



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

لغات الألفاظ

الشيخ محمد بن عبد الله

في مباحث الألفاظ

الكتاب

مكتبة دار الفقه الإسلامي
بمكة المكرمة

الطبعة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لئالى الاصول

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٧	لثالى الاصول القسم الاول فى مباحث الالفاظ المجلد ٢
٧	اشاره
٧	اشاره
١٢	فى الشروط المتأخره عن زمان التكللف
٢٠	فى الشروط المتأخره فى الأحكام الوضعف
٢٦	البحث عن الشرط المتأخر من المأمور به
٢٨	فى الواجب المطلق والمشروط
٣١	فى متعلق الشرط الواجب المشروط
٤٦	فى موانع رجوع القفد إلى الهفنه
٦٠	فى الواجب المنجز والمتعلق
٦٤	فى القفود الوارده فى الخطابات الشرعف
٨٠	فى الواجب النفسى والغفرى
١٠٤	تنبفهاث باب مقدمه الواجب
١٣٠	فى الواجب النفسى والتهفوف
١٣١	فى الواجب الأصلى والتبعف
١٣٣	المقدمات المطلقه والموصوله
١٦١	فى الثمرات المترتبه على وجوب المقدمه وعدمه
١٩٢	فى تأسيس الأصل فى مسأله الملازمه
٢٣٢	فى مقدمه ما عدا الواجب
٢٤٣	فى اقتضاء الأمر بالشئ للنفه عن ضده وعدمه
٢٨٠	الأمر بالشئ هل يقتضى النهف عن ضده العام / ثمره البحث
٢٨٦	فى ثمره البحث
٢٩٤	البحث عن الترتب

٣٢١	أدله القائلين بصحة الترتب
٣٥١	جريان الترتب في الحكمين المتساويين
٣٥٧	تنبيهات باب الترتب والتنبيه الاوّل
٣٦٣	تنبيهات باب الترتب / التنبيه الثاني
٣٦٤	تنبيهات باب الترتب / التنبيه الثالث
٣٦٩	في جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط
٣٦٩	هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
٣٧٨	هل الأوامر والنواهي متعلّقه بالطبايع أو الأفراد
٣٧٨	في كيفيّة تعلق الأوامر والنواهي
٣٩٠	في أنّه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بعده أم لا
٣٩٩	في الواجب التخييري
٣٩٩	في بيان تصوير الواجب التخييري
٤٢٠	في الواجب العيني والكفائي
٤٣٩	في الواجب الموقّت وغير الموقّت
٤٤٤	في أنّ الأمر بالشئ هل هو أمرٌ به
٤٤٤	في أنّ الأمر بالشئ هل هو أمرٌ بذلك الشئ أم لا
٤٧٢	في حكم الأمر بعد الأمر
٤٧٢	في الأمر بعد الأمر
٤٨٢	في دلالة مادّة النهي وصيغته
٥٠٨	اجتماع الأمر والنهي
٥٨٤	الفهرس
٥٨٨	تعريف مركز

ثالثی الاصول القسم الاول فی مباحث الالفاظ المجلد ۲

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : ثلثی الاصول القسم الاول فی مباحث الالفاظ / تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳؛ ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰؛ ج.

۳ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷:

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: ثلثی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : ثلثی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/ع۹۸۶ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص: ۱

اشاره

تألیف:

سماحه آیه الله العظمی المرجع الدینی

السيد محمد علي العلوي الحسيني الكركاني دام ظلّه

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

في الشروط المتأخره عن زمان التكليف

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث عن الشروط المتأخره عن زمان التكليف

قلنا: إنّ هناك مشكله في كيفيه تصوير الشروط المتأخره عن زمان التكليف، وقد حاول الأعلام حلّها، فينبغي استعراض أقوالهم في المقام:

قال المحقّق الخوئي: ما خلاصته:

(إنّ الأحكام الشرعيّه بجميع أنواعها أمور اعتباريّه، فلا واقع موضوعي لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، ولا ربط ولا صلّه لها بالموجودات المتأصله الخارجيه أبداً .

وبعبارة أخرى: الموجودات التكوينيّه خاضعه في قبال العلل الطبيعيّه، فلا- يتعلّق بها جعل حاصل، هذا بخلاف الموجودات الاعتباريّه، فهي خاضعه لاعتبار المعبر، وعلى هذا قد اتّضح أنّ موضوعات الأحكام، وإن كانت من الأمور التكوينيّه، إلاّ أنّه لا تأثير لها فيها لا بنحو العلّه والمعلول، ولا بنحو الشرط والمشروط، ولا بنحو السبب والمسبّب، وإن أطلق عليها تارةً بالسبب، وأخرى بالشرط، لكنّه مجرد اصطلاح من الأصحاب على تسميه الموضوعات في الأحكام التكوينيّه، بالشروط في الأحكام الوضعيه بالأسباب، مع عدم واقع موضوعي لها، فالقول بأنّ الاستطاعه شرط لوجوب الحجّ، كالقول بأنّ البيع سبب

للملكية وبالعكس ، فكما أنّ الشارع علّق وجوب الحجّ على وجود الاستطاعة، هكذا علّق وجود الملكيه على وجود البيع ، هذا .

ومن ناحية أخرى: أنّ فعلية الأحكام وإن كانت دائره مدار فعلية موضوعاتها، وتامية قيودها وشرايطها في الخارج ، إلاّ أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً ، والسبب في ذلك أنّه تابع لكيفيته جعلها واعتبارها ، كما يمكن للشارع جعل حكم على موضوع مقيد بقيد فرض وجوده مقارناً أو متقدماً ، وكذلك يمكن جعل حكم الموضوع مقيداً بقيد فرض وجوده متأخراً، فإنّ ذلك بمكان من الإمكان، لما قد عرفت من كون الأحكام من الأمور الاعتبارية .

والسرّ في ذلك: أنّ المَجْعول في القضايا الحقيقيه حصّه خاصّه من الحكم، وهي الحصّه المتقيده بقيد فرض وجوده في الخارج لا- مطلقاً ، ومن الطبيعي أنّ هذا القيد يختلف ؛ فمرّة يكون قيداً لها بوجوده المتأخّر ، وأخرى بالمتقدّم أو بالمقارن ، فإذا جعل الحكم متعلقاً على وجود القيد متأخراً، فبطبيعته الحال تكون فعلية الحكم قبل وجود ذلك الموضوع ، وإلاّ لكانت الفعلية على خلاف الإنشاء وهو خلفٌ كما عرفت . ومثال ذلك في العرفيات، الحمامات المتعارفه في زماننا هذا ، فإنّ صاحب الحمام يرضى في نفسه رضاً فعلياً بالاستحمام لكلّ شخص على شرط أن يدفع بعد الاستحمام، وحين الخروج مقدار الأجره المقرره من قبله ، فالرضا من المالك فعليّ والشرط متأخّر) ، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

ويرد عليه أولاً : بأنّ الأحكام الشرعيه وإن كانت من الأمور الاعتبارية ، إلاّ

أنّ ذلك لا يوجب أن يكون إطلاق السبب والشرط، والمسبّب والمشروط، مجرد استعمال خالٍ عن الفروق، بحيث يصحّ إطلاق كلّ واحدٍ منها مكان الآخر، وإلاّ لا داعى لإثبات كلّ واحدٍ فى موضع بأنّه سببٌ أو شرط، فليس هذا إلاّ من جهة أنّ ما ينطبق عليه عنوان السبب والشرط يصدق ما يكون بالنسبة إلى الأحكام، أى ما إذا وجد السبب فوجد المسبّب، ويعدم بعدمه، وهذا بخلاف الشرط حيث أنّه بوجوده يمكن أن يوجد وبعدمه ينعدم. غاية الفرق بين الأسباب والشروط فى الموجودات المتأصّله، كون ذلك ذاتياً لها من دون جعل جاعل، ولذلك اشتهر بينهم لزوم قيام التضادّ بين الأحكام الخمسة، مع كونها من الأمور الاعتبارية، فمجرد اعتباريتها لا يوجب عدم تحقّق هذه الأمور فيها، بل يجرى ولكنّه بمناسبه عالم الاعتبار، فصحّ إطلاق كلّ من السبب والشرط مكان الآخر، وكون الاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، كالبيع بالنسبة إلى الملكيه، أمرٌ عجيب نستغرب صدوره منه رحمه الله؛ لأنّه من الواضح أنّه بوجود الاستطاعة يوجد الوجوب، وبعدمه ينعدم، فيكون حاله حال الأسباب دون الشروط.

والسرّ فى ذلك: أنّ تمام الشروط فى التكاليف راجعٌ إلى الأسباب، بخلاف المشروط فى الأمور به، ولذلك قلنا فى البحث السابق بأنّ مقدّمه الوجوب ليست داخله فى موضع النزاع، هذا بخلاف مقدّمه الوجود للواجب الذى يُطلق عليها عنوان الشرط حيث يصحّ إطلاق الشرط عليه واقعاً، ولذلك يُقال إنّ دخول الوقت شرطٌ لوجوب الصلاة، ولكنّه فى الحقيقة سببٌ للوجوب وشرطٌ للوجود، فهكذا يكون فى مثل الاستطاعة لوجوب الحجّ لا- لوجوده، مع أنّه يمكن أن يُقال إنّ الاستطاعة لو كان المقصود خصوص الاستطاعة المائيه أو البدنيه، تكون شرطاً

لأنه بوجودها يمكن أن يوجد الوجود لو كان سائر الشرائط موجوداً، وإن كان المقصود هو الاستطاعة بجميع أقسامها، فتكون سبباً للوجود .

وثانياً: فإنّ قوله (فإذا جعل الحكم معلقاً على وجود القيد متأخراً فبطبيعته الحال تكون فعلية الحكم قبل وجود ذلك الموضوع وإلا لكانت الفعلية على خلاف الإنشاء ، وهو خلف) .

مياً لا- يرجع إلى أصل صحيح ؛ لأنه دعوى بلا برهان ، بل خلاف الاستدلال والبرهان ؛ لأنّ فساد تقدّم الحكم على الموضوع من الواضحات ، مع أنّه من المعلوم أنّ الأحكام كلّها تكون من الأمور المجعولة والاعتبارية ، فكيف يصحّ أن يُقال : إنّ الحكم لا يتحقّق إلاّ بعد تحقّق الموضوع ؟

فدعوى جواز فعليته قبل الموضوع، دعوى فاسده مستحيله .

مع أنّا نرد الإشكال على كلامه نفسه، بأنّه إذا لم يكن تقدّم الحكم على الموضوع مستحيلاً، لكونه من الأمور الاعتبارية، فنحن نقول مثله في خلاف الفعلية للإنشاء، لأنه أمرٌ اعتباري ولا يكون فيه شيئاً من الحدود الموجودة في الموجودات المتأخّلة ، فكما أنّ هذا خلفٌ كما اعترف به ، كذلك يكون في جهات أخرى للأحكام من التضادّ، وعدم جواز تقدّم فعليته على الموضوع، وأمثال ذلك من استحاله اجتماع النقيضين وارتفاعهما أيضاً ؛ لأنّ جميعها خلف كما لا يخفى .

وثالثاً : أنّه قد أخطأ رحمه الله في تنظير المقام بالمال العرفي في الأجره المتأخّره في الحّمّات العامّة حيث يكون إعطائها في المتأخّر شرطاً لرضا المالك في أوّل الأمر ، لوضوح أنّ الاستعمال والاستفاده من الحّمّام لا يجوز إلاّ بإعطاء الأجره أوّلاً ؛ لأنه نوع إجاره ، فما دام لم يدفع الأجره، يجوز للحماميّ المنع عن

الاستفاده والانتفاع . غايه الأمر قد يكون المتعارف في الخارج هو تأخير الأجره في إجاره المساكن والحمامات إلى آخر العمل والمدّه ، فهذا لا يوجب أن يكون في الواقع الشرط المتأخر عن المشروط، بحسب الجعل والتشريع، مؤثراً حتى يكون من قبيل ما نحن فيه ، فليتمأمل .

أقول: وقد حلّ بعض الأعظم إشكال شرط المتأخر للتكليف، بطريق آخر غير ما عرفت، فلا بأس بالتعرض إليه، قال رحمه الله في «نهاية الأحكام» نقلاً عن المحقق العراقي قدس سره (١) ما خلاصته:

(ثم إنه ممّا ذكرنا ظهر حال شرائط الوجوب والتكليف وقيوده أيضاً ، فإن قيود الوجوب بعد أن كانت راجعه إلى مقام الدخل في أصل الاحتياج إلى الشيء، واتّصاف الذات بوصفه العنوانى، بكونه صلاحاً ومحتاجاً إليه ، فلا جرم يكون قضيه دخلها أيضاً من باب دخل طرف الإضافه في الإضافه، ودخل ما به التقييد في التقييد ، ومعه أمكن فيها أيضاً تصوير الشرطيّه للأمر المتأخر بالنسبه إلى التكليف ، بداهه أنّ قضيه كون الشيء شرطاً، وحينئذ ليس إلاّ كونه بحيث يحصل للشيء بالإضافه إليه خصوصيه، يكون بتلك الخصوصيه متّصفاً بكونه صلاحاً ومصلحه، كما قد يكون بالنسبه إلى المقارن والمتقدّم كذلك، بحيث لولا حدوث المتأخر في موطنه، لما كان للسابق تلك الإضافه الموجه لتعنونه ، غايته في شرط المتأخر للتكليف، يحتاج حينئذ في فعليه الإراده والتكليف من القطع بتحقق المنوط به في موطنه، حيث أنه مع القطع المزبور، يرى كون المتعلق متّصفاً فعلاً- بالصلاح، ومحتاجاً إليه ، فتوجه إليه الإراده فعلاً، من دون أن تخرج عن الإناطه

أيضاً إلى الإطلاق ، ويمكن تمثيله في العرفيات بمثل اشتراء اللحم في اليوم لورود الضيف غداً، حيث يكون القطع بذلك موجباً لصرافه لتوجه النفس إلى تحصيله.

إلى أن قال : فيمكن المصير إلى أنّ الشرط في التكليف في الثلاثه، من المقارن وأخويه هو نفس الشرط بوجوده في موطنه، من دون احتياج إلى جعل الشرط عباره عن الشيء بوجود العلمى اللّحاظى، كما في «الكفايه».

لأننا نقول : إنّ ذلك يتم بالنسبه إلى فعلية الإراده، حيث كان له دخل بوجوده العلمى لا الخارجى . وأما بالنسبه إلى مقتضيات الأحكام، من المصالح والأغراض، فلا شبهه في أنّ ما له الدخل فيها في اتّصاف الشيء بالمصالح والمصلحه، بنحو الشرطيه أو غيرها، إنّما كان هو الشيء بوجوده الخارجى لا بوجوده العلمى ، بل العلم والّحاظ في ذلك لا يكون إلاً طريقاً محضاً ، ولذلك قد يتخطى عن الواقع، فيكشف عدم تحقّقه عن فقد العمل المشروط للمصالح ، ولذلك ترى المولى الذى يتصوّر في حقّه الخطأ كالموالى العرفيه، قد يحصل له الندامه على فعله وطلبه، بأنّه لِمَ أمر به مع كونه في الواقع غير ذى المصلحه ، فلو أنّه كان الدخيل فيهما أيضاً هو الشيء بوجوده العلمى كما في الإراده والاشتياق، لما كان وجهه لانكشاف الخلاف، وكشف فقد الشرط في موطنه المتأخّر عن فقد العمل للمصلحه حينئذٍ، فكان ذلك برهاناً تاماً على أنّ ما له الدخل في مقام المصالح والأغراض، هو الشيء بوجوده الخارجى، وكون العلم فيه طريقاً محضاً ، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال ، لأنه قدس سره قد خلط في بيان مراده

بين ما هو شرط للمتعلق والواجب، وبين ما هو شرط للتكليف والبعث، المولود من الإرادة والكراهه ؛ لأنّ كون شيء دخيلاً في مصلحه شيء، وكونه ذا صلاح بالتقدّم أو التقارن أو التأخر، ممّا لا ستره فيه كما سيأتى توضيح ذلك أزيد من هنا في المباحث الآتية إن شاء الله تعالى . لكنّه تكون بالنسبه إلى المأمور به والواجب ، ولذلك نجدّه يصرّح بقوله: (وأما بالنسبه إلى مقتضيات الأحكام...) ، فإنّ كون الاقتضاء للمتعلق لا ربط له بالوجوب والتكليف، الذى هو مولود من تلك المقتضيات. ومجرّد كون شيء ذا صلاح ومصلحه، منوطاً إلى وجود الشرط فى المتأخر، لا يوجب كون تكليفه أيضاً منوطاً به ، فلا بدّ أن يكون للتكليف شرطاً آخر غير ذلك الشيء بوجوده الخارجى ، وذلك ليس إلاّ- كون الشيء بوجوده العلمى واللّحاظى هو شرطاً لتحقيق التكليف والحكم، كما اعترف به بنفسه بأنّ فعلية الإرادة منوط على علمه بوجود ذلك الشيء المسمّى بالشرط فى موطنه ، فما هو شرط لتحقيق الإرادة المولود منها التكليف، ليس هو الشيء بوجوده الخارجى ، بل الشرط هو الشيء بوجوده العلمى واللّحاظى ليس إلاّ.

والذى يؤيّد ويشهد لذلك: ما عرفت فى المباحث السابقه بأنّ الملازمه موجوده بين ما يتعلّق به الإراده الفاعليه فى الفاعل، وبين إرادته الآمرية فى الأمر ، فكما أنّ تحرّك الفاعل لتحصيل شراء اللحم فى اليوم فى المثال المذكور موقوف على علمه بتحقيق الشيء فى محلّه، فإذا فرضنا أنّه لم يكن فى الواقع حاصلًا ، بل كان علمه مجرّد تخيل وخيال ، فوجود الشيء فى الحقيقه وعدمه لا- يكون مرتبطاً بوجود الإراده للفاعل ، بل المرتبط هو علمه بذلك، فهو يكون شرطاً لوجود الإراده المستلزمه لتحريك العضلات للقيام بشراء اللحم، لا أصل ورود الضيف فى الغد .

هكذا الأمر في الإرادة الأمرية لا شراء اللحم ؛ يعني إذا علم المولى بورود الضيف ومجيئه في الغد، يحكم ويبيث بالاشتراء ؛ لأنَّ شرط التكليف وهو علمه بتحقق ورود الضيف في موطنه، وقد وجد في الآن، فيكون التكليف حينئذٍ فعلياً، لأنَّ شرطه كان موجوداً ومقارناً به، إذ الشرط ليس ورود الضيف حقيقه في الغد، بل الشرط في الحقيقه هو علمه بذلك ولحاظه هكذا، ولهذا لو انكشف الخطأ لما تحققت صورته الإرادة الجديّة، كما لا يجعل البعث الحقيقى غير الواقعى، بل يلزم لغويّه التكليف والإرادة، وهذا القول يختلف عن القول بأنَّ التكليف لم يكن واجداً لشرائطه .

والحاصل : أنّ التكليف معلول للإرادة، وهى معلول لعلمه بوجود الشرط وهو الصلاح الذى وقع فى كلامه بالنسبه إلى وقوع شىء آخر فى محلّه، لا- معلول لوجوده الخارجى للشىء بدون العلم، وإلاّ لزم أن يكون التكليف والإرادة موجوداً، ولو لم يكن علمه بوجوده محققاً، مع أنّه واضح البطلان كما لا يخفى .

أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا، صحّه كلام المحقق الخراسانى فى ذلك، ولكنّه فى الحقيقه يرجع إلى عدم وجود شرط متأخر للتكليف، لأنّه يرجع الأمر إلى كون العلم بوجود الشرط فى موطنه، هو الشرط للتكليف، وهو مقارن أو متقدّم على التكليف وهو متقدّم لا متأخر، فليتأمل .

هذا كلّه فى الشرط المتأخر للتكليف .

في الشروط المتأخره في الأحكام الوضعيه

البحث عن الشروط المتأخره في الأحكام الوضعيه

أقول: هناك بحث في هذه الشروط وهو نظير الإجازة المتأخره للعقد السابق الصادر عن الفضولي، وسكوت الموصي، الموجب لحصول الملكيه للموصي له بواسطه عقد الوصيه في السابق .

فالإشكال هو ما عرفت من أنّ الشرط إذا كان من قبيل أجزاء العله ، فلا بدّ في تأثيره من تقدّمها على المعلول، وهو على الشروط ، فكيف يؤثّر الشرط المتأخر في المشروط المتقدّم ؟

فقد أجاب عنه صاحب «الكفايه»: بالجواب الذي قاله في التكليف، بأنّ الشرط ليس إلّا لحاظه وتصوّر الأمر والجاعل، بأنّ العقد الذي يعلم بتعقّبه للإجازة يكون موجبا للملكيه، فيصير الشرط حينئذٍ هو تصوّره ولحاظه حال العقد .

أقول: ذكرنا آنفاً عن هذا الجواب، والإنصاف أنّ أصحّ الأجوبه وأحسنها هنا، هو الذي يصدر عن صاحب «الفصول» وذكره الشيخ الأنصاري قدس سره في «المكاسب» من الكشف الحكمي ، أو يُقال بالكشف الحكمي الذي أنشأه الشيخ قدس سره بعدما استحال الكشف الحقيقي في مثل ذلك ، فلا بأس بالتعرّض لها حتّى يتّضح المرام في المقام:

فنعول : قلنا هنا دعويان :

الدعوى الأولى : بيان مقاله صاحب الفصول وتبعه صاحب «عنايه الأصول» وصاحب «تهذيب الأصول» وبعض آخر من الأصوليين ، هو:

القول بأنّ الشرط في مثل الإجازة المتعقّبه ليس هو نفس الإجازة

بوجودها الخارجى، حتى يقال إنه مستلزم للمحال، بل الشرط عبارته عن الوصف العنوانى الذى كان عارضاً للعقد الحاصل من جهة إضافته إلى تلك الإجازة.

وبعبارة أخرى: العقد المتّصف بالوصف العنوانى يكون محققاً للملكية لا مطلق العقد؛ يعنى العقد المتعقب، وهذا الوصف يعدّ مقارنةً للعقد باعتبار ما تتعقبه الإجازة فى موطنها، فعلى ذلك تكون الإجازة كاشفه بالكشف الحقيقى، أى تكون الملكية حاصله فى الواقع من زمان العقد، لوجود شرطه وهو تعقبه بالوصف العنوانى، إلا أنه لولا وجود الإجازة فى موطنها، لما علم واكتشف كون العقد سبباً لتحقيق الملكية أم لا، فبعد الإتيان يكشف عن تأثيره من ذلك الحين.

ولذلك لو فرض من كان عالمًا بوقوعها - كالأنبياء والأوصياء - فلا إشكال حينئذٍ بأن الملكية حاصله بنفس العقد، لحصول شرطه وهو تعقبه بذلك الوصف، فلو كان الشرط هو نفس الإجازة بوجودها الخارجى، كان اللازم أن لا يترتب على هذا الفرض آثار الملكية، مع أن الجميع على ثبوت الآثار المذكورة، مما يؤيد ما التزمنا به.

وبتعبير آخر: إن العقد الواقع متقدماً على الإجازة، حيث أنه واقع فى الزمان فيكون زمانيًا، فكما أن الزمان يكون تقدّم بعض أجزائه على الآخر ذاتياً وطبيعياً لا إضافياً، ولا يكون التقدّم ثابتاً للزمان المتقدم إلا لثبوت الآخر الذاتى لجزئه الآخر، فهكذا يكون فى ما يقع فى الزمان من الزمانيات من العقد المتقدم، فعليه يكون شرط العقد المسبب لتحقيق الملكية، هو نفس التقدّم الذى كان ذاتياً له بواسطة الزمان، بحيث لو لم يوجد ما هو المتأخر، لما تحقق هذا المتقدم، فالشرط لا يكون الموجود المتأخر من الإجازة، بل الشرط قد يكون العقد متصفاً بوصف

التقدم الذى لا يحصل ذلك إلا بعد حصول الإجازة فى محلها، فيصير الشرط حينئذٍ مقارناً للعقد بالدقه العقليه، لا متأخراً عنه كما لا يخفى .

وأما الدعوى الثانيه: وهى الالتزام بالكشف الحكمى، فإنّ الشيخ قدس سره بعد أن اعترض فى «المكاسب» على الوجهين اللذين استدللّ بهما المحقق الثانى والشهيد الثانى لإثبات أنّ العقد هو السبب التام للنقل والإجازة وأنه الرضا بمضمونه وليس هو إلا النقل من حينه ، وذكر إشكالات ثلاثه على الوجه الثانى ، قال :

إنّ هذا المعنى - أى حصول النقل من حين العقد بعد الإجازة المتأخره - على حقيقته غير معقول ؛ لأنّ العقد الموجود على صفه عدم التأثير، يستحيل لحوق صفه التأثير له ؛ لاستحاله خروج الشىء عمّا وقع عليه ، فإذا دلّ الدليل الشرعى على إمضاء الإجازة على هذا الوجه الغير المعقول، فلا بدّ من صرفه بدلاله الاقتضاء إلى إرادته معامله العقد بعد الإجازة، معامله العقد الواقع مؤثراً من حيث ترتيب آثاره الممكنه عليه، فإذا أجاز المالك، حكّمنا بانفصال نماء المبيع بعد العقد إلى المشتري، وإن كان أصل الملك قبل الإجازة للمالك، ووقع النماء فى ملكه .

والحاصل : أنّه يعامل بعد الإجازة معامله العقد الواقع مؤثراً من حينه، بالنسبه إلى ما أمكن من الآثار ، وهذا نقلٌ حقيقى فى حكم الكشف من بعض الجهات .

إلى أن قال : وقد تبين من تضاعيف كلماتنا أنّ الأنسب بالقواعد والعمومات هو النقل، ثمّ بعده الكشف الحكمى ، وأما الكشف الحقيقى على كون نفس الإجازة من الشروط، فإتمامه بالقواعد فى غايه الإشكال). انتهى محلّ الحاجه من كلامه

رفع مقامه (١) .

أقول: ولا يذهب عليك أنه على الكشف الحكمي، لا يكون حينئذٍ داخلًا في مفروض مسألتنا، بل هو عبارة عن الخروج عما هو المقصود في المقام؛ لأنه بناءً على الكشف الحكمي لا يكون ملكية الرقبه خارجة عن ملك مالكةا، إلا بعد الإجازة، فلا تكون الإجازة حينئذٍ شرطاً متأخراً للوضع الذي كان هو مفروض الكلام .

وأما بالنسبة إلى ملكية المنافع: حيث كانت من حين العقد :

فإن قلنا: بالملازمه، وبلزوم تبعية ملكية المنافع لملكه العين، فلازمه عدم إمكان الالتزام بما ذكره الشيخ من الكشف الحكمي؛ لأنه لا يمكن التفكيك بين الملكين من العين والمنفعة .

وإن قلنا: بجواز التفكيك، وقلنا بأن لا سبب التام لملكه المنافع، كان نفس العقد في الفضولي سبباً - من دون دخاله للإجازة - بالنسبة إلى ملكية المنافع من حين العقد في الفضولي على استفادة ذلك من الأدلة، كما استظهره الشيخ بمقتضى الجمع بين الأدلة، فيلزم خروج المسألة أيضاً عما نحن بصدده، لعدم كون الإجازة حينئذٍ دخيلاً في ملكية المنافع، حتى يُقال لها بالشرط المتأخر كما هو المقصود في طرح المسألة .

وإن قلنا: بدخاله الإجازة الواقعة في ما بعد ذلك، في تحقق ملكية المنافع من حين العقد، فيرجع إشكال الموجود في الشرط المتأخر فيه، فنقول حينئذٍ بأنه لو كان ذلك ممكناً في ملكية المنافع، فلم لم يقل به في أصل ملكية العين؟ وأى

فرق بين الملكين في هذا المحذور ، فتأمل .

وبالجملة: فظهر ممّا ذكرنا بأنّ الالتزام بالكشف الحكمي، لا- يوجب الفرار عن محذور الشرط المتأخّر، إلّا- بأن يخرج عن موضوعه، ويلتزم بما يرجع إلى أحد الشرطين من التقدّم والتقارن .

فعلية لا- نحتاج إلى هذه التكلّفات ، بل يمكن الأخذ بما ذكره صاحب «الفصول» من العنوان الاتّصافي بالمتعقّب بالإجازه ، أو بالوصف الزماني من العقد المتّصف بالتقدّم، الذي لا يتحقّق إلّا بإتيان الإجازه في موطنها . وهذا هو المطلوب .

والنتيجة: استحاله الشرط المتأخّر في التكليف والوضع بمعناه الحقيقي، من دون تصرّف فيه بأحد من الوجوه المشيره إليها في المباحث السابقه، كما صار إليه المحقّق النائيني وبعض آخر من الأصوليين .

أقول: ولعلّه هذا هو المراد من كلامه بالاستحاله، لا حتّى مع التصرّفات التي ذكره وقلناها، حيث كان حقيقه ذلك هو رفع اليد عن الشرط المتأخّر بالمعنى الواقعي، بأن يكون المؤثر ما هو المتأخّر وجوداً في الخارج ، والحال أنّه قد عرفت عدم كونه حقيقه شرطاً في التكليف ؛ إذ وجوده العلمي هو الشرط الذي كان متقدّماً على المشروط .

وهكذا في الوضع أيضاً، يكون الشرط هو الوصف العنواني ، أي العقد المتعقّب بالإجازه، أو وصف المتقدّم الذي كان مع العقد ذاتاً لا- بالوصف الإضافي ؛ لأنّ الوصف إذا كان من مقوله الإضاافه، لا بدّ من وجود المتضائفين في الوجود فعلاً وقوّة ، مع أنّ وجود المتأخّر لم يتحقّق بعدُ - كما لا يخفى مع التأمل - ووصف

المتقدّم يكون ذاتياً فلا نعيد .

هذا تمام الكلام فى الشرط المتأخّر فى الوضع ، وقد عرفت فرقه عن الشرط المتأخّر للتكليف ، وليس حكمه بحكم شرط المتأخّر فيه، وإن اتّحدا فى المآل والنتيجه من جهه الخروج من الشرط المتأخّر إلى الشرط المتقدّم أو المقارن .

البحث عن الشرط المتأخر من المأمور به

البحث عن الشرط المتأخر من المأمور به

أقول: والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال بين الأصوليين، من عدم استحاله كون شيء بوجودها الخارجى شرطاً هو واجبٌ ومأمورٌ به، وجعلوا ارتباط الواجب بالشرط كارتباطه بالأجزاء، كما أن الأجزاء إذا تحققت جزئها الأول يكون المتحقق مرتبطاً مع أجزائه الآخر إلى آخره، وكان المركب مترتباً ومنطبقاً على المجموع لا على الجزء الأول فقط، هكذا يكون في الشرط أيضاً، لأن ذات القيد لا يكون داخلياً تحت الأمر حتى يقال كيف يعقل مع كونه بحسب الوجود متأخراً، بل الداخلة تحته عبارته عن نفس التقييد، وهو كما يمكن دخوله بالمقارن، ويوجب ذلك تحقق الحسن في متعلقه - باعتبار أن الحسن والقيح متحقق بالوجوه والاعتبارات والانتساب والإضافات - كذلك يمكن حصول ذلك بالمتقدم والمتأخر، من دون أن يستلزم المحاذير التي قد ذكرت في الأحكام التكليفية والوضعية .

ومثلوا لذلك بالأغسال الليليّة اللاحقة، لصحة الصيام في اليوم السابق، حيث أن تقييده بها يوجب اتصاف الصوم بالصحة، فتكون هي شرطاً متأخراً له، كما لا يخفى .

وحيث كانت المسألة واضحة، وكان وضوحها على نحو قد أسقط بعض الأصوليين عن ذكرها، فالأولى حينئذ الانصراف عنها وعدم التعرض لها .

فإذا عرفت أصل الإمكان بحسب ذاته، فنقول :

بأن الشرط في المأمور به على أقسامه الثلاثة: من المقارن، والمتقدم،

والمتأخر، وجميعها داخله في محلّ النزاع في مقدّمه الواجب ؛ يعنى لو قلنا بوجود الملازمه بين المقدّمه وذيها، فيكون الشرط فيه دخيلاً في تحقّق الوجوب ، فإذا وجب ذيها تجب مقدّمته أيضاً بأقسامها الثلاثه ، فليتأمل .

ثمّ لما بلغ الكلام إلى بيان الشرط والمشروط في مقدّمه الواجب، فإنّ ذلك يستدعى سوق الكلام والبحث إلى الواجب المطلق والمشروط.

فى الواجب المطلق والمشروط

البحث عن الواجب المطلق والمشروط

أقول: إنَّ من أقسام الواجب، الواجب المطلق والمشروط وقد اختلفت تعاريف القوم فيها، وفى بيان النقص والإبرام فيها، وفى عدم جامعته التعريف ومانعيته ، فلا بأس بالإشارة إليها ولو بنحو الإجمال، لعدم خلوّ ذكرها عن الفائدة . وهناك تعاريف عديده لهما:

١ - الواجب المطلق: عن التفتازانى والمحقق الشريف، وتبعهما المحقق القمى قدس سره - على ما فى تقارير شيخنا الأنصارى قدس سره - أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده .

الواجب المشروط: وهو خلاف الواجب المطلق، أى ما يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده، كالحجّ بالنظر إلى الاستطاعه .

أورد عليه: بعدم الجامعيه لمثل الصلاه، مع كونها من الواجبات المطلقه ، مع أنّ وجوبها مشروط بدخول الوقت ، فما لم يتحقّق الزوال مثلاً لم يتحقّق وجوب صلاه الظهر والعصر ، فإذا ورد هذا الإشكال فى عدم جامعته، فيرد على تعريف الواجب المشروط بأنّه لا يكون مانعاً لشموله لمثل الصلاه مع كونها من الواجبات المطلقه لا المشروطه كالحجّ .

٢ - وتعريف آخر قد نسبه صاحب التقارير إلى السيّد عميد الدّين ، وتبعه صاحب «الفصول» وهو :

أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقّف وجوبه بعد الشرائط العامه الأربعة - من البلوغ والعقل والعلم والقدره - على شىء، والمشروط ما هو بخلافه .

فأورد عليه أيضاً: بعدم شموله لمثل الصلاة، لتوقف وجوبها بعد تلك الشرائط الأربعة على الوقت أيضاً، فحينئذٍ يكون واجباً مشروطاً مع كونها واجباً مطلقاً بالتعريف غير جامع.

فإذا اختلف التعريف من جهة الجامعيه، فيرد عليه أيضاً من جهة المانعيه أيضاً كما لا يخفى، لأنه مع كونها من الواجبات المطلقة تدخل تحت تعريف الوقت بالمشروط أيضاً.

٣- وتعريف ثالث: كما عن جماعه، ومال إليه بل اختاره صاحب «التقريرات» وتبعه صاحب «الكفايه» والمحقق الخميني والخوئي كما هو الحق، وهو:

إنَّ كلَّ مقدّمه لا يتوقّف عليها وجوب الواجب، فالواجب مطلقٌ بالنسبه إليها، وكلّ مقدّمه يتوقّف عليه وجوب الواجب، فالواجب مشروطٌ بالنسبه إليها، فالصلاه مثلاً مشروطه بالنسبه إلى الزوال، ومطلقه بالنسبه إلى الطهاره، وهكذا في سائر الموارد.

فعلى هذا يمكن أن يكون الواجب متّصفاً لكلّ من وصفى الإطلاق والتقييد بالنسبه إلى كلّ واحده من المقدّمه، فتكون الصلاه مثلاً مطلقه بالنسبه إلى الطهاره، وذلك يجب تحصيلها عند فقدها، ومشروطه بالنسبه إلى وقت الزوال، وهكذا يكون في مثل الحج، حيث أنه واجب مطلق بالنسبه إلى بعض المقدّمات كالإحرام والختان للرجال، ومشروطاً بالنسبه إلى الاستطاعه، فوصفى الإطلاق والتقييد وصفان إضافيان لا حقيقيان.

قال المحقق الخراساني: وأما كون التعريف لهما بما قد عرفت تعريفاً حقيقياً،

كتعريف الشيء بالجنس والفصل، حيث يطلق عليه بالحدّ أو بالجنس والغرض، حيث يطلق عليه بالرسم الذى هو تعريفٌ بحقيقته الشيء وكنهه، أو تعريفاً لفظياً وهو المسمّى بشرح الاسم، كما إذا قيل فى جواب الشّعده انه ما هي؟ أنّها نبتٌ، أو الرمد ما هو؟ إنّهُ داء .

ففيه كلام من جهة إمكان دعوى كونه تعريفاً حقيقياً بالنسبه إلى مثل هذه الأمور؛ لأنّ الجنس والفصل فى كلّ شيء يناسب مع ذلك الشيء، فحقيقه الإطلاق ليس إلاّ بمعنى الإرسال، فهو صادق حقيقه للواجب بالنسبه إلى بعض المقدمات دون بعض .

هذا، ومزيد الكلام فيه موكول إلى محلّ آخر وهو بحث العام والخاص إن شاء الله تعالى .

فى متعلق الشرط الواجب المشروط

بحث فى متعلق الشرط الواجب المشروط

أقول: يقع الكلام فى أن الشرط الواجب المشروط هل هو:

١ - راجع إلى الهيئه والطلب، حتى يثمر بأن لا يكون الوجوب والطلب فعلياً قبل تحقق الشرط ، وهذا هو الذى ذهب إليه صاحب «الكفايه» وتبعه عليه عدّه من الأصوليين ، كما أنه مقتضى القواعد العربيه فى تعليق الطب والجزاء عليه، كما اعترف بذلك بعض من خالف فى أصل المسأله .

٢ - أو راجع إلى الماده والموضوع لثباً، وإن كان فى الظاهر متعلقاً بالهيئه، حتى يثمر بكون الطلب والبعث فى الواجبات المشروطه فعلياً وموجوداً قبل تحقق الشرط ، برغم أن الواجب يبقى تعليقياً ، وهذا هو الذى التزم به الشيخ الأنصارى كما فى تقريراته ، والظاهر تفردّه فيه إذ لم يشاهد من المتأخرين من يوافقه .

٣ - أو يكون كلّ واحد منهما صحيحاً وواقعاً ، فتارة يكون كالأول ، وأخرى كالثانى ، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق العراقى قدس سره والخمينى والبروجردى ، وهو الحقّ عندنا .

أقول: فلا- بأس أولاً بالإشاره إلى ما هو المحذور فى إرجاع القيود إلى الهيئه فى مقام الثبوت ، فإذا دفعنا الامتناع عقلاً وبحسب العرف، فنرجع إلى ما هو فى مقام الإثبات .

فنقول : بأنّ المستفاد من كلام الشيخ - حسب ما حكى عنه، أو يمكن أن يستدلّ به للامتناع ولو لم يقل به الشيخ قدس سره - هو أمور :

الأمر الأوّل : إنّ مفاد الهيئه وهو الطلب معدود من المعانى الحرفيه غير ملحوظ استقلالاً ؛ لأنه اندكاكى فيكون جزئياً، فما لم يكن الشىء موصيئاً كيف يمكن تضييقه وتقييده ، فإنّ هيئه الأمر والنهى موضوعان بالوضع العام والموضوع له الخاصّ، لأنه يكون لخصوصيات الطلب وجزئياته لا- لمفهوم الطلب ، وإذا كان الموضوع له للهيئه جزئياً، فكيف يتصوّر تقييدها، إذ الإطلاق والتقييد إنّما يجريان فى المفاهيم الكلّيه .

الأمر الثانى : إنّ تقييد شىء لا بدّ أن يكون مع اللحاظ الاستقلالى، وهو من المعانى الاسميّه ، والحال أنّ الهيئه تعدّ من المعانى الحرفيه، ولأنّها كانت من اللحاظ الآلى الاندكاكى لا الاستقلالى ، فالتقييد موجب لخروجها عن معنى الحرفى ، وهو خلف .

الأمر الثالث : وهو العمده كما عن «المحاضرات»، وهو أنّ رجوع القيد إلى الهيئه يستلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ، والإيجاب عن الوجوب الذى هو مساوق لتفكيك الإيجاد عن الوجود، وهو غير معقول .

والعلّه فيه: أنّه لا ريب فى استحاله التفكيك بين الإيجاد والوجود فى التكويتيات، حيث أنّهما متّحدان ذاتاً وحقيقهً ، والاختلاف الموجود بينهما اعتبارى ، وكذا الحال فى الإيجاب والوجوب فى التشريعيّات ، فعليه لا بدّ أن يكون رجوع القيد إلى المادّه لبناً وإن كان راجعاً بحسب الظاهر إلى الهيئه، لئلاّ يستلزم المحال المذكور .

الأمر الرابع : هو الذى استدلّ به الشيخ بما خلاصته:

إنّ الإنسان إذا توجه إلى شىء والتفت إليه، فلا يخلو: إمّا أن يطلبه أو لا

يطلبه ، ولا ثالث لهما . ولا كلام فى الثانى منهما .

وعلى الأول: لا يخلو بأن تكون الفائدة:

تارة: مترتبة على طبيعى ذلك الشئ، من دون دخاله خصوصيته فيه من الخصوصيات .

وأخرى: ماتكون الفائدة على صورته وجود خصوصيته وفي حصه خاصه منه.

ثم قد يكون ذلك القيد الدخيل فى حصول الفائدة :

تاره: من الأمور الاختيارية للمكلف .

وأخرى: غير اختيارية .

وعلى الأول: قد يكون القيد بنفسه مورداً للطلب والبعث، وذلك كالطهاره للصلاه .

وأخرى: ما لا يكون كذلك ، بل أخذ مفروض الوجود، وذلك كالأستطاعه بالإضافه إلى الحج .

فعلى هذا يكون الثانى لا- محاله مأخوذاً مفروض الوجود فى مقام الطلب والبعث، لعدم صحه تعلق التكليف به ، بلا فرق فى ذلك بين كون القيد اختيارياً للمكلف أو غير اختيارى، كالزوال للصلاه والأستطاعه للحج ، والأول للثانى والثانى للأول .

فعلى جميع المقادير، يكون قد تعلق الطلب المطلق الفعلى بالمطلوب المقتيد المعلق الأستقبالى، وهذا هو معنى كون رجوع التقييد إلى الماده لئلاً .

ولا فرق فيما ذكرنا:

بين الألتزام بمذهب الأشاعره القائلين بأن الأحكام تابعه للمصالح

والمفاسد الموجوده فى نفس الأحكام، حيث أنّ الأمر أوضح، لما قد عرفت من أنّ المصلحه كامنه فى الحكم المطلق المتعلق على المطلوب المقتيد كما علمت ممّا قلناه .

أو كانت الأوامر والنواهي والأحكام تابعه للمصالح والمفاسد الموجوده فى المتعلق بين المأمور به والمنهى عنه ؛ لأنّ الطلب المنقذ فى نفس الأمر والطالب فى كلّ منهما شىء واحد، لا اختلاف فيه، وإنّما الاختلاف راجع إلى التعبير، وهو راجع إلى الفعل لئلا، إذ الفعل هو الذى يختلف مصالحه ومفاسده باعتبار القيود الطارئه عليه لا الطلب والبعث، كما لا يخفى. انتهى كلامه بتوضيح منّا (١).

وأما الجواب عن الدليل الأوّل، فنقول : بأننا وإن التزمنا فى المعنى الحرفى كون الوضع فيه عامياً والموضوع له خاصياً، لأنّ له وجود اندكاكى فى الطرفين أو فى طرف واحد، إلاّ أنّ الكليّه والجزئيه لا تلاحظان فى المعنى الحرفى بنفسيهما، بل الحالتان تلاحظان فى متعلقهما، فإن كان المتعلق أمراً جزئياً، كان معنى الحرفى فيه كذلك، وإن كان كلياً فهو أيضاً كذلك، فعلى هذا التقدير مجرد كون الموضوع له فيه خاصياً، لا يمنع عن التقييد، مع أنّ التقييد والإطلاق كانا فى الأطوار والحالات فى الجزئى الحقيقى لا فى ذاته، حتّى يُقال إنّه كيف يمكن فرض سعته، حيث لا يناسب مع جزئيه الحقيقى .

فعليه يمكن أن يُقال : بأنّ الطلب على قسمين :

تارة : يتحقّق من دون اختصاصه بحال دون حال، فيطلق عليه أنّه طلب مطلق.

وأخرى: يتحقق مع وجود حال أو خصوصيته دون أخرى، فيُطلق عليه أنه طلب مقيد، ولا محذور فيه .

كما أنّ هذين العنوانين موجودان في نفس الأمر، من إرادته النفسانية التي كان الطلب حاكياً عنها ، فحيث كان المحكى عنه له حالتان، كذلك الحال في ما يحكى عنه، فإرجاع التقييد إلى الطلب والوجوب المنتزع عنه، ممّا لا مانع فيه من تلك الجهة .

وأما عن الثانى: وهو أنه كيف يمكن تقييد الهيئه مع أنه مساوق مع لحاظ الطلب استقلالاً، وهو لا يساعد مع كونه معنى حرفياً الذى كان لحاظه آلياً .

فيمكن الجواب عنه أولاً: بما قد عرفت بأنّ التقييد في الجزئى الحقيقى يكون في حالاته لا في ذاته ، واللحاظ الآلى الذى كان في الهيئه، كان في ذاتها التي كانت معنى حرفياً لا في ملاحظتها بلحاظ حال التقييد، الذى يرد على أحواله، فيجوز أن يكون اللحاظ فيه استقلالياً، ولا ينافى معنى جزئيته بحسب ذاته .

وثانياً: قد ذكرنا في بحث المعانى الحرفيه والإخبار والإنشاء، بأنّ التقييد في كلّ شىء يكون لحاظه بعد الفراغ عن لحاظ الشىء أولاً، سواءً كان الملحوظ الأولى من المعانى الاسميّه أو الحرفيه ، فعلى هذا فلا بدّ في حال التقييد ملاحظته استقلالاً، من دون منافاه مع أصل اللحاظ الآلى الذى كان فيه .

وقد أُجيب عنه ثالثاً: كما عن صاحب «الكفايه» و «عنايه الأصول» بأنّ التقييد الذى يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالى، المنافى مع اللحاظ الآلى، إنّما هو التقييد بعد الفراغ عن إطلاق الشىء أولاً، ثمّ إيراد التقييد عليه ، وأمّا لو فرض كون الشىء من أول إيجاده قد تحقّق متقيداً ، فحينئذٍ لا يحتاج مثل هذا التقييد إلى

اللحاظ الاستقلالي، حتّى ينافى مع اللّحاظ الآلى الذى قد فرض فى متعلّقه ، وما نحن فيه من قبيل الثانى دون الأوّل .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه ذلك ؛ لأنّ وصفى الإطلاق والتقييد معدودان من الأوصاف الإضافيه ، فالشئ ما دام لم يمكن ورود الإطلاق عليه أوّلاً، لا يمكن ورود التقييد عليه ثانياً ، فلا بدّ فى إمكان وقوع التقييد فيه من إمكان وقوع الإطلاق فيه أوّلاً ، فملاحظه كون هذا الشئ مثلاً متقيداً، لا يكون إلّا أن يلاحظه أوّلاً بصوره الإطلاق فى الذهن، ولو من حيث الأحوال لو كان جزئياً حقيقياً ، أو من حيث الأجزاء لو كان الشئ كلياً ، فبعد ملاحظته كذلك يلاحظه مع وجود خصوصيه معه فيصبح متقيداً ، وهذا هو معنى لخاصه استقلالاً فى حال التقييد ، فهذا الجواب ممنوع.

أمّا قول المحقّق الخميني: فقد ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه ما ذكره حفظه الله فى المقام بقوله:

(وثانياً : أنّه يمكن أن يُقال إنّ التقييد لا يحتاج إلى اللّحاظ الاستقلالي، وإن كان لا يضّرّ لخاصه ثانياً أيضاً ، بل يكفى فيه ما هو حاصل فى ضمن الكلام الذى يحكى عن الواقع إذا كان حكائياً، أو يوجد معناه بنفس الاستعمال إذا كان إيجادياً، لما عرفت من أنّ الهدف الأعلى لأهل المحاوره، إنّما هو النسب والإضافات)^(١) ، انتهى محلّ الحاجه .

لما قد عرفت ممّا بأنّ لخاصه التقييد لا يمكن إيجاده وتحقيقه، إلّا بعد ملاحظه الإطلاق فى الشئ قبله ، فعلى هذا يكون مقتضى هذه التعليليه، لزوم

لحاظه استقلالاً غير ما هو الملحوظ به أولاً ، ولعله لما قلنا قد تذكّر نفسه الشريف بالتأمل فيه في الإيجاديات ، مع أنا نقول لا فرق فيما ذكرنا بين الحكائيات والإيجاديات ، وتحقيق الكلام موكول إلى محله .

وأما الجواب عن الدليل الثالث: وهو استحاله ما يلزم منه التفكيك بين الإيجاب والوجوب ، فقد أجاب صاحب «الكفايه» عنه بعد بيان الإشكال بقوله :

(فإن قلت: على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط .

قلت : المنشأ إذا كان هو الطلب مع تقدير حصوله، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان ، فتأمل جيداً) . انتهى كلامه .

أقول: ولا يخفى أن كلامه وجوابه مصادره ظاهره ؛ لأنه لم يجب عن الإشكال الوارد بأنه إذا كان الطلب موجوداً على فرض حصول الشرط، مع كون الإنشاء والإيجاب فعلياً، يلزم مع كون الوجوب بعد حصول الشرط تفكيك الإيجاب عن الوجوب ، حيث يعود المحذور في التشريعات، كما يستحيل التفكيك بين الإيجاد والوجود في التكوينية .

قال المحقق الخميني: في معرض جوابه عن الإشكال:

(وفيه: أن الخلط نشأ من إسراء حكم الحقائق إلى الاعتباريات التي لم تُشَمَّ ولن تُشَمَّ رائحه الوجود حتى يجرى عليه أحكام الوجود .

ولعمري! أن ذلك هو المنشأ الوحيد في الاشتباهات الواقعة في العلوم الاعتبارية، إذ الإيجاد الاعتباري لا مانع من تعليقه ، ومعنى تعليقه أن المولى بعث

عبده على تقديرٍ وألزم وحثّم شيئاً عليه لو تحقّق شرطه، ويقابله العدم المطلق؛ أي إذا لم ينشأ ذلك على هذا النحو، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكنّ الإنصاف عدم تماميّة ما ذكره حفظه الله؛ لأنّ كون الأمور الاعتباريّة أهون وأيسر من الأعيان والأُمور الحقيقيّة، أمرٌ مسلمٌ غير قابلٍ للإنكار، إلّا أنّه لا يوجب أن يكون في مقام الموارد قابلاً للافتراق بينهما، وممّا لا يقبل هذا المعنى يكون هو هذا المورد، إذ لا يخفى كما لا يمكن فرض التفكيك بين الإيجاد والوجود في التكوين، كذلك لا يمكن تحقّقه بين الإيجاب والوجود في التشريع.

وبالجملة: إنّ الهويّة الواحد لها نسبتان: نسبتها إلى فاعلها، ونسبتها إلى قابلها.

فباعتبار الأولى يسمّى بالإيجاد في التكوين والإيجاب في التشريع، وباعتبار الثانية وجود في الأوّل ووجود في الثاني، ولا يعقل تحقّق إحدى النسبتين من دون تحقّق الهويّة المزبوره، وتلك الهويّة سواء كانت حقيقيّة أو اعتباريّة إمّا متحقّقه فالنسبتان كذلك، وإمّا غير متحقّقه فكذلك النسبتان، فعلى هذا لا يمكن تحقّق نسبه الفاعل بالإيجاد أو الإيجاب، من دون تحقّق نسبه القابل وهو الوجود أو الوجود.

وبعبارة أخرى: يستحيل الإيجاد الإنشائي من دون وجود المعنى الإنشائي لأنهما إضافيان، فبناءً على ذلك فادّعائه من إمكان التفكيك في الاعتباريّات دون الحقائق والأعيان، تكون دعوى بلا برهان، بل عليه البرهان كما عرفت، هذا.

فالتحقيق الحقيقي للتصديق أن يُقال: بأنّ الطلب سواءً كان صدوره بالإطلاق أو بالتقييد على تقديرٍ، لا يلزم التفكيك بين الإيجاب والوجوب حتّى يستلزم المحال .

وجه ذلك: أنّ اتّصاف كلّ من الإيجاب والوجوب بوصفٍ يعدّ تابعاً لما هو منشأ هذا الوصف :

فإن كان منشأ الإنشاء المطلق والطلب المطلق ، لزم أن يكون كلّ من الإيجاب والوجوب متّصفاً بالإطلاق؛ أى الإيجاب الإطلاقي والوجوب الإطلاقي.

وإن كان منشأ الإنشاء على تقدير والطلب التقديرى، يلزم أن يكون الإيجاب التقديرى والوجوب كذلك، أى كان إيجابه تقديرياً ، فوجوبه كان كذلك .

فبعد إنشاء وجوب الإكرام عند مجيئ زيد بقوله : (إن جاءك زيد فاكرمه) ، فكما أنّ الإنشاء التقديرى فى الحال موجود، كذلك يكون الطلب التقديرى أيضاً موجوداً .

نعم ، يصبح ذلك الطلب بعد حصول الشرط طلباً فعلياً ، كما هو الحال فى الوجوب فى ذلك الوقت والإيجاب حيث أنّ كليهما فعلياً ، فعليه لا يستلزم التعليق فى الهيئه والطلب تفكيكاً بين الإيجاب والوجوب كما عرفت .

وأما الجواب عن الدليل الرابع:

أولاً: إنّ رجوع القيود فى تمام الموارد لئباً إلى المادّه غير صحيح، لأنّه يستلزم فى بعض الموارد بما هو أمرٌ محال ، وهو فيما إذا كان الشىء المطلوب بإطلاقه دخيلاً فى رفع المفسده المتوجّهه إليه لا الشىء المقيد؛ لأنّ تقييده موجّب

لجلب المفسده ، وهذا كما يشاهد في مثل الكفارات أو أوامر الأطباء لشرب الدواء لإزالة المرض، فإن القيود في هذه الموارد لو رجعت إلى المادّه، لزم أن يُقال في مثل : (إن ظهرت اعتق رقبه) ، أنّ العتق بإطلاقه لا- يكون دافعاً للمفسده المتوجّهه إلى المكلف بالظهار ، بل العتق المقيّد بوجود الظهار يكون دافعاً ، مع أنّ القيد بنفسه يكون حاكياً للمفسده ، فكيف يكون دافعاً ورافعاً؟، وهكذا في مثل قول الطبيب : (إن مرضت وشدد عليك الصفراء فاشرب السقمونيا) فإن شربه المطلق رافع للمرض لا الشرب المقيّد بازدياد الصفراء، إذ هو جالب للمرض لا رافع له ، فلا محيص في أمثال هذه الموارد التي هي كثيره في الشرعيّات، من رجوع القيد إلى الهيئه لا المادّه كما لا يخفى .

ومن هذا القبيل أيضاً من الاشكال: ما لو كان رجوع القيد إلى المادّه مستلزماً لما هو غير ممكن عقلاً، وهو كما لو كان القيد من الشرائط العامه، وكان المتعلّق ذا مصلحه مطلقاً من دون قيد ، ولكن المانع أوجب رجوع القيد إلى الهيئه للمنع عقلاً من البعث المطلق عليه، وإن كان المطلوب واقعاً مطلقاً ، كما لو غرق ابن المولى في الماء ، ولكن العبد عاجز عن إنقاذه، فيقول المولى إن قدرت فانقذه ، فلا إشكال حينئذٍ من رجوع القيد إلى الهيئه ؛ أي عند عدم قدره لا يكون الطلب الحالى موجوداً، لاستلزامه أمراً محالاً ، مع أنّ المادّه - وهو إنقاذ الابن - مطلوب واقعاً مطلقاً، سواء كان قادراً أو عاجزاً أم لا .

وثانياً : أنّ رجوع القيود إلى المادّه في جميع الموارد، يستلزم ما لا يمكن الالتزام به، حتّى عن مثل الشيخ الأعظم رحمه الله .

توضيح ذلك منوط على بيان مقدّمه، وهي :

إنّ الفرق بين رجوع القيد إلى الهيئه أو المادّه، يكون في تعلق التكليف إلى

تحصيل القيد فى الأول، وتعلقه بوجوب تحصيله فى الثانى ، والعلة فى ذلك أنه إذا كان الطلب مطلقاً من غير تقييد ذلك القيد المفروض، فيجب على المكلف تحصيله ، ولعله من هذا القبيل الطواف حول البيت ورمى الجمرات، وأمثال ذلك ، حيث أنه يستفاد من نفس هذا الدليل وجوب احداث البيت وتعميره، لتحصيل الطواف الواجب المطلوب مطلقاً ، هذا بخلاف ما لو كان القيد راجعاً إلى الهيئه، فحينئذ لا يكون الطلب موجوداً إلا مع حصول القيد بنفسه ، وهو كما فى الاستطاعه فى الحج، فإنه مع عدم الاستطاعه لا يجب تحصيلها، لعدم وجود طلب حينئذ حتى يجب تحصيلها ، بل الطلب يوجد مع وجود الاستطاعه .

والنتيجه المستفاده من هذه المقدمه: فى المقام أنه لو سلمنا كلام الشيخ من رجوع القيد لثباً فى جميع الموارد إلى الماده، وكانت الهيئه مطلقه، فيلزم القول بوجوب تحصيل الاستطاعه فى الحج والنصاب فى الزكاه، لإطلاق الطلب والهيئه ، مع أنه باطل قطعاً حتى عنده رحمه الله ، حيث تفتن إلى هذا الإشكال فتصدى لدفعه ، ولا بأس بذكره والنظر فيه :

فقال ما خلاصته : إن الغرض على قسمين:

تارة: قد يكون مترتباً على شىء على الإطلاق، لأن المصلحه الموجوده فيه كانت كذلك، وهو كالصلاه بالنسبه إلى الطهاره، حيث أنه لا تكون مصلحه الصلاه متقيدته بوجود الطهاره ، بل المصلحه كانت فيها ويجب تحصيلها ولو بتحصيل الطهاره خارجاً .

وأخرى: تكون المصلحه مترتبته بشرط أن لا يشمل التكليف للقيد، وإلا لو شمله التكليف لخرج عن المصلحه .

وبالجملة : ترك شمول التكليف لذلك القيد، موجبٌ لوجود مصلحه في الشيء وإلا لخرج عنها ، ومن هذا القبيل الاستطاعه للحجّ، فإنّ الطلب وإن كان مطلقاً إلاّ- أنّه يشمل الحجّ مع وجود الاستطاعه، لو لم تكن الاستطاعه داخله تحت التكليف في تحصيلها، وإلاّ- لخرج الحجّ عن المصلحه كما يخرج القيد عن المصلحه أيضاً ، فعلى هذا لا يوجب رجوع القيد إلى المادّه وإطلاق الهيئه، وجوب تحصيل القيد في جميع الموارد، وهو المطلوب ، انتهى محصّل كلامه(١).

ولكنّه مخدوش أولاً : بأنّه إذا فرض كون المصلحه الموجوده في الشيء منوطاً على وجود القيد من دون تعلق التكليف به ، فهو بنفسه يوجب تعلق القيد بالطلب ؛ لأنّ معنى ذلك - خصوصاً على مسلك العدليه، من تبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد الموجوده في الأمور به والمنهى عنها - أنّ الفعل الذى يكون مركزاً للطلب، إنّما يكون صورته وجود هذا القيد، فله حينئذٍ مصلحه ويوجب تحقّق الطلب فيه، وإلاّ لا مصلحه فيه، كما لا طلب له، فليس هذا إلاّ معنى التقييد فى الهيئه .

فدعوى إطلاق الطلب والهيئه، مع كونه مقيداً بحصول القيد بنفسه لا مع التكليف، لا يخلو عن تهافت .

وثانياً : أنّ فرض كون المصلحه منوطه بعدم تعلق التكليف للقيد، يوجب إشكالين:

الإشكال الأوّل: هل المقصود من تلك المصلحه المتوقّفه على ترك الطلب، هى المصلحه المربوطه بنفس الأمور به كالحجّ .

الإشكال الثاني: أنّ المصلحة المتوقّفه على ترك المطلوب هي إمّا المصلحة الموجوده في القيد أو كلاهما .

والذى يظهر من صدر كلامه إلى ذيله هو الأخير ، مع أنّه من الواضح أنّ المصلحة كامنه في المأمور به فقط لا في القيود ، فهي دخيله في تحقّق المصلحة الموجوده في المأمور به ، إلاّ أن يكون القيد بنفسه واجباً مستقلاً أخذ شرطاً في واجب آخر ، فلا يبعد أن تكون الطهاره هكذا . وأمّا مثل الاستطاعه التي كانت مورداً للبحث فلا .

أقول: يبقى الكلام في خصوص مصلحة المقيّد حيث نقول :

كيف يمكن أن تكون المصلحة منوطه بعدم التكليف الذى هو أمرٌ عدميّ، إذ الأمر العدمي لا يمكن أن يؤثّر ويقتضى المصلحة

نعم ، يمكن أن يكون عدم شيء موجباً لتأثير المقتضى في اقتضائه، المسمّى حينئذٍ بعدم المانع .

وبعبارة أخرى: يمكن أن يقرّر كلامه كذلك، بأنّ وجود المصلحة في الحجج كان متوقّفاً على حصول الاستطاعه بنفسها لا بتحصيلها ، فهو أمرٌ وجودي لا عدمي .

ولكن يعود المحذور حينئذٍ ؛ لأنّ الطلب إذا كان مطلقاً، الكاشف عن إطلاق المصلحة، فيوجب إيجاب القيد لا حصوله بنفسه ، كما هو الفارق بين الواجب المطلق والواجب المشروط .

وإن لم يكن مطلقاً، فيكشف عن عدم إطلاق المصلحة ، فلا يجب حينئذٍ تحصيل القيد، لعدم وجوب الواجب قبله ، فيلزم حينئذٍ رجوع القيد إلى الهيئه لا

إلى المادّه، كما قاله الشيخ قدس سره .

وبالجملة: فإذا عرفت رفع جميع الإشكالات المتوهمه، فى رجوع القيد إلى الهيئه، وعلمت بأنّه لا يستلزم أمراً محالاً فيمقام الثبوت ونفس الأمر، وكان بحسب الواقع كلاهما ممكناً، تصل النوبه إلى البحث فى مقام الإثبات والوقوع الخارجى.

البحث فى مقام الإثبات:

نقول: لا إشكال بأنّ الواقع فى الخارج ليس إلّا رجوع القيد إلى الهيئه، لأنّه مقتضى ظاهر القضيّه الشرطيّه، من ترتّب الجزاء - سواءً كان إخباراً أو إنشاءً - على مفاد الشرط، مثل قوله: (إذا كانت الشمس طالعه فالنهار موجود) فى الاخبار، وقوله: (إن جاءك زيد فآكرمه) فى الإنشاء، حيث أنّ الظاهر منها أنّ وجود النهار ووجوب الإكرام مشروط بطلوع الشمس ومجيئ زيد، كما عليه أهل المحاوره .

بل قد يمكن أن يدعى أنّ رجوع القيد إلى الهيئه يكون أصلاً ومقدّمًا فى جميع الموارد، فيحمل عليه فى جميع موارد الشروط، إلّا- أن تكون القرينه دالّة على رجوعه إلى المادّه، أو كان مورداً لم يمكن الرجوع إلى الهيئه، إمّا من جهه وجود مانع، أو لفقدان المقتضى .

كما أنّه يجب فى بعض الموارد رجوع القيد إلى الهيئه، ولا يمكن أخذ الإطلاق فى الوجوب بواسطه إطلاق الهيئه :

١ - إمّا من جهه فقدان المقتضى لأخذ الوجوب مطلقاً، كما فى وجوب الصلاه بعد الوقت، حيث لا اقتضاء فى الصلاه قبل دخول الوقت .

٢ - أو كان لوجود مانع فى فعليه الحكم والتكليف، وإن كان الاقتضاء فيه موجوداً قطعاً .

ولا يبعد أن تكون الأحكام الواقعيّة بالنسبة إلى الأحكام الظاهريّة الثابتة بالأصول من هذا القبيل ؛ أى جعل الأحكام الظاهريّة فى ظرف الشكّ فى الواقع فعليّاً، ولم يحكم بفعليّته الأحكام الواقعيّة ما لم ينكشف الخلاف، وكان ذلك لوجود المانع فى الحكم بفعليّته الأحكام الواقعيّة، من لزوم العسر والحرج والمشقّة الشديده، أو اختلال النظام أو المعاش فى بعض الموارد، أو غيرها ممّا لا يجوّزه العقل والعقلاء، ولا يرضاه الشارع ، وإلاّ فإنّ أصل الاقتضاء فى تلك الأحكام الواقعيّة موجوده قطعاً .

أقول: ولعلّه من هذا القبيل فعليّته بعض الأحكام فى عصر حضور المهدي عليه السلام ، حيث أنّ أصل وجود المقتضى فيها محرز قطعاً ، إلاّ أنّ المانع - وهو عدم تحقّق ما هو المستعدّ لإجراء تلك الأحكام فى الناس - موجودٌ فيمنع عن فعليّته ، كما هو الأمر كذلك فى فعليّته بعض الأحكام فى صدر الإسلام، حيث كان فعليّتها مندرجهً بتدرّج قوّه استعداد الناس لتحملها وأمثال ذلك ، فخطابات هذه الأحكام لا تكون فعليّته إلاّ بعد تحقّق شرطها ، فكلّ حكم يثبت قيده وشرطه يصبح فعليّاً ، والوجوب فيه حالياً ، وكلّ ما لا يكون كذلك فالحكم فيه أيضاً يكون تقديرياً .

وخلصه الكلام: فثبت من جميع ما قلناه، إنّ الحقّ فى المسأله هو القول بالتفصيل:

من أنّه قد يرجع القيد إلى المادّه، فلازمه إطلاق الوجوب ولزوم تحصيل القيد.

وقد يرجع إلى الهيئه، فلازمه تقييد الوجوب وعدم وجوب تحصيل القيد ، فليتأمل .

في موانع رجوع القيد إلى الهيئه

البحث عن موانع رجوع القيد إلى الهيئه

أقول: ثبت ممّا ذكرناه أنّ المشهور على أنّ الواجب المشروط، لا- يمكن أن يكون الوجوب فيه قبل تحقّق الشرط فعليّاً، بل يكون تقديرياً كما حقّقناه سابقاً بالتفصيل فلا نعيده، لكن هناك إشكالات لبعض الأعلام يقتضى المقام التعرّض لها لما فيها من الفائدة، فنقول ومن الله الاستعانه:

الإشكال الأوّل: أنّه لا يمكن الذهاب إلى رجوع القيد إلى الهيئه والطلب، لاستلزامه الاستحاله، لوضوح أنّ الطلب والحكم ليس إلا- الإراده التشريعيّه، فكما أنّ الإراده إذا تحقّقت لا- يمكن أن تكون معلّقه على تقدير، لأنّها من الأمور التكوينيّه النفسانيّه وأمرها دائرٌ بين الوجود والعدم، فإذا تحقّقت تكون فعليّه، وإلا- فلا- وجود لها، لا- ما كانت موجوده معلّقه على شرط وقيد، فهكذا الأمر في الطلب والحكم الذي هو عباره عن الإراده التشريعيّه، هذا .

ولكنّه مندفع: بأنّ هناك اختلاف بين الأعلام في كون الحكم والطلب هل هما عباره عن نفس الإراده أو عن الإراده المظهره، أو لم يكن شيئاً منهما، بل الحكم والطلب عباره عن البعث والتحرك نحو المطلوب، الناشئ عن الإراده بحيث تعدّ الإراده من مباديها كسائر مقدّماته؟

وقد قدّمنا ذلك في المباحث السابقه من أنّ الأقوى عندنا - كما عليه بعض الفحول - هو الأخير بشهادته العرف والعقلاء، بأنّ الإراده تكون من مباديه، لأنّه من الواضح أنّ الأمر إذا تحقّق يوجب انتقال العبد إلى الوجوب، من دون التفات وتوجّه بأنّ الأمر هل صدرَ عن إرادته أو لا، ولذلك ترى أنّ البعث والطلب بأيّ آله

تحققت، يوجب تحقق الوجوب ، بلا- فرق في ذلك بين كونه باللفظ الكاشف عن الإرادة، أو بالإشارة أو غيرها ؛ لأن ما هو الملاك في الحكم وهو البعث قد تحقق، وهو يكفي فيه .

فعلى هذا التقدير، ليس الحكم والطلب نفس الإرادة حتى يرد ما قيل فيه من أن الإرادة سبب لانتزاع الوجوب لا أنها نفسه ، وقد عرفت فيما سبق أن الوجوب يمكن جعله على تقدير ، كما أن الإيجاب أيضاً يكون كذلك .

وبالتالي فما ذهب إليه بعض الأعلام من أن الحكم عبارته عن الإرادة التشريعيه ممنوع جملته وتفصيلاً.

الإشكال الثاني: أن وجوب المقدمه قبل وجوب ذيهها ممتنع، لأنه ناشئ منه ، فإذا كان بين الوجوبين ملازمه، كان ذلك لوجود الملازمه بين الإراده المتعلقه بالمقدمه، وبين الإراده المتعلقه بذيهها ، فتكون الإراده المتعلقه بالمقدمه ناشئه عن إرادته ذيهها ، فلا بد أن يكون وجوبها بعد وجوبه ، فلو تقدمت وكانت المقدمه واجبه قبل وجوب ذيهها، لزم وجود المعلول قبل وجود علته، أو وجود أحد المتلازمين دون الآخر، وكلاهما محال .

أقول: وهذا الإشكال يتوجه على مسلك المشهور، من قولهم بعدم وجوب فعلى لذى المقدمه، لعدم تحقق شرطه، مع أن مقدماته يجب تحصيلها قبل الشرط ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بفعليته وجوب ذى المقدمه قبل الشرط، واعتبرنا القيد مربوطاً بالواجب ، فحينئذ لا يستلزم التفكيك بين وجوب ذى المقدمه مع وجوب المقدمه ولا تقدمه عليه .

أجاب عنه المحقق الخميني بما حاصله : أن هذا الإشكال وارد لو قلنا بكون

الإرادة المتعلّقه بالمقدّمه ناشئه عن الإراده لذيها ، ولكنه ليس بحقّ إذ الإراده المرتبطه بالمقدّمه تكون بعضها مستقله من دون أن تنشأ من الإراده الأخيره ، فيمكن أن تتحقّق الإراده للمقدّمه ، ويصير الوجوب فيها غيريّه، من دون أن تكون الإراده لذيها موجوده أصلاً، لعدم كون هذه متولّده عنها، ولا- متلازمه معها ، بل ربما لا- يكون للمولى بعث إلى المقدمات ، فالإراداه المرتبطه بالمقدمات تكون مطلقه تحصل من مباديها ، فلا- منافاه بين القول بأنّ الإراده لذيها غير فعليّه وبين ما تقدّم من كون الإراده التشريعيّه في الواجب المشروط فعليّه .

والسرّ في ذلك: أنّ الملاك في إراداه المقدمه، هو علمه بتوقّف التوصل إلى الواجب عليها ، فحينئذٍ :

إن كان ذو المقدمه مراداً فعلياً، ومبعوثاً إليه مطلقاً، فلا محاله تتعلّق الإراده الفعليّه بما يراه مقدّمه بناءً على الملازمه .

وأما إذا كان ذو المقدمه غير مبعوث إليه، فعلاً ولكن المولى وقف على أنّ له مقدمات، لابدّ من إتيانها قبل حصول الشرط ، وإلا- يفوت الواجب في محلّه بفوتها ، فعند ذلك تتعلّق إراداه آمريّه على تحصيلها، لأجل التوصل بها إلى المطلوب بعد تحقّق شرطه .

فظهر أنّه على فرض الملازمه، لا محيص عن تعلّق الإراده بهما) ، انتهى محصّل كلامه (١) .

أقول: لا يخفى ما في كلامه من النظر، لأنّه كيف يمكن أن يفرض شيئاً بأنّه مقدّمه لشيء آخر ، بمعنى أنّه لا يمكن تحقّق الآخر المطلوب في الخارج إلاّ به ،

فمع ذلك لم يكن الشيء الأول - المسمى بالمقدمه - مراداً ومطلوباً .

نعم ، ما يشاهد بأن المولى قد يريد ويبحث إلى ذبيها، من دون بعث وإرادته إلى المقدمات، ليس ذلك من جهه عدم كون المقدمه مراده ، بل إنما من جهه أنه قد فرض تعلق الإراده بالمقدمه مفروضاً ومفروضاً عنه بحسب الارتكاز والعقل ، ولهذا يعدّ السؤال عن الأمر عن إرادته للمقدمات سؤالاً لا يتفوه به عاقل لشناعته ؛ لأنّ مطلوبيتها من الواضحات والبدهيّات الأولى التي لا تحتاج إلى السؤال ، فليس هذا بمعنى أنه ليس له إرادته بالمقدمه وكان ذبيها فقط مراداً كما قيل .

وأما كون هذه الإراده ناشئه من الإراده المتعلقه لذيها، فليس يعنى أنّ الإراده متولده من إرادته أخرى كذلك ، بل المقصود أنّ الإراده المرتبطه للمقدمات لا تتحقّق بمباديها، إلّا بعد تحقّق الإراده لذيها ؛ يعنى إذا علم المولى بالمقدميه والتوقف، وتصور أنّ الشيء الفلاني كان مطلوباً، وعلم توقّفه عليه، فقهرأ يحصل له بعد ذلك إرادته مستقله للمقدمات ، فرتبه هذه الإراده بل وزمانها تكون بعد الإراده المتعلقه لذيها، فيستحيل أن تتحقّق قبل إرادته ذبيها ؛ لأنّ الشيء المتأخّر رتبه محال أن يتقدّم على الآخر، كما لا يخفى ، فثبت الإشكال وعاد المحذور .

وبالجملة: ومن هنا ظهر أنّ ما قاله في ذيل كلامه: (من أنّ المولى إذا علم أنّ له مقدمات لابدّ أن يحصيّلها قبل الشرط ، وإلّا يفوت، فعند ذلك تتعلّق الإراده الأمرية إلى تحصيلها).

ليس في محلّه ؛ لأنّ هذا العلم لا يخلو حاله إمّا يوجب صدق عنوان المقدميه لتلك الأشياء أم لا :

فإن أوجب، فلا تكون المقدمه مقدمه ، إلّا إذا كان ذى المقدمه موقوفاً

عليها ، فإذا كان كذلك، فلا بد أن يكون هو مراداً حتى تكون مقدماته مراده وإلا فلا ، فكيف يمكن أن يكون ذى المقدمه غير مراده، مع كون مقدماتها مراده مع حفظ صدق المقدميه عليها، وهو أمرٌ مستحيل ، فلا بد من البحث عن الجواب من طريق آخر غير ذلك .

ولكن الحق أن يُقال: بأن الإراده المتعلقه بالمقدمات تابعه لأصل وجود الإراده لذى المقدمه، لا بالإراداه الفعلية المتعلقه لذيها . حتى يرد ما قيل فيه .

توضيح ذلك: بعد ما عرفت أن ملاك المقدميه لشيء، هو كونه موقوفاً عليه، بحيث لولاها لما وجد ذيها ، فإذا ثبت هذا التوقف، لا بد حينئذٍ لمن يريد وجود ذيها في الخارج مطلقاً أو معلقاً على تقدير، أن يريد وجود مقدماته أيضاً، فالمقدمه بحسب الإراده تابعه لأصل وجود الإراده لذى المقدمه، لا تابعه للإراداه الفعلية الحائيه لذيها، لأنه قد يكون وجود ذى المقدمه منوطاً بوجود شيء وقيد، مع كون المقدمه لازمه الوجود قبل تحقق الشرط، لاحتمال عدم إمكان تحصيل المقدمه حال وجود القيد .

فحينئذٍ يصح أن يُقال: بأن المقدمه مراده لأن وجود ذيها مراداً ، وأما لزوم التبعية بين الإرادتين، حتى في الفعلية والتقديرية، غير معلوم ، بل ربما يمكن دعوى عدمها في مثل ما نحن فيه .

فعلى هذا يصح أن يُقال على مسلك المشهور المنصور من كون الوجوب في الواجب المشروط استقبالياً مع كون المقدمه قبل الشرط واجباً حالياً، إذا كانت حالها هو ما عرفت من عدم إمكان وجودها في حال وجود الشرط، وإلا لما كانت المقدمات واجبه، إلا بعد تحقق الشرط كوجوب نفس واجب المشروط .

أقول: هذا كله إذا قلنا بأن الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيها، توجب وجود الملازمه بين الإرادتين، وكون المقدمه واجبه غيريه متحققه عن وجوب المتعلق لذى المقدمه، كما نسب إلى المشهور .

وأما إن لم نقل بوجود الملازمه : وقلنا بأن وجوبها يكون عقلياً من دون وجوب شرعي غيري للمقدمه ، بل لابد من تحققها من جهه حكم العقل، إذا يرى بأن ذى المقدمه لا يتحقق إلا بها ، فلا يحتاج إلى هذه التكاليفات ، بل يكون حينئذٍ وجوب الواجب تقديرياً مع عدم وجوب شرعي للمقدمه ، بل تكون واجبه عقليه كما عليه صاحب «الكفايه» وعدّه من المحققين ، وهذا لا يخلو عن قوه .

أقول: إذا عرفت الجواب عن ما أورد على المشهور، بناءً على الملازمه وغيرها ، نرجع إلى كلام صاحب «الكفايه» قدس سره فهو بعدما ذكر بأن المقدمات الوجوديه - على مسلك الشيخ الأنصاري - تكون واجبه قبل الشرط، لكون الوجوب على مسلكه حالياً دون الواجب ، قال هذا في غير المعرفه والتعلم من المقدمات .

وأما المعرفه: قال المحقق الخراساني في الكفايه:

(فلا يبعد القول بوجوبها، حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه ، لكنّه لا بالملازمه بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام، على الأنام بمجرد قيام احتمالها، إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءه، وأن العقوبه على المخالفه بلا حجه وبيان، والمؤاخذة عليها بلا برهان ، فافهم) . انتهى كلامه (١) .

فيرد عليه أولاً: بأن معرفه الأحكام والتعلم لها، لا- تكون بأقسامها من المقدمات الوجودية للواجب، حتى يستدل بذلك الاستدلال الذي ذكره صاحب «الكفاية»؛ لأنه:

تارة: تكون معرفه الأحكام متوقفه عليها الموافقه التفصيليه للأحكام، فحينئذ لو قلنا بوجود الموافقه التفصيليه عقلاً، كانت المعرفه واجبه عقلاً.

وإن قلنا بوجود الموافقه التفصيليه شرعاً، فتجب المعرفه شرعاً، كالصلاه إلى القبله عيناً أو جههً لمن اشتبهت عليه القبله، حيث تجب الصلاه إلى أربع جهات لتحصيل الموافقه التفصيليه، فإنه لو لم يعرف المسأله ربما صلى إلى جهه واحده فيتحقق الموافقه الاحتماليه، فلا يقطع بالمخالفه بترك الصلاه إلى القبله، لكن لا يحصل بذلك الموافقه التفصيليه.

وأخرى: قد تكون الموافقه القطعيه متوقفه على المعرفه، لعدم إمكان الاحتياط من باب الاتفاق، كما لو علم بوجود أحد أمرين لا يمكنه فعلهما معاً، كما لو علم أنه نذر إمّا على الإقامه في يوم كذا وساعه كذا في المسجد، أو في حرم الإمام عليه السلام، فإنّ الموافقه الواقعيه غير متوقفه على العلم بالواجب، لإمكان فعل أحدهما، فيصادف كونه هو الواجب الواقعي، ولكن الموافقه العلميه به موقوفه عليه، لأنه إذا علم ما هو الواجب عليه، أمكنه حينئذ العلم بالموافقه القطعيه، وهذا هو الغالب في الناس من لزوم تحصيل العلم في أطراف العلم الإجمالي، كما لا يخفى.

وثالثه: قد تكون المعرفه من المقدمات الوجوديه للواجب، وهو كما لو فرض فيما إذا استلزم ترك المعرفه إلى ترك الواجب، وهو كما في حال نوع الناس

بالنسبة إلى بعض الأحكام، نظير وجوب صلاه الجمعة في عصر الغيبه، حيث أنّ الجهل به قد يؤدّي إلى تركها، ففي ذلك يمكن إجراء ذلك البحث من أنّ المعرفة الكذائيه هل هي واجبه بوجوب الواجب إطلاقاً وتقييداً، قبل تحقّق الشرط وبعده، أم لا بدّ من التفصيل، فإطلاق كلام صاحب «الكفايه» في وجوب المعرفة في ذلك - مع ما قد عرفت من خروج الفردين منه - لا يخلو عن إشكال، إلا أن يكون مقصوده خصوص الأخير فقط، فلا بدّ من البيان، هذا أولاً .

ويرد عليه ثانياً: أنّ استدلاله قدس سره بوجوب تحصيل المعرفة والتعلّم، بما ذكره من قيام احتمال تنجيز الأحكام للإمام، واستقلال العقل بذلك، إلا أن يفحص وحصل اليأس عن الظفر بالدليل، غير مناسب لا من جهة وجوب تحصيل المعرفة، لأنّ ذلك لا يقتضى وجوب تحصيل المعرفة، بل مقتضاه عدم جواز الرجوع إلى أصل البراءة أو نحوه ممّا يسوغ ترك الواقع .

وبعبارة أخرى: ذاك يوجب إيجاب الاحتياط لإدراك الواقع، وأما وجوب تحصيل المعرفة لما هو الواقع، فلا يوجبه .

فالأولى في الجواب أن يُقال: بأنّ وجوب المعرفة والتعلّم:

تارة: يفرض من حيث الثبوت .

وأخرى: من حيث الإثبات .

فأمّا الكلام في الأول: فإنّه يتصوّر وجوبها على أنحاء أربعة:

تارة: يُقال بالوجوب النفسى التهيئى كما ذهب إليه صاحب «المدارك» وغيره من الفقهاء والأصوليين .

وأخرى: يُقال بالوجوب الإرشادى العقلى من جهة احتمال فعلية التكليف

قبل الفحص ، وقلنا بتنجز هذا الاحتمال كما عليه صاحب «الكفايه» .

ثالثه : بالوجوب الإرشادي العقلي من باب حفظ غرض المولى، فإنه يجب عليه عقلاً إحراز تحصيله من غير فرق بين الواجبات المطلقة والمشروطة، بعد الشرط وقبله .

رابعه : الوجوب الغيرى المولى الاستقلالى، من باب الملازمه، بناءً على عدم وجود حكم العقل وإلا يكون إرشادياً .

وأما فى مقام الإثبات: فيمكن أن اختيار الأول إن تمت دلالة الأخبار على إثبات وجوب التعلّم، قبل تحقّق شرط وجوب الواجب - كما فى الفرض الآخر كما سيأتى بحثه إن شاء الله فى خاتمه الأصول - وهو ممّا لا كلام فيه ، وتفصيل البحث فيه موكولٌ إلى محلّه .

كما أنّه لا- إشكال فيه إن قلنا بالوجوب الإرشادي العقلي، من جهة تحصيل غرض المولى، كما عرفت منّا سابقاً بأنّ العقل فى تلك الموارد حاكمٌ بذلك، والعقل بنفسه يكفى ولا نحتاج إلى دليل آخر لإثبات وجوب تحصيل المقدمات .

وأما إن قلنا بالوجوب الغيرى الاستقلالى من باب الملازمه، أى بأن لم نقل بوجود حكم العقل هنا ، بل أردنا إثبات وجوب المعرفة والتعلّم من وجوب نفس ذلك الوقت، بما أنّها مقدّمه وجوديّة له ، فحينئذٍ :

١ - إن كان وجوب الواجب مطلقاً ولا قيد فيه، فلا بحث فيه من حيث تعلّق الوجوب بمقدّماته، منها المعرفة.

٢ - وأما إن كان الواجب مشروطاً بوجود الشرط والقييد ، فمع تحقّق ذلك الشرط وفعليّه الوجوب، وكونه متمكّناً من تحصيل الأحكام من دون لزوم ترك

الواجب ، فلا إشكال أيضاً في وجوب مقدماته ومنها المعرفة .

فيبقى الإشكال في صورته واحده، وهو ما لم يقدر على إتيان الواجب بعد تحقّق الشرط ، بل لابدّ أن يكون التعلّم قبل الشرط .

فحينئذٍ السؤال المهمّ هو أنّه هل يمكن القول بوجوبها فعلاً، مع عدم كون وجوب الواجب فعلياً أم لا؟

فعلى مسلك من يقول بأنّ وجوب الواجب المشروط حالي قبل الشرط - كالشيخ قدس سره - فيترشّح عنه وجوب لذلك أيضاً .

وأما على المسلك المشهور من أنّ وجوب الواجب استقبالي، فقد عرفت الإيرادات التي أوقعوها ، وعلمت الأجوبه عنها ، وقلنا إنّ إمكان كون الإراده المتعلّقه بالمقدمات ومنها المعرفة، تابعه لأصل وجود الإراده للواجب، لا تابعه لتمام كفيّاتها ، فلا فرق بين المعرفة وغيرها من المقدمات، إلّا - من جهة القول بالوجوب النفسى التهيئيّ المستفاد من الأخبار الوارده في ذلك، من الاعتراض للمتخلّف والعاصي بقوله تعالى: (هَلَّا تَعْلَمْتَ) إذا أجاب بأنّه كان جاهلاً، بخلاف سائر المقدمات كما لا يخفى على المتأمل.

وعليه ، فاستثناء صاحب «الكفايه» لمثل المعرفة عن ذلك بغير ما عرفت، ممّا لا وجه له .

نعم ، قد يبقى الإشكال على ما اخترناه في الواجب المشروط، من ثبوت الوجوب للمقدمات الوجوديّة للواجب، قبل وجود الشرط والقيّد في بعض المقدمات للواجب، قبل دخول وقت الواجب، مثل الوضوء والغسل قبل دخول وقت الصلاه ، حيث قيل:

لازم ما ذكرناه لزوم اتّصاف مثل هذه المقدمات بالوجوب الغيرى :

إمّا على التخيير فيما لو علم تمكّنه من تحصيل الوضوء والغسل بعد دخول الوقت، حيث يكون مخيراً بين إتيانهما قبل الوقت أو بعد دخوله .

وإمّا على التعيين، إذا علم بعدم تمكّنه من تحصيلهما فى ظرف دخول الوقت لولا تحصيلهما قبله .

بل ربما ترتّب على ما ذكرناه وجوب إبقائهما إلى ما بعد دخول الوقت، إذا فرض كونه متطهراً قبل دخول الوقت .

مع أنّ الإجماع قائم على عدم وجوب تحصيلهما قبل الوقت، حتّى مع العلم بعدم تمكّنه فى الوقت من تحصيلهما، كما أفتى به بعضٌ بجواز إجناب نفسه قبل الوقت مع علمه بعدم تمكّنه من الغسل والطهاره الحديثه قبل الوقت، حيث يفهم عنه عدم وجوب إبقائهما، هذا .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه : أنّ حكم الفقهاء بعدم وجوب التحصيل أو الإبقاء فى هذه الموارد، لا يوجب الإشكال فيما حقّقناه ، لإمكان أن يُقال فى وجه عدم الوجوب فيها :

إنّ الاستفادة من الأدلّه الوارده فى هذه المقدمات، هو أنّ القيد والشرط يعدّان قيداً للواجب والمقدمات كليهما ، وهو كما ترى فى مثل قوله عليه السلام : (إذا دخل الوقت وجبت الصلاه والطهور) ، حيث يستفاد منه أنّ ملاك المقدميه للطهاره هو وجودها بعد دخول الوقت لا قبله ، فلعلّه لذلك لم يفتوا بوجوبها قبل الوقت، فلا يجب إبقائها أيضاً .

فإن قلت : لازم هذا الجواب عدم كفايه الطهاره التى تحقّقت لغايه أخرى غير

الصلاه، لأنها ليست هي الطهارة المتحققه بعد دخول الوقت للصلاه، مع أنه لم يلتزم به الخصم ، بل الفتوى على جواز الاكتفاء بالطهارة المتحققه بأيه غايه قبل الوقت .

قلت : إن ملائك المقدميه هو وجود الطهاره بعد الوقت، ولو بوجودها البقائى مطلقاً، أى سواء حصلت لغايه الصلاه أو لغايه أخرى غيرها ، وسواء حصلت وحدثت فيما قبل الوقت أو بعده ، فما هو المقدمه هي الطهاره بعد الوقت بما هي جامعته بين وجودها الحدوثي أو وجودها البقائى فيه من باب الاتفاق ، فلا يرد الإشكال على ما اخترناه فى وجوب المقدمات الوجوديه للواجب .

خاتمه البحث: تعرّض صاحب التقريرات فى الواجب المشروط - الذى قد أشار إليهما صاحب «الكفايه» - إلى أمرين، يقتضى المقام استعراضهما والبحث عنهما ليظهر الحقّ فيهما فى المقام:

الأمر الأول: أنّ إطلاق الواجب للواجب المطلق إطلاق حقيقى بلا إشكال ؛ لأنّ وجوبه متحقّق فى أوّل أزمنه الطلب بعد الإنشاء، وهو واضح .

وأما إطلاق الواجب للواجب المشروط، بلحاظ حال حصول شرطه وقيده، فهو حقيقى أيضاً مطلقاً - أى بلا فرق بين اختيار الشيخ قدس سره من كون الوجوب فيه حالياً قبل الشرط، وبين اختيار صاحب «الكفايه» من كون الوجوب قبله استقبالياً - لأنّ ملائك الحقيقه فى المشتقّ هو ملاحظه حال التلبس والنسبه ، لا حال النطق ، ففى حال قيام النسبه وهو وجود الشرط، كان واجداً للوجوب، فيصدق ذلك عليه حقيقه .

فبقى صورته ثالثه: وهى إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل

حصول شرطه ، فهو على مسلك الشيخ قدس سره يكون الإطلاق حقيقياً، لأنّ الوجوب فيه حالّي ، وهكذا على ما ذكرنا يكون أصل الإرادة والطلب على تقدير موجوداً فعلاً ، كما كان كذلك على من اعتبر الوجوب عبارته عن اللّحاظ الذهني والتصوّري، كالمحقّق العراقي والحكيم .

هذا بخلاف ما عليه مسلك صاحب «الكفايه» من كون الوجوب قبل الشرط غير حاصل ، فإطلاق الواجب عليه يكون مجازاً بعلامه الأول والمشارفه، كما صرّح بذلك شيخنا البهائي قدس سره واعترف به صاحب «الكفايه» .

الأمر الثاني: إطلاق الصيغه على الواجب - بكلا قسميه من المطلق والمشروط - هل هو على نحو الحقيقه أو المجاز؟

فعلى مسلك الشيخ قدس سره حيث يعتقد حالته الوجوب في كليهما، يكون إطلاقها عليهما حقيقه ؛ لأنّ معنى الواجب المطلق ، ليس إلّا طلبٌ حالّي فإطلاق صيغه الأمر عليه حقيقى . وأمّا الواجب المشروط، حيث كان الشرط فيه قيداً للواجب لا الوجوب، فالطلب والوجوب فيه فعليّ ، فإطلاق الصيغه عليه أيضاً تكون حقيقته، فتكون الصيغه مستعمله في الطلب المطلق الشامل لهما .

وأما على مسلك صاحب «الكفايه» حيث اعتبر الوجوب في المشروط استقبالياً ، وصرّح قدس سره بأنّ إطلاقها للطلب والقيد للمقيّد إذ القيد عبارته عن القرينه الدالّه على معنى القيد، لا قرينه صارفه لمعنى الحقيقه عن الصيغه .

كما أنّ الحال في استعمال الصيغه في الطلب المطلق القسمى - وهو الذى في مقابل الطلب المقيّد - أيضاً يكون كذلك، أى الصيغه لم تستعمل إلّا في أصل الطلب .

وأما الإطلاق فقد استفيد من مقدمات الحكمه، حيث دلت على أنه لا يكون في الكلام قيد ، فيوجب ذلك في كلام الحكيم - مع كونه في مورد البيان، وليس في البين قدراً متيقناً - إرسال الكلام والطلب على إطلاقه ، فيندرج حينئذ في باب تعدد الدال والمدلول .

ثم أمر أخيراً بالتفهم بقوله : فافهم (١) .

لعله إشارة إلى أنه يمكن أن يكون استعمال الصيغه في الطلب المطلق أو المقيّد على نحو وحده الدال والمدلول ؛ أي تكون مستعمله في الطلب المقيّد ، والقيد مستفاداً من القرينه الصارفه، أو تكون مستعمله في الطلب المطلق القسّمى، والإطلاق المقتضى للمقدمات كانت قرينه صارفه ؛ لأنّ الحقيقه في الصيغه عباره

عما استعملت في الطلب المطلق المقسّمى الشامل لكلّ من الطلب المقيّد والمطلق .

ونحن ملتزمون بما التزم به الشيخ ، وقد وجهنا كلام المشهور عليه من جعل الوجوب في المشروط حائياً، فاستعمال الصيغه في الطلب المطلق المقسّمى يكون حقيقياً، كما لا يخفى .

في الواجب المنجز والمعلق

البحث عن الواجب المنجز والمعلق

أقول: قسم صاحب «الفصول» قدس سره الواجب المنجز والمعلق، فقال ما هو خلاصه كلامه من صدره إلى ذيله:

(أنه ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى:

١ - ما يتعلّق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفه، وليسّم هذا منجزاً .

٢ - وإلى ما يتعلّق وجوبه به، ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له وليسّم هذا معلقاً كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه ، ولكن يتوقّف فعله على مجيء وقته، وهو أمر غير مقدور للمكلف .

والحاصل : أنّ الواجب المعلق ما كان حصوله متوقّفاً على أمر غير مقدور للمكلف كالوقت، من غير أن يكون الوجوب مشروطاً به ، فالوجوب بالنسبه إلى هذا الأمر مطلق والواجب مقيد .

ثمّ قال ما حاصله : أنّه من هذا القبيل كلّ واجب مطلق توقّف تحصيله على إتيان مقدّمات يحتاج تحصيلها إلى مرور زمان، كالصلاه المشروطه بالطهاره ، فمن أدرك الوقت غير متطهّر، ثبت عليه وجوب الصلاه من أوّل الوقت، إن كان بحيث يثبت له القدره في زمانٍ يمكن فيه تحصيل الطهاره والصلاه بشرائطها، وإن لم يكن كذلك في متن الواقع ، فليس الوجوب ثابتاً له من أوّل الأمر .

ومن هذا القبيل أيضاً الواجب الذي توقّف حصوله على أمرٍ مقدور للمكلف، ولكن لم يمكن تعلّق التكليف بهذا الأمر المقدور، من جهه كونه محرّماً شرعياً.

وبعبارة أخرى : الواجب الذى توقّف حصوله على أمرٍ غير مقدورٍ شرعاً، وإن كان مقدوراً عقلاً كالوضوء من الماء المباح الكائن فى الآنيه المغصوبه مع الانحصار، فإنّه واجبٌ على المكلف من أوّل الأمر، إن كان المكلف فى متن الواقع ممّن يقدم على المعصيه والاغتراف من الآنيه المغصوبه) ، انتهى كلامه ملخصاً .

أقول: ولا يخفى أنّ ظاهر كلامه من أوّله إلى آخره، هو جعل الواجب المطلق من حيث الوجوب منقسماً إلى قسمين من التنجيز والتعليق ، فمثلاً للمنجز بالمعرفه ، وللمعلّق إلى أقسام ثلاثه :

١ - بالتعليق بأمرٍ غير مقدور عقلاً كالوقت .

٢ - أو بالتعليق بأمرٍ مقدور من مرور الزمان كتحصيل المقدمات .

٣ - أو بالتعليق على أمرٍ غير مقدور شرعاً لا عقلاً كالمحرّمات .

لكن فى كلامه مواقع للنظر، أوّلاً :

أنّ غرضه من هذا التقسيم ليس إلّا- من جهه أن يرفع الإشكال المشهور وهو أنّه كيف يمكن أن تكون المقدمه واجبه قبل وجوب ذبيها كالغسل فى الليل لصوم النهار للمستحاضه وأمثال ذلك ، فأراد أن يثبت بأنّ الصوم بالنسبه إلى الوقت يكون واجباً مطلقاً معلّقاً، فالوجوب فيه حالى وإن كان الواجب فيه استقبالى، فيمكن ترشّح الوجوب من الوجوب الحالى إلى مقدمته وهو الغسل فى الليل من دون دخول وقت الواجب .

مع أنّه مندفع بما قد عرفت منّا سابقاً، فى الواجب المشروط بإمكان القول بالوجوب الفعلى فى الواجب المشروط أيضاً، من دون أن يلزم أن يجعله واجباً معلّقاً ، بل يصحّ أن يُقال بأنّ الواجبات التى قد جعل فى الشرع لها وقت كانت من

الواجبات المشروطة ؛ يعنى يكون الوجوب فيه حالى والواجب استقبالى، وذلك أنّ تبدل التسميه المشهوره فى ذلك بالواجب المعلق فى قبال غيره ممّا لا يكون كذلك ، فلا مشاحه فى الاصطلاح ، فدفع الإشكال لا يكون موقوفاً على هذا التقسيم ، بل يمكن دفعه بحسب مسلك الشيخ والمشهور مع توضيح الذى ذكرناه .

نعم ، يمكن أن يُقال فى وجه الفرق: بأنّه كيف لا يطلق لمثل الصلاه بالنسبه إلى الوقت واجباً مشروطاً، بخلاف الحجّ بالنسبه إلى الاستطاعه، بأنّ العمل لو كان بذاته ذات مصلحه وفى نفسه كذلك ، إلاّ أنّ الشارع لاحظ فيه حال المكلفين تفضلاً عليهم، لئلاّ يقعوا فى حرج من ذلك ، ولهذا لم يأمر بهم إلاّ بعد وجود الشرط لهم كالاستطاعه للحجّ ، فهو يطلق عرفاً على مثل هذا الواجب واجباً مشروطاً . وأمّا ما لا يكون إتيان العمل قبل تحقّق الشرط ذا مصلحه مقتضيه فيه كما فى صلاه الظهر قبل الزوال، حيث لا مصلحه لها ولا اقتضاء فيها ، ففى مثل ذلك يطلق على الواجب بالنسبه إلى هذا الشرط، واجباً مطلقاً، وإن كان هو أيضاً فى اللبّ واجباً مشروطاً ، فمثل هذا الوجه من الفرق فيهما لا يوجب التفاوت فى أصل الوجوب، بأن لا يكون الوجوب فيه حالياً ، بل حالى فى الذى ذكرناه .

ثانياً : أنّ هذا التقسيم لا يكون لمطلق الواجب الأعمّ من المطلق والمشروط ، بل يكون تقسيماً للواجب المطلق فقط ، كما يظهر من تصريحه بأنّ الوجوب لا- يكون مشروطاً بذلك القيد ، وعليه فما قاله فى أوّل كلامه بأنّ الواجب باعتبار آخر ينقسم إلى شيئين ممنوع .

ثالثاً : هناك مناقضه بين صدر كلامه وذيله، لأنّه جعل المعرفه فى الواجبات من الواجب المنجز، لكونه أمراً متعدداً ، بخلاف الصلاه بالنسبه إلى الطهاره التى

يحتاج في تحصيلها إلى مضيّ زمان ، فإنّ الواجب بالنسبة إلى المقدمات يكون واجباً معلقاً ، مع أنّ ملاك التعليق لو كان ما كان تحصيله مقدوراً كما كان كذلك في الطهارة ، فلم لا يكون الواجب بالنسبة إلى المعرفة واجباً معلقاً لأنّ تحصيلها مقدور أيضاً؟ وإن كان ملاك التعليق هو احتياج الواجب إلى المقدمه بمرور زمان، فلم لا يطلق الواجب بالنسبة إليها واجباً معلقاً؟

والحاصل : أنه لا- فرق بين المعرفة والطهارة بالنسبة إلى وجوبهما، بالنظر إلى القدره ومرور الزمان في ملاك التنجيز والتعليق ، كما لا فرق بين الطهارة المحتاجه إلى مرور زمان غير مقدور، مع الواجب بالنسبة إلى دخول الوقت، إذ هما سيان.

أقول: إذا فإذا عرفت هذه الإيرادات على كلام صاحب الفصول ، يظهر أنّه لا وجه لمثل هذا التقسيم جهه أنّه جعلنا الوجوب في الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه وجوباً حالياً، كما ذهب إليه الشيخ قدس سره ، فلا نحتاج لدفع الإشكال إلى هذا التقسيم .

وأخيراً: هناك إشكالات أخرى على كلام صاحب «الفصول» قدس سره أشرنا إلى بعضها في السابق، في باب رجوع القيد إلى الهيئه، أو في باب أنّ الإراده في المقدمه تابعه لذيها ، وأنّه يستحيل تحقّقها قبل الشرط دون الإراده لذيها ، كما أنّ بعضها ممّا لا فائده فيها لوضوح بطلانها، وقد أشار صاحب «تهذيب الأصول» إلى بعضها والردّ عليها، فالأولى الانصراف عنه والبحث عن ما هو مهمّ في المقام، وهو عن القيود الوارده في الخطابات الشرعيّه وأقسامها في مقامى الثبوت والإثبات وفي صورتى العلم والشكّ.

في القيود الواردة في الخطابات الشرعيه

البحث عن القيود الواردة في الخطابات الشرعيه

حيث قد عرفت سابقاً اختلاف حال رجوع القيد إلى الهيئه أو إلى الماده، من وجوب تحصيله في بعضه دون بعض ، فلا بد من بيان ذلك هنا تفصيلاً .

فنقول : إن القيد الوارد في الخطابات الشرعيه على أقسام:

أولاً: أما مقام في مقام الثبوت:

تاره : يكون راجعاً إلى الهيئه، بمعنى أن يكون من قبيل المقدمه الوجوبيه ، فلازمه عدم وجوب تحصيله، لعدم وجوب ذبها حتى يترشح منه الوجوب إلى مقدماته .

وأخرى : أيضاً ما يكون كذلك ؛ أي لا يجب تحصيله لو كان القيد مأخوذاً عنواناً للمكلف ، كما لو قيل (المستطيع يحج) أو (المسافر يقصر) حيث أنه من المعلوم أنه ما لم يتحقق العنوان لا يكون الحج واجباً ولا يجب عليه قصر الصلاه فرضاً .

وثالثه : أن يكون القيد راجعاً إلى الماده، ولكنّه من خلال أمر غير اختياري للمكلف كالوقت ونحوه ، فمن قال إنه حيث لا يكون اختياريّاً فلا معنى لإيجاب تحصيله، فلا يجب إلاّ بعده ، وإن كان ذلك غير مقبول عند بعض آخر، كما نتعرض له إن شاء الله .

ورابعه : أن يكون القيد أمراً اختياريّاً ، إلاّ أنه أخذ على نحو لا يترشح عليه التكليف ؛ يعني أخذ على نحو أنه تحقق بنفسه كان واجباً كما لو قال : (حج عند حصول الاستطاعه) .

وخامسه : أن يكون القيد مأخوذاً على نحو اختياري، يتعلّق به التكليف ويتّضح منه الوجوب، كما لو قال : (حجّ مع تحصيل الاستطاعه) ، أو (صلّ عن طهاره) ونحو ذلك .

وهذه هي الوجوه المتصوّره في أخذ القيود ثبوتاً للهيئه أو المادّه .

وثانياً: في مقام الإثبات:

تارةً : يكون جهه الرجوع إلى إحداهما معيّناً :

إمّا بواسطه وجود قرينه لفظيه دالّه على ذلك .

أو بواسطه قرينه حالته مقاميه مفهمه لذلك .

أو بمقتضى القواعد العرفيه، كما قد عرفت دعواها في القضايا الشرطيّه، من رجوع القيد إلى الهيئه .

أو بمقتضى حكم العقل أى دلالة الاقتضاء من إلزام الرجوع إلى الهيئه بالخصوص، أو إلى المادّه كذلك ، فيعمل به ويعيّن ما هو المأخوذ به من الأقسام .

وأما لو لم يكن الجهه في موردٍ مشخّصاً، لفقدان جميع ما قلناه ، فحينئذٍ يكون الحكم هو التوقّف والرجوع إلى الأصول العمليه ، وهي مختلفه:

فتاره: يكون في مورد قام الشكّ في التكليف بأن كان الشكّ في أنّ القيد هل هو ما يجب تحصيله أم لا؟ ولم يكن له حاله سابقه من الحكم، ولم يكن المشكوك أحد الفردين من المكلّف به ، فتجرى فيه البراءه حينئذٍ قطعاً .

وأخرى: لو كان من قبيل ما له حاله سابقه في التكليف، فيستصحب .

كما أنّه لو كان في مورد من أحد الفردين من أطراف العلم الإجمالي، فمقتضاه الاحتياط .

وإن كان من دوران الأمر بين المحذورين مع شيء آخر، فمورده التنجيز .

أقول: هذا تمام الكلام فى المرحلتين من مقامى الثبوت والإثبات ، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى ما استدللّ به بعض لإثبات كون القيد فى موضع الترييد راجعاً إلى المادّه دون الهيئه، حيث استدللّ بأدله غير مقبوله ، وقد جاء ذلك فى كلام الشيخ الأعظم قدس سره - حسبما نقل عنه فى تقريراته - وإليك خلاصته كما هو المنقول عنه فى «الكفايه» حيث يقول:

(ربما قيل: فى الدوران بين الرجوع إلى الهيئه والمادّه ترجيح الإطلاق فى طرف الهيئه وتقييد المادّه بوجهين :

أحدهما : أنّ إطلاق الهيئه يكون شمولياً، كما فى شمول العام لأفراده (يعنى أنّ الطلب ثابت على كلّ حال وعلى كلّ تقدير ، إذ مقتضى إطلاقه شموله لحالتي وجود القيد وعدمه) فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق، يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديرها له، وإطلاق المادّه يكون بدلياً غير شامل لفردين فى حاله واحده .

ثانيهما : أنّ تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق فى المادّه ويرتفع به مورده ، بخلاف العكس (لأنّه من الواضح أنّه إذا قيّدت الهيئه وصار الوجوب منحصرأ بحال وجود القيد، فإطلاق المادّه لا أثر له لعدم حكم حتى يتعلّق بذلك الإطلاق) ، وكلّما دار الأمر بين التقييدين كذلك، كان التقييد الذى لا يوجب بطلان الآخر أولى .

أمّا الصغرى: فلأجل أنّه لا يبقى مع تقييد الهيئه محلّ حاجه وبيان لإطلاق المادّه، لأنّها لا محاله لا تنفكّ عن وجود قيد الهيئه ، بخلاف تقييد المادّه فإنّ محلّ

الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه .

وأمّا الكبرى: فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً، إلاّ أنّه خلاف الأصل، ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق، وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به)، انتهى كلامه (١).

ثمّ أورد عليه صاحب الكفايه بقوله :

وأنت خير بما فيهما :

أمّا الأوّل: فلأنّ مفاد إطلاق الهيئه وإن كان شمولياً بخلاف المادّه، إلاّ أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنّه أيضاً يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمه . غايه الأمر أنّها تارة تقتضى العموم الشمولى، وأخرى البدلى، كما ربما تقتضى التعيين أحياناً، كما لا يخفى .

وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق، إنّما هو لأجل كون دلالتة بالوضع لا لكونه شمولياً، بخلاف المطلق فإنّه بالحكمه، فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه، فلو فرض أنّهما في ذلك على العكس، فكان عام بالوضع دلّ على العموم البدلى، ومطلق بإطلاقه دلّ على الشمول لكان العامّ يقدم بلا كلام .

وأمّا في الثانى: فلأنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلاّ أنّ العمل الذى يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه وانتفاء بعض مقدماتها، لا يكون على خلاف الأصل أصلاً، إذ معه لا يكون هناك إطلاق كى يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذى يكون على خلاف الأصل .

وبالجملة : لا- معنى لكون التقييد خلاف الأصل ، إلاّ كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدّمات الحكمه ، ومع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور، كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الأثر، وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه فى خلاف الأصل أيضاً .

وكأنّه توهم: أنّ إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، ورفع اليد عن العمل به تارةً لأجل التقييد ، وأخرى بالعمل المبطل للعمل به . وهو فاسد ؛ لأنّه لا يكون إطلاق إلاّ فيما جرت المقدّمات .

نعم ، إذا كان التقييد بمنفصل، ودار الأمر بين الرجوع إلى المادّه أو الهيئته، كان لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينه الحكمه ، فتأمل) . انتهى كلامه (١) .

أقول: وفى كلامه مجالاً للنظر ، لكن لا بأس بذكر مقدّمه مفيده قبل الدخول فى الإشكال والنظر إلى مطالبه ، وهى :

إنّ الأدلّه إنّما هى حجّه بواسطه حجّيه الظهور عند العقلاء، لما ترى من احتجاجاتهم بظواهر الألفاظ على المقرّين والمتكلمين فى اعترافاتهم وأقاريرهم، ويرتّبون الآثار على تلك الظواهر، ولا يقبلون اعتذار المعتذر عن إرادته غير ظاهر الكلام، وتوجيهه بما لا- يدل عليه ظاهره ، ويحكمون باستحقاق العقوبه لمن خالف ذلك ، وهذا أمرٌ ثابت عند العقلاء جميعاً، أعمّ من المسلمين وغيرهم ؛ لأنّه حكمٌ بمقتضى كونهم عقلاء لا بما هم مسلمون .

فعلى هذا، فإن ملاك الحجية فى الدليل هو الظهور :

- ١ - فإن لم يكن لذلك معارض، فلا إشكال فى وجوب اتباع الدليل لظهوره .
- ٢ - وأما إن كان له معارض، فلا محيص بالرجوع إلى الأخذ بما هو أقوى ظهوراً عندهم، من جهة ما عرفت فى ملاك الحجية، فيقدم هو على الآخر ، وهذا أمرٌ ثابت فى باب التعارض بين الظهورين .

إذا عرفت هذه المقدمه، فنقول :

إن العموم الواقع بين الطرفين المتعارضين:

- ١ - قد يكون أحدهما شمولياً والآخر بدلياً .
- ٢ - كما أنه قد يكون العموم فى أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق ومقدمات الحكمة .
- ٣ - وقد يكون كلاهما بالوضع ، وقد يكون كلاهما بالإطلاق وبمقدمات الحكمة .

وكيف كان، فقد عرفت أن ملاك التقدم فى المتعارضين هو أقوائيه ظهور أحدهما على الآخر، بأى طريق ثبت هذا الظهور، سواء كان بالوضع أو بالشمول أو بأمرٍ آخر ، فلو لم يحرز هذه الأقوائيه، يوجب التعارض بينهما، والإجمال إن كان القيد متصلاً، فالمرجع حينئذ الأصول العمليه ، أو يسقط عن الاعتبار من دون إجمال ؛ إن كان الدليل الوارد المتكفل للقيد منفصلاً، فيرجع حينئذ أيضاً إلى مقتضى الدليل الفقاهتى، وهو الأصل العملى أيضاً .

هذا كله إذا قام التعارض بين الدليلين واقعاً بين عمومهما أو إطلاقهما بالذات ؛ مثل ما لو قال المولى : (أكرم العلماء) أو (أكرم عالماً) ، ثم قال : (ولا تكرم

الفَسَادِ)، أو (فاسقاً)، حيث أنّ طبع إطلاق الحكمين متناف معاً في مورد التصادق والاجتماع وهو (العالم الفاسق) حيث يكون مقتضى دليل الأول وجوب الإكرام، ومقتضى الثاني حرمة. فطريق الجمع هو ما عرفت فلا نعيد .

وأما لو لم يكن إطلاق الدليلين يقتضيان التنافر بالذات، بل كان بينهما كمال الملائمة، وإنما وقع التعارض بينهما بسبب أمرٍ خارجيٍّ عارضٍ أى من جهة العلم الإجمالي بورود التقييد أو التخصيص لأحد العامّين أو الإطلاقين، فحينئذٍ لا علاقة لمسأله أقتوائيه ظهور أحدهما في الدلالة، لأن يكون وجهاً لتقديم إطلاق ذلك على الآخر، وإرجاع القيد إلى الآخر دون ذلك، مع أنّ لسان إطلاق كلّ واحد منهما مع القيد كان لساناً واحداً، فلا بدّ في مثل ذلك من سلوك طريق آخر غير ما مرّ سابقاً، وهو أنّه:

١ - لو كان في المورد قدرٌ متيقّنٌ للتقييد في أحد الطرفين دون الآخر، فلا إشكال حينئذٍ من انحلال العلم الإجمالي فيه، ولزوم الأخذ بالإطلاق في الآخر، وهو واضح .

٢ - وإن لم يكن لأحدهما قدرٌ متيقّنٌ في البين أصلاً، فلازمه دوران الأمر والترديد بينهما، وعدم وجود مرجح لأحدهما على الآخر، فيسقط حججه كليهما بإطلاقها :

إمّا بالإجمال، إن كان القيد متصلاً به، لأنّه يمنع عن انعقاد إطلاق لأحدهما، وهو غير معلوم، فيصير مجملاً .

أو بسقوطه عن الاعتبار بواسطة التردد والتحيّر عمياً لا- يكون إطلاقه وعمومه مراداً، إن كان القيد منفصلاً، فيرجع في كلتا صورتين إلى الأصول

أقول: إذا عرفت هاتين الصورتين في المتعارضين من التعارض الذاتي والعرفي، يقتضى في المقام البحث عن أنه:

هل التعارض قائمه بين رجوع القيد إلى الهيئه - حتى يرفع اليد عن إطلاقها، فلا يجب حينئذٍ تحصيل قيدها - وبين رجوعه إلى المادّه ورفع اليد عن إطلاقها، لكي يجب تحصيل القيد حينئذٍ، كان من فعل التعارض الذاتي أو العرضي ؟

والجواب: الظاهر أنه لا إشكال في كونه من القسم الثاني ؛ لوضوح أنّ إطلاق الهيئه في الوجوب لجميع حالات المادّه وأفرادها، لا ينافي مع تحقّق إطلاق المادّه من جهه الوجوب في أيّ فرد منه ، وإنّما التعارض وقع بواسطة العلم بأنّ القيد قد ورد من الشارع مثلاً، وعلم أيضاً بأنّه لا بدّ من رجوعه إلى أحدهما الذي كان لكلّ واحد منهما أثرٌ بخصوصه، غير ما هو للآخر ، فلا يدرى بأيّهما تعلّق ، فلا محيص من المصير إلى ما عرفت وجهه آنفاً من الإجمال أو الإسقاط ، فلا علاقه له حينئذٍ بالرجوع إلى أقوائيه ظهور أحدهما على الآخر، كما ذهب إليه عدّه من الأصوليين، منهم صاحب «الكفايه» و«العنايه» و«الحقائق» وغيرهم .

وأما ملاحظه أنه هل كان في البين قدر متيقّن يرجع إليه أم لا ، فإنّ أمر البحث عنه موكولٌ إلى ما بعد ذكر الإشكال على كلام صاحب «الكفايه» وما يمكن أن يرد عليه، على فرض صحّه دعواه في ملاحظه أقوائيه الظهور في التقدّم .

فيرد عليه أولاً-: بما قد عرفت خطأه واشتباهاه من جعل المورد من قبيل القسم الأوّل من المتعارضين، حيث قد لاحظ فيهما الترجيح بما هو أقوى ظهوراً، كما لا يخفى لمن لاحظ في كلامه .

وثانياً: أنّ صراحه كلامه هنا من جعل ملاك تقدّم العام على المطلق، هو كونه أظهر منه بلحاظ الوضع، بخلاف المطلق حيث يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمه، لا- يناسب ولا- يجمع مع ما ذهب إليه في باب التعادل والتراجيح في الفصل الخامس من «الكفايه» حيث يُجيب عن الشيخ بما هو حاصله :

أنّ الذى يعدّ جزء المقتضى للإطلاق، هو عدم البيان فى مقام التخاطب، لا إلى الأبد، فإذا انتفى البيان فى مقام التخاطب، انعقد الإطلاق المطلق، فيعارض العموم ولا يريّح أحدهما على الآخر، فإذن ليس العبره بالوضع وعدمه، بل بأظهرية أحدهما كما حقّقناه، وهو ما يقتضى البحث عن كيفيه التوفيق بين هذين الكلامين .

اللهمّ أن يريد كون فرض كلامه ما هو الأظهرية الثابت بالوضع، أى وضعاً كان أظهر عن إطلاق المطلق .

فهو وإن كان فرضه ممكناً، إلا- أنّه لا- كليه له فى الخارج، إذ ربما ينعكس الأمر فى الأظهرية بواسطة وجود ما يوجب ذلك، فالأحسن اعتبار الأظهرية هو الملاك من أىّ طريق كان .

ولكن قد عرفت أنّ المورد ليس من هذا القبيل لكون التعارض هنا عرضياً لا ذاتياً .

وقد أورد عليه صاحب «المحاضرات» ثالثاً: - بما قاله بأنّ تقييد المادّه لا يستلزم تقييد الهيئه بخلاف عكسه، حيث إنّّه يوجب ترتّب أثر التقييد للمادّه أيضاً - بما خلاصته:

(إنّ التحقيق فى المقام يقتضى أن يُقال :

إذا كان القيد راجعاً إلى الهيئه، فمرجه إلى أخذه مفروض الوجود فى مقام الجعل والاعتبار ، سواء كان القيد اختيارياً أو غيره .
 وإذا كان قيداً للمادّه واقعاً، فمرجه إلى اعتبار تقييد المادّه به فى مقام الجعل والإنشاء ، بلا فرق بين كون القيد اختيارياً أو غيره .
 والنتيجه: أنّ تقييد كلّ من الهيئه والمادّه مشتمل على خصوصيّه مباينه للخصوصيّه التى فى الآخر، فإنّ تقييد الهيئه مستلزم لأخذ القيد مفروض الوجود ، وتقييد المادّه مستلزم لكون التقييد به مطلوباً للمولى ، وعلى هذا فليس فى البين قدر متيقّن لتأخذ به وندفع الزائد بالإطلاق .

وبعبارة أخرى : معنى إطلاق الهيئه رفضها عن القيود، وعدم ملاحظتها معه لا وجوداً ولا عدماً ، كما أنّ معنى إطلاق المادّه هو أنّ الواجب ذات المادّه، من دون ملاحظه دخل قيد من القيود فى مرتبه موضوعيتها للحكم .

وفى مقابله تقييدها بخصوصيّه ميا ، فإنّ مفاده هو أنّ المولى جعل حصّه خاصّه منها موضوعاً للحكم ومتعلقاً له، وهى الجهه المقيده بهذه الخصوصيّه . فينتج بأنّ النسبه بين هذين التقييدين هو العموم من وجه .

ثمّ قال : فيمكن أن يكون شىء قيداً للهيئه دون المادّه، وذلك كما إذا فرضنا أنّ القيام مثلاً قيدٌ لوجوب الصلاه دون نفس الصلاه ، فعندئذٍ جاز الإتيان بالصلاه جالساً بعد تحقّق القيام ، بل لا مانع من تصريح المولى بذلك بقوله : (إذا قمت فصلّ قاعداً) ، وكالاستطاعه فإنّها قيدٌ لوجوب الحجّ دون الواجب . ومن هنا لو استطاع شخص ووجب الحجّ عليه ، ولكّنه بعد ذلك أزال عن نفسه الاستطاعه باختياره ، فحجّ متسكّعاً، صحّ حجّه وبرئت ذمّته ، فلو كانت الاستطاعه قيداً لنفس الحجّ أيضاً

لم يصحّ جزماً لغرض انتفائها .

إلى أن قال : وقد يكون قيدياً للمادّة دون الهيئته، وذلك كاستقبال القبلة وطهاره البدن واللباس وما شاكل ذلك، فإنّها بأجمعها تكون قيدياً للمادّة وهي الصلاه دون وجوبها ، وقد تكون قيدياً لهما معاً وذلك كالوقت الخاصّ ، بالإضافة إلى الصلاه مثلاً لزوال الشمس وغروبها وطلوع الفجر، فإنّ هذه الأوقات من ناحيه كونها شرطاً لصحّه الصلاه، فهي قيد لها ، ومن ناحيه أنّها ما لم تتحقّق لا يكون الوجوب فعلياً فهي قيد له .

فلا ملازمه بين تقييد الهيئته وبين تقييد المادّه) ، انتهى محصّل كلامه (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الإشكال ؛ لأنّ الظاهر - كما عليه كلّ الأصوليين أو أكثرهم، كما صرّح بعضهم بذلك - أنّ أثر التقييد في الهيئته يظهر في المادّه أيضاً ، ولا- يمكن حفظ إطلاق المادّه مع كون الهيئته متقيده ، غايه الأمر أنّ القيود الملحوظ في الهيئته تكون على قسمين :

تارة : يكون حدوث القيد شرطاً وقيدياً للوجوب والهيئته لا بقاءه، فلو تحقّق القيد يصير الوجوب حاصلًا ، وأمّا حال المادّه لما بعده لا يكون مشروطاً بوجود القيد ؛ لأنّ وجوده حدوثاً كان قيدياً للهيئته والمادّه معاً . ويشهد لذلك أنّ الهيئته لا اقتضاء لها لما قبل ذلك القيد . هكذا المادّه لا تكون مطلوباً قبل حدوث هذا القيد ، فلو كان القيد فقط قيدياً للهيئته لا المادّه، استلزم أن يكون تحقّق المادّه قبل هذا القيد مطلوباً ، ومثاله الاستطاعه لوجوب الحجّ بقوله : (حجّ عند الاستطاعه) ، فإنّ حدوث الاستطاعه يكفي في تحقّق الوجوب والمطلوبيّه الملزمه للمولى في الحجّ ،

فقبل تحقّق الاستطاعه كما لا يكون الحجّ واجباً، لعدم تحقّق قيد الهيئه ، هكذا لا يكون صحيحاً ومطلوباً إزامياً لعدم تحقّق المادّه ، فلا يكون تقييد المادّه منفكاً عن تقييد الهيئه . وأمّا بعد زوال الاستطاعه فيكون الحجّ واجباً وصحيحاً، لعدم كون بقاء القيد شرطاً فيهما .

وأخرى : يكون القيد بحدوثه وبقائه قيده لا بحدوثه فقط ، وهو كما يمكن القول بذلك في الوقت الذي يكون قيده لوجوب الصلاه وصحّته، حيث أنّه يكون باستمراره قيده للوجوب ؛ أى ما دام كان الوقت موجوداً كان الوجوب ثابتاً ، كما أنّ صحّه الصلاه تكون كذلك ، فهذا القيد يكون قيده لهما حدوثاً وبقاءً .

والتفاوت بين هذين القيدين، لا يوجب التفاوت في حصول التقييد واحداً أو متعدداً ، بل كان التقييد في كلا الموردين متعدداً إذا رجع التقييد إلى الهيئه، فيؤثر في حصول التقييد في المادّه .

وعليه فما ذهب إليه المحقّق المذكور واستشكل عليه ليس في محلّه، كما لا يخفى . وهكذا ثبت أنّ الإشكال الثالث غير وارد .

ورابعاً : أنّ صاحب «الكفايه» قدس سره قد فصّل بين صورتى الاتّصال والانفصال، حيث قد تسلّم كلام الشيخ في حصول التقيدين في الانفصال دون الاتّصال، لعدم انعقاد إطلاق في الثانى حتّى يوجب التقييد .

وفيه: أنّ الملازمه بين تقييد الهيئه مع تقييد المادّه موجوده ولو تقديرأ، سواء كان القيد متصلاً أو منفصلاً ؛ يعنى الانفصال والاتّصال لا يؤثران في حصول وحده التقييد وتعدّده ، بل يؤثران في حصول أصل التقييد ؛ بمعنى أنّه لو اتّصل بحيث لا ينعقد ظهور وإطلاق لهما للإجمال ، فلا تقييد أصلاً لا أنّه حاصل إلاّ أنّه واحد وإن

كان فى متن الواقع موجوداً ، إلا أنه كما يحتمل أن يكون راجعاً إلى المادّة حتّى يكون التقييد واحد ، كذلك يحتمل أن يكون راجعاً إلى الهيئته حتّى يكون التقييد فيه متعدداً ، فلا أثر لهذا الاحتمال ، وإن انفصل كان هذا الاحتمال موجوداً أيضاً وله أثر ، فالأتصال والانفصال لا يوجبان الافتراق بين تحقّق التقييدين أو تقييد واحد ، لوجود الملازمه بين هذين التقييدين فى ناحيه ، إلا أن لا يتحقّق التقييد للهيئه أصلاً وتصبح المادّة متقيده فقط ، فيكون حينئذٍ تقييداً واحداً ، والمفروض أنه غير معلوم هنا .

هذا تمام الكلام فى الإشكال على كلام المحقّق الخراسانى .

أقول: ولكن الحقّ فى المسأله - بحسب ما يخطر بالبال فى الحال - أن يُقال:

إنّ التعارض بين الإطّلاقين من الهيئه والمادّه ليس ذاتياً كما عرفت ، بل عرضى من ناحيه قيام العلم الإجمالى ، هذا من جهه .
ومن جهه أخرى ثبت عدم جريان أقوائيه الظهور فى أحدهما على الآخر ، فلا بدّ من الرجوع إلى ما هو مقتضى التعارض بالعرض :

من ملاحظه وجود قدر متيقّن فيه ليؤخذ به وينحلّ به العلم الإجمالى بورود التقييد به .

أو عدمه لكى يستلزم التوقّف والرجوع إلى الأصول العمليه ؟

فإثبات هذا الأمر منوط على البحث المتقدّم ، من أنّ تقييد الهيئه هل يستلزم تقييد المادّه أم لا؟

فمن ذهب إلى عدم الملازمه - كالمحقّق الخوئى - فالمسأله تكون من قبيل الحكم بالتوقّف والرجوع إلى الأصول العمليه .

ومن ذهب إلى أنّ تقييد الهيئه مستلزمٌ لتقييد المادّه - كالشيخ الأنصارى والمحقّق النائنى - فلازمه الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو تقييد المادّه؛ لأنّه المتيقّن من رجوع القيد إليه ابتداءً أو بواسطة الهيئه، فهو تقييد قطعاً، وتقييد الهيئه مشكوك ، فأصالة الإطلاق فيها يقتضى عدم التقييد، بلا فرق فى ذلك بين كون القيد متّصلاً أو منفصلاً؛ لما قد عرفت من أنّ القيد كان فى الواقع راجعاً إلى أحدهما، فالمادّه فى نفس الأمر كان محلاً للتقييد قطعاً، إمّا بنفسه أو بواسطة الهيئه ، وإن كان فى مقام الظاهر غير معلوم من جهة إثبات كونه من عند نفسها أو من ناحيه غيرها .

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه فساد كلام المحقّق الخراسانى فى الجواب الثانى، من عدم انعقاد إطلاق للإجمال، لأنّه يلزم عدم كونه تقييداً أيضاً، مع أنّه لا إشكال فى وجود تقييد واحد لكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكه ، فكيف يمكن ثبوت أحدهما دون الآخر مردّداً .

وأما القول بالتفصيل بين المتّصل - حيث لا يكون التقييد بينهما لعدم انعقاد ظهور وإطلاق له، فلا قدر متيقّن له فى التقييد حينئذٍ - وبين المنفصل حيث كان التقييد فيه موجوداً ومردّداً بين كونه واحداً أو متعدّداً، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو تقييد المادّه .

فإنّ الأقوى عندنا هو القول الثانى، لما قد عرفت تفصيل الكلام من أنّ تقييد الهيئه مستلزمٌ لتقييد المادّه قطعاً، كما قاله الشيخ ، وكونه القدر المتيقّن، بلا فرق بين كونه متّصلاً أو منفصلاً .

فعلى هذا يثبت الإشكال على كلام الشيخ الأعظم رحمه الله أيضاً، من عدم تماميّه دليله الأوّل المبني على أنّ ملاك تقدّم إطلاق الهيئه على إطلاق المادّه، هو كونه

شمولياً والآخر بدلياً، وأنَّ الشمول أقوى ظهوراً في الدلالة من البدلي، لما قد عرفت من أنَّ ملاحظه هذه المرجحات صحيح في التعارض الذاتى لا العرضى .

كما قد عرفت عدم تماميه كلام المحقق الخراسانى أيضاً، حيث تمسك في أقوائيه الظهور بكون الشمول في العام بالوضع، وفي المطلق بالإطلاق ومقدمات الحكمه ، لما ذكرنا أنه يلاحظ في المتعارضين بالذات دون غيره .

وأخيراً: ثبت أنَّ الحق هو رجوع القيد عند التردد إلى المادّه والأخذ به ؛ لأنّه القدر المتيقن وحفظ إطلاق الهيئه بحاله ، بلا فرق فيه بين الاتصال والانفصال .

هذا كلّ لو لم نقل باستحاله رجوع القيد إلى الهيئه عقلاً، كما قاله الشيخ قدس سره ، وإلاّ لما تصل نوبه إلى هذا، الوضوح أنّه لا تردّد حينئذٍ حتّى يحمل بالرجوع إلى المادّه ، بل يرجع إليها قطعاً .

ومن هنا ظهر أنّ كلام الشيخ قدس سره - في مقام التردد من بيان الدوران واختيار الرجوع إلى المادّه - مبنى على أحد الأمرين :
إمّا على التنزيل عن مبناه، والمماشاه بذلك من باب الفرض .

أو أراد صورته ما كان القيد راجعاً إلى الواجب المذكور على نحو الجملة الاسميّه، فيأتى البحث حينئذٍ عن أنّ القيد هل يرجع إلى الوجوب أو إلى الواجب ؟

لكنّه بعيد جداً ؛ لأنّه لا- يناسب مع تعبيره بالهيئه أو المادّه ؛ لأنّه لا هيئه أمریه هاهنا حتّى يبحث فيها ، فوجه الأوّل كان أولى .
وكيف كان، فالمسأله واضحه عندنا .

تكملة

لا يخفى عليك أنّ القيود المأخوذة في الأوامر :

١ - إن كانت بصوره القضايا الشرطيه ومصدره بأدوات الشرط، فإنّ مقتضى ظواهر القواعد العرييه في القضايا الشرطيه، لزوم رجوع القيد إلى الهيئه كما اعترف به الشيخ قدس سره .

٢ - أمّا إن كانت على نحو المفعول فيه أو به مثل : (صلّ في المسجد) ، و(طّف بالبيت) ، فهي راجعه إلى الماده ، ولهذا لا بدّ من تحصيل بناء البيت أولاً، بحيث لو كان خرباً لوجب بناءه لأجل ما هو الواجب من القيد وهو الطواف بالبيت ، وهكذا في المسجد لو كان الصلاه واجبه فيه، وإلاّ كان تحصيله مستحبّاً ؛ باعتبار استحبابها فيه.

٣ - فبقى هنا صورته ثالثه، يمكن فرض التردّد فيها، وهو كون القيد مذكوراً على نحو الحال في الكلام، مثل قوله : (حجّ مستطيعاً) ، أو (صلّ متطهّراً) ، فهو يمكن أن يقع فيه البحث من جهة رجوع القيد إلى الهيئه أو إلى الماده ، ولكن الثاني أولى كما عرفت فلا نعيد ذكره ، فليتأمل .

فى الواجب النفسى والغيرى

البحث عن الواجب النفسى والغيرى

أقول: ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى نفسى وغيرى، والبحث يقع فى عدّه أمور:

الأمر الأول: تعريف الواجب النفسى والغيرى.

قال الشيخ قدس سره فى تقريراته: قد فسّر غير واحد من الأصوليين الواجب النفسى بما أمر به لنفسه، والغيرى بما أمر به لأجل غيره، فمثّلوا للأول بالمعرفة بالله الكريم، وللثانى بغيرها من الطهارات الثلاث.

ثم ذكر رحمه الله: بأنّه قد يرد عليه بعدم جامعّيه تعريف النفسى، وعدم مانعيّيه تعريف الواجب الغيرى؛ لأنّ مثل الصلاة والصوم والحجّ تعدّ من الواجبات النفسىّيه عندهم، وليست من الغيرىّيه، مع أنّ تعريف النفسى لا يشملها لأنّها واجبه لا لنفسها، بل لأجل الغايات المترتبه عليها من كونها ناهيه عن الفحشاء ومعراج المؤمن وجنّته عن النار وأمثال ذلك، وعدم إخراج تعريف الغيرى لمثلها بلحاظ ما قلنا.

ولذلك التجأ الشيخ بالعدول عن مثل هذا التعريف إلى آخر، وقال:

(فالأولى فى تحديدهما أن يُقال: إنّ الواجب الغيرى ما أمر به للتوصّل إلى واجب آخر، والنفسى ما لم يكن كذلك).

كما وقع هذا التعريف فى كلام صاحب «الكفايه»، مضيفاً إليه بقوله:

سواءً كان الداعى محبوبيّته الواجب بنفسه كالمعرفة، أو محبوبيّته بما له من الفائدة المترتبه عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصّليات.

ولكن قد أشكل عليه: بأنه أيضاً يلزم كون الواجبات النفسيه غيريه، لأنها وجبت للغايه المترتبّه، وإلا لما كانت الواجبات واجبه .

ثم قال : لا يُقال : بأن هذه الغايات لا تكون تحت قدره المكلف، فلا يتعلّق بها الوجوب .

فأجاب: بأنها مقدوره بالواسطه، وهو يكفى ، وإلا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتخليك والتزويج مورداً للحكم والإيجاب، مع كونها من المسببات .

وهكذا فرّ عن هذا الإشكال بالتزامه بتعريف آخر وهو :

أنّ الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً - حيث التزم بوجود الأثر - إلا أنّ ذا الأثر وذا الغايه وهى الصلاه لما كانت معنونه بعنوان حسن، يستقلّ العقل لمدح فاعله ، بل ويذمّ تاركه صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمه لأمرٍ مطلوب واقعاً ، بخلاف الواجب الغيرى مثل الطهاره، لتمخض وجوبه فى كونه مقدّمه لواجب نفسى، وهو لا- ينافى كونه بنفسه أيضاً معنوّناً بعنوان حسن فى نفسه ، إلا أنّ حُسن عنوانه لا يكون دخيلاً فى وجوبه الغيرى .

انتهى كلامه بتقرير [منا\(١\)](#) .

ولقد أورد عليه المحقّق النائنى قدس سره أوّلاً: وتبعه صاحب «المحاضرات» - بأنّ حسن هذه الواجبات لا يكون بلا ملاك قطعاً ، فإمّا يكون بلحاظ ما يترتب عليه من الأثر، فيعود الإشكال ، وإن كان بلا ملاحظه ذلك أصلاً، فيوجب أن لا يكون لنا واجباً ممخضاً للنفسى فقط ؛ لأنّ كلّ واجب مضافاً إلى مطلوبيته نفسه فى حدّ ذاته، يترتب عليه الغايه أيضاً ، فيصير الواجب فى جميع الموارد متّصفاً بوصفين من

النفسي والغيري، كصلاه الظهر حيث تكون واجباً نفسياً بلحاظ نفسها، وواجبه غيريّه بلحاظ كونها مقدّمه لصلاه العصر .

وثانياً : إنّ دعوى كون الواجبات النفسيه في جميع أقسامها مشتمله على الحسن الذاتى مجازفه ؛ إذ كثير من الواجبات لولا الغايه المترتبّه والأمر المتعلّق بها، لما كان في حدّ ذاته مشتملاً على الحسن، كترك الأكل والشرب للصوم لولا تعلّق الأمر به ، ومثل أفعال الحجّ وغيرها حيث لا حسن ذاتى فيها بنفسها .

نعم ، قد يكون فى بعض الأفعال كذلك ؛ أى ذات حُسن بنفسه كالسجود والركوع وما شاكلهما ، انتهى كلامه (١) .

وثالثاً : نحن نزيد فى الإشكال بأننا لا نسلّم كون المعرفة بالله الكريم محبوبه بنفسها لا لأجل غايه، لما قد قزر فى محلّه فى علم الكلام بأنّ وجوب المعرفة كان بملاك وجوب شكر المُنعم، وأنّ شكره موقوف على المعرفة، وإلاّ لما كان الشكر واجباً بنفسه فيكون وجوبها أيضاً غيرياً لا نفسياً ، مع أنّ وجوبها نفسى قطعاً .

ورابعاً : أن يُقال إنّ ما المراد من الفائده المترتبّه على الواجبات النفسيه التى بواسطتها صارت ذات حسن نفسى ومحبوباً ذاتياً وترتبّت عليها الفائده؟

فإن كان المراد الفائده المترتبّه ماهو من قبيل السبب والمسبّب، بحيث لا يمكن التفكيك بينهما أصلاً ، فعلى هذا لا يمكن تعلّق حكمين عليهما ؛ أحدهما للسبب والآخر للمسبّب ؛ لأنّه لو تعلّق الأمر بالسبب وتحصيله لحصل المسبّب قهراً، ولا مجال لتركه مع فعل سببه ، فالغرض حاصل حتماً ، فلا يحتاج إلى إيجاب المسبّبات بوجوب مستقلّ .

وإن كان المراد من الفائدة المترتبة هي الغايات لكن لا مطلقاً ، بل ومع وجود سائر مقتضياتها الخارجة عن تحت قدره المكلف ، وفقد الموانع بحيث كان فعل الواجب من أحد الأمور الدخيلة في ترتب الفائدة ، فلا معنى حينئذٍ أن يتعلّق التكليف بتلك الغاية ، لعدم كونها مقدوره ، كما لا يخفى .

فعلى هذا ، لا يمكن جعل الواجب النفسى واجباً للغايات ، وبالنظر إليها من الواجبات الغيرية ، سواء قلنا بكونها بنفسها مطلوباً ذاتياً ، أم لم نقل بذلك ، فمجرد كون الواجب له حُسن ذاتى لا يوجب حلّ الإشكال .

فالأولى أن يُقال: فى تعريف الواجب النفسى والغيرى بما لا يستلزم الاعتراض ، وهو :

الواجب الغيرى: عبارته عن إيجاب واجب لكونه مقدّمه لتحقيق واجب تكليفى آخر الذى وقع عليه حكم تكليفى مستقل ، مع مقدّماته الستة فى الأمر ، لا ما يكون مقدّمه لما هو الغرض للواجب ؛ لأنه لا يتعلّق به الوجوب بنحو الاستقلال ، ولا يتوجّه إليه الخطاب ، ولعلّ وجه عدم توجّهه هو ما عرفت فى الإشكال الرابع من عدم إمكان تعلّقه :

إمّا من جهه كونه بنحو السبب والمسبب ، وقد عرفت عدم إمكان انفكاكهما فيه ، فإذا تعلّق التكليف بالسبب فإنّ ذلك يعنى تعلّقه بالمسبب ، كما أنّ الأمر من العكس كذلك ، فليس هاهنا تكليفان حتّى يكون السبب المسمّى بالواجب النفسى واجباً غيرياً بالنظر إلى مسببه ، لصدق أنّه واجب لأجل غيره ، كما لا نقول بمقاله صاحب «المعالم» قدس سره بأنّ الأمر المتعلّق بالمسبب هو عين الأمر المتعلّق بالسبب ، لأنّه ممنوع .

أو من جهة أنّ الفائده تكون من قبيل الغايات، حيث يكون الواجب بوجوده من أحد مقتضياته، فترتبها متوقّف على وجود سائر شرائطها وفقدان موانعها، وهما خارجان عن تحت قدرته، ولذلك لا يلاحظ وجوب الغايات ملاكاً للواجب النفسى .

وكيف كان، إن كان الشىء المتعلّق به الخطاب والتكليف واجباً بلحاظ إيجاد واجب آخر مثله، من حيث تعلّق الخطاب به، فهو واجب غيرى، وإلا كان واجباً نفسياً .

ولا يرد عليه: النقض بصلاه الظهر مقدّمه للعصر .

لأنّ وجوبها لا يكون لأجل العصر، بل صحّه العصر موقوفه عليه كما لا يخفى .

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه صحّه تقسيم الواجب قسمين، كما ثبت صحّه تصريفهما من دون أن ترد عليهما الإشكالات السابقة.

فالصلاه والصوم والحجّ تعدّ من الواجبات النفسيه، لعدم وقوعها مقدّمه لواجب آخر تكليفى مستقلّ، بخلاف الطهارات الثلاث، حيث أنّها واجبه لأجل التوصل إلى الصلاه التى هى بنفسها واجبه ومتعلّقه للخطاب .

ولعلّ هذا هو مراد من فسّر الواجب الغيرى؛ بأنّه واجب للتوصل إلى واجب آخر، كما وقع فى عبارته الشيخ الأعظم حيث كان لفظ (الآخر) قرينه على أنّ مراده ما هو واجب تكليفى مستقلّ لا ما يكون تحصيله لازماً من جهة كونه غايه لواجب مثلاً، حيث أنّه ليس بواجب آخر كما عرفت توضيحه .

هذا تمام الكلام فى ما إذا علم أحد القسمين من الواجب من كونه نفسياً أو غيرياً .

الأمر الثاني: فيما لو شكَّ في الواجب أنه نفسى أو غيرى

والكلام فيه يقع فى مقامين :

الأول: فى ما تقتضيه الأصول اللفظية .

والثانى : فى ما تقتضيه الأصول العمليّة .

وأما المقام الأول: فقد قيل إنَّ مقتضى التمسك بالإطلاق، هو الحكم بالوجوب النفسى ، ولا إشكال فى أن المراد من الإطلاق هو مقدّمات الحكمه من كون المولى حكيماً ولم ينصب قرينه، وليس فى المقام ما يوجب كونه بياناً بالقدر المتيقن فى مقام التخاطب ، فيحمل على الإطلاق .

وهذا بمقتضى مسلك المشهور القائل بأنَّ الواجب الغيرى هو الذى كان وجوبه مقيداً بوجوب واجب آخر، بخلاف النفسى صحيح لا غبار عليه ، باعتبار أنَّ مقتضى إطلاق الهيئه كونه نفسياً، لعدم استحاله التمسك عندهم بالإطلاق لوجوده فى الهيئه.

وأما على مسلك الشيخ الأعظم قدس سره حيث ذهب إلى استحاله الإطلاق فى الهيئه فإنه لا طريق له لإثبات النفسيه إلا بأحد من الطرق الثلاثه أو الأربعة :

١ - إما أن يكون الوجوب مذكوراً على نحو الجملة الاسميّه أو الفعلية ليصح التمسك فيها بالإطلاق .

٢ - أو يُقال بصوره الانصراف من حيث الإطلاق فى اللفظ ؛ لأنَّ البعث النفسى يعدّ بعثاً حقيقياً بخلاف الحال فى البعث الغيرى ، فإطلاق اللفظ ينصرف إلى ما هو المصدق له واقعاً لا مسامحةً .

وهذا هو الذى ذكره العلّامه البروجردى قدس سره فى «نهايه الأصول» .

٣ - أو يُقال بأنَّ المراد من الإطلاق هو الذى ذكره صاحب «نهاية الدرايه» ، بأن يكون المراد من الإطلاق هو عدم تقييده بانبعائه من داع آخر غير الواجب، لا- أنَّ المراد هو التوسعه فى وجوب ذلك من وجوب شىء آخر معه وعدمه، حتّى يُقال بأنَّ البعث الحقيقى جزئى حقيقى، لا يجمع مع التقييد المقتضى لإطلاق البعث، فإنّه مُحالٌ على مسلك الشيخ .

٤ - أو يُقال بالانصراف إلى النفسى ، لا بمعنى انصراف الجامع الكلى إلى أحد أقسامه ، بل من جهه كون الوجوب الغيرى يعدّ أمراً نادراً بخلاف النفسى ، فلذلك ينصرف إليه .

هذا كما عن المحقّق الخمينى، وإن ناقش فيما قبله فى أصل الحكم (باعتبار كونه أمراً إيجابياً جزئياً فلا يجتمع مع الجامعيّه ، فلا مناص أن يكون تقسيم الحكم إليهما باعتبار مبادٍ متقدّمه على الحكم، بأن يُقال إنَّ الوجوب إمّا لأجل التوصل إلى مبعوث إليه فوجه ، وإمّا لأجل ذلك ، بل تعلق بشىء من غير أن يكون خطاب فوجه ، فحينئذٍ كلّ من النفسى والغيرى متقوم بقيد زائد) . انتهى كلامه (١) .

هذا ما عرفت من الصور المتصوّره فى كون الإطلاق مستلزماً لكون الواجب واجباً نفسياً .

أقول: ولكن المحقّق النائينى قدس سره ذكر للأصل اللفظى بياناً، لا- يخلو ذكره عن فائده ، حيث ينبغى استعراضه ومن ثمّ ملاحظه ما أورد عليه المحقّق الخمينى سلّمه الله .

قال المحقق النائيني: (وعلى كل حال لو شك في واجب أنه نفسى أو غيرى :

فتارة: يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل اللفظى .

وأخرى: فيما يقتضيه الأصل العملى .

أما الأول: فمجملة القول فيه هو أنّ الواجب الغيرى لما كان وجوبه مترشحاً عن وجوب الغير، كان وجوبه مشروطاً بوجوب الغير ، كما أنّ الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيرى ، فيكون وجوب الغير من المقدمات الوجوبية للواجب الغيرى ، ووجود الواجب الغيرى من المقدمات الوجودية لذلك الغير ؛ مثلاً- يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة ، وتكون نفس الصلاة مشروطه بوجود الوضوء ، فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يكون من قيود المادّة ، ووجوب الصلاة يكون من قيود الهيئته بالنسبة إلى الوضوء وبالمعنى، المتقدم من تقييد الهيئته، بحيث لا يرجع إلى تقييد المعنى الحرفى ، وحينئذٍ يرجع الشك في كون الوجوب غيرياً إلى شكين :

أحدهما : الشك في تقييد وجوبه بوجوب الغير .

وثانيهما : الشك في تقييد مادّة الغير به .

إذا عرفت ذلك فنقول : إنّه إن كان هناك إطلاق في كلا طرفى الغير والواجب الغيرى ، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يأخذ الوضوء قيدها لها ، وكذا كان دليل إيجاب الوضوء مطلقاً لم يقيده بوجوبه بالصلاة كما فى قوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (١)، حيث أنّه قيد الوضوء بالقيام إلى الصلاة ، فلا

إشكال في حجه التمسك بكل من الإطلاقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسى للوضوء، وعدم كونه قيداً وجودياً للصلاه، فإن إطلاق دليل الوضوء يقتضى الأوّل، وإطلاق دليل الصلاه يقتضى الثانى .

إلى أن قال : وعلى كلّ حال، ظهر صحه التمسك بإطلاق كلّ من الغير والواجب الغيرى لو كان لكلّ منهما إطلاق ، بل لو كان لأحدهما إطلاق يكفى فى المقصود من إثبات الوجوب النفسى، لأنّ مثبتات الأصول اللفظيه حجه ، فلو فرض أنّه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق، وكان لدليل الصلاه إطلاق، فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقييد مادّتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها، لما عرفت من الملازمه بين الأمرين ، وكذا الحال لو انعكس الأمر وكان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاه .

وبالجملة : الأصل اللفظى يقتضى النفسيه عند الشكّ فيها، سواء كان لكلّ من الدليلين إطلاق ، أو كان لأحدهما إطلاق ، ولا تصل النوبه إلى الأصول العمليه، إلا إذا فقد الإطلاق من الجانبين) ، انتهى كلامه (١).

ولقد أورد عليه المحقق الخمينى بقوله :

(وأنت خير بأنّ القول بكون وجوبها مشروطاً بوجوب ذبيها، لا يجتمع مع القول بكون وجوبها مترشّحاً عن وجوبه، لاستلزامه أن يكون المعلول متقيّداً أو مشروطاً بعقلته، وهو باطل بالضروره .

أمّا الملازمه: فلا أنّ الإراده الغيريه إذا كانت مفاضه عن الإراده النفسيه على

نحو الإيجاد، تكون الأولى في حدّ المعلول بالنسبه إلى الثاني، وتقييد وجود المعلول بعلة: :

إمّا في حال وجوده، وهو يستلزم أن يوجد المعلول بتمام شؤونه، ثم يرتبط بعلة بعد استقلاله .

وإمّا في حال عدمه وهو باطلٌ بالبدهه، لأنّ المعدوم الباطل العاطل كيف يقع طرفاً للإضافه .

إلى أن قال: فتحصل ممّا ذكر أنّه لا مجال للتمسك بالإطلاق لرفع الشكّ المزبور .

أضف إلى ذلك أنّ عدّ الواجب الغيرى من قيود المادّه فى الواجب النفسى مطلقاً، لا- يصحّ إلّا- فى الشرائط دون غيرها من الغيريات، كنصب السلم بالنسبه إلى الصعود .

وأما القول بحجّيه المثبتات اللفظيه من الأصول، فإنّما يصحّ لو كانت من الطرق العقلائيه الكاشفه عن الواقع، وهو محلّ تأمل وتردّد، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكنك خبير أنّ ما ذكره من الإشكالات الثلاثه لا يكون وارداً على كلامه.

فأما الإشكال الأوّل: فممنوع باعتبار أنّ مقصود المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ وجوب الواجب مشروط بوجوب واجب الغير، ليس هو الشرط الاصطلاحى بما يلزم من عدمه عدم المشروط، ويلزم من وجوده وجوده، حتّى يرد عليه بما ذكره بأنّ الشرطيّه مقتضيه لوجود المشروط الذى كان معلولاً أولاً، ثم لحاظه مع علة

مشروطاً ومقيداً فيستحيل، لأنه لا يجامع مع كون وجود المعلول بعد وجود العلة لا قبله .

لا يُقال: بأنّ الوضوء مثلاً كان شرطاً للصلاة بالمعنى الاصطلاحي ، فكيف يمكن لكم إنكار ذلك؟

لأننا نقول : إنّ المراد ليس نفي الشرطيّه عن ذات الوضوء مع الصلاة، حتّى يستشكل كذلك ، بل المقصود هو وجوب الوضوء مع وجوب الصلاة ، فلا- إشكال أنّهما ليس حالهما معاً بنحو الشرطيّه الاصطلاحية ، بل كانا بنحو السببيّه، إذ من الواضح أنّ بوجوب الصلاة يجب الوضوء، وبعده لا- يجب، فيكون معنى قوله : (إنّ وجوبها مشروط بوجوب ذيهما) يعنى أنّه ما لم يجب ذيهما لم يجب ذلك ، فإذا وجب وجبت، فيكون الشرط على ما ذكرنا مناسباً مع كون وجوبه مترشّحاً عن وجوب الغير، كما لا يخفى .

وأما الجواب عن الإشكال الثاني: من عدم حجّه كون الواجب الغيرى من قيود المادّه للغير الواجب فى غير الشرائط كنصب السلم للصعود .

فنقول أولاً : إنّهُ فرق بين الشرط الذى يعدّ شرطاً عقلياً للواجب، وبين ما أخذ شرطاً فى لسان نفس الدليل ، ومقصود المحقّق النائينى من الواجب الغيرى هو الثانى لا الأوّل ، مع أنّ نصب السلم للصعود يعدّ من القسم الأوّل باعتبار كونه أحد أفراد ما يمكنه تحصيل الصعود .

وبعبارة أخرى : القدره على الصعود بأيّ وجه اتفق، كان شرطاً عقلياً لتحقّق الواجب .

وثانياً : يمكن دعوى ذلك فى المثال، بأن يُقال المطلوب من مادّه الصعود

هو إحداه ما يمكنه من الصعود به ، ومنه نصب السلم لا خصوصه فقط ؛ لعدم خصوصيه فيه إلا لإيصاله إلى المطلوب الذي يمكن حصوله بوسيله أخرى مثل الطيران والتوثق ونظائرها .

أما الإشكال الثالث: وهو إشكاله في حججه الأصول اللفظيه بأنها إنما هي حجه في الطرق العقلانيه الكاشفه عن الواقع دون غيرها. فممنوع أولاً: بأن إجراء أصاله الإطلاع في الهيئه أو الماده تعدد من الأصول العقلانيه ، ولذلك يُطلق عليه عنوان مقدمات الحكمه، إذ من الواضح أن العقلاء يحكمون بواسطه إطلاق كلام المولى في الهيئه أو الماده أنه هو المراد .

وثانياً: لو سلمنا عدم كونه من الطرق الكاشفه عن الواقع ، إلا أنه قد ادعى الملازمه بين هذين الإطالقين، بحيث لو ثبت وجود الإطلاع في أحدهما، ثبوت الإطلاع في الآخر ، كما أن تقييد أحدهما استلزم ثبوت تقييد الآخر .

فالإشكال على أنه ليس من الطرق الكاشفه ليس بجوابه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

وكيف كان، فإن إجراء أصاله الإطلاع في الهيئه في ناحيه الواجب الغيرى، أو في الماده في الغير الواجب يكفى في إثبات الإطلاع في الآخر لوجود هذه الملازمه، وكون مقتضى كل واحدٍ منهما إثبات الوجوب النفسى في كل من الواجبين بالنسبه إلى الآخر ، ولكن ذلك لا ينافى كون الواجب غيرياً لأمرٍ آخر غير ما يفرض معه .

فالأقوى عندنا - كما عليه المشهور - أن إجراء أصاله الإطلاع في الهيئه في نفس الواجب، يقتضى نفسيته . كما أن مقتضى إجراء أصاله الإطلاع في ماده الغير

الواجب، يقتضى ذلك بالنسبه إلى ما هو المشكوك شرطيته .

هذا تمام الكلام فى مقتضى الأصول اللفظيه وحجيه مثبتاتها .

وأما المقام الثانى: وهو ملاحظه حال الأصول العمليه عند الشك فى النفسى والغيرى ، وهو يتصور على وجوه شتى وأقسام مختلفه :

الوجه الأول : أن يكون حال وجوب الغير فعلياً، ولكن قام الشك فى الغيرى فى أنه هل هو غيرى أو نفسى، كما لو علم حال وجوب الصلاه بعد دخول الوقت، ولكن شك فى أن الوضوء هل هو واجب غيرى حتى تكون مقدمه للصلاه أو واجب نفسى؟

فهو ممّا لا- إشكال ولا- خلاف فيه، بكون الوضوء واجباً ومعلوماً بالوجوب، وإن لم تكن من جهه الوجوب من النفسيه والغيريه معلومه، إذ لا- أثر فى معلوميه الجهه إلا من حيث ترتب الثواب والعقاب الواحد أو المتعدد؛ لأن الواجب الغيرى لا ثواب فيه ولا عقاب بخلاف النفسى .

قال صاحب «فوائد الأصول»: ففى هذا القسم يجب رجوع الشك إلى الشك فى تقييد الصلاه بالوضوء، وأنه شرط لصحتها ، حيث عرفت ملازمه الشك فى ذلك على الشك فى تقييد الصلاه ، وحينئذ يرجع الشك بالنسبه إلى الصلاه إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطى، وأصالة البراءه تقتضى عدم شرطيه الوضوء للصلاه وصحتها بدونه ، فمن هذه الجهه تكون النتيجة النفسيه(١) .

ولقد أورد عليه تلميذه المحقق الخوئى حفظه الله على ما فى «المحاضرات» بما

خلاصته:

وغير خفي أنّ ما أفاده قدس سره غير تامّ، لمعارضه أصالة البراءة عن التقييد مع أصالة البراءة عن وجوب الوضوء بوجوب نفسى؛ لأنّ أصل الوجوب معلوم تفصيلاً، وأمّا خصوصيته كونه نفسياً أو غيرياً مشكوكه، وبما أنّ العلم بوجود إحدى الخصوصيتين موجود، وجريان أصالة البراءة عن كونه نفسياً معارضه مع أصالة البراءة عن كونه غيرياً، فلا بدّ من الاحتياط؛ لأنّ إجراء كلا الأصلين يستلزم المخالفة القطعية، فلا بدّ أولاً من الإتيان بالوضوء ثم الصلاة، وردّ هذا بحسب النتيجة إلى كون وجوب الوضوء غيرياً لا نفسياً، انتهى كلامه (١).

وفيه أولاً: أنّه إذا فرض معارضه أصالة البراءة عن كون الوجوب نفسياً، مع أصالة البراءة عن الوجوب الغيرى، لاستلزم سقوطهما بالتعارض، فليس هاهنا أصل آخر غيره يعارض مع أصالة البراءة عن التقييد المقتضى كون الوجوب للوضوء نفسياً.

اللهمّ إلّا- أن يُقال: إنّ أصالة البراءة عن التقييد ليس شيئاً آخر غير أصالة البراءة عن الوجوب الغيرى، الذى كان معارضاً مع أصالة البراءة عن الوجوب النفسى.

أو يُقال: إنّ لو كان أصلاً آخر غيرهما، إلّا- أنّه حيث كان فى عرض أصالة البراءة عن الوجوب الغيرى، فيكون فى عرض التعارض مع أصالة البراءة عن الوجوب النفسى، ويتساقط معه، فلا تبقى لجريان أصل البراءة هاهنا وجه.

وثانياً: إنّ قوله: (نتيجة وجوب الاحتياط هو كون وجوب الوضوء واجباً

غيرياً لا نفسياً).

غير وجيه، لوضوح أنّ ما هو المعلوم في مقام الثبوت هو أصل الوجوب ، وأمّا كونه غيرياً بالخصوص فلا ، ولذلك يظهر أثره فيما لو عمل بمثل هذا الموضوع حيث لا يقطع بالوفاء بالندر، إذا كان متعلقاً بعدم فعل واجب غيرى في ذلك اليوم، لعدم العلم بعدم تحقّقه، لاحتمال أن يكون وجوبه غير نفسى، كما لا يخفى .

فالأولى أن يُقال: في الإشكال على كلام المحقّق النائنى :

إنّ إجراء أصله البراءة عن التقييد فى المادّة للصلاه، حتّى لو سلّمنا جريانه ولو بلا معارض، لما أمكن إثبات كون الوجوب فى الموضوع نفسياً، بواسطة الملازمه بين الشكّين ؛ لأنّ أصل الملازمه وإن كانت موجوده فى الواقع، لكنّها ليست بحجّه فى الأصول العمليه، بل هى ثابتة وحجّه فى مثبتات الأصول اللفظيه .

مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال الآخر، هو إمكان أن يكون أصله البراءة عن التقييد عبارته أخرى عن أصله البراءة عن الوجوب الغيرى المعارض، مع أصل البراءة عن الوجوب النفسى، كما لا يخفى .

فالحقّ أن يُقال : إنّ أصل الوجوب لكلا الواجبين مسلّم ، وأمّا إثبات الخصوصيّة من النفسيّة والغيريّة للموضوع، وإثبات التقييد وعدم الصلاه مشكوك غير ثابت، كما لا يخفى ، فيكون مقتضى القاعده هنا هو وجوب الاحتياط عملاً بمقتضى الدليل القائم على لزوم الإتيان بالموضوع مقدّماً والصلاه بعده، وترتيب آثار النفسيّة والغيريّة كليهما على الموضوع، إن كان لعدم وجود أصل فيه بلا معارض ينفى خصوص أحدهما .

الوجه الثانى : هو ما إذا علم بوجود كلّ من الغيرى والغير ، إلا أنّ وجوب

الثانى كان مشروطاً بشرط غير حاصل ، ولكنّ الأوّل مشكوك فى أنّه هل هو واجب مطلقاً أو أنّه واجب مشروطٌ بذلك الشرط، حتّى يكون فى الاحتمال الأوّل واجباً نفسياً ، وفى الثانى واجباً غيرياً ، وهو كالمثال المتقدّم عند فرض الأمر فرض قبل الوقت فلا يعلم بأنّ الوقت كما هو شرط لوجوب الصلاة، هل هو شرط للوضوء أيضاً ، ليصبح وجوبه غيرياً ، أو لا فيكون وجوبه نفسياً .

قال صاحب «الفوائد»:

(إنّه يكون من أفراد الشكّ بين المطلق والمشروط ، وقد تقدّم أنّ مقتضى الأصل العملى هو الاشتراط، للشكّ فى وجوبه قبل الزوال، وأصله البراءة تنفى وجوبه ، كما تنفى شرطية الصلاة بالوضوء ، ولا- منافاه بين إجراء البراءة لنفى وجوب الوضوء قبل الزوال، وإجراء البراءة لنفى قيدته للصلاة) ، انتهى كلامه (١) .

أقول: ولقد اعترض عليه تلميذه فى «المحاضرات»، بعد أن جعل كلام أستاذه لجريان البراءة فى ثلاث مواضع :

أحدها : فى تقييد الصلاة بالوضوء ، فالأصل البراءة عنه .

والثانى : فى وجوب الوضوء قبل الوقت ، فالأصل البراءة ، فنتيجته كون وجوبه وجوباً غيرياً، فلا وجوب له حينئذٍ، لعدم تحقّق شرط وجوب الغير وهو الصلاة .

والثالث : جريان البراءة عن وجوب الوضوء بعد الوقت لمن أتى به قبل الوقت ، فمرجع هذا الشكّ إلى الشكّ فى أنّ الوجوب للوضوء هل هو مطلق أو مشروط بعدم إتيانه قبل الوقت ، فلا مانع حينئذٍ من جريان البراءة عن وجوبه

لاحقاً، لينتج من ذلك بأنّ المكلف مخير بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت وبعده قبل الصلاه وبعدها ، هذا .

والملاحظ عدم وجود الإشاره إلى القسم الثالث فى الكلام المنقول عن المحقق النائيني، ولعلّ سقط من قلم مقرّر دروسه المحقق الكاظمي رحمه الله .

وكيف كان ، حيث أنّ الثالث المذكور فى «أجود التقريرات» فقد ناقشه المحقق الخوئي بقوله:

(إنّ وجوب الوضوء المرّد بين النفسى والغيرى، إذا كان نفسياً لا يخلو عن:

أن يكون مقيداً بإيقاعه قبل الوقت ، أو يكون مطلقاً .

وأما وجوبه الغيرى، فهو مقيد بما بعد الوقت على كلّ تقدير .

وعلى الأوّل: أى المقيد بما قبل الوقت، فلا- يمكن إجراء البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء ؛ لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسى قبل الوقت، للعلم بوجوبه نفسياً أو غيرياً ، وجريان البراءه عن كليهما يستلزم للمخالفه القطعيه ، وقلنا فى محلّه بعدم الفرق فى تنجز العلم الإجمالى بين كون أطرافه من الدفعيات أو التدريجيات ، فلا بدّ من الاحتياط بالإتيان بالوضوء قبل الوقت ، فإن بقى إلى ما بعد الوقت، فهو يكفى، وإلا- يجب تحصيله بعد الوقت بحكم العقل بالاحتياط ، فتكون النتيجة كون الوجوب هنا نفسياً وغيرياً معاً من باب الاحتياط .

وأما على الثانى: ما لو كان وجوب الوضوء مطلقاً ، فلا معنى لإجراء البراءه عن إطلاق وجوب الوضوء قبل الوقت، لعدم احتمال تقيده بما قبل الوقت ؛ لأنّ البراءه تجرى لرفع التضييق لا لرفع الإطلاق والسعه ، وأما بعد الوقت فالعقل

يحكم بوجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً للعلم الإجمالى، فلا يجرى فيهما البراءة، فيجب الاحتياط .

نعم، لو شككنا فى وجوب إعادة الوضوء بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً، أمكن رفعه بأصالة البراءة، لأنّ تقييد الوضوء بوجوبه غيرياً بعد الوقت كان مجهولاً، فيجرى فيه البراءة؛ وذلك لأنّ وجوبه لو كان نفسياً فهو غير مقتيد بذلك، وإن كان غيرياً فالمقدار المعلوم إنّما هو تقييد الصلاة به، وأما تقيدها به بخصوصية أن يأتى به بعد الوقت فهو مجهول، فيدفع بالبراءة، فجرى الاشتغال فى الجميع إلا فى الأخير فقط، انتهى كلامه (١).

أقول: ونحن نناقش ما فصله من جريان البراءة فى الصور المذكورة، فنقول:

أما الصورة الأولى: وهى كون وجوب الوضوء نفسياً مقتيداً بما قبل الوقت .

فيرد عليه أولاً: إنّ عدم جريان البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لمعارضته بجريان البراءة عن وجوبه النفسى قبل الوقت، متوقفاً على إثبات أحد الأمرين:

تنجز العلم الإجمالى فى التدريجيات، كما هو متنجز فى الدفعيات كما ذكره .

أو القول بالوجوب الفعلى فى الواجب المشروط قبل حصول شرطه .

أما تنجز العلم الإجمالى فلا إشكال فيه، ولو قلنا بكون العلم الإجمالى فى الدفعيات فقط حجة ومنجزاً، حيث قد عرفت مختارنا فى السابق من فعلية الوجوب فيه، فلا إشكال حينئذٍ فيعدم جريان البراءة للمعارضه كما لا يخفى، هذا.

مع أنّ الوضوء المقتيد بقبل الوقت لا يوجب تقييد الصلاة به قطعاً، لعدم

وجوبها حينئذٍ ، إلا أن يكون عنواناً للوضوء مشيراً إلى الوضوء المطلق .

وثانياً: إن جعل الاحتياط فى هذا المورد مستلزماً للحكم بالوجوب النفسى والغيرى ممّا لا يخلو عن إشكال ؛ لأنه من الواضح أنّ الوضوء كما يكون وجوبه معلوماً قطعاً فى الواقع ، هكذا يكون عدم وجوبهما معاً فى الواقع ولو من باب الاحتياط معلوماً ، فالحكم بالاحتياط لا يوجب إلا الحكم بوجوب الإتيان قطعاً، لا بأنّه واجب نفسى وغيرى معاً كما قاله، لأنّه يحتاج إلى الدليلين لا دليل واحد ، مع أنّ المفروض هنا وحده الدليل، ومفاده غير معلوم بينهما كما لا يخفى .

وثالثاً: أنّ كلامه هنا لا يساعد مع ما ذكره فى القسم الأوّل، من أنّ مقتضى الاحتياط كون وجوب الوضوء واجباً غيريّاً لا نفسياً، مع كون الملاك فى كليهما هو وجوب الاحتياط بالإتيان بهما .

فالأولى أن يُقال هنا: بعدم إمكان إثبات واحد بخصوصه فيه، ويكون ذلك مشتبهاً ومردّداً، وإن كان أصل وجوب الإتيان مسلماً كما كان الأمر فى الأولى كذلك .

وأما الصورة الثانية: فعدم جريان البراءة عن وجوبه الإطلاقى للوضوء لما قبل الوقت، حتّى يوجب إثبات الوجوب النفسى المقيد بما قبل الوقت، صحيحٌ لما قد ذكره بأنّ حديث الرفع ورد للامتنان ورفع التضييق، لا رفع السعه والإطلاق.

وأما البراءة بلحاظ نفى أصل الوجوب النفسى سواءً كان قبل الوقت أو بعده لا مانع من جريانها لولا العلم الإجمالى ، غاية الأمر أنّ المشكله التى تمنع جريانها هى نفس الموجوده فى الصورة السابقه، وهى تنجز العلم الإجمالى المانع عن جريانها كما كان كذلك لما بعد الوقت أيضاً ، لا لما ذكره من عدم جريان

البراءة لرفع السعه والإطلاق، كما لا يخفى ، فيعارض هذا مع أصل البراءة الجارى فى الوجوب الغيرى، والأصل الجارى فى عدم كونه واجباً نفسياً مقيداً بما قبل الوقت، فينجز العلم الإجمالى فيه .

أما الصورة الثالثه: فإن ما يرد عليها هو أنّ الشكّ فى وجوب إعادة الوضوء بعد الوقت، باحتمال أن يكون مقيداً بإيقاعه بعده فيما يكون واجباً غيرياً ، يوجب الحكم بوجوب الإعادة قضيه للعلم الإجمالى، لأنّ المشكوك إذا أصبح أحد أطراف العلم الإجمالى، فيحتمل أن يكون وجوبه الغيرى منوطاً بما إذا أوجده بعده ، فتحصيله قبله يصبح غير كافياً ، إلا أن يعلم من الخارج أنّ الملاك فى تقييد الصلاه هو وجوده ولو كان قبل الوقت لا تحصيله بعده ، فهو أمرٌ آخرٌ وخروج عن فرض المسأله، وهو صورته الشكّ فيه لا العلم كما قلناه .

وبالجملة: وكيف كان ، فالأقوى عندنا - كما عليه بعض المحققين من الأصوليين - هو القول بالاحتياط فى جميع الصور المتصوره فى الثانى، حتى فى الصوره الأخيره كما عرفت، خلافاً للمحقق النائنى حيث ذهب إلى البراءه عن تقييد الصلاه به .

الوجه الثالث : ما لو كان الواجب الغيرى كالوضوء مردداً بين كونه نفسياً أو غيرياً، وكان الغير - وهو الصلاه - مشكوكاً فى الوجوب ، فهو:

تارة: يكون من جهه كونها أحد طرفى العلم الإجمالى .

وأخرى: أن تكون مشكوكه بالشكّ البدوى .

والذى يظهر من كلام المحقق النائنى هو الثانى، خلافاً للمحقق الخوئى حيث قد فرض المسأله فى الأوّل وحمل كلام أستاذة عليه .

أقول: وكيف كان، لا بد أن يلاحظ حكم كليهما، فيقول:

وأما الفرض الأول: كما لو نذر المكلف إتيان واجب مردّد بين تعلّقه بالوضوء أو الصلاة، فيكون وجوب الوضوء نفسياً لو تعلّق به، وغيريّاً لو تعلّق بالصلاة، فذهب صاحب «المحاضرات» إلى إجراء أصالة البراءة عن وجوب الصلاة؛ لأنّ ذلك الأصل لا معارض له، لعدم جريانه في طرف الوضوء، لأنّه واجب، سواء كان نفسياً أو غيريّاً، فلكونه معلوماً تفصيلاً بوجوبه والاستحقاق للعقوبة في تركه قطعاً، فينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في وجوب الوضوء، والشكّ البدوي لوجوب الصلاة، انحلالاً حكميّاً لا حقيقيّاً، كما ينحلّ ذلك العلم في الأقلّ والأكثر الارتباطي، كما لو تردّد في وجوب ما عدا السورة في الصلاة، حيث أنّ وجوب بقيه الأجزاء قطعي وما عداها بدوي، فتجرى البراءة فيه. غايه الأمر، انحلاله في الأقلّ والأكثر كان لعدم أثر للعلم الإجمالي، لعدم جريان الأصل في الإطلاق وهو الماهية اللابشرط. فلا مانع من جريانه في المقيّد، فنتيجة هذا الانحلال هو التفكيك بين أجزاء الواجب في التنجيز، مع عدم إمكان التفكيك بين الأجزاء في مرحلتى السقوط والثبوت.

وهذا بخلاف الانحلال المتحقّق في المقام، حيث أنّ الوضوء معلوم الوجوب، فلا يجري فيه البراءة، بخلاف الصلاة حيث أنّها مشكوكه الوجوب، فالمرجع حينئذ البراءة لأنّ العقوبة عليها عقوبة بلا بيان، فحيث لا يكون الأصل هنا له معارض، فلا أثر للعلم الإجمالي بالنسبة إلى الصلاة تنجيزاً، فالانحلال ها هنا أيضاً حكمي، إلا أنّ عدم التنجيز هنا كان لعدم تعارض الأصليين، وفي هناك لعدم الأثر للعلم في طرف الآخر، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنّ ممنوعيه كلامه ككلام أستاذه النائيني، لأنه:

إن أراد الاعتراض والإشكال على هذه الصورة أو الصورة التي نذكرها لاحقاً فلا يصحّ ذلك، لوضوح أنّ العلم الإجمالي بكون وجوب الوضوء مردّداً بين النفسى والغيرى، لا يجمع مع عدم وجوب الصلاة قطعاً أو عدمه بالأصل؛ لأنه إذا شكّ في وجوبها وحكم أصل البراءة بعدم وجوبها، فمعناه أنّ الصلاة لا تكون واجبه تعديداً، فالوضوء أيضاً لا يكون واجباً غيرتاً لها تعديداً. فإذا قطع بعدم وجوبه الغيرى للصلاة، فيكون وجوبه النفسى مشكوكاً أيضاً، فتجرى فيه البراءة، فيلزم حينئذٍ عدم وجوب الوضوء نفسياً أيضاً، وهو لا يساعد مع العلم الإجمالي بوجوبه الذى فرضه صاحب «المحاضرات» فى صدر مسألته.

وهذا المحذور نشأ من تجويز إجراء أصالة البراءة فى وجوب الصلاة، فالأولى فى مثل هذا الفرض من الحكم بعدم جواز إجراء أصالة البراءة فى الصلاة، لأنه يمكن فرض التعارض بين الأصلين فى الطرفين.

بتعبير آخر: كون الأصل فى كلّ من الوضوء والصلاة، عدم تعلّق النذر بهما، فهو أمرٌ صحيح ولا نقاش فيه، حيث يقع التعارض بينهما أمّا الحكم بأصالة الوجوب للوضوء حتّى يُقال إنّه معلوم له بالتفصيل وللصلاة مشكوك، فالأصل عدم وجوبها، فأثر هذا التعارض الذى ذكرناه هو الحكم بوجوب الاحتياط كأخويه فى الإتيان بالوضوء والصلاة.

نعم، يمكن القول بإجراء البراءة فى وجوب الصلاة فى الفرض الثانى، وهو كون وجوبها بنفسها مشكوكاً بدوياً من دون علم إجمالى، بأن لم يكن وجوب الصلاة فى أحد طرفيه، بل كان العلم الإجمالى بطرفيه متعلّقاً للوضوء، بأن يُقال

بأنّ الوضوء إما أن يكون واجباً غيرياً للصلاه، لو كانت الصلاه واجبه، أو واجباً نفسياً لنفسه، فإذا جرى أصل البراءه فى الصلاه، وحكمنا بعدم وجوبها، فينعدم العلم الإجمالى للوضوء حينئذٍ أيضاً؛ لأنّه لو كان حينئذٍ واجباً كان نفسياً، وهو أيضاً مشكوك بدوى، فيجرى فيه أصل البراءه. فمرّد هذا القول إلى انكشاف عدم وجود علم إجمالى بوجوب الوضوء، بل العلم المفروض كان علماً بدوياً، ولا يلزم من إجراء هذين الأصلين البراءتين مخالفه قطعيه لوجوب الوضوء، فيكون الحقّ حينئذٍ مع ما عبّر عنه المحقّق النائينى بالقييل، من عدم وجوب الوضوء حينئذٍ، لا- وجوب الوضوء كما قاله المحقّق المذكور، تشبيهاً للمقام بالأقلّ والأكثر الارتباطيين. مع أنّ التفاوت بين هذين الموردين واضح؛ لأنّ العلم الإجمالى هناك مسلّم، للقطع بوجوب الصلاه فى تسعه أجزاء، والشكّ إنّما كان فى عاشرها، بخلاف ما نحن حيث عرفت أنّ ظاهره هو العلم الإجمالى، مع أنّه إذا دققنا نجد أنّ وجوب الوضوء لم يكن ثابتاً، مع الشكّ فى وجوب الصلاه وقابليتها لجريان البراءه فيها، إذ لا معارض له كما لا يخفى.

أقول: ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الكفايه» من اعتبار الشكّ فى وجوب الوضوء بدوياً، أو يكون المراد أنّ وجوب الصلاه مشكوك بالشكّ البدوى، فيجرى فيه البراءه، فيصير وجوب الوضوء عندئذٍ بدوياً أيضاً.

فحمل صاحب «المحاضرات» كلام المحقّق الخراسانى على الوجه القادم ليس فى محله.

الوجه الرابع: هو الذى فرضه صاحب «المحاضرات» وحمل عليه كلام المحقّق الخراسانى قدس سره فقال ما خلاصته:

(أن يكون التردد في وجوب الوضوء بكونه نفسياً أو غيرياً، فيما إذا علم أنه لو كان واجباً غيرياً ومقدمه لوجب آخر، لم يكن ذلك الواجب فعلياً، وذلك كما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها، وترددت بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً، وهي تعلم بأنه لو كان مقدمه للصلاه لم تكن الصلاه واجبه فعلاً .

ففي مثل هذا الفرض يجوز الرجوع إلى البراءة عقلاً- ونقلاً- لعدم قيام علم فعلي عند المكلف على الوجوب على كل تقدير، فتجرى البراءة، لعدم فعليته وجوبه على تقدير كونه غيرياً، وإن كان فعلياً على تقدير كونه نفسياً، انتهى حاصل كلامه .

أقول: لا- يخفى ما في كلامه من الإشكال، فإنه كيف يطلق على الوضوء بكونه معلوم التردد في الوجوب بين النفسى والغيرى ، مع أنه ليس بواجب غيرى قطعاً ، فالأولى أن نقرر البحث بهذه الصوره، بأن نقول:

لو شكك في الوضوء هل هو واجب نفسى أم لا ، فيكون عدله الآخر عدم الوجوب المطلق، لا الوجوب المضاف إلى الغيرى، كما وقع في كلامه ؛ لأنّ الوجوب الغيرى يطلق فيما إذا كان الغير واجباً فعلاً ، والمفروض عدمه ، فلا إشكال في كونه مورداً للبراءة ، كما لا إشكال في خروجه عن محلّ النزاع، وأنه ليس بمراد لصاحب «الكفايه» ، فتأمل .

تنبيهات باب مقدّمه الواجب

تنبيهات باب مقدّمه الواجب

أقول: يتضمّن باب مقدّمه الواجب عدّه تنبيهات، يقتضى المقام التعرّض لها، وهى:

التنبيه الأوّل: لا- إشكال فى أنّ إطاعه أوامر المولى يستلزم الأجر والثواب، وعصيانه يوجب ترتّب العقوبه، إنّما البحث فى أنّ المثوبه والعقوبه متعلّقان بفعل الأمر النفسى وتركه، أو أنّهما أعّم منه ليشمل الأمر الغيرى بأن يترتّب الثواب على فعله والعقاب على تركه؟

ثمّ إنّ الثواب الذى يترتّب على الأمر النفسى، هل يكون بالاستحقاق أو التفضّل؟

فهاهنا بحثان:

البحث الأوّل: فى أنّ الثواب هل بالاستحقاق أو التفضّل؟

والبحث الثانى: هل الثواب والعقاب يختصّان بالواجب النفسى أم يعمّانه فيشملان الغيرى أيضاً؟

فأمّا الأوّل: حيث كان معنى الاستحقاق - بحسب الظاهر فى الاصطلاح - هو كون الطرف المقابل ذا حقّ على الآخر، بحيث لو لم يؤدّه عدّد ظالماً له؛ لا- أن يكون الشخص بالإتيان والامتثال ذا أهل ومحلّ للإنعام، كما وقع ذلك فى كلام المحقّق الحكيم قدس سره والسيد الخوئى؛ لأنّه من المعانى المستحدثه ولا يعدّ من معانيه الواقعيه.

اللهمّ إلا- أن استعمله فراراً عن ما يترتّب عليه من المحذور، فهو حينئذٍ عباره أخرى عمّن سلّم الإشكال القادم، ولا بدّ عليه من اختيار القول الثانى، كما لا يخفى.

وعليه نقول: اختلف الفقهاء والمتكلمين فذهب أكثرهم إلى أنّ الثواب المترتب على الامتثال استحقاقي يستحقّه المطيع، فقد استدلّ عليه في علم الكلام:

١ - بأنّ تحميل الغير بالمشقّه بلا أجر قبيح .

٢ - أو بأنّ المولى إذا وعد عبده بالثواب على الامتثال كان التخلف عنه قبيحاً من الحكيم ، فلا بدّ له من الإعطاء بحسب جعله ، فالاستحقاق نشأ من جعله لا أن يكون بالذات وبالطبع الأوّلي .

أقول: وفي كلا الاستدلّالين نظر، لا بأس بالإشارة إليه :

فأمّا الأوّل: فإنّه يرد عليه:

أولاً: بأنّ القباحه إنّما تكون فيما إذا لم يكن الأمر والمكلف (بالكسر) مالكاً حقيقياً للغير ، كما ترى ذلك في الموالى العرفيه، حيث يكلفون عبيدهم بالأعمال، ويحكمون العقلاء بوجوب امتثال أوامرهم، ولا يقولون بأنّ عمل الموالى بالأمر إلى عبيدهم من الأعمال القبيحه ، فإذا كان الأمر للموالى العرفيه فكذلك ، فما ظنك بالله العليّ العظيم الذى له ملك السماوات والأرض ويعدّ مالكاً حقيقياً لعباده، إذ من حقّ الله على العباد تكليفهم بذلك، واستحقاق الله منهم الامتثال للشكر الواجب عليهم بحسب كون شكر المُنعم واجباً ، فعليه دعوى حكمهم بالاستحقاق فى الثواب على نحو يكون تركه موجباً للظلم القبيح، من جهه تحميل الغير بالمشقّه تعدّ ممنوعه وأمرأ غير وجيه قطعاً .

وثانياً: إذا كان الإتيان بالأوامر والامتثال بها على نحو لا يرجع للممثل نفعاً ومصلحه ، فلاحتمال المذكور وجه بحسب الظاهر، وإن كان فى الواقع باطلاً .

وأما إذا كان الامتثال موجباً لرجوع المصالح والمنافع إلى نفس العبد ،

وحيث أنه لم يقف على المصالح والمفاسد التي تتضمنها الأوامر والنواهي لكي يقوم بتحصيلها أو الاجتناب عنها، فقد جعل الشارع تلك الأوامر والنواهي وسيلة لإفهام العباد على ذلك، وإيصالها إليهم بواسطة الامتثال، فهل لعاقل أن يحكم هنا بأنه لا بد للآمر أن يعطى عبده الأجر لذلك، بل الأمر بالعكس فإن للمولى حقُّ عليه حيث أرشده وتفضّل عليه ووفّقه للامتثال، ليصل إلى المصالح والمنافع الواقعيّة، فاستحقاق العبد للثواب حينئذٍ يكون من قبيل أمر الطبيب للمريض بتحمّل تحصيل الدواء والاستفادة منه في علاج نفسه، ومن ثمّ البرء والصحة والسلامة، ومطالبته الطبيب بالأجر لامتثاله لأوامره، فإنّ هذا أمرٌ يستقبّحه العقلاء ويذمّونه، ويحكمون بأنّ للطبيب حقُّ عليه بالأجر لا للمريض، فالمسألة واضحة بحمد الله .

قال الفيروزآبادي في «عنايه الأصول»: حيث قال في ذيل كلام صاحب «الكفايه» من قوله: (نعم لا ريب في استحقاقهما عليها عقلاً).

قال: (وفيه ما لا يخفى، فإنّ استقلال العقل باستحقاق العقاب على عصيانه، وإن كان ممّا لا ريب فيه، ولكن استقلاله باستحقاق الثواب على امتثاله، بحيث إذا امثل العبد أمر مولاه، استقل العقل ثبوت حقّ له، فغير معلوم، بل من المعلوم خلافه، فإنّ المولى ليس إلّا- من له حقُّ ثابت على العبد أن يمثّل أوامره ونواهيّه، فإذا أطاع العبد أمر مولاه فقد أدّى حقّه إليه . ومن المعلوم أنّ بأداء حقّه إليه لا يصير العبد ذا حقّ عليه وإلّا لتسلسل، فإنّ العبد على هذا إذا امثل أمر مولاه وأدّى حقّه إليه، صار ذا حقّ عليه، والمولى إذا أثاب عبده وأدّى حقّه إليه صار ذا حقّ على العبد وهلمّ جرّاً، وهذا باطل قطعاً، وعليه فالمثوبات كلّها تكون من التفضّل لا من باب الاستحقاق، وهذا لدى التدبّر واضح ظاهر)، انتهى كلامه (١).

وفيه: قد عرفت بأن الامتثال يعدّ من حقوق المولى على العبد بمقتضى مالكيتته، وكونه شكراً للنعمه، وهو واجب عقلاً فإذا أداه فقد برء ذمّه العبد عن حقّ المولى بالنسبه إليه لا مطلقاً؛ لأنّ أصل وجوده كان لمولاه، ولذلك قد اشتهر بأنّ العبد وما فى يده كان لمولاه، وهو فيما نحن فيه بمعناه الحقيقى، فإذا برء ذمته للمولى إعطاء الثواب تفضّلاً ولطفاً؛ لأنّ الله لطيفٌ بعباده، وببيده الفضل، «يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ».

وأما كون المولى بإعطاء الثواب قد جدّد له حقّ على العبد ثانياً وبالعكس هكذا حتّى يتسلسل فلا، ولم يلتزم به أحد حتّى من ذهب إلى الاستحقاق؛ لأنّ معناه كون تماميه هذا الحقّ ومنتهاه هو إعطاء الثواب إلى العبد فقط، لا متابعه حقّ جديد بعده، كما لا يخفى.

أقول: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ ترتّب الثواب على الامتثال فى الأوامر النفسيه يكون بالتفضّل لا بالاستحقاق، فإذا كان الأمر النفسى حاله كذلك، فما ظنّك بالثواب مع الأمر الغيرى، فلا يكون فيه أيضاً لو كان إلا تفضّلاً ومنه.

أما الاستدلال الثانى: من الواضح أنّ أصل الوعد والجعل كان تفضّلاً، فيعدّ الإعطاء بعد الجعل منه أخرى وتفضّلاً آخر، لا أن يكون الحقّ مولوداً من ذلك الجعل للعبد.

نعم، مقتضى سياده السيّد هو الإعطاء وعدم التخلف عن ما وعده، لأنّ الله هو أصدق الصادقين، ولا يخلف الله الميعاد كما هو كذلك حقّاً.

البحث الثانى: بأنّ الاستحقاق أو التفضّل مخصوص للنفسى فقط أم يشمل الغيرى أيضاً؟

والكلام فى العقوبه، هل هو كالمثوبه أو متفاوت عنها، أو لابد من التفصیل بین الوجوب الغیری و بین المستفاد من خطاب أصلى فیرتب الثواب علیه استحقاقاً أو تفضلاً و بین المستفاد من خطاب تبعی فلا یرتب؟

أو التفصیل بین الثواب فلا یرتب على الغیری دون العقاب فیرتب؟

وجوه، بل أقوال كما فى تقریرات الشیخ قدس سره .

أقول: اختار صاحب «الكفايه» تبعاً لأستاذه الشیخ قدس سره عدم الترتب على الأمر الغیری، حیث لا یرتق ثواباً فى فعله ولا عقاباً فى تركه .

والدلیل علیه: استدلال العلمین بحكم العقل بأن الثواب والعقاب هاهنا للموافق والمخالفة لا یكون إلا واحداً، هذا من ناحیه .

ومن ناحیه أخرى: لا- إشكال فى أن الأمر النفسى بالموافق والمخالفة قد اكتسب الثواب والعقاب، فلم یبق للأمر الغیری من الموافق والمخالفة ثواب وعقاب ، وهذا هو المطلوب .

نعم ، افترقا رحمهما الله فى طریقته الاستدلال، حیث علل صاحب «الكفايه» لحكم العقل بأن الثواب والعقاب یعدان من تبعات القرب والبعد، والأمر الغیری لا قرب فيه ولا بعد ؛ لأنه لا یوجب إطاعته قرباً ولا فى عصیانه بُعداً سوى القرب والبعد الحاصلین من الإتيان بالواجب النفسى أو من تركه .

وأما صاحب «التقریرات»: فقد علل حكم العقل بعدم الثواب :

(بأن الثواب من فروع الامتثال، والامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجه یكون الداعى إلى إیجاده هو الأمر، والأمر الغیری لا یصلح للداعویه ، بل یصلح للتوصل بالمقدمه إلى ذی المقدمه) ، ومع التوصل بها إليه یكون الامتثال امتثالاً

لذى المقدمه لا للمقدمه ، انتهى حاصل كلامه (١) .

ولكن التحقيق أن يُقال : إنَّ الثواب والعقاب أمران متفاوتان فى ذلك ؛ فينبغى البحث عن كل واحدٍ منهما مستقلاً :

أمَّا العقاب: فهو أمرٌ متفرع على العصيان والمخالفة للأمر النفسى ؛ لوضوح أنَّ مخالفه أمر الغيرى لو استلزم العقوبه استلزم ما لا يلتزم به أحد، وهو تعدد العقوبه بتعدد مقدمات الواجب ، فلو كان له مقدمات عديده لزم ترتب العقوبه على ترك كل مقدمه، فيكون فيها كذا عقوبات ، وفساده أوضح من أن يخفى .

ونزید فى الدليل على ذلك: أنه لو عصى أمر غيرى لمقدمه واحده فيها، فلا- يخلو عن القول بترتب العقوبه على تركها، مع الإتيان بغيرها من سائر المقدمات ، فإن كان العمل بتركها باطلاً، لا إشكال فى كون العقوبه متعلقه لذى المقدمه قطعاً، فإن بقيه المقدمات الآتية مع امتثال أمرها يكون بلا أثر، لعدم ترتب أثر عليها ، فلا بد أن يعاقب بعقوبتين إحداهما للمقدمه ، والأخرى لذيها ، وإن كان ذو المقدمه مع تركها صحيحه، فلا- أثر لوجودها وعدمها حتى يوجب خلافه استحقاق العقوبه ؛ لأنها إنما وجبت للتوصل إلى ذيها ، فإذا فرض صحه ذيها بدونها فلا وجه للأمر بها .

أو القول بأن عدم ترتب العقوبه عليها، فيما إذا تركت مع قيامه بإتيان سائر المقدمات وذى المقدمه ، فيأتى حينئذ السؤال عن وجه التفات بينها وبين غيرها.

فالظاهر أن العقوبه لا تكون إلا فى مخالفه الأمر النفسى، ولو عوقب على

ترك المقدمه كان بلحاظ أنّ تركها سبب لترك ذبيها.

نعم ، يمكن القول بأنّ ترك المقدمات فيما لا- يعلم ترتّب ذى المقدمه عليها، كان موجبا للتجرّي، المستلزم لنوع من الذمّ والتوبيخ ، كما لو ترك مقدمه بزعم أنّه يقدر على إتيان ذبيها ، فانكشف بعده - بالموت أو بأمر أهمّ الموجب لترك ذبيها - عدم وجوب مقدمته ، حيث أنّ العقلاء يلومون العبد لتجرّبه على ترك المقدمه ، ولكن هذا غير العقوبه المبحوث عنها فى المقام.

فحكم العقوبه واضح، والخلاف فيه قليل، والبحث فيه أزيد من ذلك قليل الجدوى .

أما الثواب: فإنّه لا بدّ أن يبحث عن كيفيّة ترتّبه، وهل الموجب له:

مطلق الامتثال والإطاعه الحاصله من داعويّه الأمر كما عليه الشيخ .

أو أنّ الثواب من أثر حصول التقربّ والقرب إلى المولى، كما عليه صاحب «الكفايه» .

أو أنّ الثواب من آثار عباديّه الواجب بالخصوص دون نفسيّه الأمر أو الامتثال والطاعه، بمعنى أنّ عباديّه الواجب المستلزم للثواب تحصل من خصوص قصد الأمر والامتثال، لا من مطلق الطاعه والامتثال ولو كان نفسياً ، هذا كما عليه العلّامه الطباطبائى .

أقول: والأولى هو الإعراض عن نقل كلمات الأصحاب بألفاظها بل ينبغى التعرّض لمجمل أقوالهم، فنقول :

قد عرفت ممّا سابقاً بأنّ ترتّب الثواب على العمل لو كان ثابتاً، لم يكن على نحو الاستحقاق حتّى فى الأوامر النفسيه فضلاً عن الأوامر الغيريه ، بل كان على

نحو التفضّل والامتنان من الله الملك المَنَّان ، فلهذا يمكن أن يُقال : إنّ المستفاد من لسان الأدلّه وكلمات الفقهاء فى الواجبات التوضيحيّ، من أنّ الممثل للواجب التوضيحيّ إذا قصد بإتيانه امتثال أمر الله تبارك وتعالى وإطاعته، يوجب كسب الثواب ، كما ورد فى بعض الأخبار من ترغيب العباد بأن لا يكون غافلاً عن امتثال أمر الله وقصده حتّى فى التوضيحيّات، كالإنفاق على العيال، وتجهيز الميت حيث كان الثواب مترتباً على ما لو كان العبد قد قصد التقرب لله، وهو كون الثواب على قصد الامتثال فى حال الإطاعة، فلو لم يقصد لم يكن العمل عبادياً مستلزماً للثواب.

فبناءً على هذا التقريب، يلزم أن لا يكون إطاعه كلّ أمرٍ نفسىّ مستلزماً لكونه ذا ثواب ، إلاّ أن يقصد أمره حال الامتثال، فيصير عبادياً ذا ثواب ، هذا فى الجملة حسن .

إلاّ أنّ التفضّل والإحسان، لا- سيما من ربّ الأرباب، ربما كان أوسع من هذا ؛ لأنّ الله ربما يعطى الثواب على إطاعه كلّ أمرٍ نفسىّ، سواءً كان عبادياً إذا قصد امتثال أمره ، أو توضيحيّاً فيما إذا لم يقصده ، بل ربما يستفاد من أخبار باب التسامح فى أدلّه السنن بأنّ من أتى بشيء التماساً للثواب الذى بلغه، أعطاه الله ذلك الثواب، ولو لم يكن فى الواقع أمراً ولا ثواباً ، باعتبار كون الثواب مترتباً على مطلق الإطاعة والامتثال للأمر النفسىّ والانقياد، ولو كان غير واقعى .

بل ولعلّه من ذلك يمكن الاستظهار من ترتّب الثواب على امتثال الأوامر الغيريّة أيضاً، من باب التوسعه فى الفضل ، ولعلّه كان من هذا الوجه قيام بعض الآيات والروايات الدالّة على ترتّب الثواب على مقدّمات بعض الواجبات

والمستحبات ، كما فى قوله تعالى : «مِا كَمَانَ لَاهِلِ الْمَيْدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نِيلاً إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ قَدَسَ سِرُّهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (١).

حيث رتب الله سبحانه الثواب على المقدمات التى يترتب عليها الجهاد، من قطع البوادي، وإنفاق الأموال وصرف المؤونات، فظاهر الآيه الشريفه داله على ذلك بما لا ينبغى إنكارها .

بل وما ورد من الثواب فى زياره مولانا الإمام الحسين عليه السلام من أنه لكل خطوه ثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل عليه السلام .

وعليه فلا إشكال فى اعتبار الثواب على الأوامر الغيريه على نحو التفضل من الربّ الكريم ، كما قد يؤيد ذلك ترتب الثواب على ما ليس بمقدمه، نظير الثواب المترتب على الخطوات التى يخطوها الزائر بعد عودته من زياره قبر الحسين عليه السلام ، فبالرغم من أنها لا تعدّ من المقدمات، لكن يصحّ فرض الثواب لها.

أقول: فيظهر من جميع ذلك، أنّ ترتب الثواب على العمل ليس من قبيل الاستحقاق حتى يلاحظ أى موضع فيه الحقّ حتى يطالب به، بخلاف غيره من التفضل والإحسان، فإنّ بابه واسع لا يمكن حصره فى موضع بالخصوص دون

آخر، كما لا يخفى .

فلو تنزلنا عن ذلك وأغمضنا عما قلناه من إنكار الاستحقاق، وقلنا بمقاله الشيخ ومن تبعه بأن الثواب يكون بالاستحقاق، فلا يبعد القول بأن الأمر النفسى إذا قام بإتيانه المكلف مع قصد أمره، ترتب عليه الثواب، لكونه واجداً لجهات ثلاث: من الداعويّه، وكونه مقرباً، وعبادياً بواسطة قصد الأمر، فهذا هو القدر المتيقن من ترتب الثواب .

وأما امتثال الأمر النفسى بدون قصد الأمر، فهو أيضاً مستلزم للثواب لو كان ملاك استحقاق الثواب مجرد الداعويّه أو التقرب وإن لم يكن العمل عبادياً .

وقال العلامة الطباطبائى قدس سره : فى معرض الإشكال:

(والحق أنّ الملاك فى استحقاق الثواب على الموافقه هو العباديّه، دون الوجوب النفسى، ضروره أنّ الواجبات التوصيليّه لا ثواب على مجرد موافقتها، لو لم تأت بقصد القربه على نحو العباديّه، فالواجب النفسى من حيث هو واجب نفسى لا يوجب ثواباً، إلاّ إذا أتى بها عباده، ولا- تفاوت فيها بين أن تكون مقدّمه، أو ذا مقدّمه لاستقلال العقل بكون الإتيان بقصد القربه موجباً للقرب والثواب)، انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

فإنه قدس سره جعل الملاك فى الاستحقاق العباديّه لا ما ذكرناه .

ولكن يرد عليه أولاً: أنّه قد جعل فى بيان السرّ فيه بعد أسطر أنّ الملاك فى الاستحقاق فى الثواب والعقاب ليس إلاّ موافقه الأمر ومخالفتها، غايه الأمر أنّه

يَدْعَى أَنَّ الموافقه للأمر فى الواجب النفسى التوصلى لا يحصل إلا مع قصد الامتثال حتى يصير عباده .

وهو ممنوع، لوضوح أَنَّ الممثلين للأوامر التوصلية من دون قصد الأمر يعدّون ممثلين للأمر ، والامتثال عقلاً لا يمكن تحقّقه إلا بالموافقه ، فكيف يصفه بأنه ليس بموافقه .

وكيف كان، لا- يجامع بين قوله فيما قبله بأنّ الملاك فى الاستحقاق هو العباده دون الموافقه ، وبين قوله لاحقاً فى ذيل كلامه بأنّ ملاك الاستحقاق هو الموافقه ، ولا يحصل إلا بقصد الأمر ؛ لوضوح فساد هذه الدعوى قطعاً ، فلا بدّ من الالتزام بأحد من الأمرين :

إمّا القول بأنّ ملاك الاستحقاق هو العباده، وهو أخصّ من الموافقه .

أو القول بأنّ الملاك هو الموافقه للأمر النفسى ولو لم يكن عباده .

وثانياً : أنّ حكمه قدس سره بأنّ قصد الأمر فى المقدمه يكون مثل ذى المقدمه من حيث استقلال العقل بالاستحقاق.

لا يخلو عن وهن ؛ لوضوح أنّ الأمر الغيرى ليس بأمر حقيقه، خصوصاً إذا كان تبعياً لا بخطاب أصلى ، لا سيما إذا قلنا بأنّ أمره يكون بحكم العقل لا بالملازمه الشرعيه ، فاستلزام قصد مثل هذا الأمر الذى ظهر أنّ حاله كذلك الاستحقاق . بعيداً غايته، خصوصاً مع دعواه استقلال العقل بذلك .

وإن أراد أنّ قصد الأمر النفسى يجعل المقدمه عبادهً موجباً للاستحقاق، فهو يستلزم:

إمّا أن يكون الثواب للمقدمه دون ذى المقدمه .

أو لكليهما فيتعدّد الثواب .

أو أنّ الثواب يكون لذى المقدمه فقط دون المقدمه .

وجوه لا يخلو وجه الأول عن وهن جداً؛ لأنه يلزم مزيه الفرع على الأصل إذ لا يصح تسليم أن يُقال بترتب الثواب للمقدمه دون ذيهما .

كما لا يكون القول بتعدّد الثواب وجيهاً، لعدم وجود دليل إثباتي له إلا في بعض الموارد .

فيبقى الآخر هو المتعين، وهو كون الثواب لذى المقدمه فقط، وهو مخالف لما ادّعاه .

أقول: فنبت من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إثبات الاستحقاق للثواب .

نعم، لا يبعد أن يكون الملاك هو حصول أصل الموافقه للأمر النفسى ، سواءً كان حصولها من جهه داعويته ، أو من جهه تقرّبه ، أو من جهه عباديته . وقد يتفق اجتماع الثلاثه فى مورد ، كما لو أتى بأمر نفسى مع قصد امتثال الأمر ، وأمّا الافتراق بين الداعويّه والقربيه فمشكلٌ جداً .

ولكن لا يترتب على ما التزمنا به الإشكال، باعتبار أنّ المختار عندنا كون الثواب تفضلياً، فيمكن الالتزام بوجود الثواب فى جميع أقسامه ، بل أوسع من ذلك كما عرفت .

فرع: البحث عن تأثير المشقه فى كثره الثواب.

أقول: يمكن أن تكون زياده الثواب بلحاظ تعلق الثواب على نفس المقدمات تفضلاً كما قلناه ، أو كان الثواب الكثير متوجّهاً إلى ذى المقدمه بواسطه

أحمزيه مقدماته كما قيل : (أفضل الأعمال أحمزها) . لا بأن يكون الثواب موزعاً مع المقدمات، كما وقع هذا في بعض كلمات القوم ، بل كان ثواب موافقه الأمر النفسى - الذى كان متكفلاً لمثل هذه المقدمات - أزيد وأشد من الثواب الذى لم تكن مقدماته كذلك ، كما لا- يبعد استفاده ذلك من نفس التعبير الوارد فى الأخبار من أحمزيه العمل الظاهر كونه لأجل ذى المقدمه بواسطه مقدماته ، لا بأن يكون وصف الأحمزيه وصفاً لمقدماته، وكون المراد من العمل هو المقدمه ، فتأمل .

واعلم أنه إن قلنا بتعلق الثواب على المقدمات تفضلاً كما اخترناه، فلا يتوجه إشكال بتعلق الثواب على بعض المقدمات فى بعض الموارد، كالطهارات الثلاث، لما قد عرفت من إمكانه .

وإنما على القول بالاستحقاق، وكون الملاك فيه هو داعويه الأمر، وكونه موجباً للقرب .

فيرد الإشكال أولاً: فى مثل الطهارات الثلاث، حيث أن أمرها مع كونها غيرياً كيف يكون مورداً للثواب وحصول الإطاعه والقرب بموافقه أمرها .

وثانياً: إلى أن الأمر الغيرى عُدَّ توصيلياً، مع أن المعتبر فى صحه هذه الطهارات هو الإتيان بقصد القربه .

وثالثاً: لزوم الدور حينئذٍ، فإن الطهارات بما هى عبادات جعلت مقدمه، وعباديتها متوقفه على الأمر الغيرى، ولا يترشح الأمر الغيرى عليها إلا بما هى مقدمه ، ومقدميتها متوقفه على عباديتها وهو دور لأن العباديه المتوقفه على الأمر الغيرى المتوقف على مقدمتها المتوقفه على عباديتها، فيكون دوراً مضمرأ لا مصرحاً ، وهو باطل .

وهذا الإشكال نشأ من جهه صيروره عباديتها من الأمر الغيرى.

أقول: هذه إشكالات ثلاث لا بدّ من الفرار عنها.

فأجاب عن الإشكال المحقّق الخراسانى فى «الكفايه» بقوله :

(والتحقيق أن يُقال إنّ المقدمه بها بنفسها مستحبّه وعباده، وغاياتها إنّما تكون متوقّفه على إحدى هذه العبادات ، فلا بدّ أن يؤتى بها عباده، وإلاّ فلم يؤت بما هو مقدّمه لها بقصد القربه فيها، إنّما هو لأجل كونها فى نفسها أموراً عباديه، ومستحبات نفسيه ، لا لكونها مطلوبات غيريه)(١).

وقد اعترض عليه المحقّق النائينى أوّلاً:

(بأنّ كون الطهاره بنفسها مستحبّه لا تتمّ فى مثل التيمّم، فيبقى الإشكال فيه بحاله ، ولو سلّمنا عباديتها فى الوضوء والغسل)(٢).

وردّ عليه المحقّق الخوئى فى «المحاضرات» : بإمكان استفاده استحباب التيمّم من قوله عليه السلام : (التراب أحد الطهورين) ، بضميمه الإطلاقات التى تدلّ على استحباب الطهور فى نفسه .

فالنتيجه أنّ التيمّم بما أنّه طهور فهو مستحبّ بمقتضى تلك الإطلاقات)(٣).

قال المحقّق الخمينى فى ردّ هذا الإشكال:

(قلت : يمكن أن يُقال ، بل يستكشف من احتياجه إلى قصد التقرب وترتب المثوبه، كونه عباده فى نفسه، إلاّ أنّه فى غير حال المقدميه ينطبق عليه مانع عن

١- الكفايه : ج ١ / ١٧٧ .

٢- فوائد الأصول : ج ١ / ٢٢٩ .

٣- المحاضرات : ج ٢ / ٣٩٨ .

عباديتها الفعلية .

أو يُقال : بأنه عباده في ظرف خاصّ، وهو كونه مأثياً به بقصد التوصل إلى الغايات، لا بأن تكون عباديته لأجل الأمر الغيرى(١).

أقول: يرد كلام المحقق الخميني:

أولاً: - أنه لو كان التيمم بنفسه عباده، لا بد أن يكون قصد التقرب والامتنال فيه ضرورياً سواءً ترتب عليه الغايه لاقتضاء نفسه كالوضوء والطهارة أم لا ، ولو كان المفروض وجود المانع فيه فلا يؤثر المقتضى فيه ، فلا بد أن لا تكون عباده أصلاً ، إلا إذا ترتب عليه الغايه . فيمكن حينئذ أن يكون قصد التقرب فيه من جهة قصد الأمر المتعلق لذى المقدمه الكافى فى كونه عباده . غايه الفرق بين هذا الشرط وغيره من الشرائط، هو أنه أخذ بصوره العباده مقدمه وشرطاً دون غير الطهاره من الستر والاستقبال ، فلا يرد حينئذ نقض .

لا يُقال: لو كان قصد الأمر النفسى لذى المقدمه موجباً لعباديته، فلم لا يكون كذلك فى غيرها من الشرائط؟

لأننا نقول : إنه أيضاً كذلك، إلا أنه لم يعتبر فيه قصد التقرب شرطاً ، بخلاف الطهارات الثلاث.

وهذا الجواب وإن لا يخلو عن تأمل ، حيث ترى قد يتحقق بلا توجه إلى ذلك الأمر النفسى ، لكن يكفى للرد على الإشكال.

وثانياً : يرد على كلامه الأخير من إمكان أن يكون عباديته فى ظرف

خاص، وهو كونه مأتياً به بقصد التوصل إلى الغايه، بأنه:

إن كان قصد التوصل دخیلاً فيها، فيلزم أن يكون عباده ولو لم يترتب عليه الغايه واقعاً ؛ لأنّ قصد التوصل قد تحقق .

وإن كان الترتب الواقعي دخیلاً- دون القصد فقط، فيلزم أن لا- يكون ذلك إلا من جهه أمره الغيرى، أو من جهه الأمر النفسى الذى تعلق بذى المقدمه .

فالأولى الالتزام بعبادته فى كلّ مورد ثبت العذر الشرعى من الطهاره المائيه من الحدث الأكبر والأصغر، وكانت الطهاره فى تلك الموارد مطلوبه أيضاً، فلا- محيص حينئذٍ إلا- الالتزام بمطلوبيه التيمم، فيكون وجه لزوم قصد القربه هو حصول الطهاره المعنويه التى من شرط تحصيلها قصد القربه والامثال ، وهذا القصد كما يمكن حصوله من قصد الأمر النفسى المتعلق لذى المقدمه، لأنه يعدّ من شؤون ذيها ومراتبه ، فكذا يمكن أن يكون بلحاظ محبوبيته النفسيه، كما عرفت وجودها فيما لو عجز عن تحصيل الماء من الموارد الخاصه .

فثبت أنّ قصد الأمر الغيرى لا دخاله له فى عبادته الطهارات الثلاث، كما لا يخفى .

فإن قلت : إنّ الأمر المتعلق بالصلاه إنّما تعلق بأجزائها وتقيدها بشرائطها ، وأمّا نفس الشرائط والقيود فهى خارجه عن متعلق الأمر، وإلا لم يبق فرق بين الجزء والشرط .

ويؤيد ذلك: أنه قد يكون الشرط غير اختيارى، على أنها لو كانت داخله فى متعلقه، فكيف تتصف بالوجوب الغيرى ، مع أنه لا مقتضى لاتصاف المقدمات الداخليه بالوجوب الغيرى ، هذا .

قلت : إننا لم ندع كون الأمر المتعلق بذيها قد تعلق بالمقدمات، حتى يُقال بذلك ويشكل بهذين الإشكاليين ، بل قلنا بأن قصد الأمر الذى كان مخصوصاً لذيها يكفى فى عبادته مقدماته ؛ لأنها كانت من شؤون ذلك الأمر باعتبار تعلقه ، ولذلك يجوز الإتيان بالمقدمات قبل دخول الوقت تهيئاً لذيها ؛ لأنّ العرف يرى الشروع بالمقدمات شروعاً للإتيان بالغايه المقصوده .

أقول: ومما ذكرنا يظهر الجواب عما أورد عليه:

قيل: بأنّ الأمر المتعلق لذيها لا يدعو إلا إلى متعلقه، ومحال أن يدعو إلى مقدماته ، فكيف يمكن جعل قصد امتثال الأمر النفسى موجبا لعبادته المقدمات؟

والجواب ما عرفت بأننا لا ندعى داعويته الأمر إلى ذلك، حتى يرد علينا بما سمعت ، بل المقصود عكس ذلك، وهو أنّ عبادته المقدمات يكفى فيها قصد مثل ذلك الأمر الذى يعدّه العرف من متعلقات الأمر النفسى وشؤونه .

مضافاً إلى ما عرفت من إمكان دعوى كونه محبوباً بنفسه ، فقصد ذلك الأمر يكفى فى صيرورتها عباده، فيجعل بعده مقدمه للصلاه ونظائرها ، وهذا هو الأقوى .

هذا تمام الكلام فيما إذا قلنا بالاستحقاق ، وأمّا بناءً على القول بالتنفّض فقد عرفت أنّه باب واسع، فلا مانع من إمكان تعلق الثواب على المأتى بالأمر الغيرى، كما لا يخفى .

التنبيه الثانى: وهو إذا قلنا بأنّ الطهارات الثلاث يمكن أن تكون محبوبه فى نفسها ومستحبّه فى ذاتها، ويجوز ترتب الثواب بواسطتها وصيرورتها عباده بذلك ، فحينئذٍ لو لم تصادف مع الأمر الوجوبى الصلاه وغيرها من الغايات فلا

غرو ، وأمرًا لو صادفت كما إذا كان بعد دخول الوقت، حيث أنّ الطهاره حينئذٍ واجبه للصلاه قطعاً ، فمع وجوبها الغيرى ، كيف يمكن كونها مستحبّه مع فرض قيام التضادّ بين الأحكام، كما لا يخفى .

قال السيّد الطباطبائي صاحب «العروه» قدس سره : - على ما هو فى المحاضرات - بأنّه لا- مانع من اجتماع الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى فى شىء واحد من جهتين ؛ لأنّ مبناه جواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد من جهتين ، وبما أنّ المقام أيضاً كان ذات جهه متعدده، لأنّ جهه الوجوب الغيرى وهى المقدميه غير جهه الاستحباب النفسى وهى ذوات الأفعال ، فلا مانع من اجتماعهما ولا يوجب ذلك اندكاك الاستحباب فى الوجوب) ، انتهى كلامه (١) .

فأورد عليه الناقل لكلامه بقوله : (وغير خفى أنّ تعدّد الجهه إنّما يجدى فى جواز اجتماع الأمر والنهى إذا كانت الجهه تقيديّه ، وأمّا إذا كانت تعليليه كما فى المقام فلا أثر لتعددها أصلاً) ، انتهى كلامه (٢) .

أقول: ولكن يمكن أن نناقش على كلام صاحب «المحاضرات»:

أولاً: بأنّ الكون الذى كان جزءاً للصلاه وللغصب كان بحمل الشايح الصناعى جزءاً لا ما يكون عنواناً للجزئيه .

وبعباره أخرى : إنّ وصف الجزئيه يكون كوصف المقدميه، فكما أنّ عنوان المقدميه لا يكون متعلقاً للأمر الغيرى، حتّى تكون الجهه جهه تقيديّه ، بل المقدمه عباره عن المعنون فى الخارج فتكون الجهه جهه تعليليه ؛ أى يجب لأنّها مقدمه

١- محاضرات فى الأصول : ج ٢ / ٢٠٢ .

٢- المحاضرات : ج ٢ / ٢٠٢ .

هكذا يكون في وصف الجزئية للكون في الصلاة والغضب، حيث يكون وصف الجزئية حيشه تعليليه لا تقيديّه، فيكون المرجع في كلا الموردين إلى شيء واحد، فإذا قيل بجواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، وكفايه تعدّد الجبهه في جواز الاجتماع، فلا فرق في ذلك بين الأمر والنهي وبين غيره كما فيما نحن فيه . فما أجابه لا يخلو عن وهن .

وثانياً: أنّ الظاهر كون حال الكون في الغضب حال الطهاره، بكونها متعلّقه للنهي النفسى بذاته، وحال الكون الصلاتى بما أنّه جزء لها بجبهه تعليليه، حال الطهاره كونها مقدّمه لجبهه تعليليه، فالجبهه التعليليه تكون في واحد منهما لا في كليهما .

وأجاب صاحب «المحاضرات» عن الإشكال تارةً بالتفصيل في الجزء الثاني في الصفحة ٢٩٨، وأخرى بالإجمال في الصفحة ٤٠٣، وحاصل كلامه في الموردين:

إنّ حال المورد كغيره من موارد الاستحباب التي يعرض عليها الوجوب مثل النذر والعهد، فكما يندكّ الأمر الاستحبابى في ضمن الوجوبى، فيتحصّل منه أمرٌ واحدٌ وجوبى مؤكّد، ويكون ذلك الأمر الواحد أمراً عبادياً؛ لأنّ كلّاً منهما يكتسب من الآخر صفهً بعد عدم إمكان بقاء كلّ منهما بحده الخاصّ، على أنّه يكفى في عباديتها محبوبيتها في أنفسها، وإن لم يبق أمرها الاستحبابى بإطاره الخاصّ .

أضف إلى ذلك: أنّه لا- اندكاك ولا- تبدل في البين، على ضوء نظريتنا من أنّه لا فرق بين الوجوب والاستحباب إلا في جواز الترك وعدم جوازه، وعليه فعند

عروض الوجوب يتبدل الجواز بعدمه .

وإن شئت قلت : إن الأمر الغيرى إن تعلق بداعى أمرها الاستجابى، كان متعلق أحدهما غير ما يتعلق به الآخر ، وإن تعلق بدواتها، فعندئذٍ وإن كان متعلقهما واحداً، إلا أنك قد عرفت أنه لا تنافى بينهما، ولا يوجب زوال الاستجاب بالمزه) ، انتهى كلامه .

فيرد عليه أولاً : بأن بين صدر كلامه وذيله تهافت ؛ لأنه صرح فى صدر كلامه بأنه :

(فكما يندك الأمر الاستجابى فى ضمن الوجوبى، فيتحصل منه أمرٌ واحدٌ ووجوبى مؤكداً بالاندكاك) ، لكنه يقول فى ذيل كلامه:

(أضف إلى ذلك أنه لا اندكاك ولا تبدل فى البين) .

حيث ذكر فى الذيل عدم تحقق الاندكاك والتبدل مع أن صريح كلامه فى الصدر هو الاندكاك والتبدل ؛ لأنه اختار بصيروره الاستجاب وجوباً مؤكداً إذا انضم إلى ما هو الواجب ، فكيف يمكن الجمع بينهما؟

وثانياً : بأنه إذا صار الجواز الذى هو فصل الاستجاب متبدلاً إلى عدم الجواز الذى يعدّ فصلاً للوجوب، فكيف يمكن فرض عدم التبدل؟ فصرف بقاء الجنس وهو رجحان الفعل لا يوجب بقاء الاستجاب بحده وعدم تبدله ، مع أنه قد عرفت فى سابقه من عدم بقاءه بحده ؛ لأنه إذا تعلق الوجوب بذات شىء تعلق به الاستجاب لا إشكال فى تحقيق الاندكاك والتبدل وعدم بقاء الاستجاب حينئذٍ إلا بملاكه الواقعى فقط، وهو المصلحه المربوطه به مضافاً إلى المصلحه الملزمه للوجوب، كما لا يخفى .

قال المحقق النائيني ما خلاصته :

(ثم لو أغمضنا عن ذلك كله، كان لنا التفصّي عن الإشكالات بوجهٍ آخر يختصّ بالوضوء والغسل فقط، ولا يجري في التيمّم .

وحاصل ذلك الوجه : أنّ الوضوء والغسل لهما جهة محبوبيّة ذاتية أوجبت استحبابهما قبل الوقت، وعروض الوجوب لهما بعد الوقت، لا ينافي بقاء تلك الجهة، وإن قربت بعد الوقت وحصلت لها شدّة أوجبت الوجوب .

والحاصل : أنّ عروض ملاك الوجوب على ملاك الاستحباب، لا يوجب انعدام الملاك الاستحبابي، وحدوث ملاك آخر للوجوب ، بل غايته تبدّل الاستحباب بالوجوب، وفوات الرخصه من الترك التي كانت قبل الوقت مع اندكاك الملاك الاستحبابي في الملاك الوجوبي، نظير اندكاك السواد الضعيف في السواد الشديد .

ولكن لا يخفى عليك، أنّ ما ذكرناه من تبدّل الاستحباب بالوجوب فإنّما هو بالنسبه إلى الوجوب النفسى الثابت للوضوء بعد الوقت، لا الوجوب الغيرى ، فإنّ التبدّل بالوجوب الغيرى لا يعقل لاختلاف المتعلّق .

ثمّ تعرّض لضابط تبدّل الأحكام بعضها مع بعض ليّتضح المقصود :

فقال : إنّ ضابط التبدّل هو أن يتعلّق الوجوب بعين ما تعلّق به الاستحباب، مثل وقوع النذر على صلاه الليل، فهو تعلّق بذاتها لا بما أنّها مستحبّه، ولا يمكن تعلّقه بعنوان الثانى لأنّها تصير بالنذر واجبه، فلا يمكن إتيانها حينئذٍ مستحبّه ، فتعلّق الوجوب بعين ما تعلّق به الأمر الاستحبابي، فيتبدّل الاستحباب بالوجوب، ويكتسب الأمر الوجوبى التبعديّه، كما اكتسب الأمر الندبى وصف الوجوب،

فالأمر النذرى بعدما كان تَوْصِيَةً لَمَّا صار تَعْبِيدِيًّا ، فالتبَدُّلُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ إِذَا كَانَ مُتَعَلِّقَهُمَا وَاحِدًا . وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَعَلِّقَهُمَا وَاحِدًا ، بَلِ الْأَمْرُ الثَّانِي قَدْ تَعَلَّقَ بِالشَّيْءِ بِمَا أَنَّهُ كَانَ مَأْمُورًا بِهِ بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ ، فَفِي مِثْلِهِ لَا يَعْقِلُ التَّبَدُّلُ ، وَهُوَ كَمَا فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ حَيْثُ اجْتَمَعَ فِيهَا أَمْرَانُ ؛ أَمْرٌ تَعَلَّقَ بِذَاتِهَا وَهُوَ الْأَمْرُ النَّفْسِيُّ الْعِبَادِيُّ الَّذِي لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِامْتِثَالِهِ وَالتَّعْبِيدِ بِهِ ، وَلِمَكَانِ كَوْنِ صَلَاةِ الظُّهْرِ مَقْدَمَهُ لَصَلَاةِ الْعَصْرِ ، حَيْثُ أَنَّ فِعْلَهَا شَرْطٌ لَصِحَّتِهَا وَقَدْ تَعَلَّقَ بِهَا أَمْرٌ مَقْدَمِي . وَلَكِنَّهُ قَدْ تَعَلَّقَ بِالظُّهْرِ بِمَا أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِهِ بِالْأَمْرِ النَّفْسِيِّ ، وَقَدْ تَعَدَّدَ مُتَعَلِّقُ الْأَمْرَيْنِ ، فَلَا يَتَّحِدُ فَلَا تَبَدُّلُ فِي مِثْلِهِ ، فَلَوْ قَصِدَ الْأَمْرَ الْغَيْرِي فِي الظُّهْرِ كَانَ بَاطِلًا لِكَوْنِهِ تَوْصِيَةً لَمَّا وَلَا يَكْتَسِبُ التَّعْبِيدِيَّةَ بِهِ لِاخْتِلَافِ مُتَعَلِّقَهُمَا .

إِلَى أَنْ قَالَ : إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ ، فَنَقُولُ : إِنَّ الْوُضُوءَ قَبْلَ الْوَقْتِ كَانَ أَمْرَهُ اسْتِحْبَابِيًّا ، وَبَعْدَهُ وَجُوبِيًّا بِالْأَمْرِ الصَّلَاتِيِّ ، وَلِمَكَانِ اتِّحَادِ الْمُتَعَلِّقِ بِتَبَدُّلِ الْأَمْرِ الْاسْتِحْبَابِيِّ بِالْأَمْرِ الْوَجُوبِيِّ ، حَيْثُ أَنَّ الْأَمْرَ الْاسْتِحْبَابِيَّ قَدْ تَعَلَّقَ بِالذَّاتِ ، وَالْأَمْرَ الْوَجُوبِيَّ النَّفْسِيَّ الْعَارِضَ مِنْ جِهَةِ الْأَمْرِ بِالصَّلَاةِ بَعْدَهُ أَيْضًا قَدْ تَعَلَّقَ بِالذَّاتِ فَيَتَبَادَلَانِ .

وَأَمَّا الْأَمْرُ الْغَيْرِيُّ الْعَارِضُ لَهُ بَعْدَ الْأَمْرِ بِالصَّلَاةِ ، فَلَا يَعْقِلُ أَنْ يَتَّحِدَ مَعَ الْأَمْرِ الْاسْتِحْبَابِيِّ أَوْ النَّفْسِيِّ ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ الْغَيْرِيَّ إِنَّمَا يَعْضُضُ عَلَى مَا هُوَ بِالْحَمْلِ الشَّايِعِ مَقْدَمَةً ، وَالْوُضُوءَ الْمَأْمُورَ بِهِ بِالْأَمْرِ الصَّلَاتِيِّ يَكُونُ مَقْدَمَةً ، فَيَكُونُ حَالُ الْوُضُوءِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ النَّفْسِيِّ وَالْأَمْرَ الْغَيْرِيَّ كَحَالِ صَلَاةِ الظُّهْرِ الَّتِي تَكُونُ مَقْدَمَةً لَصَلَاةِ الْعَصْرِ ، مِنْ حَيْثُ عَدَمُ تَبَدُّلِ أَمْرِيهَا ، وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ النَّفْسِيِّ وَالْأَمْرِ الْاسْتِحْبَابِيِّ كَحَالِ نَذْرِ صَلَاةِ اللَّيْلِ مِنْ حَيْثُ التَّبَدُّلِ . انْتَهَى كَلَامُهُ (١) .

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر :

أولاً : بما قد عرفت بأن الرخصة في الاستحباب إذا صارت غير جائزه ولا يجوز الترك فهو في الحقيقة تبدل ؛ لأن ملاك الامتياز بين الأنواع إنما هو بواسطة الفصل المقوم للنوع لا- الجنس ، فإذا زالت الرخصة فيزول الأمر الاستحبابي بتبعه، فليس هاهنا اندكاك من هذه الجهة وإن كان بحسب نفس الأمر تكون المصلحه لكلا- الأمرين موجوده . ولعلّه هذا هو المراد من كلامه وكلام تلميذه من عدم الاندكاك، كما يشعر إلى ذلك عبارته (ملاك الأمر الاستحبابي) في كلام النائيني قدس سره دون تلميذه .

وثانياً : أنا لا نفهم حقيقته مراده من قوله: (الأمر الوجوبى النفسى للوضوء) وأنه أى أمر يقصده، هل هو غير الأمر المقدمى الذى كان يسمّى بالأمر الغيرى الذى فرض مستقلاً؟

أم أراد منه الأمر النفسى الذى قد تعلق بنفس الصلاه الذى قلنا بجواز قصده ، فقد عرفت أنه لا يكون متعلقاً إلا بنفس الصلاه دون الوضوء .

وإن فرض وجود أمر مستقل نفسى وجوبى على الوضوء ، فإن منشأ وجوده مجهول لدينا.

وبعبارة أخرى : ليس لنا فى الوضوء إلا- ثلاث أوامر، حيث لم يكن ذلك الأمر الذى فرضه فرداً منه . والأوامر الثلاثة هى: الأمر النفسى الاستحبابى ، وأمره الوجوبى المقدمى ، والأمر النفسى الوجوبى المتعلق بذى المقدمه .

فما فرضه من الوجوب النفسى منها - حتى تكون نسبتته مع النفسى الاستحبابى، من قبيل تبدل الأحكام واكتساب التعبدية منه - غير مفهوم لنا فعليه البيان .

وثالثاً : أنّ لا نسلم كون النذر متعلّقاً بصلاه الليل بذاتها، لا بما أنّها مأموراً بها بالأمر الاستجابي ، مع أنّه من المعلوم بأنّ النذر قد تعلّق أمره على الوفاء بمتعلّقه، وهو قد تعلّق بصلاه الليل التي تعدّ مستحبّه بنفسها ومأموراً بها بالأمر النفسى ، وصيرورتها واجبه بواسطه النذر، لا ينافى أنّ قصدها لأجل أمرها الاستجابي مع كونه وفاءً للنذر وجوباً أيضاً ؛ يعنى إذا امتثل بالنذر كان ممثلاً للأمرين من النفسى الندبى، والوجوب النذرى الذى يعدّ مصداقاً للوفاء بالنذر ، غايه الأمر يجوز للمصلّى بعد النذر أن يقصد الأمر الذى تعلّق بنفسها، فيصير بذلك عباده ومصداقاً للوفاء بالنذر .

وأما لو قصد خصوص الأمر النذرى من دون قصد أمر نفسه، ولم نقل بكفايه محبوبيتها النفسية فى صحّحه قصد التقرب، كان صحّحه ذلك محلّ إشكال، لعدم حصول عباديّه ذلك بقصد خصوص الأمر النذرى ؛ لأنّه أمرٌ توصّلى، وليس بتعبدى قربى ، إلّا أنّه حيث كان الارتكاز عند المتشرّعه فى نذر مثل ذلك هو الإتيان بما هو مطلوب للشارع، فقهرّاً يقصد من خلال الإتيان امتثال أمر نفسه قضيه للوفاء بالنذر ، فعلى هذا لا يكون المتعلّق فى الأمرين واحداً حتّى يوجب القول بالتبدّل والاندكاك .

وهكذا نقول فى المقام : بأنّ الوضوء ليس حاله إلّا- حال صلاه الليل فى كونه مستحبّاً فى نفسه ، والوجوب الغيرى المقدمى بالنسبه إليه ليس إلّا- حال وجوب الوفاء بالنذر فى الأمر النذرى ، فكما لا يكون المتعلّق فيها متّحداً فلا تبدّل ولا اندكاك . كذلك يكون فى الوضوء ، فلا- ينافى أن يكون قصد المأمور به الذى قصد إتيانه بالأمر النفسى وكونه مأموراً به متعلّقاً للأمر الغيرى المقدمى ، فحيث كان

الأمر الغيرى تَوْصِيَةً لا يجوز أن يقصده ليصبح الوضوء عبادياً، بخلاف قصد أمره النفسى، أو قصد الأمر النفسى المتعلق بذيها حيث يمكن جعله عبادياً .

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه عدم لزوم التبدل والاندكاك، وكما ثبت أن الأمر الاستجابى بملاكه وبحده موجود لاختلاف متعلقهما، وأن عباديته محفوظه بعد ذلك أيضاً، كما لا يخفى على المتأمل .

التنبية الثالث: فقد ظهر مما حققناه فى الطهارات الثلاث أن إتيانها على نحو العباده، منوطه :

إما بإتيانها بقصد الأمر النفسى الاستجابى لنفسه، سواء كان حال عدم انطباق واجب عليه كالوضوء قبل دخول الوقت، أو انطبق عليه غايه من الغايات، كالوضوء لما بعد دخول وقت الصلاة، حيث قد عرفت جواز قصد هذا الأمر أيضاً فى هذه الحالة .

أو يقصد الأمر النفسى الوجوبى المتعلق بذى المقدمه، من جهه أن المقدمه كانت من متعلقاته وشؤونه، فيصدق أنه شرع بذيها بالشروع بمقدماته، فيصدق حينئذ أنه قد تعبد بذلك الأمر، فيصح قصد أمره ليصبح عباده .

أو يُقال بكفايه محبوبته ذاته ونفسه فى جواز قصد القربه، ولو لم يكن الأمر الاستجابى موجوداً :

إما من جهه القول بالاندكاك والتبدل، وعدم بقاء الأمر الندبى مثلاً مع الأمر الوجوبى .

أو لوجود مزاحم آخر من تحقق الأمر النفسى، كما اختاره بعض الفقهاء فى نظائره، فيمن اغتسل الجنابه للصلاه بزعم أدائها، فظهر أنها كانت قضاءً، فقد قيل

بصحة الغسل لأنَّ حسنه الفعلى وإتيانه مع قصد القربه، كافيان فى صحته ولو لم يكن قد توجه إليه الأمر.

وكيف كان، فيصح عبادته الطهارات الثلاث بواحدٍ من هذه الطرق المذكوره.

وأما احتمال: كفايه قصد التوصل إلى ذى المقدمه فى عبادته، بمعنى كفايه قصد أمره الغيرى فى عبادته .

مما لا يمكن أن يُصار إليه، ولكن لا تكون صحتها موقوفه على قصد التوصل ؛ لما قد عرفت عبادتها بنفسها من دون احتياج إلى قصد التوصل إلى ذىها .

نعم ، لو قصد بها ذلك، يكون حينئذٍ مقدمه للصلاه أيضاً، فيتعلق بها الأمر الغيرى كما لا يخفى .

فى الواجب النفسى والتهبىئ

البعث عن الواجب النفسى والتهبىئ

والمراد من الواجب التهبىئى، هو الذى وجب للتوصيل به إلى وجوب شىء، قبل حصول شرط ذلك الواجب، مثل تحصيل الطهاره قبل الوقت تهبئاً للصلاه الواجبه فى ما بعد الوقت.

أقول: الغرض من هذا التقسيم هو الفرار عن شبهه المقدمات المفوته للواجبات الموقته قبل وقتها، لأن الذى يبنى على عدم وجوب ذى المقدمه المشروطه بالوقت قبل دخول الوقت، يشكل عليه بوجوب مقدماته الوجوديه قبل حصول الوقت، ولذلك التجأوا إلى القول بالوجوب التهبئى لتصحيح وجوب هذه المقدمات .

وأما على مختارنا فى الواجب المشروط من الالتزام بفعليه الوجوب وإن كان الواجب استقبالياً، فلا إشكال فى جواز الإتيان بالمقدمات قبل دخول الوقت، ولذا لا حاجه - على مسلكنا - إلى هذا التقسيم أصلاً، ولذلك لا ترى فى كلمات القدماء من هذا التقسيم عيناً ولا أثراً، وإنما وجد فى كلام المتأخرين بسبب ما التزموه فى الواجب المشروط، فالأولى الاقتفاء بآثارهم من ترك البحث حول هذا التقسيم، والرجوع إلى مطلب آخر كما انصرف عنه كثير من المتأخرين أيضاً .

في الواجب الأصلي والتبعي

البحث عن الواجب الأصلي والتبعي

أقول: ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى الأصلي والتبعي:

فالأصلي: هو الواجب الذي كان إيجابه مقصوداً بخطاب مستقل كالصلاه والصوم والوضوء ، مثل قوله عليه السلام : (إذا دخل الوقت وجب الصلاه والطهور) .

والتبعي: ما كان إيجابه لا بخطاب مستقل ، بل بتبع خطاب متعلق بواجب آخر .

والغرض من هذا التقسيم، بيان أن وجوب المقدمه كيف يمكن الالتزام به مع أنه تكون مقدمه غير ملتفت إليها الأمر ، بل كثيراً ما تكون المقدمه مغفولاً عنها، إذ ربما يقطع الأمر بعدم مقدميه شيء لمطلوبه، كما كان نظيره في الأوامر العرفيه مثل قول المولى لعبده : (اشتر اللحم) ، غافلاً عن أنه لا بد له من مقدمه وهو الدخول في السوق ، فمع ذلك كيف يمكن دعوى وجوب مطلق المقدمه بقول مطلق ، ولذلك صاروا بصدد بيان هذا التقسيم، بأنه لا يمكن أن يكون الشيء الواجب - نفسياً كان أم غيرياً - أن يكون مورداً للخطاب استقلالاً ، بل يكفي كونه واجباً ولو بخطاب تبعي لإيجاب أمر آخر عند ثبوت الملازمه بينهما، كما في المتلازمين في الحكم ، حيث أنه إذا ثبت الحكم في أحدهما يثبت للآخر بالتبع من جهة قيام الملازمه، ولو كان الحكمان كلاهما نفسيين ، فضلاً عن الغيرى مع النفسى ، فتكون المقدمات واجبه بوجوب ذيهما، سواء التفت إليها الأمر أو كان غافلاً عنها، وسواء تعلق الخطاب بها مستقلاً واصلاً، كما لو قال : (ادخل السوق واشتر اللحم) ، أو لم يذكره بخطاب أصلاً .

وحيث لا- ثمره مهمه مترتبه عليه، فلذلك أسقط الأصوليون هذا التقسيم من كتبهم، ولم يبحثوا عنه ، فالأ-حسن الإعراض عن إطاله الكلام حوله ، والرجوع إلى أصل المطلب من بيان حالات أصل المقدمه، وبيان ما هو الواجب على فرض ثبوت الملازمه .

المقدمات المطلقة والموصولة

البحث عن المقدمات المطلقة والموصولة

الأمر الخامس: في المقدمه المطلقه والموصله

أقول: وقد وقع الخلاف بين الأعلام - بناءً على ثبوت الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب مقدماته - في أنّ وجوبها هل هو تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط ، أم لا؟

والذى يظهر من عباره صاحب «المعالم» في بحث الضدّ، أنّ المقدمه وجوبها يكون في ظرف كون المكلف مريداً للإتيان بذبيها .

وأيضاً: فحجّه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب، في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر ، انتهى كلامه .

وفيه: وفساد كلامه من أوضح الواضحات ؛ لأنّه :

١ - إن أراد من ذلك أنّ وجوب ذى المقدمه أيضاً مشروط بإرادته المكلف، فهو فاسد قطعاً ؛ لأنّه :

أولاً: يكون الغرض من التكليف هو إيجاد الداعى والإرادته له ، لا أن يكون التكليف مشروطاً بها .

وبعبارة أخرى : إنّ تحصيل الإراده تتحقّق من خلال التكليف ، فكيف يمكن أن تكون الإراده علّة لوجود التكليف .

وثانياً : أنّه يلزم أن يكون لنا تكليفاً مطلقاً ؛ لأنّه حينئذٍ يكون منوطاً باختيار نفس المكلف، فمتى شاء الإتيان وأراد ، وجب، ومتى لم يشأ لم يكن واجباً. فلا

يكون الكفار الذين لا يريدون الامتثال حينئذٍ، بل المتخلفين عصاةً، لإمكانهم بعدم إيجاد الشرط وهو إرادة الإتيان ، والحال أنه واضح الفساد ، بل لا يلتزم بذلك القائل بنفسه أيضاً كما لا يخفى .

٢ - وإن أراد أن إرادته الإتيان بالفعل هو شرط لوجوب المقدمه دون ذبيها ، كما هو الظاهر من كلامه .

فيرد عليه أولاً: أنه يلزم التفكيك بين وجوب ذبيها ووجوبها ، فيما إذا كان الفعل واجباً ، ولكنه لم يرد إتيانه حتى يجب مقدمته ، وهو لا يجامع مع فرض ثبوت الملازمه بين وجوبها .

وثانياً : أنه لو كان إرادته شرطاً، فيلزم أن لا تكون المقدمه مع عدم إرادته لها واجبه ، فإذا لم تجب فيكون له جواز تركها ، فإذا تركت لا- يقدر على الإتيان بذبيها ، فكيف يمكن تعلق الوجوب بذبيها مع عدم القدره على إتيانه مع تركها ، فذلك واضح الفساد، لأنه إذا أصبح ذى المقدمه واجباً فمعناه أنه مقصور ولو بالواسطه، ويجب تحصيله ولو بإيجاد الإراده له حتى تكون المقدمه حينئذٍ واجبه مطلقاً .

اللهم إلا أن يكون مقصوده عدم وجوبها شرعاً، عند عدم الإراده، لإيجاد الفعل لا عدم الوجوب عقلاً، فإنه يجب مطلقاً كوجوب ذى المقدمه ، فحينئذٍ لا وقع لما ذكرنا فى الإشكال الثانى دون الأول ، هذا على القضيّه الشرطيّه .

٣ - وإن كان مقصوده هو القضيّه الحيثيه، وأنّ وجوبها فى حال إرادته الفعل.

فهو أيضاً مخدوش، لعدم دخالته فى ملاك وجوبها .

أقول: إذا ظهر فساد كلام صاحب «المعالم» وثبتت تبعيّه وجوب المقدمه

لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط ، فيبقى السؤال عن حاله :

١ - هل المقدمه بذاتها حينئذٍ واجبه مطلقاً - كما عن المحقق الخراساني - من دون انضمام قيد معها .

٢ - أو أنّها واجبه بقيد ما قصد به التوصل إلى ذبيها، كما عليه الشيخ الأعظم على ما في تقريراته .

٣ - أو أنّ المقدمه الموصله واجبه، كما عليه صاحب «الفصول» وصاحب «المحاضرات».

وجوه وأقوال .

أقول: فلا بأس بذكر الأقوال، وما أقاموا لها من الأدله، حتى يلاحظ ما فيها من الإشكال فينتخب ما هو الحقّ عندنا .

القول الأول: ذهب صاحب «الكفايه» و«العنايه» و«حقايق الأصول» وغيرهم إلى القول الأول وهو كون مطلق المقدمه واجبه، سواء رتب عليها ذبيها أم لم يترتب ، وسواء قصد بها الإيصال أو لم يقصد ، فتكون ذات المقدمه واجبه .

واستدلّ صاحب «الكفايه» على كلامه، أولاً :

(إنّ الوجوب لم يكن بحكم العقل إلاّ لأجل المقدميه والتوقف، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح . ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العباديه لحصول ذات الواجب ، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمه بلا مخصص .

نعم ، إنّما اعتبر ذلك في الامتثال، لما عرفت من أنّه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممثلاً لأمرها، وآخذاً في امتثال الأمر بذبيها ، فيثاب بثواب أشقّ الأعمال

فيقع الفعل المقدمى على صفة الوجوب، ولو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصلية، لا على حكمه السابق الثابت له لولا عروض صفة توقف الواجب الفعلى المنجز عليه، فيقع الدخول فى ملك الغير واجباً إذا كانت مقدمه لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلى لا حراماً، وإن لم يلتفت إلى التوقف والمقدميه .

غايه الأمر ، يكون حينئذ متجزياً فيه ، كما أنه مع الالتفات يتجزى بالنسبه إلى ذى المقدمه فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً ، وأما إذا قصده ولكنه لم يأت بها بهذا الداعى ، بل بداعٍ آخر أكده بقصد التوصل ، فلا يكون متجزياً .

وبالجملة : يكون التوصل بها إلى ذى المقدمه من الفوائد المترتبه على المقدمه الواجبه ، لا أن يكون قصده قيدياً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب فى نفسها، بلا دخل له فيه أصلاً، وإلا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به كما لا يخفى) . انتهى محلّ الحاجه (١) .

واستدلّ ثانياً فى جواب كلام صاحب «الفصول» بقوله :

(وأما عدم اعتبار ترتب ذى المقدمه عليها فى وقوعها على صفة الوجوب ، فلاّنه لا يكاد يعتبر فى الواجب إلا ما له دخل فى غرضه الداعى إلى إيجابه، والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدمه إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه ، ضروره أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته وأثره ، ولا يترتب على المقدمه إلا ذلك ، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه أصلاً ، وأنه لا محاله يترتب عليهما كما لا يخفى .

وأما ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها،

والباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات، فإن الواجب - إلا ما قل - في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري يختار المكلف:

تارة: إتيانه بعد وجود تمام مقدماته .

وأخرى: عدم إتيانه .

فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحد من مقدماته، مع عدم ترتبه على تمامهما، فضلاً عن كل واحد منها .

نعم، فيما كان الواجب من الأفعال التسيبيية والتوليدية، كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته، لعدم تخلف المعلول عن علته . ومن هنا قد انقذح أن القول بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه في غالب الواجبات، والقول بوجوب خصوص العله التامه في خصوص الواجبات التوليدية .

فإن قلت: ما من واجب إلا وله عله تامه، ضروره استحاله وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص .

قلت: نعم، وإن استحال صدور الممكن بلا عله، إلا أن مبادئ اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته، وهي لا تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار وإلا لتسلسل).

ثم استدلل ثالثاً: (بأنه لو كان الترتب فيه معتبراً، لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظاره لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه، كما إذا لم يكن هذه بمقدمه، أو كانت حاصله من الأول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقه أو بالعصيان والمخالفه، أو بارتفاع موضوع

التكليف، كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه ، ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقه .

إن قلت : كما يسقط الأمر بتلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه فى التوصيليات بفعل الغير أو المحرّمات .

قلت : نعم ، ولكن لا- محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختيارى للمكلف متعلقاً للطلب، فيما لم يكن فيه مانع، وهو كونه بالفعل محرّماً، ضروره أنه لا- يكون بينهما تفاوت أصلاً، فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً دون الآخر) ، انتهى كلامه (١).

ويرد عليه أولاً- : بأنّ دعواه بعدم مدخلية قصد التوصل فى اتّصاف المقدمه بالوجوب صحيحه ، إلاّ أنّه لا يوجب كون ما هو الواجب هو مطلق المقدمه، سواءً كان فى الخارج موصله إلى ذيهام أم لا ؛ لوضوح أنّ ما لا يكون كذلك، فلا يكون ما يتوقّف عليه الواجب فعلاً، وإن كان كذلك بحسب الإمكان، بمعنى قابليته كلّ واحدٍ بما يتوقّف عليه المقدمه موجوده لجميع ما هو الموجود فى الخارج يترتب عليه ذيهام ، إلاّ أنّ ما هو المتّصف بالوجوب الفعلى فى الواقع، ليس إلاّ ما هو المشير إلى الخارج ممّا يوصل إلى ذيهام .

ويتفرّع عليه حينئذٍ: أنّ ما ينطبق عليه الواجب، هو الذى يوجب تغيير كلمه السابق لولا المقدمه، فلا يكون جميع ما يمكن أن يكون مقدمه واجبه ، بل يكون خصوص ما يترتب عليه الواجب خارجاً بحسب الواقع . غايه الأمر ، قد لا يكون

المكلف عالماً بما هو كذلك ، بل ربما يتوهم أو يعلم غيره إلى حين الإتيان فينكشف الخلاف .

ومن الواضح أنّ علمه وجهله بذلك، لا- يوجب التغيير لما هو الواقع، ولا يؤثر إلا في حكم ثبوت التجزئى وعدمه ؛ لأنه إذا علم أنه مقدّمه لواجب ويترتب عليه ، فمع ذلك تركها ولم يأت بها مع عدم كونها فى الواقع مقدّمه فعليه لا إمكانيه ، فإنه حينئذ يكون متجزئاً بالنسبه إليها، فيستحقّ اللوم لتركها بما هو مختصّ للمقدّمه عند العقلاء ، لا مثل الملازمه والعقوبه الموجوده فى ذى المقدّمه، كما لا يخفى .

كما أنه لو علم خلاف ذلك، وعلم أنه مصداق لما هو الحرام ، فمع ذلك أتى بما أنه محرّم عنده وليس بمقدّمه ، مع كونها فى الواقع مقدّمه واجبه وليست بحرام، فإنه يكون متجزئاً بالنسبه إلى الحرام بخلاف المقدّمه .

وثانياً : أنه ليس الغرض من إيجاب المقدّمه، إمكان التحصيل لذى المقدّمه ، بل كان الغرض هو حصول ذبيها ، فكما أنّ وجوب المقدّمه يكون فعلياً، كذلك كان المقصود هو تحقّق ذبيها لا إمكان حصوله ، فعليه يكون ترتّب ذى المقدّمه عليها مؤثراً فى فعليته حصول ذلك الأمر .

ودعوى: أنّ جعل الاختيار من قيد صفة الوجوب مستلزم لأمرٍ محال .

فمخدوش: بما قد عرفت منّا سابقاً فى بحث الطلب والإراده، بأنّ الإراده والاختيار أمران اختياريان لاختياريه بعض مباديها، وهو يكفى فى اتّصافها بذلك ، فلا يستلزم التسلسل المحال، فلا بأس بجعله جزءاً أو قيداً لصفه الوجوب للمقدّمه.

غايه الأمر - بما سيّضح لك إن شاء الله - كون المقدمه الموصله المشيره إلى ما هو كذلك في الخارج، واجبه لا ذات المقدمه كما قاله صاحب «الكفايه» .

فعلى هذا لا فرق في وجوب المقدمه الموصله، بين كونها من الأسباب التوليديه التي كانت من قبيل العله والمعلول، أو غيرها مثل سائر الواجبات المباشريه التوضيحيه أو التعبديه، بكون المقدمه الخاصه واجبه لا مطلقاً .

وثالثاً نقول : بأنّ الإتيان بالمقدمه من دون ترتب ذيهها عليها، وأنه موجب لسقوط الطلب المتعلق بالمقدمه أولاً ، متفرّع على إثبات المبني في وجوب المقدمه، فإنّه لو التزمنا بأنّ المقدمه بذاتها واجبه ، فلا إشكال حينئذٍ في كون سقوطه كان من جهه موافقه أمره بالامتثال .

وأما لو التزمنا بأنّ المقدمه ليست ذات الشىء، بل بما أنّها موصله لذيها، فمن المعلوم أنّ الطلب بعد الإتيان بذات المقدمه، من دون ترتب ذيهها لا يكون ساقطاً لأمرها، لعدم تحقّق الامتثال حينئذٍ .

فظهر ممّا قلناه : أنّ جعل ذلك دليلاً في المسأله، مع كونه من فروع أصل المدعى، يكون شبيهاً بالمصادره، إذ المدعى صار دليلاً .

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الغرض من إيجابها ليس هو إمكان الترتب، حتّى يحكم بتحقّق الامتثال بذلك ، بل الغرض من إيجابها هو نفس فعليه الترتب، فتكون المقدمه أيضاً بفعليتها واجبه لا بإمكانها .

ورابعاً : قوله (إنّ إيجاب المقدمه كان لغرض التمكّن من الإتيان بذيهها بواسطه إتيان المقدمه).

لا يخلو عن وهن ؛ لوضوح أنّ التمكّن من الإتيان بذيهها يعدّ من آثار

التمكّن بالإتيان بالمقدّمه، لا من آثار نفس الإتيان ؛ يعنى إذا كان المكلف قادراً على الإتيان بالمقدّمه، ولو لم يأت بها بعد، كان قادراً على الإتيان بذاتها ؛ لأنّ المقدور بالواسطه مقدور أيضاً .

مع أنّ القدره على إتيان الواجب النفسى، الذى كان شرطاً له قطعاً، لو كانت متوقّفه على إتيان المقدّمه لا على تمكّنها، فيكون معناه حينئذٍ أنّه لولا الإتيان بالمقدّمه لما كان شرط الواجب - وهو القدره - حاصلًا ، فلا يكون الواجب حينئذٍ واجباً، فيخرج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً بالنسبه إلى إتيان المقدّمه، والتالى باطل قطعاً ، فالمقدّم مثله ، فيثبت كون القدره موقوفه على القدره على إتيان المقدّمه، لا على نفس الإتيان، كما لا يخفى ، فتكون القدره بالنسبه إلى ذيهها حاصله بواسطه وجود القدره على المقدّمه ، بخلاف الآخر حيث أنّ القدره لمّا لم تكن واجبه التحصيل، فيلزم أن يكون تفويت الواجب للمكلف جائزاً ، وفساده واضح كما لا يخفى .

أقول: بعدما ثبت اندفاع كلام المحقّق الآخوند ومن تبعه، يصل الدور إلى بيان ما هو المختار وذكر أدلّته ، والجواب عمّا يمكن أن يورد عليه ، فنقول ومن الله الاستعانه :

لا إشكال فى أنّ المقدّمه بناءً على ثبوت الملازمه كان وجوبها لأجل الغير وهو ذيهها ، كما لا إشكال فى كون وجوبها غيرياً لا نفسياً ، فحينئذٍ كما يكون ذلك موقوفاً عليه للغير، كان واجباً له أيضاً، وإن لم يكن كذلك، فلا وجوب له حينئذٍ قضيهً لغيريه وجوبها ، فيعدّ الإتيان بما لا يرتبط بذيهها أصلاً . غايه الأمر إمكان كونها مقدّمه لا أثر له فى جعلها واجباً، لأنّه قد عرفت كون وجوبها لأجل

وجود الغير .

نعم ، كان التوقف الموجب لتحقيق الوجوب أمرٌ واقعيّ تابع لنفس الأمر، لا لما علمه أنه موقوفٌ عليه ، إذ ربما يمكن أن يزعم بكونها موقوفه عليها مع عدم كونها كذلك في الواقع، فلا وجوب لها ، كما قد ينعكس ويكون واجباً وهو لا يعلم، وقد علمت سابقاً وجه التفاوت بين صورتى العلم والجهل فى التجزى وعدمه وتحقيق العصيان للأمر الغيرى وعدمه .

وبالجملة: فثبت من خلال ما ادّعيناه كون المقدمه الموصله المشيره إلى ما هو فى الواقع والخارج، موصله واجباً لا مطلقاً .

والدليل: ويدلّ عليه - مضافاً إلى شهاده الوجدان كما ادّعاه كثيراً ممّن خالفنا فى أصل الدعوى - أمور :

الأمر الأول : أنّ الحاكم بثبوت الملازمه بين وجوب ذبيها ووجوبها ليس إلا العقل، وهو لا يحكم بالوجوب أزيد ممّا هو واقع فى سلسله علل وجود ذى المقدمه، بحيث يكون وجودها ملازماً لوجود الواجب فى الخارج ، وأمّا ما ليس كذلك فلا وجوب له أيضاً .

الأمر الثانى : أنّ العقل لا يأبى عن تصريح الأمر بعدم إرادته غير المقدمه الموصله ، بل قد يجوز النهى عنه لعلّه أخرى ، مع أنّه لو كان واجباً لما جاز ذلك التصريح ولا النهى ، إلا أن تكون جهه النهى أهمّ من غيرها ، فعدم امتناع العقل عن ذلك بنفسه دليلٌ على عدم الوجوب ، كما يمتنع ذلك عقلاً بالنسبه إلى المقدمه الموصله ، فيدلّ على كونها واجباً ، إلا أن يزاحمها بأمرٍ أهمّ ، فهو شىءٌ آخر خارج عن الغرض .

ولا يذهب عليك أنّ صاحب «المحاضرات» جعل جواز التصريح بعدم الإرادة، مع التصريح بالنهاى عنه وجهين مستقلين ، ونسب الثانى منهما إلى السيد الطباطبائى صاحب «العروه» ، ولكنّ الإنصاف كون الملاك والمناطق فى الموردين هو شىء واحد، وهو عدم تعلق الوجوب لذلك الغير الموصل .

وإن نقل الإشكال عن صاحب «الكفايه» للثانى منهما فقط، وهو أنّه خارج عن مورد الكلام فى المسأله ، فإنّ محلّ الكلام كان فى المقدمات المباحه فى أنفسها . وأما إذا كان بعضها محرّماً، فعدم اتّصاف المحرم بالوجوب الغيرى، إنّما هو لوجود مانع ، لا لأجل عدم المقتضى له . فعلى هذا لا يعدّ نهى المولى عنه على أنّها لا تقتضى الاتّصاف بالوجوب ، إذ من المحتمل أن يكون عدم الاتّصاف لوجود مانع عنه فيه ، لا لأجل عدم الاقتضاء.

هذا وقد ذهب صاحب «المحاضرات» إلى اعتباره من الإشكالات المتينه.

مع أنّه مخدوش جدّاً ، لوضوح أنّ الغرض من هذا الدليل، بيان جواز النهى عن غير الموصل، من دون أن يمنعه مانع من وجوبها من باب المقدمه، كما كان كذلك فى المقدمه الموصله ، فجواز النهى عنه دون غيره، دليلٌ على عدم كونه واجباً لأجل المقدميه .

نعم ، وجود هذا المانع عن النهى فى الموصله، إنّما يكون فيما إذا كان أمر ذيهما أهمّ من النهى الواقع فيه ، وإلاّ لما كان وجوبه لأجل المقدميه أيضاً مانعاً عن تعلق النهى به، وهو واضح .

وبالجملة : كون المقدمات من الأمور المباحه، أو من المنهى عنه، لا تكون مؤثّره فى المقدمه الغير الموصله، بخلاف الموصله حيث تؤثّر فيها من جهه أنّ

وجوبها صحيح في المباحه منها ، والمنهى عنه الذى كان مهماً بالنسبه إلى أمر ذيهها لا الأهم، وإلا يمنع عن تعلق الوجوب به لوجود مانع فيه، لا لأجل عدم المقتضى .

فما ذكره صاحب «الكفايه» واستجوده صاحب «المحاضرات» كان صحيحاً في خصوص هذا القسم وهو الأهم، دون ما ذكرهما من المقدمه الغير الموصله .

الأمر الثالث : لا يخفى أنّ هناك فرق واضح بين القوانين الجعليه من الأحكام الشرعيه، وبين الأحكام العقليه ، حيث أنّ الأولى يصحّ فيها جعل الحكم على عنوان يمكن أن يترتب عليه الغايه لا- على نفس وجود الغايه والملا-ك، لجهل المكلف بما هو الملا-ك والمناطق ، كما ترى من جعل الحكم على الصلاه التى هى عباره عن مجموعه من الأفعال مع جهل العباد بالملاك الواقعى المترتب عليها.

هذا بخلاف الأحكام العقليه، فإنّ الحكم يترتب لخصوص ما كان فيه الملا-ك والمناطق، ولا يتعلّق لغير ما فيه ذلك ، بل قد يستحيل ذلك باعتبار قيام العقل بتحليل ما هو دخيل فيه عمّا ليس فيه كذلك ، ولذلك اشتهر وقيل بأنّ الجهات التعليليه فى الأحكام العقليه ترجع إلى الحيثيات التقييديه ، فحينئذ إذا كان الملا-ك فى شىء موجوداً دون الآخر، يتعلّق الحكم بما فيه الملاك دون الفاقد له، وإلا لزم الحكم بجواز صدور حكم العقل بلا ملاك ومناطق ، وهو مُحال.

إذا عرفت هذه المقدمه، نقول:

لا إشكال بأنّ المقدمه الموصله تتضمّن الملاك والمناطق وهو ترتب ذيهها عليها ، فيصحّ الحكم بوجوبها عقلاً ، وأمّا ما ليس فيه التوصل إلى ذيهها، لو كان واجباً للزم حكم العقل بوجوب شىء ليس فيه الملاك والحيثيه، وهو محال، كما قد

عرفت ، هذا .

ولكن لا- يخفى أنّ هذا الدليل لا- يثبت إلا- وجوب المقدمه الموصله عقلاً لا شرعاً ، إلاّ بناءً على القول بثبوت الملازمه بين الوجوب العقلي والشرعي ، أى كلّما حكم العقل بوجوبه حكم به الشرع أيضاً كذلك ، وقلنا بعدم الفرق فى ثبوت الملازمه بين الوجوب النفسى والغيرى ؛ يعنى إن قلنا بالثبوت فيثبت الوجوب الشرعى الغيرى أيضاً من جهة ثبوت وجوبه الغيرى العقلى ، وإن لم نقل بالملازمه ففى كليهما كذلك .

أقول: إذا تأملنا فى هذا الدليل المسمى بالدليل الثالث، فإنّه يمكن إرجاعه إلى الدليل الأوّل بحيث يكون الثالث تفصيلاً للدليل الأوّل المجمل، أى كأنه قد ذكر فيه جهه حكم العقل بوجوب الموصله دون غيرها، كما لا يخفى .

فإذا ثبت بالأدله السابقه وجوب المقدمه الموصله لا مطلقاً، فعندئذٍ قد أورد عليه إشكالات متعدده ومحاذير عديده ، بل قد ادعى استحاله بعضها، فلا بأس بذكرها ومحاولة الجواب عنها .

الإشكال الأوّل : هو الذى تعرّض له المحقّق النائينى قدس سره بقوله:

إن قيد التوصل هل هو قيد للوجوب أو للواجب، وفى كليهما إشكال لأنه:

لو كان قيداً للوجوب، فيلزم أن يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجوب المقدمه، لأنّ قيده التوصل إنّما تحصل بحصول ذى المقدمه ، وهو كما ترى أردأ من طلب الحاصل، إذ يلزم أن يتأخّر الطلب عن وجود المقدمه، ومن وجود ذيهما المتأخّر عن وجودها .

وإن كان قيداً للواجب كما صرح بذلك صاحب «الفصول» قدس سره ، فيرد عليه:

أنه يلزم حينئذٍ أن يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجود المقدمه، وإن لم يكن من شرائط وجوبها، إلا- أنه لا- فرق فى الاستحاله، ضروره أنه لا- يعقل أن يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجود المقدمه، لاستلزامه الدور، فإنه يلزم أن يكون وجود كل من المقدمه وذى المقدمه متوقفاً على الآخر)، انتهى موضع الحاجه (١).

وفيه: الإشكال غير وارد، سواء قلنا بكون التوصل قيداً للوجوب أو للواجب .

فأما على الأول: فلأن معناه ليس كون تحقق الوجوب للمقدمه متأخراً فى الخارج عن ترتب ذى المقدمه عليها، كما فرضه وأورد على ما فرضه ، بل المقصود أن الوجوب مترتب على المقدمه قبل وجود نفسها فضلاً عن ذيها ، إلا أنه بما كان فى الواقع موصله إلى ذيها، وكان ذلك معلوماً فى الواقع ونفس الأمر، يكون مقدمه ولو لم يعلمه المكلف، نظير الشرط المتأخر فى وجوب العباده، كغسل المستحاضه فى الليله اللاحقه، حيث يكون شرطاً لصحة صوم يوم السابق ، وكالإجازة اللاحقه حيث تكون شرطاً لتحقيق وجوب الوفاء بالعقد السابق ، فما يحصل الشرط فى موضعه، كان المشروط من أول الأمر حاصلًا، وإن كان لا يعلمه الإنسان وجوده خارجاً .

كما قد ينعكس الأمر، بأن يزعم ويطمئن وجوده فى موضعه وترتبه عليه، ويتخيل وجوبه ، ولكن فى الواقع لا يكون واجباً، لعدم الوصول إليه من جهه تحقق

الموت قبله، أو زوال التكليف بعارض وأمثال ذلك ، وقد عرفت ممّا سابقاً بما لا مزيد عليه بأنّ علم المكلف وجهله لا يكون دخيلاً إلاّ في تنجز الحكم عليه وعدمه، لا في أصل وجود الحكم وعدمه .

هذا لو قلنا بقيديّه التوصل للوجوب، فضلاً عن الواجب، فلا يستلزم محذوراً أصلاً، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يُقال: بأنّ التوصل لم يكن على نحو الشرطيّه والقيديّه ، بل كان على نحو القضيّه الحيثيه ؛ بأن يكون وجوب المقدمه ثابتاً في حال تحقّق الإتيان بها في الخارج لا مطلقاً حتّى لا يرد عليه ما توهم وروده في القيديّه والشرطيّه .

وأما على الثاني: فهو أيضاً قد أُجيب عنه بما ذكرناه في الواجب، باعتبار أنّه أسهل عن الوجوب في الإشكال ؛ لأنّ من الواضح أنّه يكون على نحو الشرط المتأخّر للواجب وهو المقدمه ؛ أي المقدمه المترتبه عليها ذيهما واجبه .

وأما إشكاله باستلزامه الدور، للزوم توقّف وجود كلّ من ذى المقدمه والمقدمه على الآخر .

فمدفوع، لاستلزام ذلك فيما إذا فرض كون الواجب - وهو وجود المقدمه - أو نفس الوجوب تحقّق بعد وجود ذى المقدمه المترتبه على المقدمه كما فرضه . وأمّا إذا قلنا بوجود الوجوب أو وصف الواجب بوجود المقدمه، فإنّه لا دور حينئذٍ كما لا يخفى .

نعم ، قرّر صاحب «المحاضرات» الدور بتقريب آخر غير ما في «الفوائد» حيث يقول في بيان ذلك:

(إنّ تخصيص الوجوب بخصوص الموصله يستلزم أحد محذورين :

إمّا الدور أو التسلسل ، وكلاهما محال .

أمّا الأوّل: فلأنّ مرجع هذا القول إلى كون الواجب النفسى مقدّمه للمقدّمه، لغرض أنّ ترتّب وجوده عليها قد اعتبر قييداً لها ، وعلى هذا يلزم كون وجوب الواجب النفسى ناشئاً من وجوب المقدّمه، وهو يستلزم الدور، فإنّ وجوب المقدّمه على الفرض إنّما نشأ من وجوب ذى المقدّمه ، فلو نشأ وجوبه من وجوبها لدار) ، انتهى محلّ الحاجه (١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه أولاً : بأنّ توقّف وجوب المقدّمه على وجوب ذيه أمرٌ مسلمٌ، لكون وجوبها ترشّحياً ومتولّداً منه ، وأمّا وجوب ذى المقدّمه لا يكون موقوفاً على وجوب المقدّمه، حتّى يوجب الدور ، بل وجوبه موقوف على قيام الدليل عليه.

نعم ، وجود ذى المقدّمه فى المقدّميه، يكون موقوفاً على وجوب المقدّمه على فرض المتوهّم، يعنى لو أغمضنا عمّا ذكرنا من فرضنا على نحو الشرط المتأخّر ، وإلاّ لما كان وجوده أيضاً موقوفاً على وجوبها ؛ لأنّ وجوبها على ما افترضنا كان متحقّقاً قبل تحقّق وجود ذى المقدّمه وترتّبه عليها .

وثانياً : أنّه يكون وجوب ذى المقدّمه بعنوان المقدّميه للمقدّمه متأخراً عن وجوب نفس المقدّمه ، كما أنّ وجوبها بنفسه متأخّر عن الوجوب النفسى لذى المقدّمه ، فذى المقدّمه يكون مركزاً للوجوبين فى المرتبتين، إذ فى المرتبه السابقه كان وجوبه نفسياً ، وفى المرتبه اللاحقه عن وجوب المقدّمه كان وجوبه غيرياً ،

فلا مانع من جمع الوجوبين النفسى والغيرى فى شىء واحد، وهو وجوب ذى المقدمه ، فلا دور لتأخر رتبه الوجوبين .

هذا تمام الكلام فى الإشكال الأول وهو الدور بتقريبه .

الإشكال الثانى : أنه لو كانت المقدمه الموصله واجبه، لزم التسلسل.

قال صاحب «فوائد الأصول» فى تقريب ذلك:

(مضافاً إلى أنه يلزم القول بمقدميه الذات أيضاً، فإنَّ المقدمه حينئذٍ تكون مركبه من أمرين ، أحدهما : الذات ، والآخر : قيديّه التوصل ، ولو على وجه دخول التقييد وخروج القيد، فتكون الذات مقدمه لحصول المقدمه المركبه، كما هو الشأن فى جميع أجزاء المركب، حيث يكون وجود كل جزء مقدمه لوجود المركب، مثلاً لو كان الوضوء الموصول إلى الصلاه مقدمه ، أو السير الموصول إلى الحجّ مقدمه ، فذات الوضوء والسير يكون مقدمه للوضوء الموصول والسير الموصول، وإنما اعتبر قيد الإيصال فيه أيضاً لأنه يلزم التسلسل، ولا محيص بالأخره من أن ينتهى إلى ما يكون بالذات مقدمه، فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من أول الأمر مقدمه لذيها من دون اعتبار قيد التوصل) ، انتهى محلّ الحاجه .

ولقد أجاب عنه المحقق العراقى: (بأنه يمكن أن يدفع هذا بدعوى قصور الوجوب الغيرى حينئذٍ فى سرايته، وعوده إلى ذى المقدمه بعد سرايته منه إلى المقدمه، إذ حينئذٍ وإن كان ملاك المقدميه متحققاً فى ذى المقدمه، ولكنّه بعد قصور الوجوب الغيرى، وعدم قابليته لا يكاد اتّصاف ذى المقدمه إلا بوجوب واحد وهو الوجوب النفسى) ، انتهى كلامه (١).

ولكنه لا- يخلو عن إشكال ، أولاً- : لأنه إذا قلنا بأنّ المقدمه الموصله واجبه لا فرق في السرايه من الوجوب المتعلق لشيء إلى شيء آخر، الذى كان مقدمه لذلك الوجوب، بين كون الوجوب نفسياً أو غيرياً، إذ الغيريه لا تكون مانعه عن السرايه ، كما لا يخفى .

وثانياً : أنا لا نسلّم عدم قابليه ذى المقدمه بالاتّصاف بالوجوب إلاّ واحداً ؛ لأنه لا مانع من تعلّق الوجوبين، فيما إذا كان رتبهما متفاوتين، ونوعهما متغايرين، وكون أحدهما نفسياً والآخر غيرياً .

نعم ، قد يشكل هنا من جهه أخرى، وهى أنّ هذا الوجوب بنفسه كان مترشحاً عن وجوب ذى المقدمه ، فكيف يمكن أن يرشّح وجوب آخر من هذا الوجوب المقدمى ولو بالواسطه، فيتعلّق بذى المقدمه، وإن كان هذا الوجوب غيرياً، فهو إشكال آخر، ستعرف جوابه إن شاء الله تعالى عن قريب .

والأولى فى الجواب هو أن يُقال:

أولاً : يمكن أن يُقال بأنّ المقدمه الموصله إلى الواجب النفسى، واجبه لا إلى الواجب الغيرى ، فعلى هذا لا يكون الإيصال إلى نفس المقدمه واجباً آخر حتّى يوجب التسلسل .

هذا هو الجواب الذى ذكره المحقّق الخمينى حفظه الله ، لكنّه لا يخلو عن تأمل .

وثانياً : أنّ وجوب ترتّب ذى المقدمه ليس إلاّ- عباره عن وجوب وجود ذى المقدمه، وهو بنفسه يعدّ واجباً ، فلا- يحتاج إلى وجوب آخر غيرى، حتّى يلزم منه التسلسل ، هذا إذا قلنا بصوره القيديه والشرطيّه .

مع أنك قد عرفت بإمكان أن يكون على نحو القضية الحيثية، فيكون عنوان الموصل عنواناً مشيراً إلى ما هو الموصل في الخارج، فلا يلزم شيئاً من تلك المحاذير، كما لا يخفى .

الإشكال الثالث: هو الذى طرحه صاحب «نهاية الأفكار» بقوله:

(لو كانت المقدمه الموصله واجبه، استلزم محذور تقدم الشيء على نفسه، وتأخره عنه رتباً، نظراً إلى ما هو المفروض من مقدمته المقيد لوجود ذى المقدمه، ومقدمته ذى المقدمه لتحقيق التقييد المزبور .

ثم قال بعد الجواب عن سائر الإشكالات : وأما الإشكال الثالث فله وجه ، بل لا محيص عنه لو قيل بمقدمته التقييد أيضاً كذات المقدمه، لما هو الواجب والمطلوب النفسى .

ولكنه ليس كذلك ، بل ولا يظنّ أيضاً التزام القائل بدخل حيث الإيصال والترتب فى الواجب به ، وذلك من جهه وضوح أنّ تمام همّه من أخذ الإيصال قيماً فى الواجب، إنّما هو إثبات أنّ موضوع الوجوب الغيرى ومعرضه، هى الذات الخاصه، دون الذات المجردة عن القيد المزبور، مع تسليمه لأنّ ما هو المقدمه وما فيه ملاك الوجوب الغيرى، عباره عن ذات المقدمه لا هى مع وصف التقييد بالإيصال، بأن كان للوصف المزبور دخل فى تحقق الواجب كما هو واضح) ، انتهى كلامه (١) .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، إذ قد عرفت منّا سابقاً بأنّ إشكال تقدم الشيء

على نفسه إنَّما يلزم لو قلنا بكون الترتب بما له من الوجود في المتأخر، مأخوذاً جزءاً للتقييد، فيستلزم للمحال .

وأما إن قلنا على نحو الشرط المتأخر الذى كان هو موجود بالفعل، لو كان فى الواقع حاله كذلك، فلا يوجب ذلك ؛ لأنَّ المقدمه حينئذٍ كانت حاصله هاهنا إذا كان الترتب موجوداً ، فوجب هذا القيد لحصول المقدمه الموصله والخاصه، لا يوجب تقدّم الشيء على نفسه كما لا يخفى .

مضافاً إلى ما عرفت من أنه لو سلّمنا الإشكال، كان فى التقييد على نحو القيديه والشرطيّه، لا على نحو القضيّه الحيثيه .

فظهر من جميع ما ذكرنا صحه هذا القول أى بأنّ الموصله كانت واجبه، وعدم توجه إشكال لا يمكن الذبّ عنه .

وعليه، ثبت من خلال ما ذكرناه:

١ - أنّ المقدمه الموصله واجبه لا ذات المقدمه، كما يقول به صاحب «الكفايه» رحمه الله .

٢ - كما لا تكون المقدمه بقصد التوصل واجبه ، كما نسب ذلك إلى الشيخ الأعظم قدس سره .

٣ - وظهر فرقه مع كلام صاحب «المعالم» حيث أنه يقول بأنّ المقدمه لمن يريد الفعل واجبه ، فيكون فى مرحله الوجوب والواجب، حيث يرجع القيد من الإراده وقصد التوصل إلى الأول فى الأول وإلى الثانى فى الثانى ، فالواجب - وهو المقدمه - يكون مقيداً بقصد التوصل، وإن كانت عبارته غير واضحه لاضطراب كلام الشيخ قدس سره فى تقريراته حيث يظهر من بعض كلامه:

تارةً: أنه أراد من ذلك بيان أن قصد التوصل دخيلٌ في جعل المقدمه مصداقاً للامتثال وعبادةً، حتى يترتب عليهما الثواب، فهو متين في غايه المتانهِ ولا إشكال فيه ؛ لوضوح أنه لولا قصد التوصل والأمر لا يصير العمل عبادياً، وما لم يكن عبادياً لا يترتب عليه الثواب .

وأخرى : يظهر أو ينسب إليه أنه أراد من قوله، من لزوم قصد التوصل في وجوب المقدمه، اعتباره في حال المزاحمه مع حرام، كما إذا كانت المقدمه محرّمه - كالدخول في الأرض المغصوبه - حيث يكون مع قصد التوصل إلى الإنقاذ الواجب المتوقف على الدخول واجباً، لا ما إذا كان بدواعٍ أخر من التنزه واللعب .

هذا وقد نقل المحقق النائيني عن أستاذه السيد محمد الأصفهاني قدس سره أنه كان جازماً في إسناده إلى الشيخ بهذا الوجه ، ولكن المحقق النائيني كان متردداً في كونه استنباطاً عن السيد إذ كان نقله عن أستاذه السيد الشيرازي .

وكيف كان ، إن كان مقصوده هو هذا، ففيه بحثٌ وكلامٌ سيأتي الإشارة إليه عن قريب إن شاء الله تعالى .

وثالثه : ينسب إليه بأن مراده كان المقدمه الواجبه واجبه مطلقاً من دون تقييد بتلك القيود الماضيه إذا قصد التوصل بها إلى ذيهها دون غيرها، سواء كان لها مزاحم أم لا ، وسواء كانت المقدمه من التعدييات أو من التوصليات .

أقول: فالآن نستعرض كلامه المنسوب إليه في القسم الأخير في تقريراته، وإن كان البحث في جميع احتمالات الثلاثه حسناً ، فنقول :

أمّا الوجه الأوّل: فقد عرفت صحته، إلا أنه حينئذٍ لا يكون مرتبطاً بما نحن بصدده، وكان هذا الحمل من أحسن المحامل، ويناسب مع وجاهه الشيخ قدس سره

وخبرته فى العلم والكمال .

وإن أراد الوجه الثانى: بأن يكون مقصوده أنّ المقدمه إذا كانت مباحه فتكون مطلقها واجبه، لأنّ وجوبها لمجرد توقّف واجب عليها، وكان ما يتوقّف عليه هو الذات ، وحيث لم تكن الذات مقتضيه لشيء ، بل لا اقتضاء فيها على الفرض، فتكون الذات واجبه من دون اعتبار قصد التوصل ؛ لأنّ اللامقتضى لا يزاحم مع ما فيه الاقتضاء .

هذا بخلاف المقدمه المحرّمه، حيث أنّها كانت مقتضيه للحرمه، فتزاحم مع الوجوب الذى فيه الاقتضاء، فيقع التزاحم بين الاقتضائين ، فحيث كان اقتضاء الوجوب أهمّ، فيقدم ذلك على الآخر بشرط أن تكون المقدمه مأتياً بها بقصد التوصل، لا بقصد آخر مثل التنزّه واللعب والتصرّف فى ملك الغير عدواناً .

فلازم هذا التوجيه لكلام الشيخ نسبه التفصيل إلى الشيخ فى وجوب المقدمه، بين ما كانت مباحه فتجب مطلقاً، وبين ما كانت محرّمه فالموصله منها بالقصد واجبه ، هذا غايه ما يمكن أن يوجّه به لكلام الشيخ قدس سره .

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ ظاهر كلام الناسيين هذا القول إليه هو أنّ الشيخ قدس سره التزم بوجوب المقدمه بقصد التوصل مطلقاً، لا فى خصوص مورد مزاحمته مع الحرام، كما يظهر ذلك عند ملاحظه كلامهم .

وثانياً: أنّ ملاحظه وجود التزاحم وعدمه، كان فرع إثبات ما هو الواجب من المقدمه أولاً، بأنّه هل كانت بذاتها واجبه أو بقصد ما يتوصل إليها، لعدم تأثير وجود الحرام وعدمه فى أصل ما هو الملاك فى وجوب المقدمه ؛ لأنّه:

إن كان ملاكها موجوداً فى ما كان حراماً، فالوجوب فيه ثابت، سواءً كانت

المقدّمه من أجل أمر آخر حراماً أم لا .

وإن لم يكن فيه ملاك المقدميه ثابتاً، فلا يكون واجباً، سواءً كانت محرّمه أم لا .

فالتفصيل المذكور المنسوب إليه ليس في محله .

وثالثاً: بأنّ وجوب المقدّمه في صورته الحرام، وإن كان له مزاحماً، إلا أنّ المزاحمه الواقعه بين وجوب الإنقاذ، الموقوف على دخول ملك الغير، وبين حرمة الدخول لكونه تصرفاً في ملك الغير، لا- يكون موقوفاً على وجود قصد التوصل له ، بل هذه المزاحمه متحقّقه بأصل جعل الوجوب للإنقاذ، الموقوف على الدخول، وجعل الحرمة على الدخول المنطبق عليه التصرف في ملك الغير .

غايه الأمر ، لو قصد التوصل إلى الإنقاذ، كان بالنسبه إلى أمره ممثلاً ، وبالنسبه إلى النهى عن الدخول مبيّناً على ما هو المختار فيه من السقوط، لكونه مهمّياً ، أو كان موجوداً ، أو كان من قبيل جواز اجتماع الأمر والنهى في موضوع واحد، مع كفايه تعدّد الجبهه عن ذلك، فيكون حينئذٍ عاصياً بالنسبه إلى النهى عن الدخول، كما كان ممثلاً بالنسبه إلى الأمر الوجوبى .

وأما لو لم يقصد به التوصل بل قصد شيئاً آخر، فكان حينئذٍ عاصياً للأمر المتعلّق للإنقاذ وللنهي أيضاً، لو لم نقل بسقوطه وكونه من باب الترتّب، حيث يكون النهى موجوداً في طرف المهمّ أيضاً، مع فرض عصيان الأمر بالأهمّ ، أو عدم العصيان لو لم نقل بالترتّب، وقلنا بسقوط النهى حينئذٍ .

فما ذكره من التوجيه المذكور لا يُسمن ولا يُغنى عن جوع، كما لا يخفى .

وأجاب عنه رابعاً صاحب «المحاضرات» بقوله : وغير خفى أنّ المزاحمه في

الحقيقه إنّما هي بين الحرمة النفسية الثابتة للمقدمه، وبين الوجوب النفسى الثابت لذيها، وإن لم نقل بوجوب المقدمه أصلاً، فالتراحم فى المثال المزبور إنّما هو بين وجوب إنقاذ الغريق، وحرمة التصرف فى الأرض المغصوبه، سواء كانت المقدمه واجبه أم لا .

وبكلمه أخرى : أنّ التراحم المذكور لا- يتوقف على القول بوجوب المقدمه، فإنّه سواء قلنا بوجوبها مطلقاً، أو فى خصوص الموصله منها، أو ما يقصد به التوصل إلى الواجب، أم لم نقل به أصلاً على الاختلاف فى المسأله ، فالتراحم بينهما موجود، انتهى موضع الحاجه (١) .

ولا- يخفى ما فيه من الإشكال : لأنه لولا وجود المقدميه فى الطريق الواقع فى الأرض المغصوبه، لما كاد أن يقع التراحم أصلاً بين وجوب الإنقاذ وحرمة التصرف فى ملك الغير ، فلا بدّ أن يكون الدخول مقدمه، فإذا صارت كذلك، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بوجوبها، لأجل وجوب ذبيها ولو عقلاً لو لم نقل بذلك شرعاً . فإذا كانت واجبه لأجل الإنقاذ تحقّق التراحم، وإلا لولا وجوبها ولو عقلاً لزم حينئذٍ جواز تركها، فضلاً عن وجوب تركها لأجل الحرمة .

ومع جواز الترك وتركها يعجز عن القيام بالإنقاذ، سواء كان تركها واجباً لأجل الحرمة أم لا ، فقبل تحقّق وجوب الترك لأجل الحرمة، كان غير قادر لفعل الإنقاذ وهو باطل قطعاً ، لوضوح أنّ العقل حاكم بالوجوب لتحصيل الإنقاذ، فيكون التراحم حينئذٍ حاصلًا، فيقدم الأهمّ على المهمّ .

وخامساً : أنّ ما هو المقدمه فى الواقع، أى ما كانت موصله إلى الإنقاذ كان واجباً ، سواء قصد التوصل به إلى الواجب أم لم يقصد ، وسواء كان عدم قصده لأجل عدم التفاته إلى مقدميته أو لأجل الإعراض عنه حتى يكون عاصياً عن التكليف، لو كان فى الواقع قادراً على الإتيان ولم يأت به ، أو متجرباً لو لم يكن فى الواقع قادراً لأجل تحقق مانع من الموت، أو عروض عارضٍ آخر .

وكيف كان ، فقصد التوصل لا يكون دخيلاً فى إيجاد المزاحمه فى المقدمه المحرمه، كما عرفت توضيحه.

هذا كله بالنسبه إلى الاحتمال الثانى لكلام الشيخ قدس سره وتوجيه مرامه ومقصوده .

وإن أراد الاحتمال الثالث: وهو كون قصد التوصل مطلقاً دخيلاً فى وجوب المقدمه، كما هو الظاهر من كلام الناسيين إلى الشيخ قدس سره .

ففساده أوضح من أن يخفى لمن كان له أدنى تأمل، فضلاً عن مثل الشيخ الأنصارى قدس سره الذى هو يعدّ فى المرتبه العالیه من العلم والكمال.

وعلى كلّ حال، يظهر جوابه ممّا ذكرنا فى سابقه، بأنّ قصد التوصل لا يكون دخيلاً فى وجوب المقدمه ، فلا بأس بأن نوضح ذلك بأزيد ممّا ذكر وهو:

إنّ المقدمه لو كانت من الأمور والعناوين القصديه كالتعظيم والتأديب فلدخاله القصد فيه وجه ، ولكنها ليست كذلك ؛ لأنّ الذات الخارجيه عن المقدمه بحسب ما تقع فى الخارج موصله تكون واجبه، سواء قصد بها ذلك أم لم يقصد ، وفى مثل ذلك لا يمكن أن يكون القصد محققاً لوجوبه كما لا يخفى، وحيث لا دليل آخر يدلّ على لزوم قصد التوصل فى وجوبه، فكيف يمكن الذهاب إلى هذا القول؟

مع أنا نشاهد كثيراً أنّ المقدمه تتحقق من دون أن يكون حال الإتيان قاصداً للتوصل إلى ذبيها ، فهذا أدلّ دليل على العدم كما لا يخفى .

نعم ، قد يوجه كلام الشيخ بتوجيهين آخرين لتصحيح كلامه ، والموجه هو المحقق الأصفهاني في «نهاية الدرايه» قال ما خلاصته:

(لا يخفى أنّ الوجه في اعتبار قصد التوصل في مصداقيه المقدمه للواجب، مركّب من أمرين :

الأمر الأول: أنّ الحثّيات التعليقيه في الأحكام العقليه راجعه إلى التقيديّه ، فإذا كانت مطلوبيه المقدمه لا لذاتها، بل لحيثيه مقدميتها والتوصل بها، فالمطلوب الجدّي والموضوع الحقيقي للحكم العقلي، هو نفس التوصل .

ومن البين أنّ الشئ لا يقع على صفه الوجوب، ومصداقاً للواجب بما هو واجب ، إلّا- إذا أتى به عن قصد وعمد، حتّى في التوصّيات، لأنّ البعث تعديداً كان أو توصّلياً لا يتعلّق إلّا بالفعل الاختياري ، فالغسل الصادر بلا اختيار، وإن كان مطابقاً لذات الواجب، ومحضاً لغرضه ، لكنّه لا يقع على صفه الوجوب ؛ أي مصداقاً للواجب بما هو واجب، بل يستحيل أن يتعلّق الوجوب بمثله ، فكيف يكون مصداقاً له ، فاعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمه على صفه الوجوب مطلقاً، كان من جهه أنّ المطلوب الحقيقي بحكم العقل هو التوصل .

الأمر الثاني: أنّ التوصل إذا كان بعنوانه واجباً، فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد واختيار لا يقع مصداقاً للواجب، وإن حصل عنه الغرض مع عدم القصد والعمد إليه) ، انتهى كلامه (١).

ولكن يرد عليه بما فى الأوّل : بأننا وإن سلّمنا كون الغرض الجدّى والمطلوب الحقيقى للحكم العقلى، توصيليه المقدمه إلى المطلوب وذى المقدمه، بحيث لولا- ذلك لما صارت المقدمه واجبه، إلا- أنه لا يوجب ولا يقتضى كون صيروره المقدمه مصداقاً للواجب، أن يأتيها بقصد التوضيل، بحيث لو لم يقصد كان محصياً للغرض دون الواجب، مع أنه من الواضح أنّ مصداقيتها للواجب لم تكن إلا لتحصيل الغرض، فكيف يمكن التفكيك بينهما بحصول الغرض بذلك دون الواجب .

نعم، يصحّ هذا التفكيك بين كونه مصداقاً للواجب، وبين كونها عباده يترتب عليها الثواب، إذ مع قصد التوضيل إلى ذى المقدمه وقصده امتثال الأمر تصبح عباده مستحقّه للثواب، ومصداقاً للواجب، وأما لو لم يقصد فلا تصبح عباده وإن صدق عليه الواجب، فحصول التوصل إلى ذىها بواقعه موضوع لمصداقيه الواجب، سواء قصده أم لم يقصده .

مضافاً إلى أنّ الوجوب الذى نبحت فى أطرافه، على فرض ثبوت الملازمه، كان وجوباً شرعياً والحاكم لوجوده العقل، لا الوجوب العقلى بمعنى اللابدئيه، فهو ممّا لا- خلاف ولا إشكال فى لزومه؛ لعدم إمكان الحكم بوجوب ذىها من دون وجوب مقدمته، فحينئذ يصير الوجوب المتعلق على المقدمه من الأحكام الشرعيه، حيث لا تكون الحثيات التعليليه راجعه إلى التقيديّه، بل الحكم يتعلّق بما هو الواجب بالعمل الشائع الصناعى عن الواجب، وهو ذات المقدمه بما أنّها موصله فى الخارج إلى ذىها، كما أوضحناه سابقاً .

وأما عن الثانى: فبأنه إذا عرفت فى الجواب عن الوجه الأوّل، أنّ التوصل بعنوانه لم يكن واجباً بل بحمله الشائع الصناعى كان واجباً، فلا نحتاج فى جعل

ذلك مصداقاً للواجب قصد هذا العنوان عن عمدٍ واختيار ، بل الملاك هو الوصول إلى ما هو المقصود، وهو وجود ذى المقدمه . غايه الأمر ، حيث كان التكليف من جمله شرائطها هي قدره على الإتيان ، فكان الاختيار والعمد دخيلين فيها، فإذا فرض أنه كان فى الخارج قادراً على ذلك ، فالتكليف متوجه إليه، وإن لم يكن المكلف حين الامتثال والإتيان ملتفتاً إلى اختياره . بل كان غافلاً عن كون ذلك محصياً للغرض، ومقدمه لمطلوبه ؛ لأن الملاك فيه موجود ، فيكفى فى فعله ذلك توجه التكليف إليه ولو لم يقصد التوصل بذلك . وقد عرفت الآثار المترتبة على قصده والتفاته، من الامتثال والعصيان والتجزي فى موارد المتصوره، فلا نعيدها حذراً من الإطباب وخوفاً من الإطاله .

وبالجمله: ثبت بحمد الله أن المقدمه الموصله واجبه بعنوانها المشير إلى فردها الخارجى، دون لا ذات المقدمه، ولا هي مع قصد التوصل .

في الثمرات المترتبة على وجوب المقدمه وعدمه

بحث عن الثمرات المترتبة على وجوب المقدمه وعدمه

أقول: رتب الأصوليون على كون المقدمه الموصله أو غيرها واجبه أو غير واجبه، ثمرات لا بأس بذكرها، والنظر إليها من الصحه والفساد، وذكر ما يمكن أن يستدل به لإثبات الثمره عليها .

فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان :

الثمره الأولى: جعلوا صحه العباده التي وقعت ضدًا لواجب أهم كإزاله النجاسه عن المسجد ثمره، على فرض كون المقدمه الموصله واجبه ، بخلاف ما لو كانت المقدمه المطلقه واجبه، حيث تكون العباده - كالصلاه في الفرض المزبور - فاسده .

وجه ذلك: لأن الضد وهو الإزاله إذا كان واجباً مطلقاً، فيكون ما هو ضده المطلق أيضاً حراماً ، وضده المطلق عبارته عن فعل الضد - ومنه الصلاه - فتكون منهيًا عنها ، والنهي المتعلق بالعباده يوجب الفساد .

هذا ، بخلاف ما لو قلنا بمقاله صاحب «الفصول» قدس سره من كون المقدمه الموصله واجبه ، فعلى هذا لا يكون ترك المطلق حراماً ، بل الترك الذي لا يوجب الوصول يكون حراماً ، فالترك حينئذ يكون له فردان :

تارة: ينطبق عليه فعل الضد، وهو الصلاه.

وأخرى : ينطبق عليه غيرها من سائر الأضداد الخاصه، من الأكل والشرب والنوم .

فحينئذ إذا كانت الإزاله واجبه لأهميتها، فيكون ترك الضد واجباً ، ولكنه

ليس مطلق الترك واجباً ، بل الترك الموصل إلى الإزالة ، فمن لم يأت بالإزالة ولو ترك الصلاة، فلا تكون الصلاة حينئذٍ منهيّاً عنها، لأجل أن تركها لا تكون فاسده .

وهذه ثمره مهمّة فقهيّة مترتبه على هذين القولين، قد ذكرها صاحب «الفصول» في كتابه، والتزم بمقتضاها بصحّح العباده عند مزاحمتها لواجب أهمّ.

قال الشيخ الأنصاري: في معرض ردّه عليه بما خلاصته:

(إنّ فعل الصلاة وإن لم يكن حينئذٍ نقيض الترك الموصل، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، ونقيض الترك المطلق يكون ترك هذا الترك لا-الفعل، كما أنّ نقيض الترك الموصل الذي كان تركاً خاصّاً لا يكون فعلاً؛ لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ كما أنّ نقيض الأعمّ أخصّ، كما أنّ نقيض الإنسان وهو اللا-إنسان يعدّ أعمّاً من لا-حيوان، ولا-حيوان يعدّ أخصّاً من لا إنسان، لأنّه ربما يصدق في بعض الموارد لا إنسان ولا يصدق عليه لا حيوان، كالحیوان غير الناطق .

وعلى كلّ حال، فنقض الترك الموصل يكون أعمّ من الفعل؛ لأنّ نقيض الترك الموصل عبارته عن ترك الترك الموصل، وترك الترك الموصل له أفراد من الأكل والشرب والنوم ومنها الصلاة، فالصلاه تكون أحد أفراد النقض المنهى عنه، ومعلوم أنّ النهى عن الكلّي يسرى إلى أفرادها، فتكون الصلاة منهيّاً عنها، غاية أنه لا بخصوصها، بل بما أنّها أحد أفراد النقيض الواجب .

والحاصل: لو كان مطلق ترك الصلاة واجباً بالوجوب المقدمي لإزالته النجاسه عن المسجد، فنقيض مطلق الترك ترك هذا الترك، وهو متّحدٌ خارجاً مع فعل الصلاة، فتكون الصلاة بما أنّها نقيض الترك الواجب منهيّاً عنها .

وأما لو كان الترك الخاصّ واجباً أي الترك الموصل للإزاله، فنقيض الترك

الموصل، هو ترك ترك الموصل، وهو الذى يكون منهيًا عنه، لكونه نقيض الواجب، وترك الترك الموصل المنهى عنه له أفراد منها الصلاة، فلا فرق فى فساد الصلاة حيثُذ بين أن نقول مطلق الترك واجبٌ، أو خصوص الترك الموصل، بعد البناء على مقدّمته ترك أحد الضدين لفعل الضد الآخر.

وبالجملة: فما ذكره من الثمره بين القولين ليس بصحيح، بل العباده فى كلا الوجهين باطله إذا وقعت طرفاً للضد، وقلنا بوجوب المقدمه واللاقضاء). انتهى كلامه (١).

قال المحقق الخراسانى: فى معرض ردّه لكلام الشيخ وإثباته للثمره المذكوره:

(قلت: وأنت خير بما بينهما من الفرق، فإنّ الفعل فى الأوّل - والمقصود هو الترك الخاص - لا يكون إلّا مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه تارة، ومع الترك المجرد أخرى، ولا يكاد يسرى حرمة الشىء إلى ما يلزمه، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً).

نعم، لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، وهذا بخلاف الفعل فى الثانى، فإنّه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه، لا- ملازم لمعانده ومنافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، لكنّه متّحد معه عيناً وخارجاً، فإذا كان الترك واجباً فلا- محاله يكون الفعل منهيًا عنه قطعاً، فتدبر جيّداً، انتهى كلامه (٢).

١- مطارح الأنظار للشيخ: ص ٨٠ وفى قوامع الفضول: ١٥٢ تقريرات الشيخ قدس سره.

٢- كفايه الأصول: ج ١ / ١٩٣.

ووافقه في ذلك المحقق النائيني في «فوائده»^(١) وتبعه على ذلك الخوئي والخميني حفظهما الله .

والتحقيق أن يُقال: وضوح صحّحه هذا الفرق بين القولين وعدمها، موقوف على إثبات مقدمات لا بأس بالإشارة إليها :

المقدّمه الأولى: قيام الملازمه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوب مقدّمته كما هو المفروض .

المقدّمه الثانيه : ممنوعيته كون ترك الضدّ بنفسه مقدّمه لفعل ضدّ آخر، كما سيأتى بحثه إن شاء الله في مبحث الضد ؛ لأنّ ما يكون موجباً لترك الواجب الأهمّ، ليس هو فعل الضدّ الآخر، حتّى يكون ترك الضدّ مقدّمه لفعل الواجب ، بل الموجب لتركه هو الصارف والإعراض عن إتيان الواجب، الذى كان مقدّمماً على فعل الضدّ، فيكون ترك الواجب مستنداً إلى الصارف قبل استناده إلى فعل الضدّ، فيكون الصارف والإعراض حراماً لا نفس الفعل الخارجى الواقع بعد الصارف ، وتفصيل ذلك موكول إلى محله .

المقدّمه الثالثه : لو سلّمنا كون المقدّمه واجبه ، وسلّمنا كون فعل الضدّ نفسه موجباً لترك الواجب الأهمّ، فيكون فعله حراماً ، إلّا أنّ فساد ذلك لو كان عباده موقوف على تسليم كون النهى الغيرى المتعلّق للعباده، كالنهى النفسى موجب لفسادها ، وإلّا لما أوجب حرمة الغيرى مع تسليمه مؤثراً فيما هو المقصود، كما لا يخفى .

المقدّمه الرابعه: وهى العمده والمقصود الأعلى، هى أن يكون متعلّق النهى وما هو المتحقّق فى الخارج واحداً ذاتاً، ومتّحداً معه عيناً، وإلا لو لم يكن كذلك بل كان منطبقاً عليه عَرَضاً لا ذاتاً لما سرت الحرمة المتعلّقه به إلى ما هو الموجود فى الخارج .

توضيح ذلك: موقوف على بيان ما هو المراد من كلمه (النقيض) المشهوره على الألسنه بقولهم : اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال :

فنقول: والذى وقع تفسيره فى علم المنطق، واشتهر بينهم، هو أنّ نقيض كلّ شيء رفعه ، وهذا المعنى معنى عام يجرى فى جميع الموارد، من دون ذكر تفصيل فيما بين أن يكون متعلّق الرفع شيئاً عاماً أو خاصاً ، وبلا فرق بين:

أن يتعلّق الرفع بشيء وجودى وحقيقى، الذى كان إطلاقه عليه حقيقياً ؛ لأنّ رفع الشيء يستلزم تعلّقه إلى الوجود حتّى يناسب مع معناه وهو الرفع .

أو يتعلّق إلى عدم شيء، فيكون رفعه هو عدم عدمه، حيث يكون الإطلاق بالرفع فيه نوع من المسامحه والعنايه ؛ لعدم وجود شيء حتّى يلاحظ فيه الرفع ، فنقيض وجود زيد هو عدمه ، ونقيض عدم وجوده، هو عدم عدمه المنطبق بالعرض على وجوده، لعدم إمكان اتّحاد عدم مع الوجود ؛ لإبائه حيثيه الوجود عن ترتّب عدمه عليه ذاتاً .

نعم ، ينطبق عليه عَرَضاً أى عنواناً كالأمر الاعتباري، حيث يلاحظه الذهن بنحو عدم المضاف لا عدم المطلق ؛ لأنّ الثانى لا يميز فيه ؛ إذ لا يميز فى الأعدام من حيث عدم ، هذا بخلاف عدم المضاف، فإنّ له حظاً من الوجود ولو ذهنياً بالإضافه إلى ما يضاف إليه ذلك عدم .

وكيف كان، فانطباق العدم على الوجود يكون عَرَضِيًّا .

فإذا كان الأمر كذلك، فلا اتّحاد بين الوجود والفعل مع العدم والترك ذاتاً ، ولا يتّحد معه خارجاً نحو اتّحاد الكلّي الطبيعي مع أفرادهِ، حيث يكون اتّحاده ذاتيّاً، والسرايه في الحكم من الكلّي إلى أفرادهِ، إنّما يكون في الكلّي الذاتى على أفرادهِ، لا العَرَضى بعدم الاتّحاد فيه حقيقةً ، فلا- منافاه بين الالتزام بحكم خاصّ للكلّي العَرَض دون فردهِ، أى بأن لا يكون متّصفاً بذلك الحكم، لعدم اتّحاده معه حقيقةً .

فبناءً على هذا، يلزم أن يكون التعبير بأنّ الوجود والعدم متناقضان تعبيراً مسامحياً لعدم كون الوجود نقيض العدم حقيقةً ، بل نقيضه هو عدم العدم ، ونقيض الشىء هو رفعه المساوق لهذا مع الوجود، أى ينطبق عليه عَرَضاً ، فحينئذٍ إذا فرضنا كون ترك الترك - المسمّى بعدم العدم - حراماً، لم يستلزم ذلك كون الوجود المنطبق عليه بالعرض حراماً أيضاً، لعدم الاتّحاد بينهما ذاتاً ، بلا- فرق في ذلك بين كون الترك مفروضاً بنحو الإطلاق ، أو مفروضاً على نحو خاصّ، لعدم تأثير هذا التفاوت فيما هو المقصود منه .

كما لا فرق في عدم سرايه حكم الكلّي إلى أفرادهِ العَرَضى، بين أن يكون للكلّي أفراد متعدّده أو منحصرّاً في فردٍ واحد ، لعدم دخاله التعدّد والوحده فيما هو المهمّ في المسأله .

فبناءً عليه يلزم أن لا تكون العباده كالصلاه مثلاً التى أصبحت مزاحمه لواجب أهمّ كالإزاله فاسده أصلاً ، لا على القول بكون التعديده المطلقه واجبه، كما عليه صاحب «الكفايه» ، ولا على القول بكون المقدمه الموصله واجبه، كما عليه

صاحب «الفصول» ، ولو سلّمنا جميع المقدمات الثلاثه السابقه، لأنّ المقدمه الرابعه فيها مفقوده، وهو الاتّحاد بين الكلّي وفردّه ذاتاً، حتّى يوجب السرايه فى الحرّمه، لما قد عرفت أنّ فعل الضدّ - وهو الصلاه - لا يعدّ نقيضاً لترك الصلاه، حتّى يُقال إنّ ترك الصلاه إذا كان واجباً للإزاله، فيكون فعلها حراماً لأنّه نقيضه . إذ قد عرفت أنّ نقيض ترك الصلاه هو ترك تركها، وهو يكون حراماً المنطبق هذا عَرَضاً على فعل الصلاه، والانطباق العَرَضى لا يوجب سرايه حكم التحريم منه إلى فعلها ، بلا فرق فى ذلك بين أن يجعل الترك المطلق مقدّمه للإزاله، أو ترك الموصول، كما عرفت توضيحه .

وبالجملة: فالقول ببطلان الصلاه مطلقاً - كما عليه الشيخ - أو بطلانه على مسلك صاحب «الكفايه» دون صاحب «الفصول»، ليس فى محلّه .

هذا إن قلنا فى النقيض أنّه عباره عن رفع الشىء، أعمّ من أن يكون الشىء وجودياً أو عدمياً بعدم المضاف .

أقول: ولكن فى المسأله احتمالان آخران، ذكر أحدهما المحقّق السبزوارى فى «المنظومه» فى الصفحه ٥٩ فى (غوص التناقض) فى قوله : (نقيض كلّ رفع أو مرفوع «تعميم رفع لهما مرجوع»):

بأن يكون المراد من الرفع القدر المشترك بين المبنى للفاعل كاللإنسان الذى كان رافعاً للإنسان، والمبنى للمفعول كالإنسان نقيضه لكونه مرفوعاً بالرفع ، فعلى هذا التقدير يكون كلّ من الوجود والعدم نقيضاً للآخر ، كما يساعد ذلك مع النسبه الموجوده، مثل التناقض الظاهر فى كونه من الطرفين ؛ أى إذا صدقت النسبه فى أحد الطرفين يصدق فى الآخر، نظير التضادّ والتماثل والتماثل .

أقول: وقد ردّ السبزواری هذا الاحتمال بقوله :

(تعميم رفع لهما برفع) لما قال بعضهم نقيض كل شيء رفعه ، وفهم منه التخصيص بمثل اللإنسان ولم يشمل عين الشيء ، ولذلك بدّل بعضهم هذه الجملة بقوله (رفع كل شيء نقيضه) ، وبعضهم عمّم الرفع كما قلنا في صدر المسأله ، فلا نعيد .

أو يُقال باحتمال ثالث بأنّ الاصطلاح المعروف في بيان النقيض كان على ما هو عليه، من أنّ نقيض كل شيء رفعه، الصادق بحسب إطلاقه الحقيقي على نقيض الوجود، كما يدلّ ويشعر به لفظ الشيء عليه ونقيضه كان هو العدم، فليس النقيض إلاّ هذا. إلاّ أنّه حيث كان هذا الوصف من الأوصاف ذات الإضافه عند العرف ، فكذلك يطلق بالمسامحه نقيض العدم على الوجود ، مع أنّه ليس بنقيض حقيقه، لعدم كون العدم شيئاً حتّى يرفع ويصدق عليه النقيض ، فينضمّ إليه أنّ العرف يطلقون لكلّ من الوجود والعدم نقيضاً، ويجعلهما مقابلاً لهما في الحكم . بقى إذا صار وجود شيء واجباً فيكون عدمه حراماً ، وإذا كان عدمه وتركه واجباً فيقال إنّ وجوده كان حراماً ، فينتزع من ذلك الإطلاق أنّ التقابل بين عدم المطلق والوجود، هو تقابل الإيجاب والسلب ، فإذا كان أحدهما مشتملاً لحكم، فيكون نقيضه مشتملاً على حكم في مقابله ، فيلزم على هذا التقدير أن يكون الترك المطلق واجباً، فيكون نقيضه وهو فعل الضدّ وهو المسمّى بالصلاه حراماً، لكون التقابل حينئذٍ تقابل الإيجاب والسلب ، فيوجب فسادها، فيكون مركز النهى على هذا التقريب نفس وجود الصلاه، لا ما يلازمه، ولا ما يتّحد معه خارجاً وعيناً؛ لأنّه من الواضح أنّ عنوان ترك الترك أمرٌ عدميٌّ، لا يعقل اتّحاده ذاتاً مع أمر

وجودي حتى يقال بالسرايه في الحكم وعدمه .

هذا بالنسبه إلى الترك المطلق الذي كان مقدّمه للإزالة، وصار واجباً لها، فيكون نقيضه وهو فعل الصلاه حراماً بالتقريب الذي عرفته آنفاً .

وأما على القول بكون المقدمه الموصله واجبه لا المطلق: فيكون ترك الصلاه الموصول إلى الإزاله واجباً ، فنقيضه على الفرض الأول - من جعل كل رفع سواء تعلّق بالوجود أو العدم نقيضاً - يلزم أن يكون هو ترك الترك الموصول، فيصير كلام الشيخ الأعمش هنا صحيحاً، بأن ترك ترك الموصول يكون لازماً أعيناً للفعل والترك المجرد ، وليس الفعل بنفسه نقيضاً والترك المجرد نقيضاً آخرًا ؛ لأنّ نقيض الواحد لا بدّ أن يكون واحداً ، وإلاّ استلزم إمكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما ؛ لأنّه لو فرض أنّه لا يكون آتياً بفعل من الصلاه ولا بترك الصلاه الموصول ، بل كان متلبساً بالترك المجرد ؛ أي ترك ترك الصلاه الموصول ، ولم يشتغل بشيء آخر، فإنّه قد ارتفع النقيضين ، وهو عدم الفعل وعدم الترك الموصول ، والحال أنّ ارتفاع النقيضين محال عند أهل المعقول ، فهو دليل على كون الفعل أحد فردي لازم النقيض ، وفرده الآخر هو ترك المجرد ، فيكون الانطباق حينئذٍ الترك الترك الموصول على الفعل عَرَضِيّاً لا ذاتياً ، نظير ما قلنا في الاحتمال الأول ، فلازمه صحّه العباده حينئذٍ في الموصله ، كصحتها في المطلقه على الاحتمال الأول أيضاً ، خلافاً لما التزم به الشيخ ، لأنّه ادّعى وحده الاستدلال في كلا الموردین .

غايه الأمر ، أنّه يدّعى بأنّ الملازمه يكفي في السرايه ، فيكون الحكم في كلا الموردین فساد الصلاه .

فالإشكال كان في المبني لا البناء ، وهو كفايه الاتّحاد العرضي للسرايه ، كما

قاله الشيخ، أو عدم الكفايه كما قلنا وبيناه .

وأما فى البناء من وحده الحكم فى الموردین، من كون الموصله واجبه أو مطلقه فى عدم صحه العباده على مبنى الشيخ، والصحه على مسلكنا كان صحيحاً كما لا يخفى .

وأما على القول بالاحتمال الثالث: بأن يكون النقيض مستعملاً لكل من الوجود والعدم بالتقريب الذى ذكرناه، فلا يكون نقيض ترك الموصّل، إلا نفس الفعل الذى يكون اتّصافه بالعدم قهرياً، ويكون ترك الترك لازماً له، وهكذا ترك المجرد . فعلى هذا، ما ترتّب عليه الحرمة بواسطة وجوب ترك الموصّل، ليس هو ترك الترك الموصّل، لعدم كونه نقيضاً ، بل المحرّم نقيضه وهو نفس الفعل، فيكون العمل حينئذٍ فاسداً لكونه متعلقاً للنهى حتى بناءً على الموصّليّه ، فلانزم هذا التقريب هو فساد العباده المزاحمه مطلقاً، سواءً قلنا بكون المقدمه الموصله واجبه أو مطلقه .

أقول: ولكن حيث قد عرفت عدم تماميه بعض المقدمات الأربعة، كما سيأتى البحث عنه فى محلّه إن شاء الله، فنقول بصحه العباده فى كلا التقديرين، ولا تكون الثمره المذكوره ثمره على اعتقادنا على كلّ تقدير، كما لا يخفى ، فنحن نوافق الشيخ فى بعض الفروض والتقاير دون بعض ، والله العالم .

الثمره الثانيه: من الثمرات المترتبه على ثبوت الملازمه ووجوب المقدمه، هو براء النذر بالإتيان بالمقدمه على القول بوجوبها، فيما إذا تعلق النذر بإتيان فعل واجب ، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها، حيث لا يحصل البرء إلا بإتيان واجب نفسى .

أقول: ولكن لا يخفى ما فيه :

أولاً: لا- يمكن عدّ البرء المذكور من الثمرات المترتبة على المسألة الأصولية ولا يكون بحثاً أصولياً ، بل هو بحثٌ فرعى فقهي من باب انطباق الكبرى في الحكم الفرعى على صغراه ؛ لأنّ المسألة الأصولية عبارة عمّا تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلّي الإلهي، وتنقيح كبرى من كبريات الفقه، سواءً كانت إيجابيه أو سلبيه ؛ كما في البحث عن حجّيه الاستصحاب أو خبر الثقة حيث يثبت بذلك وجوب صلاه الجمعة، إذا فرض قيام خبر الثقة عليه ، أو وجوبها لأجل استصحاب ذلك من زمان الحضور إلى الغيبه وأمثال ذلك ، وهذا الإشكال عام يجرى نوعاً في الثمرات التي تذكر بعد ذلك، كما لا يخفى .

وثانياً : أنّ الإتيان بالمقدّمه الموجب لبرء النذر والوفاء به، إنّما يصحّ إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمه لا خصوص الموصله منها ، وإلاّ لا يكون الإتيان بالمقدّمه فقط من دون ترتّب ذى المقدّمه عليها إتياناً بواجب أصلاً، ولا وفاءً بالنذر ثمره بين القولين .

وثالثاً : إنّ صدق الوفاء بإتيانها وعدمه موقوف على كيفيه نذر الناذر، لأنّه إن جعل نذره بالإتيان بالواجب مطلقاً، أعمّ من الغيرى والنفسى فللوفاء بذلك وجه ، وإلاّ- لو جعل نذره لخصوص الواجب النفسى ، أو قلنا بأنّ الإطلاق فى الصيغه ينصرف إلى النفسى، فلا يكون الإتيان بها وفاءً ، كما لا يكون الإتيان بالواجب النفسى وفاءً، إذا خصّص نذره تصريحاً بالواجب الغيرى ، فالوفاء بها وعدمه يتبعان لقصد الناذر فى نذره، بلا ربط بالمسأله التي قلناه .

نعم ، لو لم نقل بوجوب المقدّمه أصلاً ، فلا يبقى حينئذٍ لصدق الوفاء بالنذر

مورداً ، لو لم نقل بإمكان ذلك من جهة تعميم مورد النذر، حتّى يشمل ما لو كان واجباً عقلاً دون الشرع ، وقلنا بأنّ المقدمه من اللابديه عقلاً للإتيان بذي المقدمه الواجب، فيكون الوفاء له موردٌ حينئذٍ ، إلاّ أنّه لا بدّ من التصريح فى الصيغه لعدم شمول إطلاقها لمثله، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل .

الثمره الثالثه : أنّ الفسق يحصل بترك واجبٍ له مقدّمات عديده، إذا قلنا بوجود المقدمه، لحصول الإصرار بالذنب بتركها متعدده، بخلاف ما لو لم نقل بوجودها حيث لم يترك إلاّ واجباً واحداً، وهو الواجب النفسى، فلا يصدق الإصرار، وبالتالي فلا فسق حينئذٍ ، هذا .

وقد أورد عليه أولاً: جماعه منهم صاحب «الكفايه» و«النهايه» والمحقّق النائينى وغيرهم، بأنّ الفسق لا يحصل ولو قلنا بوجود المقدمه ؛ لأنّ بترك أوّل مقدمه من المقدمات يسقط وجوب الواجب النفسى، ووجوب سائر المقدمات ، فلا تكليف للمقدمات بعد ترك أوّل المقدمه، حتّى يكون تركه موجباً لصدق الإصرار ، هذا .

لكن يرد عليه أولاً: كما أنّ ترك أوّل المقدمه يوجب سقوط التكليف عن ذى المقدمه ولكن يعدّ عاصياً ، فهكذا يكون بالنسبه إلى سائر المقدمات لوحده الملاك بينهما وبين الواجب النفسى، وهى عدم القدره، لأنّ الواجب النفسى حينما سقط وجوبه بتركه، لعدم قدرته بإتيانه للأجزاء اللاحقه، ولكن ذلك لا يوجب عدم صدق العصيان ؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، إذ بسوء اختياره ترك المقدمه الأولى ، فهكذا يكون بالنسبه إلى تكليف سائر المقدمات ، فسقوطه لا- يوجب عدم صدق العصيان .

وثانياً : أنه إذا فرض صدق الإصرار بتحقق معصيتين، فهو يكفي هاهنا بتحقق ذلك ، ولو سلمنا عدم صدق العصيان لترك سائر المقدمات، لوضوح أنّ ترك أصل الواجب بذلك كان عصيانياً قطعاً، لعدم إمكان القول بعدم العصيان به، وإلا لزم ما لا يلتزم به أحد ، وهو كون العصيان والعقوبه حاصلان لترك أمر غيرى لا- نفسى . إن قلنا بالعقوبه لترك المقدمه ، وإن لم نقل بالعقوبه عليه أيضاً، لزم جواز ترك جميع الواجبات النفسيه بترك مقدمه منها من دون تحقق معصيه أصلاً ، وهو ممّا لا يقول به أحد. فثبت تحقق العصيانيين ، فثبوته يُثبت الإصرار فيحصل الفسق.

والنتيجه هي أنه لو قام بترك أول مقدمه وكانت واجبه أيضاً، فهو عاصٍ، فيلزم تحقق تعدد المعصيه ممّا يستلزم الإصرار ، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجود المقدمه، حيث لا إصرار لعدم تعدد المعصيه حينئذٍ .

ولقد أورد عليه صاحب «المحاضرات» : بأن هذه الثمره مبنيّه مضافاً على كون معصيه الواجب النفسى معصيه صغيره لا من الكبائر ، أنّها موقوفه على إثبات أمرين:

أحدهما : ثبوت التفصيل بكون الفسق حاصلًا بالإصرار فى الصغيره دون مرّه واحده ، بخلاف الكبيره .

وثانيهما : أن يكون الإصرار حالاً بارتكاب معاص عديده، ولو فى زمان واحد ودفعه واحده .

وفى كليهما إشكال :

أمّا عن الأول: فلأنّ الفسق هو الخروج عن جادّه الشرع إلى اليمين والشمال، ولو كان فى الصغيره ، والعدل فى قباله هو الاستقامه فى جادّه الشرع ، فالخروج

بأى صورته تحقق فسق ، فلا ثمره فى كون المقدمه واجبه أم لا ، إذ هنا قد عصى بترك الواجب النفسى ففسق .

وأما عن الثانى: فلأن الإصرار على المعصيه عرفاً، هو إتيانها مرّة بعد مرّة ، وأما تحقّقها فى دفعه واحده متعدّده، لا يوجب صدق الإصرار ؛ لوضوح أنه لو نظر إلى جماعه من النسوان وإن كان يرتكب معاصى متعدّده ، إلاّ أنه لا يصدق عليه الإصرار) ، انتهى محضل كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى بعض كلامه ؛ لأنّ كون معصيه ترك الواجب النفسى من الصغائر أمرٌ مسلم ، وإلاّ لما بقى للإصرار مورد وموضوع .

وأما كون الفسق هو العدول عن جاده الشرع يميناً وشمالاً ولو لمّرّه واحده ، فممنوعٌ ، وتفصيله فى مقامه، لكن نقول مجملاً بإمكان القول بالفرق بين الفسق المصطلح عند الفقهاء والشرع المستفاد من الأخبار ، وبين ما هو المستفاد من اللغه والعرف، حيث أنّ فى الأوّل منه لا بدّ فى تحقّقه وجود الإصرار فى الصغيره، وإن لم يكن كذلك على اللغه والعرف .

كما أنّ إشكاله فى الإصرار بإطلاقه لا يخلو عن تأمل ؛ لأنه إن قلنا بأنّ الإصرار عبارته عن تكرار المعصيه وتعدّدها فى أزمنه متعدّده، لا تعدّدها فى زمان واحد ، لزم أن لا يكون الإصرار محقّقاً ، فيما لو ارتكب معصيه متعدّده بالعين بالنظر إلى الأجنبيّه، ولمسها بيده وتقبيلها بشفتيه، ووطئها فى زمان واحد لا بالتعاقب وأن لا يكون مضراً بعدالته ، مع أنّ الالتزام بذلك مشكل ؛ لأنه يستلزم عدم تفاوته مع شخص لا يرتكب إلاّ اللّمس بيده، وهو كما ترى .

وما مثله من النظر إلى جماعه من النسوان في زمان واحد لا يبعد أن يكون المجموع بالنظر إلى النظر معصيةً واحده لو لم يتعدّد نظره إلى كلّ واحده مستقلاً؛ لأنه نظرة واحدة لهذا المجموع، فمعصيته واحده، لا أن تكون متعدّده، ولا يصدق الإصرار كما قاله .

وكيف كان، فلا إشكال في الجملة بأنّ العرف يفهم من الإصرار وقوع المعصيه عقب المعصيه، أو على نحو يصدق عليه التعدّد الناشئ من تعدّد الدواعي في ارتكاب المعاصي، وإن كانت دفعه واحده وفي زمان واحد .

ولكن الإشكال الواقعي: إنّما هو من جهة أنّ ترك المقدّمه التي كانت واجبه بوجوب غيري، لا يكون عصياناً وموجباً للعقوبه والتبديد، بل ما يكون كذلك إمّا يكون في مخالفه الواجب النفسي، فإذا كان الأمر كذلك فلا ثمره حينئذٍ للقول بوجوب المقدّمه وعدمه في تحقّق الفسق وعدمه، والعلّه فيما ذكرناه هو أنّ العصيان في ترك الواجب، إنّما يكون بجهه ترك غرض المولى، فكما أنّ الغرض مترتب على ذى المقدّمه وهو واحد، فكذلك يكون العصيان مربوطاً له وواحداً وكانت العقوبه له أيضاً كما لا يخفى .

الثمره الرابعه: أنّ المقدّمه لو كانت واجبه، فعلى فرض كونها عباده، أمكن الإتيان بها بقصد التقرب، وأمّا على القول بعدم وجوبها، فلا يمكن قصد التقرب فيه لعدم وجود أمر لها حتّى يقصد به الامتثال .

هذا كما ذكره الشيخ الأعمش في «التقريرات» والمحقّق العراقي في «النهايه» خلافاً للآخرين ومنه صاحب «المحاضرات» تبعاً لأستاذة النائيني قدس سره .

أقول: إنّ هذه الثمره ليست مختصّه بوجوب المقدّمه، لوجود جهات أخرى

الموجه لصيروره المقدمه عباده ، ولو قلنا على الفرض بصحه قصد التقرب بالأمر الغيرى ، لما قد عرفت منا سابقاً من إمكان قصد أمر نفسها الاستجابى إذا كانت من الطهارات الثلاث ، أو قصد الأمر النفسى المتعلق بذى المقدمه إذا قصد التوصل بها إليه ، بل وكفايه قصد محبوبيتها الذاتيه مع قصد القربه، ولو لم يكن الأمر لها موجوداً لأجل المزاحمه ، ومنها يكون قصد الأمر الغيرى المقدمى ، لو قلنا بصحته ، ولكن قد حققناه فى محلّه أنه لا يكون نفسه مقرباً فلا نعيد .

فثبت أنّ الثمره من جهه أنّ الأمر المقدمى قد يكون مقرباً ، متوقفه على تسليم قابليه أمر الغيرى على التقرب بالامتثال والتعبّد بالعصيان ، ولكنّه محلّ تأمل ، فعليه لا تأثير فى وجوب المقدمه وعدمه فى إمكان التقرب وعدمه، كما لا يخفى .

الثمره الخامسه : واعتبر الأصحاب من الثمرات المترتبه على وجوب المقدمه، عدم جواز أخذ الأجره عليها ، بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها، فيجوز أخذ الأجره ، هذا بناءً على القول بعدم جواز أخذ الأجره على الواجبات .

وقد أجاب عنه صاحب «المحاضرات» لسيدنا الخوئى بما هو حاصله :

(أولاً- : أنا قد حققنا فى محلّه أنّ الوجوب بنفسه لا يكون مانعاً من أخذ الأجره على الواجب، سواء كان وجوبه عينيّاً أم كفايياً، توصلياً كان أم عباديّاً ، إلاّ إذا قام الدليل على لزوم الإتيان بالواجب مجاناً، كتغسيل الميت ودفنه ونحو ذلك ، وحيث أنه لا دليل على لزوم الإتيان بالمقدمه مجاناً، فلا مانع من أخذ الأجره عليها، وإن قلنا بوجوبها .

وثانياً : لو تنزلنا عن ذلك ، فلا بدّ من التفصيل بين المقدمات العباديه

كالطهارات، وبين غيرها، لإمكان أن تكون المانع هي عباديتها، سواء كانت واجبه أم لم تكن، فلا دخل للوجوب في ذلك، إذ ربما لا يكون الشيء واجباً مع ذلك لا يكون أخذ الأجر له جائزاً مثل الأذان .

فالنتيجه: أنه لا ملازمه بين وجوب شيء وعدم جواز أخذ الأجره عليه أصلاً، بل النسبه بينهما عموم من وجه). انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من المناقشه :

أولاً: من الواضح أنّ المانع من جواز أخذ الأجره، إنّما هو الوجوب؛ لأن مقتضى الوجوب كون الإتيان بذلك حقاً للآمر، وكان الإتيان حتمياً إلزامياً عليه، فحينئذٍ سواء أخذ شيء في قبالة أم لا، لا محيص عن لزوم الإتيان به، فحينئذٍ إذا كان العمل مستحقاً للغير، فلا يجوز أن يجعله حقاً للآخر لذلك العمل، نظير ما لو استأجره لعمل كالخياطه أو البناء وغيرهما، فتعلق حق شخص بذلك العمل، فلا يجوز بعد ذلك جعله حقاً للآخر لعدم كونه بعد الإجازة مالكاً لذلك الحق، فالواجبات سواء التعبديات أو التوضيئيات جميعها من هذا القبيل، ولذلك ناقش الفقهاء في أخذ الأجره على الواجبات، بلا فرق في ذلك بين كون الوجوب عينيّاً أو كفايياً، تعيينياً أو تخييرياً، لوحده الملا-ك في الجميع، من حتميه العمل ووجوبه عليه، وكون العمل حقاً للآمر على الأمور، فلا يجوز إجارتة للغير.

لا- يُقال: بناءً على هذا يلزم أن لا يكون أخذ الأجره على الصناعات التي وجبت كفايياً أو عينيّاً في بعض الموارد - كما إذا لم يكن من يقوم بها، وانحصر

القيام به بشخص واحد - جائزاً ، مع أنه من الواضح جوازه ، بل قد يكون أخذ الأجره واجباً لأجل حفظ نظام المعاش ، فيظهر منه أنّ الوجوب بنفسه لا يكون مانعاً لذلك، وإلا لكان الجرى في مثلها كونه كذلك .

لأننا نقول : بأنّ الواجب في مثل الصناعات والحرف ليس هو نفس العمل مجرداً ، بل كان متعلق الوجوب هو العمل مع أخذ الأجره المسمى بالبيع والإجاره واجباً ، ويجب على الإنسان إيقاع المعامله المتعارفه بأخذ الثمن في مقابل المثلن ، أو بأخذ الأجره في مقابل العمل كالخياطه والحياكه ، سواء كان وجوبه كفاثياً أو عيثياً .

هذا وينبغى أن لا- يتوهم بأنّ أخذ الأجره بنفسه واجب ، بحيث لو عمل الإنسان من دون أخذ الأجره منه لكان تاركاً للواجب وعاصياً ، لوضوح أنّ أخذ الأجره كان وجوبه منوطاً بوجوب الصناعه ، وهو إنّما يكون فيما لو انحصر الوصول إلى الصنعه بأخذ الأجره ، فلا- إشكال في أنّه أيضاً واجب ، كما أنّ أصل الصنعه واجبه ، أما لو فرض إمكان الوصول إلى الصنعه من دون أخذ الأجره أيضاً ، كما لو فعلها تبرّعاً أو مجاناً أو كانت حاصله ، فحينئذٍ كما لا تكون الصنعه في تلك الموارد واجبه ، كذلك لا يكون أخذ الأجره عليها واجباً أيضاً ، وهو واضح .

وبالجملة: فعلى ما ذكرنا يلزم القول بأنّ القاعده والأصل الأولى في الواجبات ، هو عدم جواز أخذ الأجره ، إلا أن يقوم دليل على الجواز كما في الصناعات ، حيث يجوز بنحو خاصّ باعتبار أنّها من الواجبات التوصلية .

كما قد ورد الدليل على جواز أخذ الأجره على الواجبات التبعديه كالحجّ والصلوات الاستجابيه ، حيث أنّه لا بدّ من إثبات طريق لجواز أخذ الأجره عليها ،

ولذلك استدلل الفقهاء لإثبات الجواز بأدله، سوف نتعرض لها لاحقاً، وهي مذكوره في المطوّلات الفقهيّه.

وكيف كان ، فلا- إشكال في أنّ كون الفعل واجباً يعدّ مانعاً لأخذ الأجره على الواجبات، وإن كان هناك مانع آخر يمنع عن جواز أخذ الأجره في بعض الواجبات كالتعديديّات وهو منافاتها مثلاً مع قصد القربه المعتبر فيها، كما لا يخفى ، أو لأجل وجود دليل شرعى على عدم الجواز، ولو لم يكن تعبدياً كأجره القاضى.

لا- يُقال : إنّه لو لم يكن أخذ الأجره على الواجبات التعديديّه جائزاً، فلمّ يحكم بجواز أخذ الأجره على قضاء الصلوات الواجبه الاستيجاريّه ، مع أنّها تتضمّن مانعين: أحدهما وجوبها ، والآخر كونها قريباً عبادياً .

لأننا نقول : يمكن الجواب عن هذا الإشكال بجوابين:

الأوّل: كما عن صاحب «الكفايه» وبعض الأكابر من الأصوليين، من أنّه على نحو الداعى على الداعى ؛ بأن تكون الأجره على الداعى بالإتيان بقصد امتثال الأمر، لا على نفس العمل حتّى لا يجوز.

خلافاً للشيخ الأعظم وصاحب «العنايه» و«الحقايق» القائلين بأنّه لو أخذ الأجره على ذلك، فلا يكون الداعى للامتثال إلا الأجره دون طلب الأمر ، فلا- يُقال لمن لا- يكون أمر الأمر محرّكاً له ، بل كان محرّكه الأجره أنّه امتثل أمر المولى ، بل يُقال : إنّه قام بأداء العمل لأخذه الأجره .

مع إمكان إجراء ما هو المانع فى الواجب التوصلى، من جواز أخذ الأجره هنا وهو الوجوب .

فالأولى أن يُجاب عنه بوجه آخر ثانياً: وهو أنّ الأجره فى الصلوات

الاستيجاريه لا- تكون في قبال الواجب، حتّى يرد فيه الإشكال ، بل الأجره وقعت في قبال ما يكون محبوباً للمؤمن أن يفعله لمؤمن آخر تبرّعاً، وهو جعل نفسه نائباً عن مؤمن ميّت لإتيان الصلوات القضائيه تقرّباً ، فما يكون حاله كذلك وكان توصيئاً وكان عمله محرّماً عند الشرع ، يجوز له أن يأخذ الأجره في مقابل العمل له والتقرب به ، لأنّه عمل المؤمن وهو محرّم وليس بذاته واجباً عليه، لكن يكون أخذ الأجره عليه حراماً ، هذا بخلاف ما لو كان المكلف من ولد الميّت، ووجب عليه قضاء صلوات أبيه، حيث يكون ذلك عليه واجباً ، فلا يجوز له أخذ الأجره عليها ، ولكن يجوز له أن يأخذ نائباً لأبيه في الإتيان بالصلاه الواجبه على ذمّته، وحيثُ يحصل للنائب التقرب إلى العمل ؛ لأنّ الأجره ليس في قبال أصل العمل ، بل كان في قبال جعل نفسه نائباً، والتقرب للمنوب عنه أيضاً يحصل بقصد النائب، وإن لم نسلم حصول التقرب للنائب لأجل الأجره ؛ لعدم وجود مانع من حصول القربه للمنوب عنه ، مع أنّك قد عرفت حصول القربه للنائب أيضاً .

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرنا عدم حصول نقض بمثل أخذ الأجره في الواجبات التعبدية على ما صرّح به بعض الفقهاء من عدم جواز أخذ الأجره على الواجبات .

ويرد على كلامه ثانياً: بما في جوابه الثاني بأنّ العبادية إن كانت بنفسها مانعه - لا كما قاله من أنّ المانع هو جهه الوجوب - فيلزم أن لا يكون أخذ الأجره على الصلوات الليلية من النوافل جائزاً ، بل وهكذا سائر المستحبات العبادية كالوضوء والصوم ، مع أنّ الفقهاء أفتوا بعدم جوازه ، إلّا- ما قام الدليل على عدم جوازه، كما في مثل الآذان وغسل الميّت ونظائرهما من الواجبات والمستحبات .

نعم ، ربما يمكن أن يكون أخذ الأجره في قبال المندوبات أن يسقطها عن كونها موجه لمطالبه الثواب في قبالها ؛ لأنّ أجرها قد أخذ من غير المولى ، لكنّه يصحّ على فرض القول بالاستحقاق في المثوبات . وأما إن قلنا بالتفضّل منه سبحانه وتعالى على العباد ، فلا مانع من فضل الله تعالى أن يؤتیه من يشاء ، ولو كان قد أخذ أجراً في قبال صلاه الليل عن أبيه ؛ لأنّ الله ذو فضلٍ عظيم .

وخلصه الكلام: فظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ المانع ليس إلّا الوجوب كما عرفت توضيحه .

نعم ، فيه إشكال من جهة عدم حصول منفعه دنيويه للمستأجر، حتّى تصحّ منه الإجاره، وتفصيل الكلام عنه في مقامه.

قال المحقّق النائيني: ما خلاصته إنّه (جعل ملاك عدم جواز أخذ الأجره على مقدّمه الواجب منوطاً على حكم ذبيها ، إن كان أخذ الأجره لذيها حراماً فلمقدّمته كذلك ، وإلّا فلا ، وجعل ملاك عدم جواز أخذ الأجره عليه فلا يجوز أيضاً لمقدّماته ، وإن كان الواجب على نحو الفعل بمعناه المصدرى، فيجوز أخذ الأجره عليه ، فيجوز لمقدّماته بالتبع) . انتهى محصّل كلامه (١) .

وقد جاء تفسير كلامه في (منيه الطالب) بحمل كلامه في الفعل بالمعنى المصدرى والاسم المصدرى بقوله:

(ووجه ذلك حصول كلا الشرطين ، فإنّ الأجير مالك لعمله، والمستأجر يمكن الحصول له :

أما الثاني: فواضح .

وأمّا الأوّل: فلائذّ الواجب على الأجير هو بذل عمله، أى تعلق التكليف والوضع له بالمعنى المصدرى، لا نتيجة عمله التى هى المعنى الاسم المصدرى ، فإنّ الطيب وإن وجب عليه الطبايه عيناً، إلّا أنّه مالك لعمله، والأجره تقع بإزاء العمل الذى هو مناط مائيه المال لا- بإزاء قوله من حيث الإصدار ، وهما وإن لم يكونا أمرين خارجيين متميزين ، إلّا أنّهما شيئان اعتباراً ، فللشارع التفكيك بين وجوب المصدر وملكيه اسم المصدر، وليس الطيب والصباغ والخياط كالقاضى، فإنّ فى باب القضاء تعلق التكليف بنتيجة عمله ، وهو فصله الخصومه ، وهذا إذن خرج عن ملكه، فلا يجوز له أخذ الأجره عليه . وأمّا الصباغ ونحوه فما وجب عليه هو بذل عمله لا أثره) ، انتهى محلّ الحاجه من كلامه(١).

أقول: ولكن الإنصاف أن يُقال إنه على فرض تسليم ما ذكره فى الواجبات، من التفصيل بين كون الواجب هو الفعل بمعنى المصدر، أو اسم المصدر فى الجواز وعدمه ، لإمكان الإشكال فيه فى مثل القضاء أيضاً، إذ ليس الواجب فيه إلّا الحكم الذى كان بنفسه فعل وقول لا الفصل فى الخصومه ، إذ هو أثر قد يترتب عليه واقعاً وقد لا يقع لعلل وعوارض خارجيه ، وعليه فالجواز وعدمه فى المقدمه يدوران مدار أن يعلم أنّ الوجوب الذى جعله الشارع مانعاً لأخذ الأجره ، هل هو وجوب نفسى فقط، أو أنّه أعمّ منه ومن الغيرى ؟

فإن قلنا بالأوّل: فلازمه جواز أخذ الأجره للمقدمات ؛ لأنّ وجوبها غيرى .

وإن قلنا بالأعمّ: فلازمه عدم الجواز .

وبالتالى فلا- يدور جواز الأخذ للمقدّمه وعدمه على كون الواجب كما قاله ، بل كيف يمكن الالتزام بما ذهب إليه المحقّق النائينى من دعوى أنّه فرع إثبات تبعيّة المقدّمه لذيها في جميع الجهات، من الإطلاق والتقييد والوجوب وعدمه، وجواز أخذ الأجره وعدمه، وقصد القربه وعدمه، وغير ذلك من الخصوصيات؟! .

مع أنّه أوّل الكلام إذ ليس لنا دليل واسع يدلّ على ذلك ، هذا فضلاً عن أنّ المحقّق الخوئى أنكر التبعيّة في «المحاضرات» .

وكيف كان لا يبعد دعوى عدم الجواز، من جهه فهم العرف، أنّه إذا كان الشىء بأصله حقّاً للإنسان، فيستحقّ مقدّماته أيضاً، لعدم قدره على إعطاء الحقّ إلّا بتلك المقدّمات ، إلّا أن يدلّ دليل من الخارج على جواز أخذ الأجره على المقدّمات .

وبالجملة: فعلى ما ذكرنا يلزم أن تكون هذه الثمره صحيحه، من جهه أنّ المقدّمه إذا كانت واجبه شرعاً ، فلا يجوز له أخذ الأجره فى قبالتها، وإلّا- يكون جائزاً ، إلّا أنّ الإشكال فى أنّ هذه الثمره لا تعدّ ثمره فى مسأله أصوليه، بل هى حينئذٍ من قبيل تطبيق كبرى منع أخذ الأجره على الواجبات، الذى يعدّ مسأله فقهيّه على الصغرى، وهى كون المقدّمه كذلك، كما لا يخفى .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ خروج الصناعات الواجبه والصلوات الاستيجاريّه من الواجبات التبعديّه، عن حرمة أخذ الأجره على الواجبات، ليس تخصيماً لها أصلاً ، بل كانا خارجين موضوعاً وتخصيماً، لعدم كون الأجره فى قبالة عمل واجب فيهما أصلاً كما حقّقناه .

الثمره السادسه : ما نسب إلى الوحيد البهبهانى قدس سره من لزوم اجتماع الأمر

والنهي في المقدمه المحرمه، لو قلنا بوجوب المقدمه ، وإلا فلا .

أقول: ولكن أورد عليه في «الكفايه» وغيرها بإيرادات، لا بأس بالإشاره إليها وملاحظه صحتها وسقمها ، فنقول :

قيل يرد عليه أولاً: إنّ عنوان المقدميه حيث كان من الحيثيات التعليليه التقيديّه، أى المقدمه بالحمل الشائع الصناعى تكون مقدمه، فتكون المقدميه واسطه فى ثبوت الوجوب للذات الخارجى، لا أن يكون نفس العنوان مركزاً للحكم، حتى يكون من قبيل اجتماع الأمر والنهى فى مجمع العنوانين ، بل يكون حال الأمر والنهى فى المتعلق هنا، من قبيل تعلق النهى بالعبادات الموجب للفساد، أو بالمعاملات المستلزم للفساد، أو للحرمة دون الفساد على الاختلاف الموجود فيها ، هذا .

لكنه مخدوش أولاً: بأن مجرد كون عنوان المقدمه من الحيثيات التعليليه، لا يوجب كون النهى متعلقاً بخصوص الفرد الخارجى الذى يكون مقدمه، لوضوح أنّ مركز الأوامر والنواهي فى الأحكام الكليه، ليس هو الفرد الخارجى ، بل يكون المصداق من أفراد هذا الكلى الذى يكون مركزاً للأمر والنهى، فيرجع البحث إلى كونه من فروع جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه، فتكون النسبه حينئذٍ هى نسبه العامين من وجه .

وثانياً: يمكن أن يُجاب عنه أيضاً، بأنه على فرض تسليم كون ذات المقدمه وفرداها متعلقاً للوجوب دون الكلى المنطبق على الفرد ، فمع ذلك نقول :

يكفى فى المغايره تعدد الجبهه فى واحدٍ منهما، وهو التعدد الموجود فى العنوان والمعنون فى الحرمة، وإن كان العنوان الآخر من الجهات العليليه جزئياً،

فيصبح الوجوب المتعلق بالعنوان الجزئي مع الحرمة الواقعة للعنوان الكلي، من قبيل نسبه العام والخاص المطلق، فيكون هذا من قبيل النهي في العبادات من حيث النسبه فيكون من قبيل العموم والخصوص المطلق، لكنّه يصحّ جريان البحث فيه على القول بالجواز بخلاف الانتفاعي .

وعليه فلا مجال لورود الإشكال الأوّل على الوحيد قدس سره .

وأورد على كلام الوحيد ثانياً: أنّه لا- مجال للجمع بين الوجوب والحرمة في المقام أصلاً؛ وذلك لأنّ المقدمه إمّا أن تكون منحصره أو غير منحصره :

فعلى الأوّل: فإن كان ملاك الوجوب أقوى من ملاك الحرمة وأهمّ منها، فلا حرمة حينئذٍ في البين، فيكون الوجوب هاهنا فقط موجوداً دون الآخر .

وإن كان بالعكس، كانت الحرمة فقط موجوده دون الوجوب، فلا اجتماع بينهما على هذا الفرض .

وأما على الثاني: فلا محاله يختصّ الوجوب بغير المحرّم من المقدمه، لوضوح أنّ العقل لا يحكم بالملازمه إلا بين وجوب شيء ووجوب خصوص مقدماته المباحه .

فالنتيجه: أنّ المقدمه لا تكون مجمعاً للحكمين المتضادين أصلاً، حتّى تنتج في المسأله .

وقد اختار المحقق النائيني في فوائده الشقّ الأوّل منها، وسلّم كونه من مورد الاجتماع، وكذا إذا كان غير منحصره، لو لم يتعلّق بخصوص فردٍ منها، وإلا أصبح من قبيل النهي عن العباده، لو كانت المقدمه من العباديات، فيوجب الفساد وإلا فلا .

وأما إن تعلق النهى بالعنوان الكلى الذى له أفراد، فيكون من قبيل الاجتماع (١)، هذا تمام ما أورد على الوحيد قدس سره فى المرحلة الثانية .

أقول: ولكنّه مخدوش جدّاً؛ لوضوح أنّه لا فرق بين الوجوب الغيرى والنفسى فى هذا الأمر، فكما أنّه يقع التعارض بين إطلاق دليلى وجوب الصلاة وحرمة الغصب سواء فرض الانحصار فى كون الصلاة المأتى بها فى الأرض المغصوبه، بحيث ليس له أرض غيرها، أو كانت غير منحصره ووقعت فيها، حيث أنّه لا فرق فى جهه الإطلاق بين صورتين، والمزاحمه إنّما تكون فى الأرض المغصوبه التى أراد إيقاع الصلاة فيها، فكما أنّه يكون على القول بالجواز مجمع الحكمين الفعّلتين من الوجوب والحرمة، والمثوبه والعقوبه، لتعدّد الجهه فيهما، وقلنا بكفايه رفع التضاحم والتعارض، هكذا تكون فى المقدمه والواجب الغيرى مع الحرمة النفسى، حيث أنّ إطلاق كلّ من الدليلين يترجم ويعارض مع الآخر فى مورد التصادق والتجمّع بينهما، سواء كان المورد والمقدمه منحصره أو غير منحصره، والوجوب الغيرى لأجل الوجوب المتعلّق بذى المقدمه، يعارض مع الحرمة، وعلى القول بالامتناع فيكون أحد الحكمين من الوجوب والحرمة فعلياً دون الآخر، والتقدم يكون بالأمر أو النهى، يكون على خلاف فى موردّه .

فخروج المقام عن تلك المسأله ليس على ما ينبغي؛ لوضوح أنّ ملاك المقدمه موجودٌ فى الفرد المحرّم والمباح والمنحصر وغيره، فلا وجه لاختصاص الحكم لأحدهما دون الآخر .

أقول: فما ذكره فى المنحصر من وجود أحد الحكمين الأهمّ دون الآخر، فلا اجتماع .

لا يخلو عن اشتباه ، لوضوح أنّ ذلك يكون موافقاً للقول بالامتناع .

وأما على القول بالجواز، فيحكم بوجود كلا الحكمين وتنجزهما في مورد التصديق، من دون تقديم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى .

الإيراد الثالث: وهو الإيراد المذكور في «المحاضرات»:

(أنّ الغرض من المقدمه هو التوصل بها إلى الواجب النفسى ، فإن كانت توصلّيه أمكن التوصل بها إلى ذبيها ، ولو كانت محرّمه ، سواء قلنا بوجوبها أو لم نقل ، ضروره أنّه لا- أثر لها فى ذلك ، وإن كانت تعبدية كالتطهارات الثلاث ، فحينئذٍ إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهى صحّت العباده فى مورد الاجتماع ، سواء قلنا بوجوب المقدمه أم لم نقل ، وإن قلنا بامتناع الاجتماع وتقديم جانب النهى على جانب الأمر ، فلا مناص من الحكم بفسادها ، من دون فرق بين القول بوجوب المقدمه وعدمها ، فإذن لا ثمره للقول بالوجوب من هذه الناحيه) ، انتهى(١) .

وفى «الفوائد» زياده فى التعبدية من المقدمه وهى:

(أنّها لَمّا كان وجوبها مترشّحاً عن وجوب ذبيها ، وكان لها أفراد مباحه ، فالوجوب إنّما يترشّح إلى المقدمه المباحه لا محاله ، ومعه لا يصحّ التعبد بها على كلّ حال فتأمل) ، انتهى(٢) .

أقول: ولا- يخفى ما فى كلام المحقّق الخراسانى قدس سره ومن تبعه من صاحب «المحاضرات» و«عنايه الأصول» و«الفوائد» وغيرهم ، حيث لم يستشكلوا عليه بعد نقل الاعتراض فى كتبهم .

١- المحاضرات : ج ٢ / ٤٣٢ .

٢- فوائد الأصول : ج ١ / ٣٠٠ .

ولكنّ الحقّ أن يُقال: إنّه يرد على كلامهم فى جميع الفروض التى فرضوها .

وأما فى المقدمه التوضيحيه: فقولهم بأنّ التوصل بها إلى ذبيها حاصل ولو كانت المقدمه محرّمه، سواءً قلنا بوجوبها أم لم نقل، ولا أثر لوجوبها حينئذٍ .

ففيه: أنّه لا منافاه بين كون المقدمه مجمعاً للحكمين الفعليين لو قلنا بجواز اجتماعهما ، وبين كونها واصله إلى ذبيها بالإتيان بها ، غايه الأمر يكون أثره ظاهراً فيما لو أجزنا العقوبه والمثوبه للمقدمات أيضاً .

كما يجوز فى ذبيها بأن يكون الآتى بهذه المقدمه المتّصفه بهذين الوصفين ممثلاً وعاصياً بالنسبه إلى الأمر الغيرى والنهى النفسى .

وأما لو قلنا بعدم الجواز، فليس هنا حكمان بل لا بدّ أن يقال بوجود أحد الحكمين من الوجوب أو الحرمة ، فبالضروره يرجع إلى ما هو الأقوى ملاكاً ومناطاً، فيحكم ببقائه دون الآخر ، هذا إن قلنا بوجوب المقدمه .

وأما ما لو لم نقل بذلك، فليس فى الفرض المذكور إلاّ- حكماً واحداً، وهو الحرمة فقط، فلا مزاحم لها حتّى يُقال بملاحظه جواز الاجتماع وعدمه، كما لا- يخفى ، فأى ثمره وأثر أقوى من ذلك ، وبالتالي فلا مجال للاعتراض على الوحيد البهبهانى رحمه الله .

وأما الكلام فى المقدمه التعبدية: كالطهارات الثلاث، فقالوا:

إن قلنا بجواز الاجتماع صحّت العباده، سواءً قلنا بوجوب المقدمه أم لا .

وإن لم نقل بالجواز، وقلنا بتقديم جانب النهى على الأمر، فتكون فاسده، سواءً قلنا بوجوبها أم لم نقل .

ففيه أولاً : أنّه إن لم نقل بوجوب المقدمه أصلاً، فليس لنا حينئذٍ حكمان حتّى

يُفرض اجتماعهما ومن ثم البحث عن أنه هل يجوز أم لا ؛ لأنه من الواضح حينئذٍ ليس للمقدّمه إلا حكماً واحداً، وهو الحرمة المستفاده من النهى الشرعى فقط، لأنّ المفروض عدم وجوبها شرعاً، وإن كانت واجبه عقلاً ، لكنّه خارج عن فرض الكلام ، هذا بخلاف ما لو قلنا بوجوبها، فحينئذٍ يصحّ النزاع عن جواز الاجتماع حتّى يكون ممثلاً وعاصياً ، أو عدم جوازه حتّى لا يكون العصيان والإطاعة ملحوظاً إلاّ بأحد الحكمين دون الآخر .

فالكلام فى جواز الاجتماع وعدمه، يكون فرع إثبات الوجوب للمقدّمه، حتّى فى العبادات، لعدم دخاله عباديّتها وتوصيّة لميّتها فى ذلك كما لا يخفى .

وثانياً : أنّ عباديّته المقدّمه لا تكون متحقّقه من الأمر الغيرى والوجوب الترشّحى عن وجوب ذى المقدّمه، حتّى يلاحظ ملاك جواز الاجتماع وعدمه مع هذا الوجوب فى المقدّمه العباديّه ، لما قد عرفت فى محلّه أنّ عباديّتها تكون:

إمّا بالأمر المتعلّق لذيها .

أو من الأمر النفسى الاستجابى لنفس المقدّمه فى مثل الطهارات الثلاث .

أو من محبوبيّتها الذاتيه .

فإنّ لوحظ التعارض، لا بدّ أن يلاحظ بين الحرمة النفسيه مع الأمر النفسى المتعلّق بالطهارات .

ومن الواضح عدم إمكان المعارضه بين التحريم النفسى مع الاستجاب النفسى ؛ لتقدّم الحكم الإلزامى على غيره قطعاً، كما هو واضح .

اللهمّ إلاّ أن يُقال: بجريان قاعده اجتماع الأمر والنهى فى الإلزامين وغيرهما، وهو المركّب من الإلزامى وغيره .

نعم ، لو وقع التعارض بين التحريم للمقدّمه وبين الوجوب لذيها، فليس التعارض إلاّ فى أصل الوجوب، لو قلنا بوجوب المقدّمه لا فى مقدّميّتها ، وأمّا كون

المقدّمه العباديّه مع تعلق النهى بها فاسده أم لا ، فموقوف على الوجوه السابقه فى الجواب الأوّل عن الإشكال الأوّل ، فلاحظ وتأمل .

فظهر من جميع ما ذكرنا دفاعاً عن الوحيد البهبهاني قدس سره صحّحه كلامه فى الثمره على القول بوجوب المقدّمه ، إلا أنّ إشكال عدم كون المسأله أصوليه باقٍ بحاله كما عرفت سابقاً .

الثمره السابعه : قد نُقل عن بعض أهل التحقيق - كما جاء فى «تهذيب الأصول» - أنّ من الثمرات المترتبه على وجوب المقدّمه، أنّه إذا أمر الأمر إنساناً بما له مقدّمات عديده كبناء البيت، فامتثل المأمور به ولم يأت بذى المقدّمه، حيث كانت المقدّمات واجبه وتعلّق بها الأمر، يكون الأمر ضامناً للمأمور أجره المقدّمات المأمور بها.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ الضمان وعدمه لا يدوران مدار وجوب المقدّمه ، بل الملاك فى الضمان صدق كونه مطيعاً لأمره، ولو كان الأمر إرشادياً لا مولوياً، وكون الإطاعه لكلامه صادقاً عرفاً، ولو لم يكن الإطاعه لأمرٍ نفسى، لأنّه عمل المسلم والمؤمن ، فإذا قام بإحضار العمل إطاعه لأمره ولو كان من جهه اللابيديه العقلية حتّى يكون أمره المتعلّق به إرشادياً كانت الأجره عليه واجباً، لأنّه عملٌ محترم لا بدّ له من الأجر، بلا فرق فى ذلك بين كون المقدّمه واجبه أم لا .

ودعوى المحقّق الخميني: (بأنّ الضمان الآتى من قبل الأمر يكون فرع إطاعته، فهو أيضاً يكون فرع باعثيته إذ لو أتى بمتعلّق الأمر بلا باعثيه لم يستحقّ شيئاً كما لو أتاها لدواعٍ أخر، أو كان جاهلاً بالحكم ، فمع عدم صلوح الأمر المقدمى للباعثيه لا يوجب الضمان) .

ليس بوجيه: لما قد عرفت من أنّ الضمان لا يدور مدار الأمر الوجوبى ، بل يحصل ولو بأمر غير وجوبى، كما لو قيل لشخص برفع مال عن نقطه إلى نقطه

أخرى، وصدق عرفاً أنه فعله استجابةً لكلامه، حتّى ولو لم يكن قد أمره بذلك بل قال من فعل كذا فله كذا، فيوجب الضمان عليه لو فعله إنسان مع عدم كونه بأمر أصلاً، فالمعتبر في الضمان إسناد الفعل عرفاً إلى كلامه وقوله ولو كان من جهه كونه مقدّمه لموضوع آخر، سواء ترتّب على إتيان المقدمات ذى المقدمه أم لم يترتب .

وقياس المقام بمورد جهله بالحكم قياس مع الفارق؛ لأنه مع الجهل به لا يصدق عرفاً أنّ إتيانه مستند إلى كلامه وقوله، هذا بخلاف صورته العلم حيث كان قوله السبب في قيامه بالعمل وما ترتبت عليه من المشقة، فيحكم العرف حينئذٍ بالضمان، ويرى أنّ من حقّ العاقل المطالبة بالأجره لما قام به، كما أنّ المحاكم أيضاً تحكم له لو أقيمت فيها الدعوى.

وثانياً: لو تنزلنا عن ذلك وسلّمنا عدم الضمان في صورته عدم الوجوب، ولكنّه يصحّ هذا على القول بكون المقدمه الموصله واجبه، حيث لا-وجوب مع عدم ترتّب ذيهها عليها، وأما على القول بكون المقدمه المطلقه واجبه، فلا أثر لترتب ذى المقدمه وعدمه في وجوبها .

اللّهمّ إلا أن يُقال: بعدم وجود أصل الملازمه في الوجوب، فلازمه عدم الضمان مطلقاً، أى سواء ترتّب عليها ذيهها أم لم يترتب .

وهذا فساده أوضح من أن يخفى . فيصحّ أن نجعل ذلك مؤيداً آخر لصحّه ما قلناه سابقاً من عدم دوران الضمان وعدمه مدار وجوبها وعدمه، كما لا يخفى .

فى تأسيس الأصل فى مسأله الملازمه

فى تأسيس الأصل فى مسأله الملازمه

أقول: يقع البحث فيه من ناحيتين :

تارة: من حيث مقتضى الأصل العملى .

وأخرى: من حيث مقتضى الأصل اللفظى .

فأما الأولى فتارة: يبحث فى أنّ الملازمه المدّعا بين المقدمه وبين ذيهما من حيث الوجود وعدمه ، هل هى من لوازم الماهية، كما عليه صاحب «الكفايه» و«عنايه الأصول» والمحقق العراقى والنائنى والبروجردى وصاحب «المحاضرات» وكثير من الأصوليين حتى تكون حينئذٍ من قبيل استحاله اجتماع النقيضين والضدين، ومثل الزوجيه للأربعه .

أم ليس من لوازم الماهية، ولا من لوازم الوجود كما عليه المحقق الخمينى .

وأخرى: يبحث فى أنّه سواء التزمنا بأنهما من قبيل اللوازم للماهية أو لم نلتزم ، هل فيها أصل يجرى ويثبت به الملازمه أو لا؟

فأما الكلام فى المرحله الأولى، فنقول: لا بدّ أوّلاً من أن نستعرض كلام المحقق الخمينى حفظه الله، فإن استطعنا الجواب عنه، ثبت الطرف الآخر بالضرورة:

قال: (اعلم أنّ الملازمه الواقعه بين إرادته ذى المقدمه وبين إرادته ما يراه مقدمه على فرض ثبوتها، ليست من قبيل لوازم الوجود، لما عرفت من إرادته ذيهما غير مؤثره فى إرادته المقدمه، تأثير العله فى المعلول ؛ لأنّ كلاً من الإرادتين تحتاج إلى مبادئ برأسها ، كما أنّه ليس من قبيل لازم الماهية وهو واضح .

وما يُقال: بل إنّ من هذا القبيل، ويُراد منه ما يكون له تقرّر وثبوت فى نفس

الأمر، غير صحيح جداً حتى في الحقائق الخارجيه ؛ لأنّ الماهيه مع قطع النظر عن الوجود، لا حقيقه لها فضلاً عن أن يكون لها لازم ، ومعنى لازم الماهيه هو ما يكون تبعاً لها عند تجريدّها عن كافّه الوجودات ، وإن كانت موجوده بهذا اللحاظ المغفول عنه ، ويرى العقل حينئذٍ نفس الماهيه بل توجه إلى وجودها وموجوديّتها مزدوجه مع لازمها . ومن المعلوم أنّ إرادته المقدمه ليست لازمه لإرادته ذيهها بهذا المعنى) ، انتهى كلامه (١) .

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: إنّ معنى لوازم الماهيه ليس إلاّ أنّه إذا كان الشئء تابعاً لشيء آخر مطلقاً - أى سواء لوحظ في الوجود الخارجى ، أو فى الوجود الذهنى كالزوجيه للأربعه - تكون معها سواء تحققت الأربعه فى الخارج أو فى الذهن، فى قبال لوازم الوجود الخارجى الذى هو ما يكون لازماً فى الخارج فقط دون الذهن كالإحراق للنار ، وفى قبالها لوازم الوجود الذهنى ، وهو ما يكون تابعاً له فى الذهن فقط دون غيره مثل الكليه للإنسان ، فإذا لم يكن اللازم من هذين القسمين ، بل كان تابعاً لشيء لا من حيث لزوم لحاظ وجود له ، بل كان بحسب واقعه ، بأى حال وجد كان معه ، عدّ ذلك لازماً للماهيه .

ومن الواضح أنّ التلازم الملحوظ عند العقل بين المقدمه وذيهها، ليس فى خصوص الخارج فقط ، كما لا يكون كذلك فى خصوص الذهن فقط ، بل يكون حكم المقدمه لذيهها حكم الزوجيه للأربعه، من حيث أنّه كلّما لوحظ بأى وضع كان كانت المقدمه معه مع فرض وجود المقدميه ووصف ذيهها بين الشئئين، لوضوح أنّ

تصوّر وصف ذى المقدمه بالوصف العنوانى لشيء كالصلاه مثلاً، ملازمٌ لتصوّر المقدميه للطهاره أيضاً، ولا ينفك تصوّر الأوّل عن تصوّر الثانى عقلاً إذا فرض تصوّره بالوصف العنوانى .

نعم ، لو تصوّر ذا المقدمه بذاته من دون الوصف، فمن المعلوم حينئذٍ عدم لزوم تصوّر المقدمه معه، لكنّه خارج عن الفرض .

فإذا عرفت ذلك فى معنى لانزم الماهيه، تجد بأنّ ذلك موجود فى المقدمه وذيها ، وليس معنى لانزم الماهيه إلاّ هذا، كما لا يخفى . إذ لا يكون التلازم بين تصوّريه إلاّ من جهه وجود الملازمه بينهما فى الواقع، ولا يكون التلازم فى الواقع مجعولاً لا بالجعل البسيط - وهو الجعل بمفاد كان التامه - ولا بالجعل التأليفى، وهو الجعل بمفاد كان الناقصه .

وثانياً : أنّ من يدعى قيام التلازم بينهما، وكونه من قبيل اللوازم للماهيه، لا يدعى ذلك بين إرادته وذيها وإرادته المقدمه ؛ لوضوح أنّ الإراده تعدّ من الوجودات النفسائيه للإنسان، ولكلّ منها وجوداً مستقلاًّ منحاذاً عن الآخر، محتاجاً إلى مبادٍ مستقلّه، ولا يمكن تحقّق الآخر قهراً بتحقّق إرادته وذيها، وهو كلامٌ متين . بل المقصود من ادّعائهم هو التلازم الواقعى والنفس الأمرى بين ذيها والمقدمه، وغير ذلك كما عرفت توضيحه آنفاً؛ لوضوح عدم إمكان التفكيك بين تصوّرين مع ملاحظه وصفه العنوانى، حيث أنّه فى الواقع نفس هذه الملازمه موجوده، ولذلك يُدعى أزليتها ثبوتاً أو نفيّاً؛ حيث ليس لهما حاله سابقه منفكّه عن الآخر واقعاً، هذا لمن يدعى ثبوت الملازمه بينهما .

فثبت من جميع ما ذكرنا صحه كلام المحقّقين، من دعوى التلازم بينهما

واقِعاً، وكون التلازم من قبيل اللوازم للماهية، بحيث تكون النسبه بين المقدمه وذيها، اللابديه العقلية .

ومن هنا يظهر ما فى كلام المحقق الحكيم فى «حقائق الأصول» من إنكار ذلك، حيث أنه لاحظ التلازم بين الوجوب الغيرى والوجوب النفسى، فقال :

(أقول : أمّا حال الإراده الغيريه بالإضافه إلى الإراده النفسيه ، فليس حال لازم الماهيه بالإضافه إليها ، فإنّهما معاً أمران حقيقتان خارجيان . غايه الأمر ، أن يكون أحدهما معلولاً للآخر . وقد عرفت أنّ لازم الماهيه دائماً يكون من الاعتباريات .

وأما حال الوجوب الغيرى بالإضافه إلى الوجوب النفسى :

فإن أريد من الوجوب، نفس إظهار الإراده بداعى البعث، فإظهار الإراده الغيريه أجنبى عن إظهار الإراده النفسيه، فإنّه مثله، وهما أمران حقيقتان معلولان للإرادتين اللتين إحداهما معلوله للأخرى .

وإن أريد من الوجوب الأمر الاعتبارى المنتزع عن مقام إظهار الإراده، فهو وإن كان أمراً اعتبارياً، لكنّه أجنبى عن الوجوب النفسى ، بل جعله بجعل منشأ اعتباره ، كما أنّ الوجوب النفسى كذلك .

وبالجملة : التوهم المذكور لا أساس له ظاهر يبتنى عليه لتكلف الجواب عنه) ، انتهى كلامه رفع مقامه (١) .

وجه الإشكال فى كلامه: ما قد عرفت من ملاحظه دعواه بالنسبه إلى

الإرادتين، لأنهما من الموجودات النفسائيه، وكل واحدٍ منهما محتاج إلى مبادٍ بنفسه ، ولا يمكن دعوى التلازم بينهما إلا على نحو لازم الوجود، كما عن المحقق الأصفهاني في «نهايه الدرايه» حيث يقول:

(إن جعل الملازمه بين المقدمه وذيها، من قبيل لوازم الوجود ، أى الغرض الأصلي يتوجه أولاً وبالذات إلى إرادته ذيها ، وثانياً وبالتبع إلى إرادته المقدمه ، فليس هما من قبيل لوازم الماهيه ولكنّه غير معلوم) ، انتهى (١).

وليس فى كلام من ادعى ذلك تصريح بهذه الخصوصيات من قيام وجود الملازمه بين الإرادتين ، بل أكثرهم يدعون لقيام الملازمه بين وجوب ذيها مع وجوب مقدمته .

كما أنه لا- يمكن ملاحظه دعوى التلازم بينهما من جهه الوجوب الشرعى الذى لا بد له من إرادته فى كل من المقدمه وذيها ، وإن كان لا يبعد دعوى هذا التلازم عند من يدعى الملازمه بين وجوب ذيها شرعاً ووجوب مقدمته كذلك ، ولكن الإشكال يرد على دعواه من أنه لا- يمكن تحقق أحدهما إلا بأنه يحتاج كل واحدٍ منهما من إظهار الإراده والبعث . غايه الأمر ، أحدهما فعلى وهو المتعلق لذيها والآخر تقديرى وهو المتعلق للمقدمه .

وأما لو أريد من الوجوب للمقدمه تبعاً لذيها من باب اللابديّه العقليه، فهو صحيح حيث أنّ العقل يرى الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب مقدمته ؛ على نحو لا- يمكن له التفكيك بين وجوبيهما ؛ يعنى إذا صار ذو المقدمه وجوده واجباً ولازمياً فى الخارج، فالعقل يحكم بوجوب مقدمته ولزومها فى التحقق ، ولا

١- نهايه الدرايه : ج ١ / ٣٧١ طبع القديم .

يمكن التفكير بينهما ، لا فى مقام التصوّر والذهن، ولا فى الخارج .

فهذا المعنى من الدعوى فى التلازم بينهما يعدّ من قبيل سنخ لوازم الماهية، من جهة عدم انحصار الملازمه لأحد الوجودين فى الخارج والذهن فقط ، بل كان التلازم موجوداً فى كلا الموردين .

نعم، برغم أنّ ما نحن فيه يختلف مع الزوجية للأربعة، من جهة كون الزوجية من الأمور الاعتبارية الانتزاعية من الأربعة، وليس لها وجود تأصيلي فى الخارج ، بل له وجود اعتباري وكان جعله بجعل واحد للأربعة لكونه مجعولاً بالعرض ، وهذا بخلاف الوجوب للمقدّميه - أى اللزوم عند العقل - حيث يكون جعله جعلاً وجودياً تابعاً لجعل الوجوب لذى المقدمه ، لا مجعولاً بالعرض، كما توهمه المحقق الخراساني حيث جمع بين المجعول بالعرض مع المجعول التبعي، إذ الجعل فى العرض مع جعل منشأ انتزاعه يكون جعلاً واحداً ، أحدهما يُطلق عليه بالذات اعتباراً ، والآخر بالعرض، كجعل الزوجية حيث يكون بالعرض بالنسبة إلى جعل الأربعة ، هذا بخلاف الجعل بالتبع مع الجعل بالذات، حيث يكون فى مقام الجعل فردين من الجعل، يتّصف أحدهما بالذات كذى المقدمه، والآخر بالتبع كالمقدمه .

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الأولى أن يُقال، إنّه يكون من قبيل لوازم الماهية، وأنّه من سنخها بالمعنى المذكور فى تفسيره من أنّ لوازم الماهية إمّا بمعنى كونه معها فى كلا الموردين والوجودين ، أو أنّه معها حتّى مع قطع النظر عن الوجود على اختلاف فى تفسيرها ، فارجع واطلب توضيحه فى محلّه .

نعم ، إن أُريد دعوى الملازمه بين الإرادتين المتعلقتين بهما، فيكون الحقّ

حينئذٍ مع المحقق الخميني القائل بعدم وجود التلازم بينهما لا- في الوجود ولا- في الماهية ، كما كان كذلك أيضاً إن أُريد اللّحاظ في التلازم بين الوجوبين الشرعيّين فيهما، حيث أنّه أيضاً يمكن دعوى الافتراق بينهما بأن يجعل الشارع مثلاً ذا المقدمه واجباً دون مقدماته .

هذا بخلاف الوجوب بمعنى اللّابديّه العقليّه، حيث أنّ الملازمه بين ذي المقدمه والمقدمه موجوده قطعاً، ويكون من قبيل لوازم الماهية - أي من نسخها - مع تفاوت يسير بين المقام وبين سائر اللّوازم للماهية، كما عرفت فلا نعيد .

وخلاصه الكلام: ثبت ممّا ذكرنا أنّ هذه الملازمات، وإن لم تكن من الموجودات الحقيقيّه من الجواهر والأعراض ، إلّا أنّها أمور واقعيّه أزليّه، وتشابه استحاله اجتماع النقيضين والضدّين ونظائرهما ، فعليه إن كان التلازم بين وجوب المتبوع - وهو ذو المقدمه - ووجوب التابع - وهو المقدمه - موجوداً كان ثابتاً أزليّاً وله واقع موضوعي ، وإن لم يكن التلازم موجوداً فلا يكون كذلك من الأزل . فبناءً عليه لا مجال لاعتبار الملازمه هي الأصل في المسأله الأصوليه حتّى نتمكّن من إثبات الملازمه أو نفيها.

هذا تمام الكلام في الأصل بالنظر إلى المسأله الأصوليه، وفي المرحله الأولى .

وأما الكلام في المرحله الثانيه: أي ملاحظه إمكان إجراء الأصل في ثبوت الملازمه أو عدمها، بالنظر إلى الوجوب الشرعي بين المقدمه وذيها، وملاحظه كلام الأصوليين في المقام.

فنقول : فقد أفاد صاحب «الكفايه» قدس سره وتبعه صاحب «عنايه الأصول» بأنّه

لا مانع من الرجوع إلى أصل عدم وجوب المقدمه، لأنه كان حادثاً شرعاً ، إذ قبل إيجاب الشارع لذيها لم تكن المقدمه أيضاً واجبه، وبعد إيجابه يشك في وجوبها فنرجع إما إلى الاستصحاب أو إلى البراءه عنه ، هذا .

ولقد اعترض عليه صاحب «المحاضرات»: بصححه دعواه في المسأله الأصوليه، دون ما قاله في المسأله الفرعيه، فإنّ دعواه ممنوعه: (لأنّ الأصل المقصود هنا إما استصحاب أو براءه ، وكلاهما غير جارٍ في المورد .

فأما البراءه إما عقليه أو شرعيه .

فالأول: لا تجرى لأنها وارده لنفي المؤاخذة والعقاب، والمقدمه لا عقاب فيها على تركها وإن قلنا بوجوبها ، والعقوبه إنّما كانت لترك الواجب النفسى .

وأما الشرعيه: لأنها وردت للامتنان، فيكون موردها مختصاً بما فيه كلفه التكليف، والمقدمه لا عقاب فيها، فلا كلفه فلا امتنان في رفع وجوبها ، على أنّ العقل يحكم بلزوم إتيانها، لتوقف الواجب عليها سواء قلنا بوجوبها أم لم نقل ، فإذا نى أثر وهنه في رفع الوجوب عنها بعد عدم إمكان تركها حيث لا يجوز عقلاً .

وأما الاستصحاب: فهو أيضاً لا يجرى ؛ لأنّ موضوعه وإن كان تاماً ، إلاّ أنّه لا أثر له بعد استقلال العقل بلزوم الإتيان بها .

وبالجملة، فلا يترتب أى أثر على استصحاب عدم وجوبها بعد لا بدّيّه الإتيان بها على كلّ تقدير، ومعه لا معنى لجريانه .

نعم ، لا مانع من الرجوع إلى الأصل من ناحيه أخرى، وهى ما ذكرناه سابقاً

من الثمره فيما إذا كانت المقدمه محرّمه ، وقد توقّف عليها واجب أهمّ ، فعندئذٍ لا بدّ من ملاحظه دليل حرمة المقدمه ، فإن كان لدليلها إطلاق أو عموم لزم التمسك به في غير مقدار الضروره، وهو خصوص المقدمه الموصله .

وإن شئت قلت: إنّ القدر المتيقّن هو رفع اليد عن تحريم خصوص تلك المقدمه .

وأما غيرها، فإن كان إطلاق في البين، فلا مناص من التمسك به لإثبات حرمتها، لعدم ضروره تقتضى رفع اليد عنها، وإن لم يكن إطلاق فالمرجع هو أصل البراءه عن حرمة المقدمه غير الموصله، للشكّ فيها وعدم دليل عليها .

فالتجيه : هي سقوط الحرمة عن المقدمه مطلقاً، سواءً كانت موصله أم لم تكن ، أمّا عن الأولى فمن ناحيه المزاحمه ، وأمّا عن الثانيه فمن ناحيه أصاله البراءه .

هذا على القول بوجوب مطلق المقدمه .

وأما على القول بوجوب خصوص الموصله ، أو خصوص ما قصد به التوضيل، فالساقط إنّما هو الحرمة عنه فحسب دون غيره، كما سبق) ، انتهى كلامه (١) .

قلنا : ولا يخفى عليك أنّ الإشكالات التي قد ذكرت في كتب الأصوليين بالنسبه إلى جريان الأصل من الاستصحاب أو البراءه في المقدمات، تكون على أقسام ، فينبغي التعرّض لها أولاً ليتبين ما في كلام صاحب «المحاضرات» .

أمّا الإشكال الأوّل: فهو الذي ذكرناه آنفاً نقلاً عن «الكفايه». وقد ردّ عليه

صاحب «الكفايه» وقبله صاحب «نهايه الأصول».

أما الإشكال الثاني: ما تعرّض له صاحب «نهايه الأصول» قائلاً:

وأما ثانياً: فلأنّ وجوب المقدمه بناءً على الملازمه، أمرٌ لا يعقل انفكاكه عن وجوب ذيهها، فإنّ القائل بالملازمه يدعى أنّ المولى إذا بعث بعثاً مولوياً نحو شيء، فلا محاله يترشّح منه وجوبات تبعيه ظلّيه بعدد المقدمات، بحيث يستحيل صدور البعث عنه من دون ترشّح هذه الوجوبات والتحريكات التبعيه، فالأمر المتعلّق بذى المقدمه مستتبع لهذه الأوامر الغيريه، من دون أن يكون لإرادته المولى دخل في ذلك .

وهذا من غير تفاوت في مراتب الحكم من الإنشائيه والفعليه والتنجز، فإنّ هذا القائل يدعى أنّ وجوب المقدمه كالفىء لوجوب ذيهها، والفىء من لوازم الشيء لا ينفكّ منه أبداً .

إلى أن قال: فتفكيكهما غير ممكن، فلا محاله كان وجوبها أيضاً فعلياً منجزاً بناءً على الملازمه .

غايه الأمر، الشاكّ في أصل الملازمه شاكّ في فعليه وجوبها، من جهه الشكّ في أصل الملازمه، ولكن هذا الشكّ لا يضرّ بفعليته على فرض ثبوت الملازمه واقعاً، فالشاكّ في الملازمه أيضاً عالم بكون المقدمه واجباً فعلياً على فرض، وغير واجب على فرض آخر .

وعلى هذا، فلا مجال لجريان استصحاب العدم في وجوب المقدمه، أى علم وجوب ذيهها فإنّ الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعليه مؤداه، وعدم فعليه الحكم الواقعي المشكوك فيه على فرض ثبوتّه، فلا تجرى في الموارد التي

لا- تنفك الحكم الواقعي على فرض ثبوته من الفعلية ، بل اللأزم على الشارع حينئذٍ إيجاب الاحتياط كما في باب الأموال والأعراض والنفوس) ، انتهى موضع الحاجه من كلامه (١).

ويرد عليه أولاً : أنا لا نسلّم كون مثل وجوب المقدمه لذيها مثل الفئ والظلّ لذي الظلّ، لأنهما يعدّان من لوازم الوجود ؛ حيث لا يقبل الانفكاك في الوجود الخارجى بينهما ، بخلاف الوجوبين الثابتين للمقدمه وذيها حيث يمكن وقوع التفكيك بينهما، إن كان المراد هو الوجوب الشرعى ؛ لأنّ الوجوب أمرٌ منتزع عن الأمر المتعلّق بالشيء، والأمر تابع لوجود الإراده ، وقد حقّقنا سابقاً بعدم قيام التلازم بين الإرادتين المتعلّقتين أحدهما بالمقدمه والأخرى بذيها ؛ لأنّ كلّ إراده يحتاج إلى مبادٍ مستقلّه ولا تتحقّق الإراده المتعلّقه بالمقدمه بلا اختيار وقهراً بعد تحقّق الإراده لذيها ؛ لأنّه يستلزم خروجها عن الاختيارية ، مع أنّه قد عرفت منّا سابقاً في محلّه بأنّ الإراده أمرٌ اختياري من دون لزوم تسلسل، فلا نعيد وارجع واطلب ذلك من مظانّه .

فإذا انفكّت الإراده للمقدمه عن إراده ذيها، فمن الضرورى انفكاك أمرها عن أمره أيضاً ، فإذا انفكّ أمرها عن أمره فينفكّ وجوبها عن وجوبه ؛ لأنّه تابع للأمر أيضاً ، فثبت أنّه ليس من قبيل اللوازم التى لا ينفكّ عن ملزومه وجوداً .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ دعوى استحاله تفكيكهما ممنوعه، لما قد عرفت من إمكان تفكيكهما ، بل ندعى عدم إمكان خلافه كما قلنا فلا نعيد .

وإن أراد أنّ الوجوب يتحقق من الوجوب النفسى قهراً .

ففيه : أنّ الوجوب أمرٌ انتزاعى واعتبارى ولا بدّ له من منشأ الانتزاع ، فإن كان هذا الأمر النفسى فهو غير صحيح ؛ لأنّه لا ينتزع منه إلاّ الوجوب النفسى ، وإن كان ينتزع من نفس وجوب النفسى ففيه أنّه ليس بوجود حقيقى حتى تنزع منه ، بل هو أمرٌ اعتبارى فلا يجوز كما لا يخفى .

وثانياً : لو سلّمنا ما قلتم والتزمنا بقيام الملازمه بين وجوب ذى المقدمه والمقدمه ، ولكن مع ذلك إنّما يفيد ذلك فى إثبات الوجوب للمقدمه بمجرد إثبات الوجوب لذيها ، فى صورته العلم بوجود الملازمه بينه ووجوب ذيها كما يثبت عدم وجوبها أيضاً بمجرد ثبوت عدم وجوب ذيها ، إذا علمنا بالملازمه مع عدم وجوب ذيها . ولكن هذا لا ينافى الحكم بعدم ثبوت الوجوب للمقدمه فى صورته الشكّ فى أصل الملازمه ، حيث أنّ العلم بوجود ذيها لا يوجب العلم بوجوب مقدماته ؛ لأنّ المفروض قيام الشكّ فى أصل ثبوت الملازمه ، سواء كان الشكّ فى ثبوت الملازمه بحسب أصل الملازمه الواقعيه بين الحكمين الواقعيين ، أو كان الشكّ فى الملازمه بين العقليين من الحكم ، وإن كانت الملازمه فى الواقعي منهما ثابتة ، فهذا المقدار من الشكّ فى الملازمه يكفى فى إثبات إمكان الانفكاك بين وجوبيهما فى مقام فعليته الحكم ، فيحكم بوجوب ذيها فعلاً ، بخلاف المقدمه بواسطه جريان استصحاب العدم أو البراءه فيه .

وبالجملة: ثبت أنّ هذا الإشكال غير وارد، وأنّ الحقّ مع صاحب «الكفايه» من إمكان إجراء الأصل فيه، كما لا يخفى .

وأما الإشكال الثانى: الذى تصدّى لذكره المحقّق العراقى فى «نهايه الأفكار»

حيث قال: (وأما نفس وجوب المقدمه، فهو وإن كان مسبقاً بالعدم، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدمه، إلا أنه من جهة عدم قابليته المورد لا يجرى فيه الأصل أيضاً؛ لأن جريان مثل هذه الأصول إنما كان فى مورد قابل للوضع والرفع، ومع كون فعلية الوجوب على الملازمه من اللوازم القهرية لوجوب ذى المقدمه، لا- يكون المحل قابلاً للرفع كى يجرى فيه الأصل، فيقتضى عدم فعلية وجوبها .

ولئن شئت قلت بالعلم التفصيلى حينئذٍ بعدم جريان الأصل فيه، إما لعدم وجوبها واقعاً على تقدير عدم ثبوت الملازمه، وإما لعدم قابليته المورد للرفع على تقدير ثبوت الملازمه كما هو واضح)، انتهى محل الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه؛ لأنه:

إن أراد من الوجوب للمقدمه، هو الوجوب العقلى، فكلامه بعدم قابليته المورد للرفع والوضع حسن، إلا- أنه خارج عن مورد البحث، فالصغرى ممنوعه وإن كانت الكبرى مقبوله .

وإن أراد الوجوب الشرعى، فقد عرفت بعدم وجود الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذىها؛ لأن الوجوب المولوى أو غيره تابع للأمر، وهو تابع للإرادة المحتاجه إلى المبادئ المستقله فى الموالى العرفيه، كما أنه تابع للإرادة التشريعيه بالنسبه إلى الشارع، فكما أنه قابل للوضع بواسطه إمكان تحقق الإراده فيه، فهكذا هى قابله للرفع أيضاً فى عالم الفعلية، ولو كان الوجوب ثابتاً للمقدمه

فى عالم نفس الأمر والواقع .

فما قاله من العلم التفصيلى بعدم وجوبها واقعاً، إمّا على تقدير عدم ثبوت الملازمه ، وإمّا لعدم قابليته للرفع على تقدير ثبوتها وكلامه قريب إلى ما ذهب إليه المحقق البروجردى قدس سره .

لا- يخلو عن إشكال ؛ لأنّ هذا العلم كان بملا-حظه حال واقعه، لا- بملا-حظه حال فعلية الحكم ؛ لأنّ فى مورد الفعلية يمكن التفكيك بين وجوب ذبها ووجوب مقدمته شرعاً، بأن يكون وجوب ذى المقدمه منجزاً دون مقدمته ، وهذا المقدار من التفكيك ممكن وكافٍ فى إثبات المطلوب .

وأما الإشكال الثالث: فهو الذى ذكره وتقدّم من صاحب «المحاضرات»^(١) من دعواه بعدم جريان البراءة العقلية، لعدم ترتّب العقوبة على ترك المقدمه حتّى يجرى فيها قبح العقاب بلا-بيان ، ولا الشرعية لعدم الامتنان فى رفعه لعدم الكلفه فيه، إذ لا عقوبه فيه ، ولا الاستصحاب لعدم ترتّب أثر عليه بعد لزوم الإتيان بها عقلاً .

لكنّه مخدوش: إمّا عن البراءة العقلية لعدم الجريان يكون فى محله .

وإمّا الشرعية، فنقول : إنّ الرفع لا يكون دليلها منحصراً فى حديث الرفع، حتّى يكون جريانها مخصوصاً فيما فيه الامتنان فى رفعه ؛ لأنّ من أدلته أيضاً ما ورد من قوله عليه السلام : «الناس فى سعه ما لم يعلموا» المعروف بحديث التوسع ، أو حديث الإطلاق : «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» وأمثال ذلك .

مع أنّ رفع الوجوب الشرعى الذى لا- عقاب فى تركه أيضاً امتناناً لمن كان متعبداً بإتيان ما هو الواجب مطلقاً، نفسياً كان أو غيرياً، وإن كان العقل هنا حاكماً بلزوم الإتيان للمقدمه .

وأما عن الاستصحاب: فيكفى فى ترتب الأثر عليه ما أجاب عنه المحقق العراقى قدس سره على ما فى «نهايه الأفكار» بأنه لو قلنا بوجوب المقدمه شرعاً فيمكن التقرب بأمرها أيضاً ، بخلاف ما لو لم نقل به، فيكفى فى الأثر التوسع فى التقرب بإتيان المقدمه بداعى أمرها، حيث أنه لو نفى الوجوب يترتب عليه نفى هذا الأثر فتضيق بذلك دائره التقرب .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب ؛ إلا- على تقدير تجويز التقرب بالأمر الغيرى ، ولا- يُقال بانحصار ذلك فى الإطاعه للأوامر النفسيه، كما هو المتعارف عند الأصوليين ، فالالتزام بكونه أثراً مطلقاً محلّ إشكال ، مضافاً إلى أنه أثر للحكم الاستصحابى لا أثراً للمستصحب حتى يصحّ جريان الاستصحاب بلحاظ هذا الأثر، كما لا يخفى للمتأمل .

نعم ، يترتب على مثل هذا الوجوب أثر المزاحمه مع الحرام فيما إذا اجتمع كما أشار إليه فى ذيل كلامه ، بخلاف ما لو لم نقل بالوجوب فلا- مزاحمه، فيجرى دليل الحرمة بلا- معارض وأثر آخر من حيث صدق الوفاء بالنذر والعهد إذا تعلق بامتنال أمر وجوبى ، ولم نقل بانصراف إطلاقه إلى الوجوب النفسى، وإن كان يمكن الجواب عنه أيضاً بأنه متعلق بحدود نذر النادر من جهة السعه والضيق، كما قلنا سابقاً فى مثله .

الإشكال الرابع: وهو العمده حيث لا يمكن الجواب عنه برغم أنه قد تصدى

للجواب عنه كثيرٌ من الأصحاب هو :

إنَّ الأصول العمليَّة إنّما وضعت للشاكِّ بحسب حال العمل بالوظيفه، أى تجرى فى الموارد التى يكون لجريانه فيها الأصل أثرٌ عمليّ لا علميّ فقط ، ولذلك تسمّى بالأصول العمليَّة دون العلميه ، والحال أنّ المقام ليس كذلك ؛ لأنّ المقدمه إن كان لا بدّ الإتيان بها لذيها عقلاً، فلا أثر عمليّ مهمّ يترتب على الحكم بعدم وجوب المقدمه شرعاً ، ولعلّه لذلك ذهب جلّ الأصحاب من الأصوليين إلى عدم جريان الأصول فى وجوب المقدمه، وهذا كما هو معلوم كلام متين فى غايه المتانہ .

هذا تمام الكلام فى الناحيه الأولى من مقتضى الأصول العمليَّة من جهه المسأله الأصوليه أو الفقهيّه .

وأما الناحيه الثانيه: وهى مقتضى الأصول اللفظيه أو العقلانيه أو العقليه على وجوب المقدمه مطلقاً .

فقد استدلل على وجوبها شرعاً بأمر لا بأس بذكرها تفصيلاً، والجواب عنها:

منها: ما ذكره أبو الحسن البصرى رئيس الأشاعره - المتوفى سنة ٤٣٦ للهجره - من أنّ المولى إذا أوجب شيئاً لا بدّ له من إيجاب مقدمته ؛ لأنه لو لم يوجبها لجاز تركها ، وعليه حينئذٍ يستلزم أحد المحذورين ، لأنه:

إن بقى الواجب على وجوبه، لزم التكليف بما لا يطاق .

وإن لم يبق وجوبه بعد تركه، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ، وهو خلفٌ لأنّ المفروض كونه واجباً مطلقاً وإلا لزم جواز ترك كلِّ واجب بواسطه

عدم الإتيان بمقدمته، لعدم تحقق شرط وجوبه وهو باطل قطعاً ، هذا .

ولكنه مخدوش: بأن ما المراد من جواز تركها المسمى بالتالي للشرطيّة الأولى، وهو قوله لو لم يوجبها :

١ - إن أريد منه الإباحة الشرعيّة، فإنه يلزم بقاء صدق القضّيّة الشرطيّة الثانيه، من عدم إمكان بقاء الواجب بوجوبه، مع ترخيص الشارع في ترك مقدمته ، إلا- أنّ الملازمه ممنوعه ، أى لا- يقتضى عدم وجوب المقدمه شرعاً الحكم بجواز تركها - أى ترخيصها - شرعاً ، بل ساكت عن حكمه حينئذٍ، والمرجع هو العقل .

٢ - وإن أريد من الجواز عدم المنع الشرعي عن الترك، من جهة عدم اقتضاء المرام في الحكم بالالتزام في المقدمه شرعاً ، فهو من حيث التالي صحيح، ولكن نمنع لزوم أحد المحذورين من لزوم التكليف بما لا يُطاق ، أو خروج الواجب المطلق عن إطلاقه ؛ لأنّ عدم المنع الشرعي عن ترك المقدمه لا يقتضى سلب قدره عن إتيان الواجب، ولو بإتيان مقدمته من باب حكم العقل بوجوبه تحصيلاً للواجب، والغرض الموجود فيالواجب، فلذلك يحكم بوجوب المقدمه عقلاً لا شرعاً .

اللَّهُمَّ إِلَّا أن يُدعى: الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع ؛ أى كلّما حكم العقل بالوجوب فحكم الشرع بذلك .

إلا- أنه أيضاً لو أثبت الملازمه كانت في الأحكام العقليّة المستقله لا مطلقاً ، أى دون ما يحتاج إلى إثبات حكمه إلى انضمام مقدمه أخرى معه كما في المقام ، حيث أنّ حكم العقل بوجوب المقدمه ليس لذاته ، بل كان من جهة انضمام مقدمه أخرى معه ، وهو أنّه يستلزم من عدم وجوبه جواز تركه، فيلزم من جواز تركه مع

نفس الترك عصيان الواجب بتركه، وهو مستلزم للعقوبه، فيحكم بوجوبها عقلاً، ففي مثل هذه الأحكام العقليّه لا تكون الملازمه المذكوره ثابتة .

٣- وإن أُريد من لفظ جواز الترك نفس الترك، فعليه وإن كان هذا خلاف الظاهر من لفظ (الجواز) الظاهر في الحكم دون الفعل وبديله، إلا أنه يلزم بترك المقدمه في آخر الوقت ترك ذبيها، ولا يبقى معه وجوب الواجب، إلا أنه لا يوجب سقوط العقوبه والعصيان عنه، لأنه كان قادراً على إتيان الواجب ولو بالواسطه، لأنّ المقذور بالواسطه مقدورٌ، هذا فضلاً عن حكم العقل أيضاً بإتيانها فكيف تركها، ولا يقبل منه الاعتذار بأنّ الشرع لم يوجبه، لأنّ نفس العقل يعدّ له بياناً وحجّه فيكون ترك الواجب حينئذٍ بسوء اختياره، كما لا يخفى، فيمكن للشارع التفكيك بين وجوب ذى المقدمه ووجوب مقدمته من دون أن يلزم محذور أصلاً.

وبالجملة: فجواب المسأله واضح، وقد تصدّى لجوابها أولاً صاحب «المعالم» إجمالاً وتبعه بعد ذلك عدّه من الأصحاب، ولكثره وضوح بطلان كلامهم انصرف بعض من الأصوليين كالمحقق النائيني عن التعرّض لها، فليس فيها ما يحتاج إلى بيان أزيد ممّا سمعته .

ومنها: ما حكى عن المحقق السبزواري كما نسبه إليه المحقق الحائري عن «درر الأصول» وخلاصته:

(أنّها لو لم تكن واجبه لزم عدم كون تارك الواجب المطلق مستحقاً للعقاب .

بيان الملازمه: أنّه إذا كلّف الشارع بالحجّ، ولم يصرّح بإيجاب المقدمات، فتارك الحجّ بترك قطع المسافه الجالس في بلده:

إمّا أن يكون مستحقاً للعقاب في زمان ترك المشى .

أو في زمان ترك الحجّ في موسمهِ المعلوم .

لا سبيل إلى الأوّل، لأنّه لم يصدر منه في ذلك الزمان إلاّ ترك الحركة والمفروض أنّها غير واجبه عليه .

ولا إلى الثاني، لأنّ الإتيان بأفعال الحجّ في ذى الحجّه ممتنع بالنسبه إليه .

فكيف يكون مستحقّاً للعقاب بما يمتنع صدوره عنه ؟ ألا ترى أنّ الإنسان إذا أمر عبده بفعلٍ معيّن في زمانٍ معيّن في بلدٍ بعيد، والعبد ترك المشى إلى ذلك البلد، فإن ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان، معترفاً بأنّه لم يصدر منه إلى الآن فعل قبيح يستحقّ به التعذيب ، لكن القبيح أنّه لم يفعل في هذه الساعه هذا الفعل في ذلك البلد، لنسبه العقلاء إلى سخافه الرأى وركاكه العقل ، بل لا يصحّ العقوبه إلاّ على الاستحقاق السابق قطعاً .

ثمّ نقول : إذا فرضنا أنّ العبد بعد ترك المقدمات كان نائماً في زمان الفعل ، فإمّا أن يكون مستحقّاً للعقاب أو لا ؟

لا وجه للثاني، لأنّه ترك المأمور به مع كونه مقدوراً ، فثبت الأوّل .

فإمّا أن يحدث استحقاق العقاب في حاله النوم ، أو حدث قبل ذلك ؟

لا وجه للأوّل لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون لفعل القبيح، وفعل النائم والساھى لا يتّصف بالحسن والقبح بالاتّفاق .

ولا- وجه للثاني، لأنّ السابق على النوم لم يكن إلاّ ترك المقدمه والمفروض عدم وجوبها) ، هذا حاصل ما أفاده قدس سره ملخصاً (١) .

أقول: وفيه ما لا يخفى، في كلا الموردین والفرضين من كلامه :

فأما في الأول: فنقول إنَّ ترك المقدمه قد لا يكون موجبا لترك ذيها، لبقاء وقت الواجب ، فلا إشكال في عدم ترتب العقاب على ترك مثل هذه المقدمه، لا- لنفسه ولا- لترك ذيها لبقاء القدره عليه بإتيان المقدمه في وقت آخر، يمكن فيها تدارك الواجب بها .

وأما لو فرض أنَّ ترك مقدمه موجب لحصول عدم القدره على إتيان الواجب بعده ، كما في آخر الوقت ، فحصول ترك ذى المقدمه لا يحتاج إلى حصول وقت نفس الواجب ؛ لأنَّ إيجاد الامتناع وإزاله القدره عن إتيانه في وقته قد حصل في زمان ترك المقدمه ، فحصل الاستحقاق من هنا لترك ذيها في وقته ، فكما لا يكون العصيان بسلب القدره عن إتيان ذيها إلا في وقت ترك المقدمه لا وقت ذيها ، فهكذا استحقاق العقوبه لذلك، لا يكون إلا في هذا الوقت، فلا تكون العقوبه حينئذٍ إلا لخصوص ترك الواجب لا ترك المقدمه ، هذا أولاً .

وثانياً : نجيب عنه بالحلّ ، بأنه:

لو سلّمنا عدم صحّه العقاب حال ترك المقدمه، لعدم كونه له، وعدم وصول ترك الواجب بعدم وصول وقت فعله .

ولكن نقول : لا قبح ولا مانع للعقوبه حال وقت الواجب الذي ترك فيه بواسطه عدم إتيان المقدمه .

ودعواه: بأنه غير مقدور في حال ترك المقدمه .

فممنوعه: بجريان قاعده الامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار ، فالعقوبه على ترك ذيها بواسطه وجود القدره على إتيانه بإتيان مقدمته لا يكون عند العقلاء قبيحاً .

فأما الثاني: فإنه يظهر ممّا ذكرنا الجواب عن كلامه الثاني بالنسبة إلى حال النوم في وقت الواجب ، لوضوح أنّ ما هو السبب لترك الواجب يعدّ بنفسه ترك مقدّمته لا نومه ، فحدوث حال النوم وعدمه، لا يؤثّران في عدم وجود القدره لإتيان الواجب بعد ترك المقدّمه بالترك الغير القابل للتدارك ، وبذلك ثبت إمكان إجراء العقوبه حال ترك المقدّمه من دون استهجان عرفي .

نعم ، قد يشكل في الفرض الأخير من جهه أخرى ، وهو أنّ ترك الواجب الذي كان تنجزه في وقته مفروضاً لولا سلب القدره عن ناحيه ترك المقدّمه ، موجبٌ لاستحقاق العقوبه ، لا ما كان غير واجب فيه من غير تلك الناحيه من عروض النوم أو الجنون أو حدوث الحيض والنفاس، الموجب جميعها لسقوط التكليف في هذه الأمور .

وعليه فالحكم بجواز العقوبه من جهه ترك مقدّمته وفي زمانه، مع كون حاله كذلك حال وقت الواجب ، مشكلاً في غايه الإشكال . فعلى هذا يمكن إنكار العقوبه وفي الفرض المزبور في كلا-الوقتين، من جهه ما عرفت، من دون أن يلزم نقضاً لما اخترناه من عدم وجوب المقدّمه شرعاً .

أقول: ولكن الظاهر أنّه يقصد الواجب الذي تنجز بدخول وقته، فترك مقدّمته، فعرض له النوم بعد الإعراض عن إتيان المقدّمه، حيث أنّ العقوبه تكون لأجل ترك الواجب، وهو بحسب ذاته ممكن.

وثالثاً: نجيب عنه نقضاً بأنه :

لو سلّمنا كون المقدّمه واجبه وتركها المكلف، فحينئذٍ نقول أيضاً معترضاً عليه بأنّ العقوبه لا تخلو إمّا مترتبه على ترك المقدّمه أو على ترك ذبيها ، وفي

كليهما إشكال .

فأما في الأول: فإنّ ترك الواجب الغيرى وهو المقدمه، لا عقوبه فيه أصلاً .

وأما الثانى: فلأنّ الواجب النفسى بعد ترك مقدمته على مسلك الخصم يكون غير مقدور، فلا تصحّ العقوبه عليه لذلك، كما لا يخفى .

وعليه فمجرد القول بوجوب المقدمه لا يوجب حلّ الإشكال ، بل الجواب هو ما عرفت بأنّ العقوبه متعلّقه بترك ذيها ، غايه الأمر أنّ الاستحقاق حاصلٌ بواسطه ترك مقدمته، لأنّه السبب لإزاله قدره عن إتيان الواجب النفسى، ولا يترتب عليه إشكال أصلاً .

ومنها: هو الذى ذكره المحقّق الحائرى أيضاً فى «درر الأصول» وهو:

(لو لم تكن المقدمه واجبه لزم أن لا يستحقّ تارك الفعل العقاب أصلاً .

وبيانه: أنّ المريد للشىء إذا تصوّر أحوالاً مختلفه، يمكن وقوع كلّ واحدٍ منها :

فإمّا أن يريد الإتيان بذلك على أىّ تقديرٍ من تلك التقادير .

أو يريد الإتيان به على بعض تلك التقادير ، وهذا ممّا لا إشكال فيه .

وحينئذٍ نقول : إذا أمر أحدٌ بالإتيان بالواجب فى زمانه وفى ذلك الزمان يمكن وجود المقدمات، ويمكن عدمها ، فإمّا أن يريد الإتيان به على أىّ تقديرٍ من تقديريّ الوجود والعدم، فيكون فى قوه قولنا إن وجدت المقدمه فافعل وإن عدمت فافعل .

وإمّا أن يريد الإتيان به على تقدير الوجود .

والأول مُحالٌ لأنّه يستلزم التكليف بما لا يُطاق ، فثبت الثانى، فيكون

وجوبه مقيداً بحضور المقدمه، فلا يكون تاركه بترك المقدمه مستحقاً للعقاب لفقدان شرط الوجوب ، والمفروض عدم وجوب المقدمه فينتفى استحقاق العقاب رأساً ، انتهى كلامه (١) .

وفيه أولاً : ما قد عرفت أنّ وجوب المقدمه لا يحلّ هذا الإشكال ، لأنّ وجوبه غيرى لا يمكن الالتزام باستحقاق تركها العقوبه، ولو قلنا بوجوب المقدمه كما لا يخفى .

وثانياً : أنّه يلزم على ذلك رجوع الواجبات المطلقه إلى المشروطه، بأن تكون وجوبها مشروطاً باختيار المكلف بإتيان المقدمه، لأنّه قد قيّد وجوب الواجبات بصوره حضور المقدمه، بحيث لو كان تاركاً للمقدمه لما كان الواجب حينئذٍ واجباً لعدم قدره بإتيانه ، مع أنّه قد عرفت منّا سابقاً أنّ التقييد بذلك لا يوجب سلب قدره عن الواجب، على نحو لا يصحّ العقوبه معه، لأنّه كان بسوء اختياره، فلا نعيده .

وثالثاً : أنّ الواجب المسمّى بذى المقدمه، يكون الوجوب متعلّقاً به من دون أن يلاحظ معه من المقدمه إطلاقاً أو تقييداً من حيث وجودها الخارجى . نعم ، يمكن أن يكون الملحوظ من المقدمه فى حال إنشاء الوجوب على ذى المقدمه، من جهه ملاحظه إمكان إيجادها ، لأنّ الوجوب المتعلّق بذى المقدمه لا يمكن أن يكون له إطلاق من حيث المقدمه بأنّها كانت ممكنه أو غير ممكنه ، لوضوح أنّ المقدمه الغير الممكنه توجب سرايه عدم الإمكان منها إلى عدم إمكان الواجب أيضاً .

١- درر الفوائد للحائرى ، المحشى بحاشيه آيه الله الأراكى : ج ١ / ١٢٨ .

وأما من حيث الوجود والإيجاد في الخارج، لا يكون الواجب من تلك الناحية له إطلاق ولا تقييد، حتى يستلزم المحذور الذي ذكره، فكلامه لإثبات الوجوب للمقدمه لا يخلو عن وهن، ولعل لذلك أعرض من تأخر عنه عن الرد عليه.

ومنها: ما في «دُرر الأصول» للحائري قدس سره، من التمسك باتفاق أرباب العقول كافة على وجوبها، على نحو يكشف ذلك عن ثبوته عند العقل، نظير الإجماع المدعى في علم الكلام على وجود الصانع وحدوث العالم، فإن اتفاقهم كاشف قطعي إجمالاً عن حكم العقل، فالإيراد بأن المسألة عقلية لا يجوز التمسك بها بالإجماع لعدم كشفه عن رأيا المعصوم، غير صحيح، لأنه وارد لو أريد من الإجماع هو الإجماع الاصطلاحي لدى الفقهاء، لا الإجماع بالمعنى الذي قررناه، هذا (١).

ولكنه رحمه الله قد أورد عليه بقوله:

(ولكن الشأن في إثبات مثل هذا الاتفاق).

ونحن نضيف إليه: بأن المراد من هذا الدليل:

إن كان هو إثبات الوجوب للمقدمه عقلاً، فلا إشكال فيه، لكنه غير منوط بإثبات الاتفاق منهم، لأن عقل كل عاقل يحكم بالآبديته للمقدمه عند وجوب ذبها.

وإن أريد إثبات الوجوب شرعاً للمقدمه بالاتفاق:

ففيه أولاً: عدم ثبوت الاتفاق لمشاهده كثره المخالفين لا سيما في المتأخرين.

وثانياً: مع أنه خلاف ظاهر ما استدلل به بقوله: (يثبت الحكم عند العقل) مع دعواه أن الوجوب الشرعى لا يثبت بالاتفاق والإجماع، إلا إذا كان إجماعاً اصطلاحياً كاشفاً عن رأى المعصوم لأنه الذى يثبت به الحكم الشرعى دون غيره.

ومنها: ما ذكره الشيخ المرتضى الأنصارى قدس سره فى «الدرر» فهو أمتن الوجوه وأسدها، وقد تبعه صاحب «الكفايه» و«نهايه الدرايه» وبعض آخر من الأصوليين، وهو أن شهاده الوجدان شاهد على وجوبها، بيان:

(أن من راجع وجدانه والضعف من نفسه يقطع بثبوت الملازمه بين الطلب المتعلق بالفعل والمتعلق بمقدماته، لا- نقول بتعلق الطلب الفعلى بهما، كيف والبداهه قاضيه بعدمه، لجواز غفلته عن المقدمه، إذ ليس النزاع منحصراً فى طلب الصادر من الشارع حتى لا يتصور فى حقه الغفله، بل المقصود أن الطالب للشىء إذا التفت إلى مقدمات مطلوبه، يجد من نفسه حاله الإراده على نحو الإراده المتعلقه بذيها، كما قد يتفق هذا النحو من الطلب النفسى أيضاً، فيما إذا غرق ابن المولى ولم يلتفت إلى ذلك، أو لم يلتفت بكونه ابنه، فإن الطلب الفعلى فى مثله غير متحقق لابتنائه على الالتفات. لكن المعلوم من حاله أنه لو التفت إلى ذلك لأراد من عبده الإنقاذ، وهذه الحاله وإن لم تكن طلباً فعلياً، إلا أنها تشترك معه فى الآثار، ولهذا نرى بالوجدان فى المثال المذكور أنه لو لم ينقذ العبد ابن المولى عُدَّ عاصياً ويستحق العقاب). انتهى كلام صاحب «الدرر» (١).

ولكن صرح صاحب «الكفايه» فى بيان هذا الدليل بقوله:

(إنَّ الأمر المتعلّق إلى المقدمات لو التفت يكون مولويّاً، لأنّه قال ما هو لفظه ويقول مولويّاً ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً، بداهه أنّ الطلب المنشأ بخطاب (ادخل) مثل المنشأ بخطاب (اشتر) في كونه بعناً مولويّاً...)(١).

فيرد عليهم أوّلاً: أنّ الالتزام بوجود الإرادة للمقدّمه تقديراً - أي لو التفت إليها لأرادها - موجب لإنكار الملازمه العقليّه بين الإراده المتعلّقه بذى المقدّمه والإراداه المتعلّقه بالمقدّمه ، مع أنّه قد ادّعى القطع بثبوت الملازمه لو أراد من الملازمه هي العقليّه، لأنّ الملازمه :

١ - إن كانت ثابتة، فلازمها ثبوت الإراده الفعلية في المقدّمه لا التقديرية .

٢ - وإن أراد منها ثبوت الملازمه شرعاً، كما هو الظاهر من كلامه، فلازم ذلك - لو سلّمناه - هو ثبوت الوجوب للمقدّمه تقديراً لا- فعلاً؛ لأنّ الوجوب الفعلي تابع لإراداه فعلية ، فإذا كانت الإراده تقديرية لزم كون الوجوب أيضاً تقديرية ، ومعه لا مجال لثبوت الوجوب شرعاً للمقدّمه فعلاً .

٣ - وإن أراد من الملازمه هي الملازمه العقلية بين وجوب ذى المقدّمه ووجوب مقدّماته تقديراً .

ففيه: - مضافاً إلى ما عرفت أنّه لا يثبت الوجوب الفعلي - أنّه لا يثبت الوجوب شرعاً لأنّ الوجوب الشرعي، يستلزم دليلاً شرعياً لا عقلياً ، إلّا أن يكون من قبيل بناء العقلاء المُمضى عند الشارع، وهو غير ثابت هنا، كما لا يخفى .

وثانياً: أنّ قياس ما نحن فيه بمثل الوجوب المتعلّق لإنقاذ الابن، يعدّ قياساً

مع الفارق ؛ لأنّ الواجبات النفسِيَّة تجب بلحاظ الملاكات والمصالح الموجوده في متعلّقها ، وكان الذى واجباً واقعاً على العبد هو تحصيل غرض المولى والمصالح الملزمه . غايه الأمر ، هذه المصالح لا طريق إلى ثبوتها إلاّ بواسطه الأوامر، فيعدّ امتثال الأمر في الحقيقه امتثالاً لتلك المصالح .

فعلى هذا لو علم العبد بوجود المصلحه الملزمه من غير طريق الأمر ، بل من علم لدنى إلهى الحاصل لبعض عبادته ، أو من طريق علوم غير متعارفه كعلمى الجفر والاسطرلاب مثلاً، كان للعبد أن يمتثل ويأتيه، سواءً كان الأمر موجوداً أم لا ، وسواء كانت الإراده متحقّقه فى المولى أو لم تكن متحقّقه أصلاً، لكونه نائماً ، فتويخ العقلاء لتارك ذلك فى هذا المورد كان بواسطه ذلك ، ولذلك يعدّ تاركه عاصياً ويستحقّ العقوبه ، وكان إنقاذ الابن أيضاً من هذا القبيل، وهو صحيح، ولو لم تكن الإراده متحقّقه أصلاً لغفلته ، أو لنومه ، أو غير ذلك من العوارض .

هذا بخلاف المقدمه، حيث أنّ الملاك فيها ليس إلاّ الإيصال إلى ذبيها ، فإذا حصل ذلك بحكم العقل بالوجوب واللابديّه، فالغرض حاصل بالضروره، فلا يحتاج حينئذٍ إلى أمر غيرى مستقلّ إلى نفس المقدمه ، ولو فرض وجود أمر كان الأمر إرشادياً لا مولوياً ؛ لأنّه إرشاد إلى ما هو واجب بحكم العقل ، فكلّ مورد يكون العقل بنفسه حاكماً على الوجوب، والإلزام لا يكون الأمر من الشارع هنا إلاّ إرشادياً لا مولوياً، نظير وجوب الإطاعه للمولى ونظائره .

وثالثاً: وميّاً ذكرنا ظهر وجه الإشكال المتوجّه إلى كلام صاحب «الكفايه» حيث صرّح بكون البعث المتوجّه إلى المقدمه يعدّ بعثاً مولوياً ، فالوجدان الذى ادّعوه لا يكون شاهداً على وجوب المقدمه شرعاً ، بل يكون شاهداً على وجوبها

عقلاً كما لا يخفى .

ومنها : ما فى «الكفايه» بقوله قدس سره :

(ويؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريه فى الشرعيات والعرفيات ، لوضوح أنه لا يكاد يتعلّق بمقدمه أمر غيرى ، إلا إذا كان فيها مناطه ، وإذا كان فيها كان فى مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً، لتحقق ملاكه ومناطه) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى ما فى كلامه من شباهته بالمصادره للمطلوب، حيث جعل المدعى فى المسأله دليلاً ، لوضوح أنّ مجرد وجود الأوامر الغيريه فى العرف والشرع لا يثبت به المدعى، من كون البعث فيها مولوياً ، لعلّه كان إرشادياً إلى الشرطيه والمانعيه ، كما يكون الأمر باجزاء المركب أمراً إرشادياً إلى جزئيه ، لا أن يكون بعثاً مستقلاً مولوياً بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب، كما هو المقصود فى البحث من تصوّر الوجوب الشرعى للمقدمه، كما هو الأمر كذلك فى الواجبات النفسيه ، فيعدّ المقام نظير الأوامر الموجوده فى باب المعاملات ، فكما أنّها تكون إرشاديه ، فهكذا يكون فيما نحن فيه .

بل ربما يمكن أن يُقال : بأنّ الوجه والسرّ فى كون الأوامر فى مثل هذه إرشاديه، هو أنّ الوجوب المترتب منه فى تلك الموارد كان مسلماً بحكم العقل ؛ أى أنه يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمه عند وجوب ذى المقدمه ، فمع وجود هذا الحكم يكون أمر الشارع بالمقدمه ولو تصريحاً، نظير قوله : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» وقوله : (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) ؛ أمراً إرشادياً ، إمّا إلى إيفهام المخاطب بذلك ، بأنّه شرط حيثُ ربما لا يكون ملتفتاً في بادئ الأمر إليه ، أو يكون لإفهام أهمّيه ذلك من سائر الشرائط وأمثال ذلك .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ مجرد وجود ملاك المقدميه في شيء ، لا يوجب إثبات كون الوجوب في المقدمه وجوباً شرعياً وبعثاً حقيقياً مولوياً ، كما ادّعاها صاحب «الكفايه» ، لأنّه لازم أعمّ من ذلك ، لإمكان أن يكون إرشاداً إلى الشرطيه والمانعيه والجزئيه ، كما لا يخفى .

أقول: نعم ، قد يختلج بالبال في المقام شيء لا بأس أن نشير إليه وهو:

أنّ الأوامر الإرشاديه هل تكون مختصّه بموارد كان العقل في ذلك حاكماً بالوجوب مستقلاً ، أو يجرى الإرشاد حتّى فيما يكون العقل حاكماً ولو بواسطه انضمام مقدمه أخرى معه ؟

وبعبارة أخرى : هل الإرشاد يكون مخصوصاً بالمستقلّات العقليه ، أو يكون في غيرها أيضاً ؟

المعروف في الألسنه هو الأوّل ، إلّا أنّ مقتضى ما اختاره المحقّقون من الأصوليين كالسيد الخميني والخوئي وغيرهما ممّا تقدّم عليهما كالعلامة الأصفهاني في «نهايه الدرايه» والسيد الحكيم في «حقائق الأصول» هو جريان ذلك في الأحكام العقليه الغير المستقبليه ، لما قد عرفت ممّا سابقاً أنّ حكم العقل بوجوب المقدمه ليس لنفسه ولذاته ، بل من جهه انضمام ما يستلزم تركها ما لا يجوز الالتزام به من التكليف بما لا يطاق ، كما لا يخفى .

اللّهمّ إلّا أن يُقال : إنّ حكم العقل بلزوم إتيان المقدمه ، وإن كان من جهه حال

ذبيها، من حيث أنّ ترك المقدمه مستلزم لترك ذبيها، المستلزم لتحقيق استحقاق العقوبه ، إلا- أنّ هذا ليس من الأحكام غير المستقله، لأنّ طبع المقدميه مقتضى لذلك، لا أن يكون حكم العقل بالوجوب لأجل الغير أمراً خارجاً عن ذات المقدميه، حتّى يستلزم كونه من الأحكام غير المستقله، كما لا يخفى على المتأمل .

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكر في الأجوبه عن الأدله المذكوره، فساد كلام المحقق العراقي في «نهايه الأفكار» والسيد الحكيم في «حقائق الأصول» حيث جعلوا المقدمه في الأوامر كالمقدمه في الإرادات التكوينيّه، من أنّه إذا التفت إليها لأرادها بنفسها ، فهكذا الأمر في الإراده التشريعيّه ، فتكون المقدمه واجبه بوجوب شرعى إرشادى .

وجه الفساد: هو ما عرفت من أنّ المولى يمكنه عدم إرادته للمقدمه، حتّى مع التوجّه إليها، فضلاً عن كونه غافلاً عنها .

أقول: فالأقوى عندنا إلى الآن هو عدم وجوب المقدمه وجوباً شرعياً مولوياً ولا إرشادياً ، بل كان وجوبها وجوباً عقلياً ، بلا فرق في ذلك بين كون المقدمه سبباً أو شرطاً، أو وجودها مانعاً، لاشتراك الجميع فيما هو المقصود والملاك في المقدميه.

هذا تمام الكلام فى ما استدللّ به على وجوب المقدمه مطلقاً .

وأما بيان دليل القائلين بالتفصيل فى وجوب المقدمه :

فهم على طائفتين :

الطائفه الأولى: التفصيل بين السبب وغيره، بالوجوب فى الأوّل دون الثانى .

الطائفة الثانية: التفصيل بين الشرط الشرعى بالوجوب فيه، وبين غيره بعدم الوجوب .

وأما دليل القول الأول: فله تقريران :

أحدهما : على ما فى «نهاية الأفكار» بأنَّ القدره لَمَّا كانت غير حاصله على المسببات فقط ، فلا بدَّ من انضمام الأسباب إليها فى حال لحاظ الأمر، وحال تكليفه بالمسببات، من جهة بعد كون التكليف مختصاً بالمسببات وخروج الأسباب عن حيز التكليف رأساً .

ثانيهما : كما فى «الكفايه» و«نهاية الأفكار» بأنَّ التكليف لَمَّا كان لا يمكن تعلُّقه إلاَّ بأمرٍ مقدور للمكلف، ولا يكون المقدور له إلاَّ الأسباب لا المسببات، لأنها من الآثار المترتبة على الأسباب من غير اختيار ، فالتكليف إن كان بظاهره متوجَّهاً إلى المسببات ، لا بدَّ صرفه إلى الأسباب ، فالمقدّمه إن كانت من قبيل السبب ، فلا بدَّ من وجوبها قطعاً وإلاَّ فلا ، لما قد عرفت حال دخاله السبب فى التكليف ، هذا .

ولكن يمكن المناقشه فى الدليل الأول :

أولاً:- بأنَّ لازم ما ذكرتم ليس هو إمكان تعلق التكليف بالمسبب الغير المقدور ؛ لأنَّ انضمام المقدور إلى غير المقدور، لا يستلزم رفع استحاله تعلق التكليف بغير المقدور، لأنَّ القدره كما أنَّها شرطٌ فى أصل متعلق التكليف، هكذا تكون شرطاً فى أجزاء متعلقه ، فلا محيص إلاَّ الالتزام بصرف التكليف عن المسبب إلى سببه، فيكون حينئذٍ مرجع الدليل الأول هو الثانى ، كما لا يخفى .

وثانياً : أنَّ لازم ما ذكر هو صيروره السبب متعلقاً للتكليف النفسى الضمنى،

من قبيل تعلق التكليف بالأجزاء في المركب، لا أن يكون وجوبه وجوباً شرعياً مقدّمياً، المنصرف إلى ما يكون مقدّمه لواجب آخر، كما هو مورد البحث في المقام .

وثالثاً: أن هذا الدليل لو تم لا يثبت وجوب المقدّمه السببيه، بل لازمه إثبات وجوب سائر المقدمات من الشرطيّه والمعدّيه أيضاً، لوضوح أن الملا-ك المذكور فيالسبب والمسبب يجري فيهما أيضاً، لوضوح أن المشروط لا يمكن إيجاده إلا من خلال إتيان شرطه .

غايه الأمر، الفرق بينهما أن المسبب يترتب على السبب بعد تحقّقه قهراً، بخلاف غيره من المشروط وذى المعدّ، حيث أنه بعد إيجاد الشرط يحتاج المشروط إلى إرادته إيجاده مستقلاً، فالدليل المذكور لا يخلو عن وهن .

ويرد على الدليل الثاني أيضاً:

أولاً: إذا التزمنا بانصراف التكليف المتوجه إلى المسبب إلى سببه استلزم خروج المقدّمه السببيه عن محلّ النزاع، لأنّ مورد البحث كان في الوجوب الغيرى الشرعى للمقدّمه، والحال أنه يكون السبب حينئذٍ واجباً نفسياً لا وجوباً غيرياً، لأنّ التكليف الموجود للمسبب كان نفسياً لا غيرياً، فإذا صرف التكليف إلى السبب، فلازمه عدم وجوب المسبب أصلاً، وتوجه الوجوب إلى سببه كما لا يخفى .

وثانياً: سبق وأن ذكرنا عدّه مرّات أنه غير مراد بأنّ المقدور بالواسطة مقدور أيضاً، إذ من الواضح أنّ المسبب وإن لم يكن بنفسه مقدوراً من دون وجود سببه، إلا أنه مقدور بواسطة إيجاد سببه المقدور، فيكون مقدوراً، وهذا المقدار من

القدره يكفى فى صحه توجيه التكليف .

مضافاً إلى أنه لو لم يكن هذا المقدار من القدره كافياً فى صحته، لزم عدم صحه كثير من الواجبات، لوضوح أنه كثيراً ما يكون الشىء الواجب الذى تعلق به الوجوب، غير مقدورٍ بدون وجوده شرائطه وأسبابه ومقتضياته . وهذا فساده أوضح من أن يخفى .

مضافاً إلى جريان الإشكال الثالث فى الفرض السابق هنا أيضاً ؛ باعتبار أن الدليل أعم من المدعى، لوضوح أن المشروط أيضاً يكون كذلك .

أقول: ثم لا يخفى عليك أنه قد قيل فى وجه عدم إمكان تعلق التكليف بالمسبب ما لا يخلو عن إشكال ، فلا بأس بالتعرض لهذا القول وهو:

قيل إن المسبب التوليدى على وجود سببه يكون واجب الصدور ، ومع عدمه ممتنع الصدور، وشىء منهما غير ممكن لصدور ، فما لا يكون ممكن الصدور فلا يكون مقدوراً ، فما ليس كذلك لا يجوز أن يتعلق به التكليف ، هذا بخلاف غير السبب من سائر المقدمات، فإنه مع وجوده يكون ذو المقدمه على حاله كالشرط بالنسبه إلى المشروط، حيث لا يخرج المشروط عن تحت اختيار المكلف بوجود شرطه ، هذا .

وفيه: إن التكليف المتوجه إلى المسبب أن توجه إليه مقيداً بوجود سببه، فلا إشكال فى وجوب صدوره ولا مقيداً بعدمه، حتى يكون ممتنع الصدور ، بل يتعلق التكليف بذاته من دون ملاحظه حالتى السبب معه ، فإذا كان فى نفس الأمر مقدوراً ولو بواسطه سببه، كان ذلك كافياً فى صحه تعلقه به، إذ القدره المشروطه فى صحه تعلق التكليف لا يكون أزيد من هذا .

أقول: قد نقل التفصيل في المقدمه السببيه عن بعض الأجله - وهو المحقق النائيني في «فوائد الأصول»^(١) وتبعه المحقق البجنوردى في «منتهى الأصول»، وقد أشرنا إلى كلامهما سابقاً، وأجبناه، فلا بأس بالإشارة إليه هنا، لكونه من مظان ذكره، وخلصه كلامهما على ما في «نهاية الأفكار»: (إنَّ العله والمعلول على قسمين :

أحدهما: ما كان لكل واحدٍ منهما وهو ممتاز مستقل عن الآخر مثل شرب الماء ورفع العطش، ففي مثله يكون التكليف أولاً يتعلّق بالمعلول والمسبّب ثم بسببه وعلته، كما أنّ الأمر في مقام الإراده الفاعليه والتكويته يكون كذلك .

هذا بخلاف قسمه الآخر وهو ما كان وجود المعلول عين وجود علته، ووجود المسبّب عين وجود سببه؛ أي لا يكون لكل واحدٍ منهما وجودٌ مستقل عن الآخر، كالإلقاء في النار والإحراق حيث أنّ وجودها واحد، فيكون تعلّق التكليف بالمسبّب عين تعلّقه بسببه، فليس هما شيئان حتّى يقال بوجود الملازمه بين وجوبهما، أو عدم وجوبهما، كما لا يخفى^(٢).

أقول: وما ذكرناه لا يخلو عن إشكال، لوضوح أنّ إطلاق العله والمعلول إنّما يصحّ فيما إذا كان التعدّد والاثنيته بينهما موجوداً، لأنّ الشىء الواحد لا يصحّ القول بأنّه عله ومعلول، لأنّ العله إنّما هي عله في مرحله المؤثر والمعلول في مرحله الأثر، فدعوى أنّ التكليف المتعلّق للمسبّب هو عين التكليف المتعلّق لسببه، بعيدٌ عن الصواب .

١- فوائد الأصول : ج ١ / ٢٦٩ - ٢٧١ .

٢- نهاية الأفكار: ١ / ٣٥٤ .

نعم ، يكفى فى صحّحه الإطلاق التعدّد الاعتبارى، أى فرضه فى عالم الاعتبار متعدّداً وإن كان فى عالم الوجود واحداً، بشرط أن يكون التكليف بالنسبه إلى ذلك لا بلحاظ وجوده الخارجى ، وإلاّ لا بدّ من التعدّد فى الوجود أيضاً ، وحيث كان محلّ النزاع هو المقدمه وذيها بحسب وجودهما الخارجى، أطلق عليهما هذا الوصف ، فلا بدّ من التعدّد فى هذا الوجود أيضاً، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام فيما إذا كان تعلق التكليف بالمسبّب على ما يكون مقدوراً لنفس المكلف وحده، نظير الوضوء إذا قلنا بأنّه محضّل للطهاره لا كونه بنفسه طهاره .

وأما إذا رفضنا كون المسبّب أمراً مولّداً من المكلف نفسه ومن فعل الغير، نظير المملكه والزوجيه فى البيع والنكاح، ففى مثل ذلك لا- يمكن تعلق التكليف بالمسبّب من ناحيه المكلف المخاطب فقط ؛ لأنّه غير قادر على إيجاده وحده، لمدخله قبول الآخر فى تحقّقه .

وإن قلنا بكون التكليف فى الحقيقه متوجّهاً إلى السبب، فإنّ مجرد ذلك لا يحلّ الإشكال ، فلا بدّ أن يُقال فى مثل ذلك بأنّ المقصود من التكليف بالمسبّب هو الحكم بلزوم الإتيان بالسبب من ناحيه الأول، حتّى يصلح المورد، لوقوع قبول القابل عليه من الجانب الآخر، أى يجب على الموجب إيقاع الإيجاب من جانبه، حتّى يصحّ أن يستتبعه القابل بالقبول، فيحصل المملكه بذلك ، فهو أمرٌ معقول وإلاّ لا يكون التكليف بالمسبّب، ولو مع التوجّه إلى سببه بهذا الشخص وحده كافيّاً فى صحّحه وقوع التكليف، لعدم كونه مقدوراً ، بل بالدقّه يظهر أنّ مجرد إتيان المكلف بالعقد من الإيجاب من ناحيه نفسه وهو الباع، لا يوجب صدق

السبب عليه ، بل يكون هو جزء من السبب، إذ السبب في الحقيقه يطلق على مجموع الإيجاب والقبول، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في التفصيل الأول في المقدمه بين السبب وغيره .

وأما القول الثاني: وهو التفصيل بين الشرط الشرعى فيجب وبين غيره فلا يجب ، فقد استدلوا بما في «الكفايه» بأنه :

(لولا وجوب الشرط الشرعى شرعاً، لما كان شرطاً، لأنه ليس ممّا لا بدّ من الإتيان به عقلاً وعاده)(١).

فإثبات شرطيته شرعاً يقتضى وجوبه شرعاً .

أقول: ولكن يرد عليه بأمور :

أولاً: - بأن الشرطيه الشرعيه إذا ثبتت خارجاً للمكلف بأيّ طريق - أى فهم أنه يكون شرطاً لواجب شرعاً - فلا إشكال حينئذٍ لوجود حكم العقل بلزوم الإتيان به، بناءً على أنّ وجوب الامتثال للواجب متوقّف على تلك المقدمه وهى الشرط . فعلى هذا لا تكون شرطيته موقوفه على كونه واجباً شرعاً ، بل إن أوجب العقل لزوم إتيانه، كانت شرطيته للواجب محفوظاً ، غايه الأمر يسمّى أنه شرط عقلاً في حال لحاظ الشارع بأخذه شرطاً لواجب .

نعم ، إن صرّح الشارع بذلك، كان الشرط حينئذٍ متّصفاً بالوصفين، أى يكون شرطاً عقلاً وشرعاً، وإلاّ ينحصر الأمر في كونه شرط عقلاً ، ولعلّه هذا هو المراد من كلام صاحب «الكفايه» بقوله : (مضافاً إلى ما عرفت من رجوع الشرط

الشرعى إلى العقلى) .

وبالجملة: فما استشكله صاحب «نهاية الدراية» على «الكفاية» بقوله :

(وليعلم أنّ وجه رجوع الشرط إلى العقلى ما ذكرناه، لا ما سبق منه قدس سره فى أوائل المبحث من استحاله وجود المشروط من دون شرطه عقلاً، بعد أخذه شرطاً شرعياً، لأنّ العقلية بهذا المعنى مؤكّده للشرعية وفى طولها، لا أنّها يقابلها وفى عرضها، فلا ينافى الاستدلال المبني على كون أصل التوقف والتقييد شرعياً، كما لا يخفى)(١).

ليس فى محلّه، لأنّ الشرط الشرعى المقابل للعقلى وفى عرضها، إنّما يكون فى الشرائط التى تكون بحسب حكم العقل شرطاً لشيء دون الشرع لا عكسه؛ لوضوح أنّ ما يكون شرطاً لشيء، وإن لم يسمّ بذلك أنّه شرط عقلى، إلاّ أنّه لا ينافى أن يحكم العقل بلزوم إتيانه بلحاظ وجوب الإتيان بالواجب، وفى ذلك يصحّ أن يُقال إنّ شرط عقلاً فى حال لحاظ الشارع شرطاً له، فلا يكون هذا شرطاً عقلياً مطلقاً، أى لا يكون الشرط العقلى المصطلح فى الألسن هو هذا القسم، إلاّ أنّه يصحّ أن يُقال إنّ الحكم بوجوب الإتيان بهذا الشرط يكون بالعقل، وهذا المقدار من الإطلاق يكفى فى صحّته إثبات المقصود من عدم لزوم الحكم بثبوت الملازمه بين وجوب المشروط ووجوب شرطه شرعاً .

ثمّ أورد عليه صاحب «الكفاية» ثانياً: (بأنّ الأمر الغيرى لا يتعلّق إلاّ بما هو مقدّمه للواجب، ولو كانت مقدّمته متوقّفه على تعلّق الأمر الغيرى بها لدار، والشرطيّه وإن كانت منتزعه عن التكليف، إلاّ أنّه عن التكليف النفسى المتعلّق بما

قيّد بالشرط، لا عن الغيرى ، فافهم) . انتهى كلامه (١) .

وفيه: الإنصاف عدم تماميته كلامه المفروض فى كـلاـ الموردین من الدور، وكون الشرطيه منتزعه عن التكليف النفسى المقيد بالشرط لا من الأمر الغيرى .

أمّا الأول: أى عدم تماميته الدور: لأنّ الشرط الشرعى قد يلاحظ بالنسبه إلى عالم الثبوت والمصلحه ؛ أى الشارع يلاحظ أنّ الشىء الفلانى له دخل فى المصلحه واقعاً ، فبالنسبه إلى ذلك يكون الشرط متّصفاً بالوجوب المقدمى، أى يكون الوجوب المقدمى متوقفاً على الشرط بهذا المعنى، من كونه دخيلاً فى المصلحه واقعاً . وأمّا ما يتوقّف عليه الوجوب المقدمى، يكون الشرطيه فى مرحله الطلب والبعث، حيث يكون الشرط قيّداً فى مرحله الطلب ، ففى هذه المرتبه تكون الشرطيه موقوفه على الوجوب المقدمى ، وبالتالى فلا دور ؛ لأنّ الوجوب المقدمى متوقّف على الشرطيه بحسب الواقع ونفس الأمر، والوجوب المقدمى يكون متوقفاً عليه للشرطيه بالمعنى الطلب والبعث على المقيد فى عالم الإثبات ، فتوقّف الوجوب المقدمى على الشرطيه ثبوتى ، وتوقّف الشرطيه الشرعيه على الوجوب المقدمى إثباتى ، فلا دور .

وأمّا الثانى: فلأنّ من الواضح أنّ مجرد كون الشرطيه منتزعه عن التكليف النفسى المتعلّق للواجب المقيد بقيد، لا يوجب رفع محذور الدور لو سلّمناه ، بخلاف ما لو كان منتزعاً عن الأمر الغيرى .

والسرّ فيه: أنّه لو لم نقل بما قلناه فى جواب الدور، فلا فرق فى ثبوت الدور بين جهه التوقّف بين الأمر الغيرى أو النفسى المقيد ، لأنّه كما أنّه ما لم يكن واقعاً

شرطاً، لما تعلق به الوجوب الغيرى ، فلو كان الوجوب الغيرى أيضاً موقوفاً عليه للشرط لاستلزم الدور، حيث لا يمكن إحراز الشرطيه إلا بعد ثبوت كون الوجوب الأمر الغيرى وهذا مستلزم للدور . هكذا يكون فى التكليف النفسى المقيّد، لأنّه ما لم يكن واقعاً شرطاً، لما تعلق به النفسى المقيّد بذلك القيد ، فلو كان إثبات كون التكليف هنا مقيداً بذلك القيد، وموقوفاً على إثبات كونه فى الواقع شرطاً لكان دوراً .

فالأولى أن يُقال فى الإشكال الثانى: إنّه لا ملازمه بين ثبوت الشرطيه الشرعيه واقعاً، وبين عدم ثبوت الوجوب الشرعى لذلك الشرط ؛ لأنّ الشرطيه ينتزع عن دخاله الشىء واقعاً فى تحقّق شىء، فهو يكفى فى صحّحه تحقّق الشرطيه ، إلا أنّ الوجوب الشرعى موقوف على ثبوت أمر شرعى مولوى لذلك الشرط بالأمر الاستقلالى، لو لم يكن العقل بنفسه حاكماً بوجوبه ، وإلا كان حكم الشرع حينئذٍ إرشادياً لا مولوياً ، أو ينتزع الوجوب الشرعى عن التكليف النفسى المقيّد بذلك القيد، مثل أن يُقال : (صلّ مع الطهاره) ، فينتزع منه الوجوب الشرعى أيضاً، لو لم يكن الفعل بنفسه حاكماً بالوجوب كما كان الأمر كذلك .

وثالثاً : أنّ الكلام فى المسأله كان فى الوجوب الغيرى من باب ثبوت الملازمه بين وجوب ذى المقدمه مع وجوب المقدمه ، أى فى الوجوب الترشحى للمقدمه، لا ما يكون وجوب المقدمه ثابتاً عن أمر استقلالى غيرى، مثل قوله تعالى : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» حيث يستفاد منه الوجوب الشرطى الشرعى، حتّى يُقال إنّه لولاه لما كان شرطاً ، فكلامهم فى التفصيل خارج عن مورد النزاع والبحث .

ورابعاً : أنه لو سلمنا تمام هذه المذكورات، ولكن نقول إنَّ الدليل أعمّ من المدعى أيضاً، لأنّ ما ذكرتم بأنّه لولا وجوبه لما كان شرطاً شرعاً، يجرى في الشرط العقلي والعادي أيضاً، أي لولا وجوبهما لما كان شرطاً عقلاً ولا عادةً مع أنّه خلاف المفروض .
وبالجملة: ثبت من خلال جميع ما ذكرنا، أنّ التفصيل في وجوب المقدّمه بين الشرط الشرعي وغيره ممنوع لا يُسمن ولا يُغنى عن جوع .

فالأقوى عندنا عدم وجوب مقدّمه الواجب مطلقاً، سواء كان سببياً أو شرطياً، أو مانعياً أو غيرها .

في مقدّمه ما عدا الواجب

البحث عن مقدّمه ما عدا الواجب

القسم الأول: البحث عن مقدّمه المستحبّ

لا يخفى أنّ حكم مقدّمه المستحبّ كحكم مقدّمه الواجب، لاشتراك ما هو الملاك بينهما من جهه المجبوبيّه ، إذ لا فرق بينهما من جهه ثبوت الملازمه بين المقدّمه وذيها ، وعدم ثبوتها ، فكلّ من التزم بوجوب المقدّمه من باب الملازمه، يلتزم باستجابها من هذا الباب ، ومن لا يلتزم بثبوت الملازمه في الوجوب، فلا يلتزم في استجابها أيضاً ، والمسأله واضحه لا خلاف فيها .

القسم الثاني: في مقدّمه الحرام والمكروه

أقول: يقع البحث في أنّه هل مقدّمه الحرام والمكروه تكون حراماً ومكروهاً أم لا ؟

فحيث كان المكروه حكمه مشتركاً مع الحرام في ذلك كالمستحبّ مع الواجب، فلذلك ينحصر البحث في خصوص الحرام فقط ، فنقول ومن الله الاستعانه :

فصل صاحب «الكفايه» في مقدّمه الحرام بين ما كانت المقدّمه من الأسباب التوليديّه فتكون محرّمه، وبين ما لم يكن كذلك ، بل كان الحرام من الأفعال المباشريّه، فلا تكون محرّمه .

فقال في وجهه : (بأنّ مقدّمه الحرام لا- تتّصف بالحرمة ، إذ منها ما يمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً ، كما كان ممكناً قبله ، فلا دخل له أصلاً في

حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه ، فلم يترشّح من طلبه طلب ترك مقدّمتهما .

نعم ، ما لم يتمكن معه من الترك المطلوب لا محاله يكون مطلوب الترك ، و يترشّح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدّمه ، فلو لم يكن للحرام مقدّمه ، لا يقتضى اختيار تركه لما اتّصف بالحرمة مقدّمه من مقدّماته .

لا يُقال: كيف ولا يكاد يكون فعلٌ إلاّ عن مقدّمه لا محاله معها يوجد، ضروره أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد .

فإنّه يُقال : نعم ، لا محاله يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام ، لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدّمات الاختياريّه ، بل من المقدّمات الغير الاختياريّه كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار وإلاّ لتسلسل ، فلا تغفل وتأمل) ، انتهى كلامه (١) .

أقول: وفي كلامه مواضع من الإشكال :

أولاً : بأنّ الملازمه إذا لم تكن بين ذى المقدّمه والمقدّمه فى الوجوب والاستحباب ، فليكن الأمر كذلك فى الحرمة والكراهه لوحده الملاك فى جميعها من جهة الحكم الشرعى ، إذ كما أنّ ذا المقدّمه كان وجوده مطلوباً إلزاماً ، والعقل والشرع يحكمان بوجوب الإطاعه ، ومع ذلك كان حكم العقل - لا الشرع - بوجوبها ولزومها كافياً فى تحقّق ما هو اللازم فى الإطاعه ، كذلك الأمر فى جانب الحرمة ، إذ العقل يحكم بأنّ الفعل المنهى وهو ذو المقدّمه ، لا بدّ أن لا يتحقّق فى الخارج ، لكونه مبغوضاً للمولى ، وفاعله وموجده مستحقّ للعقوبه ، وهذا الترك

المطلوب والفعل المنزجر عنه قد يتحقق تارةً بإيجاد المقدمات دفعهً واحده وفي عرض واحد . وأخرى قد يكون بإيجادها مترتباً وفي الطول ، ففي الأوّل يحكم العقل بلزوم ترك جميعها، حتّى لا يتحقّق ما يستحقّ العقوبه، فتكون وجود جميع المقدمات من حيث الوجود لازم الترك ، بخلاف الثانى حيث يكون ما هو المستلزم لوجود الفعل فى الخارج منهيّاً عنه ، وهو أيضاً على قسمين ، لأنّه:

١ - قد يكون فى وجود نفس المقدمات ترتيب من الأولويّه والثانويّه والثالثيه ؛ يعنى نفس المقدمات تكون على نحو لو لم يوجد الأوّل لما تحققت الثانيه بالضروره ، ولو لم توجد الثانيه لما أمكن وجود الثالثه وهكذا ، ففي هذه الصوره يكون آخر مقدمه من حيث الوجود المستلزم لتحقق الفعل المبعوض فى الخارج لازم الترك عقلاً ، وهو عبارته عن آخر فعل إرادى يترتب عليه ذلك الأثر من تحريك العضلات الذى قد تعلقت به الإراده والاختيار ، فليس آخر المقدمات نفس الإراده فى شىء من الأفعال المنهي عنها أو المأمور بها ، دون سائر المقدمات المتحققه قبل ذلك التى لا يترتب عليها وجود الفعل المنهى عنه بلا واسطه المقدمه الأخيره .

٢ - وقسم آخر هو ما لو لم تكن نفس المقدمات كذلك ؛ أى يجوز إيجاد كلّ واحدٍ منها متقدماً ومتأخراً من دون وجود ترتيب بينهما ، ولكن لا يمكن إيجادها دفعهً واحده . فعلى هذا يكون المنهى عنها أحدها وهو الذى يقع أخيراً من حيث الوجود ؛ أى ما كان من جهه نفس المقدمات بصوره التخيير، يكون منهيّاً عنه عقلاً ، لإمكان جعل كلّ واحدٍ منها متأخراً فى مرحله الوجود . وأما غير ذلك الذى لا يترتب ذو المقدمه عليه فلا حرمه فيها .

هذا بخلاف مقدّمه الواجب، حيث يكون متعلق اللزوم بحسب العقل فيها هو جميع المقدمات، سواءً كانت طوليه أو عرضيه، وسواء كانت في الوجود بين أنفسها بترتيب أم لا .

والسرّ في هذا التفاوت هو أنّ الفعل المنزجر عنه كان وجوده مبغوضاً، وهو لا يتحقّق إلاّ بوجود جميع المقدمات، حيث أنّ وصف الجميع لا يتحقّق، إلاّ بعد وجود آخر ما يكون مستلزماً لترتّب ذبها عليها، فيكون الآخر منها مبغوضاً عقلاً .

هذا بخلاف المقدّمه في الواجب، حيث يكون المطلوب فيه خصوص وجود ذبها، وهو موقوف على وجود كلّ المقدمات، فيصحّ أن يُقال بأنّ وجود كلّ من مقدّمه يكون مطلوباً لدخالته لوجود ذب المقدّمه، بلا فرق فيه من جهه طوليتها وعرضيتها، أو من جهه وجود الترتيب بين المقدمات بنفسها وعدمه .

إذا عرفت ذلك فنقول: يكفي في لزوم الحكم بترك وجود ذب المقدّمه في مقدّمه الحرام، حكم العقل بلزوم ترك مقدّمته بالتفصيل الذي عرفت من دون احتياج إلى نهى الشارع عن ذلك، كما لا نحتاج في وجوب ذب المقدّمه إلى أمر الشارع بوجوب المقدمات، بل يكتفى بحكم العقل بذلك .

غايه الأمر، لو حكم الشارع أيضاً وصرّح به، يكون حكماً إرشادياً إلى شرطيته من حيث الوجود ومانعيته وراذعيته عن تحقّق ذبها من حيث الترك، فالحكم بحرمة المقدّمه شرعاً ولو في قسم واحد منهما وهو في السبب فقط، كما عن «الكفايه» ومن تبعه، ليس بوجبه . هذا أولاً .

وثانياً: لو أغمضنا عمّا ذكرنا، وسلّمنا وجود نهى شرعي وحكمّ تحريمي من عند الشارع في طرف مقدّمه الحرام، وإن لم يكن كذلك في طرف الوجوب، فمع

ذلك نقول : لا نسلّم التفصيل الذى ذكره صاحب «الكفايه»:

فيما بين الأفعال المباشريّه من شرب الخمر والقمار وأمثال ذلك، من عدم الحرمة، لكون المقدمه الأخيره وهى الإراده غير اختياريه وإلا لتسلسل .

وبين الأفعال التوليديه كالمسببات المنهيه عنها بواسطه النهى عن أسبابها، حيث يكون آخر المقدمه منها حراماً، لأنه فعلٌ خارجيٌّ وهو المسمّى بالسبب ، فلا مانع لتعلّق النهى به .

وذلك لما قد عرفت منّا فى الجواب الأوّل، بأنّ الأفعال كلّها - سواء كانت مباشريّه أو توليديّه - يكون آخر مقدماتها فعلٌ إرادى، وهو تحريك العضلات المتولّد والمتحقّق عن الإراده ، فليست الإراده آخرها حتّى يُقال بهذا التفصيل، كما لا يخفى .

وثالثاً : لو سلّمنا ذلك أيضاً، ولكن قد عرفت منّا كراراً بأنّ الإراده أيضاً اختياريه ؛ لأنّ بعض مبادئها أيضاً كذلك، وهو يكفى فى كونها اختياريه ، وفى صحّه تعلّق الأمر والنهى بها من دون أن يلزم التسلسل ، فلا نعيد حذراً من الإطاله .

وبالجملة: من هنا ظهر فساد بعض التفاصيل الذى صدر عن الأعظم رحمه الله عليهم أجمعين ، منها ما عن صاحب «نهايه الأفكار» حيث قال بمقاله بعض الأصوليين:

(إنّ المقدمه الأخيره محرّمه إذا قلنا بمقاله المشهور من وجوب مطلق المقدمه .

وأما على القول بمقاله صاحب «الفصول»، من تخصيص الوجوب بالمقدمه الموصله على نحو التقييد ، أو القول بحسب ما اختاره من كون الواجب ولو بلحاظ

قصور في أمره عبارته عن الذات التوأمه مع وجود بقيته المقدمات اللازمه للإيصال قهراً .

فلا إشكال حينئذٍ أن يكون حال مقدمات الحرام كحال مقدمات الواجب ، فتكون كل مقدمه من مقدماته متصفه بالحرمة الغيريه في ظرف انضمامها لبقية المقدمات، الملازم لترتب الحرام عليها .

ومن ذلك أيضاً نقول: بأنه لو أتى بمقدمه الحرام ولولا بقصد التوصل بها إلى المحرم ، بل بقصد التوصل بها إلى أمر واجب، واتفق بعد ذلك ترتب الحرام عليها، كان ما أتى به حراماً فعلياً في الواقع .

كما أنه لو اتفق عدم ترتب الحرام عليها لا يكون ما أتى به حراماً، وإن كان قاصداً به التوصل إلى الحرام ، فالمسار حينئذٍ في اتصاف المقدمه بالحرمة وعدم اتصافها بها، على ترتب الحرام عليها وعدمه) . انتهى محل الحاجه من كلامه (١) .

وجه الفساد أولاً : بما قد عرفت من سابقاً من عدم وجوب المقدمه شرعاً أصلاً، لكفايه حكم العقل بوجوبها ، فهكذا يكون الأمر في مقدمه الحرام .

وثانياً : لو أغمضنا عنه والتزمنا بوجوب المقدمه شرعاً، فإنه لا فرق في مسألتنا اختلاف النظر في طرف الوجوب من كون مطلق المقدمه واجبه ، أو خصوص الموصله بأي وجه من الاحتمالين الذين ذكرهما في الصدر ، للاختلاف في الملاك بينهما ؛ لأن وجوب المقدمه كان بلحاظ وجوب ذيهما، وهو لا يكون إلا بإيجاد كل واحد من المقدمات ، فكان كل واحد منهما مطلوباً ومحبوباً تبعاً ، هذا

بخلاف مقدمات الحرام، إذ المبعوض فيها ليس إلا وجود الحرام، وهو لا يكون إلا بوجود مجموع المقدمات دفعه أو تدريجاً .
غايه الأمر يكون الآخر منها هو المحصل، فيكون هو مبعوضاً وحراماً في الثاني لا غيره من سائر المقدمات .

ولو التزمنا بكون المقدمه الموصله هي الواجبه لا- مطلقاً، لعدم دخاله ذلك في طرف الحرمة، لتفاوت الملاك بينهما ، فقصد التوصل من دون ترتب الحرام لا يكون مستلزماً لحرمة المقدمه الأخيره ، بخلاف ما لو ترتب عليها، حيث يكون المحرّم أيضاً هو الأخيره لو كانت المقدمات مترتبه، أو يكون مجموع المقدمات محرّمه لو كانت المقدمات دفعيه كما لا يخفى .

ومنها: ما عن صاحب «درر الأصول» للمحقّق الحائري قدس سره ما حاصله :

(أنّ المقدمات الخارجيه للحرام هل تتّصف بالحرمة نظير المقدمات في الواجب، أم لا تتّصف مطلقاً، أم يجب التفصيل بينهما؟

إنّ العناوين المحرّمه على ضربين :

أحدهما : ما هو العنوان مبعوضاً من دون تقيده بالاختيار وعدمه، من حيث المبعوضيه ، وإن كان له دخل في استحقاق العقوبه،
إذ لا عقوبه إلا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل .

ثانيهما : أن يكون صدور الفعل عن اختيار مبعوضاً، بحيث لو صدر عن غير اختيار لا يكون منافياً لغرض المولى .

فالقسم الأول تكون علّه الحرام هي نفس المقدمات الخارجيه، من دون مدخلية الإراده، بل هي علّه لوجود علّه الحرام ، بخلاف الثاني حيث تكون الإراده من أجزاء العلّه التامه .

إذا عرفت هذا فنقول : نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمه بين كراهه الشيء وكراهه العله التامه له، من دون سائر المقدمات ، كما نجد هذه الملازمه بالوجدان فى ظرف الإراده لجميع المقدمات ، مع إرادته الشيء ، وليس فى هذا الباب دليل أمتن وأسد منه وما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقى عن المناقشه .

ثمّ يستنتج من ذلك بأنّ فى القسم الأول منهما لو كانت عله التامه مركبه من أمور يتّصف المجموع منها بالحرمة، وتكون إحدى المقدمات لا بشخصها محرّمه ، إلاّ إذا وجدنا فى الأجزاء وانحصر اختيار المكلف فى واحده منها، فتحرم معيّنًا من تشخّص أحد أفراد الواجب التخييري بالعرّض إذا تعدّر الباقي .

هذا بخلاف قسم الثانى، حيث لا- تتّصف الأجزاء الخارجيه بالحرمة ؛ لأنّ العله التامه للحرام هى المجموع المركّب منها ومن الإراده، ولا يصحّ استناد التركك إلاّ إلى عدم الإراده ، لأنّه أسبق رتبه من سائر المقدمات الخارجيه) ، انتهى محصل كلامه (١).

وجه فساده أمّا أولاً : بما قد عرفت من توسط فعل اختياري بين الإراده ونفس العمل فى جميع الموارد، وليست الإراده هى آخر جزء من أجزاء العله التامه حتّى يُقال بهذا التفصيل، فيكون المحرّم فى القسمين هو الفعل الاختياري الذى يترتب عليه الحرام، بلا فرق بين القسمين اللّذين ذكرهما ، إلاّ بالفرق الذى ذكرناه من حيث الدفعى والتدريجى، من كون المجموع حراماً أو خصوص الأخير منها .

وثانياً : أنّ مجرد كراهه وجود الشيء للمولى فى الواقع لا- أثر له، إذا لم يكن إظهار مبغوضيته قابلاً لتوجهه إلى المكلف، لفقد الإرادة والاختيار، لأنّه رحمه الله قد فرض دخاله الإرادة فى استحقاق العقوبه ، فمعناه أنّه لا يكون صدور الفعل المكروه على الفرض مورداً لتكليف المولى ، فإذا لم يكن فعله مورداً لاستحقاق العقوبه فكيف يكون حراماً؟ إذ من الواضح بأنّ الاستحقاق للعقوبه من آثار التخلف عن التكليف ، فمعنى عدم الاستحقاق عدم التكليف وعدم الحرمة، فلا يخلو كلامه الشريف عن تهافت فى الجملة ، والله العالم .

ومنها : ما عن العلامة البروجردى قدس سره فى تقريراته «نهاية الأصول»(١) حيث قد فصل فى مقدّمه الحرام للأفعال المباشريه أيضاً من حيث معنى النهى فقال :

فالتحقيق فيها أن يُقال: إنّه قد اختلف فى معنى النهى :

فقد يُقال: إنّه عبارته عن طلب الترك بمعنى أنّه يشترك مع الأمر فى كون كليهما من مقوله الطلب والبعث ، غايه الأمر أنّ المتعلّق فى النهى هو الترك، وفى الأمر هو الفعل .

وقد يُقال : إنّ النهى ليس من مقوله الطلب والبعث ، بل هو عبارته عن الزجر عن الفعل ، فالمتعلّق فى كلّ من الأمر والنهى واحدٌ، وهو الفعل .

فإن قلنا : إنّ النهى عبارته عن طلب الترك، فالترك فيه مبعوث إليه، فيصير واجباً من الواجبات الشرعيه، ويكون مقدّماته - أعنى التروك المتوقّف عليها هذا الترك - أيضاً واجباً بناءً على الملازمه ، وحكمه حينئذٍ حكم مقدّمه الواجب.

وأما إذا قلنا: بأنّه عبارته عن الزجر عن الفعل، فلو كان وجود هذا الفعل فى

الخارج متوقفاً على وجودات أخر، فلا يستلزم الزجر عنه الزجر عن هذه الوجودات .

نعم ، إن كانت المقدمه مقدمه سببيه للحرام، بأن كان وجودها علّه تامه لوجوده، كانت محرّمه أيضاً .

أمّا على القول بأنّ المسببات فى الأفعال التوليديه غير مقدوره فظاهر، إذ النهى يتعلّق حقيقه بالنسب وإن تعلّق بحسب الظاهر بالمسبب .

وأمّا بناءً على القول المختار من أنّ النهى يكون تعلّقه بالمسبب لكونه مقدوراً بالواسطه ، فإنّه يتعلّق بالسبب أيضاً ، ولكن بالعرض والمجاز، بحيث يكون الزجر عن المسبب عين الزجر عن السبب أيضاً كما عرفت بيان ذلك فى البعث والطلب ، انتهى كلامه .

أقول: وفى كلامه رحمه الله مواضع للنظر:

أولاً:- بأنّ الاختلاف فى معنى النهى لا يوجب التفاوت فيما هو الملاك . والسرّ فى اختلاف كيفيه الحكم فى الوجوب والحرمة فى المقدمات، من كون جميع المقدمات فى الواجب واجبه ، بخلاف المقدمات فى المحرّمه، حيث يكون ما هو المحقّق للشىء المبغوض حراماً لا جميعها، هو لما قد عرفت من كون وجه الاختلاف هو الاختلاف فى حقيقه الشىء المحبوب والمبغوض من جهه الوجود والعدم، حيث يكون محبوبيته موجباً لمحبوبيته جميع مقدماته، بخلاف ترك الشىء المبغوض، حيث يكتفى فى تركه ترك أحد مقدماته كما لا يخفى .

وثانياً: ما عرفت من الإشكال بالفرق بين الأفعال المباشريه والتوليديه حيث قد عرفت من عدم الفرق بينهما فى الخارج لتوسيط الفعل الاختيارى بين

الشيء المكروه وبين المقدمات ، فلا نعيد .

وثالثاً : أنه قد عرفت فيما سبق فساد القول بكون الأمر أو النهي عن المسبب، هو عين الأمر والنهي عن سببه ، بل يكون كل واحدٍ منهما شيئاً مستقلاً من حيث الأمر والنهي، كما لا يخفى، لتعدد العلة والمعلول ، ونفس التعدد يوجب صدق عنوان العلة لأحدهما والمعلول للآخر . غايه الأمر يكفى فى التعدد بين أن يكون بحسب الوجود أو أنه بحسب العنوان والاعتبار .

أقول: فثبت من جميع المباحث السابقه، عدم وجوب مقدمه الواجب شرعاً وإن كانت واجبه عقلاً ، وهكذا الأمر فى طرف الحرام مطلقاً، بلا فرق بين الأفعال التوليديه والتسبيبه، وبين الأفعال المباشريه .

هذا تمام الكلام عن مباحث مقدمه الواجب، سيتلوها البحث عن أن الأمر بالشيء هل يقتضى النهي عن ضده أم لا .

في اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده وعدمه

البحث عن اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده وعدمه

هل الأمر بالشئ يقتضى النهي عن ضده أم لا؟

وربما يتوهم: عدم لزوم ذكره منفرداً، عند من ذهب إلى وجوب مقدمه الواجب لأنه يستلزم حرمة ضده قطعاً .

لكنه مندفع أولاً: بأن ذلك منوط على إثبات كون ترك الضد مقدمه للضد الواجب، وإلا فلا وجه للقول بحرمة ضده .

وثانياً: أن البحث في المقام ليس منحصرأ في الضد العام فقط ، بل يجرى البحث في الضد بقول مطلق من العام والخاص، فذاك البحث لا يكون مغتياً عن تمام خصوصيته البحث هاهنا .

إذا عرفت ذلك فنقول: قبل الخوض في أصل المطلب وإثبات ما هو المختار ، لابد من تقديم أمور :

الأمر الأول: في أن هذه المسألة هل تعدّ من المسائل العقلية أو النقلية؟

فقد قيل بالثاني ؛ لأنه :

أولاً: قد ذكر البحث في مباحث الألفاظ، الظاهر كونه من المباحث اللغوية والنقلية .

وثانياً: أنه قد استدلل المتقدّمون في كتبهم لإثبات حرمة الضدّ بالدلالات الثلاثة من المطابقه والتضمّن والالتزام ، والنافين منهم بانتفائها، كما لا يخفى على من راجع كتبهم .

أقول: ولكن يمكن المناقشه في كليهما بما قد أُجيب عنهما :

فأمّا عن الأوّل: بأنّه كان من جهه أنّ المباحث الأصوليّة لم تكن متمحّضه في المسائل العقليّه، وحيث كانت بحسب النوع من الألفاظ، فلذلك ذكروه فيها، لا من جهه كونه منها قطعاً كما توهم .

وأمّا عن الثاني: بأنّ البحث في الاقتضاء ليس في مقام الإثبات فقط حتّى يكون البحث عنه نقلياً، إذ ربما يمكن دعوى كون الاقتضاء ثبوتياً؛ أى وإن لم يكن بالدلالات الثلاث، بل كان الاقتضاء بحسب حكم العقل بوجوب شىء، الثابت بالإجماع أو السيره وأمثال ذلك، حيث تكون الحرمة لضده ثبوتياً لا إثباتياً .

ولذلك ذهب آخرون إلى الأوّل منهما، مستدلّين بأنّ الاقتضاء قد لا يكون إلّا بالملازمه العقليّه، أى العقل يحكم بذلك، بل قد يدعى العيّيّه في ذلك، فعلى هذا لا يكون حينئذٍ من قبيل الألفاظ أصلاً .

والذى ينبغى أن يُقال: هو أنّ ذلك منوط بما يختاره الأصولى من حيث أنّه ينتخبه من الدلالات، وكون الاقتضاء منها، فيكون البحث فيه حينئذٍ من النقليه .

أو يُقال: بأنّه يكون عن حكم العقل إلزاماً أو غيره، فيكون من المسائل العقليّه المجرّده.

وحيث أنّ الثاني أولى عندنا، وعند كثير من الأصوليين، فيكون من المسائل العقليّه الأصوليه، كما لا يخفى .

الأمر الثاني: فى أنّ هذه المسأله هل تعدّ من المسائل الفقهيّه، أو من المبادئ التصديقيّه، أو من المبادئ الاحكاميه، أو من المسائل الأصوليه؟

وأما كونها من القسم الأوّل، فغير وجيه، لأنّها عبارته عن حكم فرعى فقهي

كالخمر حرام والصلاه واجبه، وليس حكم قضاء الأمر بالشىء لحرمة الضدّ حكماً من الأحكام الشرعيه الفرعيه، وهو واضح .

كما أنّ عدم كونها من المبادئ التصديقيه أيضاً واضح ، لأنّه منوط بدوران البحث فيه عن موضوع علم الأصول وهو البحث عن الأدلّه الأربعة ، مع أنّك قد عرفت بأنّه ربما لا يكون للدلاله فيه أثر ؛ لاحتمال كون البحث فيه ثبوتياً لا إثباتياً .

كما أنّ توهم كونها من المبادئ الاحكاميه - كما ادّعاها صاحب «نهايه الأصول»، واحتمله المشكيني رحمهما الله - ليس على ما هو عليه ؛ لأنّه اعتبار منها مرتبط باعتبار البحث عن لوازم الأحكام وملازماتها، والبحث عن اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده وإن احتمل كونه من البحث عن لوازم وجوب الشىء، الذى يعدّ حكماً، إلّا أنّه قد يدعى - كما عن بعض - كون الأمر بالشىء هو عين النهى عن ضده ، فعليه لا يمكن عدّها حينئذٍ من اللوازم والملازمه.

أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ هو الاحتمال الأخير، وهو كونها من المسائل الأصوليه ؛ لأنّ نتيجهها تقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه ، إذ من الواضح أنّه إذا قلنا بالاقتضاء، فلازمه حينئذٍ هو الحكم بفساد الصلاه إذا كانت ضداً لوجوب الإزالة وأمثال ذلك ، وعليه فالوجه الأخير هو الأقوى، كما عليه الأكثر .

الأمر الثالث : كلّ شىء إذا لوحظ مع شىء آخر من الاعراض :

إمّا أن يكون كلّ منهما من نوع واحد، فيقال لهما المتماثلان كالسوادين .

أو لا يكونان من نوع واحد، بل كلّ من نوع على حده ، فحينئذٍ أيضاً :

قد يكونان غير آبيين عن الاجتماع في موضوع واحد ، فهما متخالفان كالسواد والحلاوه .

وقد يكونان آبيين عنه، فهو المسمّى بالمتقابلين .

إلى هنا قد لوحظ حال وجود العرض في كلّ من الشئيين .

وأما المتقابلان بنفسه ينقسم إلى قسمين، لأنه :

إمّا أن يكون في أمرين وجوديين .

أو في أمر وجودى وأمر عدمى .

وأما التقابل في الأمرين العدميين غير ممكن .

فالتقابل في الأمرين الوجوديين: ينقسم إلى قسمين، لأنه :

قد يكون تصوّر كلّ واحد من المتقابلين الوجوديين مستلزماً لتصوّر الآخر، ولا ينفكّ تصوّر كلّ واحدٍ منهما من الآخر، وهو المسمّى بالتضاييف كالأبوه والبنوه .

وقد لا يكون كذلك، فهو المسمّى بالتضادّ والمتضادّين كالسواد والبياض .

كما أنّ التقابل بين الوجودى والعدمى أيضاً منقسم إلى قسمين، لأنه:

قد يكون تصوّر العدم فيه موقوفاً على قابليته المحلّ لصدق بديله وضدّه ، فهو المسمّى بالعدم والملكه، كالعمى والبصر، حيث لا يطلق الأعمى إلا على ما يمكن صدق البصر عليه كالإنسان والحيوان دون الجدار والبحار .

وقد لا يكون كذلك فهو المسمّى بالإيجاب والسلب تارةً ، وبالتناقض أخرى .

فهذه أقسامٌ أربعه للمتقابلين أو خمسه .

أقول: إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ التضادّ عند أهل المعقول والفلسفه لا يُطلق إلّا على الأمرين الوجوديين المتضادّين فقط ، هذا بخلاف التضادّ عند أهل الأصول حيث يُطلق على الأعمّ من المتضادّين ؛ لإمكان إطلاق التضادّ على المتناقضين ، والشاهد على ذلك ملاحظه كلامهم فى هذا الباب، حيث أنّ المراد من بحثهم فى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضدّ، هو الضدّ الأعمّ من العام والخاصّ . ومن المعلوم أنّ ضدّ المعلوم وهو ترك الشىء يكون متناقضاً للشىء لا ضدّاً اصطلاحياً .

فظهر من ذلك أنّ المقصود من بحث الضدّ هنا يكون هو الضدّ الأصولى لا المعقولى .

الأمر الرابع: وقد أهمله كثيرٌ من الأصوليين وهو البحث عن محلّ النزاع ومورده فى الباب، فنقول:

يقع البحث فى أنّ النزاع بين الأصوليين هل يدور حول أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده أو لا فيما إذا كان الأمر المتعلّق بالشىء مضيقاً والآخر موسعاً كإزاله النجاسه عن المسجد، مع وجوب الصلاه إذا كان موسعاً ؟

أو أنّ النزاع يدور فى الأعمّ حتّى يشمل المضيقين والموسعين ، بل وللموسع والمضيق للضدّ الآخر ، بل يشمل حتّى ما لو لم يكن للضدّ الآخر حكماً وجوبياً أصلاً، حتّى يلاحظ فيه السعه والضيق، كالحرمة للسفر والمعامله فى وقت النداء ظهر الجمعه إذا كانت واجبه تعييناً كعصر حضور المعصوم عليه السلام ، حيث أنّ السفر والمعامله لا يكونان إلّا مباحاً أو مستحباً أو مكروهاً، فالنزاع عام يشمل جميع هذه الصور ؟ فيه خلاف بين الأصوليين:

والذى ذهب إليه المحقق القمى قدس سره هو الأول، حيث قال :

(موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيقاً والصدّ موسعاً، ولو كانا موسعين فلا نزاع ، وأما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الأهم) . انتهى كلامه .

خلافاً للشيخ الأنصارى قدس سره فى تقريراته حيث قال :

(ويمكن المناقشه فى هذا الكلام أولاً بأن إخراج الموسعين عن محلّ النزاع ممّا لا وجه، له فإنّ الملازمه التى أثبتوها بين الأمر بالشىء والنهى عن ضده عقليته ساريه فى جميع الأوامر ، فكما أنّ الأمر المضيق يقتضى النهى عن ضده الموسع، كذلك الأمر الموسع يقتضى ذلك من غير فرق ، والحاكم بذلك هو العقل على القول بالقتضاء . غايه الأمر أنّ النهى فى الموضوعين يختلف حسب اختلاف الأمرين ، فالأمر المضيق يقتضى النهى عن ضده على جهه التضييق والتعيين ، والأمر الموسع يقتضيه على جهه التوسعه والتخيير .

إلى أن قال : وهكذا الكلام فى المضيقين المتساويين فى الأهميه، فإنّ قاعده الاقتضاء المزبوره قاضيه باقتضاء كلّ منهما النهى عن الآخر على سبيل التخيير العارض للأمرين، باعتبار التراحم والتكافؤ .

إلى أن قال: بعد ذكر الوجوه والمحتملات وجوابها :

وثانياً : بأنّ حصر النزاع فيما إذا كان الصدّ من الواجبات الموسعه غير جيد ؛ لأنّهم يفرعون على هذه المسأله حرمه السفر وفساد المعاملات مع عدم كونهما من الواجبات جدّاً، فضلاً عن كونهما موسعين .

فالتحقيق: إرخاء عنان البحث إلى أوديه المباحات والمكروهات والمستحبات أيضاً ؛ لأنّ اقتضاء الأمر المضيق النهى عن الصدّ لا اختصاص له بما

إذا كان الضدّ واجباً . انتهى كلام الشيخ قدس سره (١) .

أقول: ولا يخفى أنّ ما ذكره الشيخ صدرّاً وذيلاً جواباً عن المحقّق المذكور لا يخلو عن إشكال ؛ لأنّ التبعيّة في السعه والضيق إنّما يكون بين الأمر بالشىء والنهى عن الضدّ ، لا بين الأمر بالشىء وبين الأمر المتعلّق بال ضدّ ، إذ من الواضح أنّه لو كانت التبعيّة في هذه المرحلة موجوده ، فكيف يمكن أن يجمع مع كلامه في ذيله بإمكان أن لا يكون لل ضدّ الآخر حكماً وجوبياً، فضلاً عن سعته وضيقة . والحال أنّ المحقّق قد لاحظ مسأله النزاع بين الأمرين المتعلّقين لل ضدّين ، لا بين الأمر بالشىء وبين النهى عن الضدّ، حتّى يُجاب عنه بذلك الجواب .

إلا أنّ أصل المطلب في كلامه يعدّ صحيحاً ؛ يعنى أنّ النزاع الواقع بين الأعلام في الضدّ لا يلاحظ بين الأمرين من حيث السعه والضيق في وجوبهما ؛ لأنّه قد يفرض بأن لا يكون لأحد الضدّين حكماً وجوبياً أصلاً ، بل النزاع واقع في أصل الاقتضاء بين الأمر بالشىء وبين النهى عن الضدّ، حتّى تكون نتيجته هو بطلان العمل العبادى الذى كان مزاحماً له .

غايه الأمر يأتى الكلام في أنّ المزاحمه :

هل هى ثابتة بين الأمرين ، إذا كان أحدهما مضيّقاً - وهو الأمر بالشىء - والآخر موسّعاً وهو الأمر المتعلّق بال ضدّ .

أو يكون التزاحم موجوداً ولو كان كلّ منهما مضيّقاً أو موسّعاً ؟

فلا يبعد أن يُقال: بأنّ التزاحم إنّما يكون بين المضيّقين ، وبين مضيّق وموسّع

بكلالة- قسميه من الأصل والعكس ، بخلاف الموسّعين وبين ما له حكم الوجوب وبين ما ليس له إلا الإباحه أو الاستحباب أو الكراهه ، لتقدّم ما هو الواجب قطعاً فى الأخير، وعدم وجود تزامم من حيث الزمان فى الأوّل منهما، لإمكان الامتثال فى الزمانين طولاً، كما هو مقتضى التوسعه الموجب للتخيير الطولى .

هذا بالنسبه إلى التزامم .

وأما بالنسبه إلى التبعيه بين الأمر بالشىء والنهى عن الضدّ، فيكون الحقّ مع الشيخ الأعظم ، ولعله متفق فى ذلك مع المحقّق القمى أيضاً ، لأنّه رحمه الله لاحظ حيث التزامم لا حيث التبعيه بين الأمر والنهى ، فالأمر واضح لا خفاء فيه .

الأمر الخامس : فى بيان المقصود من مفردات الجمله المصدره بها عنوان البحث وهو: (الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده) ١ - الأمر: أنّ المراد من (الأمر) هو الأعمّ من النفسى والغيرى والأصلى والتبعى .

بل قد يُقال : إنّ الأمر اللفظى غير مقصود ، لوضوح أنّ النزاع جارٍ حتّى فى الوجوب المستفاد من دليل لئى كالإجماع والسيره والعقل ، أو من لفظى غير أمرى كالجمل الخبريه من الفعلية والاسميّه ك- (يجب) أو (واجب) وأمثال ذلك ، فلفظ الأمر فى العنوان مشير إلى كلّ ما يستفاد منه الوجوب بأى طريق كان .

٢ - الشىء: كما أنّ المراد بالشىء هو الأعمّ من الفعل والترك لا خصوص الفعل فقط .

٣ - يقتضى: المراد من الاقتضاء هنا يكون هو الأعمّ من دعوى العييه بين الأمر بالشىء مع النهى عن الضدّ، أو الجزئيه، أو الالتزام اللفظى فيما إذا كان اللازم هو اللين بمعنى الأخصّ، أى ما إذا كان تصوّر الملزوم مستلزماً لتصوّر اللازم أو

الالتزام العقلي، وهو اللازم البين بالمعنى الأعم، أى كان تصوّر اللازم بعد تصوّر الملزوم، وتصور النسبه وهى الملازمه .

أو كان اللازم غير البين ؛ أى ما لا يلزم تصوّر اللازم كذلك أيضاً .

والظاهر أنّ المقصود فى العقلى هنا هو البين بالمعنى الأعم كما لا يخفى .

أو كان الاقتضاء بمعنى المقدميه، وهو على وجهين:

تارة: كون عدم وجود الضدّ مقدّمه لوجود الضدّ الآخر .

وأخرى: أن يكون وجود الضدّ مقدّمه لعدم الضدّ الآخر .

٤ - الضدّ: كما أنّ المقصود من لفظ الضدّ قد يكون هو الضدّ العام ، وقد يكون الضدّ الخاصّ . وال ضدّ العام يتصوّر على وجهين :

تارة: بمعنى تركّ الشئ كما هو المشهور منه .

وأخرى : أحد الأضداد الوجوديه لا بعينه .

والمراد من الضدّ الخاصّ هو أحد الأضداد الوجوديه على نحو التعيين كالأكل والشرب وغيرهما بالنسبه إلى الصلاه .

فالضدّ الذى وقع فيه النزاع كثيراً، كان فى أحد من الأمرين من الضدّ العام بمعنى الترك ومن الضدّ الخاصّ .

فالأقوال فى الأول منهما تكون خمسه :

قول: ينفى الاقتضاء رأساً، وهذا هو صريح العضدى والحاجبى والمنسوب إلى العميدى وجمهور المعتزله، وكثير من الأشاعره .

والثانى: الاقتضاء على وجه العيئه، على معنى أنّ الأمر بالشئ والنهى عن

تركه عنوانان متّحداً ممتازان بحسب المفهوم .

والثالث: الاقتضاء على وجه التضمّن بأن يكون الأمر بالشيء متضمّناً لطلب الفعل ، مع المنع من الترك .

والرابع: الالتزام اللفظي، أى لفظ الأمر يدلّ بالملازمه على النهي عن تركه .

والخامس: الالتزام العقلي أى هو يحكم بذلك بعد ورود الأمر، كما سيّضح لك تفصيل ذلك لاحقاً.

أقول: إذا عرفت الأمور الخمسه المتقدمه، فلنشرع فى أصل المسأله، ونقول :

كلامنا فى الضدّ يكون فى مقامين :

تارة : فى الضدّ الخاصّ .

وأخرى : فى الضدّ العام .

والمراد من الخاصّ هنا، هو أحد الأضداد الوجوديه تعييناً ، أو الجامع بينها لا بعينه الذى قد عرفت أنّه قد يسمّى بال ضدّ العام .

الكلام فى المقام الأول: فقد استدلّ جماعه على الاقتضاء فى الضدّ الخاصّ بأحد معنييه بوجهين :

الوجه الأول : أنّ ترك أحد الضدّين يكون مقدّمه لل ضدّ الآخر ، فإذا كان أصل الضدّ واجباً، فمقدّمته - وهو ترك الضدّ - أيضاً واجب، لأنّ مقدّمه الواجب واجبه ، فإذا كان الترك واجباً فالفعل لا محاله يكون محرّماً ، وهذا معنى النهي عن الضدّ.

ويمكن أن يوجّه الاستدلال بأحسن من ذلك بأن يُقال :

إنَّ العله التامه لوجود شىء لا تتحقّق إلاّ بعد تحقّق مقتضاها وشرائطها وعدم مانعها ، وكان الاقتضاء حينئذٍ مؤثراً فى التأثير فى المقتضى ، والشرط مصححاً لتأثير الفاعليه فى اقتضائه ، وعدم المانع هو الذى له دخل فى فعليه تأثير المقتضى ، فإذا حصلت تلك الثلاثه ، فالعه التامه تؤثّر فى المعلول وتوجده . وأمّا بانتفاء إحدى هذه الثلاثه فيزول التأثير .

إذا عرفت ذلك، ثبت أنّ عدم الضدّ المسمّى بعدم المانع يعدّ من مقدّمات وجود الضدّ ، لأنّ كلّ منهما يكون مانعاً عن الآخر، وإلاّ لم يكن بينهما تمنع وتضادّ .

وأما وجوب مقدّمه الواجب، فقد مضى بحثه فى البحوث السابقه فلا- نعيد . فإذا كان الترك واجباً فيكون ترك هذا الترك المسمّى بفعل الضدّ حراماً ، فهذا معنى قولنا إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، فوجوب الإزاله تحرم الصلاه، والنهى فى العباده موجب لفسادها ، وهذا هو المطلوب .

أقول: ولكن الاستدلال بكلتا مقدّمتيه ممنوعه . وأجيب عنهما وهو المستفاد من حاصل كلام صاحب «الكفايه» قدس سره :

أولاً:- أنّ مجرّد استحاله الاجتماع فى الضدّين فى موضوع واحد، لا- يوجب التمانع بينهما، بأن يعدّ كلّ منهما مانعاً عن الآخر ليكون عدم كلّ واحد منهما مقدّمه لوجود الآخر ، لأنّ المانع والممنوع أيضاً يستحيل اجتماعهما، مع عدم كون الضدّ من المانع الذى لا بدّ من عدمه مقدّمه لوجود الضدّ، إذ لا منافاه بين أحد المعنيين وما هو نقيض الآخر وبديل له يعدّان فى مرتبه واحده .

وفيه: الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب، لوضوح أنّ وقوع التضادّ بين

الأمرين، واستحاله اجتماع كل مع الآخر كان من جهة وجود التمانع بينهما، إذ من الواضح أنّ المانع والممنوع أيضاً لا يمكن اجتماعهما، فنفي التمانع بينهما ليس بمتين .

فالأولى في الجواب أن يُقال: إنّنا لا نسلّم أنّ كل مانع وممنوع لابد أن يكون عدم أحدهما متقدماً على الآخر في جميع الموارد، بل إذ ينقسم التمانع إلى قسمين:

١ - ما يكون عدم ذلك المانع مقدّمة لوجود شيء لو سلّمنا تقدّمه في أصله .

٢ - ما يكون التمانع بينهما من جهة استحاله وجودهما معاً، من دون أن يكون له تقدّم في أحدهما على الآخر، نظير التمانع الموجود بين الضدّين، بل وهكذا بين النقيضين حيث لا تقديم لأحدهما على الآخر، بل يكون وجود أحد الضدّين وأحد النقيضين في مرتبه عدم الضدّ الآخر، وبدليل النقيض الآخر مع وجود التمانع فيهما .

مع أنّ التأميل في التمانع ربما يمكن أن يوصلنا إلى أننا لا نسلّم كون عدم المانع مقدّماً على وجود الممنوع رتبةً أصلاً، بل مقتضى التمانع ليس إلاّ استحاله الاجتماع في زمان واحد ومحلّ فارد، فلا غرو بالالتزام بأنّ المتضادّين بينهما تمناع من دون لزوم أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر، ولعلّه مراد صاحب «الكفايه» من إنكار أصل لزوم تقدّم عدم الضدّ على وجود الضدّ الآخر، واعتبارهما في مرتبه واحده، إذ لا يكون ذلك مقتضى التمانع لا إنكار أصل التمانع .

وثانياً: قد أُجيب عن الاستدلال بأنّ الوجدان حاكم بأنّه مهما حصل له

الإرادة لإتيان ضدّ وهو المأمور به يحصل له في هذا الزمان إرادته ترك ضدّه، أى المكلف في زمان إرادته إتيان إزاله النجاسه عن المسجد، يحصل بها ترك إتيان الصلاة، فيكون الإزالة وترك الصلاة معاً معلولين لعلّه واحده، وهى الإرادة من دون تقدّم لأحدهما على الآخر حتّى يكون مقدّمه له، وكذلك الأمر في النقيضين حيث أنّه في زمان إرادته وجود النقيض، يحصل له ترك الآخر أى بديله وهو عدمه في عرض واحد، من دون تقدّم لأحدهما على الآخر، مع أنّه لو كان التقدّم فيه مفروضاً لما أمكن أن يكونان معلولين لعلّه واحده، لاستحاله انفكاك أحد المعلولين عن علته ولو بلحظه .

وثالثاً: أنّه لو كان التنافر والتعاند بين وجود الضدّ وعدم الآخر مستلزماً لتقدّم عدم الضدّ على وجود الضدّ، من جهة تقدّم عدم المانع على وجود الممنوع، فلا بدّ من الالتزام أيضاً بأنّ وجود أحد الضدّين يكون مقدّمًا على عدم الضدّ الآخر؛ لأنّ التعاند والتنافر إن كان موجوداً كان من الطرفين، والالتزام بجوازه يستلزم أمراً محالاً؛ لأنّ معناه حينئذٍ أن يكون شيء واحد من جهة في مرتبه سابقه، وأخرى في مرتبه لاحقه؛ لأنّ وجود الضدّ بما أنّه معلول لا بدّ أن يكون في رتبه متأخره عن عدم الضدّ الذى كان في رتبه عدم المانع الذى كان سابقاً، وبما أنّ وجود الضدّ يكون مقدّمًا على عدم الضدّ لأجل المطارده، فلا بدّ أن يكون في رتبه سابقه. وكيف يمكن فرض وجود شيء في رتبتين متفاوتتين سابقاً ولاحقاً، وهو أمرٌ مُحال، فلا بدّ أن يكون كلاهما في عرض واحد ومرتبه واحده، حتّى لا يوجب هذا الإشكال .

ورابعاً: أنّه لو كان وجود الضدّ - وهو الإزالة - موقوفاً على عدم الضدّ

الآخر، من باب توقّف وجود المعلول على عدم المانع ، فيلزم أن يكون عدم الضدّ الآخر أيضاً موقوفاً على وجود الضدّ وهو الإزالة، من جهة توقّف عدم كلّ شيء على وجود المانع لذلك الشيء . وهذا هو الدور المحال، لأنّه يلزم أن يكون الشيء الموقوف عليه موقوفاً على شيء آخر ، وهذا هو الذى استشكله المحقّق السبزوارى قدس سره ونقله صاحب «الكفايه» عنه، وتبعه عليه المتأخّرين فى كتبهم .

أقول: ولكن قد أجاب عن هذا الإشكال المحقّق الخوانسارى قدس سره ، وأيده وأكّده صاحب «الكفايه» قدس سره وحاصله :

إنّ التوقّف وإن كان من الجانبين إلاّ أنّه فرق بينهما ، إذ التوقّف من جانب وجود الضدّ وهو الإزالة على عدم الصلاة فعليّ ، لأنّ توقّف وجود كلّ معلول على عدم المانع يكون فعلياً ؛ لأنّ عدم المانع إنّما يكون مرتبه بعد تماميّه وجود المقتضى والشرط، فهو يكون فعلياً ، هذا بخلاف التوقّف من جانب العدم إذ هو تقديرى، بمعنى أنّه لو فرض ثبوت المقتضى فى الضدّ مع بقيه شرائطه غير عدم المانع، كان عدمه حينئذٍ مستنداً إلى وجود هذا الضدّ ومتوقفاً عليه ، ولعلّ فرض وجود المقتضى لذلك الضدّ مع وجود هذا الضدّ مُحال ، إذ ليس المقتضى لذلك الضدّ كالصلاه مثلاً إلاّ الإراده، وإرادته الصلاه مع وجود الإزالة المضادّه لها ممّا لا يجتمعان ، فإنّ وجود الإزالة فرع الإراده المتعلّقه بها ، ومع وجود الإراده المتعلّقه بها وتحققها فى الخارج، كيف يعقل تحقّق وجود الإراده المتعلّقه بالصلاه؟

لا يُقال: هذا إنّما يصحّ إذا كانت الإراده من شخص واحد، إذ لا يعقل تعلّق الإرادتين عن شخص واحد إلى أمرين متضادّين فى عرض واحد، بخلاف ما لو كان فى الطول، حيث أنّه ممكن كما لو تعلّقت إرادته إلى حركة شيء فى زمان

وإرادته إلى سكونه في زمان آخر .

وأما تعلّقهما إلى الحركة والسكون في عرض واحد فمحال ، وهذا بخلاف ما لو كانت الإرادة منتسبة إلى شخصين ، فحينئذٍ كما يصحّ تعلّق إرادته كلّ واحدٍ منهما بالحركة والسكون في الطول وفي الزمانين ، هكذا يصحّ تعلّقهما إلى كلّ منهما في زمان واحد وعرض فارد ، فإذا أراد أحدهما حركة شيء مثلاً والآخر سكونه، فالمقتضى لكلّ من الضدّين موجود ، فإذا تحقّق أحد الضدّين لغلبه الإرادة المتعلّقه به، كان عدم ذاك الضدّ حينئذٍ مستنداً إلى وجود هذا الضدّ لا إلى فقد المقتضى ، فيعود المحذور وهو الدور .

لأنّه يُقال: هاهنا أيضاً مستند عدم ذاك الضدّ إلى عدم قدره المغلوب في إرادته، إذ قدره هي شرط في تحقّق المراد ، لوضوح عدم معقوليه تعلّق الإرادة بشيء لا يكون مقدوراً ، فالشياء المغلوب الذي كان متعلّقاً لإرادته الشخص يكون معدوماً ، لا لأجل وجود المانع ، بل لأجل فقدان شرطه وهو القدره .

وبعبارة أخرى : أنّ عدم الضدّ حينئذٍ إنّما هو من جهة نقصان المقتضى لا إلى وجود المانع وهو الضدّ، الذي كان متصوّراً ، فالتوقّف من هذا الطرف وهو طرف العدم منتفٍ رأساً ، فالتوقّف دائماً يكون من طرف واحد، وهو طرف الوجود لا في الطرفين حتّى يلزم الدور ، بل قد يمكن دعوى استحاله انتهاء عدم وجود الضدّ إلى وجود الضدّ الآخر ، لأنّ الانتهاء منوط لتحقّق الإرادة إلى عدم هذا الضدّ، مع وجود الإرادة إلى وجود الضدّ الآخر .

وجه الاستحاله: ما عرفت من أنّه لو كانت من شخص واحد كانت استحالته من جهة عدم إمكان تعلّق الإرادة إلى أمرين متضادّين في عرضٍ واحد وإن كانت

من شخصين، وإن كان من جهة أصل التعلق غير مستحيل، إلا أنّ شرط الإرادة - وهو القدره على المتعلق للمغلوب - مفقود. ففي كلا الموردين يكون مستند العدم في الضد الآخر منتهياً إلى فقدان المقتضى، أو إلى نقصانه، كما في الثاني، لا إلى وجود المانع حتى يستلزم الدور كما لا يخفى.

هذا غاية الكلام في التفصي عن إشكال الدور.

ولكن يمكن الإشكال على هذا التفصي بوجهين:

أحدهما: لصاحب «الكفايه» وتبعه كثير من الأصوليين، وذكروه في كتبهم، وهو أنّ التفصي عن الدور وإن كان قد ارتفع بكون التوقف من طرف الوجود فعلياً، ومن طرف العدم تقديرياً، ولكن مجرد التوقف التقديري من طرف العدم، ممّا يوجب بقاء ملاك الدور، وهو تأخر الشيء عن نفسه برتبته، حيث أنّ وجود أحد الضدين متوقف فعلاً على عدم ذاك الضد المتأخر عنه برتبته، لتأخر المعلول عن العلة رتبته، وعدم ذاك الضد حيث يصلح أن يستند إلى وجود هذا الضد؛ أي على فرض كون المقتضى له موجوداً فهو متأخر عن وجود هذا الضد برتبته، فوجود هذا المعنى يستلزم تقدّم الشيء على نفسه، ووجود الشيء في زمان واحد في رتبتيه من المتأخر والمتقدّم، ممّا يقتضى تحقّق ملاك الدور وهو مستحيل، كما لا يخفى.

ثمّ قال صاحب «الكفايه» بعبارة أخرى: أنّ المتفصي لو منع حتى عن صلوح هذا الضد - لاستناد عدم ذاك الضد إليه، بدعوى أنّ صدق القضيه الشرطيّه كقولك لو كان المقتضى لذلك الضد موجوداً لاستند عدمه إلى وجود هذا الضد - لا يقتضى صلاحيه هذا الضد لاستناد عدم ذاك الضد إليه، لعدم اقتضاء صدق القضيه الشرطيّه صدق طرفيها، كما لا يقتضى صدق قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ»

لَفَسَدَتَا» (١) صدق طرفيها . فهذا مساوقٌ لمنع مانعيه الضدّ من أصلها ولو شأنًا، وهو يوجب عدم التوقّف رأساً ولو من طرف الوجود ، إذ لا وجه لتوقّف وجود هذا على عدم ذاك إلا مانعيه ذاك ، فإذا منع مانعيه الضدّ، فلا وجه لتوقّف وجود هذا على عدم ذاك أيضاً .

ولقد أجاب الشيخ الأعظم في «تقريراته» عن التفصّي بوجهٍ آخر:

(بأنّ التقريب الذى ذكره المحقق الخوانسارى وإن كان يندفع به الدور، إلا أنّه ينفى التوقّف من الطرفين رأساً ، فإن توقّف وجود أحد الضدّين على عدم الآخر، ليس إلا لأجل عليّيه وجود ذاك الضدّ لانتفاء هذا الضدّ ، فإنّ مقدّميه عدم ذاك الضدّ جاءت من قبل ذلك ، فإذا منع الخصم استناد عدم أحد الضدّين إلى وجوب الآخر، ونفى عليّيه أحد الضدّين لعدم الآخر، فحينئذٍ لم يتوقّف وجود هذا على عدم ذاك، كما لم يتوقّف عدم ذاك على وجود هذا) ، انتهى كلامه على ما حكى عنه (٢) .

وفيه: ولكن الإنصاف أنّ كلام الشيخ لا يخلو عن إشكال :

أولاً: لأنّ الخصم لم يفرض وجه توقّف وجود الضدّ على عدم الضدّ الآخر، كون ضدّ الآخر علّه لانتفاء هذا الضدّ، لوضوح أنّ الصلاه بنفسها لو كانت علّه لانتفاء الإزاله، لزم منها حينئذٍ أن تكون مقدّمه على عدم الضدّ ، وهو لا يناسب مع كونه متأخراً عن عدم الضدّ الذى فرض كونه من قبيل عدم المانع .

وثانياً : أنّ العلّه لانتفاء الضدّ - وهى الإزاله - كانت هى الإراده المتعلّقه

١- سورة الأنبياء ، الآية : ٢٢ .

٢- مطارح الأنظار : ص ١١٣ .

بالصلاه لا نفسها .

وبالجملة: فجوابه لا يخلو عن مسامحه، كما لا يخفى .

وثانيهما : نحن نردّ على التفصّي المذكور، ونقول أوّلاً:

لا قدره لذاك التفصّي برفع إشكال الدور، ولا يكون التوقف من الطرف الآخر هو عدم الضدّ لو سلّمنا وجوده إلا فعلياً .

توضيح ذلك : أنّ وجود الضدّ وهو الإزاله كما كان وجه تحقّقها هو وجود المقتضى، وهو الإراده، ووجود شرطه وهو القدره في الإراده، وعدم تحقّق المانع، بحيث لو فقد أحد هذه الأمور لفقد تحقّق وجود الضدّ، هكذا يكون في طرف عدم الضدّ، حيث أنّ عدمه متوقّف على عدم وجود المقتضى، وعدم وجود شرطه وهو القدره، ووجود المانع، ومن المعلوم أنّ صدق المانع بالفعّل على وجود الضدّ وهو الإزاله، لا يتحقّق إلا أن يكون وجود المقتضى وشرطه موجوداً، وإلا لما صدق المانع فعلاً .

وعليه فلا- فرق في طرفي الوجود والعدم، إلا- أنّ الفرق بينهما من حيث الوجود والعدم حيث أنّ الوجود يحتاج في وجوده إلى تحقّق المقتضى ووجود الشرط وفقد المانع، ولذلك كان فعلياً، بخلاف طرف العدم حيث أنّ تحقّقه لا يكون إلا بتحقّق أحد الأمور الثلاثة من فقد المقتضى أو فقد الشرط أو وجود المانع، لا بتحقّق اثنين منهما أو الثلاثة، فلذلك يطلق عليه التقديرى، وإلا كفى في صحّحه إثبات انتساب وجود المانع وصحّحه إسناده إليه، مجرد فرض وجود المقتضى ووجود الشرط، وكان العدم حينئذٍ مستنداً إلى وجود المانع . فعلى هذا يكون الاستناد فعلياً كما كان كذلك في طرف الوجود .

وبالجمله: فالأولى والأحسن في الفرار والتفصيى عن الإشكال إنكار أصل المقدميه بين أحد الضدين وعدم الآخر من الجانبين، كما لا يخفى، هذا أولاً .

وثانياً: أنه على فرض ثبوت المقدميه من الطرفين، فلا بد أن نلاحظ الوجود في كل واحد من الجانبين، حيث أن وجوده - أى وجود الإزالة - متوقف على عدم الصلاه، فلازمه كون وجود الصلاه أيضاً موقوفاً على عدم الإزالة، لا ملاحظه التوقف في عدم الصلاه مع وجود الإزالة، حتى يقال إنه تقديري؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتى يلاحظ فيه التوقف على وجود الإزالة؛ فيكون عدم الشيء هنا عدماً بالسلب التحصيلي لا بالعدم المحمولي ولا المعدولي، فلا يصح أن يقال بأنّ العدم هنا ثابت بل العدم هنا بمعنى أنه ليس بشيء، وليس له حظ من الوجود، فالتوقف إن لزم تحقّقه لابد من أن يكون بين الضدين بحسب وجودهما إذا لوحظ مع الآخر، لا أن يكون ملحوظاً بين الوجود والعدم، فإذن يرجع الكلام إلى أن التوقف حينئذٍ مستلزم لثبوت الدور وهو محال، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ العدم لو لم يكن بشيء أصلاً، فكما لا يقع موقوفاً فلا يقع موقوفاً عليه، فكيف يصحّ أن يُقال: بأنّ وجود الإزالة موقوف على عدم الصلاه كذلك يقال في عكسه، إذ الأعدام سواء كانت مطلقه أو مضافه لا تكون من الأمور الحقيقيه والواقعيه، بل هي معدوده من الأمور الذهنيه الاعتباريه فلا- تقارن ولا تأخر ولا تقدّم فيها، فعليه لا يصحّ ما في «الكفايه» من ملاحظه كمال الملائمه بينه وبين وجود الضدّ، ولا بد أن يجامع معه لتقارنهما، وقد عرفت ممنوعيته.

وأما إذا لم نقل بالتوقف، فيصحّ أن يُقال:

إنّ التراحم بين الضدين كان من جهه كون المقتضى في أحدهما مزاحماً مع

المقتضى فى الآخر، بحيث يمنع عن تأثيره ، إلا أن يكون المانع نفس وجود الضدّ، مثلاً يكون شدّه الشفقة على الولد الغريق وكثره المحبّه له، تمنع عن أن يؤثّر ما فى الأخ الغريق من المحبّه والشفقة لإرادته إنقاذه لأجل المزاحمه فينقذ الولد دونه .

فظهر ممّا ذكرنا، أوّلاً : أنّ العدم المنتسب إلى الضدّ ليس بشىء، حتّى يُقال بأنّه كان فى رتبه وجود الضدّ أم لا .

وثانياً : لو سلّمنا أنّ له حظّ من الوجود - كما لا يبعد ذلك هنا، لأنّ عدم المانع جزءٌ من العله برغم أنّ الصحيح كون وجوده مانعاً - فيقال حينئذٍ بما التزم به المحقّق الخراسانى من : (أنّ عدم الضدّ الملائم للشىء المناقض لوجوده المعاند لذاك، لا بدّ أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه) ، بل قد عرفت ما يقتضى عدم سبقه .

أقول: ومن هنا ظهر أيضاً فساد ثلاثه أقوال، وصحّه قول واحد :

وأما القول الصحيح فهو عدم التوقّف رأساً من الطرفين، فهو موافق لرأى كثير من الأصوليين من المتأخّرين كما عليه الخراسانى، والشيخ الأعظم والنائينى والعراقى والبروجردى والحكيم والبنجوردى وغيرهم ، وكان جيّداً عندنا .

وأما الأقوال الفاسده، وهو القول بالتفصيل الذى التزم به المحقّق الخوانسارى بأن يكون التوقّف فى طرف رفع الضدّ الموجود، حيث يكون متوقّفاً عليه لوجود الضدّ الآخر ، هذا بخلاف عدم الضدّ المعدوم حيث لا يكون متوقّفاً على وجود الضدّ ؛ لإمكان ارتفاع الضدّين ، فعدميه الضدّ المعدوم لا يكون متوقّفاً على وجود الضدّ الآخر، بيان أنّ المحلّ لا يخلو :

إمّا أن يكون خالياً عن كلا الضدّين، أو مشغولاً بأحدهما .

فعلى الأول: فحيث وجد المقتضى وشرطه ولأيهما وجد بلا إشكال، فلا يكون حينئذٍ وجود ذلك الحاصل متوقفاً على عدم ذلك الآخر، فلا توقف في هذه الصورة أصلاً من الطرفين، فالتفصيل المنسوب إليه يكون بين وجود أحد الضدين، فالتوقف من طرف عدم الضد الموجود فيه موجود كما سيشير إليه بقوله: (وعلى الثانى وإلا فلا توقف رأساً).

وعلى الثانى: فلا إشكال فى أنه مع وجود الضد لا يقبل الآخر فى عرضه، لعدم قابليته المحلّ لعروض كلا الضدين، فلا محاله يتوقف وجود الضد الآخر على ارتفاع هذا الضد الموجود، فهذا هو التفصيل المنسوب إلى المحقق، بل ربما ينسب إلى الشيخ الأنصارى قدس سره، هذا.

وقد ذكر صاحب «المحاضرات» وجه فساد بقوله:

(إن صحه هذا التفصيل منوطاً إلى أن الأشياء فى بقائها محتاجه إلى العله، كما تحتاج فى حدوثها إليها أم لا؟

إن قلنا بعدم الاحتياج فى البقاء، فيصح هذا التفصيل، وإلا فلا.

ثم قال فى توضيحه: بأن الحادث إذا كان فى بقائه غير محتاج إلى المؤثر، كان وجود الحادث المستغنى عن العله مانعاً عن حدوث ضده، فلا محاله يتوقف حدوث ضده على ارتفاعه.

وأما إذا كان الحادث محتاجاً فى بقائه إلى المؤثر:

فإن لم يكن لضده مقتضى، فعدمه يستند إلى عدم مقتضيه.

وإن كان له مقتضى ولم يكن شرطه متحققاً، فعدمه يستند إلى عدم شرطه.

وإن كان شرطه أيضاً موجوداً، ومع ذلك كان معدوماً، فهو مستند إلى وجود

مقتضى البقاء المانع من تأثير مقتضى ضده، إذ لا فرق بين الضد الموجود وغير الموجود في أنّ وجود الشيء لا يتوقف على عدم ضده، بل يتوقف على عدم مقتضى ضده، إذا كان مقتضى الشيء وشرطه موجوداً في الخارج .

إلى أن قال بعد تفصيلات كثيرة: وعلى ضوء هذا البيان قد اتضح أنه لا فرق بين الضد الموجود وال ضد المعدوم، فكما أنّ الضد المعدوم يحتاج في حدوثه إلى سبب وعلة، كذلك الضد الموجود يحتاج في وجوده في الآن الثاني والثالث وهكذا إلى سبب وعلة، ولا يستغنى عنه في لحظه من لحظات وجوده، ونسبه حازه الضد الموجود في بقائه إلى السبب والعلة وال ضد المعدوم في حدوثه إلى ذلك على حد سواء)، انتهى موضع الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: لأنه إذا فرض كون حدوث كل حادث يحتاج إلى سبب وعلة، بلا فرق من تلك الناحية من كون الحادث بعد حدوثه محتاجاً إلى العلة أو مستغنياً عنها، في أنّ حدوث الضد المعدوم يحتاج في حدوثه إلى وجود المقتضى، ومن المعلوم أنه مع وجود المقتضى لل ضد الموجود ولو باقتضائه حدوث بقائه إلى أن يأتي اقتضائه عدمه، فلا يعقل تعلّق الاقتضاء بضده أيضاً، لعدم إمكان الجمع بين الاقتضائين حدوثاً وبقاءً.

ومن هنا ظهر فساد كلامه القائل: (وإن كان له مقتض ولم يكن شرطه متحققاً، فعدمه يستند إلى عدم شرطه)، لما قد عرفت من عدم إمكان تحقق

المقتضى لصد الآخر حتى تصل النوبه إلى عدم الشرط أو إلى وجود المانع إذا كان مقتضى الضد الموجود موجوداً، سواء كان حدوثاً أو بقاءً .

غايه الأمر ، ففي الحدوث يكون أثر التمانع حاصلًا لقيام المقتضى الذى أثره، وهو وجود الضد وإن لم يكن السبب بنفسه حاصلًا لو سلمنا صحه كلامه . فإمضائه لهذا التفصيل على هذا التقدير، ليس على ما هو عليه، كما لا يخفى .

مع أنه يرد عليه ثانياً : بعدم إمكان جريان هذا المعنى فى الأمور الإراديه، لأنّ الفعل الإرادى لا يكون إرادياً إلاّ مع بقاء الإراده ، فعلى هذا كيف يمكن الجمع بين تعلّق الإراده إلى وجود الصلاه المقتضى لاعدام عدم الصلاه ، وبين تعلّق الإراده إلى وجود الإزاله المقتضى لاعدام عدم الإزاله ، فكما لا يمكن الجمع بين الضدين، هكذا لا يمكن الجمع بين المقتضيين .

وبالجمله: فظهر ممّا ذكرنا استحاله ذلك الجمع، سواء كان المكان خالياً عن أحد الضدين أو كان مشغولاً بأحد الضدين ، وأنه ليس فى البين توقّف ومقدميه أصلاً .

كما ثبت من خلال ما ذكرناه إنه لا يصحّ أن يُقال : بأنّ أحد الضدين يعدّ مانعاً للصد الآخر ، لأنّ وصف المانع يتحقّق بعد وجود الاقتضاء لكليهما والشرط كذلك ، مع أنك قد عرفت استحالته .

هذا تمام الكلام فى قول المحقّق الخوانسارى وجوابه .

وأما القول الثانى: الذى كان مثله فى الفساد هو كون التوقّف من الطرفين ، وهذا هو الذى نسب إلى الحاجبى والعضدى وقد عرفت فساده ممّا سبق ، فلا نعيد .

وأما القول الثالث: وهو الالتزام بمقدميه عدم أحد الضدين لوجوب الآخر دون العكس ، وهذا هو الذى يُنسب إلى المحقق القمى، وصاحب الحاشيه والسبزواري وغيرهم ، وقد عرفت فساده.

وأما القول الرابع: وهو المنسوب إلى الكعبى، وهو القول بمقدميه الوجود للعدم دون العكس ، وعلى ذلك ابتنى نفي المباح فى الخارج ، لأنّ أحد الأضداد الخاصه الخارجيه تكون مقدمه للتروك الواجبه، كترك الزنا وترك الخمر وترك القمار ونحو ذلك ، فإذا وجب أحد هذه التروك للنهي عن فعلها، وجب فعل أحد الأضداد الخاصه مقدمه للترك الواجب ، فإذا لا مباح فى البين .

وجه الفساد: - مضافاً إلى ما عرفت من إنكار المقدميه والتوقف - أنّ مقدمه الواجب ليست بواجبه كما قد مضى بحثها، فضلاً عن عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، خصوصاً عن مثل هذه الأضداد الخاصه، كما لا يخفى .

وأما وجه عدم التوقف: لوضوح أنّ ترك الحرام لا يتوقف على فعل وجودى، وهو المسمى بالضدّ ، بل يتوقف على الصارف عنه ، والفعل لا يكون إلا من المقارنات إن سلّمنا كون ترك الحرام الذى هو أمرٌ عدمى أيضاً شيئاً ، وإلا كان التعبير بالتقارن أيضاً مسامحه .

قال المحقق النائينى: (نعم لا مضايقه فى وجوب الفعل إذا توقّف بقاء الصارف عليه، كما إذا توقّف بقاء الصارف عن الزنا على الخروج عن الدار، بحيث لولاه لوقع فى الزنا ، فالالتزام بوجوب الخروج فى مثل هذا الفرض لا محذور فيه، ولا يلزم نفي المباح رأساً، مع أنه يمكن المنع حتى فى هذا الفرض، لأنّ الصارف لم يكن واجباً شرعاً حتى يجب ما يتوقف عليه ، بل هو فى مرحله الامتثال الذى

يكون الحاكم به العقل ، فتأمل جيّداً ، انتهى كلامه (١) .

ولكن نقول : بأنّ وجوب الصارف أيضاً متوقّف ، مع الالتزام بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، والنهى عن الشىء مقتضى للأمر بضده ، ولو بضده العام وهو الترك والفعل ، وأريد من الترك الصارف المعدود أمراً وجودياً ، مع أنّه بنفسه أوّل الكلام لإمكان الالتزام بأنّه ليس فى الأحكام إلّا ما يشمله الدليل بلسانه بخصوصه من الوجوب والحرمة ، سواءً تعلّق بالفعل أو بالترك وطرّفه الآخر من الحكم ليس بحكم شرعىّ مجعول بواسطة الشرع ، بل حكمٌ مستنبط بواسطة العقل ، بأنّ الشىء إذا كان واجباً فتركه يكون حراماً .

وممّا يؤكّد هذا المنع ما عليه طريقه أهل الحقّ من الالتزام بتبعيّة الأحكام الشرعيّة الواقعيّة للمصالح والمفاسد النفس الأمريه ، فعليه ليس الحكم إلّا- ما يقتضيه متعلّقه ، فإذا كان ذا مصلحة لازمه ، فالحكم وجوبى لا- غير ، وإن كان ذا مفسده فالحكم تحريمى لا غير ، وهكذا . فالالتزام بالوجوب أو الحرمة لسائر الأشياء فى متعلّقه ، حتّى يُقال باستلزامه انتفاء المباح رأساً كما قاله الكعبى ، بعيداً عن الصواب بمراتب عديده ، كما لا يخفى .

هذا كلّه بناءً على أنّ مختار الكعبى لِنفى المباح ، كان مبيّناً على مقدّمته الأفعال الخارجيّة لترك الحرام .

ولكن قد توهم بعض كصاحب «المحاضرات» تبعاً لصاحب «المعالم» كون وجه مختاره (هو الالتزام بالملازمه والتلازم بين أحد الأفعال الخارجيّة مع ترك

الحرام، فتدخل في المسأله القادمه والتي تبحث عن كون وجه القائلين بكون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن الضد من باب لزوم الموافقه بين الحكمين فى المتلازمين ؛ يعنى إذا كان أحد الضدين كالإزاله واجباً، فترك الصلاه الذى هو ضد آخر يكون لا محاله واجباً، وإلا لزم الاختلاف فى الحكمين المتلازمين، وهو غير جائز، انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: الإنصاف عدم تماميه هذا التوهم ؛ لأن كثيراً من الأصوليين من المتقدمين وغيرهم ينسبون ذلك إلى الكعبى من طريق المقدميه دون الملازمه ، فالأولى هنا ترك تعرضه فعلاً وتوجه الكلام إلى غيره، لأنه سيأتى ذكره لاحقاً .

هذا تمام الكلام فى محذور المقدميه لأحد الضدين على الآخر، وجوداً كان أو عدماً .

هذا، ونوجه الكلام حينئذ فى محذور إثبات المقدميه لترك الضد لوجود ضد آخر، مضافاً إلى ما عرفت من المحاذير السابقه المذكوره فى تضاعيف كلمتنا ، فإن أساس الأمر فى المقام مبنى على الفرق بين الدفع والرفع، واعتبار المقدميه ثابتة فى الرفع بأن يكون وجود الضد متوقفاً على رفع الضد بخلاف حال الدفع حيث لا يكون وجود أحدهما متوقفاً على عدم الآخر ، ولا عدم الآخر متوقفاً على وجود الآخر ، حيث قد تعرض تفصيله المحقق الحائرى فى «الدرر» ، فنكتفى بذكره .

قال المحقق الحائرى: فى معرض استدلاله لدفع هذا القول :

(بأن الالتزام بذلك مستلزمٌ مضافاً إلى الدور المتقدم بحثه، لمحذورين آخرين ، لا بأس بالتعرض إليهما بتوضيحٍ منا :

أحدهما : أنه إذا ثبت التوقف من جانب ترك الضد ووجود الضد الآخر ؛ أى كان وجود الضد المعدوم موقوفاً على ترك الضد الموجود، استلزم ذلك أن يكون ترك وجود الضد الموجود موقوفاً على وجود الضد الآخر المعدوم ، مع أنه خلف ؛ حيث فرض الخصم خلافه .

بيان ذلك : إذا فرض كون وجود الضد المعدوم متوقفاً على ترك ضده الموجود، فمقتضى مقدميته لزوم ترتب عدم ذى المقدمه، أى عدم وجود الضد المعدوم على عدم المقدمه، وهو عدم ترك الضد الموجود، لأنه معنى المقدميه والتوقف ، والمفروض أن فعل الضد أيضاً متوقف على ترك ضده الآخر ، ففعل الضد متوقف على ترك ضده، وترك الضد متوقف على فعل ضده، وهو خلف ، فيرجع التوقف الى الطرفين، فيعود المحذور ، فلا وجه لهذا التفصيل أصلاً .

وثانيهما : أنه يستلزم محذوراً آخراً، وهو أنه يوجب أن يكون العدم مؤثراً فى الوجود ، مع أنه محال واستحالته من الواضحات ، وإلاّ لأمكن انتهاء سلسله الموجودات إلى العدم ؛ يعنى بأن تكون علّه وجود الموجودات هو العدم ، مع أنه محال قطعاً .

بل يمكن أن يُقال بعدم كون فعل الضد أيضاً علّه ومؤثراً فى ترك ضده ، فلأنه لو كان كذلك لزم مع عدمه وعدم موجود يصلح لأن يكون علّه لشيء، إما ارتفاع النقيضين، أو تحقق المعلول بلا علّه ، أو استناد الموجود إلى العدم .

بيان ذلك : أنه لو فرض عدم الفعل الذى فرضناه علّه لعدم الضد، وعدم كلّ

شئ من الممكنات، يصلح لأن يكون علّه لشيء، فلا يخلو الواقع من أمورٍ :

إمّا القول بوجود ذلك الفعل الذى كان عدمه معلولاً أم لا .

فعلى الأول: يلزم استناد الوجود إلى العدم ، إذ المفروض عدم وجود شئ في العالم يصلح لأن يكون علّه .

وعلى الثانى: إمّا أن نقول بتحقيق العدم المفروض كونه معلولاً وعدمه.

فعلى الثانى يلزم ارتفاع النقيضين .

وعلى الأول يلزم تحقق المعلول بلا علّه ، وكلاهما مستحيل(١).

أقول أولاً: ما ذكره من التوقف في الرفع دون الدفع المستلزم لتلك المحاذير، إنّما يصحّ في الضدين اللذين لا ثالث لهما؛ كالحركة والسكون إن كان السكون أمراً عدمياً لا وجودياً، وكالاتّتماع والافتراق وهكذا . وأمّا الضدين اللذين لهما ثالث أو أزيد، فلا معنى للتوقف في واحد بعينه، إلا أن يقال بالتوقف فيه بمثل ما سبق في أحد لا بعينه أيضاً، فالإشكال في كون الأحد الغير المعين مقدّمه أو علّه كان أقوى .

وثانياً: أنّه إذا فرض كون فعل الضدّ هو العلّه، فبعده قد يمكن أن يقال بوجود علّه أخرى لإيجاد ما هو المعدوم من الضدّ، والعلّه هي إرادته الشخص التي تعدّ أمراً وجودياً، فلا يكون الوجود مستنداً إلى العدم حينئذٍ كما لا يخفى .

فظهر أنّ أساس القول بالتوقف بأيّ قسمٍ يعدّ أمراً موهوناً لا يمكن الاعتماد عليه ، والله العالم .

١- درر الأصول للمحقّق الحائرى قدس سره ج ١ / ٤١ الطبع القديم .

هذا تمام الكلام فى الوجه الأوّل، فى الاقتضاء القائلين بوجوده فى الضدّ الخاصّ من باب التوقّف والمقدّميه .

وأما الكلام فى الوجه الثانى من الاقتضاء: هو الاستلزام.

بأن يُقال : إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ، من جهة أنّ الضدّين يكونان من قبيل المتلازمين فى الفعل والترك ، ولا بدّ من التوافق فى الحكم فى المتلازمين ، فإذا كان أحد المتلازمين محكوماً بحكم من الوجوب أو الحرمة، يلزم أن يكون ملازمه الآخر أيضاً محكوماً بما يوافق حكمه ، والملازمه موجوده بين وجود الضدّ وترك الضدّ الآخر، مثل الإزاله وترك الصلاة ، فإذا كانت الإزاله واجبه فلا بدّ أن يكون ترك الصلاة أيضاً واجباً، فيكون فعلها حراماً ، وهذا معنى كون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضده ؛ لأنّه لو لم يكن متوافقاً فى الحكم بين المتلازمين لاستلزم أمراً محالاً وهو التكليف بالمحال ؛ لأنّه يستحيل أن يكون مع وجوب الإزاله المستلزم لترك الصلاة، كون ترك الصلاة حراماً، لعدم قدرته الجمع بين امتثال وجوب الإزاله وحرمة ترك الصلاة .

قال صاحب «فوائد الأصول»: إنّ الاستلزام فى الضدّين اللذين لا ثالث لهما كالحركه والسكون يكون هكذا ، بخلاف ما له ثالث كالسواد والبياض ، لإمكان الارتفاع فى كليهما ، فلا بدّ أن يكون المفروض فيه هو توافق المتلازمين بين وجود الضدّ وعدم أحد الأضداد، لا عدم وجود ضدّ بخصوصه . هذا ، ولكن لا ملازمه حينئذٍ بين الأمر بالشىء والنهى عن أحد الأضداد .

وفيه: ولكنّ الإنصاف عدم تماميه كلامه قدس سره ، ولذا لم يذهب إلى هذا التفصيل أحد من الأصوليين ، لأنّ الملاك فى هذه الدعوى هو ملاحظه التلازم بين وجود

الضدّ وعدم الضدّ الآخر ، بلا فرق فى هذا التلازم بين كون الضدّ الآخر من الذى له ثالث أو ضدّ لا ثالث له .

نعم ، غايه الأمر يكون الفرق بينهما من جهه التلازم ، حيث يكون التلازم بين الطرفين فى الضدّين اللذين ليس لهما ثالث ، أى يكون أحد الضدّين مستلزماً لعدم الآخر ، وعدم الآخر مستلزماً لوجود الضدّ . هذا بخلاف ما له ثالث حيث يكون التلازم فقط بين وجود أحد الضدّين مع عدم الآخر دون العكس ، وهذا ممّا لا أثر له فيما هو المهمّ من مقصدنا ، كما لا يخفى .

وبالجملة: فمّمّا ذكرنا ظهر عدم تماميّة ما قاله المحقّق النائينى فى «فوائده الأصول» فى وجه الفرق بينهما بقوله :

(لكن يمكن أن يُقال فى الضدّين اللذين لا- ثالث لهما - كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق بناءً على أن يكون السكون والافتراق وجوديين - أن الأمر بأحد الضدّين يلازم الأمر بعدم ضده الآخر ، فإنّ الحركة وإن لم تكن مفهوماً عين عدم السكون ، ولا الاجتماع عين عدم الافتراق مفهوماً ، إلاّ أنّه خارجاً يكون عدم السكون عبارته عن الحركة ، وعدم الافتراق عبارته عن الاجتماع بحسب المتعارف العرفى ، وإن كان بحسب العقل ليس كذلك .

إلى أن قال : فيكون حكم الضدّين اللذين لا ثالث لهما ، حكم النقيضين من حيث أنّ الأمر بأحدهما أمرٌ لعدم الآخر ، وإن كان فى النقيضين أوضح ، من جهه أنّ عدم العدم فى النقيض هو عين الوجود خارجاً وليس الأمر فى الضدّين كذلك ، إلاّ أنّ العرف لا يرى فرقاً بينهما ، والأحكام إنّما تكون مُنزلّة على ما هو المتعارف العرفى .

فدعوى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاصّ فيما لا ثالث لهما، ليس بكلّ البعيد .

وأما فيما كان لهما ثالث، فالأمر بأحد الأضداد لا عقلاً يلازم النهى عن الأضداد الأخر ولا عرفاً، إذ لا يكون (صلّ) بمعنى لا تبع مثلاً، ولا بمعنى لا تأكل حتى عند العرف .

وتوهم: أنّه وإن لم يقتض النهى عن واحد من الأضداد الوجوديّة بخصوصه عرفاً، إلاّ أنّه يقتضى النهى عن الجامع، فيكون ذلك الجامع منهياً عنه، فيكون ملاحظه هذا الضدّ المأمور به مع ذلك الجامع، هو حال الضدّين الذين لا ثالث لهما،

لانطباق الجامع على الأفراد، فيسرى النهى إليهما . فيصحّ أن يُقال إنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضدّ الخاصّ مطلقاً، سواء كان لهما ثالث أم لا .

فاسدٌ أولاً: بأنّ الجامع ليس من الأمور المتأصّله حتى يتعلّق به التكليف كالكلى الطبيعي، بل هو من الأمور الانتزاعيّة، والنهى عن مثل هذا نهى عن مشأ الانتزاع، ومنشأ الانتزاع ليس إلاّ أحد الأضداد، قد عرفت لا ملازمه بين الأمر بالشىء والنهى عن أحدهما .

وثانياً: أنّ النهى عن الجامع ليس إلاّ بلحاظ مرآتيته عن الأفراد، كما أنّ الأمر كذلك، لأنّ الكلى مع صرف النظر عن مرآتيته لا- موطن له إلاّ- العقل، فلا- يتعلّق به أمرٌ ولا- نهى، ويمتنع امتثاله، وفي المقام يكون المرئى بذلك الجامع إنّما هو الأضداد الخاصّة، والأمر بالشىء لا يلازم النهى عن شىء منها .

فتلخص: بأنّه قد عرفت أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن النقيض اللازم بالمعنى الأخصّ، ويقتضيه بالنسبه إلى الضدّين الذين لا ثالث لهما باللازم بالمعنى

الأعم، حيث لم يكن بوضوح النقيض كما عرفت . وفي الضدين الذين لهما ثالث لا يقتضيه أصلاً .

وأما فيما كان بين الشئيين عدم وملكه ، فالظاهر أنه ملحق بالنقيضين في الموضوع القابل لهما، حيث أن الأمر بأحدهما يلزم النهى عن الآخر باللزوم بالمعنى الأخص ، فالأمر بالعدالة يلزمه النهى عن الفسق، كما لا يخفى) . انتهى كلامه (١) .

أقول: إن في هذا التحقيق مواضع للنظر:

أولاً: بما قد عرفت من عدم التفاوت في القسمين من الضدين في الجهة التي وجدت فيها التلازم، وهو كون الأمر بوجود الضد ملازماً للأمر بعدم الضد الآخر مشخصاً فيما لا ثالث لهما ، أو الأمر بعدم أحد الأضداد الخارجيه فيما له ثالث . غاية الأمر كان التلازم في القسم الأول من الجانبين، أى الأمر بالضد مستلزم للأمر بعدم الضد الآخر ، والأمر بعدم الضد الآخر مستلزم للأمر بوجود هذا الضد .

هذا ، بخلاف القسم الثانى، حيث يكون التلازم من جانب واحد، فلا يكون الأمر بعدم أحد الأضداد أمراً بوجود الضد لإمكان ارتفاع الضدين فيه دون سابقه .

وثانياً : أن ما قاله المحقق بأن (عدم الضد في القسم الأول يكون هو الضد خارجاً وإن تغاير مفهوماً ، كما أن النقيضين يكون عدم النقيض عين البديل خارجاً، فيكون عدم زيد عين وجود زيد خارجاً) .

بعيد عن الصواب ؛ لأنه :

إن قلنا بأنّ الأعدام - ولو المضاف منها - ليس بشيء أصلاً، فلا معنى لفرض العيية والاتحاد حينئذٍ أصلاً؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ فيما كان ذلك شيئاً .

وإن قلنا بأنّ الأعدام المضافه لها حظّ من الوجود، فلا وجه لدعوى العيية مع الوجود، بل لا بدّ أن يدعى التلازم بينهما؛ بأن يكون وجود الضدّ والنقيض ملازماً لعدم الضدّ الآخر، وعدم النقيض الآخر .

فالأولى أن فنقول: إنّ دعوى اقتضاء الأمر بالشيء النهى عن ضده من باب الاستلزام موقوف على إثبات أمور ثلاثة:

الأمر الأول: هو القول بأنّ وجود كلّ من العينين مع عدم ضده يكون متلازماً، لامتناع وجود الضدّ في محلّ قد وجد فيه الضدّ الآخر، لمكان الضدّيه والمطارده، فإذا لم يمكن تحقّق وجود الضدّ الآخر، فلا بدّ أن يتحقّق في ذلك عدم الضدّ الآخر، لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، وحيث لا يكون انطباق العدم على الوجود وصدقه عليه ذاتياً، فلا بدّ أن يكون عَرَضياً بنحو التلازم في الصدق، وهو المطلوب، وليس المقصود من الملازمه إلا هذا .

الأمر الثاني: أنّ المتلازمين لا بدّ أن يكونا محكومين بحكم واحد؛ أي لا بدّ بالتوافق بين حكميهما؛ لأنّ ترك الضدّ وإن كان واجباً فيما إذا كان المطلوب وجوب أصل وجود الضدّ، وإلاّ يلزم أن يكون ترك الضدّ جائز الترك لعدم خلوّ الواقعه عن الحكم، وجواز ترك الترك مشترك في غير الحرمة من الأحكام الباقية، وحينئذٍ:

إن كان وجوب الضدّ باقياً بوجوبه، لزم التكليف بالمحال، لعدم قدره العبد على امتثال وجوب الإزالة مع جواز ترك ترك الصلاة أي الإتيان بالصلاه؛ لأنّ

الإتيان بها دافع للإزالة ولا يمكن جمعهما معاً على الفرض .

وإن لم يكن وجوب الإزالة باقياً بحاله فى حال الإتيان بالصلاه، التى كان هو ترك الترك، فخرج وجوب الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ؛ لأنّ وجوبه كان مقتيداً بعدم الإتيان بالصلاه، وهو خلف ، كما لا يخفى .

الأمر الثالث : هو إثبات كون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضده، ولو كان المراد هو الضدّ العام فى مطلق نقيض الأمور به كما تقدّم ، وهو هنا فعل الصلاه .

فبعد إثبات هذه الأمور، يثبت الاستلزام .

أقول: ولكن الإشكال وارد فى بعضها لو لم يكن وارداً فى كلّها :

فأما عن الأوّل: فقد أجاب عنه المحقّق الخمينى بقوله: (إنّ نقيض كلّ شىء رفعه لا إثبات هذا الرفع ، فنقيض قولنا يصدق عليه السواد هو أنّه لا يصدق عليه السواد إلاّ أنّه يصدق عليه عدم السواد ، وكم من فرق بين السالبة المحصّله وبين الموجبه المعدوله ، أو الموجبه السالبة المحمول ، كما إذا قلت يصدق عليه أنّه ليس بسواد .

إلى أن قال : يتمتع أن يكون العدم صادقاً على الوجود ومتلازماً له ، كيف وأنّه لا شىء له حتّى يكون ملازماً لشىء ، أضف عليه أنّ التلازم فى الوجود يقتضى عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين). انتهى كلامه(١).

وفيه: قد عرفت فيما مضى أنّ الأعدام المضافه لها حظّ من الوجود، ومن تلك الجبهه ترى صحّه انتساب بعض الأوصاف إليها من التقدّم والتأخر والتقارن ، ولعلّ وجه الصحّه كان بلحاظ حال متعلّقها، حيث يُضاف العدم إليه ، ولذلك يطلق

هذه إلى العدم أيضاً بالعناية ، ومن الأوصاف العارضة هو التلازم ؛ أى أن يكون عدم الضدّ وعدم النقيض ملازماً مع وجود الضدّ والنقيض ، إلا أنّ الإشكال الذى يطرح نفسه فى المقام هو أنّ التلازم معدود من عوارض الوجود قطعاً كالتقدّم والتقارن ، إلا أنّ وصف التقدّم وأخويه يمكن صحّحه انتسابه إلى العدم بلحاظ متعلّقه حيث يكون قد لوحظ فيه الوجود .

هذا بخلاف المقام ، لأنّ متعلّق العدم المضاف إليه هنا عبارته عن نفس الضدّ الآخر أو النقيض ، ولا يمكن صحّحه انتساب التلازم إليه ؛ أى لا يمكن أن يُقال إنّ النقيض ملازم للآخر ، كما لا تصحّح نسبة التلازم إلى نفس العدم ، لعدم كونه بنفسه أمراً وجودياً لولا متعلّقه .

اللّهّمّ إلاّ- أن يُقال : إنّ صحّحه الانتساب يتحقّق من حال نسبة العدم إلى الضدّ والنقيض . وهذه النسبه والإضافه ليست إلاّ أمراً اعتبارياً ، فلها حيثيه وجوديه ولو اعتباريه ، وهذا المقدار يكفى فيما هو المقصود ، ولعلّ لأجل هذه الإشكالات ذهب المحقق الخمينى إلى عدم كون الأوصاف التى تعدّ من عوارض الوجود عارضه على العدم ، خصوصاً مثل التلازم الذى يستلزم اجتماع النقيضين ، لصدق وجود الضدّ وعدم الضدّ المفروض أنّه وجودى فى محلّ واحد ، وهو مُحال .

ولعلّ لما ذكرنا أمكن القول بصحّحه ما التزم به المحقق الخمينى هنا بالخصوص لكن من هذه الناحيه والجهه ، لا لأجل عدم كون الأعدام مطلقاً لها حظّاً من الوجود كما اختاره .

أقول: لو سلّمنا ذلك ، والتزمنا بعدم الفرق بين ملاحظه وصف التقدّم والتقارن وبين وصف التلازم من هذه الناحيه أى وحده جريان الإشكال فيهما .

قلنا : بأنّ عدم الضدّ الملازم لوجود ضدّ آخر :

إن كان من الضدّين الذين لا ثالث لهما، فلا يكون الملازم إلاّ واحداً .

وأما إذا كان الضدّين من الذين له ثالث، فلازمه لا يكون عدم ضدّ واحد ، بل الظاهر كون وجود كلّ عين من السواد مثلاً ملازماً مع عدم البياض وعدم الصّفرة وعدم الخضرة وعدم الحُمْرة وغير ذلك من أعدام الألوان ؛ أى يصدق وينطبق على السواد أعدام كلّ هذه الألوان، لا عدم ضدّ واحد .

فلازم هذا المعنى، أنّه إذا وجب وجود ضدّ مثلاً كالسواد، فلا بدّ أن يكون بحسب هذا المدعى وجوبه منشعباً إلى وجوبات كثيرة المتعلّق بوجوب هذا الضدّ، وأعدام تمام هذه الأضداد التي كانت كلّ واحد منها ملازماً لوجود الضدّ كما لا يخفى . غاية الأمر أنّ المكلف عاجز عن امثال الجمع سوى واحد من الألوان ، فعليه يكون تعلّق الأمر بأعدامه أيضاً متعلّقاً بواحد منها على سبيل البدليّة لا- بعينه ، ولذلك لا يُقال بأنّ تعلّق الوجوب بضدّ، يعنى تعلّق الأمر الوجوبى على ترك أحد الأضداد، وإلاّ فإنّ أصل الملازمه ثابتة موجوده لجميع الأعدام .

وبالجملة: فثبت من جميع ما حقّقناه، أنّ أصل الملازمه - لو لم نقل بالإشكال السابق وقلنا بكفايه الوجود الاعتبارى للنسبه وصدقها - ثابتة خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخمينى، ووفقاً للمحقّق النائينى والخوئى وغير ذلك من المحقّقين من الأصوليين .

وأما عن الثانى: فيمكن أن يُجاب عنه :

أولاً:- بأنّنا لا نسلّم لابدّيّه كون ترك الترك متعلّقاً للحكم الوجوبى، لئلا يلزم خلوّ الواقعه عن الحكم، لعدم محذور فى خلوّها عنه، لإمكان أن يُقال بأنّ الإباحه

المتساوية الطرفين ليست عبارته عن ما فيه المصلحة في طرفي الوجود والعدم، حتى يصدق عليها الإباحة الشرعية بلحاظ هذا الاقتضاء، بل المقصود ربما يكون ما لا اقتضاء فيه من المصلحة لا في وجوده ولا في عدمه، فتكون الإباحة حينئذٍ عقليته قهريته كما لا يخفى .

وثانياً: لو سلمنا لزوم ذلك، كان هذا في الحكم الواقعي أي في نفس الأمر والواقع ولو إنشاءً، لا في الحكم الفعلي التنجيزي، لا سيما مع ملاحظته مسلك أهل العدل من لزوم كون الأحكام تابعه للمصالح والمفاسد، فلا تكون المصلحة إلا في جانب واحد من وجود الضد، لا فيه وفي ملازمه وهو عدم الضد، وإلا لزم تعدد العقوبة في مخالفتها، ولا أظن أن يلتزم به الخصم أيضاً .

نعم، غاية الأمر لا بد وأن لا يكون الملازم محكوماً بحكم مخالفٍ لحكم قرينه، لئلا يستلزم التكليف بالمحال، لعدم قدره العبد على الامتثال حينئذٍ إذا كلف بالحكمين المتخالفين، وهذا لا غرو في الالتزام به، كما لا يخفى .

وأما عن الثالث: فإنه لو سلمنا المقدمتين السابقتين، ولكن لا نسلّم كون معنى الأمر بالشىء هو النهى عن ضده، ولو كان المراد هو الضد العام فضلاً عن الضد الخاص، لما قد عرفت أن الأمر والنهى تابعان لوجود المصلحة والمفسده في متعلقهما، وليس إلا في متعلق أحدهما من المصلحة والمفسده، فلا يكون مقتضاه حينئذٍ إلا الأمر إن كان فيه المصلحة، أو النهى إن كان فيه المفسده، فالإلتزام بكلا الأمرين ممّا لا يمكن الإلتزام به، بلا فرق في ذلك بين أقسام التقابل من الضدين بكلا قسميها والنقيضين والعدم والملكه، لا اشتراك الملاكم في جميعها، وهو التلازم بين وجود أحدهما مع عدم الآخر، لو سلمنا أصل التلازم، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو الضد الخاص .

الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام / ثمره البحث

البحث عن أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام

الكلام فى المقام الثانى: وهو كون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن الضد العام، وهو بمعنى الترك، فقد اختلف فيه على أقوال:

القول الأول: كون الاقتضاء على نحو العيية، وفى المراد من العيية اختلاف:

قيل: بأن المراد من العيية هى العيية فى مقام الدلالة والإثبات، لا أن يكون عينه فى الثبوت، بل فى التعبير قد يعبر بلفظ صلّ وآخر بلاترك الصلاة، وكلاهما يدلان على معنى واحد، لا أن يكون المقصود كون الأمر الوجوبى الدال على المحبوبيه عين النهى التحريمى الدال على المبعوضيه، فإنّ الالتزام بذلك لا ينفع الخصم ولا يضرننا، إذ المراد من البحث فى الاقتضاء ليس بحثاً لفظياً ونزاعاً كلامياً فقط، بل الاختلاف كذلك فى التعبير أمر متعارف فى الروايات فى باب الواجبات والمستحبات، بل وقع كثيراً فى كلمات الفقهاء، يعبرون عن وجوب الاحتياط بأنه لا يترك الاحتياط وأمثال ذلك.

وقيل أيضاً: إنّ معنى العيية هو الاتحاد بين الأمر بالشىء مع النهى عنه فى مقام الثبوت والواقع.

فإن قيل: إنّ لفظ (صلّ) فى الواقع عين (لا تترك الصلاة)؛ وأنه متحدّ معه فى الخارج والمفهوم.

وفيه: وفساده غنى عن البيان، لوضوح أنّ ألفاظ كل واحد منهما ومفرداته متغاير مع الآخر بلا إشكال.

كما أنّ واقع الأمر أيضاً كذلك، لأنه إن أريد من ذلك بأنّ النهى الواقع عن

ترك الواجب هو عين طلب ترك الترك، المنطبق على الفعل، كطلب التروك في تروك الإحرام ومفطرات الصوم .

أقول: الحقيقة في مثل هذه التروك ليس إلا أنّ ترك الأكل والشرب في الصوم، وترك لبس المخيط والمجادله في الإحرام، كان في متعلّقها مصلحة ملزمه ومحبوبيته لازمه، لا أن يكون في فعلها مبعوضيته ومفسده .

بعبارة أخرى: إن أريد بأنّ الأمر بترك شيء إذا كان بلحاظ مبعوضيته مورده، واشتمال المفسده الملزمه في متعلّقه، وهو وإن كان أمراً معقولاً بنفسه، إلاّ أنّه يستحيل أن يُراد منه عرفاً ذلك، لوضوح أنّ الشيء إذا كان في تركه مفسده ملزمه، فليس في فعله محبوبيته كاشفه عن مصلحة ملزمه، وإن كان في فعله مصلحة فلا- يكون في تركه مفسده، وإلاّ- لا بدّ من الالتزام بتعدّد العقاب في المخالفه، وهو ممّا لا يلتزم به أحد، فدعوى العيبيّه من حيث اللفظ أو المعنى، أو من حيث الاعتبار، أو من حيث المتعلّق تكون دعوى مجازفه .

وقد يُقال: بالعيبيّه بحسب حال الإنشاء، بلحاظ كونه كاشفاً عن مبعوضيته الترك ككشفه عن محبوبيته الوجود ومطلوبيته، وهذا ما صرّح به المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار».

وفيه: إنّه إن أريد منه بأنّه يمكن في مقام الإظهار والإبراز أن يبرزه بواحد من الطريقتين، فهو أمرٌ صحيح، ولكنّه فاقد للتأثير، باعتبار اندراجة في المعنى الذي سبق وأن ذكرناه.

وإن أريد منه أنّ في الواقع والإنشاء يمكن أن يبرزه مبعوضاً في تركه وأخرى محبوباً في فعله .

ففيه : إنّه لا- يمكن ذلك بحسب فهم العرف، لأنّه إن كان في الواقع في فعله مصلحه فيكون محبوباً فعله فقط، لا مبعوضاً تركه لجهه وجود المفسده فيه ، وإن كان في تركه مفسده ملزمه فيكون مبعوضاً فقط ولا يكون فعله محبوباً كاشفاً عن مصلحه فيه ، فالمحبيّته والمبعوضيّه تابعه للمصلحه والمفسده في الفعل أو الترك كما لا يخفى .

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ حديث العينيّه لا يمكن الالتزام به إلاّ بصوره خاليه عن الانتفاع، كما لا يخفى .

القول الثاني: هو القول بالتضمّن كما عليه صاحب «المعالم».

بيان ذلك: إنّ الأمر بالشىء مركّب من شيئين: طلب الفعل، مع المنع من الترك، فيكون النهى عن تركه جزءاً آخرّاً للأمر ، وهذا هو معنى التضمّن .

أقول: ولكن لا- يخفى ما في هذا القول ، لأنّ الالتزام بذلك يكون فرع إمكان التركّب في الأمر ، مع أنّه ليس كذلك ، لأنّ الأمر:

إمّا عبارته عن إرادته نفسانيّه، فلا إشكال في كونها من البسائط الخارجيه لكونها من الأعراض .

وإمّا أن يكون حكماً عقلياً، فلا إشكال في بساطته حينئذٍ ؛ لأنّه حينئذٍ أمر انتزاعي عقلي، أى أنّ العقل يحكم باللزوم عند اعتبار المولى شيئاً في ذمّه عبده، مع عدم نصب قرينه في تركه، إذ الاعتبار يكون أشدّ بساطه عن الاعراض، لعدم وجود جنس وفصل له كما لا يخفى .

وهكذا يكون إن كان مجعولاً شرعيّاً، فهو أيضاً بسيط لا- جنس له ولا فصل، فإذا لم يمكن فرض التركّب في الأمر، فلا يعقل أن يكون المنع من الترك جزءاً منه .

مضافاً إلى ما عرفت من تابعيه الأمر والمنع من الترك للمصلحه والمفسده الملزمتان ، وقد عرفت أيضاً عدم إمكان اجتماعهما في شيء واحد عرفاً، وإن أمكن ذلك بحسب حكم العقل، فلا نعيد .

القول الثالث: فهو القول بالافتضاء على نحو الملازمه اللفظيه باللازم بالمعنى الأخص، بحيث يكون تصوّر الأمر للشيء مستلزماً لتصوّر النهي عن تركه ، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق النائيني .

وفيه: ولكنّه بعيد عن الصواب، لوضوح أنّه كثيراً ما يشاهد بأنّ المولى ربما يأمر بشيء ولا يكون ملتفتاً إلى تركه حتّى يبغضه ويكون كارهاً له ، فلو كانت الدلاله بنحو الملازمه البيّنه بالمعنى الأخص ، لما أمكن افتراق هذين التصوّرين .

والعجب منه أنّه كيف جمع بين الكلامين المتناقضين، حيث اعترف بنفسه بأنّ الأمر قد يكون غافلاً عن ترك تركه، فضلاً عن أن يتعلّق به طلبه ، ومع ذلك التزم بقيام الملازمه بينهما بالمعنى الأخص ، وكيف كان ففساد هذا التوهم واضح جداً .

القول الرابع: وهو القول بالالتزام العقلي، أى اللازم البيّن بالمعنى الأعم ؛ بأن يكون تصوّر اللازم مع تصوّر الملزوم وتصور النسبه بينهما حيث ينتهى إلى الانتقال إلى الملازمه بحيث لو التفت إلى الملازمه لحكم بذلك ، فهذا هو الذى ذهب إليه كثير من الأصوليين كالمحقق الخراسانى والعراقى والنائيني بعد التنزّل عمّا سبق ، وصاحب «العنايه» و«منتهى الأصول» وغيرهم ، خلافاً لبعض آخر كصاحب «المحاضرات» وجماعه للحاجبى والعضدى، من عدم وجود الملازمه أصلاً حتّى على نحو البيّن بالمعنى الأعم؛ لعدم الدليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً .

أمّا من ناحيه العقل: لأنّه لا يرى ملازمه بين وجوب شيء وحرمة تركه، لما قد عرفت من إمكان ملاحظه محبوبيه فعله فقط من دون التفات إلى حال تركه حتّى يكون مبعوضاً .

وبعبارة أخرى : المراد من الحرمة فى تركه لا يخلو:

إمّا أن يقصد بها حرمة نفسيه ، فإنّه من الواضح أنّ الحرمة كذلك معلوله لوجود المفسده فى متعلّقها ، وقد عرفت أنّ فى ترك الواجب ليس مفسده ، بل فى فعله مصلحة ملزمه ، برغم إمكان جمعها عقلاً ، إلاّ أنّه لا يكون كذلك خارجاً .

وإن يقصد بها الحرمة الغيريه .

ففيه أولاً : بما قد عرفت من عدم كون الترك مقدّمه لوجود الضدّ حتّى الضدّ العام، لانتفاء ملاك الغيريه .

وثانياً : كونها لغواً لعدم ترتّب أثر على الحرمة الغيريه من العقوبه وغيرها ، فلا وجه لدعوى الملازمه عقلاً هاهنا كما لا يخفى .

وأما من ناحيه الشرع: لوضوح أنّ الحكم الواحد - وهو الوجوب - لا ينحلّ إلى حكمين، أحدهما يتعلّق بالفعل والآخر بالترك ؛ لأنّه يستلزم تعدّد العقوبه، أحدهما للوجوب والأخرى للحرمة ، ومن هنا قلنا بأنّه لا مفسده فى ترك الواجب، كما أنّه لا مصلحة فى ترك الحرام ليكون واجباً .

أقول: هذا ما قيل فى ردّ القول الرابع ، ولا يخلو عن قوّه بالنظر إلى ملاكات الأحكام، من حيث أنّها تابعه للمصالح والمفاسد ، ولا يكون فى متعلّق الأحكام فعلاً أو تركاً إلاّ ملاكاً واحداً من المصلحه الملزمه فيترشّح منه الوجوب ، أو المفسده الملزمه فيتولّد منها الحرمة ، فلا مجال للجمع بين وجوب فعل شيء

وحرمة تركه من حيث الملازم بحسب العرف، وإن أمكن ذلك أحياناً بحسب حكم العقل، فلا مانع من ذلك عقلاً، إنما المانع عرفي.

ولعلّ مراد القائلين بالملازمه هو إتيانها من حيث فهم العرف، بأنهم يوجهون محبوبته فعل شيء بمبغوضيته تركه، وهكذا بالعكس كما يشاهد التصريح بألسنتهم في الأسواق بأمثال ذلك، فدعوى الملازمه كذلك ولو مسامحةً، ليست بدعوى مجازفه، فافهم واغتنم.

أقول: فإذا فرغنا عن البحث في المقامين من حيث اقتضاء الأمر بالشيء والنهي عن ضده، وعدمه، سواء كان الضدّ عاماً أو خاصاً، وعرفت عدم الاقتضاء فيهما حقيقةً، وإن سلّمناه مسامحة بحسب العرف في الأول منهما ملازمه، يصل الدور إلى البحث عن الثمره المترتبة على هذا البحث.

في ثمره البحث

في ثمره البحث عن اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده

أقول: المحكى عن القوم في هذا الباب ثلاث ثمرات، لا بأس بالإشارة إليها والبحث عنها:

الثمره الأولى: ترتب العقوبه على فعل الضد على فرض القول بالاقتضاء، وعدمه على فرض عدم الاقتضاء؛ لأن الضد حينئذ يصير محرماً بواسطة تعلق النهي به على الاقتضاء.

لكنه مخدوش أولاً: بأنه لا بد أن يبين أى ضد أريد من هذا، هل هو العام أو الخاص؛ لأن الثاني منهما لا يكون حرمة إلا غيرياً ومقدمياً لو سلمنا الاقتضاء فيه. ومن الواضح أن الحكم الغيرى، سواء كان وجوبياً أو تحريمياً لا عقوبه في تركه ولا في فعله، لعدم وجود المفسده في الحكم الغيرى التحريمى، كما لا مصلحه في الحكم الوجوبى الغيرى، فلا معنى لهذه الثمره على هذا الفرض.

وإن أريد به الضد العام، فقد تصدى بعض كصاحب «عنايه الأصول»^(١) بالجواب عنه، مستدلين على رد ذلك بأنه من باب المقدميه، فيكون الحكم فيه غيرياً، فلا عقوبه فيه. هذا، وبرغم أن دليل المستدل يختص بخصوص الضد الخاص، لكن جوابه مطلق يشمل الخاص والعام.

وعلى أى حال، فلا يجرى هذا الجواب فيه، لعدم وجود المقدميه في الضد العام.

ثانياً : بأنه لو سلّمنا الاقتضاء فيه، سواءً كان على نحو العيّيّه أو التلازم العرفي، فإنّ ذلك ليس من جهه وجود مفسده فى الترك، حتّى يستلزم تعدّد العقوبه ، بل الملاك فى صحّحه العقوبه هنا هو ترك ما فيه المصلحه الملزمه، لا ما فيه المفسده الملزمه، ولا فى كليهما حتّى يوجب تعدّد العقوبه ، فهذه الثمره غير مثمره كما لا يخفى .

الثمره الثانيه : تحقّق حكم العصيان على الضدّ ، على القول بالاقتضاء، فيترتب عليه أحكام العصيان ، مثلاً لو فرض وجوب قضاء صوم شهر رمضان بوجوب مضيق، كما لو بقى عشره أيام إلى شهر رمضان ، وكان القضاء عليه واجباً بهذا المقدار ، فلا إشكال فى وجوب القضاء عليه ، فلو قلنا بالاقتضاء استلزم الوجوب المذكور حرمة السفر فى هذه المدّه، فيكون السفر سفر معصيه ، فلازمه إتمام الصلاه وصحّحه الصوم ، بخلاف ما لو لم نقل بالاقتضاء ، حيث لا يكون السفر سفر معصيه حينئذٍ، فلا يترتب عليه حكم العصيان .

وقد أجاب عنه صاحب «التقريرات» بقوله :

(والحقّ أنّ ترتّب أحكام المعصيه على مثل هذا العصيان الناشئ عن النهى المقدّمى مشكل ، وقيل لعلّ وجه الإشكال فى نظره هو انصراف أدلّه سفر المعصيه عن مثل هذه المعاصى الغيريه .

وفيه: ما لا يخفى عليك، أنّ هذه الثمره لو سلّمنا صحّتها، لا تكون تامه فى مثل الصوم فى السفر؛ لأنّه إذا فرض كون وجوب الصوم القضائى واجباً، ومقتضياً لحرمة السفر ، فلا يكون مثل هذا السفر حينئذٍ منافياً لصحّحه الصوم حتّى يحرم، لإمكان إتيان الصوم فى حال السفر أيضاً ، فلا بدّ أن يلاحظ التنافى بينهما من جهه

أنه لولا الحرمة - أي السفر - لكان مزاحماً لصحة الصوم، فيكون حراماً لأجل التزاحم، فصحة الصوم في حال السفر كذلك لا ينافي الحكم الوجوبي المضيّق للصوم القضائي. وأما صحة الحكم بالنسبة إلى الصلاة فواضح، لأنه ليس لولائياً، بل يكون نفس السفر مستلزماً لإتمام الصلاة، لمنافاته مع صحة الصوم القضائي بالطبع.

أقول: وكيف كان، نرجع إلى أصل المسألة، حيث إذا لاحظناها نجد أنها ليست منقّحة عند الفقهاء، كما نشاهد كلام السيد في العروه في مسأله ٢٧ من مسائل حكم القصر، حيث قال:

(إذا كان السفر مستلزماً لترك واجب، كما إذا كان مديوناً وسافر مع مطالبه الديان، وإمكان الأداء في الحضر دون السفر، ونحو ذلك، فهل يوجب التمام أم لا؟)

الأقوى التفصيل بين ما إذا كان لأجل التوصل إلى ترك الواجب، أم لم يكن كذلك، ففي الأول يجب التمام دون الثاني، لكنّ الأحوط الجمع في الثاني). انتهى كلامه.

ومن الواضح أنّ النهى الغيري إذا لم يكن مستلزماً للعصيان في السفر، لا يوجب قصد التوصل إلى ترك الواجب فيه مؤثراً في صيرورته حراماً ومعصية؛ لأنّ غايه تأثير هذا القصد، ليس إلاّ جعله مقدّمه، وكون خصوص المقدّمه الموصله حراماً لا مطلقاً، فمع ذلك يقع الكلام في أنه كيف يوجب ذلك حرمة السفر وعصيانه إن اعتبر فيه كون الحرمة نفسياً لا غيرياً.

ومن ذلك يظهر عدم توقّف صدق عصيان السفر وعدمه، على القول

بالاقتضاء وعدمه ، لأنَّ السَّيِّدَ قَدَسَ سره مع تصرُّيحه بعدم الاقتضاء فى مسأله ٦٥ من شرائط وجوب الحجِّ بقوله : (إذا حجَّ مع استلزامه ترك واجب أو ارتكاب محرَّم ، لم يجزه عن حجِّه الإسلام ، وإن اجتمع سائر الشرائط، لا لأنَّ الأمر بالشىء نهى عن ضده لمنعه أوَّلاً ، ومنع بطلان العمل بهذا النهى ثانياً...).

وقد فصل فى مسأله حكم السفر فى القصر والإتمام، من جهه كونه لأجل التوصل إلى ترك الواجب فيحرم، وإلا فلا .

أقول أوَّلاً: الأقوى عندنا - كما عليه السَّيِّدُ الحكيم قدس سره - فى حكم هذه المسأله هو الحكم بعدم صدق العصيان بالنسبه إلى السفر، لعدم كونه مقدّمه أصلاً، لما قد حَقَّقناه فى محلّه من أنّ ما يوجب ترك الواجب ليس فعل الضدِّ خارجاً ؛ لأنَّ ما هو السابق منه هو قصده وإعراضه عن إتيان الواجب فهو يكون حراماً ، فهو ملازم للسفر، لو سلّمنا كون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن الضدِّ، لا السفر الواقع بعده.

وثانياً: لو سلّمنا كون نفس السفر مقدّمه لترك الواجب، فيما لو كان تركه موقوفاً عليه مثلاً ، فمع ذلك نقول بأنَّ الحرمة غيريّه لا نفسيّه، ولم يظهر من الأدلّه الدالّه على أنّه يُتَمَّ الصلاه فى السفر عن معصيه شمولها لمثل هذا العصيان الذى لا مفسده فيه بنفسه، ويكون التحريم فيه مقدّمياً غيرياً، فلا تكون هذه الثمره أيضاً من ثمرات هذه المسأله، لما ثبت من أنّ ما يدلُّ على كون السفر معصيه ما كان بنفسه كذلك، مثل سفر الزوجه بدون إذن زوجها ، أو مع نهيه لها ، وسفر المملوك بدون إذن سيده ، أو مع نهيه له عنه ، أو كان السفر لغايه محرّمه ذاتيه مثل السفر لشرب الخمر والظلم والخيانه ونظائرها ، فصدق العصيان على السفر الذى يعدّ مقدّمه لحرام من دون وجود مفسده فيه، فى غايه الإشكال .

ومن هنا ظهر أنه يمكن أن يكون وجه كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فى الإشكال هو ما ذكرناه، لا الانصراف الذى وجهه صاحب «عنايه الأصول» .

الثمره الثالثه ، وهى من أهم الثمرات ، بل هى أساس مسأله الترتب المعروفه بين الأصوليين، وأهميه هذه الثمره تقتضى البحث عنها وعمّا يتعلّق بها فى المقام.

فنعول: قد اشتهر بأن ثمره المسأله الاقتضاء وعدمه فى الضدّ، هو فساد العمل وبطلانه إذا كان ذلك العمل المسمّى بالضدّ عباده منضمّاً إلى كبرى كليّه، بأن تعلّق النهى بالعباده موجب لفسادها ، فلازم ذلك فساد الصلاه المزاحمه للإزاله على الاقتضاء، لكونها منهياً عنها، وصحّتها على القول بالعدم .

هذا، وقد أنكر جماعه من الأصوليين هذه الثمره، فلا بأس بذكرها والنظر إليها .

منهم: صاحب «الفصول» قدس سره حيث قال ما خلاصه كلامه:

(إنّ الثمره المفروضه على على المقدمه الموصله منفيّه، نظراً إلى أنّه إذا وجب مثل الإزاله لم يجب مطلق ترك الصلاه مقدمه حتّى تحرم وتفسد ، بل ما هو المحرّم خصوص الترك الموصّل إلى الإزاله ، فإذا وجب الترك الموصّل حرم نقيضه وهو ترك الترك الموصّل ، وهذا الترك الترك الموصّل قد يقترب مع فعل الصلاه تارةً ومع الترك المجرد أخرى ، والحرمة لا تسرى من ملازم إلى ملازم آخر، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً) . انتهى حاصل كلامه .

ويمكن أن يُناقش فيه أولاً: بأنّ ظاهر كلامه تسليمه لهذه الثمره إن قلنا بالمقدمه المطلقه لا الموصله ، لأنّه حصر الإنكار على الموصله فقط ، مع أنّ الحكم

فى صوره الإطلاق أيضاً يكون كذلك ؛ لأنه إذا كانت الإزاله واجبه، فتصبح تركها محرّمه، سواءً كان موصولاً إلى فعل ضدّ من الإتيان بالصلاه أو لم يكن كذلك ، بل كان تركاً صرفاً ، فإذا كان ترك الإزاله حراماً أصبح ترك تركها واجباً ، وترك الترك لا- يكون إلا مساوqاً لأصل وجود الإزاله ، فترك الإزاله يكون ملازماً للفعل أو مقارناً له لعدم إمكان كونه عينه ، لأنّ الترك أمرٌ عدمى والفعل أمرٌ وجودى ، والالتزام بهذا يستلزم القول بأنّ الحرمة لا تسرى من ملازم إلى ملازم آخر ، فضلاً عمّا يقارنه ، فعلى هذا كون المقدمه المطلقه مقدمه لا الموصله لا يستلزم تحقّق الثمره .

وثانياً : أنّ الحرمة هنا لا يكون من قبيل سائر الموارد حتّى يستلزم الفساد فى صوره دون صوره أخرى ، لوضوح أنّه قد عرفت أنّها بناءً على العيئيه فى الضدّ العام ليس إلاّ نفس الوجوب، وإلاّ خرج عن العيئيه وأصبح مستلزماً للإثنيئيه.

وعلى فرض التلازم، قد عرفت أنّها ليس بحكم حقيقه، لوضوح أنّ الحكم الحقيقى ليس إلاّ ما فيه المصلحه الملزمه أو المفسده كذلك ، وما لا يكون كذلك لا يصدق عليه الحكم إلاّ بالمسامحه ، والتحرّيم هنا كذلك إذ ليس فى النقيض مفسده مطلقاً - أى سواء كان منطبقاً على الفعل على المقدمه الموصله، أو على المقدمه المطلقه - فالحكم بوجود الثمره فى فساد العباده، ممّا لا وجه له أصلاً، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ ترك الصلاه يصبح واجباً باعتبار تولّده من وجوب الإزاله ، فحيث كان الترك واجباً ففعلها حرام من جهه اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده ، فحرمته غيرى يتولّد من حكم غيرى .

ومنهم: الشيخ البهائي قدس سره ، حيث أنكر الثمره من جهة أنّ العباده فاسده سواء كانت العباده متعلقه للنهي من جهة كونها ضدّاً للواجب أم لم تكن كذلك من جهة عدم القول بالافتضاء ؛ لأنّه يكفي في فساد العباده عدم تعلق الأمر بها، المستلزم لفقدان قصد امتثال الأمرين . ومن الواضح أنّه إذا تعلق الأمر بالشىء فلا يمكن تعلق أمرٍ آخر بضدّه، لاستحاله الأمر بالضدين، لأنّه تكليفٌ بالمحال، وحينئذٍ تكون العباده فاسده مطلقاً ؛ أى سواء قلنا بالافتضاء أم لا ، هذا .

وأجاب عنه صاحب «الكفايه» وتبعه غيره من الأصوليين:

بأنّ الإنكار المذكور يصحّ لو اعتبرنا في صحّه العباده قصد امتثال الأمر، كما عليه صاحب «الجواهر» حيث أنّه بعد زوال الأمر عن الضدّ بواسطه تعلق الأمر بالشىء، تقع العباده فاسده .

وأما لو لم نقل باعتباره - كما عليه أكثر المتأخرين - بل التزمنا في صحّتها بكفايه وجود رجحان ذاتي ومجوبيته واقعيه في متعلقه ، فلا- وجه حينئذٍ للقول بالفساد من دون الأمر، إلّا- من جهة الافتضاء المستلزم لتعلق النهي بها، منضمّاً إلى أنّ النهي المتعلق بالعباده موجب لفسادها ؛ لأنّ متعلق الأمر متضمّن حينئذٍ للمصلحه والملاك كما هو مذهب العدليه أو غيره عند غيرهم من الأشاعره، حيث يقولون : بأنّ الغرض قد تعلق بوجود الأمر في شىء دون آخر، من دون لزوم وجود مصلحه في متعلقه ؛ حيث لا يفرّقون بين العباده للصمد وللصنم ، ولا بين الصدق والكذب ، ولا بين النكاح والسفاح ، إلّا أمر الشارع ونهيه .

وكيف كان، وحيث أنّ الأمر الذي قد ارتفع للمزاحمه لا يوجب عدم صحّه العباده ، إلّا أن يكون الفساد لعروض معارض ، مثل النهي الذي يترشّح عن الأمر بالضدّ، إن قلنا بالافتضاء وإلّا فلا .

ومنهم: الشيخ الكبير - لعل هذا هو المراد من بعض الأعاظم الواقع في كلام صاحب «الكفاية» - وهو الشيخ جعفر كاشف الغطاء قدس سره ، حيث ذهب إلى ما يقابل كلام شيخنا البهائي قدس سره ، والتزم بصحة العبادة - كالصلاة - ولو مع وجود المزاحم ، باعتبار أنّ الأمر بالإزالة مطلقاً، أى سواء قلنا بالافتضاء أم لا ، نظراً إلى التزامه بقاعده الترتب، حيث جعل الأمر المتعلق بالضد وهو الصلاة معلقاً على عصيان العبد لأمر الأهمّ والمزاحم، فحقيقه أمر المولى بالصلاة يعود إلى أنه يقول: (صلّ وإذا عصيت أو عزمت على ترك أمر أهمّ فأت بالمهمّ وهو الصلاة فهي مأمورٌ بها) ولو قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده .

فعلى هذا لا- تنافى بين الأمر بالإزالة ، مع الأمر بالصلاة مترتباً ، كما لا تنافى بين الأمر بترك الصلاة مقدّمه للإزالة، على القول بوجود مقدّمه الواجب ، مع الأمر بالصلاة، وكونها واجباً مترتباً ، كما لا تنافى بين كون الصلاة منهياً عنها، لكونها ضداً للإزالة ، والتمنا بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، وبين كون الصلاة مأموراً بها بالأمر الترتبى ، كما لا فرق فى عدم التنافى بين هذه الأمور، بين أن تكون المقدّمه الموصلة واجبه أو محرّمه أو المقدّمه المطلقه .

وبالجملة: فالعبادة على هذا القول مشتمله على الأمر ، ولو شرطنا فى صحه العبادة لزوم قصد امتثال الأمر، كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره ؛ لأنّ الصلاة على هذا تعدّ مأموراً بها كما لا يخفى .

أقول: وحيث بلغ الكلام إلى مسأله الترتب، لا بأس بالورود فيها والبحث عنها واستقصاء الآراء والأقوال فيها، لأنّها تعدّ من أهمّ مسائل الأصول ، بل وقع الخلاف بين الفحول من الأصوليين فى جواز الترتب وعدمه .

البحث عن الترتب

البحث عن الترتب

واعلم أنّ المسأله قد نشأت من ناحيه أنه هل يجوز تعلّق الأمر بالضدّين طويلاً، أى بنحو الترتب على معصيه الأمر الآخر ، أم لا يجوز مطلقاً، كما لا يجوز عرضاً، لاستحاله تعلّق الطلب بالضدّين ؟

وأول من أبدع جواز ذلك على نحو الترتب هو المحقّق الثانى رحمه الله الملقّب بالكركى صاحب «جامع المقاصد» ، ثمّ تبعه بقيه الفحول وشيّدوا أركانه مثل السيّد السند الميرزا الشيرازى، وتلامذته كالسيّد محمّد الفشاركى الأصفهانى، والنائينى والحائرى وتبعهم المحقّق الخوئى وآخرين. أمّا العلامه الطباطبائى فقد التزم بنتيجه الترتب.

وفى المقابل ذهب جماعه أخرى إلى نفيه، كالشيخ المرتضى الأنصارى وصاحب «الكفايه» فقد صرّحوا بعدم الجواز تبعاً لجماعه كبيره من المتقدمين من الأصوليين قبل المحقّق ، فالأولى أن نذكر أولاً كلام المانعين وأدلّتهم ثمّ نتعرّض لكلام غيرهم من المجوّزين.

أدلّه المانعين للترتب:

منهم صاحب «الكفايه» حيث قال ما تفصيل كلامه: تصدّى جماعه من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضدّ بنحو الترتب على العصيان، وعدم إطاعه الأمر الذى وقع على الضدّ الآخر ، غايه الأمر كان أخذه العصيان للأمر الآخر بنحو الشرط المتأخّر ، لأنّه لو أخذ الترتب فيه بنحو الشرط المقارن - فضلاً عن الشرط المتقدّم- لما كان مجدياً فى المطلوب ؛ لأنّ الأمر إذا كان مترتباً على عصيان الأمر

الأهمّ بنحو الشرط المقارن، كان متأخراً عنه برتبه بالضرورة، من قبيل تأخر الحكم عن الموضوع والمعلول عن العله ، وإذا كان متأخراً عنه كان متأخراً عن فعل الضدّ كذلك .

ومن المعلوم أنّ الأمر المتأخّر عن فعل الضدّ برتبه ممّا لا يصحّ، ولا يمكن الإتيان به بقصده، ما لم يكن سابقاً عليه زماناً أو رتبه ، ولا أقلّ من كونه في عرضه رتبه ، مع أنّ عصيان الأمر الأهمّ وفعل الضدّ حينئذٍ يعدّ في رتبه واحده فلا قدره على تصحيحه ، فإذا كان هذا حال الشرط المقارن، فكيف يكون حال الشرط المتقدّم، بأن يكون عصيان الأمر بالأهمّ متقدّماً على الأمر بالمهمّ، حتّى يكون تقدّم الأمر بالأهمّ حينئذٍ على الأمر بالمهمّ برتبتين ؛ لأنّ الأمر بالأهمّ لو لم يكن لا مفهوم للعصيان، فهو متقدّم عليه برتبه، فما لم يتحقّق العصيان المفروض أخذه بنحو الشرط المتقدّم، لا يتحقّق الأمر بالمهمّ ، فهذا الأمر متأخّر عن العصيان برتبه أيضاً من قبيل تأخر الحكم عن الموضوع والنتيجه هي أنّ الأمر بالمهمّ متأخّر عن الأمر بالأهمّ برتبتين .

وبناءً عليه لا مجال للجمع بين الأمرين ، لوضوح أنّ الأمر بالأهمّ في رتبه الأمر بالمهمّ ساقط بواسطة العصيان، كما يسقط بالإطاعه والامتثال ، فليس لنا هاهنا أمران تعلقاً بالضدّين حتّى يستحيل ، ولذلك صرح المحقّق الخراساني بأنّ العصيان بنحو الشرط المتأخّر شرطٌ للأمر بالمهمّ، فما لم يتحقّق العصيان خارجاً لا يتحقّق الأمر بالمهمّ ، ولكن سيأتي في محله أنّه يكفي في الاستحاله ثبوت الأمر بالمهمّ في ظرف وجود الأمر بالأهمّ ، فهذا هو الترتّب في هذا القسم من الشرط .

ثم قال : (أو البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن، بدعوى أنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك) ، أى بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بغيره معلقاً على البناء والعزم عليه ، بل هو واقع كثيراً عرفاً .

ثم قال : (قلت : ما هو ملاك استحاله الضدين فى عرض واحد، آتٍ فى طلبهما كذلك ، فإنه وإن لم يكن فى مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما ، إلا أنه كان فى مرتبه الأمر بالمهم اجتماعهما ، بداهه ، فعليه الأمر بالأهم فى هذه المرتبه، وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد، ما لم يعص أو العزم عليها ، مع فعلية الأمر بغيره أيضاً لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً) .

ثم أشكل بقوله: نعم، كان ملاك الاستحاله موجوداً ، إلا أنه حيث كان بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلا مانع ولا قبح فيه ، فلولا سوء اختياره لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم فقط، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار .

فأجاب عنه : بأن استحاله الضدين ليست إلا- لأجل استحاله طلب المحال، واشتمال طلبه من الحكيم الملتفت إلى محاليه لا تختص بحال دون حال ، وإلا لصح التعليق على أمر اختياري فى عرض واحد، بلا حاجه فى تصحيحه إلى الترتب ؛ أى لو كان سوء الاختيار مجوزاً لتعلق الأمر بالضدين، لزم جوازه حتى مع التعليق على مجيىء زيد مثلاً، أو ما كان بيد الأمور ، مع أن استحاله كذلك فى الضدين واضح .

ثم اعترض: على دعوى الفرق بين صوره اجتماع الأمر فى الضدين عرضاً ، وبين اجتماعه مترتباً ؛ لأن الطلب فى كل واحد فى العرض يطارد الآخر، بخلاف

الطلب فى صورته الترتب، حيث لا يطارد طلب المهم لطلب الأهم، فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم، حيث لا يريد غير الأهم على تقدير الإتيان بالأهم وعدم عصيان أمره .

فأجاب عنه بقوله: ليت شعرى، كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم، وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته ومضاده متعلقه له، وعدم إرادته غير الأهم على تقدير الإتيان به، لا- يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه، على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير، مع ما هما عليه من المطارده من جهة المضاده بين المتعلقين، مع أنه يكفى الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد، كما كان فى غير هذا الحال، فلا يكون له مع الأمر بالأهم أصلاً بمجال .

ثم قال رحمه الله معترضاً: كيف الحيله بعد مشاهدته وقوع طلب الضدين فى الأوامر العرفية؟

فأجاب: بأنه لا يخلو :

إمّا أن يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز ورفع اليد عن الأمر به وطلبه حقيقه، نظير ما يقول الأب لابنه : (ادرس فى المدرسه وإلا فطالع واترك اللعب مع الصبيان)، فكأنه رفع يده عن أمره الأول بواسطة الأمر الثانى .

وإمّا أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحه والغرض، لولا المزاحمه، وأن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبه، فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهم، لا أنه أمرٌ مولوى فعلى كالأمر به .

ثم أمر رحمه الله بالتفهم والتأمل جيداً.

ثم أورد: على القائلين بالجواز من التالى الفاسد، بقوله :

(ولا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازم من الاستحقاق فى صورته مخالفه الأمرين لعقوبتين، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد)، ولذا كان سيدنا الأستاذ قدس سره والميرزا الشيرازى لا يلتزم به على ما هو ببالى، وكنا نورد على الترتب، وكان بصدده تصحيحه .

وأخيراً يقول: ظهر أنه لا وجه لصحة العباده مع مصادتها لما هو أهم منها إلا ملاك الأمر . انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

والذى يستظهر من كلامه بطوله إثبات إشكاليين على الترتب :

أحدهما : استلزام طلب الضدين فى مرحله امتثال الأمر بالمهم، لوجود كلا الأمرين وتنجزهما فى هذا الظرف، لعدم سقوط الأمر الأهم بعد؛ لأنّ موجب السقوط يكون أحد الأمور الثلاثة: انعدام الموضوع وزواله كغرق الرجل فى البحر، وعدم إمكان استخلاصه، المستلزم لسقوط التكليف بالنسبه إلى تجهيزه من الغسل والكفن والدفن، أو الإطاعه، أو العصيان، والمفروض فقدان هذه الأمور الثلاثة، فلا وجه لسقوطه .

كما أنه قد تنجز الأمر بالمهم أيضاً لتحقق شرطه، وهو العزم على العصيان مثلاً أو غيره من أقسام الشرط، فعاد المحذور .

ثانيهما : لزوم الالتزام باستحقاق العقوبتين فى صورته مخالفه العبد لكل من الأمرين، مع أنّ الضروره قاضيه بقبح العقاب لأمر غير مقدور، وإن التزم

باستحقاق عقاب واحد ، فهو لا يناسب مع تنجز الأمرين .

أقول: فإذا بلغ الكلام إلى هنا . فلا بأس بذكر ما أورد على الترتب أو يمكن أن يورد عليه ، فيجاب عن كل واحد مستقلاً في انتهاء البحث إن شاء الله تعالى ، فنقول :

الإشكال الثالث: أنه لو صحَّ الأمر بنحو الترتب بالمهم على عصيان الأهم، لزم اختلاف المتلازمين في الحكم، فإنَّ الملازم وإن لم نقل بوجود كونه محكوماً بحكم ملازمه، ولكن يجب أن لا يكون محكوماً بحكم فعليٍّ مخالفٍ له قطعاً.

وجه الملازمه: أنه إذا وجب الإنقاذ، وقلنا بجواز الأمر بالصلاه بنحو الترتب، حرم ترك الصلاه قهراً مع كون الإنقاذ وترك الصلاه متلازمين ، فكيف يختلطان في الحكم، فيجب أحدهما ويحرم الآخر؟

الإشكال الرابع : أنه لو قيل بجواز ذلك، لزم طلب الحاصل في الضدين اللّذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ، وهو محالٌ، فإذا أمر بالحركة وأمر بالسكون على تقدير عصيان الأمر بالحركة، فالأمر الثاني يكون من طلب الحاصل ، فإنَّ السكون على تقدير عصيان الأمر بالحركة حاصلٌ بنفسه فكيف يُؤمر به؟

الإشكال الخامس : أنه يلزم على الترتب، والقول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، الأمر بالمتناقضين في ظرف الأمر بالأهم والمهم كليهما ، لأنه إذا فرض وجوب الإزالة، فلازمه حرمة تركها، فإذا فرض وجوب الصلاه بالترتب على معصية الأمر بالأهم، فيجب حينئذٍ ترك الإزالة للصلاه المأمور بها ، إمّا من باب المقدّميه أو من باب سرايه الحكم من ملازمٍ إلى ملازمٍ آخر ، فعليه يلزم أن يكون فعل الإزالة وتركها واجباً، وهو أمرٌ بالمتناقضين ومحال كما لا يخفى ، ومثله

يجرى فى طرف الأمر بالمهم أيضاً .

الإشكال السادس : أنه لو قلنا بالافتضاء وتوقف صحه العباده إلى قصد امتثال الأمر، فيلزم على الترتب فساد العباده من جهه كونها منهيًا عنها بواسطة الافتضاء ، فلا يمكن تعلق الأمر بها من ذلك ولو مترتبًا ، فإذا لم يتعلق بها الأمر وكان النهى أيضاً قد تعلق بها، فلا وجه للحكم بالصحه حينئذٍ ولو على نحو الترتب .

الإشكال السابع : أنه لا إشكال فى أن الواجب إذا انحصرت مقدمته بالحرام الأهم سقط وجوبه، وفى المقام بناءً على الافتضاء ومقدمته ترك أحد الضدين لفعل الآخر يتوقف فعل المهم على ترك الأهم وهو محرم أهم ، فمع أهميته كيف يجب فعل المهم وبقاء وجوبه؟

الإشكال الثامن : أن صحه خطاب الترتب موقوفه على صحه كون التكاليف على نحو الواجب المعلق والشرط المتأخر ، وإن أنكرنا ذلك وقلنا بعدم كونها كذلك، فلا يمكن القول بصحه خطاب الترتب .

توضيح ذلك : أنه لما كان الكلام فى الخطاب الترتبى واقعاً فى المتراحمين المضيقيين، الذين أحدهما أهم، فإن كل من خطاب الأهم والمهم يعدّ مضيّقاً ، ولما كان خطاب المهم مشروطاً بعصيان الأهم، وكان زمان عصيانه زمان امتثال المهم كما هو لازم التضيّق ، فلا يمكن أن يكون الخطاب بالمهم مقارناً لزمان عصيان الأهم، لأنه زمان امتثاله، فلا بد أن يتقدم الخطاب بالمهم آنأ ما على عصيان الأهم، لما تقدم من اعتبار سبق التكليف فى المضيقات عن الامتثال ، فباعتبار سبق زمان التكليف على زمان الامتثال، يكون من الواجب المعلق، وباعتبار أن الخطاب بالمهم مشروط بعصيان الأهم وقد سبقه، يكون من الشرط المتأخر، لأن زمان

العصيان كان مقارناً لزمان الامتثال للمهم، فيكون من قبيل الشرط المتأخر، هذا .

فإذا كان صحه ما التزمنا به منوطاً بوجود الواجب المعلق والشرط المتأخر، فمع إنكارهما يوجب عدم صحه القول بالترتب .

الإشكال التاسع : أن خطاب المهم لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهم، لم يلزم محذور طلب الجمع ؛ لأن امتثال خطاب المهم اعتبر في زمان خلؤ المكلف عن الأهم، فلا يعقل اقتضائه لطلب الجمع .

وأما إن أخذ الشرط للمهم ما هو الانتزاعى منه ووصف التعقب فيه ؛ أى كون المكلف ممن يعصى بعد ذلك، فيلزم محذور طلب الجمع ؛ لأن خطاب المهم يكون فعلياً قبل عصيان الأهم إذا كان هو ممن يعصى بعد ذلك، فلم يعتبر في ظرف امتثاله خلؤ المكلف عن الأهم ، بل يلزم اجتماع كل من الأهم والمهم في زمان واحد، وهو محال .

الإشكال العاشر : بأن الأمر الترتبى لا يمكن تصحيحه ؛ لأن العصيان الذى أخذه شرطاً للمهم، إما أن يكون مأخوذاً بنحو الشرط المتقدم، أو المتأخر .

فعلى الأول: لا بد أن يتحقق العصيان حتى يصبح أمر المهم فعلياً، وأنه فى ذلك الظرف يسقط الأهم، لأن سقوط أمره ، كما أنه يحصل بالامتثال كذلك يحصل بالعصيان ، وهذا مخالف لفرض الأمر الترتبى، لأن القائل به يقول بوجود كلا الأمرين فى زمان واحد ، والحال أن ذلك بالفرض ليس بمحال، لأنه ليس طلب الجمع بين الضدين .

وعلى الثانى: واعتبار الشرط متأخراً، فقبل وجود العصيان وإن كان المهم يصبح فعلياً مع عدم سقوط أمر الأهم ؛ لأن العصيان بعد لم يتحقق ، إلا أنه يكون

حينئذٍ يعدّ طلبه طلباً للجمع بين الضدّين، وهو من الحكيم مُحال؛ وذلك من جهة أنّ الأمر بالأهمّ حيث لم يتحقّق فيه العصيان يدعو إلى إيجاد متعلّقه قبل حال العصيان، لأنّ المفروض أنّه أخذ على نحو الشرط المتأخّر، فالأمر بالأهمّ قبل تحقّق عصيانه يدعو لزوماً إلى إيجاد الإزاله مثلاً، وكذلك الأمر بالمهمّ أيضاً قبل عصيان الأهمّ يدعو لزوماً إلى إيجاد الصلاه مثلاً، فليس هذا إلاّ طلب الضدّين الذي هو طلب المُحال.

فالإشكال وارد على كلّ حال، سواءً التزمنا بأنّ العصيان شرط متقدّم له أو شرط متأخّر.

هذا تمام مجموع الاعتراضات التي أورد على القول بالترتب، وقد تعرّض لبعضها صاحب «فوائد الأصول»، ولبعضها صاحب «عنايه الأصول»، ولبعضها صاحب «منتهى الأصول»، وغير ذلك، فلا بأس حينئذٍ للتعرّض في جوابها بعون الله الملك المَنَّان، فنقول:

أمّا الإشكال الأوّل: وهو الذي ذكره صاحب «الكفايه» من لزوم الاستحاله لأنّه مستلزم لطلب الضدّين وهو محال، واستحالته ليست إلّا لأجل استحاله طلب المحال، أي يكون من قبيل التكليف بالمحال، وصدوره عن الحكيم محال.

أقول: فللمناقشه في كلامه مجال واسع:

أولاً: إنّنا لا نسلم كونه من التكليف بالمحال، كما صرّح بذلك من أنكر الترتب، بل قد يستظهر ذلك من كلام صاحب «الكفايه» أيضاً؛ لأنّه من الواضح أنّه لو كان أمر الأمر قد تعلق بالضدّين معاً بأمرٍ واحد، كان هذا من قبيل التكليف بالمُحال، ولكن في المقام ليس كذلك، بل هنا أمران قد تعلق كلّ واحدٍ منهما إلى

كل واحد من الضدين اللذين كان كل واحد منهما مقدوراً أو ممكناً للمكلف، ولا يكون تعلق الطلب بهما مستحيلاً، بل الذى يوجب الاستحالة هو أن يكون طلب كل واحد منهما فى عرض واحد، وزمان فارد ورتبه واحده، وجهه الاستحاله حينئذ ليس من باب التكليف بالمحال، بل يكون من قبيل أنه تكليف محال .

توضيح ذلك : أن المولى الحكيم لا يوجه خطابه وأمره إلى أحد، إلا أن يكون بعثه موجباً وداعياً لانقداح الانبعاث فى نفس العبد، فإذا كان العبد ممن يمكن له الانبعاث من حيث نفسه ومتعلق الأمر، فيمكن تحقق البعث إليه من ناحيه المولى . وأما إذا لم يكن للعبد هذه القابليه، بأن لا يكون قادراً عليه إما من جهه عجزه بنفسه، أو لما فى متعلق الأمر من العجز، فحينئذ لا يمكن فرض انقداح الانبعاث فى حقه، فما لم يمكن كذلك لا يمكن صدور الكليف والبعث عن المولى الحكيم نحوه؛ لأن حكيمته تمنع عن ذلك، إذ لا يصدر عن مثله عملاً لغواً، ومن الواضح أن الأمر والبعث إلى شخص عاجز عن الانبعاث يكون لغواً، فمرتبه التكليف بالمحال تحصل بعد إمكان صدور التكليف، مع أن مقتضى ما ذكرناه فى طلب الضدين فى عرض واحد، هو عدم إمكان الصدور لا إمكانه واستحاله من حيث المتعلق، كما يستظهر ذلك من بعض .

هذا، ولا فرق فى ما ذكرناه بين أن يكون الدليلين فى الضدين مطلقين أو مشروطين بشرط خارجي، أو مختلفين من حيث الإطلاق والاشتراط، لأن تلك الخصوصيه لا يوجب التفاوت فيما هو المقصود من الاستحاله فى طلبهما فى زمان ومرتبه واحده، كما أن الأمر يكون كذلك، فلو علم الأمر بأن على العبد من جهه علل خارجيه تقتضى من إيقاعها فى عرض واحد ورتبه واحده، وإن كان

لسان الأمر خالياً عن إيقاعهما كذلك ، فإنه حينئذٍ مع علم المولى بذلك وكونه حكيمًا، وكون الأمر من جهه داعويته للانبعاث الذى لا يمكن تحقّقه فى المورد، يوجب استحاله صدور التكليف منه كذلك بواسطه ما عرفت من الدليل والبرهان عليه ، هذا أوّلاً .

وثانياً : أنّ الواجبين اللذين قد تصوّر فيهما التراحم، يكون على أقسام ثلاثه:

الأولى: إنّ الواجبين الممتنع اجتماعهما فى زمان واحد، قد يكونان موسّعين كالصلاه اليوميّه وصلاه الآيات فى سعه وقتهما، أو الصلاه الأدائيه مع القضاء على القول بالمواسعه.

الثانيه: أن يكون أحدهما موسّعاً والآخر مضيقاً كصلاه الظهر وإزاله النجاسه عن المسجد.

الثالثه: أن يكون كلاهما مضيقين، كالإزاله والصلاه فى آخر وقتهما.

قيل : فلا- شبهه فى أنّها غير داخله فى كبرى التراحم، لىتمكّن المكلف من الجمع بينهما فى مقام الامتثال من دون منافاه بينهما ، ويكون الأمر فيهما فعلياً من دون تراحم ، ومن هنا لم يقع إشكال ولم يصدر عن أحد لذلك فى مثله كلام .

نعم ، قد يقع الكلام فى كيفيه تعلّق الأمر بالفرد المزاحم للآخر بما سيأتى تفصيله، وسيّضح لك الأمر إن شاء الله تعالى) ، هذا كما عن المحقّق الخوئى (١) .

أقول: لكنّه مخدوش لأنّ دعواه بعدم التراحم فيه لىتمكّن المكلف من الجمع فيها بصوره الإطلاق، لىس بصحيح ، لأنّه :

إن قيل: بأن الأوامر متعلّقه بالطبائع دون الأفراد، وتعلّقها بالطبائع ليس على نحو يسرى الأمر إلى كلّ فرد فرد من أفرادها الطوليه والعرضيه، من جهة أنّه يكفي في صحّه تعلق الأمر بالطبيعه كون صرف وجودها مقدوراً في التحقّق، عقلاً أو شرعاً، فلو لم يكن كلّ فرد منها مقدوراً لا يضرّ في صحّه تعلق الأمر بها، بل لو كان فرد واحد منها مقدوراً دون سائر الأفراد، لكن تعلق الأمر بالطبيعه كافياً وصحيحاً أيضاً، فعليه يكون ما ادّعه من عدم كون الواجبين الموسّعين من كبرى التراحم جيّداً، لأنّه يمكن أن يُقال حينئذٍ بوجود الأمر في أحد المتراحمين، وهو الأهمّ مثلاً- لو كان في البين أهمّ، أو أحدهما الغير المعين واقعاً، أو ما هو المعين عند الله، أو ما اختاره المولى مأموراً به دون الآخر، لعدم إمكان الجمع حينئذٍ بينهما في زمانٍ واحد يستلزم كون الآخر مأموراً به أيضاً، وهذا يندرج في طلب الضدّين الذي ادّعى استحالته .

فيجاب عنه: بما سيأتى إن شاء الله تعالى؛ لأنّك قد عرفت بأنّه لا يجب على هذا المبنى الذي بيناه، كون الفرد الآخر مأموراً به حتّى نحتاج إلى ما سنقول، إذ بعض أفراد هذا الأمر لا يمكن فرض المزاحمه في حقّه فيكون مأموراً به بلا إشكال، فلا نحتاج في هذا الفرض إلى التشبّث بما سنقول في صحّه الترتّب، لتعلق الأمر بهذا الفرد من الآخر الذي له مزاحم، كما لا يخفى .

وإن قيل: بأنّ الأوامر قد تعلّقت بالأفراد لا- الطبائع، أو قلنا بتعلّقها بالطبائع، إلّا أنّه قلنا بأحد الوجهين، إمّا بأنّ نسبه الطبائع والطبيعه إلى الأفراد العرضيه والطوليه ليست كنسبه الكلّي إلى أفرادها، حيث يكفي فيه وجود القدره في فرد ما فقط، بل كانت نسبه كنسبه الكلّ إلى الأجزاء والأفراد، من جهة أنّه لا بدّ أن تكون

القدره موجوده فى جميع أفرادها، حتّى يصحّ تعلق الأمر بها .

أو قلنا بأنّ التكليف إذا تعلّق بطبيعته، حيث أنّه كان بداعى إيجاد الانبعاث فى العبد ، فلا بدّ أن يكون متعلّقه بجميع أفراده المقدوره فى نفسها ليصحّ تعلق التكليف وليصحّ تعلق الأمر بالطبيعته بالنسبه إلى ذلك الفرد .

ففى هاتين الصورتين الأخيرتين أو الثلاث، يقع الواجبان الموسّعان فى الزمان الواحد، والجمع بينهما فى عدم إمكانه يكون من قبيل باب التراحم أيضاً، إذ الأمر المتعلّق بكلّ فرد من المتراحمين يزاحم مع الأمر المتعلّق بالفرد الآخر فى ذلك الوقت وفى هذا الجمع ، فلا طريق حينئذٍ لإثبات الأمرين إلّا بنحو الترتّب الذى سنذكره ، فكيف قال حفظه الله إنّّه ليس من باب التراحم أصلاً؟!!

أقول: إذا عرفت إمكان ورود التراحم فى الموسّعين على التقديرين الأخيرين، أو التقادير الثلاث، فجريان التراحم فى المضيّقين أو فى المختلفين - سواءً كان أحدهما مشتملاً على مصلحه أهمّ أو لم يكن ، بل كانا متساويين من جهه المصلحه - كان بطريق أولى ، فلا بدّ فيهما من علاج أيضاً .

وقد حاول المحقّق الخوئى حلّ المشكله عن طريق التفصيل فى الصوره الثانيه بين الأقسام، بأنّه لو كان أحد المتراحمين واجباً موسّعاً كصلاه الظهر مثلاً- فى سعه وقتها، أو إزاله النجاسه عن المسجد أو ما شاكل ذلك كإنقاذ الغريق مثلاً، فى كونها داخله تحت باب التراحم وعدمها على التفصيل .

ثمّ قال: إنّ أستاذنا المحقّق النائينى قدس سره التزم فى باب التبعدى والتوصلّى إلى أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد فى الخطابات يكون من قبيل تقابل العدم والملكه ، فكلّ مورد لا يكون التقييد للخطاب فيه قابلاً، فلا يكون الإطلاق فيه

قابلاً أيضاً؛ لأنّ استحاله أحدهما في خطاب يوجب استحاله الآخر، وهذا هو معنى تقابل العدم والملكه .

فعلى هذا، بما أنّ ما نحن فيه يستحيل تقييد إطلاق الواجب الموسّع بخصوص الفرد المزاحم لاستلزامه طلب الضدّين، وإطلاقه من تلك الناحية أيضاً مستحيل ، فيرتّب على ذلك وقوع المزاحمه بين إطلاق الواجب الموسّع، وخطاب الواجب المضيق ، فلا يمكن الجمع بينهما، إذ على تقدير فعلية خطاب المضيق، يستحيل إطلاق الواجب الموسّع بالإضافة إلى الفرد المزاحم ، إذن لا بدّ:

إمّا من رفع اليد عن إطلاق الموسّع والتحفّظ على فعلية خطاب المضيق .

وإمّا رفع اليد عن خطاب المضيق والتحفّظ على إطلاق الموسّع .

فلا طريق لإثباتهما على هذا المعنى، إلا على ما يُقال في الترتّب، أو كفايه الملاك في الصحّه من دون أمرٍ ، فيكون هذا كالتقسيم الثالث داخلاً في النزاع .

غايه الأمر ، كان التزاحم هنا بين إطلاق الموسّع مع خطاب الآخر، بخلاف المضيقين حيث كان التزاحم حاصلًا في الخطابين .

وأما على المبني الذي اختاره المحقّق الخوئي، من اعتبار تقابل الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل التضادّ لا العدم والملكه ، فلازم ذلك أنّه لو فرض أنّ إطلاق دليل بالنسبه إلى قيد في الحكم أو الموضوع كان مستحيلًا، لا يوجب عدم إمكانه في الإطلاق والتقييد لشيء آخر ، بل كان الإطلاق والتقييد بالنسبه إليه ضروريًا ، واستدلّ على ذلك بقوله:

(لأنّه يستلزم أن تكون الصورة الثانيه خارجه عن باب التزاحم . والوجه في ذلك ما ذكرناه غير مرّه من أنّ معنى الإطلاق هو رفض القيود، وعدم دخل

شئ منها فى متعلق الحكم واقعاً، لا الجمع بينها ودخل الجميع فيه ، وعليه فمعنى إطلاق الواجب الموسع، هو أنّ الواجب صرف وجوده الجامع بين المبدأ والمنتهى، وعدم دخل شئ من خصوصيات وتشخصات أفراده فيه ، فالفرد غير المزاحم كالفرد المزاحم فى عدم دخله فى متعلق الوجوب وملاكه أصلاً ، فهما من هذه الجهة على نسبة واحده .

إلى أن قال : وعلى هذا فمعنى إطلاق الواجب المزبور، هو عدم دخل شئ من تلك الخصوصيات فيه، بحيث لو تمكّن المكلف من إيجادها فى الخارج عارياً عن جميع الخصوصيات والمشخصات المزبوره، لكان مجزياً، لأنه أتى بالمأمور به فى الخارج ، وهذا معنى الإطلاق .

ونتيجه ذلك: هى أنّ الواجب الموسع مطلقاً بالإضافة إلى الفرد المزاحم، كما هو مطلق بالإضافة إلى غيره من الأفراد ، وعليه فلا منافاه بين إطلاق الموسع وفعلية الخطاب .

ومن هنا ذكرنا سابقاً، أنه لا- منافاه بين وجوب الصلاه فى مجموع الوقت من الزوال إلى المغرب ، وبين وجوب واجب آخر كإنقاذ الغريق أو إزالة النجاسه عن المسجد فى بعض ذلك الوقت ، إذ المفروض أنّ الوجوب تعلق بصرف وجود الصلاه فى مجموع هذه الأزمنه، لا فى كلّ زمان من تلك الأزمنه، لينافى وجوب واجب آخر فى بعضها .

فبالنتيجه : أنه لا مضادّه ولا ممانعه بين إطلاق الموسع، ووجوب المضيق أصلاً ، ولذلك صحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر المتعلق بصرف وجود الواجب ، فلا حاجه إلى القول بالترتب أصلاً ، فإذن لا وجه لدخول هذا القسم فى

محلّ الكلام والنزاع) ، انتهى كلامه (١).

قلنا: يتوجّه الإشكال إلى كلام كلّ من الأستاذ وتلميذه صاحب «المحاضرات»:

فأمّا الإشكال فى كلام المحقّق النائينى قدس سره فهو أوّلاً: أنّ الإطلاق والتقييد إن كان تقابلهما على نحو تقابل العدم والملكه من استحاله الإطلاق فى كلّ مورد يستحيل فيه التقييد ، فكيف تكون هذه الجهه ملحوظه فى إطلاق الواجب الموسّع فقط ، بل لابدّ أن يلاحظ هذا الإطلاق فى المضيق أيضاً ؛ لأنّ إطلاق كلّ دليل على قسمين:

قسم: يسمّى بالإطلاق الإفرادى الدالّ على الشمول البدلى فى الافراد، كإطلاق الطبيعه على أفرادها الطوليه المحقّق فى الواجب الموسّع فى طول الزمان، من إمكان الانطباق على كلّ فرد من أفراده .

فهذا القسم من الإطلاق ليس إلّا فى الموسّع ، حيث لا يجرى فى المضيق الذى لا يكون فردّه إلّا منحصراً فى واحد .

وأما القسم الآخر منه: وهو الإطلاق من حيث الأحوال بالنسبه إلى الأفراد العرّضيه، بأن يكون الفرد فى الخارج مشتملاً على مصلحه مكانيه من المسجد وعدمها ، أو بأن يكون مشتملاً على تقابل فرد مزاحم له من الواجب وعدمه ، أو مشتملاً على نقيصه مكانيه من الحّمّام وعدمه ، وأمثال ذلك . فحينئذٍ لو كان التقييد فى إحدى هذه الحالات مستحيلاً، فهكذا يستحيل إطلاقه ، ففى المقام يكون كذلك لأنّ ملاحظه التقييد فى خطاب الواجب المضيق بكونه واجباً مقيداً فى حال وجود فرد المزاحم كان مستحيلاً، لاستلزامه التكليف بالضدين، وهو محال على

المفروض ، فإطلاقه من تلك الناحية أيضاً مُحال ، فيلزم أن يكون التراحم فى هذا القسم من الواجبين أيضاً بين نفس كل دليل مع الآخر ، لا ملاحظه نفس فعلية خطاب الواجب المضيّق مع إطلاق الواجب الموسّع ، لما قد عرفت أنّ فى طرف المضيّق أيضاً إطلاق كالموسّع ، غاية الأمر أنّ إطلاق الموسّع افرادى طولى ، وإطلاق المضيّق أحوالى عرضى ، ووجود التفاوت غير مؤثر فيما هو المقصود من كلامه من كون التقابل هو العدم والملكه .

أقول: هذا جوابٌ إقناعى للخصم، موافقاً لما ادّعه من بيان معنى الإطلاق والتقييد، وإلاّ فسنبين لك إن شاء الله تعالى أنّ معناهما ليس على ما توهمه المحقق المذكور قدس سره .

فالتراحم هنا على مبناه يكون من قبيل التراحم فى الواجبين المضيّقين، لا بين إطلاق الموسّع ونفس فعلية الخطاب، حتّى يمكن رفع اليد عن أحدهما ؛ أى يقع التراحم حينئذٍ على ما قرّرناه بحسب مبناه بين نفس الخطابين المضيّقين لا بين إطلاق أحدهما مع نفس الآخر، كما ادّعه .

وثانياً: يرد عليه أنّ الإطلاق والتقييد الذى اعتبرهما أنّهما ليسا من قبيل العدم والملكه، فهما يعدّان من صنف الإطلاق اللحاظى دون الإطلاق الذاتى .

توضيح ذلك: أنّه فرق بين أن يلاحظ المولى شيئاً ويجعله موضوعاً لحكمه مع ملاحظه الأفراد والأحوال المرافقه معه من الوجودات وغيرها، كأن يلاحظ لزوم إكرام زيد مع مجيئه وعدمه ، ومع قيامه وقعوده، بصوره لحاظ الإطلاق فى متعلقه ، فيسمى هذا الإطلاق إطلاقاً لحاظياً ، ففى مثل هذا الإطلاق والتقييد يكون التقابل من قبيل التقابل العدم والملكه، فإنّ إمكان لحاظ التقييد فى مثله مستلزم

لإمكان لحاظ الإطلاق فيه أيضاً، واستحالته مستلزم لاستحالته .

هذا بخلاف الإطلاق الذاتى، فإنّ معناه ليس هو لحاظ الإطلاق فى المتعلّق من الأفراد والأحوال ، بل معنى الإطلاق الذاتى هو أن يرى ويلاحظ الموضوع من دون أن يلاحظ معه شيء لا وجوداً ولا عدماً، وكان الموضوع والمتعلّق بالنسبه إلى الأحوال والأفراد بصوره اللابشرط، لا- أن يكون بشرط الإطلاق كما هو الحال فى إطلاق القسم الأوّل ، فمثل هذا الإطلاق لا يكون تقابله مع التقييد ، إلا- من قبيل تقابل التضادّ لا تقابل العدم والملكه ، بلا فرق فيما ذكرنا بين صورتى الإطلاق التى ذكرناهما سابقاً من الإطلاق الأفرادى والطولى أو الأحوالى والعرضى ، فى أنّ التقابل فى الإطلاق والتقييد يتصوّر على قسمين كما عرفت .

ومن الواضح أنّ الإطلاق والتقييد الواردان فى الخطابات الشرعيّه والعرفيّه بحسب المتعارف يعدّان من القسم الثانى وهو الذاتى لا اللّحاظى ، إلاّ أن يصرّح فى لسان الدليل كون الإطلاق لحاظيّاً فهو المتّبع وإلاّ فلا .

وعلى هذا، لا يكون وجود الإطلاق فى دليل الواجب الموسّع من حيث الأفراد والأحوال، وفى الواجب المضيق من حيث الأحوال مستحيلاً أصلاً ، فإطلاق (كلّ) يشمل مورد الاجتماع فيدخل تحت قاعده التراحم، وتقع المزاحمه بين الإطالقين ؛ أحدهما أحوالى فقط ، والآخر أفرادى وأحوالى، لا بين نفس الخطابين . فيلزم حينئذٍ عوده الإشكال الوارد فى المتراحمين من لزوم طلب الضدّين ، ممّا يعدّ كراً على ما قرّ منه، فلا بدّ حينئذٍ من رفع الإشكال بما سنذكره إن شاء الله تعالى فى مقام تصحيح الترتّب .

هذا تمام الإشكال فى كلام الأستاذ وهو المحقّق النائينى قدس سره .

ثم نوجه إشكالنا إلى كلام تلميذه وهو سيدنا الخوئي حفظه الله:

فإنه وإن أراد إثبات كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد لا العدم والملكه ، إلا أنه يرد عليه إشكالان :

الإشكال الأول : وهو الذى ذكرناه عند مناقشه كلام الأستاذ، من أنه كيف لاحظ الإطلاق فى طرف الموسع دون المضيق، حيث قال التراحم حينئذٍ فعلية خطاب التضييق ، مع أنك قد عرفت وجود الإطلاق لكليهما ، أحدهما أفرادى وأحوالى ، والآخر أحوالى فقط ، سيما مع ملاحظه مبناه فى تقابل الإطلاق والتقييد، من كونه من قبيل التضاد كما عرفت ، مضافاً إلى أنه لم يبين صريحاً أن التقابل بالتضاد فى أى إطلاق أراد ، والظاهر أنه أراد الذاتى منه .

الإشكال الثانى: وهو الذى يرد على النتيجة التى رتبها على كلامه، إذا فرض وجود إطلاق الموسع حتى بالنسبه إلى الفرد المزاحم ، وكان الواجب هو الطبيعه الجامعه بين المبدأ والمنتهى المأمور بها، فلا يكون إطلاق الواجب الموسع حينئذٍ مزاحماً مع المضيق أصلاً ، ولذلك لا نرى منافاه بين صلاحه الظهر الموسع مع وجوب الإزاله المضيق ، هذا .

قلنا : هذا صحيح فيما إذا لم نقل بسرايه الأمر من الطبيعه إلى الأفراد، كما ذهب إليه بعض ، وإلا كان كل فرد فرد حتى المزاحم مصداقاً للمأمور به، فيزاحم المضيق مع كونه مأموراً به، فيعود محذور طلب الضدين، ولا يمكن تصحيحه إلا على القول بصحة الترتب .

وكذا إذا لم نقل بأن القدره فى المتعلق كانت شرطاً شرعاً لصحة تعلق الأمر بالطبيعه، بالبيان الذى قررناه، من جهه كون التكليف لداعويه الانبعث، وهو لا

يكون في كل فرد فرد، إلا مع وجود القدره في متعلقه، والقدره في الفرد المزاحم متيقنه مع المزاحمه .

وكيف كان، فإن شمول إطلاق دليل الموسع لمثل هذا الفرد لا مجال لتوجيهه إلا بناءً على القول بالترتب.

وعليه فكلامه على الإطلاق في النتيجة، حيث قال: (لا مضاده ولا ممانعه بين إطلاق الموسع ووجوب المضيق أصلاً، ولذلك صحّ الإتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بصرف وجود الواجب).

ليس بوجيه، وإن كان ظاهر كلامه يوصل إلى أنّ مختاره غير ما ذكرنا من الصور، فتأمل .

وبالجملة : والذي ظهر من جميع ما حققناه، أنّ الدليلين المتزاحمين سواءً كانا موسعين أو مضيقين أو مختلفين .

إن كان الإطلاق الموجود في كل واحد منهما أو في أحدهما إطلاقاً لحاظياً، فبالنسبه إلى ذلك الإطلاق لا بد أن يلاحظ التزاحم بنفس دليل الخطاب والتكليف لا بإطلاقه، للاستحاله التي عرفت وجهها .

وأما إن كان الإطلاق في كل منهما أو في واحدٍ منهما ذاتياً، كما هو الغالب المتعارف في عامه الخطابات ، فلا إشكال في أنّ التزاحم يقع بين إطلاقي الدليلين في جميع الأقسام، لكون التقابل حينئذٍ من قبيل التقابل بالتضاد .

وأما التزاحم من جهه الأمر في كل واحد منهما، فممنوط إلى تعيين القسم الذي ذكرناه في صدر البحث .

وحيث كان المتعارف في الخطابات هو الإطلاق الذاتي ، فالتزاحم بين

الدليلين يكون بإطلاقهما في تمام الأقسام من المضيّقين والموسّعين وغيرهما بلا إشكال ، فلا بدّ في تصحيحه من إجراء باب الأمر الترتيبي أو غيره، كما لا يخفى .

كما لا فرق في وجود التزام بين كون أحد الدليلين أهمّ من الآخر، أو لم يكن بأهمّ لتساوي مصلحتهما، لعدم تأثير مثل هذه الخصوصيات فيما هو المقصود في المسألة كما لا يخفى ، والعلم عند الله تعالى .

أقول: ومن هنا يظهر الإشكال في كلام المحقّق العراقي قدس سره في «نهاية الأفكار» ، فلا بأس بذكر كلامه على نحو الخلاصه والإجمال ، والإشارة إلى ما يرد عليه .

قال المحقّق العراقي:

(وأما الضدّين اللذين لهما ثالث، وتمكّن المكلف من تركهما، كما في الصلاه والإزالة ، فلا إشكال في عدم جواز ترك كليهما ، ووجوب الإتيان لأحدهما مختيراً بالتزام شرعي، لأنّ الممنوع منه هو إلزام كلّ واحدٍ منهما على التعيّن بصوره المنع عن أنحاء تروكه، حتّى الترك في حال وجود الآخر ، هذا ممّا لا كلام فيه .

إنّما الكلام فيما ينتهي إليه مرجع هذا التخيير ، وأنّه هل هو راجع إلى تقييد الطلب في كلّ من الأمرين لعدم الآخر وعصيانه ، أو إلى التقييد الواجب مع إطلاق الطلب أو غيرهما ؟ وجوه :

أحدها : بأن يكون طلب كلّ مقيّداً بعدم الآخر، أمّا بعدمه المحفوظ قبل الأمر، وأمّا بعدمه المتأخّر عن الأمر المنتزع عنه عنوان العصيان الذي هو نقيض الإطاعه .

وثانيها : رجوعه إلى تقييد الواجب في كلّ بعدم الآخر، مع إطلاق الطلب فيهما ، وهو أيضاً :

إمّا بأخذ القيد في كلّ منهما مطلق عدم الآخر، بنحو يقتضى وجوب تحصيله .

وإمّا بأخذه عبارته عن العدم الناشئ من قبيل سائر الدواعى غير دعوه الأمر والطلب، بحيث لا يقتضى الطلب وجوب تحصيله .

وثالثها : رجوعه إلى وجوب كلّ واحد منهما على التعيين ، ولكنه لا بإيجاب تام بنحو يقتضى المنع عن جميع أنحاء تروكه، حتى الترك الملازم مع وجود ضده ، بل بإيجاب ناقص مقتضاه المنع من غير ناحيه الترك الملازم لوجود الآخر من سائر التروك ، إذ الشيء بعد أن كان له أنحاء من العدم بالإضافة إلى فوت كلّ مقدّمه من مقدّماته، ووجود كلّ ضدّ من أضداده ، فلا جرم بعد خروج أحد تلك الأعدام من حيز التكليف ؛ إمّا لعدم قدره، أو لغير ذلك - كما في المقام من فرض عدم تمكّن المكلف من الجمع بين الوجودين - فلا يكون قضيه التكليف بالإيجاد حينئذٍ إلاّ وجوب سدّ بقيه الأعدام في ظرف انسداد عدمه من باب الاتفاق من قبيل بديله وضده ، ومرجعه إلى كونه أمراً بمتّم الوجود، لا بالوجود على الإطلاق بنحو يقتضى وجوب سدّ جميع الأعدام، حتى العدم الملازم مع وجود ضده .

ومرجع ذلك بالأخريه إلى تخصيص الواجب في كلّ منهما بما يكون ملازماً مع عدم الآخر، من دون أن يكون ذلك من جهه تقييد في الواجب ولا في الوجوب ، بل من جهه قصور في الوجوب بنفسه عن الشمول لغير ذلك .

هذا بحسب مقام التصوّر .

وأما بحسب مقام التصديق: فالمتعين هو الوجه الأخير، لعدم خلوه غيره عن المحذور .

أمّا الوجه الأول: سواء تقيّد كلٌّ منهما بعصيان الآخر أو بعدمه من باب الاتفاق المحفوظ من قبل الأمر ، إذ الشقّ الثاني منه غير رافع لمحذور المطارده بين الأمرين من جمله بقاء المطارده بينهما بعد على حاله بملاحظه تحقّق ما هو الشرط فيهما قبل الإتيان بواحد منهما .

وأما الشقّ الأول: فهو وإن اندفع به محذور المطارده، نظراً إلى وقوع تأثير كلّ منهما في ربه سقوط الآخر ، إلاّ أنّه يتوجّه عليه حينئذٍ محذور طوليه الأمرين، وتأخّر كلّ منهما عن الآخر برتبتين، حسب إناطه كلّ منهما بعصيان الآخر .

وأما الوجه الثاني: فإنّ لازم تقييد كلّ من الواجبين بعدم الآخر، هو مثل ما عرفت الآن من التأخّر برتبتين ، لازمه بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين هو تأخّر كلّ من الوجودين عن الآخر، وهو ملازم لكون كلّ منهما في رتبتين ، وهو كما ترى من المستحيل ، خصوصاً مع ما يرد على الشقّ الأول منه، من لزوم وقوع المطارده بين الأمرين بلحاظ اقتضاء إطلاق الأمر في كلّ منهما لزوم ترك الضدّ الآخر من باب المقدّمه، واقتضاء الأمر به عدم تركه ولزوم إيجاده . إذ حينئذٍ يصير كلّ واحدٍ منهما وجوداً وعدمًا ، هو ردّاً للتكليف الإلزامي، وهو محال .

ثمّ فرّع عليه بقوله : وعليه أيضاً لا- داعى إلى رفع اليد عن الأمرين على الإطلاق، والمصير إلى إلزام عقلى تخييرى فيهما ، بل يؤخذ حينئذٍ بوجوب كلّ منهما على التعيين ، غايته أنّه من جهة محذور المطارده والوقوع فى ما لا يُطاق يرفع اليد عن إطلاق الأمرين واقتضاءهما للحفظ على الإطلاق ، ويصار إلى

وجوب كل منهما بإيجاب ناقص راجع إلى إيجاب حفظ المرام من سائر الجهات في ظرف انحفاظه من قبيل ضده من باب الاتفاق، من دون أن يكون ذلك من جهة تقيد في الطلب أو المتعلق بوجه أصلاً، انتهى كلامه ملخصاً (١).

أقول: التفصيلات والتحقيقات المذكوره برغم دقتها وأهميتها، حيث لا تصدر إلا عن علامه مثله رحمه الله، ولكن لنا فيها تأملات:

أولاً: أن الالتزام بكون الوجوب هنا من جهة ذاته ناقصاً لا تاماً - أى لا يقتضى ترك جميع أنحاء التروك في الضدين حتى يكون تاماً، بل يكون ناقصاً أى لا يقتضى إلا بالنسبه إلى سائر التروك - فهو مجرد ادعاء لا دليل إثباتى له حتى العرفى منه، لأنه ليس لنا فى الأمرين فى قوله: (إنقذ الغريقين)، إلا التهيئه التى تدل على الطلب إطلاقاً أو تقييداً، والماده التى تدل على نفس الإنقاذ مطلقاً أو مقيداً، فإذا فرض نفى دلالة كلا الأمرين من تلك الحيثيه، فما الدليل الذى يدل على كون الأمر فى هذا المورد يكون ناقصاً بخلاف الأمر الواقع منفرداً حيث يكون تاماً؟

وما يمكن أن يقع لذلك دليلاً، لا يخلو عن أحد أمرين:

أما أن يكون دليلاً شرعياً أو عقلياً:

فالأول: منهما مفقود على الفرض لأنه لو كان لبان.

وأما الثانى: قد نفاه رحمه الله بنفسه من خلال قوله: (لا داعى إلى رفع اليد عن الأمرين على الإطلاق، والمصير إلى التزام عقلى تخييرى فيهما).

فلا يبقى لنا حينئذ دليل يدل عليه، فكيف الالتزام به من دون وجود دليل،

كما لا يخفى على المتأمل .

وثانياً : أنّ المحذور في الأمر بالضدّين ليس لنقص في مقام الاقتضاء ؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالشىء منفرداً ، متّحدٌ مع الأمرين المتعلّقين بالضدّين من حيث الاقتضاء، وإنّما التفاوت إنّ وجد كان من حيث وجود المانع في مقام الامتثال للأمر بالضدّين، وهو عدم قدره المكلف على القيام بالإتيان بهما في زمان واحد ، وهذا بخلاف الأمر المتعلّق بشىء واحد .

وعليه فما ذكره من التفاوت في مقام الاقتضاء بين الموردين، من كون الاقتضاء في موردٍ تامّاً، بخلاف ما نحن فيه، ليس إلّا دعوى بلا دليل وبرهان .

وثالثاً : أنّه ليس ما قرّره سوى ما ذكرنا من كون ملاحظه الإطلاق على قسمين من اللّحاظى والذاتى، ولا يكون شيئاً آخرأ عداهما ؛ لأنّ معنى الإطلاق في الأمر المنفرد ليس إلّا- أنّه ذاتى، أى لا- يرى في متعلّقه إلّا- ذاته من دون وجود قيدٍ آخر لا وجوداً ولا عدماً معه، حتّى من جهه وجود المزاحم له ، بخلاف الإطلاق اللّحاظى حيث أنّه يمكن أن لا يكون إلّا بالنسبه إلى بعض القيود دون بعض، ولو من جهه وجود المزاحمه له في الخارج ، فعليه لو كان الإطلاق الملحوظ في الأمرين المتعلّقين بالضدّين من قبيل الثانى لما أمكن القول بإطلاقه بالشمول لصوره وجود المزاحم، إن كان التقابل في الإطلاق والتقييد اللّحاظى على نحو تقابل العدم والملكه ، ولكن هذا يرجع إلى أنّ المقيد - أى التضييق لا- التقييد الاصطلاحى - كان في الواجب لا في الوجوب، كما اعترف بذلك رحمه الله في ضمن كلامه، بقوله : (بأنّه يرجع ذلك بالأخره إلى تخصيص الواجب لكن من دون تقييد ، بل قلنا لقصور في الوجوب بنفسه)، وهذا يوجب أن تكون المناقشه ليس

إلا المشاخه فى الاصطلاح والنزاع فى اللفظ والتعبير، إذ هو كان حينئذٍ من قبيل نتيجه التقييد، لو لم نقل بكونه حقيقه، مع أنك قد عرفت كون الإطلاق ذاتياً لا لحاظياً .

ورابعاً : ما ذكره فى تعيين وجه الأخير فى مقام التصديق، من استلزام تقييد الطلب بالعدم السابق قبل الأمر ببقاء المطارده لتحقق الشرط فيهما قبل الإتيان ، وبالعصيان للأمر الآخر، يستلزم محذوريه طوليه الأمرين، وتأخر كل واحدٍ منهما من الآخر برتبتين .

ليس بوجيه، لأنه يتضح لك الأمر لاحقاً بأن وجود الأمرين فى زمان واحد للضدين لا يستلزم محذوراً من ناحيه اقتران زمان الأمرين ، بل المحذور إنما هو حاصل من جهه متعلقهما، من حيث عجز المكلف عن الجمع بينهما ، فإن أجبننا عن هذا المحذور لاحقاً، فلا يبقى المطارده فى نفس اجتماع الأمرين أصلاً .

كما أن محذوريه طوليه الأمرين إنما يلزم لو كان التقييد فى كلٍ منهما بنفس عصيان الأمر الآخر ، وأما لو قيدناه بالوصف العنوانى بنحو الشرط المتأخر، بأن نجعل العنوان من قبيل الشرط المتقدم أو المقارن للأمر الآخر ، فلا يلزم محذور طوليه الأمرين، لبقاء الشرط فعلاً للأمرين ، فيكون كليهما منجزاً كما لا يخفى .

كما أنه لو قلنا بأن التفاوت بين الأمر بالأهم وعصيانه ، وبين الأمر بالمهم يكون هو الرتبه، أى لا يكون الأمر بالمهم فى رتبه الأمر بالأهم، كما التزم به رحمه الله بعد ذلك، فلا يكون حينئذٍ طوليه بين الأمرين إلا من حيث الرتبه دون الزمان.

وبالجملة: فما استنتج من كلامه، بأن مقتضى كلامه إمكان القول بوجود الأمرين فى زمانٍ واحد، ورتبه واحده، حتى فى الأهم والمهم، بجعل الأمر فى

الأهمّ تامّاً وفي الآخر ناقصاً . وفي المتساويين بكون الإيجاب في كلا الطرفين ناقصاً من دون احتياج إلى التمسك بالترتب ، ليس بصحيح، لما قد عرفت الكلام في وجود الإطلاق في كلا الأمرين، والتراحم إنّما متحقّق بين الإطلاقين ، بلا فرق بين نوع الواجب من الموسّع والمضيق، من حيث كون الإطلاق ذاتياً لا لحاظياً، فلا محيص من الشبث بمسأله الترتب .

أقول: ينبغي حينئذ الرجوع إلى الجواب عن كلام المحقّق الخراساني الذي تعرّضنا له سابقاً، وأحلنا الجواب عنه إلى المقام، لحاجه الجواب عنه إلى هذه المقدّمه لبيان أقسام الواجبات من جهه بيان وجود التراحم في تمام أقسامها كما عرفت ، ومن خلال أدلّه المثبتين يظهر بطلان ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله .

أدله القائلين بصحة الترتب

أدله القائلين بصحة الترتب

أقول: لا بأس بتقديم أمور مرتبطة لتوضيح المراد والمقصود في باب الترتب :

الأمر الأول : أنه لا ينبغي أن يرتاب في أن الأمور الاعتبارية لا يتحقق بينها نسبة التنافي والتلائم من حيث أنفسها، إذ لا حقيقه ولا نفسيه لها في الواقع، حتى يلاحظ هذه الأمور، وإنما تتحقق بينها من حيث الآثار المترتبة عليها كالتلائم بين المتعلقين والتنافي والتضاد بينهما، فالتدافع الواقع بين الامتثالين وهما أثر الأمرين وهو الموجب لتضاد الأمرين بنحو الوساطه في العروض دون الوساطه في الثبوت .

فعلى هذا، الأمران المتضادان إذا فرض اختلاف في متعلقيهما من حيث الظرف والامتثال ، فلا مانع من اجتماع أمريهما من قبيل امتثاليهما، سواء فرضت قبلته زمانيه أو رتبته أو غيرهما من أنحاء الاجتماع .

الأمر الثاني : إن تعلق الأمر بالضدين يكون على أنحاء:

تارة : أن يكون أمراً واحداً متعلقاً بالضدين في زمان واحد، بحيث يكون المأمور به نفس الجمع بين الضدين ، فلا إشكال في محالته هذا القسم من الأمر؛ لأن المفروض عدم قدره المكلف على إتيانهما كذلك ، والقدره على الامتثال:

إمّا أن يكون شرطاً لفعليه التكليف، بحيث لو لم يكن المكلف قادراً لا- يكون التكليف له فعلياً ، فهذا ممّا ذهب إليه كثير من الأصوليين .

وإمّا أن تكون قدره شرطاً لتنجز التكليف الفعلي لا في فعليته ؛ لأن فعليته

ثابته لكل من القادر والعاجز بمجرد الإبلاغ والإصدار إلى المكلفين في الأحكام القانونيّة .

غايه الأمر ، يعدّ هذا التكليف منجزاً في حقّ العالم والقادر، ومعدّراً في حقّ العاجز والجاهل كما ذهب إليه المحقّق الخميني حفظه الله ، ولا يبعد صحّته في الأحكام الكليّة القانونيّة، بخلاف الأمر الشخصي فإنّ القدره للمكّف في المأمور به يكون شرطاً لفعليّته التكليف لا لتنجزه، لعدم تعقّل فعليّته هاهنا بدون القدره ، هذا بخلاف فرض الأوّل حيث أنّ التكليف فيه يتعلّق بالعموم، فيكفي فيه وجود القدره لعدد من المكلفين في إمكان تحقّق فعليّته التكليف ، ولو لم يكن بعضهم قادراً على الامتثال ، وبذلك يرفع الاستهجان عن التكليف بهم .

وأخرى : بأن يتعلّق الطلب بشيئين بينهما تضادّ ، إلّا أنّه فرق بينهما في زمان فعليّته التكليف، بأن يجعل أحدهما في زمان والآخر في وقت آخر من دون مزاحمه فيما بين الطلبين أصلاً ، فلا- إشكال في صحّتهما لوجود تمام شرائطه من وجود القدره لفعليّته التكليف، وتنجزه في مرحله الامتثال .

فالتضادّ بينهما حينئذٍ يعدّ فرضياً لا فعليّاً ؛ أي لو قصد يأتيهما في زمان واحد كان متضادّاً ، وإلّا فلا .

وثالثه : بأن يكون الأمر متعدّداً بتعدّد متعلّقه ، مثل أن يتعلّق الأمران بضدّين ، فهو قد يقيد كلّ واحدٍ من الأمرين بالإتيان بمتعلّقهما في زمان واحد ، ففيما يقدر الإتيان بهما خارجاً بلا تراحم بينهما في مرحله الامتثال لإمكان الجمع بينهما على الفرض ، فهو أيضاً يكون كالقسم الثاني ممكناً، وكان التكليف بالنسبه إلى كلّ واحدٍ منهما فعليّاً ومنجزاً ، بإطلاق الضدّ على مثل هذين الشيئين

يعدّ مسامحه، لعدم قيام تضادّ حقيقي بينهما لا في مقام البعث ولا في مقام الامتثال .

فهذا القسم بل الأقسام الثلاثة خارجه عن محلّ الكلام قطعاً .

فإذا كان هذا حال التقييد، فشمول الإطلاق لكلّ منهما حتّى بالنسبه إلى حال وجود الآخر ، ممّا لا إشكال فيه ؛ لأنّ الإطلاق لا يكون أسوء حالاً من التقييد بالجمع .

ورابعه : هو القسم الثالث إلّا أنّه إذا فرض عدم قدره المكلف من جمعهما في زمان واحد ، لأجل وجود المزامحه بين الضدّين ، فهو أيضاً يكون على قسمين :

تارة : يكونان متساويين من حيث المصلحه .

وأخرى : متفاوتين بالأهمّ والمهمّ .

ففي هذين القسمين يكون مورد البحث والكلام، لا فيما إذا قيد أمر كلّ واحد بالإتيان في ذلك الوقت، لكلّ واحدٍ من الأمرين في كليهما ؛ أي في المتساويين والمتفاوتين ، لما قد عرفت بأنّه إذا لم يكن المكلف قادراً على الجمع والامتثال لكليهما، فكيف يمكن أن يحزّكه المولى بالبعثين مع علم الأمر الحكيم الملتفت إلى عجزه؟! مع أنّه لا إشكال في كون البعث إنّما هو لداعويّه الانبعاث في العبد والمأمور ، فإذا علم أنّه عاجز عن الانبعاث، فصدور الأمر منه كذلك لكلّ واحدٍ منهما محال قطعاً، لكونه تكليفاً محالاً لا تكليفاً بالمحال ، فلا محيص حينئذٍ أن يُقال لو وجد المكلف أمرين كذلك، أن يكون مخيراً عقلاً لامتثال واحدٍ منهما، لأنّه لولاه لزم الاستحاله كما عرفت، وهو واضح لا خفاء فيه ، بل لعلّه خارج عن محطّ النزاع .

بل يكون محطّ النزاع إمّا هو الإطلاق في لسان الدليل في كلّ منهما ، أو قيد كلّ واحد منهما ، بعدم الإتيان للآخر في المتساويين، أو بعضيان الآخر الأهمّ في المتفاوتين ، فالسؤال المطروح حيثئذٍ كما عليه جماعه من الأصوليين هو أنّه هل يجوز للأمر أن يأمر بالضدّين بأمرين لا بأمر واحد، مع كون حال القضيه كذلك ، أو أنّه مستحيل من جهه عدم وجود القدره على امتثالهما معاً، برغم قدرته على القيام بأحدهما ؟

نقول : إذا فرضنا كون التكليف غير شخصي، بأن كان البحث عن التكاليف العامه والأحكام القانونيه الكليه - دون الأحكام الشخصيه الخاصه المتوجهه إلى شخص واحد - لم يتعلّق بالمجموع منهما بموضوع وجداني ، بل تعلّق بكلّ واحد منهما مستقلاً، وكان مقدوراً بنفسه ، وفرض أنّ المتساويين قد أخذ قيد عدم الإتيان بالضدّ الآخر في كلّ واحد منهما لدخالته في تحصيل القدره للآخر ، أو أخذ قيد عدم الامتثال للأمر بالأهمّ لتحصيل القدره في المهمّ ، فلا يبقى هاهنا محذور يوجب استحاله ذلك إلاّ ببعض ما توهمه جماعه من الإشكال وهو ما نرده لاحقاً.

الأمر الثالث : لا إشكال في أنّ الأمر قد يتعلّق بموضوع :

تارة: على نحو الإطلاق ؛ أي بنحو اللابشرط، حيث قد عرفت أنّه يُطلق عليه إطلاق ذاتي .

وأخرى: قد يتعلّق بموضوع مقيد بقيد ومشروط بشرط .

فالأوّل يكون واجباً مطلقاً ، والثاني مشروطاً .

ثمّ الشرط الذي أخذ في الشيء :

١ - قد يكون شرطاً للوجوب بحيث لو لم يحصل الشرط لم يتحقق الوجوب .

٢ - وقد يكون الشرط مأخوذاً في الواجب لا في الوجوب.

فيسمى الأول بالواجب المشروط كالأستطاعه للحجّ ، والثاني بالواجب المعلق كالوقت بالنسبه إلى الصلاه، والموسم بالنسبه إلى الحجّ ، ولا إشكال في القسم الأول منهما ، إنّما وقع الخلاف في القسم الثاني من كونه معلولاً أم لا .

وتظهر النتيجة في أنّ الوجوب في الثاني قبل الوقت فعلى الواجب فيه استقباليّ ، فيصحّ الإتيان بالمقدمات بقصد الوجوب قبل تحقّق شرط الواجب لكون وجوبه فعلياً ، هذا بخلاف الواجب المشروط، لأنّ الوجوب قبل الشرط لم يكن فعلياً .

كما أنّ الشرط الذي يؤخذ يكون على أنحاء :

تارة : يكون أمره بيد المكلف، بحيث يتمكن من إيجاد واعدامه .

وأخرى : ما لا يكون كذلك، لكونه أمراً خارجاً عن اختياره مثل دخول الوقت.

كما أنّ الشرط قد يلاحظ:

تارة: بوجوده الانقضائي فيؤخذ شرطاً للمشروط بهذه الكيفيه فيسمى بالشرط المتقدم .

وأخرى: بوجوده الحالي يكون شرطاً، فيسمى شرطاً مقارناً .

وثالثه: يلاحظ بوجوده الاستقبالي كذلك، فيسمى ذلك بالشرط المتأخر .

فالقسمان الأوّلان منهما ممّا لا خلاف في إمكانهما ذاتاً ووقوعاً ، وإنّما

الكلام وقع في الأخير حيث استحال بعضهم إمكانه ذاتاً فضلاً عن إمكانه الوقوعي .

فالأمران المتعلّقان بالضدّين :

١ - قد يكونان مطلقين، سواءً كانا متساويين أو متفاوتين بالأهمّ والمهمّ ، خصوصاً إذا كانا مضيقين ، فلازمه التكليف بما لا يُطاق ، فلو أريد الفعلية والتنجز في كلّ منهما، فلا محيص من الحكم بالتخير العقلي حينئذٍ في المتساويين، أو الأخذ بالأهمّ فقط ورفع اليد عن المهمّ عذراً ؛ لأنّ قدره في الامتثال يكون من الشرائط العامّة الفعلية لكلّ تكليف ، فالشرط حينئذٍ ليس شرعيّاً ، بل يكون عقليّاً .

٢ - وقد يكونان مختلفين، بأن يكون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً، كأن يشترط المولى في الإتيان والامتثال بأحدهما ترك الامتثال للآخر الأهمّ ، وكان هذا الشرط شرعيّاً لا عقليّاً ؛ لأنّه لم يجوّزه من عند نفسه لولا ورود الدليل بترك الامتثال للآخر ، كما أنّ الشرع أيضاً لم يجوّزه ذلك أوّلاً ، إلّا أنّه يجعله شرطاً لفعلية الأمر الآخر، بحيث لولا هذا الشرط لأشكل الحكم عقلاً بوجوب الامتثال للآخر المسمّى بالمهمّ ، فحينئذٍ يكون حال المكلف بالنسبة إلى الأمرين هكذا:

بأن يكون أحدهما عليه فعليّاً بالإطلاق وهو الأهمّ ، والآخر يكون فعليّاً مشروطاً بعصيان الأهمّ ، ولكن كانت فعلية قبل تحقّق شرطه وهو العصيان ، لما قد عرفت من إمكان كونه شرطاً للواجب لا- للوجوب ، فقبل تحقّق الشرط يكون التكليف في كلا الأمرين فعليّاً بصورة الاختلاف من حيث الإطلاق والاشتراط ، إلّا- أنّ ظرف الامتثال في كلّ واحدٍ منهما يكون مختلفاً، لأنّ أحدهما يكون بلا شرط ، بخلاف الآخر حيث يكون في رتبة أخرى، وهو تحقّق العصيان المستلزم

لإمكان تحقّق ظرف الامتثال للآخر، كما يمكنه ترك الامتثال له أيضاً حتّى يتحقّق العصيان لكليهما .

ثمّ ننقل الكلام فى العصيان للأهمّ الذى أخذ شرطاً للأمر بالمهمّ:

١ - فقد يكون بصرف وجوده كافياً لسقوط أمر الأهمّ؛ أى بمحض إرادته المكلف ترك امتثال أمر الأهمّ والاشتغال بالمهمّ يتحقّق ذلك.

٢ - أو أنّه يتحقّق بمجرد البناء عليه فيؤدّى إلى سقوط أمره .

٣ - أو يكون سقوط الأمر بالأهمّ بعد حصول الامتثال بالأمر بالمهمّ، أى لا يسقط الأمر بالأهمّ إلاّ بفوت وقته، من دون أن يسقط بشروع إتيان شىء أو إتيان المهمّ فى محلّه ، فحال الاشتغال بالمهمّ قبل فوت الوقت كان أمر الأهمّ موجوداً ، فيكون العصيان حينئذٍ له حال دوام واستمرار إلى أن يأتى بالمهمّ بتمام أجزائه ، ففى كلتا صورتين يمكن جعلهما من باب الطلب بالضدّين، بناءً على إمكان القول بالواجب المعلق، لأنّ الوجوب لكلّ من الأهمّ والمهمّ حينئذٍ فعلىّ قبل الشرط ، غايه الأمر ، كون الواجب فى المهمّ استقبالياً لا وجوبه ولا تأثير فى ذلك ، كون العصيان بوجوده الآنى شرطاً للمهمّ أو بوجوده الاستمرارى ، أو القول فى الشرط هو العنوان المتعقّب بالعصيان .

نعم ، لو فرض أنّ فعلية الأمر بالمهمّ كان بعد تحقّق العصيان الآنى فى الخارج، بحيث لم يكن الوجوب قبل الشرط متحقّقاً أصلاً، فيكون وجوبه من قبيل الواجب المشروط لا-الواجب المعلق ، وفرض أنّ الأمر بالأهمّ قد سقط بنفس العصيان الآنى المتحقّق من قصده، أو الشروع بالمهمّ، بحيث كان العصيان منشأً لتحقّق أمرين:

أحدهما: سقوط الأمر في ناحيه الأهم .

والثاني: إيجاد فعليته في ناحيه الأمر بالمهم .

ولم نلتزم بكون العنوان - وهو التعقب بالعصيان - شرطاً كما احتمله المحقق النائيني قدس سره تصحيحاً لإجراء الترتب ، فحينئذٍ يصح أن يقال بخروج المورد عن طلب الضدين ؛ لأنّ في حال فعلية الأمر بالمهم ، وهو حال تحقّق العصيان الآنى للأهمّ الموجب لسقوطه، لا وجود لأمر الأهمّ حتّى يكون فعلياً، لما فرض سقوطه بالعصيان الآنى ، وحال وجود الأمر بالأهمّ وفعليته لم يكن الأمر بالمهمّ فعلياً لعدم تحقّق شرطه ، فهو خارج من مورد البحث والكلام .

هذا بخلاف ما لو أجزنا الواجب المعلق ، أو قلنا بفعلية الأمر بالمهمّ بالوصف العنوانى، فيصير الموردان من موارد طلب الضدين، سواء كان العصيان آتياً أو استمرارياً .

أقول: وممّا ذكرنا ظهر فساد التفصيل في صورته كون الأمر بالمهمّ مشروطاً بالعصيان الآنى لا- ما كان مشروطاً بالعصيان الاستمرارى، إذ ليس هو من باب طلب الضدين، ولم يذكر لتفصيله وجهاً واضحاً .

إلا- أن يُقال : بأنّه حيث يمكن للمكلف في كلّ لحظه في حال الاشتغال بالمهمّ رفع اليد عنه، فيسقط عن الفعلية إلى أن يتمّ العمل ، فلذلك ليس للأمر المهمّ فعلية تامّة مثلاً حتّى يزاحم فعلية الأهمّ، حتّى يكون من باب طلب الضدين ، وفساده كما ترى .

الأمر الرابع : سبق وأن ذكرنا في محلّه أنّ الأوامر تتعلّق بالطبايع ؛ لأنّ الغرض قائم بنفس الطبيعه بأى خصوصيّة تحققت ، وفي ضمن أى فرد وجدت،

لأنَّ ما يكون دخيلاً- في الغرض يأتي من خلال الأمر دون غيره . وقد عرفت منَّا سابقاً بأنَّ كلَّ أمرٍ مرَّكَّب من الهيئته والمادَّة فلا يدلُّ الأولى إلاَّ على البعث، والثانيه إلاَّ على الماهيئه اللابشرطيه .

نعم ، لو كانت خصوصيئه خاصه دخيله في الغرض ، لا بدَّ أن يقصد بها الماهيئه حال جعلها موضوعاً إذا كان الطلب مطلقاً بنفسه ، أو يقيد الطلب إن فرض صحته وإمكانه، وتكون المادَّة مطلقه ، نعم هناك بحث في أنَّ ذلك هل يستلزم تقييد كلِّ لآخر أيضاً أم لا؟ فهو موكول إلى محلّه .

ومعنى الإطلاق في الطبيعه، ليس إلاَّ- كون الطبيعه هي تمام الموضوع للحكم، بلا- دخاله لشيء آخر أو عدم شيء معه ، هذا بخلاف ما لم يكن المتعلِّق كذلك، حيث لا بدَّ من الأخذ بما هو الدخيل فيه من وجود شيء وعدمه ، فليس معنى الإطلاق هو ما ذكره بعض من جعل الطبيعه مرآه للمصاديق، وساريه في أفرادها، تتحد معها وتحكى عنها، إذ الطبيعه من حيث هي هي لا تحكى عن الخصوصيات في الأفراد . نعم ، الاتِّحاد يوجب الانتقال إلى الخصوصيئه .

فبناءً على هذا، لو رأى المولى في الأمرين المتعلِّقين بالشيء المتساويين، أنَّ كلَّ شيء بنفسه مطلوب في كلِّ حال وخصوصيئه، وكان فيه المصلحه ، إلاَّ أنه:

تارة: قد يلاحظ عجز المكلف عن الجمع بين الشئيين في زمانٍ واحد، فله أن يعلِّق طلبه على كلِّ واحد مقيداً بعدم الإتيان بالآخر ؛ بأن يصرِّح بذلك ويدلُّ على أنه لم يلاحظ الماهيئه اللابشرط في متعلِّق أمره ، بل أخذه حال عدم الإتيان بالآخر، فهو يكون من قبيل التخيير الشرعي . غايه الأمر ، يكون التخيير عقلياً أيضاً، لو لم يكن المكلف قادراً على تركهما معاً كالحرکه والسكون ، وإلاَّ فلا تخيير

عقلى هنا لتصريح الشرع بنفسه ، إلا أنّ التخيير هنا ليس من جهة خلوّ متعلّق كلّ عن المصلحه فى حال الإتيان بالآخر ، بل لعدم قدره المكلف على الجمع فى مقام الامتثال ، وإلا لو فرض محالاً إمكان الجمع له كان كلاهما مطلوباً .

وأخرى : فى مثل هذا الفرض أيضاً مع وجود المصلحه فيهما ، إلا أنّ المولى لا يرى مصلحه لذكر هذا القيد فى متعلّق أمر كلّ واحدٍ منهما ، أو كان معذوراً عن ذكره ، ولكن برغم ذلك كان المكلف عاجزاً عن القيام بإحضارهما معاً فى مقام الامتثال ، فلا إشكال حينئذٍ بأنّ الإطلاق الذاتى للفظ ، وإن كان يقتضى مطلوبيه كلّ حتّى مع الآخر ، لما قد عرفت أنّ الإطلاق فى تلك الموارد ذاتى لا لحاظى ، إلا أنّ العقل يحكم بمعذوريّه من لا يكون قادراً عليه ، فيكون نتيجة هذا الحكم هو التخيير فى الانتخاب بين أحدهما ، ولكن هذا لا ينافى وجود المصلحه فى كلّ من الطرفين على الفرض كسابقه ، إلا أنّ التخيير لأجل العذر عقلاً لا شرعاً .

وثالثه : مثل هذين الفرضين ، إلا أن تكون المصلحه فى كلّ منهما حال عدم الآخر ، بحيث لو كان المكلف قادراً على الجمع على فرض المحال ، لما كان ممثلاً للأمرين فجاز التخيير .

هذا كلّ فى الأمرين المتعلّقين بالضدّين إذا كانا متساويين .

وأما إذا كان الأمران المتعلّقان بالضدّين مختلفين من حيث أهميته فى أحدهما دون الآخر :

تارة : يعلم هذه الأهميه فى واحدٍ منها معيّناً ، فهذا هو محلّ النزاع فى المتراحمين كالمثال المعروف من الإزاله والصلاه .

وأخرى : ما لا يكون معيّناً ، بل احتمال المكلف فى كلّ منهما كونه أهمّ ، ولكنّه

عالم بعدم كونهما متساويين في المصلحة .

ففي كلا الموردین لابد أن يفرض عدم إمكان الجمع بينهما في مرحله الامتثال، حتّى يدخل تحت عنوان التراحم .

غايه الفرق بين الصورتين أنّ الأولى منهما لابد أن يتقدّم الأهمّ في الامتثال تعيّنًا، بخلاف الثاني حيث له أن يختار أحدهما تخييرًا، لأنّه يعلم الأهمّ منهما.

كما أنّ هناك فرق آخر بينهما أيضاً من حيث أنّ الأولى يمكن القول فيه بأخذ عصيان الأهمّ قيدياً في المهمّ في مرحله الامتثال، بخلاف الثانيه حيث يجوز ذلك من دون لزوم أخذ هذا القيد فيه ؛ لاحتمال أن يكون المأخوذ هو الأهمّ .

هذا كلّه في تقسيمات متعلّق الأمرين من حيث مقام التصوّر والثبوت .

وبالجملة: فللمولى أن يأخذ في متعلّق أمر المهمّ عصيان الأهمّ ، فلا إشكال في أنّ أخذ القيد في شيء لابد من لحاظه معه قبل الجعل والإنشاء في مرتبه الموضوع ، فإذا رأى وجود مصلحة في المهمّ، مع تحقّق العصيان للأهمّ ، فيجعل أمره ولو بصورة القانون والكلّي لكلّ من عصى الأمر المتعلّق بالأهمّ ، فينشأ حينئذٍ أمر المهمّ في ظرف هذا اللحاظ ، بلا فرق في ذلك بين كون الأمر شخصياً أو كلياً قانونياً .

وتوهم: إمكان الجواب عنه بما في «تهذيب الأصول» في المقدّمه الثالثه، بأنّه: (قد عرفت أنّ الأوامر المتعلّقه بالطبائع لا تعرض لها على أحوال الطبيعه وأفرادها .

ومنه يظهر أنّ التراحمات الواقعه في الخارج بين أفراد الطبائع بالعرض، غير ملحوظه في تلك الأدلّه ؛ لأنّ الحكم مجعول على العناوين الكلّيه، وهو مقدّم

على التراحم الواقع بين الأفراد برتبتين ؛ رتبه تعلق الحكم بالعناوين ، ورتبه فرض ابتلاء المكلف بالواقعه ، وما له هذا الشأن من التقدم، لا يتعرض لحال ما يتأخر عنه برتبتين....(١).

ممنوع: لأن تأخر هذه الحاله عن مقام الحكم والإنشاء، لا يوجب أن لا يكون لحاظه معقولاً في الرتبه السابقه ؛ لأن المولى حال ملاحظه المتعلق من حيث المصلحه ينظر إلى ما يكون دخيلاً في تحققها، سواء كان في الأهم أو المهم ، فإذا رأى أن المصلحه في الأهم مطلقه، فيجعل الحكم عليه بصوره الإطلاق ، وفي المهم بما إذا كان مقيداً بعدم امتثال الأمر في الأهم، فيجعل حكمه على المهم مع تلك الخصوصيه، بلا فرق بين الحكم الشخصى أو الكلى القانونى .

نعم ، صحه هذه الدعوى منوطه بملاحظه وضع المولى فى لسان الدليل بما يدل على هذا القيد بدال آخر، غير نفس الأمر المركب من الماده والهيئه، الذى قد عرفت عدم دلالتيهما إلا على البعث والماهيه المطلقه ، حيث لا يكون إطلاق نفس الدليل بذاته مقتضياً لذلك ، ولعل مقصود صاحب «تهذيب الأصول» صوره الإطلاق بالذات ، إلا أنه لا يناسب مع دعواه بعدم إمكان الترتب فى الأوامر الكليه والقانونيه ، بل لابد أن يقول بأنه لا يكون مقتضى إطلاق نفس الدليل بلا دال آخر ، ولذلك ترى فى كلمات الأصوليين من أن على المولى أن يصرح ويقول للمكلف عليك القيام بالمهم فيما لو عصيت الأهم، حيث أنه شاهد لما قلناه من أن البحث فى كلام القوم يدور مدار الإمكان وعدمه بالذات، لا إمكانه من حيث ملاحظه

نفس الدليلين مع الآخر .

أقول: إذا عرفت هذه المقدمات الأربع، حينئذٍ لا سبيل للأصولي إلا أن يقول بإمكان الترتب وصحته عقلاً، وأول دليل على ذلك وقوعه خارجاً في العرف والشرع، كما اعترف به الخصم، وأراد التوجيه بما هو بعيد عن الصواب والحق بمراحل، كما سيظهر لك إن شاء الله تعالى .

وقد ثبت من خلال المقدمه الأولى أن التنافي ليس في الأمرين بنفسهما، بل يكون في متعلقهما، وإذا اختلف ظرف الامتثال فيهما بحسب الرتبة، ارتفع التراحم من البين، ولو اجتمع نفس الأمرين معاً في زمان واحد، بل ولو رتبته واحده، لأنهما يعدان من الأمور الاعتبارية .

كما ثبت بحكم المقدمه الثانيه أن محط النزاع هو تراحم إطلاق الدليلين، سواء كان في المتساويين أو المختلفين من حيث المصلحه في الأهم والمهم، حيث يكون التنجيز في الأول تارة عقلياً، وأخرى شرعياً، بخلاف الثاني حيث يكون الأمر في الأهم مطلقاً ومقديماً على الأمر بالمهم، والتقييد كان في طرف المهم فقط لا في الأهم، بلا فرق في ذلك بين الأحكام الشخصيه والكليه القانونيه .

كما ثبت بحكم المقدمه الثالثه أن الشرط المأخوذ في الدليل، قد يكون شرطاً للوجوب، وآخر شرطاً للواجب، ولا مانع من أن يكون الشرط في طرف المهم شرطاً وقيداً للواجب لا للوجوب، فتصبح الفعلية لكلا الأمرين موجوداً قبل حصول شرط الواجب وهو العصيان بالأهم، لحصول شرط الواجب في ناحيه المهم . وعرفت إمكان الأخذ بنحو الشرط المتأخر والمتقدم والمقارن، بل يصح ذلك ولو التزمنا باستحاله الشرط المتأخر؛ لأن الشرط بالنسبه إلى الواجب يكون

مقدمًا أو مقارنًا، ولا يكون شرطًا للوجوب المتقدم حتى يصبح الشرط متأخرًا أو مستحيلًا .

وعرفت من خلال ما ذكرناه في هذه المقدمة، بأن العصيان مطلقاً - سواء أُخذ بوجوده الآنى شرطاً للمهم ، أو بوجوده الاستمراري إلى تمام فوت وقت الامتثال للمهم - يكون المورد من باب طلب الضدين، وتكون فعليته الأمر لكلا الأمرين موجوداً قبل تحقق العصيان خارجاً، بناءً على فرض وجود واجب المعلق ، وقد ثبت أنه لا استحاله فيه كما اخترناه في محله .

كما ثبت من خلال المقدمة الرابعة أن الأوامر متعلقه بالطبائع دون بالأفراد ، وأن الخصوصيات غير ملحوظه فيها ، ولكن مع ذلك لا- يمتنع أن يلاحظ المولى في دليلٍ خصوصيّه بدالٍ آخر لا بدلاله إطلاق نفس الدليلين ، بلا فرق في جواز التصريح بذلك القيد - أى بمثل عصيان أمر آخر في الدليل - من أن يكون الدليل متكفلاً لحكم كلى قانونى كما هو محلّ البحث ، أو كحكم شخصى خارجى، لوحده الملاك في الاستحاله والجواز في كليهما .

وخلاصه الكلام: ثبت من خلال ما ذكرناه أن الترتب في الأمرين المتزاحمين ممكن وصحيح ، بلا- فرق بين المتساويين والمتفاوتين ، كما لا- فرق في الجواز بين الحكمين الكليين أو الشخصيين، إذا كانت المصلحه في كليهما موجوده ، والامتناع كان بحسب حال الامتثال لا بحسب حال الاقتضاء، كما توهمه بعض ، وهكذا يرتفع محذور استحاله طلب الضدين الذى ادّعاه صاحب «الكفايه» قدس سره .

وبذلك فرغنا عن جواب الإشكال الأول الذى تبناه صاحب «الكفايه» فى

المقام وكان يعدّ أهمّ إشكال للقائلين بممنوعيه الترتّب.

وأما الإشكال الثانى لصاحب «الكفايه»: حيث ذهب إلى أنّ الالتزام بالترتّب التزامٌ باستحقاق العقوبتين.

والجواب: بأننا نلتزم به ، لما قد عرفت من مقدوريّه كلّ واحد منهما ، فترك كليهما يستحقّ اللوم والمذمّه لكلّ واحد، بل ربّما يوجب استحقاق ثلاث عقوبات، وهو فيما لو اشتغل بحرام آخر فى ضمن ترك الأمرين، وإن كان فى طرف المثوبه لا يستحقّ إلاّ ثواباً واحداً، لعدم إمكان الجمع بين الامتثالين حتّى يستحقّ مثوبتين ، ولكن لا ملازمه بينهما فى الوحده والتعدّد، حتّى يُقال بأنّه شاهد على كون الأمر فيهما لا يكون منجزاً إلاّ بواحد .

أما الإشكال الثالث: وهو أنّه على القول بالترتّب، يلزم كون وجوب الإزالة الملازم مع ترك الصلاه متعلّقاً للحكمين المتخالفين، من الوجوب للأول والحرمة للثانى ، لكونه ضدّاً عاماً لوجوب الصلاه ، مع أنّه لا يجوز تعلّق الحكمين كذلك بالمتلازمين، ولو سلّمنا عدم لزوم كونه محكوماً بحكم الملازم الآخر .

ويرد عليه أولاً : بأنّه لو قلنا بسقوط الأمر فى طرف الأهمّ بالعصيان الآنى قبل تحقّق الأمر بالمهمّ ، فلا أمران حتّى يستلزم الجمع بين الحكمين المتخالفين .

إلاّ أنّ هذا الجواب يخرج الفرع عن محلّ النزاع من كون محلّ البحث فى الأمر بالضدّين ، وبالتالي فالجواب الذى ذكره صاحب «عنايه الأصول» (١) غير وجيه.

وثانياً : لو سلّمنا عدم سقوط أمر الأهمّ بالعصيان، إمّا لكونه على نحو الشرط المتأخّر وواجب المعلق ، أو كان العصيان بوجوده الاستمراريّ لا الآني شرطاً.

ومع ذلك نقول : هذا الإشكال إنّما يجرى على القول بالاختضاء ؛ أي قبول أنّ الأمر بالشيء - كالصلاه - يقتضى النهي عن ضده العام وهو الترك، حتّى يكون حراماً مخالفاً لوجوب الإزالة ، مع أنّه أوّل الكلام .

وثالثاً : أنّه لو سلّمنا ذلك أيضاً، فإنّ عدم جواز تخلف المتلازمين في الحكم، إنّما يكون في الحكمين النفسيين لا بين النفسى - وهو وجوب الإزالة - والنهى الغيرى - وهو ترك الصلاه - لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ النهي الغيرى لا يكون متحقّقاً عن مفسده فى متعلّقه حتّى يزاحم مع المصلحه فى الملازم الآخر ، فإذن لا بأس بتلبّس المتلازمين بالحكمين المتخالفين كذلك .

ورابعاً : لو سلّمنا الامتناع حتّى فى الغيرى مع النفسى ، فلا بأس أن يُقال بجواب آخر، وهو أنّ الأمر النفسى إذا جاز عدم تعلّقه بمتعلّق كان فيه الملا-ك والمصلحه لأجل المزاحمه مع الأهمّ - كما ذهب إليه بعض، وحكموا بصحّحه العباده إذا أتى بقصد ملاكها من دون أمر - فلم لا نقول بذلك فى النهى الغيرى، إذا زاحم مع الوجوب النفسى فى الإزالة ، مع أنّ الإمكان هنا يكون بطريق أولى من جهتين :

أحدهما : كونه غيريّاً وهو نفسى .

وثانيهما : عدم وجود مفسده فى متعلّقه .

بخلاف الوجوب فى طرف ملازمه حيث يكون نفسياً وفيه المصلحه .

فالإشكال مرتفع من جهات عديده كما عرفت ، فلا نعيد .

وأما الإشكال الرابع: وهو أنّ إجراء الترتّب وصحّته فى الضدّين اللذين لا

ثالث لهما كالحركة والسكون، يكون من طلب الحاصل، لأنه إذا عصى أمر الحركة فالسكون موجود وحاصل قهراً .

قلنا أولاً: بأن الترتب الذى كان مورد البحث هو الواقع فى الأضداد الخاصه التى يمكن للمكلف ترك كلا الأمرين ، ولهذا أشكلوا بلزوم استحقاق العقوبتين على فرض صحه الترتب ، فمثل الضدين اللذين لا ثالث لا يكون داخلاً فى مورد البحث .

وثانياً : لو سلمنا دخوله فيه، فقد عرفت ضمن المقدمه الرابعه بأن التخيير فى مثل هذين الضدين يكون عقلياً، لعدم قدره المكلف على تركهما فعلاً، غايه الأمر لو نص الشارع فى كلامه بلزوم الإتيان بكل واحدٍ منهما، مع عدم الإتيان بالآخر، يكون تخييراً شرعياً أيضاً فى قبال ما لو كان أحدهما المعين هو المشتمل على مصلحه تامه ملزمه، حيث يكون هو الأهم ويقدم ، ففى مثل هذا لو قال المولى: (إن عصيت أمر الأهم - كالحركة مثلاً لو كان هو الأهم - فاجلس) فليس أمره الثانى حينئذٍ إلاً أمراً إرشادياً إلى ما يختاره قهراً، أى يكون أمره خبراً عمياً يفعل ويقع خارجاً ، فالأمر المولى هنا لا يكون إلاً واحداً ، كما أن العقوبه هاهنا لا تكون إلاً - فardاً، فلا يكون للترتب هنا أثراً فاحشاً ، ولكن هذا لا يوجب عدم صحته فيما له أثر مستقل، ويقع أمرته فيه أمرته على نحو المولويه، كما فى الضدين اللذين لهما ثالث .

وأما الإشكال الخامس: بأنه يستلزم على فرض صحه الترتب الجمع بين المتناقضين فى طرف الأهم والمهم، بناءً على القول باقتضاء الأمر النهى عن ضده من باب المقدميه، أو سرايه الحكم من ملازم إلى ملازم آخر ، فالإزالة واجبه

وتركها محرّمه ، كما أنّ تركها واجب أيضاً للصلاه، وهو السبب في الجمع بينهما، وهو محال .

والجواب: أمّا على القول بعدم فعلية المهمّ فواضح ، لأنّ في طرف امتثال أمر الإزالة لا- أمر بالصلاه أصلاً حتّى يلزم الجمع الممنوع ولو على الاقتضاء ، كما أنّ في ظرف امتثال الأمر في ناحيه المهمّ أيضاً كذلك، إن قلنا بسقوط أمر الأهمّ بالعصيان بوجوده الآنى ، فلا- يلزم الاجتماع أصلاً لا فيما قبل العصيان لعدم وجود أمر المهمّ قبل تحقّق شرطه إذ لا فعلية له ، ولا بعده لسقوط أمر الأهمّ بعده، فلا يبقى من الأمر إلا المهمّ فقط .

ولكن هذا الجواب يوجب خروج البحث عن باب طلب الضدّين في رتبه واحده وزمان فارد، كما تقدّم ذلك عن صاحب «عنايه الأصول» .

وأمّا لو قلنا بفعلية أمر المهمّ قبل تحقّق شرطه، إذا كان الشرط شرطاً للواجب لا- للوجوب ، ومن ناحيه أخرى كان العصيان بوجوده الاستمراري دون الآنى شرطاً ، فإنّه يلزم اجتماع الأمرين المستلزم للجمع بين الحكمين في موضوع واحد .

نقول في الجواب أولاً: بأنّ ترك الإزالة لا يصبح مأموراً به من باب المقدمه، كما أنّ الملازمه لا تتحقّق إن صارت المقدمه بعصيانه لأمر لا- أهمّ محقّقه في الخارج من تلك الناحيه ، فلا يحتاج إلى يوجّه إليه الأمر ؛ لأنّه لو توجّه إليه الأمر كان من باب طلب الحاصل ، ولكن لا- ينافي ذلك استحقاقه العقوبه لإرادته هذا الترك من ناحيه وجوب الإزالة وهو الأمر بالأهمّ ، إلاّ أنّه لا يكون واجباً بالأمر من ناحيه الصلاه .

نعم ، يصحّ هذا الأمر من باب المقدميه لترك سائر الأضداد الذى يمكن فعلها الموجب لترك هذا الترك ، فلا يندرج حينئذٍ فى باب الجمع بين المتناقضين ، بل يكون ترك الإزالة حراماً لا واجباً للصلاه ، فتأمل .

نعم ، هذا الجواب لا يجرى فى ناحيه ترك المهمّ وهو الصلاه ؛ لأنه من الواضح ، إذا كانت الإزالة واجبه لكونه أهمّاً ، كان ترك الصلاه مقدّمه لها أو ملازماً لها ، فلا بدّ من أن يكون محكوماً ، بحكمها فيكون واجباً ، مع أنّه حرام للصلاه الواجبه على الفرض لكونه ضدّاً لها ، وفرضنا قبول الاقتضاء أيضاً ، فيكون حراماً أيضاً ، هذا هو الجمع المذكور .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه بجوابٍ آخر وهو : أنّه يلزم الجمع بين المتناقضين ، بناءً على القول بكون المقدمه المطلقه واجبه كمذهب صاحب «الكفايه» . وأما على القول بكون المقدمه الموصله ، أو ما يتحقّق به الإيصال واجبه على نحو القضيه الحياتيه ، فلا يؤدّى إلى الجمع المذكور ؛ لأنه لو فرضنا إعراضه عن إتيان أمر الأهمّ وعصيانه ، وصيروره الأمر المهمّ فعلياً ، فعليه لو ترك الصلاه لما كان تركها مقدّمه لحصول الإزالة مع تلبسه بحال العصيان ، بل يكون تركها حينئذٍ مقدّمه لسائر الأضداد الخاصه عدا الإزالة ، فلم يلزم على ذلك أيضاً الجمع بين المتناقضين ، وقد حقّقنا فى محلّه بأنّ المقدمه المطلقه ليست بواجبه ، بل الواجب هو القسم الأخير منها ، كما لا يخفى .

وثانياً : لو سلّمنا كون المقدمه المطلقه واجبه ، ومع ذلك لا إشكال فى كون الحكم الإلزامى من باب المقدمه للأهمّ أو الملازم المستلزم لوجود الأهمّ ، مقدّمّاً على الحرمة المتولّده من وجوب الصلاه من وجهين :

أولاً : لكون أصل وجوب الصلاة في قبالة الإزالة ضعيفه ، فضلاً عما هو حكمٌ غيرى بالنسبه إليه .

وثانياً : أن الحرمة حيث كانت تابعه لوجوب الصلاة، الذى قد وجدت بعد تحقق عصيانه للأهم، فيكون حادثاً ، بخلاف الوجوب المتعلق بترك الصلاة مقدّمه للإزالة ، أو ملازماً لها ، حيث كان موجوداً قبل تحقق العصيان أيضاً ، فلا وجه لتوهم المنافاه بينهما بالتراحم، حتى يُقال إنه يلزم كونه جمعاً بين المتناقضين ، بل الوجوب مقدّم على الحرمة .

وثالثاً : لو سلّمنا ما ذكرتم، وأغمضنا عن جميع ما ذكرنا، والتزمنا بلزوم الجمع بين المتناقضين فى مثل ترك الصلاة ، إلا أنه يكون على هذا من قبيل اجتماع الأمر والنهى لو قلنا بأنّ المقدّمه بعنوان المقدّميه واجبه، لا بوجودها الخارجى وقلنا بجوازه .

ورابعاً : نجيبكم بالجواب الذى أجبنا به فى أصل الأمرين الذين اقتضيا تعلقهما بالضدين وكان محالاً-، حيث قلنا بعدم استحالتهم لتفاوت مرتبتهما فى مقام الامتثال الذى كان أثراً لهما ، باعتبار أنّ الحكم من الأمور الاعتباريه ولا يجرى فيه التنافى والتلائم ، إلا فى الآثار المترتبه عليه ، وبمثله نقول فى الحكمين المتناقضين فى طرف ترك الأهم وترك المهم ، كلُّ بالنسبه إلى الملازم الآخر، لتفاوت مرتبه كل واحدٍ منهما عن الآخر بواسطه زمان المرتبه فى أصل الأمرين منهما ، وبالتالي يرتفع المحذور من هذه الناحيه.

وأما الإشكال السادس: وهو أنه لو قلنا باقتضاء الأمر النهى عن الضدّ، فيكون الصلاة منهيّاً عنها بواسطه الإزالة ، وقلنا بلزوم قصد الأمر فى صحه العباده ، فلا

يمكن الحكم بصحتها لكونها منهيًا عنها ، فلا أمر لها ولو ترتباً ، هذا .

والجواب: إنَّ النهي عن الصلاة إنَّما يكون في ظرف قصد امتثال أمر الإزالة ، وفي هذا الظرف لا أمر للصلاة، لعدم قدرته على الامتثال ، كما لا نهى لها لعدم قدرته عليها ، إلا أن يكون نهيه بلحاظ الحالة السابقة قبل قصد امتثال أمر الإزالة، حيث كان قادراً على إتيان كلِّ من المتعلِّقين ، ففي هذا الظرف لا يحتاج إلى الأمر لعدم إتيانه الصلاة ، وفي ظرف قصد عصيان أمر الأهمِّ ، أو إتيان العصيان خارجاً ، فلا تكون الصلاة حينئذٍ منهيًا عنها، لتصريح المولى بأنَّ بإمكانه إتيان الصلاة فيما لو عصى الأمر الأهمِّ، فتكون الصلاة مأموراً بها ، فضلاً عن أن تكون منهيًا عنها ، فلا يبقى مورد للصلاة التي تكون منهيًا عنها وغير مأمور بها مع قصد إتيانها وعصيان أمر الأهمِّ .

مضافاً إلى أنَّ النهي الغيري لا يمنع عن الأمر النفسى، لعدم وجود مفسده في متعلِّقه، بخلاف الأمر النفسى حيث يكون كاشفاً عن وجود مصلحة تامه ملزمه في المتعلِّق ، فكيف يزاحم ذلك؟ فتأمل جدًّا .

وأما الإشكال السابع: وهو أنَّ المقدمه إذا انحصرت في الحرام كيف لا يوجب سقوط وجوب ذيها ، وهنا ترك الإزالة حرام على الاقتضاء، وكان أهمًّا فكيف يمكن فرضه مقدمه للصلاة الواجبه ؟

والجواب: مضافاً عن أنَّ حرمة غيري لا نفسى، فإنَّ شمول أدلّه عدم جواز الإتيان بالمقدمه للحرمة لإتيان واجب لمثله مشكل جدًّا ؛ لعدم كون حرمة كاشفه عن وجود مفسده موجه للحرمة .

وأيضاً يمكن الجواب عنه: بأنَّه يصحَّ هذا الإشكال لو لم يرد تصريح من

الشارع بذلك، وأمّا لو صرّح به كما هو الفرض فى المقام، بقوله : (وإن عصيت أمر الأهمّ فأت بالمهمّ) فيكشف عن أنّ المصلحه الموجوده فى المهمّ كانت مقتضيه للإتيان، ولو كان بعض مقدّماته مستلزمه للحرام ، كما قد يُقال فيمن استطاع وقصد الحجّ واستلزم سفره الوقوع فى بعض المقدّمات المحرّمه كالقبور من الأرض المغصوبه مثلاً ، خصوصاً مع قدرته على ترك ذلك، والإتيان بما ليس بحرام، ولكنّه بسوء اختياره انتخب الحرام ، فلا- يوجب ذلك رفع الوجوب عن الواجب ، هذا حال الحرام الواقعى النفسى المشتمل للمفسده ، فضلاً عن مثل الحرام الغيرى الذى لا مفسده فيه، والمكلف قادر على تركه بامثال أمر الأهمّ بلا محذور، فإنّ أمره يعدّ أهون وأيسر من غيره .

هذا كلّه على القول بالافتضاء .

وأمّا بناءً على ما حقّقناه من عدم الافتضاء، فإنّه لا حاجه إلى تجشّم عناء هذه الأجوبه كما لا يخفى ، مضافاً إلى ما عرفت من تفاوت المرتبه فى مرحله الامتثال فى التكاليف الأصليّه ، فضلاً عن مثل ما هو تابع للتكليف الأصلي مع أمر المهمّ الذى يكون أصيلاً ، فليتأمل .

وأما الإشكال الثامن: وهو أنّ صحّحه الترتيب موقوفه على صحّحه القول بالواجب المعلق والشرط المتأخّر؛ لأنّ تكليف المهمّ لا بدّ أن يتقدّم عن زمان امتثاله ، فالعصيان الذى هو شرطه يكون فى مرتبه الامتثال للمهمّ ، فالتكليف المربوط إلى المهمّ يندرج فى الواجب المعلق بمقتضى شرطه، كما أنّ شرطه وهو العصيان أيضاً متأخّر عن التكليف ، فمع إنكارهما لا يبقى للترتّب وجه .

والجواب أوّلاً: نحن متلزمون بصحّحه الواجب المعلق والشرط المتأخّر، فلا

إشكال لنا حينئذٍ للقول بصحة الترتب .

وثانياً : قد عرفت في ما حققناه إمكان صحة الترتب من دون حاجتها إلى صحة الواجب المعلق ، باعتبار أنّ العصيان بوجوده الاستمراري إلى أن يفوت وقت أمر الأهمّ بانتهاج الامتثال للمهمّ ، كان شرطاً له وعلة لسقوط أمر الأهمّ ، فحينئذٍ بعد تحقّق العصيان فقد حصل شرط أمر المهمّ، مع عدم سقوط أمر الأهمّ ، فيكون كلا الأمرين حينئذٍ فعلياً إلى أن يفوت الوقت لكلا المضيقيين، فلا يدور صحة الترتب على صحة القول بالواجب المعلق والشرط المتأخّر، وإن كان مع صحتهما أولى بالقبول كما لا يخفى .

وأما الإشكال التاسع: وهو أنّ العصيان :

إن كان بوجوده الخارجي شرطاً، لا يؤدي إلى اجتماع الأمرين حتّى نحتاج إلى الترتب، لأنّ أحدهما يكون قبل العصيان والآخر بعده .

وإن كان بوجوده الانتزاعي شرطاً، استلزم الجمع بين الأمرين قبل الشرط، وهو طلب الضدّين، وهو مُحال .

والجواب: أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا عند بيان الإشكال بكلا شقيه ؛ لأنّه إن التزمنا بالأوّل، أصبح الجمع بين الأمرين ممكناً، لو قلنا بعدم سقوط أمر الأهمّ بصرف وجود العصيان ، بل كان سقوطه إلى أن يفوت الوقت ، والمفروض فعلية أمر المهمّ أيضاً حينئذٍ بحصول شرطه .

وإن اخترنا الشقّ الثاني، فلا محذور في الجمع بين الأمرين، لتفاوت مرتبه امتثالهما اللّذين كانا أثر الأمرين، لأنّهما من الأمور الاعتباريّة حيث لا تراحم في جمعها بنفسهما، لولا المزاحمة في أثرهما ، فالقول بالترتب لا يستلزم شيئاً من

المحذور الذى ذكره .

أما الإشكال العاشر: بأنّ العصيان إن كان شرطاً متقدماً، فلا يجتمع الأمران، وهو خلاف الفرض ، وإن كان شرطاً متأخراً استلزم الجمع بين الأمرين، وهو مستلزم للجمع بين طلب الضدين، وهو مُحال .

والجواب: قد عرفت أنّ العصيان إن أخذ شرطاً متقدماً كان بوجوده الاستمرارى علّه لسقوط أمر الأهمّ ، فبعد تحقّقه كان الأمران فعليّاً ، فكما لا محذور فيه هكذا لو كان شرطاً متأخراً، حيث لا يستلزم الجمع بين الأمرين - مع تفاوت مرتبه امتثالهما - المستحيل، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق ، فعليك بالدقّه فى المقام، فإنّه من مزالّ الأقدام ، واستعن فيه من الله الملك العلام .

هذا تمام الكلام فى الحكمين المتزاحمين، إذا كان كلّ واحدٍ منهما حكماً مستقلاً نفسياً بالتساوى ، أو بالتفاوت بالأهمّ والمهمّ ، وهو القسم الأوّل . ويتلوه القسم الثانى منه .

وأما الصورة الثانية من الترتّب: وهى ما لو وقع التزاحم بين الحكمين أحدهما نفسى كوجوب ذى المقدمه ، والثانى مقدّمى كحرمة المقدمه ، فقد مثّلوا لذلك بمثل التصرف فى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق، أو الذهاب إلى الحجّ من طريق الأرض المغصوبه ونظائرهما . فيقع البحث حينئذٍ عن أنّه هل يقدم حكم ذى المقدمه ممّا يستلزم رفع اليد عن حكم المقدمه أو بالعكس؟ أو يجب التفصيل بملاحظه ما هو الأهمّ منهما فيقدم، وإلا أنّ المكلف مخير، أو يحكم بما هو فى الأمر الترتبى من ثبوت كلّ فى موطنه؟ وجوه .

قال المحقق النائنى: فى المسأله الثالثه من مسائل الترتّب ما خلاصته: إذا

كان التراحم واقعاً بين المقدّمه وذيها ، فالأقوى جريان الترتّب فيها .

ثمّ قسم المقدّمه بين ما إذا كانت متقدّمه فى الوجود عن ذيها كالتصرّف فى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق ، وبين كونها مقارنه كالتصرّف فى الماء المغصوب لإنقاذ الغريق .

ثمّ بعدما وقع الكلام فى المقامين ، تعرّض إلى المقام الأوّل وذكر فيه جهات :

أمّا الجبهه الأولى : فى أنّ المقدّمه المحرّمه ذاتاً ، لا تسقط عن حرمتها بمجرد وجوب ذيها ، بل تسقط إن كان وجوب ذيها أهمّ ، وإلاّ- تكون حرمتها باقيه بحالها ، لا- أن يلاحظ التخيير بينها وبين ذيها فى التساوى ، كما كان التخيير ملحوظاً فى الحكمين النفسيتين المتساويين .

ثمّ ألحق المقدّمه المقارنه بالسابقه وقال بأنّ بقيه الأحكام - من الإباحه والاستحباب والكراهه - حكمها متفاوتة مع الحرمة الثابته فيها .

أمّا الجبهه الثانيه : فإنّ الذوق والاعتبار يبيان عن وقوع المقدّمه المحرّمه الذاتيه على صفة الوجوب والمطلوبيه الغيريه مطلقاً ، ولو لم يقصد بها فعل ذيها ولا يترتب عليها ، إذ لا يمكن القول بجواز التصرّف فى أرض الغير إذا أراد التنزه والتفرّج ، فيما إذا كان التصرّف مقدّمه للإنقاذ ، لأنّ الوجدان يكذّبه ، ولأجل ذلك نلاحظ التزام صاحب «المعالم» إلى أنّ وجوبها مشروطه بإرادته ذيها ، وصاحب «الفصول» إلى الموصله ، والشيخ إلى اعتبار قصد التوصل .

ثمّ قال : حيث كانت جميع هذه المسالك مشتمله على المحاذير ، فقد التزمنا بمسلكٍ يحسم مادّه الإشكال ويوافقه الاعتبار ، وهو أنّ الحرمة الذاتيه لم تسقط

مطلقاً ، بل سقط إطلاقها لحالتى فعل ذبيها وتركها، مع انحفاظ الحرمة فى صوره ترك ذبيها ، بل يكون حكم الحرمة ححكم سائر الأحكام من الإباحه وغيرها .

ثم تعرّض لبعض ما قد يرد على كلامه، فلا يهْمنا التعرّض إليه. انتهى محصّل كلامه(١).

أقول: ولكن كلامه لا يخلو عن إشكال ونظر:

أولاً:- بأنّه لا وجه لذكر الاختلاف والفرق بين الحكمين المتزاحمين النفسيين من الوجوب والحرمة، وبين التزاحم بين المقدمه المحرّمه دون المقدمه الواجب ، إذ كما أنّه يجب فى الأول ملاحظه حال متعلّقها من وجود مقطوع الأهميه أو محتملها، فيحكم بالتقديم وإلا- يتنجّز فياالمتساويين، هكذا يكون الحال فى المقدمه وذبيها ، لوضوح أنّ التزاحم بينهما ليس بين الحكم النفسى والغيرى المقدمى حتّى يتفاوت مع السابق ، بل التزاحم هنا أيضاً كان بين النفسيين وهو بين الوجوب المتعلّق لذبيها، الموجب لكون المقدمه أيضاً واجبه بين الحرمة النفسيه المتعلّقه بنفس المقدمه ، وإلا لولا ذلك فلم يلاحظ التزاحم فى طرف الأهمّ ، مع أنّه كان ينبغى أن يلاحظ التزاحم بين حكم الحرمة النفسيه وبين الوجوب المقدمى بنفسه ، إذ من الواضح أنّ الحكم المقدمى لم يكن بأهمّ من الحكم النفسى ، فكما أنّه يلاحظ فيه بالنسبه إلى الوجوب فى طرف الأهمّ وهو ذو المقدمه مع الحرمة للمقدمه ، فهكذا يكون فى طرف المتساويين أيضاً، لقيام التقابل بين المفسده الموجوده فى المقدمه والمصلحه الموجوده فى ذبيها، لوضوح أنّ المقدمه بنفسها لولا ذبيها لا مصلحه فيها حتّى يلاحظ فيها التساوى أو التفاوت مع المفسده

الموجوده فى المقدمه ، فالأولى عندنا عدم وجود الفرق بين التزام المذكور فى السابق، وبين التزام الواقع فى المقام، من لزوم الحكم بالتقديم فى معلوم الأهميه ومحتملها، وإلا- الحكم بالتخير بين الإتيان بالمقدمه المحرمه حتى يمتثل للواجب فى ناحيه ذيه ، وبين الامتثال للمقدمه بتركها، والتخلف بالنسبه إلى ذيه وعدم الامتثال بالنسبه إليه .

وثانياً : أنا لا نفهم الفرق بين ما ذكره فى الجواب الذى زعم أنه يعدّ حاسماً لمادّه الإشكال ، وبين ما ذكره الشيخ وأمثاله، من عدم كون المقدمه المطلقه واجبه أو محرمه ، بل ما كان يمكن الوصول من خلاله إلى ذيه بالقصد أو ما هو المشير إلى الخارج أو غير ذلك ، فمعنى ذلك ليس إلاّ أنّ المقدمه فى غير فرض الإيصال كان محكوماً بحكم الوارد لها فى ذلك، من الحرمة أو الإباحه أو غيرهما ، فهذا ليس إلاّ- عين كلامه القائل بأنّ المقدمه محكومه بحكم نفسها، مع قطع النظر عن عروض وصف المقدميه عليها .

وبعباره أوفى : أنّ معنى هذا الكلام أنّ المقدمه بصوره الإطلاق ليست بواجبه حتى يرفع اليد عن حرمتها ، بل بما هى مقصوده بالوصول إلى ذيه ، وأما غير ما يصل به، فتكون محكومه بحكم آخر متعلقاً بذلك الشئ من الإباحه أو غيرها كسائر الأشياء .

وثالثاً : أنّ ملاحظه حال الأمر الترتبى بين ذى المقدمه الواجب والمقدمه المحرمه، إنّما يكون فى صوره كون الأمر فى ذى المقدمه مقطوع الأهميه أو محتملها من النهى المتوجه إلى المقدمه ، ففى ذلك يصحّ أن يقال يجب عليك القيام بإتيان ذى المقدمه حتى يجب الإتيان بالمقدمه، وإلاّ أى وإن عصيت أمر الأهم

الذى كان على ذيتها فاترك المقدمه المحرّمه حينئذٍ، بخلاف ما هو الحال فى جريان الترتّب فى المتساويين فإنه لا يكون إلا بمعنى تقييد كلّ منهما بعدم إتيان الامتثال الآخر، وقد عرفت أنّ التقييد بهذا يكون قهرياً لو لم يقدر الجمع فيهما، سواء ذكره المولى أم لا، غاية الأمر يختلف فى تسميته بالتخيير العقلى أو الشرعى، ولكّنه ليس هنا تقييد بعصيان أمر آخر، الذى كان فى الترتّب الاصطلاحى فى الأهمّ والمهمّ، ومن المعلوم عدم الفرق بين كون التزاحم فى الحكّمين من حيث نفسيهما، أو ما يلزم ذلك باعتبار ما يتولّد منهما، فكلّ مورد يلاحظ فيه الترتّب بنحو شرطيه العصيان للآخر فى النفسين بنفسهما كما فى الأهمّ. كذلك يلاحظ فى النفسين بلحاظ ما يقتضى باعتبار الترتّب المتولّد من التزاحم بنحو شرطيه العصيان للآخر، وكلّ مورد يلاحظ فيه رفع التزاحم بالترتّب بنحو تقييد كلّ منهما بعدم امتثال الآخر كما فى المتساويين من النفسين. كذلك يكون فى التزاحم بين النفسى مع الآخر بلحاظ ما يتولّد منه حيث يتقيّد كلّ منهما بعدم امتثال الآخر.

فمن هنا ظهر فساد ما قاله رحمه الله بأنّه وإن لم تكن أهمّ فحرمه المقدمه باقيه على حالها، ولا تصل النوبه إلى التخيير فى صورته التساوى؛ لأنّ حرمتها ناشئه عن وجوب ذيتها كما وقع فى ضمن كلامه بالتفصيل.

وجه الفساد: ما عرفت من أنّ الترتّب بكلا معنيه يجرى فى المقام، كما يجرى هناك، ولا يكون جريانه منحصرأ بخصوص الأهمّ والمهمّ، إلا فيما كان مشروطاً بعصيان الأمر الآخر، كما كان كذلك فى النفسين أيضاً.

وأما القسم الثالث من الترتّب: الذى أنكر المحقّق النائنى قدس سره إمكان جريانه

فيه ، هو ما لو كان التزاحم لأجل اتّحاد المتعلّقين خارجاً ، وهو مثل ما لو قال : (لا تغضب وإن غضبت فصلّ)، فقد قال رحمه الله عن ذلك:

(لا يمكن جريان الترتّب فيه، لأنّه يلزم إمّا طلب الممتنع ، وإمّا طلب الحاصل .

لأنّه إن كان المراد من (إن غضبت) هو العزم والقصد على الغضب ، فهذا لا يكون بين الأمر الترتّبي ؛ لأنّ شرط الأثر الترتّبي هو التلبّس بالعصيان، لا العزم على العصيان ، وإلّا لزم الأمر بالضدّين على وجه المحال .

وإن كان المراد منه التلبّس بالعصيان خارجاً وفعليّه الغضب منه ، فإن كان المراد منه التلبّس بالغضب الصلّاتي، يلزم طلب الحاصل بالعيته لا بالملازمه ، وإن كان المراد التلبّس بغير الصلاه، يلزم طلب الممتنع ، وإن كان الأعمّ يلزم كلا المحذورين) ، انتهى كلامه (١) .

والجواب عنه أوّلاً: بالنقض عليه ، بأننا نقول بمثله في المثال المعروف من أنّه إذا قال المولى (لا تعص أمر الإزالة وإن عصيت أمرها فصلّ) ، فلا إشكال في وحده المتعلّق في الموردين، إذ العصيان لأمر الأهمّ متّحد خارجاً مع الصلاه كاتّحاد الغضب معها ، فنعيد عليه رحمه الله كلامه بأنّه :

إن كان المقصود هو العزم على العصيان، يلزم الأمر بالضدّين على وجه المحال .

وإن كان المقصود التلبّس بالعصيان الصلّاتي، فهو طلب للحاصل .

وإن كان التلبّس بغيرها، يلزم طلب الممتنع .

وإن كان المراد هو الأعم، يلزم كلا المحذورين .

فكلّ ما أجاب عنه في رفع المحذور فيه، فنحن نقول هاهنا بمثله .

وثانياً وبالحلّ: فأمرًا عن العزم، فهو منوط على ملاحظه ما أخذ شرطاً في لسان الدليل ، إن فرض أنّه أخذ بصورة العزم على العصيان، فيصحّ الترتّب من دون لزوم محذور أصلاً؛ لما قد عرفت من تفاوت الترتّبين في الامتثالين، واعتباريه الأحكام، فلا يستلزم أمراً مستحيلاً ، راجع كلامنا آنفاً تجد طعم العافيه في حلّ الإشكال إن شاء الله تعالى .

وإن أخذ بصورة التلبس في الخارج ، فمع ذلك نقول :

لا- يستلزم ذلك أى محذور، لأنّ المقصود من قوله : (وإن عصيت فصلّ) ، أو (وإن غضبت فصلّ) هو أنّ الشارع يخاطب المكلف بأنّه لولا الأمر المتوجه إليك بالصلاه لكنت عاصياً بالغضب ، ومخالفاً للأمر الأهمّ، فانتخب العصيان بإتيان الصلاه لا بالاشتغال بشيء آخر، ومثل هذا الأمر الترتّبي لا يعدّ أمراً بالجهل ولا بالمتنع؛ لأنّ الأمر لا يتحقّق بعد العصيان ، بل يكون إنشائه وفعليته موجوداً الآن ، إلّا أنّ تنجزه يقع في وقت حصول العصيان، فلا يكون فيه محذور أصلاً ، فالترتّب إن قلنا بصحّته وإمكانه، يجرى في مثل هذا القسم أيضاً كما يجرى في أخويه .

نعم ، ما لا يجرى فيه الترتّب أصلاً، هو ما كان المتعلّقان من قبيل الضدّين اللذين لا ثالث لهما، كالحركه والسكون ، وما يكون التلازم بين الشيئين من المتقابلين كاستقبال القبلة الملازم لاستدبار الجدى مثلاً ، لما قد عرفت أنّه يلزم طلب الحاصل ، وهو غير جائز فلا نعيد . فهذا هو القسم الرابع من الترتّب.

جریان الترتب فی الحكمین المتساویین

جریان الترتب فی الحكمین المتساویین

أمّا القسم الخامس : فهو جریان الترتب فی الحكمین المتساویین، سواء كان التزاحم بین النفسین أو بین النفسی والغيری، إذا كانت المصلحه فی کلّ منهما أو المفسده كذلك ، أو المصلحه مع المفسده فیهما متساویه ، حيث يقع البحث فی أنه هل یجرى الترتب فیهما بترتب واحد، أو یجرى بترتیبین كما نسب ذلك إلى الشیخ الأعظم الأنصاری قدس سره فی الدلیلین المتعارضین علی فرض السببیّه والموضوعیّه .

وللمحقّق النائینی فی «فوائد الأصول» فی هذا القسم من الترتب کلامٌ - حيث أنه بعد بیان أنّ الملاك والموجب لإیجاب الجمع فی غیر باب الضدّین إنّما هو إطلاق الخطابین لحالتی فعل الآخر وعدمه كالصلاه والصوم - قال:

(وهذا فی غیر الضدّین واضح ، فیقع الکلام فی أنّ حال الضدّین حال غیرهما فی أنّ الموجب لإیجاب الجمع بینهما :

هو إطلاق کلّ من الخطابین، حتّى یكون هو الساقط لیس إلاّ .

أو أنّ الموجب لذلك فعلیه الخطابین مع وحده زمان امثالهما، حتّى یكون الساقط أصل الخطابین .

وعلى ذلك یبتنی المسلکان فی التخییر فی المتزاحمین المتساویین من حیث المرّجحات، من حیث كون التخییر عقلياً أو شرعیاً .

فإنّه لو كان المقتضى لإیجاب الجمع هو إطلاق الخطابین، فالساقط هو الإطلاق لیس إلاّ-، مع بقاء أصل الخطابین، ویكون التخییر لمكان اشتراط کلّ خطاب بالقدره علی متعلّقه، فیکون کلّ من الخطابین بالضدّین مشروطاً بترك الآخر، لحصول القدره علیه عند ترك الآخر وینتج التخییر عقلاً .

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنَّ المقتضى لإيجاب الجمع هو أصل الخطابين ووحده زمان امتثالهما ، فإنه حينئذٍ لا بد من سقوط كلا الخطابين ؛ لأنَّ سقوط أحدهما ترجيحٌ بلا مرجح ، ولمكان تماميه الملاك في كلِّ منهما يستكشف العقل خطاباً شرعياً تخييرياً بأحدهما، ويكون كسائر التخييرات الشرعيه كخصال الكفارات ، غاية أنَّ التخيير الشرعى فى الخصال يكون بجعل ابتدائى ، وفى المقام يكون بجعل طارئ، ويكون وزان التخيير فى المشروطين بالقدره العقليه، وزانه فى المشروطين بالقدره الشرعيه، حيث تقدّم أنَّ التخيير فيهما يكون شرعياً .

وعلى ذلك أيضاً، يبتنى وحده العقاب وتعدده عند ترك الضدّين معاً ، فإنه بناءً على سقوط الخطابين، لا يكون هناك إلا عقاب واحد ؛ لأنَّ الواجب شرعاً حينئذٍ هو أحدهما ، وأما بناءً على اشتراط الإطلاقين، فيتعدّد العقاب لحصول القدره على كلِّ منهما، فيتحقّق شرط وجوب كلِّ منهما، فيعاقب على ترك كلِّ منهما . وربما يترتب على ذلك ثمرات أخر قد تقدّمت الإشارة إلى بعضها .

فتحصّل: أنَّ الذى ينبغى أن يقع محلّ النفي والإثبات، هو أنَّ الموجب لإيجاب الجمع هل هو إطلاق الخطابين أو فعليتهما، وعلى الأوّل يبتنى صحّه الترتّب ، وعلى الثانى يبتنى بطلانه .

ومن الغريب ما صدر عن الشيخ قدس سره ، حيث أنه فى الضدّين الذين يكون أحدهما أهمّ، ينكر الترتّب غايه الإنكار ، ولكن فى مبحث التعادل والتراجيح من «الفرائد» التزم بالترتب من الجانبين عند التساوى وفقد المرجح، حيث قال فى ذلك المقام فى ذيل قوله : فنقول وبالله المستعان : قد يُقال بل قيل إنّ الأصل فى

المتعارضين عدم حجّيه أحدهما) ما لفظه :

(ولكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعيّه والعرفيه، مشروطاً بالقدره ، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر، وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله ، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه . فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّه وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدره ، وهذا إنّما حكم به ببديهه العقل، كما في كلّ واجبين اجتماعاً على المكلف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله، إلاّ تعيين الآخر عليه كذلك). انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علوّ مقامه .

وهذا كما ترى صريح في أنّ التخيير في الواجبين المتزاحمين، إنّما هو من نتيجة اشتراط كلّ منهما بالقدره عليه، وتحقق القدره في حال ترك الآخر ، فيجب كلّ منهما عند ترك الآخر، فيلزم الترتّب من الجانبين، مع أنّه قدس سره أنكره من جانب واحد ، وليت شعري أنّ ضمّ ترتّب إلى ترتّب آخر كيف يوجب تصحيحه؟

وبالجملة : هذه المناقضه عن الشيخ غريبه ، وعلى كلّ حال فقد تحصيل من المقدمه الأولى أنّ العمده هو إثبات ما يوجب إيجاب الجمع بين الضدّين على المكلف، حتّى يكون هو الساقط). انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علوّ مقامه (١).

أقول: ولا يخفى أنّ المحقّق لم يعين هنا ما هو مختاره من الاحتمالين، من

سقوط الخطابين ، أو سقوط الإطلاقين بالتقييد بعدم إتيان الآخر ، إلا أنه حيث كان قائلاً بصحة الترتب ، وكان ذلك مبتياً على الاحتمال الثانى - كما صرح به - يفهم مختاره .

نعم ، ورد منه رحمه الله التصريح بذلك بقوله :

(فإذا وقع التراحم بينهما من حيث قدره المكلف ، وعدم تمكنه من الجمع الذى يقتضيه الإطلاق ، فإن لم يكن لأحد الحكمين مرجح من أهميه أو غيرها ، فلا بد من سقوط كلا الإطلاقين ؛ لأن سقوط أحدهما ترجيح بلا مرجح ، وتكون نتيجة الخطابين بعد سقوط إطلاقهما ، لمكان اعتبار قدره هو التخيير عقلاً...)(١).

يرد على كلامه أولاً : بأن الإشكال على الشيخ بأن كلامه دال على صحة الترتب من حيث التكليف لا فى مقام الامتثال ، مخالفاً لصريح كلام الشيخ قبل هذا ، فكأن المحقق غفل عن ملاحظه كلامه ، وهو ما نص عليه قبل عبارته السابقه بقوله :

(إن الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين فى الجملة ، وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظى لأحدهما على البديل من حيث هذا المفهوم المنتزع ؛ لأن ذلك غير ممكن كما تقدم وجهه فى بيان الشبهه ، لكن لما كان...).

فإن صريح كلامه هذا تدل على إنكاره للترتب فى التكليف ، بأن يكون إطلاق كل مقيداً بعدم الآخر ، فكيف ينسب إليه أنه يقول بترتيب؟

خصوصاً مع بيانه بأن التقييد فى مرحله الامتثال كان بمقتضى حكم العقل

من دون تصرّف للشارع فيه ، مع أنّ تقييد الأمر والتكليف لا يكون إلا من ناحيه الشارع لا من العقل .

نعم ، يمكنه التقييد فى مقام الامتثال، فىكون فى غير مقدوره معذورا لو لم يصرح الشارع التقييد فى نفس تكليفه ، فلا يقدر العقل على التصرّف فى حكم الشرع بالتقييد من حيث مرحله الحكم، وإن كان قادرا بذلك فى مقام الامتثال ، والشيخ يقبل الثانى دون الأوّل .

وثانياً : أنّ الترتيب الاصطلاحى إنّما هو بلحاظ أخذ عصيان أمر الأهمّ شرطاً للمهمّ حتّى يصير الأمران طوليين ، هذا بخلاف التقييد الذى أخذ فى المتباين، حيث يكون فى عرض كلّ واحد من الأمرين لا فى طولهما، وإلا لزم تقدّم الشىء على نفسه، وهو محال ؛ لأنّ كلّ منهما باعتبار قيده - وهو عدم الإتيان فى الآخر - يكون مقدّماً ، وباعتبار مقيّدته بهذا القيد الواقع فى بديله يكون متأخراً ، فلزم المحذور، فلا بدّ أن يكون الترتّب جارياً فيه ، بل القيد يكون فى كلّ منهما واقعاً فى رتبه وجود المقيّد فى الآخر لا مقدّماً ولا مؤخّراً .

من هنا ظهر أنّ نتيجة شرطيه العصيان، هو صحّه الترتّب الاصطلاحى ، ونتيجته التقيّد بعدم الإتيان، هو التخيير فى مقام الامتثال فى المتساويين، لا الترتّب الاصطلاحى الذى كان متفاوتاً فى رتبه الامتثال .

وثالثاً : أنّ ما قاله المحقّق من انحصار التخيير فى العقلى بسقوط الإطلاقين، أو الشرعى بسقوط الخطابين، لا يخلو عن وهن ، لإمكان وجود قسم ثالث وهو أن يصرح نفس الشارع فى لسان كلّ من الدليلين بهذا التقيّد، بأن يقول: (عليك إنقاذ أيّهما إذا لم تنقذ الآخر) حيث أنّ تصرّحه يوجب كون التخيير شرعيّاً

بمقتضى حكم العقل بالجمع بين لسان الدليلين .

ومن الواضح أنه ليس من الترتب الاصطلاحى فى شىء ، كما أنه ليس من باب سقوط الخطابين، ولا سقوط الإطلاقين بحكم العقل، لعدم وجود إطلاق أصلاً من أول الأمر حتى يسقط .

فظهر من جميع ما ذكرنا أن الترتب الاصطلاحى لا يجرى فى الضدين المتساويين .

وبالجملة: انقذح من جميع ما ذكرنا من الأقسام الخمسه فى الترتب الذى ادعى فيه ذلك أنه لا يصح الترتب إلا فى ثلاثه أقسام منها ، وهى:

١ - فى الحكمين المتراحمين من النفسين إذا كانا متفاوتين بالأهمّ والمهمّ .

٢ - وفى الحكمين المتراحمين الذين أحدهما نفسى والآخر غيرى إذا كانا متفاوتين كذلك .

٣ - وفى الحكمين المتراحمين الذين متعلقيهما كان واحداً، مثل: (لا تغضب وإن غضبت فصلّ) .

ولا يجرى فى القسمين الآخرين:

أحدهما: ما كان فى الضدين الذين لا ثالث لهما .

والآخر: فى المتساويين، سواء كانا نفسيين أو أحدهما نفسى والآخر غيرى .

حيث لا يكون الترتب فيهما اصطلاحياً، وإن صحّ بصوره تقيد كلّ بعدم الإتيان بالآخر ، إلا أنه فى الأول منهما قهرى بغير اختيار ، بخلاف الثانى حيث يكون اختيارياً . والله الهادى إلى الحقّ المبين .

تنبيهات باب الترتب / التنبيه الأول

تنبيهات باب الترتب

التنبيه الأول : ينبغي أن يعلم بأن صحه امتثال العباده موقوفه:

إمّا على قصد الأمر كما عليه عدّه من الفقهاء، كصاحب «الجواهر» قدس سره وكثير من المتقدمين والمتأخرين .

وإمّا على وجود الملاك في متعلّق العباده، لولا وجود الأمر، كما عليه بعض المحقّقين كصاحب «الكفايه» قدس سره والمحقّق النائيني .

كما أنّ الأقوى عندنا هو كفايه أحد الأمرين ، إمّا قصد الأمر كما هو الغالب ، أو وجود الملاك كما لو زاحم الواجب شيئاً أهمّ، بحيث لا يقدر المولى من إبراز الأمر أصلاً ، أو يبره في صورته صحه الترتب ، فلو وجد عباده لم يتحقّق فيها شيء منها، لما كانت صحيحه، وهو فيما إذا لم نقل بالترتب أصلاً ؛ أي لو التزمنا باستحالته وكانت العباده بنفسها منهيّاً عنها للكشف عن عدم وجود مصلحه فيها ، بل كانت مشتمله على المفسده الغالبه ، أو لم تكن المصلحه موجوده، وإن لم تشتمل على المفسده ، كما لو زاحمت الصلاه واجب آخر أهمّ كإنقاذ نفس محترمه عن أيدي الأعداء، المتوقّف على ترك الصلاه ، فلا يمكن القول حينئذ بصحّه العباده لمزاحمتها مع ما يوجب رفع الأمر والملاك عنها ، والترتب على الفرض هنا غير ممكن .

أقول: إذا عرفت هذا فاعلم أنّه التزم بعض الأعلام - هو المحقّق النائيني قدس سره

في «فوائده»^(١) بأن الواجب الذي قد أخذ في لسان الشرع القدره عليها شرطاً، سواءً كان الشرط متّصلاً بالدليل كالاستطاعه للحجّ ، أو منفصلاً بدليل آخر كالوضوء بالنظر إلى الماء ، حيث يكون بواسطه أمر التيمّم الذي أخذ بدلاً له ، وكان حكم التيمّم في لسان دليله منوطاً بعدم وجدان الماء ، موجباً لتقييد أمر الوضوء بالقدره الشرعيّه على الماء ، فوجود ملاك الوضوء يصبح في صورته وجود الماء بلا مانع عقلي ولا شرعي . وإلا لما كان فيه الملاك ، فلو توضّأ مع ذلك لما كان صحيحاً .

وبناءً على هذا اعترض رحمه الله على حكم صاحب «الفصول» بصحّ الوضوء لمن اغترف الماء من الآنيه المغصوبه ، ولو كان الاعتراف متعدّداً للغسلات ولو لم يكن الاعتراف لتخليص ماله - وهو الماء - عن ملك الغير - وهو الإناء المغصوبه - ولم يكن وقوع الماء في آنيه الغير إلا بسوء اختياره ؛ لأنّه إذا كان الاعتراف بوصف أحد من الوجهين - يعنى لاستخلاص ملكه عنها، ولم يكن وقوعه فيها بسوء اختياره - لما كان حينئذٍ حراماً له، فهو خارج عن الفرض ، بل الحرام هو الواقع بغير هذين الوصفين ، ومع ذلك كان وضوءه صحيحاً .

وكأنّ الوجه في القول بصحّته، بناء حكمه على الأمر الترتيبي، لأنّه عصي بالاعتراف فيكون واجداً للماء، ومصدّقاً لما وجب عليه الوضوء ، نظير ما قيل في الصلاه بالنسبه إلى الإزاله ، فكما أنّه بعضيان أمر الإزاله تجب الصلاه عليه ، هكذا في المقام، فإنّه بعضيان أمر الاجتناب عن الغصب أوجب على نفسه الوضوء فيكون وضوءه واجباً برغم تصرّفه في الإناء المغصوب .

فاستشكل عليه المحقق النائيني بقوله : (ولكن لا يخفى عليك الفرق بين باب الوضوء وباب الصلاة:

فإن الصلاة لا- يعتبر فيها أزيد من قدره العقليته على أجزائها المفروض حصولها باستمرار عصيان الإزالة ، فلا مانع من الأمر الترتبي فيها .

وأما في الوضوء، فالقدره المعتبره فيه إنما تكون شرعيه، ومما لها دخل في الملاك، ولا قدره شرعيه على الوضوء بعدما كان موقوفاً على التصرف في الآنيه المغصوبه، ولا ملاك له حينئذٍ، فيكون غسل الوجه بالغرفه الأولى لغواً لا أثر له بعدما لم يكن في ذلك الحال واجداً لماءٍ مباح شرعاً يكفي الوضوء، فلا يجرى في الوضوء الأمر الترتبي(١). انتهى موضع الحاجه من كلامه .

ثم قال في ذيل كلامه : (وحيث لو فرض انتفاء القدره الشرعيه للوضوء، بحيث انتقل تكليفه إلى التيمم ، كما لو وجب صرف ما عنده من الماء لحفظ النفس المحترمه، كان وضوئه خالياً عن الملاك ، فلو عصى وتوضأ كان وضوئه باطلاً ، ولا- يمكن تصحيحه لا بالملاك ولا بالأمر الترتبي .

ومن الغريب ما حُكي عن بعض الأعظم في «حاشيته على النجاه» من القول بصحة الوضوء والحال هذه ، ولا يخفى فساده ، انتهى كلامه وزيد في علو مقامه(٢) .

أقول: ولكن يمكن المناقشه في كلامه قدس سره ، بأنه فرق بين ما كان الواجب مشروطاً بشرط صريح في لسان الدليل المتصل نظير الاستطاعه للحج، حيث قال

١- فوائد الأصول: ١ / ٢٢١ و ٢٢٠ .

٢- فوائد الأصول: ١ / ٢٢١ و ٢٢٠ .

اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١) ، أو كان الواجب مشروطاً بشرط في الدليل المنفصل نظير ما وقع في الأخبار من كون بلوغ المال إلى حد النصاب أخذ شرطاً لوجوب الزكاة، المستفاد من الآية في قوله تعالى : «وَأَتُوا الزَّكَاةَ» (٢) ؛ حيث يفهم من ذلك أنه لولا- تحقق الشرط، لما كان الوجوب متحققاً، فيكشف من ذلك عدم وجود الملاك والمصلحة فيها، وإلا لأمره قبل الشرط .

وبين واجب لم يكن الشرط مأخوذاً في لسان الدليل لا متصلاً ولا منفصلاً ، بل الوجوب فيه مطلق ، غايه الأمر أن الشارع اعتبر عجزه عن إتيان الواجب بحسب العرف والشرع سبباً لإتيانه بالبدل لإدراك المصلحة الفائتة بترك ذلك الواجب ، ففي ذلك يتفاوت الحال في المسألة ؛ لأنه:

تارةً: يكون وضع البدل له من جهة تسهيل الأمر للعباد، لئلا يقعوا في العسر والحرج ، وكان وضعه من باب الامتنان على العباد، ورأفة عليهم ، كما قال الله تبارك وتعالى : «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (٣) ، كما هو الحال في تشريع التيمم المستفاد من قوله تعالى : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (٤) ؛ حيث دلّت على أن عدم الوجدان ولو من جهة أن تحصيل الماء مستلزم للعسر والحرج ، موجب لرفع التكليف عن وجوب تحصيل الماء، لا لعدم وجود مصلحه

١- سورة آل عمران ، الآية : ٩٧ .

٢- سورة البقره ، الآية : ٤٣ .

٣- سورة البقره ، الآية : ١٨٥ .

٤- سورة النساء ، الآية : ٤٣ .

وملاك في الوضوء ؛ لوضوح أنه حسن وفيه مصلحة ، بل لأن المصلحة الموجوده في رفع العسر والحرج على العباد بجعل بدل له من التيمم، كان أقوى وأهم من المصلحة الموجوده فيه ، فمن الواضح أن الشارع حينئذ يحكم بحكم قانوني عام يشمل الجميع وهو لزوم القيام بالتيمم، مما يدل على أهميه الواجب عند الشارع، إلا أنه ليس بمعنى عدم وجود ملاك ومصلحه في أصل الوضوء، بحيث لو عصى ذلك وتحمل المشقه والعسر في تحصيل الماء لكان وضوءه باطلاً.

والترتب في هذا القسم جارٍ بلا إشكال، وكانت عبادته - وهي الوضوء - لو أتى به صحيحاً للأمر به ، وإن لم يكن فيه أمراً من جهه عدم القول بالترتب كما عليه الشيخ وصاحب الكفايه ، ومع ذلك يمكن القول بالصحه أيضاً لوجود الملاك فيه إن قلنا بكفايه ذلك في الصحه، وإن لم يكن الأمر فيه موجوداً كما هو المختار .

وأخرى: ما لو كان جعل البدل من حيث أن العمل بالوضوء يستلزم ارتكاب حرام فيه مفسده ملزمه للترك ، فهو:

١ - قد يكون بالاستلزام، أى لا- يكون بنفسه حراماً ، بل يوجب تحقق الحرام منه، كما في الماء المباح الواقع في الآنيه الغصبيه حيث يستلزم التفصلي منه تصرفاً في الغصب ولو بالاغتراف ، أو مثل صرف الماء للوضوء إذا كان مستلزماً لتلف نفس محترمه .

٢ - وقد يكون بنفسه حراماً، كما لو كان نفس الماء غصبيّاً حيث يستلزم التوضي منه وقوع الحرام منه الذي كان فيه المفسده .

وأما حكم الصحه والبطالان في الأخير منوطٌ على كونه من باب اجتماع الأمر والنهي . وقلنا بإمكانه وأجزنا ذلك ، ولم نقل بتغليب جانب النهي ، ولم نقل

بتعلق النهى بأصل العباده، حتى يستلزم النهى عنها الفساد، فمع قبول تمام هذه الجهات، فلا نحتاج حينئذٍ إلى الأمر الترتيبي، بل كان التكليفان كلاهما منجزان للعنوانين، وكانت المصلحه والمفسده كليهما موجودتين، كما أنّ الأمر والنهى موجودان.

وأما إن لم نقل بذلك، ولم نجوز الاجتماع، أو قلنا بغلبه جانب النهى أو فساد العباده بواسطه النهى، فإنّ العباده تكون فاسده حينئذٍ، ولا- يجرى فيها الترتب، أى لو تصرّف فى الماء حتى لغير الضوء، كان عاصياً على كلّ حال، إذ لا يمكن التوضى منه لكون النهى قد يتعلق بنفس العمل وهو موجب للفساد، كما لا يخفى.

وأما حكم الصحه والبطالان فى صوره الاستلزام، فلا- إشكال فى أنّ الواجب عليه كان ترك الضوء حفظاً عن تلف النفس المحترمه، واجتناباً عن التصرّف فيما يستلزم تصرّفاً فى مال الغير، والإتيان بالبدل وهو التيمّم، إلاّ أنّه يمكن أن يكون ذلك من جهه نفى وجود الملا-ك والمصلحه فى الضوء، لأجل المزاحمه الكذائيه، فلازمه أنّه لو تخلف وأتى بالوضوء وحصل تلف النفس المحترمه، أو استلزم التصرّف فى المغصوب، لما كان وضوئه صحيحاً، لعدم وجود الأمر حينئذٍ قطعاً،

وعدم وجود الملاك على الفرض.

ويمكن أن يكون الوجه فى تقديم حفظ النفس بصرف الماء لها، وحفظ الاجتناب عن التصرّف فى مال الغير، لأهميه الملاك والمصلحه فيهما، لا لعدم مصلحه وملاك فى أصل الضوء، بحيث لو عصى الأهمّ وأتى بالمهمّ لأتى بما ليس فيه ملاك، وإذا كان الأمر من حيث الثبوت والواقع بكلا وجهيه ممكناً، فلا بدّ فى

إثبات أحدهما بالخصوص من مراجعه لسان الأدلّه، في أنّه هل يفهم منها على النحو الأوّل أو الثاني، فلعلّ من حكم بالصّحّه أراد أنّه لا يستفاد من أدلّه جعل البدليّه في هذه الموارد، إلّا سقوط الأمر بالوضوء، بحيث كان الواجب عليه التيمّم، وأمّا لو عصى وارتكب حراماً وأتى بالوضوء عاصياً، لكان صحيحاً، سواء قلنا بصحّه الترتّب حيث يكون الأمر حينئذٍ للوضوء ثابتاً، أو لم نقل به لاستحالته مثلاً، فيكون صحيحاً من جهه وجود الملاك والمصلحه فيه .

وبالجملة: ظهر من جميع ما فصّلناه، عدم صحّه إطلاق كلام المحقّق، بأن جعل البدليّه مستلزم لعدم إمكان صحّه الوضوء لا بالترتّب ولا بالملاك، لما قد عرفت إمكانه في جميع الصور الثلاثه على بعض التقادير، والله العالم بحقائق الأمور .

تنبيهات باب الترتّب / التنبيه الثاني

التنبيه الثاني : أنّ الترتّب بعدما عرفت إمكانه وصحّته:

تارة: يكون من أوّل الشروع بالعمل مترتباً، كما لو علم من أوّل الأمر قبل الدخول في الصلاة بنجاسه المسجد، واعتبرنا الإزالة أهمّ منها، إمّا من جهه وسعه وقت الصلاة، أو كون الإزالة هي الأولى ولو في المضيّق وإن كان هذا بعيداً هنا . ولكن يجرى في مثال آخر لا- شبهه فيه مثل إنقاذ النفس المحترمه المزاحم للصلاه، فهاهنا كانت الصلاه مترتبه على عصيان أمر الإزالة أو أمر الإنقاذ، فالصلاه مترتبه والإزالة مترتبه عليها .

وأخرى : ما لا يكون في أوّل العمل مترتباً، إمّا لعدم وقوع شيء يوجبّه، أو لعدم علم المكلف به ؛ لما ثبت أنّه لولا الوصول إلى المكلف لم يتنجز الأمر الترتّبي، بل وصل إليه بعد الشروع في الصلاة، كما لو تنجّس المسجد في حال

الصلاه ، ففي ذلك لا- يبعد القول بكون حرمه قطع الصلاه كان أهم من حكم الإزالة ، بخلاف مثل الإنقاذ للنفس المحترمه حيث أنّ الأمر بالعكس ؛ ففي الأول وجب أن يتحقق الترتب بعكس صورته الشروع ؛ أى لو قطع صلاته وعصى لمخالفه النهى للقطع فيجب عليه الإزالة ، فصار قطع الصلاه هنا مترتباً ، والإزالة مترتبة عليه ، بخلاف الثانى وهو الإنقاذ، حيث كان الترتب هنا فى الأثناء كترتبه فى بدايه العمل والشروع فيه .

وكيف كان ، فإنّ من قال بمقاله الترتب وإمكانه، يقول به فى الأثناء أيضاً ، ومن ذهب إلى امتناعه لا بدّ أن يمنع عن جريانه فى الإنقاذ بمثل ما يمنع بدوياً ، كما أنّ الأقسام المذكوره فى الترتب إذا كانت جاريه بأقسامه الثلاثه فى أول العمل، تجرى فى أثنائه ، وكلّ الموارد التى تجرى فيها الترتب فى بدايه العمل لا تجرى فى الأثناء أيضاً .

التنبيه الثالث : قد عرفت ممّا حقّقناه سابقاً من إمكان الترتب وصحّه وقوعه فى الخارج، كما يقع كثيراً فى العرفيات تعرف أنّ ما وجّهه صاحب «الكفايه» من أحد الوجهين :

تنبيهات باب الترتب / التنبيه الثالث

(إمّا برفع اليد عن أمر الأهم وطلبه حقيقه .

وإمّا أن يكون الأمر بالمهم إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحه والغرض لولا المزاحمه ، وأنّ الإتيان به يوجب استحقاق المشوبه ، فيذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهم لا أنّه أمر فعلى نوى كالأمر به ، فافهم وتأمل جيّداً .

غير وجيه:

أما الأول: لما قد عرفت من صحه العقوبه على ترك الأهم، لعدم وجودها حيث يقتضى رفع اليد عنه وسقوطه إذا لم يتحقق أحد أمور ثلاثه من الامتثال أو العصيان أو انعدام الموضوع ، فلا محيص من أن يكون هذا بالعصيان لفقدان الآخرين على الفرض .

وأما الثانى: لوضوح أنّ ظهور كلّ أمر فى المولويّه دون الإرشاد ، إلاّ فيما إذا لم يمكن المولويّه كما فى الضدين اللذين لا ثالث لهما كالجهر والإخفات ، لا فيما إذا أمكن كما أثبتناه فى محلّه ، هذا أوّلاً .

وثانياً : لو كان إرشاداً إلى وجود المصلحه فى متعلّقه، لما كان للقول باستحقاق المثوبه وجهاً ، لو قلنا بأنّ المثوبه والعقوبه من آثار الموافقه والمخالفه للأمر المولوى دون الإرشادى، ولا القول بما هو الموجود فى المتعلّق هو المصلحه والمفسده من دون أمرٍ ونهى .

كما أنّه يمكن وقوعه فى الشرعيّات ذاتاً ، وأمّا وقوعه فى الخارج وفى الموارد الفقهيّه فهو قابل للملاحظه، لأنّه لا ملازمه بين القول بإمكان ذلك ذاتاً والقول بوقوعه خارجاً .

فما ترى فى كلام المحقّق النائنى قدس سره والسيد الخوئى بأنّه: (لا يمكن للفقيه من إنكاره، أو لا محيص عن الالتزام بذلك) .

ليس على ما ينبغى، لإمكان الإشكال فى بعض ما مثّلوا به فى الترتّب ، فلا بأس بذكره والنظر إليه .

منها: أى من الفروع الفقهيّه التى رتبوها على القول بالترتب هو:

(ما إذا كانت الإقامه من الفجر إلى الزوال حراماً للمسافر، فلو عصى وأقام وجب عليه الصوم ، ففي أول آي من الفجر يتوجه إليه خطاب جهه الإقامه ووجوب الصوم عليه مترتباً ، لو قلنا بأن الإقامه قاطعه لحكم السفر لا لموضوعه .

بل أضاف إليه رحمه الله لاحقاً الموضوع أيضاً، لأنه يقول: (إن حكمه حكم قاطع حكم السفر ؛ لأنّ توسط عنوان السفر لا يدفع المحذور في الترتب لو كان موجوداً ، فاجتماع الخطابين لازم على كل تقدير) .

هذا خلاصه كلام المحقق النائيني في «فوائد الأصول»(١) .

لكن يرد عليه : بأن الترتب الاصطلاحي الواقع في ألسنه القوم، هو ما كان أمر الثاني مترتباً على نفس عصيان الأمر الأول أو النهي الأول ، لا- ما يكون عصيانه محققاً لموضوع كان ذلك الموضوع مأخوذاً في لسان دليل آخر غير مرتبط بالعصيان، كما في الفرض المذكور، إذ أنّ وجوب الصوم لمن كان مقيماً قد وقع في لسان الدليل سواء حصلت الإقامه عن عصيان للأمر ، أو عن امتثال للأمر ، أو غير ذلك من الأحكام ، فكلّ ما يوجب تحقّق هذا العنوان يتعلّق به حكم وجوب الصوم بالضروره ، فلا يرتبط هذا بموضوع بحثنا من الترتب ، حيث أنّه لا بدّ من عنايه زائده فيه في تعلّق الأمر الثاني على عصيان الأمر الأول . ولذلك يصحّ لمن اعتبر الترتب مستحيلاً كالشيخ الالتزام بوجوب الصوم لمن أقام .

ومنها: دعوى ترتب تقصير الصلاة على عصيان أمر الإقامه، إذا كانت واجبه، سواء كانت قبل الزوال أو بعده .

وفيه: يظهر الجواب عنها ممّا سبق ذكره حيث عرفت أنّ قصر الصلاة قد تعلّق حكمه بالمسافر سواءً كان عن امتثال الأمر أو إباحته، أو من جهه كونه عن عصيان لأمرٍ آخر كالأمر في الإقامة، لو لم يستلزم ذلك حرمة نفس السفر، حتّى يوجب كون السفر عن معصيه فيتمّ .

كما أنّ الحقّ عندنا عدم الاستلزام ، فإذا تحقّق هذا الموضوع يجب عليه القصر من دون أن يكون مرتبطاً بالترتّب، كما لا يخفى . ومنها: ما أشار إليه المحقّق النائيني رحمه الله في «فوائد الأصول» بوجوب الخمس المترتّب على عصيان خطاب أداء الدّين، إذا لم يكن الدّين من عام الربح ، وأمّا إذا كان الدين من عام الربح فيكون خطاب أداء الدّين بنفس وجوده، رافعاً لخطاب الخمس لا بامتثاله.

وفيه : أنّ وجوب الخمس لم يكن مترتباً على عصيان أمر الدّين، بل مترتب على ما يصدق عليه الزائد من مؤونه السنه ، فإذا تحققت الزيادة، أو صدق عليه الربح، يتعلّق به الخمس أيضاً ، وإلّا فلا ، فربما يوجب أداء الدّين في العام أو بعده إذا كان الدّين للمؤونه موجباً لعدم صدق الربح عليه ، بخلاف ما لو لم يؤدّ فيصدق الربح ويجب عليه الخمس ، إلّا إذا كان للمؤونه . غايه الأمر إثبات أنّ ما يمكن أن يقع من المؤونه أو لا- يمكن إنّما هو بيد الشارع، مثلاً أداء الدين الواجب للضمان لا يكون من المؤونه حتّى يخرج من الربح ، بخلاف الدّين الواقع لمخارج العام، فإنّه من مؤونه السنه، حيث يصحّ الاحتساب في أدائه وعدم أدائه عند بعض من الربح حتّى يسقطه عن وجوب الخمس .

وكيف كان، جعل مثل هذه الأمور من الأوامر المترتّبه على العصيان لا

يخلو عن إشكال ووهن . فلا بدّ من التأمّل في كلّ ما ادّعى فيه الترتّب من الفروع الفقهيّة وملاحظه دخولها في موضوع الترتّب وعدمه . والله العالم بحقيقه الحال .

فى جواز الأمر مع علم بانتفاء الشرط

فصل

هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

أقول: يقع البحث عن هذا الأمر فى مقامين:

تارة: فى مفردات الجملة من حيث المعنى والمقصود والواقع فى كلمات القوم .

وأخرى: فى مقام الإثبات والتصديق، وأنه أى قسم منهما يمكن قبوله دون الآخر.

وأما الكلام فى المقام الأول :

هل المراد من (الجواز) المذكور هنا، أنه هو الإمكان الوقوعى، أو أنه الإمكان الذاتى، بمعنى أن الأمر مع كونه فى هذه الحالة، هل يعدّ من الممكنات فى الوجود دون الممتنعات أم لا ؟

وبعبارة أخرى: هل مثل هذا الأمر بحسب ذاته ممكن، وإن كان ممتنعاً لأمر طارئ خارجى وهو عدم تحقق شرطه، من باب أن الشرط يعدّ جزءاً من العلة، ولا تتحقق العلة مع عدم تحقق جزئها، فإذا لم تتحقق العلة لم يتحقق المعلول.

قال صاحب «الكفايه»: (وكون الجواز فى العنوان بمعنى الإمكان الذاتى، بعيداً عن محلّ الخلاف بين الأعلام)^(١) فيظهر منه أنه اعتبر الجواز هنا بمعنى الإمكان الوقوعى، أى ناقش أولاً فى أنه هل يقع خارجاً وهل يصدر مثل هذا الأمر من

١- كفايه الأصول: ١٣٧ ط آل البيت عليهم السلام .

الآمر المَطَّلَع أم لا؟ واختار عدم جوازه ممَّا يدلُّ على أنَّ المحقِّق الخراسانى بعد الفراغ عن إمكانه الذاتى جعل مورد النزاع فى الإمكان الوقوعى، وإلاَّ لما بقى محالًّا للبحث عن إمكانه الذاتى.

خلافًا لما يظهر من ما نسب إليه صاحب «عنايه الأصول» حيث قال فى ذيل قوله: (فى معنى عدم الجواز): (أم هو محالُّ ذاتًا كاجتماع الضدِّين أو ارتفاع النقيضين، كما يظهر ذلك من المصنّف، حيث استدلَّ على عدم الجواز بكون الشرط من أجزاء علّه الأمر، ولا يكاد يكون الشىء مع عدم علته) (١).

أقول أوَّلاً: قد عرفت عدم صحّحه الانتساب إليه، مضافاً إلى أنَّ الدليل الذى ذكره صاحب «الكفايه» لا يثبت إلاَّ الانتفاع بدون الشرط الذى يساعد مع إمكانه الذاتى، برغم كونه ممتنعاً بالغير، أى من جهه عدم تحقُّق شرطه.

وثانياً: أنه لو كان المراد من الجواز فى العنوان، هو الإمكان الذاتى، فلا وجه لطرح علم الأمر بالانتفاء، لوضوح أنَّ الشىء الممتنع بالذات ممتنع على أىِّ حال، ولا-مدخلية للعلم فيه أصلاً، فيظهر منه أنَّ المقصود كان فى مرحله الوقوع خارجاً، كما لا يخفى على المتأمل فى كلمات القوم.

هذا، ثمَّ إنَّ الأمر الواقع فى العنوان:

تارة: يكون المراد منه الأوامر الشخصيه، حيث تتعلّق خارجاً.

وأخرى: ما يعدّ من الأوامر الكليه القانونيه.

وثالثه: ما هو الأعمّ منهما.

فلا بدّ أن نلاحظ المقصود من الأمر الوارد في كلامهم، والذي اختلفوا في جوازه وعدمه.

أقول: الظاهر إرادتهم مطلق الأمر، حيث لم يتعرّضوا لموضوع الأمر من هذه الناحية في كلامهم، إلاّ عن بعض كالمحقّق الخميني، حيث فصل في الجواز وعدمه بين كونه كلياً وشخصياً كما سيظهر لك إن شاء الله .

ثمّ إنّ الأمر الذي وقع في صدر العنوان:

تارة: يفرض مرتبه متّحده مع مرتبه الأمر الذي وقع في ظرف الشرط، بأن يكون كلاهما فعلياً أو تنجيزياً.

وأخرى: تفرض مرتبته متفاوتة، بأن يكون الأمر الأوّل في مرحله الإنشاء والشرط في مرحله فعليته الأمر أو تنجيزه.

ثمّ إنّ الشرط الذي يعلم انتفائه:

تارة: يكون علمه بالانتفاء فعلاً ولكن يعلم بتحقيقه في المستقبل.

وأخرى: لا يعلم بالانتفاء دائماً، حتّى في المستقبل.

وثالثاً: يعلم في الحال بالانتفاء، وأما من جهة الاستقبال فغير معلوم الحال.

ثمّ إنّ الشرط الواقع في العنوان:

تارة: يكون المراد منه الشرط لنفس الأمر، بحيث يعدّ من مبادئه كالتشوق والتصديق وأمثال ذلك على ما احتمله صاحب «الفصول»، وتبعه صاحب «الكفاية»، وإن استبعده المحقّق الخميني عن كونه محلاً للنزاع حتّى ممّن مثل الأشعري لأنّه باطل بضروره الفطره، لأنهم لا ينكرون الضروره.

أقول: وإن كان ظاهر العنوان - بحسب ظاهر إرجاع الضمير في شرطه إلى

الأمر - هو هذا، إلا- أنّ الحقّ بحسب الواقع خلاف ذلك، كما اعترف به العلامة البروجردى، بل هو المستفاد من أمثله المجوّزين، لأنهم مثّلوا لذلك بأمر الله تعالى بالذبح مع عدم كونه واجداً للشرط، لنسخه قبل وقوعه مع علم الله بذلك .

وأخرى: يكون المراد من الشرط هو شرط المأمور والمكلف، يعنى إذا علم الأمر بأنّ المكلف لا يكون واجداً للشرط من الحياه والقدرة مثلاً- فلا- يتوجّه إليه التكليف، كما صرّح بذلك العلامة الطباطبائى قدس سره بقوله فى حاشيته على «الكفايه»(١): (الظاهر أنّ آخر الضماير راجع إلى الامتثال، فيكون المراد انتفاء القدره على الإتيان، فيؤل الأمر إلى عدم جواز التكليف بما لا يُطاق).

كما قد أيد صاحب «نهايه الأفكار» كونه المراد من الشرط، لا ما كان شرطاً لنفس الأمر، لأنه ليس ينبغى لعاقل أن يبحث فيه، لعدم إمكان وجود المعلول بدون العله.

وثالثه: قد يكون المراد من الشرط، هو شرط المأمور به، أى إذا علم الأمر بأنّ المأمور به غير واجد لشرطه، فهو:

تارة: يكون من الشرائط التى يمكن تحصيلها، وكان الواجب مطلوباً مطلقاً حتّى يجب تحصيل الشرط له، وكان ممكناً، فلا إشكال فى جواز ذلك، كما وقع كثيراً فى الشرعيّات، نظير الصلاه بالنسبه إلى الطهاره حيث أنّها شرط لها، فيصحّ الأمر إلى الصلاه تحصيلاً للطهاره، ولا مجال لطرح النزاع فيه أصلاً، كما لا يخفى.

وأخرى: ما يكون شرطاً خارجاً عن اختيار المكلف، إلا أنّ الأمر يعلم

بانتفائه حال الأمر، إلا أنه يعلم أيضاً بتحقيقه بعد ذلك، كالوقت بالنسبة إلى الصلاة، والوقوف بعرفة بالنسبة إلى الحج، فهو أيضاً لا ينبغي أن يصبح محلاً للنزاع والجدال لوقوع التكليف بذلك كثيراً.

وثالثه: ما يكون الشرط منتفياً، إلا أن الأمر يجعل أمره لشيء منوطاً على وجود الشرط، فهو أيضاً لا إشكال في وجوده وإمكانه، ولا مجال للنقاش والبحث عنه، مثل الاستطاعة للحج، والنصاب للزكاة، وأمثال ذلك، حيث أن التكليف فيه صحيح ولو علم الأمر بانتفائه، لأن تكليفه معلق على وجود الشرط.

ورابعه: هو ما لو علم الأمر انتفاء شرطه، بحيث لا يمكن له تحصيل الشرط أصلاً في الخارج، فحينئذ يأتي البحث عن أنه هل يجوز للأمر الحكيم أن يأمر عبده بذلك، مع علمه بانتفاء شرط الأمور به - كما في الأوامر الشخصية، مع علمه بعدم إمكان تحقق الشرط مثل الاستطاعة مثلاً - أم لا يجوز، حيث أن هذا الشرط ربما ينجز إلى شرط نفس الأمور والمكلف، وهو عدم قدرته بإتيان الواجب بما له من الشرط.

وهذه الصورة هي التي يمكن وقوع النزاع فيها، ولعله من هذا القبيل مسأله أمر الله للخليل عليه السلام بالذبح مع عدم وقوعه خارجاً لنسخه قبل وقوعه، وإن كان في الواقع ليس كذلك، كما سيوضح إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في المقام الأول .

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو مقام تصديق المطلب:

ف نقول: الظاهر أن النزاع الواقع إنما في الشرط المنتفى كونه شرطاً لصحة الأمر لا شرطاً لإمكانه. بمعنى أن البحث يدور عن أنه هل يصح الأمر من الأمر

ولو كان عالماً بفقد شرط صحته، وهو كون المكلف قادراً بالإتيان أم لا؟ فإنَّ قدره وإن أخذت في طرف المكلف والمأمور، إلا أنها تعدّ شرطاً لصحة الأمر وحسنه، أى يقبح صدور الأمر عمّن يعلم بعدم قدره العبد للامتنال. فالنزاع يدور حول هذا دون ما هو شرطاً لوجود الأمر، حتّى يشمل مثل المبادئ النفسانيّة، ليرد ما قاله المحقّق الخميني من استبعاده وأنّه لا يصحّ التفوّه به حتّى من الأشعري.

وقد يؤيّد ما ذكرنا ملاحظه الخلاف بين الأشاعره القائلين بالجواز، والمعتزله والعدليّه، حيث كان ذلك من جهه اتّكاء كلِّ على مبناه من وجود الكلام النفسى فى الاختيارات، وكون الطلب النفسى غير الإراده فى الإنشاءات، كما ذهب إليه الأشاعره، وإنكارهم وجود الحُسن والقبح، فلذلك يقولون بجواز ذلك - أى وقوعه بالطلب النفسى - ولو مع العلم بعدم وجود شرطه، ولا قبح فيه لإنكار أصل وجوده، بخلاف غيرهم المنكرين للكلام النفسى، وأنَّ الطلب والإرادة واحدين فلا يجوز، ويقبح التكليف فيما يعلم عدم قدره المكلف بالإتيان، وجعلوا وجه القبح هو أنّ الأمر الحقيقى لا يكون إلاّ بداعى البعث والانبعاث، ففما يعلم عدم وجود ذلك فى المكلف إقياً لعدم قدرته، أو لعصيانه قطعاً، أو كان منبعثاً بنفسه من دون أمر، لما صحّ وقوع الأمر من المولى فى هذه الموارد.

فتمام ذلك يؤيّد ما ذكرنا من كون المقصود من الشرط هو للأمر، إلاّ أنّه لصحّته لا لوجوده، فمعنى عدم الصحّح يرجع إلى علم المولى بأنّ قدره المكلف أو حياته أو شىء آخر منه غير حاصل حال الامتنال.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا أنّ المقصود هو الشرط للأمر الذى كان متّحداً مع أمر الواقع فى صدره بحسب المرتبه؛ أى كان المقصود فى كلا الموردين من الأمر هو

فعلية الأمر وتنجزه، لا- أن يكون المقصود من الأمر في صدر العنوانين هو الإنشاء، والأمر في متعلق الشرط هو الفعلية والتنجز، لوضوح أنّ إنشاء الأمر من دون أن يبلغ إلى مرتبه الفعلية لا- يكون أمراً حقيقياً جدياً، بل يكون هو أمر صدورى ولا قبح فى صدوره كذلك أصلاً، ولا شأن له حتى للبحث فيه، فهو خارج عن محل النزاع كما لا يخفى.

كما أنه ظهر بما قلناه بأن المراد من الشرط ليس هو شرط المأمور به من الاستطاعة الذى كان شرطاً للوجوب أو الطهاره، التى كانت شرطاً للواجب، بل المراد هو شرط الأمر من حيث الصحه.

نعم، يمكن دخول هذه الأمور من جهه عموم القضيّه، بأنه إن قلنا بعدم الجواز فلازمه عدم الجواز فى جميع الموارد التى كان عدم تحقق الشرط مستلزماً لعدم قدرته بالإتيان، لا مع الشرط مطلقاً حتى مع إمكان تحصيله أو حصوله بنفسه كالوقت وأمثال ذلك .

ولكن الذى ينبغى أن يتبّه عليه هو بيان مورد ما يكون الأمر مع علم الأمر بالانتفاء صحيحاً عقلاً- وعند العقلاء، وما لا يكون كذلك، فنقول:

لا إشكال فى قبح الأمر مع علم الأمر بالانتفاء إذا كان الأمر شخصياً خارجياً متوجّهاً إلى فرد معين، لما قد عرفت بأن صحه الأمر تكون من جهه داعويه البعث للانبعاث، فإذا علم الأمر بأن المكلف لا يقدر عليه فكيف يمكن بعثه لداعى الانبعاث، فصدوره عن الأمر العالم بذلك قبيح، والقبيح لا يصدر عن الحكيم، فضلاً عن الحكيم المطلق، إذ صدور مثل هذا الأمر لغو منه، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأما لو كان الأمر متوجّهاً إلى جمع من الناس فهو :

تارة: يكون المأمور به غير مقدور لهم جميعاً من دون استثناء بعضهم، فهو أيضاً يكون مثل سابقه في القبح والقباحه.

وأخرى: فيما لو فرض كون بعضهم عاجزين دون بعض، وكانت نسبة القادرين بينهم نسبة عقلائيّه موجه لصحّه ورود الأمر كذلك عليهم، مع علم الأمر بانتفاء الشرط في بعضهم، فهو أمرٌ صحيح مقبول، ولا إشكال فيه، لما قد عرفت منّا سابقاً في مبحث الترتب، بأنّ الأوامر القانونيّة الكليّه لا- تتوجه إلى أفراد المكلفين بالخصوص بالخطابات المتعدّده، بل يكون الخطاب متوجّهاً لعامة الناس، فكلّ من كان واجداً للشرائط يكون الأمر في حقّه منجزاً، مضافاً إلى كونه فعلياً، ومن لا يكون واجداً لها، فلا يكون الترك في حقّه إلا- عذراً مع كونه فعلياً أيضاً، ولذلك قلنا بوجود التكليف للعصاه بل العاجزين، لكن من دون تنجز في حقّهم، عدا العصاه حيث أنّه منجز في حقّهم، لأنّهم قادرين على الامتثال، ولا عذر لهم في تركهم له.

فثبت من جميع ما ذكرنا عدّه أمور :

الأمر الأوّل: كون البحث عن الوقوع والصدور دون الإمكان الذاتى، لما قد عرفت من أنّ البحث دائر مدار صحّه الأمر وحسنه وقبحه دون إمكانه وعدمه.

الأمر الثانى: بأنّ المرتبه في الأمر في كلا- الموردين واحده وهى الفعلية والتنجز، لما قد علمت بأنّ الأمر في الإنشاء ليس بأمر حقيقه، مع دوران البحث عن الأمر الجدّى الحقيقى .

الأمر الثالث: بأنّ الشرط كان شرطاً لصحّه نفس الأمر دون المأمور به، لكن أنّه قد يعود إليه كما أوضحناه.

الأمر الرابع: قد عرفت أنّه لا بدّ من التفصيل في الصحّه وعدمها، بين الأوامر

الشخصيّه، والأوامر الكليّه التي تعدّ جميع أفرادها عاجزه حيث يكون توجيه الأمر إليهم قبيحاً، وبين ما لا يكون كذلك، أي كان بعض أفرادها قادراً دون بعض، حيث يصحّ توجيه الأمر كذلك من دون قبح.

وأما الأوامر الامتحنائيه والتعجيزيه وأمثال ذلك، كما ورد في أمر الله للخليل عليه السلام، فهو خارج عن مورد البحث، لأنّ في تلك الموارد يمكن أن تكون المصلحه كامنه في نفس الأمر دون المأمور به، والله العالم. فيكون - بناءً على هذا - صوره الأمر لعدم وجود البعث إلى المأمور به غرضاً للانبعاث إليه، فيكون الأمر صورياً، هذا لو لم نسلم ما ذكره صاحب «المعالم» بأنّ الأمر إنّما كان في الحقيقه للمقدمات كالاضطجاع لا لفرى الأوداج. غايه الأمر أنّه قد توهم الخليل عليه السلام أنّه أمر من الجليل عزّ وجلّ، لما ترى في الآيه من تصديق رؤياه بقوله تعالى: «فَدَّ صَدَقَتِ الرُّؤْيَا» مع أنّه عليه السلام قد رأى الذبح في المنام كما جاء في قوله تعالى: «يَا بُنَيَّ إِنَّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ» (١)، فالتصديق وقع على ما أمر به لما ما يطابق النوم، فيظهر أنّ المأمور به كان هو الذبح دون المقدمات، كما لا يخفى.

هل الأوامر والنواهي متعلّقه بالطبائع أو الأفراد

في كيفيه تعلّق الأوامر والنواهي

اعلم أنّ البحث والتحقيق عن ذلك يستدعي رسم أمور، تكون بمنزله المقدّمه لبيان الحقّ في المسأله:

الأمر الأوّل: في بيان محلّ النزاع وتحريره.

فقد وقع الخلاف فيه بين الأعلام، ويظهر من بعض - كما في «تهذيب الأصول» (١) و«المحاضرات» (٢)، من نسبه ذلك إلى بعض الأصوليين - أنّ محلّ النزاع بين الفريقين في أنّ متعلّق الأوامر والنواهي في الطلب بالوجود أو الترك، هل هو الفرد الخارجى الذى كان جزئياً فأصبح عند تعلّقها بالأفراد - أى تعلّقها بالموجودات الخارجيه - طبيعياً أو كان متعلّقهما هي الطبيعه الصرفه ومن حيث هي حتّى مع قطع النظر عن حيثيه انطباقها على ما فى الخارج ؟

أقول: إنّ كلا الدعويين باطلٌ جدّاً، لوضوح أنّ الشىء بوجوده الخارجى الجزئى يكون سبباً لسقوط الأمر؛ لأنّ الخارج يعدّ ظرفاً للامتثال والسقوط، مع أنّه يلزم من توجيه الأمر إليه كونه طلباً للحاصل وفى النهى نقضاً للغرض، لوضوح أنّ الشىء إذا وجد تشخّص، والتشخّص مركزٌ لترتب الأثر عليه، فإذا تحقّق خارجاً

١- تهذيب الأصول: ١ / ٢٧٢.

٢- المحاضرات: ٤ / ١٢ .

عدّ توجيه الأمر إليه مجدّداً لغوياً، ولا معنى للأمر بتحصيله، كما أنّه في طرف النهي يكون زجراً عن تحقّقه خارجاً، إذ المقصود منه عدم تحقّق شرب الخمر والزنا أصلاً، فلا معنى للنهي عن ما هو الموجود الناقض لغرضه، هذا بالنسبة إلى الدعوى الأولى .

وأما بالنسبة إلى الثانية، فلأنّ الطبيعه من حيث هي - أي بذاتها - لا تكون إلّا هي لا مطلوبه ولا غير مطلوبه، ولا موجوده ولا معدومه؛ لأنّ الطبيعه الصرفه عباره عن الطبيعه الخاليه عن جميع هذه القيود، فلا- يمكن أن يتعلّق بها الأمر ولا النهي، وفساده أوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان.

وقد يظهر عن بعض بكون النزاع لغوياً، من جهه أنّه قد جعل النزاع في أنّ مفاد مادّتي الأمر والنهي هل موضوعتان للعناوين الكلّيه أو لأفرادها، ولذلك تشبّث في المقام بالتبادر، ثمّ أورد على صاحب «الكفايه» معترضاً بأنّه كيف لم يتمسك به هنا، وهو كما عن صاحب «عنايه الأصول»^(١) نقلاً عن المحقّق القمّي وصاحب «الفصول» ووافقهما عليه.

مع أنّه مع سبق وأن بحثنا عنه بالتفصيل في باب المشتقّ، وقلنا إنّ المادّه في الأمر لا تدلّ إلّا على الطبيعه. نعم، يمكن الاستشهاد بذلك المقام لا- أن يكون النزاع منحصرّاً في جهه المادّه والهيئه، بأنّه هل يكون الأمر متعلّقاً بمادّه المصادر أم لا، حتّى يكون القائل بكون مادّه الأمر هي الطبيعه ملزماً بالقول بكونها متعلّقه للأثر، بخلاف من لا يكون قائلاً بها فيكون الأمر متعلّقاً بالأفراد دون الطبيعه،

١- عنايه الأصول: ١ / ٤٥٤ .

ولذلك ترى أنّ صاحب «الكفايه» بالرغم من مناقشته في أنّ المصدر مادّه المشتقات، يقول بتعلّق الأمر بالطبايع، وهذا دليل على أنّ المسأله ليس مبتنياً على ذلك البحث.

الأمر الثاني: قد يظهر من بعض كصاحب «الكفايه» كون المسأله من المباحث العقلية الفلسفية، حيث يجعل الطبيعه متعلّقه للأوامر والنواهي، إلاّ أنّه يفرّق بين صورته القول بأصالة الوجود، وبين القول بأصالة الماهية، كما ذهب إليها شيخ الإشراق السهروردي، خلافاً للمشائين القائلين بأصالة الوجود، حيث لاحظ الوجود في متعلّق الطلب، وهو الطبيعه على القول الأوّل، وكون الطبيعه بنفسها في الخارج على القول الثاني، فقال رحمه الله :

(وقد عرفت أنّ الطبيعه بما هي هي ليست إلاّ هي، لا يعقل أن يتعلّق بها الطلب لتوجد أو تترك، وأنّه لا بدّ في تعلّق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبعث إليه، كي يكون ويصدر منه، هذا بناءً على أصالة الوجود.

وأما بناءً على أصالة الماهية، فمتعلّق الطلب ليس هو الطبيعه بما هي أيضاً، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود.

وكيف كان، فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجيه أو الوجود، فيطلبه وينبعث نحوه ليصدر منه، ويكون ما لم يكن، فافهم وتأمل جيداً(١).

١- كفايه الأصول: ١٣٩ ط آل البيت عليهم السلام .

ووافقه عليه صاحب «عنايه الأصول» و «نهايه الأصول» .

أقول: ولكن الإنصاف أنه اشتباه محض، لوضوح أن هذه الاختلافات بين الفلاسفه كان في الأعيان الحقيقيه والوجودات المتأصله كالموجودات الخارجيه من الممكنات، حيث نشاهد الخلاف بينهم في أن الحقيقه من الحيشيه والاعتبار في حيشيه أخرى، هل هو الوجود دون الماهيه كما عليه الأكثر والمحققون القائلون بأصالة الوجود واعتبار الماهيه، وهو ما عبر عنه الحكيم السبزواري في منظومته:

إنَّ الوجود عندنا أصيلٌ دليلٌ من خالفنا عليلٌ

أو أنَّ القضيه عكس ذلك كما عليه الإشراقيون.

هذا بخلاف ما لو كانت من الأمور الاعتباريه، والاختراعات الانتزاعيه، كالأمور المركبه المجمعوله والمخترعه كالصلاه والحج ونظائرها، حيث لا حيشيه لها في الخارج إلا كون الخارج منشأ لانتزاع هذه الأمور واعتبارها، وما ليس لها حقيقه أصلاً لا معنى لإجراء الكلام فيه بأصالة الوجود أو الماهيه، فتوهم إجراء هذا البحث فيما نحن فيه يعدّ خطأ محضاً، لأنّ الكلام يدور حول فهم العرف والعقلاء المستبعدين عن التدقيقات العقليه المربوطه بالفلاسفه كما لا يخفى.

الأمر الثالث: إنّ الشيء الملحوظ بحسب مقام التصوّر والثبوت يمكن أن يقع على أنحاء مختلفه:

تارة: يكون الشيء الجزئي الخارجى مع جميع خصوصياته من حيث الزمان والمكان والجهه وغيرها دخيله في المطلوب والمقصود، أى أمره قد تعلق مع تمام جهات الدخيله في تشخصه، كما إذا قال: (جئنى بالكتاب الفلانى الواقع فى مكان كذا) مع خصوصيه كذا ونظائرها، فهذا القسم من الملحوظ خارج من

مورد النزاع قطعاً كما عرفت من خلال الأمر الأول .

وأخرى: ما يكون الشيء ملحوظاً بنفسه معزاً عن جميع الخصوصيات، ومن دون أن يلاحظ معها إضافه إلى الخارج أو إلى الذهن أصلاً، بل كان الملحوظ هو الشيء بحيال ذاته من دون انضمام شيء معه أصلاً، وهذا القسم أيضاً خارج عن محل النزاع أيضاً، لما قد عرفت أنه أيضاً عبارته عن طبيعته من حيث هي هي، والطبيعه كذلك لا مطلوبه ولا غير مطلوبه.

وثالثه: أن يلاحظ الشيء بطبيعته، لكن لا يكون معزاه عن الوجود، فهو أيضاً:

تارة: يلاحظ مع ما هو الموجود في الخارج باعتبار ما يكون من مصداقها حقيقه لا بالعوارض والمشخصات، بحيث لو أمكن - على فرض المحال - مطالبه حقيقه الفرد منه من دون تشخيص بخصوصيته، كان هذا هو المطلوب، فالشيء على هذا الفرض يكون كلياً منطقياً لقابليته انطباقه على جميع أفراده الحقيقيه، غايه الأمر إن كان هذا الشيء من الأمور الحقيقيه والمتأصيله كالماء والنار والإنسان، سمى هذا الكلي بالنسبه إلى أفراده كلياً طبيعياً، وإن كان من الأمور الاعتباريه والماهيات المجعوله كالصلاه والحج، فليست من الكليات الطبيعيه، ولو قيل بها الطبيعي كان المقصود منه العنوان الكلي أى الكلي المنطقي القابل للصدق على كثيرين في قالب اعتباره دون الطبيعي الحقيقي.

وأخرى: ما يلاحظ طبيعته الشيء بنحو كلي أيضاً، لكن بالإضافه إلى وجودها في الذهن، فهو أيضاً على نحوين:

فقد يكون الملحوظ بوجوده الذهني المقيّد بقيد كون وجوده كذلك. فبهذا

الاعتبار لا- يمكن تعلق الطلب والحُب والإرادة وغيرها به، لعدم إمكان تحقّقه بوصف وجوده الذهني في الخارج، ومن المعلوم أنّ ما يقع مركزاً لهذه الصفات هو كون الشيء بوجوده الخارجى دون الذهني.

وقد يكون الملحوظ في الذهن من جهه ملاحظه كون الذهن وعاءً لإيجاد ذلك الشيء، بحيث يجعل محطاً ووسيلةً لتعلق الصفات المذكوره على ما هو الموجود في الخارج به، وإلا لولا الخارج لما كان الموجود في الذهن مطلوباً حقيقه، إلا على نحو الوهم والخيال وأنه وسيله له، ولو لم يكن في الواقع كذلك مطلوباً كما قد يتفق كذلك كثيراً.

أقول: إذا عرفت الأمور الثلاثة المتقدمه، فاعلم بأن القسم الأخير من الطبيعه هو مورد للكلام، قد وقع بين الأعلام فيه تعابير متفاوتة: فبعضهم عبّر بأن الطبيعه بوجودها السّمي تكون متعلقه للأمر، وهو المستفاد من كلام المحقق الخراساني صاحب «الكفايه».

وقد يُقال - كما في «نهايه الأفكار»^(١) - بتعلق الأمر والطلب بنفس الطبيعه، لكن بما هي مرآه إلى الخارج، وملحوظه بحسب اللحاظ التصوري عين الخارج لا- بالوجود الخارجى، كما وقع مثل هذا التعبير أيضاً في كلام العلامة البروجردى في «نهايه الأصول»^(٢).

وقد يعتبر بما وقع في «تهذيب الأصول»: (بأنّ الحقّ أنّ متعلق الحكم بعثاً كان أو زجراً، هو نفس الكلّي والعنوان بما هو، مع قطع النظر عن الوجودين

١- نهايه الأفكار: ١ / ٣٨١.

٢- نهايه الأصول: ١ / ٢١٨.

والنشأتين، لا- مقتيداً بالوجود الذهني كما هو واضح، ولا بلحاظ واتّحاده مع المعنون في الخارج كما جنح إليه بعض محقّقي العصر رحمه الله، إذ لحاظ الاتّحاد مرتبه حصول وجود المأمور به وحصول الغرض، فلا معنى للحاظه عند البعث، بل المأمور به نفس الكلّي وذات العنوان الذي إذا وجد في الخارج يصير منشأً للآثار(١).

والتحقيق الموافق للتصديق هو أن يُقال: إنّه لا إشكال في كون الطبيعه الملحوظه بنفسها مورداً لتعلّق الأمر والطلب، غايه الأمر أنّ الطبيعه من حيث هي من دون إضافه إلى ما هو الموجود في الخارج أصلاً لا تكون إلا هي، ولا يمكن أن تكون مأموراً بها، كما قد عرفت فساده في أوّل الكلام. فلا بدّ من إضافتها إلى ما هو الموجود في الخارج، وهو الذي عبّر عنها الأصوليون بالحكاية والمرآتيه، إذ أنّ هذه الإضافه الواقعه في كلماتهم:

إن أريد منها بصوره الحيثيه المتقيّده أي الطبيعه المتقيّده بقيد الحكايه والاتّحاد مع الأفراد الخارجيه، فيرد عليه ما قاله المحقّق الخميني بأنّ (لحاظ الاتّحاد مرتبه حصول وجود المأمور به وغرضه لا مرتبه تعلّق الأمر به).

وإن أريد منها بصوره الحيثيه التعليليه، أي بمعنى أنّه وقعت الطبيعه مركزاً للأمر والطلب، لكونها مرآه عمّا وقع في الخارج، بحيث يكون لحاظها في الذهن بما أنّها تكون وسيله للانتقال إلى الأفراد، ولو بإيجادها في الخارج، وإن كان هذا الانتقال بواسطه الملازمه العرفيه من جهه مشاهدتهم بأنّ الطبيعه من حيث هي هي

لا- فائده فيها، إلا من جهه وجودها فى الخارج، فلذلك يفهم الانبعاث إلى إيجادها، فهذه الحثيه التى تسمى بالحثيه التعليليه أوجبت تعلق الطلب بها، فبما قلنا يمكن المصالحه بين التعابير ورفع النزاع من البين، فيصح أن يُقال بأن الطبيعه بصوره اللا بشرط تكون متعلقاً للأمر لا بأن يؤخذ الوجود فى متعلق الطلب، كما يوهم ذلك ظاهر كلام صاحب «الكفايه» حتى يرد عليه بأنه كيف يمكن ذلك إذا قيل: (صل) إلا- بارتكاب أحد الأمرين؛ إمّا القول بالتكرير فى الوجود أى أوجد وجود الصلاه، أو القول بالتجريد من قيد الوجود فى مثله حتى يصبح مجازاً، وكلاهما خلاف للظاهر من المحاورات، هذا بخلاف ما لو قيل بما ذكرنا من عدم أخذ قيد الوجود فى المتعلق أصلاً بما قد عرفت بما لا مزيد عليه.

ومما ذكرنا ظهر أن متعلق الطلب والبعث فى الأمر، ومتعلق الزجر والمنع فى النهى، ليس إلا نفس الطبيعه اللا بشرط، إذ هى التى تكون محصيه له لغرض الأمر أو تركها بنفسها ومحصيل لمقصوده، بحيث لو أمكن - جديلاً - فرض تحصيلها من دون وجود خصوصيه معها، أو أمكن تركها من غير ترك جميع الأفراد، لكان هو المطلوب. غايه الأمر حيث يرى نفس المولى والناس جميعاً - الذين يسمون بالعرف - أن تحصيل المطلوب بالإتيان به والترك وعدمه، لا يمكن إلا من خلال الأفراد، فيجعل أمره أو نهيه على ما يكون قابلاً للانطباق على الأفراد، لانتقال ذهن السامع والمأمور من متعلق الطلب وهى الطبيعه إلى إيجادها بواسطه الأفراد أو تركها بواسطه ترك الأفراد، وهو ليس إلا- الماهيه والطبيعه اللا شرطيه من دون أن يلاحظ فى حال أمره ونهيه حاله اتحاده مع الأفراد، أو من دون أن يلاحظ الأفراد إجمالاً أو تفصيلاً حال جعل أمره على الطبيعه، إذ كون الشئ فى الواقع

والحقيقه كذلك، غير أن يكون حال أمره ونهيه ملحوظاً بالإجمال أو التفصيل، كما يتوهم من بعض التعابير.

القول فى السرايه وعدمها: فإذا عرفت هذا، تعلم أن انطباق الطبيعه اللأبشرط على الأفراد إذا وقعت متعلقه للأمر والطلب، لا يكون ذلك إلا على نحو التخيير العقلى دون الشرعى، لعدم سرايه الطلب المتعلق بها للأفراد، إلا بمقدار ما يلزمه العقل على إيجادها من باب لزوم الامتثال بها، وهو لا يكون إلا على نحو التخيير بين الأفراد، بأى فرد شاء من حيث الزمان والمكان وغيرهما من الخصوصيات والمشخصات، وكان أمره بيد المأمور من دون أن يكون الفرد من هذه الناحيه متعلقاً للأمر والطلب، لعدم دخاله هذه الخصوصيات فى المطلوب، إذ المحض ل للغرض على الفرض ليس إلا نفس الطبيعه، إلا أنها حيث لا يمكن ترتيب أثر المطلوب عليها إلا بإيجادها فى فرد ما، فلذلك يحكم العقل بالتخيير فى الإيجاد فى أى مصداق شاء، وهذا هو معنى التخيير العقلى. ومن الواضح حينئذ أن العقوبه تترتب على ترك الامتثال بترك جميع أفراد الطبيعه، وذلك بأن لا يوجد لها فى فرد منها أصلاً.

فبناءً على هذا، ظهر أن الحكم التكليفى الشرعى هنا لا يكون إلا واحداً متعیناً متعلقاً بالطبيعه، وأما على الأفراد كان حكماً تخييرياً عقلياً بالنظر إلى الأفراد مع خصوصياتها، لا أن يكون لنا فى مثل هذه الأمور ثلاث أحكام؛ حكمان شرعيان وحكم واحد عقلى، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «نهايه الأفكار» حيث قال بما خلاصته: (إن الطبيعه التى تكون متعلقه للأمر والطلب تكون محكوم به بحكم تعينى شرعى، والأفراد بما أنها مشتمله على الحصص،

وحقيقه الطبيعه كانت محكومته بحكم شرعى تخيبرى، أى يجب الإتيان بها بلحاظ أنه فردٌ من الطبيعه، وكان حصّه منها واجباً تخيبرياً شرعياً، والأفراد بما أنّها مشتمله على الخصوصيات واللواحق من المشخصات، ولا يمكن أن تكون هذه متعلقه للأمر والطلب، غايه الأمر لابد من إتيانها مع خصوصيته منها خارجاً، فيكون محكوماً بحكم تخيبرى عقلى، فهاهنا حكمان شرعيتان، أحدهما: تعينى متعلق بالطبيعه، والآخر: تخيبرى شرعى متعلق بالأفراد باعتبار حصصها، وحكم تخيبرى عقلى وهو المتعلق بالأفراد مع خصوصياتها ولواحقها)، انتهى ملخص كلامه رفع مقامه (١).

وجه الفساد: أنه قد عرفت أنّ كلّ حكم شرعى لابد من دليل يدلّ عليه فى مقام الانتخاب بين الشرع أو العقل، فإذا فقد كلاهما فلا يمكن إثباته من عند نفسه، بل لابد من ملاحظه لسان الأدله الشرعيه، فلا إشكال فى أنّ الحكم الشرعى التعينى المتعلق بالطبيعه له دليل إثباتى وهو نفس الأمر الذى تعلق بها، حيث ينتزع منه الحكم التعينى الشرعى. كما لا إشكال عند العقل من ثبوت حكم تخيبرى عقلى للأفراد، بالنظر إلى الخصوصيات من جهه اللأ- محيصيه عند العقل فى إيجادها فى فردٍ ما، فهما حكمان واضحان من جهه الدليل.

وأما كون الأفراد محكوماً بحكم شرعى تخيبرى، بأن يقول الشارع بلسان دليله يجب الإتيان بأحدها، فإنه ليس له دليل إثباتى، لأنّ الأمر قد عرفت أنّ له دلالة واحده للطبيعه فقط، فلا يمكن الالتزام فى شىء واحد بداليتين، إلا أن يكون

الدالّ بنفسه متعدّداً، وهو غير موجود هاهنا، وإن أراد بأنّ العقل يحكم ويتشخّص بمتعلّق الحكم لكن تخييرياً لكلّ فرد فردٍ، فليس حينئذٍ حكماً تخييرياً شرعياً، بل هو تخييرى عقلى وخارج عن فرضه، مع أنّك قد عرفت أنّ حكم العقل بذلك كان بلحاظ الخصوصيات لا بالنظر إلى الحصص.

مع أنّ كلامه قدس سره عن الحصص من ناحيه الأدلّه العقليه مشتمل على إشكالات عديده لا يقتضى المقام البحث عنها، وإن شئت الوقوف عليها فراجع كتاب «تهذيب الأصول» (١) فقد ذكرها فى المقام ردّاً عليه، على حسب تقريرات مقرّره بما هو خارج عن شأن الأصول، وادّعى المقرّر فى هامش الصفحه بأنّه ليس من تصريح الأستاذ، بل استفاده بمقتضى مبناه المختار، ولذلك أغمضنا عن ذكرها تفصيلاً.

وبالجملة: فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ مع القول بعدم سرايه الحكم التعينى الشرعى إلى الأفراد، بمعنى أنّه لا مجال لأن يسرى الطلب والأمر إليها إلاّ بواسطة حكم العقل من لزوم إيجاد الطبيعه المأمور بها بواسطة وجود الفرد فى الخارج، ليحصل به الغرض والمطلوب الذى كان ثابتاً فى وجود أصل الطبيعه، وهذا يعنى تعلق أمر المولى بقوله: (جننى بماءٍ أو بخبزٍ) بأصل الماء والخبز لا ماء فى كوز كذا وظرف خاصّ وخبز كذا وكذا، وهو معلوم بالبدهه، فحيث لا يمكن الوصول إلى الطبيعه إلاّ بواسطة الفرد، لذلك يحكم العقل بوجوب إيجادها فى فرد ما، وهذا معنى الوجوب التخيرى العقلى، واللّه الهادى إلى سبيل الرشاد.

ونتيجه السرايه وعدمها ربما تظهر في باب اجتماع الأمر والنهي، بأن يكون المصداق مركزاً للأمر والنهي فيمتنع، أو العنوان في كل منهما فيجتمع، فعلى السرايه يوجب كون الفرد واجباً وحراماً، بخلاف العنوان حيث يكون مصداقاً للواجب والحرام.

فى أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بعده أم لا

فى حكم نسخ الوجوب

قال المحقق الخراسانى فى «الكفايه» ما حاصله: (إنّ نسخ الوجوب لا يوجب بقاء الجواز، لا بالمعنى الأعمّ أى الرجحان أو الإذن الصادق لغير الحرام من الأحكام الأربعة الباقية، ولا- بالمعنى الأخصّ وهو الإباحه، لعدم دليل يدلّ عليه لا من الناسخ ولا من المنسوخ بإحدى الدلالات المعينه لأحدهما، فلا بدّ لإثبات واحد منهما من دليل آخر غير الناسخ والمنسوخ.

ولا- مجال لتوهم جريان الاستصحاب فى الجواز الموجود فى ضمن الوجوب، حتّى يثبت به الإباحه أو الإذن المطلق بعده، لأنّه يكون من الكلى القسم الثالث من الاستصحاب، لأنّه شكّ فى حدوث فرد آخر من الحكم مقارناً لارتفاع فرده الآخر، وقد حقّقنا فى محلّه أنّه لا يجرى الاستصحاب فيما إذا لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّه أو الضعيفه للمتيقّن عرفاً.

ومن المعلوم أنّ الأحكام - عدا الوجوب والاستصحاب - تعدّ من المباينات عرفاً وعقلاً، وأمّا الوجوب والاستصحاب وإن كان التفاوت بينهما عقلاً بالشده والضعف، إلا أنّ العرف يرى المباينه بينهما، وهو المتّبع فى باب الاستصحاب، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا- يخفى عليك بأنّ البحث في النسخ الراجع للوجوب - كنسخ آيه وجوب دفع الصدقه قبل النجوى - يمكن أن يكون في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في أصل إمكانه، أي هل يمكن ثبوتاً بقاء الجواز مع نسخ الوجوب أنّ الملازمه بين نسخ الوجوب وارتفاع الجواز ثابتة؟ فعن المحقق العراقي صاحب «نهاية الأفكار»: (دعوى عدم الملازمه بينهما، من جهة أنّ الوجوب مشتمل على مراتب عديده من حيث أصل الجواز والرجحان الفعلي، وحيث الالتزام والمنع من النقيض، فيمكن أن يكون المرتفع خصوص الإلزام والمنع عن النقيض مع بقاء رجحانه الفعلي، كماكان ارتفاعه حتّى مرتبه رجحانه الفعلي أيضاً، مع بقاءه على الجواز، بمعنى تساوى فعله وتركه، كماكان ارتفاعه حتّى بمرتبته جوازه أيضاً).

فعلية يمكن أن يكون دليل النسخ رافعاً لمرتبته خاصّه منها، فلا يحتاج في بقاء ساير المراتب إلى إقامه البرهان على قيام الفصل الاستجابي مقامه، لأنّه إذا كان الدليل مشكّكاً فلا جرم بعد ذهاب مرتبه بالدليل يبقى الآخر في محلّه، نظير مرتبه خاصّه من الحمرة الشديده حيث إنّها إذا زالت تبقى مرتبه أخرى منها، هكذا يكون الكلام في المقام، لو لم يكن ولم يبق دليلاً عقلياً على الخلاف)، انتهى محصل كلامه (١).

أقول أوّلاً: لا- يخفى ما في كلامه بما قد عرفت ممّا كرراً بأنّ الوجوب مثل ساير الأحكام الشرعيّه يكون من الأمور الانتزاعيه الاعتباريه، يعنى أنّ العقلاء ينتزعون الوجوب من البعث الناشئ عن أمر المولى إلى عبده بواسطه وجود إرادته

حتميه في نفس المولى، ومن المعلوم أنّ الأمور الانتزاعيه والاعتباريه لا تعدّ من الأمور الحقيقيه المشتمله على المراتب المتفاوته الواقعيه، بحيث إذا زالت مرتبه من مراتبها بقيت مرتبه أخرى كالأعراض الحقيقيه من الألوان، حتّى يقال إنّ بقاء المرتبه الأخرى لا يحتاج إلى دليل آخر يثبتها، بل يكفي فيه عدم ثبوت دليل على ارتفاعه. والبعث أمر وجداني يقع في الخارج من خلال القول أو الإشاره وأمثال ذلك، وليس هو من المقولات المشكّكه، بل قد عرفت أنّ منشأ الإراده الموجوده المظهره بذلك، فإذا وقع وصدر البعث عن المولى، انتزع منه العقلاء كون هذا الشيء المبعوث إليه هو المطلوب، وأنّه لا يجوز تركه، إلا أن يستفاد من الخارج جواز تركه، فليس لنا هاهنا جنس من الإذن والرجحان، حتّى يفرض له فصلٌ من المنع من الترك أو الجواز، ليُقَال: إذا ذهب عنه فصل هل يقوم مقامه فصلٌ آخر دالّ على الاستحباب أم لا؟

نعم، ما كان في الخارج موجوداً وله عيئته خارجيه، هو الإراده الحتميه التي كان البعث مظهرًا لها، فبعد نفي هذه الحقيقه بسبب النسخ، لا معنى للقول بوجود إرادته الأخرى ضعيفه مقامها؛ لأنّها وجود آخر لا بدّ له من دالّ آخر يدلّ عليه والمفروض انتفائه.

وثانياً: أنّ ما قاله من المراتب في الوجوب، إنّما يصحّ لو قلنا بأنّ النسخ عبارته عن رفع حكم الوجوب بما كان مقتضاه بقاءه لولاه.

وأما لو قلنا بأنّ النسخ عبارته عن الدفع، أي انتهاء أمره بأن يكون حكم المنسوخ من أوّل الأمر مغياً بهذه الغايه، فعليه لا يكون حينئذٍ له جنس وفصل، لعدم اقتضاء له حينئذٍ بالدوام والاستمرار.

ودعوى: أنّ النسخ تخصيص في الأزمان، كما أنّ التخصيص في المقام تخصيص في الأفراد، وجعل ذلك اشتهاً على ذلك المدعى في المقام، كما ورد في «المحاضرات» (١).

ممنوعه: لأنه يعدّ حينئذٍ مؤيداً للرفع لا الدفع، لأنّ التخصيص إنّما يطلق فيما إذا لم يرد دليل الخاصّ وكان دليلاً مقنضياً للاستمرار والدوام في الزمان، كما لا يقتضى العام في الأفراد لولا الخاصّ شموله لجمعها، فيكون ذلك حينئذٍ خلافاً للمدعى لا مؤيداً له كما لا يخفى.

وثالثاً: لو سلّمنا كون الوجوب من المقولات أو الأمور ذات المراتب العديده، ولكن نقول إنّ ذلك بحسب مفهومه الكلى المنطبق على الأفراد الخارجيه، نظير الوجود والعقل بالنسبه إلى أفرادهما، لا أن يكون مصداقه الحقيقى الخارجى كذلك بأن يكون ذا مراتب عديده.

نعم، ما قلناه من أنّ الوجوب وغيره من الأحكام لا تعدّ من الأمور المركّبه من الجنس والفصل، لا يقتضى عدم إمكان القول بالحمل على الجامع بين الوجوب والاستحباب إذا عارضه أمر آخر يدلّ على خلافه.

وجه عدم الاقتضاء: أنّه فرق بين مقام الظاهر والدلاله، بأن يفهم من قرينه خارجيه مقالته أو مقاميه أنّ مقصوده من الأمر هنا مثلاً مطلق الإذن دون الوجوب والاستحباب، مثل ما يقال في مثل قوله: (اغتسل للجمعه والجنابه) حيث يستفاد من قرينه اقتران الواجب والمستحبّ أنّه استعمل الأمر فيه للطلب الجامع بينهما

ولا ينعقد له ظهور في الوجوب، فهو لا يكون مستحيلاً ويكون عن محطّ بحثنا خارجاً، لأنّه يعدّ جمعاً بحسب حال الظهور، ولا يرتبط ذلك بما قلنا في اقتضاء نفس دليل الناسخ والمنسوخ من حيث أنفسهما ذلك لولا القرينه، بل وهكذا لو انعقد للدليلين ظهور وتصرفنا فيهما بالحمل على الاستحباب.

أقول: ومن خلال ما ذكرناه ظهر فساد كلام المحقّق العراقي صاحب «نهاية الأفكار»^(١) حيث شبّه المقام بأنّه كما يصحّ الجمع بين الدليلين بحمل الوجوب على مطلق الرجحان ونرفع اليد عن ظهوره في الإلزام وجهه المنع عن النقضين، وكذلك في المقام أيضاً، لما قد عرفت من تفاوت المقامين من حيث جهه البحث، إذ لا يكون أحدهما مربوطاً بالآخر.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ عدم إمكان القول بعد نسخ الوجوب ببقاء الإذن أو الرجحان، حيث يكون الأوّل مشتركاً بين أربعة من الأحكام، من الوجوب - حيث قد زال على الفرض - والندب والإباحه والكراهه، والثاني مشتركاً بين الثلاثة، وفي غير الأخير من حيث الجنس والفصل، بل لا بدّ من إثبات كلّ واحد منها من وجود دليل يدلّ عليه، كما لا يخفى على من أدنى له تأمل وملاحظه في حال الأحكام من حيث اعتباريّتها.

المرحلة الثانيه: وهى البحث عن مقام الإثبات.

أى بعد الغضّ عن إمكانه الثبوتى، والقول بإمكانه فى مقام الثبوت بأن يرفع الوجوب ويبقى الجواز، أو قلنا بعدم إمكانه من حيث دليل النسخ كما هو المختار

يأتي البحث عن أنه هل يمكن إثباته بدليل آخر كاشف عن بقاء الجواز بعد زوال الوجوب بالدليل أم لا.

والأقوى عندنا أن يُقال: إن حاولنا إثبات ذلك من نفس دليل المنسوخ، فهو ما قد عرفت عدم دلالة على فرض قبول إمكانه، كما لا يدلّ دليل الناسخ عليه أيضاً، لأنّ مفاده ليس إلّا رفع الوجوب على الفرض، ولا لسان له لإثبات حكم آخر بعده.

وإن شئت إثبات الجواز من دليل آخر غيرهما، مثل أن يقال الأصل الأولى في الأشياء هو الإباحة مثلاً ومنه المقام، أو يقال بأنّ الأصل هو المنع أو إثباته من جهة وجود قرينه دالّ على كون الحكم الباقي بعد رفع الوجوب في موردٍ بالخصوص هو الإباحة، فله وجه إلّا أنّ الكلام في أصل وجوده.

وأما الكلام في المرحلة الثالثة، وهي ملاحظه إجراء استصحاب الجواز الجامع بين الوجوب المنسوخ والاستحباب المشكوك، بعد رفع الوجوب، فهو لا يتمّ إلّا بعد إثبات عدّه أمور وهي :

أولاً: إنه موقوف على إثبات كون النسخ هو الرفع علماً لا- الدفع وانتهاء الأمد، وإلّا- لا- معنى لجريانه، كما لا يجرى أيضاً لو شككنا بينهما والتزمنا باختصاص جريان الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرفع دون غيره.

وثانياً: موقوف على القول بجواز جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، وإلّا- فإنّ من لم يلتزم بجواز ذلك كالمحقق الخوئي قدس سره ، فلا وجه لإجرائه هنا، لأنه يريد أيضاً إثبات حكم كلّى شرعى في المقام.

وثالثاً: أنّ إجرائه منوط على كون الجواز الجامع هنا حكماً شرعياً، لأنّ

المعتبر في جريان المستصحب كون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، مع أنك قد عرفت أنّ الجواز مثلاً - لا - دليل عليه، لأنّ الوجوب والاستحباب معدودان من الأمور الانتزاعية العقلية، حيث ينتزع من بعث المولى وغيره وليس بمجوعول شرعي، إلا مع قيام دليل دالّ عليه.

ورابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك، إنّما يجري فيه الاستصحاب بناءً على كون الجواز في الوجوب وغيره بمنزلة الجنس والفصل، ليأتي البحث عن أنّه إذا رفع الوجوب هل يبقى فيه الجواز المثبت للاستحباب أم لا، مع أنّه قد عرفت خلافه، وأنّ الوجوب أمرٌ بسيط ولا تركّب فيه.

وخامساً: لو سلّمنا كونه مركّباً أيضاً، فجريانه فيه منوط على القول بصحّه جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي وحجّيته، لأنّ الوجوب قد ارتفع قطعاً، والاستحباب مشكوك الحدوث، فالأصل عدمه، فلا يمكن الحكم ببقاء الجواز حينئذٍ.

مضافاً إلى أنّ إثبات أصل الجواز الكلّي غير مثمره لإثبات خصوص الاستحباب، لكونه أصلاً مثبتاً، وإن أُريد إثبات جواز المطلق من دون وجود قيد معه ليثبت به سائر الأحكام، فإنّه أيضاً لا يفيد إلا أن يفرض في مورد بالخصوص كون الأثر الشرعي مترتباً على إثبات أصل الجواز، فله وجه، إلا أنّه خارج عن فرض كلام القوم.

وبالجملة: فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا، أنّه بعد نسخ الوجوب - كما في آية النجوى الواردة في سورة المجادلة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ» (١) مع الآية الناسخه لها وهي قوله تعالى في الآية

اللَّاحِقَهُ لَهَا: «أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا» (١) إلى آخر الآيه، لا دليل لها بالخصوص على إثبات حكم من الأحكام، فيكون المرجع حينئذٍ العمومات أو الإطلاقات إن كانت، وإلا فالأصول العمليّه بحسب اختلاف الموارد، والله العالم.

نعم، التزم المحقق الحكيم رحمه الله بإمكان إجراء الاستصحاب في باب النسخ، وإثبات الاستحباب بواسطته حيث يقول في بيان ذلك :

(يكفى 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، وإذا ثبت الرضا به ولو بالاستصحاب، كان جائزاً عقلاً، لأنّ الأحكام التكليفيّه إنّما تكون موضوعاً للعمل في نظر العقل، بمناط حكايتها عن الإرادة والكراهه والرضا، لا بما هي هي، ويكفى في إثبات الاستصحاب استصحاب نفس الإرادة النفسانيّه، إذ مجرد رفع الوجوب لا يدلّ على ارتفاعها، وإذا ثبت الإرادة المذكوره ثبت الاستحباب، لأنّه يكفى فيه الإرادة للفعل مع الترخيص في الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب)، انتهى كلامه (٢).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: دعواه أنّ مجرد رفع الوجوب لا يدلّ على ارتفاع الإرادة، فيلزم أن يكون المرتفع بواسطه النسخ شيئاً آخر، دعوى ممنوعه ناشئه من توهم كون حتميه الإرادة وشدتها قد ارتفعت لا أصلها، فيقال حينئذٍ :

إن أريد بأن أصل الإرادة باقيه، وإنّما المرفوع مجرد حالتها لا أصلها، فعلى

١- سورة المجادله: ١٣ .

٢- حقايق الأصول: ١ / ٣٣١.

هذا التقدير لا يبقى شك في المسألة، وتكون الإرادة بنفسها باقية، فلا حاجة حينئذٍ إلى الاستصحاب، لعدم وجود شك بعد اليقين بوجود المتيقن كما هو المستفاد من كلامه.

وإن أُريد بأن أصل الإرادة أيضاً مشكوكه، لاحتمال أن يكون معنى نسخ الوجوب رفع أصل الإرادة حتى وإن التزمنا بصحة قوله: بأن مجرد رفع الوجوب لا يدل على ارتفاع الإرادة، وإذا ثبتت الإرادة ثبت الاستصحاب، إلا أنه قد عرفت منا آنفاً بأن الإرادة من الصفات النفسانية القائمة بالنفس، ولا بد من وجودها بأي وضع كانت من مبادئ مستقلة، سواء كانت الإرادة شديده أو غيرها، وكذلك الكراهه، وليست الحتمية وغيرها من قبيل العوارض المستقلة من حيث الوجود المنحازه من نفس الإرادة حتى يصح جعل الإرادة الكلية معقداً للاستصحاب، ثبت من خلاله فرداً آخر منها وهو الاستصحاب، بل هو بنفسه يحتاج إلى مبادئ مستقلة وإرادته خاصه به .

وثانياً: إن استصحاب أصل الإرادة إن أُريد به إثبات الاستصحاب الذي يعدّ قسيماً للوجوب عد ذلك من الأصول المثبتة، وإن أُريد إثبات أصل الجواز الكلي بوجود الإرادة، فهو مخالف لظاهر قوله: (وإذا ثبتت الإرادة المذكوره ثبت الاستصحاب).

وخلصه الكلام: ظهر من جميع ما ذكرنا، عدم إمكان إثبات الجواز في حكم من الأحكام عن طريق الاستصحاب مطلقاً، لما قد عرفت من الإشكالات الواردة عليه، والله العالم.

في الواجب التخييري

فصل

في بيان تصوير الواجب التخييري

لا- إشكال ولا- خلاف في وجود الواجب التخييري في الشرع والعرف، كما في بعض الكفارات ومنها ما ورد ذكرها في الآيه الشريفه في قضيه إفطار الصائم عمداً من لزوم إطعام ستين مسكيناً أو صيام ستين يوماً أو عتق رقبه، بل وغيرها من الكفارات ككفاره القتل واليمين حيث وردت في الأدله بأنّ على ذمته للتكفير عما ارتكب أحد الأمر من الأمور، ولذلك يقتضى المقام البحث عن كيفيه تصوير هذا الواجب المخير بين أمرين أو ثلاث، فنقول:

الكلام في الواجب التخييري يقع في مقامين:

أحدهما: في المتباينين.

والثاني: في الأقل والأكثر.

الكلام في المقام الأول: فقد وقع الخلاف فيما هو الواجب فيه على أقوال ووجوه، وعله الوجوه والأقوال نشأت من جهه ملاحظه استحاله تعلق الإراده التكوينيّه والفاعليّه على شيء مبهم مردّد واقعي، وكذلك الإراده التشريعيّه، والسّر في ذلك هو أنّ الوجود سواء كان خارجيّاً أو ذهنيّاً مساوقاً للتشخيص والتعيين، لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، فالتردد الواقعي والإبهام الحقيقي مصاد ومناف للموجوديه، فإذا لم يكن الشيء المرّد موجوداً لا- في الخارج ولا- في الذهن، لما أمكن أن يتعلق به الإراده التكوينيّه أو التشريعيّه حتّى ينتزع من الثاني

الواجب التخييري.

ولذلك التجأ كل من العلماء فراراً عن هذا المحذور إلى بيان ما يصح كونه متعلقاً للإرادة التشريعيه، ومن هنا ظهرت المسالك والمذاهب والأقوال.

فنشير أولاً إلى الأقوال، وما يترتب عليها من الثمرات، ثم نختار ما هو الحق عندنا، إن شاء الله تعالى.

القول الأول: هو أن الواجب كل واحد منهما على التخيير، بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، وهذا هو القول الذي نسبه صاحب الفصول إلى أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم، بل هو مختار صاحب «الكفايه» لكن مع زياده يجعله قولاً آخر وهو:

القول الثاني: هو التخيير على تقدير كون كل واحد من الفردين مشتملاً على الغرض والمصلحه، ليصبح التخيير حينئذٍ شرعياً، وإلا كان الواجب هو الجامع بينهما المشتمل على الغرض والمصلحه ليكون التخيير عقلياً.

القول الثالث: وهو أن يكون الواجب أحدهما لا بعينه، وهذا القول نسبه صاحب الفصول إلى الأشاعره، غير أن مرادهم مردد بأنهم أرادوا بأن الواجب هو مفهوم أحدهما أو مصداقه، وإن كان الظاهر من العضى هو نسبه الأول إليهم .

أورد على القول الأول: بأن لازمه ترتب العقوبتين على تركهما، لأن القيد المأخوذ في كل واحد من الفردين وهو الترك لا إلى بدل، صادق ومتحقق في كل منهما مع تركهما، فترك الواجبين يوجب استحقاق عقوبتين، مع أن العقوبه في الواجب التخييري ليست إلا واحده.

كما يرد هذا الإشكال على القول بالواجب المشروط الذي قال به صاحب

«الكفايه» أيضاً، باعتبار أنه بعد فرض كون الغرض مترتباً على كليهما، حيث أنّ الشرط في كلّ منهما قد تحقّق فأصبح الواجب المشروط واجباً مطلقاً، فترك ما هو واجب في كلّ منهما موجب لرتب عقوبتين عليه. فيرد عليه ما ذكرناه، هذا كما في «عنايه الأصول»^(١).

وأما الإشكال الوارد على القول الثالث: فهو الذى ذكره صاحب «الكفايه» فى تعليقه على الكتاب ما هذا لفظه على ما نقله صاحب «عنايه الأصول»:

(فإنه يعنى به عنوان أحدهما، وإن كان ممّا يصحّ أن يتعلّق به بعض الصفات الحقيقيه ذات الإضافه كالعلم، فضلاً عن الصفات الاعتباريه المحضه كالوجوب والحرمة، وغيرهما ممّا كان من خارج المحمول الذى ليس بحذائه فى الخارج شىء غير ما هو منشأ انتزاعه، إلاّ أنّه لا يكاد يصحّ البعث حقيقه إليه والتحرّيك نحوه، كما لا يكاد يتحقّق الداعى لإرادته والعزم عليه، ما لم يكن مائلاً إلى إرادته الجامع والتحرّيك نحوه، فتأمل جيّداً)، انتهى كلامه^(٢).

أقول: هذا الإشكال غير وجيه، فيما لو كان مراده عنوان أحدهما، أى الوصف المنتزع منه، لوضوح أنّه قابل لأن يتعلّق به البعث حقيقه والتحرّيك نحوه، كما يصحّ أن يتعلّق به العلم والوجوب وغيرهما من الصفات.

نعم، إن كان يقصد مصداق ذلك حقيقه فهو ليس إلاّ- الفرد المشخّص المعين الخارجى لا المرّدّد؛ لأنّ الشىء بما هو مرّدّد ومبهم لا وجود له خارجاً، فالعنوان وإن يصحّ أن يتعلّق به الوجوب والإرادته التشريعيه، إلاّ أنّ الذى يرد عليه هو الذى

١- عنايه الأصول: ١ / ٤٦٥ و ٤٦٦ .

٢- عنايه الأصول: ١ / ٤٦٥ و ٤٦٦ .

ذكره صاحب «فوائد الأصول» (١) قدس سره من أنه مخالفٌ لظاهر الأدلّة التي وردت في الواجب التخييري، حيث لم يجعل الواحد لا بعينه موضوعاً للواجب التخييري، وإلا لولا ذلك لكان هذا الوجه من أحسن الوجوه والأقوال.

القول الرابع: هو القول بأنّ الواجب هو الجميع، أي كلّ واحد منهما يعدّ واجباً، غير أنّه يسقط الوجوب بفعل أحدهما.

والفرق بين هذا والقول الأوّل هو أنّه في الأخير يعدّ كلّ واحد واجباً في عرض الآخر، إلاّ أنّه في مقام السقوط يوجب كلّ واحد سقوط الآخر دون الأوّل.

وفيه: بأنّه مخالف لظاهر ما يكون في الواجب التخييري من كون الواجب واحداً من الشئيين لا الاثنين، ولذلك تترتب عليه عقوبه ومثوبه واحده لا متعدّده، مع أنّ لازم تعدّد الوجوب، تعدّد الثواب والعقاب عند الموافقه والمخالفه، والسقوط لا بدّ أن يكون بأحدهما من الموافقه أو المخالفه وبالعكس، أو بانهدام الموضوع، وهنا ليس بواحد منها.

القول الخامس: هو ما نسبه المعتزله إلى الأشاعره، وتبرّأ كلّ واحد من الطائفتين عنه لسخافته، وهو مردّد بين الوجهين :

تارة: يقرّر بأنّ الواجب هو المعين عند الله، ولكن يسقط بإتيانه أو بإتيان عدله.

وأخرى: بأنّ الواجب هو المعين عند الله، ولكنّه عبارته عن ما يفعله المكلف ويختاره .

فيرد عليه أولاً: كونه خلاف ظاهر الأدلة، من حيث دلالتها على كون الوجوب متعلقاً بالفعلين تخييراً، إذ لا تعين لما يختاره فى الواقع حتى يكون هو الواجب.

ثانياً: يلزم اختلاف الواجب بحسب اختلاف اختيار المكلفين، بأن يكون الواجب فى أحدهم هو القصر مثلاً لأنه يختاره، وفى الآخر التمام أو هو مختاره، كما أنه يختلف أيضاً فى مكلف واحد من حيث زمان الاختيار إذا صار الاختيار متفاوتاً، مما يقتضى أن يصبح الواجب تارة القصر وأخرى التمام، والالتزام بذلك مشكل جداً.

وثالثاً: أنه يلزم أن لا يكون الواجب متروكاً لو ترك كل واحد منهما، لأن مع إعراضه عن أحدهما وتركه له لا يكون حينئذ واجباً فى البين، لأن المفروض كون الوجوب مشروطاً بالاختيار، فقبله ليس بواجب حتى يتركه، فلا يستحق عقوبه أصلاً.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الْمَخْتَارُ الْمَعْلُومُ عِنْدَ اللَّهِ.

فيرد عليه: أنه غير معلوم لنا.

ورابعاً: أنه لو كان كل واحد منهما محصلاً للغرض، فلم انحصر الواجب فيما يختاره دون الآخر، وإن لم يكن محصلاً للغرض إلا واحداً فأيهما هو، وهو غير معلوم، لأن ما يختاره فيما بعد لا تعين له فى الخارج، فلا وجه لجعل المختار هو الواجب.

ولعله لكثرة ورود الإشكال عليه قد تبرء كل من الأشاعره والمعتزله عنه، ففساده أوضح من أن يخفى .

كما أنّ مختار صاحب «الكفايه» من التفصيل بين ما يكون كلّ واحد منهما محصّلاً لغرض واحد، فكان الجامع هو الواجب تعيّنًا، فيكون التخيير فى الأفراد عقليًا، لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد، من جهة لزوم السنخيّه بين العله والمعلول، فإذا صار الغرض واحدًا وهو الجامع بينهما استلزم أن يكون الواجب واحدًا، بخلاف ما لو كان كلّ واحد منهما محصّلاً للغرض، فحينئذٍ يكون كلّ واحد منهما واجباً تخييراً شرعيًا، بمعنى عدم جواز تركه إلاّ إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما.

ليس بوجيه، لأنّه يرد عليه :

أولاً: بأنّه مخالف لظاهر الأدلّه، إذ لسانها فى الواجب التخييرى يكون على نسق واحد، فالقول بالتفصيل خارج عن ظاهرها.

وثانياً: أنّ قاعده الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد مرتبطه بالواحد الشخصى الذى يكون علّه فى إيجاد المعلول الطبيعى، دون الواحد النوعى والجنسى، وهكذا قاعده عدم صدور الكثير عن الواحد.

توضيح ذلك: ورد فى كتب المتأخّرين مثل «نهايه الدرايه» و«تهذيب الأصول» و«المحاضرات» وغيرها شرح وبيان لهذه القاعده، فلا بأس بالإشاره إليها ليّضح عدم صحّه الاستناد إلى هذه القاعده فى أمثال هذه الموارد، فنقول ومن الله التوفيق، وعليه التكلان:

إنّ كلّ معلول طبيعى متعيّن فى مرتبه علته، أى له وجودان: وجود سابق وهو وجوده بمرته فى ذات علته المسمّى بمرته الوجوب، ووجود آخر له بوجوده الخاصّ اللاحق المسمّى بمرته وجود التشخص، وهذا هو الذى اشتهر

على ألسن أهل المعقول بأنّ (الشيء ما لم يجب لم يتشخص) أى ما لم يجب وجوده بواسطه وجود علته لم يتشخص فى مرتبه وجوده فى مرتبه معلوليته.

فعلى هذا الأساس لا- يمكن أن يوجد المعلول مع كونه واحداً شخصياً فى مرتبه ذات علّتين مستقلّتين، إذا فرض كون ذات العلّتين متباينتين، لأنّ وجود كلّ علّه فى مرتبتها، يباين مع وجود علّه ومرتبه أخرى منها، فكيف يمكن تحقّق المعلول الشخص الواحد فى مرتبه علّتين، فإنّه محال قطعاً.

فهكذا يكون فى فرض عكسه، كما لو كان المعلولين موجودين فى مرتبه علّه واحده شخصيه، فإنّه لا يلزم أن تكون فى ذات علّه واحده جهتان متباينتان المتحققتان من المعلولين، ويستحيل أن تكون ذات وجود علّمه واحده متعيّنه بوجودين المتباينين الموجودين فى المعلولين.

وهذا صحيح واضح فى الواحد الشخصى كما عرفت فى طرفى المسأله ولا كلام فيه، بخلاف الواحد النوعى أو الجنسى، إذ لا مانع من صدور الكثير عن الواحد بالنوع، لأنّ مرده بحسب التحليل والواقع إلى صدور كلّ معلول شخصى عن فرد منه، وإسناد صدوره إلى الجامع باعتبار ذلك، وهو جائز كما هو واضح.

كما أنّه لا مانع عن صدور الواحد النوعى عن الكثير، فإنّه خارج عن تلك القاعده، إذ نتيجته استناد كلّ فرد منه على علته، مثل وجود الواحد النوعى كالحراره مثلاً- حيث يستند تارة إلى الشمس وأخرى إلى النار وإلى الغضب مرّه ثالثه وإلى الحركه مرّه رابعه، فإذا اجتمعت هذه العلل والأسباب أصبح المجموع مؤثراً، إلا- أنّ حراره الماء لو استندت إلى كلّ واحد منهما بمرتبه ضعيفه، فإذا اجتمعت صارت مرتبه شديده، فالحراره حينئذٍ تنحلّ إلى مراتب متعدّده،

فالحراره ليست واحده من جميع الجهات، بل هي ذات مراتب، وكلّ مرتبه مستنده إلى علته المربوطه به، كما لا يخفى .

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إنّ المتحقّق في المقام هو أنّ الغرض المترتب على الواجب التخييري الموجب لإثبات الوجوب، ليس من قبيل الواحد الشخصى حتّى يستحيل صدور الكثير منه أو بالعكس، بل هو واحد نوعى، وجامع انتزاعى للفعلين أو الأفعال، لا- جامع ماهوى بينهما أو بينها، فلا مانع أن يتحقّق الوجوب متعدّداً لكلّ واحد من الفردين، مع كون الغرض فى كلّ واحد منهما واحداً، لأنّ أثر الانطباق عليه كونه فرداً منه، وليس الجامع ذاتياً حتّى لا يمكن انطباقه على المتعدّد. ولذلك نعتقد أنّ استعانه صاحب «الكفايه» بهذه القاعده فى المقام لا يخلو عن وهن، كما اعترض عليه كثير من متأخري المحقّقين.

وثالثاً: إنّ الجامع الذى فرضه المحقّق الخراسانى قدس سره هنا لا يخلو: إمّا المراد منه هو الجامع الذاتى نظير جامعيه الإنسان لأفراده، أو الجامع المفهومى والانتزاعى.

فإن كان الأول مقصوداً ورد عليه: بأنّه إنّما يمكن فيما إذا كان الأفراد أو الفردين من مقوله واحده وطبيعه فارده. وأمّا إذا اختلفت كما هو الأكثر فى الواجبات التخييريّه كخصال كفّاره إفطار الصوم، حيث أنّ كلّ واحد من الإطعام والصيام والعق من مقولات متباينه، فكيف يمكن فرض جامع حقيقى ذاتى بين مثل هذه الأفراد، بل ربما يكون أحدهما من الأمر الوجودى والآخر عدمى، ونظائر ذلك فى الشرع والعرف كثيره، فإحاله أمثال ذلك إلى وجود جامع ذاتى للأفراد، حتّى يكون هو المحصّل للغرض مشكل جداً .

وإن كان الثانی مراداً: فإنّ مرجعه إلى كون متعلّق الوجوب هو عنوان أحدهما، وقد عرفت أنّه مخالف لظاهر الأدلّه من كون الوجوب متعلّقاً بالأفراد الخارجيّة دون العناوين، وإلاّ كان هذا أحسن الوجوه بلا لزوم تفصيل بين وحده الغرض وتعدّده.

هذا كلّه بالنظر إلى كلامه الأوّل من وحده الغرض.

وأما ما يرد عليه بالنسبه ما التزم به في صورته تعدّد الغرض، بأن يكون كلّ واحد منهما محصّياً للغرض مع وجود التضادّ بين الغرضين، بحيث لا يقدر على الجمع بينهما لأجله فيكون التخيير شرعيّاً.

فيرد عليه أوّلاً: بعدم كليته ذلك في جميع الموارد، إذ قد يكون الواجب التخييري من غير هذا القبيل، كما لو كان كلّ واحد من الفردين محصّياً للغرض، إلاّ - أنّه لا - تنافى بينهما من حيث الغرضيّة، فيمكن الجمع بينهما خارجاً حيث يبقى السؤال حينئذٍ عن المحقّق قدس سره بأنّ أيّهما يكون واجباً؟ فإنّ أجاب بأنّ أحدهما المعين هو الواجب، لزم الترجيح بلا مرجّح، وإن اعتبر الواجب كلاهما لزم خروجه عن الواجب التخييري، لأنّ ما فيه الغرض الملزم لا بدّ أن يكون واجباً تعيبيّاً لا تخييريّاً.

وإن كان أحدهما لا - بعينه واجباً - فهو مضافاً إلى أنّه قدس سره أنكره صريحاً في ذيل كلامه بقوله: (فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقاً ولا مفهوماً كما هو واضح) - فإنّه يرد عليه ما ذكرناه سابقاً من أنّ المراد لا يخلو إمّا أنّه المصداق أو المفهوم، والأوّل غير محقّق في الخارج، والثاني قد عرفت صحّته وحسنه، إلاّ أنّه مخالف لظاهر الأدلّه .

وثانياً: أنّ الكلام فى الواجب التخييري لا يمكن أن يكون مرتباً بحال الأغراض، لأنها مرتبطة بنفس الأمر والواقع، مع أنّ البحث فى الواجب التخييري كان فى مرحلة الإثبات والاستظهار من حيث الدلالة، وليس لنا كاشف عن إثبات كيفيه الغرض والملاك، حتّى يوجب الاستعانه بهذا التفصيل.

وثالثاً: إنّه لو سلّمنا وجود تعدّد الغرض، وكون كلّ واحد منهما محصّياً له، وسلّمنا عدم إمكان الجمع بينهما لأجل وجود المضاذه بين الغرضين. ولكن هذا لا- يوجب إلا- كون الثواب واحداً مترتباً على إتيان أحدهما، كما أنّ ذلك يوجب عدم استحقاق العقوبه فى ترك واحد منهما عند الإتيان بالآخر.

وأما هذا فهو لا- يوجب عدم إمكان القول بتعدّد العقاب، فيما لو ترك كلّ واحد منهما - الذى كان بحسب الفرض واجباً ومحصّياً للغرض - فيستلزم على مبناه استحقاق عقوبتين فى صورته تركهما، مع أنّك قد عرفت منّا كراراً بأنّ الالتزام بالتعدّد فى العقوبه يعدّ مخالفاً للسيره والإجماع، بل وخلاف ظاهر الأدلّه أيضاً، فما اختاره قدس سره بعيداً عن الصواب جدّاً .

فالتحقيق الحرى للتصديق هو أن يُقال: إنّ الموضوعات المأخوذه فى الأوامر التخييريّه تكون على ضربين:

تارة: يجعل المولى أمره متعلقاً على نفس أحدهما، أى يتّخذها فى متعلّق أمره، بأن يقول: (جئنى بأحدهما)، المشير إلى الشئيين الموجودين فى الخارج، أو يقول: (صلّ خلف أحدهما) ويقصد بذلك زيد أو عمرو.

ففى مثل هذا القسم لا- إشكال فى كون معقد الأمر ليس الأفراد الخارجيه، بل الموضوع هو العنوان المنتزع عنهما المسمّى والمتمّخذ بعنوان (أحدهما) الذى

جعله مشيراً إلى الخارج بلحاظ قابليته للانطباق على كل واحدٍ منهما ولو انطباقاً عرضياً، فيشابه ذلك قوله: (جئني بمن كان على رأسه قلنسوه حمراء) مثلاً- حيث يكون الانطباق لكل من كان متلبساً بذلك عرضياً لا ذاتياً، هكذا الحال في المقام، ومثل هذا العنوان كما يمكن تعلق الصفات الحقيقيه به كالعلم مثلاً - نظير تعلق العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإنائين، وجواز الصلاه خلف أحد الإمامين - كذلك يصح تعلق الإراده التشريعيه والأمريه بأحدهما القابل للانطباق على كل واحد منهما، وفي مثل هذا القسم لا يكون مخالفاً لظاهر الدليل، بل له كمال الملائمه لأن نفس العنوان مأخوذ في موضوع الدليل.

ويكفي في صحه هذا القسم وجود ذلك في الاعتبار العقلائيّه، مثل ما لو اشترى أحد الشئيين المعلومين من حيث جميع الخصوصيات، أو باع كذلك، فإنّ العقلاء يرتّبون عليه الصحه، بل وهكذا وقع مثله في الشرع في باب الوصيه كما لو أوصى بملكه أحد المالين لزيد مثلاً، فقد حكم الشرع بنفوذها وصحتها، وصحيح ونظائرها في الشرعيات والعرفيات كثيره فلا نحتاج إلى مزيد بيان.

وأخرى: ما لو كان متعلق الأمر والحكم الأفراد الخارجيه ظاهراً، بالإشاره إلى خصوصياتها، مثل أن يُقال: (جئني بزيد أو عمرو)، أو يقول: (صل في الأماكن الأربعة بالقصر أو التمام)، أو مثل ما ورد في القرآن الكريم في حكم كفاره اليمين بقوله تعالى: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيكُم أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ» (١) الآيه، ونظائر ذلك حيث يستفاد منه مفهوم التخيير من استعمال

أداه (أؤ) أو الواو المفيدة لمعناه، حيث أنّ ظاهر الجملة والكلمه كون تعلّق الأمر والإرادة هو نفس الفرد الخارجى، مع أنّ الخارج بنفسه يكون موجباً ومسبباً لسقوط الأمر بالامتثال لا كونه مركزاً لمتعلّقه به، إلّا أن يكون الأمر شخصياً متوجّهاً إلى شيء موجود فى الخارج.

فالكلام فيه يقع فى مرحله الإراده، فلا إشكال فى أنّ الإراده كما يمكن أن تتعلّق بهذا الفرد، هكذا يمكن أن تتعلّق بالفرد الآخر، أى يكون كلاهما مطلوباً له، لكن لا بالجمع بينهما، بل يكفى وجود أحد الفردين.

كما أنّ الإراده التى تعلّقت بهما كذلك، تكون مثل الإراده المتعلّقه بشيء واحد مطلوب تعينى من دون تفاوت فى سنخيه الإراده بينهما، فإذا كان الواقع كذلك، صحّ أن يُقال بأنّ مآل الأمر فى مثل هذه الموارد إلى كون المطلوب والمراد هو أحدهما، وإن كان ظاهر التعبير يوهم خلافه، فاتّصاف كلّ واحد منهما بالإرادة من جهه صحيح؛ لأنّ إرادته قد تعلّقت بكلّ واحد بخصوصه، بمعنى أنّه لاحظ أحدهما المنحاز عن الآخر وأراده وصدّقه من جهه تحصيله للفائده وغير ذلك من المبادئ، كما هو الحال فى الآخر أيضاً كذلك، إلّا أنّه حيث يرى كفايه أحدهما فى تحصيل المطلوب، استعمل أداه (أؤ) فيه لإفهام جواز ترك أحد المرادين من دون أن يترتب على تركه عقوبه، وهكذا بيّن أنّ الثواب فى فعلهما أو العقاب فى تركهما لا يكون إلّا واحداً.

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرناه:

أولاً: إنّ أحسن الوجوه هو الذى ذكره المحقّق النائينى من أنّ العنوان الملاحظ هو عنوان (أحدهما)، غاية الأمر كان فى أحد القسمين من ذلك حسناً

من دون تأويل وخلاف لظاهر الدليل. وفي آخر لابد أن يرجع إليه لكن من خلال الاستعانة بواسطة تأويل فيه، لإفهام ذلك بأداه تفيد للتخير.

وحيث كان لفظ أحدهما مشيراً أو حاكياً عن أحد المصدقين الحقيقي، وكان الانطباق عن قبيل انطباق العرضى، صح أن يقع واسطه فى الهيئات، فلا يلزم حينئذٍ شىء من المحاذير التى ذكروها فيما اخترناه، فالأمر على كل تقدير - أى سواء كان نفسياً أو تخييرياً، وفى التخييرى سواء كان بصوره التخيير فى اللفظ أو فى العنوان - يعدّ متعلّقاً بالعنوان القابل للانطباق على الأفراد لا أن يكون متعلّقاً بنفس الفرد خارجاً، وإن كان يوهم ذلك ظاهر اللفظ والعبارة.

وثانياً: ظهر ممّا ذكرناه أنّ التخيير فى الواجبات التخييريّة بكلا- قسميها يكون تخييراً شرعيّاً، بأن يكون الأمر الشرعى بواسطة انطباق العنوان على الخارج متعلّقاً بالفرد بمعنى، وإن لم يكن متعلّقاً له بمعنى آخر، فلا يكون حينئذٍ تخييراً عقليّاً، بلا فرق فيما ذكرنا بين كون الغرض المتعلّق بهما واحداً أو متعدّداً، لما سبق وأن ذكرنا عدم ارتباط بحث المقام بالغرض أصلاً فلا نعيد، والله هو العالم بالحقائق.

وأما الكلام فى المقام الثانى: وهو بيان التخيير بين الأقلّ والأكثر كالتخيير فى تسيّحات الصلاه بين الواحده والثلاث فى التدريجيات، أو التخيير فى مسح الرأس بإصبع واحد أو ثلاثه أصابع فى الدفعيات، وهكذا فى رسم الخطّ بين القصير والطويل فيما إذا كان دفعياً، حيث أنّ عليه أن يرسم الخطّ المذكور دفعه واحده، فيأتى البحث عن إمكان تصوير التخيير وعدمه، لأنّه من الواضح أنّه من خلال وجود الأقلّ يحصل الغرض فيسقط الواجب، وإلاّ لزم أحد المحذورين:

إمّا أن لا يكون المأتي به مصداقاً للواجب، وهو خلف، لأنّه فرد منه قطعاً على الفرض.

أو يكون طلباً للحاصل، وهو مُحال أيضاً؛ لأنّ الواجب قد حصل وسقط بالأقلّ، فلا يبقى غرض للآمر ليجب تحصيله بعد ذلك، ولذلك قيل باستحاله التخيير بينهما.

وقد أجاب عن ذلك صاحب «الكفايه» قدس سره بقوله: (لكنّه ليس كذلك، فإنّه إذا فرض أنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأقلّ لا الأقلّ الذى فى ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل فى حصوله، وإن كان الأقلّ لو لم يكن فى ضمنه، كان وافياً به أيضاً، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الأقلّ بالوجوب حينئذٍ كان بلا مخصّص، فإنّ الأكثر بحده يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ ترتّباً على الطوعى إذا رسم بما له من الحدّ لا- على القصير فى ضمنه، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا- يعمّه؟ ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان..) إلى آخر كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، حيث وافق من خلال هذا التقرير عدم معقولية الواجب التخييرى بين الأقلّ والأكثر، لأنّه قد فرض حال الأقلّ والأكثر بصوره الماهية بشرط لا، والآخر الماهية بشرط شيء، وهذا هو المستفاد من تصريحه هنا حيث يقول: (إنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأقلّ لا الأقلّ فى ضمنه)، كما صرّح بعد ذلك حين ردّه على الإشكال - فى قلت - بقوله: (لا يكاد

يترتب الغرض على الأقلّ في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام) فيصبح الفردين من طرفي التخيير متباينين لا من مصاديق الأقلّ والأكثر المفروض في الظهور، لأنّ النسبه بين الماهية بشرط لا والماهية بشرط شيء هو التباين والتضادّ دون الأقلّ والأكثر.

وأما إذا فرض وجود الأقلّ بصورة الماهية اللاّ بشرط، فلا محاله يتحقّق الواجب بوجوده حينئذٍ، سواءً كان قد وجد في ضمن الأ-كثّر أو بحده فقط، وقيل إنّ هذا هو مقصود القوم في المبحث لا-القسم الأوّل، لأنّه تخيير صوري لا واقعي، بخلاف الأوّل حيث إنّ عكس ذلك لأنّه تخيير واقعي، والأقلّ والأكثر صوري ظاهري، إذ في الحقيقة يكونان متباينين.

وبالجملة: فما أجاب به عنه لا يُسمن ولا يُغنى عن جوع، بل يكون خروجاً عن فرض البحث.

والذي ينبغي أن يُقال هنا: هو أنّ الفردين وهما الأقلّ والأكثر إن كانا من التدرّيجيّات كالتخيير في التسيحه بواحد أو ثلاث، فلا إشكال في عدم معقولية التخيير فيها، لأنّ وجود الأقلّ دائماً يعدّ مقدّماً وسابقاً على وجود الأكثر، والمفروض أنّ وجوده محصّل للغرض ومُسقط للواجب، فلا-يبقى بعده غرض حتّى يجب تحصيله. وبالتالي فمجرد كون الغرض الحاصل من الأ-كثّر يباين الغرض الحاصل من الأقلّ لا يرفع الإشكال، لأنّ الغرض الآخر الحاصل من الأكثر، بعد فرض حصول الغرض المحصّل (بالفتح) من الأقلّ لا يخلو حاله:

إن كان واجب التحصيل، فيخرج الواجب عن كونه واجباً تخييرياً.

وإن لم يكن بعد ذلك واجباً، فوجوده وعدمه على حدّ سواء ويكون لغواً،

لأنه لم يبلغ الوجوب فيه إلى حدّه أبداً، فصدور مثل هذا الوجوب عن الحكيم لما لا- يتحقّق في الوجود أصلاً محالّ كما لا يخفى.

هذا في التدريجيّات غير القصدية.

وأما إن كان الواجب من التدريجيّات القصدية، والغرض الذي يحصل بالأقلّ وإن كان يسقط به الواجب في حال تفرّده، إلاّ أنّه يمكن أن يفرض بصوره كان الإتيان بالأكثر أيضاً بعد الأقلّ مسقطاً له دون الأقلّ الموجود في ضمنه، وهو أن يجعل الامتياز في وجه السقوط والتشخص به من الأقلّ أو الأكثر بالقصد للمكلف في مقام الإتيان، إذا كان قصدياً، أي يجوز للمكلف في حال الإتيان بالتسيّحه أن يقصد تحقّق الواجب بالواحد فقط، فهو المحصّل له حينئذٍ دون الأكثر، كما له أن يقصد تحقّق الواجب بالثلاث، فهي المحصّل له حينئذٍ دون الأقلّ في ضمنه، فيصحّ الحكم بالتخيير في الأقلّ والأكثر في التدريجيّات، إذا كان العمل من الأمور القصدية لا غيرها من الأمور الحقيقية، حيث أنّ القصد غير دخيل فيها، فإذا تحقّق به الأقلّ لا يبقى مورد حينئذٍ للأكثر كما قرّر، فلا نعيد.

أقول: الإنصاف رجوع هذا القسم من الأقلّ والأكثر إلى المتباينين، لأنّ القصد حينئذٍ يحدّد كلّ واحد منهما ويجعله منحاذاً عن الآخر، فإذا قصد الأقلّ فالمحصّل حينئذٍ لا يكون إلاّ الأقلّ بشرط عدم انضمام الزائد، بحيث لو انضمّ إليه في هذا الفرض لما كان الغرض محصّلاً.

كما أنّ الأكثر إذا قصد لا يكون الأقلّ حينئذٍ محصّلاً أصلاً، لعدم كونه مأخوذاً لا بشرط، بل يعدّ الأقلّ في هذا الفرض مأخوذاً بشرط الانضمام بواسطة قصده نفى الحقيقة حيث يرجع التخيير فيه إلى التخيير بين الأقلّ والأكثر

المتباينين، وإن كان هو أخفى مما فرضه الخصم في السابق.

وأما التخيير بين الأقل والأكثر في الدفعيات، نظير مسح الرأس المخير وقوعه باصبع واحد أو ثلاث أصابع، حيث وقوع المسح بالثلاث يقع في ضمنه الأقل دفعه واحده، وأخرى يقع بالواحدة فقط دون الأكثر، فليس هنا ما يتحقق به الأقل قبل الأكثر حتى لا يتصور فيه التخيير.

والمستفاد من صاحب «تهذيب الأصول» التفصيل في الدفعيات بما لا يخلو عن إشكال، حيث قال في معرض بيانه:

(وأما الدفعيات فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكل واحد، فلا يعقل التخيير بينها، لأن الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخط بلا شرط، يكون التكليف بالزيادة من قبيل إلزام ما لا يلزم، فيكون تعلق الإرادة والبعث إليها لغواً ممتنعاً، ومجرد وحده وجود الأقل بلا شرط مع الأكثر خارجاً يدفع الامتناع، لكون محط تعلق الأمر هو الدهن، وفيه تجريد طبيعه المطلوب من غيره من اللواحق الزائده.

وإن كان لكل منهما غرض غير ما للآخر، فإن كان بين الغرضين تدافع في الوجود لا يمكن اجتماعها، أو يكون اجتماعها مبغوضاً للأمر، فلا يعقل التخيير أيضاً، لأن الأقل بلا شرط موجود مع الأكثر، فإذا وجد دفعه لا يمكن وجود أثرهما للتراحم الوجودي، فلا يعقل تعلق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله في الخارج. وكذا فيما إذا كان اجتماع الغرضين مبغوضاً لا يعقل التخيير أيضاً.

وأما إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولا يكون اجتماعهما مبغوضاً له،

وإن لم يكن مراداً له، فالتخيير بينهما يمكن، لأن الأقل مشتمل على غرض والأكثر على غرض آخر، فإذا أوجد العبد الأكثر وجد متعلق الغرضين وكان للمولى أن يختار ما يشاء، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أن محصل كلامه هو أنه جعل صور المسألة أربعة، فثلاث منها يمتنع فيها التخيير، وواحد منها يجرى فيه ذلك . ومن فروض الممتنع عنده ما إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر محصلاً لغرض واحد، حيث جعل وجه الامتناع كونه من قبيل إلزام ما لا يلزم بالنسبة إلى الأكثر، لأن الذهن يجرد ما فيه عن الزوائد اللاحقه .

وفيه: أن للمناقشه فيه مجال واسع؛ لإمكان أن يقال بعدم لغويته ذلك، لوضوح أن الشارع إذا لاحظ بأن كل واحد من المسحطين يحصل غرضاً واحداً، وهو الواجب المسمى بالمسح في الموضوع، ولكن لا ينافي ذلك أن يكون فرداً لآخر لأجل أحزيمته وأسبغيته وكثره أفراده موجباً لمزيه زائده من الثواب، مضافاً إلى أصل الغرض الحاصل به كما يحصل ذلك بالأقل أيضاً، بل ربما يكون وجوب الأكثر موجباً لمعرفة مقدار محبه العبد لمولاه، حيث يأتي بما هو الأصعب والأشق في سبيله وحباً منه لمولاه، مع كون الغرض حاصلًا بالأقل، وهو أمر محبوب عند العقلاء. والأقل لا يتحقق بحسب الوجود قبل الأكثر، حتى يقال بسقوط الواجب به، فيرد ما فيه ما ورد في التدريجيات، فإجراء التخيير في مثل ذلك يكون مثل التخيير الوارد في المتباينين إذا كان الآخر منهما أحمز وأصعب

من عدله، مع فرض كون العدل أهون وأيسر منه في الامتثال، فكما أنه حسن من حيث وجوب التخيير ولا ينافيه، هكذا يكون في المقام أيضاً كذلك.

نعم، قد يشكل تصوير هذه الصورة بكون كل واحد منهما محصلاً لغرض واحد كما سيأتي.

وأما الصورة الثانية والثالثة: وهما ما إذا كان كل واحد محصياً لغرض غير ما للآخر من الغرض، وكان بين الغرضين تدافع، أو كان اجتماعهما مبعوضاً، فهما خارجان عن موضوع فرض الواجب التخييري من أصله، لوضوح أنّ الواجب حينئذ ليس إلا تعييناً لخصوص الأقل، بل التعبير بالأقل بالنسبة إلى الواجب غير صحيح، لعدم إمكان أن يكون الأكثر حينئذ متعلقاً للوجوب أصلاً لا تعييناً ولا تخييراً، لأن الأقل قد فرض أنه محصل لغرض مصادف بصورة الماهية اللا بشرطيه، فيدافع الواجب الأكثر، فاتصاف الأقل بالأقلية كان بالنظر إلى حال الخارج لولا تعلق الأمر به، لا بالنظر إلى حال الأمر وكونه واجباً.

أما الصورة الثالثة: فالحال فيها أيضاً كذلك، لأنه إذا كان اجتماع الغرضين مبعوضاً له وفرض كون الأقل بصورة اللا بشرطيه محصياً له، فلا محيص عن أن يكون هو بنفسه واجباً تعيينياً كسابقه، وذكر مثل هذه الصور لا يضّر، لكونها خارجة عن موضوع البحث، وإلا لنا كان بيان صورة أخرى مثلها أيضاً، وهي ما لو فرض كون كل واحد من الأقل والأكثر محصياً لغرض مستقل، إلا أنّ الغرض الحاصل من الأقل كان مطلوباً، بخلاف الغرض الحاصل من الأكثر، فإنه مبعوض للمولى، حيث إنه لا إشكال أيضاً في عدم إمكان جريان التخيير فيهما، لكنّه لا يضّر بما هو المقصود في الواجب التخييري كما لا يخفى، لأنّ مسير بحث الواجب

التخييري فيما لا يكون فيه محذوراً آخر غير ما يقتضيه نفس التخيير لذلك .

وأما الصورة الرابعة: وهي فيما إذا كان كلاهما محصياً لأل لغرض مستقل، وكان اجتماعهما غير مبعوض، ولكنه غير مراد، حيث حُكم فيها بجواز إجراء حكم التخيير فيها.

وفيه: يمكن أن يرد عليها أيضاً بما قد أورده المحقق الخميني على الصورة الأولى، من أنه إلزام بما لا يلزم، لأنه إذا فرض كون الأقل محصياً لأل للغرض، وكان مطلوب المولى غرضاً واحداً، فإيجاب الأكثر الذي كان محصياً لأل للأقل في ضمنه الذي أخذ بنحو ماهيته اللأ بشرط في الأكثر، يكون من قبيل إلزام ما لا يلزم. فربما كان إيجاب إيجاد الأقل فقط حينئذٍ أولى من الحكم بالتخيير بينه وبين الأكثر الذي يوجد فيه غرضين وكان أحدهما زائداً، فكما أنه لا يكون عند العقلاء قبيحاً لأنه يختار المولى ما يشاء من أحد الغرضين، بل قد يثيب عبده بالنسبة إلى الغرض الحاصل من الأكثر. هكذا فيما إذا كان كل واحد منهما محصياً لأل لغرض واحد.

أقول: لكن العمده في الإشكال ما يرد على الصورة الأولى، ولعلها كان مقصود المحقق المذكور، وإن كان كلامه وعبارته لا يخلو عن مسامحه، كما سنشير إليه إن شاء الله، وهو أنه كيف يمكن تصوير كون كل واحد من الأقل والأكثر محصياً لأل لغرض واحد، مع كون الأقل مفروضاً بصورة الماهية اللأ بشرطيه، إذ لا يصل الدور في تحصيل الغرض إلى الأكثر أبداً، بل يكون الأقل فقط محصياً لأل للغرض دائماً، وعليه فدعواه: (إن كان هنا غرض واحد يحصل بكل واحد) لا يخلو عن مسامحه، كما هو أوضح من أن يخفى.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُرَادَ بِالْإِسْتِنَادِ فِي الْغَرَضِ إِلَى الْأَكْثَرِ، اسْتِنَادًا عَرَفِيًّا مَسَامِحِيًّا لَا عَقْلِيًّا.

أقول: بل قد يجرى هذا الإشكال في الصورة الرابعة مع الدقة والتأمل أيضاً، لوضوح أنّ الأقلّ إذا فرض وجوده بذاته وبماهيته اللاّ شرطيّه محصّياً للّغرض، فهذا الوجود كلّما وجد - سواءً كان منفرداً بحدّه أو في ضمن الأكثر - وكان الغرض مستنداً إليه ومسقطاً للواجب، فلا يمكن أن يكون الطرف الآخر مصداقاً للواجب، ومتعلّقاً للّغرض الحاصل من الأكثر، لعدم بقاء وجوبٍ في هذه الرتبة حتّى يستند الوجوب إلى هذا في الفرض ولو تخييراً، حتّى يقال بأنّ المولى يختار ما يشاء.

والنتيجة: ثبت ممّا ذكرنا بأنّ الحقّ عدم إمكان إجراء التخيير في الأقلّ والأكثر مطلقاً، سواءً كان في التدريجيّات أو في الدفعيّات، وسواءً كانت التدريجيّات أو الدفعيّات من العناوين القصديّه، أو كانت من غيرها. وظهر أنّ الحقّ مع المحقّق النائني وبعض آخر من تلامذته اللّذين حكموا بعدم إمكان جريان التخيير فيه، فلا بدّ أن يكون للمقدار الزائد له مزيه خاصّه استحبابيّه من دون تعلّق وجوب به، واللّه العالم بحقائق الأمور .

فى الواجب العينى والكفائى

فصل

فى الواجب العينى والكفائى

اعلم أنّ الأمر كما يحتاج فى تحقّقه بأى معنى كان - سواء الإرادة التشريعيّة، أو بمعنى الطلب الإنشائى كما هو المشهور، أو اعتبرناه من أفراد الأمر الاعتبارى النفسانى المبرز فى الخارج بالصيغ أو غيرها (كما عليه المحقّق الخوئى)، أو كانت عبارته عن نفس البعث والتحريك كما عن جماعه، وهو الحقّ عندنا - فإنّ مثل هذا الأمر كما أنّه بحاجة إلى وجود متعلّق، كذلك يحتاج فى تحقّقه إلى الموضوع والمكّلف، بلا فرق فى هذه الجهة بين الواجبات العينيّة والكفائيه.

نعم، يفرّق بينهما ويمتاز عنهما من جهة أنّ المطلوب فى الواجبات العينيّة توجه الطلب إلى كلّ فرد فرد من المكّلفين بالمباشرة، بحيث لا يسقط التكليف عن المكّلف بإتيان مكّلف آخر، بل لكلّ مكّلف تكليف مستقلّ وامتنال مخصوص له.

بلا- فرق فيه بين أن يكون الفعل فى الواقع ملحوظاً بنحو الإطلاق والسريان، أو بنحو الإطلاق البدلى الذى يعبر عنه بصرف الوجود، أو ملحوظاً بنحو الإطلاق والعموم المجموعى، لوضوح أنّ التكليف فى العينى ينحلّ بانحلال أفراد المكّلف ويتعدّد بتعدّها.

هذا بخلاف الواجبات الكفائيه، حيث أنّ المطلوب فيها شىء واحد، ولا يتعدّد بتعدّد أفراد المكّلف فى الخارج، ولأجل ذلك وقع الكلام فى أنّه كيف يمكن

ويعقل أن يطلب المولى ويأمر بمطلوب واحد من عدّه أفراد بنحو الجميع، بحيث يصحّ كلّ واحد منهم مورداً للتكليف فى الامتثال والعصيان فى صورتى الفعل والترك.

أقول: وما قيل فى تصويره، أو يمكن أن يُقال يكون بوجوه:

الوجه الأوّل: إنّ التكليف متوجّه إلى واحد معيّن عند الله، ولكنّه يسقط عنه بفعل غيره، لأنّ المفروض أنّ الغرض واحد، فإذا حصل فى الخارج سقط الأمر لا محاله، هذا.

وفيه أولاً: لا يخلو التعيّن عند الله إمّا أن يكون مع التعيّن عند المكلفين أو لا:

فإن كان الأوّل مراداً، فلا بدّ أن يكون المتعيّن له واجباً دون غيره.

وإن كان الثانى مراداً، فليس أحد منهم يعلم التكليف لنفسه بل يحتمل، والاحتمال فيه مساوٍ للشكّ فيه، فيوجب جريان البراءة شرعاً وعقلاً فى حقّه، فإذا جرى هذا الأصل لكلّ أحد مستقلاً، استلزم ترك الواجب برأسه، مع أنّ المتفق عليه عند الكلّ أنّ ترك الجميع مستلزم لصحّ عقوبتهم جميعاً، كما أنّ امتثال الجميع لا يستلزم استحقاق المثوبه لكلّ أحد، مع أنّه مسلّم بينهم، لوضوح أنّ الامتثال لا يتحقّق إلّا فيما إذا كان الوجوب والحكم فيه موجوداً، فإذا فرض أنّ الواجب عليه شخصٌ معيّن عند الله لا جميعهم، فلا وجه لإعطاء الثواب لغير ما هو المعيّن عند الله، كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ الواجب عليه إنّما هو المعيّن عند الله، فلمّ كان الآخر مسقطاً للواجب عنه، ودعوى أنّ الغرض قد حصل بفعل الغير، فمع حصول الغرض يسقط الواجب، مدفوعه، فيفهم منه أنّ الواجب لم يكن لخصوص شخص معيّن،

بل الواجب هو أصل حصول الغرض من أيّ مكلف كان، فهذا بنفسه دليل على بطلان المدعى وهو المطلوب. مضافاً إلى أنّ ظاهر الأدلّه لا يساعده.

الوجه الثاني: أن يكون معنى الواجب الكفائي هو توجّه التكليف إلى المكلفين جميعاً بصورة مجموع المكلفين، بدعوى أنّ التكليف كما يمكن تعلّقه بالمركب من الأمور الوجودية والعدمية على نحو العموم المجموعى، إذا كان الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً، كذلك يمكن تعلّقه بمجموع الأشخاص على نحو العموم المجموعى.

وفيه أولاً: لو كان الأمر كما قاله، فلا بدّ أن يكون الامتثال والعصيان دائراً مدار مجموع المكلفين، بحيث لو أحضروا الفعل لأثابوا كما أنّهم يعاقبون على الترك دون ما لو كان قد امتثل بعضهم، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لوضوح سقوط الواجب عن الجميع بإتيان بعضهم كما فى عمليه تكفين الميت ودفنه.

وثانياً: أنّ التكليف كذلك لغو لعدم إمكان الحكم بوجوب الإتيان بالامتثال بعمل واحد من مجموع المكلفين، لأنّه إن أُريد من المجموع مجموع المكلفين الموجودين، فغير ممكن الحصول قطعاً فى محلّ تحقّق ذلك، وإن أُريد لمن يتمكّن منهم فى ذلك العمل، فهو غير معلوم أيضاً، لأنّ ما يصدق عليه المجموع مع التمكن يختلف فى حقّ الأفراد. فربما يلزم أن يكون فرداً واحداً تارةً داخلاً تحت حكم الوجوب لكونه من المجموع المتمكّن، وأخرى خارجاً عنه لعدم انطباقه عليه، والالتزام بمثل هذه القيود لا بدّ من دليل إثباتى يدلّ على ذلك، وأتى لهم بإثبات ذلك، كما لا يخفى .

وثالثاً: قد يأتى البحث عن الداعى لإثبات ذلك؛ والذي يظهر من كلامه كون

الغرض المترتب عليه واحداً شخصياً، مع أنّ وحده الغرض لا- يقتضى ذلك التصوير فى الواجب الكفائى، لإمكان حصوله بتصوير آخر، بأن يجعل التكليف على نحو لو أتى به فرداً واحداً منهم لحصل الغرض وسقط الواجب، كما سنقرّه إن شاء الله، فهذا التصوير فاسد جداً .

الوجه الثالث: أن يُقال بأنّ التكليف متوجه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقى، بأن يكون التكليف ثابتاً لكل فرد من أفراد المكلفين وواجباً عليه، إلا أنّ وجوبه مشروط بعدم إتيان فرد آخر له، وإلا لا يكون واجباً عليه.

فيرد عليه أولاً: بأن مقتضى ذلك عدم صدق الواجب فيما لو شارك جماعه على إتيان الواجب، لأن شرط الوجوب ترك الآخر وهو غير حاصل، فعند عدم تحقق الشرط فليس الواجب حينئذ واجباً، فلا- يتحقق الامتثال لجميعهم، لأن الامتثال متفرع على الوجوب، مع اتفاق الكل على صدق الامتثال للجميع حينئذ.

وثانياً: لو كان هذا هو المقصود من الجعل كذلك عند الوصول إلى الغرض المطلوب واجداً، فلا يلزم أن يكون التكليف بنحو العموم الاستغراقى لجميع المكلفين، لإمكان حصول الغرض بجعل الواجب على نحو العموم البدلى للمكلفين مشروطاً بترك الآخر، فأى داع اقتضى جعله بصورة العموم الاستغراقى دون البدلى!؟

لا يقال: لعله كان من جهه إمكان الإتيان للجميع، حيث يصحّ مع كون كل واحد منهم مكلفاً دون البدليّه.

لأننا نقول: هذا متين لو لم يشترط وجوبه بترك الآخرين، وإلا- لما أمكن شمول التكليف لهم، لما قد عرفت من عدم حصول شرط الوجوب حينئذ.

وثالثاً: أنّ الغرض الحاصل من ذلك الواجب :

إن كان يحصل بالوحده، فلا وجه حينئذٍ لتقييده بتوجه التكليف والخطاب إلى جميع المكلفين، بل لا بدّ أن يجعل الملاك في الوجوب حصول الغرض الواحد بأيّ طريقٍ ممكن، سواء كان تحقّقه من فرد واحد أو من أفراد متعدّد معاً، فتقييد الواجب بترك الآخر ممّا لا وجه له.

وإن قيل بأنّ الغرض الحاصل يحصل متعدّداً بتعدّد المكلفين، فهو فاسدٌ قطعاً، لأنّ مقتضاه حينئذٍ عدم سقوط غرض آخر لمكلف آخر بحصول غرضٍ لمكلفٍ غيره، لأنّ كلّ واحد منهم مأمور بتحصيل غرض المرتبط بتكليف نفسه، وفساده أوضح من أن يخفى.

الرابع: أن يُقال بأنّ الواجب الكفائي يكون كالواجب التخييري من حيث الترييد وتعلّق الوجوب بأفراده، فكما أنّ الواجب التخييري يقتضى الإتيان بواحد من الفردين أو من الأفراد، بحيث يصحّ انطباق الوجوب على كلّ واحد من الأفراد من جهة انطباق العنوان على المعنون بتمام أفراده، كذلك يكون في الواجب الكفائي. غاية الأمر في الفرق بينهما إنّما يكون من حيث ما تعلّق به التخيير، فإنّ في الواجب التخييري يكون التخيير في متعلّق الحكم، بخلاف الواجب الكفائي حيث يكون التخيير فيه في موضوع التكليف، أي أفراد المكلفين، بحيث يكون التكليف متوجّهاً إلى عنوان (أحدهم)، فينطبق على كلّ واحد منهم، لأنّ المقصود في الواجب الكفائي ليس إلّا حصول الغرض المطلوب للمولى، المفروض أنّه يتحقّق بفرد واحد منهم وبالجميع، فبأيّ صورته تحقّق كان مصداقاً للوجوب، وامتنالاً للواجب.

ولذلك لو أحضره جميعهم كان الامتثال صادقاً على الامتتالات الصادره من جميعهم فيستحقون الثواب، كما أنهم لو تركوا وفات بذلك غرض المولى استحق الجميع العقاب لمسؤوليتهم الجماعية في تركه، لأنهم كانوا قادرين عليه وتخلّفوا فيثبت استحقاق العقاب في حقهم، فهذا المعنى أمرٌ صحيح عرفي ويقع كثيراً في العرف والشرع، نظير وجوب دفن الميت وتكفينه والصلاه عليه.

هذا كلّ بالنظر إلى حصول غرض واحد مطلوب، الذي يمكن تحصيله بطريقتين، بما يصدر من فرد واحد أو أكثر من فرد واحد من المكلفين أو أزيد مع كونه هو المقصود في الواجب الكفائي.

وأما بالنظر إلى صورته تعدّد حصول الغرض بفرد واحد سواء كان في عرض هذا الغرض الواحد، أو كان في طوله، فهو غير مرتبط بمسأله الواجب الكفائي، لوضوح أنّ الغرض لو تعدّد بتعدّد المكلفين أصبح الوجوب المتعلّق لكلّ أحد حينئذٍ واجباً عينيّاً لا كفايياً، لأنّ كلّ غرض بنفسه يدعو صاحبه إلى تحصيله، سواء أتى الآخر بوظيفته أم لا، ولا يخفى أنّه خارج عن محطّ البحث.

كما أنّ البحث عن أنّ الغرض الآخر الصادر من فرد آخر هل يكون مطلوباً أو مبعوضاً أو لا مطلوباً ولا مبعوضاً، أو لا يمكن أن يوجد إلاّ مرّةً واحدة، خارج عمّا نبحت عنه من الواجب الكفائي.

قال المحقّق الخميني: (والتحقيق أنّ الواجب الكفائي يتصوّر على وجوه، لأنّه:

إمّا لا يمكن أن يوجد إلاّ مرّةً واحدة كقتل سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله، أو يمكن. وعلى الثاني: إمّا أن يكون المطلوب فرداً من الطبيعه، بحيث يكون الفرد الآخر مبعوضاً

أو لا مبغوضاً ولا مطلوباً، وإما أن يكون المطلوب صرف وجود ما.

فنعول: إنه لا يمكن أن يكون لمكلف كل الإحالة في جميع الصور، أما الأولى فظاهر لعدم إمكان بعثهم عرفاً إلى ما يتكرر، وأما الثانية والثالثة فهما وإن أمكن انبعاث الجميع، إلا أنه مع مبغوضيته ما عدا الفرد الواحد أو عدم مطلوبيته، لا يمكن تشريعاً بعث الجميع، لأدائه إلى نقض الغرض، أو البعث إلى ما ليس مطلوباً.

وأما الصورة الرابعة فإمكانه وإن كان لا ينكر، إلا أن لازم بعث الجميع بنحو الإطلاق، هو اجتماعهم في إيجاد صرف الوجود، ومع عدم اجتماعهم يكون المتخلف عاصياً لترك الأمر المطلق بلا عذر.

ومما ذكرنا يظهر عدم صحته التكليف بصرف وجود المكلف في بعض الصور، كما إذا كان الزائد من الفرد الواحد مبغوضاً، بل لا يبعد عدم الصحته في بعض صور أخرى أيضاً، فلا بد من القول بأن المكلف في الكفائي فرد من المكلفين بشرط لا في بعض الصور، ولا بشرط في الأخرى(١).

أقول: وللمناقشه في كلامه مجال واسع .

أمّا أولاً: فعن كلامه في الصورة الأولى من ما لا يمكن أن يوجد إلا مرّه واحده كسابّ النبي صلى الله عليه وآله ، حيث قال بعدم إمكان تعلق التكليف بكلّ الآحاد لعدم إمكان بعثهم عَرَضاً إلى ما يتكرر.

فنعول: بأنّ قتل سابّ النبي الذي يعدّ واجباً كفايئاً، يكون مثل وجوب دفن

الميت أو كفنه، وأى فرق بينهما من جهة تحقق وجوب الكفائي خارجاً بوجود واحد غير قابل للتكرار، إلا- بوجود آخر غير مرتبط بالواجب الأول، إذ من المعلوم أنّ دفن الميت واجب بوجود كفائي لا- يتحقق إلا- مرة واحدة. فإذا دفن الميت سقط الوجوب، فلا- يبقى للواجب بعده مصداقاً ومتعلقاً حتى يتعلّق به الوجوب مرة أخرى، إلا- أن يقوم أحد بنش قبره فيخرجه من الأرض، فإنّ وجوب دفنه يعدّ حينئذٍ مرة أخرى، واجباً آخرًا غير الأول، وإلاّ فإنّ أصل الدفن أو الكفن ليس إلّا واجباً بوجوده الواحد في الأول، كما هو الحال في القتل الواجب أيضاً حيث إنّ يحصل لمرة واحدة، بحيث لو فرض وجود مثل عيسى النبي عليه السلام وأحيا مقتولاً- المقتول فلا بدّ من وجوب قتله ثانياً من إثبات وجوب آخر لسابّ النبي غيره، نظير وجوب آخر لدفن الميت إذا أخرج من الأرض.

ثمّ إنّ الدفن كما يمكن تحقّقه من فرد واحد بما أنّه مكلف بهذا التكليف، كذلك يمكن تحقّقه من جماعه معاً ومشاركاً، وكلاهما يكون مصداقاً للواجب الكفائي ويكون ممثلاً للأمر، هكذا يكون الأمر في قتل سبّ النبي صلى الله عليه وآله، حيث يمكن أن يقتله فرد واحد امثالاً للواجب الكفائي، أو يقتله جماعه شراكة امثالاً للأمر الواجب الكفائي، فكيف نفوّه المحقّق بأنّه لا- يمكن بعث الجميع عَرَضاً إلى ما يتكرّر، لوضوح أنّ البعث لا يحتاج إلى تكرّر القتل، بل يبعثهم جميعاً لإيجاد القتل أفرداً أو إجماعاً، وهما ممكنان بلا إشكال .

وثانياً: عن كلامه في الصورة الثانية والثالثة، بأن يكون الفرد من الطبيعه مبغوضاً أو لا مبغوضاً ولا مطلوباً، حيث قال: (لا يمكن البعث إلى الجميع لأدائه إلى نقض غرضه) في الثانية، أو (إلى ما ليس بمطلوب) في الثالثة.

فنقول: إنَّ مصداق الواجب الكفائي في جميع الموارد ليس إلا ما هو الموجود أولاً، سواء كان وجوده بواسطة فرد واحد، أو بعدّه أفراد، وما يوجد بعده من فرد طبيعه لا يمكن عدّه مصداقاً للواجب الكفائي قطعاً في تمام الموارد، سواء كان الفرد الآخر بنفسه مطلوباً مستحباً - كالصلاه على جنازه الرسول صلى الله عليه وآله، حيث كان المسلمون يدخلون ويصلّون عليه واحداً بعد واحد، إن قلنا باستحبابه كذلك ولو كانت الصلاه تتمّ بتلاوه قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» كما ورد في الحديث - أو كان مبعوضاً أو لا مبعوضاً ولا مطلوباً لعدم ارتباط ذلك الفرد بالواجب الكفائي حتّى نجعله ملاكاً لعدم إمكان البعث للجميع، كما لا يخفى.

وثالثاً: كما لا يخلو كلامه في الصورة الرابعه عن المناقشه أيضاً، لوضوح أنّ جعل صرف وجود المكلف متعلّقاً للواجب يوجب إمكان تعلّق التكليف بمكلف واحد وبجميع المكلفين، لصحّه انطباق هذا العنوان عليهما معاً، وليس لازمه صدق التخلف والعصيان لمن لا يطيع مع وجود من يكفى الواجب في الخارج، لعدم صدق ترك أمر المطلق، لأنّ الأمر لا يكون منوطاً بحال الجميع حتّى يصدق التخلف والعصيان، بل متعلّق بصرف الوجود، فهو صادق لمن يمثله ولو فرداً واحداً أو بغيره من الأفراد الذي يقومون بإتيانه في عرض ما يأتي به الآخرون، فيكون المجموع المركّب من عمل الجميع هو الواجب، لأنّه محصّل للغرض الواحد، وإن كان إتيانه في طول الفرد الأوّل لما عدّ ذلك مصداقاً للواجب، بل يكون تابعاً لدلاله دليله من كونه مبعوضاً أو محبوباً أو ليس بشيء منهما.

وبعبارة أخرى: أخذ موضوع التكليف (صرف وجود المكلفين لتحصيل

الغرض الواحد) ليس حاله إلا كحال أخذ عنوان أحد المكلفين، فكما ينطبق هذا الفرد على واحد منهم وعلى الجميع، كذلك يكون في مثل صرف الوجود، وإن كان الأولى التعبير بأحدهم بدلاً من التعبير بصرف الوجود، لأنه تعبير عقلائي وليس بعرفي، بخلاف التعبير بأحدهم حيث أنه عامي عرفي، بل قد يستعمله العرف في أوامرهم المتعارفه كما لا يخفى على من راجع العرف والوجدان.

وبالجملة: فظهر حينئذٍ أنّ الامتثال والعصيان يدوران مدار تحقّق الواجب وتركه، فإن أتى بالواجب سواء كان بمكلف واحد أو بالجميع يصير الامتثال والثواب لمن تلبس به، وسقط التكليف عن الآخرين، وإن ترك الواجب بترك جميعهم كانوا يستحقّون العذاب والعقوبه لقدرتهم على الإتيان والامتثال وتركهم عن اختيار فيعاقبون به، وهو المطلوب.

ولعله لما ذكرنا - من عدم إمكان فرض وجود الواجب الكفائي، إلا مع فرض وجود غرض واحد مترتب على الجميع، أو على الفرد الصادر منه بالتكليف، لا أن يكون الغرض متعدداً بتعدد المكلفين، بحيث كان ترتب الغرض في كلّ واحد على فعله متوقفاً على عدم وجود غرض آخر مترتب عليه، لأجل وجود المضارّه بين الأغراض، إمّا في مرحله الوجود والتحقق، وإمّا في مرحله أصل الاتّصاف بالغرض والمصلحه - نصّ المحقّق العراقي في تقريراته بأنّ تلك الفروض ليس إلا مجرد فرض لا تحقّق له في الواجب الكفائي، واعترف بذلك بالصراحه بقوله: (ولكن الذي يسهّل الخطب هو أنّ ما ذكرناه من الفروض الأخر في الواجب الكفائي، مجرد فرض وبيان إمكان جريان فروض الواجب التخييري في الكفائي أيضاً، وإلا فما هو الواقع في الواجبات الكفائيّه طراً إنّما هو خصوص

الفرض الأوّل) (١) حيث يقصد بذلك كون الغرض وحدائياً مترتباً على الفرد أو الجميع كما قلناه، بل الأولى أن يُقال بعدم إمكان تصوير الواجب الكفائي إلا بما ذكرنا في مرحله الأغراض، لأنّ الأغراض عبارة عن المصالح الواقعيّة الخارجيّة، فلا معنى لجعلها حين خروجه عن الغرضيّة بتحقيق آخر بعدما كان غرضاً وملاكاً، فالأحرى ترك البحث عنه.

وبالجملة: فلا- فرق فيما ذكرنا في الواجب الكفائي من كون أحد المكلّفين موضوعاً للتكليف في الواقع، بين أن يكون لسان الدليل في مقام الإثبات متوجّهاً إلى جميع المكلّفين - كما في مثل أمر المولى بوجوب الصلاة على الميت ودفنه - أو كان لسان الدليل متوجّهاً إلى أحدهم من غير تعيين - كما إذا قال: (فليفعل هذا أحدكم) - أو كان لسان الدليل مردّداً في الإيجاب مع توجّه الخطاب إلى الأفراد بالخصوص، كما إذا قال: (افعل أنت يا زيد أو أنت يا عمرو أو أنت يا خالد) ونظائرها، ففي جميع ذلك يكون في الواجب الكفائي هو الذي ذكرنا في الواقع، وإن كان على لسان الدليل متفاوتاً.

تتميم: إذا عرفت الفرق بين الواجب العيني والكفائي، وكان التكليف في الأوّل متوجّهاً لكلّ أحد مستقلاً بامتنال على حده وعصيان مستقلّ له، بخلاف التكليف في الثاني حيث يكون التكليف متوجّهاً إلى واحد من المكلّفين القابل للانطباق على الفرد أو الأفراد، ففي كثير من الموارد يكون الحكم فيها معلوماً بأنّه من أيّ قسم منهما كان .

ولكن يمكن أن يشتبه الأمر في بعض الموارد وذلك فيما لو جهل أنّ الوجوب فيه عيني أو كفائي، فلا بأس بذكره وبيان ما قيل فيه، أو يمكن أن نقول نحن فيه، وهو مثل ما لو أمر المولى لجماعه برفع حجر ثقيل مشتركاً، بحيث لا يمكن رفعه إلا بتعاونهم جميعاً، فيأتي البحث عن أنه هل الوجوب لكل واحد منهم متّصف بوصف العيني أو الكفائي من الإطلاق أو التقييد.

أقول: والذي يظهر من بعض كصاحب «عنايه الأصول» ما لا يمكن المساعدة عليه، حيث قال: (وأما إذا أمر الجميع بفعل واحد بنحو الشرکه فيه، بحيث لا- يتمكّن منه بعضهم دون بعض إلا- المجموع من حيث المجموع، كما إذا أمرهم برفع حجر ثقيل لا يتمكّن من رفعه إلا الكلّ إذا اجتمعوا، فهل هو واجب كفائي أو واجب عيني مشروط بمساعدة البقيّة، أو واجب عيني مطلق غير مشروط بمساعدة البقيّة).

ربما يشكل الأمر على جميع التقادير، فإنه إن كان واجباً كفائياً بحيث يسقط التكليف بفعل البعض، فالبعض لا يكاد يتمكّن من امتثاله وحده كى يسقط التكليف بفعله، وإن كان عيتياً مشروطاً بمساعدة البقيّة، فيلزمه أن لا يعاقبوا أصلاً فيما إذا لم يأتوا به جميعاً، لعدم فعلية شرط التكليف في حقّ واحد منهم، مع أنّهم يستحقّون العقاب جميعاً، وإن كان عيتياً مطلقاً فيلزمه وجوب الامتثال لكل واحد منهم وإن لم يساعده الباقيون، ولو بإعمال قوّته مهما أمكن، مع أنّ ذلك لغوٌ جدّاً بعد فرض عدم تمكّنه وحده من رفع الحجر الثقيل إلاّ باجتماع الكلّ.

والحقّ في دفع الإشكال أن يُقال: إنه واجب عيني مطلق في لسان الدليل مشروط عقلاً بمساعدة البقيّة، نظراً إلى عدم حصول الامتثال بفعل أحدهم إن لم

يساعده الباؤون، فإن أتوا به جميعاً يستحقون الثواب جميعاً، وإن لم يأت به أحد منهم، فالتكليف وإن كان ساقطاً عن الجميع، لعدم فعلية الشرط العقلي في حق أحد منهم، ولكنهم يستحقون العقاب جميعاً لتفويتهم الملاك بسوء الاختيار، إذ المفروض أن التكليف لم يكن مشروطاً شرعاً كي إذا انتفى الشرط الشرعي بما ينتفى الملاك قطعاً، بل كان مشروطاً عقلاً، فإذا انتفى الشرط العقلي لم ينتف الملاك قطعاً، انتهى كلامه (١).

وجه عدم المساعده، أولاً: أنه يرد عليه بما ذكره في وجه عدم كونه واجباً كفايئاً، بأن البعض وحده لا يكاد يتمكن من امتثاله وحده كي يسقط التكليف بفعله، بأنه ليس ذلك شرطاً في الواجب الكفايئ، لوضوح أن دفن الميت وتجهيزه، أو بعض الصنایع والحرف الذي كان واجباً كفايئاً، ربما لا يمكن تحققه بدون مشاركة آخرين ومساعدتهم في إيجاده، مما يقتضى أن لا يكون واجباً كفايئاً، مع أن الأمر ليس كذلك، وهكذا مثل تعلم الفقه والفقاهه، حيث لا يمكن إلا بمساعده الأستاذ والمعلم، فمع ذلك يكون كلاً من التعليم والتعلم واجباً كفايئاً، فلو قلنا بأن الوجوب هنا كان كفايئاً، فإنه لا يكون مثل ذلك مانعاً عنه كما لا يخفى.

وثانياً: حتى لو سلمنا ذلك، قلنا بجريان مثل هذا الإشكال فيما اختاره من الواجب العيني المطلق لكل أحد، مشروطاً مستقلاً بمساعده الباين أيضاً، لأنه كيف يمكن إيجابه عليه مع عدم قدره شخص واحد على امتثاله، مع أن الوجوب المتعلق بالمكلف لا بد أن يكون متعلقاً بشيء مقدوراً له وتحت اختياره، ومعلوم

أن عمل الغير لا يكون بيده، فلا معنى لتكليفه بما لا يكون في قدرته وتحت يده.

وأخيراً: ثم على مختاره قدس سره قد بين صورتين من المسألة، وهما: صورته توافق الجميع بالإتيان فيثبون عليه، وصورته تركهم جميعاً فيعاقبون، حيث تصح هذا التقريب أيضاً لفرض كونه واجباً كفاثياً عليهم كما عرفت، لكنه لم يتعرض لذكر صورته ثالثة فيها، وهو ما لو لم يأت بواحد منهم أو الاثنين، بخلاف الآخرين، فحينئذٍ بمن يتعلق الثواب والعقاب؟ أو لا يكون بشيء منهما مترتباً لعدم وجود التكليف حينئذٍ، لعدم تحقق قدره لواحد منهم عليه، مع عدم مساعدتهم جميعاً معاً، فلا وجه لبقاء الوجوب حينئذٍ حتى لمن كان حاضراً للامتنال لعدم تحقق شرطه وهو القدره، فلا عقاب في تركه بعدم وجوبه، كما لا ثواب لهم لعدم تحقق الامتنال لهم حينئذٍ. فكيف يكون حال مثل هذا الواجب؟ ولا يخفى أن الالتزام بانتفاء كل من العقاب والثواب مما لا يقبله العقل السليم، فكيف التوفيق في الاستخلاص عن هذا الإشكال؟

والتحقيق أن يقال: بأن المثال المذكور - وهو الأمر بالجماعه برفع الحجر الثقيل بالمشاركه - يمكن تصويره على ضربين :

تارة: يكون الخطاب إلى كل المكلفين، أو الجماعه القادره على دفعه.

وأخرى: يكون الخطاب متوجهاً إلى جماعه محدوده كعشره، بحيث أن مقصود المولى من توجيه التكليف إليهم، لأجل حصول رفع الحجر بتلك العشره بالخصوص لا مطلق الحجر ولو بمشاركه جماعه أخرى كما كان المفروض في الأول كذلك .

فإن كان القسم الأول مراداً، فلا إشكال في كون الوجوب في مثل هذه

الأُمور كفايًّا، لوضوح أنّ أكثر الواجبات الكفائيّة تكون هكذا، أى لا تتحقّق بفرد واحد من المكلفين، بل لا بدّ من مساعده جماعه فى امتثاله كما فى أغلب الصنائع والحرف بل فى تجهيز الجنائز وأمثال ذلك .

ومن الواضح أنّ جميع هذه الأُمور لو لم تقع المساعده من بعض لبعض لما أمكن الامتثال فيها، ولكن ذلك لا يضرّ بالمقصود، لوضوح أنّ الملا-ك فى تحقّق الامتثال والعصيان هو حصول الغرض وعدمه، فلو حصل الغرض فقد امتثل من يكفله ويساعده ويستحقّ عليه الثواب، ولو ترك الواجب استحقّ العقوبه كلّ من استند الترك إليه من المكلفين، سواء كان المستند إليه فرداً واحداً أو أفراداً عديده، نظير الواجب الكفائى الذى يمكن إتيانه منفرداً من دون مساعده آخرين، فهذه الصوره واضحه ولا تكون داخله تحت ما قاله الخصم، كما لا يخفى.

وأما إن كان القسم الثانى مراداً، فهو الذى ينبغى أن يبحث فيه، والظاهر أنّه لا- يكون داخلًا فى الواجب الكفائى، لا لما ذكره المحقّق المزبور من عدم إمكان الامتثال من دون مساعده، بل من جهه أنّ التكليف على الفرض شخصى متوجّه إلى جماعه معيّنه بأشخاصها، بحيث لو قام به غيرهم لما سقط الواجب عن ذمتهم، لعدم حصول ما هو غرضه، لأنّ المفروض كون الغرض هو رفع الحجر المتحقّق عن تلك الجماعه لا مطلقاً.

فحينئذٍ يمكن أن يُقال: بأنّ الواجب حينئذٍ عيني مطلق، غايه الأمر يكون الواجب لكلّ أحد هو إعداده نفسه لذلك، وإعمال ما هو وظيفته فى تحقّق الغرض. وهذا المتعلّق يكون تحت اختياره من حيث الفعل والترك، بمعنى قدرته وتمكّنه على الرفع، فيكون حينئذٍ ممتثلاً ومستحقاً للثواب لو أصاب الواقع من جهه

اجتماع سائر القوى، وحصول رفع الحجر بهم، فيكون على هذا جميعهم ممثلين ومستحقين للثواب.

كما أنه لو ترك هذا الإعداد من نفسه وتبعه الآخرون على ذلك، كان الترك مستنداً إليهم جميعاً فيستحقون العقوبة لكونهم قادرين على الإعداد إلا أنهم تركوا ذلك.

وأما لو كان بعضهم قد أعد نفسه للرفع دون الآخرين، فحينئذٍ وإن لم يحصل الغرض بمجرد استعداده وهو الرفع المطلوب، لكنّه لا يستحقّ إلاّ- ثواب الانقياد لا- ثواب الإصابه لو قلنا بالثواب في الانقياد، لأنّ تهيوّ لوحده على الفرض لم ينتهي إلى حصول الغرض، لوجود مانع في البين وهو استنكاف الآخرين.

وأما المتخلفون والمستنكفون فيستحقّون العذاب، لصحّحه استناد ترك الرفع إلى امتناعهم، وهو كافٍ في صحّحه العقوبة، بلا فرق بين كون المتخلف واحداً أو متعدداً، مع أنّك قد عرفت أنّ نفس ترك التهيوّ الذي كان واجباً يوجب العقوبة، إن قلنا كونه بنفسه واجباً، ولو لم يترتب عليه رفع الحجر الواجب لوجود المانع عنه، فعلى ما ذكرنا لا- يحتاج وجوب التهيوّ لكلّ واحد إلى جعل مساعده الآخرين شرطاً عقلياً في وجوبه، لأنّ هذا شرط لو قلنا بوجوبه من جهة حصول الرفع خارجاً، وهكذا تصبح المسأله مثمره ثمره مفيده وهي أنّ الواجب حينئذٍ يعدّ واجباً عيبياً مطلقاً من دون اشتراط عقلي ولا شرعي، مع ما عرفت من إمكان صدق الواجب الكفائي على بعض صورها، كما هو الغالب، من جهة كون المطلوب الرفع مطلقاً لا من جماعه خاصّه كما فرضناه ثانياً، والله العالم بحقائق الأمور .

تكملة مفيده

إذا عرفت حال تعريف الواجب العيني، وأنّه تكليف لكلّ واحد من

المكلفين من دون أن يكون فعل الغير دخيلاً في حقه، بخلاف الكفائي حيث يكون واجباً على صرف الوجود من المكلفين، بحيث لو أتى به غيره لسقط عن الجميع، فحينئذ لو علم حال واجب بأنه في أي قسم كان منهما فهو المأخوذ، وإن لم يعلم حال واجب بأنه عيني أو كفائي، فقد ناقش الأصحاب في الواجب حينئذ؟

فعن صاحب «الكفايه» في مباحث الأوامر: أن مقتضى الإطلاق هو حمله على غير الكفائي، بتقريب أن يقال إن كل واحد من المكلفين مكلف في العيني سواء أوجد طبيعه غيره أم لا، بخلاف الكفائي حيث إن كل واحد منهم مكلف بإيجادها إذا لم يوجد غيرها، فهذا قيد إضافي، فالأصل عدمه.

لكن العلامة البروجردى قدس سره علّق عليه في «نهايه الأصول»، بقوله:

(أقول: وقد ظهر ممّا حقّقناه في الواجب الكفائي أن الأمر بالعكس، بمعنى أن مقتضى الإطلاق هو الحمل على الكفائي، وذلك لما عرفت من أن الفرق بين العيني والكفائي هو أن المطلوب والمطلق للتكليف في الواجب الكفائي، هو نفس الطبيعه المطلقه الغير المتقيده بصدورها عمّن كلف بها، بخلاف الواجب العيني، فإنّ المكلف به فيه عبارته عن الطبيعه المتقيده بصدورها عن خصوص من كلف بها، وحينئذ فمقتضى إطلاق المتعلّق حمل الوجوب على الكفايه لاحتياج العينيّه إلى قيد زائد.

نعم، لا ننكر أن ظهور الأمر المتوجّه إلى المكلف يقتضى مطلوبه صدور الفعل عن نفسه.

وبعبارة أخرى: نحن نسلّم ظهور الأمر في العينيّه، ولكن لا من جهة الإطلاق، فإنّ مقتضى الإطلاق الحمل على الكفائيّه، بل من جهة أن المتبادر من

الأمر المتوجّه إلى المكلف أنّ المطلوب هو صدور الفعل عن نفسه، انتهى كلامه (١).

وفيه أولاً: سبق وأن تحدّثنا عن هذا الأمر بالتفصيل، وقلنا هناك بأنّ المراد من الإطلاق هل الإطلاق المربوط بالصيغه من الهيئه أو المادّه أو الإطلاق المقامى المستفاد من مقدّمات الحكمه، أو أنّ المقصود هو الإطلاق من جهه أصل البعث والإغراء بأى وسيله كانت، سواء بالصيغه واللفظ أو الإشاره والكتابه ونظائرها، وقلنا إنّ نفس البعث عند العقلاء يقتضى كون الأمر عينيّاً لا كفايّاً، لا أن يكون إطلاق المادّه مقتضيه لذلك، حتّى يقال فى قبال صاحب «الكفايه» بكون الإطلاق يقتضى الكفايّه لا العينيّه. فإذا فرض كون الأمر بنفسه يقتضى العينيّه، فلا- أثر حينئذٍ لإطلاق المتعلّق من جعل الوجوب كفايّاً، لوضوح أنّ مقتضى الأمر والبعث كان مقدّمًا على مقتضى المتعلّق لو سلّمنا إطلاقه.

وثانياً: لنا أن ننكر أصل التقييد فى الواجب الكفاي، بأن نلتزم بعدم كون وجوب الواجب الكفاي لكلّ أحد مشروطاً بعدم إتيان الآخرين، بل نعتبر الواجب من حيث طبعه مطلقاً، أى كان واجباً على صرف الوجوب، غايه الأمر كان إتيان فردٍ موجباً لسقوط الغرض، فيسقط الواجب حينئذٍ، وهذا أمرٌ طبعى لا أن يكون عدم إتيان الآخر أخذ شرطاً فيه.

فعلى هذا، إذا كان الواجب الكفاي مطلقاً من حيث الوجوب، والواجب العيني واجباً مطلقاً على ما فرضه صاحب «الكفايه» - لا بحسب دعوى المحقّق

البروجردى - فيلزم أن لا يكون حال وجود الشكّ بينهما لنا قيّد في أحدهما حتّى يحمل الآخر المطلق عليه، فيلزم حينئذ الرجوع إلى الأصول العمليّة، وهى قاعده الاشتغال لا أصاله عدم التكليف، لأنّ تعلق الوجوب عينياً أو كفاًئياً به ثابت، فبعد إتيان الآخر يشكّ في سقوط الواجب عنه، فالشغل التعيّن يقتضى الفراغ اليقيني، فيجب عليه عيناً، لولا- وجود الظهور العقلائي والإطلاق المقامى في الأمر المتوجّه إلى الشخص في كون البعث متوجّهاً إليه عيناً، فبذلك يصحّ الاحتجاج عليه كما عرفت حجّيته كما بالنسبه إلى قبول العلامه البروجردى أيضاً .

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرناه أنّ الحقّ مع صاحب الكفايه، لا من الدليل الذى ذكره، بل لما ذكرناه من أنّ مقتضى الأمر والبعث عند العقلاء هى العينيّه، فليتأمل.

في الواجب الموقت وغير الموقت

فصل

في الواجب الموقت وغير الموقت

اعلم أنّ الإنسان حيث كان زمانياً - أى يعيش خلال الزمان - فلا بدّ من أن يكون أفعاله أيضاً زمانياً، ومن جملة أفعاله أوامره ونواهيه، فكما أنّ نفس الأمر زمانى يحتاج إلى زمان، هكذا ما يتعلّق به الأمر لابدّ من أن يكون واقعاً فى الزمان عقلاً، وهذا الوقوع تكوينى وطبيعى ولا تناله يد الجعل والتشريع. غاية الأمر حيث أنّ الأمر والنهى تابعان للغرض، وهو ينقسم:

تارة: ما يكون عبارته عن وجود المصلحه الملزمه أو غير الملزمه فى مقام الحصول.

وأخرى: ما يكون عبارته عن ترك هذه المصلحه الملزمه وغير الملزمه الذى قصد تركها ويسمى هذا الترك بالغرض لا نفس وجود المفسده.

فعلى هذا، قد لا يكون الغرض حاصلًا ومحضًا لأنفس الطبيعة المطلقة المتعلقة من دون مدخلية الزمان فيها أصلًا، بحيث لو أمكن جدلاً تفكيكه عن الزمان لكان المطلوب نفس الطبيعة، نظير ما لو قال الأب لولده: (ادفع للفقير درهماً) فإنّ المطلوب فيه ليس إلّا نفس الإعطاء، لا إعطائه فى زمان كذا دون كذا، فيسمى هذا بواجب مطلق أو غير موقت، فإنّ الإطلاق هنا كان بالنسبة إلى الزمان لا بالنسبة إلى خصوصيته أخرى غيره كما لا يخفى.

وآخر ما لا يكون كذلك، أى كانت الطبيعة مطلوبه بوقوعها فى زمان خاصّ

بحيث لولا ذلك لما كانت مطلوبة، ولما حصل الغرض المطلوب، فيسمى هذا الواجب بالموقت.

ثم الموقت ينقسم إلى قسمين؛ لأنه :

تارة: يكون الزمان المحدد له مقداره هو مقدار نفس الواجب والفعل، بحيث كان أول الفعل مقروناً بأول الوقت وآخره بآخره. فيسمى هذا الواجب بالمضيق، نظير الصوم فإن أمر المولى عباده بوجوب الصوم من الفجر إلى المغرب يعنى وجوبه فى هذه الفترة، بحيث لو مضى جزء من الوقت ولم ينو الصوم متعمداً لبطل. وهذا القسم من الواجب موجود بلا إشكال، وأحسن دليل لإمكانه وقوعه خارجاً من الشرع والعرف.

نعم، قد أورد عليه كما عن بعض قدماء الأصوليين دون المتأخرين منهم بما لا يخلو عن وهن، وهو أنه كيف يمكن تصويره بما لا يلزم أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، لأنه من الواضح أن الانبعاث لا يمكن تحققه إلا بعد تحقق البعث، فإن كان زمان البعث واقعاً فى أول زمان الفجر، لزم أن يكون الانبعاث إلى الصوم بعد مضى مقدار من الزمان الذى وقع فيه البعث، فيلزم أن يكون الصوم أقل من الفجر إلى المغرب بجزء من الزمان، وهو باطل.

وإن كان زمان البعث واقعاً فيما قبل الفجر، لزم أن يكون زمان الوجوب أوسع من زمان الواجب، لأن زمان الواجب لا يحصل إلا بعد الفجر من أوله، مع أن زمان الوجوب كان قبله.

وفيه أولاً: إن وصف الواجب من حيث اتصاف الزمان والوجود مأخوذ عن وجود الوجوب وزمانه سعةً وضيقاً، فلا بد أن يكونا متساويين من دون تفاوت

بينهما كما لا يخفى.

وثانياً: يلزم تقدّم المشروط على الشرط، لأنّ الصوم لا يجب قبل الفجر، مع أنّه قد وجب قبله، وهو محال.

وقد أُجيب عنه أولاً: بأنّ هذا الإشكال يلزم على القول باستحاله الواجب المعلق. وأمّا إن قلنا بإمكانه كما هو المختار، فلا بأس أن يكون الوجوب قبل زمان الواجب، وإن لزم منه وسعه زمانه على زمان الواجب، ولذلك لم يتوهم أحد من عدم إمكان تصوّر الواجب المضيّق على القول بتحقيق الواجب المعلق .

وثانياً: إنّ تقدّم البعث على الانبعاث لا يكون بالزمان، بل يكون بالرتبه. فلو التزمنا بأنّ زمان البعث عباره عن نفس زمان الانبعاث من أوّل الفجر إلى المغرب كان صحيحاً، أمّا لو قلنا باستحاله الواجب المعلق فهو ممنوع، إذ ليس بمحال لعدم احتياجهما لتعدّد الزمان أصلاً كما لا- يخفى، مع أنّ التعبير بكون زمان البعث مقدّماً أو رتبته متقدّمه على الانبعاث وزمانه - كما وقع في كلام بعضٍ مثل صاحب «المحاضرات»^(١) وصاحب «تهذيب الأصول»^(٢) - لا- يخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ البعث يعدّ من أفعال الموالى والانبعاث للبعد، فلا إشكال في تقدّمه عليه زماناً لا رتباً.

فلا بدّ أن يكون المراد منه هو الوجوب بالنسبه إلى الواجب، فيصحّ أن يُقال: بأنّ الوجوب متقدّم رتباً على الواجب، مع أنّك قد عرفت إمكان تقدّمه الزماني عليه بلا لزوم محذورٍ.

١- المحاضرات: ٤ / ٦٢ .

٢- تهذيب الأصول: ١ / ٢٩٢ .

وثالثاً: إنّ مركز الوجوب في الأوامر الكليّة والقانونيّة ليس هو الشيء الخارجى الواجب، حتّى يقال بلزوم تقدّم الوجوب زماناً على الواجب في الواجب المشروط، بل يكون مركزه الطبيعه الكليّه للصوم الذى يكون واجباً مقيداً بخصوص الوقت، فحينئذٍ إذا دخل الوقت أصبحت الطبيعه الكليّه منطبقه على الواجب الذى هو فردها، والانطباق لا يحتاج إلى تقدّم زمانى أصلاً، وهو واضح لما قد عرفت في محله بأنّ صدق الكلى مع أفراده يكون بالعيته، سواءً كان طبيعياً أو غير طبيعى، ولا ينفك عن أفراده في زمان أصلاً، بل يكون محالاً، فإشكال التقدّم غير وارد جداً .

وأخرى: ما كان الزمان المحدّد له أوسع من الواجب والفعل، بحيث لا يمكن جعل أوله في أوله وآخره في آخره، أو لا يلزم وإن فرض إمكانه كذلك خارجاً، كما في الصلاه اليوميّه وصلاتى الكسوف والخسوف وغيرهما، ووقوعه دليل على إمكانه.

ولا يصغى إلى ما اعترض عليه من المتقدّمين، بأنّ تصوير الواجب الموسّع يستلزم القول بجواز ترك الواجب، لأنّ في كلّ جزء من الوقت إذا فرض أنّه يجوز تركه، فهكذا يكون إلى آخر الوقت، فيستلزم جواز تركه، وهو فاسد قطعاً لأنّه لا يناسب مع كونه واجباً.

وفيه: ما لا يخفى، بأنّ الواجب ليس عبارته عمّا هو يقع في كلّ جزء جزء من الوقت، حتّى يقال بلزوم جواز ترك الواجب لو لم يكن واجباً فيه، بل الواجب عبارته عن الطبيعه الواقعه بين الحدّين من المبدأ والمنتهى، أى الصلاه الكليّه هى الواجبه ومنطبقه على أفرادها العرضيّة، من إمكان إيقاعها في زمان واحد في

أمكنه متعدده على سبيل البدليه، وعلى أفرادها الطوليّه وهى الواقعه فى طول الزمان من المبدء إلى المنتهى، فكأنّه يصحّ إتيانها فى كلّ وقت من الأوقات على سبيل البدليه بين الحدّين، وكان اختيار كلّ فرد من العرض والطول بيد المكلف ولا تعيّن له من الشارع، فجواز تركه فى كلّ جزء من الوقت ليس مطلقاً حتّى يستلزم ترك الواجب، بل جواز تركه يكون إلى بدلٍ، نظير ترك كلّ واحد من الواجب التخييري بخصوصه إلى بدل لا- مطلقاً، فكما أنّ التخيير فى الواجب التخييري لا ينافى الوجوب مع جواز ترك كلّ فرد بخصوصه بإتيان الآخر، فهكذا يكون التخيير هنا بين الأفراد العرضيه والطوليّه كما لا يخفى .

وعلى ما ذكرنا يتفرّع أمران:

أحدهما: أنّ الواجب الموسّع حيث كان الواجب عبارته عن الجامع بين الحدّين لا- كلّ واحد واحد من قطع الزمان، فالواجب الموسّع لا يتبدّل عن هذا الوصف بصيروره الوقت مضيّقاً لعدم إمكان انقلاب الشئ على ما هو عليه.

فكما أنّ امتثاله فى أول الوقت يكون امتثالاً لذلك الواجب الجامع بين الحدّين، هكذا يكون الامتثال فى آخر الوقت أيضاً، حيث يعدّ امتثالاً لذلك الواجب الموسّع، لا أن يصبح الموسّع مضيّقاً.

نعم، عدم جواز تركه فى آخر الوقت ليس من جهه تبدّل عنوانه، بل كان من جهه أنّ تركه فى ذلك الوقت مستلزم لترك أصل الواجب، وهو غير جائز، لعدم وجود بدل له حينئذٍ، فذلك لا يدلّ على تحقّق التبدّل كما زعمه كثير من الأعلام بحسب ما يترأى من كلماتهم فى كتبهم.

ثانيهما: بأنّ الواجب الموسّع الذى كان هو الجامع، فهل يكون تخييره بين

أفراده - سواء كان عرضياً أو طولياً - تخيراً شرعياً أو عقلياً ؟

فذهب إلى الأوّل المحقّق العراقي صاحب «نهاية الأفكار»، وصاحب «عنايه الأصول» تبعاً للعلامة. وقد فضل الحكيم قدس سره في حقائقه (١) بين ما لو كان ملاك الامتياز بين التخييرين هو تعدّد الغرض ووحده، حيث يكون التعدّد دليلاً على كونه عقلياً، ووحده دليلاً على كونه شرعياً، فحينئذ يكون تعيين كلّ واحد من الشرعي والعقلي تابعاً لوحده الغرض وتعدّده. وبين أن يكون المايز هو كون التخيير الشرعي ما وقع في لسان الشرع بيان الوجوب لكلّ فرد، والعقلي ما لا يكون كذلك، فيكون المقام من الثاني، لأنّ الشارع لم يبيّن لخصوص قطع الزمان، بل ذكره على النحو الكلي بين الحدّين ولذلك لا يعدّ كونه تخيراً شرعياً.

خلافاً لجماعه أخرى كالمحقّق النائيني والمحقّق الإصفهاني في «نهاية الدرايه»، والجنوردي في «منتهى الأصول»، وصاحب «الكفايه» والبروجردى والخوئي والخميني بكونه عقلياً، وهو الأقوى عندنا، لما قد عرفت من أنّ متعلّق الأمر ليس إلاّ الطبعه الواقعه بين الحدّين، وانطباق الكلي على أفراده - سواء كان عمومه شمولياً أو بدلياً - يكون عقلياً لا شرعياً، وصيرورته شرعياً منوطه بتصريح الشارع في بيان كلّ واحد من الأفراد بلسان الوجوب، نظير الواجب التخييري في خصال الكفّارات، حيث يجعل وجوبه على سبيل الترييد على كلّ واحد من الطعام والصيام والعتق، لأنّها إذا جعل وجوبه على الكلي القابل للانطباق على كلّ فرد، ولو أطلق عليه شرعياً أحياناً يكون مسامحياً كما لا يخفى.

وأما مسأله تعدد الغرض ووحده فهى غير مرتبطه بذلك، لإمكان أن يكون الغرض واحداً مع كون التخيير عقلياً، كما هو المفروض فى المقام، كما يمكن تصوير التخيير شرعياً مع كون الغرض لكل واحد من أفراده متعدداً لا أن يكون بغرض واحد. وكيف كان، لا يكون الملاك فى صدق أحد العنوانين منوطاً بالغرض أصلاً، بل الملاك ليس إلا ما عرفت من أن على الشارع بيانه وعدمه.

أقول: وأما تصوير كون الزمان أضيّق من الفعل الواجب، فغير ممكن، لأنه يستلزم التكليف بالمحال، لعدم إمكان الامتثال للفعل فى ذلك الوقت المضيّق منه.

نعم، قد يكون الزمان وقفاً لبعضه واعتبره الشارع بمنزله درك جميعه فى الوقت، وهو مثل ما ورد فى الشرع من أن مَنْ أدرك ركعه من الوقت فى الفريضة كَمَنْ أدرك تمامها وجميعها، بناءً على عدم كون الخارج وقتاً لباقي الأجزاء، كما هو الظاهر، فإنّ التنزيل وقع بالنسبه إلى بقيه الأجزاء والركعات، فىكون هذا إلحاقاً بالموقت المضيّق، وهو أمرٌ ممكن ولا كلام فيه.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا انقسام الواجب إلى ثلاثة تقسيمات:

إمّا مطلق أو موقت، والموقت إمّا مضيّق أو موسّع.

وتوهم كون الموقت قسماً واحداً، والمطلق قسمين كما توهمه بعض.

ليس على ما ينبغى، لأنّ ما يقع فى زمان معين أيضاً ينقسم بقسمين من كونه معيناً بما كان مبدأ الواجب بمبدئه ومنتهاه بمنتهاه، أو ما لا يكون كذلك، بل يكون معيناً بالحدّين.

وأما فرض كون مطلق الزمان دخيلاً فيه، فإنّه لا معنى له إلا كونه واقعاً فى

الزمان، وإلا لو كان غير ذلك فلا بدّ في التقييد بالزمان بتصوّر أحدٍ من الوجهين، لعدم إمكان تصوّر ثالث غيرهما، لأنّ خروج العمل عن الزمان في الزمانيات غير معقول، فلا معنى للإطلاق إلاّ كون الزمان ظرفاً له لا دخيلاً، نظير ما مثّلناه من أمر الوالد ولده بإعطاء المال للفقير.

وعليه فما وقع في «تهذيب الأصول» (١) من جعل الموقّت قسماً واحداً لا يخلو عن تأمل.

تنبيه :

لا يذهب عليك أنّه وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ القضاء هل هو تابع للأداء، أم أنّ وجوبه بفرض جديد؟

ومنشأ الاختلاف من ناحيه أنّ الدليل الذي يدلّ على وجوب الموقّت، هل يدلّ على وجوبه بعد الوقت أم لا؟ وهذا أمرٌ يقتضى البحث عنه في المقام، واستعراض الأدلّة الدالّة على أحدهما.

فنقول ومن الله الاستعانة: إنّ الكلام في ذلك يقع في مقامين:

تارة: في مقام الثبوت والواقع.

وأخرى: في مقام الإثبات والدلالة.

فأمّا الأوّل: فإنّ الزمان المعين :

تارة: يكون دخيلاً في أصل المطلوب، بحيث لولا الزمان لما كان الشىء مطلوباً أصلاً، بل وتفوت المصلحه بفوت الوقت، ويعتبر عن هذا القسم بوحده المطلوب.

وأخرى: ما لا يكون الزمان دخیلاً إلا في تمامیه مراتب المصلحه وكمالها الملتزمه، بحيث لولا ذلك الزمان لما كانت المصلحه منتفیه، بل أصل المطلوب باقٍ، بل وتمام کمال مراتبها قد انتفيت بفوت الوقت.

فعلى الفرض الأول لا وجه للقول بوجود الفعل في خارج الوقت، لعدم وجود مصلحه حينئذٍ، ولو فرض وجود دليل يدل على وجوبه لا بد وأن يكون كاشفاً عن أن يكون هو القسم الثاني، أو إن علم كونه على النحو الأول، فلا محيص إلا أن يجعله من باب الجبران والتدارك، نظير وجوب بعض الكفارات المترتبته على ترك بعض الواجبات خطأً، بلا فرق بين أن أوجب مثل ما كان واجباً في الوقت، وبين أن يكون من غيره.

وأما على الفرض الثاني فالمصلحه الباقیه عن فوت الواجب في الوقت تكون على ضربين:

تارة: تكون المصلحه الباقیه بمقدار ما يوجب العمل في خارج الوقت فيجب.

وأخرى: ما لا يكون بهذا المقدار، بل كانت بما يوجب الاستحباب لا الوجوب، والمقصود هنا هو ما يوجب الإلزام في خارج الوقت كما لا يخفى. هذا كله في مقام الثبوت والواقع.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو أن التوقيت الثابت بواسطه الدليل:

تارة: يكون بدليل متّصل، كقوله: (اغتسل للجمعه).

وأخرى: بدليل منفصل، كقوله: (صلّ وصلّ في الوقت)، و(اغتسل، و(اغتسل في الجمعه).

ففى القسم الأول لا إشكال فى أنه لا يقتضى الوجوب فى خارج الوقت، بل لا يمكن دعوى لذلك، لوضوح أن الأمر بأى صورته وقع لا- يدعوه صاحبه إلا إلى ما هو متعلقه، فإذا كان متعلقه أمراً مؤقتاً ومقتيداً بالوقت، فلا يعقل دعوه صاحبه إلى المطلق العارى عن القيد، كما لا يمكن دعوته إلى موضوع آخر، ولا مقتيد آخر واستحاله ذلك واضح لا خفاء فيه، فإذا لم يكن ذلك الدليل دالاً- على إثبات حكم ولا على نفيه، فلا محيص فى إثبات حكم خارج الوقت إلا من ملاحظه وجود دليل آخر يدل على حكم فيه فيؤخذ ويتبع، وإلا- يكون المرجع فيه إلى الأصل العملى، وهو هنا ليس إلا- البراءة عن التكليف، وهذا ممّا لا بحث فيه ولا كلام.

أمّا القسم الثانى: فهو الذى ينبغى أن يُبحث فيه، أى بأن يكون دليل التوقيت منفصلاً عن أصل دليل الوجوب، وهو يتصوّر على وجوه:

تارة: لا يكون لدليل الأول إطلاق أصلاً، كما لا يكون فى الدليل الثانى وهو التوقيت أيضاً إطلاق، بل يدل على كون الوجوب منحصرًا بوقت خاص، وكون المطلوب أمراً واحداً لا- تعدّد فيه نظير ما قلنا فى المتّصل، فعلى هذا الفرض يكون حكم خارج الوقت كحكم سابقه فى الموقت المتّصل، أى لا يكون حكمه إلا تابعاً لدليل آخر، أو إلى الأصل العملى عند فقده كما عرفت فلا نعيد.

وأخرى: ما يكون لأحدهما إطلاق، فقد يكون الإطلاق للدليل الأول الدال على كون المطلوب هو الأعم من الوقت وغيره، دون الثانى وهو دليل التوقيت، حيث يدل على كون المطلوب بصوره الوحده لخصوص الوقت، فالظاهر تقدّم الثانى على الأول من جهة أظهره الأخص والمقتيد من العام والمطلق.

وقد يكون الأمر عكس ذلك، أى يدل الثانى على الإطلاق لخارج الوقت،

ويدلّ على أنّ ما يدلّ عليه الأوّل كان لأعلى مراتب المصلحه، أى كان بصوره تعدّد المطلوب، فهنا أيضاً مقدّم، وملاك التقدّم هو ما عرفت من الأظهرية عند العرف، ولو كان مقتضى الدليل هو الإطلاق والتوسعه.

وثالثه: ما لو كان لكلّ منهما إطلاق يقتضى كون الوقت مقتضياً لتمام مراتب المصلحه، لا لأصل المصلحه، حتّى يكون بصوره وحده المطلوب، فحينئذٍ لا تنافى بين الإطالقين، بل يكونان متوافقين بالنسبه إلى كون الوجوب غير ساقط فى خارج الوقت، غاية الأمر يكون إطلاق دليل الأوّل دالاً على أصل المطلوب، وهو نفس الفعل سواء كان فى الوقت أو خارجه، وإطلاق دليل الثانى يدلّ على أنّ مراتب كمال المصلحه يكون فى الوقت، أى فى الوقت يكون له مطلوب آخر غير أصل المطلوبيه، كما أنّ أصل المطلوبيه فى خارج الوقت موجوداً أيضاً بدلاله دليل التوقيت، ودلاله دليل إطلاق الأوّل.

هذا ولكن لا يخفى أنّ هذا القسم خارج عن قبيل حمل المطلق على المقيّد، ولم نعهد من أحد تبينه لذلك حتّى يعترض علينا بأنّه يكون خارج عن الفرض المزبور، بل مقصودنا بيان أقسام ما يمكن أن يتصوّر فى الأدلّه من حيث قيد الوقت وعدمه، ومن حيث وحده المطلوب وتعدّده، ومن حيث حمل المطلق على المقيّد وعدمه.

أقول: وما ذكرناه من التفصيل فى المنفصل، قد لا يمكن تصويره فى المتّصل، لأنّه حيث لا ينعقد له ظهور إلاّ بعد إتمام قيده وخصوصيته، فلذلك لا ينعقد له إطلاق حتّى يحتسب فيه ذلك، هذا بخلاف المنفصل حيث أنّ ظهور الكلام يتمّ بعد تماميه الجملة، فحجّيته موقوفه على ما يستفاد من القرائن، فهو يقع على

أنحاء قد عرفت أقسامها.

وبالجملة: إذا عرفت منّا صحّحه هذه التقسيمات في بيان ما يمكن أن يقع في الخارج من ما يقتضى إطلاق كلّ واحد من دليل وجوب أصل الفعل، حيث يسمّى بالدليل الأوّل، وإطلاق دليل المقيّد والتوقيت المسمّى بدليل الثانى، وكون الثمره هى وجود الوجوب لأصل الفعل في خارج الوقت في بعضها، وعدمه في آخر. إذا تبين لك جميع ذلك يظهر لك الإشكال الوارد في كلام صاحب «المحاضرات» تعقيباً منه على كلام صاحب «الكفايه» حيث جعل متعلّق الإطلاق في دليل التوقيت حالتى تمكّن المكلف من إتيان الواجب في الوقت وعدم تمكّنه، واستنتج منه ورّتب عليه بأنّه يلزم سقوط الواجب لو لم يقدر على إتيانه في الوقت، وإن كان الدليل الأوّل مطلق بالنسبه إلى وجوبه في خارج الوقت إذ لا يثبت به ذلك، فضلاً عمّا لا يكون له إطلاق مثل ما لو كان الدليل لثباً من الإجماع ونحوه، أو كان لفظياً ولكنّه لا يكون في مقام البيان من هذه الناحيه.

ثمّ ذكر وجه عدم وجوبه بأنّه إذا لم يكن الدليل الأوّل مطلقاً فواضح، وإن كان له الإطلاق فيقدم ظهور القرينه - وهو دليل التوقيت - على ظهور ذى القرينه وهو إطلاق دليل الواجب.

وأما لو لم يكن لدليل المنفصل إطلاق لكلتا الحالتين من التمكّن وعدمه، فما يدلّ عليه دليل التوقيت، هو خصوص وجوبه في الوقت، فلا وجوب لما هو خارج عن الوقت إلا أن يدلّ عليه إطلاق دليل الواجب إن كان له إطلاق، وإلا فلا.

ثمّ قال: بأنّ هذا المعنى ثابت في جميع القيود غير الزمان ولا اختصاص للزمان حكماً آخر غير ما كان لسائر القيود... إلى آخر كلامه بطوله.

توضيح الإشكال عليه أولاً: إنَّ المراد من الإطلاق في دليل المنفصل الموقَّت ليس الإطلاق من جهة التمكن وعدمه كما زعمه؛ لإمكان أن يكون تركه في الوقت عن عمد واختيار لا بالجبر والاضطرار، فمع ذلك يصحَّ ويمكن البحث فيه، بأنَّه هل يجب عليه القضاء بعد خروج الوقت عمياً تركه في الوقت بالاختيار أم لا- يجب ذلك، بل المراد من الإطلاق هو إطلاقه بالنسبة إلى كون الوجوب والمصلحه لخصوص الوقت أو يشمل حتَّى لخارجه؟ كما يؤيِّد ذلك ملاحظه كلمات القوم كالعلامة البروجردى في «نهاية الأصول» والمحقِّق الحكيم في «حقائق الأصول» وغيرهما من الأصوليين. ولازم الإطلاق بهذا المعنى وعدمه، هو ما عرفت من ثبوت كون الواجب في الوقت على نحو وحده المطلوب أو تعدُّده، لا- سقوط الواجب عن وجوبه، ولو كان لدليل الأوَّل إطلاق كما توهمه، ويبدو أنَّه يعود إلى ما أشكلنا به على كلام المحقِّق الخراسانى صاحب «الكفايه».

وبالجملة: التقيد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب، كذلك يكون بنحو تعدُّد المطلوب.

قال في ذيله: (وأمرًا دلالة على كمال المطلوب في الوقت، فهو يحتاج إلى عناية زائده، وإلاَّ فهو في نفسه ظاهر في تقييد أصل المطلوب لا كماله).

وفيه: إنَّ اختياركم لهذا المبنى لا يوجب أن يصرف معنى الإطلاق عن ظاهره إلى معنى آخر غير مراد هنا.

وأما توقُّف إثباته على عناية زائده، فيلتزم به من أراد إثبات الإطلاق لدليل التوقيت، وهو ممَّا لا بأس به لو كان الدليل متضمَّنًا لما يظهر منه ذلك كما لا يخفى.

وثانياً: أنَّه لو سلَّمنا الإطلاق الذى ذكره، لكن لماذا فرق بين صورته كون

الدليل على التوقيت له إطلاقاً من جهة جعله قرينه على التصرف في إطلاق دليل الواجب وجعله مقدماً عليه، وبين غيرها حيث لم يجعل ظهور دليل التوقيت في الاختصاص بالوقت مقدماً على إطلاق دليل الواجب الذى يدل على وجوبه في خارج الوقت، مع أنّ ظهور المقيّد كان عند العرف أظهر مطلقاً، ويعدّ مقدماً على ظهور الإطلاق في المطلق كما لا يخفى .

وبالجملة: فما تعرّض له رحمه الله خارج عن ما وقع فيه البحث بين الأعلام في باب وجوب تبعيّة القضاء للأداء وعدمه .

نعم، والذى ينبغى أن يتّبه عليه، هو أنّ مورد النزاع والبحث في باب التبعيّة إنّما هو فيما إذا لم يكن لدليل الواجب إطلاق أو عموم يقتضى إيجابه في خارج الوقت، وإلاّ- لكان الدليل على إثبات وجوبه نفس ما يدلّ على وجوب أصل الواجب، لو لم يقتض التقيّد كون المصلحه مختصّه بالوقت، فيكون الواجب حينئذٍ على نحو تعدّد المطلوب قطعاً، وعله عدم إطلاقه :

إمّا لأنّه من أوّل الأمر مقيّد بخصوص الوقت، حيث قد عرفت أنّ الأمر لا يدعو صاحبه إلاّ إلى متعلّقه .

وإمّا من جهة أنّه قد فهم من دليل خارجى أنّ الوجوب ثابت لخصوص الوقت.

فلا بدّ حينئذٍ لو عرض الشكّ في ذلك مع هذا الوصف، من الرجوع إلى دليل آخر، بلا- فرق بين كونه أصلاً عمليّاً من الاستصحاب أو البراه .

الكلام في مقتضى الأصول بالنسبه إلى وجوب القضاء

اعلم أنّ الرجوع إلى الأصول العمليّه إنّما يكون فيما إذا فقدنا الدليل

الاجتهادى من العموم أو الإطلاق، أو دليل خاصّ على الوجوب بعد الوقت، وعلى عدمه، لوضوح أنّه مع وجود أحدهما لا يصل الدور إلى الدليل الفقاهتى من الأصول العمليّة، فبناءً على هذا إذا لم نقل بتبعيّة القضاء للأداء كما فى القسم الأوّل والثانى من الدليل المنفصل مع القسم الأوّل بالمتّصل، ولم نقل بوجود دليل يدلّ على وجوب القضاء، فحيثنّ هل مقتضى الأصل فى المقام هو الاستصحاب أو البراءة أو الاشتغال؟

لا إشكال أنّه إذا كان الأصل الجارى هو الاستصحاب قدّم على أصل البراءة والاشتغال.

ولقائل أن يقول: بجريان الاستصحاب هنا، لأنّ الوجوب قد تعلق بأمر مرّكب من طبيعه الصلاه ومن القيد وهو الوقت، فنيحلّ الوجوب حينئذٍ، فإذا زال وجوب المتعلّق للقيد بواسطة زوال قيده، كان وجوب المتعلّق للطبيعه باقياً بالاستصحاب، لأنّ بزوال وجوب المتعلّق للقيد يتحقّق الشكّ فى زوال الوجوب المرتبط للطبيعه، فيستصحاب.

ولنا فى ذلك نظيرٌ فى الفقه، وهو ما إذا قيل: (الماء المتغيّر نجس) فإذا زال تغيّره من عند نفسه، يوجب الشكّ فى بقاء النجاسه، لاحتمال أن يكون زوال التغيّر موجباً لزوال النجاسه، لأنّه قد خرج بذلك عن موضوع الدليل، وهو (الماء المتغيّر نجس) فيستصحاب النجاسه. وهكذا الحال فى المقام إذ بخروج الوقت نشكّ فى بقاء الوجوب، فنحكم بواسطة الاستصحاب بالبقاء، وهذا هو المطلوب.

وفيه: هذا القول لا يخلو عن مناقشه واضحه، وهو أنّ الوقت الذى أخذ فى الواجب على قسمين:

تارةً: يكون على نحو الظرفية للحكم، أى نعلم كونه كذلك، ففى مثل ذلك لا إشكال فى كون الوجوب بالنسبه إلى الصلاه باقياً بعد خروج الوقت، بل لا- يحتاج إلى الاستصحاب، لأن مقتضى نفس الدليل هو الحكم بوجوب القضاء، فضلاً عن وجود الاستصحاب أيضاً لو فرض عروض الشك له بسبب من الأسباب، لكن هذا القسم خارج عما نحن فيه قطعاً، لأن فرض كلامنا فى الموقّات، أى فى الواجبات المقيّده بالزمان والوقت لا ما يعدّ الزمان ظرفاً له كما لا يخفى .

وأخرى: ما يقابل ذلك وهو ما كان الوقت قيّداً للواجب، فهو أيضاً يتصوّر على أنحاء أربعة:

تارةً: يعلم كون الوقت قيّداً للموضوع، كما لو قال: (الصلاه المقيّده بالزوال مثلاً واجبه).

وأخرى: ما يعلم كونه قيّداً للحكم والمحمول كما لو قال: (تجب حين الزوال الصلاه).

وثالثه: ما لو يعلم كونه قيّداً لكليهما.

ورابعه: ما لو تردّد بين أحدهما.

وخامسه: تردّد فى كون الوقت ظرفاً للحكم أو قيّداً لأحد من الأمور الثلاثة التى ذكرت.

ففى تمام هذه الأقسام الأربعة لا يجرى فيها الاستصحاب.

فأما عدم جريانه فى الثلاثة الأخيره، لما قد قرّر فى محلّه بأنّ فى جريان الاستصحاب لابدّ من اتّحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوكه. وبعبارة أخرى من وحده الموضوع والمحمول، وهى غير محفوظه هنا.

توضيح ذلك: أنه لا- إشكال في أنّ الأحكام الكليه والقانونيه كما عرفت منّا سابقاً تتعلّق بالعناوين الكليه من الصلاه والصوم والحجّ وغيرها، فهذه العناوين المتعلّقه للأحكام قد تكون مطلقه، وقد تكون متقيده، فإذا كانت من قبيل القسم الثانى كما فيما نحن فيه لأنّ الوجوب هنا قد تعلّق بالصلاه المقيده بكونها فى وقت الزوال مثلاً لا مطلقاً، فعلى هذا إسراء الحكم من عنوان مقيّد إلى عنوان آخر سواء كان بصوره الإطلاق أو بالتقييد بقيد آخر يعدّ عرفاً من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر وهو قياس لا استصحاب، فإثبات الوجوب للصلاه المطلقه خارج الوقت عن طريق إسراء حكم الوجوب الموجود للصلاه المقيده بالوقت يكون من ذلك القبيل، وعليه فلا استصحاب فى المقام لعدم وحده الموضوع أو المحمول كما لا يخفى.

نعم، لو تعلّق الحكم على عنوان لا بما أنّه عنوان كلى، بل بما أنّه منطبق على الخارج، وكان الخارج مصداقاً له، فحينئذٍ يمكن أن يجعل القيد فيه من حالات الموضوع لا- من مقوماته كما فى القسم الأوّل، وهو كما فى المثال الذى مثل به الخصم وهو قوله: (الماء المتغيّر نجس)، حيث لا يكون الموضوع عنوان الماء الكلى بدون الانطباق على الخارج، بل قد جعل ذلك عنواناً مشيراً إلى الماء المتّصف بالتغيّر فى الخارج، فحينئذٍ لا زال تغيّره باقياً فى الخارج الذى كان من حالاته، فيصحّ أن يستصحب ذلك ويُقال إنّ هذا الماء الذى كان متّصفاً بالتغيّر وكان نجساً فالآن كما كان، لأنّ زوال التغيّر عرفاً لا يوجب تغيّراً موضوعياً، فالاستصحاب هنا جارٍ بلا إشكال .

والفرق بين هذين القسمين يظهر فى باب البيع، حيث إنّّه لو كان متعلّق البيع

هو (الفرس العربى) بعنوانه الكلى فلو دفع البايغ غيره إلى المشتري لا يوجب التخلف الخيار للمشتري، بل كان اللازم على البايغ إعطاء ما هو المورد للبيغ ولو بتحصيله فى الخارج.

هذا بخلاف ما لو كان البيغ واقعاً على الفرس المشار إليه الخارج بعنوان أنه عربى فظهر خلافه، فإنه يوجب للمشتري خيار تخلف الشرط، لا أن يكون البيغ لازماً كما كان فى الأول.

وجه الفرق: هو ما عرفت من تفاوتهما عند العرف من جهة تعدد الموضوع وعدمه، فإجراء الاستصحاب هنا غير صحيح. ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون موضوع الاستصحاب متخذاً عن لسان الدليل، أو كان متخذاً عن العرف.

ودعوى: المحقق الحكيم رحمه الله من الفرق بينهما بقوله: (لكن قد يشكل بأنه مبنى على الرجوع فى اتحاد موضوع الاستصحاب إلى الدليل. أمّا لو كان المرجع فيه العرف، فالموضوع فى نظره واحد، ويصح أن يقال كانت الصلاه واجبه فهى على ما كانت) (١)، انتهى كلامه.

ممنوعه: وليس على ما ينبغى، لأن موضوع الاستصحاب ولو أخذ من لسان الدليل كان المشخص لذلك هو العرف أيضاً.

فإذا تبين التفاوت بينهما، أى بين ما لو كانت العناوين الكليه موضوعاً، وبين ما لو كانت منطبقه على الخارج موضوعاً بحسب فهم العرف، فلا يبقى لما ذكره من الفرق وجهٌ وجيه.

أقول: وممّا ذكرنا ظهر وجه عدم جريانه في الأ-خيره أيضاً، لأنّ الشكّ في كون الزمان قيداً له أو ظرفاً، مساوقٌ للشكّ في أنّ إساء الحكم إلى آخر هل هو كان من وحده الموضوع فيكون استصحاباً كما في صوره الظرفيه، أو يكون من تعدده حتّى يكون قياساً، من جهه احتمال كونه قيداً، فكأنّ شكّ في أنّه هل هو مورد للاستصحاب أم لا، ومع له لا- مجال لجريانه، فإذا لم يجر الاستصحاب في تمام أقسام الأربعه، فليس لنا حينئذٍ أصل إلاّ- البراءه إن لم نقل بتبعيه القضاء للأداء، كما هو المفروض في المقام.

نعم، من قال بوجود التبعيه، فإذا عرض له الشكّ، فيجرى فيه قاعده الاشتغال لا البراءه، لأنّ أصل التكليف يقيني فلا بدّ من الفراغ اليقيني أيضاً كما لا يخفى.

أقول: هاهنا مسألتان متفرّعتان على السابق:

المسأله الأولى: في أنّ المكلف إذا شكّ في الواجبات الموقّته - سواء كانت موسّعه كالصلاه اليوميّه، أو مضيقه كالصوم، وسواء كان توقيتها بالذات كالأمثله المذكوره، أو كان بالعرض بواسطه النذر واليمين - بعد خروج الوقت بأنّه هل أتى بالواجب في وقته، أو تركه بسهو ونسيان أو بعهد واختيار أو بعنف واضطرار، فهل يجب عليه القضاء حينئذٍ أم لا؟ وما هو مقتضى الأصول هنا وأيّ أصل يمكن إجرائه في المقام؟

فلا بدّ من تقرير فروض المسأله أوّلاً، فنقول:

تارة: يفرض عدم اقتضاء دليل الأوّلى والتوقيت بنفسهما للوجوب في خارج الوقت ولا دليل آخر، ومع ذلك يحتمل بقاء علم الموضوع للموقّت إلى

خارج الوقت، فقد عرفت في هذا الفرض عدم إمكان إجراء الاستصحاب، لاستلزامه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، فيكون مجرى الأصل هنا هو البراءة فقط.

وأخرى: يكون فيما إذا كان الواجب دالاً على أنه إذا ترك في الوقت وجب عليه الإتيان بقضائه إما بمقتضى نفس دليل الواجب، أو بمفاد دليل التوقيت، أو بدليل مستقل آخر دال، على أن هذا الواجب لو ترك في الوقت وجب إتيانه في خارجه، فإن كان وجوبه ثبت بدليل مستقل بالخصوص - كما لا يبعد أن يكون الصوم والصلاة كذلك - فلا يمكن الحكم بوجوب القضاء إلا بإحراز وجود أمر جديد على الوجوب، وإثبات هذا منوط على إحراز الفوت في الوقت، سواء كان ذلك الإحراز وجدائياً أو تعديدياً. فيدور الأمر حينئذٍ على أنه يمكن إحراز ذلك بالأصل بعد عدم تحققه بالوجدان على الفرض، وذلك الأصل ليس إلا الاستصحاب، لأنه شاك في أن تركه كان في الوقت أم لا، أي أتى بالواجب فيه أم لا، وحينئذٍ فاستصحاب عدم الإتيان يوجب صدق عنوان الفوت، حيث لا يكون معناه عرفاً إلا ترك شيء في وقته، إذ الفوت عنوان اعتباري ينتزعه العرف من الترك، بل هو في نظر العرف ليس إلا نفس الترك، لا أن يكون شيئاً وجودياً مستقلاً ملازماً لعدم الإتيان، لأنه إن كان أمراً وجودياً لا بد من أن يكون قائماً على شيء موجود، لأنه بنفسه يعد من الأمور المضافه إلى شيء آخر، لأن الفوت لا يقوم بنفسه، بل ينتسب إلى مثل الصلاة والصوم وهما غير موجودين في الخارج حتى يقال بأن فوتهما وجودي، لأن المفروض عدم تحققهما، هذا بخلاف ما لو أسندت الفوت إلى درهم في كيسه عند فقده، حيث أنه قد فاته شيئاً كان موجوداً وأصبح

خارجاً من كيسه، ولكنه قليل الاستعمال في هذه الموارد عرفاً، بل كثيراً ما يستعان من ساير الألفاظ مثل (زال) و (بقي) و (ذهب) وغيرهما.

وكيف كان، فدعوى كون الفوت أمراً وجودياً ملازماً لعدم الإتيان، كما توهمه صاحب «المحاضرات» غير مسموعه، فمقتضى جريان الاستصحاب عند عدم الإتيان هو إحراز موضوع دليل وجوب القضاء بأمر جديد.

لا- يُقال: إنه يكون من مورد أصل البراءة من الأمر الجديد، لأنه شك في أصل حدوث التكليف به، بل قد يمكن التمسك باستصحاب عدم حدوث الأمر الجديد عند الشك في تحققه، فلازمه عدم وجوب القضاء في فرض المسألة.

لأننا نقول: إن الأصل والاستصحاب الجارى في الفوت يعدّ أصلاً موضوعياً سببياً بالنسبة إلى أصله عدم حدوث الأمر الجديد الذى هو أصل حكمى مسببى؛ لأن الشك في تحقق الأمر الجديد وعدمه يزول باستصحاب عدم الإتيان، المحقق بعنوان فوت الواجب الذى كان موضوعاً للأمر الجديد، لوضوح أن منشأ الشك في وجوب الأمر ليس إلا الشك في تحقق الفوت وعدمه، فالأصل الجارى في السبب يرفع الشك عن المسبب، فيثبت حينئذ وجود أمر جديد فيجب عليه القضاء.

هذا كله إذا كان دليل وجوب القضاء هو الأمر الجديد، كما هو الغالب في الواجبات بالنظر إلى الاستصحاب.

وهم ودفع:

أمّا الوهم: فقد يُقال بأن مقتضى قاعده الاشتغال لولا- الاستصحاب، هو وجوب القضاء بتقريب أنه قد علم في الوقت بتنجز التكليف عليه، فحصل له الشغل اليقيني بالواجب، ففي خارج الوقت يشك في فراغ ذمته عنه، فلا يخلص

عن اشتغال الذمه إلا بالفراغ اليقيني، وهو ليس إلا بإتيان القضاء، وهو المطلوب.

وأما الدفع: إنَّ الشغل اليقيني يقتضى ذلك إذا عرض له الشكُّ في الوقت وأراد إتيانه فيه فيصحَّ ذلك، وأما إثبات كون ذمته مشغوله حتّى في خارج الوقت، فهو منوط على إثبات دليل على ذلك من الأمر الجديد، وهو أوّل الكلام لولا الاستصحاب، لعدم إحراز الفوت بدون النظر إلى الأصل، فمع التوجّه إليه يرجع الدليل إلى وجوب القضاء إلى ما ذكرناه.

وبعبارة أخرى: يحتمل أن تكون الذمه مشغوله في خصوص الوقت، سواء كان تركه عن عذر أو معصيه في الوقت، وهو لا يقتضى ولا يطلب إثبات وجود الذمه في خارج الوقت أيضاً كما لا يخفى.

هذا لو كان الدليل لوجوب القضاء هو الأمر الخارج عمّا هو في الوقت من الدليل الأول والثاني وهو التوقيت.

وأما لو كان دليل وجوب القضاء في خارج الوقت ثابتاً بدليل أصل الواجب أو بدليل توقيته، فإذا شكَّ في أنه هل أتى بالواجب في الوقت أو تركه؟ ففي هذا القسم كان الدليل لإثبات وجوب القضاء هو الاستصحاب والاشتغال كلاهما؛ لأنَّ وجوب القضاء حينئذٍ كان مترتباً على عدم إتيانه في الوقت، والمفروض أنَّ نفس الدليل متكفّل لإيجابه، فبالأصل يحرز ويثبت وجود التكليف.

كما أنَّ قاعده الاشتغال بالنسبه إلى أصل التكليف الذي قد فرض عدم انحصاره بالوقت تجرى حينئذٍ؛ لأنَّ ذمته كانت مشغوله بالواجب، إمّا بإتيانه في الوقت، أو في خارجه لو تركه في الوقت، فالاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ كذلك، وهو لا يحصل إلا بإتيان القضاء.

أقول: فقد ظهر من جميع ما ذكرنا، أنه بناءً على وجوب القضاء في الواجبات الموقته - كالصلاه والصوم، سواءً كان وجوبه بأمرٍ جديد، أو بدليل أصل الواجب - لا بد للشاك في الإتيان بها في الوقت إتيانه في خارج الوقت قضاءً.

بل نزيد هنا بأنه على الفرض الثاني من كون الوجوب للقضاء ثابتاً بدليل أصل الواجب لا بأمر جديد، أنه تجرى قاعده الاشتغال هنا لإيجاب القضاء لا- البراءة ولو لم نقل بجريان استصحاب عدم الإتيان لإثبات الفوت، بناءً على ما زعمه الخصم من كون الفوت أمراً وجودياً ملازماً لعدم الإتيان .

فإثبات الفوت بواسطة استصحاب عدم الإتيان في الوقت، يصير أصلاً مثبتاً وهو ليس بحجّه؛ لما قد عرفت بيان وجود قاعده الاشتغال على فرض كون الوجوب ثابتاً من دليل الواجب.

فدعوى كون الأصل هنا البراءة فيما لم يجر فيه الاستصحاب، كما عن السيد الخوئي (١)، لا يخلو من وهن.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يكون مقصوده صورته كون الوجوب تابعاً للقضاء بأمر جديد، فحينئذٍ يصح كلامه، لأنه على مبناه لا- يكون الاستصحاب جارياً لاستلزامه الأصل المثبت، وقاعده الامتثال غير جاريه، لما قد عرفت في رفع الوهم، فليس هناك أصل إلا البراءة، فله وجه، ولكن كان ينبغي له أن يبين تفصيل الكلام في ذلك.

وبالجملة: ومن ما حَقَّقناه ظهر لك حال ما لو شكَّ في كون الفوت من قبيل

ما ذكرناه ليجرى فيه الاستصحاب، أو من قبيل ما اختاره السيد الخوئي لكي لا يجرى فيه، حيث إنّه على تقدير كون وجوب القضاء ثابتاً بأمرٍ جديد، لازمه عدم ثبوت وجوب القضاء عليه، لأنّه يعدّ شكّاً في مصداق الاستصحاب، ولا يمكن التمسك بـ (لا تنقض اليقين بالشكّ) هاهنا، لاحتمال أن يكون من قبيل الأصل المثبت، وهو ليس بحجّه.

وأما على تقدير كون الوجوب ثابتاً بالأمر المتعلّق بأصل الواجب، فلازمه القضاء بواسطة جريان قاعده الاشتغال هنا كما عرفت، ولو لم يكن الاستصحاب هنا جارياً فيه، فليتأمل.

المسألة الثانية: وهي أنّه لا إشكال في أنّه إذا شكّ المكلف في أثناء الوقت بإتيانه الواجب وعدمه، فإنّ مقتضى قاعده الاشتغال والاستصحاب هو وجوب الإتيان، فحينئذٍ لو لم يأت بالواجب بعد ذلك إلى أن خرج الوقت، فلا إشكال حينئذٍ بأنّه قد فوت الواجب، فإثبات وجوب القضاء عليه حينئذٍ منوط بكون الواجب ممّا ثبت فيه وجوب القضاء إمّا بأمرٍ جديد متعلّق على إحراز الفوت في الوقت، أو بمقتضى دليل التبعيّة عند من ذهب إليها. فهنا لا يكون إثبات وجوب القضاء محتاجاً إلى الأصل وهو الاستصحاب كما لا يخفى .

وأما لو فرض ذهاب الوقت بعد حصول الشكّ في الأثناء، والحكم بوجوب الإتيان بالواجب، ثمّ عرض له الشكّ في أنّه هل أتى بما قد وجب عليه بالشكّ والأصل، أو أنّه تركه بعد وجوبه عليه ولو عن نسيان، لو لم نقل بإمكانه عن اختيار، فحينئذٍ هل يجب عليه القضاء حينئذٍ أم لا ؟

وتوهم إمكان إجراء استصحاب الوجوب هنا، لأنّه في الوقت قد علم

بالجوب بواسطة الأصول، ثم شك في ارتفاعه، فيستصحب فيثبت القضاء.

مندفع بما قد عرفت سابقاً بأن الاستصحاب لا يمكن إجرائه هنا، لعدم وحده الموضوع والمحمول في المستصحب، والمعتبر فيه اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه؛ لأن ما كان واجباً سابقاً كان هو الواجب المقيّد بالوقت، والآن أريد إثبات الجوب لخارجه فهو موضوع آخر فيكون قياساً لا استصحاباً.

فلا يمكن إثبات القضاء هنا أيضاً إلا بأحد من الطريقتين:

(١) إما باستصحاب عدم الإتيان في الوقت، المستلزم لإثبات الفوت تعبداً، فيثبت الموضوع للأمر الجديد من وجوب القضاء لمن فات منه الواجب.

(٢) أو إثباته من طريق القول بإمكان التبعيه، فيجرى فيه حينئذ قاعده الاشتغال، واستصحاب عدم الإتيان لو عرض له الشك، وإلا كان نفس الدليل كافياً لإثبات وجوب القضاء عليه، فيكون حكم الواجب الذي ثبت وجوبه بالأصل وفات منه بالشك والترديد فيه، مثل حكم من شك وتردد في أول الأمر بأنه هل أتى بالواجب في الوقت أم لا، من جهة ثبوت وجوب القضاء بالأصل وعدمه، وإجراء دليل الجوب من الأمر الجديد، أو من التبعيه، فكل من ذهب إلى وجوبه في السابق يقول به هاهنا، وكل من اعترض في السابق - كالسيد الخوئي - فيعترض عليه هاهنا، فلا يكون الأصل عنده إلا البراءة، كما لا يخفى.

في أن الأمر بالشئ هل هو أمر به

فصل

في أن الأمر بالشئ هل هو أمر بذلك الشئ أم لا

أقول: وهذا يتصور في عالم الثبوت على ثلاثة أقسام أو أربعة:

تارة: يكون غرض الأمر من الأمر هو التوصل إلى نفس الفعل، ولو بواسطة أمر المأمور الأول بحيث لو حصل الفعل خارجاً ولو من غير ناحيه هذا الأمر الثاني، لكان الغرض حاصلًا، وهذا هو الغالب وقوعه في الخارج.

وأخرى: ما لو كان الغرض تحقق أمر المأمور الأول من دون غرض له في تحصيل الفعل خارجاً، بل ليس المقصود من الأمر به إلا وسيله لتحقيق أمر الأمر الثاني، وهو كثيراً ما يقع في الخارج حيث يأمر الوالد ولده بالجلوس ويقصد بذلك إفهام الآخرين بأن أمره يكون أمراً له، ففي مثل ذلك ليس المقصود منه إلا تحقيق أمره من دون تحصيل الفعل في الخارج، بل ربما يمكن أن يمنع عن تحقيقه بعد ملاحظه إطاعه الناس لامثال أمره وانقيادهم بذلك، وهو أمر شائع في العرف كما لا يخفى.

وثالثه: ما يكون الغرض هو التوصل إلى كل واحد منهما بنحو الشرطيّه، بأن يكون المقصود هو حصول الفعل خارجاً، لكن مع أمر الأمر الثاني، بحيث لو حصل من غير طريقه لما عدّ الامثال متحققاً كما لو انعكس بأن تحقق الأمر من الأمر الثاني دون الفعل وعدّ غير ممثّل، أو كان بنحو تعدّد المطلوب، أي كان كل واحد منهما مطلوباً مستقلاً.

هذا كله بحسب مقام التصور والنبوت.

وأما في مقام الإثبات والدلالة: ففيه احتمالان:

الأول: تارة تكون القرينه المقاميّه أو المقاليّه لأحد هذه الوجوه موجوده، فحينئذٍ لا إشكال في وجوب العمل بمقتضى دلاله القرائن.

وأخرى: تكون القرائن مفقوده وكان الدليل من حيث نفسه مطلقاً، فهل يحمل على أحد الوجوه الثلاثه أو الأربعة أم عليه التوقف والرجوع إلى مقتضى الأصول العمليّه.

أقول: والذي يظهر من صاحب «الكفايه» هو الثانى، خلافاً للمحقق العراقى والحكيم والخوئى من الحمل على القسم الأول من الثلاثه أو الأربعة، أى بأن يكون الأمر للتبليغ إلى مطلوبتيه أصل الوجود كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر والنهى.

ولكن الأقوى عندنا بحسب حال الارتكاز، وملاحظه حال حكمه المولى من أفعاله وأوامره، وكونه منزهاً عن اللغويّه فى توسط الأمر الثانى، هو أنّ مقصوده فى أكثر الموارد هو الرابع، لكن لا بحيث يكون نفس الفعل لو كان حاصلًا لكان غير ممثّل لأمره، بل من جهه كونه إذا امثّل بتوسط أمر الثانى كان أحسن وأولى فى الامتثال والثواب، لتحقق الامتثال لكلا الأمرين، وإن كان الغرض بإتيان نفس الفعل أيضاً حاصلًا.

والحاصل: بأن لا يكون وجود أمر الثانى فى الواسطه على نحو الشرطيّه، بحيث لو لم يوجد لما كان المشروط حاصلًا، بل كان من جهه تعدّد المطلوب، بأن يكون أصل الفعل بنفسه مطلوباً، ووجوده بتوسط أمر الثانى الذى كان أوجه

مطلوباً آخر، لوضوح أنه لو كان المطلوب أصل وجود الفعل، لما احتاج إلى التوضيح بالأمر الثاني. وحمله فيما لا يقدر إلا بذلك، خصوصاً في مثل التكاليف الكليه الإلهيه، بعيداً جداً، بل وهكذا في جميع القوانين الكليه حتى غير الشرعيه.

نعم، يصح في الأوامر الشخصيه، وذلك لكونهم قد رتبوا على هذا البحث ثمره يؤيد ما ذكرناه، وهي كون عبادات الصبي شرعيه بواسطه أمر الشارع لأبائهم بقوله: (مروهم بالصلاه في تسع سنين)، لأن الأمر بالأمر بالشى أمرٌ بذلك الشىء، فإن الشارع كان يمكنه توجيه الأمر إليهم مستقيماً، فحيث لم يفعل، يفهم أنه كانت المصلحه في ذلك على نحو تعدد المطلوب.

وكيف كان، فما اخترناه أمره برزخ بين الوجه الأول من ناحيه والثالث من ناحيه أخرى، لأنه من جهه أن نفس الفعل كان مطلوباً للشارع مثل الصلاه، ولو لم يحصل من ناحيه أمر الأب والجد، إذ يعدّ صرف المطالبه للمأتى به مع المأمور به الواقعي موجباً لصدق الامتثال، وكافياً، وإن لم يقصده خارجاً، كما هو كذلك في المقام، هذا من جهه.

ومن جهه أخرى لو أتى بذلك مع قصد امتثال أمر الأب الذى كان مصداقاً للمأمور به الأمر الأولى، وكان واجداً لمصلحه أخرى، ولو بملاحظه حال أعمال مقام الأبوه والولايه في ذلك، أو من جهه ملاحظه أنهم أعرف بحال الأبناء في الخارج ونظائر ذلك، اندرج في الوجه الرابع، فيكون المركب منهما بنحو تعدد المطلوب، وهو الرابع من الوجوه المذكوره، وهو المطلوب.

وإن صرفنا النظر عمياً ذكرناه، وكان المقصود ملاحظه حال نوع مطلوبيه نفس الفعل، كان الوجه الأول أقوى من جهه كثره وجوده خارجاً كما عليه تبليغ

المرسل من جهة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نظير ما ورد في قوله تعالى: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (١).

أقول: ثم لا يخفى عليك بأن شرعيته عبادات الصبي ثابتة من طريق هذا البحث، وذلك فيما لو قلنا بأن الأمر إليهم كان بواسطة الأدلة الدالة على أمر الولي ليكون بذلك من صغريات كبرى البحث هنا، ولكن التزم بعض الأعلام - وهو المحقق الحكيم قدس سره - بأن شرعيته ثابتة من دليل آخر غير ما ذكره حيث قال: (يمكن إثبات شرعيته عباده الصبي بعموم أدله التشريع، مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢) و «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ونحوها مما يعم البالغ وغيره، وحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، لا يقتضى أكثر من رفع الإلزام، لأنه وارد مورد الامتنان، وحينئذ فيكتفى بعبادته لو فعلها في الوقت ثم بلغ، ولا يحتاج إلى الإعادة)، انتهى كلامه (٣).

وفيه: وفي كلامه من الإشكال مجال واسع:

أولاً: بأن ظاهر تلك العمومات هو إثبات متعلقاتها على المكلف بصوره الوجوب، لأن قرينه الوجوب في أكثرها لو لم يكن كلها موجوده، مثل كلمه «على» الظاهر في التكليف الإلزامي في مثل «كُتِبَ عَلَيْكُمُ»، مضافاً إلى ظاهر لفظ (كُتِبَ) حيث يكون المقصود منه هو الوجوب كما في نظائره مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» (٤)، وفي الوصية في قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ»

١- سورة طه: ١٣٢.

٢- سورة البقرة: ١٨٣.

٣- حقائق الأصول: ١ / ٣٤٢.

٤- سورة البقرة: ١٧٨.

إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ» (١)، وفي الصلاة: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» (٢)، كما أنَّ في الحجَّ يستفاد الوجوب من حرف على في قوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (٣)، مضافاً إلى ما وقع في ذيله لتاركة من ترتب الكفر عليه بقوله تعالى: «وَمَنْ كَفَرَ فَمَا لِلَّهِ غِنًى عَنِ الْعَالَمِينَ» (٤)، ومضافاً إلى أنَّ ظهور الأمر في «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (٥) ونظائرهما هو الوجوب أيضاً .

فبناءً على ذلك، كيف يمكن دعوى شمولها للصبى الذى لا يكون له التكليف إلزامياً قطعاً، ولو من جهة ملاحظه دليل حديث الرفع الشامل له لرفع الإلزام قطعاً، كما اعترف به القائل، فلا بد القول حينئذٍ بعدم عموميتها للصبى حتى لا يحتاج لرفعه إلى ذلك الحديث أصلاً، كما هو الأقوى.

أمَّا دعوى المحقق العراقي: فقد ظهر من ما ذكرنا عدم صحه ما ادّعه المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» لتصحيح شمول دليل العمومات للصبى، بقوله في كتابه ناسباً إلى البعض: (إنَّ شمول إطلاق الخطابات فى التكاليف مثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ونحوه للصبى الذى يبلغ بعد يوم أو نصف يوم أو ساعه حيث أنَّ دعوى انصرافها عن مثل هذا الصبى بعيده غايته، إذ لا يكاد يفرّق العرف فى شمول تلك الخطابات بين البالغ سنّه إلى خمس عشره سنه كامله، وبين من نقص سنه من ذلك بيوم أو نصف يوم أو ساعه واحده، بل العرف يرى شمول تلك

١- سورة البقره: ١٨٠ .

٢- سورة النساء: ١٨٣ .

٣- سورة آل عمران: ٩٧ .

٤- سورة آل عمران: ٩٧ .

٥- سورة البقره: ٤٣ .

الخطابات لكلّ منهما، وحينئذٍ فإذا شمل تلك الخطابات لمثل هذا الصبيّ، يتعدّى عنه بمقتضى عدم الفصل إلى من هو دون ذلك في العمر إلى أن يبلغ في طرف القلّه إلى ستّ أو سبع سنين، فيستفاد من ذلك حينئذٍ أنّ الصبيّ المميّز والمراهق كالبالغ في كونه ممّن شرّع في حقّه العباده على نحو مشروعيتها في حقّ البالغين، من حيث اشتغال عباداته على المصالح الملزمه، غايه الأمر بمقتضى دليل رفع القلم، يرفع اليد عن جهة إلزام التكليف، ويقال بأنّه غير مكلف بالإيجاد بتكليف لزومى في حال عدم بلوغه.

ونتيجة ذلك إنّما هو سقوط التكليف عنه بالإيجاد لو فرض بلوغه في أثناء العباده، أو بعد الفراغ عنها، نظراً إلى استيفائه بفعله حينئذٍ قبل البلوغ، فتلك المرتبه من المصلحه الملزمه الداعيه على الأمر والتكليف، هذا.

ولكن فيه: أنه لا- قصور في هذا التقريب لإثبات المشروعيه بالمعنى المزبور، لولا دعوى كون اعتبار البلوغ في أذهان المتشرّعه بمقتضى دليل رفع القلم ونحوه في الارتكاز بمثابه يكون من القرائن الخاصه الموجهه لصرف الخطابات إلى خصوص البالغين، كما لعلّه ليس ببعيد أيضاً، وإلا فلا مجال لإثبات مثل هذا النحو من الشرعيّه أيضاً، حتّى يترتب عليه الاجتزاء به عن فعل الواجب بعد البلوغ، فيما لو كان بلوغه في أثناء العباده أو بعد الفراغ عنها كما لا يخفى، انتهى كلامه (١).

أقول: ويمكن توجيه عدم صحته:

أولاً: ما عرفت من أنّ الخطابات مشتمله بما لا يمكن شمولها لمثل غير البالغ ولو بساعه أو نصفها ما لم يبلغ إلى حدّ التكليف، وليس هذا مرتبطاً بالإطلاق حتّى

يدعى انصرافه إلى بعض أفراده، فيلحق به بعض آخر بالقول بعدم الفصل بينهما كما توهمه، بل وقيل ذلك بعده في آخر الكلام بقوله: (لولا وجود القرائن الموجهة لكونها تخصيصاً للبالغين).

وثانياً: لو سلمنا شموله لمثل ذلك، وكان دليل حديث رفع القلم قد أخرجه عن حریم التكليف الإلزامي، فكما أنه خرج عنه بذلك، فقد خرج عن المصلحة الملزمة التي كانت فيه للبالغين، لأنه لا يصح القول بخروجه عن حریم التكليف والمصلحة باقية بحالها الإلزامي، فإذا خرجت المصلحة عن حالها الإلزامي، فلا يمكن القول حينئذٍ بكفايه مثل هذه الصلاة الواقعة قبل البلوغ - الفاقده لتلك المصلحة - واجزاءها عن الصلاة الواجبه عليه بعد البلوغ، المشتمله على المصلحة الملزمة، وليس هذا إلا من قبيل دعوى بلا إقامه برهان كما لا يخفى على من أدنى له تأمل.

فالإشكال الثاني وارد على كلا العلمين، لأن المحقق الحكيم قدس سره قد اعترف في آخر كلامه بالاجتزاء عن العباده الواجبه عليه، سواء بلغ في الأثناء أو بعد الفراغ.

أقول: وبما حَقَّقناه ربما نبلغ إلى موضوع آخر، وهو أنه لعلَّ الحكمه في أمر الشارع لأولياء الأطفال بالأمر إليهم في سبع سنين إلى زمان البلوغ، ولو بالضرب للقيام بالصلاه هو تفاوت واقع المصلحة في المرحلتين من حال البلوغ وقبله حيث إنَّ المصلحة الموجوده قبل البلوغ سنخٌ مصلحة لا تقتضى مباشره الشارع للتكليف إليهم، بل اقتضت أن يكون الأمر بواسطه أوليائهم، بخلاف المصلحة الموجوده بعد البلوغ، حيث تكون المصلحة في مرتبه تقتضى مباشره الشارع في

التكليف، فهذا أيضاً دليلٌ آخر على عدم كفايه عباداته قبل البلوغ عن عبادته بعده، ولو سلّمنا شرعيّتها أيضاً قبل البلوغ من أدلّه عمومات التشريع.

وكيف كان، يعدّ الإحراز والقطع بالاجتزاء بمثل ذلك عمّا هو الواجب بعد البلوغ، في غايه الإشكال، مع أنّه يلزم فيما إذا بلغ في أثناء العمل العبادى أن يكون عمله مركّباً من المستحبّ والواجب، لأنّ ما وقع قبل البلوغ غايته الاستحباب، وما وقع بعده هو الوجوب، فوجود مثل هذا الواجب المركّب في الإسلام والشريعة قليل.

نعم، قد يتحقّق في مثل صوم الاعتكاف حيث يكون مستحبّاً في يوم الأوّل والثاني، وواجباً في اليوم الثالث، وهكذا في كلّ يومٍ ثالث من الثلاثه من السنّه أو التسعه، ولكن لا بدّ في إثباته من عنايه زائده، مع أنّه عمل اجتمع فيه الواجب والمستحبّ وهو مختلف عن المركّب منهما كما في المقام، مع أنّ الكفايه أمرٌ واقع في مرحله الشكّ في الفراغ، فلا بدّ من إحرازه لأنّه شغل يقينى يقتضى الفراغ كذلك.

في حكم الأمر بعد الأمر

فصل

في الأمر بعد الأمر

البحث في أنّ الأمر الواقع عقيب الأمر الأوّل وقبل قيام المكلف بامتثاله، هل يعدّ تأكيداً للأوّل أو يحمل الثاني على التأسيس، بما يوجب التكرار في متعلّقه أم لا ؟

أقول: والمسألة محلّ خلاف بين الأعلام، فقد ذهب صاحب «الكفايه» و«عنايه الأصول» والمحقّق الحكيم وصاحب «المحاضرات» إلى التأكيد، خلافاً للمحقّق العراقي في «نهايه الأفكار» حيث رجّح أوّلاً تقديم إطلاق الهيئه المقتضى للتأسيس، ثمّ يستشكل ويبقى المسألة بصوره الإشكال، الظاهر في توقّفه والرجوع إلى الأصل المتبقّي للتأكيد، لأنّه هنا عبارته عن أصل البراءة عن التكليف الزائد، المساوي للتأسيس، فيثبت التأكيد.

وتحقيق الحال في المسألة أن يُقال: لا بدّ أوّلاً من بيان موضوع النزاع، ثمّ ذكر ما هو المختار فيه، فنقول ومن الله الاستعانه:

البحث الأوّل: إنّ الأمر المتكرّر له تقسيمات متعدّده، أمّا الأمر الواحد فلا إشكال ولا خلاف في أنّ مقتضى كلّ أمر هو التأسيس، أي لزوم الإتيان بمتعلّقه إذا كان واحداً، وإنّما الكلام في صوره تكرر الأمر، وهو أيضاً يتصوّر على أنحاء:

التقسيم الأوّل: تارة: يكون التكرار في المادّتين المتفاوتتين.

وأخرى: في المادّتين المتساويتين، والمراد من التساوي وحده الأمرين من

حيث المادّة لا التساوى المستعمل فى باب المنطق كالإنسان والناطق.

ثمّ فى الأولى: قد يكون التفاوت بين المادّتين:

تارة: على نحو التباين كالإكرام والضرب، كما لو قال: (أكرم زيدا) ثمّ قال: (اضرب زيدا).

وأخرى: على نحو العموم والخصوص من وجه، كالإكرام والإعطاء كما لو قال: (أكرم زيدا) ثمّ قال: (أعطه درهماً)، حيث إنّه قد يتصادقان فى مادّه واحده، وقد يفترقان فى مرحلتين بأن يكون إعطاء الدرهم للجريمه، وأخرى للإحسان، كما أنّ الإكرام قد يتحقّق بالإعطاء للدرهم، وقد يتحقّق بغيره.

وثالثه: بصوره العموم والخصوص المطلق، نظير الإكرام والضيافه، حيث يكون كلّ ضيافه إكرام مثلاً دون العكس، فقال: (أكرم زيدا) و(أضف زيدا).

فلا- إشكال فى أنّ النزاع المذكور فى تكرار الأمر هل يفيد التأكيد أو التأسيس، ليس فى شىء من الأقسام الثلاثه المتفاوته، لوضوح أنّ تكرار الأمر فيها يحمل على التأسيس لا- التأكيد، إلّا- أن يجعل فى اللفظ قرينه دالّه على خلاف ما هو المتعارف، فيكون هو المتّبع.

بل النزاع إنّما كان فى المتساويين بالمعنى الذى ذكرناه، كما لو قال: (صلّ ركعتين) مرّتين، وهو واضح لا خفاء فيه.

التقسيم الثانى: إنّ التكرار فى الأمر:

تارة: قد يأتى الأمر مكرراً من مادّه واحده، لكنّه يقيّد كلّ واحد منهما بقيد وجودى أو عدمى، الموجب لامتياز أحدهما عن الآخر، كما لو قال: (صلّ ركعتين عند الزوال)، ثمّ قال: (صلّ ركعتين فى الليل)، أو قال: (صلّ ركعتين عند مجيء

زيد) و(صلّ ركعتين إن لم يجئ عمرو).

وأخرى: قد يأتي ذلك بـقيد لكل واحد منهما، لكنّه بقيد تارة يفيد التكرار التأسيس، مثل أن يقول: (صلّ) و (صلّ) مرّة أخرى، وأخرى يفيد التأكيد، بأن يكون المقصود منهما ليس إلاّ الإتيان لمرّة واحدة متأكّده، كما لو صرّح بذلك في ذيل الأمر الثاني.

ورابعه: ما ليس بشيء من الأقسام الثلاثة، بل يكون الأمر في كلّ واحد بذاته مطلقاً غير مقيد بشيء يستفاد منه أحد الأمرين، كما لو قال: (صلّ صلّ) والنزاع يدور في المقام في هذا القسم دون الأقسام الثلاثة السابقة كما لا يخفى.

التقسيم الثالث: إنّ تكرار الأمر قد ينقسم من جهة العله والسبب وذكره وعدمه إلى أقسام:

تارة: يكون السبب في كلّ من الأمرين مذكوراً.

وأخرى: ما لا يكون كذلك في شيء منهما.

وثالثه: ما يكون السبب في واحد منهما مذكوراً دون الآخر.

ثمّ في هذا القسم قد يكون السبب المذكور الواحد منهما سبباً لسببٍ لهما أيضاً، حيث يكون هذا من القسم الأوّل، لأنّه في الحقيقه كان السبب لهما، غايه الأمر لكلّ منهما يكون على قسمين؛ إمّا أن يكون متفاوتاً أو يكون في كليهما متّحداً.

والذى يكون مورد النزاع والكلام هو فيما لا يكون السبب فيهما مذكوراً أصلاً. أو كان السبب في كلّ واحد منهما مذكوراً، إلاّ أنّ نوعه كان واحداً مثل أن يُقال: (إن ظاهرت أعتق رقبه)، (وإن ظاهرت أعتق رقبه).

وأما ما كان السبب في واحد منهما مذكوراً دون الآخر، مثل قوله: (إن ظاهرت أعتق)، ثم قال: (أعتق رقبه)، فظاهر كلام صاحب الفصول هو الجزم بالتأسيس من جهة تقديم ظهور إطلاق الهيئه على ظهور إطلاق الماده، المقتضى للتأكيد، خلافاً للآخرين من التوقف فيه وعدم ترجيح أحدهما على الآخر.

وأما إن كان السبب في كل منهما مذكوراً ومتفاوتاً، فلا إشكال في أنّ التكرار ظاهر في التأسيس دون التأكيد، مثل أن يُقال: (إن ظاهرت فاعتق رقبه) و(إن أفطرت فاعتق رقبه).

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ مورد النزاع إنّما هو في الأمرين المشتقّين عن مادّه واحده مطلقه عن كلّ القيود المفهمه لأحد الوجهين من التأكيد أو التأسيس، ومن السبب بأن لم يكن السبب فيهما مذكوراً، أو كان السبب في كليهما مذكوراً وواحداً، أو كان السبب في أحدهما مذكوراً دون الآخر، مع احتمال جريان النزاع فيه كما عرفت وجود الخلاف فيه أيضاً عن صاحب «الفصول».

أقول: إذا عرفت هذه المقدمه، وظهر لك موضع النزاع، فنشرع إلى تقرير أصل المطلب، فنقول ومن الله الاستعانه:

البحث الثاني: أنّ منشأ الإشكال والاختلاف إنّما هو من جهة الاختلاف في تقديم مقتضى إطلاق الماده أو إطلاق الهيئه:

لأنّ الأوّل يقتضى كون الأمر الثاني تأكيداً للأوّل؛ لأنّ الطبيعه بوجودها السعى إذا صارت متعلقه للأمر، لا يمكن تكرّرها إذا كان تعلق الأمرين بصوره الإطلاق من دون أن يكون مقيداً بقيد، ولو بقوله مرّه أخرى أو بوجود آخر، لأنّه يستلزم اجتماع المثليين، فلا بدّ أن يكون الثاني تأكيداً حتّى لا يلزم ذلك.

وأما من ناحيته أنّ إطلاق الهيئته يقتضى كون البعث فى كلّ واحد من الأمرين مستقلاً من دون ارتباط بالآخر؛ لأنّ ظاهر البعث والإرادة المتوجّهة إلى شيء هو هذا المعنى.

وعليه، يكون مقتضى إطلاق الهيئته هو التأسيس لا التأكيد، فحينئذٍ يدور الأمر بين أن يرجّح أحدهما على الآخر وبيان ما هو المرجّح فيهما.

قد يُقال: بأنّ إطلاق المادّه مقدّم على إطلاق الهيئته، فالتأكيد يرجّح على التأسيس؛ لأنّ المادّه تعدّ متقدّمه على الهيئته لكونها بمنزلة المعروض، لعروض الهيئته عليها، فيحكم على طبق مقتضى إطلاق المادّه .

وقد يُقال: بأنّ إطلاق الهيئته مقدّم على إطلاق المادّه، فيرجّح التأسيس على التأكيد، لأنّ الهيئته بمنزلة العلّه، لأنّها توجب التشكّل للمادّه، فالعلّه مقدّمه على المعلول، ممّا يقتضى أن يكون إطلاقها مقدّم على مقتضى إطلاق المادّه، فيكون الحمل على التأسيس أولى من التأكيد، خلافاً لما ذهب إليه أكثر الأصوليين، ولأجل ذلك ترى المحقّق العراقي قد تحيّر فيه، وإن مال إلى تقدّم إطلاق الهيئته على إطلاق المادّه، إلاّ أنّه انتهى فى آخر كلامه بأنّ الحكم بتقدّم أحدهما على الآخر لا يخلو عن إشكال، ثمّ أتمّ البحث بأنّه لولا التشخص بأحدهما، وتردّد الأمر بينهما، كان المقتضى الرجوع إلى الأصل وهو البراءة، فيوافق إثبات التأكيد لا التأسيس.

هذا ملخص كلامه فى «نهاية الأفكار»(١).

ولكن التحقيق أن يقال: بتقدّم إطلاق المادّه على إطلاق الهيئه لوجه متعدّده:

الوجه الأوّل: إنّ السعه والضيق في الهيئه - في جميع الموارد - تابعتان للسعه والضيق في المادّه، كما يشاهد ذلك في باب المطلق والمقيّد، ولا- مجال لتوهم تبعيّة المادّه للهيئه في المقام، فإذا قال: (أعتق رقبه) أو (أعتق رقبه مؤمنه) أو في مكان كذا وزمان كذا، فلا- إشكال في أنّ الهيئه بحسب مقتضاها لا- تؤثر في المادّه، بل يكون الوجوب المستفاد من الهيئه تابعاً لمتعلّق المادّه، فهكذا يكون في المقام، فإنّه إذا اقتضت المادّه بأنّ ما تعلّقت به الهيئه هي الطبيعه بوجودها السعي، عدّ ذلك تأكيداً لما سبق.

الوجه الثاني: بأنّ الحكم بتقدّم إطلاق الهيئه على المادّه مستلزم لمحدور بخلاف الآخر وهو لزوم اجتماع المثليين في طبيعه واحده، وقد عرفت أنّ هذا المحدور لا يرتفع إلاّ أنّ تنقيّد الطبيعه بقييد من القيود، ولو كان هذا القيد بلفظ (مرّه أخرى) حتّى يناهض مصداق الطبيعه عن مصداقها الآخر، فهو أمر مرجّح لتقديم هذا الوجه الآخر كما لا يخفى.

الوجه الثالث: إنّ تكرار اللفظ بتمام خصوصياته الموجب للتأكيد أمر معمول ومتعارف على الألسنه، كما يشهد بذلك ما ورد في كلام النبي والأئمّه عليهم السلام، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: (عليك بصلاه الليل، عليك بصلاه الليل). ونظائر ذلك، حيث يفهم أنّ التكرار بحسب المعمول يستعمل للتأكيد في شيء دون التأسيس، بل إذا قصد من التكرار الثاني بما يدلّ على مطلوبيته متكرراً بلفظ (مرّتين)، مثل قوله: (صلّ مرّتين)، واستعمال لفظ (صلّ) مكرراً وإرادته التكرار في أصل الصلاه مصداقاً لا يخلو عن استقباح عند العرف والعرب، والشاهد على ذلك النصوص

الصادره عن فصائحهم.

وبالجملة: فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحكم بتقديم التأكيد على التأسيس قوى جداً.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ ذلك مقتضى الأصل عند التردد والتخير في التقديم، لأنّ الشكّ يكون في زياده التكليف، فالأصل البراءة كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في البحث عن الأوامر، ويليه البحث عن النواهي، والحمد لله أولاً وآخراً.

ص: ٤٧٢

صفحه بيضاء

ص: ٤٧٣

المقصد الثاني

فـى "النـ" --- واهى "

ص: ٤٧٤

صفحه بيضاء

في دلالة مادّة النهي وصيغته

فصل

في دلالة مادّة النهي وصيغته

البحث في هذا الفصل عن مدلول مادّة النهي وصيغته، فقد وقع الخلاف بين الأعلام في ذلك، والذي ذهب إليه صاحب «الكفايه» قدس سره: (أنّ دلالة النهي بمادّته وصيغته على الطلب كدلاله الأمر بمادّته وصيغته عليه، غير أنّ متعلّق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلاً. نعم، يختصّ النهي بخلافٍ وهو أنّ متعلّق الطلب فيه هل هو الكفّ أو مجرد الترك وأن لا يفعل؟ والظاهر هو الثاني .

وتوهم: أنّ الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق به البعث والطلب .

فاسد، فإنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً، وإلاّ لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار.

وكون العدم الأزلي لا بالاختيار، لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار، الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف(١).

أقول: ومحصل كلامه هنا مشتمل على عدّه أمور :

الأمر الأوّل: أنّ دلالة مادّة النهي مثل نهى ينهى، وحقيقه مثل لا تفعل على

الطلب تكون كالأمر مع فرق واحد بينهما وهو أنّ النهى يتعلّق بالعدم والأمر بالوجود، أى أخذ عنوان الوجود فى متعلّق الأمر بمادّته وصيغته، وعنوان العدم فى متعلّق النهى بمادّته وصيغته، أى المطلوب من الأمر إيجاد الطبيعه ومن النهى تركها.

الأمر الثانى: أنّ كلّ ما يعتبر فى الأمر بمادّته وصيغته، من العلوّ فى الأمر واستعلائه، وكون التكليف إلزامياً وبعثياً، يكون فى النهى أيضاً معتبراً، مضافاً إلى أنّ الأمر يجب أن يقع بداعى البعث والتحرك، والزجر والمنع بإنشاء طلب الترك فى النهى.

الأمر الثالث: التزامه رحمه الله بأنّ الظاهر أنّ المتعلّق فى النهى هو الكفّ وليس مجرّد الترك وأن لا يفعل.

أقول: وللمناقشه فى كلامه مجالٌ واسع:

فيرد عليه أولاً: بأنّ الوجود والعدم ليسا مأخوذين فى مفهوم متعلّق الأمر والنهى، لا فى مادّتهما ولا فى صيغتهما، لوضوح أنّه لو كان الوجود مأخوذاً فى متعلّق مادّه الأمر، فلا بدّ أن لا يصحّ أن يؤخذ الترك فى متعلقه فى مادّته، مع أنّه كما يصحّ أن يقال بأنّى آمرك بإيجاد الصلاه، كذلك يصحّ أن يقال بأنّى آمرك بترك الغيبه التى يعدّ تركها أمراً عدمياً متعلقاً لمادّه الأمر، بل قد يشتقّ صيغته الأمر من مادّه الترك بقوله اترك، حيث يكون الأمر هنا بمعنى الأمر بالترك لا الأمر بوجود الترك .

هكذا لا يكون العدم مأخوذاً فى مفهوم مادّه النهى، لأنّه قد يتعلّق بالوجود كما يتعلّق بالعدم، فيقال: (نهاه عن الفعل) كما يقال (نهاه عن الترك)، وكذلك الحال

في صيغته، فيقال (لا تفعل)، كما يقال (لا تترك) .

فالحق أن يُقال: إن النهى بمادّته يعدّ مضاداً للأمر، فهما يتواردان على موضوع واحد من الوجود والعدم، غاية الأمر، أن الأمر يقتضى البعث إليه، والنهى يقتضى المنع والزجر عنه. نعم، لا بدّ أن يُراد من متعلّقه - سواء كان فعلاً أو تركاً - ما هو بالحمل الشايح فعلاً أو تركاً لا باعتبار نفس المفهومين من حيث هما، فمعنى النهى عن الشىء عبارته عن الزجر والمنع عنه، فلا يلزمه طلب عدمه وهو وجود الطرف الآخر مثلاً لو نهى عن القيام الخارجى الذى هو أمر وجودى يلزمه طلب عدمه وإيجاد حال آخر، كما أنّ معنى الأمر بالقيام هو البعث إليه، ويلزمه النهى عن عدمه، فالوجود والعدم يلازمان لما تعلّق به الأمر والنهى بطرف ضده لا أن يكونان داخلين فى مفهومها، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الكفايه» حيث التزم بأنّ الأمر يتعلّق بطلب وجود الطبيعه، والنهى يتعلّق بعدم الطبيعه.

وما ذكرناه فى معنى الأمر والنهى بمادّتهما، من عدم أخذ الوجود والعدم فى المدلول عليه فيهما، بل كان لازم الأمر بالشىء هو لزوم إيجاده وترك عدمه، كما أنّ لازم النهى عن الشىء هو الكراهه والزجر عن وجوده، ولانزمه طلب عدمه هو الأحسن والأولى فى الجواب عمّا التزم به صاحب «الكفايه» دون ما أجاب به حيث يقول:

(ومن المعلوم أيضاً أنّ الإراده الحقيقيه - سواء كانت كيفيه نفسائيه كما ذكروه، أو نسبه نفسائيه كما ذكرناه - أمرٌ وجودى لا معنى لتعلّقه بالعدم إذ لا ذات للعدم ولا حكم إلاّ بعرض الوجود الذى ينتزع هو عنه، على أنّهم يصرّحون بأنّ الإراده علّه لوجود المراد، ثمّ يصرّحون بأنّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلّه،

ولازمه استناد الفعل إلى الفاعل إلى عدم إرادة الفعل لا إرادة عدم الفعل، ولازم ذلك كله كون مدلول الأمر هو طلب الفعل، ومدلول النهي هو عدم طلب الفعل، بدعوى أنّ فعل الغير يترتب وجوده على إرادة العالم، فعدمه مترتب على عدم إرادته، هذا ما يقتضيه أصل الاعتبار^(١)، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

لما يرد عليه: بأنّ استناد عدم المعلول إلى عدم العلة، أمرٌ مسلمٌ صحيح في موطنه، لكن ذلك لا يرتبط بما نحن فيه، لوضوح أنّه لا بدّ أن يُقال إنّ الإرادة كما كانت علة لترتب فعل الغير على إرادة الحاكم، كذلك عدم الكراهة في الحاكم مستلزم لعدم ترتب فعل الغير عليه، من باب استناد عدم المعلول إلى عدم علة، لو سلّمنا هذه العلية هاهنا؛ لأنّ الصحيح أن يُقال بأنّ إداره الحاكم علة لإمكان تحقّق الفعل عن الغير مستنداً إليها، لا كونها علة لأصل تحقّق فعل الغير وترتبه عليها، إذ لا يصحّ أن يكون مدلول النهي حينئذٍ هو عدم طلب الفعل الذي كان مفاده عدم وجود الإرادة للأمر، أو هي أعمّ من وجود الكراهة عن الفعل أو لا، وهو واضح.

ومن المعلوم كما أنّ الإرادة في الأمر تكون علة لترتب فعل الغير عليها، كذلك تكون الكراهة علة لترتب ترك الفعل الذي يتحقّق من الغير مع الكراهة للحاكم، بحيث لو عدمت هذه الكراهة، استلزم من باب استناد عدم المعلول إلى عدم علة، عدم كون ترك الفعل مترتباً على تلك الكراهة، لأنّ عدم وجود الكراهة للحاكم مستلزم لعدم ترتب ترك الفعل عن الغير عليه، فالمشكلة في كلامه من جهة أنّه قد فرض مدلول النهي عبارة عن عدم إرادة الفعل، فتوهم أنّه

١- الحاشية على الكفاية للطباطبائي: ١ / ١٣٨ .

يصبح من قبيل عدم المعلول المستند إلى عدم العله، مع أنّ الواقع ليس كذلك، بل الحقيقة أنّ الإرادة كما تكون عله لوجود الترتب لفعل الغير، هكذا تكون الكراهه عله لترتب عدم فعل الغير عليها، لما ثبت أنّ عدم إرادته الفعل يكون لازماً أعم من كون الفعل مكروهاً وعدمه. فتأمل حتى لا يشتبه عليك الأمر.

ويرد عليه ثانياً: أنّ كلامه - أى صاحب الكفايه - بعد ذلك من وقوع الخلاف فى أنّ تعلق الطلب فى النهى هل يعنى الكف، أو مجرد الترك وأن لا يفعل، ثم اختياره قدس سره الثانى يوهّم أنّه يقول بالغرق بينهما ولكنّه انتخب الثانى منهما.

مع أنه مجرد توهم لا وجه فى الافتراق بالترديد بينهما، ولا بدّ من توضيح ذلك، فنقول:

إنّ الإنسان حينما تعمل مشاعره لا بدّ من أن يكون فى فعل من الأفعال؛ لوضوح أنّ كلّ فعل وحركه أو سكون لا يصدر عنه إلاّ عن إرادته، بل وهكذا فى كلّ اجتماع أو افتراق من الأكوان الأربعة للإنسان بما لا يتحقق إلاّ بالإرادته ووجود الداعى له، مثلاً لو أنّ إنساناً كان فى حال الحركه والمشى ثم سكن وتوقف، فإنّه لا يسمّى هذا التوقف والسكون أنّه ليس بفعل، بل هو بنفسه فعل آخر نظير فعل الحركه، هكذا يكون فى القيام بالنسبه إلى القعود، يعنى إذا قعد فى موضع لساعه مثلاً لا يطلق عليه أنّه ترك فعلاً أو لم يكن شاغلاً لفعل من الأفعال، بل يعدّ مشغولاً بالفعل دائماً ولو باستمرار إرادته البقاء فى القعود.

فحينئذٍ إذا نهى الشارع عن الشىء، أى زجر المكلف عنه ومنعه عن تحقّقه، فتركه ولم يأت بشرب الخمر مثلاً امتثالاً للشارع، فإنّه لا يتحقّق منه الترك إلاّ بإتيان فعل آخر ينافى معه ولو بإرادته القعود فى مكان يستلزم تركه، أو اشتغاله

بأمرٍ يوجب ترك الشراب، وأمثال ذلك، فوجود الداعى إلى الفعل منتزِع عن فعل ما لا- يجتمع وجوداً مع فعل المنهى عنه، فيسمّى مثل هذا الترك المنتزِع عن الإشكال بالفعل الآخر المنافى لفعل النهى عنه، بالترك تارةً، وأن لا يفعل أُخرى، وبالكفّ ثالثه، لأنّ الإعراض عنه ليس إلّا الملازم مع وجود فعل آخر منافٍ للمنهى عنه.

وعليه فإن كان المراد من العدول عن لفظ الكفّ إلى مجرّد الترك أولى، أن لا- يفعل أو يعدل عنهما إلى الكفّ، باعتبار أنّ الترك وأن لا يفعل أمرٌ عدمى لا يمكن أن يتعلّق به الطلب.

قلنا: ليس الأمر كذلك لوضوح أنّ الترك المتعلّق بالطلب فى باب النهى لا بدّ أن يكون عدماً مضافاً للذى له حظّ من الوجود، لا أن يكون الترك من العدم المطلق، لأنّه من الواضح أنّ الترك بعد ذلك يضاف إلى عدم الشىء المنهى عنه لا العدم المطلق، وقد ثبت أنّه لا ميز فى الأعدام من حيث العدم.

هذا بالنسبة إلى العدول من الترك إلى الكفّ.

وإن أراد العدول عن الكفّ، بمعنى الإعراض إلى الترك، لأنّ النهى لا يكون متعلّقاً بأمر وجودى، بل لا بدّ أن يكون متعلّقه أمر عدميّ كما التزم به صاحب «الكفايه»، فإنّه يرد عليه بما عرفت من أنّ الكفّ والترك كلاهما سيّان من جهة كونهما من الأعدام المضافه، ولها حظّ من الوجود، ولا تفاوت بينهما من تلك الناحيه، لانشغال الإنسان دائماً، غايه الأمر أنّ اشتغاله قد يلازم تارةً مع ترك المنهى عنه الذى ينتزِع منه أنّه تركه أو كفّ عنه، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

ثمّ يرد عليه ثالثاً: بأنّ المستفاد من الإشكال الذى ذكره صاحب «الكفايه»

وتصدى لجوابه - بأنّ الترك أيضاً يكون مقدوراً، وإلاّ لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار، وكون العدم الأزلى لا بالاختيار لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذى يكون بحسبه محلاً للتكليف - هو أنّ الترك الاستمرارى من الأعدام الأزليّه، غايه الأمر ذكر بأنّ الترك بلحاظ حال سابقه لا يكون متعلّقاً للقدره، لا بحال بقائه واستمراره، حيث يكون مقدوراً، وإلاّ لما كان نقيضه - وهو الفعل - مقدوراً، ويوافقه فى هذا البيان صاحب «عنايه الأصول» و«المحاضرات».

مع أنّك قد عرفت منّا سابقاً وآنفاً، بأنّ الترك فى حال استمراره يكون من الأعدام المضافه لا من الأعدام المطلقه التى تسمى بالعدم الأزلى، لوضوح أنّه قد أضيف الترك حينئذٍ إلى ترك الشىء الذى قد نهى عنه، وهو أمر انتزاعى يلازم مع الاشتغال بفعل آخر، لعدم خلق الإنسان عن الفعل فى وقت من الأوقات، والأعدام المضافه ربما يكون مقدوراً ويصحّ تعلق التكليف به، لكونه مضافاً إلى شىء فرض وجوده، ونفس الإضافه إلى الوجود يكفى فى كونه متعلّقاً للنهى، كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الأمر من حيث المتعلّق متّحد مع النهى، حيث إنّهما يتعلّقان بالطبيعه من دون ملاحظه الوجود فى متعلّق الأمر والعدم فى النهى كما أشار إليه صاحب «الكفايه» تبعاً لصاحب الفصول ووافقه المحقّق النائينى فى فوائده.

كما أنّ الموضوع له فى الأمر والنهى متفاوت، حيث إنّ الأمر وضع للبعث والتحرك إلى الطبيعه، والنهى إلى الزجر والمنع عن الطبيعه، وجهته أنّ كلّ واحد منهما مرّكب من المادّه والهيئه، فالمادّه فى الأول لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه

كالصلاه، وأمّا الهيئه فلا تدلّ إلّا على نفس البعث والتحريك إليها، فلا دليل يدلّ على أخذ الوجود فى متعلقه.

نعم، لانه وجود الطبيعه، لأنّ الأمر لا- يتعلّق إلّا- بطبيعه كان فى وجودها مصلحه ملزمه، فلازم ذلك هو لزوم وجودها فى الخارج. كما أنّ الموضوع له فى النهى ليس إلّا- الزجر والمنع عنها، لأنّ مادّته ليست إلّا دالّه على الطبيعه الصرفه، والهيئه على الزجر والمنع بالنسبه إليها، ولا يكون لأخذ العدم فى متعلقه دليلاً يدلّ عليه.

نعم، يلازم ذلك من جهه أنّ الزجر منها لا يكون إلّا من جهه وجود مفسده ملزمه فى وجودها، فلذلك يطلب تركها بالملازمه، لا أن تكون المصلحه فى تركها حتّى يقال بأنّه متعلّق لعدم الطبيعه.

نعم، ربما يتوهم من بعض كلمات القوم وجود إشكالات على هذا المبنى والمختار، فلا بدّ من التعرّض لها، والإجابة عنها، فنقول:

قد عرفت - على ما اخترناه - بأنّ متعلّق النهى لا يكون إلّا الطبيعه، والموضوع له هو الزجر والمنع عنها، لكن أورد عليه المحقّق البجنوردى فى «منتهى الأصول» بأنّ (ما ذكر أستاذنا المحقّق قدس سره من أنّ المادّه حاكيه عن وجود تلك الماهيه، سواء كانت فى الجمل الخبريه أو الإنشائيه، والإنشائيه سواء كانت فى الأوامر أو النواهي، فلا بدّ وأن يكون مفاد النهى معنأ قابلاً لأن يتعلّق بالوجود، وليس هو إلّا الزجر والردع كما أنّه فى الأمر يسمّى بالبعث.

ففيه: أنّ ألفاظ الموادّ موضوعات للماهيات المهمله، غير مأخوذ فيها لا الوجود ولا العدم، فالوجود والعدم لا بدّ وأن يؤخذ فى جانب مفاد الهيئه. نعم، لا

شكّ في أنّ لازم طلب ترك الشيء هو الزجر والردع عنه. كما أنّ لازم طلب وجود الشيء هو البعث والتحرّيك نحوه، فلا الأمر موضوع للبعث، ولا النهى موضوع للزجر والردع، لأنّهما معنيان إسميّان، ومفاد الهيئه معنى حرفى لما تقدّم. نعم، من الممكن أن يُقال إنّ هيئه النهى موضوعه للنسبه الزجرية، كما أنّ هيئه الأمر موضوعه للنسبه البعثية(١).

أقول: فإنّ ما ذكره ردّاً على أستاذه وإن كان صحيحاً من جانب المادّه حيث إنّها لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه من دون ملاحظه حيثيه الوجود ولا العدم فيها، إلاّ أنّه مخدوش من وجهين:

أولاً: أنّه قد أحال حيث الوجود والعدم فى متعلّق مفاد الهيئه، مع أنّك قد عرفت أنّه لا يكون شيء منهما مأخوذاً لا فى المادّه ولا فى الهيئه، ولا فى الأمر ولا فى النهى، لأنّه لا يكون لنا دليل يدلّ على هذا القيد حتّى يقال به.

وثانياً: أنّه كيف أنكر كون الموضوع له فى الأمر هو البعث وفى النهى هو الزجر لما بينهما معنى اسمى، مع أنّ المقصود ليس أن يكون الموضوع له هو الزجر والبعث بما أنّه لهما مفهوم اسمى، بل بما أنّه بالحمل الشايع الصناعى زجر أو بعث وهما المعبر عنهما فى الفارسيه ب- (واداشتن) أو (بازداشتن)، وهما بذلك لا يكونان إلاّ معنّاً حرفياً مساعداً لمفاد الهيئه.

والعجب منه أنّه استدرك وسلّم كون الموضوع له هو الزجر بالمعنى الحرفى أى النسبه الزجرية، كما أنّ موضوع له فى الأمر هى النسبه البعثية، مع أنّه فيما قبله

قد أحال حيث الوجود والعدم إلى ناحيه مفاد الهيئه، يعنى بأن يكون الموضوع له فى الهيئه هو النهى والزجر عن وجود الطبيعه وعدمها، وفى الأمر هو البعث إلى وجود الطبيعه وعدمها، إذ لازم ذلك أن يكون صدور الوضع لمرتين؛ أحدهما وضع للزجر عن الوجود، وأخرى للزجر عن العدم، لعدم وجود جامع بينهما حتى يكون الوضع المتعلق به شاملاً لكليهما ويكتفى بوضع واحد. ودون إثبات تعدد الوضع فى الهيئه لكّل من الأمر والنهى خرط القتاد، كما لا يخفى.

قال صاحب «المحاضرات»: فى معرض المناقشه معه والاعتراض عليه، بأنّه جعل الموضوع له فى الأمر والنهى إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى من حرمان المكلف عن الفعل، وجعل مبرزه الصيغه، كما أنّ فى الأمر أيضاً كذلك حيث إنّ موضوع للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى على ذمه المكلف بالإتيان وجعل مبرزه صيغه الأمر، فليس البعث والتحريك فى الأمر، والزجر والمنع فى النهى، إلاّ مصداقاً لهما لا أن يكونا الموضوع له لهما.

ثمّ قال فى معرض استدلاله:

(وبالجملة: فالأمر والنهى لا- يدلّان إلاّ على ما ذكرناه، لا على الزجر والمنع والبعث والتحريك. نعم، المولى فى مقام الزجر عن فعلٍ باعتبار اشتماله على مفسده لزوميه يزجر عنه بنفس قوله لا تفعل أو ما شاكلة، غايه الأمر الزجر قد يكون خارجياً، كما إذا منع أحد آخر عن فعل فى الخارج، وقد يكون بقوله (لا تفعل) أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله (لا تفعل) عندئذٍ مصداقاً للزجر والمنع، لا أنّه وضع بإزائه.

كما أنّ الطلب قد يكون طلباً خارجياً، وتصدياً نحو الفعل فى الخارج

كطالب ضالّه أو طالب العلم أو نحو ذلك .

وقد يكون طلباً وتصدياً في عالم الاعتبار، نحو الفعل فيه بقوله: (افعل) أو ما يشبه ذلك، فيكون قوله (افعل) وقتئذ مصداقاً للطلب والتصدي، لا أنه وضع بإزائه.

وعلى ضوء بياننا هذا قد ظهر أنّ الأمر والنهي مختلفان بحسب المعنى، فإنّ الأمر معناه الدلالة على ثبوت شيء في ذمّة المكلف، والنهي معناه الدلالة على حرمانه عنه، ومتّحداً بحسب المتعلّق، فإنّ ما تعلّق به الأمر بعينه هو متعلّق النهي، فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً، انتهى موضع الحاجة (١).

فيرد عليه أولاً: في أنّ الموضوع له في الأمر والنهي هل هو نفس إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الإتيان في ذمّة المكلف، أو حرمانه عنه بحث، أي إنّ الموضوع هل هو إبراز هذا الأمر، أو أنه ثبوت الشيء في ذمّة المكلف ونفس حرمانه، فقد اختلفت تعابيره، فتارة يقول بأنّ الأمر (والصيغته وضعت للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني) (٢)، وكما يقول في النهي: (بأنّ الصيغته أو ما يشاكلها موضوعه للدلالة على إبراز ذلك الأمر الاعتباري النفساني لا للزجر والمنع) (٣)، وأخرى يعبر (بأنّ الأمر دالّ على ثبوت شيء في ذمّة المكلف، والنهي دالّ على حرمانه عنه) (٤).

١- المحاضرات للخوئي قدس سره : ٤ / ٨٧ .

٢- المحاضرات للخوئي قدس سره : ٤ / ٨٥ .

٣- المحاضرات : ٤ / ٨٦ .

٤- المحاضرات : ٤ / ٨٧ .

مع أنّ الفرق بين هذين العنوانين والتعبيرين واضح، لأنّ مقوله (كلّ) تباين مع الآخر لوضوح أنّ الإبراز يعدّ من مقوله الفعل وله واقعته خارجيه، هذا بخلاف ثبوت شيء في ذمته أو حرمانه، فليس هذا إلّا أمراً اعتبارياً إذا لوحظ بالنسبه إلى الأمر والناهي، وأمراً خارجياً إن كان وجودياً من الأعيان، أو خارجياً جعلياً إن كان من المجعولات كالصلاه. هذا في الأمر.

وأما في النهي كان من أعدام ما يفرض وجوده إن كان ممّا لا وجود له في الخارج، أو كان من جهه منعه عن إزاله وجود في الخارج كالنهي عن رفع شيء عن محلّ وأمثال ذلك في النهي.

وعلى أيّ حال، كيف يمكن أن يقال بأنّ الموضوع له فيهما تارة الإبراز، وأخرى نفس الثبوت والحرمان، مع أنّك قد عرفت اختلاف مقولتها. ومجرّد إمكان تفسير الأمر بالثبوت والنهي بالحرمان لا يوجب كونهما موضوعاً لهما، كما لا يخفى.

ويرد عليه ثانياً: أنّه كيف يمكن أن يكون نفس (إفعل) في الأمر و (لا- تفعل) في النهي مصداقاً للبعث ومصداقاً للزجر، مع أنّ المصداقيه عباره عن مرحله المدلول للشيء، والحال أنّه ليس كذلك، لأنّ صيغه الأمر والنهي في مرحله الدالّيه أي صيغتهما دالتان على البعث والزجر، وهما مدلولان لهما، فكيف يمكن جعل ما هو في مرحله الدالّ، في مرحله المدلول وهي المصداقيه؟!

ويرد عليه ثالثاً: أنّ الإبرازيه قد لا- تكون باللفظ، بل تكون بالإشاره أو بغيرها، فإنّه لا يصدق في إبراز ذلك بالإشاره أو غيرها نهى أو أمر، إلّا بلحاظ تحريكه ومنعه، وإلا نفس الإظهار والإبراز باللفظ أو غيره كيف يكون أمراً أو نهياً،

بل هو ليس إلا واسطه لإفهام المقصود، لا أن يكون داخلاً في الموضوع له، بل لو أمكن وقوع البعث والزجر بغير ذلك لكان هو المطلوب، فالأولى جعل البعث والزجر نفس المدلول والموضوع للأمر والنهي كما عليه بعض المحققين من الأصوليين كما قد يستظهر عن صاحب «عنايه الأصول» ، بل وهكذا عن صاحب «نهايه الدرايه» حيث قال: (إن قلت: ولو سلمنا بأنه وإن جعل الموضوع له والمتعلق في النهي هو مجرد الترك، إلا- أنه لا بد في صدق الامتثال وتحصيل الثواب من الكف، ففي الأول ما هو لفظه. نعم، الظاهر أن متعلق الطلب في النهي هو مجرد الترك وأن لا يفعل، كما أفاد المصنف لا الكف، ولكن لا يبعد أن يكون صدق الامتثال وحصول القرب، بل واستحقاق الثواب على القول به متوقفاً على الكف، كما أن صدق الكف يتوقف على الميل والرغبة إلى الفعل، فما لم يكن مائلاً إليه راغباً فيه لا كف هناك ولا امتثال ولا قرب ولا ثواب.

وبالجملة: أن المكلف في المحرمات الإلهية :

تارة: لا يتمكن من الفعل أصلاً، وهاهنا لا يكون مخاطباً بالنهي أبداً، إذ النهي عن الشيء هو كالأمر به فرع القدره عليه، وإلا لم يصح النهي عنه عقلاً كما لا يصح الأمر به كذلك .

وأخرى: يقدر على الفعل، لكن لا- يميل إليه ولا يرغب فيه ولو مع قطع النظر عن حرمة شرعاً، بحيث كان ترك الفعل مستنداً إلى عدم الميل إليه وعدم الرغبة فيه بطبعه، لا إلى نهيه تعالى وزجره عنه جلّ وعلا، وهاهنا مخاطب بالنهي، ولكن لا يثاب على الترك، لعدم كون الترك مستنداً إلى امتثال نهيه وإطاعه زجره.

وثالثه: يقدر على الفعل ويميل إليه ويرغب فيه، ولكن يكف نفسه عنه

بداعى نهيه تعالى وزجره عنه جلّ وعلا وهاهنا يكون ممثلاً للنهى ومتقرباً بالكفّ مثاباً عليه إن شاء الله تعالى)، انتهى كلامه (١).

وأما في «نهاية الدراية» فقد تعرّض له بقوله: (إن قلت: كما لا يقع الفعل امتثالاً للأمر إلا إذا كان الإتيان بداعى الأمر، كذلك النهى إذا لم يكن داعياً إلى الترك، بل كان الترك بعدم الداعى لم يقع الترك امتثالاً للنهى، ومثله لا يكون مطلوباً، بل فيما إذا كان له داعٍ إلى الفعل ليكون النهى رادعاً وموجباً لبقاء العدم على حاله) (٢).

أقول: ولا يخفى أنّ المحقق الإصفهاني قدس سره بنفسه قد أجاب عنه، ولقد أجاد فيما أفاد، ونحن نستكمل ذلك وما وقع في جوابه هو .

(قلت: عدم الداعى إلى الفعل قد يكون بواسطة عدم القوه المنبعث عنها الشوق إلى الفعل، وفي مثله لا يعقل النهى، وقد يكون بواسطة الردع الموجب لعدم انبعاث الشوق عنها، وفي مثله يصحّ النهى والترك حينئذٍ بواسطة النهى، فلا ينحصر دعوه النهى في صورته حدوث الميل حتّى يكون النهى منحصراً في صورته الكفّ، بل عموم حدوث الميل والشوق ربما يكون بواسطة النهى، فتدبر)، انتهى كلامه.

ونحن نقول في توضيح ذلك: إنّ ما لا يمكن ولا يصحّ النهى عنه ثابت فيما إذا لم يتحقّق له ميلاً وداعياً ذاتياً لعدم وجود ميل فطرى وشوق للنهى عنه في نوعه لا في شخصه، لأنّ الأحكام الإلهية متعلّقه بنوع الإنسان، لا بأشخاصهم حتّى يُنتقض بفرد خاصّ ليس له شهوه من جهه كونه غتياً، وأما إذا كان نوع الإنسان

١- عناية الأصول: ٣ / ٢ .

٢- نهاية الدراية: ٨٢ / ٢ .

بحسب فطرته وشهوته الغريزيه راغباً وشائقاً إلى مناكحه النساء ولو عن حرام، فحينئذٍ يصحّ للشارع النهي عنه، الذي يوجب ذلك ردعه عن توجيه النفس وشوقها إليه، فنفس الترك المنتهى إلى نهى الرّب يكفي في صدق الامتثال ليصدق في حقّه أنّه عبد ممثّل وإن لم يرغب به نفسه فعلاً إلى الفعلية، لكن عدم رغبتها كان بواسطة النهي، وإلا لكان الرغبه عنها ممكناً ومحققاً وإلا لا يكفي في صدق الامتثال وجود الكفّ عن مثل العنين، لأنّه لا يقدر على الميل بذلك حتّى يعرض عنه. نعم، يمكن القول بأنّ من امتنع عن الارتكاب برغم ميله النفسى الشديد - كما هو الحال بالنسبه إلى الشبان - احتراماً لردع الله سبحانه عن ذلك كان ذلك أكثر ثواباً ممّن لا شهوه فيه كذلك إمّا لكبر سنّه أو لبروده مزاجه أو لجهات أخرى دخيله فيه، وهذا الأخير برغم برودته الجنسيه يصحّ توجيه النهي إليه، فيصبح متعلّق النهي الذي هو الزجر والمنع لا الترك ولا الكفّ .

وبالجملة: لا حاجة لصدق الامتثال إلى وجود الميل والرغبه حتّى يصدق الكفّ عنه امتثالاً كما لا يخفى.

الكلام في وجه الاختلاف في مقتضى الأمر والنهي: قد وقع الخلاف بين الأعلام أنّه كيف يقتضى النهي ترك جميع أفراد متعلّقه، بخلاف الأمر حيث يقتضى وجود فرد واحد منه المسمّى بصرف الوجود. ومنشأ هذا الاختلاف :

هل كان بالوضع كما عليه المحقّق النائيني فيما نحن فيه، وإن ذهب إلى غيره في باب العام المخصّص.

أو كان بالعقل كما صرّح بذلك صاحب «الكفايه» ووافقه صاحب «عنايه الأصول».

أو كان بمقتضى مقدمات الحكمه والإطلاق المقامى، كما عليه المحقق الإصفهاني صاحب «نهایه الدرايه» والنائينى وصاحب «منتهى الأصول» وصاحب «المحاضرات»، بل لا يبعد استناده إلى المحقق الحكيم فى حقايقه.

أو لا يكون بشىء منها، بل كان لفهم العرف ذلك ويكون متبعاً كما عليه المحقق الخمينى.

أقول: والأقوى عندنا هو الثالث ثم الرابع لو لم يكن المقصود من العرف هو حكم العقلاء المستكشف بواسطه مقدمات الحكمه، وإلا أصبح متحداً مع القول الثالث، فلا بد لتوضيح ذلك من بيان مقدمه، وهى:

أنّ ملاحظه حال الأمر والنهى بالنظر إلى متعلقهما، يقع فى مرحلتين من الثبوت والإثبات.

وأما الكلام فى المرحله الأولى: وهو الثبوت، فنقول:

فكما أنّ الأمر بالنظر إلى متعلقه يتصور على أنحاء ثلاثه، هكذا يكون فى النهى؛ لأنه :

تارة: يفرض كون الطبيعه المتعلقه للأمر بصرف وجود ما مطلوبه، بحيث يحصل الامتثال إذا تحققت بوجود واحد، سواء كان فى فرد واحد أو فى أفراد متعدده بدفعه واحده، كما فى صلاه الميّت لو قلنا بأنّ امتثال الأمر فيها يكون بوجود واحد منها لا أنّ كلّ فرد طولى منها له أمرٌ مستقلّ بذاته.

وأخرى: تكون الطبيعه بوجودها الاستغراقى والانحلالى مطلوبه، بحيث كان لكلّ منها امتثالاً ومعصيه مستقلّه، نظير ما لو قال (أكرم كلّ عالم).

وثالثه: أن تكون الطبيعه بصوره العام المجموعى مطلوبه، بحيث لو فقد فردٌ

من الطبيعه لما عُيِّدَ ممتثلاً للأمر، وهو كما يتفق في العسكر والجنود حيث أنّ المطلوب عددٌ معيّن مضبوط منهم، فلو نقص من تلك العده شخصاً واحداً لما تحقّق الامتثال والإطاعه .

والاختلاف بين هذه الثلاثه لأنّ الغرض المترتب على كلّ واحد من الثلاث متفاوتاً، كما لا يخفى.

وكذلك يكون حال النهي بالنسبه إلى متعلّقه :

تارة: يكون صرف وجود الطبيعه مبغوضاً لا- أزيد كما في النهي عن ارتفاع أصوات الجنود عند الحرب حتّى لا يلتفت العدو لوجودهم في ذلك المكان، فالمبغوض هو رفع الصوت من جندي واحد من الجنود. لا- كلّ فرد فرد منهم طويلاً بعد التفات العدو، وكذلك في العرفيات كما لو نهى المولى عبده عن أكل الثوم والبصل لرائحتهما الكريهه، وكان المقصود هو ورد مجلس لا يناسب مع وجود هذه الرائحة في فمه، فإنّ المنهى عنه بحسب المتعارف هو صرف أكل الثوم والبصل، وإلاّ بعد ما أكل وتلوّث فمه برائحته الكريهه لا يكون أكلهما بعد ذلك موضوعاً للنهي، بل ربما أجاز بعده، ففي مثل هذا يكون وجود العام المجموعى من الثوم مبغوضاً، بحيث ينتقض بفرد واحد .

وأخرى: ما يكون المنهى عنه هو وجود كلّ فرد فرد من الطبيعه، بحيث يكون فرد منها امتثالاً وعصيانياً من دون ارتباط بين الأفراد بعضها مع بعض في الطاعه والعصيان، وهو كما ترى في المنهيات الشرعيّه والعرفيه، مثل قوله عليه السلام : (لا تشرب الخمر)، وقوله تعالى: «وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» (١) وأمثال ذلك.

وثالثه: ما يكون المنهَى عنه هو نفى جميع الأفراد مجموعاً من الطبعه المنهَى عنها، فمثلاً لذلك في العرفيات بما لو قال المولى: (لا تأكل كلَّ رمانه في البستان) أو في طرف خاص، حيث استفاد منه أنّ أكل بعضها غير مبغوض، حتّى إذا لم يبلغ إلى الجميع، بل ويمكن أن يمثل في الشرعيّات بمثل نهى الشارع للصائم عن ارتماس جميع رأسه في الماء، وكذا قوله: (لا تهجر الفراش أربعة أشهر)، حيث استفاد أنّ بعضه أو أقلّ منه لا يضرّ بحاله وبصومه مثلاً، ونظائر ذلك يوجد في الشرعيّات والعرفيات، هذا كلّ في مقام التصرّ والشبوت ممّا لا كلام ولا إشكال في إمكانه، بل ووقوعه.

وأما الكلام في مرحله الإثبات: فقد اشتهر في الألسنه بأنّ الطبعه قد توجد بفرد واحد، وتنعدم بعدم جميع أفرادها، وشهره ذلك على حدّ يقرب أن يصير أصلاً شائعاً في لسان القوم، وكأنّه من المسلّمات عندهم، ولذلك ربما استفاد منه بعضهم في المقام بأنّ وجه كون الأمر يتحقّق بصرف الوجود، والنهى يحصل بعدم جميع أفرادها باعتبار أنّهما من شعب هذا الأصل، بل استدلّوا في كلماتهم على ذلك، وفهم صاحب «منتهى الأصول» حيث يقول:

(والسرّ في ذلك أنّ وجود الطبعه يحصل بوجود فرد واحد، وأمّا انعدام الطبعه فبانعدام جميع الأفراد.. إلى آخره) (١).

مع أنّ هذا الأصل غير مربوط بما نحن فيه، كما سيّتضح لك الأمر في ذلك إن شاء الله.

ولكن نشاهد في قبال هذه الطائفة جماعه أخرى قد أنكروا ذلك وجعلوه غير صحيح، والشاهد عليه صريح كلام صاحب «نهايه الدرايه» حيث يقول:

(فما اشتهر من أنّ تحقّق الطبيعه يتحقّق بفرد، وانتفائها بانتفاء جميع أفرادها، لا أصل له، حيث لا مقابله بين الطبيعه الملحوظه على نحو تتحقّق بتحقّق فرد منها، والطبيعه الملحوظه على نحو تقتضى بانتفاء جميع أفرادها)، انتهى كلامه (١).

وتبعه على هذا الكلام المحقّق الخميني في تقريراته على حسب ما قرّره المقرّر حيث قال في جواب المحقّق الخراساني الذي التزم بأن مقتضى العقل أنّ الطبيعى يوجد بفرد ما وينعدم بعدم جميع الأفراد:

(وأنت خير بفساد هذه القاعده، لأنّ المراد منها إن كان هو الطبيعه المهمله - أى بلا شرط - فهي كما توجد بفرد ما كذلك تنعدم بانعدام فرد ما.

وإن أريد الطبيعه الساريه في مصاديقها على اصطلاح القوم، فهي لا توجد إلاّ بوجود جميع مصاديقها) انتهى كلامه (٢).

ولكن الإنصاف أن يقال: إنّ هذه القاعده والأصل كان في مورده صحيحاً، لوضوح أنّ وجود الطبيعه يصدق بوجود فرد واحد، يعنى إذا وجد فرد صدق بأنّ الطبيعه قد وجدت، لأنّ الحقّ عندنا أنّ وجود الطبيعه بعين وجود أفرادها ولو كان بفرد واحد، كما أنّ عدم الطبيعه - إذا أريد عدمها - لا يكون إلاّ بعدم وجود فردٍ منها، يعنى إذا وجد فرد منها فقد تحققت فلا يصدق عدمها، فصدقها كذلك منوط

١- نهايه الدرايه: ٢ / ٨٢.

٢- تهذيب الأصول: ١ / ٢٩٥.

على عدم وجودها خارجاً أبداً ولو بفرد، وهو لا- يكون إلا- بعدم جميع أفرادها، إذ بوجود فرد منه تخرج عن حاله العدم إلى الوجود، وهو أصل مسلم عند العقل والعقلاء ولا مجال لإنكاره.

لكنه لا- يرتبط بالبحث الذى كُنّا فيه من جهة تعلق الأمر والنهى بها، فإنه أمر آخر لا بدّ من ملاحظه كيفيه الدلاله بأحد طرق ذكرناه فى صدر المسأله، ويتعين من الأقسام الثلاث بعدما عرفت إمكان كل واحد منها ثبوتاً، فنقول:

أمّا فى طرف الأمر: حيث يكون مقتضاه صرف الوجود، فلما قد بيناه فى باب الأمر فى بحث المرّه والتكرار وغيره بأنّ الأمر لا يطلب إلا أصل الماهية من دون تقييد بمرّه ولا تكرار. غايه الأمر، أنّ العقل يحكم بوجوب الإطاعه والامتثال، وهو يحصل بوجود مصداق واحد، فعلى هذا يكون فى طرف الأمر وجود فرد واحد من الطبيعه ضرورياً عقلاً قضياً للامتثال وللطاعه. فما زاد منه لا بدّ من دلاله دليل يدلّ عليه من قرينه مقالته أو مقاميه أو غير ذلك ممّا يمكن إفهام غير ما يقتضيه حكم العقل، هذا فى ناحيه الأمر .

وأما فى طرف النهى: حيث قد عرفت إمكان وقوع كل من الثلاث، إلا أنّ مقتضى تعلق النهى بالطبيعه، وإحراز أنّ الطبيعه كانت مبغوضه للمولى ولم يكن فى اللفظ أو المقام قرينه تدلّ على كون مبغوضيتها بصوره فرد واحد أو بصوره المجموعه إذا وجدت بأن كانت مبغوضه لا كل واحد واحد، يفهم من ذلك عند العقلاء كون الطبيعه مبغوضيتها بتحقيقها وبوجودها فى أى فرد منها كانت ولو متكرراً، لأنّ المفروض أنّ فهم وجودها بأى حال كان مبغوضاً بمقدّمات الحكمه، بل الغلبه فى الاستعمالات ربما توجب أنس الذهن وتبادره إلى ذلك، كما أنّ

الماهيات في العرف كثيراً ما يكون كذلك، فإن كان مراد المحقق الخميني سلمه الله من العرف هو ما ذكرناه فكان كلامه متّحداً مع ما عرفت وإلا فلا.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ حكم العقل يصحّ في طرف الأمر دون النهي؛ لأنّ دلالة على عدم جميع أفراد طبيعه بالإطلاق المقامى ومقدّمات الحكمه، فيكون الحقّ هو التفصيل بينهما، ولعلّه لهذا السبب أصبح قولاً آخرّاً غير ما ذكره، لأنّهم لم يصرّحوا في المقام في الأمر والنهي بهذا التفصيل، فتأمّل.

أقول: ثمّ لا يخفى عليك أنّ مقتضى الإطلاق بمقدّمات الحكمه، هو ترك الأفراد بجميع عناوينها من الأفراد الدفعيه للطبيعه أو التدريجيّه، غايه الأمر كان هذا البحث لإثبات الترك للتدريجيّه، لأنّها واقعه في الطول من الزمان بخلاف الأفراد الدفعيه حيث تكون واقعه في مرحله العرض، إذ ربّما يكون التحقيق بوجود عدّه أفراد في زمان واحد، أو واحداً على سبيل البدليّه تدريجاً، بلحاظ إمكان وقوعه في أمكنه متعدّده، وأنّ الترك بلحاظ الثاني هل هو داخل تحت النهي أو لا، ولو بلحاظ كونه لأوّل وجود من الطبيعه في الأفراد مثلاً.

البحث عن اقتضاء النهي بعد المخالفه: بعدما ثبت عدم دلالة النهي بمادّته وهيئته على لزوم الاستمرار والتكرار، وثبت إمكان وجود النهي على أنحاء ثلاثه في مقام الثبوت والتصوّر، يقع الكلام حينئذٍ في أنّه لو خالف العبد للنهي وارتكب المنهيه عنه، وعصى الأمر بالترك، فهل يقتضى النهي لزوم تركه في ساير أفراد بعده أم لا يقتضى ذلك، أو يقتضى عدم لزوم تركه؟ وجوه.

فغن صاحب «الكفايه»: (إنّه لا- دلالة للنهي على إرادته الترك لو خولّف أو عدم إرادته، بل لا بدّ في تعيين ذلك من دلالة ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه

الجهة، ولا يكفي إطلاقها من ساير الجهات فتدبر جداً)، انتهى كلامه (١).

وعن صاحب «حقائق الأصول» للحكيم قدس سره: (والطريق إلى معرفه أنها ملحوظه على أى النحوين، يمكن أن يكون بإطلاق المادّه، فإن مقتضاه كونه ملحوظه صرف الوجود كما تقدّم بيانه فى المرّه والتكرار، كذلك إطلاق قوله (لا تضرب) يقتضى الزجر عن صرف الوجود، فإذا خولف بالوجود لم يقتض الزجر عن الوجود بعد ذلك، فإنّه وجودٌ بعد وجود، لا وجودٌ بعد عدم الذى هو صرف الوجود كما عرفت.

نعم، الغالب فى المفسده أن تكون قائمه بكلّ حصّه بحيالها، وفى المصلحه أن تكون قائمه بصرف الوجود، فلعلّ هذه الغلبه تقتضى كون مقتضى الإطلاق هو الثانى لأنّ الأوّل حينئذٍ يحتاج إلى بيان، فتأمل)، انتهى كلامه (٢).

أقول: الحقّ عدم دلالة النهى لا- بمادّته ولا- بهيئته على شىء من المحتملات الثلاث التى ذكرناها، لما قد عرفت منّا كراراً بأنّ المادّه لا تدلّ إلا على أصل الماهيّة من دون نظر إلى وجودها مرّه أو أزيد، ومن دون توجه إلى حال العصيان أو الامتثال .

كما أنّ الهيئته بذاتها لا تدلّ إلا على الزجر والمنع عن الطبيعه بأى كيفيّة وقعت، من دون نظر فيها إلى هذه الجهات، فلا بدّ لإثبات أحد من الأمور الثلاثة من الرجوع إلى القرينه المقاليه أو المقاميّه، فإن فقدت القرينه بتمام أقسامها فلا بدّ من الرجوع إلى مقدّمات الحكمه، وهى كما عرفت بيانها منّا سابقاً دالّه على كون

١- الكفايه: ١٥٠ .

٢- حقايق الأصول: ١ / ٣٤٩.

الطبيعه بوجودها مبغوضه، سواء كانت تحققت الأفراد عرضيه أو طوليه، أى سواء كانت فى الأفراد الدفعيه أو التدريجيه، فإذا كان هذا اقتضاء مقدمات الحكمة فلازم ذلك كون كل فرد من الأفراد له امثال مستقل وعصيان على حده، فإن مخالفه فرداً من أفراد المنهى عنه، لا يوجب سقوطه عن ساير الأفراد، كما هو مقتضى كون النهى بصوره العام الاستغراقى .

وعلى ما ذكرنا يظهر أن ما ذكره الحكيم قدس سره بأن مقتضى إطلاق الماده هو صرف الوجود:

إن كان مقصوده من حيث إطلاق الماده، من جهه عدم تقييدها بقيد، ومع هذا الوصف قد تعلق النهى بها، فقد عرفت أن مقتضاها المبغوضيه لكل فرد فرد من الطبيعه كما هو المتفاهم عند العرف.

وإن كان مقصوده إطلاق الماده من دون نظر إلى النهى المتعلق بها، فقد عرفت بأن الماده لا تدل إلا على أصل الطبيعه من دون إفهام للمره أو التكرار أو الفرد والأفراد.

ومما ذكرنا يظهر وجه النظر فى كلام صاحب «الكفايه» إن كان مقصوده من إطلاق المتعلق غير ما ذكرناه، ولكن الأظهر أنه أراد نفس المعنى الذى تحدّثنا عنه لقوله رحمه الله : (ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهه) حيث يحتمل كون مراده من (الجهه) أى من جهه تعلق النهى به وجريان مقدمات الحكمة فيه، والله العالم.

أقول: هنا تنبيهان ينبغى التعرّض لهما:

التنبيه الأول :

ثم لا يذهب عليك أن النهى قد يتعلق بوجود طبيعه من جهه كون وجودها

مشتمله على مفسده، فهنا مركز تعلق النهى لا الأمر بالعدم، لأن الأمر يتعلق بما فى وجودها مصلحه، ولكن قد يتعلق الأمر بشيء كان عدم خاص منه ومقارناته معنواً بعنوان حسن ذى مصلحه، فيكون المقام حينئذٍ مقام تعلق بعث وأمر وإن كان مورد متعلقه هو الأعدام المضافه إلى الأشياء المتضمنه للمصلحه كالصوم الذى حقيقته الإمساك وهو أمرٌ عدمى، ولكنّه له حظٌ وجودى بلحاظ التيه المرتبه عليه، كما أنّ النهى قد يتعلق بترك شيء، إذا فرض كون تركه موجباً للمفسده من دون المصلحه فى فعله، فربما يعبر عنه فى هذا الفرض بالزجر عن الترك كما فى: (لا تترك)، كما يتفق ذلك بالنسبه إلى الجنود فى باب الحرب .

وكيف كان، فاعلم بأنّ الملاك فى الأمر والنهى ليس خصوص كونه متعلقاً بالوجود والآخر بالعدم، كما هو الغالب، بل الملاك كون المتعلق ذى مصلحه ملزمه، فهو مركز للأمر سواء كان بوجوده أو بعدمه، أو كون المتعلق ذى مفسده ملزمه، فيكون مركزاً للنهى، سواء كان تعلقه بوجوده أو بعدمه، وعليه فالبعث والزجر الذى يعدّ مفادهما قد يتعلقان بالوجود تارةً وبالعدم أخرى .

التنبيه الثانى: وهو أنه لا إشكال فى أنّ الأمر ينقسم إلى تعيّد وتوصيل، باعتبار أنّ وجوده فى الخارج إن كان مع قصد امتثال الأمر عدّ تعبيدياً، وإلا كان توصلياً.

والإشكال إنّما وقع فى النهى، فى أنه هل يمكن تقسيمه إليهما أم لا؟

والذى يظهر من كلام العلامة البروجردى قدس سره فى «نهاية الأصول» حيث يقول: (إنّ توهم جريانه فيه فاسد، إذ النهى إنّما يتعلق بوجود الطبيعه، وقد عرفت أنّ نفس امريته عصيان له، ولا يعقل أن يقع متعلقه مصداقاً لامتناله، وحقيقه

التعديته هي كون المتعلق للتكليف مقيداً بصدوره بداعي هذا التكليف المتعلق به، فيشترط في تحققها كون المتعلق بتحقيقه مصداقاً للامثال كما في الأوامر لا للعصيان كما في النواهي)، انتهى كلامه (١).

وفيه: قد عرفت بأن الأمر والنهي كما قد يتعلقان بوجود شيء فيه المصلحة أو المفسده الملزمتان كذلك، قد يتعلقان بعدم شيء كان فيه المصلحة أو المفسده الملزمتان، كما عرفت في مثل الصوم الذي هو عبارته عن الإمساك، فمع ذلك يوتي بقصد القرية، مع أنه بحسب مبناه عدم خاص فيه المصلحة، فكيف التزم في التعدي اعتبار أن يكون أمراً وجودياً مصداقاً للامثال، وهكذا نقول في ناحيه النهي أيضاً، حيث إنه قد يكون في عدم شيء مفسده مما يستلزم أن تكون في وجودها مصلحة، وهكذا يتعلق النهي بترك شيء لأن في تركه مفسده لا في وجوده مصلحة، كما يتفق ذلك في الحرب حيث يعد ترك الجندي لمحل خاص مستلزماً لمفسده هزيمه سائر الجنود، وإن لم يكن بقائهم فيه مستلزماً للفتح والنصر المتضمنان للمصلحة، ولذلك ينهى عن تركه ويقول لا تترك موضعك، فيكون مفهومه وملازمه هو وجوب الكون في المقام .

وكيف كان، فأى مانع يمنع عن القول بجواز إتيان الممنوع الذي نهى عن وجوده، أو الموجود الذي قد نهى عن تركه بقصد نهى مولاه وامثالاً للتكليف والتعدي، وإتيان أمور أخرى لا بقصد التعدي وإطاعة لأوامره تعالى، بل كان امثاله للتكليف لملاحظه جهات أخرى توصلية.

فعلى هذا يصح أن يقال بأن النهى أيضاً ينقسم إلى التوصلى والتعبدى ويكون الثواب والأجر فيهما متفاوتاً.

نعم، الذى ينبغى أن يُقال: إنه ليس لنا فى الأخبار والأدلة ما يدلّ على لزوم قصد امتثال المكلف فى النواهى ليصدق الإطاعه والامتثال إذ يصدق على فعله الامتثال حتى ولو كان امتثاله من دون توجه إلى قصده، ولعله لذلك لا لعدم إمكان التقسيم كما توهمه العلامة البروجردى، فافهم واغتنم.

اجتماع الأمر والنهي

فصل

في اجتماع الأمر والنهي

اعلم أنه وقع الخلاف بين الأعلام في جواز اجتماعهما وتصادقهما في واحد وامتناعه على أقوال ثلاثة:

الأول: قول بالجواز مطلقاً، كما عليه كثير من المتأخرين، وسوف نصرّح بأسمائهم لاحقاً.

الثاني: وقول بالامتناع، وعليه أكثر الجمهور والمعتزلة وبعض الأشاعره، والعميدى وصاحبى المدارك والمعالم وبعض المتأخرين من الإماميه .

الثالث: التفصيل بين حكم العقل والعرف، فيجوز الاجتماع عقلاً ولا يجوز عرفاً، وهو المنسوب إلى الأردبيلي في «شرح الإرشاد» وصاحب «الكفايه».

أقول: فلا بدّ قبل الخوض في المقصود وبيان المختار من تقديم أمور :

الأمر الأول: في المراد من الواحد الواقع في العنوان، هل المقصود منه هو الواحد الشخصى كما قد يؤيده المحقق الخمينى في تهذيبه، والحكيم في حقايقه، معللين ذلك بأنّه مرتكز البحث في صحّه العباده وعدمها لا الكلىّ منه، خلافاً للمحقق العراقى في نهايته بقوله: (ولئن تأملت ترى اختصاصه أيضاً بالواحد الكلىّ، وعدم شموله لما يعمّه والشخصى كشخص الصلاه الواقعه في هذا الغصب، إذ ذلك أيضاً وإن كان مجمعاً للعنوانين، ولا بتوسيط كلىّ عنوان الصلاه في الغصب،

إلا- أنّ المناسب للمسأله بعد كونها أصوليه لا- فقهيّه هو خصوص الكلّي دون ما يعمّه والشخصي كما هو واضح)، انتهى كلامه (١).

خلافًا لصاحب «الكفايه» حيث قال: (المراد من الواحد هو مطلق ما كان ذا وجهين، ومندرجًا تحت عنوانين، بأحدهما كان موردًا للأمر، وبالأخر للنهي، وإن كان كليًا مقولًا على كثيرين كالصلاه في المغصوب).

ولكن الحقّ أن يُقال: بأنّ الواحد يطلق على أمور متعدده:

تارة: يُراد بالواحد الواحد الشخصي والجزئي الحقيقي من جميع الجهات كزريد.

وأخرى: يُراد به أن يكون نوعيًا كالإنسان.

وثالثه: يُراد أن يكون محكومًا بالوحده جنسيًا كالحيوان.

والوحده في جميع هذه الثلاثه ربما تكون حقيقيه، وقد يُراد بالوحده هو الوحده بالنوع، كمقايسه بعض القبائل بعضها مع بعض، حيث تكون وحدتهم بالوحده النوعيه، وهي كونهم إنسانًا كما يقال إنّ الرومي والزنجي يكون من نوع واحد أي من إنسان فارد، وقد يكون الواحد هو الواحد بالجنس كما يُقال بأنّ البقر والغنم واحد أي من جنس واحد وهو الحيوان والوحده في هذين يكون مجازيًا لا حقيقيًا، لأنهما بالحقيقه اثنان إلا أنّهما بالعرض والمجاز ينسبان إلى واحد لأنّ جنسهما واحد حقيقه، فالوحده أولًا وبالذات تحمل على الجنس، وثانيًا وبالعرض تنسب إلى الفردين الخارجين.

ثمّ الواحد الشخصى قد يكون من حيث الجبهه واحده، كما أنّ ذاته واحد، وقد يكون معنواً بعنوانين وموجّهاً بوجهين كالجلوس فى محلّ إذا صار واجباً لجبهه وحراماً لأخرى، كالصلاه فى الأرض المغصوبه، فإنّ الصلاه واجبه من جهه ومحرمه من جهه كونها غصباً، والذى يكون مراداً للبحث هو الثانى من الواحد الشخصى وهو لا- يكون كلياً، بل يكون فرداً لكليين من العنوانين.

وجبه - مضافاً إلى ما ذكره المحقّق الحكيم قدس سره من أنّ الحكم بالصحّه والفساد يكون للصلاه الفردية الخارجيه الفاقده للشرائط، أو واجده للموانع - إنّ البحث فى الجواز وعدمه كان بعد الفراغ من انطباق العنوانين على المعنون خارجاً، غايه الأمر يقع البحث فى أنّ الأمر المتعلّق بشيء هل يوجب سرايته إلى متعلّق النهى لوحده المتعلّق أو لا- يوجب؟ فالامتناعى كان على الأوّل والجوازي على الثانى، فثبت أنّ الحقّ مع المحقّق الحكيم ومن تبعه فى أنّ المراد من الواحد هو الشخصى الذى كان له وجهين وعنوانين، لا- ما يكون موجّهاً بوجه واحد ومعنواً بعنوان فارد، ولا ما يكون واحداً بالجنس، كما فى تعلّق الأثر بواحد والنهى عن الآخر كالسجود لله والصنم لتعدّد متعلّقتهما وعدم تصادقهما فى واحد.

الأمر الثانى: هل النزاع هنا صغرى كما عليه جماعه من المتأخّرين كالمحقّق النائينى وصاحب «المحاضرات» وغيرهم، أو أنّ النزاع كبرى كما عليه صاحب «تهذيب الأصول»، والظاهر كون الأوّل أولى .

بيان ذلك: موقوف على ذكر مقدّمه، وهى:

أنّ كلّ تكليف يحتاج إلى أمور أربعه سواء كان أمراً أو نهياً، وهى عبارته عن

المكلف (بالكسر) وهو الأمر، والمكلف (بالفتح) وهو العبد، والمكلف به وهو العمل، وزمان امتثال التكليف.

ولاء إشكال عند العقل والعقلاء بأن المولى والعبد والعمل وزمان الامتثال إذا كانت واحده وكان وجه العمل واحداً، وجهته واحده، كان توجه تكليفين من الأمر والنهي معاً بالنسبه إليه محالاً، أى يعدّ نفس صدور التكليف محالاً لا تكليفاً بالمحال كما وقع فى بعض العباير؛ لعدم إمكان تحقّق الإراده والكراهه معاً من المولى الحكيم فى شىء واحد للشخص الفارد من جهه واحده، فهو محذور آخر غير محذور أصل عدم إمكان جمع الإراده والكراهه واقعاً فى شىء واحد، كما لا يخفى.

نعم، يعدّ تكليفاً بالمحال أيضاً بالنظر إلى حال العبد، لو أمكن وقوع التكليفين كذلك عن المولى الواحد بفرض محال، كما يعدّ حينئذٍ من التكليف بالمحال لا التكليف المحال لو فرض تعدّد المولى، فأمر أحدهما بذلك الشىء ونهاه عن الآخر، مع فرض الوحده فى المتعلّق من جميع الجهات، أى من حيث الزمان والمكان والجهه وغيرها، وهذا الكبرى مسلّم عند العقل والعقلاء فى القسمين المزبورين بلا كلام ولا إشكال .

وإنما الكلام والإشكال وقع فيما إذا كان المتعلّق من حيث ذاته واحداً، كما أنّ زمان الامتثال والمكلف (بالفتح) واحداً والمفروض وحده المولى - وإن أمكن فرضه متعدداً بتعدّد الأمر والنهي، ولكن المفروض عند القوم هو وحده المولى - إلا أنّ المتعلّق فى الأمر والنهي قد ينطبق على شىء واحد ذاتاً ومتعدّد جهه وعنواناً أى كان المتعلّق لهما كلياً منطبقاً على الفرد الواحد بحسب الذات والمتعدّد

بحسب الجبهه تارةً وبغيره أخرى .

وجه الإشكال: أنه هل هو يكون من قبيل القسمين الأوليين اللذين كانا متعلقهما بحسب الذات والجبهه متّحداً ليكون مستحيلاً، ولو من جهه كونه تكليفاً بالمحال، لو لم نقل إنه تكليفٌ محال كما قد عرفت، فيكون من صغريات تلك الكبرى.

أو لا يكون من هذا القبيل، لكفايه تعدّد الجبهه والعنوان في رفع غائله الاستحاله، وعدم سرايه ما هو المتعلّق في أحدهما للآخر، فليس حينئذٍ من صغريات تلك المسأله.

أقول: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ النزاع هنا صغروي لا كبروي كما توهمه المحقّق الخميني، ولم يذكر لمدّعاها وجهاً مبيناً، اللهمّ إلا أن يراد أنّ البحث بما أنّه في كلّى هذه القضيه، وأنّ تعدّد الجبهه مع وحده المحلّ هل يكفي في رفع المحذور من التكليف بالمحال أم لا، حيث يصبح البحث حينئذٍ كبروياً، والله العالم.

الأمر الثالث: أنه قد وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ هذه المسأله التي تعدّ من أهمّ المسائل هل هي مسأله أصوليه أو كلاميه أو فقهيه أم تعدّ من مبادئ الأحكام أو من المبادئ التصديقيه للمسائل الأصوليه؟ وجوه وأقوال واحتمالات:

والذي يظهر من المحقّق القميّ قدس سره أنه عدّها من المسائل الكلاميه، حيث قال في «القوانين»:

(وهذه المسأله وإن كانت من المسائل الكلاميه، ولكنّها لما كانت يتفرّع عليها كثير من المسائل الفرعيه، ذكرها الأصوليين في كتبهم، ونحن نقتفي آثارهم

فى ذلك)، انتهى كلامه (١).

أقول: لكّنه مخدوش بأن علم الكلام علم يبحث فيه عن المبدأ والمعاد وعن أفعال الله تعالى، وليس المقصود هنا هو البحث عن ذلك من حيث صدوره عن المولى الحكيم وعدم صدوره، وإن كان ذلك من أثر سرايه متعلق أحدهما على الآخر وعدمها، إلا أن ذلك ليس الغرض من البحث .

وأما اعتبارها من المسائل الكلامية لأنّ البحث فيها عن إمكان الاجتماع بين متعلّقى الأمر والنهى وعدم إمكانه، استلزم أن تكون أكثر مسائل المعقول والمنطق من المسائل الكلامية، وهو واضح الفساد كما لا يخفى .

وأما كونها من المسائل الفرعية، وإن احتمله المحقق الحكيم فى «حقائق الأصول» من جهة ملاحظه حال صحه الصلاه فى الدار المغصوبه وعدمها، إلا أنه لم يشهد ولم ينقل عن أحد على ما بأيدينا من كتب المتأخرين من التصريح بذلك، ولعل وجه فساده واضح، إذ الصحه وفساد الصلاه تعدّان من ثمرات هذه المسأله لا نفسها، كما لا يخفى .

وأما كونها من المبادئ التصديقيه فهو مختار المحقق النائينى فى كتابه «فوائد الأصول» حيث يقول: (فالإنصاف أنّ البحث فى المسأله أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقيه؛ لرجوع البحث فيه إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسأله التعارض والتراحم، وليس بحثاً عن المسأله الأصوليه.. إلخ).

وذكر قبل أسطر من العبارة السابقه فى وجه ذلك فى وجه ذلك ما لفظه:

(والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقلية للخطابات الشرعيه :

تارةً: يكون بحثاً عن المسألة الأصولية، كالبحث عن مسأله الضدّ، ومقدمه الواجب، فإنّ المبحوث عنه في هذه المسأله عن اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، واقتضاء إيجاب الشىء لإيجاب مقدماته، يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، وينتج منه حكم كلّى فقهي وهو فساد الضدّ إذا كان عباده، ووجوب مقدمه الواجب.

وأخرى: لا- يكون البحث عن الملازمات العقلية بنفسه بحثاً عن مسأله أصوليه، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط كما في المقام.

فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه في المقام، إنّما هو استلزام تعلق الأمر والنهى بعين ما تعلق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، أن يكون الأمر والنهى متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا تعارض، وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخير.

وفي المقام الثاني إنّما هو في كفايه وجود المندوحه في رفع غائله التراحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضى وجود التراحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التراحم، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن يمكن أن يناقش في كلامه :

أولاً: إمكان أن يُقال بأنّ أثر الصحه والفساد للعباده لا يكون أثراً للتعارض والتراحم وعدمهما، حتّى يستلزم توسط التعارض وعدمه والتراحم وعدمه بين

جواز الاجتماع وعدمه، وبين صحه الصلاه وعدمها، خروجها عن المسأله الأصوليه، بل يكون للجواز وعدمه أثران مترتبان فى عرض واحد عليها؛ أحدهما هو الحكم بالصحه والفساد، والآخى وقوع التعارض والتراحم وعدمهما، فليس أثر الأول فى طول الأثر الثانى حتى يقال إنه ليس من المسائل الأصوليه، لعدم وقوع كبرها قياساً لكبرى الاستنباط.

وثانياً: أنه لو سلمنا طوليه ذلك، ولكن مع ذلك نقول لا يلزم من صدق كون المسأله أصوليه أن لا يتوسط شيئاً بين ما هو مسأله أصوليه، وما هو من مسأله فقهيه، بل يكتفى أن تكون نتيجتها ذلك، ولو كان بواسطه واحده، خصوصاً إذا كانت واسطه خفيه عقليه كما فى المقام.

والعجب منه قدس سره أنه التزم قبل ذلك كونها من المسائل الأصوليه، ثم عدل عنه كما نقله تلميذه الكاظمى قدس سره فى ذيل كلامه هنا.

ومن هنا يظهر عدم تماميه توهم كونه من المبادئ الأحكاميه، كما نسب ذلك إلى الشيخ فى التقريريات وشيخنا البهائى والعضدى والحاجبى؛ لأنهم ذكروا فى دليلهم ما ورد ذكره فى كلام المحقق النائينى، لأنهم جعلوا البحث فى الجواز وعدمه بحثاً عن أحوال الحكم وأوصافه، وعن جواز اجتماع الحكمين مع تضادّهما فى مجمع واحد وعدمه، فلانزم الجواز عدم التعارض فكان العمل صحيحاً، بخلاف حال الامتناع فلازمه التعارض وتقديم جانب النهى وهو الفساد.

وجه ذلك ما عرفت صحه جعلها من المسائل الأصوليه، ولو كانت نتيجتها بواسطه واحده فقهيه إلى الحكم الفقهى، كما هو كذلك فى المقام.

فظهر أنّ الحقّ كون المسأله من المسائل الأصوليه، كما عليه صاحب

«الكفايه» وشارحها صاحب «عنايه الأصول» وأصحاب «نهايه الأفكار» و«نهايه الدرايه» و«منتهى الأصول» و«حقايق الأصول» و«تهذيب الأصول» و«المحاضرات».

الأمر الرابع: فى بيان الفرق بين مسألتنا وبين مسأله النهى فى العبادات: وقد ذكر لذلك فروق سبعة أو أزيد بحسب ما أطلعنا عليه، بل ربما يكون أزيد من ذلك.

الفرق الأول: وهو المنسوب إلى صاحب «الفصول» من أن البحث فى اجتماع الأمر والنهى إنما يكون فيما إذا تعلق الأمر والنهى لطبيعتين متغايرتين بحسب حقيقه وإن كانت النسبه بينهما عموماً مطلق. وأمّا هنا - أى فى النهى فى العبادات - فيتعلق الأمر والنهى فيما إذا اتحدتا حقيقهً وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد، بأن تعلق الأمر بالمطلق والنهى بالمقيّد.

وهذا كلامه رحمه الله فى باب النهى فى العبادات.

ويؤيد كلامه المذكور ما قاله فى باب اجتماع الأمر والنهى بقوله:

(ثم لا فرق فى موضع النزاع بين أن يكون بين الجهتين عموماً من وجه كالصلاه فى الغصب، وبين أن يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به كما لو أمره بالحركه ونهى عن التمدانى إلى موضع مخصوص فتحرك إليه، فإن الحركه والتمدانى طبيعتان متخالفتان وقد أوجدهما فى فرد واحد والأولى منهما أعم)، انتهى كلامه.

الفرق الثانى: قيل إن الفرق بينهما إنما فى النسبه الموجوده فيهما، وهو المشهور فى كلام المحقق القمى فى «القوانين» فى مسأله النهى فى العبادات حيث

قال:

(ومما ذكرنا يظهر أنّ ما تقدّم من اجتماع الأمر والنهي، هو فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه..

إلى أن قال: وبالجمله، النزاع في هذا الأصل هو فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه، أو المأمور والمنهى عموم وخصوص مطلقاً)، انتهى كلامه (١).

الفرق الثالث: قيل - كما في الكفايه - بأنّ الفرق بينهما كان بحسب الجبهه المبحوث عنها في مسأله جواز الاجتماع وعدمه، التي بها تمتاز المسائل، وهي أنّ تعدّد الوجه والعنوان في الواحد، يوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهي، بحيث ترتفع غائله استحاله الاجتماع في الواحد بوجه واحد، أو لا يوجب التعدّد ذلك فلا ترتفع الغائله، فالنزاع هنا واضح في سرايه كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر، لاتّحاد متعلّقيهما وجوداً، وعدم سرايته لتعدّدهما وجهاً.

وهذا بخلاف الجبهه المبحوث عنها في المسأله الأخرى، حيث يكون البحث - بعد تعلق النهي إلى العباده - عن أنّه هل يوجب الفساد أم لا.

نعم، لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسأله الاجتماع يكون مثل الصلاه في الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله)، انتهى كلامه باختلاف يسير (٢).

الفرق الرابع: في وجه الفرق بينهما بأنّ الحاكم في مسألتنا بالجواز أو الامتناع هو العقل، فتكون المسأله عقليّه، بخلاف تلك المسأله حيث تكون دلاله

١- القوانين: ١ / ١٥٥ .

٢- الكفايه: ١٥١.

النهي على الفساد لفظياً، فالمسأله تكون لفظيه، لكن لم يظهر لنا القائل بذلك.

الفرق الخامس: - كما عن «المحاضرات» - حيث قال:

قد ظهر ممياً ذكرناه نقطه الامتياز بين هذه المسأله والمسأله الآتیه كمسأله النهی فی العبادات، وهی أن النزاع فی تلك المسأله كبروی، فإنّ المبحوث عنها فيها إنّما هو ثبوت الملازمه بين النهی عن عباده وفسادها، وعدم ثبوت هذه الملازمه بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى وهی تعلق النهی بالعباده، وأمياً النزاع فی مسألتنا هذه فقد عرفت أنه صغروی، لفرض أنّ المبحوث عنه فيها هو سرايه النهی من متعلقه إلى متعلق الأمر وعدم سرايته - وعلى ضوء هذا فالبحث فی هذه المسأله بحث عن إثبات الصغرى للمسأله الآتیه، فإنّها على القول بالامتناع وسرايه النهی من متعلقه إلى ما ينطبق عليه المأمور به، تكون من إحدى صغرياتهما ومصاديقها دون القول الآخر.

فالتیجه: أنّ النقطه الرئيسه لامتیاز إحدى المسألتین عن الأخری، هی أنّ جهه البحث فی إحداهما صغرویه وفي الأخری كبرویه، انتهى كلامه (١).

الفرق السادس: وقيل فی وجه الفرق بينهما بما فی «نهايه الأفكار» ردّاً على الاستدراك الواقع فی كلام صاحب «الكفايه» بقوله: (نعم على القول بالسرايه والامتناع، وتقديم جانب النهی، يكون المقام من صغريات المسأله الآتیه).

قال: (ولكن فيه ما لا يخفى، إذ نقول بأنّه لا وجه لجعل المسأله على الامتناع وتقديم جانب النهی من صغريات تلك المسأله الآتیه، لضروره وضوح الفرق مع

ذلك بين المسألتين، حيث أنّ الفاسد في المقام على الامتناع وتقديم النهي، إنّما كان مستنداً إلى العلم بالنهي لا إلى النهي بوجوده الواقعي، بل في الحقيقة يكون الفساد في المقام حينئذٍ من جهة انتفاء قصد القرب، من جهة أنّه مع العلم بالنهي لا يكاد يتحقّق القرب المعتبره في حقّ العباده، بخلافه في المسأله الآتية، حيث أنّ الفساد فيها إنّما كان مستنداً إلى نفس النهي بوجوده الواقعي. ومن ذلك لا يكاد يفترّق فيها بين العلم بالنهي أو الجهل به، فتفسد العباده على كلّ حال.

ومن المعلوم أنّه لا يكون الوجه فيه إلاّ - من جهة انتفاء الملا-ك والمصلحه عنها، وكشف النهي عنها عن تخصيص الملا-ك والمصلحه من الأوّل بما عدا هذا الفرد المنهي عنه من الأفراد الأخر.

ومن ذلك يندرج تلك المسأله في مسأله تعارض الدليلين، وتكاذبهما من جهة تكاذب الدليلين حينئذٍ، وتمانعهما في أصل الملا-ك والمصلحه أيضاً، مضافاً عن تمانعهما في مقام الحكم، فلا بدّ حينئذٍ من إعمال قواعد التعارض فيهما بالرجوع إلى المرجحات السنديّه، وهذا بخلاف المقام حيث أنّه باعتبار وجود الملاكين فيهما، يندرج في صغريات مسأله التراحم، ولو على الامتناع أيضاً، نظراً إلى تحقّق المزاحمه حينئذٍ بين الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحيه، كما يكشف عنه حكمهم بصحّه العباده في الغضب مع الغفله، أو الجهل بالموضوع أو الحكم عن قصور لا- عن تقصير، ولو مع البناء على تقديم جانب النهي، حيث أنّه لولا- ذلك لما كان وجه لحكمهم بالصحّه مع الجهل بالموضوع أو الحكم، بل لا بدّ من الحكم بالبطلان وفساد العباده مطلقاً، كما هو واضح.

ومن ذلك نقول أيضاً في المقام بلزوم الرجوع فيه إلى قواعد باب التراحم، فيقدّم ما هو الأقوى من الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية، وإن كان أضعف سنداً من غيره، لا إلى قواعد باب التعارض والترجيح بالمرجحات السنديّة من حيث العدالة والوثوق كما هو واضح)، انتهى كلامه (١).

أقول: علاوة على ما ذكرناه فإنّ في المقام أقوال أخرى، ودعاوى عديده كدعوى صاحب «تهذيب الأصول» حيث ذهب إلى أنّ الفرق بينهما إنّما هو بحسب الموضوع والمحمول، فيكون ذاتياً فلا اشتراك بينهما حتّى نحتاج إلى ذكر الامتياز بينهما.

فالأولى هو الاكتفاء بذلك المقدار، فلا بدّ حينئذٍ من بيان ما هو المختار، وما هو الأقوى في المقام عندنا فنقول:

قد يدعى تارة: كون وجه الفرق بينها هو اختلاف حقيقته تعليقها في ما نحن فيه، ووحدتها في مسأله النهى عن العباده.

وأخرى: من حيث النسبه بأنّها تجرى بكلا قسميها في اجتماع الأمر والنهى دون النهى في العباده.

أمّا الفرق الأوّل: فإنّ لوحظت المسأله فيما نحن بلحاظ ما هو المتداول بين أهل الأصول كان الحقّ هو ما ذكر لما سيأتى من أنّ متعلّق الأمر هو الصلاه والنهى هو الغصب كما هو المتعارف في عالم المثال، وهما حقيقتان مختلفتان بلا إشكال، وقد اجتمع المكلف بينهما في مورد واحد خارجاً، فيأتى الكلام في جوازه وامتناعه.

وأما إن لوحظت المسألة بحسب حقيقتها، مع قطع النظر عمّا هو المتداول بينهم، فلا يكون ذلك وجه الاختلاف؛ لأنّ البحث يدور في أنّ تعدّد الجبهه والوجه في الواحد الشخصى هل يكفى لرفع التضادّ بين الحكمين المتغايرين من الوجوب والحرمة من حيث المتعلّق، ولو كان تعلّقهما إليه في مورد شخصياً لا كلياً حيث قد ينطبق ويصدق عليه ويجمعهما المكلف في الخارج، مثل أن يقول لزيد بأنّ عليك إكرام زيد لعلمه وإهانته لمعصيته، من دون أن يجعل حكم وجوب الإكرام للعلماء عموماً والإهانته للعاصين كذلك حتّى يكون العمرو مجمعاً لكليهما، فيوجب تعلّق التكليفين إليه من حيث صدق الكلّي عليه في كلّ واحد منهما. فإنّه حينئذٍ يصحّ أن يقع مورداً للنزاع والكلام في إمكانه وامتناعه، لأجل سرايه حكم أحدهما إلى الآخر وعدم السرايه .

وإن أراد من تغايرهما حقيقته في متعلّقهما هو تغايرهما ذاتاً ومفهوماً، مع صرف النظر عمّا وقع في الخارج، فهو أيضاً صحيح في المثال المزبور، لأنّ حقيقته العلم الموجود في عمرو ومفهومه مغاير مع مفهوم العصيان الموجود فيه، وإن لم يكونا بمفهوماً الكلّي متعلّقين للأمر والنهى.

ولكنّه خلاف ما يستفاد من ظاهر كلامه من بيان التغاير، حيث أنّه أراد التغاير من جهة افتراق بعض مصاديقه خارجاً عن بعض المصاديق الأخر، كما لا يخفى.

أمّا الفرق الثانى: حيث ادّعى أنّ النسبه بينهما تكون بصوره العموم والخصوص من وجه، لا العموم والخصوص المطلق الجارىه في مسأله اجتماع الأمر والنهى دون النهى فى العبادات، كما ذكرها صاحب «الفصول».

ففيه أولاً: قد عرفت أنه خلاف لما هو المتعارف بين أهل الأصول من تعلق الأمر والنهي على عنوانين كليين، بحيث قد يصدق على الأفراد الغير الجامع مع عنوان الآخر، وقد يصدق للجامع كما هو المتداول في الأمثلة.

وثانياً: إنَّ الدنوَّ والقرب عنوان انتزاعى عن الحركة نحو الموضوع المخصوص، ولا يعدَّ عنواناً مستقلاً مباحثاً حقيقةً عن الحركة، بل حقيقته ترجع إلى الأمر بالحركة نحو الموضوع المعين والنهي عنهما، فيكون من قبيل النهى فى العبادات، بأن تعلق النهى بما قد تعلق به الأمر لا بحقيقته مباحثاً عن حقيقته الحركة حتى يصير من قبيل اجتماع الأمر والنهى.

نعم، تصح هذه الدعوى بناءً على ما ادعينا من كون المقصود فى البحث هو أن تعدد الوجه والوجه هل يكفى فى رفع غائله التضاد بين الحكمين، أم لا - بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الأمر والنهى متوجهاً إلى المتعلق الشخصى الخارجى ذى عنوانين ووجهين، أو إلى عنوانين حكميين متباينين بحسب الحقيقه كالصلاه والغصب، أو تعلق بعنوانين كان أحدهما من أفراد العنوان الآخر ولو كان بحقيقه واحده، نظير ما لو قال: حرَّك ولا تتحرَّك نحو الموضوع المخصوص، فضلاً عما يوجب توهم التباين بين العنوانين كالحركة والقرب والدنو، فإنه أيضاً داخل تحت بحث جواز اجتماع الأمر والنهى، لوضوح أنه إذا كان المتعلقان الشخصيان داخلان تحت المسأله فمثل العموم والخصوص المطلق المعدودان من العناوين الكليه فيها بطريق أولى.

أمَّا الفرق الثالث: وهو دعوى كون النسبه فى اجتماع الأمر والنهى، هو العموم والخصوص من وجه بين المأمور به والمنهى عنه، كما عن المحقق القمى قدس سره .

فممنوع، لما يرد عليه بإيرادين :

أحدهما: ما عن الشيخ الأعظم في «التقريرات» بأن هذه النسبه في باب اجتماع الأمر والنهي لا تكون إلا فيما إذا كانت بين نفس متعلق الأمر والنهي كالصلاه والغصب، لا بين متعلق متعلق الأمر والنهي كالمثال المعروف بأكرم العلماء ولا تكرم الفساق، حيث إنّه مع كون النسبه بينهما هي العموم والخصوص من وجه، لأدّن مورد جمعهما هو العالم الفاسق، ومع ذلك لا يجرى فيه حكم باب اجتماع الأمر والنهي، بل يجرى فيه قاعده باب التعارض من ملاحظه المرجّحات السنديّه وإلاّ يحكم بالتخيير.

فظهر أنّ صرف كون النسبه نسبه العموم من وجه لا توجب صدق عنوان المسأله كما ادّعاها القمّي قدس سره .

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّه لا فرق بين الموردين، فحيث جرى البحث في الأول منهما اقتضى جريانه في الثاني أيضاً، ولا وجه لاختصاص البحث بالأول دون الثاني .

والعجب عن الشيخ الأعظم قدس سره أنّه قد ادّعى ذلك من دون ذكر وجه ودليل لعدم إجراء البحث في المثال الثاني على ما حكى عنه.

مع أنّه يمكن أن نقول: لعلّ وجه ملاحظه باب التعارض في الثاني، هو عند من يمنع عن جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد ذاتاً والمتعدّد جهه، فبالضروره كما يختار في مثال (أكرم العلماء) مع عدله إجراء باب التعارض فيه وصدق أحد الدليلين دون الآخر، كذلك يختار في مثل الصلاه والغصب عدم الجواز، فلا بدّ أن يقدم أحدهما من الأمر والنهي، وهو ليس إلاّ من باب ملاحظه ما

هو الأرجح منهما سنداً.

وفى مقابله من يجوز اجتماع الأمر والنهى فى متعدّد الجهه، فلا- يمتنع له أن يلتزم ذلك فى مثل (أكرم العلماء) و(لا- تكرم الفسّاق) بأن يحكم بوجوب إكرام العالم الفاسق وحرمة لجهتين، ولا- يكون حينئذٍ إلاّ- من باب المتزاحمين من دون تقديم أحدهما على الآخر.

وكيف كان، فدعوى خروج مثل المثال عن المسأله دعوى بلا- دليل، فللمحقّق القمى أن يلتزم بذلك فى مثل المثال أيضاً، ويحكم بجريان النزاع من حيث الجواز والاجتماع وعدمه فيه أيضاً .

إلاّ- أن يعتبر فى باب اجتماع الأمر والنهى كون متعلّقتهما حقيقتين متباينتين كما عن صاحب «الفصول» فيخرج المثال عن المورد حينئذٍ، لكونه متعلّقاً بكليهما.

وثانيهما: أنّ دعوى وجود هذه النسبه - أى نسبه العموم والخصوص من وجه - فى مسألتنا هذه صحيحه على ما هو المشتهر فى ألسنه القوم كما قد عرفت .

وأما كون البحث بحقيقته فقط جارياً فى مثل هذه النسبه بين العنوانين دون غيرها، فمما لا ينبغى أن يصغى إليه، لما قد عرفت صحّه إجراء البحث فى موردين آخرين أيضاً، فلا نعيد.

أما الفارق الرابع: وهو كون وجه الفرق بينهما من حيث العقل واللفظ.

ففيه: أنّه لا كليّه فى ذلك، لأنّ الملازمه الثابته فى النهى المتوجّه بالعباده للفساد، قد يكون باللفظ وقد يكون بالعقل، أى الدليل الدالّ عليه مختلف، ولذلك يجرى النزاع أيضاً فيما إذا ثبت النهى بالإجماع الذى هو دليل لئبى، وكذلك فيما

ثبت بالسيرة المتشرّعه وغيرهما.

نعم، كثيراً ما يتفق باللفظ مثل ما يقع بالأمارات والروايات الدالّة على النهى، كما أنّ الدالّ فى طرف الاجتماع للأمر والنهى قد يكون لفظياً تارةً وأخرى لئبياً.

نعم، إن أراد بأنّ الحاكم فى الجواز وعدمه هنا هو العقل، وفى الفساد وعدمه هناك غيره فيكون متفاوتاً.

ففيه: أنّ الحاكم فى كليهما إثباتاً ونفيّاً يكون هو العقل، لما تشهد جريان النزاع فيما ليس فى البين لفظاً أصلاً كما لا يخفى.

أمّا الفارق الخامس: وهو كون وجه الفرق هو أنّ النهى هنا بوجوده العلمى موجب للفساد على فرض الامتناع وترجيح صاحب النهى، بخلاف هناك حيث أنّه بوجوده الواقعى موجب للفساد لعدم وجود ملاك فى متعلّقه.

وفيه: لكن ذلك لا يصحّ بالكليّه هناك، لأنّ النهى المتوجّه إلى العبادات يكون على قسمين:

تارةً: يكون على طريقه ما ذكره قدس سره بأن يكون النهى كاشفاً عن عدم وجود ملاك للأمر فيه أصلاً، فيكون الباب باب التعارض والتكاذب، وهو مثل النهى المتوجّه إلى الحايض والنفساء للصلاه فى تلك الحاله، فإنّ النهى هاهنا يكون كاشفاً عن عدم وجود الملاك والمصلحه فى متعلّق الصلاه أصلاً، فيكون النهى بوجوده الواقعى مثلاً موجباً للفساد لا العلمى .

وأخرى: ما لا- يكون كذلك، بل يكون وجه الحكم بالفساد، هو أنّ وجود النهى مقدّم على الأمر لعدم إمكان وجود الأمر، لاستلزامه الجمع بين الضدين

والتكليف إليهما وهو محال، فلا- محيص عن رفع اليد عن الأمر، وإن كان أصل الملاك والمصلحة في متعلّقه موجوداً، فإذا رجّحنا جانب النهي هناك، وقلنا بأنّ النهي يوجب عدم تحقّق الأمر، ومن ناحيه أخرى التزمنا بعدم كفايه قصد الملاك والمصلحة في صحّه العباده، وأنه لا بدّ من قصد الأمر، فعلى هذا يوجب العلم بوجود النهي في مثل هذا فساد العباده لا نفس وجوده، وهو كما في النهي المتحقّق عن الأمر بالشىء الذى يقتضى النهي عن ضده، كإزاله النجاسه عن المسجد الموجب لكون الصلاه منهياً عنها، حيث لا يكون النهي حينئذٍ كاشفاً عن عدم وجود الملاك والمصلحة في متعلّق الصلاه، فلا نسلم حينئذٍ أن يكون النهي بوجوده الواقعى مفسداً، بل يكون بوجود العلمى مفسداً إن قلنا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهي عن ضده، فيصير الباب حينئذٍ باب التراحم، نظير النهي الموجود فى باب اجتماع الأمر والنهي، حيث نرجّح جانب النهي الذى قد قبله الخصم بكونه من باب التراحم لا التعارض.

فظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه ما ذكره فى وجه الفرق بين المسألتين بالكليه، وإن كان صحيحاً فى بعض الموارد.

أقول: مضافاً إلى أنّك قد عرفت بأنّ النزاع فى مسألتنا - وإن حصره القوم فى خصوص مثل الصلاه والغصب الذى يصير البحث فيه من باب التراحم - غير منحصر بذلك إذ حقيقه البحث إنّما يكون فى أنّ تعدّد الوجه فى الواحد الذاتى هل يعدّ كافياً لرفع التضاد أم لا، وهو يتصوّر على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: هو ما عرفت من العنوانين الكلّيين حيث يكونان متعلّقين للأمر والنهي، وقد يجتمعان فى مورد واحد.

القسم الثاني: ما إذا كانت النسبه هو العموم والخصوص المطلق، لو لم نقل بالتقييد فيه، وكان الخاصّ موجّهًا لجهتين.

والقسم الثالث: ما إذا توجّه الأمر والنهى إلى شخص واحد ذاتاً ومتعدّداً من حيث الجهه والعنوان.

بل قد عرفت في الجواب عن الشيخ الأ-عظم إمكان إجراء البحث والنزاع في متعلّق الأمر والنهى كما في المثال المشهور من (أكرم العلماء ولا- تكرم الفسّاق)، فيصير هذا حينئذٍ قسماً رابعاً لمسألتنا كما لا يخفى على المتأمل، إلا أن يقبل مقاله صاحب «الفصول» من لزوم التباين في حقيقه متعلّقهما، ولكن قد عرفت عدم اعتباره لعدم وجود دليل عليه.

أمّا الفارق السادس: وهو الذى ذكره صاحب «الكفايه» من جعل وجه الفرق هو الجهه المبحوث عنها في كلّ مسأله.

فنقول: إن كان مراده من الجهه المبحوث عنها هو المحمول الذى يحمل على كلّ مسأله، بأنّ قصده رحمه الله أنّ امتياز كلّ مسأله - سواء ما نحن فيه أو غيره - يكون من حيث المحمول فهو صحيح فى الجملة، لما ستعرف عدم كون الامتياز بينهما منحصرًا فيه وإن كان منتسبًا إليه أيضاً، إلا أنه مخالف لظاهر كلامه، كما اعترف بذلك المحقّق الخمينى أيضاً .

وإن أراد من الجهه المبحوث عنها، هو الغرض المترتب على كلّ مسأله كما هو المنتسب إليه هنا، بل هو مختاره فى بدايه الأصول فى باب ذكر امتياز المسائل لكلّ علم.

ففيه: بأنّ مع وجود الامتياز قبله بالموضوع أو المحمول فى المسأله أو

بكليهما، لا- تصل النوبه إلى جعل الغرض موضوعاً للامتياز. والحال أنّ المسأله التي نبحت عنها فى المقام كذلك من حيث الامتياز، أى يكون بحسب الموضوع والمحمول، لوضوح أنّ الموضوع والمحمول فيما نحن فيه عبارته عن أنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهى، لأجل سرايه الاتحاد من حكم متعلق إلى متعلق آخر أو عدم السرايه أم لا ؟

هذا بخلاف الموضوع والمحمول هناك، لأنّ الموضوع والمحمول فيه عبارته عن أنّ النهى المتوجه إلى العباده، موجب لفسادها أم لا، حيث فصل صاحب «الكفايه» بين المسألتين، ولذلك يبطل توهم من توهم أنّهما مسأله واحده حتى حاول بعضهم الجواب عنه وبيان الامتياز بينهما.

فإذا صار الفرق بينهما بالموضوع والمحمول، فلا نحتاج حينئذٍ إلى جعل وجه الفرق بينهما إلى كون النزاع هنا صغرياً وهناك كبروياً، لأننا ندعى وجود الفرق والامتياز بينهما بالموضوع والمحمول، حتى ولو سلّمنا وقبلنا مقاله المحقق الخمينى من كون النزاع فى مسألتنا أيضاً كبروياً كالنهي فى العبادات.

كما أنّه بناءً على ما ذكرنا لا نحتاج إلى جعل وجه الفرق بينهما بالنسبه، ولا باختلاف الحقيقه فى أحدهما دون الآخر ولا غير ذلك ممّا ذكروا، مع أنّك قد عرفت الإشكال فى كلّ واحد منهما مستقلاً، فافهم وتأمل حتى يتضح لك الأمر فى المسأله.

الأمر الخامس: يدور حول ما عرفت - فى مقام ردّ من جعل الفرق بين مسألتنا ومسأله النهى فى العبادات بالعقل واللفظ - من أنّ الحكم فى كلتا

المسألتين يعدّ حكماً عقلياً، بلا فرق بين أن يكون الدليل الدالّ على الحكمين من الوجوب والحرمة لفظياً - كما هو الغالب، لما ترى في الأدلّة من الآيات والروايات من ثبوت الأحكام بالأوامر والنواهي وهما يكونان باللفظ - أو يكون الدليل الدالّ عليهما لئبياً كالإجماع والسيره ونحوهما، كما تقع تلك المسألة بهذين النحويين، ولا يوجب ذلك صيروره المسألة لفظية، لوضوح أنّ النزاع ليس واقعاً في كفيته دلالة لفظ ما يقتضى الوجوب أو الحرمة من السرايه وعدمها، حتّى يكون البحث في مقام اللفظ، بل النزاع والبحث في أنّ وحده المتعلّق لهما من حيث الذات مع كون العنوان متعدّداً، هل يكفى في رفع استحاله الجمع بين الضدّين وهما الحكمين، أو لا يكفى.

ومرجع الحكم في المقام بيد العقل، فتصير المسألة عقليه، ولذلك كان الأولى جعل عنوان المسألة أنّه هل يجوز اجتماع الحكمين المتضادّين في واحد كذلك أم لا، من دون التعرّض لذكر الأمر والنهي.

فما ترى من ذهاب المقدّس الأردبيلي في «شرح الإرشاد» إلى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً، فليس مقصوده بأنّ المسألة من حيث حكم العقل يكون جائزاً، ومن حيث دلالة اللفظ - الذى كان فهمه بالعرف - ممتنعاً، بل يقصد أنّ العرف حيث لا يكون مبناهم إلّا على التسامح في الأشياء إثباتاً ونفيّاً، فتارة يوافق نظرهم مع حكم العقل، وأخرى يخالف كما هو الغالب، ففي موارد تشخيص مفاهيم الألفاظ من حيث السعه والضيق حتّى يترتب عليه الحكم، يكون نظرهم في الشرع متّبعاً لا العقل الذى كان مبناه على المداقه، كما ترى أنّ الفقهاء يحكمون بأنّ لون الدم الباقي على الثوب بعد الفصد محكوم بالطهاره، مع أنّه كيف يمكن

الحكم عقلاً- بزواله مع وجود عرضه وهو اللون فيه، إذ زوال العين حقيقه لا- يكون إلا- بزوال أعراضه، فمع بقاء عرضه لا بدّ من الحكم ببقاء ذاته وعينه، وبرغم ذلك حكموا بالطهاره مراعاةً لرأى العرف المتسامح دون العقل الدقّي.

وأما في مقام تطبيق المفاهيم على المصاديق، كباب الملازمات - نظير باب مقدّمه الواجب، وباب النهي يقتضى الفساد في العبادات أم لا، والأمر بالشئ هل يقتضى النهي عن ضده أم لا. واجتماع الأمر والنهي في شئ واحد ذاتاً ومتعدّد جهه هل يجوز أم لا- - يكون الأمر عقلياً، وإن كان في بعض الموارد عند مراجعه العرف بالنظر المسامحي كان ممتنعاً، لكنّه لا يكون متّبعاً في مثله، ولا يترتب عليه أثر، ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الأردبيلي قدس سره، وإن كان الحقّ هو إتمام المسأله من جهه حكم العقل بالجواز والامتناع، كما في مورد النزاع في المتقدّمين والمتأخّرين.

أقول: وأما ما ذكر في توجيهه (بأنّ المقصود من الامتناع العرفي في المسأله، أنّ العرف يحكم باستحاله شمول دليل وجوب الصلاه لمثل وقوعها في الأرض المغصوبه التي حرم تصرّفها من ناحيه الشارع، فيحكم من أوّل الأمر بعدم شمول إطلاق وجوب الصلاه لمثل هذه الأمكنه، لاستحاله الجمع بين الحكّمين) كما في المحاضرات (١).

مما لا ينبغي أن يصغى إليه، لأنّ عدم شمول الإطلاق لمورده، لا بدّ أن يكون لجهه من الجهات العقلانيه:

إمّا من ناحيه وجود قرينه داله على المحدوديه من أوّل الأمر وكانت متّصله بالكلام، فله وجه لكنّه خلاف المفروض.

وإمّا من ناحيه أنّ الحكم بالتقييد هو مقتضى الجمع عند العقلاء فى الخارج كما فى المطلق والمقيّد، فله وجه لكنّه خلاف المفروض، لعدم كون النسبه بين الصلاه والغصب نسبه العموم والخصوص المطلق، مع أنّك قد عرفت إمكان إسراء البحث فيه أيضاً.

وإمّا بملاك تقديم أحدهما على الآخر على فرض التزاحم، وهو الذى ذهب إليه من اعتقد الامتناع للإطلاق فى كلّ من الدليلين بمورد تصادقهما.

وإمّا بملاك حفظ إطلاق كلّ منهما لمورد الإجماع، من دون لزوم استحاله أصلاً. وهو مذهب من اعتقد الجواز فى حفظ الإطالقين وترتيب أثر كلّ منهما فى مورده.

وعليه فمجزّد دعوى عدم الإطلاق للصلاه فى تلك الموارد عند العرف يعدّ دعوى بلا دليل، وبيان بلا إقامه برهان.

وأيضاً: الاستدراك الواقع فى كلام صاحب «الكفايه» بعد ذلك بقوله: (وإلا فلا يكون معنى محصياً للامتناع العرفى، غايه الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيّداً) (١).

مما لا يخلو عن وهن، لوضوح أنّ ذلك يكون خلاف مقتضى إطلاق مادّه الأمر والنهى، لأنّ إطلاقهما من هذه الناحيه آبيان عن الحكم بعدم الوقوع.

ولو فرض تسليمنا بعدم تماميته مقدمات الحكمه المقتضيه للإطلاق، فالأحسن أن يقال إنه لا دلالة للفظ على الوقوع ولا على عدم الوقوع، بل غايته السكوت من تلك الناحيه من حيث الدلاله اللفظيه، كما لا يخفى.

وإن أراد منه قيام قرينه خارجيه عن مادتها دأله على ذلك، فهو خارج عن فرض المسأله.

الأمر السادس: فى أن النزاع الواقع فى باب اجتماع الأمر والنهى، هل هو مخصّص للإيجاب والتحریم العينين المتناقضين، أم يعمّ جميع أقسام الإيجاب والتحریم، ليشمل حتى لو كان كلّ من الإيجاب والتحریم غيريّاً أو كفائيّاً أو تخييريّاً، بل سواء كانا تعبديّين أو توصيليّين، وسواء كانا موسّعيّين أو مضيقين، أو مشروطين، أو كان كلّ واحد منهما مختلفاً من الجهات المذكوره كما لو كان أحدهما نفسياً والآخر غيريّاً، أو كان أحدهما عينيّاً والآخر كفائيّاً، أو كان أحدهما تعينيّاً والآخر تخييريّاً، وهكذا فى غيرها من الأقسام.

بل قد يمكن أن يدعى بأنّ النزاع يجرى فى كلّ من الحكمين المتضادّين إذا اجتماعاً فى واحد ذاتاً ومتعدّد جهه، ولو لم يكن شىء من الحكمين إلزامياً كالكراهه والاستحباب، فضلاً عمّا لو كان أحدهما إلزامياً أو كلاهما كذلك، بلا فرق بين أن يكون الوجوب والحرمة أو غيرهما من الأحكام مستفاداً من الأمر والنهى اللّذين كانا طلباً بالقول واللفظ، أو استفيد من دليل لثبى من الإجماع والسيره وغيرهما، وجوه وأقوال.

القول الأوّل: هو القول الأخير وهو الأقوى عندنا، كما هو المستفاد من ظاهر

كلام صاحب «الكفايه» حيث قال ما لفظه:

(الخامس: لا يخفى أنّ ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع، يعمّ جميع أقسام الإيجاب والتحریم، كما هو قضيه إطلاق لفظ الأمر والنهي.

ودعوى الانصراف إلى النفسيتين التعيينيتين في مادّتهما، غير خاليه عن الاعتساف، وإن سلّم في صيغتهما، مع أنّه فيها ممنوع.

نعم، لا- يبعد دعوى الظهور والانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمه الغير الجاربه في المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، وكذا ما وقع في السبين من النقض والإبرام، مثلاً- إذا أمر بالصلاه أو الصوم تخيراً بينهما، وكذلك نهى عن التصرف في الدار، والمجالسه مع الأغيار، فصلّى فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاه فيها حالها، كما إذا أمر بها تعييناً ونهى عن التصرف فيهما كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع، ومجئ أدلّه الطرفين، وما وقع بين النقض والإبرام في السبين، ففتنّ). انتهى كلامه (١).

فإنّ كلامه هنا وإن كان في خصوص الإيجاب والتحریم، المستفادين من اللفظ وهو الأمر والنهي، إلاّ أنّه لذا انضمّ هذا مع كلامه في الأمر الرابع بقوله: (ولا- اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيهما بما إذا كان الإيجاب والتحریم باللفظ)، استفيد عموميه مقصوده من تلك الناحيه، كما أنّ ذكر دليله من عموميه الملا-ك يفيد أنّه لم ينحصر البحث في خصوص هذين الحكمين الإلزاميين، بل يجري حتّى في غيرهما، فيوافق مذهبه بما اخترناه، كما هو الحقّ.

والقول الثاني: هو قول صاحب «عنايه الأصول»^(١) حيث يدعى عدم وجود النزاع فى الأمر والنهى التخييرين ولو بعنوان واحد، فضلاً عما إذا كان بعنوانين، بينهما عموم من وجه، لأنه لا ينبغى التأميل فى جواز اجتماعهما فيه، وهكذا فى الموسعين أو المشروطين ولو بعنوان واحد أيضاً، فضلاً عما إذا كان بعنوانين بينهما عموم من وجه.

والقول الثالث: هو استثناء صورته التخييريين فقط من مورد النزاع، وإلا كان الباقي داخلاً، وهو المستفاد من كلام صاحب «المحاضرات»^(٢).

والقول الرابع: هو للشيخ الأعمش على ما فى تقريراته المسمى بـ «مطرح الأنظار»، حيث جاز جريان النزاع فى جميع الأقسام حتى فى الموسعين والمشروطين التعديدين والتوصلين، إلا فى التخييرين، حيث يقول: (إنه لا ينبغى التأميل فى جواز اجتماعهما)^(٣).

ولكن يشكل فيما إذا كان الأمر واجباً عيياً، والنهى تخييراً حيث يحكم بعدم جواز الاجتماع، وفيما إذا كان الأمر تخييراً والنهى عيياً جعله من محل النزاع إذا كان التخيير عقلياً.

وأما إذا كان شرعياً وكان كل واحد منهما متعلقاً للطلب، فذهب إلى عدم الجواز.

وأما إذا كان الطلب لواحد منهما، فيكون كالتخيير العقلى، فيجوز، إلى آخر كلامه.

١- عنايه الأصول: ٢ / ٢٢ .

٢- المحاضرات: ٤ / ١٨٨ .

٣- مطرح الأنظار: ١٣١ .

وقال أخيراً: (وأما سائر أقسام الأمر والنهي من الموسّعين والمضيقين، أو المشروطين أو التعبديين والتوصليين وغير ذلك، فلعله لا فرق لها في دخولها في محلّ الكلام، لو لم يُدعى ظهور الأمر والنهي في بعضها، وعلى تقديره فالمناطق فيها واحد كما في غير الإلزاميين على ما عرفت). انتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول: بعد استعراض الأقوال في المقام فلا بأس حينئذٍ بالتعرّض لما ذكروا وجهاً لخروج مثل التخييريين، الذي كان مورداً لوفاق صاحب «المحاضرات» و«عنايه الأصول» والشيخ، فإذا تمكنا من حلّ المشكله فيه استهل الأمر في سائر الأقسام.

فنقول ومن الله الاستعانه: حيث وجدنا أنّ صاحب المحاضرات تصدّى لذكره مستدلاً فنوجّه الكلام إلى ما ذكره، ولو بنقل خلاصه كلامه رعايه للاختصار، قال:

(وأما الدعوى الثانيه - مقصوده عدم جريان النزاع في التخييريين - فلعدم إمكان اجتماع الوجوب والحرمة التخييريين في شيء واحد ليقع التنافي بينهما، والوجه فيه أنّ الحرمة التخييريّه تمتاز عن الوجوب التخييري في نقطه، وهي أنّ مردّ الحرمة التخييريّه إلى حرمة الجمع بين فعلين، باعتبار قيام مفسده ملزمه بالمجموع لا بالجامع بينهما، وإلاّ لكان كلّ منهما حراماً تعييناً، لأنّ تعلق النهي بالجامع ينحلّ إلى أفراد، كما هو مقتضى مقدمات الحكمه في الأفراد العرضيّه والطوليّه، ومردّ الوجوب التخييري إلى إيجاب الجامع بين شيئين أو أشياء لا إلى إيجاب كلّ منهما بخصوصه.

فنقول: إنّه لا تنافي بين إيجاب الجامع بين شيئين وحرمة الجمع بينهما، لا

بحسب المبدأ، ولا بحسب المنتهى.

أمّا بحسب المبدأ: فلا مانع من قيام مصلحه ملزمه بالجامع بينهما، وقيام مفسده ملزمه بالمجموع منهما، ضروره أنّ المانع إنّما هو قيام كليهما فى شىء واحد، لا قيام إحداهما بشىء والأخرى بشىء آخر.

وأمّا بحسب المنتهى فلفرض أنّ المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين معاً، لأنّه إذا أتى بأحدهما وترك الآخر فامتثل كليهما.

هذا بناءً على مختارنا فى الواجب التخييرى، من كون الواجب هو الجامع بينهما.

وأمّا بناءً على أن يكون الواجب هو كلّ واحد منهما بخصوصه، غايه الأمر عند الإتيان بأحد ممّا يسقط الآخر فأيضاً لا تنافى بينهما، أمّا بحسب المنتهى فواضح، وأمّا بحسب المبدأ فلأنّه لا منافاه بين قيام مصلحه فى كلّ واحد منهما خاصّه، بحيث مع استيفاء تلك المصلحه فى ضمن الإتيان بأحدهما، لا يمكن استيفاء الأخرى فى ضمن الإتيان بالآخر، وقيام مفسده بالجمع بينهما فى الخارج كما هو ظاهر) انتهى خلاصه كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من المناقشه لوضوح أنّ ملاك صدق الاجتماع للحكمين المتضادين فى محلّ واحد، ليس إلا أن يكون فعل المكلف لذلك الواحد موجباً لصدق انطباق الواجب بما له من الوصف - من العيني والكفائي، أو التعيينى والتخييرى، أو النفسى والغيرى - على ذلك الفعل المأتى به، وهكذا يوجب صدق

انطباق فعل الحرام عليه بما له من الأوصاف الثلاثة وغيرها عليه، فكما أنه لو أتى بالصلاه خارجاً، فيما إذا كانت أحد فردى الواجب التخييري يصدق عليه أنه فعل واجباً تخييرياً، هكذا لابد أن يفعل من ناحيه الحرام عملاً يصدق عليه أنه قد فعل حراماً تخييرياً، وهو ليس إلا بإحضار كلا فردى المنهى عنه، فإنه إذا أتى كذلك يصدق عليه أنه فعل حراماً تخييرياً لا تعييناً وإلا لولا ذلك لما فعل حراماً حتى يصدق مجمع الحكمين ليقال إنه يجوز أم لا يجوز، مع أن فرض كلامهم كان فى مجمع الحكمين، فإذا كان الأمر كذلك، فلا فرق فيما ذكرنا بين أن يُقال فى الواجب التخييري إن كل واحد منهما واجباً أو كان الواجب واحداً منهما. كما لا فرق فى ناحيه النهى بين أن يكون كل واحد منهما منهياً عنه أو أن يكون واحد منهما كذلك.

كما أن التنافى الملحوظ فى الحكمين الموجب لملاحظه التنافى فى المبدأ يلاحظ مع كيفيه ما ذكرنا، لا بما توهمه المدعى، ولذلك قال صاحب «الكفايه» فى المثال فى التخيير بأن يصلّى فى الدار المغصوبه مع المجالسه مع الاختيار الذى كان أحد فردى الحرام التخييري.

أقول: وظهر ممّا ذكرنا أن الإشكال الذى ذكره صاحب «عنايه الأصول» فى ذيل كلام الخراسانى لهذا المثال بأنه (كيف جمع بين فردى التخيير فى الحرام)، كان من جهه عدم التفاته إلى النكته التى ذكرناها، ومع التوجه إلى ما ذكرنا يصح جعل التخييرين أيضاً مورداً للنزاع بلا إشكال.

فإذا تبين الجواب هاهنا يمكن الإشكال والجواب عمّا قيل لعدم جريان النزاع فى الموسعين أو المشروطين أيضاً؛ لأنّ المثال الذى ذكره صاحب «عنايه الأصول» للأول ليس إلا قوله تحرّك فى كل يوم ساعه وهو للأمر، مع قوله لا

تحرّك في كلّ يوم ساعه للنهي، حيث قال: إنّه لا تنافى بينهما حتّى يجرى فيه النزاع.

لكنّه توهم فاسد وغفله عن المعنى الموسع في الواجب والحرام، لإمكان إجراء النزاع فيه أيضاً، بتقريب أن يُقال:

إنّ القائل بجواز الاجتماع يقول بأنّه يصحّ أن يجعل اختياره في ساعه من الساعات للواجب والحرام، بأن يجعلهما في ساعه واحده فتكون هذه مصداقاً للواجب بالحركة ومصداقاً للحرام من حيث عصيانه، لأنّه أراد جعلهما في ساعه واحده، بخلاف ما لو أراد جعل كلّ واحدٍ في ساعهٍ مستقلّه، فإنّه حينئذٍ لا مجمع بينهما، فيكون أحدهما مصداقاً للواجب من جهه ومصداقاً للحرام من جهه أخرى.

وأما من يقول بالامتناع، يقول بأنّه لا يمكن جعل ساعه واحده عنواناً لكليتهما، بل لابدّ أن يجعل واحداً منهما للواجب والآخر للحرام، فهو أيضاً قابل لإجراء البحث فيه كسائر أقسام الواجب والحرام.

وأيضاً: يمكن أن يورد عليه بما ذكره من المثال للثاني بقوله: (إن جاءك زيد فأكرمه، وإن لم يجئك فلا تكرمه)، من أنّه لا منافاه بينهما حتّى يجرى فيه النزاع؛ لأنّ جعل الشرط في كلّ من الأمر والنهي شيئاً غير ما جعله شرطاً للآخر كما في المثال، ممّا يوجب خروجه عن موضوع البحث، لأنّ النزاع إنّما يتحقّق فيما إذا صدق الاجتماع ولو على شرط، وأما لو لم يكن اجتماع أصلاً بلحاظ تعدّد الشرط الموجب لتعدّد موضوع الحكم، فليس مورداً لتوهم الدخول حتّى يقال بأنّه يجرى فيه النزاع أصلاً.

نعم، يصحّ ذلك فيما إذا كان الشرط مأخوذاً في كلا الحكمين، مع وحده

متعلق الأمر والنهي، مثل أن يُقال: (أكرم زيداً إن جاءك لعلمه، ولا- تكرمه إن جاءك لفسقه)، فإنّ الحكم في كلّ من الأمر والنهي يكون مشروطاً، وبرغم ذلك يجرى هذا النزاع فيه كما لا- يخفى، بخلاف زيد المشروط بالمجىء والمشروط بعدم المجىء، حيث يكون موضوعين لا تصادق بينهما أصلاً، فكلامه لا يخلو عن مسامحة من هذه الجهة.

كما أنّ مثاله لخروج التخييرين في قول الأمر الناهي (تزوِّج هنداً أو أختها) و(لا تتزوِّج هنداً أو أختها) لا يخلو عن مسامحة لعدم وحده الحكمين أصلاً حتّى يقال بأنّه يجرى فيه النزاع أم لا، لوضوح أنّه لو تزوّج كليهما وإن كان قد فعل حراماً وواجباً، إلاّ أنّه كان في كلّ موضوع مستقلّ غير مرتبط بالآخر وهو الوجوب لإحداهما والحرمة للآخرى، هذا بخلاف المثال الذي ذكره صاحب «الكفايه» فإنّ التخيير فيه موجود، مع ذلك يجرى فيه النزاع بلا إشكال كما لا يخفى.

أقول: يظهر ممّا ذكرنا الإشكال الوارد على كلام صاحب التقريرات من التفصيل في بعض الموارد، كما فيما إذا كان الأمر واجباً عينيّاً والنهي تخييرياً بالحكم فيه بعدم الجواز، بخلاف صورته عكسه حيث قد فصل بين كونه تخييرياً عقليّاً فأجاز، وفي الشرعي فصل في تقديره، حيث جوّز ما لو كان واحد منهما متعلقاً للطلب بخلاف ما لو كان كلّ واحدٍ كذلك .

وجه الإشكال: أنّه كيف حكم بالجواز وعدمه، مع أنّ البحث فيه متفرّع على جريان النزاع فيهما، فإذا لم يفرض الجريان فلا يبقى وجه للحكم بالجواز وعدمه، إلاّ أن يكون مقصوده بحذف المتعلق، أي لا يجوز جريان النزاع فيه أو يجوز،

لكنه خلاف الظاهر لما سبق من كلامه.

مع أنك قد عرفت الإشكال فيما ذكره بأن عموميه الملاك في النزاع - وهو كفايه تعدد الجبهه في رفع استحاله التضاد الموجود بين الحكمين وعدمها - يجرى في جميع الأقسام برغم حاجه بعضها إلى توجيه غير خفى على أهله، والله العالم.

الأمر السابع: في أن النزاع الواقع بين الأصوليين في جواز الاجتماع وعدمه، هل يكون مختصاً إذا كان للمكلف مندوحوه عن الإتيان بالمأمور به في غير ما يكون منهياً عنه، أم لا، بل يجرى حتى فيما إذا لم يكن للمكلف مندوحوه؟

أقول: والذي يظهر من صاحب «الفصول» والمحقق الخراساني في فوائده، والمحقق الحائري في «درر الأصول» هو الاعتبار، وذهب المحقق القمي إلى الاعتبار فيما إذا لم يكن ذلك بسوء اختيار المكلف، وإلا فلا اعتبار فيه المندوحوه؛ لأن العجز مستند إلى سوء اختياره فلا قبح في تكليفه بكلا حكميه.

خلافاً لكثير من أعلام المتأخرين كصاحب «الكفايه» وصاحب «حقائق الأصول» و«عنايه الأصول»، و«نهايه الأفكار» و«نهايه الدرايه» و«تهذيب الأصول» و«المحاضرات» وغيرهم من عدم الاعتبار، وهذا هو الأقوى عندنا، فلا بأس أولاً بذكر دليل من اعتبر المندوحوه، ثم بيان وجه المختار.

أقول: أحسن ما قيل في وجه اعتبارها، هو أنه لا إشكال في كون اعتبار القدره في متعلق التكليف لازماً، واستحاله توجيهه إلى نحو العاجز، فحينئذ إن كان المكلف قادراً على إيجاد متعلقه ولو في ضمن فرد ما خارجاً، فحينئذ لا مانع من توجيه التكليف إليه بالصلاه مثلاً، ولا يكون هذا من التكليف بالمحال.

وأما إذا فرض أنه غير قادر على الإتيان بهما في غير الدار المغصوبه لعدم المندوحه له، فلا يمكن توجيه التكليف بالصلاه إليه لأن الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى، فإذن لو توجه إليه الخطاب بالصلاه لصار ذلك تكليفاً بالمحال، ولا إشكال في أنّ صدور مثل هذا التكليف عن الحكيم محال.

وقد يمكن أن يقرّر ذلك بوجه آخر أدقّ منه، وهو أن يقال: بأنّ تعدّد حيثيه المعنون بتعدّد العنوان وعدمه، حيثيه تعليليه للجواز وعدمه، لا- تقييديه مقومه للموضوع، وذلك لئلا يحتاج عنوان البحث إلى التقييد بالمندوحه، ولتتمخض البحث في خصوص الجواز والامتناع من حيث خصوص التضاد وعدمه، وجعل البحث جهتيّاً، وأنّه غير صحيح من هذا الحيث مع عدم مساعده العنوان.

لكن بما أنّ الغرض الأصولى يدور مدار الجواز الفعلى وعدمه فلا بدّ من تعميم البحث وإثبات الجواز من جميع الوجوه اللازمه، من تعلق الأمر والنهى بواحد ذى وجهين، لا- الوجوه العارضه من باب الاتفاق، فلا- يقاس المندوحه وعدمها بسائر الجهات الاتفاقية المانع من الحكم بالجواز فعلاً.

لا يُقال: بعد القول باستحاله التكليف بما لا يطاق، لا فرق بين وجود المندوحه وعدمها لأنّ امتثال الأمر والنهى فى المجمع محال على أى حال، فإنّ القدره على امتثال الأمر فى غير المجمع لا تصحّح الأمر بالمجمع.

لأننا نقول: بإمكان الفرق بين وجود المندوحه وعدمها، بناءً على تعلق الأمر بإيجاد الطبيعه من دون لحاظها فانيه فى أفرادها، بل بمجرد الفناء فى حقيقه الوجود من دون لحاظ الكثرات، فإنّ الوجود المضاف إلى الطبيعه هكذا مقدور بالقدره على فرد فى الخارج، دون ما إذا لم يكن مقدوراً بوجه أصلاً، ولذلك لا بدّ

أن يؤخذ قيد المندوحة في مورد النزاع، ولا يصح إذا لم يكن له مندوحة أصلاً كما لا يخفى .

هذا غاية ما يمكن أن يقرّر في وجه لزوم أخذ قيد المندوحة في محلّ النزاع.

أقول: ولكن التحقيق عدم لزوم اعتبار قيد المندوحة في موضوع النزاع لوجوه ثلاثه:

الوجه الأول: إنّ البحث في مسأله جواز الاجتماع وعدمه، إنّما يكون من حيث مقام تعلق الحكّمين المتضادّين بشيء واحد ذاتاً ومتعدّد جهه من حيث تضادّ الحكّمين بنفسهما، حيث إنّ لا- نزاع في أنّ تعلقهما بشيء واحد ذاتاً وجهه محال قطعاً من حيث وجود التضادّ بينهما، إنّما البحث في أنّ تعدّد الجهه هل يبّرر الاجتماع أم أنّه كالمّتحّد في استحاله الاجتماع؟

وجه التردّد: إنّما هي من جهه أنّ الوحده في المتعلق هل تكفي في السرايه من أحدهما إلى الآخر، أم لا بدّ فيها من الوحده في الجهه أيضاً، ولا- يخفى أنّه لا- أثر لوجود المندوحة للمكّلف في المقام، لأنّ البحث حينئذٍ عن حال المجمع بينهما لا في غيره، فوجود المندوحة وعدمه في ذلك سيّان، بمعنى أنّ وجود المندوحة لا يوجب رفع استحاله الجمع بين الضدّين، لو لم يكن تعدّد الجهه كافياً في رفع التضادّ.

كما أنّ عدم وجود المندوحة لا يوجب تحقّق الاستحاله من ناحيه الجمع بين الضدّين إن كفي تعدّد الجهه في رفع الاستحاله.

هذا بخلاف البحث في المندوحة من حيث الجهه وعدمها، حيث يكون من

جبهه عجز المكلف عن موافقتها معاً، برغم وجود الملا-ك في موضوع الأمر الدال على أنّ وجوده أرجح من عدمه، ووجود الملا-ك في موضوع النهي الدال على أنّ عدمه أرجح من وجوده، فيكون عجز المكلف مانعاً عن الجمع بينهما، لأنّ الأمر بالجمع بينهما تكليفاً بالمحال نظير الأمر بالضدين، فقيد المندوحه يؤثر في الجبهه الثانيه دون الأولى .

وبعبارة أوفى: أن يقال إنّ محور بحثنا كان في ناحيه أنّ التكليف المتضادّ المتعلّق بالشىء الواحد ذاتاً دون الحرمة، هل هو تكليف بالمحال من جبهه السرايه في المتعلّق بحيث لا يمكن صدوره عن الحكيم جلّ وعلا، بل هو قبيح عقلاً، أم لا يكون مثل هذا التكليف محالاً- لوجود تعدّد الجبهه فيه؟ وبعد الفراغ عن أنّ التكليف به لا- يعدّ تكليفاً بمحال تصل النوبه إلى أنّه بواسطه عجز المكلف عن امتثالهما، هل هو تكليف بالمحال أم لا، ويأتى دور المندوحه في هذه المرحله دون الأولى .

أقول: ومن هنا ظهر فساد ما قاله تحت عنوان (مطلب دقيق) بأنّ تعدّد العنوان من قبيل الحيثيه التعليليه لا التقييديه حتى يوجب تعدّد الموضوع.

وجه الفساد: أنّ التقييد بوجود المندوحه وعدمه لا- يكون مؤثراً فيما هو المهمّ من بحثنا بأنّ الواحد بحسب ذاته يكون واحداً قطعاً، ومن حيث الجبهه متعدداً، فإن كان النظر في تحقّق التضادّ إلى الوحده المفروضه في الذات، فلا يجوز الاجتماع حتى وإن كانت له المندوحه. وإن كان النظر في رفعه إلى تعدّد الجبهه، فهو موجود فيجوز بلا إشكال، ولو فرض عدم وجود المندوحه له أصلاً.

ولا- ينافى ما ذكرناه مع الغرض الأصولي الذي كان هو إثبات الجواز الفعلي، لأنّ من يرى في كفايه جواز الاجتماع التعدّد ولو بالعنوان والجبهه، فعليه

أن يحكم بالجواز جوازاً فعلياً مطلقاً، سواء كان مقيداً بالمندوحة أم غير مقيد بها، ومن لا يرى كفايه تعدد الجبهه في ذلك، فلا يحق له أن يحكم بالجواز أصلاً، ولو كانت المندوحة موجوده فالمسأله من هذه الناحيه واضحه.

الوجه الثانى: يمكن أن يُقال بأن قيد المندوحة لو كان معتبراً، لكان معتبراً من جهه عدم قدره المكلف فى مقام امتثال الأمر والنهى فى شىء واحد، لا فى ناحيه صحه الصلاه وعدمها فى مثل وقوعها فى الدار المغصوبه، لإمكان القول بالافتراق بينهما، حيث أن تعدد الجبهه والعنوان الموجب لتعدد المعنون ربّما لا يبرّر الجمع بين الأمر والنهى فيما لا مندوحة فيه، لعدم قدرته مع الامتثال، بخلاف وجود الرجحان فى متعلقه بنفسه، بحيث يصحّ التقرب به بواسطه هذا الرجحان، فمثل ذلك يوجب الحكم بالصحه لو أتى بها بقصد القربه والتقرب ولو لم تكن له مندوحة أصلاً، ولو لم نجيز تعلق الأمر به على الفرض، لعدم قدرته على الامتثال المستلزم صحه التكليف به حينئذٍ التكليف بالمحال.

وكيف كان، ليس قيد وجود المندوحة وعدمه دخيلاً فى الحكم بصحه الصلاه وعدمها، وإن سلّمنا دخالتها فى أصل تعلق الأمر والنهى بشىء واحد، لعدم استلزام الحكم بصحتها تكليفاً بالمحال، لعدم وجود أمر حينئذٍ فى البين كما لا يخفى.

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب :

أولاً: لما فيه خروج عن فرض اجتماع الأمر والنهى، لأنّ الكلام فيه عن أنه لا بدّ فى وقوع النزاع فيه من وجود المندوحة للمكلف وإلا فلا يجوز. فنتيجه هذا هو التسليم لذلك .

وثانياً: أنّ هذا نوع تسليم بإمكان وجود المبعوضيه والمحبوبيه في شيء واحد إذا كان ذا وجهين، ومتعددًا بتعدد العنوانين، وإلاّ يمكن أن يُدعى امتناع ذلك بواسطة النظر إلى وجوده، بحيث يكون شيئاً واحداً، فلا يصح الالتزام فيه بهاتين الجهتين المتضادتين، وعليه فهذا الجواب لا يسمن ولا يُغنى عن جوع.

الوجه الثالث: بأن شرط وجود المندوحه إنّما يصح إذا كان هناك تكليفان شخصيان متوجهان إلى شخص واحد، بخلاف ما لو كان التكليف على نحو القاعده العامه الموجهه إلى المكلف، حيث سبق وإن ذكرنا عدم شرطيه وجود القدره للمكلف في فعليه التكليف فيها، بل هو شرط في تنجزه كما عرفت تفصيله في باب الترتب .

فحينئذ إذا توجه الخطاب إلى عامه المكلفين القادرين غالباً على امتثال الأمر والنهي في كثير من الموارد، وقد يتفق وجودهما في مورد واحد شخصي ذاتاً ومتعدد جهه، فلا يحتاج في صحه فعليه الخطاب ملاحظه إمكان قدره الامتثال في هذا الفرض أيضاً، حتى يلاحظ فيه قيد المندوحه، فالتكليف في كل من الأمر والنهي فعلى، ولو لم يكن للمكلف في مجموعهما مندوحه في بعض الموارد.

نعم، إن فرض في مورد كون العنوانين متلازمين في الوجود، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر في الخارج أصلاً، بحيث كلما وجد أحدهما وجد الآخر، فإنه يمكن أن يقال بلزوم اعتبار قيد المندوحه في هذه الصوره، مع أنه أيضاً قد عرفت في الجواب الأول أنه لا حاجه إليه في بحثنا، إذ لا يختلف في الاستعانه بالتعدد في العنوان والجهه لدفع الاستحاله من وجود قيد المندوحه وعدمه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لذكر هذا القيد، سواء قلنا بكون الخطابات خطابات جزئية شخصيّة، أو أنّها خطابات قانونيّة كليّة.

الأمر الثامن: في أنّ النزاع الواقع بين الأصوليين في جواز الاجتماع وعدمه، هل هو مخصوص بما إذا كان متعلّق الأمر والنهي الطبايع دون الأفراد كما عليه كثير من الأصوليين، وإلاّ- لكان الامتناع ثابتاً كما يظهر ذلك من بعض كالمحقّق القمّي في «القوانين» وصاحب «نهاية الأصول» حيث صرّح الثاني منهما بذلك.

أم أنّ النزاع يكون جارياً حتّى فيما لو التزمنا بأنّ متعلّق كليهما أو أحدهما هو الأفراد دون الطبايع، لأنّ توهم الاختصاص بالطبايع ممّا ينبغي أن لا- يُصغى إليه، حيث توهم بأنّ الحكم بالجواز مبنّى على كون متعلّقهما هو الطبايع بلا- نزاع، كما أنّ الحكم بالامتناع مبنّى على كون متعلّقهما هو الأفراد.

ووجه كلا- التوهمين هو أنّ الفرد إذا كان متعلّقاً للحكم، استلزم أن يتعلّق الحكمان المتضادّان بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين، هذا بخلاف ما لو كان متعلّقهما الطبعه، فيلزم عدم تعلّق الحكّمين المتضادّين بشيء واحد بحسب حال تعلّقهما، وإن كان بحسب الإيجاد والوجود يتحدّ كلا المتعلّقين خارجاً، ويكون المصداق مصداقاً لهما في الخارج.

كما أنّه قد يتوهم بأنّ الحكم بالجواز مخصوص بما إذا التزمنا في مسأله أصاله الوجود والماهيه بأصاله الماهيه واعتباريه الوجود.

وأما بناءً على القول بأصاله الوجود - كما عليه المحقّقون - لا مناص إلاّ القول بالامتناع؛ لوضوح أنّ الصادر من الموجد حينئذٍ ليس إلاّ الوجود، وهذا هو

الذى كان بإزائه فى الخارج شىء دون الماهية، بخلاف القائل بأصالة الماهية حيث يقول بأن الذى ما بإزائه فى الخارج هو الماهية لا الوجود، بل هو اعتبارى، فعلى هذا لو كان الصادر هو الوجود، ولم يكن هو إلا واحداً حقيقةً، فلا يجوز أن يكون شىء واحداً حقيقةً مركزاً للحكمين المتضادين.

هذا بخلاف ما لو كانت الماهية أصيلةً، إذ لا يكون حينئذٍ للوجود عينٌ ولا أثر، فيكون متعلق الأمر ماهية مباينه مع متعلق النهى، فلا مجمع بينهما بحسب الماهية، وإن اتحدت بحسب الوجود فى الخارج الماهيتان، وتعلقتا بشىء واحد خارجاً.

فهذه التوهّمات بجميعها وأسرّها باطله جدّاً وممنوعه.

أقول: ولكن لا بأس بالتعرّض لمقدمه تكون وسيلة للجواب عنها، إذ بها يتضح وجه خطأهم فى ذلك، فنقول:

اختلف الأعلام فى أن متعلق الأمر والنهى هو الطبيعه أم شىء آخر، والظاهر أن الوجه فيه هو أنهم رأوا بأن الطلب - سواء تعلق بالوجود أو الترك - لا بد أن يكون متوجّهاً إلى وجود شىء، ولذلك اختلفوا بأن الوجود اللازم اعتباراً، هل كان فى جانب الطبيعه ليكون وجوداً مورياً للأمر أو للزجر. أو يكون الوجود مفروضاً فى طرف الفرد مورياً يجعله مركزاً للأمر والنهى دون الطبيعه.

كما أنه يمكن أن يكون وجه اختلافهم أمراً آخر وهو أنه لو سلّمنا لزوم اعتبار الوجود فى متعلق الطلب، لكن النزاع فى أن المتعلق يجب أن يكون أشخاص الوجودات الخاصه، أو المعنى الواحد الجامع بين الوجودات.

ثم إنّه لو سلّمنا كون متعلق الأمر والنهى مثلاً هو وجود الفرد، يأتى الكلام

فيه أيضاً بأن هذا الوجود، هل هو بوجوده الذاتى يعدّ مركزاً للأمر والنهى، أم مركزهما هو الوجود الذاتى مع تمام المشخصات والخصوصيات الفردية من مقولات متعدّده من الأين والفعل والزمان وغيرها.

فربّما يتفاوت حكم المسأله بحسب جواز الاجتماع وعدمه على حسب ما اختير فى تلك الوجوه، ولذلك التجأ كلّ واحدٍ منهم إلى التفصيلات المذكوره استخلاصاً لما يلزمهم من وهم المحذور من الجمع بين الضدّين.

أقول: ولكن الحقّ أنّ ذكر هذه الأمور فى بيان المسأله وابتنائها عليها كان غفله عنهم، إذ لم يرتبط حكم الجواز وعدمه بشىء منها، بل الملا-ك فيه أمرٌ آخر غير مرتبط بما هو متعلّق الأمر من الطبيعه أو الفرد؛ لأنّ من الواضح أنّ الأمر والنهى إذا تعلّقا بالطبيعه أيضاً لا يكون متعلّقاً بها مجرّده عن ما هو الموجود فى الخارج، لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ مركز الأمر والنهى عباره عن الطبيعه بما هى هى التى قد تسمّى بالوجود الطبيعى، وقد عرفت أنّه تعبيرٌ مسامحٌ، لأنّ الطبيعى صادق فى الأمور المتأصّله كالإنسان والحيوان، لا- الأمور المخترعه المركّبه الشرعيه التى ليست إلا- أموراً اعتبارية مجعوله، فالأصحّ أنّ إطلاق الكلّى عليه كإطلاق الطبيعى بحيث يعدّ وجوده عين وجود أفراده، فالنتيجه يكون وجود الطبيعى بوجود فرده ومن خلال البعث إلى وجوده لا إلى ما هو الموجود فى الخارج؛ لأنّه حينئذٍ يكون ظرف السقوط لا الثبوت، فإذا تعلّق الحكم بالفرد من تلك الناحيه، لا بدّ أن يكون متعلّق الحكم نفس الأمر ليصبح مركزاً للأمر والنهى.

فإن قلنا باستحاله ذلك فى تعلّقهما بالفرد من جهه كون الاتحاد فى المتعلّق موجباً للسرايه، فهذا يكون فى ناحيه كون الطبيعه متعلّقه لهما.

وإن قلنا بأنّ الاتّحاد بحسب الذات لا يوجب ذلك، لأنّ الجبهه فى كلّ واحد غير الجبهه الموجوده فى الآخر، وتعدّد الجبهه يكفى فى رفع الاستحاله كان الأمر فى الحكم أيضاً كذلك .

ولو قلنا بأنّ متعلّق كلا الحكمين هو الفرد دون الطبيعه، فلا بدّ أن ينحلّ ذلك فى تلك الناحيه من المسأله، لا من حيث ملاحظه ما هو متعلّقهما كما وردت الإشاره إليه تصریحاً أو تلويحاً.

أقول: ومن هنا ظهر فساد توهم الفرق بين كون الوجود أصيلاً أو الماهيّه، من الامتناع فى الأوّل دون الثانى .

وجه الظهور: أنّ الأثر إنّما يترتّب على الوجود دون الماهيّه، ومن الواضح أنّ الوجود على كلا القولين ليس إلّا واحداً بحسب حقيقته وذاته، وإن كانت الجبهه متعدده، فحينئذ يأتى ما ذكرناه بأنّ الوحده فى الوجود هل هو مضرّ بحال متعلّقها أم لا، بلا فرق فى ذلك بين كون الوجود أصيلاً أو الماهيّه .

نعم، لو قلنا بأنّ متعلّق الأمر والنهى إنّما يكون هو الفرد بما له من الخصوصيّات والمشخصّات واللوازم الفرديه حتّى من حيث الجبهه، يعنى أن يتعلّق الأمر بما تعلّق به النهى من جميع الجهات من دون اختلاف أصلاً، فهو مستحيل قطعاً، من حيث كونه تكليفاً محالاً إذ لا يعقل صدور الحم بالتضادّ فى موضوع واحد عن الحكيم، وليس هو تكليفاً بالمحال، مع أنّ المستفاد من ظاهر استدلالاتهم من أنّ القدره على الامتثال شرط التكليف، وكون تعلّق الحكم كذلك مستلزماً للتكليف بالمحال وأمثال ذلك، أنّهم لم يقصدوا هذا القسم من التعلّق، وإلّا لكان خارجاً عن فرض اجتماع الأمر والنهى، كما لا يخفى.

الأمر التاسع: فى أنه هل يعتبر فى باب اجتماع الأمر والنهى تحصيل الإطلاق فى الملاك والمناطق لكل من متعلقى الأمر والنهى، حتى لمورد التصادق والاجتماع، أن الأمر غير منوط بذلك، بل يجرى النزاع فيه حتى لو قلنا بعدم وجود ملاك فىهما أصلاً سواء كان فى مورد التصادق والاجتماع أم فى غيره؟

فيه وجهان، بل قولان:

والذى يظهر من صاحب «الكفايه» وتبعه فى ذلك صاحب «عنايه الأصول» و«حقايق الأصول» و«نهايه الدرايه»، هو الأول، خلافاً لمن صرح بعدم لزوم ذلك كما عن العلامة البروجردى والمحقق الخمينى وصاحب «المحاضرات»، وهو الحق عندنا.

أقول: لا بدّ أولاً من ذكر كلام صاحب «الكفايه» قدس سره والإجابة عنه، ليثبت ما هو المختار، فنقول:

قال صاحب «الكفايه» قدس سره :

(الثامن: أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، إلا إذا كان فى كلّ واحد من متعلقى الإيجاب والتحریم مناطق حكمه مطلقاً، حتى فى مورد التصادق والاجتماع، كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً- محكوماً بالحكمين، وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطقين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى كما يأتى تفصيله.

وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناطق كذلك، فلا يكون من هذا الباب، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلاً بحكم واحد منهما، إذا كان له مناطق أو حكم آخر غيرهما، فيما لم يكن لواحد منهما. قيل بالجواز أو الامتناع.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، إذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني. فلا بد من عمل المعارضه حينئذٍ بينهما من الترجيح والتخير، وإلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى منطاً، فلا مجال لملاحظه مرجحات الروايات أصلاً، بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة إليها.

نعم، لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظه مرجحات باب المزاحمه، فتفطن). انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال :

أولاً: بأن النزاع الواقع في باب الاجتماع الأمر والنهي لا يكون منحصراً بالإمامية القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح والمفاسد، لما ترى في كلام الشيخ الأنصاري قدس سره في تقريراته المسمى بـ «مطرح الأنظار» أنه قدس سره ذكر الاختلاف في الباب عن الأشاعره أيضاً بقوله: (فذهب أكثر أصحابنا وجمهور المعتزله وبعض الأشاعره كالباقلاني إلى الامتناع...) إلى أن قال: (وأكثر الأشاعره على الجواز، ووافقهم جمع من أفاضل متأخري أصحابنا.. إلى آخره) (٢).

مع أنه من الواضح بأن الأشاعره منكرون للتبعيه، ووجود الملاك في

١- الكفايه: ١٥٤.

٢- مطرح الأنظار: ١٣٣.

الأحكام؛ لأنهم يعتقدون بأنّ الحُسن والقبح يتولّد ويتحقّق من نفس الأمر والنهي الصادرين من الشارع، وتقرير النزاع على مذهبه لا يكون إلاّ بملاحظه حال نفس الحكمين المتضادّين اللّذين يجتمعان في موضوع واحد، سواء كان الملاك والمناط في كلّ واحد منهما موجوداً أم لم يكن.

نعم، على فرض مذهبنا لا بدّ من وجود الملاك، بلا إشكال. غايه الأمر لا بدّ أن يلاحظ مع فرض التصادق والاجتماع وجوده فيهما، وإلاّ لا يكون من باب الاجتماع، لعدم تحقّق الحكمين حينئذٍ حتّى يبحث في أنّه جازز أم لا، وهو أمرٌ واضح لا يحتاج إلى البيان، مع فرض كون الكلام في الجمع بين الحكمين كما لا يخفى.

وأما ثانياً: فإنّ قوله: (لا بدّ من وجود الملاك فيهما حتّى يحكم بالحكمين في الجواز وبالحكم الواحد الذي مناطه أقوى على الامتناع)، ليس على ما ينبغي؛ لوضوح أنّ القائل بالامتناع يقول بأنّ الملاك ليس إلاّ في واحدٍ منهما، لأنّه يقول بصوره التكاذب والتعارض، فلا بدّ من تحصيل أنّ أيّهما كان من جهه الدلاله والسند أقوى حتّى يؤخذ به، ويترك الآخر، نظير باب التعارض، ومع التساوى فله الخيار في التوقّف أو التخيير على حسب الاختلاف الموجود، فالحكم بتقديم أقوى الملاكين هنا ممّا لا وجه له.

وثالثاً: أنّ قوله في مقام الدلاله والإثبات: (إذا كان الملاك في كلا الحداث والحكمين موجوداً يحكم بالتقديم لما هو أقوى ملاكاً وإن كان أضعف دليلاً)، ممّا لا يخلو عن إشكال:

أمّا دلالة: لأنّ الطريق إلى تشخيص اقوائيه ملاك أحدهما على الآخر لا

يكون إلا من نفس الدليل، وهو إما أن يكون بمقتضى نفس هذا الدليل الذى فرض كونه أضعف دلالة، ومن الواضح أنّ الدلالة إذا كان ضعيفاً فكيف يمكن الحكم بتقديمه بواسطة ملاكه، لأنه مكشوف بالدلالة، فإذا كانت هي ضعيفه من أساسها، كان مؤثراً في ضعف تحقق الاطمئنان بالنسبة إلى ملاكه أيضاً.

وأما أن يكون الطريق إليه من دليل خارج غير نفس الدليلين المتعارضين، فحينئذٍ يخرج عن فرض كون الترجيح بواسطة هذين الدليلين، فلا يكون وجه تقديمه على الآخر - بناءً على هذا - بواسطة اقوائيه ملاكه، بل من جهة وجود دليل آخر خارجي دالّ على تقديمه، ولو من جهة ملاكه، فيصير هذا مرجحاً دلاليّاً من المرجّحات الخارجيه.

مضافاً إلى أنّ بيان اقوائيه الملاك من وظائف المولى دون العبيد، كما لا يخفى على المتأمل، فذكر هذه الأمور هنا لا يخلو عن تأمل.

وأخيراً: وممّا ذكرنا ظهر عدم احتياجنا إلى أمر آخر الذى عقده صاحب «الكفايه» وعده أمراً تاسعاً في كلامه، (من بيان ما يستكشف منه الإطلاق، لوجود الملاك في مورد التصادق والاجتماع، وأنه إمّا بدليل خارجي من الإجماع وغيره، أو بنفس إطلاق الدليلين، حيث فضل في الثانى منهما، باعتبار أنّ الإطلاق في الدليل يكفل بيان الحكم الاقتضائي، فيصحّ جعله من باب الاجتماع في مورد التصادق).

وأما لو كان في صدد بيان الحكم الفعلي، فيستكشف عن ثبوت المقتضى في كلا الحكمين على القول بالجواز، إلا إذا علم من خارج بكذب أحدهما فيكون كالمعارضين.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالامتناع، فالإطلاقان متنافيان من غير دليل على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع، لإمكان أن يكون التنافى بواسطة انتفاء المقتضى فى أحدهما لا لوجود المانع.

إلا- أن يُقال: بأن مقتضى التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائى، لو لم يكن أحدهما أظهر، وإلا فخصوص الظاهر يحمل على الاقتضائى دون الأظهر.. إلى آخر كلامه).

وجه عدم الاحتياج: ما عرفت أن البحث هنا فى الأعم من جهة وجود الملاك وعدمه، حيث أن بحثنا يدور حول بيان وجود السرايه فى المتعلقين لنحكم بعدم الجواز، أو عدم السرايه لنحكم بالجواز، كما عرفت منّا متكرراً بلا- فرق بين صورته وجود الملاك فيهما أو عدمه أصلاً كما لا يخفى.

تنبيه: اعلم أن الأصوليين تعاملوا مع الدليلين المتعارضين على نحو العموم والخصوص من وجه مثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق) معامله فى باب التعادل والتراجيح معامله باب التعارض، من جهة تعارضهما فى مورد التصادق وهو (العالم الفاسق) فحكموا بلزوم ملاحظه المرجّحات السنديّه والدلالتيه فيهما، والأخذ بما هو المرّجح أو الحكم بالتوقف أو التخيير، من دون ملاحظه كونه من باب اجتماع الأمر والنهى فى مورد التصادق حتّى يبحث بأنّه هل هو جازى أم لا، وليس من يتعامل معهما معامله باب التعارض منحصرأ فيمن كان هنا امتناعياً، بل القائل بجواز الاجتماع أيضاً يقول بذلك .

والحاصل: أنّه ما هو السبب فى تفريق الأصحاب بين قوله: (صلّ) و(لا تغصب) فى كونه بنحو العموم من وجه الثابتين بالدليلين، وبين قوله: (أكرم

العلماء) و(لا تكرم الفساق)، حيث اعتبروا الأوّل كونه من قاعده اجتماع الأمر والنهي دون المثال الثانى .

وممّن تصدّى لبيان الفرق هنا - بل جعل ذلك عله فى كلام صاحب «الكفايه» من جهه لزوم وجود الإطلاق لتحصيل الملاك والمناطق فى مورد التصادق - المحقق الخمينى حفظه الله حيث ورد فى «تهذيب الأصول» ما لفظه:

(والذى يختلج فى البال، وليس ببعيد عن مساق بعض عبارته، أن يكون مراده قدس سره فيما أفاده فى الأمر الثامن والتاسع هو إبداء الفرق بين هذا المقام، وبين باب التعارض، دفعاً عن إشكالٍ ربما يرد فى المقام، وهو أنّ القوم رضوان الله عليهم لما عنونوا مسأله جواز الاجتماع مثلوا به بالعامين من وجه، واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولكن هذا الجمع لما وصلوا إلى باب التعارض جعلوا العامين من وجه أحد وجوه التعارض، ولم يذكر أحد منهم جواز الجمع بينهما بصحّه اجتماع الأمر والنهي فى عنوانين بينهما عام من وجه، فصار قدس سره بصدد رفع هذا الإشكال بالفرق بين البابين، بأن يكون العامين من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناطق حتى فى مورد التصادق، وإلا دخل باب التعارض.

وبالجملة: فالميز التام هو دلالة كل من الحكمين على ثبوت المقتضى فى مورد الاتفاق أو عدمها، هذا.

ولكن يمكن أن يُقال: إنّ الميز بين البابين ليس بما ذكر، إذ الميزان فى عدّ الدليلين متعارضين، هو كونهما كذلك فى نظر العرف، ولذا لو كان بينهما جمع عرفى خرج من موضوعه. فالجمع والتعارض كلاهما عرفيان، وهذا بخلاف المقام، فإنّ التعارض فيه إنّما هو من جهه العقل، إذ العرف مهما أدق النظر وبالغ فى

ذلك لا- يرى بين قولنا: (صلّ) و(لا تغصب) تعارضاً، لأنّ الحكم على عنوانين غير مرتبط أحدهما بالآخر، كما أنّ الجمع أيضاً عقلي مثل تعارضه، وعليه فكلّ ما عدّه العرف متعارضاً مع آخر وإن أحرزنا المناط فيهما، فهو داخل في باب التعارض، ولا بدّ فيه من إعمال قواعده من الجمع والترجيح والطرح.

كما أنّ ما لم يعدّه متعارضاً مع آخر، وأنس بينهما توفيقاً وإن عدّها العقل متعارضين، فهو من باب الاجتماع، وإن لم يحرز المناط فيهما.

وبالجملة: موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط في الاختلاف هو الفهم العرفي، والجمع هناك عرفي لا عقلي بخلافه هاهنا، فإنّ المسألة عقليته، فلا ربط بين البابين أصلاً، فما ادّعى من المناط غير تامّ طرداً وعكساً كما عرفت.

والسرّ فيه أنّ رحي باب التعارض يدور على العمل بالأخبار الواردة فيه، وموضوعها مأخوذ من العرف، كموضوع سائر ما ورد في الكتاب والسنة، فكما يحكم العرف باختلاف الخبرين وتعارضهما يعمل بالمرجحات، وكلّ ما يحكم بعدمه لأجل الجمع العرفي أو عدم التناسب بين الدليلين لا يكون من بابه، فقوله: (صلّ) و(لا تغصب)، غير متعارضين عرفاً، لأنّ الحكم على العنوانين بنحو الإطلاق بلا ارتباط بينهما، فليس بينهما اختلاف عرفاً ولو لم نحرز المناطين.

كما أنّ قوله: (أكرم كلّ عالم)، معارض عرفاً في الجملة لقوله: (لا تكرم الفسّاق)، ولو فرض إحراز المناطين في مورد الاجتماع، وقلنا بجواز الاجتماع حتّى في مثله، لأنّ الحكم فيهما على الأفراد بنحو العموم فيدلّان على الإكرام عدمه في المجمع.

وبذلك يظهر أنّ ما ذكره بعض الأعاظم من أنّ هذه المسألة محقّقه لموضوع مسأله التعارض فى غير محلّه، لما عرفت من أنّ المسألتين لا جامع بينهما، ولا إحداهما مقدّمه الآخر، كما أنّ ما ادّعاه من أنّ التمايز بين البابين هو أنّ التركيب فى باب الاجتماع انضمامى، وفى باب التعارض اتّحادى، لا يرجع إلى محصل، وسيّضح أنّ حديث التركيب الانضمامى والاتّحادى أجنبى عن هذه المقامات فارتقب)، انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن لا يخفى فى كلامه من الإشكال :

أولاً: لو سلّمنا ما ذكره من الفرق بين البابين، فذلك إنّما يصحّ فيما إذا لم نقل بمقاله الشيخ الأنصارى قدس سره وبعض من تبعه من كون نزاع باب اجتماع الأمر والنهى مخصوصاً بما إذا كان العموم والخصوص من وجه فى خصوص متعلّق الأمر والنهى، لا فى متعلّق متعلّقه، وإلاّ- لكان الفرق بين البابين موضوعيّاً، فلا- يحتاج إلى ما ذكره من وجه الفرق بينهما، لأدّن حكم الصلاه والغصب يكون داخلاً- فى باب الاجتماع دون (أكرم العلماء) و(لا- تكرم الفسّاق)، كما أنّ المثال الثانى داخل فى باب المتعارضين دون الأوّل .

نعم، هذا الجواب لا يصحّ بناءً على ما اخترناه من عدم القول بالفرق فى النزاع المذكور فى باب الاجتماع، بين كون الحكمين المتضادّين فى متعلّقيهما أو فى متعلّقى متعلّقيهما.

وثانياً: إنّنا لا نفهم وجه الفرق بين المثالين بالحقيقه، إذ أنّ العرف قد لاحظ

الدليلين بنظره مسامحيه في نفس العنوانين، من دون لحاظ ما ينطبق عليه خارجاً من الأفراد، فكما أنّ بين (صلّ) و(لا تغصب) بحسب الظاهر لا- تنافى أصلاً لكونهما عنوانين متفاوتين، فهكذا لا تنافى بين قوله: (أكرم العلماء)، و(لا تكرم الفساق) بالنظر التسامحي العنوانى.

وإن لاحظتهما العرف بالنظر الدقّي، وبما ينطبق عليه خارجاً من الأفراد، فكما أنّ (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) يتنافيان في (العالم الفاسق)، هكذا يكون هذا التنافى موجوداً عرفاً بين (صلّ) و(لا تغصب) في الصلاة في الدار المغصوبه التي كانت مجمعاً بينهما، وأنا لا نفهم الفرق فيهما من تلك الناحيه لكي نقوم بالتفريق بينهما من جهة باب الاجتماع وباب التعارض.

نعم، يمكن أن يكون مقصوده في الفرق بينهما، أنّ دلالة مثل (صلّ) و(لا تغصب) على الأفراد يكون بحسب الإطلاق، أى اعتبر الطبيعه متعلقه للأمر والنهى وهى متّحده مع الأفراد كاتحاد الكلّي الطبيعى مع أفراده، هذا بخلاف مثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) حيث أنّ سرايه الحكم إلى الأفراد لا- يكون بالإطلاق، بل يكون بالوضع من جهة دلالة الجمع المحلّي بالألف واللام على ذلك، ليكون العموم فيه وضعياً، بخلاف مثل (صلّ) و(لا- تغصب) حيث يكون إطلاقياً لا وضعياً، فلذلك يرى العرف المعارضه في مثل الوضع بعمومه، بخلاف المطلق بإطلاقه .

فهذا الفرق وإن كان موجوداً بينهما، إلا أنّ جعله ملاكاً لصدق المعارضه وعدمه، بمقتضى نظره العرف مشكل جداً، لوجود ملاك المعارضه في المجمع في كلا- المثالين، سواء كان تلاقى الحكمين المتضادين في المجمع وضعياً كأدوات العموم، أو إطلاقياً مثل مقدمات الحكمه.

وهكذا ثبت أنّ الجواب لا يُسمن ولا يُغنى عن الإشكال .

أقول: ولكن بعد التأمل والدقّه ينبغي أن يقال بأنّ الحقّ كون البابين قد امتاز كلّ واحد منهما عن الآخر من جهة البحث والنزاع امتيازاً موضوعياً غير مرتبط أحدهما مع الآخر، لوضوح أنّ البحث في باب الاجتماع عن العموم والخصوص من وجه، مضافاً إلى عدم اختصاصه فيه كما عرفت، إذ كان البحث عن مرحله إمكان صدور حكمين متضادّين من الشارع والمولى الحكيم من جهة صدق وحده المتعلّق من حيث الذات دون الجهه، وأنّ ذلك هل يستوجب السرايه أم لا يوجبها، سواء كان الدليل في كلّ من طرفي الإيجاب والتحرّيم على نحو التعارض الموجب لصدق أحد الدليلين دون الآخر، بحيث لا يبقى حينئذٍ للمجمع وجود بينهما أصلاً، أو كان بصوره التزاحم بحيث يكون التكليف في كلّ منهما بحسب مقام الدلاله ثابتاً، إلّا أنّ المكلف ربما لا يقدر على الامتثال، ولكنّه من هذا الحيث لا يكون مورداً للبحث في باب الاجتماع، بل يجيء البحث حتّى لو فرض بفرض المحال قدره المكلف على الجمع بين التكلّيفين حين الامتثال، ولذلك قلنا بأنّ البحث هاهنا إنّما كان من جهة لزوم ذلك التكليف المحال لا التكليف بالمحال.

كما ثبت أنّ البحث غير منحصر بالإماميّة القائلين بالتبعيّة، بل يجري حتّى على مسلك الأشاعره، كما عرفت ممّا أيضاً بأنّ البحث لا يكون في خصوص ما تكون النسبه بين الحكمين هو العموم من وجه، بل يجري في غيرها من العموم والخصوص المطلق، بل في الحكمين الشخصيّين، بل قد عرفت عدم انحصاره في خصوص متعلّقى الأمر والنهى، بل يجري حتّى في متعلّق متعلّقيهما، خلافاً للشيخ الأنصارى ومن تبعه، فالامتياز بين البابين حاصل وواضح لا خفاء فيه فلا نعيد،

فليتأمل لأنه من موارد مزال الأقدام.

الأمر العاشر: فى أنّ النزاع فى باب اجتماع الأمر والنهى، هل يجرى فيما إذا كان التركيب بين العنوانين انضمامياً كالصلاه والغصب، أم يجرى حتى فى التركيب الاتحادي كما فى (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) بالنسبه إلى العالم الفاسق.

وبعبارة أخرى: النزاع ثابت حتى فيما إذا كان ما تعلق به الأمر هو عين ما تعلق به النهى أم لا ؟

أقول: والذى يظهر عن بعض كالمحقق النائنى وبعض تلامذته كالعلامة البجنوردى الذهاب إلى الأول، خلافاً لبعض آخر كالمحقق الخمينى من الالتزام بالثانى، وهو الحق عندنا.

فلا بد لإثبات صحه ما التزمنا به التعرض لكلام المحقق النائنى قدس سره ولو إجمالاً ليتضح المقصود فى ما هو الحق فى المقام

قال المحقق الكاظمى فى كتابه المسمى بـ «فوائد الأصول» ضمن كلام طويل ما خلاصته:

(إنّ العناوين المجتمعه:

تارة: تكون من العناوين الاشتقاقية كالعالم والفاسق.

وأخرى: من المبادئ.

وفى الثانية أيضاً، تارة: يكون اجتماعهما لا على وجه الانضمام والتركيب، بل كان ما بحذاء أحدهما خارجاً غير ما بحذاء الآخر، وكان كل واحد منهما قابلاً للإشاره الحسيه إليه، وكان اجتماعهما لمجرد وحده الموضوع واجتماعها فيه،

سواء كان ذلك من جهه تلازمهما فى الوجود كالاستقبال والاستدبار للقبله، حيث إنه وإن كان وجدانى الشخص، إلا- أن الاستقبال إنما يكون باعتبار مقادير البدن والاستدبار باعتبار مآخيره، وكان كل واحد منهما غير ما بحذاء الآخر، وإن كانا متلازمين فى الوجود.

أو ما يكون ذلك من جهه الاتفاق والمقارنه من دون أن يكون بينهما تلازم، كالعلم والفسق المجتمعين فى زيد، فإنهما وإن اجتمعا فى زيد إلا أنه كان لكل منهما ما بحذاء فى الخارج غير ما بحذاء الآخر.

وأخرى: يكون اجتماعهما على جهه التركيب والانضمام والاتصاق، كما فى الصلاه والغصب، فإنهما وإن اجتمعا فى الدار المغصوبه، إلا- أن اجتماعهما يكون على وجه الانضمام والتركيب بينهما، وكان الموجود فى الدار المغصوبه مركباً بينهما على وجه لا يمكن الإشارة الحسيه إلى أحدهما دون الآخر، مع أنه لا يمكن حمل أحدهما على الآخر للمغايره بينهما.

وهذا بخلاف العناوين الاشتقاقية، فإنها ملحوظه لا- بشرط بالنسبه إلى أنفسها وبالنسبه إلى الذات القائمه بها، ومن هنا كان التركيب فيها تركيباً اتحادياً بحيث يصح حمل كل من العناوين على الآخر، وحملهما على الذات وحمل الذات عليهما، فيقال: (زيد عالم وفاسق) و(العالم والفاسق زيد) و(العالم فاسق) و(الفاسق عالم) لمكان اتحاد الجميع بحسب الخارج، إلى أن قال:

ومنها: أن التركيب الاتحادي يقتضى أن تكون جهه الصدق والانطباق فيه تعليليه، ولا- يعقل أن تكون تقييديه؛ لأن الجبهه لا تكون مكثره للموضوع، فإننا قد فرضنا كون التركيب اتحادياً، ومع التركيب الاتحادي لا تكثر لوحده الموضوع.

وبالجملة: علم زيد وفسقه لا- يوجب أن يكون زيد العالم غير زيد الفاسق، بل هو هو، وإنما يكون العلم والفسق عله لانطباق العالم والفسق عليه، وهذا بخلاف التركيب الانضمامي، فإنَّ الجِهه فيه تكون تقيديَّة ولا تصلح أن تكون تعليليَّة، لأنَّنا قد فرضنا عدم الاتِّحاد بين العنواين، والجهتان في التركيب الانضمامي هما عبارته عن نفس العنواين المجتمعين، وليس هناك عنوان آخر حتَّى يصحَّ كون الجِهه تعليليَّة.

إلى أن قال: فظهر أنَّ هذه المقدمات الثلاث الأخيره كلُّها متلازمه وترتضع من ثدى واحد، فإنَّ لازم كون العنواين ملحوظين على وجه اللاء بشرطيَّه، هو أن يكون التركيب بينهما اتِّحاديًّا، وكون الجهتين تعليليتين كالعالم والفسق والمصلَّى والغاصب، ولازم لحاظها بشرط لا كون التركيب بينهما انضماميًّا، وكون الجهتين تقيديتين كالصلاه والغصب وما شابه ذلك من المبادئ التي أمكن التركيب بينها لا مثل العلم والفسق الذين ليس بينهما تركيب .

ثمَّ قال: والغرض في المقام الفرق بين تصادق مثل العالم والفسق وتصادق مثل الصلاه والغصب، والذي يدلُّ على أنَّ التصادق في مثل العالم والفسق يكون على وجه التركيب الاتِّحادي، وفي مثل الصلاه والغصب يكون على وجه الانضمام، هو أنَّ العنواين الاشتقائيه ليس الموجود منها في مادّه الافتراق نفس الجِهه، وتبدل تلك الذات التي كان العنواين قائمين بها بذات أخرى، حيث إنَّ الذى يكون عالمًا هو بكرُّ، والذى يكون فاسقًا هو عمرو، والذى يكون عالمًا وفاسقًا هو زيد، فهناك ذوات ثلاث بحسب مادّه الاجتماع ومادّتي الافتراق، ولا يكون تمام ما هو مناط الصدق في مادّه الاجتماع من المبدأ والذات محفوظًا في

مادّة الافتراق.

وهذا بخلاف مثل الصلاة والغضب، فإنّ تمام ما هو مناط صدق الصلاة بهويّتها وحقيقتها محفوظة في مادّة الافتراق من دون نقصان شيء أصلاً، وكذا في مادّة الافتراق في جانب الغضب ولو كان التركيب في مثل الصلاة والغضب اتّحادياً، وكانت الجهة تعليلية، لكان ينبغي أن يكون مثل العناوين الاشتقاقية موجباً لأن لا يكون في مادّة الافتراق الصلاة بتمامها محفوظة، كما لا يخفى.

ثمّ قال: إنّ مورد البحث يدور في العموم والخصوص من وجه لا- فيما قاله صاحب «الفصول»، لأنّ فيه يلزم أن يكون تعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهى في العموم المطلق، لو لم نقل بالتخصيص، مثل (صلّ) و(لا تغضب) بالصلاة، وإن قلنا بالتخصيص خرج عن الاجتماع.

وكذلك لا- يجرى البحث في النسبة بين الموضوعين، كما في العالم والفاسق، لأنّ التركيب فيهما اتّحادى لا انضمامى، فيجرى فيه قاعده التعارض لا الاجتماع.

ثمّ أخرج من مورد البحث ما إذا كانت النسبة بين العناوين المتولّده من الفعل الصادر عن المكلف، كما إذا كان للفعل عنوانان توليديان، تكون النسبة بين العناوين العموم من وجه، كما لو أكرم العالم المأمور بإكرامه والفاسق المنهى عنه بفعل واحد، تولّد منه كلّ من الإ-كرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكلّ من العالم والفاسق، فإنّ تعظيم كلّ منهما وإن اجتمعا بتأثر واحد، وكان اجتماع التعظيمين على وجه التركيب الانضمامى لا- الاتّحادى، إلاّ أنّه لما كان التعظيمان من المسببات التوليدية التي لم تتعلق إرادته المكلف بها أوّلاً وبالذات، لكونها غير

مقدورة له بلا- واسطه، فلا- جرم يكون متعلق التكليف هو السبب الذى يتولد منه ذلك، فيجتمع الأمر والنهى فى شىء واحد شخصى، ولا بد حينئذٍ من إعمال قواعد التعارض، ولا يكون من مسأله اجتماع الأمر والنهى (١).

أقول: هناك مواضع للنظر فى كلامه رحمه الله ، فيرد عليه:

أولاً: إننا لا- نسلم الفرق بين قوله: (صلِّ) و(لا تغضب)، وبين (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق) بأن تكون الجهه فى الأول جهه تقيديّه حتى يصبح التركيب تركيباً انضمامياً، وفى الثانى جهه تعليليه حتى يصبح التركيب تركيباً اتحادياً، إذ من الواضح أنّ وجوب إكرام زيد العالم ليس إلا- من جهه علمه، كما أنّ حرمة إكرامه يكون من جهه فسقه، لا- أن يكون زيد المقيّد بالعلم واجب الإكرام والمقيّد بالفسق حراماً.

وكذلك الحال فى ناحيه الصلاه والغضب، إذ الكون أو الحركه الواقعه فى الدار المغضوبه لا يكون وجوبهما وحرمتها إلا من جهه تعليليه، وهى كونهما صلاتيه أو غضبيه، لا- أن يكون الكون أو الحركه المتقيّدان بالصلاه شيئاً مستقلاً ومنحازاً عنها بالغضب، فالالتزام بالتعدّد فى مرحله تعلق الحكمين من متعلّقيهما، يستلزم ذلك فى ناحيه مثالى (أكرم العلماء) و(لا- تكرم الفساق) أيضاً .

مع أنّ منشأ ما يوهم الاختلاف كان من جهه أنّه لاحظ حال العنوانين فى أحدهما بلحاظ مبدئهما، وفى الآخر بلحاظ اشتقاقهما، وإلا فإنهما فى الحقيقه متّحدان حيث يكون المقال والحال فى مثل المصلّى والغاصب كحال العالم

والفاسق بلا فرق بينهما.

وثانياً: أنّ دعواه الفرق بينهما من جهة مانعيه الاجتماع والافتراق، وكونهما متفاوتة بحسب الذات في مثل (أكرم العلماء)، بخلاف الصلاة والغضب أيضاً في غير محلّها؛ لأنّه من الممكن أن نجعل ونفرض وجود مادّة الاجتماع والافتراق في ذات واحده في مثال (أكرم العلماء) بأن نفرض إنساناً كان فاسقاً غير عالم، ثمّ أصبح عالماً وخرج عن الفسق بالتوبه، ثم صار عالماً وفاسقاً بارتكاب الفسق حال علمه، فإنّ الذات في هذه الحاله لم تتفاوت في مادّتي الافتراق والاجتماع، ومن الواضح أنّ مثل ذلك لا يمكن أن يصير وجهاً للفرق بين الموردين.

مع أنّ ما قاله من: (أنّ ما بحذاء العالم والفاسق يكون منفكاً على نحو يصحّ الإشاره الحسيه إليه) لا يخلو عن تأمل في بعض الموارد، مثل ما إذا كان حال إبراز علمه توأمًا مع الفسق والمعصيه ونظائر ذلك .

وكيف كان، فإنّ جعل مثل هذا الأمور وجهاً للفرق بين الموردين لا يخلو عن إشكال.

وثالثاً: أنّ إخراجة عن النزاع كلّ ما يكون متعلّق النهي خارجاً عن ما تعلّق به الأمر، حيث أخرج بواسطه ذلك صورته العموم والخصوص المطلق، ومثل (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفساق)، ومثل العناوين التوليديه كالتعظيم بالقيام إذا كان مأموراً به ومنهياً.

لا- يخلو عن مناقشه، لما سبق وأن ذكرنا بأنّ ملاك النزاع الموجود في اجتماع الأمر والنهي جارٍ في جميع هذه الصور، وهو أنّ وحده المتعلّق من حيث الذات - دون الجهه - هل تصحّ وتجزئ سرايه الحكم أم لا تجزئها، فصرف وحده

متعلّق الأمر والنهي بالمفهوم لا- يؤثر فيما هو المقصود، وإن ناقش فيه بعض المحقّقين - وهو المحقّق الخميني - ثمّ قال بعد التأمل: (الأشبه عدم جريان النزاع فيه) ولكن الحقّ عندنا أنّ الأشبه جريانه فيه.

مضافاً إلى أنّه لا نسلم كون الأمر والنهي المتعلّق بالمسبّب يعدّ أمراً إلى سببه، لعدم كون المسبّب مقدوراً، لوضوح أنّ الشىء المقدور بالواسطه يصدق أنّه مقدور، فالعبره بتركيب المسبّب الذى كان انضمامياً على فرض تسليم مبناه، لا السبب حتّى يدعى أنّه اتّحادى.

وكيف كان، فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ النزاع جار فى تمام الأقسام، ولا يرتبط بحثنا ببحث باب التعارض كما لا يخفى، والله العالم.

الأمر الحادى عشر: وهو الذى جعله صاحب الكفايه أمراً عاشراً فى «الكفايه»، ويعدّ بمنزله ثمره مسأله اجتماع الأمر والنهي، ولذلك ترى أنّ بعض الأصوليين كالعلامة البروجردى وغيره لم يتعرّضوا لهذا الأمر - بل حتّى للأمرين قبله من التاسع والثامن - بدعوى أنّها ليست من مقدّمات المسأله، بل هى من نتائجها، ولكن نحن نسير على خطى صاحب «الكفايه» رحمه الله ونتعرّض لهذا الأمر كما تعرّضنا للأمرين المذكورين فيه قبله، فنقول:

قال المحقّق الخراسانى قدس سره أوّلاً: (العاشر: أنّه لا إشكال فى سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً، ولو فى العبادات، وإن كان معصيه للنهي أيضاً) (١).

قال صاحب «المحاضرات»: المستفاد من ظاهر كلامه من الإطلاق هو الحكم

بصحة العمل وسقوط أمره بالامتنال ولو في العبادات، أى سواء كان العمل المجمع عليه الأمر والنهي توصيلاً أو تعديلاً، وسواء كان عالماً بالحكم أو جاهلاً به، وسواء كان فى الجهل أيضاً جهلاً بالموضوع أو جهلاً بالحكم، وفى الجهل بالحكم سواء كان جاهلاً به عن تقصير أو عن قصور، وبلا- فرق أيضاً بين أن يكون قد قصد امتثال الأمر فى مجمله، أو كان الإتيان بملاك محبوبيته ولم يقصده، لأن المفروض وجوده هنا سواء قصد الأمر أم لا. وما ذكره هو المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً، حيث نسبوا إليهم بأن العباده تكون صحيحه إذا قلنا بجواز الاجتماع، وفاسده إذا قلنا بالامتناع.

ثم نقل عن شيخه (الظاهر أنه المحقق النائيني قدس سره) الاعتراض على ذلك، وذهب إلى التفصيل بين صورته علم المكلف بالحرمة مما توجب عدم صحته العبارة، وبين صورته الجهل والنسيان حيث تفيد الصحة.

ثم قال: (وفيه حينئذ دعويان:

الأولى: عدم صحته العباده مع العلم باعتبار أن منشأ اعتبار القدره فى التكليف، إنما هو اقتضاء نفس التكليف ذلك، لا حكم العقل بقبح التكليف العاجز، والوجه فى ذلك هو أن الغرض من التكليف حيث إنه كان جعل الداعى للمكلف نحو الفعل، فمن الواضح أن هذا بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً، ضروره استحاله جعل الداعى نحو الممتنع عقلاً وشرعاً، وإن كانت حصه غير المقدوره داخله تحت الطبيعه على الإطلاق، إلا- أنها ليست من حصتها بما هى مأمورٌ بها ومتعلقه للتكليف، فبالنتيجه لا تكون الصلاه الواقعه فى الدار المغصوبه من الحصه المقدوره شرعاً، لأن الممتنع الشرعى يكون كالممتنع العقلى، فلا تكون الصلاه

حينئذٍ مأموراً بها، فلا يمكن الحكم بصحة الصلاة بما أنها مأمورٌ بها كما لا يخفى .

كما لا يمكن تصحيح عبارته من طريق الترتب، بأن يكون أمر الصلاة متحققاً على عصيان النهي للغصب، كما أن الترتب جارٍ في المتزاحمين من جهة تقييد إطلاق كلٍّ منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر دون الزائد عليه.

وجه عدم جريانه: هو أن عصيان النهي في مورد الاجتماع لا يخلو من أن يتحقق بإتيان فعلٍ مضادٍّ للمأمور به في الخارج، وهو الصلاة مثلاً، كأن يشتغل بالأكل أو الشرب أو النوم أو ما شاكل ذلك، وأن يكون بنفس الإتيان بالصلاة ولا ثالث لهما.

ومن الواضح أنه على كلا التقديرين، لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة مشروطاً به:

إمّا على التقدير الأول: فلائنه يلزم أن يكون الأمر بأحد الضدّين مشروطاً بوجود الضدّ الآخر، وهذا غير معقول، ضروره أن مردّ هذا إلى طلب الجمع بين الضدّين في الخارج، لفرض أنه أمرٌ بإيجاد ضدّ على فرض وجود ضدّ آخر، وهو محال، لأنه تكليف بالمحال.

وأما على التقدير الثاني: فلائنه يلزم أن يكون الأمر بالشئ مشروطاً بوجوده في الخارج، وهو محال لأنه طلب الحاصل.

كما لا يمكن تصحيح العبادة في هذا المورد بالملاك، وذلك لأنّ ملاك الأمر إنّما يصلح للتقرّب به فيما إذا لم يكن مزاحماً بالقيح الفاعلي، وإلا فلا يكون صالحاً للتقرّب به، فإنّ صحّه العبادة كما هي مشروطه بالحسن الفعلي - بمعنى أن يكون الفعل في نفسه محبوباً وحسنّاً ليكون صالحاً للتقرّب به إلى المولى - كذلك

هى مشروطه بالحسن الفاعلى، بمعنى أن يكون إيجادها من الفاعل أيضاً حسناً، وإلا لم تقع صحيحه، والمفروض فيما نحن فيه أنّ إيجادها من الفاعل ليس كذلك، لأنّ الصلاه والغضب بما أنّهما ممتزجان فى الخارج، ويكونان متّحدين فى مقام الإيجاد والتأثير، وموجودين بإيجاد واحد، فلا محاله يكون موجدتهما مرتكباً للقيح فى إيجاده، ومعهُ يستحيل أن يكون الفعل الصادر منه مقرباً له، فلا تصحّ العباده حينئذٍ.

وأما الدعوى الثانيه: وهى الصحه فى الجهل والنسيان، لأنّه لا تنافى بين الحكمين فى مقام الجعل على الفرض، والتنافى بينهما إنّما هو فى مقام الفعلية والامثال، فإذا فرض جهل المكلف بأحدهما، فلا مانع من فعلية الآخر بفعلية موضوعه وهو القدره، وفى صوره النسيان كان الأمر أوضح من الجهل، لأنّه لا حرمه واقعاً فى هذه الصوره، فتكون العباده حينئذٍ صحيحه على كلا الفرضين من دون إشكال، انتهى كلامه على ما فى المحاضرات (١).

ويرد عليه أولاً: بأنّ القدره إنّما هى شرط فى مقام تنجز التكليف بالخصوص، لا فى مرحله الجعل، إذ لا يعدّ جعل غير المقدور مستحيلاً فى حدّ نفسه، بل تكون استحالتة من جهه صدور به بما لا يترتب عليه الأثر، وصدور مثل ذلك عن الحكيم محال لأنّه لغو لا يصدر عن مثله، فالقول بأنّ القدره تعدّ شرطاً فى مرحله جعل الحكم، لا يخلو عن مسامحه.

وثانياً: أنّ مقتضى كون الطبيعه المقدوره متعلّقه للتكليف، هو عدم كون

التعلق مرتبطاً بالطبيعة المطلقة، بل لابد أن يكون تعلقه إلى الطبيعة المتقيدة بها، مع أن الثابت عند الجميع حتى الخصم أن متعلق الحكم ذات الطبيعة لا- الطبيعة الخاصه المقدوره. غايه الأمر أنه إذا تعلق بها بذاتها فهذه قابله للانطباق على مصاديق متعدده مقدوره وغير مقدوره، فكل ما يصدق عليه وصف القدره أصبح التكليف فيه منجزاً، وإلا فلا، ولأجل ذلك ترى أن الطبيعة قد تتفاوت فيها بلحاظ أفراد المكلفين حيث يصدق على بعضهم ويتنجز في حقهم لكونهم قادرين، وقد لا يتنجز للآخرين لعدم قدرتهم.

ومن الواضح أن كون التكليف في مقام الجعل لجميع الأفراد على السوي لا- يعنى بأن لا يكون التكليف مجعولاً إلا للقادرين منهم، خصوصاً إذا كان التفاوت في وصف القدره بحسب حال الأزمنه والأمكنه، هذا بخلاف ما لو قلنا بأن الجعل كان بالإطلاق لجميع المكلفين في جميع الأزمنه والأمكنه، فكل من كان واجداً للشرط فيتخير وإلا فلا، بل ويكون معذوراً، ولذلك اخترنا فيما سبق بأن التكليف فعلى بالنسبه إلى جميع الأفراد، حتى العاجزين والجاهلين، غايه الأمر لا يكون لهم منجزاً.

وثالثاً: أن الممنوع الشرعى إنما لا يتعلق به تكليف إلزامى وجوبى أو غيره إما باعتبار أن الأحكام بذاتها متضاده - وإن صححنا التضاد في الاعتباريات - أو من جهة أن الأحكام بحسب معتقد الإماميه تابعه للمصالح والمفاسد المستلزمه للمجوبيه والمبغوضيه، لذا لا- يمكن أن يكون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً في زمان واحد، كما أن الأمر كذلك قطعاً في المتعلق الوجدانى من حيث الذات والجهه، فإن كان المقصود من ذلك بأن المورد يكون من هذا القبيل، فمعنى ذلك أن

يرجع إلى القول بالامتناع، وهو مخالف لفرض المسأله من كونه اجتماعياً.

وإن كان المقصود بأن الممنوع الشرعى غير مقدور حتى مع عدم وحده المتعلق من حيث المحبوبيه والمبغوضيه، ومن دون ملاحظه حال تضاد الأحكام، كان الجواب أن الكون المرتبط للصلاه أو الحركه المرتبطه على مسلك القائل بالجواز ليس هو الكون المتعلق للغضب، وما هو المبغوض غير المحبوب، كما أن المحبوب غير المبغوض. فلا معنى لتطبيق تلك الكبرى بأن يقال الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى فى مثل المقام.

كما يرد عليه رابعاً: بما أورده على فرض الترتب، بدعوى (أن عصيان النهى الذى هو شرط الأمر بالصلاه إما أن يتحقق فى ضمن نصفها أو فى ضمن ضدها، فعلى الأول يلزم اشتراط الأمر بالشىء بوجود نفسه، وعلى الثانى اشتراط الأمر بالشىء على وجود ضده، وكلاهما محال).

بأن الأمر بالصلاه إذا فرض كونه مزاحماً للغضب الأهم مثلاً، فلا إشكال أنه لا يكلف بالصلاه حال إرادته الامتنال للنهى، وأما حال عصيانه وتخلفه يقول إذا كنت عاصياً للنهى وكنت غاصباً للدار، فلا تشتغل إلا بالصلاه - التى تعد من أفراد الضد - لا بأمر آخر من التصرفات التى تصدق عليه الغضب، فليس وجود الصلاه شرطاً لتحقيق أمره، ولا وجود ضده، بل كان انتخاب كل فرد من أفراد الضد بيد المكلف العاصى للنهى، فكما أن الأمر بالصلاه فى غير المزاحم عباره عن الأمر بإيجادها، كذلك يكون الأمر بالصلاه فى ظرف عصيان النهى أو عصيان الأمر بالأهم فى غير ما نحن فيه بيده، من دون أن يستلزم هذا أمراً مستحيلاً كما فرضه رحمه الله، مع أن إطلاق الغضب على مثل الأكل أو الشرب لا يخلو عن مسامحه،

إلا أن يكون مقصوده بلحاظ ما يستلزمه من الكون فيه، وإدامه الاستيلاء عليه في حال تلك الأفعال.

كما يرد عليه خامساً من جهه الملاك أولاً: بأن القبح الفاعلي إنما يصح على فرض عدم تصحيح الترتب، وإلا لكان الفاعل في هذا الظرف حسناً بالنسبه إلى حال الصلاه، وإن كان قبيحاً بالنظر إلى حال عصيان النهى.

وثانياً: بأن القبح الفاعلي هنا لا يتصور إلا أن يلتزم بالوحده والسرايه في المتعلق بواسطه وحده الوجود، وإن كانت الجهه متعدده، فهو عباره عن الخروج عن القول بالجواز، فمعناه أنه يكون امتناعياً، مع أن الكلام كان على القول بالجواز، ويحكم بصحة العباده في الدار المغصوبه على المشهور.

وأخيراً: ثبت من خلال جميع ما ذكرناه، اندفاع جميع الإشكالات الوارده على المحقق صاحب الكفايه رحمه الله .

وأما الاعتراض الثانى على صاحب «الكفايه» فى هذا المقام صادر من المحقق الحكيم قدس سره فى كتابه «حقائق الأصول» حيث علق على قول المصنّف بحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على الجواز مطلقاً، بقوله:

(قد تقدّم أنّ القول بالجواز قولٌ بعدم كون التكليف فى نفسه محالاً، وإن جاز أن يكون تكليفاً بالمحال، وعليه فقد تقدّم فى ذيل مسأله الضدّ أنّ عموم الأمر بالعباده الموسّيه للفرد المأتى به فى وقت الضدّ الأهمّ ممتنع، لأنّه تكليفٌ بالمحال، ولا فرق بينه وبين المقام، وحينئذٍ فقصد الأمر فى المقام عند إتيان مورد التصادق، يتوقّف على صحّحه قصد الأمر بالعباده الموسّيه عند الإتيان بها فى وقت الضدّ الأهمّ كما سيأتى)، انتهى كلامه (١).

ويرد عليه أولاً: بأن صحَّه العباده لا تتوقف على وجود الأمر، لإمكان صحَّتها بواسطة قصد الملاك والمحبوبية المرتبطة بالجهه الخاصه، ولا يحتاج إلى الأمر أصلاً.

وثانياً: أنه منوط على القول بعدم كفايه قصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه بواسطه بعض أفرادها الميسوره، بلا وجود مزاحمه في البين، كما أشار إليه صاحب «الكفايه» في بحث الترتب كما سيأتى ذلك هاهنا.

قال المحقق الخراسانى ثانياً: (وكذا الحال - أى لا إشكال فى سقوط الأمر وحصول الامتثال - على الامتناع، مع ترجيح جانب الأمر، إلا أنه لا معصيه عليه)^(١)، لعدم وجود نهى حينئذ حتى يكون معصيه، كما هو الحال فى الصوره سابقه، وهذا السقوط والامتثال ثابت فى التوصلى والتعبدى، لوجود الأمر حينئذ بلا مزاحم معه بالنهى، كما يمكنه قصد القربه بالأمر من دون إشكال .

وأما على فرض الامتناع وترجيح جانب النهى على الأمر، فهو أيضاً تارةً يفرض كون عمل المأتى به عملاً توصيلياً وقع به الأمر والنهى، كقوله: (حدّث ولا تؤذ)، فحدّث وأذّى، فلا إشكال فى سقوط الأمر بالامتثال، سواء كان عالماً بحكم الحرمة أو جاهلاً، قاصراً كان أو مقصراً أو ناسياً، لحصول الغرض بذلك، فيوجب سقوطه، هذا كما فى «الكفايه» ملفقاً.

أقول: إلا- أنه لا بدّ من تنقيح ذلك بأن مقتضى القول بالامتناع، هل يكون من قبيل التعارض بين دليلى الأمر والنهى معاً حتى يكون أحدهما صادقاً دون الآخر.

أو بأن يكون من قبيل المتراحمين، إلا أنه حيث لا يقدر على الامتثال، فيرتفع التكليف فلا ينجز في أحدهما.

وأما إذا كان الملاك موجوداً فيهما معاً فبتفاوت الحال بالنسبة إلى الصورتين، حيث أنه على الأول وترجيح جانب النهي على الأمر، فلا يصح الإتيان بالمجمع حينئذٍ لغرض أنه منهي عنه فعلاً، بل التزم المحقق الخوئي - كما في «المحاضرات» - بأنه:

(يستحيل أن يكون مصداقاً للمأمور به، ضروره أن الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب، فيقيّد إطلاق دليل الواجب بغير ذلك الفرد، من دون فرق في ذلك بين أن يكون الواجب توصلياً أو تعبدياً، ضروره استحاله أن يكون المحرّم مصداقاً له مطلقاً، فإنّ الفرق بينهما في نقطه واحده، وهى اعتبار قصد القربه فى الواجب العبادى دون التوصلى، فإذن لا يصح الإتيان بالمجمع فى مورد الاجتماع فى التوصليات فضلاً عن العباديات، لفرض تقييد المأمور به بغير هذا الفرد، فلا يكون هذا الفرد مصداقاً له ليكون الإتيان به مجزياً، فإنّ أجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل، وإلا فمقتضى القاعده عدم الأجزاء، ولا فرق من هذه الناحية بين التوصلى والتعبدى أصلاً.

نعم، قد يعلم من الخارج أنّ الغرض من الواجب التوصلى يحصل بمطلق وجوده فى الخارج، ولو فى ضمن فرد محرّم، وذلك كإزاله النجاسه عن البدن أو الثوب، فإنّ الغرض من وجوبها حصولها فى الخارج وتحققها فيه ولو كان بماء مغصوب.

وأما فيما إذا لم يعلم ذلك من الخارج، فلا يحكم بصحة الواجب وسقوط الأمر عنه وحصول الغرض، وذلك كتكفين الميت مثلاً، فإنه واجب توصلى، فمع

ذلك لا يحصل الغرض منه بتكفينه بالكفن المغصوب، ولا يحكم بسقوط الأمر عنه، بل هو من موارد اجتماع الأمر والنهي.

إلى أن قال: فما أفاده - أي المحقق الخراساني - من أن الواجب إذا كان تَوْصِيْلِيًّا يحصل الغرض منه بإتيان المجمع لا يمكن تصديقه بوجه.

إلى أن قال: هذا فيما إذا علمت الحرمة واضح، وكذلك مع الجهل عن تقصير أو قصور، فإن الأحكام الواقعيّة ثابتة لمتعلقاتها في الواقع، ولا دخل لعلم المكلفين وجهلهم بها أبداً، ضروره أنّها لا تتغير بواسطة جهل المكلف بها، فلو كان شيء حراماً في الواقع، وكان المكلف جاهلاً بحرّمته، فلا تتغير حرّمته بواسطة جهله بها، وهذا واضح.

ومن ناحيه أخرى أنّ الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب، وإن فرض كون المكلف جاهلاً بحرّمته، بل معتقداً بوجوبه، ضروره أنّ الواقع لا ينقلب عمّا هو عليه.

فالتتيجه على ضوء ذلك، هي أنّه لا إشكال في أنّه لا ينطبق الواجب على المجمع بناءً على تقديم جانب الحرمة، فلا يسقط الأمر به بإتيان المجمع، حتّى إذا كان تَوْصِيْلِيًّا مع العلم بحرّمته أو مع الجهل بها، إلّا - إذا علم من الخارج وفائه بالغرض. وعلى ذلك يترتب فساد الإتيان بالمجمع كالصلاه في الدار المغصوبه مع العلم بمبغوضيته وحرّمته، بل مع الجهل بها ولو كان عن قصور، ضروره استحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب، والمفروض أنّ الجهل بالحرمة لا يوجب تغيير الواقع وإن كان عن قصور، والعلم بوجوبه لا يوجب الأمر به في الواقع وارتفاع حرّمته، فإذن كيف يمكن الحكم بالصحة في فرض الجهل بها عن قصور.

ثم قال: هذا بناءً على وجهه نظرنا من أنّ هذه المسألة على القول بالامتناع، تدخل في كبرى باب التعارض فتجری عليه أحكامه.

ولكن يمكن لنا المناقشة فيه على وجهه نظره قدس سره - أي المحقق الخراساني - أيضاً ببيان أنّ قصد الملاك إنّما يكون مقرباً، فيما إذا لم يكن مزاحماً بشيء، ولا سيما إذا كان أقوى منه، كما هو المفروض في المقام.

وأما الملاك المزاحم فلا يترتب عليه أي أثر، ولا يكون قصده مقرباً، بناءً على ما هو الصحيح من تبعيته الأحكام للجهات الواقعية لا- للجهات الواصلة، وبما أنّ في مفروض الكلام ملاك الوجوب مزاحم بملاك الحرمة في مورد الاجتماع، فلا يكون صالحاً للتقرب به.

وعلى هذا، فلا- يمكن الحكم بصحة العبادة في مورد الاجتماع على هذا القول - أي على القول بالامتناع - لا من ناحية الأمر وانطباق الأمور به بما هو على المأني به في الخارج، ولا من ناحية الملاك، لفرض أنّه مزاحم بما هو أقوى منه(١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: قد عرفت منّا سابقاً بأنّ باب اجتماع الأمر والنهي غير مربوط بباب التعارض والتزاحم، بل قد يمكن القول بالامتناع، وبرغم ذلك:

تارة: يكون التنافي بين الدليلين على نحو التنافي بين الدليلين المتعارضين، سواءً كان التعارض بينهما من جهة إطلاق كلّ واحد منهما في شمولهما لمورد

التصادق، نظير: (صلّ ولا- تغصب)، حتّى تكون النسبه هي العموم من وجه، لو كان التعارض بين الدليلين الشخصيين بالنفي والإثبات، إن قلنا بجريان نزاع باب اجتماع الأمر والنهي فيه أيضاً، مثل أن يُقال: (أكرم زيدا لعلمه وأنه لفسقه) ومن الواضح أنّ معنى التعارض هنا، ليس إلاّ بمعنى تكاذب أحد الدليلين دون الآخر، فإذا قدّمنا جانب النهي والحرمة، فمعناه حينئذٍ عدم وجود أمر أصلاً، فلا مأمور به حينئذٍ حتّى يقال بأنّه هل يكفى ما هو المحرّم غير المأمور به عن المأمور به أم لا، كما لا غرض للأمر في مثله حتّى يقال بأنّ الإتيان بفرد المحرّم هل يكفى ويفى عن غرضه أم لا، حتّى نبحت عن سقوط الأمر، إذ لا أمر حينئذٍ كما عرفت، ولا- فرق في ذلك بين كون الدليل المتكفل للأمر كان أمراً عبادياً أو توصيلياً، كما لا موقع هنا للبحث عن إمكان قصد القربه وعدمه، لأنّه فرع لوجود الأمر والمأمور به كما لا يخفى.

وأخرى: يكون التنافي بين الدليلين على نحو التراحم، بمعنى وجود الملا-ك في كلّ واحد منهما، إلاّ- أنّ المكلف عاجز عن الجمع بينهما، فحينئذٍ على القول بالامتناع يكون معناه هو الحكم بتقديم أقوى المناطين في مقام تنجز التكليف لا فعليته، لوجوده في حقّ الجميع حتّى العاجزين، فإذا رجحنا جانب النهي وقلنا بكونه أقوى مناطاً، فلا بدّ من امتثاله، فحينئذٍ لو تخلف عنه وأتى بفرد آخر أى امتثل جانب الأمر، فلا إشكال حينئذٍ بأنّه موجب لسقوط الأمر - أى فعليته - لو كان وافياً لغرضه، فيما إذا لم يكن أمراً عبادياً، لأنّ فيه إمّا يحتاج إلى قصد الأمر إن قلنا به، أو إلى قصد القربه إن قلنا بعدم تمشّيه فيما يكون مجزياً.

هذا بخلاف الأمر التوصلى إذا كان الإتيان به واجداً لسائر شرائطه

المستفاده من دليل آخر، نظير ما مثله من لزوم تحنيط الميت عدا المجنون والصبى، فإنّ عدم سقوط الأمر هنا ليس إلا من جهه أنّه لم يأت بما هو واف لغرضه، فهو يكون مثل الإتيان بما هو غير مربوط بالمأمر به أصلاً، فلا وجه لتوهم الكفايه عنه أصلاً، فمثل ذلك غير مقصود فى كلام صاحب «الكفايه»، فلا يرد عليه بالنقص لصحّه كلامه بحسب مبناه رحمه الله من عدّ ذلك من باب التراحم، لأنّ ملاك الأمر ولو كان توأمًا بالحرام، لكن بما أنّه يعدّ وافياً بغرض الأمر عدّ مسقطاً لفعليته أمره نظير غسل الثوب بالماء المغصوب، حيث إنّ مطهر مع كونه حراماً، لأنّ الغرض ليس إلا نفس الطهاره، وهى حاصله بالغسل الحرام.

نعم، يرد الإشكال على صاحب «الكفايه» أيضاً من حيث انحصاره والقول بالامتناع فى خصوص المتراحمين فقط، كما لا ينحصر على هذا القول بخصوص باب التعارض أيضاً، بل يأتى البحث فيه على كلا الحالين كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ الأحكام الواقعيه من الحرمة والوجوب، وإن كانت ثابتة لمتعلّقها بحسب الواقع، إلاّ أنّه لا ينافى أن يكون المكلف إذا كان ناسياً لموضوع الغصب، أو جاهلاً به، أو كان جاهلاً بالحكم عن قصور - حيث لا يكون التكليف بالحرمة فى حقّه منجزاً أصلاً - أن لا يكون قيامه بإتيان الشىء المغصوب فى مقام امتثال الأمر مزاحماً للآخر، ليتحقّق به الامتثال، ويكون موجباً لسقوط الأمر عنه، خصوصاً فيما إذا لم يكن الفعل بحاجه إلى قصد القربه، ليعترض بأنّه كيف يمكن أن يكون الشىء المخصوص محبوباً ومتقرباً فى الواقع .

وعليه، فما ذكره المحقّق الخوئى من عدم التفاوت بين تلك الأقسام من هذه الجهه لا يخلو عن وهن، إذ التراحم إنّما يكون فى التكليف المنجز لا فى

واقعيته من دون تنجز. فإذن ما أفاده المحقق الخراساني من التفصيل لا يكون بعيداً عن الصواب.

قال المحقق الخراساني ثالثاً: إن القول بالامتناع وتقديم جانب الحرمة، مع كون العمل عبادياً كالصلاة مع الغضب:

تارة يفرض كونه ملتفتاً إلى الحرمة أو غير ملتفت، إلا أنه كان مقصّراً في جهله بالحكم فإنه وإن كان في هذا الحال متمكناً من قصد القربة ولذلك يقصدها، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً، فلا يقع مقرباً، وبدون المقربيه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده، كما لا يخفى.

أقول: ولا يخفى أن صحه كلامه قدس سره من عدم صحه العباده مع العلم بالحرمة أو الجهل بها تقصيراً، مبني:

إما على القول بالتعارض من جهة عدم وجود ملاك الأمر، كما لا أمر حقيقه على فرض ترجيح جانب النهي.

وإمّا بناءً على القول بالتزاحم، برغم عدم قوله بصحّه الترتّب، حيث التزم رحمه الله باستحاله الترتّب، وإمّا على مبنى من جواز جريان الترتّب إذا ورد دليل عليه من ناحيه الشارع - كما هو المختار - فله الحكم بصحّه العباده إذا فرض تحقّق قصده لامتنال الأمر، أو على القول بالتزاحم إذا لم نقل بكفايه قصد الملاك في صحّه العباده، وإلا مع قصده وتمشّي قصد القربة منه، ولو من جهه جهله تقصيراً، تكون الصلاة صحيحه.

فعلى هذا، لا يبعد كون قول المشهور بصحّه الصلاة في الدار المغصوبه - حتّى عند من قال بالامتناع منهم - مبيناً على أحد من الوجوه المذكوره، ولا مانع

من الالتزام بذلك ثبوتاً، كما لا يخفى.

ثم قال المحقق الخراساني رابعاً: إذا كان عدم الالتفات من جهه الجهل بالحكم قصوراً، وقد قصد القربه بإتيانه، فالأمر يسقط حينئذٍ بقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحه، مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً، وإن لم يكن امتثالاً له، بناءً على تبعيته الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لما هو المؤثر منها فعلاً للحسن والقبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حَقَّق في محلّه.

ثم قال: مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإنَّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعه المأمور بها، وإن لم تعمه بما هي مأمورٌ بها، لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

ومن هنا انقذ أنه يجزى حتى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحّه العباده، وعدم كفايه الإتيان بمجرد المحبوبيه، كما يكون كذلك في هذا الواجب، حيث لا يكون هناك أمرٌ يقصده أصلاً.

وبالجملة: فمع الجهل قصوراً بالحرمة - موضوعاً أو حكماً - يعدّ الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعى الأمر بالطبيعه لا محاله، غايه الأمر أنه لا يكون ممّا يسعه بما هي مأمورٌ بها لو قيل بتراحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه.

وأما لو قيل بعدم التراحم إلا في مقام فعلية الأحكام، لكان ممّا يسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام .

إلى أن قال: (ومن هنا علم أنّ الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعه، لا

الانقياد، ومجرد اعتقاد الموافقه).

ثم تعرّض أخيراً لما قلنا من أنّ الأصحاب لعلمهم لذلك يحكمون بصحّه الصلاه فى الدار المغصوبه، مع أنّ جلّهم لولا- الكلّ قائلون بالامتناع، وتقديم الحرمه فى النسيان والجهل بالموضوع، بل الحكم إذا كان عن قصور لا ما لا يكون عذراً فإنّها باطله حينئذٍ.

انتهى كلامه رحمه الله بتقريرٍ منّا فى لفظه وعباراته (١).

أقول: وما ذكره قدس سره لا يخلو عن إشكال :

أولاً: من جهه أنه قال بأنّ العقل لا- يرى تفاوتاً بين صورته الفرد المزاحم وبين غيره حيث يعدّ الفعل فى كلتا صورتين امتثالاً للأمر بالطبيعه.

وجه الإشكال: أنّ سقوط الأمر بواسطه ذلك الإتيان، لا يوجب كونه من باب صدق الامتثال، لإمكان أن يكون السقوط بواسطه عدم وجود غرض للمولى حينئذٍ بعد حصول ذلك، وإن لم يكن مصداقاً للأمر، كما يسقط الأمر أيضاً بانعدام الموضوع، مع أنه لا يصدق به الامتثال، فالقول بأنّه امتثال للأمر يعدّ مسامحه منه رحمه الله .

وثانياً: ما ذكره (بأنّ الامتثال للأمر وكونه مأمور به لا يسعه، لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه، وأمّا لو قيل بعدم التزاحم إلّا فى مقام فعليّه الأحكام لكان ممّا يسعه وامتثالاً لأمرها).

لا يخلو عن مناقشه، لوضوح أنّ العلم والجهل للمكلّفين لا يمكن أن يكون

دخيلاً- في فعلية الأحكام، بل يكون دخيلاً- في التنجز وعدمه كما هو المبني المختار، بل ربّما توهم أنه لو كان دخيلاً في فعلية الأحكام، لزم التصويب الذي يعدّ محالاً عنده، فتكون الأحكام الشرعيّة تابعه لملاكات الواقعيّة من المصالح والمفاسد، ولذلك يظهر لك عدم تماميّة ما عبّره في الجاهل القاصر بصحّه ما أتاه لاشتماله على المصلحه، مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمته قصوراً، لوضوح أنّ الحسن يكون تخيلاً، وإلا لكان مبعوضاً من جهه تركه الأهمّ.

نعم، يصحّ هذا بناءً على القول بالترتب، لكنّه خارج عن الفرض، وإلا- صدق امتثال الأمر به أيضاً، مضافاً إلى أنّه رحمه الله مخالف في تلك المسأله، وحيث التزم باستحاله الترتب كما قدّمنا بحثه في السابق، فلا نعيد.

نعم، هذا التعبير حسن في الأحكام الفعلية؛ لأنّ العقل حسب إدراكه يحكم بالاستحقاق، فيثبت الحسن والقبح على حسب ما وصل إليه دون غيره، هذا ما وصل إليه نظرنا هنا، والله العالم بحقيقه الحال.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً. هذا آخر ما ألقيناه من البحوث الواردة في هذا الجزء بحسب ترتيب «كفايه الأصول»، وأنا شاكرٌ لله سبحانه وتعالى على توفيقه إياي، وكان الفراغ من ذلك ليله العشرين من شهر جمادى الثانيه المصادفه لذكرى ولاده الصديقه الطاهره فاطمه الزهراء عليها السلام من سنه ألف وأربعمائه وتسعه من الهجره النبويه الشريفه، وقد كتبه بيمنه الداثره العبد المذنب، المحتاج إلى رحمه ربّه، والراجى عفوّه ومغفرته الحاج السيّد محمّد على العلوى الحسينى، ابن حجّه الإسلام والمسلمين الحاج السيّد السجاد العلوى الكركانى طاب ثراه وجعل الله الجنّه مثواه، أمين ربّ العالمين، والحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

ص: ٥٧٦

صفحه بيضاء

الفهرس

الفهرس

- ٥ ••• فى الشروط المتأخره عن زمان التكليف
- ١٣ ••• فى الشروط المتأخره فى الأحكام الوضعيه
- ١٩ ••• البحث عن الشرط المتأخر من الأمور به
- ٢١ ••• فى الواجب المطلق والمشروط
- ٢٤ ••• فى متعلق الشرط الواجب المشروط
- ٣٩ ••• فى موانع رجوع القيد إلى الهيئه
- ٥٣ ••• فى الواجب المنجز والمعلق
- ٥٧ ••• فى القيود الوارده فى الخطابات الشرعيه
- ٧٣ ••• فى الواجب النفسى والغيرى
- ٩٧ ••• تنبيهات باب مقدمه الواجب
- ١٢٣ ••• فى الواجب النفسى والتهيوى
- ١٢٤ ••• فى الواجب الأصلى والتبعى
- ١٢٦ ••• المقدمات المطلقه والموصوله
- ١٥٤ ••• فى الثمرات المترتبه على وجوب المقدمه وعدمه
- ١٨٥ ••• فى تأسيس الأصل فى مسأله الملازمه
- ٢٢٥ ••• فى مقدمه ما عدا الواجب
- ٢٣٦ ••• فى اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده وعدمه

الأمر بالشيء هل يقتضى النهى عن ضده العام / ثمره البحث ●●● ٢٧٣

فى ثمره البحث ●●● ٢٧٩

البحث عن الترتب ●●● ٢٨٧

أدله القائلين بصحة الترتب ●●● ٣١٤

جريان الترتب فى الحكمين المتساويين ●●● ٣٤٣

تنبيهات باب الترتب ●●● ٣٥٠

التنبيه الأول ●●● ٣٥٠

التنبيه الثاني ●●● ٣٥٦

التنبيه الثالث ●●● ٣٥٧

في جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط ●●● ٣٦٢

هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ●●● ٣٦٢

هل الأوامر والنواهي متعلقه بالطبايع أو الأفراد ●●● ٣٧١

في كيفيته تعلق الأوامر والنواهي ●●● ٣٧١

في أنه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز بعده أم لا ●●● ٣٨٣

في الواجب التخييري ●●● ٣٩٢

في بيان تصوير الواجب التخييري ●●● ٣٩٢

في الواجب العيني والكفائي ●●● ٤١٣

في الواجب الموقت وغير الموقت ●●● ٤٣٢

في أن الأمر بالشئ هل هو أمر به ●●● ٤٥٧

في أن الأمر بالشئ هل هو أمر بذلك الشئ أم لا ●●● ٤٥٧

في حكم الأمر بعد الأمر ●●● ٤٦٥

في الأمر بعد الأمر ●●● ٤٦٥

في دلالة مادّة النهي وصيغته ●●● ٤٧٥

اجتماع الأمر والنهي ●●● ٥٠١

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 الإخصائين 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 آباده 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 والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

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