّ عليه ببساطه الوجوب و عدم تركّبه .

و أمّا القول بالدلالة الالتزامية ، فذكر أنّها بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص ، بأن يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً في تصوّر المنع عن الترك ، ليست ببعيده ، و على تقدير التنزّل عنها فالدلالة الالتزامية باللزوم البين بالمعنى الأعمّ ممّا لا إشكال فيه و لا كلام (١) .

النظر فيه

و قد أشكل عليه : بأنّ عدم استبعاد الدلالة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ ، و القول بأنّ الأمر قد يغفل عن ترك ترك أمره فضلاً عن أن يأمر به ، تناقض ، لأنّه لو كانت الدلالة كذلك لم يتصوّر غفله الأمر .

قال الأستاذ :

و عمده الإشكال هو التفصيل في العيية ، بأن وافق عليها إن وجد أمر بالفعل و نهى عن الترك و إلّا فالملازمه ، و ذلك : لأنّه إن كان ترك الترك عين الفعل و طلبه عين طلبه فهو كذلك دائماً ، و إن كان ملازماً له فهو دائماً كذلك ، إذ حقيقه المعنى الواحد - و هو ترك الترك - لا تختلف ، و لا يعقل أن يكون المعنى الواحد عين المعنى الآخر في تقدير و ملازماً له في تقدير آخر .

مختار السيد الخوئي و الشيخ الأستاذ :

و ذهب السيد الخوئي إلى عدم الاقتضاء ، و هو مختار الشيخ الأستاذ ، و إن خالفه في بعض كلماته في ردّ العيية .

قال الأستاذ بالنسبة إلى نظريه العيية : أمّا بناءً على أنّ الأمر هو الإراده المبرزه و النهى هو الكراهه المبرزه ، كما عليه المحقق العراقي ، فبطلان العيية

ص: ١٥٩

واضح ، إذ الإرادة لا تكون عين الكراهه . و كذا بناءً على أنّ الأمر هو البعث و النهى هو الزجر ، إذ الاتّحاد بينهما غير معقول .

و أمّا أن يكون طلب الفعل عين طلب ترك الترك ، فالتحقيق : أنّ ترك الترك من المفاهيم التي يصنعها الذهن و ليس لها ما يزاء في الخارج و لا منشأ انتزاع ، فقول المحقّق الخوئي : بأنّه عنوان انتزاعي منطبق على الوجود ، غير صحيح ، لأنّ الصدق دائماً يكون في عالم الخارج ، و من هنا قسّموا الحمل إلى الأوّلي المفهومى و إلى الشائع بلحاظ الوجود ، فترك الترك لا مصداقيته له ، و لو قال بأنّ مصداقه الوجود ، فمن المحال كون المعنى الوجودى مصداقاً للمعنى العدمى ، و دعوى انتزاعيته أيضاً باطله ، لأنّ الانتزاع بلا منشأ له محال ، بل لا بدّ للأمر الانتزاعي من منشأ للانتزاع يكون متّحداً معه وجوداً ، كما في الفوقيه و السقف ، و قد تقدّم أنّ ترك الترك لا حظّ له من الوجود الخارجى ، بل إنّ من صنع الذهن فقط ... و العجب أنّه قد أشار إلى هذا المعنى فى كلماته حيث قال : « و ليس له واقع فى قبالتها و إلّا لأمكن أن يكون فى الواقع أعدام غير متناهيه ، فإنّ لكلّ شىء عدماً و لعدمه عدم و هكذا إلى أن يذهب إلى ما لا نهايه له » .

فظهر : أن ترك الترك ليس إلماً من صنع الذهن ، فما ذهب إليه الميرزا و السيد الخوئي غير تام ، و كذا كلام الكفايه من أنّ بينهما اتّحاداً مصداقياً .

و أمّا قول (المحاضرات) بعد ما تقدّم : « فالقول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فى قوّه القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى الأمر بذلك الشىء ، و هو قول لا معنى له أصلاً » ففيه : إنّ لا يكون كذلك ، لأنّهما - و إن اتّحدا مصداقاً - مختلفان مفهوماً ، و القائل بالعيّته لا يدعى العيّيّه المفهوميّه ، و السيد الخوئي أيضاً يرى تعدّد المفهوم ، فلا معنى لكلامه المذكور .

هذا كله بالنسبة إلى العيية .

و أما القول بالدلالة التضمينية ، فبطلانه واضح ، لكون الوجوب أمراً بسيطاً على جميع المباني في حقيقه الأمر .

و أمّا القول بالدلالة الالتزامية ، بأن يكون الأمر بالشىء دالاً على النهى عن تركه بالالتزام ، فإنّ اللزوم - سواء أريد منه اللزوم بنحو البين بالمعنى الأخص ، و هو ما لا ينفك تصوّر أحد المتلازمين عن تصوّر الآخر ، كتصوّر العمى الذى لا ينفك عن تصوّر البصر ، و كذا نحوهما من الملكة و عدمها ، أو بنحو اللزوم بالمعنى الأعم ، و هو ما إذا تصوّر الإنسان كليهما أذعن بالملازمه بينهما - لا ينطبق على شىء من الأقوال فى حقيقه الأمر و النهى ، و هى : القول بأنهما الإراده و الكراهه ، و القول بأنهما البعث و الزجر ، و القول بأنهما طلب الفعل و طلب الترك ، و القول باعتبار اللابديه و اعتبار الحرمان .

نعم ، هناك تلازم بين الحبّ و البغض ، بمعنى أنّه لو أراد شيئاً كره و أبغض تركه ، و هذا اللزوم هو بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم ، إلّا أنّه لا ربط له بالملازمه بين الأمر و النهى ، إلّا أن يقال بأنّ حقيقه الأمر بالشىء إرادته بالشوق البالغ حدّ النصاب ، و حقيقه النهى كراهية الشىء مع البغض الشديد له البالغ حدّ النصاب ، سواء أبرز أو لا ، لكنّ لا قائل بهذا ، لأنّ القائلين بأنّ حقيقه الأمر و النهى هى الإراده و الكراهه يقولون باعتبار إبرازهما .

و تحصيل : أنّ الدلالة الالتزامية ساقطه ، كسقوط التضمينية و العيية ، و أنّ القول بدلاله الأمر على النهى عن ضده العام باطل على جميع الوجوه .

ثم إنه قد بحث الأعلام عن ثمره هذا البحث فذكروا موارد :

منها : مسأله المواسعه و المضايقه ، فقد ذهب المشهور من المتقدمين إلى المضايقه ، بناءً على أنّ الأمر بالصلاه الفائته يدلّ على النهى عن الحاضره ، و هى الضدّ الخاصّ ، و عليه ، فقد أفتوا بأن من كانت ذمّته مشغولاً بصلاهٍ ، فصلاته الأدائيه بعد الوقت باطله ، لأنّ عدم الضدّ الخاصّ - و هو الصلاه الحاضره - يكون مقدّمه لوجود الضدّ الآخر و هو الصلاه الفائته .

لكن مقدميه عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر أوّل الكلام ، كما تقدّم بالتفصيل .

و منها : مسأله ترتّب العقاب على المخالفه للنهى بناءً على الدلاله ، و عدم ترتّبه بناءً على عدمها .

لكنّ استلزام مخالفه النهى الغيرى لاستحقاق العقاب أوّل الكلام .

و منها : ترتّب أثر المعصيه ، فإنّه إذا كان الأمر بالشىء دالاً على النهى عن ضده ، يكون الضدّ الخاصّ - كالسيفر - معصيه ، و يترتّب على ذلك وجوب إتمام الصلاه .

و لكنّ هذا يتوقّف على عدم انصراف أدلّه وجوب الإتمام فى سفر المعصيه عن النهى الغيرى العرضى .

و منها : فساد العباده ، لأنّه مع الدلاله على النهى تكون العباده المزاحمه فاسده ، لأنّ النهى عنها موجب لفسادها ، أمّا مع عدم الدلاله فهى صحيحه ، و توضيح ذلك :

إنّه إن كان الأمر بالشىء يدلّ على النهى عن ضده من باب أنّ عدم أحد

الضدين مقدمه للضد الآخر ، فيجب عدمه بمقتضى دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضده العام ، فلا ريب فى حرمه فعل الضد

وإن كان الأمر بالشىء يدل على النهى عن ضده من باب الاستلزام ، بأن يكون عدم ذاك ملازماً لوجود هذا ، كان عدم ذلك الضد واجباً لكونه ملازماً للواجب ، و المفروض اتحاد المتلازمين فى الحكم ، و إذا كان واجباً فوجوبه يدل على النهى عن الضد العام ، فيكون فعله محرماً .

و إذا ثبت حرمه الضد - بأحد الطريقتين : المقدميه أو الملازمه - فإن كان الضد عبادةً ، وقعت باطله ، بناءً على أن النهى فى العبادات يوجب الفساد ... لكن هذا النهى تبعى و عرضى ، فلا بد من القول بدلاله النهى فى العبادات على الفساد حتى فى النواهي العرضيه .

لكن الضدين المتزاحمين ، قد يكونان مضيقتين ، و قد يكون أحدهما مضيقتاً و الآخر موسيماً ، و على الأول ، فتارة يكونان متساويين ، و أخرى يكون أحدهما مهماً و الآخر أهم .

فإن كانا مضيقتين و أحدهما أهم ، كما لو دار الأمر فى آخر وقت الصلاه بينها و بين إزاله النجاسه عن المسجد ، فإنه و إن كان وجوب الإزاله فورياً ، فإن ضيق وقت الصلاه يوجب أهميتها ، و حينئذ ، يكون الأمر بالصلاه دالاً على النهى عن الضد فلا تجوز الإزاله .

و إن كان وجوب أحدهما موسيماً ، كما لو كان وقت الصلاه موسيماً و الأمر بالإزاله فورى ، فعلى القول بالدلاله يكون الأمر بالإزاله دالاً على النهى عن الصلاه .

و لو كانا مضيقتين و كان أحدهما عملاً غير عبادى لكن كان أهم من الآخر العبادى ، كما لو دار الأمر فى ضيق الوقت بين أن يصلّى أو ينقذ النفس المحترمه

من الغرق ، فالأمر بالإنقاذ الأهم من الصَّلاه يدلّ على النهي عنها بناءً على الدلالة ، فلو أتى بها حينئذٍ كانت فاسده ، لكون النهي عن العبادة موجباً للفساد ، أمّا بناءً على عدم الدلالة ، فلا موجب لفسادها لو أتى بها في ذلك الوقت و ترك الإنقاذ .

رأى الشيخ البهائي في الثمره

□
و أورد الشيخ البهائي رحمه الله على هذه الثمره - كما عن كتابه (زبده الأصول) - : بأنّ العباده باطله مطلقاً حتى على القول بعدم دلالة الأمر للنهي عن الضدّ ، فالثمره منتفيه ، وذلك لأنّ العباده تتوقّف على قصد الأمر ، إذن ، فصحّه العباده مشروطه بتعلّق الأمر بها فعلاً حتى يُقصد ، و في صورته الأمر بشيءٍ و وقوع التزاحم بينه و بين ضده ، لا يوجد أمرٌ بالضدّ ، لاستحاله تعلّق الأمر بالضدين معاً ، فالضدّ الآخر غير مأمور به ، سواء دلّ الأمر بالشىء على النهي عنه أو لم يدلّ؛ و مع عدم الأمر به يكون فاسداً ، لكونه عبادهً و صحّه العباده مشروطه بتعلّق الأمر بها .

الجواب عنه

و أجيب عن ذلك بوجهين :

أحدهما : ما ذكره صاحب (الكفايه) و غيره كالمحاضرات (١) ، من أنّ المعتبر في صحّه العباده ليس خصوص قصد الأمر بل قصد القربه بأيّ وجهٍ تحقّق ، و الحاصل : أنّه يكفي الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى ، كأن يؤتى به بقصد كونه محبوباً له أو بداعى تحصيل الثواب عليه و القرب منه . و على هذا فالثمره مترتبه .

لكن هذا الجواب مبناي .

و الثاني : ما يستفاد من كلمات المحقّق الثاني ، و بيان ذلك :

ص: ١٦٤

(١ - ١) كفايه الأصول : ١٣٤ ، محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٣٣٩ .

أولاً: - إنه يعتبر في التكليف أن يكون المتعلق مقدوراً ، و مناط اعتبار قدره في المتعلق هو حكم العقل بذلك - لا - اقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا - فإن كان متعلق التكليف هو طبيعي الأمور به لزم وجود قدره عليه ، و إن كان الحصه من الطبيعيه لزم وجود قدره عليه كذلك .

و ثانياً : إنه إن كان المتعلق هو الطبيعيه ، فإن القدره عليها تحصل بالقدره على فرد ما منها ، و انطباق الطبيعيه عليه قهرى .

و ثالثاً : إن الأمر يستحيل أن يتجاوز عن متعلقه ، فلو كان المتعلق هو الطبيعيه فلا يتجاوز إلى الفرد .

و رابعاً : إن الحاكم بالإجزاء و سقوط الأمر هو العقل ، لأنه في كل مورد يكون الانطباق فيه قهرياً ، فالإجزاء فيه عقلى .

ففي كل مورد توفرت هذه المقدمات ، تكون العباده صحيحه ، و يندفع اشكال الشيخ البهائي ، و إلا فالإشكال وارد ، كما في المضيقين حيث القدره منتفيه .

رأى الميرزا النائنى

و ذهب الميرزا (١) إلى إنكار الثمره بوجه آخر ، و ذلك : لأنه إن اعتبر قصد الأمر في عبادته العباده ، فلا ثمره كما عن الشيخ البهائي ، و إن لم يعتبر فيها ذلك فكذلك ، أما بناءً على عدم دلالة الأمر بالشىء على النهى عن ضده فواضح ، إذ الضد يؤتى به عباده لكونه ذا مصلحه ملزمه يجب استيفاؤها ، فيؤتى به بقصدها و لا إشكال في صحتها . و أما بناءً على الدلاله ، فإن النهى عن الضد المزاحم ليس ناشئاً عن مفسده في المتعلق - و هو الصلاه - و مبغوضيه ذاتيه فيه ، بل هو في الواقع يرجع إلى مطلوبيه الإزاله ، و إذ ليس في نفس الصلاه مفسده ، فلا يكون مثل هذا

ص: ١٦٥

النهي بمانع عن المقرَّبِ .

فالحاصل : إنَّ المقتضى للمقرَّبِ - و هو المصلحه - موجود ، و المانع عنها - و هو النهي - مفقود .

فظهر صحَّه الصَّلاه على التقديرين ، فلا ثمره .

الدفاع عنه في قبال المحاضرات و المنتقى

و أورد عليه في المحاضرات : بأنَّ الإتيان بالعمل بقصد الملاك و المصلحه غير كافٍ في العباديَّه ، بل لا بدَّ من الإتيان به مضافاً إلى المولى ، و الإتيان به بقصد الملاك لا يفيد إضافته إليه .

و الجواب :

فأفاد شيخنا ما حاصله : إنه فرق بين مطلق المصلحه و المصلحه التي هي الغرض من التكليف ، و قصد المصلحه التي هي الغرض عند المولى - كما لو كان الانتهاء عن الفحشاء و المنكر هو المصلحه في إيجاب الصلاه - مقرَّب إلى المولى و مضيف للعمل إليه ... نعم ، قد يكون العمل مبتلى بالمزاحم الأهم ، فيكون المكلف عاجزاً إلاَّ أنَّ العمل واجد للمصلحه اللّازم استيفاؤها .

و الإشكال : بأنَّ هذا إنَّما يتمَّ إن كانت المصلحه مترتبه على ذات العمل ، أمّا بناءً على ترتبها على العمل المأتمى به بعنوان العباديَّه ، فالمصلحه متأخره رتبه عن العمل ، و مع تأخرها عنه كيف تقصد عند الإتيان به ؟

مندفعٌ بالنقض ، لأنَّ المستشكل يرى صحَّه العباده المأتمى بها بقصد المحبوبيَّه عند المولى ، لكونها حينئذٍ عباده مضافه إليه ، و الحال أنَّ المحبوبيَّه مترتبه على العباديَّه لا على ذات العمل ، فتكون في طول العباديَّه و متأخره عنها ، فكيف يؤتى بالعمل بقصد المحبوبيَّه ؟

ص: ١٦٦

لكن الإشكال الوارد عليه قوله بمقربيه العمل و إن كان منهيّاً عنه ... لأنه و إن كان النهى عن الصّلاه هو من جهة محبوبيه الإزاله مثلاً لا لمفسده فيها ، إلّا أنّه زجر عن الصّلاه ، و مع الزجر كيف تكون مقربيه ؟ إن العقل يلحظ الزجر بغض النظر عمّا هو المنشأ له ، ويحكم بأنّ ما زجر عنه المولى فهو مبغوض عنده ، و المبغوض لا يكون مقربياً بل مبعيداً عنه ... و لا أقل من الشكّ فى المقربيه ، و معه يرجع الشكّ إلى العباديه ، و المرجع حينئذٍ قاعده الاشتغال .

نتيجه البحث

إنّ الميرزا يرى - بناءً على دلالة الأمر على النهى عن الضدّ الخاصّ - صحّه العباده ، لكون العمل ذا مصلحه و النهى عنه غير ذاتي ، فيكفى قصد الملاك بناءً على عدم اعتبار قصد الأمر .

و الأستاذ يرى أنّ هذا النهى أيضاً يؤثر ، فلا يصلح العمل للمقربيه ، لكنّ الصّلاه صحيحه لأنه لا يرى دلالة الأمر على النهى عن الضدّ .

و فى (المنتقى) - بعد أنّ قرّبه و أفاد أنّ مقصود المحقق النائيني بالملاك المصحح للعباديه هو المصلحه - يرد عليه :

« أولاً : إن قصد المصلحه لا يمكن تحقّقه هنا .

و ذلك : لأنّ العمل إذا فرض كونه عبادياً كانت المصلحه مما يترتب على العمل بقرينة كونه عبادياً . أما ذات العمل فلا تترتب عليه المصلحه .

وعليه ، فلا يصلح ترتب المصلحه لأن يكون داعياً إلى الإتيان بالعمل ، لعدم ترتبه عليه ، و الداعى ما كان بوجوده العلمى سابقاً و بوجوده العينى لاحقاً .

و بالجملة : لا يمكن أن يؤتى بالعمل بداعى المصلحه ، إذ لا مصلحه فيه ، بل

المصلحه تترتب على العمل العبادى فقصد المصلحه فى طول تحقق العباديه لا محقق لها ، فهو نظير الإتيان بالعمل بداعى ترتب الثواب أو الفرار من العقاب ، فإنه فى طول العباده لا محقق لها ، كما تقدم بيان ذلك فى مبحث التعبدى و التوصلى .

و ثانياً : لو فرض إمكان تحقق قصد المصلحه ، فهو لا- يكون مقرباً ، لما تقدم من أنه يعتبر فى المقربيه ارتباط العمل بالمولى بنحو ارتباط ، و الإتيان بالعمل لأجل ترتب المصلحه عليه لا يرتبط بالمولى ، فلا يكون العمل مقرباً لعدم ربطه بالمولى .

و على هذا، لا- يستقيم ما أفاده المحقق النائنى من إنكار الثمره ، إذ الملاك المصحح ليس إلا المحبوبيه ، و هو لا يتحقق مع تعلق النهى بالعمل .

و لكن الذى يسهل الخطب ما عرفت من الالتزام بعدم اقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده ، إما لأجل إنكار دعوى المقدميه التى هى عمده أساس القول بالاقتضاء . و أما من جهة إنكار وجوب المقدمه « (١) » .

ص: ١٤٨

بعد أن ظهر أن الحق عدم دلالة الأمر على النهي عن الضد الخاص ، لا من باب المقدميه و لا من باب التلازم ، و أن الحق عدم دلالة على النهي عن الضد العام ، لسقوط القول بالعيته و الدلاله التضمينيه و الالتزاميه ، لكن دلالة على مبغوضيته ثابتة ، لأنه إذا كان الفعل محبوباً للمولى كان تركه مبغوضاً له يقيناً ، و كذا العكس ، لكن لا بد من التنبيه على أن متعلق البغض - و هو الترك - لا يتجاوز عن متعلقه ، ليكون لازمه - و هو فعل الضد الخاص - مبغوضاً كذلك ، فإذا كان الضد الخاص أمراً عبادياً فلا دليل على فساده .

إلا أن عدم الدليل على عدم الفساد لا يكفي لعبادته العمل ، بل يعتبر أن يؤتى به مضافاً إلى المولى .

أمّا على القول باشتراط صحه العباده بقصد الأمر ، فقد تقدم أنه لا- أمر بالنسبه إلى المزاحم فى عرض الواجب المأمور به ، لاستحاله طلب الضدين ، فإما أن يدعى وجود الأمر بالطبيعه - التى يكون الضد الخاص فرداً لها - فى عرض الأمر المتوجه إلى الواجب ، و إما أن يدعى كونه مأموراً به بالأمر الطولى على أساس الترتب .

و أما على القول بصحة العباده بقصد الملاك ، فلا بد أولاً من إثبات المبنى بإقامه الدليل عليه ، ثم تحقيق الصغرى و هو كون العمل واجداً للملاك .

و تفصيل الكلام على القول الأول هو : إنه بناءً على ما تقدّم عن المحقق الثاني ، فإنّ الطبعه هي المتعلّق للأمر و الفرد غير مأمور به ، إلّا أنّ انطباقها عليه قهري و الإجزاء عقلي ، و بذلك تتم عباديّه الفرد المزاحم .

الأقوال في اعتبار قدره في متعلّق التكليف

و قد تقدّم سابقاً : أنّ طريق المحقق الثاني مبنيّ على أنّ اعتبار قدره في متعلّق التكليف هو بحكم العقل ، و الكلام الآن حول هذا المبني ، فإنّ في المسأله أقوالاً ثلاثه :

ف قيل : إنّ قدره على المتعلّق غير معتبره في صحّه التكليف ، فللمولى تكليف العاجز ، إلّا أنّ المكلف إن كان قادراً على الامتثال فواجب ، و إن كان عاجزاً فهو معذور .

و هذا رأى جماعه من المحقّقين ، و منهم السيد الخوئي .

و قيل : إنّ قدره شرط في التكليف .

فقال المحقق الثاني و جماعه : إنّها شرط بحكم العقل .

و قال الميرزا : هي شرط باقتضاء الخطاب .

و القائلون بأنّها بحكم العقل ، اختلفوا بين قائل : بأنّ قدره على فردٍ ما من أفراد الطبعه تكفي لصحّه الأمر بالطبعه ، و قائل : لا تكفي .

و مذهب المحقق الثاني هو الكفايه .

قال الميرزا :

الصحيح إنّّه باقتضاء التكليف لا بحكم العقل ، وعليه ، فكون الفرد المزاحم فرداً للمأمور به محال ... و توضيح ذلك هو :

إنَّ التكاليف جعل الداعي ، و جميع التكاليف إنما تُنشأ لأجل أن يوجد الداعي للامتنال عند المكلف ، و الداعي يقتضى - بذاته - إمكان المدعو إليه عقلاً- و شرعاً ، لأنَّ النسبه بينهما هي التضاييف ، فلمَّا كان الداعي إمكانيّاً فالمدعو إليه كذلك ، إذن ، فمتعلّق التكاليف هو الفرد المقدور ، و أمّا غير المقدور فخارج عن التكاليف ، و يكفي عدم قدره الشرعيّه ، لأنَّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً

و الحاصل : إنّ متعلّق التكاليف هو غير الضدّ المزاحم .

إشكالات المحاضرات

و أورد عليه في المحاضرات من جهات :

(الأولى) إنّ ما أفاده قدّس سرّه - من التفصيل بين القول بأنّ منشأ اعتبار قدره شرطاً للتكاليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، و القول بأنه اقتضاء نفس التكاليف ، فيسلم ما ذكره المحقّق الثاني على الأوّل دون الثاني - لا يرجع إلى معنى محصّل ، بناءً على ما اختاره من استحاله الواجب المعلّق و تعلّق الوجوب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه ، و بيان ذلك باختصار هو :

إنّ الأمر في الواجب الموسّع و إنّ تعلّق بالطبيعه و بصرف الوجود منها ، إلّا أنّه مشروط بالقدره عليها ، و ذلك لا يمكن إلّا بأن يكون بعض وجوداتها - و لو كان واحداً منها - مقدوراً للمكلف ، أمّا لو كان جميع أفرادها غير مقدور للمكلف و لو في زمان واحد ، فلا- يمكن تعلّق التكاليف بنفس الطبيعه في ذلك الزمان إلّا على القول بجواز الواجب المعلّق . و حيث أنّ الواجب الموسّع في ظرف مزاحمته مع الواجب المضيق غير مقدور بجميع أفرادها ، فلا يعقل تعلّق التكاليف به ، - ليكون انطباقه على الفرد المزاحم قهريّاً و أجزاءه عن المأمور به عقليّاً - إلّا بناءً على صحه الواجب المعلّق ، حيث يتعلّق الطلب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه . و لا يفرّق في

ذلك بين المسلكين في منشأ اعتبار قدره في المتعلق .

نعم ، إنما يتم كلام الميرزا فيما إذا كان للواجب أفراد عرضيه ، و كان بعضها - لا كلها - مزاحماً بواجب مضيق ، لأنه يصح حينئذ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي امتثال الأمر بالطبيعه المقدوره بالقدره على بعض أفرادها ، بناءً على قول المحقق الثاني ، كما لو وقعت المزاحمه بين بعض الأفراد العرضيه للصلاه و إنقاذ الغريق ، في أحد مواضع التخيير بين القصر و الإتمام ، حيث أنّ الفرد المزاحم للإنقاذ هو الإتمام ، فيلزم عليه اختيار القصر ليتمكن من الإنقاذ أيضاً ، فلو اختار التمام و عصى الأمر بالأهم - و هو الإنقاذ - فالصلاه صحيحه ، لكونها فرداً من الطبيعه المأمور بها ، المقدور عليها بالقدره على فردٍ و هو القصر ... أما بناءً على مبنى الميرزا فلا تصح ، لأنّ متعلق التكليف هو الفرد المقدور و هو القصر ، و هذا الفرد غير منطبق على الفرد المزاحم .

لكنّ الكلام في الأفراد الطويله .

الجواب

أما سيدنا الأستاذ ، فقد ذكر أنّ هذا الإيراد من المحقق الأصفهاني (١) و قد أوضحه السيد الخوئي مفصلاً . قال : و هو وجه لطيف لكنه لا يخلو عن مناقشه سيأتى التعرض لها في غير هذا المقام (٢) . لكننا لم نوفق للوقوف عليه . و أما شيخنا الأستاذ ، فقد أجاب عن هذا الإشكال : بأنّ تعلق التكليف - بناءً على القول بالواجب المعلق - و إنّ كان معقولاً ، بأن يتعلق الأمر بالعباده الموسعه كالصلاه في حال مزاحمتها بالواجب المضيق ، على نحو يكون الوجوب الآن و الواجب في

ص: ١٧٢

١-١) نهاية الدرايه ٢ / ٢٥٠ .

٢-٢) منتقى الأصول ٢ / ٣٧١ .

المستقبل ، لاستحاله تعلق الأمر الآن بالطبيعة من جهة كونها في حال المزاحمه غير مقدوره بجميع أفرادها ، إلما أن انطباق الواجب على الفرد المزاحم مورد للإشكال ، لأن حقيقة الواجب المعلق هو أن يكون الوجوب مطلقاً و الواجب معلقاً على الزمان الآتى ، فيكون الوجوب الآن و الواجب مقيّداً ، و إذا كان الواجب مقيّداً كذلك كان غير قابل للتطبيق - بما هو واجب - على الفرد في أول الوقت ، إذ الفرد في أول الوقت لا يكون فرداً للطبيعة بما هي مأمور بها .

و الحاصل : إن الواجب إن كان لا بشرط بالنسبه إلى الزمان الآتى ، فانطبقه على جميع أفراد الطبيعة ممكن ، لكنّه ليس بواجب معلق ، و إن كان مشروطاً به ، فهو غير منطبق الآن على الفرد بعنوان الواجب .

و لو قيل : بأن تقييد الواجب بالزمان اللماحق يكون تارةً من جهة كونه دخيلاً في الملاك و الغرض ، كما في الحج حيث أنّ الوجوب الآن و الواجب مقيّد بأيام المناسك ، و هو قيد دخيل في الغرض ، و أخرى من جهة عدم قدره المكلف لا لدخله في الغرض ، فيتقيد الواجب بزمان بعد زمان المزاحمه مع الأهم ، و ما نحن فيه من قبيل الثانى لا الأول ، فهو ذو ملاك .

فإنه يمكن الجواب : بأن الفرق المذكور موجود ، لكن كليهما شريكان في عدم إطلاق الواجب ، و مع تضيق دائره الواجب المأمور به ، لا يمكن القول بأن هذا الفرد فرد للمأمور به بما هو مأمور به ، فالاشكال باق .

هذا ، على أنّ احراز واجديّه الواجب المقيّد بزمان بعد المزاحمه للغرض و أن تقيده بذلك إنّما هو من جهة عدم قدره ، أمر مشكل .

(الجبهه الثانيه) قال : إنه لو تنزّلنا و سلّمنا الفرق بين القولين ، فلا يتم ما أفاده الميرزا كذلك بالنظر إلى مختاره من أنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل

العدم و الملكة ، فكلّ مورد لم يكن فيه التقييد فالإطلاق غير ممكن . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنّ تقييد الطبعه المأمور بها بالفرد المزاحم مستحيل ، فإطلاقها بالنسبه إليه كذلك حتى على قول المحقّق الثاني في اعتبار القدره في التكليف .

و الحاصل : إنّ لا يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم ، لعدم إطلاق المأمور به ، ليكون الإتيان به بداعى الأمر حتى على القول بصحّه الواجب المعلق .

نعم ، بناءً على ما حقّقناه من أنّ التقابل بينهما من قبيل التضادّ ، يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبعه ، بناءً على جواز تعلّق الوجوب بأمر متأخّر مقدور في ظرفه كما هو المفروض ، لأنّه إذا استحال التقييد كان الإطلاق ضروريّاً .

جواب الأستاذ

فأجاب الأستاذ : بأنّ استحاله التقييد إنّما تستلزم ضروره الإطلاق فيما إذا كان التقييد ممكناً ، أمّا لو لم يتمكّن المولى من التقييد فلا ، و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإنّ المولى - كما يعترف المستشكل - غير متمكّن من التقييد بالفرد المزاحم ، و حينئذٍ ، فلا يكون الإطلاق كاشفاً عن كون مراده مطلقاً ...

و الحاصل : إنّ لا اعتبار لمثل هذا الإطلاق .

(الوجه الثالث) في أنّ القدره غير معتبره في صحّه التكليف ، و هو القول الثالث من الأقوال في المسأله ، فلا هي معتبره بحكم العقل ، و لا هي معتبره باقتضاء الخطاب ، بل إنّها معتبره بحكم العقل في مرحله امتثال التكليف . قال :

و ذلك : لأنّ حقيقه الحكم و التكليف عباره عن اعتبار المولى كون الفعل على ذمّه المكلف و إبرازه في الخارج بمرز ، و هذا الاعتبار لا يقتضى اختصاص الفعل بالحصّه المقدوره ، ضروره أنّه لا مانع من اعتبار الجامع بين المقدور و غير المقدور .

ص: ١٧٤

فالحاصل : إنّه لا مقتضى من قبل الخطاب لاعتبار قدره فى المتعلّق ، و كذا العقل ، فإنّه لا يقتضيه إلّا فى ظرف الامتثال ، فإذا لم يكن المكلف حين جعل التكليف قادراً على الامتثال و أصبح قادراً عليه فى ظرفه ، صحّ التكليف و لا قبح فيه عقلاً .

جواب الأستاذ

و قد أجاب عنه الأستاذ : بأنّ اعتبار المولى الفعل على ذمّه المكلف فعل اختياري له ، و كلّ فعل اختياري فهو معلول للغرض ، و ليس الغرض إلّا جعل الداعى للبعد نحو الفعل ، و حينئذٍ تعود نظريه الميرزا من أن جعل الداعى يقتضى قدره على المدعوّ إليه ، فلو كان عاجزاً عن الامتثال لم يمكن من المولى جعل الداعى له ، فإنّ كان التكليف مطلقاً جعل الداعى كذلك ، و إنّ كان مشروطاً بشرطٍ كان الداعى فى ظرف تحقّق الشرط ، و أمّا إن كان معلقاً - بأن يكون الوجوب فعلياً و الواجب استقبالياً - فإنّ البعث الإمكانى الفعلى نحو الأمر المتأخّر يقتضى إمكان الانبعاث فى الواجب فى ظرفه ، و كذلك الحال بناءً على إنكار الواجب المعلق ، فإنّ البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى .

فالحاصل : إنّه على جميع التقادير و الأقوال : البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى .

كلام المحقّق العراقى فى المقام

و ذكر المحقّق العراقى فى (المقالات) (١) - مشيراً إلى نظريه الميرزا بعنوان التوهّم - ما حاصله : إنّ قدره على الامتثال من الأمور الدخيله فى فاعليه الإراده حتّى لو لم يكن الخطاب فعلياً ، و حقيقه الحكم هى الإراده المبرزه ، فإنّ أريد

ص: ١٧٥

للإرادة الوصول إلى الفعلية اعتبار القدره ، فتكون القدره ممّا يعتبر في ظرف الامتثال ...

و الحاصل : فاعتبار القدره متأخّر رتبته عن الخطاب ، و الخطاب متأخّر رتبته عن متعلّقه ، و مع تأخّره لا يمكن أن يكون دخيلاً فيه ... فالخطاب لا يقتضى اعتبار القدره خلافاً للميرزا .

نقد كلام العراقي و الدفاع عن الميرزا

و قد انتقد الشيخ الأستاذ كلام المحقّق العراقي بما انتقد به كلام المحاضرات ، و حاصل ما أفاده هو : إنه لا ريب في أنّ المتأخّر لا يمكن أخذه في المتقدّم عليه ، و لو أنّ المولى قد أخذ القدره في متعلّق حكمه لتّم كلام هذا المحقّق ، لكنّ تقييد الخطاب بالقدره ليس بأخذ المولى بل إنّه تقييد و تضييق ذاتي ، لما تقدّم من أنّ الحكم بعث ، و هو يقتضى القدره على المبعوث إليه ، لأنّ المولى الحكيم الملتفت لا يبعث نحو غير المقدور ، فالبعث من أصله مضيّق و بذلك تتضيّق دائره المتعلّق ، و يكون الحصّه المقدوره فحسب .

و الحاصل : إنّ كلام المحقّق النائيني قوى ... و لا يصلح ما ذكر للردّ عليه .

الإشكال على الميرزا

إلّا أنّ فيه - بعد موافقه على كبرى أنّ البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى - أن تلك الكبرى غير منطبقه هنا حتّى تتم دعوى أنّ البعث نحو طبيعه يختص دائماً بالحصّه المقدوره منها ، لأنّ المفروض كون البعث نحو طبيعه ، و هي لا بشرط بالنسبه إلى الخصوصيات الفرديه ، و أنّ حقيقه الإطلاق رفض القيود ، و على ما ذكر ، فإنّ المولى لما يبعث نحو طبيعه فهو يريد الوجود المضاف إليها ، و إذا كان البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى ، فإنّ القدره

على فردٍ ما من أفراد الطبيعه تحقق إمكان الانبعاث ، فلا محاله تكون الطبيعه بما هي مأمور بها منطبقه على الفرد المزاحم ، و إذا تم الانطباق القهري تمّ الإجزاء .

و الحاصل : إنّ الخطاب لا يتعلّق بالحصّه المقدوره من الطبيعه ، بل هو متعلّق بالطبيعه المقدوره بالقدره على فردٍ ما من أفرادها ، و منها الفرد المزاحم ، خلافاً للميرزا القائل بخروج الفرد المزاحم غير المقدور عن المصادقيه للطبيعه المأمور بها بما هي مأمور بها .

.التحقيق في اعتبار القدره في صحّه التكليف

أمّا على القول الثالث ، فمشكله تصحيح العباده المزاحمه منحلّه ، لأنّه بناءً عليه يكون التكليف متعلّقاً بالطبيعه ، و هو غير مشروط بالقدره ، فيصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر ، لأن انطباق الطبيعه عليه قهري و الإجزاء عقلي .

و أمّا على القول باعتبار القدره بحكم العقل فكذلك ، لأنّ الطبيعه مقدوره بالقدره على فردٍ ما من أفرادها ، فيصحّ الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعه .

و أمّا على القول باعتبارها باقتضاء نفس الخطاب ، فالمشكله باقيه ، لأنّ المتعلّق - بناءً عليه - هو الحصّه المقدوره من الطبيعه ، لا الجامع بين المقدور و غير المقدور ، فلا يصحّ الفرد المزاحم بالإتيان به بقصد الأمر ، و تصل النوبه إلى قصد الملاك - و هو الطريق الثاني - .

لكنّ التحقيق عند الأستاذ قابليه الطبيعه لتعلّق الأمر و صحّه العباده المزاحمه بقصد الأمر

فلا فرق بين الآراء الثلاثه في حلّ المشكله .

إلّا أنّ الحق - عنده - بقاء المشكله على حالها ، لأنّه لا قدره على الطبيعه في

الأفراد الطوليّه في أوّل الوقت ، فلا- بدّ من تصوير الواجب المعلق ، وعليه ، فيكون الواجب بعد الفرد المزاحم ، لأنّه - أى الفرد المزاحم - مقيّد بالزمان الآتى ، فلا ينطبق الواجب عليه ... فلا يمكن تصحيحه بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعه ، و تصل النوبه إلى طريق قصد الملاك أو طريق الأمر الترتبى .

الطريق الثانى .

اشاره

و البحث فى الطريق الثانى - و هو تصحيح العباده بقصد الملا-ك ، كما ذهب إليه صاحب (الكفايه) و الميرزا - يستدعى الكلام فى جهتين :

جهه الكبرى ، و هى تصحيح العباده بقصد الملاك ، و أنّه لا ينحصر تصحيحها بقصد الأمر فقط ... و للتحقيق عن هذه الجهه موضع آخر .

وجهه الصغرى ، و هى المهمه فى المقام ، و هى أنّه كيف يثبت الملاك فى الفرد المزاحم ؟

إنّه لا- بدّ من الكشف عن الملا-ك كى يؤتى بالعمل بقصده ، و المفروض عدم وجود أمر عرضى يكون كاشفاً عنه كشف المعلول عن العله - على مسلك العدليه - لأنّ وجوده مشروط بالقدره على الامتثال و هى متفيه ، من جهه أنّ الواجب عليه هو الفرد الأهمّ ، فالمكلف عاجز شرعاً عن امتثال الواجب المزاحم المهم ، فهل يمكن الكشف عنه عن طريق مفاد الماده بعد سقوط اطلاق الهيئه لكونها مشروطه بالقدره ؟ هنا وجوه :

[الطريق الاول للكشف عن الملاك]

اشاره

الوجه الأوّل .

يقول الميرزا - كما فى (أجود التقريرات) (1) - بعدم تبعيّه إطلاق الماده لإطلاق الهيئه ، و توضيح هذه الدعوى هو : إنّ قول المولى « صلّ » مشتمل على

ص: ١٧٨

مادهٍ وهو الواجب الذى تعلّق به الحكم ، و على هيئته و هو الحكم أى الوجوب ...

و كلٌّ منهما صالحٌ للتقييد بالقدره أو غيرها من القيود ، و للإطلاق برفض القيود كلّها ، فإن أخذ المولى فى خطابه القدره على الواجب ، كأن يقول : إن قدرت فصلّ ، فقد اعتبرت القدره الشرعيّه إلى جنب القدره العقليّه - المعتبره بحكم العقل على مسلك المحقّق الثانى ، أو باقتضاء الخطاب على مسلك الميرزا - و كشفت عن دخلها فى الغرض من الصّلاه ، و إن لم يأخذها كشف - عدم أخذها - عن عدم دخلها فى الغرض .

و كذلك الحال بالنسبه إلى الوجوب

لكنّ المفروض أنّه مع التراحم بالأهمّ ، لا وجوب بالنسبه إلى المهمّ و هو الصّلاه ، فلا إطلاق للهيئه ، لكون وجوب الصّلاه مقيداً بالقدره ، و حينئذٍ ، يأتى البحث عن أنّه إذا سقط إطلاق الهيئه يسقط بتبعه إطلاق الماده أو لا ؟

فذهب الميرزا إلى بقاء الماده على إطلاقها ، و أنّه كاشف عن أنّ الغرض قائم بالجامع بين المقدور و غير المقدور ، فيكون الفرد المزاحم - و إن كان غير مقدور - واجداً للملاك بمقتضى الإطلاق ، و يمكن الإتيان به بقصده .

هكذا قرّب الأستاذ هذا الوجه .

و فى (المحاضرات) : إنّ الفرد المزاحم تام الملاك حتى على القول بكونه منهياً عنه ، لأنّ النهى المانع عن التقرب بالعباده ، هو الذى ينشأ من مفسده فى متعلّقه و هو النهى النفسى ، و أمّا النهى الغيرى ، فبما أنّه لا ينشأ من مفسده فى متعلّقه ، لا يكشف عن عدم وجود الملاك فى المتعلّق . فبضم هذا إلى كبرى كفايه قصد الملاك ، تتمّ صحه عباديّه الفرد المزاحم (1) .

ص: ١٧٩

ثم إن الميرزا أورد على نفسه اشكالات أربعة ، و أجاب عنها (١) .

الأول : إنه لا- إطلاق مع وجود المقيد العلى حتى يتمسك به ، و على القول باقتضاء ذات الخطاب القدره فى المتعلق ، يتقيد المتعلق و يخرج عن الإطلاق .

و بعبارة أخرى : صحه الفرد المزاحم من جهه الملاك ، لا يجتمع مع القول باقتضاء الخطاب القدره فى المتعلق ، لأنه بناءً عليه تكون القدره دخيله فى ملاك الحكم ، و بارتفاعها يرتفع الملاك .

الثانى : إنه لو سلمنا عدم القطع بالتقييد باقتضاء الخطاب ، فلا ريب فى أن ذلك صالح للتقييد ، فيكون المقام من صغريات احتفاف الكلام بما يصلح للتقييد ، فلا ينعقد الإطلاق ، ليم الملاك فيقصد بالفرد المزاحم .

الثالث : إنه لو سلمنا عدم الصلاحيه للتقييد ، إلا أن إطلاق المتعلق إنما يكشف عن عدم دخل القيد فى الملاك ، فيما إذا لزم نقض الغرض من عدم التقييد فى مقام الإثبات ، مع دخله فى مقام الثبوت ، و أما إذا لم يلزم نقض الغرض ، فلا يكون الإطلاق فى مقام الإثبات كاشفاً عن عدم القيد فيه ثبوتاً ، فلو كان غرض المولى متعلقاً بالرقبه المؤمنه - مثلاً - كان عليه البيان فى مقام الإثبات لئلا يلزم نقض الغرض ، و من عدم البيان نستكشف عدم دخل الإيمان فى الغرض و يتم الإطلاق . و أما إذا لم يلزم فى مورد نقض الغرض من عدم البيان ، فلا يتم استكشاف الإطلاق .

و ما نحن فيه من هذا القبيل ، و ذلك لأننا نعلم بأن المكلف عاجز عن الإتيان بالفرد غير المقدور ، فهو غير محتاج إلى البيان كى نقول بأن عدم البيان عن التقييد

ص: ١٨٠

كاشف عن الإطلاق وإلا يلزم نقض الغرض ... فالمورد ليس من موارد التمسك بإطلاق المتعلق .

الرابع : إنَّ أوَّل مقدّمات الإطلاق هو كون المتكلّم في مقام البيان من تلك الجهة التي يراد التمسك بالإطلاق فيها ، و بدون ذلك فلا يتم الإطلاق ... مثلاً : الآية المباركة : «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْهِ» في مقام بيان حليته أكل هذا الصيد ، و ليست في مقام البيان من جهة الطهاره و النجاسه حتى يُتمسك بإطلاقها فيقال بطهاره هذا الحيوان الذي اصطاده الكلب .

و فيما نحن فيه : المولى في مقام بيان متعلق حكمه ، و ليس في مقام بيان ملاك الحكم ، حتّى يقال بأنّه لم يقيد بالقدره ، فالملاك مطلق و المتعلق للحكم مطلق .

و الجواب :

أمّا عن الإشكال الأوّل ، فبأنّ تقييد المتعلق عقلاً يكون إمّا باقتضاء الخطاب كما هو مسلك الميرزا ، و إمّا بحكم العقل ، و لا ثالث لهما . و الأوّل تقييد عقلي ذاتي و الثاني تقييد عرضي . و أيضاً : فإنّ الأوّل متحقّق في كلّ خطابٍ لأنّه باقتضاء نفس الخطاب ، بخلاف الثاني ، فهو يختص بالخطاب الصادر من الحكيم ، لكون خطابه تابعه للحسن و القبح العقليين ، فالأوّل يرجع إلى اقتضاء العقل النظري ، و الثاني إلى اقتضاء العقل العملي و هو قبح تكليف العاجز .

و حينئذٍ : فإنّ كان المدعى تقييد متعلق الحكم - و هو المادّه - باقتضاء نفس الخطاب ، فمن الواضح أنّ التقييد متأخّر عن الحكم المتأخّر عن المتعلق ، فهو متأخّر عن المتعلق بمرتين ، و لا يمكنه أن يؤثّر في إطلاقه في مرحله قيام الغرض تام بلا كلام .

ص: ١٨١

و إن كان المدعى تقييد المتعلق بحكم العقل ، فإن حكم العقل متأخر عن حكم الشرع ، تأخر الحكم عن موضوعه ، و حكم الشرع في مرتبه متأخره عن المتعلق ، فالتقييد متأخر عن المتعلق بمرتبتين كذلك .

فاندفع الإشكال الأول .

و بذلك يندفع الإشكال الثاني ، فإنه إذا ثبت استحاله التقييد ، لا يبقى احتمالاً حتى يكون صالحاً للقريبه .

و أما عن الإشكال الثالث ، فقد ذكر جوابين :

أحدهما : إن هذا إنما يتم فيما إذا كان الشك في اعتبار القدره التكوينيته في الملاك ، لاستحاله صدور غير المقدور ، فلا يلزم من عدم البيان نقض الغرض أصلاً . و أمّا إذا كان الشك في كون القدره - و لو كانت شرعيه - دخيله في الملاك كما هو المفروض في المقام ، فيلزم نقض الغرض من عدم التقييد ، إذ للمكلف الإتيان بالواجب الموسع مع التراحم بينه و بين المضيق تمسكاً بالإطلاق ، إذن ، لا بدّ من البيان ، و مع عدمه يستكشف عدم الدخل و يتم الإطلاق .

و الثاني : إن لزوم نقض الغرض ليس من مقدّمات الإطلاق ، بل إنّ من مقدّماته تبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت ، فكون المتكلم في مقام بيان جميع ما له دخل في غرضه يستلزم بيان ذلك كله و إلّا لزم الخلف ، فمن الإطلاق و عدم التقييد بقيد يستكشف عدم دخله في مقام الثبوت ، بلا حاجه إلى ضمّ مقدّمه لزوم نقض الغرض .

و أما عن الإشكال الرابع فأجاب :

بأنه ليس المراد الكشف عن الملاك من جهه كون المولى في مقام البيان له ، بل المراد هو : إنّه لما كان في مقام بيان متعلق حكمه ، و الأحكام تابعه للملاكات

و معلوله لها ، فتوجّه التكليف إلى ذات المتعلّق بلا- أخذ القيد فيه ، يكشف عن كون العله - و هو الملا-ك - مطلقاً كذلك ، فيصح حينئذ التمسك بالإطلاق للكشف عن الملاك المطلق .

و إذا اندفعت الإشكالات ، فلا مانع من التمسك بإطلاق المادّه للكشف عن الملاك ، فيؤتى بالصلاه بقصده .

قال الأستاذ

و تنظر الأستاذ فيما أجاب به الميرزا عن الإشكالات ... فوافق على الجواب الأول عن الإشكال الثالث . و أبطل الثاني : بأنه و إن كان المعروف عدم كون لزوم نقض الغرض من مقدّمات الإطلاق ، لكنّ الحق هو كون المولى فى مقام بيان الغرض ، لأنّ الأمر معلول له و لحاظ المولى له عرضى ، و لكنّ لحاظه للغرض ذاتى ، لأنه هو العله للأمر .

و أما جوابه عن الإشكاليين - الأول و الثانى - و ملخصه : استحاله تقييد ما هو المتأخّر رتبه لما هو متقدّم فى الرتبه ، ففيه :

إنّ المقيّد هو المولى إن أخذ القيد فى المتعلّق ، و هو المطلق إن رفضه ، و انقسام الصّلاه إلى المقدوره و غير المقدوره ، أمر واقعى طارئ على الصّلاه قبل حكم المولى - لا- فى مرتبه و لا- بعده - سواء وجد الحكم أو لا- ... فإن كان القيد دخيلاً فى غرض المولى الملتفت إلى الانقسام أخذه فى متعلّق حكمه و إلما رفضه ، فالإطلاق و التقييد بالنسبه إلى القدره ليس من الانقسامات الحاصله من ناحيه الخطاب ، بل هو القرينه على أخذ المولى للقيد فى المتعلّق ، و التقييد حاصل فى رتبه المتعلّق ، غير أنّ القرينه عليه - و هو الخطاب - متأخّر عن ذى القرينه بالتأخّر الطبعى كما حقّق فى محلّه ، و إذا كان التقييد فى مرتبه المتعلّق فلا إطلاق .

ص: ١٨٣

و بما ذكر يسقط الجواب عن الإشكال الثاني .

و أما جوابه عن الإشكال الرابع ففيه :

إنّه قد ورد الأمر بالصّلاه في مرتبه الاستعمال على طبعي الصّلاه ، لكنّه مقيد عقلاً - باقتضاء الخطاب عند الميرزا - بالحصّه المقدوره ، فالمراد الجدّي من الصّلاه أخصّ من المراد الاستعمالي ، و الكاشف عن الملاك هو المراد الجدّي لا الاستعمالي ، و إذا كان المراد الجدّي هو الحصّه المقدوره من الصّلاه ، فكيف يكون كاشفاً عن وجود الملاك في الحصّه غير المقدوره ؟

و بتعبير السيد الأستاذ : « إنّ الدليل الدال على تبعيته الأحكام للمصالح من إجماع أو عدم اللغويه و الحكمه لا يقتضى سوى توفّر الملاك فيما انبسط عليه الأمر و بعث نحوه ، و إن كان قد تعلّق في ظاهر الخطاب بالمطلق ، و لا ملازمه بين وجود الملاك و أخذ الشيء في متعلّق الأمر خطاباً ، و المفروض فيما نحن فيه أن الأمر و إنّ كان يرد على المطلق لا على المقيد ، و لكنّ إنّما ينبسط في مرحله عروضة على الحصّه المقدوره دون الأعم » (١).

فالحق : امتناع التمسك بالإطلاق ، لوجود القرينه العقلية ، بحكم العقل بقبح تكليف العاجز أو باقتضاء نفس الخطاب لأنّ يتوجّه التكليف إلى الحصّه المقدوره ، فإنّ هذه القرينه مانعه من انعقاد الإطلاق في المادّه ، و حينئذٍ ، فلا كاشف عن الغرض .

رأى السيد الخوئى

و جوّز السيّد الخوئى التمسك بالإطلاق بناءً على مسلكه من أنّ القدره لم تعتبر في متعلّق التكليف ، لا من جهه حكم العقل و لا من جهه اقتضاء التكليف ،

ص: ١٨٤

فلا موجب لاعتبارها فيه ، إلا أنّ الإشكال في المقتضى لهذا الإطلاق ، لأنّ المتكلم غالباً بل دائماً ليس في مقام بيان ما يقوم به ملاك حكمه ، حتى يمكن التمسك بالإطلاق فيما إذا شك في فرد أنّه واجد للملاك أم لا ، و مع قطع النظر عن ذلك و فرض أنّه في مقام البيان حتى من تلك الجهة ، فلا مانع من التمسك بالإطلاق ، إذ قد عرفت أنّه لا حكم للعقل و لا اقتضاء للتكليف لاعتبار قدره في المتعلق ، ليكونا صالحين للبيان و مانعين عن ظهور اللفظ في الإطلاق .

و حاصل كلامه : إنّ لا حكم للعقل باسئراط التكليف بالقدره ، و لا اقتضاء للتكليف لذلك ، فلا مانع من التمسك بالاطلاق ، لأنّه لا يكون الاشرط إلا بأحد الأمرين المذكورين ، بل القدره شرط لتنجز التكليف . لكنّ الكلام في تماميته الإطلاق ، لأن المولى في مقام بيان متعلق الحكم لا ما يقوم به الملاك ، فلا مقتضى لانعقاده . و هذا هو الصحيح في الإشكال على الإطلاق .

قال الأستاذ

وفيه :

أولاً : إنّ الكلام في حكم المولى الحكيم الملتفت و ليس حول غيره ، و لذا قيّد ما ذكره بالموالى العرفيه حيث قال « بل الغالب في الموالى العرفيه غفلتهم عن ذلك فضلاً عن كونهم في مقام بيانه » (١) ... فالكلام في الخطابات الشرعيه الصادره من الشارع ، و قد تقرّر أنّ تكاليفه معلوله للأغراض ، فكيف لا يكون في مقام بيان غرضه ؟

و ثانياً : إن ما ذهب إليه من أنّ القدره من شرائط التنجيز ، فلها الدّخل في استحقاق العقاب فقط ، لا يجتمع مع ما ذهب إليه من أنّ التكليف اعتبار مبرز ، و أنّ

ص: ١٨٥

الأمر مصداق للبعث و النهى مصداق للزجر . و توضيح ذلك :

إنه لا- يخفى الفرق بين المفهوم و المصداق ، فكلما كان الاتحاد بين الشيئين مفهوميّاً كان الحمل بينهما أوّليّاً ، و كلّما كان الاتحاد بينهما فى الوجود كان الحمل شائعاً . فالمفهوم - أى الصّوره الذهنيّه - من « زيد » غير ما هو المفهوم من « الإنسان » إلّا أنّهما فى الوجود واحد ، و هذا معنى المصداقيّه . فهذا مطلب .

و مطلب آخر هو : إنّ مفهوم « البعث » لا يستلزم « الانبعاث » لكن مصداقه يستلزمه .

فإذا كان الأمر مصداقاً للبعث ، فلبعث وجودٌ ، و يستلزم وجود الانبعاث ، و وجوده يستلزم قدره ... و عليه ، فالبعث الإمكانى - بمعنى وجود المقتضى و عدم موانع الطاعه - يستلزم الانبعاث الإمكانى ... و لو لا- القدره لما تحقّق الانبعاث ... فانفكاك الانبعاث عن القدره غير معقول ... فتكون من شرائط التكليف ، إمّا بحكم العقل و إمّا باقتضاء نفس الخطاب .

فظهر سقوط ما ذهب إليه السيّد المحقّق الخوئى .

المختار

و أنّ الحق عدم تامّيّه التمسك بإطلاق المادّه و متعلّق الأمر ، لكون المتعلّق مقيداً عقلاً بالقدره ، إذ الحكم العقلى هنا - سواء على مبنى المحقّق الثانى أو المحقّق النائى - يصلح لأن يعتمد عليه المولى و يكتفى به إن كان غرضه هو المقيد ، فلا كاشف عن الملاك .

أقول : و هذا الذى ذكر - أعنى صلاحيّه ذلك لأن يعتمد عليه المولى - موجود فى كلمات السيّد الخوئى أيضاً فى (تعاليقه) (١) .

ص: ١٨٦

و أما الطريق الثاني للكشف عن الملاك ، الذى جاء به صاحب الكفايه ، فهذا توضيحه :

إنّ الشىء قد يكون متعلّقاً للأمر بنفسه و قد يكون متعلّقاً له لكونه مصداقاً للطبيعه المأمور بها ، فالأوّل : كالصّلاه فى المسجد ، فيما لو أمر بالصّلاه فيه ، و الثانى : كالصّلاه فيما لو قال : « صل » .

و فى المقابل : ما لا يكون متعلّقاً للأمر لا بنفسه و لا بكونه مصداقاً ، و هذا يكون على ثلاثه أنحاء :

الأوّل : ما خرج عن المصداقيه للطبيعه المأمور بها بالتخصيص اللفظى ، كقوله لا تكرم الفساق ، المخرج لهم عن عموم أكرم العلماء .

و الثانى : ما خرج عن المصداقيه للطبيعه المأمور بها بالتخصيص العقلى ، كموارد اجتماع الأمر و النهى ، حيث تخرج الصّلاه فى الدار المغصوبه عن الطبيعه المأمور بها ، بحكم العقل بعدم صلاحيتها للمقربيه .

و الثالث : ما خرج عن المصداقيه للطبيعه المأمور بها مع تماميه المقتضى ، لوجود المانع و المزاحم من الفرديّه و المصداقيه ، كالصّلاه فى وقت الإزاله ، فإنّها تخرج عن الفرديّه للصّلاه المأمور بها ، و المخرج ليس المخصّص اللفظى أو العقلى حتى يكشف عن عدم الملاك ، بل الملاك موجود و المخرج هو عدم قدره ، فإنّ قدره دخيله فى توجّه الخطاب ، و بدونها لا يتوجّه إلى المكلف ، و على الجملة ، فإنّ المزاحمه مع الإزاله الواجبه توجب سلب قدره عن المكلف ، فيمتنع تكليفه بالصّلاه مع وجود المقتضى لذلك ، بحيث لو لم يكن النهى الغيرى مانعاً عن التكليف ، و كان الأمر بالشىء غير مقتضى للنهى عن ضده

الخاص ، جاز الإتيان بالصّلاه بقصد الملاك .

إشكالات المحقّق الإيروانى

و قد أورد عليه المحقّق الإيروانى بوجوه :

الأوّل : إنّ المفروض سقوط الأمر على أثر المزاحمه مع الواجب الآخر ، فلو كانت المصلحه فى نفس الأمر ، فلا تبقى بعد سقوطه مصلحه حتى يؤتى بالعمل بقصدها ، فلا يتم ما ذكره من أنّ الشئ قد يكون متعلّقاً للأمر بنفسه .

و الثانى : إن ما ذكره إنما يتم بناءً على مسلك العدليّه من تبعيّة الأحكام للملاكات فى الواقعيّات .

و الثالث : إنّه مع المزاحمه لا تبقى مصلحه للأمر ، فلو كان هناك مصلحه لما انتفى الأمر من الشارع .

جواب الأستاذ عن هذه الإشكالات :

أمّا الأوّل ، ففيه : إنّ مورد الكلام هو الضدّ العبادى كالأمر بالصّلاه و الأمر بالإزالة ، فلو سقط الأمر بالصّلاه على أثر المزاحمه ما انتفت مصلحه الصّلاه . فغايه ما يرد على المحقّق الخراسانى أن كلامه أخصّ من المدعى .

و أمّا الثانى ، ففيه : إنّ صاحب الكفايه يتكلم هنا على مبنى العدليّه .

و أمّا الثالث ، ففيه : إنّ المقصود هو وجود المصلحه فى متعلّق الأمر ، و كون الأمر ذا مصلحه هو لوجود المصلحه فى متعلّقه ، إلّا أنّ عدم القدره هو المانع عن الأمر .

فظهر ، اندفاع هذه الإشكالات إلّا الأوّل كما ذكرنا .

و قد يقَرّر الإشكال على (الكفايه) بوجه آخر (1) و هو : إنّ الأمر هو الكاشف عن الملاك ككشف المعلول على العلّه ، فإذا سقط على أثر المزاحمه انتفى الكاشف عن الملاك ، و حينئذٍ ، كما يحتمل أن يكون سقوط الأمر بسبب وجود المانع و هو عدم القدره ، كذلك يحتمل أن يكون بسبب عدم المقتضى و هو الملاك ، و مع هذا الاحتمال كيف يقطع بوجود الملاك حتى يُقصد في العباده ؟

لكنّه يندفع : بأنّ مفروض الكلام عدم وجود المخيّص اللفظى و العلقى فى المقام ، و عليه ، فإنّه لا مانع من عموم الأمر إلّا الأمر بالأهمّ المزاحم له ... فكان المانع هو المزاحم الموجب لعدم القدره على الامتثال ، مع العلم بعدم دخل القدره فى الملاك ، فمع لحاظ جميع هذه الجهات ، ينحصر المانع بعدم القدره على الامتثال مع وجود الملاك ، فلا مجال لهذا الإشكال .

.الطريق الثالث للكشف عن الملاك

اشاره

و أمّا الطريق الثالث ، فهو طريق الدلاله الالتزاميه ، و تقريب ذلك ضمن أمور :

الأوّل : إنّ الأحكام تابعه للملاكات و معلوله لها ، كما هو مسلك العدليه .

و الثانى : إنّ الأمر إذا تعلّق بشىء كان له مدلولان ، أحدهما : المدلول المطابقى و هو وجوب ذلك الشىء . و الآخر : المدلول الالتزامى ، و هو كون الوجوب ذا ملاك .

و الثالث : إنّهُ إذا سقط المدلول المطابقى على أثر وقوع المزاحمه بين هذا الأمر و أمرٍ آخر أهمّ منه ، فالمدلول الالتزامى - و هو الدلاله على وجود الملاك - باقٍ .

أمّا الأمر الأوّل ، فهو واضح .

ص: ١٨٩

و أمّا الأمر الثاني ، فكذلك .

هل تبقى الدلالة الالتزامية بعد سقوط المطابقه ؟

إنّما الكلام في الأمر الثالث ، و هو بقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط المطابقه ، باقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا ، أو بحكم العقل من قبح تكليف العاجز كما عليه المشهور ، و قد ذكروا في بيان بقائها ما حاصله : إنّ ذلك مقتضى التفكيك في الحجية و أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، فأما الدلالة المطابقه فقد سقطت لأن امتثالها كان مشروطاً بالقدره فإذا انتفت سقطت ، و أمّا الملاك فغير مقيد بالقدره و لا دخل لها فيه ، فلا موجب لسقوط الدلالة الالتزامية

هذا ، و قد نصّ على بقاء الدلالة الالتزامية مع سقوط المطابقه عدّه من الأكابر كصاحب الكفايه و الميرزا و العراقي ، و بنوا على هذا المبنى و استنتجوا منه في موارد ... كما في باب التعارض بين الخبرين حيث قال الميرزا بدلالتهما على نفي الثالث بالالتزام ، فلو دلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة ، ثبت عدم الاستحباب .

و قال آخرون : بعدم معقوليه بقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط المطابقه ، و عليه فلا كشف عن الملاك بهذا الطريق ... و قد أورد على المبنى الأوّل بعدّه نقوض :

نقض المعارضات و الجواب عنها

النقض الأوّل : إنّه لو قامت البيّنه على ملاقاه الشيء للبول مثلاً ، فهنا دالتان : الملاقاه للبول و هي الدلالة المطابقه ، و نجاسه الملاقى و هي الدلالة الالتزامية . فإن انكشف كذب البيّنه سقطت الدلالة المطابقه كما هو واضح ، فهل تبقى الدلالة الالتزامية ؟ مقتضى القول بعدم التبعيه بقاؤها ، و هو باطل بالضروره

لكنْ يمكن دفع النقص ، بأنَّ الشرط لبقاء الدلالة الالتزامية - عند القائلين به - هو بقاء الموضوع لهذه الدلالة ، و الموضوع فيها في المثال هو النجاسة و انتفاؤها مقطوع به عندهم ، فمثل هذا المورد خارج عن البحث .

النقص الثاني : لو كانت الدار - مثلاً - في يد زيد ، فقامت بينه على أنها لعمرو و أخرى على أنها لبكر ، وقع التعارض بينهما ، لكنهما متفقتان على أنها ليست لزيد ذى اليد ، فإن قلنا بالتبعيه ، سقطت الدالتان و بقيت الدار لزيد ذى اليد ، و إن قلنا بعدم التبعيه ، كانت النتيجة عدم كونها لزيد ، فهي مجهوله المالك .

و هذا ما لا يلتزم به أحد .

و فيه : إنَّه لا- بدّ هنا من مراجعه النصوص الواردة في المسأله ، و عليه مشى صاحب النقص في كتابه مباني تكمله المنهاج . و الحاصل : إنَّ المرجع هنا خبر إسحاق بن عمار و خبر غياث بن إبراهيم ، و مقتضى الجمع بينهما : إنَّ زيدا ذا اليد ، إن اعترف لأحدهما المعين ، دار أمر الملكيه بينه - المعترف له - و بين طرفه ، و يقع النزاع بينهما ، و إن اعترف لكليهما خرج هو عن الملكيه و تقاسما الدار ، و إن لم يعترف لأحدهما ، فإن حلف أحدهما و نكل الآخر انتقلت الدار إلى الحالف ، و إن حلفا أو نكلا تناصفاها (١) .

و تلخّص : عدم ورود النقص .

النقص الثالث : لو شهد شاهد واحد على أنّ الدار التي بيد زيد هي لعمرو ، و شهد آخر على أنها لبكر ، فإنَّ الشهادتين ساقطتان على الحجّيه في مدلولهما

ص: ١٩١

□
١-١) و راجع كتاب : القضاء و الشهادات ٢ / ٦٤٥ - ٦٥١ الطبعه المحقّقه للمؤلف ، و هو تقرير أبحاث السيد الأستاذ آيه الله العظمى الكلّيباىگانى طاب ثراه .

المطابقى ، بغض النظر عن التعارض بينهما ، فهل يلتزم بمدلولهما الالتزامى و هو عدم كون الدار لزيد - لكونهما متوافقين فى ذلك - ؟ كلاً لا يمكن .

وفيه : إنّ أصل المدلول المطابقى هنا ليس بحجّه ، لأنّ شهاده الواحد فى الأملاك ليس بحجّه بل لا بدّ من ضمّ اليمين إليها . وعليه ، فلمّا كان أصل المدلول المطابقى بلا مقتضٍ ، فلا تصل النوبه إلى البحث عن وجود أو عدم المدلول الالتزامى .

النقض الرابع : لو قامت البيّنه على أنّ الدار التى فى يد زيدٍ هى لعمرو ، فأقرّ عمرو بأنّها ليست له ، فالبيّنه تسقط من جهه إقرار عمرو ، و بذلك تسقط الدلاله المطابقية ، فهل يمكن الأخذ بالدلاله الالتزامية و هو القول بعدم ملكيه زيد ؟ كلاً .

وفيه : إنّ اليد أماره الملكيه ، و سقوطها يحتاج إلى دليل ، و البيّنه دليل تسقط بها أماريه اليد ، و بعبارة أخرى : فإنّ دليل حجّيه البيّنه يخصّص دليل حجّيه اليد و يتقدّم عليه بالتخصيص ، و لكن هل هذا التخصيص و التقدّم مطلق يعمّ صورته تكذيب ذى اليد ؟ كلاً . وعليه ، فلا أثر لهذه البيّنه و لا يثبت بها شىء من الأساس ، فلا تصل النوبه إلى البحث عن مدلولها الالتزامى .

الجواب الحلى

و ذهب الأستاذ إلى القول بتبعيه الدلاله الالتزامية للدلاله المطابقية فى الثبوت و السقوط ، و ذكر فى مقام حلّ المسأله بعد الإجابة عن النقوض : إنّ لكلّ كلامٍ ثلاث دلالات :

فالدلاله الأولى : هى الدلاله التصوريه ، و المقصود منها دلاله اللفظ على معناه الموضوع له ، سواء التفت المتكلم إلى ذلك و قصده أو لا .

و الدلاله الثانيه : هى الدلاله التصديقيه الأولى ، و هى دلاله اللفظ على

الإرادة الاستعماليه ، بأن يصدّق بأن المتكلم قد استعمل اللفظ فى معناه .

و الدلاله الثالثه : هى الدلاله التصديقيه الثانيه ، و هى دلاله اللفظ على الإراده الجديّه ، بأن يكون المعنى مقصوداً للمتكلّم جدّاً .

أمّا الدلاله الأولى ، فواضح .

و أمّا الدلاله الثانيه ، فدليلها تعهّد المتكلم باستعمال الألفاظ فى معانيها الموضوعه لها فى اللغه .

و أمّا الدلاله الثالثه ، و هى حمل الكلام على معناه الجدى و نسبه ذلك إلى المتكلم ، فدليلها السيره العقلانيه القائمه على كاشفيه اللفظ المستعمل فى معناه عن المراد الجدى للمتكلّم . و لكنّ الكلام فى حدّ هذه السيره ، فهل هى قائمه على كاشفيه الدلاله الالتزاميه عن المراد الجدى حتّى مع سقوط الدلاله المطابقيه ؟

الظاهر عدم تحقّق هذا البناء من العقلاء ، و لا أقل من الشك ، و مقتضى القاعده الأخذ بالقدر المتيقن من السيره - لكونها دليلاً لبيّاً - و هو صوره عدم سقوط الدلاله المطابقيه عن الحجّيه .

و تلخّص : عدم تماميه هذا الطريق للكشف عن الملاك .

و يقع الكلام فى :

ص: ١٩٣

فبعد الفراغ عن سقوط الأمر بالصَّيْلَاهِ مع وجود الأمر بالإزالة ، لاستحاله الأمر بالصَّديين ، و عن عدم إمكان إحراز الملاك بأحد الطرق الثلاثه كى يُقصد و تتمُّ به عباديَّه العمل ، تصل النوبه إلى البحث عن الترتب ، و أنه لو عصى الأمر الأهم - و هو الأمر بالإزالة - هل يثبت الأمر بالمهم و هو الأمر بالصَّلاه ، فيؤتى بها بقصده و يكون عباده أو لا يثبت ؟

و الكلام تارة : فى الواجبين الموسَّعين ، و لا- تراحم بينهما ، لا- فى مقام الجعل و لا- فى مقام الامتثال ، لأنَّ الوقت يسع كلا الأمرين و يتحقَّق امتثالهما معاً ، و أخرى :

فى الواجبين المضيقين ، كوجوب إنقاذ هذا الغريق و ذاك ، و هو مورد التراحم ، و ثالثه : فيما إذا كان أحدهما موسَّعاً و الآخر مضيقاً ، فهل هما كالمضيقين ، كما دار أمر المكلف بين أداء الصَّلاه فى أول الوقت و إزاله النجاسه عن المسجد ؟

قال فى الكفايه

(١)

بعد كلام له :

فقد ظهر أنه لا- وجه لصحَّه العباده مع مصادتها لما هو أهمُّ منها إلَّا ملاك الأمر . نعم ، فيما إذا كانت موسَّعه و كانت مزاحمه بالأهمِّ ببعض الوقت - لا- فى تمامه - يمكن أن يقال : إنه حيث كان الأمر بها على حاله و إن صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الأهمُّ من أفرادها من تحتها ، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعى ذاك الأمر ، فإنه و إن كان خارجاً عن تحتها بما هى مأمور بها ، إلَّا أنه لما كان

ص: ١٩٤

وافيةً بغرضها كالباقى تحتها ، كان عقلاً مثله فى الإتيان به فى مقام الامتثال و الإتيان به بداعى ذاك الأمر ، بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلاً .

و دعوى : إنَّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى ما هو من أفراد الطبيعه المأمور بها ، و ما زوحم منها بالأهم و إن كان من أفراد الطبيعه لكنّه ليس من أفرادها بما هى مأمور بها . فاسده ، فإنّه إنّما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هى كذلك تخصيصاً لا مزاحمه ، فإنّه معها و إن كان لا تعمّه الطبيعه المأمور بها إلّا أنّه ليس لقصور فيه ، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمّه عقلاً . و على كلّ حال ، فالعقل لا يرى تفاوتاً فى مقام الامتثال و إطاعه الأمر بها بين هذا الفرد و سائر الأفراد أصلاً .

هذا على القول بكون الأوامر متعلّقه بالطبائع .

و أمّا بناءً على تعلّقها بالأفراد فكذلك ، و إن كان جريانه عليه أخفى ، كما لا يخفى . فتأمل .

و حاصل كلامه هو : إنَّ الأمر بالصلاه مثلاً قد تعلّق بالطبيعه ، و الفرد المزاحم بالأمر بالإزالة خارج من تحت هذا الإطلاق ، لكنّ هذا الخروج تراحمى و ليس تخصيصياً ، فلو كان خروجه كذلك لم يمكن الإتيان به بقصد الأمر بالطبيعه أو بقصد الملاك ، أمّا مع الخروج التراحمى فالإتيان به بقصد الأمر أو الملاك لا مانع منه ، إذ العقل لا يرى تفاوتاً بينه و بين غيره من أفراد الطبيعه فى الوفاء بالغرض .

فالفرد المزاحم خارج عن الطبيعه بما هى مأمور بها ، إلّا أنّ ذلك غير ضارّ ، لأنّه كغيره من الأفراد وافٍ بالغرض من الأمر عند العقل بلا تفاوت .

أشكل الأستاذ :

بأنّه إذا كان الفرد المزاحم خارجاً من تحت الطبيعه - كما صرّح بذلك - فإنّ الإطلاق غير شامل له ، بل يتحدّد بما سواه من الأفراد ، و حينئذٍ ، لا يمكن الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعه ، و المفروض أنّ الفرد

بنفسه لا أمر له ، فبأى أمر يؤتى به فى مقام الامتثال ؟

و بالجمله ، فإنّ نتيجة كلامه أنّ الفرد المزاحم غير مأمور به حتّى يمكن الإتيان به بقصد الأمر . نعم ، على القول بانطباق الطبيعه المأمور بها على الفرد المزاحم ، كما عليه المحقّق الثانى و من تبعه ، يكون مورداً للأمر فيمكن الإتيان به بقصده .

و المحقّق الخراسانى لم يذكر برهاناً على خروج الفرد المزاحم من تحت الطبيعه .

و أمّا الميرزا ،

فيرى التزاحم كذلك ، لكنّ بيان آخر ، و هو :

إن تقييد خطاب الواجب الموسّع بالفرد المزاحم غير معقول ، لأنّه يستلزم طلب الضدّين فى آنٍ واحد ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق كذلك ، لأنّ النسبه بين الإطلاق و التقييد عنده نسبه العدم و الملكه ، فلا يعقل الأمر بالصّلاه فى أوّل الوقت مع وجود الأمر بالإزاله ، فيقع بينهما التزاحم . هكذا فى (المحاضرات) (١) .

و بيان آخر - و هو الأقرب إلى ما ذهب إليه من أنّ الإطلاق يتوجّه باقتضاء الخطاب إلى الحصّه المقدوره ، و أنّ اعتبار القدره باقتضاء نفس الخطاب و ليس بحكم العقل - إنّ الأمر بالصّلاه متوجّه من أصله إلى الحصّه المقدوره منها ، فإطلاق « صلّ » من أوّل الأمر غير شامل للفرد المزاحم منها للإزاله ، فسواء كانت النسبه بين الإطلاق و التقييد هى العدم و الملكه أو التضاد ، يكون هناك تزاحم بين « صلّ » و « أزل النجاسه عن المسجد » . فإنّ صحّت الصّلاه المزاحمه عن طريق قصد الملاك - المنكشف بإطلاق المادّه أو الدلاله الالتزاميه - كما ذهب هو إلى ذلك -

ص: ١٩٦

فهو وإلا وصلت النوبه إلى بحث الترتب .

و كيف كان ، فلا بدّ قبل الورود فى البحث من ذكر ما يلى :

الأصل فى الترتب هو المحقق الثانى .

إشاره

إنّ مبتكر بحث الترتب هو المحقق الثانى فى (جامع المقاصد) ، ثمّ تبعه الشيخ جعفر فى كشف الغطاء ثمّ حقّقه الميرزا الشيرازى ، ثمّ شيد أركانه الأعلام الثلاثة .

و ذهب المحقق الخراسانى إلى استحاله الترتب ، و نسبه فى المحاضرات إلى الشيخ الأ-عظم ، إلا أنّ الأستاذ ذكر أنّ كلمات الشيخ مختلفه ، و سيأتى .

ثمّ إنّ هذا البحث عقلى محض ، و لا- دخل للفظ فيه ، و هو يدور بين الإمكان و الاستحاله ، و مجرد الإمكان كافٍ للوقوع بلا حاجه إلى دليلٍ آخر .

كلام المحقق الثانى

ذكر العلّامه فى (القواعد) : أنّه إن كان مديناً بدينٍ ، و كان الدّائن يطالبه به و هو فى أوّل الوقت ، فلو صلّى بطلت صلاته . و كذا المدين بالخمس و الزكاه .

فقال المحقق الثانى بشرحه : مبنى المسأله أنّ أداء الدين بعد الطلب واجب فورى ، و كذا أداء الخمس و الزكاه ، و حينئذٍ ، يكون الأمر بأداء الدّين ناهياً عن الضدّ و هو الصّلاه ، و النهى عن العباده موجب للفساد .

ثمّ أشكل : بأنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن الضدّ الخاص ، و الصّلاه ضدّ خاصّ لأداء الدّين . قال :

فإن قيل : إنّ الترك ضدّ عامّ يتحقّق بالصّلاه التى هى ضدّ خاصّ . فأجاب عن ذلك ، ثمّ أشكل بإشكالٍ آخر و أجاب عنه ، إلى أن قال :

إن قيل : إنّ الأمر بالصّلاه مع فرض فوريّه أداء الدّين يستلزم التكليف بما

لا يطاق ، لكونهما ضدّين .

فأجاب : بعدم لزوم ذلك ، لأنّ الصّلاه واجب موسّع ، و الأمر بأداء الدين أو الخمس و الزكاه فورى ، و له الأمر بهما معاً ، بأن يكون مأموراً بأداء الدين ، فإن عصى أتى بالصّلاه .

ثمّ نقض بما لو كانت الصّلاه فى آخر الوقت ، فيقع التراحم بين المضيّقين لكنّ الحكم صحّه الصلاه ، لأنّ أحد الواجبين مشروط بمعصيه الواجب الآخر .

و نقض على العلّامه بمن خالف الترتيب فى واجبات الحج ، حيث يحكم بصحّه العمل ، و لا وجه لذلك إلّا الترتّب .

قال : و إنّ هذا الأصل إن لم يتم يبطل كثير من أعمال الناس ، و إن كان مقتضى الاحتياط ما ذكره العلّامه من البطلان (١) .

كلام كاشف الغطاء

و تعرّض الشيخ الكبير فى (كاشف الغطاء) للترتّب فقال : إنّهُ يمكن للشارع و للمولى المطاع أن يأمر بواجب ، ثمّ يأمر بآخر على فرض عصيان الأوّل .

قال : إنّهُ فى مسأله الجهر و الإخفات ، لو جهر فى موضع الإخفات أو بالعكس ، يصحّ العمل . للقاعده . قال : و مع عدم الالتزام بهذه القاعده يلزم بطلان عبادات الناس كثيراً ... (٢) .

كلام الشيخ الأعظم

و اختلفت كلمات الشيخ الأعظم ، فالمستفاد من كلامه فى بعض المباحث استحاله الترتّب ، و ظاهر كلامه فى رساله التعادل و التراجيح من (فرائد الأصول) ،

ص: ١٩٨

١-١) جامع المقاصد فى شرح القواعد ٥ / ١٤ ط مؤسسه آل البيت عليهم السلام .

٢-٢) كشف الغطاء : ٢٧ .

عند البحث عن الأصل في الخبرين المتعارضين بناءً على السببى هو الإمكان ، فأفاد ما حاصله (١) : أنه لَمَّا كان نتيجة القول بالسببى تحقّق المصلحه فيما قامت عليه الأماره ، فإنّه يكون حال الخبرين المتعارضين حال الواجبين المتزاحمين ، فيكونان مجرى قاعده الترتّب حتّى فى صوره أهمّيّه أحدهما من الآخر ، قال : إنّ التكليف واقع بكليهما و لكلّ منهما ملاكّ الوجوب ، لكنّ القدره على امتثال كلّ منهما تحقّق فى ظرف ترك الآخر ، و إذا تحقّقت القدره حكم العقل بالامتثال .

هذا محصّل كلامه ، و من وجود لفظه « القدره » فى عبارته يستكشف أنّ المانع عن الواجب الآخر هو العجز ، فالعقل حاكم بلزوم الامتثال فى كلّ فردٍ قد تحقّقت القدره عليه منهما .

ثمّ ذكر : إنّ هذه القاعده جاريه فى جميع موارد الواجبين المتزاحمين .

و من الواضح : إنّ مقتضى تعليقه الأمر على القدره ، فإنّه مع ترك الأهمّ تكون القدره موجوده بالنسبه إلى المهمّ ، هو الالتزام بالترتّب .

و من هنا قال الميرزا : و من الغريب أنّ العلّامه الأنصارى قدس سره مع إنكاره الترتّب و بناءه على سقوط أصل خطاب المهمّ دون إطلاقه ، ذهب فى تعارض الخبرين - بناءً على السببى - إلى سقوط إطلاق وجوب العمل على طبق كلّ من الخبرين ... (٢) .

استحاله الترتّب ببيان الكفايه

اشاره

و ذكر فى (الكفايه) نظريه القائلين بالترتّب بنحوين فقال : « إنّ تصدّى جماعه من الأفاضل لتصحيح الأمر بالصدّ بنحو الترتّب على العصيان و عدم إطاعه

ص: ١٩٩

١-١) فرائد الأصول ٤ / ٣٦ - ٣٧ ط مجمع الفكر الاسلامى .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٥٧ .

الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن ، بدعوى أنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك ، أى: بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً و الأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء و العزم عليه ، بل هو واقع كثيراً عرفاً» (١).

لكنه يرى أن لا طريق إلا على نحو الشرط المتأخر ، بأن يكون المعصية على هذا النحو ، لأن العباد لا بدّ و أن تنشأ من الأمر ، فلو اشترط معصيه الأهم بنحو الشرط المتقارن ، فلا بدّ و أن تتحقق بفعل المهم ، فلم ينشأ فعل المهم من الأمر به ، لأن المفروض أن لا- أمر به قبل معصيه الأهم ، أمّا لو تأخرت المعصية عن الأمر ، كان فعل المهم ناشئاً عن الأمر به ، و أمّا العزم فلا تتحقق به المعصية .

فقد قرّب صاحب الكفايه النظرية بأنه : لو كان الشرط هو العزم على المعصية فالمفروض عدم تحقق المعصية ، فالأمر بالأهم على حاله بنحو الإطلاق ، و الأمر بالمهم موجود مشروطاً ، و مع اشتراط العزم على المعصية و تأخرها ، يكون فعل الضدّ - و هو المهم - ناشئاً من الأمر المتعلق به و العزم على ترك الأهم . أمّا مع الاشتراط بالعصيان ، فيعتبر أن يكون بنحو الشرط المتأخر ، لأنه ترك الأهم و تركه فى مرتبه واحده مع فعل المهم ، فلما كان العصيان شرطاً للأمر بالمهم ، وقع فعل المهم فى مرتبه متقدمه على الأمر به ، فيكون فرض العصيان بنحو الشرط المتأخر .

و على أى حال ، فقد أجاب عن هذا التقريب : بأن الأمر بالضدين و طلبهما محال ، سواء كان التضاد بالذات أو بالعرض ، لأن الطلب هو الإنشاء بداعى جعل الداعى ، و مع وجود التضاد بين الشئين كيف يتحقق الداعى بجعل الداعى ؟

ص: ٢٠٠

و فيما نحن فيه : كل طلب مشروط بالقدره على متعلقه - على مبنى المشهور أو الميرزا - و إذ لا قدره على الضدين فطلبهما محال .

يقول : « ما هو ملاك استحاله طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك ، فإنه و إن لم يكن في مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما . إلا أنه كان في مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما ، بداهه فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبه و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً ، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً » .

يعنى : إنه في صورته التضاد بالذات ، يطارد كل من الضدين الآخر ، و في صورته التضاد بالعرض - و هو صورته الاشتراط - تكون المطارده من طرف واحد ، لأن الأمر بالأهم مطلق ، أى إنه لا بشرط بالنسبه إلى المهم ، و هذا الأمر مقدّم على متعلقه - تقدّم العله على المعلول - فهو مقدّم على عصيانه ، لأن الإطاعه و العصيان في مرتبه واحده ، فكان الأمر بالأهم مقدّمًا على إطاعه الأهم و عصيانه ، لكن العصيان شرط للأمر بالمهم ، و كل شرط متقدّم على المشروط ، فيكون الأمر بالأهم و عصيانه مقدّمًا على الأمر بالمهم بمرتبتين ، وعليه ، فلا يمكن للأمر بالمهم أن يطارد الأمر بالأهم ، فيكون الأمر بالأهم موجوداً بلا مانع .

و هو أيضاً موجود في مرتبه إطاعه الأمر بالأهم و عصيانه ، لعدم الاقتضاء للأمر بالمهم في هذه المرتبه حتى يطارد الأمر بالأهم ، لأن المفروض أن الأمر بالمهم ينشأ بعد مرتبه عصيان الأمر بالأهم .

فإن عصى الأمر بالأهم ، يصير الأمر بالمهم فعلياً ، لتحقق شرطه ، لكن المفروض أن الأمر بالأهم مطلق ، فهو بإطلاقه يشمل هذه المرتبه ، فله اقتضاء الامتثال ، و المهم له اقتضاء الامتثال ، فتقع المطارده في هذه المرتبه .

و تصدّى الميرزا لتصحيح الترتب و الردّ على إشكال الكفایه ، و ذكر لذلك مقدمات (١) :

المقدمه الأولى

(فى التحقيق عن منشأ الإشكال)

ففى المقدمه الأولى حاول التحقيق عن منشأ الإشكال و المحذور فى الأمرين المتضادّين بالعرض ، و أنّه هل هو فى أصل وجودهما أو فى إطلاقهما ؟

إن كان منشأ الاستحاله وجود الأمرين فهو صحيح ، و أمّا إن كان المنشأ هو الإطلاق فيهما ، فالمحذور مرتفع و الترتب ضرورى . و بيان ذلك :

إنّه لو يكن بين الواجبين تضادّ ، كما لو أمر بالصّلاه بنحو الاطلاق و أمر بالصوم كذلك ، كان نتيجة الإطالقين هو مطلوبيه كليهما ، و الجمع بينهما ممكن و لا تضاد . أمّا لو قيّد أحدهما بأن قيل : صلّ فإن لم تصلّ فصم ، كان نتيجة التقييد عدم مطلوبيه كليهما ، فلو صلّى و صام لم يكن ممثلاً لأمرين ... هذا لو لم يكن تضادّ بين الواجبين .

فإن كانا متضادّين كالصّلاه فى أوّل الوقت و إزاله النجاسه عن المسجد ، فإنّ الإطلاق فيهما يقتضى أن يكون كلاهما مطلوبين . أمّا لو تقيّد أحدهما بترك الآخر و عصيانه ، فوقعهما على وجه المطلوبيه محال .

و الحاصل : إن كلّ دليلٍ يشتمل على أصل الطلب و على إطلاق الطلب ، و الاستحاله إنّما تتحقّق من إطلاق الدليلين لا من أصل وجودهما ، فلو حصل تقييد فى أحد الطرفين لا يكونان مطلوبين ، فلا يتحقّق طلب الضدّين و هو غير مقدور .

ص: ٢٠٢

و نتیجه هذا المطلب أمور :

١ - إنه إذا كان المحذور في إطلاق الدليلين ، كان مقتضى القاعده في سائر موارد التضاد سقوط الإطلاقين - بأن يقتد الوجوب في كل من الدليلين بعدم الآخر ، إن لم يكن أحدهما أهم من الآخر - و بقاء أصل الدليلين ، لأن الضرورات تتقدّر بقدرها ، و حينئذٍ ، يكون المكلف مخيراً بينهما تخيراً عقلياً . أمّا في صورته كون الدليلين بوجودهما منشأً للمحذور ، كان مقتضى القاعده سقوط كليهما من أصلهما ، و حينئذٍ ، يستكشف العقل خطاباً شرعياً تخييرياً بين الأمرين .

٢ - إنه عند ما يكون المحذور في إطلاق كليهما ، فلا محاله يتقيّدان و يكون شرط كل منهما ترك الآخر ، فيجب إنفاذ هذا الغريق في حال ترك الآخر و كذلك العكس ، و حينئذٍ ، فلو ترك كليهما فقد تحقّق الشرط لوجوبهما معاً ، فيكون قد ارتكب معصيتين و يستحق عقابين ، لأنه قد خالف خطابين فعليين ، إذ الخطاب المشروط يكون فعلياً بفعليته شرطه ، و قد كان الشرط في كل من الخطابين هنا ترك الآخر ، و القدره على الجمع بين التركيب حاصله ، بخلاف ما لو كان المحذور في أصل وجود الدليلين و فرض سقوطهما و تحقّق حكم تخيري كما تقدّم ، فإنه لو ترك كليهما فقد ترك واجباً واحداً ، فالمعصيه واحده و العقاب واحد .

اشكال الميرزا على الشيخ

٣ - إنه بعد تصوّر ما ذكر ، يصير الأصل عبارة عن أنه في كل متزاحمين لا بدّ من رفع اليد عن منشأ المحذور ، و قد ظهر أنه الإطلاق ، و عليه ، فالأصل في الخبرين المتعارضين - بناءً على السببيّه - هو التخيير ، لأنهما خطابان مشروط كلُّ

منهما بترك الآخر . فيرد الإشكال على الشيخ : بأنه كان عليه الالتزام بسقوط الإطلاقين - لا أصل الخطابين - إن لم يكن بينهما أهم ، وإن كان أحدهما أهم من الآخر سقط الإطلاق في طرف .

نقد الدفاع عن الشيخ

قال الأستاذ

و الحق : ورود هذا الإشكال على الشيخ . و ما قد يقال في الدفاع عنه : من أن كلامه - حيث قال بصرف قدره في أحد الضدين في حال عدم صرفها في الآخر - إنما هو في مرحلة الامتثال ، و كلامنا - في الترتب - يتعلّق بمرحلة الجعل و التشريع ، فقد اختلط الأمر على الميرزا ، لأن الشيخ قائل بالتراحم و الترتب هناك لكونه في مقام الامتثال ، و لا يقول به هنا لأنه مقام الجعل . ففيه نظر من وجوه :

الأوّل : إن الشيخ و إن ذكر ذلك في مرحلة الامتثال ، لكنّه أضاف : بأنّ المطلوب كذلك في كلّ متراحمين شرعيّين ، فالميرزا قد تدبّر في كلام الشيخ ، و المستشكل قد غفل عن هذه النكته .

و الثاني : إنّ مرحلة الامتثال ظلّ مقام الجعل و التشريع ، و الامتثال فرع التكليف ، فيستحيل أن يتحقّق الترتب في مرحلة الامتثال و لا يتحقّق في مرحلة الجعل ، فلو لم يكن التكليف ترتبياً ، فالامتثال الترتبي محال .

و الثالث : إنّ القواعد العقلية غير قابله للتخصيص ، فإذا حكم العقل بالترتب في مرحلة الامتثال فهو حاكم به في مرحلة الجعل .

٤ - قد ظهر أنّ إشكال المحقّق الخراساني ناشئ من مطلوبية الجمع بين الضدين من جهة إطلاق الخطابين ، لكنّ الميرزا يقول : بأنّ الترتب رافع لهذا الإشكال ، لأنّه ضد الجمع ، بل يستحيل الجمع بناءً عليه ، لأنّه مع حصول الإزالة

ص: ٢٠٤

فالصِّيَاحُ غير مطلوبه ، و إنما تكون مطلوبه لو ترك الإزالة ، فتركها بشرط وجوب الصِّيَاح ، فأين مطلوبيتهما في آنٍ واحد حتى يلزم التكليف بالمحال .

نعم ، مع إطلاق الأمر بالأهم يكون الأمر به موجوداً في ظرف عصيانه ، و هو ظرف وجود الأمر بالمهم ، لكن اجتماع الطلبين غير اجتماع المطلوبين ، و قد كان الإشكال هو لزوم اجتماع المطلوبين لا الطلبين ، و بالترتب ينتفى لزومه .

هذا تمام الكلام في المقدمه الأولى .

المقدمه الثانيه

(في الجواب عن المطارده)

إنه يجب عن إشكال المطارده بين إطلاق الأمر بالأهم و الأمر بالمهم بعد تحقق شرطه و صيرورته مطلقاً بذلك ، بناءً على ما صرح به الميرزا من أن كل موضوع شرط و كل شرط موضوع ، فإنه يكون للشرط ما كان للموضوع من الأثر ، و كما تتحقق الفعلية للحكم بوجود الموضوع ، فإن فعلية الشرط فعلية الحكم ، فلا فرق بين « المستطيع يجب عليه الحجج » و « المكلف إذا استطاع يجب عليه الحجج » و على هذا ، فكما لا يخرج الموضوع عن الموضوعية قبل وجوده و بعد وجوده ، كذلك الشرط لا ينسلخ عن كونه شرطاً بعد تحققه ، و عليه ، لا يخرج المشروط عن الإناطه بالشرط ليكون مطلقاً بعد تحققه ، و إذ لا يكون مطلقاً فلا تتحقق المطارده بين الحكمين .

الإشكال على الميرزا

و قد أشكل على الميرزا هنا بوجوه بعضها ناش من عدم التدبر في كلامه و بعضها خارج عن البحث ، إلا أن الإشكال الوارد من الأستاذ يرجع إلى المناقشه في المبني ، إذ يقول : بأن الشرط إما تتمم لاقتضاء المقتضى و إما تتمم لقابليه القابل ، فيستحيل كون الشرط موضوعاً للحكم و رجوع الموضوع إلى الشرط ،

ص: ٢٠٥

و على الجملة ، فإنّ مقتضى - و هو الموضوع - منشأ للأثر ، و الشرط هو ما يساعد على تأثير المقتضى أثره ، فكلّ من الموضوع و الشرط جزء للعلّة التامّة ، و يستحيل رجوع أحد الأجزاء إلى الجزء الآخر ... فهذا هو الإشكال على الميرزا رحمه الله .

لكن الميرزا يصرّح : بأنّه ليس حكم الموضوع و الشرط حكم أجزاء العلّة التكوينيّة ، بل الموضوع فى الأحكام الشرعيه هو المكلف ، و شرط التكليف هو البلوغ و العقل ، و الحكم إرادته المولى بحسب الملاكات . فليس البلوغ - مثلاً - متمماً للاقتضاء أو لقابليته المحلّ القابل ، بل الملاكات هى التى تؤثّر فى إرادته المولى ، و هو يجعل الحكم و يعتبره عند تحقّق الشرط ... فالإناطه التى كانت قبل تحقّق الشرط موجوده بعد تحقّقه ، و لا يصير الواجب المشروط بعد تحقّق الشرط واجباً مطلقاً ، بل الحكم المشروط بعصيان الأهم يبقى مشروطاً بعد تحقّق العصيان أيضاً ... فالإشكال مندفع .

نعم ، لو كان مراده أنّ كلّ شرط موضوع و كلّ موضوع شرط فى جميع الآثار ، فهذا غير تام ، ففى باب المفاهيم - مثلاً - لو كان كلّ شرط موضوعاً بلا فرق ، كان معنى قولك : « إن جاءك زيد فأكرمه » : زيد الجائى إليك أكرمه ، و معنى الآية :

« إِنَّ لِّجَاءِكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا » : الفاسق الجائى إليكم تبينوا عنه ، و حينئذٍ ، ينتفى مفهوم الشرط و يرجع الكلام إلى مفهوم اللقب ، و هذا ليس بمرادٍ للميرزا . بل المراد هو : إنّ الشرط و الموضوع بمنزله واحده فى إناطه الحكم و تعليقه عليهما ، فكلّ حكم منوط بالموضوع حدوثاً و بقاءً ، و منوط بشرطه حدوثاً و بقاءً كذلك .

المقدمه الثالثه

(فى دفع الإشكال على الميرزا)

و الغرض منها دفع ما يرد على الميرزا بناءً على مبنى الترتب و ذلك :

إنه فى الواجب المضيق يعتبر وجود الحكم قبل زمان امتثاله ، فوجوب

الصّوم لا- بدّ من تحقّقه قبل طلوع الفجر ، لأنه لو لم يكن الخطاب متقدّماً على الإمساك في أول الفجر آنأ ما ، فإنّما أن يكون المكلف حين توجّه الخطاب إليه أوّل الفجر متلبساً بالإمساك أو غير متلبس به ، و على كلا التقديرين يستحيل توجيهه إليه ، لأن طلب الإمساك ممّن هو متحقّق منه طلب للحاصل ، كما أنّ طلبه من المتلبس بعده طلب للجمع بين النقيضين ، و كلاهما محال . فلا- بدّ من تقدّم الخطاب - و لو بآنٍ ما - على زمان الامتثال و الانبعاث ، ليكون الانبعاث عن ذلك الخطاب المقدم عليه و امتثالاً له ... فتكون النتيجة في بحثنا : إن وجوب المهم لا- بدّ من حصوله قبل امتثال الأمر بالمهم ، لكن امتثال الأمر بالمهم في مرتبه واحده مع عصيان الأمر الأهمّ ، فوجود الأمر بالمهم لا بدّ و أنّ يكون في رتبه قبل عصيان الأهم .

و توضيح أساس هذا الإشكال هو :

إن البعث لا بدّ و أن يكون مقدّماً على الانبعاث ، و الأمر لا بدّ من تقدّمه على الامتثال ، و الدليل على ذلك أمران : أحدهما : إن منشأ الامتثال و موجب الانبعاث هو تصوّر ما يترتب على مخالفته ثم التصديق بما تصوّره ، فهناك يحصل الامتثال ، و لو لا تقدّم الأمر على الامتثال كيف تتحقّق هذه القضايا ؟ إذن : لا بدّ من تقدّم الأمر على الامتثال زماناً ... و قد اعتمد على هذا البيان المحقق الخراساني .

و الثاني : لو كان الأمر مقارناً في الزمان للامتثال و لم يكن قبله ، فالمكلف إمّا تارك و إمّا فاعل ، فإن كان فاعلاً - كما في مثال الإمساك - كان الأمر طلباً للحاصل ، و إن كان تاركاً ، كان طلباً للفعل في آن الترك ، و هو طلب النقيض مع وجود النقيض له ، فهو طلب اجتماع النقيضين .

فتلخص : ضروره تقدّم الأمر زماناً على الانبعاث .

و نتیجه ذلك :

أولاً : إذا كان الأمر متقدماً زماناً على الانبعاث ، كان زمان الوجوب مقدماً على زمان الواجب ، فيلزم الالتزام بالواجب المعلق . و الحال أنّ الميرزا ينكر الواجب المعلق .

و ثانياً : إن امتثال الأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالمهم ، و عصيان الأمر الأهم هو في آن امتثال الأمر بالمهم - لأن عصيان الأهم يتحقق بامتثال المهم ، فهو يعصى الأمر بالإزالة بالإتيان بالصَّيْلَة - و إذا كان كذلك ، لزم الالتزام بالشرط المتأخر ، و الميرزا ينكر الشرط المتأخر .

و تلخص : إن على الميرزا أن يرفع اليد ، إما عن الترتب و إما عن إنكار الواجب المعلق و الشرط المتأخر .

جواب الميرزا

و قد أجاب الميرزا عن الإشكال بوجوه :

أولاً :- بالنقض ، فقال : لو صحَّ ذلك لصحَّ في نظيره ، أعنى به العله و المعلول التكويني ، بتقريب إن المعلول لو كان موجوداً حين علته لزم علته للحصول ، و إلّا لزم كونها عله للمستحيل ، لأن تأثير العله في الشيء في ظرف عدمه اجتماع للنقيضين ، و كلاهما مستحيل ، فالقول بلزوم تقدم الخطاب على الامتثال زماناً يستلزم القول بلزوم تقدم العله التكوينية على معلولها زماناً أيضاً ، و هو واضح البطلان .

و ثانياً : بالحلّ في المقامين : فإن المعلول أو الامتثال ، إن كان مفروض الوجود في نفسه حين وجود العله أو الخطاب فيلزم ما ذكر من المحذور ، و أمّا إن كان فرض وجوده لا مع قطع النظر عنهما ، بل لفرض وجود علته أو لتحريك

ص: ٢٠٨

الخطاب إليه ، فلا- يلزم من المقارنه الزمانيه محذور أصلاً . و بالجمله : الامتثال بالإضافه إلى الخطاب كالمعلول بالإضافه إلى علته ، فلا مانع من مقارنته إياه زماناً ، فلا موجب لفرض وجود الخطاب قبلاً و لو آنأ ما .

هذا ، و قد نصّ السيد الخوئي على متانه هذا الجواب .

و ثالثاً : إن المكلف إن كان عالماً قبل الفجر بوجوب الإمساك عليه عند الفجر ، كفى ذلك في إمكان تحقق الامتثال منه حين الفجر ، فوجوده قبله لغو محض ، إذ المحرّك له حينئذٍ هو الخطاب المقارن لتحقيق متعلقه ، لا الخطاب المفروض وجوده قبله ، إذ لا- يترتب عليه أثر في تحقق الامتثال أصلاً . و أمّا إذا لم يكن المكلف عالماً به قبل الفجر ، فوجود الخطاب في نفس الأمر لا أثر له في تحقق الامتثال في ظرف العلم ، فيكون وجوده لغوياً أيضاً . و لأجل ما ذكرناه - من عدم كفايه وجود التكليف واقعاً في تحقق الامتثال من المكلف في ظرفه ، بل لا- بدّ فيه من وصول التكليف إليه - ذهبنا إلى وجوب تعلّم الأحكام قبل حصول شرائطها الدخيله في فعليتها ، فالقائل بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال قد التبس عليه لزوم تقدّم العلم على الامتثال بلزوم تقدّم الخطاب عليه .

رابعاً : إن تقدّم الخطاب على الامتثال - و لو آنأ ما - يستلزم فعليته الخطاب قبل وجود شرطه ، فلا بدّ من الالتزام بالواجب المعلق ، و كون الفعل المقيّد بالزمان المتأخّر متعلقاً للخطاب المتقدّم . و قد عرفت استحالته في محله .

خامساً : النقض بالواجبات الموسّعه ، فإنه لا إشكال في صحّه العبادات الموسّعه كالصلاه مثلاً إذا وقعت في أول وقتها تحقيقاً . و القول بلزوم تقدّم الخطاب على زمان الامتثال آنأ ما في المضيقات ، يستلزم القول بلزوم تقدّمه عليه في الموسّعات أيضاً ، إذ لا فرق في لزوم ذلك بين وجوب مقارنه الامتثال لأول

الوقت كما فى المضيقات و جوازها كما فى الموسعات ، مع أنهم لا يقولون بلزوم التقدّم فيها ، فيكشف ذلك عن بطلان الالتزام به فى المضيقات أيضاً .

(قال) و الغرض من هذه المقدمه و إبطال القول بلزوم التقدّم المزبور هو :

إثبات أن زمان شرط الأمر بالأهمّ و زمان فعلية خطابه و زمان امتثاله أو عصيانه - الذى هو شرط الأمر بالمهم - كلّها متّحده ، كما أنه الشأن فى ذلك بالقياس إلى الأمر بالمهمّ و شرط فعليته و امتثاله أو عصيانه ، و لا تقدّم و لا تأخر فى جميع ما تقدّم بالزمان ، بل التقدّم و التأخر بينها فى الرتبة . وعليه يتفرّع دفع جملة من الإشكالات .

اشكال المحقق الأصفهاني

و قد أشكل عليه المحقق الأصفهاني (1) : بأنّ ترتّب السقوط على فعلية التكليف و توجيهه لا يعقل أن يكون بالرتبه ، لمناقضه الثبوت السقوط ، و أن الإطاعه ليست علّة للسقوط و كذلك المعصيه ، و إلّا لزم عليه الشىء لعدم نفسه فى الأولى و توقف تأثير الشىء على تأثيره فى الثانيه ، بل بالإطاعه ينتهى أمد اقتضاء الأمر ، و بالمعصيه فى الجزء الأول من الزمان يسقط الباقي عن القابليه للفعل ، فلا يبقى مجال لتأثيره فيسقط بسقوط علته الباعثه على جعله .

دفاع الأستاذ

و قد دفع الأستاذ هذا الإشكال : بأننا لم نجد فى كلام الميرزا ما يفيد أنّ ثبوت الأمر متقدّم رتبه على السقوط ، نعم ، قال : ثبوته متقدّم رتبه على عصيانه ، و من الواضح أنّ العصيان غير السقوط ، لأن الأمر حال العصيان موجود و هو متقدّم عليه رتبه كما ذكر ، أمّا سقوطه فهو بعد العصيان .

ص: ٢١٠

(قال : و هي أهمّ المقدمات) :

إن انحفاظ الخطاب في تقديرٍ ما إنما يكون بأحد وجوهٍ ثلاثه ... و حاصل كلامه :

إن الإطلاق - و كذا التقييد - ينقسم إلى قسمين : فالأول : ما كان الانقسام فيه سابقاً على الخطاب ، كالانقسام إلى البالغ و غير البالغ ، فإنه محفوظ قبل وجود الخطاب . و القسم الثاني : ما كان الانقسام فيه متفرعاً على الخطاب ، كالانقسام إلى العالم به و الجاهل به . و لمّا كان الانقسام الأول يقبل اللّحاظ ، - و أنّ الحاكم في ظرف الحكم يلحظه ، فإنّما يعتبر البلوغ و إمّا لا يعتبر فيطلق - فيسمّى بالإطلاق اللّحاظي ، و أمّا الانقسام الثاني فليس كذلك ، غير أنّ ملاك الحكم يمكن فيه التقييد بالعلم - مثلاً - و إلّا فالإطلاق ، فيسمّى بالإطلاق الذاتى و الملاكى ، و لمّا كان الخطاب فيه غير قابل للإطلاق و التقييد احتاج إلى دليل آخر ، و هذا ما يعبر عنه بنتيجة الإطلاق ، بخلاف الانقسام الأول ، فإنّ الإطلاق فيه بنفس الدليل الأول .

فهذان وجهان لانحفاظ الخطاب ... و قد وقع الخلاف بين الأكابر هنا ، فالميرزا يقول بهذين الوجهين ، و منهم من يقول : بأنّ الإطلاق في جميع الموارد لحاظي .

و الوجه الثالث :

ما كان الخطاب فيه محفوظاً - لا بالإطلاق اللّحاظي و لا بالإطلاق الملاكى - باقتضاء نفس الخطاب ، مثل : وجود الوجوب في مرتبه الإطاعة و المعصيه ، فإنّهُ موجود مع فعل الواجب و مع تركه ، و هذا مقتضى نفس الخطاب .

و لا بدّ هنا من الالتفات إلى أن فعل الواجب أو تركه ، يلحظ تارةً : بعنوان الفعل و الترك و أخرى : بعنوان الطاعة و المعصيه ، فإن كان بالعنوان الثانى فهو من

الانقسامات اللَّماحقه ، و إن كان بالأوّل فلا ، لأن الفعل و الترك غير متفرّعين على وجود الواجب ، و لذا تبّه الميرزا على أن لا يتوهم قابليته الإطاعه و المعصيه للإطلاق الملاكي ، لكونهما من الانقسامات اللَّماحقه ، فأفاد أنّه ليس كلّ ما كان من الانقسامات اللَّماحقه فهو قابل للإطلاق الملاكي ، بل لا بدّ من التفصيل ...

قال : إن الإطلاق و التقييد بقسميهما - أعنى بهما الملاكي و اللَّحاظي - مستحيلان في باب الإطاعه و المعصيه .

أمّا استحاله التقييد : فلأنّ وجوب فعل لو كان مشروطاً بوجوده ، لاخصّص طلبه بتقدير وجوده خارجاً ، و هو طلب الحاصل ، و لو كان مشروطاً بعدمه ، لاخصّص طلبه بتقدير تركه ، و هو طلب الجمع بين النقيضين ، فعلى كلا التقديرين يكون طلبه محالاً ، فلا يصح له أن يقول : إن صلّيت وجبت عليك ، أو يقول : إن تركت الصّلاه وجبت عليك ، فلا الطلب أى الوجوب يمكن تقييده و لا-المطلوب و هو الواجب . هذا كلامه . لكنّ المحقق الاصفهاني جعل البحث في تقييد المطلوب ... إلّا أنّ تقييد الطلب فيه محذور ثالث أيضاً ، كما سنوضّحه فيما بعد .

و أمّا استحاله الإطلاق ، فقد ذكر له وجهين ، أحدهما : ما ذهب إليه من أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه . و الثاني : ما ذكره من أنّ الإطلاق في قوّه التصريح بكلا التقديرين ، فإن قوله : اعتق رقبه و إن لم يكن معناه : اعتق رقبه مؤمنه أو كافره ، لكنّه في قوّه ذلك ، فلو كان الوجوب مطلقاً بالنسبه إلى الفعل و الترك لزم محذور تحصيل الحاصل أو محذور اجتماع النقيضين .

قال الأستاذ :

فمن قال بأن التقابل من قبيل التضاد لا- يمكنه إثبات الاطلاق ، و كذا بناءً على أن الاطلاق ليس في قوّه الجمع بين القيود و الخصوصيات ... فظهر أن أساس هذه

المقدمه مبنى على هذه المباني ... و إنما فلا- يتم الإطلاق ، و هذا هو إشكال السيد الخوئي في (التعليقه) آخذاً من المحقق الأصفهاني .

ثم قال الميرزا :

و الفرق بين انحفاظ الخطاب في هذا القسم و انحفاظه في القسمين السابقين ، إنما هو من جهة أن انحفاظه في هذا القسم لأجل أنه من لوازم ذاته ، حيث أن تعلق الخطاب بشيء بذاته يقتضى وضع تقدير و هدم تقدير آخر ، سواء كان الخطاب وجوبياً أو تحريمياً ، لأن الأول يقتضى وضع تقدير الوجود و هدم تقدير العدم ، كما أن الثانى يقتضى وضع تقدير العدم و هدم تقدير الوجود .

و هذا بخلاف انحفاظ الخطاب في القسمين السابقين ، فإنه من جهة التقييد بذلك التقدير أو الإطلاق بالإضافه إليه ، و إلا فذات الخطاب بالحجّ أو الصلاه مثلاً لا يقتضى انحفاظه في تقدير الاستطاعه بنفسه .

قال :

و يترتب على الفرق من هذه الجبهه أمران :

الأول : إن نسبه التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافه إليه في القسمين الأولين ، نسبه العله إلى معلولها . أما في موارد التقييد فهو واضح ، لما ذكرناه من أن مرجع كلّ تقدير كان الخطاب مشروطاً به إلى كونه مأخوذاً في موضوعه ، و قد عرفت أنّ رتبه الموضوع من حكمه نظير رتبه العله من معلولها . و أمّا في موارد الإطلاق ، فلما ذكرناه من اتحاد مرتبه الإطلاق و التقييد ، إذ الإطلاق عبارته عن عدم التقييد في مورد قابل له ، فإذا كانت مرتبه التقييد سابقه على مرتبه الحكم المقيّد به ، كانت مرتبه الإطلاق أيضاً كذلك . و أمّا في هذا القسم ، فنسبه التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافه إليه نسبه المعلول إلى العله ، و ذلك لما مرّ من أن الخطاب

ص: ٢١٣

له نحو عليّه بالإضافه إلى الامتثال ، فإذا كانت نسبة الحكم إلى الامتثال نسبة العله إلى معلولها ، كان الحال ذلك بالإضافه إلى العصيان أيضاً ، لأن مرتبه العصيان هي بعينها مرتبه الامتثال .

الثانى : إن نسبة التقدير المحفوظ فيه الخطاب فى القسمين الأولين بما أنها نسبة الموضوع إلى حكمه ، فلا محاله لا يكون الخطاب متعرّضاً لحاله أصلاً وضعاً و رفعاً ، مثلاً : خطاب الحج لا يكون متعرّضاً لحال الاستطاعه ، بأن يكون مقتضياً لوجودها أو عدمها ، و إنما هو يتعرّض لحال الحجّ باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعه بأسبابها المقتضيه لها ، فلا نظر له إلى إيجادها و عدم إيجادها ، و هذا بخلاف التقدير المحفوظ فيه الخطاب فى هذا القسم ، فإنه بنفسه متعرّض لحال ذلك التقدير وضعاً و رفعاً ، إذ المفروض أنه هو المقتضى لوضع أحد التقديرين و رفع الآخر .

فتحصل : إن انحفاظ الخطاب فى هذا القسم و فى القسمين الأولين من الجهتين المذكورتين على طرفى النقيض .

نتيجه المقدمه

و تكون نتيجه هذه المقدمه - التى هي أهمّ المقدمات كما قال - : أنّ انحفاظ خطاب الأهم فى ظرف العصيان ، إنما هو من جهه اقتضائه لرفع هذا التقدير و هدمه ، من دون أن يكون له نظر إلى شىء آخر على هذا التقدير ، بخلاف خطاب المهم ، فإنه لا نظر له إلى وضع هذا التقدير و رفعه ، لأنه شرطه و موضوعه ، و قد عرفت أنه يستحيل أن يقتضى الحكم وجود موضوعه أو عدمه ، و إنما هو يقتضى وجود متعلقه على تقدير عصيان خطاب الأهم ، فلا الخطاب بالمهم يعقل أن يترقى و يصعد إلى مرتبه الأهم و يكون فيه اقتضاء لموضوعه ، و لا الخطاب بالأهم

ص: ٢١٤

يعقل أن يتنزل و يقتضى شيئاً آخر غير رفع موضوع خطاب المهم ، فكلا- الخطابين و إن كانا محفوظين في ظرف العصيان و متّحدين زماناً إلّا أنّهما في مرتبتين طوليتين .

توضيحه :

إن الأمر بالأهمّ مطلقاً بالنسبة إلى الأمر بالمهمّ ، لكن الأمر بالمهمّ مقيّد بعصيان الأمر بالأهمّ ، فليس للأمر بالأهمّ إلّا الاقتضاء الذاتى لمتعلّقه أعنى الإزاله ، لأنّ كلّ أمرٍ إنّما يدعو إلى متعلّقه ، فهو يقتضى الطاعه بفعل الإزاله و هدم عصيان الأمر بها ، و لا يخفى أنّ الاقتضاء غير التقييد ، فهو يقتضى الفعل و الطاعه لا أنّه مقيّد بالفعل و الطاعه ، لأنّ تقييد الخطاب بالفعل أو المعصيه محال ، لكونهما متفرّعين على الخطاب .

أمّا الأمر بالمهمّ ، فهو مقيّد بعصيان الأمر بالأهمّ ، فكان عصيانه موضوع الأمر بالمهمّ ، و قد تقرّر أن الحكم لا يتكفّل موضوعه ، بل يترتب عليه عند تحقّقه ، فلا اقتضاء للأمر بالمهمّ لتحقيق موضوعه و هو عصيان الأمر بالأهمّ ، أمّا الأمر بالأهمّ فكان له اقتضاء الطاعه و عدم العصيان ... و بعبارة أخرى :

إن الأمر بالمهمّ يدعو إلى متعلّقه - و هو الصيلاه - عند تحقق شرطه و هو عصيان الأهمّ أى الإزاله ، و إذا كان مشروطاً بذلك فهو في مرتبه متأخره عن الشرط ، لكنّ الأمر بالأهمّ في مرتبه متقدّمه و يقتضى عدم العصيان ،

فكان الحاصل : وجود الاختلاف الرتبى بين الأمرين و أنّ الأمر بالأهمّ متقدّم ، و وجود الاختلاف بينهما من حيث المقتضى ، إذ الأمر بالأهمّ له اقتضاء بالنسبه إلى العصيان و يريد هدمه ، و الأمر بالمهمّ لا اقتضاء له بالنسبه إليه ، و إنّما هو شرط له و يتحقق - الأمر بالمهمّ - عند تحقّقه

ص: ٢١٥

و بعد هذا ... أين يكون التمانع ؟

تلخّص :

إن المحقق الخراساني يرى بأنّ محذور اجتماع الضدّين لا يرتفع بكون أحد الخطابين مطلقاً و الآخر مقيداً ، فمع التنزّل عن كون عصيان الأمر بالأهم شرطاً للأمر بالمهم بنحو الشرط المتأخّر ، اللّازم منه تحقق التمانع من الطرفين ، يكون الطرد من طرف الأمر بالأهم كافياً للزوم المحذور

فأجاب المحقق النائيني : بجعل الشرط شرطاً مقارناً لا متأخراً ، و ذكر أنّ الأمر بالأهم يدعو إلى امتثال متعلّقه مطلقاً ، أى سواء كان فى قبالة أمر بالمهم أو لا ، لكن الأمر بالمهم جاء مقارناً لعصيان الأمر بالأهم و مشروطاً به ، و لا تعرّض له لهذا الشرط لا وضعاً و لا -رفعاً ، فالأمر بالمهم غير طارد للأمر بالأهم ، كما أن الأمر بالأهم لا تعرّض له للمهم أصلاً ، و إنما يدعو إلى متعلّقه كما تقدّم .

و الحاصل : إنّ الأمر بالمهم لا يتكفّل شرطه - و هو عصيان الأمر بالأهم - فلا اقتضاء له بالنسبه إليه ، و الأمر بالأهم لا يدعو إلّا إلى متعلّقه ، فلا -اقتضاء له بالنسبه إلى متعلّق الأمر بالمهم ، و لا -نظر له إليه أبداً ، نعم ، لو كان مفاده أنك إن عصيت الأمر بالأهم فلا تأت بمقتضى الأمر بالمهم ، لزم طلب الضدّين ... و لذا قال الميرزا : لا الأمر بالمهم يترقى إلى الأمر بالأهم ، و لا الأمر بالأهم يتنزّل إلى الأمر بالمهم .

و بعبارة أخرى : التمانع ليس فى مرتبه الملا-ك و الغرض من الخطابين ، و ليس فى مرتبه الإراده و الشوق إليهما - فإن الإراده تابعه للملا-ك و الغرض - و ليس فى مرتبه الإنشاء ، لأنّه - سواء كان الاعتبار و الابراز أو إيجاد الطلب - لا -محذور فى الإنشاءين ، و تبقى مرحله اقتضاء الخطابين ، و وجود التمانع فى هذه المرحله ليس

ص: ٢١٤

بين نفس الاقتضاءين ، بل هو - إن كان - في المقتضيين ، فإن قال « صلّ » وقال « أزل النجاسه عن المسجد » و طلب تحقّقهما في آن واحد بلا اشتراطٍ ، لزم محذور الجمع بين الضدين ، و التكليف بما لا يطاق ، أمّا لو قال : « أزل النجاسه » ثم قال :

« صلّ إن عصيت الإزاله » كان المقتضى للأمر الأوّل إطاعته و عدم معصيته ، و المقتضى للثاني : وجوب الصّلاه على تقدير عصيان الأوّل ، و لا تمنع بين هذين المقتضيين ، لأن الأمر بالإزاله إنما ينهى عن عصيانه و لا تعرّض له للصّلاه ، و الأمر بالصّلاه مفاده : وجوب إطاعته على تقدير عصيان الأمر بالإزاله

إذن : لا تمنع بينهما في مرحله من المراحل .

و بيان آخر : إن المفروض أن القدره واحده ، و القدره الواحده لا- تكفى لامتنال الخطابين معاً إن كانا مطلقين ، أمّا لو كان أحدهما مشروطاً ، فلا تمنع بين المتعلّقين في جلب القدره ، لأنّ الأمر بالأهم يطالب بصرف القدره فيه ، لكنّه ساكت عمّا لو عصى ، و الأمر بالمهم يطالب بصرف القدره فيه في حال عصيان الأمر بالأهم ... فلا مشكله .

و الشيخ الأعظم لمّا جعل المشكله في القدره ، و أنه لا توجد قدرتان في المتزاحمين بناءً على السببيّه ، فمع تقييد كلّ منهما بعدم صرفها في الآخر يتم التخيير . فأشكّل عليه الميرزا بأنه : مع عدم صرف القدره في الأهم لا بدّ من صرفها في المهم ، و إلّا يلزم تفويت مصلحه ملزمه مع القدره على استيفائها ، و هذا هو الترتب .

إشكال المحقق الأصفهاني

و قد أورد المحقق الأصفهاني (1) على مقدمه الرابعه بأمر ، نتعرّض لما

ص: ٢١٧

يتعلّق منها بالموضوع ، و هو اشكالان :

الإشكال الأول و هو ذو جهتين :

إحدهما : إن الميرزا جعل محذور الترتب لزوم تحصيل الحاصل ، و لزوم الجمع بين النقيضين في مورد تقييد المطلوب ، و الحال أن البحث في الترتب هو في تقييد الطلب لا المطلوب .

قال الأستاذ :

هذا الإشكال وارد على الميرزا بالنظر إلى كلامه في دوره الأولى كما في (فوائد الأصول) تقرير المحقق الكاظمي (1) . أمّا في الثانية - كما في (أجود التقريرات) - فقد طرح البحث في تقييد الطلب .

الثانية : إن المحذور ليس الأمرين المذكورين ، بل هو استلزام الترتب عليه الشيء لنفسه ، و تقييد العلة بعدم معلولها ، فهذان هما المحذوران ، لا ما ذكرهما الميرزا . و توضيحه :

إن الميرزا يقول : بأنّ الطلب إنّ تقييد بوجود متعلّقه لزم تحصيل الحاصل ، و إنّ تقييد بعدمه و تركه ، كان الطلب مع التقييد بترك المتعلّق جمعاً بين النقيضين .

فقال الأصفهاني : بأنّ القيد وجود ناشئ من الطلب نفسه ، فالمحذور هو كون الشيء علةً لنفسه ، لأنّ كلّ قيدٍ و شرط فهو علة للمقيّد و المشروط ، فلو كان وجود الصّلاه شرطاً لوجوبها - و الوجوب علة وجودها و تحققها في الخارج - كان وجودها معلولاً ، من جهة أن العلة و وجوبها ، و علةً ، لفرض كونها شرطاً لوجوبها .

إذن ، قد أصبح الشيء علةً لنفسه ، و هذا محذور التقييد ، لا تحصيل الحاصل . هذا من جهة أخذ الوجود .

ص: ٢١٨

١-١) فوائد الأصول (١ - ٢) ٣٤٨ ط جامعه المدرسين .

و لو كان ترك الصيلاه شرطاً للوجوب - و الوجوب عله لوجودها - كان عدم الصيلاه عدم المعلول ، لكن هذا العدم قد فرض جعله شرطاً للأمر و الوجوب الذى هو عله لوجود الصيلاه ، فاللزام أن يكون عدم المعلول عله و شرطاً لوجود عله هذا المعلول . ثم أمر المحقق الأصفهاني بالتدبر فإنه حقيق به .

قال الأستاذ

لم يكن الميرزا فى مقام استقصاء جميع المحاذير ، هذا أولاً . و ثانياً : إن ما ذكره - من عدم لزوم تحصيل الحاصل هنا ، بل المحذور عليه الشىء لنفسه ، لأنّ الوجود المأخوذ شرطاً أو قيداً وجود معلول لنفس هذا الوجوب لا وجوب آخر ، ليلزم محذور تحصيل الحاصل - فى غير محلّه ، لأنّ الميرزا لم يقل بأنّ قيد الوجوب ناشئ من نفس هذا الوجوب ، بل قال : بأنّ تقييد الوجوب و اشتراطه بوجود المتعلّق تحصيل للحاصل ... فلا وجه لحصر الإشكال بما ذكر المحقق الأصفهاني .

و على الجملة ، فإن مقصود الميرزا هو أن تقييد وجوب الأهم بفعله محال ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، لكون النسبه بينهما عنده نسبه العدم و الملكه . و المحقق الأصفهاني يرى النسبه بينهما نسبه السلب و الإيجاب بوجه و العدم و الملكه بوجه .

و تلخص عدم ورود هذا الإشكال .

الإشكال الثانى و قد تبعه المحقق الخوئى :

إن محذور لزوم تحصيل الحاصل أو طلب النقيضين موجود فى طرف التقييد بالوجود أو العدم ، أما فى طرف الإطلاق فلا ... لأنّ التقييد لحاظ الخصوصية و أخذها ، و الإطلاق عباره عن لحاظ الخصوصية و عدم أخذها ، نعم ،

ص: ٢١٩

لو كان أخذ الخصوصيات و جمعها كان اللازم أحد المحذورين المذكورين ...

وعليه ، فالإطلاق ممكن ، بل هو واجب ، لكون النسبه بينه و بين التقييد نسبه السلب و الإيجاب .

وعليه ، فإن اقتضاء الأمر بالأهم لفعل الأهم يكون بإطلاقه عند المحقق الأصفهاني ، لا باقتضاء ذاته كما هو عند الميرزا ، و لا يخفى الفرق ، إذ على الأول يكون الاقتضاء مجعولاً للشَّارِع ، و على الثاني فهو غير مستند إلى الشارع بل هو اقتضاء العليته و المعلوليه .

قال الأستاذ

إن الفعل و الترك إن كانا من الانقسامات المتفرّعه على الخطاب ، أمكن التقييد بهما أو لحاظهما و جعل الخطاب لا بشرط بالنسبه إليهما ، و هذا معنى الإطلاق ، و إن لم يكونا من الانقسامات المتفرّعه عليه ، فلا- يمكن التقييد بأحدهما ، فالإطلاق ضرورى على مبنى المحقق الأصفهاني ، لكون النسبه هي السلب و الإيجاب .

و لما كان حقيقه الإطلاق هو عدم الأخذ للخصوصيه ، و جعل نفس الذات مركباً للحكم ، فلا محذور فى الإطلاق هنا ، وفاقاً للمحقق الأصفهاني و خلافاً للميرزا

و ينبغى الالتفات إلى أن الميرزا قد ذكر أن الأمر بالأهم موجود فى حال العصيان إلما أنه بلا- اقتضاءٍ و داعويه ، و المحقق الأصفهاني لم يتطرق إلى هذه النكته و كأنه موافق عليها .

المقدمه الخامسه

(فى تشخيص محلّ الكلام فى بحث الترتب)

إن القول بالترتب لا يترتب عليه محذور طلب الجمع بين الضدين - كما

توهم - فإنه إنما يترتب على إطلاق الخطابين دون فعليتهما . و بيان ذلك :

إن الشرط الذى يترتب عليه الخطاب ، إمّا أن لا يكون قابلاً للتصرف الشرعى ، لخروجه عن اختيار المكلف بالكلية ، كالزوال بالنسبة إلى الصيالة ، و إمّا أن يكون قابلاً لذلك ، كالأستطاعة بالنسبة إلى الحج ، فإن للشارع أن يتصرف فيه بأن يوجب - مثلاً - أداء الدين ، فيرتفع الأستطاعة بحكم الشارع و يسقط وجوب الحج .

ثم إن الشرط يكون تارةً : شرطاً للحكم بحدوثه و أخرى : ببقائه و ثالثةً :

بوجوده فى برهه من الزمان . مثلاً : فى باب الحضر و السفر قولان ، فقيل : الشرط للقصر هو السفر ، و يكفى حدوثه فى أول الوقت ، فمن كان مسافراً فى أول وقت الصيالة وجب عليه القصر ، و إن كان حاضراً فى بلده فى آخره . و قيل : لا- يكفى الحدوث بل الشرط كونه مسافراً حتى آخر الوقت .

ثم إن الموارد تقبل التقسيم إلى قسمين بلحاظ حال المكلف و اختياره و ينقلب الحكم بتبع ذلك ، كما لو كان حاضراً فمسافر أو العكس ، فإن الحكم الشرعى ينقلب قصراً أو تماماً ، أمّا فى مثل الأستطاعة فلا خيار للمكلف ، فإنه إذا حصل استقرّ الحج شاء أو أبى .

و الخطاب الشرعى أيضاً ينقسم تارةً : إلى الخطاب الرافع للموضوع بنفسه ، فلا دخل لإطاعه الخطاب ، و أخرى : يكون الرافع له امتثال الخطاب و إطاعته ، كما فى مسألة أرباح المكاسب ، فإن الربح موضوع لوجوب الخمس ، فإن أوجب الشارع على المكلف أداء ديون تلك السنه من الأموال الحاصله فيها - لا السنين الماضيه - فإن نفس هذا الخطاب يرفع موضوع الخمس .

هذا ، و المهم فى موارد الترتب أن يكون رفع الموضوع بامتثال الخطاب ،

لا أن يكون أصل وجود الخطاب رافعاً - كما تقدّم - فإن التراحم ينتفى حينئذٍ ولا يبقى موضوع للترتب ، لأنه فرع التراحم بين الخطابين ، فلا بد من وجوده حتى نرى هل يرتفع باشتراط أحدهما بعضيان الآخر أو لا ؟

ثم إن هنا قاعدةً و هي : إنه لو حصل خطاب في موضوع خطابٍ آخر ، فإمّا أن يمكن اجتماع متعلّقى الخطابين ، فلا بحث ، كما لو جاء في موضوع وجوب الصّلاه ، - وهو أوّل الفجر - وجوب الصّوم أيضاً ، فيكون أوّل الفجر موضوعاً لكليهما و لا تمنع بينهما ، و إمّا لا يمكن و يقع التمانع ، فعلى الحاكم لحاظ الملاكين و تقديم الأهم و إلّا فالتخير .

فإن كان لكلّ من المتعلّقين ملاك تام و وقع الإشكال في مرحله الخطاب ، من حيث قدره و عدمها عند المكلف على الامتثال ، كان أحد الحكمين رافعاً لموضوع الآخر بامثاله ، لفرض عدم قدره على امتثالهما معاً ، و بقطع النظر عن الامتثال يكون الموضوع باقياً ، إلّا أن قدره الواحد لا تفي لامتثال الحكمين . فإن لزم من الجمع بينهما طلب الجمع بين الضدين ، فلا مناص من الأخذ بالأهم و ينعدم الخطاب بالمهم ، أما إن كانا متساويين و لا أهم في البين ، فالخطابان كلاهما ينعدمان و يستكشف خطاب واحد تخييري ، و إن لم يلزم منهما طلب الجمع بين الضدين - و المفروض وجود الملاك التام لكلّ منهما - وجب وجودهما ... و هذا معنى قولهم : إن إمكان الترتّب مساوق لوجوبه .

إنما الكلام - كلّ الكلام - في إثبات عدم لزوم الجمع . و قد أقام الميرزا ثلاثه براهين على ذلك .

و قد ذكر قبل الورود في المطلب ما هو المنشأ للزوم الجمع بين الضدين ، فقال : بأنّ المنشأ لهذا المحذور هو أحد أمورٍ ثلاثه :

١ - أن يقيّد كلّ من الخطابين بوجود الآخر ، بتقييد المطلوبين أحدهما بالآخر ، كأن يقول : تجب عليك القراءة المقيّده بالصوم ، و يجب عليك الصّوم المقيّد بالقراءة ، أو بتقييد طلب كلّ بطلب الآخر ، فوجوب القراءة في فرض وجود الصّوم و وجوب الصّوم في فرض وجود القراءة .

فمن الواضح أن تقييد كلّ منهما بالآخر يستلزم الجمع بينهما .

٢ - أن يقيّد أحدهما بالآخر دون العكس ، كأن يقول : صم . ثم يقول : صلّ إن كنت صائماً . فيلزم الجمع .

٣ - أن لا يقيّد شيئاً منهما بل يجعلهما مطلقين ، فيقول : صم ، صلّ ، فكلّ منهما واجب سواء كان الآخر موجوداً أو لا ، فيلزم الجمع في فرض وجودهما .

و من الواضح استحاله لزوم الجمع لو قيد أحدهما بعدم الآخر ، كما لو قال :

صم إن لم تقرأ .

و حينئذٍ ، فإن الإشكال على الترتّب يندفع بإقامه البرهان على عدم لزوم الجمع ، لأن لزومه يكون إمّا بإيجاب الجمع بعنوانه كأن يقول : اجمع بين كذا و كذا ، و إمّا بإيجاب واقع الجمع ، و ذلك يكون بالأمر بكليهما على نحو الإطلاق ، فيلزم الجمع ، أمّا إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا وجه للاستحاله ، و البرهان هو :

أولاً: إنّ المفروض في الترتّب تقييد أحد الخطابين بعصيان الآخر ، فيكون وقوع أحدهما على صفة المطلوبية بنحو القضية المنفصلة الحقيقيه ، لأن الأمر بالأهم إمّا أن يمتثل في الخارج أو لا ؟ فإن امتثل استحال وقوع المهم على صفة المطلوبية ، و إن لم يمتثل فيما أن متعلّقه لم يوجد في الخارج ، يستحيل كونه مصداقاً للمطلوب و معنوياً بعنوانه .

و بعبارة أخرى : إن حال الأهم لا يخلو عن أن يوجد خارجاً أو لا يوجد ، فإن

وجد ، كان هو الواقع على صفه المطلوبيه و لا خطاب بالمهم لانتفاء شرطه أعنى عصيان الأهم ، و إن لم يوجد الأهم و وجد المهم ، كان هو الواقع على صفه المطلوبيه ، و إن لم يوجد المهم كذلك لم يقع شيء منهما على صفه المطلوبيه من باب السالبه بانتفاء الموضوع ... و على كل حال ، يستحيل وقوعهما معاً فى الخارج على صفه المطلوبيه ، فيستكشف من ذلك عدم استلزام فعليه طلبهما لطلب الجمع .

و توضيحه : إن خطاب المولى ب « صل » مشتمل على نسبتين : نسبه طلبيه بين المولى و الصلاه ، و نسبه تلبسيه هى بين المكلف و الصلاه ، و لا تنافى بين هاتين النسبتين ، فكأنه يقول للمكلف : كن فاعلاً للإزالة أو تجب عليك الصلاه ، فالمولى أمر بالمهم - و هو الصلاه - و المكلف فاعل للأهم - و هو الإزالة - فأين الاجتماع بين النسبتين ؟ بل الاجتماع ضرورى الامتناع ! لأن واقع الجمع هو فى مطلوبيه الأهم و المهم - المتضادين - فى زمان واحد ، لكن المفروض فى الترتب عدم اجتماع فاعليه الأهم مع وجوب المهم ، لأنه لئلا يكون فاعلاً للأهم لا يكون مخاطباً بالمهم ، و عند ما يكون مخاطباً بالمهم و يجب عليه ، لا يكون للأهم فاعليه ، فهما ليسا مطلوبين فى وقت واحد ليلزم طلب الجمع بين الضدين .

و ثانياً : إن القيد يكون تارة : قيداً للمطلوب كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه و يكون تحصيله واجباً . و أخرى : قيداً للطلب و تحصيله غير واجب كالاستطاعه فإنه قيد لطلب الحج لا لنفس الحج .

و قيد الطلب لا يكون قيداً للمطلوب .

و هنا : ترك الأهم قيد لطلب المهم - و ليس قيداً للمهم نفسه - إذ كان عصيان الأمر بالأهم شرطاً لوجوب المهم و هو الصلاه ، فهى ليست بواجبه إلا عند ترك

الإزالة ، فالنتيجة ضد إيجاب الجمع ... لأن إيجاب الجمع عبارته عن أن يكون المتضادان متصفيين بالمطلوبيه ، و مع الالتفات إلى ما تقدم يستحيل تحقق المطلوبيه لهما معاً ، لأن المفروض توقّف اتّصاف المهم بالمطلوبيه على ترك الأهم لا على وجوده ، فشرط مطلوبيه الصلاه عدم الإزالة لا وجودها ... وإلّا لزم خلف الشرط ، كما أنه لا يتصف المهم بالمطلوبيه إلّا مع عدم الأهم ، فلو اتّصف بها مع وجوده ، لزم وجود الأهم و عدمه و هو اجتماع للنقيضين ... فإيجاب الجمع يستلزم الاستحاله من وجهين أحدهما : لزوم الخلف ، و الآخر : لزوم اجتماع النقيضين . و كلّما استلزم المحال فهو محال .

قال الأستاذ :

في كلامه نقص لا بدّ من تميمه ، إذ للمنكر للترتب أن يقول : حاصل البرهان عدم مطلوبيه المهم مع وجود الأهم ، لكنّ الأهم مع وجود المهم مطلوب ، و ما ذكرتموه لا يثبت استحاله مطلوبيته . و بعبارته أخرى : إن إطلاق الأهم يقتضى مطلوبيته مع وجود المهم ، فيلزم اجتماع الضدين و يعود الإشكال ، و إن كان مندفعاً بالنظر إلى تقيد المهم بعدم الأهم .

و تميم البرهان يكون بالاستفاده ممّا ذكره الميرزا في المقدمات السابقه ، من أن مطلوبيه المهم إنّما هي في حال ترك الأهم ، إذ أصبح تركه موضوعاً لمطلوبيه المهم ، و إذا تحقق ترك الأهم تحقق مطلوبيه المهم في ظرف عدم الأهم .

هذا تمام الكلام في مطالب الميرزا في هذا المقام .

الترتب بيان الشيخ الحائري :

و الشيخ عبد الكريم الحائري ذكر في (الدرر) (1) مستفيداً من المحقق السيد

ص: ٢٢٥

الفشاركي أربع مقدماتٍ ، وقد شارك الميرزا في بعض الخصوصيات ، كقولهما بكون الأمر بالمهم مقيداً - خلافاً للمحقق العراقي القائل بأنه مطلق ، كما سيأتي - ونحن نتعرض للمقدمات الأولى والثانية ، وحاصل كلامه فيهما :

إن الإرادة المتعلقة بالعناوين تنقسم إلى قسمين ، فقد تكون مطلقاً لم يؤخذ فيها أي تقدير ، بل الشيء يجب إيجاداً بجميع مقدماته ، كأن يريد إكرام زيد بلا قيدٍ ، فهذه إرادته مطلقه تقتضي تحقق الموضوع وهو مجيء زيد ليرتب عليه إكرامه . وقد تكون الإرادة على تقديرٍ ، وجودي أو عدمي ، فتكون منوطه بذلك التقدير ، فلو لم يتحقق التقدير فلا إرادته بالنسبة إليه ... و تنقسم هذه الإرادة إلى ثلاثة أقسام بحسب حصول التقدير الذي أنيطت به :

فتارةً : تتعلق بالشيء بعد حصول التقدير ، كتعلقها بإكرام زيد على تقدير مجيئه . و ثانيةً : تتعلق به عند حصوله ، كتعلقها بالصوم عند الفجر . و ثالثةً : تتعلق به قبله ، كتعلقها بالخروج إلى استقبال زيد الذي سيصل إلى البلد بعد ساعات مثلاً .

ففي هذه الأقسام تكون الإرادة منوطه بالتقدير ، فإذا علم به كان لها الفاعليته ، كما لو علم بوقت قدوم المسافر خرج إلى استقباله ، و لو علم بالفجر صام ، و لو علم بالمجيء أكرم ... فكان للعلم بالتقدير دخل في فاعليته الإرادة و تأثيرها .

و هذه هي المقدمه الأولى ... و نتيجتها في الترتب هو :

إن الإرادة المتعلقة بالأهم مطلقه و ليس فيها تقدير ، و المتعلقة بالمهم منوطه غير منوطه بتقدير ترك الأهم ، و موجوده قبل حصول التقدير المذكور ، غير أن فاعليتها متوقفه على حصوله . و على هذا ، فمورد الترتب في طرف الأهم من قبيل الإرادة المطلقة ، و من طرف المهم من قبيل الإرادة المنوطه ، فكما لا- فاعليته لإرادته الصوم قبل طلوع الفجر ، كذلك لا فاعليته لإرادته الصلاه قبل ترك إزاله النجاسه من

المسجد ، بل عند تحقق تركها تتحقق الفاعلية بالنسبه إلى الأمر بالمهم .

قال الأستاذ :

و هذا بيان آخر لمطلب الميرزا ، غير أنه قال : بأن الأمر بالمهم لا تحقق له ما لم يتحقق الشرط - و هو ترك الأهم - فلا فعليه له و لا فاعليه ، و الحائري يقول بوجود الفعليه له ، و إنما الفاعليه منوطه بترك الأهم .

و قد خالفا صاحب الكفايه ، إذ جعل الترك شرطاً متأخراً ، و قد جعلاه مقارناً ، غير أنه عند الميرزا هو شرط مقارن للفعليه فما لم يتحقق فلا فعليه ، و عند الحائري هو شرط مقارن للفاعليه فما لم يتحقق فلا فاعليه ، أما الفعليه فهي محققه قبل الشرط للأمر بالمهم كما هي محققه للأمر بالأهم .

ثم ذكر الشيخ الحائري في المقدمه الثانيه : إنه لما كانت الإراده في المهم منوطه بالتقدير ، فإنه يستحيل تحقق الفاعليه لها قبل تحققه ، فليس لها أى تأثير فى تحرك العبد إلا بعد تحقق التقدير ، إذ لو فرض لها فاعليه قبله للزم الخلف و هو محال .

قال :

قد توافق الشيخ الحائري و المحقق العراقى على أن حقيقه الواجب المشروط هي الإراده المنوطه ، و قد أخذنا هذا من فكر السيد المحقق الفشاركى ، و السرّ فى الالتزام بذلك فى الواجب المشروط هو : إنه إذا قال : إذا زالت الشمس فصلّ ، فهل قبل الزوال يوجد إيجابٌ و وجوبٌ أو كلاهما يحصلان عند الزوال ، أو يحصل الإيجاب بهذا الإنشاء و الوجوب عند الزوال ؟

فإن قلنا : بحصولهما عند الزوال ، فالإنشاء قبله لغو . و إن قلنا : بحصول الإيجاب عند الإنشاء و الوجوب عند الزوال ، لزم التفكيك بين الإيجاب

ص: ٢٢٧

و الوجوب .

فتعين القول بحصولهما عند الانشاء ... و هذا هو الواجب المشروط . لكن يرد عليه :

أولاً: إن هنا إرادته قد أنيطت بقيدٍ و تقديرٍ ، و معنى الإناطة هو الابتداء و الاشتراط ، فإن لم يكن للقيد دخلٌ فى الإرادة فهى مطلقه و لا إناطه ، و إن جعل دخل القيد فى الفاعليه فقط ، لزم أن تكون الإراده مطلقه كذلك . فليس الواجب مشروطاً بل هو مطلق ... نعم ، للمحقق الحائرى أن يقسم الواجب المطلق إلى قسمين ، أحدهما : ما كانت للإرادته فيه فعلية بلا فاعليه ، و الآخر : ما كانت للإرادته فيه فعلية و فاعليه .

و ثانياً : إن شروط الوجوب تختلف عن شروط الواجب ، لأن شروط الوجوب لها دخل فى الغرض من الحكم ، فما لم يتحقق الشرط فلا غرض ، كالزوال بالنسبه إلى الصلاه ، و شروط الواجب لها دخل فى فعلية الغرض ، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، إذ الغرض من الصلاه موجود سواء وجدت الطهاره أو لا ، لكن فعلية الغرض موقوفه عليها .

و على ما ذكره من تحقق الإراده و فعليتها فى الواجبات المشروطه قبل حصول الشرط ، يلزم تخلف الإراده عن الغرض ، فكيف تتحقق الإراده و الغرض غير حاصل لكونه مشروطاً بشرط غير حاصل ... و بعبارة أخرى : كيف تتحقق الإراده مع العلم بعدم تحقق الغرض و الحال أن الإراده تابعه للغرض ؟

إيراد المحقق الأصفهاني و جوابه :

و أمّا إيراد المحقق الأصفهاني : بأن تخلف الإراده عن المراد محال ، سواء كانت الإراده تكويته أو تشريعيه ، لأن الإراده التكويتيه هى الجزء الأخير للعلّه

ص: ٢٢٨

التامة ، و التشريعيه هي الجزء الأخير لإمكان البعث ، و لا يتخلف إمكان البعث عن امكان الانبعاث .

فقد أجاب الأستاذ عنه : بأنه يبتنى على إنكار الواجب المعلق و عدم تخلف البعث التشريعي عن الانبعاث ، و قد تقدّم في محله إثبات الواجب المعلق و إمكان التخلف في التشريعات ... فمن الممكن أن يكون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً .

الترتب بيان المحقق العراقي :

و قد جَوَزَ المحقق العراقي (١) طلب الضدّين بنحو العرضيّة مضافاً إلى جواز ذلك بنحو الترتب ، خلافاً للمحققين الآخرين ، إذ خصّوا ذلك بالترتب فقط ، و نحن نذكر محصّل كلامه في كلتا الجهتين كما في (نهاية الأفكار) :

أمّا تصويره طلب الضدّين على نحو العرضيّة ، فقد ذكر أنّ الأهمّ و المهمّ يُطلبان في عرض واحدٍ - و بلا تقييد لا في الطلب و لا في المطلوب - إلّا أنّ إيجاب الأهمّ تام ، و إيجاب المهمّ ناقص .

و الأصل في هذه النظريه هو المحقق صاحب الحاشيه في تعريف الواجب (٢) التخييري ، فقد ذهب إلى أنّه أمر بالشىء مع النهى عن بعض أنحاء التروك ، في قبال الواجب التعيني فهو الأمر بالشىء مع اقتضائه للنهى عن جميع أنحاء التروك ، و ذلك : لأن لكلّ وجوب تروكاً متعددهً بالنظر إلى مقدّماته و أضداده ، فالصّلاه تنتفى بانتفاء الطهاره التي هي من شروطها ، و بوجود المزاحم ، فيكون وجود الصّلاه موقوفاً على وجود شرائطها و عدم جميع الموانع لها ،

ص: ٢٢٩

١-١) نهاية الأفكار (١ - ٢) ط ٣٧٥ ط جامعه المدرّسين .

٢-٢) هدايه المسترشدين : ٢٤٧ ط حجرى .

و يتعدّد عدمها بعدد كلّ مقدمهٍ مقدمهٍ إذا عدمت ، و بعدد كلّ مزاحمٍ مزاحمٍ إذا وجد ... و على هذا ، فالواجب المطلق ما انسَدَّ فيه جميع الأعدام ، و مقتضى تعلّق الطلب به هو سدّ أبواب الأعدام كلّها . و كذلك الواجب التعييني ، فهو يقتضى سدّ التروك ، لأنّ ترك العتق يتحقّق بترك الصوم و بفعل الصوم ، فإذا وجب العتق على نحو التعيين ، كان وجوبه مقتضياً لانتفاء تركه مع فعل الصوم و انتفائه مع ترك الصوم . لكنه إذا وجب على نحو التخييريّه يسدّ باب تركه مع ترك الصوم لا مع فعله ، إذ له أن يصوم و لا يعتق ... فهذا معنى أنّ الواجب التخييري هو الأمر بالشئ مع النهي عن بعض أنحاء تركه .

و نتيجة هذا التحقيق في حقيقه الوجوب التخييري هو أن متعلّق الطلب فيه هو الحصّه الملازمه لترك العدل ، فمتعلّق الطلب في العتق مثلاً هو الحصه الملازمه لترك الصوم و الإطعام ، دون الحصّه الملازمه لفعلهما . و من هنا اتّخذ المحقق العراقي مصطلح الحصّه التوأمة .

و على ضوء ما تقدم ، قال هنا :

إنّ الضدّين إمّا لا ثالث لهما كالحرکه و السكون ، و إمّا لهما ثالث كالصلاه و الإزاله .

فإن كانا من قبيل الأول ، فالتخيير الشرعي مستحيل بل هو تخيير عقلي من باب لا بدّيه أحد الأمرين ، إذ التخيير الشرعي إنما يكون حيث يمكن ترك كلا الطرفين و لا يكون أحدهما قهري الحصول ، فليس الحرکه و السكون من موارد .

و إن كانا من قبيل الثاني ، فالمجموع مقدور على تركه و ليس شئ منه بقهري الحصول ، و حينئذٍ ، فالحكم هو التخيير شرعاً ، لأن المفروض إمكان استيفاء الملاك بكلّ من الطرفين ، فمع أن ملاك الصّوم يغيّر ملاك العتق ، و بينهما

تضاد ، لكن مجموع الملاكات يمكن استيفاؤه كما يمكن تفويته ، فلو لم يجعل الشارع خطاباً تخييرياً لزم انتفاء المجموع ، و جعل الخطاب التعيني غير ممكن ، لفرض التضاد بين الملاكات ، فيجب وجود الخطاب التخيري ... و من هنا يقول هذا المحقق : إن المجعول في الواجبات التخيريّه متمم الوجود و الوجوب ، لأنّ الوجوب في كلّ فردٍ من التخيري ناقص - بخلاف الوجوب في الواجب التعيني - إذ ينسد باب العدم عن أحد الفردين حيث يترك الفرد الآخر ، أمّا مع فعله فلا يلزم سدّ باب العدم .

و المهم أن نفهم كيفيه الوجوب التخيري ، و أنه كيف يكون أحد الوجوبين في الأهم و المهم ناقصاً ، و يكون كلاهما تاماً في المتساويين ؟

يقول : إن الضدّين إمّا متساويان في الملاك و إمّا مختلفان ، و الواجبان إمّا مضيّقان و إمّا موسّعان ، و إمّا أحدهما مضيّق و الآخر موسّع .

فإن كانا مضيّقين و تساويا في الملاك - و لا أهم و مهم - احتمل اشتراط الطلب في كلّ منهما بترك الآخر ، و احتمل اشتراط المطلوب في كلّ منهما بترك الآخر ، لكنّ كليهما مستحيل ، و ينحصر الأمر بكون وجوبهما وجوباً ناقصاً .

و وجه الاستحالة هو : أنه لو كان الغريقان متساويين في الملاك و لا يمكن انقادهما معاً ، فإن اشتراط طلب انقادهما بترك انقادهما محال ، لأنه إن ترك انقادهما تحققت المطارده بين الطالبين ، لحصول شرط وجوب كلّ من الطالبين بترك كليهما ، و يصبح الطالبان فعليين ، و الطالبان الفعليان مع وحده القدره محال .

و اشتراط طلب انقادهما كلّ منهما بمعصيه الأمر بإنقادهما الآخر محال كذلك ، للزوم تأخر المتقدّم بمرتبين ، لأن المفروض كون طلب انقادهما مشروطاً بمعصيه طلب إنقادهما الآخر ، و المعصيه متأخره عن الطلب ، و المشروط متأخر عن الشرط ،

فكل طلب متأخر بمرتبتين و متقدّم بمرتبتين ، و هذا محال .

فتحصّل : استحاله اشتراط طلب أحد الضدّين المتساويين ملاكاً بترك الآخر أو بمعصيه الأمر المتعلّق بالآخر .

فلا يمكن أن يكون الطلب مشروطاً .

و أمّا المطلوب فكذلك ، لأن المطلوب - و هو الواجب - متأخّر عن الشرط ، فلو اشترط المطلوب الواجب - و هو إنقاذ هذا الغريق - بترك إنقاذ الآخر ، كان المطلوب متأخراً عن الترك ، و الترك يتقدّم على وجود الإنقاذ تقدّم الشرط على المشروط ، لكن وجود إنقاذ هذا متّحد رتبه مع ترك إنقاذ الآخر و كذا العكس ، لكون النقيضين في مرتبه واحده .

فتكون النتيجة تأخّر وجود هذا الإنقاذ عن وجود انقاذ الآخر ، و قد عرفت تأخّر وجود الآخر عن وجود هذا كذلك ... فيستحيل اشتراط الواجب بترك الواجب الآخر .

و هكذا الحال لو اشتراط الواجب المطلوب بمعصيه الأمر المتعلّق بالمطلوب الآخر ، لما ذكرناه في اشتراط الطلب بمعصيه طلب الآخر .

و إذا استحال اشتراط الطلب و اشتراط المطلوب ، فلا مناص من الالتزام - في المضيّقين المتّحدى الملاك - بوجوبين ناقصين ، و المقصود هو : إن كلّاً من الإنقاذين واجب ، بحيث يطرد هذا الوجوب عدم نفسه إلّما من جهه وجود انقاذ الآخر ، فلو أنقذ الغريق الآخر لم يجب انقاذ هذا ، و كذا العكس .

قال : إنّ وجوب شيء على تقدير وجود شيء آخر ، - كما لو وجب إكرام زيد على تقدير مجيئه - هو في الحقيقه إلزام من جهه و ترخيص من جهه أخرى ، إذ الإكرام يكون واجباً إن جاء ، و يكون مرخصاً فيه في فرض عدم مجيئه ، فاجتمع

الإلزام مع الترخيص فى الترك ، و كذلك يمكن أن يجتمع الإلزام بفعل شىء مع الإلزام بترك نفس الشىء ، لأنّ كلّ شىء له أضرار و موانع عن وجوده ، فيصح الإلزام بفعل شىء على تقدير وجود ضد من أضراده ، و الإلزام بترك الشىء نفسه على تقدير وجود ضد آخر ، كأن يلزم بإتيان الصّلاه على تقدير النوم ، بمعنى أن النوم لا يرفع وجوب الصّلاه ، و أن يلزم بترك الصّلاه على تقدير ضدّ آخر و هو الإزالة ، بمعنى أنه مع الإتيان بالإزالة مأمور بترك الصّلاه .

فظهر إمكان الأمر بالضدّين المتساويين فى الملاك بالوجود و الوجوب الناقص .

و أما إن كانا غير متساويين ، بل كان أحدهما أهم من الآخر فكذلك ... لما تقدّم من أن للشىء أنحاء من العدم بأنحاء الإضافات و الأضرار و المقدمات ، فلو حصل التمانع بين طلب الإزالة و طلب الصّلاه ، و كانت الإزالة أهم ، تحقق للصّلاه عدم من ناحيه وجود الإزالة ، و عدم من ناحيه وجود غير الإزالة كالأكل و النوم و غيرهما .

إلّا أنه لما كان المفروض كون طلب الصّلاه ناقصاً ، كان المقصود هو عدم مطلوبية الصلاه فى حال تحقق الإزالة ، لكنّها مطلوبه من ناحيه وجود غير الإزالة من الأضرار ، فاجتمع فى طلب الصّلاه جهه الإلزام بفعلها و الإلزام بتركها . أمّا الإلزام بفعل الصّلاه فمن غير ناحيه وجود الإزالة ، و أمّا الإلزام بتركها فمن ناحيه وجود الإزالة ... هذا بالنسبه إلى طلب الصّلاه .

و أمّا الإزالة - و هى الأهم - فإن طلبها تام و ليس بناقص ، فهو يريدّها من جميع النواحي ، أى يريد الأعدام كلّها ، عدم الصّلاه ، عدم الأكل ، عدم النوم ... فقد توجّه الأمر بالإزالة بهذا الشكل

و بهذا البيان لا يلزم أى محذور من أن يجتمع الأمر بالضدين - الإزالة و الصيلاه - و يكونا فى عرض واحد ... لأن المحذور لا يكون إلما فى مرحله الاقتضاء أو فى مرحله الامتثال و الطاعه ، و مع كون أحد الطلبين تاماً و الآخر ناقصاً فلا يلزم أى محذور ، لأن مقتضى الأمر بالأهم إعدام المهم بلحاظ وجود الأهم لتمايمه اقتضاء وجوده من هذه الناحيه ، بخلاف الأمر بالمهم فليس له هذا الاقتضاء بالنسبه إلى الأهم ، و إنما يقتضى إعدام الأضداد الأخرى ... فلا مطارده بين الطلبين ... فى مرحله الاقتضاء . و كذلك فى مرحله الامتثال ، لأنه مع امتثال الأمر بالأهم لا يبقى الموضوع للأمر بالمهم حتى تصل النوبه إلى امتثاله ، لأن الأهم يقتضى سدّ باب عدمه من ناحيه المهم ، أمّا الأمر بالمهم فقد كان ناقصاً ، لفرض كونه محفوظاً بالنسبه إلى غير الإزالة من الأضداد ، أمّا بالإضافه إلى الإزالة فلا ...

اللهم إلّا أن تصل النوبه إلى إطاعته بالتمرد و المعصيه للأمر بالأهم ، و هذا شىء آخر غير المطارده بين الأمرين .

فظهر : أن الأمر بالأهم لا يطرد إطاعه الأمر بالمهم ، بل إنه مع إطاعه الأمر بالأهم لا يبقى موضوع لطاعه الأمر بالمهم ، و إن الأمر بالمهم لا يطرد إطاعه الأمر بالأهم ، لأن الأهم إن لم تتحقّق إطاعته فذلك على أثر العصيان لا على أثر الأمر بالمهم ...

فلا مطارده بين الأمرين ، لا اقتضاءً و لا امتثالاً .

إشكال المحقق الأصفهاني

و أورد المحقق الأصفهاني (1) على نظريه المحقق العراقى بما توضيحه :

إنه إن كان المراد من « التام » و « الناقص » أنّ إمكان الترتب غير موقوفٍ على

ص: ٢٣٤

اشترط وجوب المهم و ترك الأهم و عصيانه ، و أنه يمكن بنحو الواجب المعلق ، فلا- حازه إلى هذا التقريب الغريب ، حيث صورتم الحصص للعدم و أنّ للشئ - الذى له وجود واحد - أعداماً عديده ، بل نقول : إنه من المعقول أن يكون الوجوب فعلياً و يكون الواجب مقيداً بظرف معصيه الأهم ، كما هو الحال فى كلّ واجب معلق ، حيث الوجوب مطلق و الواجب حصّه خاصه . هذا أولاً . و ثانياً : إن كان المقصود أن المهمّ غير مشروط بمعصيه الأهم ، و أنه يصوّر وجوب المهم بنحو الواجب المعلق ، فيرد عليكم لزوم التفكيك بين فعليّه الوجوب و فاعليته ، و هذا باطل ، إذ الطلب الفعلى يتقوم بأن يجعل المولى ما يمكن أن يكون محرّكاً و باعثاً للعبد ، فهذا معنى إمكان الباعثيه ، لأن العبد لو خلى عن الموانع يكون للطلب إمكان الباعثيه له ، فقولكم بوجود الأمر و الطلب و بفعليته لكن بلا فاعليه ، يستلزم التفكيك بين البعث و الانبعاث ، و هذا غير معقول .

و إن كان المراد من تصوير « التام » و « الناقص » رفع المطارده و التمانع بين الأهم و المهم ، فهذا غير متحقّق ، لأن المفروض إطلاق الأمر بالأهم ، فهو موجود فى حال وجود المهم و فى حال عدمه ، و حينئذٍ ، فالحصّه من عدم الأهم الملازمه مع وجود المهم مطروده من قبل الأهم و لا يبقى الاقتضاء للمهم ، و أمّا الحصّه من عدم الأهم الملازمه لعدم المهم ، فيتحقّق فيها المطارده . مثلاً : لو ترك الأهم مع عدم المهم لوجود بعض الأضداد الأخرى ، كان الأمر بالمهم مقتضياً لطرد عدمه من ناحيه غير وجود الأهم ، لأنه يدعو إلى نفسه من غير ناحيه الأهم من سائر الأضداد ، لكن الأمر بالأهم موجود بإطلاقه ، فهو يقتضى عدم نفسه ، فالطرد يحصل من طرف الأهم و المهم كليهما ، إذ الأهم يقول بطرد عدم نفسه و المهم يقول مع وجود بعض الأضداد الأخرى بطرد عدم نفسه ، و المفروض أن القدره

واحد و الوقت ضيق .

دفاع الأستاذ عن المحقق العراقي

و قد أجاب شيخنا الأستاذ ، أمّا عن الإشكال الأوّل : فبأنّ المحقق العراقي لا يقصد إثبات المطلب عن طريق الواجب المعلق ، بل يريد أن هنا طلبين بلا- اشتراط من طرف المهم ، و أحدهما تام و الآخر ناقص ، فلا- علاقه للبحث بالواجب المعلق . و بعبارة أخرى : إنه لو أنكرنا الواجب المعلق فما الإيراد على نظريّه المحقق العراقي ؟

إنه يقول : بأن أحد الطلبين ناقص و الآخر تام ، أمّا في الواجب المعلق فالطلب تام و ليس بناقص ، و إنما المتعلق له هو الحصريه ... فكم الفرق ؟

هذا أولاً . و ثانياً : إن المحقق العراقي من القائلين بالواجب المعلق ، فالإشكال عليه من هذا الحيث مبنائي .

و أمّا عن الإشكال الثاني : فبأن معنى « المطارده » هو « التمانع » و قد بين المحقق العراقي عدم حصوله في مرحله الاقتضاء و في مرحله الامتثال ، فهو يقول باقتضاء الأهم إعدام المهم دون بقيه أضداد المهم ، إذ لا نظر للأهم إلى الأكل و الشرب و النوم و أمثالها ، و إنما يدعو إلى نفسه و ترك المهم ، و المهم يقتضى الاتيان به من ناحيه بقيه الأضداد لا من ناحيه وجود الأهم ، فلا تمناع بين الاقتضائين . و كذلك يقول في مرحله الإطاعه بمعنى : أن الأهم يدعو إلى نفسه و يريد الإطاعه له ، لكنّ المهم لا اقتضاء له للإطاعه مع وجود الأهم ، لأنه مع تأثير الأهم في الإطاعه لا يبقى موضوع للأمر بالمهم ، حتى يمكنه طرد الأهم ... و لو فرض سقوط الأمر بالأهم على أثر التمرد و العصيان له ، فلا- فاعليه له ليكون طارداً للأمر بالمهم ، لفرض كون الأمر بالأهم منطرداً حينئذٍ - حسب تعبيره - فأين

ص: ٢٣٦

هذا ، و أورد الاستاذ على المحقق العراقي : بأن العمده فى الفرق بين نظريته و أنظار المحققين الآخريين هو عدم الاشتراط و التقييد بين الطلبين ، بل إن كلاً منهما بالنسبه إلى الآخر مطلق ، غير أن أحد الطلبين تام و الآخر ناقص فالإشكال هو : إن الإطلاق و عدم التقييد فى الطلب يرجع إلى المولى ، كما أن أصل الطلب يرجع إليه ، و كما يعتبر فى أصل الخطاب و الطلب أن لا يكون لغواً - لفرض كون المولى حكيماً لا يفعل اللغو - كذلك يعتبر فى الاطلاق وجود الأثر و عدم اللغويه ، لكن وجود الأمر بالمهم مع امتثال الأمر بالأهم لغو ، فلا- يمكن أن يكون مطلقاً ، إذ لا أثر لطلبه مع امتثال الأمر بالأهم ، فإما يكون الأمر بالمهم مهملاً ، لكن الإهمال أيضاً محال ، و إما أن يكون مشروطاً و مقيداً بترك الأهم ، و هذا هو المعقول و المتعين ، فعاد الأمر إلى الترتب و انتهى الاشتراط الذى هو مبنى الميرزا .

و قد فرغنا - حتى الآن - من طرح نظريات الميرزا ، و الحائرى تبعاً للشاركى ، و العراقى ... و قد عرفت أن أمتن البيانات هو بيان الميرزا ، و بقى :

الترتب بيان المحقق الأصفهانى

و قد ذكر تحت عنوان (و التحقيق الحقيق بالتصديق) (1) مقدمتين :

إحداهما : إن ثبوت المقتضيين للضدين جائز ، و إنما المحال وجود الضدين ، بل يجب تحقق المقتضيين لهما ، فلو فرض عدم المقتضى لأحدهما لم تصل النوبه فى عدم الضد إلى وجود الضد الآخر و مانعته له ... مضافاً : إلى أن ذلك كذلك فى الوجدان ، إذ الشئ الواحد يمكن أن تتعلّق به إرادته زيد و إرادته عمرو

ص: ٢٣٧

فى وقت واحد ، و الجسم الواحد يصلح لأن يكون لونه أسود أو أبيض

و على الجملة ، فإنه لا تمنع بين المقتضيين ، بل هو بين مقتضى هذا و ذاك .

الثانية : إن النسبه بين الأمر و إطاعته هى نسبه المقتضى إلى المقتضى ، لا العله إلى المعلول ، لأنه لو كان من قبيل العله و المعلول لكان منافياً للاختيار ، و الحال أن اختيار المكلف محفوظ ، و أمر المولى إنما هو جعل لما يمكن أن يكون داعياً و محرّكاً للمكلف نحو الامتثال ، و لذا تتوقف فعلیه الامتثال و تحقّقه على خلوّ نفس العبد من موانع العبودیه .

و بعد المقدمتين :

فإن أمر المولى بأمرين ، و لم يكن لأحدهما قيد ، تحقّق المقتضى التامّ للفعلیه لإيجاد الداعى فى نفس العبد ، فإذا كان العبد مستعداً للامتثال صلح كلّ من الأمرين لأن يصل إلى مرحله الفعلیه ، و حينئذٍ ، تقع المطارده بينهما ... أمّا لو كان أحد الأمرين غير مطلق . بل على تقدير ، - و المقصود هو التقدير فى مرحله الاقتضاء لا مرحله الفعلیه - فيكون الأمر بالمهم مقدراً و مقيداً بسقوط الأمر بالأهم عن المؤثريه ، بمعنى أن أصل الإنشاء بداعى جعل الداعى فى طرف المهم مقيد بأن لا يكون الأمر بالأهم مؤثراً ، و حينئذٍ ، يكون الاقتضاء فى أحد الأمرين معلقاً ، و على هذا تستحيل المطارده بينهما ، لأن اقتضاء الأمر بالأهم تنجيزى و اقتضاء الأمر بالمهم تعليقى ... ففى حال تحقّق الأمر بالمهم يكون الأمر بالأهم منطرداً مطروداً ، فلا تصل النوبه لأن يكون الأمر بالمهم طارداً له .

أقول :

إن هذا الوجه هو عين الوجه الذى ذكره المحقق العراقى ، و قد عرفت ما فيه ، فالصحيح ما ذهب إليه الميرزا .

ص: ٢٣٨

و الكلام الآن فىما أشكل به على القول بالترتب :

الإشكال الأوّل

فقد قال فى (الكفايه) : ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق فى صورته مخالفه الأمرين لعقوبتين ، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ، و لذا كان سيدنا الأستاذ - قدس سره - لا يلتزم به على ما هو ببالى ، و كنا نورد به على الترتب و كان بصدد تصحيحه (١).

و توضيحه : إنه على القول بالترتب ، يكون هناك تكليفان وجوبيان ، أحدهما بالأهم و الآخر بالمهم ، و كلّ تكليف يستتبع استحقاق العقاب على تركه ، فى صورته مخالفه التكليفين و ترك الواجبين يستحق العقوبتين ، و الحال أن المكلف لم يكن له القدره على امتثال كليهما ، فكيف يستحق العقاب على ترك ما لا يقدر عليه ؟

الجواب

و قد أُجيب عن هذا الاشكال بجوابين : أما نقضاً : فبموردين ، أحدهما : فى الواجب الكفائى ، حيث أنه لو ترك الواجب كفايّه ، يستحق كلّ المكلفين به العقاب عليه ، مع أن القيام به لم يكن مقدوراً إلّا لواحدٍ منهم . و المورد الآخر : هو صورته تعاقب الأيدى على مال الغير ، فلو أنّ أحداً غضب مالا ثم انتقل المال إلى

ص: ٢٣٩

غيره و منه إلى ثالثٍ و هكذا ، فإن الأيدى المتعاقبه هذه تستحق العقاب على الغضب ، مع أن الغاصب هو واحد منهم و ليس كلهم

و أمياً حلاً: فإن تعدد العقاب لا محذور فيه ، إذ العقاب ليس على الفعل كى يقال بأن الجمع بين الأهم و المهم فى الإتيان غير مقدور - لكون قدره على أحدهما فقط - بل العقاب هو على الترك للتكليف ، و الجمع بين التكليفين - الأهم و المهم - فى الترك مقدور ، فكان العقاب على أمرٍ مقدورٍ صادر عن اختيار .

و كذلك الحال فى الواجب الكفائى .

و ببيانٍ آخر : إنه لمياً ترك الأهم و استحق العقاب على تركه ، كان بإمكانه الإتيان بالمهم ، فلمّا تركه استحق عقاباً آخر غير استحقاقه له على تركه للأهم .

و تلخص : اندفاع الإشكال ، و حاصله الالتزام بتعدد العقاب .

قال الأستاذ

إن ملاك استحقاق العقاب يكون تارةً هو « ترك الفعل المقدور » و أخرى :

« الترك المقدور » فى الواجب الكفائى يستحق المكلفون العقاب لتحقق « ترك فعلٍ مقدور » كدفن الميت أو الصلاه عليه مثلاً ، فقد كان فعلاً مقدوراً لم يقم به أحد منهم ، فاستحقوا العقاب على تركهم له .

أمياً فيما نحن فيه ، فإن المقدور ليس الفعل ، أى امثال الأمرين ، بل هو الترك ، فإن ترك هذا و ذاك مقدور ، فهما تركان مقدوران

وعليه ، فإن كان مناط استحقاق العقاب هو الجمع بين التركين المقدورين ، فالجواب صحيح ، و يتم الالتزام باستحقاق العقابين . و أمياً إن كان المنط فى استحقاق العقاب هو ترك ما هو المقدور ، فالمفروض عدم كون كليهما مقدوراً ليتحقق التركان و يُستحق العقابان ... لكن ما نحن فيه من قبيل الثانى ، لأن

المطلوب فيه هو الفعل لا الترك . و بعبارة أخرى : إن بحثنا في الواجب لا الحرام ، و من المعلوم أنّ العقاب في الواجبات يكون على ترك الفعل ، و لا بدّ و أن يكون الفعل مقدوراً حتى يجوز على تركه ، لكنّ المقدور فعل واحد ، فليس إلّا عقاب واحد .

و تلخّص : إن العقاب يتبع كيفيّة التكليف ، فإذا كان مناطه ترك الفعل المقدور - لا الترك المقدور - فإنّ الفعل المقدور واحد و ليس بمتعدّد ، و تركه يستتبع عقاباً واحداً ، فكيف يلتزم الميرزا و غيره باستحقاق العقابين ؟

و يؤكّد ذلك : إن لازم كلامهم عدم الفرق بين القادر على امتثال كلا الأمرين التارك لهما ، كما لو قدر على إنقاذ الفريقان فلم يفعل لهما ، و القادر على امتثال أحدهما التارك له ، كما لو تمكّن من إنقاذ أحدهما و ترك ، فهل يفتى الميرزا و أتباعه بتساويهما في استحقاق العقاب ؟

الإشكال الثاني

إنه لا ريب في استحاله تعلّق الإرادتين التكوينيّتين العرضيين بالصدّين ، و كذا الطوليتين ، بأن تكون احدهما مطلقه و الأخرى مشروطة ، و وزان الإرادة التشريعيّة وزان الإرادة التكوينيّة ، فإذا استحال الترتّب في التكوينيّة فهو في التشريعيّة كذلك .

و الجواب : هو إنّ الإشكال يبتنى على عدم الفرق بين الإرادتين في جميع الأحكام ، لكن لا-برهان على ذلك ، بل هو على خلافه ، لأن النسبة بين الإرادة و الفعل في التكوينيّات نسبة العلّة التامّة إلى المعلول ، و لا يعقل تصوير الترتّب هناك ، بأن تكون علّة مطلقه و أخرى مترتبة عليها ، للزوم الخلف . أمّا في التشريعيّات ، فإنّ الإرادة بالنسبة إلى الفعل من العبد ليست بعلّة تامّة بل هي

مقتضيه له ، و أين الاقتضاء من العليه التامه ؟ إن العله التامه لا حاله منتظره لها ، بخلاف المقتضى فإن شرط تأثيره اختيار العبد للامتثال ، فلو لم يتحقق بقيت الإراده التشريعيه فى مرحله الاقتضاء ، وعليه ، يصح وجود مقتضيين يكون مؤثره أحدهما فى تحقق الفعل متوقفه على عدم مؤثره الآخر ، كما تقدم فى تصوير المحقق الحائرى للترتب ، أو يكون أصل فعليه أحدهما متوقفاً على عدم مؤثره الآخر ، كما تقدم فى تصوير الترتب على مسلك الميرزا و هو المختار ...

فقياس الإراده التشريعيه على التكويتيه قياس مع الفارق .

الإشكال الثالث

إن المتلازمين يستحيل اختلافهما فى الحكم ، كأن يكون أحدهما واجباً و الآخر حراماً مثلاً ، لأنه يلزم التكليف بالمحال ، إذ فعل الفرد الواجب يستلزم فعل الآخر الحرام ، و ترك الحرام يستلزم ترك الفرد الواجب .

و على هذا ، فإن القول بالترتب يستلزم القول بالتكليف بالمحال ، لأن الأمر بالأهم يستلزم النهى عن ضده العام و هو تركه ، فيكون تركه حراماً ، لكن ترك الأهم ملازم لفعل المهم و هو واجب ، فكان المتلازمان مختلفين فى الحكم ، و هو محال كما تقدم .

و الجواب : صحيح أن الأمر بالأهم يستلزم النهى عن ضده العام و هو الترك ، و وجوب المهم مشروط بترك الأهم ، و بينهما تلازم ، لكن حرمة الترك حكم استلزامى ، فوجوب الأهم قد استلزم حرمة تركه و كانت هذه الحرمة نتيجة لوجوبه ، فإن كان وجوبه بنحو الاقتضاء قابلاً للاجتماع مع وجوب المهم ، كانت الحرمة - التى هى حكم ترك الأهم - قابله للاجتماع مع المهم بنحو الاقتضاء ، و لا محذور فى هذا الاجتماع .

و على الجملة ، فإن اجتماع حرمة ترك الأهم مع وجود المهم ، فرعٌ لإمكان اجتماع وجوب الأهم مع وجوب المهم ، فإن أمكن الاجتماع بين وجوبهما أمكن بين حرمة ترك ذاك و وجوب هذا ... لكنَّ إمكانه في الأصل تام بالترتب ، فلا محذور فيه بين الحرمة و الوجوب كما تقدّم .

الإشكال الرابع

إن الفرد المهم من المتراحمين - كالصَّلاه مثلاً- إذا وجب بالترتب حرم تركه بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن الضد العام ، و لا أقل من مبغوضيته الترك ، لكنَّ هذا الترك تارةً : هو خصوص ما لا ينتهي إلى فعل الأهم - و هو الإزالة - و تارةً :

يكون أعم من الموصل إلى فعل الأهم و غير الموصل إليه .

فإن كان المحرّم هو مطلق الترك ففيه :

أولاً : إن ذلك ينافي أهميته الأهم ، لأن حرمة ترك المهم مطلقاً - حتى المنتهى إلى فعل الأهم - معناه رفع اليد عن الأهم حتى لا يقع في ترك الحرام ، و هذا ينافي أهميته الأهم .

و ثانياً : إنه بناءً على الترتب ، يكون فعل المهم في فرض ترك الأهم ، فكيف يكون الحرام هو ترك المهم المجامع لفعل الأهم ؟ إذن ... بناءً على الترتب لا يمكن أن يكون الترك المحرّم للمهم هو الترك المطلق .

و إن كان الترك المحرّم هو الترك الذى لا- يوصل إلى فعل الأهم ، فهذا أيضاً محال ، لأن ترك المهم غير الموصل إلى فعل الأهم إن كان حراماً كان نقيضه واجباً ، و نقيض الترك غير الموصل هو « ترك الترك غير الموصل » ، و هذا له لازمان ، أحدهما : فعل المهم . و ثانيهما : الترك الموصل لفعل الأهم ، (قال) و إنما قلنا بكونهما لازمين و لم نقل بكونهما فردين ، لأن « ترك الترك غير الموصل » أمر

عدمى ، و فعل المهم وجودى ، و الوجودى لا يكون مصداقاً للعدم و العدمى ، و إذا كانا من اللوازم ، فقد ثبت أن حكم الملازم لا- يسرى إلى الملازم ، فإن « ترك الترك غير الموصل » لمّا كان واجباً ، فإنّ هذا الحكم - و هو الوجوب - لا يسرى إلى ملازمه - و هو المهم - فمن المحال أن يكون المهم واجباً . و إذا استحال وجوب المهم بطل الترتب من الأساس .

(قال) و لو تنزّلنا و قلنا بجواز أن يكون فعل المهمّ مصداقاً « لترك الترك غير الموصل » فالإشكال موجود كذلك ، لأنّه كما كان فعل المهم مصداقاً فيكون واجباً ، كذلك تركه الموصل لفعل الأهم مصداق فيكون واجباً ، و إذا تعدّد فرد الواجب كان الوجوب تخييرياً ، و المفروض فى الترتب كون وجوب المهم تعييناً لا تخييرياً .

جواب المحقق الأصفهاني

أجاب بأننا نختار كلا الشقين و لكلّ جواب .

أمّا الشق الأوّل ، فنسلّم بحرمة نقيض الواجب و وجوب نقيض الحرام ، إلّا أن الواجب هو فعل المهم ، لكن لا- فعله على كلّ تقدير ، بل على أحد التقادير و هو ترك الأهم ، فلا يكون نقيضه الترك المطلق ليشمل الترك المنتهى إلى فعل الأهم ، فكان الحرام هو خصوص ترك المهم الذى هو فى تقدير ترك الأهم .

جواب الأستاذ

هذا الذى أفاده المحقق الأصفهاني ناظرٌ إلى الشق الثانى من كلام الميرزا الكبير ، و الصحيح أن يقال فى الجواب عنه :

أولاً:- إنّ الأصل هو وجوب المهم و ليس حرمة النقيض - و إن عكس الميرزا و جعل حرمة النقيض هى الأصل - و وجوبه على ما تقدّم بالتفصيل مشروط بترك

ص: ٢٤٤

الأهم ، فيقتضى - بناءً على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن النقيض - حرمة ترك المهم على تقدير حرمة الأهم ، و لا يمكن أن يقتضى حرمة الترك المطلق ، لأنّ المفروض كون الواجب خاصياً غير مطلق ، و كما كان الأصل - و هو وجوب المهم - ترتيباً فحرمة ضده أيضاً ترتيبه لكونها متفرعةً عليه ... فلا يبقى محذور .

و ثانياً : لو تنزلنا ، و جعلنا الأصل حرمة ترك المهم ، و يتفرّع عليه وجوب المهم ، فإنّ الأمر لا ينتهى إلى الوجوب التخييري ، لأنّ الحرام على القول بالترتب ليس ترك المهم حتى الترك الموصل لفعل الأهم - لأن هذا خلف فرض الترتب - بل إن الحرام هو تركه غير الموصل لفعل الأهم ، و إذا كان كذلك ، فإنّ نقيضه هو ترك الترك غير الموصل ، و هذا لا يتحقق إلّا بفعل المهم ، و لا- يقبل الاجتماع مع الترك الموصل لفعل الأهم ، فتبين أن ليس للآزم أو النقيض فردان ، ليرجع الأمر إلى الوجوب التخييري .

فالصحيح أن نختار هذا الشق و نجيب عنه بما ذكرناه ، فإشكاله غير وارد حتى لو قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد العام .

الإشكال الخامس

إذا كان شرط وجوب المهم هو عصيان الأمر بالأهم ، فما المقصود من هذا العصيان ؟ إن كان الشرط هو عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المقارن ، فهو خلف فرض الترتب ، و إن كان بنحو الشرط المتأخر ، فهو يستلزم طلب الضدين ، و إن كان بالعزم ، فيستلزم طلب الضدين كذلك ، فالترتب على جميع الاحتمالات غير معقول .

فإن كان المقصود من الشرط هو الشرط المقارن ففيه :

إن الإطاعة و المعصية لا يكونان إلا مع فرض الأمر ، فلو لا الأمر فلا طاعة

و لا معصيه .

فقال الميرزا و غيره : بكون العصيان بنحو الشرط المقارن ، فالأمر موجود و إنما يسقط بعد العصيان .

لكن المشكله هى : إن الأمر تابع للملاك ، و هو لا يسقط إلّا إذا سقط و تحقق الغرض أو امتنع حصوله فيستحيل وجود الأمر كذلك ، و عليه ، ففى ظرف العصيان لا يعقل تحصيل الغرض ، إذ لا يعقل وجود الأمر حينئذٍ .

لا- يقال : إن امتناع الأمر فى هذا الفرض امتناع بالاختيار ، و هو لا ينافى وجود الأمر ، لأن المنافى لوجوده هو الامتناع الذاتى و الوقوعى ، أما الامتناع بالغير الناشئ من عصيان المكلف للأمر فلا ينافيه .

لأننا نقول : إن الامتناع بالاختيار لا ينافى العقاب ، أما الخطاب و الأمر فإنّه ينافيه ، و مع تعدّد الخطاب الناشئ من اختيار العبد ، فالأمر لغو ، لكونه معلولاً للملاك ، و أن الغرض من الأمر هو تحصيله .

و تحصل : إن الإشكال على تقدير كون العصيان شرطاً مقارناً باقٍ على حاله .

و إن كان المقصود من الشرط هو العزم أو العصيان بنحو الشرط المتأخر ، بناءً على وجود الأمر مع العصيان ، فالتحقيق أن يقال :

إن أساس الإشكال فى الترتّب هو مؤثريه كلا- الأمرين معاً ، فإن أمكن تصوير عدم كونهما مؤثريين فكان المؤثر أحدهما دون الآخر ، ارتفع الإشكال ، فبأى طريق أمكن حلّ العقده يثبت الترتّب ، و على هذا ، فمن عزم على معصيه الأمر بالأهم بعد الأمر به ، سقط فى حقه مؤثريته و وجب عليه الإتيان بالمهم ، و كذا الحال فى تعقّبه بالعصيان بنحو الشرط المتأخر .

ص: ٢٤٤

و على الجملة : فإن العمده سقوط الأمرين عن التأثير في عرض واحد ، و هذا يتحقق بالعزم على عصيان الأمر بالأهم أو اشتراط تعقبه بالعصيان ، بل و يسقط باشتراط العصيان بنحو الشرط المقارن .

و تلخص : إن الإشكال في الترتب ثبوتاً و سقوطاً يدور مدار مؤثره كلا الأمرين ، فلو انتفت بأيّ طريقٍ من الطرق فلا إشكال ، و المختار عند الأستاذ تصوير الترتب باشتراط العزم على العصيان ، فمن كان مستطيعاً و استقرّ الحجج على ذمته فعزم على العصيان و ترك الحجج ، يسقط الحجج عن ذمته بإتيان النائب عنه به ، و إن كان في أجره النائب إشكال ، و بيانه موكول إلى محلّه .

هذا ، فأما أن أساس مشكله الترتب هو باعثيه كلا الأمرين و عدم إمكان الانبعاثين - و ليس طلب الضدين - فإن سقط أحدهما عن الباعثيه ارتفعت ... فهذا مذکور في كلام الميرزا و المحقق الأصفهاني و ليس ممّا انفرد به السيد البروجردى كما جاء في تقرير بحثه و في حاشيته على الكفايه .

ثم إن هناك بحثاً حول كون الشرط هو « العزم » و قد طرحه الأستاذ في الدرس و بين وجهه نظره فيه ، تركنا التعرض له اختصاراً .

التنبيه الأول (فى تسريه كاشف الغطاء الترتب إلى الجهر و الإخفات)

اشاره

و قبل الورود فى البحث نذكر بمطليين :

الأول : إنه بعد الفراغ من إمكان الترتب لا تبقى حاجه إلى بيان وقوعه ، لكفايه الإمكان ، لأنه بعد رفع اليد عن إطلاق أحد الدليلين و هو المهم و تقييده بعصيان الآخر و هو الأهم ، يكون المقتضى لوجوب المهم موجوداً و المانع مفقوداً ، كسائر الموارد .

و الثانى : إن التضاد الواقع بين متعلقى الدليلين فى سائر موارد الترتب هو تضاد اتفاقى و ليس بدائى ، لأنه يكون - مثلاً - على أثر العجز عن امتثال الأمرين كإنقاذ الغريقين حيث لا قدره - غالباً - إلا على أحدهما ... و لكنّ مسأله الجهر و الإخفات ليست من هذا القبيل ، فالتضاد بينهما دائى ، فيقع البحث عن معقوليه الترتب فى مثلها ... و تصوير ذلك هو :

إن الجاهل المقصير يستحق العقاب بلا كلام ، و عباداته محكوم به بالبطلان ، فإن انكشف وقوع العمل على خلاف الواقع فهو غير مجزٍ ، و عدم الإجزاء حينئذٍ واقعى ، و إن لم ينكشف ذلك كان غير مجزٍ ظاهراً ، حتى يتبين مطابقه عمله للواقع و عدمها ، إن تمشى منه قصد القربه فى هذه الحاله .

لكنهم حكموا بالإجزاء فى موردين ، أحدهما : الجهر و الإخفات ، و الآخر :

القصر و التمام ، لوجود النصوص بإجزاء الإخفات فيما ينبغى الجهر فيه و بالعكس ، و مع ذلك حكموا باستحقاقه العقاب للتقصير ، فوقع البحث بينهم فى كيفيه الجمع بين الإجزاء و استحقاق العقاب ، و ذكروا لذلك وجوهاً .

منها : ما جاء في (كشف الغطاء) (١) على أساس قانون الترتب ، فقال :

إن الخطاب المتوجه أولاً- إلى هذا الجاهل المقصير في تعلم الحكم ، هو الجهر في القراءة في الصلاة الجهرية ، فإن عصي فالواجب عليه هو القراءة إخفاتاً ... و كذا بالعكس في الصلاة الإخفاته .

و كذا الكلام في مسأله القصر و الإتمام .

فالصلاة صحيحه ، لكنه عاصٍ يستحق العقاب ، لأنه قد ترك الأمور به الأهم .

قال كاشف الغطاء : بل لا- بد من تطبيق ذلك على سائر الفروع في مختلف الأبواب الفقهيّه ، و إنما لزم الحكم ببطلان أكثر عبادات المكلفين . مثلاً : لو كان في ماله الخمس أو الزكاه ، فلم يؤدّ عسياناً و صلّى ، صحّت صلاته من باب الترتب .

و كذا في الحج و غيره ، و تصوير ذلك هو : إن الواجب عليه أداء الدين أو دفع الخمس أو الزكاه أو الذهاب للحج أو النفقه ، فإن عزم على المعصيه فالصلاة واجبه عليه و مجزيه . و كذا أمثالها . هذا كلامه رحمه الله ...

و قد نقله الشيخ في خاتمه البراءه و الاشتغال ، في أحكام الجاهل المقصير ، ثم قال : بأننا لا نعقل الترتب في هذه المسائل ، إذ كيف يصدر من المولى الأمر بشيء مشروط بمعصيه أمرٍ آخر ، و المكلف بعد غير عاصٍ للأمر الأول ؟

□
فقال الميرزا رحمه الله : نحن نعقل الترتب ... غير أنّ الإشكال على كاشف الغطاء في الصغرى .

قال الأستاذ : الظاهر من الشيخ هو الموافقه على الصغرى ، غير أنه ينكر هنا الترتب كبروياً .

ص: ٢٤٩

١-١) البحث رقم (١٨) من مباحث مقدمه كشف الغطاء .

وقد أشكل الميرزا من الناحية الصغرى بوجوه (١):

الأول: إنه قد وقع الخلط على كاشف الغطاء بين التزامم والتعارض، لأنَّ بحث الترتب من صغريات التزامم، و مسأله الجهر و الإخفات من صغريات التعارض .

تشيد الأستاذ الإشكال الأول

توضيحه: إن قوام باب التزامم هو أن يكون كل من المتعلقين ذا ملاك و تكون المصلحه تامه فيهما، فلا مشكله في مقام الجعل، و إنما هي في مقام الامثال، من جهه العجز عن تحصيل كلا الملاكين، فإن كان أحدهما أهم من الآخر تقدم من باب الترتب. بخلاف باب التعارض، فإنه لا يوجد ملاك لأحد الخطابين... و مسأله الجهر و الإخفات من هذا القبيل، إذ لا ملاك لإحدى الصلاتين - القصريه و التامه - في اليوم الواحد، فإذا انتفى الملاك عن أحد الفردين، خرجت المسأله عن باب التزامم و كانت من باب التعارض .

هذا معنى كلام الميرزا. فلا- يرد عليه الإشكال (٢): بأن محذور الترتب هو طلب الضدين، و كما يرتفع هذا المحذور في المتضادين اتفاقاً، كذلك يرتفع في المتضادين دائماً، عن طريق الترتب

وجه الاندفاع هو: أن في كلام الميرزا نكتة غفل عنها، و هي أنه قد نصّ على قيام الضروره على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد و وقت واحد إحداهما قصر و الأخرى تمام. هذا من جهه. و من جهه أخرى: فقد ثبت في باب

ص: ٢٥٠

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٩١ .

٢-٢) أجود التقريرات ٢ / ٩١ الهامش، محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٤٦٨ .

التعارض : أنه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض ، كأن يقوم دليلٌ على وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة و يقوم آخر على وجوب صلاة الجمعة ، فتجب صلاتان ، و لكن قد قام الإجماع على عدم وجوب الصّلاتين في ظهر يوم الجمعة ، فيقع التعارض بين الدليلين بالعرض ، و يحصل اليقين ببطان أحدهما ، و مسأله الجهر و الإخفات من هذا القبيل ، فهى من باب التعارض .

ثم ذكر فى (المحاضرات) ما حاصله :

إنه كما يتعلّق الترتب فى مقام الامتثال ، كذلك يتعلّق فى مقام الجعل ، و يرتفع المشكل فى مقام الإثبات بالتقييد ، و أمّا فى مقام الثبوت فالنصوص الواردة فى المسأله هى الدليل على جعل الحكم بنحو الترتب ، كصحيحه زواره فى من جهر فيما لا ينبغى الإخفات فيه أو أخفت فيما ينبغى الجهر فيه (١) .

فأشكل الأستاذ :

بأن الترتب فى مقام الجعل فى الضدّين اللذين لهما ثالث معقول ، كأن يقول المولى : تجب عليك الإزالة فإن عصيت وجبت عليك الصّلاه ، إلّا أن مورد البحث من الضدّين اللذين لا ثالث لهما ، فلا يعقل التقييد - مع توقف الترتب على التقييد - كأن يقيّد وجوب الحركة بترك السكون . هذا ثبوتاً .

و أمّا إثباتاً ، فإن نصوص المسأله لا تفى بدعوى كون الجعل بنحو الترتب ، لأنّ معنى الترتب فى مرحله الجعل هو أن يجعل الشارع - بنحو القضية الحقيقيّه - وجوب الإخفات لمن وجب عليه الجهر فعصى ، و النصوص و إن احتمل دلالتها على هذا المعنى ، يحتمل دلالتها على جعل البديل فى مقام الامتثال كما هو الحال فى قاعدتى الفراغ و التجاوز ، و من الواضح الفرق بين جعل الحكم على نحو

ص: ٢٥١

(١-١) محاضرات فى أصول الفقه ٢ / ٤٨٢ .

الترتب مشروطاً بالعصيان ، و جعله من باب بدليته العمل الناقص عن التكليف؛ و لعلّ في النصوص ما هو ظاهر في جعل البدل كما في صحيحه زراره عن أبي جعفر المذكوره و هذا نصّها : « في رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه . فقال : أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة ، و إن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه و قد تمّت صلاته » (١) فإنّ ظاهر قوله عليه السلام : تمّت صلاته ، هو جعل البدل في مرحله الامتثال ، أي لا نقص في صلاته .

و في روايه أُخرى عن أحدهما عليهما السلام : « إن الله تبارك و تعالى فرض الركوع و السجود و القراءة سنّه ، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاه و من نسي فلا شيء عليه » (٢) .

و هذه ظاهره في جعل البدل كذلك ، و إلّا لزم المستشكل القول بجريان الترتب في مورد النسيان أيضاً .

و على أيّ حال ، فالإشكال من المحقق السيد الخوئي على الميرزا غير وارد .

و هذا تمام الكلام على الإشكال الأوّل .

الوجه الثاني : إن مورد الخطاب الترتبي هو ما إذا كان خطاب المهم مترتباً على عصيان الأمر بالأهم ، و هذا لا يكون إلّا فيما إذا لم يكن المهم ضروريّ الوجود عند عصيان الأمر بالأهم ، كما هو الحال في الضدين اللذين لهما ثالث .

و أمّا الضدان اللذان لا ثالث لهما ، ففرض عصيان الأمر بأحدهما هو فرض وجود

ص: ٢٥٢

١- ١) وسائل الشيعة ٦ / ٨٦ الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاه .

٢- ٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٧ الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاه .

الآخر لا محاله ، فيكون البعث نحوه تحصيلاً للحاصل .

إشكال السيد الخوئي

فأشكل في تعليقه : بأن إدراج محلّ الكلام في الضدّين اللذين ليس لهما ثالث ، غير مطابق للواقع ، لأن المأمور به في الصّلاه إنما هي القراءة الجهرية أو الإخفائية ، و من الواضح أن لهما ثالثاً و هو ترك القراءة رأساً ، فلا مانع من الأمر بهما في زمانٍ واحدٍ مشروطاً أحدهما بعصيان الآخر .

أجاب الأستاذ

بأن ما ذكره خلاف ظواهر النصوص (١) :

« عن أبي جعفر عليه السلام : لا يكتب من القراءة و الدعاء إلّا ما أسمع نفسه » .

« سألته عن قول الله : «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا» ... المخافته ما دون سمعك و الجهر أن ترفع صوتك شديداً » .

« قلت لأبي عبد الله عليه السلام : على الإمام أن يُسمع من خلفه و إن كثروا؟ قال : ليقراً قراءةً وسطاً » .

« الجهر بها رفع الصوت و التخافت ما لم تسمع نفسك » .

« الاجهار أن ترفع صوتك تسمعه من بُعد عنك ، و الإخفات أن لا تسمع من معك إلّا يسيراً » .

فالمستفاد من النصوص ليس هو القراءة الجهرية و الإخفائية ، بل الواجب في الصّلاه هو الاجهار في القراءة و الإخفات فيها ... فالإشكال مندفع .

الوجه الثالث : إنّ الخطاب المترتب على عصيان خطابٍ آخر ، إنما يكون

ص: ٢٥٣

(١- ١) وسائل الشيعة ٦ / ٩٦ - ٩٨ ، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصّلاه .

فعلياً عند تنجز الخطاب المرتب عليه و عصيانه ، و بما أنّ المفروض فيما نحن فيه توقف صحّه العباده الجهرية - مثلاً - على الجهل بوجوب الإخفات ، لا يتحقق هناك عصيان للتكليف بالإخفات ليتحقق موضوع الخطاب بالجهر ، لأن التكليف الواقعي لا يتنجز مع الجهل به ، و بدونه لا يتحقق العصيان الذى فرض اشتراط وجوب الجهر به أيضاً .

هذه عبارته .

و بعبارة أخرى : إن شرط التكليف هو الوصول ، و ما لم يصل لم يصرف فعلياً ، و الجاهل المقصر لا يتحقق فى حقه هذا الشرط ، فلو كان الخطاب الترتبى إليه كأن يقول : يجب عليك الإخفات فإن عصيت فعليك الجهر ، كان وجوب الإخفات عليه فى صورته التفاته إلى العصيان ، و إلا فالشرط غير واصل فلا يعقل فعليته التكليف ، و بمجرد الالتفات منه إلى العصيان صار متعمداً ، فينعدم موضوع الخطاب الترتبى .

إشكال السيد الخوئى

أجاب السيد الخوئى : بأن المدار فى الترتب على ترك الأهم لا على عصيانه ، و خطاب الإخفات مشروطاً بترك الجهر قابل للوصول ، إذ الجاهل المقصر ملتفت إلى كونه تاركاً للجهر .

أجاب الأستاذ

بأن ما ذكر صحيح كبروياً ، فالترتب لا يتوقف على العصيان ، لكن كاشف الغطاء عبّر بالعصيان قال : « كل مولى مطاع يمكنه القول : يجب عليك الجهر فإن عزمت على المعصية وجب عليك الإخفات » فإشكال الميرزا وارد من هذه الناحية ، لأن العزم على المعصية يستحيل وصوله و لو التفت صار متعمداً .

ص: ٢٥٤

لكن لا يخفى أن الميرزا يقول ب«العصيان» و كاشف الغطاء يقول «بالعزم» فنقول :

إنّ القول باشتراط العزم و إن كان هو الصحيح المختار في الترتّب - كما تقدّم - لكنّ كاشف الغطاء لا يمكنه إجراء الترتّب ، لأنه يقول أيضاً باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن جميع الأضداد الوجوديّة للشىء ، فإذا أمر بالإزالة فقد نهى عن الصّلاه ، و مع النهى عنها كيف تكون مأموراً بها بالعزم على معصيه الأمر بالإزالة ؟

فتصحح العباده عن طريق الترتّب - كما ذكر كاشف الغطاء - موقوف على أن يرفع اليد عن المبنى المذكور ، لأنه لا يتمشى الترتّب معه ، و هذا هو الإشكال الوارد عليه قدّس سرّه بناءً على مبناه في اشتراط العزم على المعصيه في الترتّب .

و هذا تمام الكلام على التنبيه الأوّل .

التنبيه الثانى (لو اختلف اعتبار القدره فى الواجبين)

لا يخفى أن القدره على الامتثال فى مثل إزاله النجاسه و الصّلاه و نحو ذلك هى القدره العقليه ، و قد أُجرى الترتّب فى هذه الموارد على القول به ، كما فى البحوث السابقه .

أمّا إذا كانت القدره المعتمده فى الامتثال مختلفه ، بأن يكون أحد الواجبين مشروطاً بالقدره العقليه و الآخر بالقدره الشرعيه ، كما لو كان عند المكلف ماء يكفى إمّا للوضوء و إمّا لرفع العطش عن نفس محترمه ، إذ الأوّل مشروط الشرعيه ، و الثانى العقليه ، كما هو معلوم ، فهل يجرى الترتّب كذلك أو لا ؟

فعن الميرزا الشيرازى - القائل بالترتب - الفتوى ببطلان الوضوء إنّ توضاً

بالماء بعد عصيان الأمر بصرفه في رفع العطش ، و نسب البطلان كذلك إلى الشيخ ، مع أنه غير قائل بالترتب . قال الميرزا : و
أمّا ذهاب السيد المحقق الطباطبائي اليزدي قدس سرّه إلى الصّحّه في مفروض الكلام ، فهو ناشئ من الغفله عن حقيقه الأمر .

و الحاصل : إن المسأله خلافه ، و لا بدّ لتحقيق الحال فيها من ذكر مقدّمات .

الأولى : تارة : تؤخذ قدره في لسان الدليل كما في دليل الحج و الوضوء ، و أخرى : لا تؤخذ كما في دليل الصّلاه مثلاً ، فإن
أُخذت ، كان مقتضى التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات دخل القدره في الملاك و الغرض ، و إن لم تؤخذ فمقتضى ذلك
قيام الغرض بنفس ذات المتعلّق .

الثانيه : إنه بمجرد حصول القدره العقليه بالتمكّن من الإتيان بالمادّه كالصّلاه ، يكون المتعلّق واجباً فعلياً ، إذ الحاكم هو العقل ،
و هو يرى كفايه التمكن من الشئ في صحّه طلبه ، و حينئذٍ ، فلا يبقى موضوع للواجب الآخر الذي أخذ الشارع القدره في
لسان الدليل عليه ... لأن المرجع في القدره الشرعيّه هو العرف - لكون الخطابات الشرعيه ملقاهً إليه - و مع فعلية الواجب الآخر
ينتفى القدره العرفيه العقلانيه .

الثالثه : أخذ القدره في الواجب تاره : يكون بالمطابقه مثل آيه الحج ، و أخرى : بالالتزام مثل آيه التيمّم ، و لما كان التيمّم في
عرض الوضوء ، إذ المكلف إمّا يكون متيمّماً أو متوضّئاً ، فإنه بأخذ العجز عن الماء في التيمّم يثبت بالالتزام أخذ القدره في
الوضوء ... و هذه القدره شرعيّه لا تكوينيّة ، لسقوط الوضوء عن المريض مع قدرته تكويناً عليه .

الرابعه : إن تصحيح العباده بالأمر الترتبي موقوف على أن يكون الأمر ذا

ملاك ، لتبعيته الأحكام الشرعية للملاكات عند العدليه ، فلولا الملاك فلا أمر . أما المنكرون للترتب فلهم تصحيحها بالإتيان بها بقصد الملاك ، كما عليه صاحب الكفايه قدس سره .

و إذا عرفت هذه المقدمات ، ظهر الدليل على القول ببطلان الوضوء بكل وضوح ، و ذلك :

لأنّ وجوب صرف الماء في رفع العطش عقلي ، و شرط وجوبه هو قدره التكويني ، بخلاف وجوب الوضوء ، فالقدره المأخوذه على الماء فيه شرعيه ، و إذا صرف في رفع العطش انتفت قدره المعتره في الوضوء و تبدل الحكم إلى التيمم ، لأنه بمجرد صرفه في رفع العطش يكون الوضوء بلا ملاك لانتفاء شرطه و هو قدره الشرعيه ، و إذا انتفى الملاك انتفى الأمر ، و بذلك ينتفى الترتب .

فظهر أنّ وجه فتوى الميرزا القائل بالترتب ، هو عدم الأمر الترتبي ، لعدم الملاك ، و الشيخ يقول بالبطلان ، مع إنكار الترتب ، لعدم الملاك حتى يصحّ بقصده .

و لا يبقى وجه للقول بصحة هذا الوضوء ، لأنّ طريق تصحيحه إمّا الترتب و إمّا قصد الملاك ، و قد علم أنّ لا ملاك فيقصد أو يثبت الأمر الترتبي تبعاً له ، و قد نسب الميرزا هذا القول إلى السيد في (العروه) ، و كلامه فيها - في السبب السادس من أسباب التيمم - واضح في البطلان لا الصحه ، إذ قال : لو دار الأمر بين الوضوء و بين واجب أهمّ ، يقدم صرف الماء في الأهم ، لأنه لا بدل له و الوضوء له بدل (1) .

و في حاشيته على نجاه العباد وافق الماتن في القول بالبطلان .

هذا ، و ذهب السيدان الحكيم و الخوئي إلى الصحه من باب الترتب ، في

ص: ٢٥٧

مثال دوران الأمر بين رفع العطش و الوضوء مع عدم كفايه الماء إلّا لوأحدٍ منهما .

قال فى (المحاضرات) ما ملخصه بلفظه تقريباً :

إنه لا مانع من الترتب إلّا توهم أنه لا ملاك للوضوء ، فلا يمكن تعلّق الأمر به على نحو الترتب ، لاستحاله وجود الأمر بلا ملاك ، لكنه يندفع : بأن القول بجواز تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتب ، لا يتوقّف على إحراز الملاك فى الواجب المهم ، إذ لا يمكن إحرازه فيه إلّا بتعلّق الأمر به ، فلو توقف تعلّق الأمر به على إحرازه لدار ، سواء كان الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلاً أو شرعاً ، لأنّ ملاك الترتب مشترك بين التقديرين ، فإذا لم يكن الأمر بالأهمّ مانعاً عن الأمر بالمهم لا عقلاً و لا شرعاً إذا كان فى طوله ، فلا- مانع من الالتزام بتعلّق الأمر به على نحو الترتب و لو كانت القدرة المأخوذه فيه شرعيّه ، وعليه ، فإذا لم يصرف المكلف الماء فى الواجب الأهمّ و عصى الأمر به ، فلا- مانع من تعلّق الأمر بالوضوء ، لكونه حينئذٍ واجداً للماء و متمكناً من صرفه فيه عقلاً و شرعاً .

و قد تحصيل من ذلك : إن دعوى عدم جريان الترتب فيما إذا كانت القدرة المأخوذه فى الواجب المهم شرعاً ، تبتنى على الالتزام بأمرين :

الأوّل : دعوى أن الترتب يتوقّف على أن يكون الواجب المهم واجداً للملا-ك مطلقاً حتى فى حال المزاحمه ، و إحرازه إنما يكون إذا كانت القدرة المعبره عقليه ، و أما إذا كانت شرعيّه ، فبانتفاء القدرة - كما فى المثال - ينتفى الملاك ، و معه لا يجرى الترتب .

و الثانى : دعوى أن الأمر بالأهمّ مانع عن الأمر بالمهمّ و معجز عنه شرعاً ، حتى فى حال عصيانه و عدم الإتيان بمتعلّقه .

و لكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين .

أمّا الأولى ، فلما سبق من أن الترتب لا يتوقف على إحراز الملاك في الواجب المهم ، فإن إحرازه غير ممكن مع سقوط الأمر حتى فيما إذا كانت قدره عقليه فضلاً عن كونها شرعية ، فلو كان الترتب متوقفاً على إحراز الملاك في المهم لم يمكن الالتزام به على كلا التقديرين .

و أما الثانية ، فقد عرفت عدم التنافي بين الأمرين ، إذا كان الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم (١) .

جواب الأستاذ

و قد أجاب الأستاذ عن ذلك : بأنه كلام غير مناسب لشأنه ، لأن الميرزا إنما يستكشف الملاك عن طريق إطلاق المادّه لا عن طريق الأمر كما عليه المستشكل ، فالميرزا يقول : بأنه إذا تعلّق الأمر بشيء و لم تؤخذ قدره فيه في لسان الدليل الشرعي ، فإنّ نفس إطلاق الواجب يكشف عن قيام الملاك بذات المادّه ... فالإشكال أجنبي عن مسلك الميرزا . هذا أولاً .

و ثانياً : لو سلّمنا أنّ الترتب لا يتوقف على إحراز الملاك في الواجب المهم - كما قال - فإنّ الواقع في المسألة هو إحراز عدم الملاك ، فما ذكره خلط بين عدم إحراز الملاك و إحراز عدم الملاك ، و ذلك لأنّ قدره المأخوذه في الواجب قيد للواجب ، و كلّ ما يكون قيداً له فهو قيد للملاك ، لاستحاله تقييد الواجب من دون تقييد الملاك ، وعليه ، فإنه يستحيل أن تقييد الصّلاه بالطهاره مع عدم تقييد المصلحه المترتبه عليها و الغرض منها بالطهاره ، و المفروض اعتبار القدره الشرعيه على الطهاره ، فإذا انتفت هذه القدره عليها حصل القطع بعدم الملاك ، و القطع بعدمه في المهم يبطل الترتب ... و قد اعترف المستشكل في مباحث الضدّ بأنه متى

ص: ٢٥٩

أخذت قدره في المتعلق و كانت قيماً للواجب ، فإنه ينتفى الملاك بانتفاء هذا القيد ... و مع قطعاً يستحيل جريان الترتب .

و ثالثاً : كيف الجمع بين قوله هنا في المحاضرات بعدم لزوم إحراز الملاك و أنّ عدمه لا ينافى الترتب بين الواجبين ، و قوله في كتاب الحج بشرح (العروه) (١) « لعدم جريان الترتب في أمثال المقام » و هذا نصّ عبارته :

« الظاهر عدم وجوب متعلق النذر حتى في مثل الفرض ، لعدم جريان الترتب في أمثال المقام ، لأن الترتب إنما يجري في الواجبين اللذين يشتمل كلّ منهما على ملاك ملزم ، غايه الأمر لا يتمكن المكلف من الجمع بينهما في مقام الامتثال » (٢) ؟

فالحق مع الميرزا ، لأنه قد أخذ في لسان أدلّه التيمّم عدم التمكّن من استعمال الماء ، فكان وجوب التيمّم و التكليف به رافعاً لموضوع حكم الوضوء ، فلو توضحاً - و الحال هذه - بطل .

التنبیه الثالث (في ما لو كان أحد الواجبين موسّعاً و الآخر مضيقاً)

هل يجري الترتب فيما لو كان أحد الواجبين موسّعاً و الآخر مضيقاً ، كما لو وجب عليه إزاله النجاسه عن المسجد و وجبت الصّلاه في سعه الوقت ، بعد العلم بأنهما لو كانا مضيقين فهما داخلان في البحث ، و لو كانا موسّعين فخارجان يقيناً ؟ وجوه :

ص: ٢٤٠

-
- ١- ١) العروه الوثقى ٤ / ٣٩٣ المسأله ٣٢ شرائط وجوب الحج: إذا نذر قبل حصول الاستطاعه أن يزور الحسين عليه السلام في كلّ عرفه ثم حصلت، لم يجب عليه الحج ...
- ٢- ٢) شرح العروه ٢٦ / ١١٩ كتاب الحج ، مسأله تراحم الحج و النذر .

١ - عدم جريان الترتب مطلقاً .

٢ - الجريان مطلقاً .

٣ - التفصيل بما إذا كان اعتبار قدره فى الخطاب بحكم العقل كما عليه المحقق الثانى فلا يجرى ، و أمّا بناءً على اعتبارها باقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا النائى فىجرى .

ولا بدّ من النظر فى أصل تحقّق التراحم فى هذه الصّوره ، فالميرزا على أنّ التراحم موجود بين إطلاق الأمر بالموسّع و أصل الأمر بالمضيّق - بخلاف المضيّقين فهو بين أصل دليل كلّ من الواجبين - و لكنّ هذا إنما يتم على مسلكه ، أمّا على مسلك المحقق الثانى ، حيث اعتبرت قدره فى جواز التكليف بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز ، فلا تراحم أصلاً ، إذ يكفى فى صحّته التكليف عند العقل تمكّن المكلف على فردٍ ما من أفراد طبيعه ، و على هذا ، فإن الفرد المزاحم بالمضيّق غير مقدور ، أمّا غيره من الأفراد فمقدور ، و هذه قدره تكفى لصحّته الخطاب المتعلّق بالطبيعه ، فلا موضوع للترتب ، لكونه فرع التراحم ...

و نتيجة ذلك على مسلك المحقق الثانى اختصاص الترتب بالمضيّقين .

و أمّا على مبنى الميرزا ، فإنّ مقتضى نفس الخطاب توجّه التكليف إلى الفرد المقدور من الطبيعه ، لأنّ حقيقه التكليف هى البعث ، و البعث يقتضى الانبعاث ، و هو لا يتحقق إلّا بالنسبه إلى الفرد المقدور ، فلا محاله يتقيّد المأمور به بذلك ، و يخرج غير المقدور عن دائره اطلاق المأمور به ، و يتوقف شموله له على جواز الترتب ، فإنّ جوازناه كان داخلاً فى الإطلاق عند عصيان الأمر بالأهم ، و إلّا كان خارجاً عنه . يعنى : إن شمول الإطلاق للفرد المزاحم غير ممكن ، لكونه ممتنعاً شرعاً بسبب مزاحمه الأمر بالمضيّق له ، فينصرف الإطلاق عنه ، فلو أُريد جعله

ص: ٢٤١

مأموراً به فلا مناص من الالتزام بالترتب ، بأن يتقيد الاطلاق بالعصيان كما لو قال :

أزل النجاسه عن المسجد فإن عصيت تجب عليك الصلاه .

كلام المحاضرات

و جاء فى المحاضرات - بعد الإيراد على الميرزا و المحقق الثانى ، بأن قدره غير مأخوذه فى متعلق التكليف لا من جهة اقتضاء الخطاب و لا- من جهة حكم العقل ، بل هى معتبره فى ظرف الامتثال و الطاعه - إن جريان الترتب فى المقام مبنى على مسلك الميرزا من أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق ، و بما أنّ تقييد المهم فى المقام بخصوص الفرد المزاحم محال ، لكون هذا الفرد ممتنعاً شرعاً ، و الممتنع الشرعى كالممتنع العلقى ، فالإطلاق أيضاً محال ، لكون النسبه بينهما نسبه العدم و الملكه .

ثم أورد عليه : بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل التضادّ ، فلا يستلزم استحاله أحدهما - فى موردٍ - استحاله الآخر و لما كان التقييد بالفرد المزاحم غير معقول ، و الإهمال كذلك ، كان الإطلاق ضرورياً ، فيمكن الإتيان بالفرد بداعى امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه .

(قال) فجريان الترتب هنا مرتكز على أحد أمرين : الأوّل : دعوى اقتضاء نفس الخطاب اعتبار القدره فى المتعلق ، و أنه يوجب تقييده بالحصّه المقدوره .

و الثانى : دعوى أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق . لكنّ الدعويين فاسدتان كما تقدّم .

فالصحيح : أن يقال بخروج المسأله عن كبرى التزام ، لتمكّن المكلف فيها من الجمع بين التكليفين فى مقام الامتثال (1) .

ص: ٢٤٢

أما ما ذكره من النسبه بين الإطلاق و التقييد فتام ، إذ الصحيح كون الإطلاق رفض القيود لا جمعها ، فبناءً عليه و بالنظر إلى أنّ الحكم يستحيل أن يتجاوز عن متعلقه ، يثبت وجوب الإطلاق ، و مجيء الحكم على طبيعي الصيلاه لا- على أفرادها ، فليس الواجب هذا الفرد أو ذاك ، بل الفرد مصداق للواجب ... فما جاء في المحاضرات متينٌ ، إلّا أنّ النظر في إيرادها على الميرزا ، و ذلك :

أولاً : إن الذي استند إليه الميرزا لاستحاله الإطلاق ، ليس كون النسبه بينه و بين التقييد هو العدم و الملكه ، كما لا يخفى على من راجع (أجود التقريرات) و (فوائد الأصول) (1) ، بل مستنده هو القصور الذاتى للخطاب ، و لذا جوّز الاطلاق على مسلك المحقق الثانى ، فلو كان وجه عدم جواز الإطلاق استحاله تقييد التكليف بالفرد المزاحم ، لما تعقل الميرزا الإطلاق على ذاك المسلك ، لأن استحاله تقييده واضح على كلا المسلكين .

و ثانياً : لقد ذكر الميرزا فى وجه نظره : إن البعث إنما يكون نحو الفرد المقذور فالإطلاق محال ، و لذا يقع التزاحم هنا بين إطلاق الواجب الموسع و أصل وجوب الواجب المضيّق ، أمّا على مبنى المحقق الثانى فلا تزاحم .

و إذا كان الميرزا يعبر بالتزاحم ، فلا بدّ و أن يكون وقوعه هنا معقولاً ، أمّا لو كان الاطلاق مستحيلاً - لكونه عدم ملكه - فكيف يصح التعبير بالتزاحم ؟

فظهر : أن كلامه فى المقام مستند إلى الضيق الذاتى للخطاب ، و ليس مستنداً إلى تقابل العدم و الملكه بين الاطلاق و التقييد ... فالإشكال عليه من هذه الناحيه غير وارد .

بل الإشكال الوارد على الميرزا: أمّا من ناحيه المبني ، فالصحيح أن اعتبار القدره فى التكليف هو بحكم العقل وفقاً للمحقق الثانى ، لأنّ التكليف ليس هو البعث - كما ذكر الميرزا - بل هو جعل الشىء فى الذمّه - وفقاً للسيد الخوئى - كما هو ظاهر الأدلّه اللفظيّه من قبيل «كُتِبَ عَلَيْكُمْ ...» و نحوه ، و هو المرتكز عند العرف ، و البعث و الانبعاث من آثار جعله فى الذمّه

و أمّا من ناحيه البناء بعد فرض صحّه المبني : فقد تقرّر أن متعلّق التكليف هو الطبيعه ، و الأفراد خارجه ، فلو كان اعتبار القدره بنفس الخطاب و كان حقيقه التكليف هو البعث ، فلا بدّ من إمكان الانبعاث نحو المتعلّق ، و من المعلوم أن القدره على المتعلّق - و هو الطبيعه - تحصل بالقدره على فردٍ ما من أفرادها ، فما أمكن الانبعاث نحوه هو الفرد ، لكنّ الفرد غير متعلّق للتكليف ، و ما تعلّق به التكليف هو الطبيعه ، و هى ملغى عنها الخصوصيات الفرديه لا- يمكن الانبعاث نحوها ، و إذا كان الامتثال يحصل بفردٍ ما من أفرادها فلا يتحقق التراحم ، فلا مورد للترتب .

التنبیه الرابع.

(فى الترتب فى التدريجيات)

هل تجرى مسأله الترتب فى الواجبين التدريجين أو أحدهما تدريجى و الآخر آنى أو لا ؟

و الكلام فى ثلاث صور :

١ - أن يكونا تدريجين .

٢ - أن يكون الأهم آئياً و المهم تدريجياً .

ص: ٢٦٤

٣ - أن يكون المهم آتياً و الأهم تدريجياً .

فإن كان الأهم آتياً و المهم تدريجياً ، كان الجزء الأول من المهم التدريجى مزاحماً للأهم الآتى ، فعلى الترتب يكون وجوب هذا الجزء مشروطاً بمعصيه الأمر بالأهم الآتى ، و تكون معصيته شرطاً مقارناً للوجوب الفعلى للمهم ، فإن عصى الأهم و أتى بالمهم صحّ ... و لا كلام .

و إن كان المهم و الأهم تدريجيين ، وقع الإشكال و البحث - بالإضافة إلى مسأله الترتب - من جهة لزوم الالتزام بالشرط المتأخر أو بالواجب المعلق . إذن ، يتوقف الفتوى بصحّه العمل - علاوةً على القول بالترتب - بالالتزام بالشرط المتأخر .

و ذلك : لأنّ المفروض أن هنا واجبين تدريجيين كإزاله النجاسه من المسجد فى أوّل الوقت - و هى الأهم - و الصّلاه و هى المهم ، و من الواضح أنّ فعليه الأمر بالصّلاه متوقفه على معصيه الأمر بالإزاله ، لكن معصيتها تدريجيه ، و تستمرّ إلى آخر الصّلاه ، بأن يعصى الأمر بالإزاله فى وقت التكبير و القيام و الركوع و السجود ... و هكذا إلى التسليم ، و لو لا معصيه الإزاله فى وقت كلّ جزء فلا فعليه للجزء ... و عليه ، فإنّ فعليه الأمر بالتكبيره مشروطه بعصيان الأمر بالإزاله فى وقت الأجزاء اللّاحقه لتكبيره الإحرام ، و هذا معناه الالتزام بالشرط المتأخر .

كما يلزم الالتزام بالواجب المعلق ، لأنّ فعليه الوجوب للتكبيره متوقفه على امكان الواجب المعلق ، لأنّ وجوب الجزء الآخر للواجب التدريجى استقبالى ، و لو لا وجوبه لما ثبت وجوب لتكبيره الإحرام .

فظهر أنّ تصوير الترتب فى هذه الصّوره يتوقف على القول بالشرط المتأخر و القول بالواجب المعلق ، فمن قال بجوازها كلّها فهو فى راحه ، و من قال

بالترتب و أنكر الشرط المتأخر و الواجب المعلق - كالميرزا قدس سره - لم يمكنه إجراء الترتب ، و كان مورد الترتب المتزاحمين الآتين فقط ، كإنقاذ الغريقين و ما شابه ذلك .

تفصلي الميرزا

لكن الميرزا قدس سره تفصلي عن هذه المشكله (1) بأن مشكله التزاحم كانت من ناحيه عدم القدره على امتثال كلا الأمرين ، فكان القول بالترتب - بأن يكون شرط التكليف بالأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالأهم - هو الطريق لحل المشكله ، لأن اشتراط التكليف بالقدره حكم عقلي ، و هو يرى أن بتحقق هذا الشرط يتحقق الامتثال

و على هذا ، فإن الشرط - في صورته التدريجيين - هو القدره على الجزء الأول من أجزاء الواجب التدريجي المتعقبه بالقدره على سائر أجزاءه ، فشرط وجوب الصيلاه - مثلاً - هو القدره على التكبيره المتعقبه بالقدره على سائر أجزاءها حتى التسليمه ، و هذا العنوان - عنوان التعقب - حاصل بالفعل ، فيندفع بهذا البيان محذور الالتزام بالشرط المتأخر ، فيكون شرط فعلية وجوب الأمر بالمهم عصيان الأمر بالأهم في الآن الأول متعقباً بعصيانه في بقيه الآتات ، و قد فرض تحقق عصيانه في آن أول امتثال الأمر بالمهم المتعقب بعصيانه في سائر أزمته امتثال المهم ، فيكون من الشرط المقارن لا من الشرط المتأخر .

اشكال السيد الخوئي

و قد أشكل عليه في (المحاضرات) : بأن لا محصل لجعل عنوان التعقب

ص: ٢٦٦

١-١) أجود التقريرات ٢ / ٩٨ - ٩٩ .

هو الشرط ، لعدم الدليل عليه (١) .

دفاع الأستاذ عن الميرزا

فقال الأستاذ: بأن كلام الميرزا دقيق ، و ذلك ، لأن أساس حكم العقل هو استحاله تعلّق الأمر بالضدّين ، للزوم التكليف بالمحال أو التكليف المحال ، و أساس ذلك هو عجز المكلف عن الامتثال ، فكان الحاصل عدم وجود القدره على امتثال الأمر بالمهم ، أمّا مع عصيان الأمر بالأهم فالقدره تحصل ، و إذا حصلت تحقق الشرط لوجوب المهم ، فيجب امتثاله ... و هذا هو الأساس في نظريه الترتب .

وعليه ، فإن العصيان للأهم إنما يكون شرطاً للمهم من جهة حصول القدره على المهم بذلك ، و إلّا فالمكلف عاجز عن امتثاله ، ففي المورد الذي يستمرّ فيه الأمر بالأهم إلى آخر جزءٍ من أجزاء المهم ، - كما هو الفرض في الإزاله بالنسبه إلى الصّلاه - تتحقّق القدره على المهم فيما إذا استمرت معصيه الأهم إلى الآخر ، و إلّا ، فلا تحصل القدره التي هي شرط التكليف بالمهم بحكم العقل ، فيعتبر في فعله وجوب الصّلاه القدره المستمره ، و هي لا تتحقّق إلّا بالعصيان المستمر للأمر بالإزاله ، و مع فرض تعقّب معصيه الجزء الأوّل من الأهم ، أو المعصيه في الآن الأوّل من آناته بالمعصيه إلى الآن و الجزء الأخير ، تكون القدره على المهم حاصله على الصّلاه ، ويحكم العقل بوجوب الامتثال .

و إن كان الأهم تدريجياً و المهم آتياً ... فالإشكال على حاله ، لأنّ المفروض استمرار الأهم ، و بالاشتغال به من الآن الأوّل تنتفى القدره على المهم الآنى .

ص: ٢٦٧

(١-١) محاضرات في أصول الفقه ٢ / ٤٠٦ في الدليل اللّمي على الترتب .

إشاره

إنه تارةً : يطلع على الأهم قبل الاشتغال بالمهم ، و أخرى : بعده . فإن كان الأول فالترتب جارٍ ، و إن كان الثاني فصورتان ، إحداهما : ما إذا لم يكن قطع المهم محرماً ، فالترتب جارٍ كذلك . و الثانيه : ما إذا كان قطعه حراماً ، فالميرزا على أن لا ترتب بل الأمر بالمهم متوجه و الامتثال له متحقق .

و المثال الواضح هو الإزالة و الصيلاه ... فلو التفت إلى النجاسه فى المسجد و هو فى الصيلاه ، فالصيلاه مأمور بها حتى بناءً على انكار الترتب ، فإن كان دليل وجوب الأهم هو الإجماع ، كان المورد خارجاً عن القدر المتيقن ، و هو صوره الاشتغال بواجب ، و المفروض كونه فى الصلاه . و إن كان دليله لفظياً و كان مطلقاً ، قطع الصلاه و عمل بمقتضى الترتب .

إشكال السيد الخوئى

فأشكل عليه : بأن دليل حرمة قطع الصلاه إن كان هو الأخبار فى أن تحليلها التسليم ، فالأمر كما أفاد الميرزا ، لأن القدر المتيقن من الإجماع على وجوب إزاله النجاسه عن المسجد فوراً ، إنما هو فى غير ما دلّ الدليل اللفظى بإطلاقه على وجوب المضى فى الصيلاه ، المستلزم لتأخير الإزالة إلى زمان الفراغ منها . و أمّا إن كان دليل حرمة قطع الصلاه هو الإجماع فقط ، لعدم دلالة تلك الأخبار إلّا على الحكم الوضعى فلا تفيد الحرمة التكليفيه ، فلا موجب لتقدم وجوب المضى فى الصلاه على وجوب الإزالة ، بل مقتضى القاعده هو الحكم بالتخيير . فقول الميرزا بوجوب المضى فى الصلاه لا دليل عليه (1) .

ص: ٢٤٨

وقد أجاب الأستاذ عن ذلك : بمنافاته لما بنى عليه المستشكل في الفقه ، فقد ذهب إلى أن معنى كلمة « الحل » لغه و عرفاً هو « الإرسال » كما أن « الحرمة » هي « الحرمان » و مقتضى ذلك : ظهور اللفظتين في الإطلاق الشامل للحكم الوضعي و التكليفي معاً ، و تخصيصها بأحدهما يحتاج إلى قرينه ، كأن لا يكون المورد قابلاً للحكم الوضعي كما في « أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ » (١) و « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ » (٢) و أمّا مع عدم القرينه ، فمقتضى القاعده هو الحمل على الجامع بين الحكمين كما هو مختاره في « وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا » (٣).

وعليه ، فإن الاستفادة من الأخبار هو مبطلية فعل المنافي للصلاه و حرمة ذلك تكليفاً ، إلّا في التّافله لقيام الدليل على جواز قطعها فيكون مخصّصاً للأخبار المذكوره ، و أمّا الخدشه في أسانيدھا فمردوده ، كما أوضحناه في محلّه .

□
و تلخّص : أن الحق مع الميرزا ... و الله العالم .

و هذا تمام الكلام في مسأله الضدّ .

ص: ٢٦٩

١-١) سورة المائدة : ٤ .

٢-٢) سورة المائدة : ٣ .

٣-٣) سورة البقره : ٢٧٥ .

هل الأوامر والنواهي

إشاره

متعلقه بالطبائع أو الأفراد؟

ص: ٢٧١

قال : الحق أن الأوامر و النواهي تكون متعلقه بالطبائع دون الأفراد .

و لا يخفى أن المراد أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد ، كما أنّ متعلقه في النواهي هو محض الترك . و متعلقها هو نفس الطبيعه المحدوده بحدود و المقيده بقيود تكون بها موافقه للغرض و المقصود ، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللّازمه للوجودات ، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلاً ، كما هو الحال في القضيّه الطبيعيّه في غير الأحكام ، بل في المحصوره على ما حقق في غير هذا المقام .

و في مراجعه الوجدان للإنسان غنى و كفايه عن إقامه البرهان على ذلك ، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلّا نفس الطبائع ، و لا نظر له إليها من دون نظرٍ إلى خصوصياتها الخارجيه و عوارضها العينيّه ، و إنّ نفس وجودها السّعى - بما هو وجودها - تمام المطلوب ، و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفكّ في الخارج عن الخصوصيه . فانقدح بذلك أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنها بوجودها السّعى بما هو وجودها قبلاً لخصوص الوجود متعلقه للطلب ، لا أنها بما هي كانت متعلقه له كما ربما يتوهم ، فإنها كذلك ليست إلّا

هى ، نعم هى كذلك تكون متعلقه للأمر فإنه طلب الوجود . فافهم (١) .

توضيحه

عند ما يتعلّق الأمر بالصّلاه - مثلاً - فإنّها إذا وجدت كان لها لوازم ، من المكان و الزّمان الخاصّين بها ، و من غير ذلك ، فعلى القول بتعلّق الأمر بالطّبيعه تكون هذه الخصوصيّات اللّازمه للوجود خارجة من تحت الطلب ، و على القول بتعلّقه بالفرد داخله تحته ... هذا ما ذكره أولاً . لكنّه غير التعبير فقال : إن الغرض متعلّق بنفس الطّبيعه ، و إن نفس وجودها السعى - بما هو وجودها - تمام المطلوب ، من دون نظرٍ إلى خصوصيّاتها الخارجيّة و عوارضها العينيّه ، و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفكّ فى الخارج عن الخصوصيّة .

و الحاصل : تارةً : ننظر إلى الطّبيعه بما هى موجوده فنقول : المطلوب فى ب « أقم الصّلاة » (٢) مثلاً هو وجود طّبيعه الصّلاه ، لا هذا الوجود منها أو ذاك من الوجودات الخاصه ، و أخرى : ننظر إليها مجردة عن لوازم وجودها و أمارات تشخّصها و نقول بأن المطلوب هو وجود الطّبيعه ، و تلك العوارض و اللوازم غير داخله فى الطلب ... و على كلّ تقديرٍ ، فإنّ تمام المطلوب هو الطّبيعه - لا هذا الفرد أو ذاك - تلك الطّبيعه التى هى ملزوم اللّوازم و المشخّصات ، أمّا هى ، فخارجة عن تحت الطلب و إن كانت الطّبيعه غير منفكّه عنها .

هذا ، و قد أشار بأمره بالفهم إلى أنه لا يمكن أن يكون الأمر طلب الوجود ، بل الأمر نفس الطلب ، فالوجود خارج من الأمر .

ص: ٢٧٤

١-١ (١) كفايه الأصول : ١٣٨ .

٢-٢ (٢) سورة الإسراء : ٧٨ .

و أمّا دليله على ما ذهب إليه من أن متعلّق الأمر هو طبيعه ، فالوجدان ، يعنى أنّا لَمّا نراجع الوجدان - فى المرادات التكويتيه ، كإرادتنا للأكل و الشرب و الضّرب ، و التشريعيّه ، كإرادتنا صدور تلك الأفعال من الغير - نرى أن متعلّق الطلب و الإراده ليس إلّا وجود الطبيعه و لا دخل للزمان و المكان ... غير أنّ الفرق بين الأمر و النهى هو أنّ متعلّق الطلب فى الأولى هو صرف الإيجاد و فى الثانى محض الترك ، و لا يخفى وجود الخلاف فى حقيقه الأمر و النهى ، فقيل : الأمر هو البعث نحو المادّه و النهى هو الزجر عنها ... و على هذا لا دخل للوجود و العدم فى المتعلّق . و قيل - و هو مسلك الكفايه - أن المدلول فى الأمر و النهى ليس إلّا الطلب ، غير أن متعلّقه فى طرف الأمر هو الوجود و فى طرف النهى هو الترك و العدم .

أمّا صاحب الفصول و المحقق القمى ، فقد استدلاً للمدعى بالتبادر ، و بأن مادّه المتعلّق - مثل الصّلاه - ليست إلّا الصّلاه ، و الخصوصيات الزائده عليها لا دخل لها فى المادّه .

فظهر أنّ الأدلّه للمدعى ثلاثه :

١ - تبادر الطبيعه إلى الذهن .

٢ - مادّه متعلّق الأمر .

٣ - الوجدان .

الإشكال على المحقق الخراسانى

ثم إنّ الأستاذ أورد على ما تقدّم عن الكفايه بما يلى :

أولاً: إنه جعل مدلول الأمر طلب الفعل ، و مدلول النهى طلب الترك . فيرد عليه الإشكال فى الأوامر التى هى هيئات عارضه على المواد - و هى الأكثر فى الأوامر - بأنّ الهيئات معانى حرفيه ، و «الطلب» معنى اسمى ، فكيف يصير المعنى الاسمى مدلولاً للهيئه ؟

ص: ٢٧٥

فإن قيل : إن المحقق الخراساني لا يفرّق بين المعنى الاسمي و المعنى الحرفي .

قلنا : نعم ، لكنّه يرى الاختلاف بينهما باللّحاظ ، و هذا يتمّ في مثل الابتداء و الانتهاء و نحوهما ، أمّا الطلب فلا يقبل اللّحاظين .

و ثانياً : إنه جعل الاختلاف بين الأمر و النهي في ناحيه المتعلّق ، فكلّ منهما طلب ، لكن الأمر طلب الفعل و النهي طلب الترك .
و فيه : إن هذا خلاف الارتكاز العرفي ، إذ العرف العام على أنّهما متغايران بالذات .

و ثالثاً : إنه أدخل الوجود و العدم في مدلولي الأمر و النهي ، لكنّ كلّاً من الأمر و النهي مرّكب من المادّه و الهيئه ، و لا دلالة لشيءٍ منهما على الوجود في طرف الأمر ، و العدم في طرف النهي ، و قد عرفت أنّ المعنى الاسمي لا يمكن أن يكون مدلولاً للهيئه التي هي معنى حرفي ، و لا- يعقل وجود مدلولٍ بلا- دالٍ ، فلا- يدلّ الأمر على طلب الوجود و النهي على طلب الترك و العدم .

و رابعاً : قوله : بأن متعلّق الطلب هو وجود الطبيعه ، لأن الطبيعه من حيث هي ليست إلّا هي ، لا مطلوبه و لا لا مطلوبه . و فيه : إن الطلب على مسلكه هو طلب الوجود ، و قد طرأ على الطبيعه - و هو أمر زائد على ذاتها - فلما ذا لا يطرأ على الطلب ؟ و على الجملة ، فإنّ المناط لصحّه تعلّق الطلب بوجود الطبيعه هو المناط لتعلّقه بها ، و إذا كانت الطبيعه من حيث هي ليست متعلّقه للأمر ، فهي غير متعلّقه للطلب أيضاً .

و خامساً : ما أورده المحقّقان الأصفهاني و العراقي ، و هو يرتبط بجوابه عن الوهم . و توضيح ذلك :

إنه قد ذكر تحت عنوان « دفع وهم » ما حاصله : إن الأمر طلب وجود

الطبيعه ، فيرد عليه : أنه إن كان المراد وجودها الذهني ، ففيه : أن الوجود الذهني ليس بحامل للغرض حتى يطلب . و أيضاً : يرد عليه ما يرد على الوجود الخارجي إن كان المراد ، و هو : إن الطلب من المفاهيم ذات التعلق ، كسائر الصفات النفسانيه من الحبّ و البغض و نحوهما ، فلو تعلق بالوجود الخارجي ، يلزم أن يصير هو - أي الطلب - خارجياً ، أو يصير المتعلق الخارجي نفسانياً ، و كلاهما محال .

و أيضاً : فإنّ الخارج ظرف سقوط الطلب ، فكون الوجود الخارجي مقوّماً للطلب محال .

فأجاب في الكفايه : بأن كون وجود الطبيعه أو الفرد متعلقاً للطلب هو أن يريد المولى صدور الوجود من العبد و إفاضته بالمعنى الذي هو مفاد كان التامّه ، لا أنه يريد ما هو صادر و ثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم ...

فليس متعلق الطلب هو الوجود الخارجي ، لأنه مسقط للطلب و لأنه تحصيل للحاصل ، بل المتعلق هو الإفاضه .

و الإشكال على هذا الجواب هو : إن الإفاضه عين المفاض ، و الصدور عين الصادر ، و الإيجاد عين الوجود ، لأنّ اسم المصدر و المصدر واحد حقيقه و الاختلاف بالاعتبار ، فرجع الأمر إلى الوجود الخارجي ، فالإشكال باق على حاله .

نظريه الميرزا

و أمّا الميرزا النائيني (1) ، فقد جعل البحث في المقام من صغريات مبحث أنّ الكلى الطبيعي موجود في الخارج أو لا ؟ فعلى القول بعدم وجوده خارجاً ، يكون متعلق الطلب هو الفرد ، إذ المفروض أنه موجود غيره ، فهو المطلوب و الغرض

ص: ٢٧٧

قائم به . أمّا على القول بوجود الكلى الطبيعي ، فهو متعلّق الغرض بقطع النظر عن مشخصاته ، بحيث لو تمكّن المكلف من إيجادها خارجاً بدونها لحصل الغرض .

و على هذا ، فتظهر الثمره بين القولين فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ، فى الصلاه فى الدار المغصوبه - مثلاً - يبقى الطلب على القول بتعلّقه بالطبيعه على الصيلاه و لا يتجاوزهُ إلى متعلّق النهى و هو الغصب ، لكونهما طبيعتين مستقلتين ، غايه الأمر ، أن كلّ واحدٍ منهما قد أصبحت مشخصه للأخرى فى مورد الاجتماع ، و المفروض خروج المشخصات عن دائره المتعلّق ، و عليه ، فيقال بجواز اجتماع الأمر و النهى . و أمّا على القول بتعلّق الطلب بالفرد ، و هو الصيلاه مع المشخصات فى المثال ، فقد أصبح الفرد - و هو هذه الصيلاه فى الدار المغصوبه - هو المطلوب ، فيلزم اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد ، و هو محال ... و هذه ثمره مهمه .

و المختار عند الميرزا هو : تعلّق الأمر بالطبيعه ، و أنّ المشخصات لها إنما توجد فى عرض وجودها خارجاً ، و ليست من ذات الطبيعه و ماهيتها قبل وجودها ، لتدخل فى دائره المتعلّق .

اشكال السيد الخوئى

و قد أشكل عليه فى (المحاضرات) : بأن هذه النظرية خاطئه ، لأنّ كلّ وجود - سواء كان جوهرًا أو عرضاً - يتشخص فى الخارج بذاته ، فلا يعقل أن يكون متشخصاً بوجود آخر ، لأن الوجود هو التشخص و تشخص كلّ شىء بالوجود ، فلا يعقل أن يكون تشخصه بشىء آخر أو بوجود ثان و إلّا لدار أو تسلسل ، و عليه ، فتشخصه - بمقتضى قانون كلّ ما بالغير و جب أن ينتهى إلى ما بالذات - يكون بنفس ذاته ، و هذا بخلاف الماهية فتشخصها يكون بالوجود .

و عليه ، فإنّ الأمور المتلازمه مع الطبيعه خارجاً من الكم و الكيف و غيرها ،

موجودات أخرى في عرض وجود الطبيعه و مشخصات بنفس وجوداتها ، و هي أفراد لطبائع مختلفه ، فلا- يعقل أن تكون مشخصات لوجود الطبيعه ، وعليه ، ففي إطلاق المشخصات للطبيعه عليها مسامحه واضحه .

(قال) و بعد بيان ذلك نقول : إن تلك اللوازم و الأعراض كما أنها خارجه عن متعلق الأمر على القول بتعلقه بالطبيعه ، كذلك هي خارجه عن متعلقه على القول بتعلقه بالفرد ، بداهه أنه لم يقصد من القول بتعلقه بالفرد تعلقه بفرد ما من هذه الطبيعه و فرد ما من الطبائع الأخرى الملازمه لها في الوجود الخارجى كالغصب مثلاً .

(قال) و كيف كان ، فالعجب منه قدس سره كيف غفل عن هذه النقطه الواضحه و هي : أن الأعراض و اللوازم ليست متعلقه للأمر على كلا القولين ، و لكنك قد عرفت أن هذا مجرد خيال لا واقع له ، و إن مثل هذا الخيال من مثله غريب ، لما سبق من أن تلك الأعراض لا تعقل أن تكون مشخصات الوجود خارجاً ، فإن تشخص الوجود بنفسه لا بشيء آخر ، بل إنها وجودات أخرى في قبال ذلك الوجود و ملازمه له في الخارج (١) .

جواب الأستاذ عن الاشكال

و أجاب الشيخ الأستاذ : بأن السيد قد اشتبه في تقريب كلام الميرزا فقال ما لا ينبغي أن يقول ، فإن الميرزا يصور النزاع على أساس أن التشخص بالوجود : بأنه إن كانت المشخصات عارضه على الطبيعه قبل عروض الوجود ، فالوجود لا محاله يكون طارئاً على الماهية المشخصه ، و تكون العوارض موجوده بعين وجود الفرد ، و إن كانت غير عارضه على الطبيعه قبل وجود الفرد ، بل في نفس

ص: ٢٧٩

تلك المرتبه التي طرأ فيها الوجود على الفرد ، فالماهية حينئذٍ غير متشخصه بالعوارض بل يكون تشخصها بالوجود .

فالقائلون بتعلق الأمر بالفرد يقولون بأن الماهية تتشخص بالعوارض من الكم والكيف والأيّن ، فتكون موجوده . و القائلون بتعلقه بالطبيعه يقولون بأن متعلق الأمر هو الماهية و التشخص غير داخل فيه .

و بهذا تظهر الثمره في مسأله اجتماع الأمر و النهى ، فعلى القول بخروج التشخصات عن المتعلق يكون متعلق النهى غير متعلق الأمر ، و أمّا على القول بدخولها كان الأمر و النهى واردين على الشئ الواحد ، و يلزم الاجتماع و لا بدّ من القول بالامتناع .

و مختار الميرزا هو أن العوارض المشخصه ليست عارضه من قبل ، بل إنها تشخص الماهية فى عرض الوجود ، فالمتعلق هو الطبيعه .

و الحاصل : إن الميرزا يصرّح بأن التشخص ليس إلّا بالوجود ، و نسبه تشخص الماهية بالعوارض إليه هو الأمر الغريب .

إلّا أن يشكل على المبنى ، فينكر أن تكون العوارض و المشخصات فى عرض الوجود ... و هذا أمر آخر .

نظريه المحقق العراقى

و قال المحقق العراقى قدس سرّه : إن الطلب على كلّ تقدير يحتاج إلى متعلق ، و هو مورد النزاع .

و الطبيعه تلحظ : تارة بما هي هي ، ففى الانسان - مثلاً - لا يلحظ إلّا الحيوان و الناطق . و أخرى : تلحظ موجوده بالوجود الذهنى كقولنا : الانسان نوع . و ثالثه :

تلحظ بما هي خارجيه .

فيقول : إن متعلّق الطلب في الأمر هو العنوان ، لكن العنوان المرثيّ خارجاً ، وكذلك الصفات النفسانيّة كالحبّ و الشوق و الإرادة ، فإنها تتعلّق بالعناوين الفانيه في المعنونات . فمراد القائلين بتعلّق الأمر بالفرد هو أن المتعلّق نفس المعنون الموجود في الخارج ، و مراد القائلين بتعلّقه بالطبيعه أن المتعلّق هو العنوان - لا المقيّد بالوجود الذهني ، لأنه لا يقبل الوجود في الخارج ، و لا- بما هو هو ، لأنه ليس بحاملٍ للغرض كي يتعلّق به الغرض و الأمر ، و لا- الموجود في الخارج ، لأنه فرد و هو منشأ لانتزاع عنوان الطبيعه ، - أي العنوان المتّحد مع الخارج ، كالإنسان المتحد مع زيد ... فظهر الاختلاف بين القولين ... فالقول الأول : هو تعلّق الأوامر بالأفراد الموجوده خارجاً ، كزيد المعنون بعنوان الإنسان . و القول الثاني : هو تعلّقها بالعناوين كعنوان الإنسان الملحوظ فانياً في زيد .

قال : نظير الحال في الجهل المركب ، حيث توجد الإراده عند الجاهل كذلك ، لكنّ متعلّق الإراده عنده هو العنوان و صورته الفانيه في الخارج في ذهنه ، لا-الخارج ، لأن الخارج ظرف سقوط الأمر ، فلا- يكون متعلّقاً للطلب و الإراده التي هي صفه نفسانيه .

ثم أورد على الكفايه قوله : بأن متعلّق الطلب هو إيجاد الطبيعه فقال : إن متعلّق الطلب متقدّم على الطلب تقدّماً طبيعياً ، فلا يعقل وجود الطلب بلا- متعلّق ، و إن أمكن وجود المتعلّق بلا- طلب ، كأن يتعلّق الطلب بالأكل ، فإنه بدون الأكل محال ، لكن قد يوجب الأكل بلا طلب ، فلا ريب في تقدّم متعلّق الطلب على الطلب تقدّم الواحد على الاثنين ، إذ لا يعقل وجود الاثنين بدون الواحد ، لكن يمكن وجوده بدون الاثنين ... هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن إيجاد الطبيعه معلولٌ للطلب فيكون متأخراً عنه رتباً ، فلو كان هو

المتعلّق كان متقدّماً رتبته على الطلب ، فيلزم تقدّم المتأخّر ، و هو محال .

و أورد عليه أيضاً قوله : بكون المتعلّق هو الوجود السعى للطبيعه : بأنّ هذا غير ممكن ، لأنه قد تؤخذ ماده الوجود فى الأمر ، فيلزم حضور الوجود فى الذهن قبل الأمر بمرتبتين ، كما لو قال - بدل : « صل » - أوجد الصّلاه ، و هذا ضرورى البطلان .

و تلخّص : إنه ليس متعلّق الإراده هو الخارج ، إذ الخارج ظرف سقوط الطلب و الاراده ، و ليس الوجود الذهنى ، بل إن الحامل للمصلحه و الغرض هو الوجود الخارجى و متعلّق الطلب هو الوجود الزعمى ، كما ذكر ، أى الوجود المرئى خارجاً ، فلما يقول : « جئنى بماء » يتصوّر الماء خارجاً ، أمّا لدى التصديق فالصّوره غير خارجيه و إنما هى مرئيه خارجاً ، فالصّوره فى النظر التصورى خارجيه و فى النظر التصديقى غير خارجيه ، لأن الخارج ظرف للسقوط ، فهى غير منعزله عن الخارج ، كما أن الماهيه غير منعزله عن الوجود ، لكنّ التحليل العقلى يعزل الماهيه عن الوجود ، فالصّور كذلك ، هى بالتحليل العقلى منعزله عن الخارج ، لكنّ الصوره متّحده مع الخارج ، فيكون الخارج هو الحامل للغرض ، و لكن الصّوره هى متعلّق الطلب (1) .

نظر الأستاذ

و تنظر الأستاذ فى هذه النظرية : بأنه صحيح أن الخصوصيات لا- تتعلّق بها الإراده ، سواء فى الأوامر الشرعيه أو العرفيه ، لكنّ القول بأن متعلّق الإراده هى الصّوره الفانيه فى الخارج بالنظر التصورى - أمّا بالنظر التصديقى فخالق الواقع ، لكون الصوره فى الذهن و لا علاقه لها بالخارج - لا يمكن المساعده عليه ، لأنه

ص: ٢٨٢

١-١) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٣٨٣ ط جامعه المدرسين .

خلاف الوجدان ، لأننا لا نجد في أنفسنا في مختلف مراداتنا تعلق الطلب و الإراده بالصوره الفانيه في الخارج ، و كيف يكون للإنسان طلب و إرادته و لا يجد في نفسه و لا يلتفت إلى متعلق طلبه ؟ هذا أولاً .

و ثانياً : إن المفروض في كلامه قدس سره هو : أجنبيّه الصوره الفانيه في الخارج عن الخارج الواقعي ، و أنّ ذلك ليس إلّا في النظر التصوريّ أمّا بالنظر التصديقي فهو باطل . فيرد عليه : أنه كيف يعقل تعلق الإراده بعنوانٍ و صورهِ يراها بالنظر التصديقي غير موجوده في الخارج ؟

و أمّا إرادته على نظريّه تعلق الأمر بإيجاد الطبيعه ، فيمكن دفعه بأن : الإيجاد ذهني تارةً و أخرى هو ذهني فإن في الخارج ، فكما عندنا وجود خارجي و وجود ذهني هو مرآه للوجود الخارجي ، كذلك الإيجاد ، لأن الوجود و الایجاد واحد حقيقه ، فلقاتل أن يقول بأن متعلق الطلب هو الایجاد المفهومي الفاني في الخارج ... و بذلك يندفع الإشكال و إن كانت عبارته الكفایه قابله له .

و أمّا إرادته الثاني من لزوم تصوّر الوجود مرتين في مثل : أوجد الصلاه ، لكون الهيئه مشتمله على الوجود على مسلك الكفایه ، و لكون مادّه الوجود في حيز الطلب ... فقد يجاب عنه : بأنّ الوجه في إشراب الوجود في الهيئه هو أن العقل يرى عدم قابليته الطبيعه من حيث هي لتعلق الطلب بها ، فلا مناص من أخذ الوجود لتصير قابلهً لذلك ، سواء كانت المادّه هي الوجود أو غيره من المواد ، فإن كانت المادّه هي الوجود فلا ضروره عقليّه لإشرابه في المادّه ، فلا يتكرّر تصوّر الوجود .

و أما السيد البروجردى ، فقد قدّم على بيان ما ذهب إليه (١) مقدماتٍ ، ذكر في الأولى المراد من الحَصّه و الطبيعه و الفرد فقال : بأن المراد من الحَصّه تارةً : هو الطبيعه المضافه كقولنا : الانسان الأبيض ، و أخرى : الماهيّه المتشخصه بالوجود ، أى الإنسانيه الموجوده بوجود زيد حصّه من الإنسان ، و كذا في عمرو و غيره ، فلهم في الحَصّه اطلاقان في قبال الطبيعه بقطع النظر عن الإضافه ، كقولك الانسان نوع ، الصادق على الخارج من زيد و عمرو ... فيقال : زيد إنسان ، و ذلك لأنهم وجدوا في الأفراد - كقولنا زيد موجود - حيثيتين ، حيثيه الوجوديه ، و هى تشمل عمراً و بكاراً و السماء و الأرض أيضاً ، و حيثيه خصوصيه في زيد ، فهو زيد و مع الإنسانيه التى يشاركه فيها عمرو و بكر ، فالطبيعه لها وجود فى القضيّه الذهنيه - و هى قولنا : الإنسان نوع - يشترك فيها زيد و عمرو و بكر من حيث الوجود كما يشتركون من حيث الانسانيه ... و هذه هى الطبيعه .

(قال) و الماهيّه التى هى عباره عن الطبيعه موجوده فى الخارج ، و لا يصح القول بعدم وجودها ، غير أنّ للوجود إضافتين ، احدهما : إلى الفرد ، و الأخرى :

إلى الطبيعه ، فهو يضاف أولاً و بالذات إلى الماهيّه المتشخصه التى هى حصّه من الطبيعه ، ثم إلى الطبيعه فى الرتبه الثانيه ، فبناءً على أصاله الوجود يكون المتحقق بالذات فى الخارج هو الوجود ، إلما أنه ليس بغير حدّ ، بل الحدّ أيضاً موجود حقيقهً ، فالوجود موجود بالذات و الإنسانيه الموجوده فى زيد حدّ لهذا الوجود ، و كذلك الوجود فى عمرو ... و ذلك الحدّ هو الماهيّه الشخصيه أى الإنسانيه الموجوده بوجود زيد المركبه من جنس هو « حيوان » و فصل هو « ناطق » . و هكذا

فى غيرہ ... لكن الإنسانيه الموجوده بوجود زيد غير الموجوده بوجود عمرو ...

و هكذا ، كما أنّ وجود كلّ منهم يغير وجود الآخر ... إلّا أن الإنسانيّه - الحيوانيّه الناطقيه - موجوده و وجودها يكون أولاً و بالذات ، و يكون وجود الإنسان : زيد و عمرو ... ثانياً و بالعرض ، أى بتبع وجود الإنسانيّه ، و هذا معنى قولهم : « الحق أن الطبيعى موجود بوجود فردّه » .

فظهر المراد من الحصّه و الطبيعه و الفرد ، و خلاصه ذلك أن :

الحصّه عباره عن الإنسانيه الموجوده بوجود خاص :

و الطبيعه عباره عن الجهه المشتركه بين الإنسانيّات الموجوده ، و وجود هذه الجهه يكون بوجود الأفراد ، كنسبه الآباء إلى الأبناء .

و الفرد قد يطلق و يراد منه الوجود ، بناءً على أصله الوجود ، إذ الوجود متفرد بذاته و هو عين الفرديه ، و قد يطلق و يراد منه الماهيّه ، و هو الفرد بالعرض .

و قد ذكروا أن الماهيّه على قسمين : ما يقبل الصّدق على كثيرين و هو الطبيعه غير المتحصّصه ، و ما لا يقبله و هو الماهيّه المتحصّصه أى المتشخصه . فالإنسانيه تصدق على كثيرين ، أمّا إنسانيه زيد فلا ، كما أن الوجود كذلك ، فلا يقبل الصّدق على كثيرين لأنه سالبه بانتفاء الموضوع ، بخلاف الماهيّه المتشخصه ، فهى فى ذاتها تقبل الصّدق على كثيرين ، لكنّها بإضافتها إلى الوجود سقطت عن القابليّه لذلك ، فكان عدم القابليّه للصّدق على كثيرين فيها بالعرض ، كما كان فى الوجود بالذات .

المقدمه الثانيه : تارةً : نجعل الموضوع فى القضيه مفهوم الوجود كأن نقول : « مفهوم الوجود من أعرف الأشياء » ، أى : إنه بديهى التصوّر ، و هذا من أحكام مفهوم الوجود ، - لا من أحكام واقع الوجود ، لاستحاله تصوّر واقع الوجود

حتى يحكم عليه بحكم - بأن يجرد المفهوم من الوجود و يتصوّر وحده فى الذهن ، ثم يحكم عليه .

و أخرى : نجعل الموضوع واقع الوجود ؟ كأن نقول : « كنه الوجود فى غايه الخفاء » . لكن إذا كان واقعه غير قابل للتصوّر ، فكيف يجعل موضوعاً ويحكم عليه بحكم من الأحكام ؟

إن غايه ما قيل فى الجواب هو : إن مفهوم الوجود ، إن لوحظ بلحاظ ما فيه ينظر ، كان موضوعاً لأحكام نفس المفهوم ، و إن لوحظ بلحاظ ما به ينظر ، كان موضوعاً لأحكام واقع الوجود ، و فى قولنا : « كنه الوجود فى غايه الخفاء » جعلنا مفهوم الوجود بما فيه ينظر بالنسبه إلى واقع الوجود .

فقال : بأن متعلق الطلب هو مفهوم وجود الطبيعه ، لكن بلحاظه مرآة لوجود الطبيعه ، خلافاً لصاحب الكفايه ، إذ قال بأن المتعلق هو وجود الطبيعه .

المقدمه الثالثه : إن متعلق الطلب لا بدّ و أن يكون فيه جهه وجدان وجهه فقدان ، و أمّا الفاقد من جميع الجهات فلا يصلح لأن يتعلّق به الطلب ، لأنه معدوم و المعدوم لا يتقوم وجود الطلب به ، و كذا لو كان واجداً من جميع الجهات ، فإن طلب ما كان كذلك طلب للحاصل و هو محال .

و بعد المقدمات : إن متعلق الطلب و الإراده هو الوجود الفرضى للموجود التحقيقى الخارجى ، فإنه فى عالم الفرض يفرض وجود شىء فيتعلّق الإراده و الطلب و الشوق به لأن يوجد خارجاً ، فالمتعلق هو ما فى يفرض أنه موجود فى الخارج ... و كذلك الحال فى جميع الإرادات التكوينيّه ، إذ المتعلق لها هو الموجود بالحمل الشائع لكن بالوجود الفرضى ، و وزان الإراده التشريعيّه و وزان الإراده التكوينيّه ، فيكون المتعلق لها هو الوجود التحقيقى الموجود بالوجود

الفرضى ... و أمارات المشخصات خارجه عن دائره المتعلق ... و على هذا ، يكون تطبيق المكلف للمتعلق على الأفراد بنحو التخيير ... لأنه ليس المتعلق إلا وجود طبيعه بالوجود الفرضى بتعبير المحقق الأصفهاني ، و بتعبير السيد البروجردى :

مفهوم وجود طبيعه الفانى بوجود الطبيعه ، فيكون التطبيق بيد المكلف ، و هذا تخيير عقلى ، بخلاف ما لو قلنا بتعلق الطلب بالأفراد و الماهيه الشخصيه ، فإن التخيير يكون شرعياً . فظهر ما فى كلام المحاضرات من جعل التخيير عقلياً على كل تقدير .

إشكال الأستاذ

قال الأستاذ بعد بيان كلام المحقق الأصفهاني و السيد البروجردى : بأن الإشكال السابق يعود ، لأن مفروض الكلام كون الأمر ملتفتاً إلى أن متعلق طلبه ليس خارجياً و أنه يستحيل ذلك ، لكن غرضه من الطلب قائم بالوجود الخارجى لا الفرضى

و على الجملة ، فإن مشكله كيفيه تعلق الطلب باقيه ، و لم تحل بوجه من الوجوه المذكوره فى المقام فى الكتب الأصوليه ... بل إن حلها موقوف على فهمنا لكيفيه علمنا بالأشياء ، و أنه هل يمكن معرفه أو لا ؟

و كيف كان ، فعلى القول بتعلق الأمر بأمارات التشخص و كونها داخله فى المتعلق ، فلا محاله يلتزم بالامتناع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ، لكون المورد حينئذٍ صغرى لباب التعارض ، و على القول بخروجها ، يكون صغرى لباب التزاحم ، و تكون النتيجة هو القول بالجواز .

لكن الحق خروجها عن المتعلق ، لأن محل البحث هو تعلق الأمر بذات الطبيعه ، المرئيه خارجاً كما عليه المحقق العراقى ، أو الموجوده بالوجود الفرضى

كما عليه السيد البروجردى ... فالمتعلق هو القدر المشترك بين الحصص ، لأنه الذى يقوم به الغرض ، ... وعليه يكون التخيير عقلياً ... خلافاً للعراقى فإنه - مع ذهابه إلى أن المتعلق عبارته عن الطبيعه و أن الحصص غير داخله فيه - قال بأن التخيير شرعى ، لكون المتعلق و إن كان الطبيعه ، لكنه الطبيعه بالحدود الطبيعیه ، كالإنسان مثلاً ، فإنه يمتاز عن غيره من الأنواع بحدود طبيعیه ، فإذا كان كذلك ، كان التخيير شرعياً .

فأورد عليه الأستاذ : بأن الحدود للطبيعه ليست إلّا الجنس و الفصل ، لأنّ الحدّ المضاف إلى الطبيعه المقوم لها ليس إلّا ذلك ، فعلى القول بتعلق الأمر بالطبيعه ، يكون المتعلق هو الطبيعه النوعيه ، و هى متّحده مع الحدود ، غير أنّ الاختلاف يكون بالإجمال و التفصيل ، كالإختلاف بين « الإنسان » و « الحيوان الناطق » فليست حدود الطبيعه شيئاً زائداً عليها ، و لَمّا كان متعلق الطلب هو الطبيعه و هى الحامل للغرض ، فكيف يكون التخيير شرعياً ؟ إنّ التخيير الشرعى يتقوم بكون الخصوصيه داخله تحت الطلب بنحو على البديل ، بأن يصلح دخول « أو » عليه ، كما فى : أعتق رقبةً أو صم ستين يوماً . أمّا حيث يكون متعلق الطلب هو « الصّلاه » فلا تكون الصّلاه هنا أو هناك داخله تحت الطلب .

و تلخّص :

إن الأمر يتعلّق بالعنوان فيما لا طبيعه له ، كعنوان الصّلاه و الصّوم و الحج ، فإن كان للمتعلق طبيعه قابله للوجود خارجاً فإنها هى المتعلق و هى الحامله للغرض ، و يكون التخيير عقلياً .

ص: ٢٨٨

النسخ

اشاره

ص: ٢٨٩

« إذا نسخ الوجوب ، فلا- دلالة لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم و لا بالمعنى الأخص ، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام .

ضروره أنّ ثبوت كلّ واحدٍ من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن ، و لا دلالة لواحدٍ من دليلى الناسخ و المنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحدٍ منها ، كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا بدّ للتعيين من دليلٍ آخر « (1) .

أقول :

للبحث أمثله كثيره ، منها : قوله عزّ و جلّ : «فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» حيث قيل إنّ الآية منسوخه بقوله عزّ و جلّ «لا إكراه فى الدين» .

فهل يبقى جواز القتل بعد زوال الوجوب أو لا ؟ فهنا مقامات ، أحدها : بقاء الجواز ثبوتاً ، و الثانى : الجواز إثباتاً ، و الثالث : فى مقتضى الأصول فى المسأله ...

و قد أشار المحقق الخراسانى فى كلامه المزبور إلى أنّ للجواز معنيين ، أحدهما : الجواز بالمعنى الأعمّ ، و هو ما يجتمع مع الوجوب و الاستحباب

ص: ٢٩١

و الإباحه ، و الآخر : الجواز بالمعنى الأخص ، و هو الإباحه . و لفظ « البقاء » يقتضى أن يكون المراد من « الجواز » هو المعنى الأعم لا الأخص .

فما ذكره المحقق المذكور من عدم الدلاله على بقاء الجواز ، لا بالمعنى الأعم و لا بالأخص ، مخدوش ، لأن الجواز بالمعنى الأخص ليس بقائياً أصلاً بل هو حدوثي .

المقام الأول.

إشاره

إن البحث الثبوتى فى المسأله يبتنى على تشخيص حقيقه الوجوب ، فهل هو بسيطٌ أو مركّب ، و على الثانى هو مركّب من جواز الفعل مع المنع عن التركيب تركيباً انضمامياً ، أو مركّب منهما تركيباً اتحادياً من قبيل التركيب بين الجنس و الفصل ، فيكون موجوداً بوجودٍ واحدٍ منحلٌّ إلى جزءين ؟ أقوال .

فعلى القول بالبساطه - و هو الحق - لا بقاء للجواز بعد ارتفاع الوجوب ، لأنّ الحقيقه شىء واحد ، إمّا موجود و إمّا مرتفع ، إذ البسيط لا يتبعّض و الواحد لا يتعدّد .

و كذا على القول بالتركيب الاتحادى ، لأن بقاء الجنس بعد زوال الفصل غير معقول إلّا متفصلاً بفصلٍ آخر .

و أمّا على القول بالتركيب الانضمامى ، فيمكن بقاء الجواز ثبوتاً بعد زوال الوجوب ، و هذا واضح .

تصوير المحقق العراقى بقاء الجواز على القول بالبساطه

و حاول المحقق العراقى رحمه الله (1) تصوير بقاء الجواز ثبوتاً على القول بالبساطه ، بأنّ الوجوب عباره عن الإراده غير المحدوده بالحدّ العدمى ، و هذه

ص: ٢٩٢

الإرادة - مع كونها بسيطة - مشتملة على ثلاثه أمور هي : أصل الرجحان ، و الجواز ، و الحدّ الوجوبى و هو شدّه الرجحان ، فلو ارتفع شدّه الرجحان - و هو الوجوب - أمكن بقاء الرجحان و الجواز ، نظير اشتمال اللون الأبيض على : اللونيه ، و البياض ، و شدّه البياض ، فإن ارتفعت شدّه ، كان اللون و البياض باقيين .

و يشهد بذلك قولهم بجريان الاستصحاب فى المراتب ، كما فى النور ، فلو كان هناك نور شديد ، ثم علم بارتفاع شدّه و شكّ فى بقاء أصل النور و الضوء ، فإنه يستصحب النور .

مناقشته

و قد يورد عليه بناءً على أنّ الوجوب أمر منتزِع من اعتبار الشارع اللابديّه على ذمّه المكلف ، و الأمور الانتزاعيه لا مراتب لها و ليست مشكّكه . لكنّه إشكال مبنائى .

فيرد عليه - مع حفظ المبنى - أولاً: - إن الإرادة ، و هى الشوق الأكيد غير المحدود ، كيف نفسانى تكوينى ، و الترخيص أمر جعلى اعتبارى ، فكيف يكون من أجزاء الأمر التكويني ؟

و من هنا يظهر أن الإرادة ليست إلّا الشوق و شدّه الشوق ، و لا ثالث .

و ثانياً : إنه على فرض كون الترخيص أمراً واقعياً ، فإنّ الإرادة عبارته عن الشوق كما تقدّم ، فإن أبرزت مع الحدّ فهو الاستحباب ، و مع عدمه فهو الوجوب ، فهى متقومه بالرجحان ، لكنّ الترخيص هو اللّاقتضاء ، فاجتماع الترخيص مع الإرادة و دخالته فيها غير معقول ، و عليه ، فلو نسخ الوجوب أمكن بقاء الاستحباب - على مبنى المحقق العراقى - لا الجواز بالمعنى الأعم الذى هو مورد البحث .

قال : إن الجواز و الوجوب ليسا مجعولين شرعيين ، بل هما أمران انتزاعيان ، و المجعول الشرعى إنما هو اعتبار المولى لا غيره ، و المفروض أنه قد ارتفع بدليل الناسخ ، فإذا ن ، لا- موضوع للاستحباب (قال) : و لو تنزلنا عن ذلك و سلّمنا أنّ الوجوب مجعول شرعاً ، فمع ذلك لا دليل لنا على بقاء الجواز ، و الوجه فى ذلك :

أمّا أولاً : فلأن الوجوب أمر بسيط و ليس مركباً من جواز الفعل مع المنع من الترك .

و أمّا ثانياً : فلو سلّمنا أن الوجوب مركّب ، إلّا أن النزاع هنا فى بقاء بالجواز بعد نسخ الوجوب و عدم بقائه ، ليس مبتتاً على النزاع فى تلك المسألة ، أعنى مسألة إمكان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل و عدم إمكانه ، و ذلك ، لأن النزاع فى تلك المسألة إنما هو فى الإمكان و الاستحالة العقليين ، و أمّا النزاع فى مسألتنا هذه إنما هو فى الوقوع الخارجى و عدم وقوعه ، بعد الفراغ عن أصل إمكانه (١) .

توضيحه :

إنّ الأمر الواقع بالنسبة إلى الوجوب هو اعتبار ثبوت الفعل فى ذمه المكلّف ، فإن اعتبر مع الترخيص فى الترك ، كان المنتزع عقلاً هو الاستحباب ، فالوجوب فى الحقيقة أمر منتزع من الاعتبار الشرعى لا مع الترخيص ، فليس مجعولاً شرعياً ، فلا موضوع للبحث عن أنه بعد النسخ هل يبقى الجواز أو لا ؟

و أيضاً : فإنّ حقيقة النسخ ليس الرفع ، لأنه يستلزم الجهل فى البارى ، و إنما هو الدفع ، بمعنى أنّه بيانٌ لانتهاه أمد الحكم ، و هذا مفاد الدليل الناسخ .

ص: ٢٩٤

و أورد عليه شيخنا - في كلتا الدورتين - بأن ما ذكره يناقض ما ذهب إليه - تبعاً للمحقق العراقي - من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكليّة الإلهية الإلزامية - خلافاً للمشهور بين المحققين - من جهة المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل ، كما لو شك في جواز وطئ المرأة بعد انقطاع الدم و قبل الغسل ، فالأصل بقاء الحكم المجعول و هو حرمة الوطء في حال الحيض ، لكن هذا الأصل معارض باستصحاب عدم جعل الحرمة لهذه الحال بالخصوص ، فالوجوب و الحرمة أمران مجعولان شرعاً . بينما يقول هنا بأنهما غير مجعولين من قبل الشارع ، فكيف يقع التعارض ؟

و أمّا قضيّه أن حقيقه النسخ هو الدفع ، بمعنى انتهاء أمد الحكم ، فإنّه لا منافاه بين انتهاء أمد الحكم الوجوبى و بقاء أصل الجواز .

فالمختار في المقام

هو عدم البقاء ثبوتاً ، من جهة أنّ الوجوب أمر بسيط ، سواء كان انتزاعياً أو واقعياً . و ما ذكره المحقق العراقي من تصوير المسأله بناءً على هذا القول ، قد عرفت ما فيه .

هذا تمام الكلام في المقام الأول .

المقام الثانى

إنه بناءً على تمامية بقاء الجواز ثبوتاً - كما عليه المحقق العراقي - تصل النوبه إلى مقام الإثبات و البحث عن دلالة الدليل على البقاء ، و لا دليل إلّا الناسخ و المنسوخ . و تقريب الاستدلال هو : إن حكم الدليل الناسخ بالنسبه إلى الدليل المنسوخ حكم دليل الاستحباب بالنسبه إلى دليل الوجوب ، فكما يقتضى ذاك

الدليل رفع اليد عن ظهور ما دلّ على الوجوب و حمله على الاستحباب ، كذلك ناسخ الوجوب ، فإنه يزاحم المنسوخ في دلالة على الوجوب ، أى شدّه الاراده ، و يبقى دلالة على أصل الرجحان .

و قد أورد عليه المحقق العراقي (١) : بأن هذا إنما يتم في الدليلين المتعارضين ، كأن يقوم الدليل على الوجوب ثم يأتي دليل آخر مفاده « لا بأس بالترك » ، فبمقتضى نصوصيه الثانى أو أقوائيه ظهوره يتقدّم على الأوّل ، لا فى دليلين أحدهما حاكم على الآخر ، لأنه لا يلحظ فى الحكومه جهه النصوصيه أو الأقوائيه بل الحاكم يتقدّم على المحكوم و إن كان أضعف ظهوراً منه . و ما نحن فيه من هذا القبيل ، فإنّ الدليل الناسخ ناظر إلى الدليل المنسوخ ، و هذا معيار الحكومه ، فلا يتم تنظير محلّ الكلام بالوجوب و الاستحباب .

ثم قال : و بناءً على الحكومه ، و أن الحاكم يتقدّم على المحكوم و إن كان أضعف ظهوراً ، فإنّ الظهور العرفى قائم على كون الناسخ ناظراً إلى المنسوخ بجميع مراتبه لا بعضها ، و على هذا ، فإن المنسوخ يرتفع بتمام مدلوله - و هو الإراده - و حينئذ لا يبقى شىء بعد ارتفاع الوجوب .

قال : اللهم إلّا إذا كان الناسخ مجملاً ، فإنه يقتصر فيه على القدر المتيقّن ، و هو نسخه لمرتبته الشدّه من الإراده ، فيبقى أصل الإراده ، إلّا إذا سرى إجمال الناسخ إلى المنسوخ فيسقط من الأساس .

قال الأستاذ

و لا- يرد على المحقق المذكور : أن ما ذكره إنما يتم فى صورته كون الظهور ذا مراتب ، و هذا أول الكلام ، إذ لا- ينبغى الاختلاف فى مراتب الظهور ، و إلّا لما أمكن

ص: ٢٩٦

تقدم النصّ على الظاهر ، إذ النصوصيّة ليست إلّا الشدّه في مرتبه الظهور .

لكنّ الإشكال الوارد عليه في استثنائه صورته إجمال الناسخ ، إذ فيه :

أولاً : إن الناسخ دليل منفصل عن المنسوخ ، فيستحيل سرايه إجماله إليه ، و إلّا لزم سرايه إجمال كلّ مخصّص منفصل مجمل إلى العام ، و عدم جواز التخصيص

و ثانياً : إن بقاء الرجحان في حال عدم سرايه الإجمال - إن كان مجملاً - إلى المنسوخ ، موقوف على دلالة المنسوخ على الرجحان ، و هي إمّا بالالتزام و إمّا بالتضمّن - و هو يقول بالثاني لأنه يرى أن الرجحان من مراتب الوجوب ، و التحقيق هو الأول - لكنّ الدلالة التضمينيّة و الالتزامية فرغ للدلالة المطابقيّة ، في الحدوث و الحجّية ، فلو سقطت فلا تبقى الدالّتان ، و فيما نحن فيه : تقع المزامحه بين الناسخ و المنسوخ ، إمّا في أصل مدلول المنسوخ و إمّا في حجّيته ، و على كلّ تقديرٍ ، فإنّه يسقط ، و إذا سقط المدلول المطابقي استحال بقاء شيء .

فالحق ، أنه على مسلك المحقق العراقي في حقيقه الوجوب : لا يبقى دلالة على الرجحان المستلزم للجواز بالمعنى الأعم .

المقام الثالث

فإنّه - بعد الفراغ عن مرحله الثبوت ، و عن البحث الإثباتي - هل يجرى استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب أو لا ؟

إن المستصحب تاره شخصي و أخرى كلّي ، و قد ذكروا للكليّ أقساماً :

أحدها : الكليّ الموجود في الفرد المشكوك بقاؤه ، فيصح استصحاب الكليّ و استصحاب الفرد .

الثاني : أن يكون الفرد مردّداً بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، و هذا هو

القسم الثاني من أقسام الكلّي .

و الثالث : أن يكون الفرد معيّناً ، و هو زائل يقيناً ، لكن يحتمل وجود فردٍ آخر للكلّي مع ذاك الفرد . و هذا هو القسم الأول من القسم الثالث .

و الرابع : أن يكون الفرد معيّناً ، و هو زائل يقيناً ، لكن يحتمل حدوث فردٍ آخر للكلّي مقارناً لزوال ذاك الفرد . و هذا هو القسم الثاني من القسم الثالث .

و الخامس : أن يكون المتيقّن حقيقه واحده لكن ذا مراتب ، فيقطع بزوال مرتبه و يشك بذلك في بقاء الحقيقه و عدم بقائها . فهذه مقدمه .

و مقدمه أخرى : إنه يعتبر في الاستصحاب وحده القضيه المتيقّنه مع القضيه المشكوكه ، وحده عرفيه لا عقليه .

و بعد المقدمتين ، نذكر أولاً كلام المحقق الخراساني في هذا المقام؛ قال :

« و لا مجال لاستصحاب الجواز إلّا بناءً على جريانه في القسم الثالث من أقسام الكلّي ، و هو ما ، إذا شك في حدوث فرد كلّي مقارناً لارتفاع الحادث الآخر ، و قد حقّقنا في محله أنه لا يجرى الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّه أو الضعيفه المتّصله بالمرتفع ، بحيث يعدّ عرفاً - لو كان - أنه باق ، لا أنه أمر حادث غيره . و من المعلوم أن كلّ واحدٍ من الأحكام مع الآخر - عقلاً و عرفاً - من المتباينات و المتضادات ، غير الوجود و الاستحباب ، فإنه و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبه و الشدّه و الضعف عقلاً ، إلّا أنهما متباينان عرفاً ، فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر ، فإن حكم العرف و نظره يكون متّبعاً في هذا الباب » (١) .

ص: ٢٩٨

(١-١) كفايه الأصول : ١٤٠ .

و حاصل كلامه :

١ - إن المورد من قبيل القسم الثالث من أقسام الكلّي ، و لا يجرى فيه الاستصحاب ، إلّا إذا كان الباقي من مراتب الزائل ، كما في الشدّه و الضّعف مثلاً .

٢ - إن الأحكام الخمسه متباينات عقلاً و عرفاً ، إلّا في الوجوب و الاستحباب ، فإنهما متباينان عرفاً و مختلفان في المرتبه عقلاً ، فإذا ارتفع الوجوب لا يصح القول ببقاء الاستحباب من باب الاستصحاب ، للتباين العرفي بينهما ، إذ الملاك في الاستصحاب هو الوحده العرفيه في موضوع القضيتين .

قال الأستاذ

و التحقيق هو النظر في المسأله على ضوء المباني (١) في حقيقه الوجوب :

فإن قلنا : بأنه مركّب من البعث إلى الفعل مع المنع من الترك تركيباً انضمامياً ، فإنه إذا نسخ الوجوب و شك في أنّ الزائل هو الجزءان أو خصوص المنع من الترك ، كان هذا الجزء مقطوع الزوال و الآخر - و هو البعث إلى الفعل - مشكوك فيه ، وعليه فلا إشكال في جريان الاستصحاب ، و هو استصحاب فرد واحدٍ شخصي .

و بعبارة أخرى : الزائل مرّد بين الأقل و الأكثر ، و قد كان زوال الأقل متيقناً ، و زوال الأكثر مشكوك فيه ، فيستصحب .

و إن قلنا : بأن الوجوب بسيط لا مركّب ، فهنا لا يتصوّر إلّا القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلّي الذي اتّفقوا على عدم جريانه .

و إن قلنا : بمسلك المحقق العراقي ، كان المورد - على تقدير - من قبيل القسم الأخير من أقسام الكلّي ، و هو كون المستصحب ذا مراتب ، و من قبيل القسم

ص: ٢٩٩

١-١) تقدّم ذكرها في المقام الأول .

الأول على تقدير آخر . و توضيحه : إنه قد استثنى الشيخ الأعظم من أقسام الكلّي ما لو كان الفرد الموجود مرتبهً شديدهً ، ثم علم بزوال الشدّه و شكّ في بقاء أصل المرتبه ، فقال بجريان الاستصحاب فيه . و قال المتأخرون عنه بأن هذا من القسم الأول لا من أقسام الكلّي ، لأن الشدّه إن كانت من المقوّمات لم يجر الاستصحاب لكونه من القسم الثالث ، و إن كانت من الحالات جرى لبقاء الحقيقه ، كالعده الموجوده بالمرتبه العاليه ثم حصل اليقين بزوال تلك المرتبه ، فإنه تستصحب العده ، لكون تلك المرتبه من الحالات لا المقوّمات ، فيكون - على هذا - من القسم الأول .

فبناءً على أن حقيقه الوجوب هي الإراده ، يكون أصل الإراده هو المشكوك فيه بعد زوال الحدّ ، فيستصحب بقاؤها ، و لذا قال المحقق العراقي هنا بجريان الاستصحاب ، كما لا أنه لا يرى التباين العرفي بين الاستحباب و الوجوب خلافاً لصاحب الكفايه .

و أمّا إن قلنا بالتركيب الاتّحادي ، فإنّه مع زوال الفصل لا يعقل بقاء الجنس ، فلا مجال للاستصحاب ، و ما أفاده المحقق الأصفهاني قدّس سرّه - من أنه مع انعدام الفصل ينعدم الجنس بما هو جنس ، لكنّه بما هو متفصّل بفصلٍ عدمي يكون باقياً ، فلو قطعت « الشجره » ينعدم « النامي » فالجهه الجنسيه و هي حيشه استعداد الشجر للنمو منعدمه ، إلّا أن تلك الجهه تبقى مع الفصل العدمي ، أي: فإن مادّه الشجر و هي الخشب موجوده مع عدم الاستعداد للنموّ ، فعلى القول بتركّب حقيقه الوجوب يكون الجواز باقياً - بعد نسخ الوجوب - لكن مع الحيث العدمي ، أي الجواز مع عدم المنع من الترك - فقد عدل عنه في تعليقه ، و نصّ على عدم معقوليته ، قال : « لأن التركّب الحقيقى من جنس و فصلٍ خارجيين ، لا يتصوّر إلّا في الأنواع الجوهرية دون الأعراض التي هي بسائط خارجيه ، فضلاً عن

قال الأُستاذ : إنه إن كان الوجوب هو الإرادة ، و كانت الشدّه و الضعف من الحالات ، جرى الاستصحاب بلا إشكال ، لكنّ الكلام في المبنى ، فإنّ الحق هو بساطه الوجوب ، و أنه غير الإرادة ، لكونها من التكوينيّات ، بل هو إمّا من الأمور الاعتباريّة و إمّا من الانتزاعيّات ، فلا يجرى فيه الاستصحاب ، لكونه من قبيل القسم الثانی من قسمی الثالث من أقسام الكلّي .

نظريّه السيد الحكيم في الاستصحاب

و قال السيد الحكيم - معلقاً على قول (الكفايه) : فلا مجال للاستصحاب - ما نصّه :

« يكفي في إثبات الجواز استصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه ، إذ لو ثبت الرضا به بعد ارتفاع الوجوب لا يكون وجوداً آخر للرضا ، بل يكون الرضا الأوّل باقياً ، و إذا ثبت الرضا به - و لو بالاستصحاب - كان جائزاً عقلاً ، لأنّ الأحكام التكليفيّه إنّما تكون موضوعاً للعمل في نظر العقل بمناط حكايتها عن الإرادة و الكراهه و الرضا لا بما هي هي ، و يكفي في إثبات الاستصحاب استصحاب نفس الإرادة النفسانيه ، إذ مجرد رفع الوجوب لا يدلّ على ارتفاعها ، و إذا تثبت الإرادة المذكوره ثبت الاستصحاب ، لأنه يكفي فيه الإرادة للفعل مع الترخيص في الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب « (٢) » .

و توضيح كلامه :

أولاً : إنه قد كان مع الوجوب الرضا بالفعل ، و بعد النسخ يبقى الرضا السابق

ص: ٣٠١

١-١) نهاية الدرايه ٢ / ٢٦٣ .

٢-٢) حقائق الأصول ١ / ٣٣١ .

بالاستصحاب . لا- يقال : الرضا ليس من المجعولات الشرعيه كى يجرى فيه الاستصحاب . لأن الوجوب - كغيره من الأحكام التكليفيه - إنما يكون موضوعاً للعمل فى نظر العقل بمناط حكايته عن إرادته المولى ، فكلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات ، و هذا روح الحكم فى نظر العقل .

و ثانياً : إنه مع بقاء الرضا السابق يتمّ الجواز العقلى .

و ثالثاً : إنه يكفى فى إثبات الاستحباب استصحاب نفس الإرادة النفسانيه .

و بناءً على ما ذكر ، فإنه مع بساطه الوجوب يكون رضا المولى متحققاً ، فإذا نسخ الوجوب استصحاب الرضا ، و يترتب عليه الأثر ، و هو حكم العقل بلزوم العمل اتّباعاً لإرادته المولى و رضاه ، و يفتى بالاستحباب .
أقول :

العمده فى هذه النظرية ، هى أنه قد أجرى الاستصحاب فى الإرادة التى هى منشأ الوجوب ، فأثبت بها موضوع حكم العقل ، بخلاف المحقق العراقى ، حيث أجره فى نفس الوجوب و جعله بمعنى الإرادة ، فلا- يرد على هذه النظرية ما ورد على المحقق المذكور .

لكنّ التأمّل فيها هو : أنّ الوجوب - على كلّ حال - إمّا بسيط و إمّا مركّب ، و ظاهر الكلام أوفق بالثانى ، فإن أراد التركيب الانضمامى بأن يكون الوجوب مركّباً بالانضمام من الرضا بالفعل مع المنع من الترك ، فقد عرفت تمامية الاستصحاب بناءً عليه ، و إن أراد الاتحادى ، فقد عرفت ما فيه . و أمّا على القول بالبساطه ، فما هو المراد من قوله « الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه » ؟ الظاهر أن « الرضا » حاله نفسانيه خارجه عن الوجوب لآزمه له ، فإذا زال الوجوب زال الرضا بتبعه ، فلا- يبقى شىء لكى يستصحاب .

و هذا تمام الكلام فى النسخ .

الوجوب التخييري

اشاره

ص: ٣٠٣

إنّ هذا البحث مهمّ علماً وعملاً ...

إنه لا ريب في أنّ في الشريعة واجبات يجوز تركها إلى بدل كخصال الكفاره ، و واجبات لا يجوز تركها إلى بدل كالصلاه ، و تسمى الأولى بالواجبات التخييريّه و الثانيه بالواجبات التعيينيّه ، و لكلّ من القسمين أحكام و آثار ، ففي الأول يستحق العقاب لو ترك جميع الأفراد ، لكن استحقاق الثواب يكون بالإتيان بواحدٍ منها ، و من ذلك يظهر أن متعلّق الإراده و حامل الغرض هو أحد الأفراد ، و لذا وقع الكلام في تصوير هذا التكليف ، و إذا أمكن ذلك في الأحكام التكليفيّه طبّق في الأحكام الوضعيه كذلك ، كما في مسأله الضمان في تعاقب الأيدي على الماء المغصوب و المأخوذ بالعقد الفاسد .

و الإشكال العمده ينشأ من نقطتين :

الأولى : كيف يمكن أن تتعلّق الإراده المشخصه الموجوده ، بأحد الأشياء أو الشئين ، لأنّ الأحد مبهم ، فكيف يُعقل تعلق المعين المتشخص بالمبهم ؟

و الثانيه : إنه لا-ريب في أن الواجب التخييري بعث مولوى ، فكيف يكون البعث نحو « الأحد » ؟ مضافاً إلى أنه مضاف للانبعاث ، و الانبعاث بالمرّدّد غير معقول .

فإِذَا يَصُوِّرُ الْوَجُوبَ التَّخْيِيرِي بِحَيْثُ يَتَلَاءَمُ مَعَ هَذِهِ الْبَرَاهِينِ ، وَ إِمَّا يَرْفَعُ الْيَدَ عَنِ ظَوَاهِرِ الْأَدَلَّةِ مِنْ أَجْلِهَا وَ يَنْكُرُ مِنْ أَصْلِهِ !

فلننظر في الكلمات و الأقوال

كلام المحقق الخراساني و شرحه

إشاره

قال في (الكفايه) : إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء ، ففي وجوب كلّ واحدٍ على التخيير ، بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدلٍ ، أو وجوب الواحد لا بعينه ، أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما ، أو وجوب المعين عند الله . أقوال .

و التحقيق أن يقال : إنه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما ، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الأمر ، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما ، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا- شرعياً و إن كان بملاك أنه يكون في كلّ واحدٍ منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه ، كان كل واحدٍ واجباً بنحوٍ من الوجوب يستكشف عنه تبعاته ، من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر ، و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما (1)

أقول :

□
لقد ذكر رحمه الله أربعة أقوالٍ فقط ، لكنّها في المسألة أكثر منها ، و اختار منها القول الرابع و حاصله : إن المتعلّق في الوجوب التخييري لا- يختلف عنه في التعيني إلّا من جهة سنخ التكليف ، فإنّ التخييري مشوّبٌ بجواز الترك إلى بدلٍ بخلاف التعيني ، فكانا مشتركين في عدم جواز الترك ، لأن الواجب ما لا يجوز

ص: ٣٠٦

(١- ١) كفايه الأصول : ١٤٠ .

تركه ، غير أنّ التخييري يجوز ترك أحد فرديه مثلاً بالإتيان بفردٍ آخر ، و التعييني لا يوجد له بديل .

إذن ، لا- يرد الإشكال : بأنّ البعث و الإراده لا- يتعلّق بالمردّد ، لأنه لا ماهيّة له و لا وجود . و الإشكال : بأنّ البعث و الانبعاث متضايقان ، فكيف يكون الانبعاث مردّداً ؟

و يبقى اشكال اختلاف الآثار فأجاب : بأن هذا الاختلاف ينشأ من اختلاف سنخ الوجوب ، فإنّ سنخ الوجوب في التخييري هو ترتب العقاب على ترك الكلّ و الثواب على الإتيان بأحدها ... أما في التعييني ، فإنهما يترتبان على ترك أو فعل نفس ذاك المتعلّق المعين .

و قد ذكر أنّه إذا كان هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الفردين ، فإنّ التخيير حينئذٍ عقلي لا شرعي ، أي يكون المتعلّق هو الطبيعه ، و البرهان على ذلك هو قاعده أن الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ، فيكون ذلك الواحد بين تلك الأفراد هو الطبيعه . و إمّا إذا كان هناك غرضان ، بأن يقوم بكلّ من الفردين غرض مستقل عن الآخر ، لكن بينهما تراحم و لا يمكن اجتماعهما في الوجود ، فلا محاله تكون الإراده متعلّقه بكلّ من الفردين مع جواز تركه إلى الفرد الآخر .

ثم إنّه ذكر الأقوال الأخرى و ناقشها .

فأمّا القول : بأنّ المتعلّق للإراده هو « الأحد لا بعينه » فقد أجاب عنه : بأن هذا « الأحد » ليس مفهوميّاً ، إذ ليس هو متعلّق الغرض حتى تتعلّق به الإراده ، بل هو « الأحد » المصدقي ، لكنّ « الأحد لا بعينه » لا مصداق له . و قد أوضح هذا في الحاشيه : بأن « الأحد » يصحّ تعلّق العلم به كما في موارد العلم الاجمالي ، و كذا يصحّ تعلّق الأمر الانتزاعي به كتعلّق الوجوب بأحد الشئيين ، لكنّ الإراده لا تتعلّق

بالمردّد ، لأنها علّة الوجود و لا- يمكن أن يكون معلولها مبهماً ، و لا- يعقل البعث و التحريك نحو المبهم ... فظهر الفرق بين العلم و الوجوب و بين البعث و الإرادة .

و أجب عن القول بأن الوجوب التخييري هو وجوب كلا الشئيين ، لكن وجوب أحدهما مسقط لوجوب الآخر : بأن الفرضين إن كانا يقبلان الوجود ، فإسقاط أحدهما للآخر مستحيل ، و إن كانا متزاحمين لا يقبلان الوجود معاً ، فأحدهما لا يتحقق و لا تصل النوبه إلى إسقاط الآخر إياه .

و عن القول بأن الواجب هو « أحدٌ » معين لكن عند الله ... بأن المفروض كون كل واحدٍ من الشئيين أو الأشياء حاملاً للغرض و وافياً به ، فكيف يكون « أحدٌ » معين هو الواجب دون الآخر أو الأفراد الأخرى .

هذا بيان كلام (الكفايه) فى هذا المقام .

إشكال المحقق الأصفهاني

إشاره

و قد أشكل المحقق الأصفهاني (١) - و تبعه فى (المحاضرات) (٢) و (المنتقى) (٣) - بأنّ مستند مبنى المحقق الخراساني هو قاعده أن الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ، و لكنّها إنما تجرى فى الواحد الشخصى دون النوعى ... و توضيحه :

إن البرهان على تلك القاعده هو : إنّ كلّ معلول حدّ ناقص للعلّه ، و كلّ علّه فهو حدّ كامل للمعلول (و قد وضع أهل الحكمة هذه القاعده فى باب صدور العقل الأوّل أو الفيض الأقدس من البارى عز و جلّ . لكنّ الحق جريانها فى الفاعل الطبيعى . أمّا الله سبحانه و تعالى فيفعل ما يريد و كلّ الأشياء توجد بإرادته مع تكثرها ...) و عليه ، فالمعلول موجود فى رتبه وجود العلّه ، كالحراراه الحاصله من

ص: ٣٠٨

١-١) نهايه الدرايه ٢ / ٢٦٦ .

٢-٢) محاضرات فى أصول الفقه ٣ / ٢١٦ .

٣-٣) منتقى الأصول ٢ / ٤٨٥ .

النار ، فإنها موجوده فى رتبه وجودها ، و إنما يلزم الترتيح بلا- مرتيح ، فيقال : لما ذا وجدت هذه الحراره و لم توجد تلك الأخرى ... فإذا كان وجود المعلول و وجوبه واحداً ، فلا بدّ و أن تكون علته كذلك ، لأن العله إذا تعددت تعدد وجود المعلول و وجوبه ، و المفروض أنه واحد ، و الواحد لا يتعدّد .

هذه هى القاعده .

فقال المحقق الأصفهاني : بأنها إنما تجرى فى الواحد الشخصى ، أما النوعى ، فيمكن فيه صدور الواحد عن الكثير مع الاختلاف فى حقيقه الكثير ، فإن الحراره قد تحصل من النار و هى من الجواهر ، و قد تحصل من العرض كالحركه ، فقد صدر الواحد من الكثير ... و أيضاً ، فإن تحقق الأجناس بالفصول ، إذ الفصل عله لوجود الجنس كالناطقيه بالنسبه إلى الإنسان ، مع أن الناطقيه مباينه للفصل الموجد لنوع الفرس مثلاً ، فكانت المتباينات عله لوجود الشئ الواحد و هو الجنس .

و تلخص : إن ما ذهب إليه المحقق الخراسانى من كون الجامع هو المتعلق غير صحيح .

تحقيق الأستاذ

و أفاد الأستاذ دام بقاءه حول القاعده بقدر ما يرتبط بعلم الأصول : أنّ للواحد أنحاء من الوجود :

١ - الواحد بالشخص ، مثل زيد و عمرو ، من حيث كونه زيداً و كونه عمراً .

٢ - الواحد بالنوع ، مثل زيد و عمرو من حيث الإنسانيه .

٣ - الواحد بالعنوان ، مثل وجود زيد و وجود عمرو و هكذا ... فإنّ العنوان مفهوم الوجود ، و حقيقه الوجود هو المعنون ، و النسبه بينهما نسبه العنوان

ص: ٣٠٩

و المعنون ، لا الكلى و الفرد ، و لا الطبيعي و المصدق .

فهذه مقدمه .

و المقدمه الثانيه : إن الطبيعي موجود فى الخارج بلا ريب ، فليس من الأمور الانتزاعيه العقلية ، و ليس من الاعتباريات كالزوجيه و الملكيه ، غير أن وجوده و جود فرده ، كما أن الأمور الانتزاعيه موجوده لكن بوجود منشأ الانتزاع ...

و الحاصل : إن الطبيعي كالإنسان موجود فى الخارج ، لكن بوجود زيد مثلاً .

و المقدمه الثالثه : إن « الوحده » و « التعدد » متقابلان ، و الاجتماع بينهما فى أى عالم محال ، فلا يجتمع الواحد بالشخص مع المتعدّد بالشخص ، و كذلك الواحد بالنوع ، و الواحد بالعنوان .

و بعد المقدمات نقول :

إن المحقق الأصفهانى يعترف بوجود الطبيعي خارجاً ، و أنّ نسبه إلى الخارج نسبه الآباء إلى الأبناء - لا نسبه الأب الواحد إلى الأبناء كما قال الرجل الهمدانى - فنقول : هذا الطبيعي إمّا مختص أو مشترك ؟ و الأول خلف الفرض ، و على الثانى : هل لوجود هذا الطبيعي علّه أو لا- ؟ و الثانى محال ، و منافٍ لقوله بأنّ الاجناس موجوده و عللها هى الفصول ، و إذا كان له علّه ، فهل لتلك العلّه حيثه غير حيثه الخصوصيه ؟ إنّه لا بدّ و أن يكون فيها حيثه تصلح بها لأن تكون علّه لماهيه مشتركه ، إذ ما ليس فيه إلّا حيثه الخصوصيه لا يمكن أن يكون علّه لماهيه ذات حيثه مشتركه ...

إذن ، لا- مناص من الالتزام بأنّه : لو حصل غرض و كان فيه حيثه القدر المشترك ، فلا- بدّ و أن يكون له منشأ هو القدر المشترك ... و هذا معنى كلام المحقق الخراسانى حين يقول باستحاله حصول الأثر الواحد من كلّ واحد من الفردين أو

ص: ٣١٠

الأفراد و يكون مبدأ الأثر متعدداً... لأن الأثر موجود في مرتبه المبدأ، فإذا كان واحداً و المبدأ متعدداً، لزم اجتماع الوحده و التعدد في الشيء الواحد، و هو محال .

و بالجملة، فإن قاعده الواحد و إن طرحت في الواحد الشخصى، لكن الملاك لها موجود في الواحد النوعى و الواحد العنوانى أيضاً، فإنه - على القول بثبوت الواحد النوعى و الواحد العنوانى - يكون للمعلول وحده نوعيه، فلو لم يكن في العله وحده نوعيه كذلك، يلزم عدم السنخيه بين العله و المعلول .

فظهر اندفاع الإشكال على (الكفايه) في هذا القسم من كلامه .

اشكالات المحاضرات على الكفايه

اشاره

و أورد في المحاضرات (1) على القسم الآخر من كلامه حيث قال : أنه إذا كان هناك غرضان متراحمان، فلا بد من الالتزام بالوجوبين، إلا أن كلاً منها مشوب بالترك، بوجوه :

أولاً : إن ذلك مخالف لظواهر الأدله، فإن الظاهر من العطف بكلمه « أو » هو أن الواجب أحدهما لا كلاهما .

و ثانياً : إن فرض كون الغرضين متضادين فلا يمكن الجمع بينهما في الخارج، مع فرض كون المكلف قادراً على إيجاد كلا الفعلين، بعيد جداً، بل هو ملحق بأنياب الأغوال، ضروره أنا لا نعقل التضاد بين الغرضين مع عدم المضاده بين الفعلين، فإذا فرض أن المكلف متمكن من الجمع بينهما خارجاً، فلا مانع من إيجابهما معاً عندئذ .

و ثالثاً : إنا لو سلمنا ذلك فرضاً و قلنا بالمضاده بين الغرضين و عدم إمكان

ص: ٣١١

الجمع بينهما فى الخارج ، إنما أن من الواضح جداً أنه لا-مضاده بين تركهما معاً ، فيتمكّن المكلف من ترك كليهما بترك الإتيان بكلا الفعلين خارجاً . هذا من ناحيه . و من ناحيه أخرى : إن العقل مستقلّ باستحقاق العقاب على تفويت الغرض الملزم ، و لا يفرّق بينه و بين تفويت الواجب الفعلى . و من ناحيه ثالثه : إن فيما نحن فيه و إن لم يستحق العقاب على ترك تحصيل أحد الغرضين عند تحصيل الآخر ، من جهه عدم إمكان الجمع بينهما فى الخارج ، إلّا أنه لا مانع من استحقاق العقاب عليه عند تركه تحصيل الآخر . فالنتيجه أنه يستحق العقابين عند جمعه بين التركين .

جواب الأستاذ

و أجاب الأستاذ دام بقاءه :

أمّا عن الأوّل فبأنه : خلاف القاعده ، لأن صاحب الكفايه يرى أن التكليف غير متعلّق بأحدهما ، لا مفهوماً و لا مصداقاً ، لأنّ الأحده المفهومى غير حاملٍ للغرض حتى تتعلّق به الإراده ، و الأحده المصداقى هو المردد ، و المردّد لا يقبل الوجود حتى يتعلّق به التكليف و الإراده ، و إذ لم يمكن ثبوتاً تعلّق الإراده بالأحده ، فلا-بدّ من التصرّف فى مقام الإثبات و ظواهر الأدلّه ... فالإشكال غير وارد عليه .

على أنّ القول بتعلّق التكليف بالأحده أيضاً خلاف ظواهر الأدلّه ، لعدم وجود هذا العنوان فيها ، بل الموجود هو العطف بـ « أو » و هى فى أمثال المقام للترديد ، و أمّا « الأحده » فانتزاع من العقل و ليس من ظاهر الأدلّه .

و أمّا عن الثانى فبأن : التباين بين الأ-غراض شائع تكويناً و عقلاءً ، فقد يستعمل دواء لغرض العلاج من مرضٍ فيكون سبباً لحصول مرضٍ آخر .

و أمّا عن الثالث ، فقد تقدّم فى بحث الترتب بأنّه : لو لم تكن قدره على

الفاعلين فلا استحقاق للعقابين ... و هذا كلام المحقق الخراساني . و لقد أشكل هناك على السيد الميرزا الشيرازي بلزوم تعدد العقاب ، و كان السيد لا- يلتزم بذلك مع قوله بالترتب . أما المحقق الخراساني ، فقد أنكر الترتب و صحح عبادته المهم عن طريق الغرض ، فهو قائل بوجود الغرضين في الأهم و المهم ، و غير قائل بتعدد العقاب بترك الغرضين ، بل يتعدد بمخالفه الأمرين ... فالإشكال عليه خلاف القاعده كذلك .

الإشكال الوارد على الكفايه

ثم قال الأستاذ : بأن الإشكال الوارد على الكفايه . أما في الشق الأول فهو : إنه لا دليل على الوحده بالنوع في الأغراض ، في الواجبات التخيريّه في الشريعة المقدسه ، فما ذكره موقوف على تماميه الصغرى ، و إن تصوّرت الوحده فهي ليست إلّا الوحده العنوائيه .

و أمّا في الشق الثاني ، فالإشكال عليه - كما في المحاضرات أخيراً - أنه لا ريب في سقوط التكليف في الواجبات التخيريّه - العقلية منها و الشرعيّه - بالإتيان بكلا الطرفين أو كلّ الأطراف ، و حصول الامتثال بذلك ، فلو كان الغرضان متباينين لم يكن الامتثال حاصلًا ، و كان الأمر باقياً ، و الحال أنه ليس كذلك يقيناً .

فما ذكره غير صحيح .

كلام الميرزا النائيني

إشاره

و ذهب المحقق النائيني في تصوير الواجب التخيري ، كما في (أجود التقريرات) (1) إلى أنّ الواجب هو الفرد المرّد و الواحد على البدل ، أي هو أحد الشيئين أو الأشياء ، و ذلك ، لأنه لا مانع من تعلق الإراده التشريعيّه بالمردد ،

ص: ٣١٣

إن الإرادة التكوينية و التشريعية تشتركان في أن كليهما إرادته ، لكنهما تفرقان من جهة التكوينية و التشريعية ، و لكل منهما أحكام و أقسام . مثلاً : الإرادة من المولى لا فاعلية لها ، بل الفاعلية هي لإرادته المكلف ، و الإرادة التشريعية تنقسم إلى التبعدي و التوصلية ، و هذا غير معقول في التكوينية .

و من ذلك : إن الإرادة التكوينية لا يعقل أن تتعلق بالكلية ، بل متعلقها دائماً هو الجزئي الحقيقي ، لأن الإرادة التكوينية علّة للوجود ، و العلّة يستحيل تعلقها إلا بالوجود و هو عين التشخيص ، بخلاف الإرادة التشريعية ، فإنها تتعلق بالكلية حتى لو قيد المتعلق بقيود كثيرة ، كأن يقال : صلّ في المسجد يوم الجمعة ظهراً جماعةً في أول الوقت ... و السرّ في ذلك : أنه ما لم يوجد في الخارج أو الذهن فلا تتحقّق له الجزئية

إذن ... الإرادة التي لا تتعلق بالمبهم المرّد هي التكوينية ، و أما التشريعية فإنها تتعلق به ، إذ التكوينية هي العلّة التامة للوجود ، و المرّد غير قابل للوجود أي لا وجود له ، أما التشريعية فليست بعلة للوجود ، و إنما أثرها هو إحداث الداعي الإمكانى في نفس العبد ، فقد يمثل و قد لا- يمثل ، و من هنا تكون التشريعية تابعة للغرض و الملاك ، فإن كان الغرض يحصل بأحد الأفراد جاءت الإرادة متعلقة به كذلك ، و كان الخطاب على طبق الإرادة ، إذ يأمر بالعتق أو الإطعام أو الصوم ليدلّ على أنّ المكلف به ليس معيناً ، و ليس هو الجامع ، بل المطلوب خصوصيته كلّ واحدٍ من الأفراد لكن على البديل ، و كذلك الحال في الوصية ، إذ يوصى بأحد الشخصين أن يعطى كذا ، أو ينوب عنه في الحج مثلاً ، أو يُعتق في سبيل الله .

إذن ، فما ذهب إليه الميرزا متوافق مع ظهور الأدلّة في الواجب التخييري في

فظهر أن لا محذور لهذا المبنى حتى يذكر ويدفع ، فلا يبقى مجالاً لاستغراب السيد الأستاذ من الميرزا قائلاً : « وهذا غريب من مثل المحقق المذكور ، فإنّ اللازم عليه كان بيان ما يحتمل أن يكون محذوراً و دفعه ، لا مجرد عدم وجود المانع لا أكثر من دون بيان وجه ذلك ، فإن ذلك لا يتناسب مع علميه البحث » (١).

و لا يخفى أنه أيضاً قد اختار هذا المبنى في الواجب التخييري (٢).

الأنظار في كيفية تعلق الإرادة ونحوها بالمردد

وقد فصل شيخنا الاستاذ الكلام في أصل البحث و ذكر الأنظار فيه ، و ذلك لضروره الوصول إلى منشأ الخلاف في أن المردد هل يمكن أن يقع متعلقاً للإرادة أو للاعتبار أو لصفه وجوديه ، أو لا ؟

لقد ذكر الشيخ في (المكاسب) (٣) مسأله ما لو باع صاعاً من الصبره ، فهل يحمل على الكسر المشاع ، فلو كان عشره أصوع يكون المبيع هو العشر ، أو يكون كلياً معيناً ، أو يكون فرداً من أفراد الأصوع على البدل ؟ ثم أشكل على الوجه الأخير بوجوه ، منها : إن التردد يوجب الجهالة ، و أنه يوجب الغرر ، و أنه غير معقول ، و هذا محلّ الشاهد هنا .

إن تعلق البيع بفردٍ مرددٍ من أفراد الأصوع غير معقول ، لأنّ الملكيه صفه وجوديه ، و الصفه الوجوديه لا يعقل أن تتعلّق بالشئ المررد ... و هذا هو الإشكال .

ص: ٣١٥

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٤٩٠ .

٢-٢) منتقى الأصول ٢ / ٤٩٥ .

٣-٣) كتاب المكاسب : ١٩٥ ط ١ .

وقد أجاب عنه : بأن الصفة الوجودية على قسمين : فتارةً : هي صفة وجودية خارجية ، كالسواد والبياض ، فهذه لا تقبل التعلق بالمردد ، لأنها عرض خارجي وهو لا- يوجد إلما في موضوع ، والمردد ليس له وجود حتى يتحقق فيه العرض و يقوم به . و أخرى : هي أمر اعتباري ، وهذه تقبل التعلق بما ليس له وجود خارجي ، كما في بيع الكلّي في الذمه ، و المبيع في باب السلم .

فالشيخ يرى أن الصفة الوجودية إن كانت اعتبارية فهي تقبل التعلق بالمردد .

و خالفه المحقق الخراساني (1) ، فذهب إلى أن الصفة الوجودية الحقيقية أيضاً تقبل التعلق بالمردد ، و قد تقدّم كلامه في حاشيته على الكفاية ، إذ صرح بأن العلم يمكن تعلقه بالمردد كما في موارد العلم الإجمالي ، بخلاف مثل البعث ، لأنه ليس بصفه بل إنه إيجاد للداعي في نفس العبد ، و إيجاده نحو المردد محال .

و بعبارة أخرى : كلما يكون له جهة الباعثيه و المحرّكيه ، فلا بدّ و أن يكون متعلقه مشخصاً ، و أمّا ما يكون - مثل العلم - لا جهة باعثيه له ، فلا مانع من تعلقه بالمردد .

و أمّا الميرزا ، فقد جعل ملاك الافتراق في الإرادة جهة التكوينية و التشريعية ، فخالف المحقق الخراساني القائل بعدم تعلق ما كان له باعثيه - و إن كانت تشريعية - بالشئ المردد .

و لكنّ المحقق الاصفهاني خالف الكلّ ، و أنكر التعلق بالمردد ، سواء في الصفة الحقيقية أو الاعتبارية ، و في الإرادة التكوينية أو التشريعية ، و سواء فيما له جهة الباعثيه و غيره ... و له على هذا المدعى برهانان :

(الأول) : إن الوجود عين التشخيص و الواقعيه ، فكلّ موجود متشخص ،

ص: ٣١٦

١-١) كفاية الأصول : ١٤١ .

و لا- يعقل فيه أى إبهام و اجمال ، حتى لو كان الوجود اعتبارياً ، فلا يعقل أن يكون مردداً ، لأن الوجود هو التعيين ، و بينه و بين التردد تقابل و لا يمكن اجتماعهما أبداً .

و(الثانى) : إن المردد المصدقى محال ، لأن التردد إما يكون فى ذات الشىء و إما فى وجوده ، أما الذات ، فهى متعينة و لا يعقل الإبهام و التردد فيها . و أما الوجود ، فقد تقدم .

و بعبارة أخرى : إنه لو كان للمردد مصداق خارجى ، وقع الإشكال فى الأمور ذات التعلق ، كالإرادة و البعث و الحب و الملكيه و أمثالها ، - سواء التكوينيته منها و الاعتباريه - فهى أمور لا- يحصل لها الوجود إلا بالمتعلق ، لكن الوجود لا يقبل التردد ، فلو تعلق الإراده مثلاً بمردد لزم إما تعيين المردد أو تردد المعين ، و كلاهما محال ، لأن الأول انقلاب ، و الثانى خلف .

و بالنظر إلى هذين البرهانين نقول - وفاقاً للمحقق الأصفهاني - بعدم صلاحية المردد لأن يكون متعلقاً للإرادة - ... و تبقى المناقشه بذكر نقوض ، من قبيل الوصيه بعق أحد العبدین ، و تمليك أحد الولدين ، أو هبه أحد المالين ، أو بيع المعدوم كما فى بيع السلف . و لا بدّ من حلّها فى كتاب البيع .

نظريه السيد الاستاذ

لكن السيد الاستاذ بعد أن ذكر آراء الأعلام قال :

هذا محصل الإيرادات على تعلق التكليف بالفرد المردد و هى فى الحقيقه ثلاثه ، إذ الأول يرجع إلى الثالث كما لا يخفى .

و شىء منها لا- ينهض مانعاً عن تعلق التكليف بالفرد المردد ، و لأجل ذلك يمكننا أن ندعى أن متعلق الوجوب التخيري هو أحد الأمرين على سبيل البدل ، فى الوقت الذى لا ننكر فيه أن الفرد المردد لا واقع له ، و أن كلّ موجود فى الخارج

معين لا مردد .

و بتعبير آخر نقول : إن المدعى كون متعلق الحكم مفهوم الفرد على البدل ، أو فقل هذا أو ذاك ، بمعنى أن كلاً من الأمرين يكون مورد الحكم الواحد ، لكن بنحو البدل في قبال أحدهما المعين ، و كلاهما معاً بنحو المجموع .

و وضوح ذلك يتوقف على ذكر مقدمتين :

الأولى : إن مفهوم الفرد على البدل أو الفرد المردد الذى يعبر عنه بالتعبير العرفى ب : « هذا أو ذاك » من المفاهيم المتعينة فى أنفسها ، فإن المردد مردد بالحمل الأولى لكنه معين بالحمل الشائع ، نظير مفهوم الجزئى الذى هو جزئى بالحمل الأولى كلى بالحمل الشائع ، فالفرد على البدل مفهوم متعين ، و لذا نستطيع التعبير عنه و الحكم عليه و تصوّره فى الذهن كمفهوم من المفاهيم ، فهو على هذا قابل لتعلق الصفات الحقيقيه و الاعتباريه به كغيره من المفاهيم المتعينه .

الثانيه : إن الصفات النفسيه كالعلم و نحوه لا تتعلق بالخيارات ، بل لا بدّ و أن يكون معروضها فى أفق النفس دون الخارج ، و إلا لزم انقلاب الخارج ذهنياً أو الذهن خارجاً و هو خلف ، فمتعلق العلم و نحوه ليس إلا المفاهيم الذهنيه لا الوجودات الخارجيه .

و إذا تمت هاتان المقدمتان ، تعرف صحه ما ندّعيه من كون متعلق العلم الإجمالى فى مورده و الملكيه فى صورته بيع الصاع من صبره و البعث فى الواجب التخييري هو الفرد على البدل و مفهوم هذا أو ذاك ، فإنه مفهوم متعين فى نفسه كسائر المفاهيم المتعينه ، و لا يلزم منه انقلاب المعين مردداً ، إذ المتعلق له تعين و تقرر ، كما لا يلزم كون الصفه بلا- مقوم ، إذ المفهوم المذكور له واقع .

يبقى شىء ، و هو : إن الصفات المذكوره و إنّ تعلقت بالمفاهيم ، لكنها

مرتبطه بالواقع الخارجى بنحو ارتباط و مأخوذه مرآتاً للواقع ، و المفروض أنه لا واقع لمفهوم الفرد المردد ، فكيف يتعلق به العلم ؟! و حلّ هذا الإشكال سهل ، فإن ارتباط المفهوم المعلوم بالذات بالواقع الخارجى ليس ارتباطاً حقيقياً واقعياً ، و يشهد له أنه قد لا- يكون العلم مطابقاً للواقع ، فكيف يتحقق الربط بين المفهوم و الخارج ؟ إذ لا- وجود له كى يكون طرف الربط ، و لأجل ذلك يعبر عن الخارج بالمعلوم بالعرض . إذن ، فارتباطه بنحو ارتباط لا يستدعى أن يكون له وجود خارجى كى يشكل على ذلك بعدم الواقع الخارجى لمفهوم الفرد المردد .

و مما يؤيد ما ذكرناه من امكان طرو الصفات على الفرد المردد : مورد الإخبار بأحد الأمرين ، كمجىء زيد أو مجىء عمرو ، فإنه من الواضح أنه خبرٌ واحدٌ عن المردد ، و لذا لو لم يأت كلٌّ منهما لا يقال إنه كذب كذبتين ، مع أنه لو رجع إلى الإخبار التعليقى لزم ذلك و لا تخريج لصحة الإخبار إلا بذلك .

يبقى إشكال صاحب الكفايه و هو : إن التكليف لتحريك الإراده ، و الإراده ترتبط بالخارج ارتباطاً تكوينياً ، فيمتنع التكليف بالمردد ، إذ لا واقع له كى يكون متعلق الإراده (1) .

و الجواب عنه : إنه لا ملزم لأن نقول بأن التكليف لأجل التحريك و البعث و الدعوه نحو متعلقه بجميع خصوصياته و قيوده ، بل غايه ما هو ثابت إن التكليف لأجل التحريك نحو ما لا- يتحرك العبد نحوه من دون التكليف المزبور بحيث تكون جهه التحريك و سببه هو التكليف المعين و إن اختلف عن متعلقه بالخصوصيات .

و من الواضح : أن تعلق التكليف بالفرد المردد يستلزم الحركة نحو كل من

ص: ٣١٩

(١-١) كفايه الأصول : ١٤١ .

الفاعلين على سبيل البدل ، فيأتي العبد بأحدهما منبعثاً عن التكليف المزبور ، و هذا يكفى في صحه التكليف و كونه عملاً صادراً من حكيم عاقل .

و نتيجة ما تقدم : إنه لا- مانع من تعلق التكليف بالفرد على البدل و بأحدهما لا بعينه ، بمعنى كون كل منهما متعلقاً للتكليف الواحد ، و لكن على البدل لا أحدهما المردد و لا كلاهما معاً . و بذلك يتعين الالتزام به فيما نحن فيه لفرض ثبوت الغرض في كل من الفاعلين على حدّ سواء و من دون مرجح ، فلا بدّ من كون الواجب في كلّ منهما بنحو البدليه و التردد .

و هذا المعنى لا محيص عنه في كثير من الموارد ، و لا وجه للالتزام ببعض الوجوه في العلم الإجمالي ، كدعوى أن المتعلق هو الجامع و التريديد في الخصوصيات . و في مسأله بيع صاع من صبره ، كدعوى أن المبيع هو الكلّي في الذمه و لكن مع بعض القيود ، أو دعوى اخرى لا ترجع إلى محصل . و تحقيق الكلام في كلّ منهما موكول إلى محلّه .

فالمختار على هذا في الواجب التخييري كون الواجب أحدهما لا- بعينه ، كما التزم به المحقق النائيني ، و إن خالفناه في طريقه إثباته « (1) » .

أقول :

أمّا ما ذكر في المقدمه الأولى من أن « الفرد على البدل مفهوم متعين ، و لذا نستطيع التعبير عنه و الحكم عليه و تصوّره في الذهن كمفهوم من المفاهيم » فهذا صحيح ، و لكن التفريع عليه بقوله : « فهو - على هذا - قابلٌ لتعلّق الصّفات الحقيقيه و الاعتباريه به كغيره من المفاهيم المتعيّنه » فيه :

أولاً : كيف تتعلّق الصفات الاعتباريه من البعث و التحريك و نحوهما

ص: ٣٢٠

بالوجود الذهني ما لم يكن له مطابق في الخارج ؟

و ثانياً : كيف يكون المردد متعيناً كغيره من المفاهيم المتعينة ؟ إن أراد المتعين خارجاً ، فإن كل ما في الخارج معين غير مررد ، و إن أراد التعين ذهنياً ، فالمفروض أنه مررد غير معين .

و أما ما ذكر في المقدمه الثانيه من صحه تعلق العلم و نحوه بالمردد ، فقد تقدم أنه رأى صاحب الكفايه ، و ما أجاب به من أن الارتباط بين المفهوم و المتعلق الخارجى ليس ارتباطاً واقعياً غريب ، فإن الارتباط بين الشئيين إما واقعى و إما اعتبارى ، و هل الارتباط بين الصوره الذهنيه و مطابقها الخارجى اعتبارى لا واقعى ؟

و الاستشهاد لذلك بأنه « قد لا يكون العلم مطابقاً للواقع » أعجب ، فإنه يتضمن الاعتراف بلزوم وجود المطابق و لزوم المطابقه بينهما ، و أمياً عدم المطابقه أحياناً فمن الخطأ فى التطبيق ، و أين هذا عن المدعى حتى يستشهد به ؟ و كذلك الاستشهاد بتعبيرهم عن الخارج بالمعلوم بالعرض ، فإن هذا التعبير يفيد خلاف المدعى كما لا يخفى .

و تأييد ذلك بالإخبار عن أحد الأمرين ، واضح الضعف ، للفرق بين الإخبار ، و العلم و البعث و التكليف ، على أن المخبر عنه هو « الأحد » الجامع بين الفردين لا الفرد المردد ، و هذا هو المرتكز العقلانى .

الطريق الثالث

إشاره

إنه فى الواجب التخييرى يوجد وجوبان ، لكن كلاً منهما مشروط بترك الآخر ، فالإطعام واجب مشروط بترك الصوم ، و هكذا بالعكس . و الحاصل : إن هنا غرضين قائمين بالعدلين ، لكنهما متزاحمان و لا يمكن استيفاؤهما معاً ،

فيجب استيفاء أحدهما على النحو المذكور ، و إن كان ظواهر الأدلّه لا- تساعد عليه - لعدم دلالتها على وجود الغرضين و الوجوبين - لكن لا مناص من تصوير الواجب التخييري بهذه الصّوره .

الاشكالات عليه

و قد أورد عليه بوجوه :

الأوّل : إن دعوى التمانع بين الغرضين مع قدره على الفعلين و هم محض .

قاله الميرزا و تبعه السيّد الخوئي (١) .

و فيه : ليس الأمر كذلك ، فقد يقدر الإنسان على استعمال دواءين يكون الغرض من كلّ منهما مضاداً للغرض من الآخر .

و الثاني : إن هذا الطريق يستلزم القول بالترتب ، و من القائلين بالواجب التخييري من لا يقول بالترتب ، كصاحب الكفايه .

و فيه : أولاً- : إن المحقق الخراساني قد أنكر الترتب بين الأهمّ و المهم . و أما لو كانا متساويين - كما في الواجب التخييري - فقد لا ينكره .

و ثانياً : قد صوّر في الكفايه الواجب التخييري بوجه آخر - كما تقدّم - لأنّ القول بشوب الوجوب بجواز الترك يغاير القول باشتراط وجوب أحدهما بترك الآخر .

و الثالث : إنه في حال ترك كلا- الواجبين ، يتحقّق الشرط لهما معاً فيكونان فعليين ، فيلزم الإتيان بكليهما بعنوان الوجوب ، و هذا مناف لحقيقه الواجب التخييري . قاله المحقق الإيرواني (٢) .

ص: ٣٢٢

١- ١) أجود التقريرات ١ / ٢٤٨ .

٢- ٢) نهايه النهايه ١ / ٢٠٠ .

و فيه - كما تقدّم سابقاً - إن المفروض كون وجوب كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر ، فلا يلزم من تركهما معاً كون كليهما مطلوباً .

و الرابع : إنه في صورته ترك كليهما يلزم تعدّد العقاب ، و هو خلاف الضرورة .

و فيه : إنه إشكال مبنائي ، لأنّ تعدّد العقاب إنما هو في تعدّد الواجب المنتهى إلى تعدّد الغرض ، و ليس الأمر في الواجب التخييري كذلك .

الخامس : إن لازم هذا القول أن لا يتحقق الامتثال بالإتيان بكلا الفردين ، مع اليقين بحصول الامتثال بذلك .

و هذا هو الإشكال الصحيح .

و السادس : إن هذا الوجه لا تساعده ظواهر الأدلّة في مقام الإثبات ، فقد جاءت الأفراد معطوفةً بـ « أو » لا مشروطاً بعضها بترك البعض الآخر . و القول بضروره حمل الأدلّة على هذا المعنى موقوف على سقوط جميع الوجوه . و هذا الإشكال الإثباتي وارد كذلك على هذا الوجه .

الطريق الرابع

إشاره

□
إنّ الواجب التخييري ما كان وجوبه مشوباً بجواز الترك إلى بدلٍ . ذهب إليه المحقق الأصفهاني رحمه الله (١) .

إن قيل : فما الفرق بين هذا الطريق و طريق صاحب الكفايه ؟

قلنا : إنّ المحقق الخراساني قد اختار ذلك على أساس قوله بتباين الأغراض ، أمّا المحقق الأصفهاني فقد ذهب إلى ما ذكر سواء كانت متباينه أو متسانخه ، فالاختلاف بينهما في منشأ الجعل ، كما بينهما اختلاف في التخيير كما

ص: ٣٢٣

و توضيح هذا الطريق :

أولاً : إنه يمكن أن يكون الغرض في كل من العتق و الإطعام و الصوم من سنخ واحدٍ ، و يكون لزومياً ، فالمقتضى لكونه لزومياً موجود - و إلا لما كان هناك وجوب - إلا أنّ مصلحه الإرفاق و التسهيل على المكلفين قد زاحمت هذا الغرض اللزومى فى حدّ الجمع بين الأمور لا فى حدّ جميع الأمور ، و كان مقتضى الجمع أن لا يجب الإتيان بالجميع كما لا يجوز ترك الجميع ... و هذا معنى كون وجوب كلّ من الأمور مشوباً بجواز تركه إلى البدل . و قد لا يكون الغرض قابلاً للإرفاق فلا يقع التزاحم بين مصلحه التسهيل و مصلحه الأمور ، فيجب الجميع كما فى كفاره الجمع ، خلافاً للمحقق الخراسانى القائل بعدم إمكان تحقق الغرضين أو الأغراض فى الخارج ، لكونها متباينه .

و ثانياً : إنّ الأغراض قد يكون لها وحده نوعيته ، كما هو الحال بين الإطعام و العتق ، فإن الغرض الجامع بينهما هو الإحسان ، و قد تكون متباينه كما هو الحال بين العتق و الصوم ... خلافاً للمحقق الخراسانى القائل بالتقابل بين الأغراض دائماً .

و ثالثاً : إنه يظهر مما تقدّم عدم توجه الإشكال الوارد على المحقق الخراسانى ، من أن لازم كلامه أن لا يكون المكلف ممثلاً لو جمع بين الأفراد مع أنه ممثل يقيناً ، لأنّ المحقق الأصفهاني لم يؤسّس طريقه على التقابل بين الأغراض ، بل ذهب إلى إمكان تحقّقها ، لأنّ المزاحم ليس إلا مصلحه التسهيل ، فكان المكلف مرخصاً فى ترك الغرضين ، لا ممنوعاً من الجمع بينهما .

هذا ، و قد أورد على هذا الطريق بوجه كلاً من دفعه :

الأول : إنّ الوجوب المشوب بجواز الترك لا يعقل إلّا بنحو الواجب المشروط ، وعليه ، فلو ترك كلاً من الفردين فقد تحقق الشرط لها ، فيجب الجمع بينهما ، و هو خلف فرض الواجب التخييري ، قاله المحقق الإيرواني .

و فيه : إنّ هذا الإشكال لا- يرد على صاحب الكفايه ، لقوله بالتقابل بين الأغراض كما تقدم ، و لا- يرد أيضاً على طريق الأصفهاني - و إن كان لا يرى التقابل المذكور - لأن المفروض وقوع التزاحم بين الأغراض و بين مصلحه التسهيل ، و مع فرض التزاحم ، لا- يبقى الفردين أو الأفراد على الوجوب ، و الجمع موقوف على وجوبها كما هو واضح ، فيكون الواجب واحداً من الفردين أو الأفراد فقط ، فأين الجمع ؟

الثاني : إنه في حال ترك كلاً من الفردين يلزم تعدد العقاب .

و فيه : إنه قد عرفت أنّ الباقي بعد التزاحم هو أحد الغرضين أو الأغراض ، فلو ترك الكلّ فات الغرض الملزم الواحد ، فلا يُستحقّ إلّا عقاب واحد .

و الثالث : إن القول بوجود واجبين يجوز ترك أحدهما إلى بدل ، موقوف على تعدد الغرض ، لكنّ الكاشف عن تعدده هو تعدد الوجوب ، و الحال أنّ الخطاب الشرعي في الواجب التخييري جاء بكلمه « أو » الدالّه على كون الواجب هو الجامع الانتزاعي ، و هذا يكشف عن غرض واحد مترتب على هذا الجامع ، أي : هذه الأمور ، لا على كلّ واحد واحد .

و قد أجاب شيخنا - في الدورتين - عن هذا الاشكال : بأنه ليس المقصود هو الكشف عن الغرض حتى يقال : ما هو الكاشف كذلك ؟ بل المقصود تصوير

الوجوب التخييري و حلّ مشكلته فى مقام الثبوت ، و حاصل ذلك : إنّه ليس الحامل للغرض هو الأحّد المصدّق ، لعدم معقوليته ، و لا- المفهومى ، لأنّه جامع انتزاعى و ليس له وجود فى الخارج ، بل إنّنا نكشف من مذاق الشارع و أدلّه الأحكام أنّ يكون لكلّ من العتق و الصّوم و الإطعام ملاك ، لكن مصلحة التسهيل توجب أنّ لا يكون المكلف مأموراً بتحصيل جميعها ، إلّا المفطر عمداً فلا يقع مورد الإرفاق و التسهيل ... إذن ، الكاشف عن الغرض موجود بهذه الصّوره .

و الرابع : إن هذه المزاحمه إما أنّ تصل إلى حدّ اللّزوم ، فلا يجب شىء من الخصال ، و إمّا لا ، فلا تراحم .

و فيه : إن هذه المزاحمه لزوميه ، لكنّها بين مصلحة التسهيل و تحصيل جميع الأغراض ، كلّ واحدٍ واحدٍ .

و الخامس : إن سقوط التكليف يكون إمّا بالامتثال و إمّا بالعجز و إمّا بالنسخ ، و الإتيان بالفرد الآخر من الواجبين ليس بواحدٍ من هذه الأمور .

و فيه : إنّ ما ذكر يتمّ فيما لا يجوز تركه أصلاً و هو التعيين ، لا فى الواجبين اللذين يجوز ترك أحدهما إلى بدل .

و يبقى الإشكال الإثباتى ، فقد قال فى دوره اللّاحقه : إنّ الإشكال الوارد على هذا الطريق هو الإشكال الإثباتى ، فإنّ ظواهر الأدلّه هو مطلوبه « الأحّد » لكنّ مقتضى هذا الطريق هو عدم التردد ، فهو يرى وجوب كلّ من الأفراد .

أمّا فى دوره السابقه ، فقد أجاب بأنّ المحقق الأصفهانى فى مقام التصوير ثبوتاً و لا يدعى مطابقه الأدلّه لما ذهب إليه ، و لعلّ ذلك هو الظاهر من قوله :

« يمكن فرض » أى أنه غير ملتزم لأن يكون التصوير متطابقاً مع مقام الإثبات ...

فلو انسدت الطرق كلّها وبقى هذا ، فلا مناص من رفع اليد عن الظواهر بحيث

تناسب مقام الثبوت .

الطريق الخامس

قال المحقق العراقي (١): إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء على وجه التخيير ، فالمرجع فيه - كما عرفت - إلى وجوب كل واحدٍ لكن بإيجاب ناقص ، بنحو لا يقتضى إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكه و هو الترك في حال ترك البقيه ، من غير فرق في ذلك بين أن يكون هناك غرض واحد يقوم به كل واحد فرد - و لو بملاحظه ما هو القدر الجامع - أو أغراض متعدده ، بحيث كان كل واحد تحت غرض مستقل و تكليف مستقل ، و كان التخيير من جهه عدم إمكان الجمع بين الغرضين ، إما للتضاد بين متعلقهما كما في المتزاحمين أو بين نفس الغرضين في عالم الوجود ، بحيث لا يبقى مع استيفاء أحد الغرضين في الخارج مجال لاستيفاء الآخر ، أو في مرحله أصل الاتصاف ، بحيث مع تحقق أحد الموجودات و اتصافه بالمصلحه لا تتصف البقيه بالعرض و المصلحه و الحاصل : إن الواجب التخييري ما يكون وجوبه وجوباً ناقصاً .

قال الأستاذ : لا- فرق جوهرى بين هذا الطريق و طريق المحقق الأصفهاني ، لأن الوجوب الناقص - في الحقيقه - هو الوجوب المشوب بجواز الترك .

نعم ، بينهما فرق من جهه أنه على القول بالوجوبين المشوبين بجواز الترك ، يكون العقاب المترتب في حال ترك كل الأطراف عقاباً واحداً ، أما على قول المحقق العراقي ، فقد صرح بلزوم تعدد العقاب في بعض الصور ، فهو يقول بأنه لو ترك الجميع و كان الغرض منها غرضاً واحداً يقوم بالجامع بينها ، كان العقاب واحداً لا متعدداً ، و كذا لو كان لكل غرض ، لكن الغرضين كانا بحيث أنه مع تحقق

ص: ٣٢٧

أحد الغرضين أو الأغراض ينتفى الغرض من غيره . أمّا لو كان لكلّ من الأطراف غرض مستقل تام فترك جميع الأطراف ، فالعقاب متعدّد .

و بلحاظ هذا الفرق يصلح لأن يكون طريقاً آخر .

و يرد عليه أنّ تعدّد العقاب خلاف الضروره الفقهيّه .

الطريق السادس

إشاره

قال المحقق الإيروانى - بعد المناقشه لكلام الكفايه و الطرق المذكوره فيها - ما نصّه : فلا محيص عن الالتزام بأن الواجب هو الواحد الجامع ، و أنّ التخيير فى جميع الواجبات التخييريّه عقليّ لا شرعى ، أو الالتزام بأن الواجب أحدهما لا بعينه مصداقاً ، مع عدم القول بتبعيّه الأحكام للمصالح فى المتعلّق ، و الالتزام بكفايه المصلحه فى الحكم ، و ذلك لأنّ توجّه الحكم إلى أحدهما لا- بعينه معقول ، كتوجّه التملك إلى الواحد المرّد ، لكن لا- يعقل قيام المصالح التى تكون فى الأغراض المتّصله بالواحد المرّد ، فلا بدّ أن تكون المصلحه إمّا فى واحدٍ معين أو فى الجميع ، فإن كان الأوّل ، تعيّن ذلك الواحد للوجوب ، و إن كان الثانى ، وجب الجميع عيناً (١) .

الإشكال عليه

و أورد عليه الأستاذ بوجوه :

الأوّل : إن إرجاع موارد الوجوب التخييرى فى الشريعه إلى التخيير العقلى بعيد كلّ البعد عن ظواهر الأدلّه فى مقام الإثبات ، بأن يكون المراد منها كون متعلّق التكليف هو القدر المشترك ، ثم العقل يحكم بكون المكلف مخيراً فيما بين الأفراد ، كالأمر بالصلاه و حكم العقل للمكلف بالصلاه فى الدار أو فى المسجد أو

ص: ٣٢٨

فى المدرسه ، و أنّ واحدهً منها محقق للامثال ... وعليه ، فتكون الأدله فى الوجوب التخييرى إرشاداً إلى حكم العقل .

و هذا ما لا يمكن المساعده عليه .

على أنه يستلزم القول بكون العقل حاكماً ، و قد تقرّر أنه مدرّك فحسب و لا حكم له .

الثانى : إنه يستلزم القول بوجود الواحد المرّدّ خارجاً . و قد تقرّر أنه محال .

و الثالث : إنّ الالتزام بكفايه المصلحه فى الحكم الوضعى لا إشكال فيه ، بأن تقوم المصلحه فى حكم الشارع بصحّه البيع أو لزومه ، أمّا فى الحكم التكليفى - كما فيما نحن فيه - فغير معقول ، لأن معنى قيام المصلحه فى جعل الوجوب حصولها بنفس جعله ، و كذا فى جعل الحرمة ، و الحال أن الغرض فى التكليفيات لا يحصل إلّا بالإتيان بالمتعلّق فى الواجب و تركه فى الحرام .

الطريق السابع

قال السيد البروجردى : و أمّا أصحابنا الإماميه ، فلما توجهوا إلى الفرق بين الوجوب التعينى و التخييرى ، و أن الوجوب التعينى هو تحتم المولى عبده بإتيان شىء ، و الوجوب التخييرى هو تحتم المولى عبده بإتيان شئئين أو الأشياء على سبيل الترديد النفس الأمري ، زادوا على تعريف الواجب التخييرى بأنه هو الذى يستحق تاركه لا إلى بدل العقاب .

فالوجوب التخييرى حقيقه هو : إيجاب المولى عبده نحو شئئين أو أشياء على سبيل الترديد النفس الأمري و تعلّقه بالأطراف على وجه الترديد الواقعى ، كتردد العلم الإجمالى بين الأطراف .

و ليعلم أن ترديد الوجوب هاهنا ترديد واقعى كما أشرنا إليه ، و الترديد فى

المعلوم بالعلم الإجمالي ظاهري ، و إن كان في نفس العلم واقعياً أيضاً .

و لا- يخفى المراد بقولهم « لا- إلى بدلٍ » في تعريف الوجوب التخيري ، ليس هو البديل في قبال الأصل كما هو المصطلح في بعض المقامات الأخر ، بل معناه هو الفرد التخيري كما هو واضح .

فهذا نظره كما في تقرير بحثه (١) .

و من هنا نسب إليه الأستاذ القول بأن حقيقه الوجوب التخيري عباره عن تعلق التكليف بالمردد ، في قبال التعيين حيث يتعلق بالمعّين .

و إذا كان هذا رأيه ، فلا يمكن المساعدة عليه أصلاً .

الطريق الثامن

إشاره

قال في (المحاضرات) (٢) : الذي ينبغي أن يقال في هذه المسأله - تحفظاً على ظواهر الأدله - هو : أن الواجب أحد الفعلين أو الأفعال لا- بعينه ، و تطبيقه على كل منهما في الخارج بيد المكلف ، كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينيه ، غايه الأمر أن متعلق الوجوب في الواجبات التعيينيه هو الطبيعه المتأصّله و الجامع الحقيقي ، و في الواجبات التخيرييه هو الطبيعه المنتزعه و الجامع العنواني .

(قال) و لا مانع من تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي ، بل إنه تعلق به الصفات الحقيقيه كالعلم - كما في مورد العلم الإجمالي - ، فضلاً عن الشرعي و هو أمر اعتباري ، فإنّه لا ريب في تعلقه بالجامع الاعتباري كتعلقه بالجامع الذاتى كالإنسان ، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكيه احدى الدارين للمشتري إذا قال البائع :

بعث إحداهما ، بل ذلك واقع في الشريعه كما في باب الوصيه .

ص: ٣٣٠

١- (١) الحجه الفقه ١ : ٢٠٩ - ٢١٠ .

٢- (٢) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٢٢٢ .

إذن ، يكون متعلّق الأمر عنوان « الأحد » ، و مجرد عدم الواقعيه له لا يمنع من تعلّق الأمر به ، إذ المفروض تعلّقه بالطبيعي الجامع ، و لا- فرق بين الجامع المتأصّل و الانتزاعي ... و هذا هو مقتضى ظواهر الأدلّه من جهه اشتمالها على « أو » ، و حينئذ يكون الغرض قائماً بهذا العنوان ، و هو يتحقق بالإتيان بأى من الفردين أو الأفراد ، بلا دخل خصوصيه شىء منها ... فالمراد من تعلّق الأمر بالجامع الانتزاعي - ليس تعلّقه به بما هو موجود فى النفس ، و لا يتعدى عن أفق النفس إلى الخارج ، ضروره أنه غير قابل لأن يتعلّق به الأمر و يقوم به الغرض - إنما هو بمعنى تعلّق الأمر به بما هو منطبق على كلّ واحدٍ من الفعلين أو الأفعال فى الخارج ، و يكون تطبيقه على الخارج بيد المكلف .

و من هنا يظهر أنه لا- فرق بين الوجوب التعيينى و التخيري إلّا فى نقطه واحده ، و هى كون المتعلّق فى الأول الطبيعه المتأصّله كالصلاه مثلاً ، و فى الثانى الطبيعه المنتزعه كعنوان أحدهما .

و هذا ملخّص هذا الطريق .

مناقشه الأستاذ

إن العمده فى هذا المسلك كون متعلّق الأمر هو الجامع الانتزاعي ، لكن لا بما هو موجود ذهنى ، بل بما هو ملحوظ مرآه لما فى الخارج ، فنقول :

إذا كان المتعلّق كذلك ، فما معنى قوله : « مرادنا من تعلّق الأمر به بما هو منطبق على كلّ واحدٍ من الفعلين أو الأفعال فى الخارج و يكون تطبيقه على ما فى الخارج بيد المكلف » ؟

إن الجامع الانتزاعي موطنه النفس و ليس له خارجيه - بل ما فى الخارج هو الجامع الحقيقى - فإن أراد سرايه الأمر بتوسط هذا الجامع إلى الخارج ، فهذا أيضاً

محال ، لأنّ الخارج ليس بظرفٍ لثبوت الأمر و تعلّقه بل هو ظرف سقوطه ، و بعبارة أخرى ، فإنّ الجامع قبل التطبيق أمر ذهني لا خارجيه له ، و أمّا بعده ، فإنّ الخارج ظرف سقوط الأمر لا تحقّقه .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن هذا الجامع ينتزعه العقل ، فإن كان مصداق هذا الأحد المفهومي في الخارج هو الأحد المرّدّد ، فهو يعترف بأنّ الأحد المرّدّد لا يتعلّق به التكليف و لا يقوم به الغرض ، فلا بدّ و أن يكون المصداق و ما يازائه في الخارج هو المعين ، غير أن هذا المكلف يطبّقه على هذا الفرد ، و المكلف الآخر يطبّقه على فردٍ آخر ، فإن كان الغرض قائماً بالقدر المشترك بين الأفراد أصبح التخيير عقلياً ، و إن كان قائماً بفردٍ معيّن خرج عن التخييريّه و كان الواجب تعيّنياً ، و إن كان لكلّ واحدٍ منها غرض غير أن مجموع الأغراض تراحمها مصلحه التسهيل ، عاد المطلب إلى طريق المحقق الأصفهاني ... و قد تقدّم سلامه طريقه ثبوتاً عن كلّ ما أورد عليه ، و مع التنزّل عنه ، فإن طريق السيد الخوئي يكون أحسن الطرق و المسالك في الباب .

و تلخّص : إن هذا الطريق و إن كان أحسن الوجوه و أقربها إلى النصوص ، لكنّ الإشكال فيه من جهة الغرض باق ، لأنّ العنوان الانتزاعي لا- يحمل الغرض بل المعين هو الحامل له ، لكن المفروض أنّ الواجب هنا غير معيّن . لأنه الأحد الخارجي ، و الأحد المررد خارجاً محال ... فلا- مناص من أن يكون الواجب كلّ من الأفراد بخصوصه ، و يكون في كلّ فردٍ فردٍ مصلحه ، فيقع التراحم بين تلك الأغراض و المصالح و مصلحه التسهيل ، و هو مبني المحقق الأصفهاني .

لكن تقدّم أن في مبني المحقق الأصفهاني اشكالين :

ص: ٣٣٢

أولاً: إنه غير متطابق مع الأدلة في مقام الإثبات .

و ثانياً: إنَّ الوجوب المشوب بجواز الترك مرجعه إلى الوجوب المشروط ، إلّا أن يرفع بالتحقيق الأتى إن شاء الله .

تحقيق الأستاذ

و اختار الشيخ الأستاذ دام ظلّه الطريق الأخير في دوره السابقه ، و ذكر أنه كان مختاره في دوره الأولى - في النجف الأشرف ... و كان حاصل ما أفاده : أنه إذا كان متعلّق التكليف هو الجامع الانتزاعي ، فلا بدّ و أن يكون هو الحامل للغرض ، و أن يصحّ البعث إليه ... فهنا ثلاثه مراحل .

أمّا أن الجامع الانتزاعي هو المتعلّق ، فهو مقتضى ظواهر النصوص ، كما أنه سالم من محذور تعدّد العقاب . و أمّا البعث و التحريك نحوه ، فهو بلحاظ تطبيقه على الفرد ، و هو بيد المكلف ، فلا مشكله في هذه المرحله . و تبقى مرحله قيام الغرض ، لأنّ الغرض يكون قائماً بما يتعلّق به التكليف ، و إذا كان المتعلّق هو الجامع الانتزاعي فهل يصلح لأن يقوم به الغرض ؟

قال دام ظلّه : إنّ بيان (المحاضرات) غير وافٍ لحلّ المشكله في هذه المرحله . فلا بدّ من التحقيق في ملاك ما يقال من ضروره قيام الغرض بنفس متعلّق التكليف ، فأفاد - في كلتا الدورتين - بأن صور المسأله مختلفه :

فقد : يتحد المتعلّق و الحامل للغرض كما في الأمر بالصلاه ، فإنّها هي متعلّق التكليف و هي حامله الغرض .

و قد يقع التخلّف ، بأن يكون العنوان متعلّق التكليف و المعنون هو الحامل للغرض ، كما في الأمر بإكرام من المسجد ، حيث يكون الغرض قائماً بالفرد المعين خارجاً .

و قد يكون المتعلق هو الملازم لعنوان كان الغرض مترتباً عليه ، كما فى التكليف الناسى ، بناءً على مسلك المحقق الخراسانى ، إذ لا يعقل توجه التكليف إلى « الناسى » لأنه بذلك ينقلب ذاكرةً ، بل يتوجه إلى عنوان « كلاه قرمز » - كما مثل هو فى الدرس - وهذا العنوان ملازم للناسى و هو موضوع الغرض .

فعليه ، لا- يلزم أن يكون حامل الغرض هو المتعلق ، و لا برهان على ذلك ، بل اللّازم أن يكون تعلق التكليف بالعنوان منتهياً إلى التحريك نحو الموضوع الحامل للغرض .

و ما نحن فيه كذلك ، فإنّ التكليف قد تعلق بالجامع الانتزاعى ، و موطنه الذهن ، فليس حاملاً للغرض ، إلّا أن تعلقه به موجب للتحرك نحو المصداق الخارجى ، و يكون المصداق هو الحامل له .

و بهذا البيان يرتفع الإشكال عن طريق المحقق الخوئى ، و ما ذكره من أن تعلق التكليف بالجامع الانتزاعى يكشف عن كون الغرض قائماً به ، فليس برافعٍ له .

الرأى النهائى

و بعد أن رفع الأستاذ الإشكال عن مسلك السيد الخوئى ، و الذى كان قد اختاره سابقاً ، لكونه الأقرب إلى ظواهر النصوص ، ذكر أنّ مقتضى الدقه فى النصوص شىء آخر غير المسلك المزبور ... فأورد بعض النصوص ، و استظهر منها كون المجعول فى موارد الوجوب التخييرى - الذى هو مفاد « أو » - هو « التخيير » :

* محمد بن أحمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن على بن الحكم ، عن أبى حمزه : عن أبى جعفر عليه السلام قال : سمعته يقول : « إنّ الله فوّض إلى

الناس فى كفاره اليمين ، كما فوّض إلى الإمام فى المحارب أن يصنع ما يشاء .

و قال : كل شىء فى القرآن « أو » فصاحبه فيه بالخيار « (١) .

فالخبر ظاهر فى أنّ المجعول فى هذه الموارد هو « تخيير المكلف » و « تفويض الأمر إليه » و لا فرق بين لسانه و لسان جعل الخيار فى أبواب الخيارات ، كقوله عليه السلام : « البيعان بالخيار ما لم يفترقا » (٢) و قوله : « صاحب الحيوان بالخيار بثلاثة أيام » (٣) .

فإن قيل : هذا ما يرجع إليه الوجوب التخييري .

نقول : حمل المبدأ على النتيجة خلاف الظاهر ، بل مفاد الخبر جعل المكلف مختاراً كما جعل الإمام عليه السلام مختاراً فى المحارب ، و لسانهما واحد ، و ظاهرهما واحد ... فيكون الحاصل : كما أن البيعين بالخيار بين الفسخ و عدمه ، كذلك من عليه الكفّاره بالخيار بين العتق و الصيام و الإطعام ، نعم الفرق هو أنّ المجعول هناك هو الخيار الحقيقى ، و المجعول هنا هو الخيار الحكيمى ، و حكم الأول أنه قابل للإسقاط ، و حكم الثانى أنه مثل الخيار فى الهبه غير قابل للإسقاط .

و الظاهر تماميته سند الروايه ، و « أبو حمزه » هو « الثمالى » .

و عن أبى عبد الله عليه السلام : « فى كفّاره اليمين ، يطعم عشره مساكين ، لكل مسكين مدّ من حنطه أو مدّ من دقيق و حفته أو كسوتهم لكل انسان ثوبان أو عتق رقبه ، و هو فى ذلك بالخيار أى ذلك شاء صنع » (٤) .

ص: ٣٣٥

١- ١) و سائل الشيعة ٢٢ / ٣٧٧ الباب ١٢ من أبواب الكفارات .

٢- ٢) و سائل الشيعة ١٨ / ٦ الباب الأول من أبواب الخيار .

٣- ٣) و سائل الشيعة ١٨ / ٥ الباب ٣ من أبواب الخيار .

٤- ٤) و سائل الشيعة ٢٢ / ٣٧٥ ، الباب ١٢ من أبواب الكفارات .

فالمجوعول الشرعى كونه بالخيار .

و السند صحيح بلا كلام .

قال الأستاذ : إن هذا هو الظاهر من الأخبار ، و إذ لا مانع ثبوتاً و إثباتاً من الأخذ به ، فمقتضى الصنائه العلميه هو الأخذ بالظهور .

و يبقى الكلام فى ضروره تصوير الجامع بين الأفراد

و لرجع إلى الروايات فى ذلك ، فإننا نرى أنّ التخيير فى الوجوب التخييرى شرعى - و ليس بعقلى - و قد وجدنا أن مقتضى الظواهر هو « الكفاره » و « الفديه » و هذا هو الواجب لا « أحد الأمور » :

و عن أبى الحسن الرضا عليه السلام قال : « سألته عن المحرم يصيد الصيد بجهاله . قال : عليه كفاره » .

فالمجوعول على ذمه المكلف هو « الكفاره » ... فكان ما يكفر به الذنب أن « يصوم ستين يوماً » أو « يطعم ستين مسكيناً » أو « يعتق رقبة » و كل واحد من هذه الأمور مصداق للجامع و هو « الكفاره » ، و قد فوّض الأمر إلى المكلف فى التطبيق و العمل ، كما فوّض إلى الإمام عليه السلام فى المحارب إذ قال تعالى « إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ... » .

ثم قال الراوى :

قلت : إنه أصابه خطأ .

قال : و أى شىء الخطأ عندك ؟

قلت : ترمى هذه النخلة فتصيب نخلة أخرى .

قال : نعم ، هذا الخطأ و عليه الكفاره .

فكان ما « عليه » هو « الكفاره » .

قلت : إنه أخذ طائراً متعمداً فذبحه و هو محرم .

قال : عليه الكفاره .

قلت : جعلت فداك ، أ لست قلت إن الخطأ و الجهالة و العمد ليسوا بسواء ... » (١) .

و سندها صحيح .

و عن أبي عبد الله عليه السلام : مرّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ على كعب بن عجره الأنصاري و القمّل يتناثر من رأسه . فقال : أ تؤذيك هوامك ؟ فقال :

نعم . قال : فأنزلت هذه الآية «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ» .

فالواجب هو عنوان « الفديه » « مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ » و « من » هذه بيانيه .

(قال عليه السلام) : « فأمره رسول الله بحلق رأسه و جعل عليه الصيام ثلاثة أيام و الصدقه على ستة مساكين ، لكل مسكين مَدَان ، و النسك شاه .

(قال عليه السلام) : « و كل شيء في القرآن « أو » فصاحبه بالخيار يختار ما شاء » (٢) .

و عن أبي عبد الله عليه السلام :

« في رجل أتى امرأته و هي صائمه و هو صائم . قال : إن كان استكرهها فعليه كفارتان ، و إن كانت مطاوعته فعليه كفاره و عليها كفاره » (٣) .

و عن أبي عبد الله عليه السلام : « في الرجل يلاعب أهله أو جاريتته و هو في قضاء شهر رمضان ، فيسبقه الماء فينزل . قال : عليه من الكفاره مثل ما على الذي

ص: ٣٣٧

١-١) و مسائل الشيعة ١٣ / ٦٩ الباب ٣١ من أبواب كفارات الصيد .

٢-٢) و مسائل الشيعة ١٣ / ١٦٦ الباب ١٤ من أبواب بقيه كفارات الإحرام .

٣-٣) و مسائل الشيعة ٢٨ / ٣٧٧ الباب ١٢ من أبواب بقيه الحدود و التعزيرات .

يجامع في رمضان « (١) » .

قال الأستاذ :

و لو تنزلنا عن هذا ، فالمختار من بين الوجوه المتقدمه هو مسلك السيد الخوئي .

هذا تمام الكلام في الواجب التخييري بين المتباينين .

التخيير بين الأقل والأكثر

إشاره

وقد وقع الكلام بين الأعلام في جواز التخيير بين الأقل والأكثر ، و اختلفت كلماتهم فيه ، بين قائل : بالجواز مطلقاً ، و قائل بالاستحاله مطلقاً ، و مفضّل بين ما كان تدريجيّ الحصول فلا يجوز كالتسيّحات ، و ما كان دفعيّ الحصول فيجوز ، كدوران الأمر بين رسم الخط القصير أو الطويل ، على أن يوجد الخط دفعه .

و منشأ الخلاف هو :

أولاً: إنه إن وجب الأقل ، فإنّه دائماً موجود في ضمن الأكثر ، فإذا تحقق حصل الغرض من الأمر ، و يكون الأكثر حينئذٍ بلا غرض ، فلما ذا يكون واجباً ؟

و ثانياً: إن معنى « الوجوب » و حقيقته : ما لا يجوز تركه - اللهم إلّا في الوجوب التخييري ، حيث يجوز ترك أحد العدلين مثلاً بالإتيان بالعدل الآخر - و لكنّ التخيير بين الأقلّ و الأكثر يستلزم القول بجواز ترك الواجب ، لأنّه مع الإتيان بالأقل يسقط الأكثر عن الوجوب .

و لا يخفى ورود هذين المحذورين سواء في مورد التدريجي و الدفعي ،

ص: ٣٣٨

(١-١) وسائل الشيعه ١٠ / ١٣٠ الباب ٥٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم .

فلا وجه لتخصيص المحقق الأصفهاني (١) أحدهما بالتدرجي و الآخر بالدفعي .

رأى المحقق الخراساني

و ذهب المحقق الخراساني إلى الجواز مطلقاً ، و حاصل كلامه (٢) :

تارةً : يكون الغرض قائماً بالأقل بحدّه ، و بالأكثر بحدّه ، بحيث يكون للحدّ دخلٌ في الغرض . فهنا لا محيص عن القول بالتخيير .

و أخرى : يكون الغرض قائماً بذات الأقل بلا دخل للحدّ فيه ، و كذا في الأكثر . فهنا لا يعقل التخيير .

ففي التسيّحات - مثلاً - إن كان الغرض الواحد قائماً بالأقل و بالأكثر بحدّهما ، كانت التسيّحه الواحده حامله للغرض كالتسيّحات الثلاث ، فلو أوجب الأقلّ دون الأكثر لزم الترجيح بلا مرجّح ، فلا محاله يكون المكلف مخيراً - بحكم العقل - بين الإتيان بالأقل أو الأكثر ، لأنّ المفروض كون الواجب هو الجامع بينهما ، و كلّ منهما مصداق له بلا فرق .

أمّا لو تعدّد الغرض ، و كان كلّ منهما حاملاً لغرضٍ غير الغرض من الآخر و لا يمكن الجمع بينهما ، كان التخيير شرعيّاً ، إذ يكون كلّ منهما واجباً مع جواز تركه إلى البديل ، كما تقدّم في المتباينين .

فإن قلت : هذا إنما يتمّ في الدفعي ، لكون كلّ من الأقل و الأكثر طرفاً فيتحقق التخيير ، و أمّا مع الحصول بالتدرج ، بأن يوجد الأقل و يصير كثيراً حتى يصل إلى الأكثر فلا ، لحصول الامتثال بالأقل .

فأجاب : بعدم الفرق ، لإمكان ترتب الغرض على التسيّحه بقيد الوحده

ص: ٣٣٩

١-١) نهاية الدرايه ٢ / ٢٧٣ .

٢-٢) كفايه الأصول : ١٤٢ .

و عليها بقيد الثلاثه ، و إذا كان كلُّ منهما حاملاً للغرض ، كان تعيين الأقل منهما ترجيحاً بلا مرجح .

قال الأستاذ :

و محصّل كلامه هو : إن جميع موارد التخيير بين الأقل و الأكثر - حيث يكون كلُّ منهما مقيداً بحدّه - ترجع إلى التخيير بين المتباينين ، من قبيل التباين بين الشرطلا مع الشرط شيء ... و على هذا الأساس قال بالتخيير .

لكنّ هذا خلاف الفرض في مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر ، إذ يكون الأقل موجوداً في ضمن الأكثر ، فليس المراد من الأقل هو الشرطلا عن الأكثر ...

حتى يرجع الحال إلى ما ذكره .

فما أفاده ليس حللاً للإشكال و رافعاً للمحذور المزبور سابقاً .

المختار

فالمختار في محلّ الكلام هو القول الثاني ، أي استحاله التخيير .

و العجب من السيّد الاستاذ أنه بعد ذكر محصّل ما جاء في الكفايه قال ما نصه : « و به يصحّ التخيير بين الأقل و الأكثر و إنّ كانت النتيجة إرجاعه إلى التخيير بين المتباينين ، لإرجاعه إلى التخيير بين المأخوذ بشرط لا و المأخوذ بشرط شيء .

فهو تصحيح للتخيير بين الأقل و الأكثر بتخريجه على التخيير بين المتباينين ، لا التزام بالتخيير بين الأقل و الأكثر » (١) فتدبر .

تفصيل المحقق الإيرواني

و قال المحقق الإيرواني (٢) : بأن محلّ الإشكال هو ما إذا كان نفس الفعل

ص : ٣٤٠

١-١) منتقى الأصول ٢ / ٤٩٦ .

٢-٢) نهايه النهايه ١ / ٢٠١ .

المتعلق للتكليف مردداً بين الأقل والأكثر ، و كان للأقل في ضمن الأكثر وجود مستقل ، كرسم خطّ طويل تدريجاً ، و إن عدّ المجموع بعد حصول الأكثر فعلاً واحداً ذا وجود واحد .

فيخرج بالقيّد الأوّل : ما إذا لم يكن الفعل المتعلق للتكليف مردداً بين الأقل والأكثر ، بل كان متعلق ذلك الفعل مردداً بينهما ، كما إذا أمر تخييراً بالإتيان بعضاً طولها عشرة أذرع ، أو بعضاً طولها خمسة أذرع ، أو بإكرام عشرة دفعه واحده ، أو إكرام خمسة كذلك ، فإن ذلك من التخيير بين المتباينين ، لتباين الفعلين المتعلق بهما التكليف .

و يخرج بالقيّد الثاني : ما إذا لم يكن للأقل في ضمن الأكثر وجود مستقل ، كما إذا أمر تخييراً بالمسح بالكف أو بإصبع واحده ، فإنه أيضاً من التخيير بين المتباينين .

و من ذلك يظهر عدم الفرق بين الكمّ المنفصل و الكمّ المتصل ، فلو أمر تخييراً بين التسيحه الواحده و التسيحات الثلاث ، أو أمر تخييراً بين المشى فرسخاً واحداً أو فراسخ عديده ، أو القراءه و التكلّم و سائر الأمور التدريجيّه ، كان كلّ ذلك من محلّ الكلام .

ثم إنه أورد على (الكفايه) بإشكالين : (أحدهما) : ما تقدّم من أن ما ذكره خارج عن محلّ الكلام ، و أنّ لازم كلامه عدم معقوليه التخيير بين الأقل و الأكثر .

و (الثاني) هو : إن ما ذكره من التخيير بين الأقل بشرط لا و الأكثر غير معقول أيضاً ، و إن كان ذلك داخلاً في المتباينين ، إذ التباين المذكور تباين عقلي لا خارجي ، و الإشكال لا يرتفع بالتباين الخارجى ، و لذا لا يسع المصنّف الحكم بعدم وجوب الأكثر بعد الإتيان بالأقل ، لأن ذلك في معنى إخراج الأكثر عن طرف التخيير ،

ولا- الحكم بوجوب الأ-كثر عيناً ، لأن ذلك في معنى إخراج الأقل عن طرف التخيير ، و حكمه بالتخيير بين الإتيان بالزائد و عدمه في معنى عدم وجوب الزائد و انحصار الوجوب بالأقل ، لعدم معقوليته وجوب فعل شيء و تركه على سبيل التخيير .

إشكال الأستاذ

و قد أورد الأستاذ - في كلتا الدورتين - على هذه النظرية ، بأن ذات الأقل موجود في ضمن الأكثر في الوجود الدفعي كذلك ، و المفروض أن الغرض مترتب على الذات ، فيكون الأ-كثر زائداً عن الغرض ، لكن هذا يستلزم أن لا- تكون ذات الأقل حاملاً للغرض إلا مع الحدّ و كونه بشرط لا ، و حينئذٍ ينقلب إلى التخيير بين المتباينين ، و هو خلف الفرض كما تقدم في الإشكال على (الكفاية) .

إذن ، فمورد البحث هو ذات الأقل لا- بحده ، و هو موجود في ضمن الأ-كثر ، من دون فرقٍ بين الوجود الدفعي للأ-كثر أو التدريجي .

و أمّا إشكاله على المحقق الخراساني بأن هذه التباين عقلي لا خارجي .

ففيه : إنّ منشأ اعتبار الأقل بشرط لا مغاير خارجاً مع منشأ اعتبار البشرط شيء ، فكان التباين خارجياً لا ذهتياً .

و هذا تمام الكلام في الوجوب التخييري .

و الفارق بينه و بين التخييري هو المتعلق و الموضوع ، ففي التخييري يتردد متعلق التكليف بين الصوم و الإطعام و العتق - مثلاً -
أمّا في الكفائي ، فإنه يتردد موضوع التكليف بين زيد و عمرو و بكر

فالتكليف واحد ، لكن الموضوع متعدّد ، و استحقاق العقاب أو الثواب يكون للكُلّ ، بخلاف الواجب التخييري حيث الثواب أو العقاب واحد .

و قد اختلفت كلمات الأعلام في هذا المقام كذلك على وجوه :

الوجه الأوّل .

إشاره

فقال المحقق الخراساني (١) : و التحقيق أنه سنخ من الوجوب ، و له تعلق بكلّ واحد ، بحيث لو أُخِلّ بامثاله الكلّ لعوقبوا على مخالفته جميعاً ، و إن سقط عنهم لو أتى به بعضهم ، و ذلك قضيه ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكلّ أو البعض . كما أن الظاهر هو امثال الجميع له أتوا به دفعهً و استحقاقهم المثوبه ، و سقوط الغرض بفعل الكل ، كما هو قضيه توارد العلل المتعدّده على معلول واحد .

و حاصل كلامه هو : أنّ حقيقه الوجوب الكفائي عبارته عن الوجوب المشوب بجواز الترك - كما في التخييري ، غير أنه هناك جواز الترك إلى بدل في

ص: ٣٤٥

١ - ١) كفايه الأصول : ١٤٣ .

الفعل ، و هنا جواز الترك إلى بدل في الموضوع - و قد ذكر وجهين لهذه الدعوى :

(أحدهما) من جهة العلة للحكم و هو الغرض ، إذ الغرض واحد و الفعل واحد و هو الحامل للغرض ، و حيثئذ ، يستوى الحال بالنسبة إلى أفراد المكلّفين ، فكلّ من أتى به فقد حصل الغرض و تحقّق الامتثال .

فالحاصل : إنّ موضوع التكليف هو كلّ الأفراد - لا جميعهم ، لوحده الغرض و الفعل ، و لا الأحاد المفهومى المرّدّ منهم ، لأنه غير حامل للغرض ، و لا الأحاد المررد المصدّاقى ، لأنه لا وجود له - لكن سنخ التكليف هو أن الوجوب المتوجّه إلى كلّ واحدٍ مشوب بجواز الترك له في حال قيام غيره به .

و لو أتى الجميع بالفعل - كأن صلّوا جماعةً على الميت - كان الامتثال حاصلًا بفعل الكلّ ، من باب توارد العلل المتعدده على المعلول الواحد .

و هذا هو (الوجه الثانى) .

الاختلاف بين المحقق الأصفهاني و صاحب الكفايه

ثم إنّ المحقق الأصفهاني (1) قد وافق صاحب (الكفايه) في أصل الرأى ، إلما أنه خالفه في الوجه الثانى من الوجهين المذكورين ، لبطلان توارد العلل على المعلول الواحد في الصّلاه على الميت و غيره من الواجبات الكفائيه القابله للتعدّد ، فلو صلّى كلّ واحدٍ من المكلّفين على الميت ، كانت صلاته ذات مصلحه ، فلم يتحقّق توارد العلل على المعلول الواحد ، هذا بالنسبه إلى أصل المصلحه . و أمّا المصلحه اللزوميه فهى ليست إلّا واحده ، تتحقّق بقيام أىّ واحدٍ من المكلّفين بالصّلاه على الميت ، فنسبتها إلى جميع المكلّفين على حدّ سواء ، و لذا يحصل الامتثال بفعل أىّ واحدٍ منهم ... فلا توارد للعلل ، لا فى أصل المصلحه

ص: ٣٤٦

و لا فى المصلحه اللزوميه .

أما فى مثل دفن الميت و نحوه ممّا لا يقبل التعدّد ، فالأمر واضح ، إذ مع عدم تعدّد الفعل كيف يتحقّق توارد العلل على المعلول الواحد ؟

إشكال الأستاذ

و قد أورد عليه شيخنا بوجه :

الأوّل : إنّ الوجوب الكفائى و جوب مشوب بجواز الترك فى طرف الموضوع ، أى المكلف ، فلو ترك كان المكلفون كلّهم معاقبين ، لأنّ كلّاً منهم قد ترك لا إلى بدلٍ ، فهو يقول بتعدّد العقاب هنا ، و لا يقول به فى الواجب التخييرى مع ترك جميع الأطراف ، و الحال أنّ نفس الدليل القائم هنا على تعدّد العقاب يقتضى تعدّده هناك ، لأنّ جواز ترك الإطعام - مثلاً - كان منوطاً بالإتيان بالعتق أو الصوم ، فلو ترك الكلّ لزم تعدّد العقاب كذلك .

و الثانى : لقد جاء فى كلامه فى (نهاية الدرايه) عبارته : إنّ المصلحه اللزوميه هذه لا متعيّنه . فيرد عليه :

أوّلاً : إنه لا وجود لغير المتعيّن ، و قد ذكر هو سابقاً إنّ الوجود مساوق للتعين .

و ثانياً : إنّ المصلحه اللزوميه متقومه بالفعل الحامل لها ، فكيف يكون المعلول متعيّناً و العله غير متعيّنه ؟ و كيف يكون اللامتعيّن قابلاً للامثال ؟

و ثالثاً : إنّ المصلحه اللزوميه واحده لا تقبل التعدّد و إلّا لتعدّد الواجب و هو خلاف الفرض فى الواجب الكفائى ، و لذا يكون نسبتها إلى كلّ من المكلفين على السواء ، و هى نسبه صدوريه ، فكيف يعقل أن يكون الصادر واحداً و من صدر عنه الفعل متعدّداً ؟

ص: ٣٤٧

هذا ، و الإشكال الوارد على تصوير الوجوب الكفائي بالوجوب المشوب بجواز الترك ، هو عدم مساعده مقام الإثبات و الارتكازات العقلانيه عليه ، و أمّا ثبوتاً فلا يرد عليه شيء .

الوجه الثاني.

هو القول بالوجوب المشروط ، بأن يجب الفعل على كلّ واحدٍ من المكلفين مشروطاً بعدم قيام غيره منهم به .

و هذا الوجه ساقط ، لأنه يستلزم عدم حصول الامتثال لو صلّى الكلّ على الميت مثلاً ، لأنّ المفروض اشتراط الوجوب على كلّ واحدٍ منهم بترك الآخر ، و إذا صلّى الجميع لم يتحقق الشرط و انتفى الوجوب ، فلا امتثال للأمر ... و هذا باطل .

الوجه الثالث.

إن موضوع التكليف هو الفرد المرّد ، كما أنّ متعلّق التكليف في الوجوب التخييري هو المرّد ، فكما تتعلّق الإراده التشريعيه بالمراد المرّد - و هو الفعل - كذلك تتعلّق بالمراد منه المررد و هو الموضوع .

و فيه :

ما تقدّم هناك من أن تعلّق التكليف بالمرّد غير معقول ، سواء كان التردّد في الفعل المكلف به أو في المكلف نفسه ، لأنّ التكليف - سواء على القول بأنه الإنشاء بداعي جعل الداعي ، أو القول بأنه الطلب الإيقاعي الإنشائي ، أو القول بأنه البعث و التحريك نحو الإتيان بالمتعلّق ، أو القول بأنه اعتبار الفعل في ذمّه العبد و إبرازه بالصيغه - أمر ذو تعلّق و ارتباط بالغير ، و التعلّق بالمرّد محال مطلقاً .

هذا، و لا- يخفى أن الميرزا - و إن قال بمعقوليته تعلّق الإرادة التشريعيّة بالمرّد في الوجوب التخييري ، من جهه أنّ أثرها إحداث الدّاعي في نفس المكلف ، و لا مانع من أن يكون المدعوّ إليه مرّدّاً - لا يقول في الوجوب الكفائي بتعلّقها بالموضوع المرّد ، فهو يفرّق بين الموردين ، و لعلّ السرّ في ذلك هو تعيّن الموضوع في التخييري و تردّد المتعلّق ، و لا محذور - عنده - في إحداث الدّاعي نحو المتعلّق المرّد ، أمّا في الوجوب الكفائي ، فالموضوع مرّد و لا يعقل إحداث الدّاعي مع تردّده ... و لذا قال في تصوير الكفائي بأنّ الموضوع صرف الوجود - لا الفرد المررد - كما سيأتي .

الوجه الرابع

إشارة

إنّ موضوع التكليف عباره عن الكلّي الجامع بين الأفراد ، غير أنّه في مقام التشخيص يتشخص الموضوع بقيام أيّ فرد من الأفراد بالمكلف به ، كما هو الحال في الوضعيات ، كملكته سهم السّاده مثلاً - بناءً على أنه لكلّي الهاشمي الفقير - حيث الموضوع عباره عن الكلّي ، ويتعيّن بالقبض و الإقباض ، فهنا كذلك ، فقد تعلّق التكليف بالكلّي غير أنّه يتعيّن بمن يقوم بالعمل من أفراد المكلفين .

و هذا ما نقله المحقق الأصفهاني عن السيد بحر العلوم صاحب بلغه الفقيه (١) في تصوير أخذ الأجره على الواجبات .

إشكال المحقق الأصفهاني

ثم أشكل عليه : بأنّ البعث و التحريك لا بدّ و أن يتوجه نحو الشخص ، و لا يعقل أن يكون الكلّي طرفاً للبعث ، لعدم معقوليته انقداح الإراده في نفس

ص: ٣٤٩

الكلى ، لأن الكلى لا نفس له (١) .

جواب الأستاذ

و قد أجاب عنه شيخنا : بأن هذا البعث اعتبارى و ليس تكويئياً ، و غايه ما يقتضيه البرهان هو انقداح الإراده على أثر البعث ، و هذا يحصل فى نفس الفرد بالبعث نحو كلى المكلف بعثاً اعتبارياً ، لأن الكلى متحد مع الأفراد . فالإشكال مندفع

و ما جاء فى كلامه من أنّ متعلق التكليف هو المكلف بالحمل الشائع .

مخدوش عقلاً ، لأنّ التكليف من الأمور ذات التعلق ، فهو فى وجوده محتاج إلى الطرف و هو مقوم له ، لكن التكليف و البعث من الموجودات النفسائيه ، و تقوم الموجود النفسانى بالموجود الخارجى محال ، لاستلزامه صيروره النفسانى خارجياً أو الخارجى نفسانياً ، و كلاهما محال .

بل إن متعلق التكليف لا بدّ و أن يكون من سنخ التكليف ، فالتكليف أمر نفسانى و متعلقه نفسانى أيضاً ، و هو الداعى فى نفس العبد ، غير أنّ هذا الداعى يصير علّة للمراد الخارجى فيكون المبعوث إليه بالعرض ... فافهم و اغتنم .

الإشكال الوارد

لكنّ الإشكال الوارد على هذا الوجه هو : عدم معقوليته فيما نحن فيه ، و تنظيره بالأحكام الوضعيه كالملكيه قياس مع الفارق ، لأنّ الموضوع لملكيه الخمس هو كلى الهاشمى الفقير ، لكنّه فى ظرف التشخص تتحقّق ملكيه شخصيه بمقتضى الأدله الشرعيه فى المسأله ، بخلاف الأحكام التكليفيه ، فإنّه لا موضوعيه

ص: ٣٥٠

فى ظرف التشخص ، لأنّ ظرف التشخص فيها هو ظرف التلبس بالفعل والقيام به ، فما لم يقم أحد المكلفين بالفعل لم يتشخص الموضوع ، و إذا قام بالعمل خرج عن الموضوعية ، فلا معنى لتوجه التكليف إليه و بعثه نحو الفعل .

الوجه الخامس

إشارة

إنّ موضوع الوجوب فى الكفائى عبارته عن مجموع المكلفين ، بنحو العام المجموعى ، فى مقابل العام الاستغراقى حيث يكون الواجب عيئياً و أنّ المكلف كلّ واحدٍ من أفراد المكلفين .

الإشكال عليه

و قد أورد عليه بوجهين :

الأوّل : إنّ المجموع أمر اعتبارى ذهنى ، إذ الموجود فى الخارج هو الأفراد ، و التكليف - كما تقرر - إنما هو لإيجاد الداعى فى نفس المكلف ، و من الواضح أن الأمر الاعتبارى غير صالح للمبعوثيه .

و الثانى : إنه ليس الموضوع فى الوجوب الكفائى هو مجموع المكلفين ، و إلّا يلزم أن لا يتحقق الامتثال بإتيان البعض بالمأمور به ، و تحقّقه بامتثال البعض كاشف عن أن الموضوع ليس المجموع .

و هذا الإشكال الثانى وارد .

و أمّا الأوّل فيمكن الجواب عنه : بأنّ الأمر الاعتبارى و إنّ لم يكن بنفسه موضوعاً للتكليف لما ذكر ، إلّا أنه يمكن أن يكون وسيلةً لبعث من فى الخارج ، نظير عنوان « أحدهما » مثلاً ، فإنه أمر انتزاعى لا يتعلّق به التكليف و لا يقع موضوعاً له ، إلّا أنه لمّا يقول المولى : ليقم أحدكم بالفعل الكذائى ، يصير هذا العنوان منشأً للانبعاث فى الخارج ، و قد تقدّم - فى تصحيح جعل الكلّى عنواناً للموضوع - أنه لا برهان على ضروره كون المكلف نفسه قابلاً للانبعاث ، بل يكفى أن يكون

لجعل العنوان موضوعاً أثر في الخارج يخرج أخذه كذلك عن اللغويّه ، فهذا الإشكال من المحقق الأصفهاني (١) غير وارد .

الوجه السادس

إشاره

إن الموضوع صيرف وجود المكلف ، و كما أنّ الغرض من المكلف به يترتب على صرف وجود طبيعه - كالإ-كرام مثلاً- - حيث يتحقّق الامتثال بإكرام فردٍ واحدٍ أو على مطلق وجودها السارى ، فينحلّ التكليف بعدد أفراد تلك الطبيعه ، كذلك في طرف المكلف ، فقد يترتب الغرض على صدور الفعل من مكلفٍ ما ، و قد يترتب على مطلق وجود المكلف ، فإن كان الأوّل فهو الكفائي ، و إن كان الثاني فهو العيني

و هذا مختار المحقق النائيني (٢) و قال في المحاضرات : « و هو الصحيح » (٣) .

إشكال المحقق الأصفهاني

و قد تعرّض المحقق الأصفهاني لهذا الوجه في تعاليقه على (نهايه الدرايه (٤) فقال : إن صرف الوجود بمعناه المصطلح عليه في المعقول لا- يطابق (٥) له إلما الواجب تعالى و فعله الإطلاق ، حيث إنه لا- حدّ عدمى لهما و إن كان الثاني محدوداً بحدّ الإمكان . و بمعناه المصطلح عليه في الأصول : إمّا أن يراد منه ناقض الوجود المطلق و ناقض الوجود الكلي كما في لسان بعض أجلّه العصر (٦) ، و إمّا أن يراد

ص: ٣٥٢

١- (١) نهايه الدرايه ٢ / ٢٧٩ .

٢- (٢) أجود التقريرات ١ / ٢٧٠ - ٢٧١ .

٣- (٣) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٢٤٠ .

٤- (٤) نهايه الدرايه ٢ / ٢٧٨ .

٥- (٥) كذا، و الظاهر «مطابق» .

٦- (٦) يقصد الشيخ الحائري اليزدي في درر الأصول .

المبهم المهمل من حيث الخصوصيات ، وإمّا أن يراد منه اللابشرط القسمى المساوق لكونه متعيّنًا بالتعيّن الإطلاقي اللازم منه انطباقه على كلّ فرد .

(قال) فإن أُريد منه ناقض العدم المطلق و العدم الكلى .

ففيه : إنّ كلّ وجود ناقض عدمه البديل له ، و ليس شىء من موجودات العالم ناقض كلّ عدم يفرض فى طبيعته المضاف إليها الوجود .

و إرجاعه إلى أوّل الوجودات ، باعتبار أنّ عدمه يلازم بقاء سائر الأعدام على حاله ، فوجوده ناقض للعدم الأزلى المطلق لا كلّ عدم .

فهو لا يستحق إطلاق الصرف عليه ، فإنه وجود خاص من طبيعته بخصوصيته الأولىه ، مع أنه غير لائق بالمقام ، فإنه من المعقول إرادته أوّل وجود من الفعل ، و لا تصحّ إرادته من أوّل وجود من عنوان المكلف ، فإن مقتضاه انطباقه على أسنّ المكلفين .

كما لا يصحّ إرجاعه إلى أوّل من قام بالفعل .

فإنّ موضوع التكليف لا بدّ من أن يكون مفروض الثبوت و لا يطلب تحصيله ، فمقتضاه فرض حصول الفعل لا طلب تحصيله .

و إنّ أُريد المبهم المهمل .

فلا إهمال فى الواقعيّات .

و إنّ أُريد اللابشرط القسمى ، و هى الماهية الملحوظه بحيث لا تكون مقترنةً بخصوصيه و لا مقترنةً بعدمها .

فيستحيل شخصيه الحكم و البعث - مع لحاظ المكلف بعد الاعتبار الإطلاقي - إذ لا يعقل شخصيه الحكم و نوعيه الموضوع وسعته ، فلا بدّ من انحلال الحكم حسب انطباقات الموضوع المطلق على مطابقاته و مصاديقه ، فيتوجه

حينئذ السؤال عن كيفية هذا الوجود الواسع على الجميع مع سقوطه بفعل البعض . و سيأتي توضيح الجواب عنه .

جواب الأستاذ

و أجاب شيخنا عن الإشكال : بأن المراد من « صرف الوجود » هو ما ذكره من نقيض عدم البديل ، بمعنى أن وجود زيد - مثلاً - رافع لعدم زيد لا عدم عمرو ، لكنّ وجود زيد في نفس الوقت رافع لمطلق عدم ، لا لعدم المطلق حتى يرد الإشكال ، إذ الفرق بين مطلق عدم و عدم المطلق كبير ، و كذلك الفرق بين الوجود الخاص و مطلق الوجود ، فلما يتحقق زيد يتحقق أصل الوجود معه ، كما هو الحال بين الأفراد و الطباع ، إذ يتحقق مع وجود زيد أصل الإنسانيه و مطلق الانسانيه لا الإنسانيه المطلقه .

فالمراد من صرف الوجود هو الوجود الناقض للعدم ، و هذا هو الموضوع للتكليف ، لا الوجود الناقض لجميع الأعدام أو المهمل أو الطبيعه لا- بشرط و لا- من يقوم بالفعل و لا- أول الوجود ... فالإشكال مندفع و إنّ تعجب السيد الأستاذ من التزام المحقق النائيني به و موافقه السيد الخوئي له ، فلاحظ (1) .

الوجه السابع.

اشاره

هو : إن الأمر إذا صدر عن المولى متوجّهاً إلى عبده ، فله أنحاء من الإضافات ، إذ له نحو إضافه إلى الأمر و هو بصدوره عنه ، و نحو إضافه أخرى إلى المأمور ، و هو بتحريكه نحو المطلوب ، و نحو إضافه بالفعل الصادر ، و هو بقيامه فيه شبه قيام العرض في الموضوع لا مثله حقيقه ، لما عرفت من أن التكليف ليس من العوارض الخارجيه ، إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف العروض .

ص: ٣٥٤

و معلوم : أنه لا فرق بين الواجبات العينيّة و الكفائيّة من جهة الإضافة الأولى و الثانيه ، إذ في كليهما كان الأمر يصدر عنه الطلب و كان المأمور مبعوثاً نحو الفعل ، لكنّ الفرق بين العيني و الكفائي إنما هو في نحو الإضافة الأخيره ، حيث أن نحو إضافه التكليف إلى الفعل في العيني هو بقيد صدوره عن آحاد المكلفين مباشرةً ، فيتعدّد لا محاله بتعدّد المكلفين بمناسبة هذا القيد ، بخلاف الواجبات الكفائيّة فلا يتعدّد بتعداد المكلفين .

فتعلّق التكليف بالمكلفين هو على نحو الاستغراق في العيني و الكفائي من غير فرقٍ ، و الفرق بينهما إنما هو بنحو الإضافة الأخيره ، فكما يمكن أن يكون نحو إضافه التكليف إلى الفعل المتعلّق بقيد أن يكون التعلّق صادراً عن كلّ فردٍ من الأفراد بالمباشرة ، كما في الصّلاه و الصوم و نظائرها من الواجبات النفسيّة ، حيث أن المصلحه قائمه في فعل آحاد المكلفين بالصدور المباشري ، كذلك يمكن أن يكون نحو إضافته إلى المتعلّق لا بقيد صدوره عن كلّ واحدٍ مباشره ، بل يكون نحو تعلّقه بصرف الوجود من طبيعه الفعل لا بقيد تكررها بكثره أفراد المكلفين ، فيسقط الأمر بصرف وجود الطبيعه في الخارج من أحد المكلفين قهراً ، لأنّ الطبيعه توجد بوجود فردٍ ما . هذا هو حقيقه الوجوب الكفائي فافهم و اغتنم . و هذا مختار السيد البروجردى (1) .

و حاصل هذا الوجه هو : أن كلّ التصويرات مردوده ، لأنها كانت متوجّهة نحو المطلوب منه ، فقيل : هو مجموع الأفراد ، و قيل : الجميع و يسقط بفعل البعض ، و قيل : الواحد المرّد ... بل الفرق بين العيني و الكفائي هو من ناحيه المطلوب ، إذ هو في الأول مشروط بصدوره من المكلف الخاص و الثاني

ص: ٣٥٥

لا بشرط من ذلك .

وجوه الإشكال

أورد عليه الأستاذ بوجوه :

الأول : النقض بالواجب التخييري ، حيث ذهب إلى أن الواجب فيه هو الواحد المرّدّ ... فيقال له : أيّ فرقٍ بين ترديد المتعلّق و ترديد الموضوع ؟ لوضوح وحده المناط و هو أنّ المرّدّ لا وجود له ، و ما كان كذلك فلا يقبل البعث ... و الأحكام العقليّه لا تقبل التخصيص .

و الثاني : إنّه لا يعقل تقييد المعلول بصدوره عن علته ، فالحراره تصدر من النار ، و إذا صدرت لا يعقل تقييدها بالصدور عن النار ، بل إنها تصدر عنها ثم تتصف بالصدور . فهذه مقدّمه . و مقدمه أخرى : إنّ الإراده التشريعيه من المولى إنّما تتعلّق بما تتعلّق به الإراده التكوينيّه من العبد .

و بناءً على ما ذكر يتّضح عدم إمكان اشتراط الواجب بصدوره عن إرادته المكلف ، لأن إرادته علّه لتحقق الواجب ، فلو كان الواجب مشروطاً بصدوره عن إرادته المكلف لزم اشتراط المراد بصدوره عن الإراده ، و هذا غير معقول ، فلا يعقل تعلّق الإراده التشريعيّه به ...

و الحاصل : إنّ الإراده تتعلّق بالصّلاه لا بالصّلاه الصادره عن الإراده ...

فقوله بأن الواجب العيني عبارته عن الواجب المشروط بصدوره عن فاعل خاص ، يرجع إلى كون الصّلاه الواجبه على زيد هي الصّلاه المقيده بصدورها عن إرادته ، و لَمّا كان هذا المحقق من القائلين بأن التقابل بين الإطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكه ، فإنه إذا استحال التقييد - كما ذكرنا - يستحيل الإطلاق . فما ذكره في تصوير الواجب الكفائي و فرقه عن العيني ساقط .

و الثالث : إن الغرض فى الواجب الكفائى واحد لا متعدّد ، و قد صرّح بذلك أيضاً ، و مع وحدته يستحيل تعدّد الواجب ، فقوله بتعدّد الوجوب على عدد أفراد المكلفين غير صحيح .

الوجه الثامن .

إشاره

إنه ليس للوجوب حقائق مختلفه متعدده ممتازه بذاتياتها ، بل هو فى جميع موارد سنخ واحد ، و يكون تكثّره بالعوارض المصنّفه و الخصوصيات المشخصه .

فسنخ الكفائى هو سنخ العينى ، و التكليف فيه متوجّه إلى الجميع ، لعدم معقوليه تكليف واحد على البدل ، و الفرض عدم اختصاص التكليف بواحد معين ، و التكليف المتوجّه إلى الجميع متعدّد ، لعدم معقوليه توجّه تكليف واحد إلى متعدّدين ، فإذا تعدّد التكليف و المكلف تعدّد الفعل المكلف به ، و يكون تكليف كلّ واحد متعلّقاً بفعل نفسه لا بفعل غيره

فحقيقه الوجوب هنا هى حقيقه الوجوب هناك من غير تخالف فى الحقيقه الوجوبيه أصلاً ، فيجب على كلّ واحد امتثال تكليف نفسه ، فإذا اجتمع الكلّ على الامتثال دفعه واحده استحق كلّ واحد المثوبه الكامله ، و إذا اجتمعوا على المعصيه استحق كلّ واحد عقاباً تاماً كما فى الواجبات العيئيه .

نعم ، إذا بادر أحدهم إلى الامتثال سقط التكليف عن الباقيين ، على خلاف الواجبات العيئيه ، و ليس المنشأ لهذا الاختلاف حقيقه الوجوب ، بل الوجه فى ذلك ارتفاع موضوع التكليف بإتيان واحد ، و ذلك لخصوصيه أخذت فى المتعلّق ، فإنّ متعلّق التكليف هو الغسل و الكفن و الدفن لميت لم يغسّل و لم يكفّن و لم يصلّ عليه و لم يدفن . و هذا كلّه ينتفى بإتيان واحد ، فموضوع التكليف

غير باقٍ ليكلف الباقيون .

و حاصل الكلام هو : إن الفرق بين الوجوب العيني و الوجوب الكفائي هو في طرف موضوع التكليف ، فهو في الأول لا بشرط و في الثاني بشرط ، أي هو الميت الذي لم يغسّل و لم يكفن و لم يصلّ عليه و لم يدفن ، فإذا تحقّق ذلك كلّ في حقّه من واحد ، فلا- موضوع لتكليف سائر المكلفين ، و يكون سقوط التكليف عنهم لانتفاء الموضوع ، خلافاً للسيد البروجردى ، إذ جعل العيني مشروطاً بصدوره عن فاعلٍ خاصٍ و الكفائي لا بشرط ... و هذا مختار المحقق الإيروانى (١).

إشكال الأستاذ

و قد أورد الشيخ الأستاذ على هذا الوجه : بأنّ كلّ موضوع فهو بقيوده مقدّم رتبته على الحكم ، و كلّ حكم متأخّر عن موضوعه بالتأخّر الطبعي ، فكان نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول ، و إن كانت العلة الواقعيه هي إرادته المولى .

و أيضاً : فإنّ الرفع للشئ لا بدّ و أن يكون متقدّماً على الشئ رتبته ، لأنّه العلة لعدمه ، و إلّا فلا يكون رافعاً له .

و أيضاً : فإنّ الإهمال في الموضوع و قيوده محال .

و بناءً على هذه المقدمات نقول : إذا كان تغسيل الميت واجباً على زيدٍ أو عمرو كفايةً ، و كان وجوبه على كلّ منهما مقيداً بعدم كون الميت مغسّلاً بواسطة الآخر ، كان الرفع للموضوع الموجب لانتفاء تكليف زيد ، هو تغسيل عمرو ، و حينئذٍ يتوجّه السؤال : هل كان تغسيل عمرو - الرفع لموضوع تكليف زيد - مهماً ، أي هو رافع له سواء كان الأمر به أو لا ؟ لا ريب في عدم الإهمال بل هو

ص: ٣٥٨

مقيّد بكونه غسلًا صحيحًا مطابقاً للأمر ، إذن ، كان موضوع الوجوب على كلّ من زيد و عمرو هو عدم كون الميت مغسلاً بالغسل الصحيح بواسطة الآخر ، فيكون الرفع للموضوع هو الغسل الصحيح ، لكنّ قيد الصّحّه للموضوع متأخّر رتبته على الموضوع المتقدم رتبته على الحكم .

و نتيجة ذلك هو : أن يكون وجوب التّغسيل على زيد متأخراً عن الموضوع - و هو عدم تغسيل عمرو الغسل الصحيح - بمرتين ، و أن يكون وجوبه على عمرو متأخراً عن الموضوع - و هو عدم تغسيل زيد له كذلك - بمرتين ، فيجتمع التأخّر و التّقدّم في وجوبه على زيد ، و هو محال .

هذا كلّه أوّلاً .

و ثانياً : إنه قد نصّ على وحده الغرض ، و في نفس الوقت نصّ على تعدّد التكليف ، فكيف يكون الغرض واحداً و المكلف به واحداً ، - و هو الدفن - و التكليف متعدّداً ؟

رأى الأستاذ في الوجوب الكفائي

و اختلف مختار الأستاذ في الدوريتين . أمّا في السابقة ، فقد اختار قول المحقّق الخراساني ، كالمحقّقين الأصفهاني و العراقي ، مستشكلاً على قول الميرزا بأن متعلّق الوجوب هو صرف الوجود - بعد أن ذكر تعبير (المحاضرات) عنه بالجامع لا بعينه - بأن تصوير الجامع الانتزاعي - الواحد لا بعينه - و إن أمكن في الوجوب التخييري ، فهو غير ممكن في الكفائي ، للفرق بينهما من جهة استحقاق العقاب الواحد هناك في صورته المخالفه للكُلّ ، بخلاف الوجوب الكفائي ، فلو ترك كلّ أفراد المكلفين استحقّوا العقاب جميعاً

و أمّا في دوره اللاحقه ، فقد ناقش في طريق صاحب الكفايه و من تبعه ،

و اختار طريق الميرزا ، مستشكلاً على (المحاضرات) إرجاع النظرية إلى الجامع الانتزاعي بأنه ليس المراد عند المحقق النائيني ، ويشهد بذلك قوله في التخييري بأن الواجب هو الفرد المرّد ، لأنّ الإرادة التشريعية تختلف عن الإرادة التكوينية ، فلو كان مراده في الكفائي ذلك أيضاً لصرّح به ، مع وجود الفرق بين الوجوبين ، حيث أن المرّد هناك هو المتعلّق و المرّد هنا هو الموضوع ... لكنّ بيان الميرزا هنا شيء آخر ، إنه يجوز أن يكون صرف الوجود موضوعاً للحكم ، كما جاز أن يكون متعلّقاً له ، و من الواضح أنّ « صرف الوجود » غير « الجامع » و غير « الفرد المررد » .

و الحاصل : إنه كلّما أمكن تصوير الجامع صحّ صرف الوجود ، و كلّما لم يمكن كان التكليف متوجّهاً إلى عنوان « الأحد » . أمّا في التخييري فلا- جامع بين أفراد المكلف به من الصوم و العتق و الإطعام في الكفاره ، أو القتل و الصّلب و النفي في حدّ المحارب ، و لذا يكون الواجب هو « الأحد » ، بخلاف الكفائي ، فالجامع موجود ، و هو عنوان الصّلاه ، فكان صرف وجود المكلف هو الموضوع للتكليف ...

و هذه هي النكته في اختلاف تعبير الميرزا في الموردين ، حيث قال في الوجوب التخييري بأن المتعلّق هو عنوان « الأحد » و في الوجوب الكفائي جعل الموضوع هو « صرف وجود المكلف » ...

و ما ذهب إليه هنا لا يتوجّه عليه أي إشكال ، بعد ظهور اندفاع مناقشات المحقق الأصفهاني .

و هذا تمام الكلام على الوجوب الكفائي .

و البحث في جهاتٍ ثلاثه :

الجهه الأولى : في تصوير الواجب الموسع و الواجب المضيق .

إشاره

إنه لا ريب في لابدية الزمان في كل أمر زمانى ، و إنما الكلام في كيفيه دخله في الغرض ، لأن من الواجب ما ليس بموقت ، و الموقت : منه ما يكون الزمان فيه على قدر الفعل ، و منه ما يكون أوسع منه ، و الأول هو المضيق ، و الثانى هو الموسع .

إنما الكلام في تصوير هذين القسمين .

إشكال العلامه في الموسع و جوابه

فمن العلامه الحلّى رحمه الله انكار الواجب الموسع في الشريعه ، لأن القول به يستلزم القول بجواز ترك الواجب ، لكونه جائز الترك في أول الوقت ، و ترك الواجب غير جائز .

فأجاب عنه في (الكفايه) (١) بأننا نلتزم بعدم وجوب الفعل في أول الوقت ، بل الواجب هو الفعل بين الحدّين ، كالصلاه بين الزوال و الغروب ، و حيثئذ ، تكون الصلاه في أول الوقت مصداقاً للواجب ، و مصداق الواجب غير الواجب ، فلا- موضوع للإشكال .

ص: ٣٦٣

١- (١) كفايه الأصول : ١٤٣ .

و أما جواب السيد الحكيم (1): بأن الإشكال إنما يرد لو تركت الصلاه في أول الوقت لا إلى بدلٍ ، لأنه منافٍ للوجوب ، و أما مع وجود البدل و هو الصلاه في الوقت الثاني - مثلاً - فلا يرد .

ففيه : إن الإشكال هو أنه مع فرض كون الزمان أوسع من الواجب ، فإن ترك الواجب في أول الوقت ينافي أصل الوجوب ، فلو ترك إلى بدلٍ أصبح الوجوب تخييرياً ، و الكلام في الواجب التعييني لا التخيري .

و تلخّص : تصوير الواجب الموسّع .

الإشكال في الواجب المضيق و جوابه

و أما الإشكال في الواجب المضيق فهو : إن كون الزمان على قدر الفعل غير معقول ، لأن الوجوب إن كان قبل الزمان لزم تقدّم المشروط على الشرط ، و إن كان بعده أو مقارناً له ، فمن الضروري تصوّر البعث و تصديقه حتى يؤثر في الإراده ، لأن الانبعاث من الأمر - و هو فعل اختياري - يتوقف على التصوّر و التصديق ، و كلّ ذلك يحتاج إلى زمان ، فيكون زمان الانبعاث متأخراً عن زمان البعث ، و يلزم أن يكون زمانه أقل من زمان البعث .

و الجواب هو : إن ورود هذا الاشكال يتوقّف على أن يكون تأخر الانبعاث عن البعث زمانياً ، لكنّه تأخر رتبي ، و ذلك : لأن الموجب للانبعاث هو - في الحقيقة - الصوره العلميه للأمر و البعث ، و هي تتحقّق في آن الانبعاث و الامتثال ، فيحصل البعث و العلم به و العمل على طبقه في الزمان الواحد ، فالواجب المضيق ممكن ...

ص: ٣٦٤

فى أنّ الدليل على وجوب الفعل فى الوقت المعين هل يدل على وجوبه كذلك فى خارج ذلك الوقت ، أو لا بدّ لوجوبه من دليل آخر ؟ فإن كان الأوّل ، فالقضاء بالأمر الأوّل ، وإن كان الثانى ، فهو بأمر جديد ... أقوال :

منها : عدم الدلالة مطلقاً .

و منها : الدلالة مطلقاً .

و منها : التفصيل بين ما إذا كان الدليل الدالّ على التقييد بالزمان منفصلاً أو متصلاً .

و منها : التفصيل بين ما إذا كان دليل التقييد مهماً و دليل الوجوب مطلقاً فيدلّ ، و إلّا فلا . و هذا مختار المحقق الخراسانى .

قال فى (الكفايه) (١) : إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجهٍ على الأمر به فى خارج الوقت بعد فوته فى الوقت ، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به . نعم ، لو كان التوقيت بدليلاً منفصلاً لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت و كان لدليل الواجب إطلاق ، لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت ، و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله .

أقول : و حاصل كلامه الأوّل : إن نسبه دليل التوقيت إلى دليل أصل الوجوب ، هو نسبه المقيّد إلى المطلق ، فكما يكون الدليل على اعتبار الإيمان فى الرقبه مقيّداً لدليل وجوب العتق ، كذلك الدليل القائم على مدخلية الزمان الكذائى فى الغرض من التكليف الكذائى ، و حينئذٍ ، فمقتضى القاعده عدم الدلالة على الأمر بالفعل فى غير ذلك الوقت ، لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به فيه ، من جهه

ص: ٣٦٥

و أما كلامه الثانى فبيانه هو : إن دليل التقييد بالزمان إن كان متصلاً بدليل الوجوب ، فهو إما مبين فيؤثر التقييد كما هو واضح ، وإما مجمل ، فيسرى إجماله إلى دليل الوجوب . و إن كان منفصلاً ، فتارةً يكون الدليلان مطلقين ، و أخرى مهملين ، و ثالثه يكون دليل الوجوب مطلقاً و دليل القيد مطلق ، و رابعه بالعكس .

فإن كانا مهملين ، فهذا خارج من البحث .

و إن كان دليل الوجوب مهماً و دليل التقييد معيناً ، أخذ بمقتضى دليل التقييد .

و إن كان الدليلان مطلقين ، يؤخذ بدليل التقييد أيضاً ، لكون نسبته إلى دليل الوجوب نسبه القرينه إلى ذى القرينه .

و إن كان دليل الوجوب مطلقاً و دليل التقييد مجملاً ، فإن كان مجملاً مردداً بين المتباينين ، سقط دليل التقييد عن الحجية ، و إن كان مجملاً مردداً بين الأقل و الأكثر ، رفع اليد عن دليل الوجوب بالمقدار المتيقن و بقى على حجيته فى الزائد عنه .

هذه هى الكبرى ، و تطبيقها على المورد هو أنه :

إن كان دليل التقييد بالزمان المعين مطلقاً ، بأن يكون الوقت دخیلاً فى الغرض من المطلوب فى جميع الأحوال و الأفراد ، كان مقتضاه عدم الوجوب فى خارج الوقت ، لعدم الغرض .

و إن كان دليل الوجوب مطلقاً و دليل التقييد غير مطلق ، بأن يكون الغرض قائماً بالمرتبه العالیه من الصلاه مثلاً ، و هى الصلاه فى الوقت - أما لو اضطرّ و لم يصلها كذلك ، فالوجوب فى خارج الوقت باق ، لبقاء الغرض ، بعد انتفاء المرتبه

العاليه - فلا حاجه إلى دليلٍ جديد ، لأن المفروض اطلاق دليل الوجوب ، و أنّ القيد في المرتبه .

و إن كان دليل التقييد مجملاً مردداً بين كونه مقيداً لأصل الوجوب أو للمرتبه ، فيؤخذ بالقدر المتيقن ، و يبقى أصل الوجوب .

رأى الأستاذ

و قد وافق الأستاذ المحقق الخراساني على النظرية ، و أنّها خاليه من الإشكال الثبوتى ، غير أن مقام الإثبات لا يساعد عليها ، لأن مقتضى الارتكازات العرفيه و العقلانيه ورود القيد على أصل الوجوب ، و أنّه في غيره لا يبقى وجوب ، و القول بأنّه يقيد مرتبه من الطلب يحتاج إلى دليل زائد ، لأن التمسك بإطلاق دليل الوجوب فرع الشك في بقاءه و عدم بقاءه بعد خروج الوقت ، و العقلاء ليس عندهم شك في عدم البقاء ... اللهم إلّا حيث يتحقق الشك أو يقوم دليل آخر على بقاء الوجوب .

هذا ما ذكره في دوره اللاحقه .

و أمّا في دوره السّابقه ، فقد وافق (الكفاهيه) على أصل النظرية كذلك ، إلّا أنه خالفه في إطلاقتها ، فاختار عدم دلاله دليل الوجوب على بقاءه بعد الوقت بالنسبه إلى المكلف الفاعل المختار ، و دلالتة على ذلك بالنسبه إلى العاجز .

و هذا ما أفاده الإيروانى . فليلاحظ (1) .

ثمره البحث

هذا ، و تظهر ثمره البحث في الصّلاه في كلّ موردٍ لا تجرى فيه قاعده الحيلولة و قاعده الفراغ ، و بيان ذلك هو : إنه لو شك في خارج الوقت في تحقق

ص: ٣٦٧

الصَّيْلَة في الوقت ، فتارةً يشك في أصل وجودها و أخرى يشك في كيفية الصَّيْلَة التي صلَّاهَا ، فإن كان الأوَّل ، فتجرى - في خصوص الصَّيْلَة - قاعده الحيلولة ، و لا يعتبر بالشك . و إن كان الثاني ، فقد تجرى قاعده الفراغ و قد لا تجرى ، فيكون مورد ثمره البحث ، كما لو علم أنه قد صلَّى في الوقت إلى جههٍ معيَّنه ، ثم شك بعد الوقت في كونها جهه القبلة ، أمَّا قاعده الحيلولة فلا- تجرى ، لأنَّ مجراها هو الشك في أصل وجود الصَّيْلَة ، فإن قلنا بجريان قاعده الفراغ في خصوصيات العمل ، سواءً كان مورداً للتعليل بالأذكريه الوارد في النصّ أو لم يكن ، فلا ثمره للبحث ، لجريان هذه القاعده . و إن قلنا بعدم جريانها إلَّا في حال كونه حين العمل أذكر ، أخذاً بالتعليل ، - و هذا هو المختار - فلا مجرى للقاعده ، لفرض عدم كونه حينئذٍ أذكر ، ترتبت الثمره . فعلى القول بأن القضاء بالأمر الأوَّل ، فهو واجب ، لأن مقتضى الأمر الأوَّل هو الاشتغال بالنسبه إلى القبلة ، و المفروض هو الشك في وقوع الصَّيْلَة إليها ، فالفراغ مشكوك فيه ، و مقتضى قاعده أن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقيني هو القضاء . و أمَّا على القول بأنه بأمر جديد ، فيقع الشك في توجه أمر جديدٍ يقتضى القضاء ، لأنه إن كان قد صلَّى إلى القبلة فلا أمر ، و إلَّا فهو مكلفٌ بالقضاء ، فهو إذاً شاك في الاشتغال بأمرٍ جديد ، و هذا مجرى البراءه .

الجهه الثالثه

إنه لو شك في أنّ دخل الزمان في الواجب هل هو بنحو وحده المطلوب أو بنحو تعدّده ، فما هو مقتضى القاعده ؟

ذهب الشيخ الأعظم و المحقق الخراساني و أتباعهما إلى البراءه ، لعدم جريان الاستصحاب ، لعدم وحده الموضوع ، فقد كان مقتضى الدليل هو الصَّلاه في الوقت و إذا خرج الوقت تغيّر الموضوع .

و خالف المحقق الأصفهاني - بعد أن وافق القوم في متن (نهاية الدراية) في الحاشية ، و تبعه السيد الحكيم - فقال بجواز استصحاب شخص الموضوع ، إذا كان المستصحب هو الواجب الخاص ، و توضيحه : إن الخصوصيات قد تكون مقومه لحامل الغرض و أخرى تكون ذات دخل في تأثير المقتضى كالشروط مثل المماسه بين المحرق و المحترق ... و هذا ثبوتاً . و أمّا إثباتاً ، فإن المقتضى للنهي عن الفحشاء هو ذات الصلاه ، و أمّا خصوصيه الوقت و الطهاره و الساتر و القبلة و نحو ذلك ، فلها دخل في فعلية تأثير المقتضى ، و عليه ، فإن الوجوب النفسى متوجه إلى ذات الصلاه ، و تلك الخصوصيات واجبات غيريه ، فإذا خرج الوقت - و هو من الخصوصيات - أمكن استصحاب وجوب الصلاه ، و هذه الذات هي نفسها الذات في داخل الوقت بالنظر العرفي .

و فيه : إن الملا-ك في وحده الموضوع و عدمها في الاستصحاب هو نظر العرف ، و الموضوع فيما نحن فيه هو الصلاه مع الطهاره لا ذات الصلاه ، لأن العرف لا يرى الإهمال في الموضوع و لا الإطلاق ، بل يرى أنّ متعلق الوجوب هو الصلاه المقتيده بالوقت و بالطهاره ، فكان الوجوب متوجّهاً إلى هذا الموضوع الخاص ، و هو في خارج الوقت متغير عن الذى كان في الوقت ...

ثم إنه بناءً على أنّ القضاء بأمر جديد في الصلاه و الصيام ، فلو خرج الوقت و شكّ المكلف في الإتيان بالواجب في وقته ، هل يمكن إثبات فوت الفريضة باستصحاب عدم الإتيان بها أم لا ؟ وجهان !

فعلى القول : بأن موضوع وجوب القضاء هو « الفوت » و أنه أمر وجودى ، كان استصحابه لإثبات عدم الإتيان بالفريضة أصلاً مثبتاً . أما على القول : بكونه عدمى ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه ، لتاميه أركانه حينئذ .

وقد ذهب الميرزا والسيد الخوئي إلى الأول ، لكون المتفاهم عرفاً هو أنّ الفوت ذهاب الشيء من الكيس ، و أنه ليس في نظرهم عين « الترك » ، و لو شكّ في أنه وجودى أو عدمى ، لم يجر الاستصحاب كذلك ، لكونه حينئذٍ شبهةً مصداقيه لدليل الاستصحاب .

و ذهب الأستاذ إلى أنه و إن كان لغه كذلك ، لكنّ العبرة في الاستصحاب بنظر العرف ، و كونه وجودياً عندهم غير واضح ، إن لم يكن عدمياً .

لكنّ المهمّ هو أنه ليس موضوع وجوب القضاء في ظواهر النصوص ، فكما جاء في بعضها عنوان « الفوت » كذلك يوجد عنوان « النسيان » و « الترك » و « عدم الإتيان » أيضاً .

ففي روايه : عن أبي جعفر عليه السلام : أنه سئل عن رجلٍ صلّى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها . قال : يقضيها ... « (١) » .

و في أخرى : « كل شيء تركته من صلاتك ... فاقضه ... » « (٢) » .

و في ثالثة : « إذا أغمى عليه ثلاثه أيام فعليه قضاء الصلاه فيهن » « (٣) » .

و في رابعه : « سألته عن الرجل تكون عليه صلاه في الحضر هل يقضيها و هو مسافر ؟ قال : نعم ... » « (٤) » .

و في أبواب الحج :

« سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ مات و لم يحج ... » « (٥) » .

ص: ٣٧٠

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ٨ / ٢٥٣ الباب الأول من أبواب قضاء الصلوات .
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ٨ / ٢٦٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات .
 - ٣- (٣) وسائل الشيعه ٨ / ٢٦٥ الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات .
 - ٤- (٤) وسائل الشيعه ٨ / ٢٦٨ الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات .
 - ٥- (٥) وسائل الشيعه ١١ / ٧٢ الباب ٢٨ من أبواب وجوب الحج .

و في أبواب الصوم (١):

« رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان . فوقع عليه السلام : يقضى عنه ... » .

« عن الرجل تكون عليه أيام من شهر رمضان كيف يقضيها ... ؟ » .

و على الجملة ، فقد قال الأستاذ بجريان الاستصحاب في كل مورد جاء الموضوع فيه عديمياً ، و قد ظهر أنه ليس « الفوت » فقط ، لو ثبت كونه وجودياً .

إذن ، لا مانع من جريان الاستصحاب في فرض كون الشك بعد خروج الوقت .

و أمّا لو شك في الإتيان بالفريضة في داخل الوقت لا خارجه ، فقد قالوا بوجوب الإتيان ، للاستصحاب و لقاعده الاشتغال ، فإن مقتضاهما صدق عنوان « الفوت » بالنسبة إلى هذا المكلف ... و قد جاء في النصوص « من فاتته الفريضة فليقضها كما فاتته » و بهذا يظهر الفرق بين هذه الصورة و الصورة السابقة .

و قد أشكل عليه شيخنا : بأنّ قاعده الاشتغال عقليته ، و هي لا تفيد الأحكام الظاهرية ، فهي تفيد وجوب الإتيان وجوباً عقلياً ، و موضوع « من فاتته » هو الفريضة الشرعيّة ، إذن ، القاعده العقليّة لا تثبت الفريضة ، و إنّما تدعو إلى السّعي وراء إبراء الذّمّه ، و هذا أمر آخر .

و أمّا التمسك بالاستصحاب ، فإنّما يتم بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل ، كما هو مختار صاحب (الكفاية) ، فيثبت به وجوب الصّلاه مثلاً و يتحقق موضوع « من فاتته » . أمّا على القول بأنّ مفاد أدلّه الاستصحاب ليس إلّا التّعبد ببقاء اليقين السابق في ظرف الشك ، فلا تثبت الفريضة و لا يتحقق موضوع « من فاتته » ،

ص: ٣٧١

١-١) وسائل الشيعة ١٠ / ٣٤٠ الباب ٢٦ من أبواب أحكام شهر رمضان .

و هذا مختار المحقق الأصفهاني ، وعليه السيد الخوئي نفسه ، وعليه ، فمفاد الأدله إبقاء اليقين بعدم الإتيان بالصلاه مثلاً ، و هذا لا يثبت الفريضة إلّا على الأصل المثبت .

و تلخص : إن مقتضى الأدله الأوليه هو كون القيد لتمام المطلوب ، و مع الشك في كونه لذلك أو أنه قيد لأصل المطلوب ، فلا يجرى الاستصحاب الشخصى الذى ذكره المحقق الأصفهاني و تبعه السيد الحكيم ، و لا الكلّى - القسم الثالث - لعدم تماميته من حيث الكبرى ... و أمّا القسم الثانى ، فقد اختلفت كلمات السيد الخوئي في جريانه هنا و عدمه فقهاً و أصولاً . و المختار : هو جريان استصحاب الكلّى ، القسم الثانى ، وفاقاً له في أصوله .

ص: ٣٧٢

الأمرُ بالأمر

أشاره

ص: ٣٧٣

هل الأمر بالأمر بشيء أمرٌ بالأمر فقط ، أو أنه أمرٌ بذلك الشيء حقيقه ؟

و لعلّ السبب العمده فى طرح هذا البحث هو الأخبار الآمره بأن يأمر الأولياء صبيانهم بالصلاه إذا كانوا أبناء سبع ، فإنه على القول الأول لا تكون عباداتهم شرعيه و على الثانى فهى شرعيه ، و تظهر الثمره فيما إذا صلى الصبى و بلغ الحلم فى داخل الوقت ، هل تجب عليه إعادته الصلاه أو لا ؟ قولان :

رأى صاحب الكفايه

قال فى (الكفايه) :

« الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله و لم يكن له غرض فى توسيط أمر الغير به إلّا تبليغ أمره به ، كما هو المتعارف فى أمر الرسل بالأمر و النهى ، و تعلق غرضه به ، لا مطلقاً بل بعد تعلق أمره به ، فلا يكون أمراً بذاك الشيء ، كما لا يخفى » .^(١)

و قد انقدح بذلك أنه لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر على كونه أمراً به ، و لا بدّ فى الدلاله عليه من قرينه .

و بيان كلامه : أن المحتمل فى مقام الثبوت ثلاثه وجوه :

أحدها : أن يكون الغرض قائماً بنفس الأمر ، كأن يأمر بالأمر لمصلحه إثبات

ص: ٣٧٥

١- ١) كفايه الأصول : ١٤٤ .

و الثاني : أن يكون الغرض قائماً بالفعل المأمور به كما في قوله تعالى «بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» (١).

و الثالث : أن يكون الغرض قائماً بالفعل الحاصل من المأمور - و هو الثالث - بشخصه المنبعث من أمر هذا الأمر الثاني ، فكان تعلق الغرض مقيداً لا مطلقاً .

و أما في مقام الإثبات ، فقد ذكر أنه مع وجود هذه الوجوه ، لا يكون لمجرد الأمر بالأمر دلالة على كونه أمراً به إلا بقرينه .

ففي مثل الصحيحه : « فمروا صبيانكم بالصلاه إذا كانوا بنى سبع سنين » (٢) يرى المحقق الخراساني وجود الاحتمالات الثلاثه ، وعليه ، فلو أمر الصبي بالصلاه ، فصلّى في الوقت و اتفق بلوغه بعدها ، فإن شرعيتها يتوقف على القرينه على كون هذه الصلاه حامله للغرض ، حتى لا- تجب إعادتها ، و إلا احتمال كون الغرض من الأمر به هو التمرين مثلاً- ، فلا- تكون مسقطه لوجوب الإعادة ... هذا رأيه و وافقه سيدنا الأستاذ (٣) .

رأى المحقق العراقي

و خالفه المحقق العراقي (٤) قدّس سرّه - و تبعه تلميذه السيد الحكيم (٥) - فذهب إلى شرعيه عبادات الصبي ، مستدلاً بإطلاقات الخطابات الشرعيه كقوله

ص: ٣٧٤

١-١ (١) سورة المائده : ٦٧ .

٢-٢ (٢) وسائل الشيعه ٤ / ١٩ الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض .

٣-٣ (٣) منتقى الأصول ٢ / ٥١٥ .

٤-٤ (٤) نهايه الأفكار (١ - ٢) ٣٩٩ .

٥-٥ (٥) حقائق الأصول ١ / ٣٤٢ .

تعالى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) فَإِنَّهَا تَعَمُّ الْبَالِغِينَ وَ الْمُمَيِّزِينَ الَّذِينَ يَتَمَشَّى مِنْهُمْ الْقَصْدُ ، خَاصَّةً الْمُمَيِّزِ الْمَقَارِبِ لِلْبُلُوغِ ، فَهَذَا مَقْتَضَى الْإِطْلَاقَاتِ ، وَ لَيْسَ فِي مَقَابِلِهَا إِلَّا حَدِيثُ رَفْعِ الْقَلَمِ . فَإِنَّ كَانَ الْمَرْفُوعَ بِهِ هُوَ خُصُوصَ الْمُؤَاخَذَةِ ، فَلَا إِشْكَالَ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ ، وَ أَمَّا إِنْ كَانَ الْمَرْفُوعَ بِهِ هُوَ التَّكْلِيفُ أَوْ هُوَ وَ الْمُؤَاخَذَةُ ، فَإِنَّ مَقْتَضَى كَوْنِهِ فِي مَقَامِ الْاِمْتِنَانِ هُوَ رَفْعُ الْإِجْرَامِ لَا أَصْلَ التَّكْلِيفِ وَ مَحْبُوبِيَّةِ الْعَمَلِ ، فَيَكُونُ الْعَمَلُ مِنْهُ مَطْلُوبًا وَ مَشْرُوعًا .

رأى السيد الخوئي

وَ نَاقَشَ السَّيِّدَ الْخَوْنِي (٢) الْاِسْتِدْلَالَ الْمَذْكُورَ ، وَ قَالَ بِشَرْعِيَّةِ عِبَادَاتِ الصَّبِيِّ بِوَجْهِ آخَرَ ، وَ هُوَ الدَّلَالَةُ الْعَرْفِيَّةُ لِلنُّصُوصِ عَلَى ذَلِكَ ، لِأَنَّ « الْأَمْرَ » يَفَارِقُ « الْعِلْمَ » ، مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْعِلْمَ قَدْ يُؤْخَذُ مَوْضُوعًا وَ قَدْ يُؤْخَذُ طَرِيقًا وَ قَدْ يُؤْخَذُ جُزْءًا لِلْمَوْضُوعِ ، فَالْوَجُوهُ الَّتِي ذَكَرَهَا صَاحِبُ (الْكِفَايَةِ) فِي مَقَامِ الثَّبُوتِ تَأْتِي فِي « الْعِلْمِ » وَ نَحْوِهِ ، لَكِنَّ « الْأَمْرَ » لَيْسَ إِلَّا طَرِيقًا عَرْفِيًّا إِلَى مَطْلُوبِيَّةِ الشَّيْءِ ، فَإِذَا أَمَرَ الْأَمْرَ غَيْرَهُ بِأَنْ يَأْمُرَ الثَّالِثَ بِالْقِيَامِ بِعَمَلٍ ، كَانَ تَمَامَ النَّظَرِ إِلَى ذَلِكَ الْعَمَلِ ، وَ اِحْتِمَالُ أَنْ يَكُونَ الْمَصْلُوحَةُ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَا يَقَاوِمُ هَذَا الظُّهُورَ الْعَرْفِيَّ وَ الْعَقْلَانِيَّ ، وَ بِذَلِكَ يَسْتَدَلُّ عَلَى شَرْعِيَّةِ عِبَادَاتِ الصَّبِيِّ .

رأى الأستاذ

وَ أَفَادَ الْأُسْتَاذُ دَامَ ظَلُّهُ : بِأَنَّ مَقْتَضَى الظُّهُورِ الْأُوْلَى كَوْنُ مَتَعَلِّقِ الْأَمْرِ الْأَوَّلِ هُوَ

ص: ٣٧٧

١-١) سورة البقرة: ٤٣ .

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٢٦٤ - ٢٦٦ .

الأمر من الثاني ، و مطلوبِيه الفعل للآمر الأوّل يحتاج إلى مزيد بيان

أمّا التمسك بالإطلاقات فيه : إن الوجوب بسيط لا يتبعض ، فهو ليس مركباً من طلب الفعل مع المنع من الترك ، وعليه ، فإنّ حديث الرفع يكون رافعاً لأصل الجعل ، فلا يبقى دليل على المشروعيه ، إلّا أن يقال بأنه يرفع المؤاخذه فقط ، لكنّ المبني باطل .

و أمّا ظهور الأمر عرفاً في الطريقيه ، فإنّه - لو سلّم - لا يكفي لترتب الثمره و هو شرعيه عبادات الصبي ، لأن غايه ما يفيد ذلك هو تعلق غرض للآمر الأوّل بذلك بالفعل كالصلاه ، و لكن هل الغرض هو نفس الغرض في عبادات البالغين ، أو أن هناك في أمر الصبي بالصلاه غرضاً آخر ؟

إنّه لا- يستفاد من نصوص المسأله كون الغرض هو نفس الغرض من صلاه البالغين ، بل إنها صريحه في أنّه « التعويد » ، ففي صحيحه الحلبي المتقدمه عن أبي عبد الله عليه السلام : « إنّنا نأمر صبياننا بالصلاه إذا كانوا بنى خمس سنين ، و مروا صبيانكم بالصلاه إذا كانوا بنى سبع سنين ، و نحن نأمر صبياننا بالصوم ...

حتى يتعودوا ... » .

و كذا في مرسله الصدوق ، و لعلها نفس روايه الحلبي المذكوره .

و على هذا ، فإنّ الغرض بالفعل متحقّق ، لكنه غرض آخر غير الغرض القائم بصلاه البالغين من الناهويه عن الفحشاء و المنكر و نحوها .

□
فالقول بشرعيه عبادات الصبي مشكل ، و الله العالم .

ص: ٣٧٨

الأمر بعد الأمر

إشاره

ص: ٣٧٩

هل الأمر بعد الأمر يفيد التأسيس أو التأكيد ؟

كلام الكفايه :

قال : إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله ، فهل يوجب تكرار ذاك الشيء أو تأكيد الأمر الأول و البعث الحاصل به ؟

قضيه إطلاق الماده هو التأكيد ، فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعته واحده مرتين ، من دون أن يجئ تقييد لها فى البين و لو كان بمثل مره أخرى ، كى يكون متعلّق كلّ منها غير متعلّق الآخر كما لا يخفى ، و المنساق من إطلاق الهيئه و إن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده ، إلّا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقةً بمثلها و لم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد (١) .

توضيح ذلك :

أما إن كان هناك أمران و موضوعان ، كقوله : إن ظاهرت فاعتق رقبه ، ثم قوله :

إن أفطرت فاعتق رقبه ، فلا- كلام فى التأسيس و التعدّد ، و كذا لو كثر الخطاب الواحد لكن مع كلمه « مره أخرى » مثلاً ... فمورد البحث ما لو أمر بشيء و كرّر الأمر قبل امتثال الأمر الأول ، كما لو قال اعتق رقبه ، ثم قال بعد ذلك و قبل الامتثال :

اعتق رقبه ... فيقول صاحب (الكفايه) أنّ الماده و الهيئه مطلقان ، لكن مقتضى

ص: ٣٨١

(١-١) كفايه الأصول : ١٤٥ .

إطلاق المادّة - و هو العتق مثلاً - هو التأكيد ، لأن الواجب الذى تعلّق به التكليف هو صرف وجود العتق ، فلمّا أعاد الأمر بلا قيد « مره أخرى » مثلاً ، توجّه إلى صرف الوجود كذلك ، و هو للطبيعته الواحدية لا يتعدّد ، فلو جعل الأمر الثانى تأسيسياً لزم ورود التكليفين على صرف الوجود ، و هو غير معقول ، إذ البعثان يستلزمان الانبعاثين ، و قد تقدم أنه لا يقبل التكرار ، و التعدّد ، فمقتضى إطلاق الماده هو التأكيد .

بخلاف إطلاق الهيئه ، و هو الوجوب ، فإن مقتضى الإطلاق الانصرافى فيه هو التأسيس ، لأنّ إنشاء الوجوب إنما يكون بداعى الطلب ، فلو كان الأمر الثانى بداعى التأكيد لاحتاج إلى قرينه ، فمقتضى إطلاق الهيئه هو التأسيس .

و حينئذٍ ، يقع التمانع بين الإطلاقين ، فإن إطلاق المادّه كان الطلب تأكيدياً ، فإن رجّح إطلاق الهيئه كان تأسيسياً ، و إن لم يرجّح أحدهما فالكلام مجمل ، و المرجع هو الأصل العملى .

رأى المحقق العراقى

و فى (نهاية الأفكار) (١) : قد يقال بلزوم الحمل على التأكيد ، ترجيحاً لإطلاق المادّه على الهيئه ، باعتبار كونها معروضه للهيئه و فى رتبته سابقه عليها ، إذ يقال حينئذٍ بجريان أصله الإطلاق فيها فى رتبته سابقه بلا معارض .

(قال) : و لكن يدفعه أن الماده كما كانت معروضه للهيئه و فى رتبته سابقه عليها ، كذلك الهيئه أيضاً ، باعتبار كونها علّه لوجود المادّه فى الخارج كانت فى رتبته سابقه عليها ، فمقتضى تقدّمها الرتبى عليها حينئذٍ هو ترجيح اطلاقها على إطلاق المادّه .

ص: ٣٨٢

ثم أنه احتمال ترجيح اطلاق الهيئه بحسب أنظار العرف ، لكون الهيئه علّه لوجود المادّه ، ثم قال : « لكن مع ذلك لا- تخلو المسأله من إشكال » ثم قال بأن « مقتضى الأصل هو التأكيد ، لأصاله البراءه عن التكليف الزائد » .

إشكال الأستاذ على المحقق العراقي

و قد أورد شيخنا على كلام المحقق العراقي بوجوه :

الأول : إنه إنّ ليس العلّه لوجود المادّه هو الهيئه أى الوجوب ، بل هو علم المكلف بالوجوب ، فلا- تقدّم بالعلّيه للهيئه ، لكنّ المادّه متقدّمه على الهيئه بالتقدّم الطبعى .

و الثانى : إنّ الملاك هو التقدّم و التأخر فى مقام الجعل ، و من الواضح أن المولى يلحظ المتعلّق ثم يجعل الحكم بالنسبه إليه ، فيكون إطلاقه - إن أخذ مطلقاً - مقدّمًا على إطلاق الهيئه إن أخذت كذلك .

و الثالث : إنّ هذه المسأله عرفيه و التقدّم و التأخر فيها زمانى ، و ليست بعقليه حتى يكون المناط فيها هو المرتبه ، و العرف يفهم توجه الوجوب إلى « عتق الرقبه » و يلحظهما معاً فى آنٍ واحدٍ و يتحرك نحو الامتثال ، و ليس يوجد فى نظر العرف اختلاف المرتبه أصلاً .

قال الأستاذ

و التحقيق هو : أنّ هذا الكلام له ظهور - و لا- وجه للتوقف كما صار إليه المحقق العراقي - و هو ظهور مقامى ، لأنّ كلّ أمرٍ صادر من المولى فلا بدّ و أن يكون بداعٍ من الدواعى ، كالبعث ، و الاختبار ، و الاستهزاء و غير ذلك ، فإذا كان الداعى هو البعث ، أى كان إنشاءً بداعى جعل الداعى فى نفس العبد ، و لم يكن هناك أيّه قرينه ، كان مقتضى هذا الإطلاق داعويه كلّ واحدٍ من الأمرين ، و استلزامه

للامتثال ... لكنّ الأمر الثاني لَمَّا كان قبل امتثال الأمر الأوّل و حصول الغرض منه ، فإنّ العرف يفهم منه التأكيد للأمر الأوّل ، و لا يراه صادراً بداعى البعث ، فكان هذا الفهم العرفى هو الوجه لحمل المادّه على التأكيد .

فما ذهب إليه فى (الكفايه) هو الصحيح ، للوجه الذى ذكره ، و للفهم العرفى الذى ذكرناه .

فإن وصلت النوبه إلى الشك ، دار الأمر بين الأقل و الأكثر ، إذ يشك فى وجوب الزائد على صرف الوجود و عدم وجوبه ، فيجرى استصحاب عدم تعلّق الوجوب بالفرد الآخر ، و يجرى البراءه الشرعيه و العقليه عن التكليف الزائد ...

□
و الله العالم .

هذا تمام الكلام فى المقصد الأول : الأوامر .

و تم الجزء الثالث و يليه الجزء الرابع و أوّله: المقصد الثانى فى النواهى.

ص: ٣٨٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة

WWW

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