



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرعد
عليه صاب

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

المجلد الأول

قاله

الشيخ محمد إسحاق الفياض

الجزء الرابع



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٢	المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلئ) المجلد ٤
١٢	اشاره
١٣	اشاره
١٧	مقدمه الواجب
١٧	اشاره
١٧	البحث الأول: تقسيم المقدمه إلى وجوبيه و وجوديه
١٧	المقدمه الوجوبيه و خروجها عن محل الكلام
١٨	المقدمه الوجوديه و فوارقها عن المقدمه الوجوبيه
١٨	المقصود من وجوب المقدمه
٢١	المقدمات العلميه
٢١	المقدمات الداخليه
٢٣	هنا أمران:
٢٣	ما ذكره المحقق الخراساني من أنه لا يمكن أن تكون أجزاء الأمور به واجبه بالوجوب الغيرى
٢٤	ما ذكره المحقق العراقي من ظهور الشره بين القول بتعلق الوجوب الغيرى بالإجزاء و عدمه فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين
٢٧	البحث الثاني: تقسيم الشروط إلى المقارن و المتقدم و المتأخر
٢٧	اشاره
٢٨	و إنما الكلام فى القسم الثاني و الثالث فهنا مقامان:
٢٨	اشاره
٢٨	المقام الأول: الكلام فى الشرط المتقدم
٢٨	ما ذكره صاحب الكفايه من استحاله الشرط المتقدم
٣٠	علاج الشرط المتقدم بإرجاعه إلى الشرط المقارن لباً و واقعاً
٣٤	المقام الثاني: الكلام فى الشرط المتأخر
٣٤	اشاره
٣٤	الكلام فى الشرط المتأخر للوجوب
٣٤	محاولة صاحب الكفايه لدفع الإشكال
٣٨	محاولة بعض المحققين لدفع الإشكال
٤٢	الكلام فى الشرط المتأخر للواجب
٤٢	شروط الواجب
٤٢	شروط الملاك المترتب على الواجب خارجاً
٤٣	كلام المحقق الخراساني فى المقام
٤٤	كلام بعض المحققين فى المقام
٥١	كلام المحقق الثاني فى المقام

٥٢	محاولة السيد الأستاذ لإثبات أنه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر في شرط الواجب و شرط الحكم
٦١	استعراض لنتائج البحث
٦٥	تنبيه:فيه أمران:
٦٥	التنبيه الأول: علاج ما يظهر من الأدلة من أنّ فعلية وجوب الحج مشروطه بحضور يوم عرفه على نحو الشرط المتأخر مع أنّ الشرط المتأخر مستحيل
٦٧	التنبيه الثاني: موردان استفهما السيد الأستاذ مما بناه من احتياج وقوع الشرط المتأخر إثباتا إلى دليل خاص
٦٧	اشاره
٦٧	المورد الأول: شرطية الإجازة المتأخره لصحة العقد الفضولي
٧٠	المورد الثاني: شرطية قدره على الجزء الأخير للواجب المركب من الأجزاء الطولية لوجوب الأجزاء السابقه
٧٣	البحث الثالث:في الواجب المشروط والمطلق
٧٣	اشاره
٧٤	المقام الأول: في إمكان رجوع القيد في القضييه الشرطيه إلى مفاد الهيئه ثبوتا وإثباتا
٧٤	اشاره
٧٤	المرحله الأولى: في مرحله الجعل
٧٤	اشاره
٧٤	الأمر الأول: أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئه مستحيل
٧٤	الوجه الأول: ما أفاده الشيخ الأنصاري
٧٧	الوجه الثاني: ما أفاده المحقق الثاني
٨١	الوجه الثالث: يلزم من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه التفكيك بين الإيجاب و الوجوب
٨٩	الأمر الثاني: تعين رجوع القيد إلى مفاد المادة لبا و واقعا
٩٥	المرحله الثانيه: في مرحله المبادئ
٩٥	اشاره
٩٥	المورد الأول: في الملاك المشروط بشيء
٩٥	المورد الثاني: كيفيه تفسير الإراده المشروطيه
٩٥	القول الأول: ما ذكره السيد الأستاذ من أنّ الفرق بين الإراده المطلقه و المشروطه في المتعلق
٩٩	القول الثاني: ما ذكره المحقق العراقي
٩٩	القول الثالث: ما ذكره المحقق الثاني من أنّ الفرق بينهما في الموجود
١٠١	المقام الثاني: في موارد الشك في رجوع القيد إلى مفاد المادة أو الهيئه
١٠١	اشاره
١٠١	المورد الأول: مقتضى الأصل اللفظي
١٠١	ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من أنّ مقتضى الأصل اللفظي رجوع القيد إلى المادة
١١١	محل النزاع هو إذا كان القيد المردد: رجوع إلى الهيئه أو المادة اختياريا
١١٩	المورد الثاني: مقتضى الأصل العملي
١٢١	نتائج هذا البحث عدّه نقاط:
١٢٧	البحث الرابع:في الواجب المعلق و المنجز
١٢٧	اشاره

معنى الواجب المعلق و الواجب المنجز	١٢٧
فهناك مجموعه من النقاط للبحث:	١٢٨
النقطة الأولى: في إمكان الواجب المعلق و استحالته	١٢٨
اشاره	١٢٨
الوجه الأول: ما حكاه المحقق الخراساني (قدس سره) من أنّ التكليف مشروط بالتقديره بمعنى أنّ المكلف حين ما يكون التكليف متّجهاً إليه فعلا	١٢٨
الوجه الثاني ما حكاه المحقق الخراساني (قدس سره) عن بعض معاصريه وملخصه:	١٣٤
الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الثاني (قدس سره) من أنّ قيود الوجوب تختلف عن قيود الواجب	١٤٠
نتائج البحث	١٤٥
النقطة الثانية: لو سلمنا إمكانه، فهل هو داخل في الواجب المطلق أو المشروط أو إنه نوع ثالث من الواجب	١٤٦
اشاره	١٤٦
الصحيح أنّ الواجب المعلق على تقدير إمكانه نوع ثالث من الواجب	١٤٧
ما اختاره المحقق الخراساني في أنّ الواجب المعلق قسم من المطلق	١٤٧
ما اختاره الشيخ الأنصاري من أنه لا واقع لهذا التقسيم الثلاثي، بل الواجب إما مطلق أو شروط	١٤٧
كلام للمحقق العراقي في المقام	١٤٩
النقطة الثالثة: ثمره البحث في الواجب المعلق	١٥١
بحوث	١٥٢
اشاره	١٥٢
الأمر الأول: في وجوب الإتيان بالمقدمات المفوتة قبل وقت الواجب	١٥٢
اشاره	١٥٢
والاشكال فيه أنه كيف يمكن تبرير هذا الوجوب مع أنّ وجوب المقدمه يترشح من وجوب ذبيها ولا يعقل وجوبها قبل وجوبه	١٥٢
المحاولة الأولى: الالتزام بالواجب المعلق في الموارد المذكوره فيكون الوجوب فعلياً من أول الأمر والواجب استقبالياً	١٥٢
والجواب:	١٥٣
المحاولة الثانية ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من الالتزام بالواجب المشروط بالشرط المتأخر	١٥٣
والجواب:	١٥٤
المحاولة الثالثة: أنه لا مانع من وجوب الإتيان بالمقدمات المفوتة قبل وقت الواجب على مسلك الشيخ الأنصاري (قدس سره) بتقريب	١٥٤
والجواب:	١٥٥
المحاولة الرابعة: أنّ وجوب المقدمات المفوتة وجوب نفسى تهيم، وليس معلولاً لوجوب ذبيها لكي يقال باستحاله وجود المعلول قبل وجود علته	١٥٥
والجواب:	١٥٥
المحاولة الخامسة: أنّ الواجب منذ الغروب في باب الصوم ليس هو الصوم الاستقبالي في النهار الذي هو أمر واحد	١٥٥
والجواب:	١٥٦
المحاولة السادسة: تبرز مسؤوليه المكلف أمام المقدمات المفوتة والزامه بتوفيرها والالتيان بها قبل وقت الواجب	١٦٠
حكم المقدمات المفوتة في باب الحج	١٦٣
حكم المقدمات المفوتة في باب الصوم	١٦٦
حكم المقدمات المفوتة في باب الصلاة	١٦٩
الأمر الثاني: حكم العقل بوجوب الإتيان بالمقدمات المفوتة في الوقت هل يكون دليلاً على ثبوت الوجوب الشرعي و كاشفاً عنه بقاعده الملازمه	١٧٢

١٧٢	اشاره
١٧٩	تتمه: ما إذا شك في وجوب الإتيان بالمقدمات المفوته
١٨٠	نلخص نتائج البحث في عدّه نقاط:
١٨٤	وجوب تعلّم الأحكام الشرعية
١٨٤	اشاره
١٨٤	المقام الأول: في تعلم الأحكام الشرعية المطلقة أو المؤقتة بعد دخولها وقتها
١٨٥	المقام الثاني: في تعلم الأحكام المؤقتة قبل دخول وقتها فيما إذا علم الابتلاء بها بعد دخول الوقت
١٨٨	المقام الثالث في تعلم الأحكام الشرعية قبل البلوغ فيما إذا علم بالابتلاء بعده
١٩٠	المقام الرابع: في تعلم الأحكام الشرعية قبل دخول وقتها فيما إذا لم يعلم بالابتلاء بها بعده
١٩٠	اشاره
١٩٢	هل يمكن التمسك بالأصول العملية النافية في موارد الشك في الابتلاء
١٩٩	المقام الخامس: هل إنّ وجوب التعلم نفسى أو غيرى أو إرشادى أو طريقى
٢٠٤	نتائج البحث
٢٠٧	البحث الخامس: في الواجب النفسى والواجب الغيرى
٢٠٧	اشاره
٢٠٧	النقطة الأولى: الفرق بين ذاتى الواجب النفسى و الواجب الغيرى
٢٢٤	النقطة الثانية: ما إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى
٢٢٤	١ - مقتضى الأصل اللفظى
٢٢٤	٢ - مقتضى الأصل العملى
٢٢٤	اشاره
٢٢٤	الفرض الأول: لا يعلم المكلف بفعليه التكليف المشكوك كونه نفسياً أو غيرياً
٢٢٧	الفرض الثانى: يعلم بفعليه التكليف لكنه لا يدري أنه نفسى أو غيرى
٢٣٢	الفرض الثالث: أن يعلم بوجود فعلين في الخارج و لكنه لا يدري أنه مقيد بوجود الآخر أو لا مع علمه بالتماثل بينهما في الإطلاق و التقييد
٢٣٥	الفرض الرابع: نفس الفرض الثالث و لكن مع عدم علم المكلف بالتماثل بينهما في الإطلاق و التقييد
٢٣٧	النقطة الثالثة: مميزات الوجوب الغيرى عن الوجوب النفسى
٢٣٧	اشاره
٢٣٧	١ - الوجوب الغيرى ليس وجوباً مولوباً قابلاً للتنجيز
٢٣٨	٢ - الوجوب الغيرى لا يصلح أن يكون محرماً مستقلاً عن الوجوب النفسى نحو الإتيان بمتعلقه
٢٣٨	٣ - ملاك الوجوب الغيرى و حيشيه المقدميه
٢٣٩	٤ - امتثال الوجوب الغيرى لا يوجب استحقات المئوبه فى مقابل امتثال النفسى
٢٣٩	اشاره
٢٤٢	الطهارات الثلاث
٢٤٢	الكلام فيما هو منشأ عباديه الطهارات الثلاث
٢٥٢	ما ذهب إليه المحقق التائينى من أنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث هو الأمر النفسى الضمنى المتعلق بها
٢٥٤	التحقيق فى بيان منشأ عباديه الطهارات الثلاث

نتائج البحث	٢٥٥
البحث السادس: الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها	٢٦١
اشاره	٢٦١
المقام الأول: هل البحث عن ثبوت الملازمه و عدمه من المسائل الأصوليه	٢٦١
المقام الثاني: هل الملازمه ثابتة	٢٦٢
اشاره	٢٦٢
١ - في مرحله الإرادہ	٢٦٢
٢ - في مرحله الجعل	٢٦٣
المقام الثالث: في سعه و ضيق الملازمه على تقدير ثبوتها	٢٦٤
اشاره	٢٦٤
١ - الواجب هو مطلق المقدمه و الوجوب الغيرى مطلق	٢٦٥
٢ - الواجب هو مطلق المقدمه و الوجوب الغيرى مشروط بالعزم و إرادہ الإتيان بذى المقدمه	٢٦٨
٣ - الواجب حصه خاصه من المقدمه و هى المقيدہ بقصد التوصل بها إلى الواجب	٢٦٩
اشاره	٢٦٩
توجيهات ذكرت لبيان مراد الشيخ الأنصارى	٢٧٢
٤ - الواجب هو خصوص المقدمه الموصله	٢٧٩
اشاره	٢٧٩
مناقشات ذكرت على القول الرابع	٢٨٠
استدلال صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدمه الموصله	٢٩٠
تلخيص لنتائج البحث	٢٩٥
ثمره المقدمه	٢٩٨
١ - إذا كانت المقدمه محرمة	٢٩٨
٢ - إذا كان الواجب عله تامه لارتكاب الحرام	٣٠٧
ما ذكره المحقق الخراسانى كثمره فقهيه للقول بوجود المقدمه الموصله	٣١٠
البحث السابع: الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته	٣١٢
اشاره	٣١٣
الأصل العملى فى المسأله	٣١٧
١ - مقتضى الاصل العملى فى المسأله الاصوليه	٣١٧
٢ - مقتضى الأصل العملى فى المسأله الفرعيه	٣١٨
مقدمه المستحب والمكروه والحرام	٣١٨
مقدمه المستحب	٣١٨
مقدمه الحرام	٣١٩
الفرق بين مقدمه الحرام و مقدمه الواجب	٣٢٠
نتيجه البحث عدّه نقاط	٣٢٠
مبحث الضدّ	٣٢٤

- ٣٢٤ - اشارة
- ٣٢٤ - النقطة الأولى: البحث عن نكته أصوليه هذه المسألة
- ٣٢٥ - النقطة الثانية: دخول المسألة على القول بعدم الاقتضاء في باب التزاحم و على القول بالاقتضاء في باب المعارضه غير صحيح
- ٣٢٥ - اشارة
- ٣٢٥ - المقام الأول: الضد العام
- ٣٢٥ - اشارة
- ٣٢٥ - القول الأول: الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام
- ٣٢٩ - القول الثاني: الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام بالتضمن
- ٣٣٠ - القول الثالث: الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده العام بالالتزام
- ٣٣٢ - المقام الثاني: الضد الخاص
- ٣٣٢ - اشارة
- ٣٣٣ - ذهب جماعه من المحققين الأصوليين إلى استحاله مقدميه عدم أحد الضدين للضد الآخر
- ٣٣٣ - اشارة
- ٣٣٣ - الوجه الأول: وتوجيه هذا الوجه بحاجه إلى مقدمه
- ٣٤٦ - الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره) وملخصه: ..
- ٣٤٧ - الوجه الثالث: أن الضد لو كان مانعاً عن الضد الآخر وكان عدمه من أجزاء العلم التامه لزم الدور
- ٣٥٣ - الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من استحاله مقدميه عدم الضد لا ضد الآخر، وإليك نضه: ..
- ٣٦٢ - التفصيل بين الضد الموجود و الضد المعدوم
- ٣٦٤ - نظريه الحدوث
- ٣٧٦ - نتائج البحث
- ٣٨٢ - ثمره المسألة: ..
- ٣٨٢ - اشارة
- ٣٨٣ - المورد الأول: إذا وقعت المزامحه بين واجب موسع و واجب مضيق
- ٣٨٢ - اشارة
- ٣٨٢ - ما اختاره المحقق الثاني من ظهور الثمره بين القولين فعلى القول بالاقتضاء تقع العباده فاسده و على القول بعدم الاقتضاء تقع صحيحه
- ٣٨٦ - جواب المحقق الثاني على ما اختاره المحقق الثاني
- ٣٩٠ - التعليق على نظريه السيد الأستاذ
- ٣٩٤ - التعليق على نظريه المحقق النائيني
- ٤٠١ - التعليق على نظريه المحقق الثاني
- ٤٠٧ - لو سلمنا عدم إمكان الاتيان بالفرد المزامح يداعي الأمر المتعلق بالجامع بينه و بين غيره من الأفراد إما مطلقاً أو على القول بالاقتضاء فهل يمكن الحكم بصحه الإتيان به بداعي رجحانه في نفسه أو اشتماله على الملاك أو لا؟
- ٤١٢ - الكلام في تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقيه ثبوتاً و حجيه و عدمها
- ٤٢٨ - الصحيح التبعيه مطلقاً حتى في الحجيه
- ٤٣١ - المورد الثاني: التزاحم بين الواجبين المضيقتين
- ٤٣١ - اشارة
- ٤٣١ - النقطة الأولى: أن يكون التزاحم بين التكليفتين المضيقتين كوجوب الصلاه في آخر الوقت و وجوب الإزاله فيه بحيث لا يكون المكلف قادراً على امتثالهما معا

٤٣٥	النقطة الثانية: إن محل الكلام في المسأله إنما هو فيما إذا كان الواجبان من الضدين اللذين لهما ثالث
٤٣٦	النقطة الثالثة: في تمييز باب التزام عن باب التعارض
٤٣٩	النقطة الرابعة: إن القدره المعتمده في صحه التكليف بحكم العقل إنما هي القدره في مرحله الامتنال
٤٤٠	أقسام القدره الشرعيه و الثمره المترتبه على هذه الأقسام
٤٤٣	النقطة الخمسه: اختلاف التزام في باب الأحكام الشرعيه عن التزام الملاكى
٤٤٤	نستعرض نتائج بحث الثمره في عدّه نقاط:
٤٤٩	الفهرس
٤٦١	تعريف مركز

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲.

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسی بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزی منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: کتابنامه.

مندرجات: - ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

المباحث الاصوليه

تاليف محمد اسحاق الفياض

ص: ٤

لا- يخفى أنّ مسأله مقدمه الواجب حيث إنّها ترتبط بعدّه مسائل بشكل مباشر أو غير مباشر فيقع الكلام في تلك المسائل في ضمن بحوث:

البحث الأول: تقسيم المقدمه إلى وجوبيه و وجوديه

المقدمه الوجوبيه و خروجها عن محل الكلام

أمّا الأولى: فهي قيود مأخوذه مفروضه الوجود في مقام الجعل والاعتبار كالأستطاعه ونحوها ولهذا تكون من قيود الوجوب في مرحله الجعل، واتّصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادىء.

ولا فرق في ذلك بين أن تكون تلك القيود مقدوره للمكلف أو غير مقدور له.

ثمّ إنّ هذه المقدمه خارجة عن محل الكلام في المسأله، إذ لا يعقل ترشّح الوجوب من الواجب إليها لا قهراً ولا جعلاً، حيث إنّه لا وجوب فعلاً قبل وجودها، ووجوبها بعد وجودها تحصيل الحاصل.

المقدمه الوجوديه و فوارقها عن المقدمه الوجوبيه

وأَمَّا الثانيه: فهي قيود يتوقَّف إيجاد الواجب عليها في الخارج ودخيله في ترتب الملاك عليه بدون أن تكون دخيله في وجوبه واتّصافه بالملاك.

وإن شئت قلت: إنّ المقدمات الوجوبيه تفترق عن المقدمات الوجوديه في نقطتين:

الأولى: أنّ المقدمات الوجوبيه دخيله في الحكم في مرحله الجعل وفي اتّصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادىء، بينما المقدمات الوجوديه غير دخيله لا- في الحكم في مرحله الجعل ولا في الملاك في مرحله المبادىء، وإنما هي دخيله في ترتب الملاك على وجود الواجب في الخارج.

الثانيه: أنه لا- يعقل ترشّح الوجوب إلى المقدمات الوجوبيه كما مرّ، بينما لا يكون مانعاً عن ترشّحه إلى المقدمات الوجوديه، ومن هنا لا- يكون المكلف مسؤولاً- أمام الأولى ومكلفاً بإيجادها، ولهذا لا فرق بين أن تكون اختياريه أو غير اختياريه كالبلوغ والعقل والوقت ودخول شهر رمضان والحيض والنفاس وغير ذلك، بينما يكون مسؤولاً أمام الثانيه ومكلفاً بإيجادها، هذا من ناحيه.

المقصود من وجوب المقدمه

ومن ناحيه اخرى قد تسأل ما هو المقصود والمراد من وجوب المقدمه؟

والجواب: أنّ هناك عدّه احتمالات:

الأول: أن يكون المراد منه اللابديّيه التكوينيّه الخارجيه.

الثاني: أن يكون المراد منه اللابديّيه العقليه، بمعنى عدم صحّحه اعتذار العبد عن ترك الواجب بترك مقدمته.

الثالث: أن يكون المراد منه ترشّح الوجوب من ذى المقدمه إلى المقدمه قهراً.

الرابع: أن يكون المراد منه وجوب مولوى مجعول بجعل مستقل من

قبل المولى على المقدمه تبعاً لجعل وجوب ذبيها.

أمّا الاحتمال الأول، فهو غير محتمل، لأنّ اللابديّ التكوينيّ عين المقدميه فى الخارج، فإنّ معنى المقدمه توقّف ذبيها عليها تكويناً، فلا مجال للبحث عنها.

وأما الاحتمال الثانى: فأيضاً غير محتمل، لوضوح أنّ العقل مستقل بلابديّ الاثيان بالمقدمه من أجل الاثيان بذبيها، وعدم صحه الاعتذار عن تركه بترك مقدمته، وعدم إمكان النقاش فيه.

وأما الاحتمال الثالث: فهو غير معقول، لأنه لا يتصوّر فى الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها، وإنما يتصوّر فى الأمور التكوينيّه التى يتولّد المعلول فيها من العله و يترشّح، والوجوب حيث إنّ أمر اعتبارى قائم بالمعتبر مباشره، فلا يعقل فرض تولده من وجوب آخر، لأنه خلف فرض كونه أمراً اعتبارياً غير قابل للتأثير والتأثر وفعلاً مباشراً للمعتبر.

وأما الاحتمال الرابع: فهو احتمال معقول ثبوتاً وهو محلّ النزاع فى المسأله، فإذا أمر المولى بشىء فمحلّ النزاع إنّما هو فى ثبوت الملازمه بين الأمر به والأمر بمقدماته التى يتوقّف وجوده على وجودها خارجاً هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ المقدمات الوجوديه على نحوين:

الأول: ما يكون قيداً للواجب شرعاً ودخيلاً فى ترتّب الملاك عليه.

الثانى: ما يتوقّف وجود الواجب عليه فى الخارج بدون أن يكون قيداً له شرعاً ودخيلاً فى ترتّب الملاك، كقطع المسافه مثلاً إلى الميقات للبدأ بالحجّ أو العمرة، فإنه واجب على النائى، ويسمى النوع الأول بالمقدمات الوجوديه الشرعيه، والثانى: بالمقدمات الوجوديه العقليه.

فالمقدمات على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المقدمات الوجوبية كما مرّت.

النوع الثانى: المقدمات الوجودية الشرعية وهى التى تكون من قيود الواجب ويتوقّف وجوده عليها فى الخارج، وهذه المقدمات إن كانت اختيارية كالطهاره من الحدث والخبث واستقبال القبلة والقيام والاستقرار وغير ذلك، فالمكلّف مسؤول أمامها ومكلّف بإيجادها فى الخارج لإيجاد الواجب فيه، وإن كانت غير اختيارية، فلا بدّ من أن تكون شرطاً وقيداً للوجوب أيضاً، إذ لو كان الوجوب مطلقاً وغير مقيد بها، لزم التكليف بغير المقدور، إذ معناه أنّه مكلّف بالأتين بواجب مقيد بقيد غير اختيارى.

فالنتيجه أنّ كل قيد يكون دخيلاً فى اتّصاف الفعل بالملا-ك فى مرحله الثبوت فهو قيد للوجوب فى مقام الاثبات، ويؤخذ مفروض الوجود فيه، سواء أكان قيداً للواجب أيضاً أم لا، وكل قيد لا يكون دخيلاً فى اتّصاف الفعل بالملاك وإنّما هو دخيل فى ترتّب الملاك على الواجب فى الخارج، فهو قيد للواجب فحسب، بمعنى أنّ التقيد به داخل فيه والقيد خارج عنه، فلهذا أمّا يكون محرّكاً نحو إيجاد الواجب هو المحرّك نحو إيجاد.

النوع الثالث: المقدمات الوجودية العقلية، وهى التى يتوقّف وجود الواجب عليها بدون أن تكون من قيوده شرعاً، ودخيله فى ترتّب الملاك عليه، وبذلك تختلف المقدمات العقلية عن المقدمات الشرعية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى أنّ المقدمات الوجودية خارجة عن محلّ الكلام والنزاع فى المسأله، بينما المقدمات الوجودية الشرعية والعقلية داخلتان فيه.

بقى هنا مقدّمتان اخريان:

الأولى: المقدمات العلميه وهى المقدمات التى توجب حصول العلم بإتيان الواجب وامتناله، كالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى وفى الشبهات الحكميه قبل الفحص ونحوهما، فإنه مقدّمه علميه وموجه لحصول العلم بالامتنال، هذا. ولكن تلك المقدمات خارجه عن محلّ النزاع، لأنها مقدّمه للعلم بإتيان الواجب لا- لوجوده فى الخارج، فإنه لا يتوقّف عليها، فإذا صلّى المصلّى إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، فإنّ الصلاه إلى إحدى الجهات نفس الصلاه المأمور بها، وأمّا الصلاه إلى سائر الجهات فهى مباينه لها، فلذلك لا يعقل أن تكون تلك المقدمات مقدّمات وجوديه، فبطبيعته الحال تكون من المقدمات العلميه.

المقدمات الداخليه

الثانيه: المقدمات الداخليه وهى جزء الواجب، كأجزاء الصلاه ونحوها، وهل تصلح أن تكون داخله فى محلّ النزاع أو لا؟ فيه وجهان:

الظاهر أنّها لا- تصلح أن تكون داخله فيه، لأنّ محلّ النزاع إنّما هو فى وجوب المقدمه التى يتوقّف وجود الواجب عليها، ومن الواضح أن توقّف وجود شىء على وجود آخر يقتضى الاثنييه والتعدّد فى الوجود، لاستحاله توقّف الشىء على نفسه كالطهاره والصلاه، فإنّ الأولى مقدّمه للثانيه. وموجوده مستقلّه فى قبالتها خارجاً، فلذلك يتوقّف وجودها على وجود الطهاره فى الخارج، وكقطع المسافه بالنسبه إلى الحجّ وهكذا، وحيث إنّ لا إثنييه بين وجود الواجب ووجود أجزائه فى الخارج، لأنّ وجوده فيه عين وجود أجزائه بالأسر، بداهه أنّ وجود الصلاه هو وجود أجزائها من التكبيره إلى التسليمه، فلا يعقل أن يكون متوقّفاً على وجود أجزائها، لأنّ التوقّف يتطلّب التعدّد والاثنييه فى الخارج.

وأما ما ذكره السيّد الأستاذ (قدس سره) من أنّه لا مانع من اطلاق المقدمه على

الأجزاء، بمعنى ما يتوقف عليه وجود الشيء وإن لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذاته، فإن وجود الواجب كالصلاة مثلا يتوقف على وجود أجزائه، وأما وجودها فلا يتوقف على وجوده نظير الواحد بالنسبة إلى الاثنين، فإن وجود الاثنين يتوقف على وجود الواحد دون العكس (١).

فلا يمكن مساعدته عليه، وذلك لأن أجزاء الواجب كالصلاة مثلا، فتارة تلحظ بما أنها موجودات بوجودات مستقلة وحقائق مختلفة كمقوله الكيف المسموع، كالتكبيره والقراءة وسائر الأذكار، ومقوله الوضع كالركوع والسجود ونحوهما، وأخرى تلحظ بما أنها أجزاء للصلاة فعلا، وعلى هذا فعلى الأول وإن كانت نسبتها إلى الصلاة نسبة الواحد إلى الاثنين، إلا أنها بهذا اللحاظ ليست أجزاء للصلاة، لأن أجزائها حصه خاصه منها، مثلا التكبيره باطلاقها ليست جزء للصلاة، فإن الجزء حصه خاصه منها وهي الحصه المسبوقه بالفاتحه، والفاتحه باطلاقها ليست جزء لها، فإن الجزء حصه خاصه منها وهي الحصه المسبوقه بالركوع والملحوقه بالتكبيره وكذلك الركوع والسجود ونحوهما، ونتيجة ذلك أن نسبة الصلاة إلى تلك الأشياء باللحاظ الأول نسبة الاثنين إلى الواحد، فيتوقف وجودها عليها، وأما نسبتها إليها باللحاظ الثاني، فليست نسبة الاثنين إلى الواحد، بل هي العينه، فإنها باللحاظ الثاني عين الصلاة، حيث إنها عباره عن تلك الأجزاء بالأسر وهي التكبيره المسبوقه بالفاتحه، وهي المسبوقه بالركوع والملحوقه بالتكبيره والركوع المسبوق بالسجود والملحوق بالفاتحه الملحوقه بالتكبيره وهكذا، ومن الواضح أنه لا يتصور بهذا اللحاظ توقف وجود الصلاة على أجزائها، فإنه

ص: ١٠

من توقّف الشيء على نفسه، ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده السيّد الأستاذ (قدس سره) من أنّ نسبة الصلاة إلى أجزائها نسبة الاثنين إلى الواحد، مبنية على الخلط بين لحاظها بالمعنى الأول ولحاظها بالمعنى الثاني، فإنّ نسبتها إليها نسبة الاثنين إلى الواحد باللحاظ الأول دون الثاني، والمفروض أنّها باللحاظ الأول ليست أجزاءً للصلاة وتوقفها عليها ليس من باب توقّف الواجب على أجزائه.

فالنتيجة أنّ توقّف الواجب على أجزائه بما هي أجزائه غير معقول، وأمّا توقّفه على ذواتها المطلقة وإن كان صحيحاً، إلاّ أنّها ليست أجزاءً له، فإذن ما يسمّى بالمقدمات الداخليه ليس بمقدّمه حتّى يكون داخلاً في محلّ النزاع.

هنا أمران:

ما ذكره المحقق الخراساني من أنه لا يمكن أن تكون أجزاء المأمور به واجبه بالوجوب الغيرى

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من أنه لا يمكن أن تكون أجزاء المأمور به واجبه بالوجوب الغيرى، وإلاّ لزم اجتماع المثليين، لفرض أنّها واجبه بالوجوب النفسى، فلو كانت واجبه بالوجوب الغيرى أيضاً، لزم هذا المحذور، فلذلك لا يمكن أن تكون أجزاء الواجب مقدّمه للواجب وواجبه بالوجوب الغيرى (١).

ولناخذ بالنقد عليه أمّا أولاً فكان ينبغي له أن يعلّل عدم صحّه مقدّميه الأجزاء بالاستحالة الذاتيه، باعتبار أنّ الأجزاء المرتبطه بالأسر هي نفس الواجب المركّب، فكيف يعقل أن تكون مقدّمه له؟ لاستحاله أن يكون الشيء مقدّمه لنفسه، لأنّ مقدّميه الشيء لنفسه كعليه الشيء لنفسه مستحيله، ومع

-

ص: ١١

استحالتها بالذات فلا- يصل الدور إلى تعليلها بأمر عرضي وهو لزوم اجتماع المثليين لو قلنا بوجود المقدمه، وأما لو لم نقل بوجودها فلا محذور، أو فقل أنّ التعليل بالأمر العرضي يدلّ بنفسه على أنّه لا محذور ذاتاً.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم إمكان مقدّميتها، فما ذكره (قدس سره) من أنّها تستلزم اجتماع المثليين وهو محال، فلا يمكن المساعدة عليه، وذلك لما ذكرناه في محلّه من أنّ استحاله اجتماع المثليين أو الضدّين إنّما هي في الأمور التكوينية الخارجيه، وأما في الأمور الاعتباريه التي لا واقع موضوعي لها خارجاً غير اعتبار المعتر، فلا موضوع لاجتماع المثليين أو الضدّين فيها، وعلى هذا فاجتماع وجوبين نفسيين في شيء واحد وإن كان يستلزم اجتماع ملاكين فيه، إلا أنّهما لما كانا من سنخ واحد، فيندك أحدهما في الآخر فيصيحان ملاكاً واحداً أقوى وأكثر، فلذلك لا مانع من اجتماعهما على شيء واحد لا في مرحله الاعتبار والجعل ولا في مرحله المبادئ، ولا في مرحله الامتثال.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنّ اجتماعهما على شيء واحد لا يمكن، على أساس استحاله اجتماع ملاكين فيه، إلا أنّه لا مانع من اجتماع الوجوب النفسي مع الوجوب الغيري في شيء واحد، على أساس أنّ اجتماعهما فيه لا يستلزم اجتماع ملاكين فيه، لأنّ الوجوب النفسي ناشئ من ملاك قائم في متعلّقه، وأمّا الوجوب الغيري فهو ناشئ من ملاك قائم بشيء آخر غير متعلّقه، مثلاً- وجوب صلاه الظهر النفسي ناشئ من ملاك قائم بها، وأمّا وجوبها الغيري فهو ناشئ من ملاك قائم بصلاه العصر، فاجتماعهما فيها لا يستلزم اجتماع ملاكين فيها.

ما ذكره المحقق العراقي من ظهور الثمره بين القول بتعلق الوجوب الغيري بالأجزاء و عدمه في مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين

الأمر الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) من أنّ الثمره تظهر بين القول

بتعلّق الوجوب الغيرى بالأجزاء والقول بعدم تعلّقه بها فى مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين، فعلى القول الأول يكون المرجع فى تلك المسأله أصاله الاشتغال ووجوب الاتيان بالأكثر، وعلى الثانى يكون المرجع فيها أصاله البراءه عن وجوبه وكفايه الاتيان بالأقل، وقد أفاد فى وجه ذلك أنّ العلم الاجمالي فى المسأله على الأول لا ينحل بالعلم التفصيلى بوجوب الأقل الجامع بين الوجوب النفسى والوجوب الغيرى، لأنّ الانحلال منوط بأن يكون المعلوم بالتفصيل من سنخ المعلوم بالاجمال وفرد من أفراده، والمفروض أنّه غير محرز فى المقام، لأنّ المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسى والمعلوم بالتفصيل الجامع بين النفسى والغيرى، فإذن ليس هنا إلاّ احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، وهذا مقوم للعلم الاجمالي لا أنّه موجب لانحلاله، فإذا لم ينحل العلم الاجمالي فمقتضاه وجوب الاحتياط.

وأما على الثانى فحيث أنّ المكلف يعلم تفصيلا بوجوب الأجزاء وجوباً نفسياً فى ضمن الأقل ويشك فى تقييد وجوبها بالأكثر، فيرجع إلى أصاله البراءه عنه، فينحل العلم الاجمالي بها حكماً (1).

وغير خفى أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ العلم التفصيلى بوجوب الأقل الجامع بين الوجوب النفسى والغيرى لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، لعدم احراز انطباق المعلوم بالاجمال عليه وإن كان صحيحاً على المشهور، إلاّ أنّ ما أفاده (قدس سره) من التفصيل بين القول بتعلّق الوجوب الغيرى بالأجزاء والقول بعدم تعلّقه بها، فعلى الأول لا تجرى أصاله البراءه عن وجوب الأكثر وعلى الثانى تجرى، لا يرجع إلى معنى محصّل، ضروره أنّه لا فرق بين القولين فى

ص: ١٣

المسأله فى جريان أصاله البراءه وعدم جريانها، لأن العلم التفصلى بوجوب الأقل الجامع بين النفسى والغبرى لا أثر له ولا يوجب الانحلال كما عرفت.

فإن الذى يوجب الانحلال حقيقه فى المقام العلم التفصلى بالوجوب النفسى للأقل وهو غير موجود، فإذن الركن الأول من أركان منجزيه العلم الاجمالى وهو تعلقه بالتكليف الفعلى على كل تقدير ثابت فى المسأله، وإنما الكلام فى توفر الركن الثانى وهو تساقط الأصول المؤمنه فى أطرافه فيها ولكنّه غير متوفر، وذلك لأن أصاله البراءه لا تجرى فى الأجزاء التى يكون تعلق الوجوب النفسى بها معلوماً فى الجملة، وأمّا الجزء المشكوك فيه فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عنه، حيث أن مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ فى تقييد الأقل به ولا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن هذا التقييد الزائد المشكوك فيه وبها ينحل العلم الاجمالى حكماً، فإذن الركن الثانى من أركان منجزيه العلم الاجمالى غير متوفر فى المسأله.

تقسيم الشروط إلى المقارن و المتقدّم و المتأخّر

تقدّم في البحث الأول الفرق بين شروط الوجوب وشروط الواجب، ويقع الكلام في هذا البحث حول أقسام الشروط من الشرط المقارن، و المتقدّم، و المتأخّر، سواءً أكان للوجوب أم للواجب.

أمّا الأول: فهو كزوال الشمس وغروبها وطلوع الفجر، فإنّ الأول شرط مقارن لوجوب صلاتي الظهر والعصر، والثاني شرط مقارن لوجوب صلاة الفجر، كالاستطاعه، والسفر، وإقامه عشره أيام في بلد وهكذا، فإنّ كل ذلك شرط مقارن للوجوب، هذا بالنسبه إلى الشروط المقارنه للوجوب، وأمّا الشروط المقارنه للواجب فهي كطهاره البدن والثوب والطهاره من الحدث واستقبال القبله والقيام والطمأنينه وغيرها فإنّها جميعاً شروط مقارنه للواجب.

وأمّا الثاني: كرؤيه الهلال في شهر رمضان، فإنّها شرط متقدّم لوجوب الصوم، وغسل الجنابه في شهر رمضان قبل طلوع الفجر، فإنّه شرط متقدّم للواجب وهو الصوم.

وأمّا الثالث كالأجاره في العقد الفضولي على القول بالكشف، فإنّها

شرط متأخر لصحة العقد، ويوم العرفه فإنه شرط متأخر لوجوب الحج، وهكذا، وغسل المستحاضه فى الليل الآتى، فإنه شرط متأخر لصحة صومها فى اليوم الماضى على قول، هذه هى أقسام الشروط من المقارن والمتقدم والمتأخر سواء كانت للوجوب أم للواجب، ولا إشكال فى القسم الأول لا ثبوتاً ولا إثباتاً ولا كلام فيه،

وإنما الكلام فى القسم الثانى و الثالث فهنا مقامان:

إشاره

الأول: فى إمكان الشرط المتقدم.

الثانى: فى إمكان الشرط المتأخر.

المقام الأول: الكلام فى الشرط المتقدم

ما ذكره صاحب الكفايه من استحاله الشرط المتقدم

أما الكلام فى المقام الأول فقد ذهب المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) إلى استحاله الشرط المتقدم، وقد أفاد فى وجه ذلك أن الشرط حيث إنه من اجزاء العله التامه، فلا بد أن يكون معاصراً مع المشروط ضروره كما إنه لا يعقل أن يكون الشرط متأخراً عنه زماناً، كذلك لا يعقل أن يكون متقدماً عليه كذلك، ولا وجه لتخصيص الاشكال بالشرط المتأخر كما هو المشهور فى الألسنه، بل يعم الشرط والمقتضى المتقدمين المنصرمين حين وجود الأثر كالعقد فى باب الوصيه وفى باب الصرف والسلم، بل فى كل عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه لتصرمها حين تأثيره وتحقق أثره (١).

وقد أورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بتقريب، أن تقدم الشرط على المشروط فى التكوينيات غير عزيز فضلاً عن التشريعات، وقد أفاد فى وجه ذلك أن مرد الشرط فى طرف الفاعل إلى مصحح فاعليته وفى طرف القابل إلى متمم قابليته، ومن الطبيعى أنه لا مانع من تقدم الشرط بهذا المعنى على

ص: ١٦

المشروط زماناً، فإن ما لا يمكن أن يكون متقدماً على أثره هو العلة التامة دون سائر أجزائها(1).

هذا ولكن الظاهر أن هذا الإيراد غير وارد، وذلك لأن مقصود صاحب الكفاية على ما يظهر من كلامه أن الشرط بوجوده المتقدم لا يمكن أن يكون مؤثراً في المشروط بوجوده المتأخر وهذا بديهى، وأمّا ما ذكره السيّد الأستاذ (قدس سره) من أن الشرط جزء العلة التامة وهو دائماً مقدّم على المشروط والمعلول، على أساس أن المعلول يوجد بعد تمامية العلة، فيرد عليه أن الشرط الذى هو جزء العلة ليس مؤثراً في وجود المعلول من حين تحقّقه ووجوده، بل هو من هذا الحين يؤثّر في فاعليه المقتضى ويعطى له هذه الصفة التى كان فاقداً لها قبل تحقّق الشرط، فتصبح فاعليته تامة في نفسه لولا وجود المانع فى البين، فإذا لم يكن هناك مانع أثر المقتضى أثره بنحو العلة التامة، وعلى هذا فأثر الشرط هو إعطاء صفة الفاعليه للمقتضى لولا المانع، وهذا الأثر يتحقّق من حين تحقّقه، فلا يكون الشرط متقدماً عليه زماناً، وحيث إنّ هذه الصفة ثابتة للمقتضى بثبوت الشرط، فإذا لم يكن هناك مانع تمت العلة التامة فتؤثّر فى إيجاد المعلول، ومن الواضح أن العلة التامة بكل أجزائها منها الشرط معاصره لمعلولها، فلا يكون الشرط الذى هو جزء العلة التامة من الشرط المتقدم فإن معنى الشرط المتقدم هو أنه فى الزمن المتقدم مؤثّر فى المشروط فى الزمن المتأخر على الرغم من أنه معدوم فى زمن المشروط، وما نحن فيه ليس كذلك، فإن حدوثه وإن كان متقدماً، إلا أن تأثيره فى وجود المعلول مقارن.

-

ص: ١٧

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) (1) من أنّ الشرط الذي هو جزء العلّة التامّة من الشرط المتقدّم غير تام، لما عرفت من أنّه ليس من الشرط المتقدّم لا بالنسبة إلى أثره الخاص وهو إعطاء صفة الفاعليه للمقتضى ولا بالنسبة إلى أثر العلّة التامّة، وهذا هو مراد صاحب الكفايه (قدس سره) من الشرط المتقدّم كما يظهر ذلك من الأمثلة التي ذكرها (قدس سره) في هذا الباب. إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنّ العلّة التامّة مركّبه من أجزاء ثلاثه: المقتضى، ووجود الشرط، وعدم المانع، فإذا توفّرت هذه الأجزاء الثلاثه جميعاً تحقّقت العلّة التامّة وأثّرت أثرها، ومن الطبيعي أنّ العلّة التامّة بتمام أجزائها معاصره لمعلولها وأثرها الذي يتولّد منها، مثلاً ذات النار مقتضى للإحراق والمماسه بينها وبين الحطب شرط لفاعليه النار ورطوبه الحطب مانعه عن فاعليتها وتأثيرها، فإذا كان المقتضى مع الشرط موجوداً ولكن هناك مانع يمنع عن تأثيره وفاعليته فلا أثر له، و أمّا إذا انتفى المانع كما إذا كان الحطب المماس للنار يابساً، فيكون مؤثّره في الإحراق بنحو العلّة التامّة لتوفّر جميع أركانها وأجزائها ولا- حاله منتظره في البين، فالشرط الذي يعطى صفة الفاعليه للمقتضى، فلا بدّ أن يكون باقياً إلى أن تتمّ العلّة بكافه أجزائها، ضروره أنّ الشرط لو لم يبق لم تبق صفة الفاعليه للمقتضى أيضاً، لأنّها أثر الشرط ومعلوله له، فكيف يعقل بقاؤها مع إنتفاء الشرط، هذا كلّه في التكوينيّات.

وأما في التشريعيّات فالمعروف والمشهور بين الأصحاب أنّها لا تقاس بالتكوينيّات، باعتبار أنّها امور اعتباريه وأمرها وضعاً ورفعاً وإطلاقاً وتقييداً بيد الشارع، فإنّ له أن يجعل الحكم لشيء وله أن لا يجعل، كما أنّه إذا جعل

حكماً لشيءٍ فله أن يقيد بغيره بقيد مقارن أو متقدم أو متأخر، من هنا كان له أن يجعل وجوب صوم شهر رمضان عند طلوع الفجر مشروطاً بشرط متقدم وهو رؤيه الهلال في الليل وصحة العقد الفضولي من حين وقوعه مشروطاً بشرط متأخر وهو اجازة المالك وهكذا. فإذا لا مانع من تقييد الأحكام الشرعية بقيد متقدم أو متأخر هذا، ولكن هذه الشهرة لا تبنى على نكته مبرره لها لأن الأحكام الشرعية وإن كانت أموراً اعتبارية، إلا أن جعل المولى الحكم مشروطاً بشيء لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، مثلاً جعل الاستطاعة شرطاً لوجوب الحج والسفر لوجوب القصر وهكذا، لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون ملاك.

ومن هنا قلنا أن كل قيد مأخوذ في لسان الدليل شرعاً ظاهر في أنه دخيل في الحكم في مرتبه الجعل واتصاف الفعل بالملاك في مرتبه المبادئ، فإذا نكته جعل الحكم مشروطاً بشيء كونه دخيلاً في اتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، ومن الواضح أن هذا الاتصاف أمر واقعي وليس باعتباري، كما أن جعل شيء قيداً للمأمور به إنما هو بنكته أنه دخيل في ترتب الملاك عليه، وعلى هذا الأساس فلا فرق بين التكوينيات والتشريعات، باعتبار أن الشروط في التشريعات ترجع في الحقيقة إلى شروط للأمر الواقعي، فإنها إن كانت للوجوب إثباتاً فهي شروط في الحقيقة للاتصاف في مرحلة المبادئ ثبوتاً، وإن كانت للواجب كذلك، فهي شروط في الحقيقة لترتب الملاك عليه في الخارج، فما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من البرهان وهو أن العلة التامة لا يمكن تقدمها بتمام أجزائها على المعلول، كما لا يمكن تأخرها كذلك عن المعلول متين جداً، إلا أنه يمكن علاج الشرط المتقدم بإرجاعه إلى الشرط المقارن لثبوتاً وواقعياً وإن كان منه صورته، بتقريب أن الشرط إن كان شرطاً للوجوب

فهو في الحقيقة شرط لإيجاد الاستعداد والقابلية في الفعل للاتّصاف بالملاك، ويبقى هذا الاستعداد والقابلية فيه إلى أن تأتي سائر أجزاء العلة التامة، فإذا أتت تمت العلة فأثرت في اتّصاف الفعل بالملاك ووجوبه، وإن كان شرطاً للواجب فهو في الحقيقة شرط ومؤثر في إيجاد الاستعداد والصلاحية في الفعل لترتب الملاك عليه، ويبقى الفعل على هذا الاستعداد إلى أن يتحقّق سائر أجزاء العلة التامة، مثلاً رؤيه هلال شهر رمضان تؤثر في إيجاد الاستعداد في الصوم ليوم الغد ويبقى الصوم من الليل على هذا الاستعداد إلى أن تتحقّق سائر أجزاء العلة التامة، فإذا تحققت تمت العلة فأثرت حينئذ في اتّصافه بالملاك ووجوبه، ولولا هذه الرؤية لم تكن للصوم قابلية الاتّصاف بالملاك، كما أنّ غسل الجنابه قبل الفجر في شهر رمضان يؤثر في إيجاد الاستعداد في صوم الغد لترتب الملاك عليه ويبقى على هذا الاستعداد إلى أن تمت سائر أجزاء العلة التامة.

ويمكن أن يكون هذا المعنى هو مراد المحقّق الأصفهاني (قدس سره) من مقالته في المقام، وحاصل هذه المقالة أنّ الشرط إن كان متممًا لفاعليه الفاعل أو قابليه القابل، فلا بدّ أن يكون مقارناً مع المعلول، وأما إذا كان معدداً، فشأنه أن يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة، ومثله لا يعتبر مقارنته مع المعلول في الزمان، والخلاصه أنّ ما كان من الشروط شرطاً للتأثير كان حاله ذات المؤثر، فلا يمكن أن يكون متقدماً على المشروط، وما كان شرطاً لتقريب الأثر كان حاله حال المعدّ (1).

وعلى هذا فلا يرد عليه ما أورده بعض المحقّقين (قدس سره) من أنّه إن اريد بتقريب الشيء من الامتناع إلى الامكان تقريب الشيء الممتنع بالذات

-

ص: ٢٠

كاجتماع النقيضين إلى الإمكان، فهو خلف فرض كونه ممتنعاً بالذات، وإن اريد به تقريبه من الامتناع بالغير أى الامتناع من ناحيه عدم وجود علته إلى الامكان، فهذا لا يعقل إلا بتقريب المعلول إلى علته بأن يكون شرطاً دخيلاً في وجوده، وحينئذ يقال بأنه كيف يكون دخيلاً في وجوده وهو متقدّم عليه في الوجود، وذلك(١):

أما عدم ورود الشقّ الأول من الإيراد فهو واضح، لأنه مجرد فرض لا واقع له، ضروره إنّه لم يرد من المقرب تقريب الشىء من الامتناع بالذات إلى الامكان، وأما عدم ورود الشقّ الثانى فلاّن الظاهر أنّ مراده (قدس سره) من المقرب ليس تقريب المعلول إلى العله بمعنى أنّه شرط دخيل في وجوده بقرينه أنّه جعل المعدّ والمقرب في مقابل المؤثر في الوجود، فلو كان مراده المؤثر فيه فلا معنى لجعله في مقابله، فإذن هذه المقابله تدلّ على أنّ مراده من المعدّ والمقرب أنّه أوجد الاستعداد في الفعل والتهيؤ له للاتصاف بالملاك أو لترتبه عليه خارجاً، مثلاً رؤيه الهلال في شهر رمضان تقرب الصوم وتهيؤه للاتصاف بالملاك وتوجد فيه الاستعداد لذلك ويبقى على هذا التهيؤ والاستعداد إلى اكتمال بقيه الشروط، فإذن ليست الرؤيه حينئذ من الشروط المتقدمه إلاّ صوره، وأما واقعاً ولتأً فهي من الشروط المقارنه، فالنتيجه أنّه لا مناص من الالتزام بهذا التوجيه في الشرط المتقدم على مستوى الملاك بلا فرق بين أن يكون من شروط الوجوب أو الواجب ونظير ذلك كثير في الأمور التكوينيّه، مثلاً البيضه إنّما تصبح فرخ دجاجه لما فيها من الاستعدادات والمؤهلات الذاتيه التي هي تعطى لها صفه الحركه الجوهرية من النقص إلى الكمال ومن الامكان إلى الوجود ومن القوّه إلى

ص: ٢١

الفعلية إلى أن تصبح فرخاً، وكذلك المنى فإن فيه استعدادات ومؤهلات ذاتيه وهي تعطى له صفه الحركه نحو الكمال إلى أن يصبح إنساناً كاملاً وهكذا.

فالتتبعه أنّ الشرط المتقدم لا يمكن أن يكون مؤثراً في إيجاد المشروط المتأخر، على أساس إستحاله تقدم العله بتمام أجزائها على المعلول، ولكن قد عرفت أنّ الشرط المتقدم وإن كان متقدماً صورته إلا أنه مقارن في الحقيقه وبحسب اللب والواقع.

المقام الثاني: الكلام في الشرط المتأخر

إشاره

وأما الكلام في المقام الثاني وهو الشرط المتأخر، فتارة يقع في الشرط المتأخر للوجوب وأخرى في الشرط المتأخر للواجب.

الكلام في الشرط المتأخر للوجوب

أمّا الكلام في الأول فهل يمكن أن يكون الوجوب مشروطاً بشرط متأخر، فيه قولان: فذهب جماعة من المحققين إلى أنه مستحيل، بتقريب أنّ الشرط المتأخر إن كان مؤثراً بوجوده المتأخر في إيجاد المشروط في الزمن المتقدم لزم تأثير المعدوم في الموجود، لفرض أنه معدوم حين وجود المشروط، وإن كان مؤثراً من حين وجوده لزم انقلاب الواقع عمّا وقع عليه، لفرض أنّ المشروط قد وقع في زمن متقدم، فلو كان الشرط المتأخر مؤثراً في إيجاده في زمانه المتأخر لزم انقلاب وقوعه من زمن متقدم إلى زمن متأخر وهو كما ترى، وإن لم يكن مؤثراً فيه أصلاً، فمعناه أنه ليس بشرط، وهنا خلف فرض كونه شرطاً، وفي حلّ هذا الاشكال ودفعه عدّه محاولات:

محاولة صاحب الكفايه لدفع الإشكال

الأولى: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) وملخصه، إنّ شرط الحكم إنّما هو شرط له بوجوده اللحظي الذهني التصوري لا بوجوده الخارجي الواقعي، فالاستطاعه بوجودها الواقعي الخارجي ليست شرطاً لوجوب الحجج بل هي شرط بوجودها اللحظي التصوري، ورؤيه الهلال في شهر رمضان شرط لوجوب صوم الغد بوجودها اللحظي وهو مقارن له لا متقدم، لأنّ المتأخر

إنّما هو وجودها الخارجى دون ذهنى وهكذا(1).

والخلاصه أنّ نتيجة هذه المحاولة ليست دفع الإشكال عن الشرط المتأخّر للحكم بل هى إنكار لكون الشرط متأخراً، فإنّ ما هو شرط وهو الوجود ذهنى ليس بمتأخّر وما هو متأخّر وهو الوجود الخارجى ليس بشرط هذا.

وقد أورد على هذه المحاولة السيد الأستاذ (قدس سره) بتقريب أنّها مبنيّة على الخلط بين شرائط الحكم فى مرتبه الجعل وشرائط الحكم فى مرتبه المَجْعول، فإنّ الوجود التصوّرى من مبادئ الجعل بلحاظ أنّه فعل اختياري للمولى وقائم به قيام صدورى، ومن الواضح أنّ صدوره من المولى بحاجه إلى ما يتوقّف عليه من مبادئ الفعل الاختياري كتصوّره وتصوّر موضوعه وشرائطه وما يرتبط به وهذا خارج عن محلّ الكلام، فإنّ محلّ الكلام إنّما هو فى شرائط المَجْعول وهى امور واقعيه لا ذهنيّه، مثلاً رؤيه الهلال بوجودها ذهنى شرط لجعل وجوب الصوم بنحو القضية الحقيقيه وبوجودها الخارجى شرط للحكم المَجْعول فى مرحله الفعلية، والكلام إنّما هو فى شرطيه رؤيه الهلال بوجودها الخارجى للثانى، فإذن يبقى الإشكال بلا حل.

وبكلمه أنّ جعل الحكم الشرعى كقضيه حقيقيه التى ترجع إلى قضيه شرطيه مقدّمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له لا- يتوقّف على وجود الموضوع والشرط فى الخارج، على أساس أنّه مَجْعول على الموضوع المفروض الوجود فيه لا- على الموضوع المحقّق وجوده، وأما المَجْعول فهو يتوقّف على فعلية الموضوع فى الخارج وتحقّقه فيه، وعليه فإذا كان الشرط

ص: ٢٣

١- (١) - كفايه الأصول: ص ٩٣.

متأخراً عنه لزم محذور تأثير المتأخر في المتقدم (١) هذا، ويمكن نقد ذلك بما ذكرناه موسيماً في مبحث القطع وملخصه، أن الإشكال في المقام مبنى على ما بنى عليه (قدس سره) من أن للحكم مرتبتين:

١ - مرتبه الجعل.

٢ - مرتبه المجمعول.

وهي مرتبه فعلية الحكم بفعلية موضوعه، ولكن هذا المبنى بالتحليل لا- يرجع إلى معنى محصّل، وذلك لأن حقيقة الحكم أمر اعتباري لا واقع موضوعي له ما عدا وجوده في عالم الاعتبار والذهن ولا يمكن تحقّقه في عالم الخارج هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ الحكم يتحقّق باعتبار المعتر وجعله، ولا- يمكن أن يؤثّر فيه شيء من موجود خارجي باسم الموضوع والشرط وإلا- لكان خارجياً لا- اعتبارياً وهو كما ترى، فإذن الحكم الشرعي فعلي بمجرد الجعل والاعتبار، لأن معنى فعليته هو وجوده الاعتباري في عالم الذهن والاعتبار ولا يعقل فيه التأثير والتأثر لأمرين:

الأول: أنه لا واقع موضوعي له في الخارج حتّى يقبل ذلك.

الثاني: أنّ أمره بيد المعتر مباشرة، فلو كان يقبل التأثير بشيء آخر ومتولداً منه لزم خلف فرض كون أمره بيده كذلك.

ومن هنا يظهر أنه ليس للحكم عالم آخر غير عالم الاعتبار والجعل وأمّا المجمعول فهو عين الجعل فلا- اختلاف بينهما ذاتاً كالإيجاد والوجود، وأمّا تفسيره بفعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج فهو مبنى على التسامح ولا

ص: ٢٤

واقع له، ضروره أنه ليس للحكم فعلية اخرى غير فعليته بالاعتبار والجعل فى عالم الذهن، ولا يمكن أن يراد من المجمعول ما هو مسبب عن الجعل ومعلول له وقد يتأخر وجوده عن وجوده، أما أولاً فلأن السببيه والمسببيه لا تتصوران فى الأمور الاعتباريه.

وثانياً أنه لا يمكن أن يكون مسبباً عنه فى الخارج وإلا لزم أن يكون خارجياً لا شرعياً، وثالثاً أنه ينافى كونه فعلاً إختيارياً للمعتبر مباشره.

والخلاصه أن للحكم الشرعى مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل والاعتبار وهو يوجد فى هذا العالم ويصبح فعلياً فيه بنفس الجعل والاعتبار ولا يعقل تأثره بالأمر الخارجيه ولا- تتوقف فعليته على فعلية موضوعه فى الخارج، لأنه فعلى فى عالمه وهو عالم الاعتبار والذهن، سواءً أكان موضوعه فعلياً فيه أم لا، ضروره أنه لا يتأثر بوجود موضوعه خارجاً كما عرفت، وعلى هذا فشرائط المجمعول هى شرائط الجعل باعتبار أنه عينه ولا- اختلاف بينهما، ولا- يمكن القول بأن شرائط المجمعول الوجودات الواقعيه الخارجيه وشرائط الجعل الوجودات اللحاظيه التصوريه، لما مرّ من استحاله أن يكون الحكم متأثراً بالموجودات الخارجيه وإلا لكان خارجياً، فإذن لا- يتصور أن يكون الحكم مشروطاً بشرط متأخر، لأنّ التأخر إنما يكون فى الوجودات الخارجيه لا فى الوجودات اللحاظيه التصوريه، والمفروض أنها بوجوداتها اللحاظيه شروط للحكم، نعم أن وجود الشرط فى الخارج سبب لفعلية فاعليه الحكم لا لفعليته نفسه ولكنها ليست من مراتب الحكم فإنها أمر تكوينى، فإذا أوجدت الاستطاعه مثلاً فى الخارج أصبح وجوب الحجج فاعلاً ومحزراً كالمكلف فعلاً من جهه إدراك العقل حينئذ العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته.

والخلاصه أن شرائط الحكم كالأستطاعه ونحوها لا يمكن أن تكون

شرائط له بوجوداتها الواقعيه الخارجيه، لاستحاله أن يتأثر الحكم الشرعي بها، نعم إنَّها بوجوداتها الخارجيه شروط لفعليه فاعليته ومحركيته في الخارج، والمفروض أنَّها أمر تكويني، فلا يعقل أن يكون من مراتب الحكم.

تحصيل أنَّ شرائط الحكم حيث إنَّها متمثله في وجوداتها اللحاظيه، فلا- يمكن فرض الشرط المتأخر فيها، وأمَّا شرائط فاعليه الحكم ومحركيته فعلا فبما أنَّها وجوداتها الخارجيه فيمكن تصوير الشرط المتأخر فيها، ولكنَّه مستحيل وقوعه في الخارج لاستحاله أن تكون الشئ المتأخر في ظرفه مؤثراً في فاعليته ومحركيته في الزمن المتقدم، لما مرَّ من أنَّ مردّه إمّا إلى تأثير المعدوم أو قلب الواقع عمّا وقع عليه أو عدم التأثير أصلاً، كل ذلك لا يمكن كما تقدّمت، ودعوى أنَّ محركيه وجوب الحج وفاعليته إمّا أن تكون من حين تحقّق الاستطاعه وإن كان قبل أشهر الحج أو بعد دخولها مع إنَّها مشروطه بحضور يوم عرفه بنحو الشرط المتأخر، مدفوعه بأنَّ حضور يوم عرفه شرط لوجوب الوقوف فيها الذي هو ركن للحج لا لوجوب الحجّ أعمّ من عمره التمتع والحجّ، فإنَّ وجوبه فاعل من حين دخول أشهر الحجّ.

وأمَّا شرائط اتّصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ فهي امور تكوينيه واقعيه، على أساس أنَّ المشروط بها أمر تكويني وهو الاتّصاف به، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الاتّصاف مشروطاً بشرط متأخر لنفس المحذور المتقدم.

محاولة بعض المحققين لدفع الإشكال

المحاولة الثانيه ما ذكره بعض المحققين (قدس سره) بتقريب، أنّه يمكن أن يفترض دخل الشرط المتأخر في اتّصاف الفعل بالملاك بأحد نحوين:

الأول: أن يكون الشرط المذكور دخيلاً في احتياج الملاك إلى الفعل المتقدم لا في الزمن المتقدم بل في زمن الشرط، ولكن الفعل المحتاج إليه إمّا

أن يكون الجامع بين الزمن المتقدم والزمن المتأخر، وهذا الجامع هو المتّصف بالملا-ك، وأمّا وجوبه فيما أنه ثابت من أول أزمنته، فيكون متقدماً على الشرط أو خصوص الفعل المتقدم لخصوصيته فيه التي تفوت على المكلف إذا لم يفعله في اليوم المتقدم كما إذا رأى المولى أنّ عبده سيحتاج في الشتاء إلى شراء الفحم مثلاً- إلا- أنه لا- يمكنه شرائه إذا جاء وقت الشتاء، فيوجب شراء الفحم في الصيف شريطه بقائه حيّاً في الشتاء.

الثاني: أن يكون الاحتياج حاصلًا في زمان الواجب المتقدم، والشرط المتأخر ليس هو الذي يولد الاحتياج، إلا أن يكون عدم تحقّقه في زمانه المتأخر موجباً لمفسده أشدّ مثلاً لو كان في شرب الدواء فائده ولكن تلك الفائده مشروطه بعدم ابتلاء الإنسان بالبرد بعد ذلك وإلا- كان شربه مضرّاً له، ومعنى هذا أنه يشترط في شرب الدواء في الزمن المتقدم عدم تعرّضه للبرد في المستقبل(1).

ويمكن المناقشه في كلا النحويين:

أمّا النحو الأول فلأنّ الفعل الوافي بالملا-ك المتأخر إذا كان الجامع بين الفعل المتقدم والفعل المتأخر وهو الفعل في زمن الشرط، فبطبيعته الحال كان الوجوب متعلّقاً بالجامع لا- بالفعل من أول أزمنته كما هو المفروض في كلامه، لأنّ معناه التعلّق بالحصّه الطويله مع أنه يتبع الفعل الوافي بالملا-ك وهو في المقام الجامع بلا خصوصيه لهذه الحصّه أو تلك ولا يمكن فرض تخلفه عنه، هذا إضافه إلى أنّ المثال أو ما شاكلة يختلف عمّا هو محلّ الكلام في المسأله في نقطه، وهي أنّ الواجب الحقيقي في المثال أو ما شاكلة مقارن زماناً

ص: ٢٧

للشروط، وحيث أنّ ملا-كه تامّ في ظرفه وملزم فهو يؤثّر في حكم العقل بالحفاظ عليه بأيّ وسيلة ممكنة، وإن كانت بحفظ القدره عليه قبل وقته، ولا- يجوز تفويته ولو بتفويت القدره قبل الوقت أو التقصير في تحصيلها، لأنّ القدره المعتبره فيه قدره مطلقه، لا- قدره خاصّه وهي القدره في الوقت، وعلى هذا فإنّ تمكّن المكلف من الحفاظ عليه بتحصيل القدره في الوقت لم يجب عليه تحصيلها قبل الوقت، بل هو حينئذ مخير بين تحصيلها قبل الوقت والحفاظ عليها إلى أن جاء الوقت وبين تحصيلها في الوقت، فإذا كان الواجب هو الجامع بين الفعل في الزمن المتقدم والفعل في الزمن المتأخّر، ولكن وجوب الجامع عندئذ وجوب مقدّمى والحاكم به العقل من باب حكمه بوجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّته، وإن لم يتمكّن المكلف من تحصيل القدره عليه في الوقت، وجب عليه تحصيلها قبل الوقت بالإتيان بكل مقدّمه لها دخل في القدره عليه، وهذا لا من جهة خصوصيه في هذه المقدّمه، بل من جهة أنّه لو لم يأت بها لفات الملاك الملزم عنه في ظرفه كما هو الحال في جميع المقدّمات المفوّته، والمثال من هذا القبيل، فإنّ المكلف إن كان متمكّنًا من تهيئه الفحم أو بديله في وقت الشتاء لم يجب عليه شرائه أو شراء بديله في الصيف، بل هو حينئذ مخير بين أن يقوم بشرائه في الصيف أو في الشتاء، فالواجب عليه من باب المقدّمه الجامع بين الفعل المتقدم والفعل المتأخّر، وإن لم يتمكّن من تهيئه الفحم أو بديله في وقت الشتاء، وجب عليه شرائه في الصيف حتّى لا يفوت عنه الملا-ك الملزم في ظرفه، فوجوب شراء الفحم في الصيف إذا لم يتمكّن منه في الشتاء ليس لخصوصيه فيه، بل من أجل التحفّظ على الملاك الملزم في ظرفه وعدم جواز تفويته ولو بتفويت القدره قبل الوقت.

إلى هنا قد تبين أنّ المثال أو ما شاكلة ليس من صغريات المسأله في

محل الكلام، فإن محل الكلام في المسألة إنما هو في أن اتّصاف الواجب بالملاك في مرحلة المبادئ، هل يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر أو لا، وأمّا في المشال أو ما شاكلة فالواجب بما له من الملاك مقارن للشرط والمتقدّم زماناً إنّما هو مقدّماته المفوّته، وفي مثل ذلك إذا أحرز أنّ ملاك الواجب تامّ في ظرفه ولا يجوز تفويته في أيّ حال وإن كان بتفويت قدره عليه قبل الوقت، يستقل العقل بلزوم الاتيان بمقدّماته المفوّته قبل الوقت لتحصيل القدره عليه إذا لم يتمكن من تحصيلها في الوقت، فالنتيجه أنّ هذا ليس توجيهاً لتأثير الشرط المتأخر في اتّصاف الواجب بالملاك في الزمن المتقدّم، بل هو بيان أنّ ملاك الواجب إذا كان تامّاً في ظرفه ومهمّاً بحيث لا- يجوز تفويته ولو بترك تحصيل القدره عليه قبل الوقت، كان يؤثّر في إيجاب مقدّماته المفوّته قبل الوقت عقلاً.

وأما النحو الثاني فهو أيضاً غير تامّ حتّى في المثال المذكور، لأنّ تأثير الدواء في بدن المريض منوط بتوفّر شروط منها استعداد بدنه للبرء وقبوله الصّحّه وعدم تدهور صحّته بشكل إنتهى مفعوله ومنها غير ذلك، فإذا توفّرت شروطه أثر الدواء تدريجاً مرحله بعد مرحله بقدر مفعوله، شريطه أن لا- يكون هناك مانع، فإذا كان مانع، فإن كان من الأول فهو مانع عن تأثيره حدوثاً، وإن حدث بعد ذلك بسبب أو آخر فهو مانع عن تأثيره بقاءً، وقد يؤثّر في تدهور صحّته أكثر من السابق ويبطل مفعول الدواء الأول نهائياً، كل ذلك لا صله بتأثير الشرط المتأخر، لوضوح أنّ حدوث المانع في زمن متأخر لا يكشف عن عدم تأثير الدواء من الأول، بل هو يمنع عن تأثيره بقاءً، وعلى هذا فمعنى أنّ فائده شرب الدواء مشروطه بعدم تعرّض المريض للبرء، مثلاً أنّ تأثيره في رفع المرض عن المريض منوط بعدم تعرّضه له حدوثاً وبقاءً،

فعلى الأول فهو مانع عن تأثيره حدوثاً، وعلى الثانى فهو مانع عن تأثيره بقاءً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أنّ الشروط إذا كانت شروطاً للحكم، فقد تقدّم أنّها شروط له بوجوداتها اللحاظية التصوّريه، فلذلك لا- يتصوّر فيها الشرط المتأخّر، وإذا كانت شروطاً لفاعليه الحكم ومحركيته فى الخارج فهى بطبيعته الحال شروط لها بوجوداتها الخارجيه بملا-ك أنّ المشروط أمر خارجى، وحينئذ فالشرط المتأخّر وإن كان متصوّراً فيها، إلا أنّكم عرفتم استحاله ذلك وعدم إمكان كونها مشروطه به، وإذا كانت شروطاً لآتصاف الفعل بالملا-ك فهى أيضاً شروط لها بوجوداتها الخارجيه، على أساس أنّ المشروط أمر تكوينى، وقد مرّ استحاله كونه مشروطاً بشرط متأخّر، وما سبق من المحاوله لتصحيح ذلك فقد تقدّم ما فيها.

الكلام فى الشرط المتأخّر للواجب

وأما الكلام فى الثانى وهو الشرط المتأخّر للواجب، فتارة يقع فى شروط الواجب وأخرى فى شروط الملا-ك المترتب عليه خارجاً.

شروط الواجب

أما الأولى فلا مانع من أن يكون الواجب مقيداً بقيد متأخّر، كما أنّه لا مانع من أن يكون مقيداً بقيد متقدّم أو مقارن، إذ ليس هذا من باب تأثير الشرط المتأخّر فى المتقدّم، لكى يقال أنّه محال بل هو من باب تخصيص الواجب بحصّه خاصّه وهى الحصّه المقيدة بقيد متأخّر، إذ كما أنّه لا مانع من تقييده بقيد مقارن أو متقدّم، كذلك لا مانع من تقييده بقيد متأخّر كتقييد صحّه صوم المستحاضه يوم الخميس مثلاً بغسلها ليله الجمعة، فالواجب عليها حصّه خاصّه من الصوم وهى الحصّه المقيدة بغسلها فى الليله القادمه، ومعنى ذلك أنّ هذه الحصّه المأمور بها لا تتحقّق إلا بتحقّق قيدها الأخير، باعتبار أنّ التقييد به جزئها.

شروط الملا-ك المترتب على الواجب خارجاً

وأما الثانى فهى عكس الأولى، لأنّ الشرط فيها بمعناه الحقيقى أى كونه

مؤثراً في المشروط وهو ترتب الملاك على الواجب، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر لاستحاله تأثير المتأخر في شيء في زمن متقدم، وعلى كلا التقديرين فهو من الشرط المقارن لا المتأخر.

كلام المحقق الخراساني في المقام

وقد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني (قدس سره) بما إليك نصه:

وهو أن كون الشيء شرطاً للمأمور به ليس إلا- ما يحصل لذات المأمور به بالاضافه إليه وجه عنوان به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئه من الاضافات مما لا شبهه فيه ولا شك يعتريه، والاضافه كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافه شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً و متعلقاً للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم، بدهاه أن الاضافه إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلولا حدوث المتأخر في محله لما كان للمتقدم تلك الاضافه الموجبه لحسنه الموجب لطلبه والأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضاً، ولذلك أطلق عليه الشرط مثله بلا- انخرام للقاعده أصلاً، لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الاضافه الموجبه للخصوصيه الموجبه للحسن، وقد حقق في محله أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنها تكون بالإضافات. فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن إنما يكون لأجل كونه طرفاً للاضافه الموجبه للوجه الذي يكون بذاك الوجه مرغوباً ومطلوباً كما كان في الحكم لأجل دخل تصوّره فيه كدخل تصوّر سائر الأطراف والحدود التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة في

التكليف ولما صحَّ عنده الوضع (١).

ما أفاده (قدس سره) يرجع إلى عدّه نقاط:

الأولى: أنّ الحسن والقبح العقليين من العناوين الاعتباريه التي تختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات والاضافات.

الثانيه: أنّ المأمور به كما يتعنون بعنوان حسن بإضافته إلى قيد مقارن، كذلك يتعنون بعنوان حسن بإضافته إلى قيد متقدّم أو متأخّر ولا فرق بينهما في ذلك.

الثالثه: أنّ الشرط للمأمور به إنّما هو إضافته إلى قيد ما وهي مقارنه له، سواء كان طرفها أيضا مقارناً أو متقدّماً أو متأخّراً، ولنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط.

أمّا النقطه الأولى فهي صحيحه، فإنّ حسن الأفعال أو قبحها يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات، فإذا كان الفعل مصداقاً للظلم فهو قبيح، وإذا كان مصداقاً للعدل فهو حسن، فالعدل تمام الموضوع للحسن بنحو العله التامه والظلم تمام الموضوع للقبح كذلك، ومن هنا تكون قضيه قبح الظلم وحسن العدل من القضايا الأوليه الرئيسيه لسائر القضايا العقليه العمليه، على أساس إن كلّما بالغير لا بدّ وأن يرجع إلى ما بالذات، وعلى هذا فطالما يكون عنوان الظلم أو العدل صادقاً على عمل، فلا يمكن إفتراض مزاحم له، بداهه أنّه لا يمكن لأى فرد أن يسمح لنفسه الاعتراف بعدم قبح الظلم أو حسن العدل مع الاعتراف بأنّه ظلم أو عدل، فإنّه بذلك يكذب وجدانه ويكابّر نفسه.

نعم ما يكون موضوعاً للحسن أو القبح بنحو الاقتضاء كالصدق والكذب،

-

ص: ٣٢

١- (١) - كفايه الأصول: ص ٩٣-٩٤.

فإنَّ في الأول اقتضاء للحسن وفي الثاني إقتضاء للقبح، فقد يقع التراحم بين هذه المقتضيات، كما إذا لزم من الصدق الخيانه فإنَّها تراحم مثلاً اقتضاء الصدق للحسن.

والخلاصه أنَّه لا شبهه في أنَّ الأفعال تختلف حسناً وقبحاً باختلاف العناوين والاعتبارات والتفصيل في محلّه.

وأما النقطة الثانيه، فكما أنَّ حسن الأفعال أو قبحها يختلف باختلاف الاضافه فكذلك مصلحتها أو مفسدتها، فإنَّها تختلف باختلاف الاضافه ونقصه بالاضافه هنا تقييد تلك الأفعال بقيود، مثلاً المصلحه القائمه بالصلاه لا تترتب عليها مطلقاً بل ترتبها عليها منوط بتقييدها بالطهاره من الحدث والخبث واستقبال القبله والقيام والطمأنينه وما شاكل ذلك، ونتيجه هذا أنَّ المصلحه مترتبه على حصّه خاصّه من الصلاه وهى الصلاه المقيده بقيودها وشروطها جميعاً، وهذا معنى أنَّ الإضافه دخيله فيها، ومن هنا إذا صلّى المصلّى فى الأرض المباحه فصلاته صحيحه وإذا صلّى فى الأرض المغصوبه فصلاته باطله ومشمته على مفسده، والنكته فى ذلك أنَّ تقييد الشارع للأمور به بقيود لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، ومن الواضح أنَّ النكته المبرره كذلك إنّما هى دخاله تلك القيود فى الملاك المترتب على الأمور به، وعلى هذا فكل قيد مأخوذ فيه من قبل الشارع فهو كما أنه قيد له كذلك قيد دخيل فى ترتب الملاك، فإنّ القيد كما يوجب تخصيص الأمور به بحصّه خاصّه، كذلك يوجب تخصيص الملاك بها، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون القيد مقارناً للأمور به أو متأخراً عنه، على أساس أنَّ التقييد به جزئه ودخيل فى ترتب الملاك عليه كسائر أجزائه، وتحقق هذا الجزء إنّما هو بتحقيق طرفيه هما ذات المقييد وذات القيد باعتبار أنه متقوم بهما ذاتاً وحقيقه ولا ذات له إلاّ

ذاتهما، فإذا فرضنا أنّ صوم المستحاضه في اليوم الخميس مثلاً مشروط بغسلها في ليله الجمعة، فمعناه أنّ الواجب حصّه خاصّه من الصوم وهي الصوم المقيّد بالغسل في الليل والملاك قائم به ومرتّب عليه في الخارج، والمفروض أنّ الحصّه لا تتحقّق إلاّ بتحقّق الغسل في الليل، بلحاظ أنّ جزئه وهو التقيّد لا يتحقّق إلاّ بتحقيقه، وعلى هذا فلا موضوع للشرط المتأخّر في شروط المأمور به إلاّ صورته لا لباً وواقعاً.

كلام بعض المحققين في المقام

وأما النقطه الثالثه، فيرد عليها أنّ إضافه المأمور به إلى قيد ما ليست شرطاً له، بل هي جزئه كسائر أجزائه، فما ذكره (قدس سره) من أنّها شرط للمأمور به غير دقيق، إلى هنا قد تبين أنّ ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) من الجواب غير تامّ هذا، و قد أجاب عن الإشكال بعض المحققين (قدس سرهم) ببيان آخر وهو أنّ الإشكال في المقام نشأ من إفتراض أنّ المأمور به هو المقتضى للمصلحه المطلوبه كصحّه المزاج مثلاً في مثال المريض، وأنّ الأمر المتأخّر هو الشرط في تحقّق تلك المصلحه، فيقال لو فرض تحقّق المصلحه حين المقتضى وهو وجود المأمور به لزم تأثير المتأخّر في المتقدّم، ولو فرض تحقّقها حين الشرط لزم تأثير المقتضى بعد إنقضائه وكلاهما محال ولكن هناك فرض آخر ينحل به الإشكال، وهذا الفرض عباره عن أنّ المقتضى للمصلحه المطلوبه ليس مقتضياً لها بالمباشره، بل إنّّه يوجد أثراً معيّناً ويكون ذلك الأثر هو الحلقة المفقوده بين المقتضى وهو المأمور به والمصلحه المطلوبه، وهذا الأثر يبقى إلى زمان تحقّق الشرط المتأخّر، فإذا بقى إلى ذلك الزمان فبمجموعهما تكتمل أجزاء علّه التامه للمصلحه المتوخّاه فتحصل المصلحه، فشرب الدواء مثلاً يولّد حراره معيّنه في الجسم وتلك الحراره تبقى إلى زمان المشى أو الامتناع عن الطعام مثلاً فتؤثّر في صحّه المزاج المطلوبه، وهذا شيء مطّرد في كل المقتضيات التي يظهر أثرها بعد انضمام شرط متأخّر

يحصل بعد فقدان ذلك المقتضى، و هذا الأثر الذى يبقى بعد فقدان المقتضى هو المقتضى للنتيجة المطلوبه، و اما بقاء هذا الأثر بعد زوال مؤثره إنما هو بمؤثر آخر، فإنَّ عله حدوثة غير عله بقاءه وهذا لا مانع منه، فإنَّ فى كثير من الأشياء عله حدوثة غير عله بقاءها كالعمارات والبنيات مثلا، فإنَّ عله حدوثةا حركه أيدي العَمال والفنّانين، واما عله بقاءها فهى تماسك أجزائها بعضها مع بعضها الآخر من ناحيه، والقوه الجاذبيه العامه التى تحفظ على وضعها من ناحيه اخرى.

ونتيجة هذا البيان أنّ ما هو الشرط فى الحقيقه مقارن للمأمور به وليس بمتأخر، فإذا صحَّ ذلك فى الأمور التكوينية فليكن الأمر كذلك فى الأمور التعبدية(1).

ويمكن المناقشه فيه بتقريب أنّ هذا البيان وإن كان تاماً فى كل المقتضيات من الأمور التكوينية التى يظهر أثرها فى زمان تحقّق الشرط المتأخر وبعد فقدان المقتضى كشرب الدواء، فإنّه يوجد أثراً فى جسم المريض، وهذا الأثر يبقى بعد انقضاء شرب الدواء ويرفع المرض بالتدريج شريطه أن لا- يصادم بالمانع عن تأثيره كتعرّضه للبرد أو أكله الحامض أو غير ذلك، ولكن لا يمكن تطبيق ذلك على الأمور التعبدية، وذلك لأنَّ فرض أنّ صوم المستحاضه مثلا أوجد أثراً وذلك الأثر يبقى بعد إنقضاء الصوم إلى زمان غسلها فى الليل وهو بمثابة المقتضى، فإذا ظلَّ إلى زمان الشرط فبالمجموع تكتمل العله التامه للمصلحه المطلوبه مجرد فرض كانياب الاغوال، والنكته فيه أنّ الصوم الذى مضى وإنقضى، قد تسأل هل هو وقع صحيحاً أو باطلا وكلاهما لا يمكن، أما الأول فلأنّه خلف فرض كون صحّته مشروطه بالغسل

ص: ٣٥

فى اللبل؁ وأما الثانى فلائنه خلف فرض كون المصلحه قائمه به ومترتبه عليه إذا وقع صحيحاً لا مطلقاً.

ودعوى أن صحته معلقه على تحقق الشرط فى ظرفه؁ فإذا تحقق صحح وإلا لم يصح؁ وإن كانت صحيحه إلا أن معنى ذلك هو أن الأمور به حصه خاصه من الصوم وهى الصوم المقيّد بالغسل فى الليل اللاحق؁ بحيث يكون التقيّد به جزئه والقيّد خارج؁ ونتيجه ذلك أن الصوم المأمور به لم يتحقق طالما لم يتحقق الشرط فى ظرفه؁ باعتبار أن التقيّد به جزئه لا أنه تحقق ومضى وأثره يبقى؁ فالنتيجه أنه لا يمكن تطبيق هذه الفرضيه على الواجبات الشرعيه؁ فإن موردها إنما هو المقتضيات التكوينيّه كشرّب الدواء ونحوه هذا؁ والتحقيق فى المنقاه أن يقال أن أخذ شىء فى لسان الدليل قيّدًا للمأمور به كما يكون ظاهرًا فى أنه دخيل فيه ويوجب تقييده بحصه خاصه وهى الحصه المقيده به؁ كذلك ظاهرًا فى أنه دخيل فى ملاكه وترتبه عليه خارجًا؁ ولا فرق فى ذلك بين القيّد المقارن والمتقدم والمتأخر؁ إذ على جميع التقارير يكون التقيّد به جزء المأمور به والقيّد خارج؁ وعلى هذا فالمأمور به الحصه والملاك قائم بها ومترتب عليها خارجًا؁ وبكلمه واضحه كما أنه لا إشكال من ناحيه كون الشرط المتأخر قيّدًا للمأمور به على أساس أنه يوجب تخصيصه بحصه خاصه وهى الحصه المقيده بقيّد متأخر كذلك لا إشكال من ناحيه كونه شرطًا للملاك ودخيلًا فيه؁ لأن دخله فيه كدخل سائر أجزاء المأمور به وقيوده بمعنى أن كل واحد منها جزء العله فالحصه بجميع أجزائها وقيودها منها قيدها المتأخر تمام العله لحصول الملاك ومترتب عليها غرض المولى؁ ومن الواضح أن هذه الحصه لا تتحقق طالما لم يتحقق قيدها المتأخر لغرض أن التقيّد به جزئها؁ فإذن يكون القيّد المتأخر بمثابة الجزء الأخير من العله

التامة، إذ كما أنّ صحّة الحصة المأمور بها تتوقف على الاتيان بها بتمام أجزائها وقيودها منها قيدها المتأخر، كذلك ترتب الملاك عليها يتوقف على الاتيان بها كذلك، وعليه فلو ثبت أنّ غسل المستحاضه في الليل المقبل قيد لصومها في اليوم بنحو القيد المتأخر، كان الواجب عليها حصه خاصه من الصوم وهي الصوم المقيّد بالغسل في الليل اللاحق وهو تمام العله للصحه وترتب الملاك وكل جزء منه جزء العله وتأثيره منوط بتأثير الآخر لا مستقلا.

ودعوى أنّ العله التامة إنّما تكون مؤثره إذا توفرت جميع أجزائها في آن التأثير وموجوده في هذا الآن وإلا فلا يعقل تأثيرها، وفي المقام ليس كذلك، لأنّ الصوم قد إنقضى وانعدم في زمان القيد المتأخر فكيف يعقل أن يكون المجموع مؤثراً كعله تامه مع أنّ المقتضى معدوم.

مدفوعه بأنّ المقتضى ليس هو طبعي الصوم في المثال بل هو حصه خاصه وهي الحصة المقيده بالقيد المتأخر، فالمعدوم إنّما هو طبعي الصوم وأما الحصة فهي بعد لم توجد وإنّما توجد بإيجاد قيدها الأخير المتأخر باعتبار أنّ التقيد به جزء الحصة ومقوم لها والقيد خارج، ولهذا يكون بمثابة الجزء الأخير من العله التامة، فتمام الموضوع للأمر والملاك هو الحصة، فإذا وجدت سقط الأمر وحصل الملاك، ومن الواضح أنّ الحصة لم توجد إلا بإيجاد قيدها المتأخر، فإذا وجد، وجدت الحصة بتمام أجزائها طولاً هذا نظير الواجبات المركبه من الأجزاء الطويله كالصلاه والصيام والحج وما شاكل ذلك، فالصلاه بما أنّ أجزائها تدريجيه فلا يمكن إجتماعها في آن واحد، فكل جزء منها يوجد بعد انقضاء الجزء السابق وهكذا، هذا بلحاظ ذوات الأجزاء، وأما بلحاظ جزئيتها فكل واحد منها مرتبط بالآخر ثبوتاً وسقوطاً، فالسابق يرتبط باللاحق وبالعكس، فالمجموع كتله واحده وغير قابله للتجزئه

وهي مؤثره في آن واحد، وهو أن الانتهاء من الجزء الأخير في الصحه وترتب الملاك لا أن كل جزء يؤثر في ظرفه، فإنه خلف فرض أن الجميع واجب واحد لا أن كل جزء واجب مستقل، ولا أن الجزء السابق يؤثر أثراً وذلك الأثر يبقى بعد انقضاء الجزء، لأن ذلك مبنى على أن المؤثر والمقتضى ذات الجزء مع أن الأمر ليس كذلك، ضروره أن المؤثر حصه خاصه منه وهي الحصه المرتبطه والمتصفه بالجزئيه، ومن الواضح أن هذه الحصه لا توجد إلا بوجود جميع الأجزاء من البدايه إلى النهايه ككتله واحده، وبذلك يظهر حال صوم المستحاضه في المثال.

هذا إضافه إلى أنه فرق في ذلك بين الأمور التعبديه والأمر التكويني، أما في الأمور التكويني فلا يمكن القول بأن المقتضى حصه خاصه من النار مثلاً، بل المقتضى ذات النار والتماسه بينها وبين الحطب شرط لفاعليتها ورتوبه الحطب مانعه عنها، وأما في الأمور التعبديه فيكون الأمر بعكس ذلك تماماً، إذ لا يمكن القول بأن المقتضى ذات الصوم مثلاً ضروره أن ما هو المقتضى والموضوع للأثر والملاك هو حصه خاصه منه وهي الحصه المقيده بقيود، سواء كانت تلك القيود مقارنه أم متأخره ولا قيمه لذات الصوم شرعاً بدون قيوده، ومن هنا يظهر أن منشأ الاشكال تخيل أن المقتضى ذات الصوم والقيود المتأخر شرط لفاعليته، ولكن قد عرفت أنه لا واقع موضوعي لهذا الخيال وأن المقتضى والموضوع حصه خاصه منه وهذه الحصه لا توجد إلا بوجود قيدها المتأخر الأخير، باعتبار أن التقيد به داخل فيها، فإذن لا موضوع للشرط المتأخر في شروط الأمور به.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي أن شرائط الأمور به قيود مأخوذ فيه ويوجب تخصصه بحصه خاصه وهي الحصه المقيده بها، ولا فرق

بين أن تكون تلك القيود من القيود المقارنه أو المتأخره أو المتقدمه، فإنه على جميع التقادير لا توجد الحصه إلا بإيجادها وإن كانت متأخره.

كلام المحقق النائيني في المقام

أجاب عن ذلك أيضاً المحقق النائيني (قدس سره) وحاصله، أن مرد شرطيه شيء للمأمور به هو أن الشارع جعل متعلق أمره حصه خاصه من الفعل وهي الحصه المتيديه به لا- مطلقاً، فإن معنى كون الطهاره من الحدث شرط للصلاه هو أن المأمور به حصه خاصه منها وهي الحصه المقيده بها لا مطلقاً، فحال القيد حال الجزء فكما أن الجزء متعلق للأمر النفسى فكذلك الشرط، ولا- فرق بينهما من هذه الناحيه، هذا من جانب، ومن جانب آخر أنه لا- مانع من أن يكون بعض أجزاء المأمور به متأخراً عن بعض آخر ولا محذور فيه، بل هو واقع في كثير من الواجبات الشرعيه كالصلاه والصيام والحج ونحوها، فإن الصلاه مركبه من الأجزاء الطويله فلا- يجتمع جزءان منها في آن واحد، وكذلك الصوم والأمر متعلق بتلك الأجزاء المرتبطه بعضها مع بعضها الآخر طويلاً، وكذا لا مانع من أن يكون بعض القيود متأخراً عن بعضها الآخر، فإن مرجع ذلك إلى أن الواجب حصه خاصه وهي الحصه المتيديه بتلك القيود سواء أكانت متقدمه أم مقارنه أم متأخره، فطالما لم تتحقق شروطها جميعاً من المتقدم والمقارن والمتأخر لم تتحقق الحصه، فغسل المستحاضه في الليل اللاحق لو كان شرطاً لصحّه صومها اليوم وإن كان متأخراً عن أجزاء الصوم وسائر شروطها إلا- أنه ليس متأخراً عن الواجب، فإن الواجب حصه خاصه منه وهي الحصه المتيديه يغسلها في الليل اللاحق، فطالما لم تغتسل فيه لم يتحقق ما هو مصداق الواجب وهو الحصه الخاصه، بل ذكر (قدس سره) أنه ليس في الأمور التشريعيه التأثير والتأثر تكويناً وإنما هو جعل الأحكام على المتعلقات ولا مانع من جعل الحكم لشيء مقيداً بقيد مقارن أو متقدم أو متأخر، ومعنى ذلك هو أن الواجب مقيد بهذه القيود المختلفه

و لا يمكن امتثاله بدون الاتيان بها فحال الشرط المتأخر حال التسليمه فى الصلاه، فكما لا يمكن إمتثال الصلاه بدون الاتيان بالتسليمه، فكذلك لا يمكن إمتثال الواجب بدون الاتيان بشرطه المتأخر(١).

وغير خفى أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ مردّ قيود المأمور به إلى كونه حصّه خاصّه وهى الحصّه المقيّده بها، بلا فرق بين أن تكون تلك القيود من القيود المقارنه أو المتقدّمه أو المتأخره وإن كان صحيحاً كما تقدّم تفصيله، إلّا أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ حال الشرط كحال الجزء، فكما أنّ الجزء متعلّق للأمر النفسى فكذلك الشرط من جهه وأنّه لا تأثير ولا تأثر فى الأمور التشريعيه من جهه اخرى، فلا يمكن المساعده عليه أى على كلتا الجهتين، أمّا الجهه الأولى فلاّ أنّ الشرط ليس كالجزء، فإنّ الجزء متعلّق للأمر النفسى تقيّداً وقيداً معاً بينما الشرط متعلّق للأمر النفسى تقيّداً فحسب لا تقيّداً وقيداً معاً.

وأمّا الجهه الثانيه، فلاّ أنّ ما ذكره (قدس سره) من أنّه لا تأثير ولا تأثر فى الأمور الشرعيه فلا يتمّ، فإن جعل شىء قيّداً للمأمور به وإن كان بيد المولى وضعاً ورفعاً، إلّا أنّ ذلك لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، فلا محاله يكون مبنياً على نكته وهى دخل القيد فى الملاك وترتبه على وجود المأمور به فى الخارج، والمفروض أنّه أمر تكوينى لا تشريعى.

محاولة السيد الأستاذ لإثبات أنه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر فى شرط الواجب و شرط الحكم

المحاولة الثالثه: ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر فى كلا الموردین:

هما شرط الواجب و شرط الحكم(٢).

-

.

ص: ٤٠

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ٢٢١-٢٢٣

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٢: ص ٣٠٩.

أمّا الأول فلأنّ قيد المأمور به يوجب تعنونه بعنوان خاصّ وتخصّيصه بحصه مخصوصه التي يقوم بها ملاك الأمر وهو المصلحه الملمزه، فالمأمور به حصه خاصه من الكلّي من دون دخل قيد في الملاك القائم بها، ولا فرق بين أن يكون ذلك القيد مقارناً للمأمور به أو متقدماً أو متأخراً، فإنّه على جميع التقادير قيد له وتوجب تقييد المأمور به بحصه خاصه، فإذا فرضنا أنّ غسل المستحاضه في الليله اللاحقه شرط في صحه صومها اليوم بنحو الشرط المتأخر، كان المأمور به حصه خاصه من الصوم وهي الحصه المقيده بالغسل في الليله اللاحقه.

وأفاد في وجه ذلك أنّ باب الأحكام الشرعيه، باب الاعتبارات وهو أجنبي عن باب التأثير والتأثر ولا صله لأحد البابين بالآخر أصلاً، فلا مانع من تقييد المأمور به بقيد متأخر كما أنّه لا مانع من تقييده بقيد مقارن أو متقدّم، لأنّ مردّ تقييده بأمر متأخر هو أنّه يكشف بوجوده المتأخر عن تحقّق الواجب في ظرفه، باعتبار أنّ تقييده به كان جزئه.

ومن هنا يظهر أنّ إطلاق لفظ الشرط على الشرط المتأخر هو المنشأ للاشتباه والتوهم، بأنّ المراد منه ما له دخل في تأثير المقتضى وفاعليته فيكون من أجزاء العلّه التامه، فلا يعقل تأخره عن وجود المعلول، ولكن قد تبين ممّا تقدّم أنّ المراد من الشرط هنا معنى آخر وهو ما يكون تقيده دخيلاً في الواجب دون نفس القيد.

وأما الثاني فلأنّ شرائط الحكم عبارته عن القيود المأخوذه في موضوعه في مقام الجعل وتدور فعليه الحكم مدار فعليته بتمام قيوده في الخارج كالأستطاعه مثلاً، فإنّها قد اخذت في موضوع وجوب الحجّ في مرحله الجعل وتوقّف فعليته على فعليتها في الخارج، وعلى هذا فكما أنّ للمولى في مقام

الجعل تقييد موضوع الحكم بقيد مقارن فكذلك له تقييده بقيد متأخر.

وقد أفاد في وجه ذلك أنّ الأحكام الشرعية امور اعتباريه ولا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار ولا صله لها بالموجودات الخارجيه المتأصّله أبدأً، لأنّها خاضعه لعلتها الواقعيه، فلا يمكن تعلق الجعل بها بينما الأحكام الشرعيه خاضعه لاعتبار المعبر وصفاً ورفعاً، ولا- يمكن خضوعها للموجودات الخارجيه وإلا- لكنت خارجيه، ومن هنا يظهر أنّ موضوعات الأحكام الشرعيه وإن كانت من الأمور التكوينيّه الخارجيه إلاّ أنّه لا تأثير لتلك الموضوعات فى الأحكام الشرعيه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ فعلية الأحكام وإن كانت دائره مدار فعلية موضوعاتها بتمام قيودها وشرايطها فى الخارج إلاّ أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً، والسبب فيه هو أنّ ذلك تابع لكيفيه جعلها فى الخارج، فإن كان مجعولا على موضوع مقيّد بقيد مقارن كانت فعليته مقارنه لفعلية القيد وإن كان مجعولا على موضوع مقيّد بقيد متأخر، كانت فعليته متقدّمه على فعلية القيد، وكل ذلك بمكان من الإمكان بعد ما عرفت من أنّه لا واقع موضوعى للحكم الشرعى غير اعتبار من بيده الاعتبار، فإذا كان أمره بيده وصفاً ورفعاً وسعه وضيّقاً، كان له جعله بأى نحو وبشكل أراد وشاء، فلو كان جعله على النحو الأول فلا محاله تكون فعلية الحكم مقارنه لفعلية موضوعه، ولو كان جعله على النحو الثانى فلا- محاله تتقدّم فعلية الحكم على فعلية موضوعه وإلاّ- لزم الخلف، ونتيجه ما أفاده (قدس سره) أمران:

الأول: أنّ مردّ كون شيء شرطاً للمأمور به إلى تقييده به وأنه حصه خاصه وهى الحصه المفيده به.

الثانى: أنّ الشرط فى باب التشريعات بمعنى آخر بينما الشرط فى باب

التكوينيات جزء العله التامه، وللنظر في كلا الأمرين محال.

أما الأمر الأول فلأن ما أفاده (قدس سره) من أن مردّ كون الشيء شرطاً للمأمور به إلى تقييده به وصورته حصّه خاصه وإن كان صحيحاً إلا أن لازم ذلك عدم تصوّر الشرط المتأخر عن المأمور به، وذلك لأن المولى إذا قيد متعلق أمره بقيد، فمعناه أن المأمور به حصه خاصه وهى الحصه المتقيده به، وحيث أن التقيد به جزئها فبطبيعته الحال تنتفى بانتفائه، على أساس أن المركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه، وهذا التقيد حيث إنه متقوم بكلا طرفيه هما ذاتى المقيّد والقيد، فلا يعقل تحقّقه بدون تحقّقه معاً، لأنهما بمثابة الجنس والعضل له، وعلى هذا فإذا فرضنا أن غسل المستحاضه فى الليله الآتية شرط فى صحه صومها فى اليوم، فمعناه أن الواجب حصه خاصه من صومها وهى الحصه المتقيده بغسلها فيها، وحيث إن التقيد متقوم بطرفيه معاً، فلا يمكن تحقّقه بدون تحقّقه معاً كذلك، ونتيجه هذا أن المأمور به وهو الحصه الخاصه من الصوم لا تتحقّق ما لم يتحقّق الغسل فى الليله الآتية، فإذا تحقّق الغسل فيها تحقّق المأمور به بكامل أجزائه منها تقيده به، وعلى هذا الأساس فلا يتصوّر الشرط المتأخر فى شرائط المأمور به واقعاً، فإن الصوم المأمور به لو كان متحقّقاً قبل وجود إيجاد الغسل فى الليله اللاحق، فمعناه أن التقيد به ليس جزئه، وهذا خلف فرض كونه قيداً له.

ومن هنا يظهر ممّا فى كلام السيّد الأستاذ (قدس سره) من الجمع بين كون مردّ شرط المأمور به إلى تقييده به وصورته حصه خاصه وبين إفتراض كونه مشروطاً بشرط متأخر، فإن معنى كونه مشروطاً بشرط متأخراً به متأخر عنه وجوداً، وهذا لا ينسجم مع كونه قيداً له والتقيد به جزئه، فالجمع بين الأمرين لا يمكن.

وأما الأمر الثاني، فيرد عليه أنّ شرط المأمور به ليس مجرد أخذه فيه في لسان الدليل شرعاً لكي يقال أنّ الشرط هنا بمعنى آخر غير الشرط الذي هو جزء العلة التامة، وذلك لما تقدّم من أنّ تقييد المأمور به بقيد لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون مبرر، فلا محاله يكون مبيّناً على نكته واقعيه في المرتبة السابقة، وهي أنّه دخيل في الملاك القائم بالمأمور به واقعاً وترتبه عليه خارجاً، وهذه النكته الثبوتية هي التي تدعو المولى إلى أخذه قيماً للمأمور به في مقام الاثبات ليكون كاشفاً عنه في مقام الثبوت، وحيث إنّ ترتب الملاك الواقعي على وجود المأمور به في الخارج أمر تكويني واقعي، فيكون القيد شرطاً لأمر تكويني، ومن هنا لا فرق بين الشروط في باب التشريعات والشروط في باب التكوينيات، فإنّ الشروط في الأولى في الحقيقة شروط للأمر الواقعي التكويني كاتصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ في شروط الوجوب وترتّب الملاك على الفعل في الخارج في شروط الواجب، وكلاهما أمر تكويني لا تشريعي ودخالتها في هذا الأمر التكويني ثبوتاً هي الموجهة لأخذها قيماً للحكم أو المتعلّق في مقام الاثبات ليكون كاشفاً عنها في مقام الثبوت، وليس شرط المأمور به مجرد كونه قيماً له في مقام الاثبات الذي هو بيد الشارع، بل هو شرط في الحقيقة لترتّب الملاك عليه في الواقع ومقام الثبوت، وهو ليس بيد الشارع بما هو شارع لأنّه أمر تكويني غير قابل للجعل تشريعاً، فإذن الشرط في كلا البابين بمعنى واحد وهو التأثير والتأثر في الأمر التكويني، وعلى هذا فكما أنّ تأخر الشرط عن المشروط مستحيل في التكوينيات فكذلك في المقام، فإذا فرضنا أنّ غسل المستحاضه في الليلة اللاحقه شرط في صحه صومها في النهار على النحو الشرط المتأخر، فإنّ معنى ذلك هو أنّ مصلحته مترتبه عليه في النهار قبل تحقّق الغسل في الليل،

وحينئذ فلا يخلو الحال فيه عن امور:

الأول: أنّ غسل المستحاضه فى الليل غير دخيل فى ترتب الملاك على الصوم فى النهار.

الثانى: أن يكون عدمه دخيلاً فيه.

الثالث: أن يكون وجوده دخيلاً فيه والكل محال، أما الأول فلائنه خلف فرض كونه قيداً للصوم ودخيلاً فى ترتب الملاك عليه.

وأما الثانى فلائّن تأثير المعدوم فى شىء مستحيل، لأنّ فاقد الشىء لا يمكن أن يكون معطياً.

وأما الثالث فلائنه إن كان مؤثراً فى إيجاد المشروط فى زمن متقدّم، لزم وجوده قبل أن تتم علته وهو محال، وإن كان مؤثراً فيه فى ظرفه، لزم وجوده بعد إنقضاء مقتضيه وهو كما ترى.

وأما فى المقام الثانى فلائّن جعل الحكم على شىء سعه وضيقاً وإن كان بيد المولى ولا يكون خاضعاً لأمر تكوينى، إلا أنّ هذا الجعل لا- يمكن أن يكون جزافاً وبدون نكته، فإذا أخذ المولى قيداً فى مرحله الجعل فى لسان الدليل كالأستطاعه مثلاً، فلا يمكن أن يكون ذلك بدون مبرّر ثبوتى والمبرّر الثبوتى له هو دخل ذلك القيد فى اتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادىء ثبوتاً، فإنّه دعى المولى فى أخذه قيداً للحكم فى مرحله الاثبات وإلا فلا موجب له ويكون لغواً، باعتبار أنّ الملاك هو حقيقه الحكم وروحه، وغرض المولى بيان ما له دخل فيه وشرط لاتّصاف الفعل به فى هذه مرحله وأخذه قيداً للحكم فى مرحله الجعل إنّما هو بالتبع وبغرض الاشارة إليه، ومن هنا لا يعقل أن يكون الشىء شرطاً للوجوب بدون أن يكون شرطاً لاتّصاف الواجب بالملاك ورائه أى فى مرحله المبادىء، وحيث إنّ الاتّصاف أمر تكوينى فلا

محاله يكون تأثيره فيه من التأثير في الأمر التكويني، وعلى هذا فكيف يعقل أن يكون القيد المتأخر مؤثراً فيه في الزمن المتقدم، فإنّ الاتّصاف إن كان في الزمن المتقدم يستحيل أن يؤثر فيه المتأخر، وإن كان في الزمن المتأخر لزم خلف فرض كونه مشروطاً بشرط متأخر، فالنتيجة إنّ ما أفاده (قدس سره) لو تمّ فإنّما يتمّ بالنسبه إلى شرط الحكم دون شرط الملاك الذي هو روح الحكم وحقيقته، والمفروض أنّ ما يكون شرطاً للحكم شرعاً ومأخوذاً في لسان الدليل فهو شرط للملاك أيضاً في مرحله المباديء ثبوتاً، فإنّه دعى المولى في أخذهقيداً للحكم في مقام الاثبات ليكون كاشفاً عنه في مقام الثبوت. هذا مناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ ما أفاده (قدس سره) مبنى على أن يكون للحكم الشرعي مرتبتين:

الأولى: مرتبه الجعل.

الثانيه: مرتبه المجعل.

وهي فعلية الحكم بفعليه موضوعه، ولكن قد تقدّمت الإشاره وسيأتى تفصيله أنّ للحكم مرتبه واحده وهي مرتبه الجعل والمجعل معاً، لأنّ المجعل عين الجعل فلا- إختلاف بينهما ذاتاً، إلا- بالاعتبار كالايجاد والوجود، وأمّا فعلية الحكم بمعنى الاعتبار بفعليه موضوعه في الخارج فهي غير معقوله، وإلا لزم أن يكون الحكم أمراً خارجياً لا اعتبارياً.

والخلاصه أنّ الحكم الشرعي أمر اعتباري صرف وقائم بالمعتبر قيام صدور في وعاء الاعتبار والذهن ولا يتصوّر له وعاء آخر وهو فعلى بنفس الاعتبار والجعل، ولا يتصوّر له فعلية اخرى ووجود ثان، كما لا يعقل تأثره بشيء من الأمر التكويني وإلا لكان تكوينياً ومسبباً عن سبب وهو كما ترى،

ضروره أنه أمر اعتبارى قائم بالمعتبر مباشره، نعم إذا تحقّق موضوعه فى الخارج كان الحكم المجعول فاعلا ومحركاً فعلا، ولكن هذه الفاعليه والمحركيه ليست من مراتب الحكم، ولا يعقل أن تكون من مراتبه، لأنها أمر تكوينى واقعى بحكم العقل العملى بها فى مقام الامتثال والاطاعه.

وعلى هذا فشرائط الحكم جميعاً كما تقدّم من الأمور اللحاظيه التصوريه فى عالم الذهن ولا يمكن أن تكون من الأمور الخارجيه، فإذن لا موضوع للشرط المتأخر فى شرائط الحكم، فإنّ التصوّر واللحاظ فعلى على كل حال وإن كان المتصوّر متأخراً، فما ذكره السيّد الأستاذ (قدس سره) من إمكان الشرط المتأخر للحكم لا يتمّ إلا إذا فرض أنّ الشرط شرط للحكم فحسب دون ما ورائه وهو الملاك، ولكن ذلك لا يمكن، لأنّ كون شىء شرطاً للحكم إنّما هو باعتبار أنّه شرط للملاك واتّصاف الفعل به، وإلا فلا مبرّر لأخذه شرطاً للحكم فى مقام الاثبات.

هذا كلّه فى الحكم التكليفى، وأمّا فى الحكم الوضعى، فحيث إنّ الملاك كفيه قائم بنفس جعله فىكون الشرط دخيلاً فيه ثبوتاً، وهذا هو الذي يدعى المولى إلى أخذه قيدياً له فى مقام الاثبات لكى يكون كاشفاً عنه فى مقام الثبوت.

فالنتيجه أنّ الشرط المتأخر فى شروط الأمور به وقيوده غير متصوّر لا بالنسبه إلى نفس الأمور به ولا بالنسبه إلى ترتّب الملاك عليه.

وأمّا فى شروط الحكم فلا يتصوّر فيها الشرط المتأخر بالنسبه إلى نفس الحكم فى مرحله الجعل، وأمّا بالنسبه إلى فاعليه هذا الحكم ومحركيته فى مرحله الفعلية، فهو وإن كان متصوّراً إلا أنّك عرفت أنّه محال، وكذلك الحال بالنسبه إلى اتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادىء.

بقى هنا شيء وهو أن الاستطاعه المأخوذه فى لسان الآيه الشريفه (١) والروايات (٢) شرط بوجودها اللحاظى لوجوب الحج فى عالم الاعتبار والجعل وبوجودها الواقعى لا تصاف بالحج بالملاك فى عالم المبادئ، وحيث إن اتصاف الحج بالملاك فى مرحله المبادئ لا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر ولا متقدّم، فبطبيعته الحال يدور هذا الاتصاف مدار الاستطاعه فى أشهر الحج حدوداً وبقاءً، وعليه فإذا استطاع المكلف قبل أشهر الحج لم تكن استطاعته مؤثّره فى اتصاف الحج بالملاك فى أشهر الحج، وإلا لزم تأثير المتقدّم فى المتأخر وهو مستحيل.

وحيث إن بقت استطاعته إلى أشهر الحج، كانت مؤثّره فيه بقاءً، ونتيجته ذلك أنه لا يجب على المكلف حفظ الاستطاعه إذا استطاع قبل أشهر الحج، فيجوز له تفويت الاستطاعه ولا يكون ملزماً بحفظها، حيث لا يلزم من تفويتها، تفويت شيء لا الوجوب ولا- الملاك، لفرض أنه لا وجوب ولا ملاك للحج قبل الأشهر، نعم بعد دخولها، فلا يجوز تفويتها لاستلزامه تفويت الملاك الملزم.

وبكلمه أن الصحيح فى المسأله بناءً على ما قوّيناه من إستحاله الشرط المتأخر والمتقدّم هو ما ذهب إليه المشهور من عدم وجوب حفظ الاستطاعه فى طول السنه، وإنما يجب حفظها فى أشهر الحج فحسب سواءً أكانت الاستطاعه حاصله فيها أم باقيه من السابق، فإنّه على كلا التقديرين يجب حفظها ولا يجوز تفويتها لأنّه تفويت للملاك الملزم. نعم بناءً على

ص: ٤٨

١- (١) - سورة آل عمران: ٩٧

٢- (٢) - راجع الوسائل ج ٨: ص ٣ ب ١ من وجوب الحج وشرائطه.

إمكان الواجب المعلق والشرط المتأخر، فيجب حفظها طول السنه إذاحصلت كما بنى عليه السيّد الأستاذ (قدس سره)، وتمام الكلام فى ذلك فىمحلّه.

استعراض لنتائج البحث

نستعرض نتائج البحث فى عدّه نقاط:

النقطه الأولى: إنّ المقدمات الوجوبيه التى هى عباره عن القيود المأخوذه فى موضوع الحكم فى لسان الدليل فى مرحله الجعل تختلف عن المقدمات الوجوديه فى أمرين:

الأول: أنّ المقدمات الوجوبيه دخيله فى الحكم فى مرحله الجعل وفى اتّصاف الفعل بالملا-ك فى مرحله المبادىء، بينما المقدمات الوجوديه غير دخيله فى شىء من ذلك وإنّما هى دخيله فى ترتّب الملاك على الواجب فى الخارج.

الثانى: أنّه لا يعقل ترشيح الوجوب من الواجب إلى المقدمات الوجوبيه بينما لا يكون مانع عن ذلك فى المقدمات الوجوديه.

النقطه الثانیه: هل يراد من وجوب المقدمه اللابديّه التكوينيّه أو العقليه أو ترشيح الوجوب من الواجب إليها قهراً أو جعلاً، فيه وجوه وإحتمالات والصحيح هو الاحتمال الأخير كما تقدّم.

النقطه الثالثه: أنّ هنا مقدمتين اخريين:

الأولى: المقدمات العلميه وهى خارجه عن محل البحث فى المسأله.

الثانيه: إجزاء الواجب، وقد تقدّم أنّها لا تصلح أن تكون داخله فى محل النزاع، لأنّ الدخول منوط بأن يكون وجود المقدمه غير وجود ذيهها، والمفروض أنّ وجود الواجب ليس غير وجود إجزائه فى الخارج بل هو هو كما تقدّم.

النقطة الرابعه: أنّ الشروط على أقسام:

الأول: المقارن ولا إشكال فيه ثبوتاً وإثباتاً.

الثاني: المتقدم.

الثالث: المتأخر، والإشكال إنّما هو فيهما ثبوتاً، أما في المتقدم فقد ذهب المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) إلى استحالته على أساس أنّه من أجزاء العله التامه، فلا بدّ أن يكون معاصراً مع المشروط والمعلول (1) هذا، وأورد عليه السيّد الأستاذ (قدس سره) بأنّ تقدّم الشرط على المشروط في التكوينية غير عزيز فضلاً عن التشريعية.

ولكن تقدّم موسيماً أنّ هذا الإشكال غير وارد، فإنّ العله التامه بتمام أجزائها معاصره لمعلولها ولا فرق في ذلك بين التكوينية والتشريعية، على ما مرّ من أنّ الشروط في باب التشريعية في الحقيقه شروط للأمو التكوينية، فإنّها وإن كانت للوجوب فهي شروط في الحقيقه لا تصاف بالفعل بالملاك في مرحله المبادئ، وإن كانت للواجب فهي في الحقيقه شروط لترتب الملاك عليه خارجاً، والمفروض أنّ كليهما من الأمور الواقعيه التكوينية.

النقطة الخامسه: أنّه يمكن علاج الشرط المتقدم بارجاعه إلى الشرط المقارن لئباً وواقعاً، فإنّه إن كان للوجوب فيوجد الاستعداد في الفعل للتصاف بالملاك في ظرفه فيبقى الفعل على هذا الاستعداد إلى أن تكتمل سائر أجزاء العله التامه، وحينئذ فالشرط وإن كان متقدماً صورته إلاّ أنّه مقارن واقعاً ولئباً، وإن كان للواجب فهو يؤثّر في استعداد الفعل وصلاحيته لترتب الملاك عليه

-

ص: ٥٠

فى الخارج، فىبقى الفعل على هذا الاستعداد إلى أن تكتمل سائر أجزاء العله التامه، وتمام الكلام فىه قد مرّ.

النقطه السادسه: أنّ الشرط المتأخر للحكم بمعنى الجعل والاعتبار غير متصوّره، وأمّا الشرط المتأخر لا تصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ ولفاعليته فى مرحله الفعليه فهو مستحيل.

النقطه السابعه: أنّ هناك عدّه محاولات لرفع الإشكال عن الشرط المتأخر.

الأولى: لما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) من أنّ شرط الحكم إنّما هو وجوده اللحاظى التصورى لا وجوده الخارجى، فالاستطاعه بوجودها اللحاظى التصورى شرط لوجوب الحجّ لا- بوجودها الواقعى الخارجى، والمتأخر إنّما هو وجوده الواقعى الخارجى لا وجوده اللحاظى التصورى، فإذن لا موضوع للشرط المتأخر فى شرائط الحكم.

وأورد على هذه المحاوله السيّد الأستاذ (قدس سره) بأنّها مبنيه على الخلط بين شرائط الجعل وشرائط المَجْعول، فإنّ شرائط الجعل الوجودات اللحاظيه التصوريه وشرائط المَجْعول الوجودات الخارجيه، والشرط المتأخر إنّما لا يتصوّر فى الأولى لا فى الثانيه هذا، وقد تقدّم أنّ الإيراد مبنى على أن يكون للحكم مرتبتين: الجعل والمَجْعول، ولكن مرّ أنّ له مرتبه واحده وهى مرتبه الجعل، لأنّ المَجْعول عين الجعل ولا يعقل أن تكون له مرتبه اخرى وهى فعليته بفعليه موضوعه، لاستحاله أن يتأثر الحكم بأمر خارجى، وإلا كان خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف.

النقطه السابعه: أنّ ما ذكره بعض المحققين (قدس سره) من المحاوله لتصحيح الشرط المتأخر للحكم فى مرحله المبادئ، لا يمكن المساعده عليه كما

تقدّم.

ص: ٥١

النقطة الثامنة: أنّ محاوله المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) لتصحيح الشرط المتأخر للواجب، لا يرجع إلى معنى صحيح وقد مرّ تفصيله.

النقطة التاسعه: أنّ محاوله بعض المحققين (قدس سره) لتصحيح الشرط المتأخر لتحصيل الملاك المترتب على الواجب فى الخارج، بأنّ المقتضى وهو المأمور به لا يؤثر فى ترتب الملاك عليه خارجاً، وإلاّ لزم تأثير المتأخر فى المتقدم بل يوجد أثراً ويبقى هذا الأثر بعد انقضاء المقتضى بسبب آخر إلى زمان تحقق الشرط المتأخر، فإذا تحقق تكتمل العله التامه للملاك المطلوب، ممّا لا يمكن المساعده عليه على تفصيل قد سبق.

النقطة العاشره: الصحيح أنّ الشرط المتأخر فى شرائط الواجب وقيوده غير متصوّر إلاّ صورته، لأنّ شروط الواجب قيود له والتقييد بها جزئه والقيود خارج عنه، وعلى هذا فتحقق الواجب منوط بتحقق تمام أجزائه وقيوده منها قيوده المتأخر، باعتبار أنّ التقييد به جزئه.

النقطة الحاديه عشر: أنّ ما ذكره المحقق النائنى والسيد الأستاذ (قدس سرهما) فى محاولتهما لرفع الاشكال عن الشرط المتأخر، بأنّ التشريعات تختلف عن التكوينيات، فلا تأثير ولا تأثر فى الأولى دون الثانية، لا يرجع إلى معنى صحيح كما تقدّم تفصيله.

التنبيه الأول: علاج ما يظهر من الأدله من أنّ فعلية وجوب الحج مشروطه بحضور يوم عرفه على نحو الشرط المتأخر مع أنّ الشرط المتأخر مستحيل

الأول: أنّ ظاهر الآيه الشريفه وهى قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ١ وكذا ظاهر الروايات، هو أنّ فاعليه وجوب الحجّ تتحقّق بتحقّق الاستطاعه فى الخارج (١) هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ يوم عرفه حيث إنّّه كان قيداً للواجب وهو الحجّ فيكون قيداً للوجوب أيضاً، على أساس ما ذكرناه من أنّ قيد الواجب إذا كان غير اختياري، فلا بدّ أن يؤخذ قيداً للوجوب، إذ لو كان الوجوب مطلقاً لزم أن يكون محرّكاً نحو الواجب المقيّد بزمان متأخر وهو من التكليف بالمحال، فالنتيجه على ضوء هاتين الناحيتين أنّ فاعليه وجوب الحجّ مشروطه بحضور يوم عرفه بنحو الشرط المتأخر، وحيث إنّ الشرط المتأخر مستحيل فلا بدّ من علاج ذلك بأحد طريقين:

الأول: أنّ الواجب، وهو الحجّ ليس موقّفاً بيوم عرفه، لأنّه عمل مرّكب من جزئين طوليين مرتبطين:

الأول عمره التمتع.

الثانى حجّ التمتع، ويمتدّ وقت هذا العمل المرّكب من بدايه أشهر الحجّ إلى نهايتها، فإذا دخل الأشهر أصبح وجوب الحجّ فعلياً ومحرّكاً من الآن إلى أن يفرغ من العمل نظير الصلاه، فإنّه إذا دخل وقتها أصبح وجوبها فعلياً ومحرّكاً نحو الاتيان بها فى طول زمانها، وإنّه يكشف عن إنّ اتّصافها بالملاك

ص: ٥٣

فعلى فى مرله المبادئ، وعلى الجملة فكما أنّ فاعليه وجوب الحج فعليه عند دخول الأشهر إذا كان مستطيعاً فكذلك اتّصافه بالملاك، ولهذا يجب الاتيان بجميع المقدمات التى يتوقّف امتثال الحجّ عليها، ولا يجوز التقصير فى تحصيلها أو تفويتها لاستلزام ذلك تفويت الملاك الملزم، ومن الواضح أنّه لا مانع من تعلق الوجوب بالحج المركّب من عمليّن طوليين مرتبطين من حين دخول أشهر الحج، كما أنّه لا مانع من اتّصاف المجموع بالملاك فى طول الأشهر وترتّب هذا الملاك عليه إذا تحقّق فى الخارج كما هو الحال فى الصلاه ونحوها، فإذن لا موضوع للشرط المتأخّر.

الثانى: أنّ الروايات التى تدلّ على وجوب تهيئه المقدمات المفوّته والاتيان بها قبل موسم الحجّ (1) تكشف عن اهتمام الشارع بالحج وعدم جواز تفويته ولو بترك تحصيل قدره عليه قبل الموسم، ومعنى هذا أنّ القدره المعتره فى ملاكه قدره مطلقه لا قدره خاصه وهى القدره عليه بعد الموسم.

والخلاصه أنّ المكلف المستطيع الذى تكون وظيفته حجّ التمتع لا يتمكن من توفير تمام مقدمات السفر إلى الحج والوصول إليه فى يوم عرفه ولا سيّما فى الأزمنه القديمه، فلهذا يجب عليه تهيئه تلك المقدمات قبل ذلك، ولا يجوز التسامح فيها وترك تحصيلها أو تفويتها لاستلزامه تفويت الحج الذى لا يرضى الشارع بتفويته ومعاقب عليه إذا تسامح وتساهل فيه.

ومن الواضح أنّ هذا كاشف عن أنّ ملاكه تام فى ظرفه وأنّه غير مشروط بالقدره الخاصه، وبذلك يمتاز الحج عن مراتب الصلاه ونحوها، فإنّ القدره المعتره فى اتّصاف مراتبها بالملاك قدره خاصه وهى القدره فى وقتها لا

-

ص: ٥٤

١- (١) - راجع الوسائل ج ٨: ص ٢١ ب ٨ من وجوب الحج وشرايطه.

مطلقاً، لأنَّ القدره على الصلاه مع الطهاره المائيه قدره خاصه وهى القدره عليها فى وقتها ولا يجب على المكلف تحصيل هذه القدره قبل وقتها بل يجوز له تفويتها، كما إذا كان عنده ماء يجوز إهراقه قبل الوقت مع علمه بأنَّه لا يتمكّن منه بعد الوقت، وأمّا القدره على الصلاه نفسها فلا يبعد أن تكون مطلقه.

التنبه الثانى: موردان استثناءهما السيد الأستاذ مما بناه من احتياج وقوع الشرط المتأخر إثباتاً إلى دليل خاص

اشاره

الأمر الثانى قد تقدّم أنّ السيد الأستاذ (قدس سره) قد بنى على إمكان الشرط المتأخر ثبوتاً، وأمّا وقوعه فى مقام الاثبات فهو بحاجه إلى دليل خاص وإلاّ فهو خلاف ظواهر الأدلّه العامّه التى تتكفّل جعل الأحكام الشرعيه بنحو القضايا الحقيقيه الظاهره فى فعليه الأحكام بفعليه موضوعاتها وحملها على فعليه الأحكام قبل فعليه موضوعاتها لا- يمكن إلا- بقرينه خاصه، ولكن استثنى (قدس سره) من ذلك موردين:

الأول: أنّ شرطيه الاجازه المتأخره لصحه العقد الفضولى كالبيع والنكاح ونحوهما تكون على القاعده فلا تحتاج إلى دليل خاص.

الثانى: أنّ شرطيه القدره على الجزء الأخير للواجب المركّب من الأجزاء الطويله كالصلاه ونحوها لوجوب الأجزاء السابقه بنحو الشرط المتأخر تكون على القاعده فلا تحتاج إلى دليل.

المورد الأول: شرطيه الاجازه المتأخره لصحه العقد الفضولى

أمّا فى المورد الأول فقد أفاد (قدس سره) فى وجهه أنّ العقد الفضولى من حين وقوعه لم يكن منتسباً إلى المالك حتّى يكون مشمولاً لإطلاقات أدلّه الامضاء من الآيات والروايات، باعتبار أنّ موردها عقد المالك، ولكن إذا أجاز المالك العقد كانت اجازته متعلّقه بالعقد الصادر من الفضولى، وحيث إنّ الاجازه من الأمور التعلّقيه فهى كما تتعلّق بأمر مقارن كذلك تتعلّق بأمر متقدّم أو متأخر كالعلم مثلاً وفى المقام حيث إنّ الاجازه قد تعلّقت بالعقد السابق من حين صدوره فيكون هو الممضى والمنتسب إلى المالك، وعلى هذا فالحكم بالصحه

والامضاء وإن كان من حين الاجازة، إلا أن المحكوم بالصححة والممضى هو العقد السابق، وإن شئت قلت أن شمول إطلاقات أدله الامضاء له وإن كان من زمن الاجازة، إلا أن المشمول لها والمجاز هو العقد السابق، فالمعيار إنما هو بزمان الممضى لا بزمان الامضاء، ونتيجة ذلك أن اعتبار ملكية المبيع للمشتري والتمن للمالك المجيز وإن كان منذ شمول إطلاقات الأدله وهو زمن الاجازة، إلا أن المعتبر ملكية كل منهما للآخر من حين صدور العقد، ومن الواضح أنه لا مانع من اعتبار المولى من الآن الملكية في زمن سابق وهو زمن صدور العقد، كما إنه لا مانع من اعتبارها في زمن متأخر أو مقارن لأنه خفيف المؤنه ويبد المعتبر، ومن هنا يكون ذلك مقتضى القاعده فلا يحتاج إلى دليل خاص، لأن الاطلاقات الأوليه كافيه في ذلك، وعلى هذا الأساس بنى (قدس سره) الاجازة في مسأله العقد الفضولي على الكشف الانقلابي بمعنى أن العقد الفضولي إلى حين الاجازة لم يكن مشمولاً لإطلاق دليل الامضاء، ولهذا لم ينتقل المبيع إلى المشتري ولا الثمن إلى المالك وبعد الاجازة كان مشمولاً له وممضاً، فالشمول والامضاء وإن كان من الآن، إلا أن المشمول والممضى هو العقد السابق، فإذا كان كذلك فالانتقال من ذاك الحين لا من الآن، وهذا هو معنى الانقلاب (1) هذا.

ولكن للنظر فيه مجالاً: أمراً أولاً فلأن الاجازة وإن كانت من الأمور التعلقيه فإنها كما تتعلق بأمر مقارن كذلك تتعلق بأمر متأخر أو متقدم، إلا أن شمول إطلاق دليل الامضاء للعقد السابق إنما هو من حين الاجازة، وعليه فبطبيعته الحال يكون الحكم بصحته وإمضائه وترتب الأثر عليه وهو انتقال المبيع إلى المشتري والتمن إلى المالك المجيز من الآن، وفرق بين ترتب الأثر

ص: ٥٦

عليه من الآن وترتبته عليه من حين صدوره، وحيث إن صحه العقد السابق وإمضائه أثر شمول إطلاق الدليل له، فلا يمكن أن يكون متقدماً زمنياً على المؤثر، فإذن لا محاله يكون أثر الشمول مقارناً له ولا يعقل أن يكون الشمول من الآن وأثره من السابق، نعم متعلقه العقد السابق لا أثره، هذا نظير العلم المتعلق بأمر متقدّم، كما إذا علم شخص يوم الخميس بنجاسه ماء يوم الأربعاء، فإن متعلق العلم وهو نجاسه الماء وإن كان في زمن سابق، إلا أن أثره وهو تنجيز متعلقه من الآن أى من حين العلم، لاستحاله إنفكاك الأثر عن المؤثر، ففرق بين أن يكون متعلقه أمراً سابقاً زمنياً وبين أن يكون أثره سابقاً كذلك، فإن الثاني مستحيل والأول واقع، ولهذا يكون التنجيز من يوم الخميس لا من يوم الأربعاء وما نحن فيه كذلك، ومن هنا قلنا أن مقتضى القاعده في مسأله العقد الفضولي النقل لا الكشف.

وثانياً أن ما ذكره (قدس سره) لو تمّ فإنما يتمّ إذا كانت الاجازة المتأخّره شرطاً للحكم الوضعي فحسب من دون أن تكون شرطاً لشيء آخر وراؤه، ولكن قد تقدّم أنّ الأمر ليس كذلك، بداهه أنّ كون الاجازة شرطاً لصحّه عقد الفضولي إنّما هو باعتبار أنّ موضوع دليل الامضاء عقد المالك، وعلى هذا فأخذ انتساب العقد إلى المالك في موضوع دليل الامضاء في مرحله الجعل إنّما هو على أساس أنّه دخيل في اتّصاف العقد بالملاك في مرحله المباديء وإلا فلا مبرّر لأخذه في موضوعه في مقام الاثبات، باعتبار أنّ حكم الشارع بصحّه عقد المالك لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محاله يكون مبتتاً على نكته وتلك النكته هي اتّصاف عقده بالملاك في مرحله المباديء، فإنّه دعى المولى إلى أخذه في موضوع دليل الامضاء في مرحله الجعل وإلا كان أخذه فيه بلا مبرّر ولغوياً.

والخلاصه أن جعل الشارع عقد المالك مملّكاً دون غيره لا- يمكن أن يكون جزافاً وبلا- موجب، والموجب له هو اتّصافه بالملاك في مقام الثبوت، فإذا الاجازه في الحقيقه شرط للاتّصاف، وحيث إنّه أمر تكويني فلا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر، وعلى هذا فمضافاً إلى أنّ مقتضى القاعده النقل دون الكشف، فلا يمكن القول بالكشف لأنّه مبني على الالتزام بالشرط المتأخر وهو مستحيل كما مرّ، فإذا تكون الاجازه من الشرط المقارن.

المورد الثاني: شرطه القدره على الجزء الأخير للواجب المركب من الأجزاء الطويله لوجوب الأجزاء السابقه

وأما المورد الثاني فقد أفاد (قدس سره) أنّ وجوب كل جزء من أجزاء الصلاة مثلاً كما أنّه مشروط بالقدره عليه مباشره، كذلك مشروط بالقدره على الأجزاء المتأخره بنحو الشرط المتأخر، مثلاً وجوب التكبيره كما أنّه مشروط بالقدره عليها مباشره كذلك مشروط بالقدره على فاتحه الكتاب والركوع والسجود والتشهد والتسليم بنحو الشرط المتأخر، وكذلك الحال في فاتحه الكتاب بل أنّ وجوب الفاتحه مضافاً إلى كونه مشروطاً بشرط مقارن ومتأخر مشروط بشرط متقدّم أيضاً وهو القدره على التكبيره، وهكذا الحال في سائر الأجزاء، مثلاً وجوب التسليم وإن لم يكن مشروطاً بشرط متأخر ولكنّه مشروط بشرط متقدّم وهو القدره على الأجزاء المتقدّمه (١).

فالتبيجه أنّ وقوع الشرط المتأخر في الواجبات المركبه من الأجزاء الطويله كالصلاه ونحوها يكون على القاعده ومقتضى ارتباطيه بعضها مع بعضها الآخر مسبقاً وملحوقاً ولا يحتاج إلى دليل خاصّ.

وللنظر فيه مجال، وذلك لأنّ الوجوب المتعلّق بالصلاه وجوب واحد بسيط، لأنّه اعتبار محض من المولى ولا يعقل كونه مركّباً، وهذا الوجوب

-

ص: ٥٨

الواحد مجعول بجعل واحد متعلق لها في عالم الاعتبار، ولا يكون تعلقه بها في عالم الخارج لكي ينسبط على أجزائها وينحل إلى حصص متعدده بعدد الأجزاء، وأما في عالم الاعتبار فلا يتصور فيه الانحلال، إذ ليس فيه إلا اعتبار المولى الوجوب للصلاه في عالم الذهن، فالانحلال إنما هو بتحليل من العقل بتبع إنحلال الأجزاء وتعددها في عالم الخارج ولا واقع موضوعي له، ومن الواضح أن الوجوب إذا كان واحداً فله فاعليه واحده في الخارج عند توفر شروطه فيه، وعلى هذا فالوجوب المتعلق بالصلاه بما أنه وجوب واحد مستقل فله فاعليه واحده كذلك من بدايتها إلى نهايتها، وأما الوجوب المتعلق بكل جزء من أجزائها فلا يكون فاعل لا- واقع له حتى يكون كذلك ولا أثر لمجرد تحليل العقل إياه وتقديره وإفتراضه إذا لم يكن له واقع. هذا إضافة إلى أن فاعليه الوجوب الضمني لكل جزء إنما هي بفاعليه الوجوب الاستقلالي لا بنفسه، وإلا لم يكن وجوباً ضمناً وهذا خلف، لأن الوجوب الضمني للأجزاء المرتبطه عين الوجوب الاستقلالي المتعلق بالكل، باعتبار أن الوجوب الضمني المتعلق بالتكبيره مرتبطاً بالوجوب الضمني المتعلق بالفاتحه وهكذا عين الوجوب الاستقلالي، ولهذا لا- فاعليه له إلا- بفاعليته، ومن هنا يكون إشرط الوجوب الضمني لكل جزء بالقدره إنما هو بإشرط الوجوب الاستقلالي بها لا مستقلاً، وإلا لم يكن وجوباً ضمناً والمفروض أن إشرط الوجوب الاستقلالي بالقدره إنما هو بنحو الشرط المقارن حدوداً وبقاءً، وحيث إن القدره التي يكون الوجوب الضمني مشروطاً بها هي نفس القدره التي يكون الوجوب الاستقلالي مشروطاً بها، فبطبيعه الحال يكون إشرط الوجوب الضمني بها أيضاً بنحو الشرط المقارن، وذلك لأن وجوب التكبيره ليس مشروطاً بالقدره المطلقه بل بحصه خاصه منها وهي القدره المرتبطه

بالقدره على فاتحه الكتاب المرتبطه بالقدره على الركوع وهكذا إلى القدره على التسليمه، وهذه القدره المرتبطه نفس القدره التي هي شرط للوجوب الاستقلالي، فالنتيجه أنّ اشتراط الوجوب الضمني إنّما هو باشتراط لوجوب الاستقلالي وإطلاقه بإطلاقه فلا شأن له ولا وجود إلا بوجوده، فما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ الوجوب الضمني لكل جزء سابق مشروطاً بالقدره على الجزء اللاحق بنحو الشرط المتأخر دون الوجوب الاستقلالي لا يرجع إلى معنى صحيح، ومن هنا يظهر أنه لا يعقل أن يكون الوجوب الاستقلالي مشروطاً بالقدره بنحو الشرط المقارن. والوجوب الضمني المرتبط مشروطاً بها بنحو الشرط المتأخر، فإنّ هذا إنّما يتمّ إذا لوحظ وجوب كل جزء بحده ومستقلا وهذا خلف.

قد قسم الواجب إلى قسمين:

١ - المشروط.

٢ - المطلق.

وهذا التقسيم يكون بلحاظ الوجوب لا الواجب، فالحج واجب مشروط بلحاظ أن وجوبه مشروطاً بالاستطاعه، وصلاه الظهر مثلاً واجب مشروط باعتبار أن وجوبها مشروط بالزوال وهكذا، وهذا الواجب المشروط مطلق من جهه اخرى فيكون واجب واحد مشروطاً من جهه ومطلقاً من جهه اخرى هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن المسأله تتطلب البحث في مقامين:

المقام الأول في إمكان رجوع القيد في القضييه الشرطيه إلى مفاد الهيئه ثبوتاً وإثباتاً.

المقام الثاني بعد الفراغ عن إمكان ذلك ثبوتاً وتسليم عدم ظهور القضييه الشرطيه في رجوع القيد إلى مفاد إحداهما معيناً إثباتاً فيقع في موردين:

ص: ٦١

الأول: فى مقتضى الأصل اللفظى.

الثانى: فى مقتضى الأصل العملى.

المقام الأول: فى إمكان رجوع القيد فى القضىه الشرطيه إلى مفاد الهيئه ثبوتاً و إثباتاً

إشاره

أمّا الكلام فى المقام الأول فىقع فى مرحلتين:

الأولى: فى مرحله الجعل.

الثانيه: فى مرحله المبادئ.

المرحله الأولى: فى مرحله الجعل

إشاره

أمّا المرحله الأولى فىقع الكلام فى أنّ القيد المأخوذ فى لسان الدليل هل يمكن رجوعه إلى مفاد الهيئه أو لا، فيه قولان:

القول الأول: أنّ الشرط فى القضىه الشرطيه يرجع إلى مفاد الهيئه.

القول الثانى: أنّه يرجع إلى مفاد المادّه، وقد اختار شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) القول الثانى، بتقريب أنّ القضىه الشرطيه وإن كانت ظاهره عرفاً فى رجوع القيد إلى مفاد الهيئه، إلّا أنّه لابدّ من التصرّف فى هذا الظهور ورفع اليد عنه بإرجاع القيد إلى مفاد المادّه لأمرين:

الأول: أنّ رجوعه إلى مفاد الهيئه مستحيل.

الثانى: تعيّن رجوعه إلى مفاد المادّه لبناً وواقعاً.

الأمر الأول: أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئه مستحيل

أمّا الأمر الأول فىمكن تقريبه بعدّه وجوه:

الوجه الأول: ما أفاده الشيخ الأنصارى

الوجه الأول: ما أفاده الشيخ (رحمه الله) على ما فى تقرير بحثه من أنّ الوجوب الذى هو مفاد الهيئه معنى حرفى والمعنى الحرفى جزئى، باعتبار أنّ الموضوع لها الحروف وما شابهها جزئى حقيقى والجزئى الحقيقى غير قابل للتقييد والتضييق، فإنّ القابل لذلك إنّما هو المعنى الكلى، فلذلك لا بدّ من إرجاع القيد إلى المادّه (1).

-

ص: ٦٢

١- (١) - مطارح الأنظار: ص ٤٦ وأيضاً قد تكلم صاحب التقريرات حول هذا المعنى فى الهدايه الخامسه حيث قال (قدس سره) إذا ثبت وجوب شىء وشكّ فى كونه مشروطاً او مطلقاً... فراجع.

والجواب: أولاً أنّ المعنى الموضوع لها الحروف وإن كان خاصاً إلا أنّ خصوصيته ليست بمعنى أنّه غير قابل للتقييد، وذلك لما ذكرناه في بحث الحروف موسعاً وملخصه:

أنّ الحروف موضوعه بازاء نسب واقعيه متقومه ذاتاً وحقيقهً بشخص وجود طرفيها في وعاء الذهن أو الخارج وليست لها ماهيه متقرّره في المرتبه السابقه على وجودها في الذهن أو الخارج، ومن هنا قلنا أنّ الجامع الذاتى بين أنحاء النسب غير متصوّر ولا يمكن فرض اشتراكها فيه، لأنّ المقوّمات الذاتيه لكل نسبه المتمثله بشخص طرفها مختلفه عن المقوّمات الذاتيه للنسبه الأخرى، وإذا ألغينا المقوّمات الذاتيه لكل نسبه، استحال الحصول على جامع ذاتى بينها، ضروره أنّ الجامع الذاتى لا بدّ أن تنحفظ فيه المقوّمات الذاتيه للأفراد كأفراد الإنسان، فإنّه إذا ألغينا خصوصياتها فالمقوّمات الذاتيه بينها وهى الحيوانيه والناطقيه محفوظه، بينما إذا ألغينا خصوصيات أشخاص النسب وهى أطرافها، فالنسب ملغيه بذاتها وذاتياتها نهائياً. ومن هنا يكون شخص طرفى النسبه من الذاتيات لها وبمثابه الجنس والفصل للنوع، وعلى هذا فيمكن تقييد المعنى الحرفى وهو النسبه بتقييد طرفيها، والمفروض أنّهما قابلان للتقييد وتقييدهما، تقييد للمعنى الحرفى، باعتبار أنّه لا وجود له إلا بوجودهما، وتام الكلام هناك، فالنتيجه أنّ مفاد الهيئه وإن كان معنى حرفياً وهو النسبه الطلبيه المولويه، إلا أنّه قابل للتقييد بتقييد طرفيه، فإذن لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه.

وثانياً مع الإغماض عن ذلك وتسليم أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئه لا

يمكن، إلا أنّ ذلك إنّما هو بالنسبة إلى مدلولها المطابق وهو النسبة الطليبه المولويه دون مدلولها الالتزامى وهو الوجوب الذى هو معنى اسمى، وذلك لما ذكرناه فى محلّه من أنّ صيغه الأمر تدلّ بالدلاله الوضعيه على النسبه الطليبه المولويه بالمطابقه وعلى الوجوب بالالتزام، على أساس أنّه من لوازم النسبه المذكوره، وحيثُذ وإن قلنا أنّ النسبه غير قابله للتقييد، إلا أنّ لازمها وهو الوجوب قابل له، باعتبار أنّه معنى اسمى، بل تقييد مفاد الهيئه لا محاله يرجع إلى تقييد الوجوب.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك أيضاً، إلا أنّ لازم هذا عدم إمكان تقييد مفاد الهيئه بالتقييد الإفرادى، على أساس أنّه لا إطلاق له أفراداً، وأمّا تقييده بالتقييد الأحوالى فلا مانع منه، باعتبار أنّ له اطلاقاً أحوالياً كما فى قولنا إن جاءك زيد فأكرمه، أو إن كان عالماً فاسأل منه، فإنّه فى المثال الأول قد قيّد وجوب الإكرام بحاله المجيئ وفي الثانى بحاله العلم.

فالتتيجه أنّ ما أفاده شيخنا الأنصارى (قدس سره) من استحاله رجوع القيد إلى مفاد الهيئه لا يمكن المساعده عليه.

الوجه الثانى: ما أفاده المحقق النائينى

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) من أنّ المعنى الحرفى وإن كان كلياً فى نفسه، إلا أنّه حيث كان ملحوظاً باللحاظ الآلى، فلا يرد عليه الاطلاق والتقييد، لأنّهما إنّما يردان على المعنى الملحوظ باللحاظ الاستقلالى، والنكته فى ذلك أنّ مصبّ الاطلاق والتقييد اللحاظيين لا بدّ أن يكون مورد توجّه المتكلم ولحاظه مستقلاً حتّى يحكم عليه بالاطلاق أو التقييد، وأمّا إذا لم يكن المعنى مورداً لتوجّهه ولحاظه كذلك، فلا يكون بإمكانه الحكم بأنّه مطلق أو مقيد، وحيث إنّ مفاد الهيئه معنى حرفى وملحوظ آله وفانياً فى معنى آخر، فلا يصلح

أن يكون مصباً للاطلاق أو التقييد (١) هذا.

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ (قدس سره) بأمرين:

الأول: أن المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي فلا فرق بينهما من هذه الناحية، فكما أن المعنى الاسمي ملحوظ باللحاظ الاستقلالي فكذلك المعنى الحرفي، بل ربما يكون المعنى الحرفي هو مورد اللحاظ والتوجه مستقلاً دون المعنى الاسمي، كما إذا كان المعنى الاسمي معلوماً للمخاطب، فإن في مثل هذه الحالة يكون التوجه والنظر منصباً إلى المعنى الحرفي وتفهيمة فحسب.

الثاني: أن اللحاظ الآلي للمعنى إنما يمنع عن طرو الاطلاق والتقييد عليه حال لحاظه آلياً، فإن المعنى في هذه الحالة بما أنه ليس منظوراً إليه، فلا يمكن الحكم بأنه مطلق أو مقيد، وأما إذا قيّد المعنى أولاً بقيد ثم لوحظ المقيّد آلياً، فلا مانع منه ولا محذور فيه، وعلى هذا فلا مانع من ورود اللحاظ الآلي على الطلب المقيّد بحاله خاصه أو قيد مخصوص في المرتبه السابقه، فالنتيجه أنه لا مانع من تقييد المعنى الحرفي كالاسمي (٢)، ولنا تعليق على كلا الجوابين:

أما على الجواب الأول، فلأننا قد ذكرنا في مبحث الحروف مفضيلاً أن الحرف موضوع بازاء النسبه الواقعيه التي هي متقومه ذاتاً وحقيقه بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج، فإن كان طرفاها في الذهن فالنسبه ذهنيه بنفسها لا بوجودها، وإن كانا في الخارج فالنسبه خارجيه كذلك، حيث إنها بوجودها لا يمكن أن تكون في الذهن أو الخارج، إذ ليست لها ماهيه متقرّره

ص: ٦٥

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٢٩ وفي بحث الوضع من نفس الكتاب قد ذكر ما يدلّ على المقام في ص ٢٤ وكذا قد ذكر في فوائد الأصول ج ١: ص ١٨١ ما يدلّ على المقصود

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ج ٢: ص ٣٢١.

فى مرتبه سابقه على وجودها فيه كما هو الحال فى المعنى الاسمى، ضروره أنه لو كانت لها ماهيه متقرّره فى المرتبه السابقه، فبطبيعته الحال كانت مستقلّه فى وجودها وهذا خلف، ولهذا لا يمكن تصوّرها ولحاظها فى افق الذهن إلاّ بلحاظ طرفيها، ضروره أنّ كلّما يتصوّر فيه النسبه فهو مفهومها الذى هو مفهوم إسمى لا واقعها الذى هو مفهوم حرفى، لأنّ واقع النسبه غير قابل للتصوّر واللحاظ الذى هو وجود ذهنى، والمفروض أنّ النسبه بنفسها فى الذهن لا بوجودها كما مرّ، ومن هنا يكون الذهن أو الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون المعنى الحرفى ملحوظاً باللحاظ الاستقلالى، بأن يكون مورداً للتوجه والاتفات مستقلاً كالمعنى الاسمى حتّى يمكن طرو الاطلاق والتقييد عليه، فالنتيجه أنّ ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ المعنى الحرفى كالمعنى الاسمى يقبل اللحاظ الاستقلالى غير تامّ.

وأما على الجواب الثانى، فلائنه مبنى على أنّ المعنى الحرفى فى ذاته مستقل وقابل لعروض الاطلاق والتقييد عليه، والمانع عن ذلك إنّما هو لحاظه آلياً فى مقام الاستعمال، وأما تقييده فى المرتبه السابقه على هذا اللحاظ فلا مانع منه، وهذا معنى أنه فى ذاته قابل للتقييد فيقيده المولى أولاً ثمّ يلاحظ المقيّد به آلياً ولكنه غير صحيح، فإنّ المعنى الحرفى بذاته غير مستقل، حيث قد مرّ أنه لا- ذات له إلاّ- ذات شخص طرفيه، فلو كان الاطلاق والتقييد من شؤون المعنى المستقل كما هو مقتضى بيان المحقّق النائينى (قدس سره)، لم يمكن تقييده نهائياً حتّى فى المرتبه السابقه.

هذا إضافه إلى أنّنا ننقل الكلام إلى التقييد فى المرتبه السابقه على هذا اللحاظ، لأنّ التقييد بحاجه إلى لحاظ المقيّد والقيّد معاً، وحينئذ فإن لوحظ المقيّد فى تلك المرتبه آلياً لزم المحذور المذكور، وإن لوحظ استقلالاً لزم

خلف فرض كونه معنى حرفياً، فالنتيجة أن هذا الجواب أيضاً غير تام.

فالصحيح في الجواب أن يقال، أنه (قدس سره) إن أراد بذلك أن مصب الاطلاق والتقييد لابد أن يكون معنى إسمياً، بنكته أن الاطلاق كالتقييد أمر وجودى متقوم باللحاظ الاستقلالى فى مقابل التقييد، على أساس أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه.

فيرد عليه ما حَقَّقناه فى محلّه من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل الايجاب والسلب وليس من تقابل العدم والملكه ولا من تقابل التضادّ، لأنّ الاطلاق أمر عدمى وهو عدم لحاظ القيد، فإنّ المعنى فى نفسه قابل للانطباق على أفرادهِ وهذه القابليه ذاتيه، باعتبار أنّ الطبيعى عين أفرادهِ فى الخارج وإنطباقه عليها ذاتى قهرى، فلا يتوقّف على أى مقدّمه خارجيه طالما لم يقيد به، فإذا قيده بقيد فيما أنّه يحدث فيه مفهوماً جديداً غير المفهوم الأول وأضيق دائره منه، فلا يمكن انطباقه إلا فى دائره المقيد والحصه فحسب هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ المعنى إن كان مستقلا بالذات كان التقييد وارداً عليه مباشره، وإن كان غير مستقل كذلك كالمعنى الحرفى فالاطلاق أو التقييد وارد على مقوماته الذاتيه وهى شخص طرفيه، فإنّ إطلاق المعنى الحرفى وهو النسبه إنّما هو باطلاق طرفيه وتقييده إنّما هو بتقييدهما، ويكفى فى إطلاقه عدم لحاظ القيد فيه ولا يتوقّف على لحاظ عدم القيد هذا.

وإن أراد المحقّق النائينى (قدس سره) بذلك أنّ المعنى الحرفى حيث إنّهُ غير مستقل بذاته ولحاظه معاً، فلذلك غير قابل للتقييد، فإذا لم يكن قابلاً له لم يكن قابلاً للاطلاق، على أساس أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه، فاستحاله أحدهما يستلزم استحاله الآخر.

فیرد علیه أنّ المعنى الحرفى فى نفسه وإن كان غير قابل للتقييد، باعتبار أنّ شيئته إنّما هى بشيئيه طرفيه ولا شىء بقطع النظر عنهما حتّى يقبل التقييد أو الاطلاق، ولكن لا مانع من عروض التقييد أو الاطلاق عليه بلحاظ متعلقه كما عرفت.

الوجه الثالث: يلزم من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه التفكيك بين الإيجاب والوجوب

الوجه الثالث: أنّ القيد لو رجع إلى مفاد الهيئه، لزم منه التفكيك بين الانشاء والمنشأ والايجاب والوجوب، فإنّ المنشأ إنّما يتحقّق عند تحقّق الشرط والقدرة، وأمّا الانشاء فهو يتحقّق من حين الجعل وإن لم يكن الشرط متحقّقاً، وفى مثل قوله تعالى: (لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً) (١). يتحقّق الانشاء والايجاب بنفس الآيه الشريفه، وأمّا الوجوب والمنشأ فهو معلق على الاستطاعه فى الخارج ومشروط بها، فإن وجدت الاستطاعه وجد المنشأ، وإلا فلا وجود له مع أنّ الانشاء موجود، وهذا من تفكيك المنشأ عن الانشاء وهو مستحيل، لأنّ المنشأ عين الانشاء ذاتاً وحقيقه، فلا يعقل إنفكاكه عنه كالايجاد والوجود فى التكوينيات، وعلى هذا فرجوع القيد إلى مفاد الهيئه حيث يستلزم تفكيك الانشاء عن المنشأ، بأن يكون الانشاء حالياً والمنشأ استقبالياً وهو مستحيل كتفكيك الايجاد عن الوجود، فلا بدّ من إرجاعه إلى مفاد الماده هذا، وقد أجاب عن ذلك المحقّق الخراسانى (قدس سره) بتقريب أنّ المنشأ فى القضيئه الشرطيه الانشائيه كآليه الشريفه ونحوها، حيث إنّ حصه خاصه من الطلب وهى الطلب على تقدير حصول الشرط كالأستطاعه أو نحوها لا الطلب المطلق، فبطبيعته الحال لا يتحقّق الطلب المنشأ قبل تحقّق الشرط وإلا لزم تخلف المنشأ عن الانشاء وهو محال، ودعوى أنّ إنشاء الوجوب والطلب معلقاً على

ص: ٦٨

شيء لا يمكن، لأنه تعليق في الانشاء وهو لا يقبل.

مدفوعه بأنه لا مانع من هذا الانشاء لأنه ليس تعليقاً فيه، بل هو انشاء حصه خاصه من الطلب وهي الطلب المشروط بشيء، وهذا الطلب المنشأ لا- يتحقق إلا- بتحقق الشرط، فيكون حال الانشاء من هذه الناحيه حال الاخبار، فكما أنه يصح الاخبار عن تحقق شيء على تقدير تحقق شيء آخر، فكذلك يصح انشاء طلب شيء على تقدير تحقق شيء آخر(1) هذا.

وقد علق عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بأن هذا الجواب ليس بشيء لأنه تكرر للمدعى في المسأله، لا أنه دليل عليه فيكون مصادره، وذلك لأن الكلام إنما هو في إمكان انشاء مثل هذا الطلب المعلق، بأن يكون الانشاء حالياً والمنشأ أمراً استقبالياً، واستدلاله (قدس سره) على إمكانه تارة بأنه لا شبهه في إمكانه كما في الأخبار وأخرى بأن المنشأ لابد أن لا يتحقق إلا بعد تحقق شرطه، وإلا- لزم تخلف المنشأ عن الانشاء، غريب جداً، فإن الأول مصادره لأنه من الاستدلال على إمكان شيء بإمكان نفسه، والثاني من لوازم إمكان هذا الانشاء، ومن هنا أن ما علقه السيد الأستاذ (قدس سره) عليه في محله هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قال السيد الأستاذ (قدس سره) أن هذا الاشكال غير قابل للرفع والحل على ضوء نظريه المشهور في باب الانشاء، من أنه عباره عن إيجاد المعنى باللفظ وذلك لاستحاله تفكيك الإيجاد عن الوجود بأن يكون الإيجاد حالياً والوجود استقبالياً.

وأما بناءً على ضوء نظريتنا من أن الانشاء عباره عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل فلا أصل لهذا

-

ص: ٦٩

١- (١) - كفايه الأصول: ص ٩٧.

الاشكال، وذلك لأنّ المراد من الايجاب سواءً كان إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى أم كان نفس ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى، فلا يلزم من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه محذور، أمّا على الأول فلائّ الأبراز والمبرز والبروز كلّهم فعلى فليس شىء منها معلقاً على أمر متأخر، وأمّا على الثانى فلائّ الاعتبار بما أنّه من الأمور النفسانيه التعلّقيه فلا مانع من تعلّقه بأمر متأخر، كما أنّه تعلّق بأمر مقارن نظير العلم الذى هو من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه، ومن هنا قد يتعلّق بأمر مقارن وقد يتعلّق بأمر متأخر أو متقدّم، وعلى هذا فلا محذور فى أن يكون الاعتبار حالياً والمعتبر استقبالياً ولا مانع من التفكيك بينهما، باعتبار أنّه بيد المعتبر، فله اعتبار وجوب شىء فى الحال وله اعتباره فى المستقبل، ومن هذا القبيل الوصيه التملكيه، حيث إنّ التملك فيها حالى والملكيه المعتبره فيها استقباليه، ومن هنا إستشهد (قدس سره) بها على أنّه لا مانع من أن يكون الاعتبار حالياً والمعتبر إستقبالياً.

فالتتيجه أنّ ما أفاده (قدس سره) يرجع إلى نقطتين:

الأولى: عدم صحه نظريه المشهور فى تفسير الانشاء بايجاد المعنى باللفظ، وصحه نظريته (قدس سره) فى تفسيره وهو أنّه عباره عن إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج بمبرز ما.

الثانيه: أنّ هذا الإشكال لا يمكن دفعه على ضوء نظريه المشهور فى مسأله الانشاء، بينما يمكن دفعه على ضوء نظريته (قدس سره) فى المسأله، ولنا تعليق على كلتا النقطتين:

أمّا على النقطه الأولى، فلائّنا قد ذكرنا موسّعاً فى باب الانشاء والإخبار أنّ الصحيح هو نظريه المشهور فى هذا الباب دون نظريه السيد الأستاذ (قدس سره)، وذلك لأنّ نظريه السيد الأستاذ (قدس سره) مبنيه على مسلكه فى باب الوضع من أنّه

عبارة عن التعهد والالتزام النفساني(١)، ولازم هذا المسلك الالتزام بأن المدلول الوضعي للألفاظ مدلول تصديقي لا تصوّري، وعليه فلا مناص من تفسير الانشاء بما يتضمّن القصد والإرادة، باعتبار أنّ مدلوله الوضعي تصديقي لا تصوّري، و من هنا فسّر (قدس سره) الانشاء بقصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، و مسلكه (قدس سره) في باب الوضع وإن كان لا يقتضي تفسيره بذلك، فإنّه إنّما يقتضي تفسيره بما يكون مدلول الانشاء مدلولاً تصديقيّاً، وأمّا إنّ عبارة عن قصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني فهو لا يقتضي ذلك، إذ كما يمكن تفسيره بذلك يمكن تفسيره بقصد إيجاد المعنى باللفظ، إلاّ أنّه (قدس سره) حيث يرى بطلان التفسير الثاني، فلهذا فسّره بالأول، ولكن قد ذكرنا في باب الوضع مفصّلاً أنّ تفسير السيد الأستاذ (قدس سره) الوضع بالتعهد والالتزام النفساني غير صحيح، والصحيح أنّه عبارة عن جعل اللفظ للمعنى خارجاً وكان جاداً في ذلك الجعل والقرن بينهما بغرض حصول العلقه والاختصاص على تفصيل هناك، فلهذا يكون المدلول الوضعي للفظ مدلولاً تصوّريّاً لا تصديقيّاً، وعلى هذا فالجمله الانشائيه موضوعه بازاء معنى فانياً في مصداق يرى بالنظر التصوّري أنّه يتحقّق بنفس الجمله، كما أنّ الجمله الخبريه موضوعه بازاء معنى فانياً في مصداق يرى بالنظر التصوّري أنّه مفروغ عنه، وقد تقدّم تفصيله.

وأما النقطه الثانيه فيرد عليها أنّ إشكال تفكيك الانشاء عن المنشأ كما أنّه قابل للدفع على ضوء نظريه السيّد الأستاذ (قدس سره) في باب الانشاء، كذلك قابل للدفع على ضوء نظريه المشهور في هذا الباب أيضاً، وذلك لأنّ المقصود من إيجاد المعنى باللفظ ليس إيجاداه في الخارج لكي يقال أنّه لا يمكن باللفظ لأنّه

-

ص: ٧١

تابع لعلته فإن وجدت وجد وإلا فلا، سواءً أكان هناك لفظ أم لا لأنه ليس واقعاً في سلسله الله، بل المقصود منه دلالة اللفظ بالوضع على إيجاد المعنى بالإيجاد التصوري، على أساس أنّ المدلول الوضعي مدلول تصوّري، فالإيجاديه من شؤون المدلول التصوري للجمله الانشائية، كما أنّ الحكائيه من شؤون المدلول التصوري للجمله الخبريه، ومن هنا تكون موجديه الجمل الانشائية محفوظه حتى في موارد صدورها عن هازل أو لافظ بلا- شعور واختيار، لأنها محفوظه بالنظر التصوري، سواءً ترتب مصداق حقيقي للمعنى الإيجادي على الجمله الانشائية كما في موارد المعاملات الواقعيه الصحيحه أم لا، كما في موارد المعاملات الهزليه، مثلاً إذا قال أحد بعت داري مثلاً، فإن كان جاداً في بيعها حكم بالصحه وترتب عليها ملكيه المبيع للمشتري والتمن للبائع واقعاً، وإن كان هازلاً لم ترتب عليه الملكيه، ولكن مع هذا فالموجديه بالنظر التصوري موجوده بمعنى أنّ المتبادر من هذه الجمله معنى فانياً في مصداق يرى بالنظر التصوري إيجاده بنفس الجمله وإن كانت صادره عن لافظ بلا شعور.

وهذا هو المراد من إيجاد المعنى باللفظ، وعلى هذا فلا بد أن يكون معنى الجمل الانشائية سنخ معنى نسبي قابل للإيجاد لكي تدلّ الجمله على إيجاد مصداقه تصوّراً، مثلاً معنى البيع هو التمليك وهو سنخ معنى نسبي قابل للإنشاء والإيجاد، فلذلك تدلّ صيغه بعت على إيجاد مصداقه وإن كانت في مقام الهزل أو كان اللفظ بها غير شاعر، غايه الأمر أنّها تدلّ في هذه الحاله على الإيجاد التصوري فحسب، وإذا كانت في مقام الجد فتدلّ على الإيجاد التصديقي أيضاً، وكذلك الحال في سائر صيغ الانشائية كصيغه النكاح والطلاق ونحوهما وصيغه الأمر والنهي وغيرهما، ولا فرق في ذلك بين الصيغ المشتركه بين الإخبار

والانشاء والصيغ المختصه بالانشاء، وذلك كما تقدّم في محلّه مفصّلاً من أنّ الجمل المشتركه مشتركه في الصيغ اللفظيه فحسب لا- في المعنى، ولا في مرحله التصوّر ولا في مرحله التصديق، فالجمل المستعمله في مقام الانشاء تختلف عن الجمل المستعمله في مقام الإخبار في المدلول التصوّري والتصديقي معاً.

والخلاصه أنّ موجديه الجمله الانشائيه وحكائيه الجمله الخبريه كليهما من شؤون المدلول التصوّري لهما، فإنّ الجمله الخبريه تدلّ على معنى نسبي فإنّ في مصداق يرى بالنظر التصوّري أنّه مفروغ عنه في الخارج، وإن كان المتكلّم جاداً في ذلك، كان ثبوته مفروغ عنه واقعاً لا تصوّراً فحسب، بينما الجمله الانشائيه تدلّ بالدلاله الوضعيه على معنى نسبي فإنّ في مصداق يرى بالنظر التصوّري إيجاده بنفس الجمله، وإن كان المتكلّم بها في مقام الجدل، تحقّق مصداقه واقعاً وترتّب على الجمله أثرها كذلك.

ثمّ أنّ موجديه الجمله الانشائيه لمصداق معناها ليست كموجديه العله التامه لمعلولها، فإنّها تبتنى على العلاقه الذاتيه بينهما، بينما موجديه الجمله تبتنى على العلاقه الجعليه بينهما وهي العلاقه الوضعيه.

ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره السيّد الأستاذ (قدس سره) من أنّ تفسير الانشاء بإيجاد المعنى باللفظ لا يرجع إلى معنى محصّل لا يمكن المساعده عليه، لأنّه مبني على الخطأ في تفسير مراد المشهور من الإيجاد، وقد عرفتم أنّ المراد من الإيجاد في كلماتهم ليس الإيجاد التكويني التصديقي الخارجى ولا- الذهني، كما أنّ المراد منه ليس الإيجاد الاعتباري، فإنّه بيد المعبر ولا يرتبط بالجمله الانشائيه، بل المراد منه كما مرّ إيجاد مصداق المعنى باللفظ في مرحله التصوّر، والجمله الانشائيه تدلّ على ذلك بالدلاله الوضعيه بناءً على ما هو الصحيح من أنّ المدلول الوضعي مدلول تصوّري.

فالنتيجه أنّ الصحيح في باب الانشاء هو مسلّك المشهور دون مسلّك السيّد الأستاذ (قدس سره)، هذا كلّ في الجمل الحملية الانشائية، وأمّا الجمل الشرطيه فهي موضوعه بازاء النسبه التعليقيه وهي النسبه بين الشرط والجزاء، غايه الأمر أنّها إن كانت إخباريه فهي تدلّ على النسبه المذكوره فانيه في مصداق يرى ثبوته مفروغاً عنه بالنظر التصوّري، وإن كانت انشائية فهي تدلّ على النسبه المذكوره فانيه في مصداق يرى ثبوته بالنظر التصوّري بنفس الجمله، مثلاً قوله تعالى: **لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)** يرجع إلى قضيه شرطيه مقدّمها وجود الموضوع وهو الاستطاعه، تاليها ثبوت الحكم له وهو وجوب الحجّ، وهذه القضيه الشرطيه تدلّ على النسبه التعليقيه بين الاستطاعه ووجوب الحجّ فانيه في مصداق يرى ثبوته بها بالنظر التصوّري، فالموجديه من شؤون المدلول التصوّري في الجمل الانشائية، والحكائيه من شؤون المدلول التصوّري في الجمل الإخباريه سواء أكانتا حمليتين أم شرطيتين.

وعلى هذا الأساس فلا موضوع لأشكال تفكيك المنشأ عن الانشاء لأنهما شيء واحد وهو إيجاد مصداق المعنى بالنظر التصوّري بنفس صيغته الانشاء، لأنّه إنشاء بعينه باعتبار ومنشأ كذلك باعتبار آخر، فلا فرق بينهما ذاتاً وحقيقه، إلاّ بالاعتبار كالإيجاد والوجود، فوجوب الحجّ عند الاستطاعه إنشاء باعتبار ومنشأ باعتبار آخر وكلاهما فعلى، وليس المراد من المنشأ هو فعليه وجوب الحجّ بفعليه الاستطاعه في الخارج، ضروره أنّها ليست منشأ بالانشاء في مرحله الجعل، بل إنّها معلوله لوجود الاستطاعه في الخارج ومستنده إليه، وقد تقدّم أنّ المراد من فعليه وجوب الحجّ فعليه فاعليته

ص: ٧٤

ومحرّكته نحو الاتيان بمتعلّقه لا- فعليه وجوبه، لأنّ الوجوب أمر إعتباري وفعليته إنّما هي بالانشاء والجعل، ولا يعقل أن تكون مستنده إلى الاستطاعه الخارجيه وإلاّ كان خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف، ومن هنا قلنا أنّ للحكم مرتبه واحده وهي مرتبه الجعل والانشاء والمجعول وهو المنشأ عين الجعل، فلا فرق بينهما إلاّ بالاعتبار، وأمّا فعليه المجعول فهي مستنده إلى الأسباب الخارجيه ومعلوله لها وليست من مراتب الحكم كيف، وإلاّ- فلانزومه أن يكون الحكم أمراً خارجياً وهو كما ترى، فإذن ما هو متأخر وهو فعليه المنشأ ليس بمنشأ وما هو منشأ بالانشاء عين الانشاء وليس بمتأخر عنه، فلهذا لا موضوع لاشكال التفكيك بين الانشاء والمنشأ، ومن هنا يظهر أنّ هذا الاشكال نشأ من الخلط بين الوجود الانشائي لمدلول الجملة وبين فعليته بفعليه شرطه في الخارج، بتخيّل أنّ المنشأ هو فعليه وجوب الحجج مثلا عند تحقّق الاستطاعه في الخارج، وهذا التخيّل باطل ولا أصل له، ضروره أنّ المنشأ بالانشاء في الآيه الشريفه مثلا هو الوجوب في مرحله الجعل، سواءً أكانت الاستطاعه موجوده في الخارج أم لا وهو فعلى في هذه مرحله، ولا- تتصوّر فعليه اخرى له بما هو حكم شرعي، وأمّا فعليته بفعليه الاستطاعه خارجاً، فلا يعقل أن تكون منشأ بالانشاء ومجعوله بالجعل، لأنّها أمر تكويني وعبارته عن فعليه فاعليته ومحرّكته في الخارج، ومن المعلوم أنّها لا تعقل أن تكون معلوله للانشاء ومستنده إليه، وإلاّ لزم أن يكون الانشاء أمراً تكوينياً وهو كما ترى، فالنتيجه أنّه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه من هذه الناحيه.

ومن هنا يظهر أنّ ما أفاده السيّد الأستاذ (قدس سره) من أنّه لا مانع من أن يكون الاعتبار حالياً والمعتبر استقبالياً، واستشهد على ذلك بالوصيه التمليكيه بعد

الموت، بدعوى أنّ الاعتبار فيها فعلى والمعتبر إستقبالي وهو الملكيه بعد الموت، أو فقل أنّ الإنشاء فعلى والمنشأ يوجد بعد الموت، ووجه الظهور أنّه كيف يمكن أن يكون الاعتبار فعلياً والمعتبر به استقبالياً مع أنّه موجود بوجوده ولا اختلاف بينهما ذاتاً وحقيقه كالإيجاد والوجود فى التكوينيّات، إذ كما لا يعقل الإيجاد بدون الوجود كذلك لا يعقل الاعتبار بدون المعتبر والانشاء بدون المنشأ، وعلى هذا ففى الوصيه التملكيه الاعتبار والمعتبر به كلاهما فعلى وموجود فى عالم الاعتبار والذهن ولا يعقل فيه التعليق، والمعلّق على ما بعد الموت إنّما هو فعليه المعتبر والمنشأ وهى مسببه عن الأسباب الخارجيه كالموت ونحوه ولا يعقل أن تكون منشأه به، وإن شئت قلت أنّ المعتبر بالاعتبار عين الاعتبار على أساس أنّه موجود بالوجود الاعتبارى فى عالم الذهن، وأمّا فعليته خارجاً فهى معلقه على الموت، لأنّه شرط لها والأثر الشرعى مترتب عليها لا على وجوده الاعتبارى، وقد مرّ أنّ فعليته بفعليه شرطه ليست من مراتب الحكم وإلاّ فلأزمه أن يكون الحكم أمراً خارجياً⁽¹⁾ وهو كما ترى.

فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) مبنى على الخلط بين المعتبر الموجود بالوجود الاعتبارى وبين فعليته خارجاً بفعليه شرطه، فالمعتبر إنّما هو الأول الذى هو بيد المعتبر دون الثانى، فإذن ما هو متأخر عن الاعتبار فليس بمعتبر وما هو معتبر به فهو عينه، فلا يعقل أن يكون متأخراً عنه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أنّه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه.

الأمر الثانى: تعيين رجوع القيد إلى مفاد الماده لباً و واقعا

الوجه الثانى: أنّ الإنسان إذا توجه إلى شىء والتفت إليه فلا يخلو من أنّه إمّا

ص: ٧٦

أن يطلب ذلك الشيء أو لا، ولا كلام على الثاني، أمّا على الأول، فإن كان الملاك الذى دعى المولى إلى طلبه قائماً به على نحو الاطلاق، فالطلب متعلق به كذلك، وإن كان قائماً بحصه خاصه وهى الشيء المقيّد بقيد مخصوص فالطلب متعلق بها لا محاله ولا ثالث فى البين، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون القيد اختيارياً أو غير اختيارى، فعلى الأول لا فرق بين أن يكون مطلق وجوده مأخوذاً فى الواجب كالطهاره المأخوذه قيده للصلاه وغيرها، أو وجوده الاتفاقى الطبعى كالاستطاعه للحج، فإنها قيد للواجب بوجودها الاتفاقى فحسب، بمعنى أنّ المكلف لا يكون ملزماً بإيجادها فى الخارج، وعلى الثانى فلا محاله يكون مأخوذاً مفروض الوجود فى الخارج كالوقت الذى هو قيد للواجب كالصلاه ونحوها.

فالنتيجه أنه بالتحليل فى مقام اللب والواقع أنّ القيد عند الطلب يرجع إلى المادّه دون الهيئه، وحيث إنّ مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت، فرجوع القيد فى مقام الثبوت إلى المادّه قرينه على التصرّف فى مقام الاثبات برفع اليد عن ظهور القضيّه الشرطيه فى رجوع القيد إلى الهيئه، هذا.

والجواب إنّنا قد أشرنا فيما تقدّم أنّ شروط الملاك على نحوين:

الأول: أنّها شروط لاتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادىء.

الثانى: أنّها شروط لترتب الملاك على الفعل فى مرحله الامتثال.

أمّا الأولى، وهى شروط الاتّصاف فهى التى تدعو المولى إلى أخذها قيوداً للوجوب فى مرحله الجعل ومفروضه الوجود فى هذه مرحله، وعلى هذا فإذا جعل شىء فى مرحله الجعل قيده للحكم فهو إنّما يكون بتبع كونه قيده للاتّصاف بالملاك فى مرحله المبادىء، ولولاه لكان جعله قيده للحكم لغواً. فالنتيجه أنّ شروط الاتّصاف هى شروط الوجوب ولا يمكن أن تكون

شروطاً للواجب.

ثم إن جعل شيء قيداً للوجوب في مرحلة الجعل إنما هو بأحد ملاكين:

الأول: أن يكون ذلك الشيء شرطاً للاتّصاف في مرحلة المبادئ وقيداً له، فإنّ ذلك هو قيد الوجوب وشرطه في مرحلة الجعل ولا يعقل أن يكون شرطاً للواجب، ولا فرق بين أن يكون ذلك الشيء اختيارياً كالاستطاعه أو غير اختياري، فإنّ الاستطاعه بما أنّها دخيله في اتّصاف الحجج بالملاك في مرحلة المبادئ وشرط له، فلا محاله تكون شرطاً للوجوب في مرحلة الجعل ولا يعقل أن تكون شرطاً للواجب، فما في هذا الوجه من جعلها شرطاً للواجب فلا يرجع إلى معنى محصّل.

الثاني: أنّ قيد الواجب إذا كان غير اختياري كالوقت، فلا بدّ من أخذه قيداً للوجوب أيضاً، إذ لو كان الوجوب مطلقاً لزم التكليف بغير المقدور وأمّا الثانيه وهي شروط الترتّب فهي قيود للواجب ودخيله في حصول الملاك وترتبه عليه خارجاً، ولهذا يكون المكلف مسؤول أمامها وملزماً بتوفيرها، باعتبار أنّ ملاك الواجب تامّ ووجوبه فعلى ولا حاله منتظره له.

ومن هنا يظهر أنه لا يمكن أن ترجع جميع القيود إلى المادّه، بداهه أنّ ما كان قيداً للاتّصاف فلا يعقل أن يكون قيداً للمادّه، بل لا محاله يكون قيداً للوجوب وهو مفاد الهيئه، فالنتيجه أنّ ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) من أنّ جميع القيود ترجع إلى الماده دون الهيئه (1)، لا يمكن المساعدة عليه بوجه، وعلى هذا فإذا كانت القضييه الشرطيه ظاهره في رجوع القيد إلى مفاد الهيئه، فيؤخذ به ولا موجب لرفع اليد عنه أصلاً، هذا.

ص: ٧٨

وأجاب السيد الأستاذ (قدس سره) عن هذا الوجه بما يرجع إلى أحد أمرين:

الأول: أنّ القضيّه الشرطيّه ظاهره في رجوع القيد إلى مفاد الهيئه، وهذا الظهور حجّه ولا بدّ من الأخذ به ما لم تقم قرينه على الخلاف (١).

الثاني: أنّ الملايكه القائم بالواجب تارة يكون تامّاً ولا يتوقّف تماميته على أي شيء في الخارج من زمان أو زمانى، وأخرى يكون غير تامّ وأنّ تماميته تتوقّف على أمر متأخر، أمّا على الأول فمزمّه يكون الاتيان به يتوقّف على مقدّمات إختياريه كالصلاه بعد دخول وقتها، فإنّ ملاكها تامّ وإن كان إتيانها يتوقّف على الاتيان بمقدّماتها إذا لم تكن متوقّره، وشرب الدواء للمريض فإنّ ملاكها تامّ له فعلاً وأن كان تحقّقه في الخارج يتوقّف على الاتيان بعدّه مقدّمات كرجوعه إلى الطبيب وتشخيص مرضه وتعيين الدواء له وهكذا.

وأخرى يكون الاتيان به يتوقّف على مقدّمات خارجه عن اختيار المكلف كالمريض مثلاً، فإنّ ملاك شرب الدواء في حقّه تامّ ولا حاله منتظره له، ولكن تحصيل الدواء فعلاً غير ممكن لوجود مانع خارجى من زمان أو زمانى، وفي مثل ذلك لا مانع من الالتزام بكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، ومن هذا القبيل وجوب الصوم بعد دخول شهر رمضان بمقتضى الآيه الشريفه: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (٢)، فإنّ الظاهر منها هو أنّ وجوب الصوم فعلى بعد دخول الشهر، وهذا لا يمكن إلا بالالتزام بتماميه ملاكها من الليل.

وأما على الثانى فحيث أنّ ملاكها غير تامّ فعلاً وإنّما يتمّ في ظرفه

-

.

ص: ٧٩

١- (١) - المحاضرات ج ٢: ص ٣٢٠

٢- (٢) - سورة البقره: ١٨٥.

المتأخر عند تحقق قيده، فبطبيعته الحال يكون الوجوب المتعلق به وجوب تعلقي ولا- يمكن أن يكون فعلياً لعدم الملا-ك له كذلك (١).

فالتتبعه أنّ الحكم الشرعي يختلف باختلاف القيود الدخيلة في ملاكه فقد يكون فعلياً لفعليه ما له دخل في ملاكه، وقد يكون معلّقاً على حصول ما له دخل فيه، هذا إضافة إلى ظهور القضيّة الشرطيّة في رجوع القيد إلى مفاد الهيئته، حيث إنّ المتفاهم العرفي منها هو تعليق مفاد الجملة الجزائية على مفاد الجملة الشرطيّة بلا فرق في ذلك بين أن تكون القضيّة حملية أم شرطيّة، ومن هنا فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئته دون المادّة، وغير خفي أنّ ما أفاده (قدس سره) من ظهور القضيّة الشرطيّة في رجوع القيد إلى مفاد الهيئته دون المادّة صحيح ولا إشكال فيه، كما أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ ملا-ك الواجب إذا لم يكن تامّاً فعلاً- وتتوقّف تماميته كذلك على أمر متأخر، فلا يعقل أن يكون وجوبه فعلياً صحيحاً أيضاً، ولكن ما أفاده (قدس سره) من أنّه لا مانع من أن يكون الوجوب فعلياً لفعليه ما له دخل في ملاكه والواجب مقيد بقيد متأخر غير اختياري كصوم شهر رمضان، فإنّه مقيد بطلوع الفجر مع أنّ وجوبه فعلياً لفعليه ملاكه من حين رؤيه الهلال لا يتمّ، لما مرّ من أنّ كون الشيء قيدياً للوجوب في مرحله الجعل أحد أمرين:

الأول: أن يكون الشيء من شروط الاتّصاف في مرحله المباديء، فإنّه لا بدّ من أخذه قيدياً للوجوب.

الثاني: أنّ المأمور به إذا كان مقيداً بقيد غير اختياري، فلا بدّ من أخذه قيدياً للوجوب أيضاً، إذ لو كان الوجوب مطلقاً فبطبيعته الحال يكون محرّكاً

-

ص: ٨٠

نحو الاتيان بالمقيّد بغير اختيارى وهو من التكليف بالمحال، وعلى هذا فلو كان وجوب الصوم فعلياً من الليل ومطلقاً وكان الواجب وهو الصوم مقيّداً بطلوع الفجر، لزم التكليف بغير المقدور، لأنّ معنى كونه فعلياً أنّه محرّك بالفعل وهذا لا يمكن مع كون الواجب استقبالياً، ودعوى أنّ القيد المتأخّر إذا كان تحقّقه مضموناً كطلوع الفجر فى المثال، فلا مانع من تعلّق الوجوب بالمقيّد به، لأنّ تعلّقه بالمقيّد ليس فى الحقيقة تعلّق بالقيد بل تعلّق بالتقيّد وذات المقيّد وهما مقدوران للمكلف عند تحقّق القيد مدفوعه بأنّ وجوب الصوم إذا كان فعلياً من أوّل الليل فمعناه أنّه محرّك نحوه، وهذا من التكليف بغير المقدور، ومجرّد كون القيد مضموناً لا يحل المشكله، فإنّ التقيّد مقدور عند تحقّق القيد المضمون لا قبل تحقّقه والمفروض أنّ الوجوب منذ الليل فعلى.

ودعوى أنّ الوجوب وإن لم يكن مشروطاً بطلوع الفجر بنحو الشرط المتأخّر، باعتبار أنّه مضمون ولكنّه مشروط بالقدره عليه بعد الطلوع بنحو الشرط المتأخّر، باعتبار أنّ قيد القدره ليس من القيود المضمونه وجودها فى المستقبل، فإذا كان مشروطاً بشرط متأخّر لم يكن محرّكاً نحو الاتيان بالواجب قبل تحقّق شرطه، وعليه فهو وإن كان مطلقاً بالنسبه إلى قيد طلوع الفجر ولم يكن مقيّداً به، إلاّ أنّه مع ذلك لا يكون محرّكاً نحو الصوم المقيّد بالطلوع فعلا لمكان اشتراطه بالقدره عليه بعد الطلوع بنحو الشرط المتأخّر.

مدفوعه بما تقدّم من أنّ اشتراط الوجوب بشيء إنّما هو على أساس أنّ ذلك الشيء شرط للاتّصاف فى مرحله المبادئ وإلاّ فلا يمكن أن يكون الوجوب مشروطاً به فى مرحله الجعل لأنّه لغو وبلا مبرّر، وعلى هذا فالقدره المتأخّره لو كانت شرطاً للوجوب بنحو الشرط المتأخّر فلا محاله تكون شرطيتها له من جهه أنّها شرط للاتّصاف فى مرحله المبادئ بنحو الشرط

المتأخر، وقد تقدّم أنّ الاتّصاف بما أنّه أمر تكويني فيستحيل أن يكون مشروطاً بشرط متأخر لاستحاله تأثير المتأخر في المتقدّم. فالنتيجة أنّ ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) في المقام من أنّ الوجوب حالي والواجب استقبالي غير تامّ، هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى لها.

المرحلة الثانية: في مرحلة المبادئ

إشاره

وأما المرحلة الثانية فيقع الكلام فيها في موردين:

الأول: في الملاك المشروط بشيء.

الثاني: في الإرادة المشروطه.

المورد الأول: في الملاك المشروط بشيء

أمّا الأول: فلا إشكال في معقوليه إشتراط اتّصاف شيء بالملاك بتحقق شيء آخر كإشتراط اتّصاف شرب الدواء بالملاك بالمرض واتّصاف شرب الماء به بالعطش واتّصاف الحج بالملاك بالاستطاعه وهكذا.

المورد الثاني: كيفية تفسير الإرادة المشروطية

وأما الثاني: فيقع الكلام في كيفية تفسير الإرادة المشروطه، وفيها أقوال:

القول الأول: ما ذكره السيد الأستاذ من أنّ الفرق بين الإرادة المطلقة والمشروطه في المتعلق

القول الأول: ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ الشوق النفساني المؤكّد إذا تحقّق في افق النفس بتحقق مبادئه فيه، فلا يختلف باختلاف المشتاق إليه في خارج افق النفس من ناحيه الاطلاق والتقييد تارة، ومن ناحيه كون القيد اختيارياً وعدم كونه اختيارياً تارة اخرى، ومن ناحيه كون القيد مورداً للشوق وعدم كونه كذلك ثالثه، بل ربما يكون القيد مبعوضاً في نفسه ولكن المقيّد به مورد للشوق وذلك كالمرض مثلاً، فإنّه على الرغم من كونه مبعوضاً للإنسان المريض فمع ذلك يكون شرب الدواء النافع مطلوباً له ومورداً لشوقه (1).

ونتيجه ما أفاده (قدس سره) أنّه لا فرق بين الاراده المطلقه والاراده المشروطه إلّا

١- (١) - المحاضرات ج ٢: ص ٣٢٥.

فى المتعلق فإنّ متعلّق الأول الطبعه المطلقه ومتعلّق الثانيه حصّه خاصه منها وهى المقيّد به بقيد خاص، وعليه فاطلاق الإراده وتقييدها إنّما هو بلحاظ متعلّقها لا بلحاظ نفسها، وقد يدعى بأنّ هذا موافق للوجدان، فإنّ المولى إذا التفت إلى نفسه بالنسبه لشيء ما، فلا يخلو من أنّه إمّا أن يريدّه أو لا يريدّه، والثانى خارج عن محلّ الكلام، وأمّا على الأول فالاراده موجوده منذ البدأ فى افق النفس سواءً كان متعلّقها الطبيعى المطلق أم المقيّد، فإذن كيف يقال أنّها معلّقه على وجود شيء.

ولنا تعليق على هذا القول وتقريبه أنّ ما ذكره (قدس سره) من أنّ الفرق بين الاراده المطلقه والاراده المشروطه إنّما هو فى المراد لا فى نفس الاراده، فإنّ المراد تارة يكون مطلقاً وأخرى يكون مشروطاً ومقيّداً، وإنّما الاراده فهى فعليه فى عالم النفس على كلا التقديرين لا- يتم، لأنّ القيد يختلف باختلاف الموارد، فتارةً يكون للمراد وأخرى للاراده كما هو الحال فى القيود المأخوذه فى مرحله الجعل، فإنّه قد يكون للوجوب وقد يكون للواجب وقيد الوجوب هو قيد الاراده فى مرحله المبادىء، وقيد الواجب هو قيد المراد فى تلك مرحله، وعلى هذا فما ذكره (قدس سره) من أنّ القيد قيد للمراد دائماً دون الاراده سواءً أكان إختيارياً أم غير إختيارى ومورداً للاراده أم لا خلاف الوجدان، لوضوح أنّ إرادته شرب الدواء وجداناً معلّقه على المرض، وشرب الماء على العطش، وإرادته الحج على الاستطاعه، والصلاه على دخول الوقت، والصوم على دخول شهر رمضان وهكذا، ولا يمكن القول بأنّ القيد دائماً يكون للمراد لا الاراده، فما ذكره (قدس سره) من أنّ المرض قيد للمراد دون الاراده فإنّها فعليه خلاف الوجدان.

والخلاصه أنّ شروط الحكم فى مرحله الجعل شروط لاراده الفعل واتّصافه بها فى مرحله المبادىء، كما أنّها شروط لاتّصافه بالملاك فى هذه

المرحلة، وهذه الارادة لا تتحقق قبل تحقق شروطها، مثلاً الاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج في مرحلة الجعل شرط لارادته في مرحلة المبادىء، كما أنه لا وجوب للحج قبل تحقق الاستطاعة، كذلك لا إرادته له قبل تحققها.

فالتيجة أنّ ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّه لا فرق بين الارادة المطلقة والارادة المشروطة، فإنّ كليهما موجوده في افق النفس، والفرق بينهما إنّما هو في المتعلق، فمتعلق الأولى مطلق ومتعلق الثانية مقيد، فالإطلاق والاشتراط بلحاظ حال المتعلق لا بلحاظ حال نفسها(1)، لا يمكن المساعدة عليه أصلاً، بل هو خلاف الوجدان، لما عرفت من أنّ الارادة المشروطة لا تكون موجوده في افق النفس قبل تحقق شرطها.

ودعوى أنّ نفس تصدّى المولى طلب الفعل من العبد بنحو الواجب المشروط قبل تحقق الشرط، دليل على فعلية الارادة في نفس المولى، لوضوح أنّ جعل الايجاب من المولى مقدّمه بحسب الحقيقة لايجاد المراد خارجاً، يدلّ على فعلية الارادة في نفسه حتّى تترشّح نحو المقدمات.

مدفوعه، أولاً أنّ هذه الدعوى مبنيه على إمكان الشرط المتأخّر في مرحلة المبادىء وقد تقدّم إستحالته، وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم إمكان الشرط المتأخّر، إلّا أنّ إيجاب المولى الفعل وتصديّيه طلبه قبل تحقق الشرط، يدلّ على أنّ ملاكه تام في ظرفه ولا يرضى المولى بتفويته من قبل المقدمات المفوته، وهذا يدلّ على أنّه مشروط بالقدره المطلقة لا القدره الخاصّه وهي القدره بعد الوقت، فلهذا يجب تحصيل القدره عليه قبل وقته إذا لم يتمكّن من تحصيلها في وقته.

-

ص: ٨٤

١- (١) - نفس المصدر المتقدم: ص ٥٢.

القول الثاني: ما ذكره المحقق العراقي

القول الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) من أن الارادة المشروطة فعليه في افق النفس كالارادة المطلقة، ولكن لا من جهة أن القيد قيد للمراد لا للارادة بل هو قيد لها، فمع ذلك تكون فعليه قبل تحقق القيد في الخارج، وذلك لأن الارادة بما أنها من الموجودات في افق النفس، فلا محالة تكون شروطها أيضاً من الموجودات في هذا الأفق، وحيث انها بوجودها الذهني فعلى، فالارادة المشروطة بها أيضاً كذلك، وعلى الجملة فالشرط للارادة ليس وجود القيد في الخارج بل وجوده في عالم الذهن وهو فعلى (١) هذا.

والجواب أن الارادة وإن كانت من الموجودات في عالم النفس، إلا أنها موجودات واقعية تصديقيه فيه لا تصوّريه، فإذا بطبيعته الحال تكون شروطها أيضاً كذلك، فإنّ العطش شرط لارادة شرب الماء بوجوده التصديقي الواقعي في عالم النفس لا بوجوده التصوّري، إذ لا يترتب على وجوده التصوّري أثر، ضروره أن تصوّر العطش لا يكفي لحصول إرادته شرب الماء، كما أن تصوّر المرض لا يوجب تحقق الارادة نحو شرب الدواء وهكذا، فالنتيجة أن هذا القول مبني على الخلط بين كون القيد شرطاً للارادة بوجوده اللحاظي التصوّري، وكونه شرطاً لها بوجوده التصديقي الواقعي، وتخيّل أن الشرط هو الأول.

القول الثالث: ما ذكره المحقق النائيني من أنّ الفرق بينهما في الموجود

القول الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أن الارادة المشروطة كالارادة المطلقة في الوجود، فكما أن وجود الارادة المطلقة فعلى فكذلك وجود الارادة المشروطة، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنما الفرق بينهما في الموجود، فإنه في الارادة المشروطة معلق وفي الارادة المطلقة منجز وهذا

-

ص: ٨٥

وغير خفى غرابه هذا القول من المحقق النائيني (قدس سره)، وذلك لاستحاله تفكيك الوجود عن الموجود لأنهما شيء واحد ذاتاً وحقيقته ولا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار، فإذا كان الوجود فعلياً فكيف يعقل أن يكون الموجود معلقاً مع أنه عين الوجود بل إن هذا غير ممكن في الوجودات الاعتبارية بأن يكون الجعل فعلياً والمجعول معلقاً فضلاً عن الوجودات التكوينية، والمفروض أن الإرادة من الوجودات التكوينية، وإن أراد (قدس سره) بذلك أن المراد في الإرادة المشروطة متعلق وفي الإرادة المطلقة منجز، مثلاً- شرب الماء معلق على وجود العطش وشرب الدواء معلق على وجود المرض وهكذا، فيرد عليه أن وجود العطش والمرض ونحوهما يكون من قيود الاماره لا المراد، لأن إرادته شرب الماء معلقه على وجود العطش وإرادته شرب الدواء معلقه على وجود المرض وإرادته الحج معلقه على وجود الاستطاعه وهكذا، وطالما لم توجد هذه القيود فلا إرادته في عالم النفس لا أنها موجوده والمراد معلق، لأن ذلك خلاف الوجدان والضروره.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أن الأقوال المتقدمه حول الفرق بين الإراده المطلقه والإرادته المشروطه جميعاً خلاف الوجدان ولا يمكن الأخذ بشيء منها، ومن هنا فالصحيح في الفرق بينهما ما أشرنا إليه آنفاً من أن الإراده المشروطه هي الإراده المعلقه ولا- وجود لها في عالم النفس قبل وجود شرطها، فإذا كان الفرق بين الإرادتين ذاتاً وحقيقته، فإن الإراده المطلقه موجوده في افق النفس دون الإراده المعلقه، لأن وجودها منوط بوجود

شرطها كإرادته شرب الماء المشروطه بالعطش وإرادته شرب الدواء المشروطه بالمرض وهكذا، هذا تمام كلامنا في المرحله الثانيه وهى مرحله المبادئ.

المقام الثاني: فى موارد الشك فى رجوع القيد إلى مفاد الماده أو الهيئه

إشاره

وأمّا الكلام فى المقام الثانى، فيقع فى موارد الشك فى رجوع القيد إلى مفاد الهيئه أو الماده، تارةً فى مقتضى الأصل اللفظى وأخرى فى مقتضى الأصل العملى.

المورد الأول: مقتضى الأصل اللفظى

ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى من أن مقتضى الأصل اللفظى رجوع القيد إلى الماده

أمّا الكلام فى الأول فقد ذهب شيخنا الأنصارى (قدس سره) إلى أن مقتضى الأصل اللفظى هو رجوع القيد إلى الماده دون الهيئه وقد استدلل على ذلك بوجهين:

الأول: أن المقام من صغريات مسأله دوران الأمر بين الاطلاق البدلى والاطلاق الشمولى، وحيث إنه لا يمكن الأخذ بكليهما معاً فلا بدّ من الأخذ بالاطلاق الشمولى وطرح الاطلاق البدلى تطبيقاً لقاعده تقديم الأظهر على الظاهر (١) وقد أفاد (قدس سره) فى مبحث التعادل والترجيح أن دلالة العام على العموم تنجزيه فلا تتوقف على مقدّمه خارجيه، ودلاله المطلق على الاطلاق تعليقيه وتتوقف على تماميه مقدّمات الحكمه منها عدم القرينه، والمفروض أن عموم العام يصلح أن يكون قرينه (٢)، هذا.

فيه أن ما أفاده (قدس سره) هناك من الكبرى وإن كان تاماً إلا أن هذه الكبرى تختص بما إذا كان التعارض بين العام الوضعى وبين المطلق، وتقديم العام الوضعى على المطلق فى مورد التعارض لا يختصّ بما إذا كان إطلاق المطلق

—

.

ص: ٨٧

١- (١) - مطارح الأنظار: ص ٤٦ س ١٢

٢- (٢) - فرائد الأصول: ص ٤٥٧ قلت المستند فى إثبات أصاله الحقيقه... فالمطلق دليل تعليقى والعام دليل تنجزى.

بدلياً بل هو يتقدّم عليه وإن كان شمولياً، باعتبار أنه يصلح أن يكون قرينه مانعه عن تماميه المقدمات ولا تشمل مثل المقام، فإنه ليس من صغريات هذه الكبرى، حيث إنّ التعارض فيه إنّما هو بين الاطلاق الشمولى والاطلاق البدلى لا بين العام الوضعى والمطلق، والمفروض أنّ كلا الاطلاقين هنا مستند إلى مقدمات الحكمه، فإذن لا يكون دلالة الاطلاق الشمولى تنجيزيه بل هى كدلالة الاطلاق البدلى تعليقيه وتتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، وحينئذ فلا يمكن تقديمه عليه بهذا الملاك، وهل يمكن تقديمه عليه بملاك آخر، فهنا بحثان:

الأول فى أصل ثبوت الكبرى وهى تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى فى مورد التعارض.

الثانى: أنّ المقام هل هو داخل فى هذه الكبرى أو لا؟

أمّا الكلام فى الأول فقد اختلفت كلمات الأصوليين حول هذه الكبرى نفيّاً واثباتاً فى مبحث التعادل والترجيح، ولكننا استظهرنا هناك أنه لا يبعد ثبوت الكبرى بملاك الأظهرية وتامام الكلام فى المسأله هناك.

وأمّا الكلام فى الثانى وهو أنّ المقام هل هو داخل فى تلك الكبرى وهى تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى فى مقام المعارضه أو لا، ففيه وجهان، فذهب جماعه إلى أنه غير داخل فيها، وقد ذكروا فى وجه ذلك وجوهاً:

الأول: ما ذكره المحقق النائينى (قدس سره) من أنّ المقام ليس من صغريات تلك الكبرى لاختصاص الكبرى بما إذا كان التعارض بينهما بالذات، كما إذا ورد فى دليل أكرم فقيراً وورد فى دليل آخر لا تكرم فاسقاً، فإنه يقع التعارض بينهما فى مورد الالتقاء والاجتماع وهو الفقير الفاسق، فإنّ مقتضى إطلاق

الدليل الأول وجوب إكرامه على البديل ومقتضى إطلاق الدليل الثاني حرمة اكرامه مطلقاً، ففي مثل ذلك يمكن تقديم إطلاق الثاني على الأول، وأمّا في المقام فلا- تعارض بين الاطلاقين في مورد الاجتماع بالذات وإنّما نشأ التنافي بينهما من جهة العلم الاجمالي برجوع القيد إلى أحدهما فمن أجل هذا العلم الاجمالي لا يمكن الجمع بين الاطلاقين والأخذ بكليهما معاً، والرجوع إلى قاعده الأظهرية أو القرينية فإنّما هو فيما إذا كان التعارض والتنافي بينهما بالذات، فعندئذ إن كان أحدهما أظهر من الآخر حكم بتقديمه عليه بملاك الأظهرية، وإمّا إذا لم يكن التعارض بينهما بالذات وإنّما جاء ذلك بالعرض بواسطة العلم الاجمالي برجوع القيد إلى أحدهما كما في المقام، فلا ترجيح في البين، حيث إنّ نسبه رجوعه إلى كلّ منهما نسبه واحده، ومن الواضح أنّ أظهرية إطلاق الهيئه على اطلاق المادّه لا تصلح أن تكون قرينه على رجوع القيد إلى المادّه لعدم صله لأحدهما بالآخر، وذلك لأنّ القضيّه الشرطيه إن كانت ظاهره في رجوع القيد إلى أحدهما خاصّه فهو المتّبع، وإن لم تكن ظاهره في ذلك بأن تكون مجمله، فعندئذ يعلم إجمالاً برجوعه إلى أحدهما، وعلى هذا فالحكم برجوعه إلى مفاد المادّه خاصّه أو الهيئه كذلك، تحكم وترجيح بلا مرجّح فلا يمكن، ومجرد كون إطلاق الهيئه أظهر من إطلاق المادّه لا يصلح قرينه على رجوعه إلى المادّه، باعتبار أنّه لا يوجب رجوعه إلى المادّه أظهر من رجوعه إلى مفاد الهيئه.

فالتتيجه أنّ ما أفاده شيخنا الأنصارى (قدس سره) من أنّ اطلاق الهيئه حيث إنّه شمولي فيتقدّم على اطلاق المادّه الذي هو بدلي، إنّما يتم إذا كان التعارض بينهما بالذات، وأمّا إذا لم يكن التعارض بينهما كذلك كما في المقام، فلا يمكن تطبيق الجمع العرفي عليهما بتقديم الأظهر على الظاهر، فإذاً يكون

المرجع في المسأله الأصل العملی، هذا غايه ما يمكن أن يقال في وجه ما أفاده المحقق النائینی (قدس سره) من أن كبرى قاعده الجمع العرفی بین الدليلین تختص بالدليلین المتعارضین بالذات لا بالعرض وبواسطه العلم الاجمالي، ولكنه غير تام وذلك لعدم اختصاص الكبرى بالدليلین المتعارضین بالذات بل تشمل الدليلین المتعارضین بالعرض أيضاً أي بواسطه العلم الاجمالي بكذب أحدهما وعدم مطابقته للواقع، والنكته في ذلك أن قاعده الجمع العرفی تختص بموارد الدلالات والكشوفات العرفیه وتقديم الأقوى منهما على غيره سواء أكانت الاقوائیه من جهه الخصوصيه أو الانصيه أو الأظهریه أو الحكومه، ولا فرق بين أن تكون تلك الاقوائیه بالدلاله المطابقه أو الالتزامیه هذا من ناحیه.

ومن ناحیه اخرى أن العلم الاجمالي بكذب أحد الدليلین يشكّل دلاله التزامیه لكل منهما على نفی المدلول المطابق للآخر بنحو القضيّه الشرطيّه، وهی أنه لو كان هذا الدليل صادقاً لكان الآخر كاذباً، وإن كان العكس فبالعكس، فإذا رجع التعارض بالعرض إلى التعارض بالذات، وعلى هذا ففي المقام إذا علم إجمالاً بكذب أحد الاطلاقين، أمّا إطلاق المادّه أو إطلاق الهيئه وعدم مطابقته للواقع، فهذا العلم الاجمالي يشكّل الدلاله الالتزامیه لكل منهما على نفی الدلاله المطابقه للآخری، وعلى هذا فالمادّه تدلّ على إطلاق مدلولها بالمطابقه وعلى نفی مدلول الهيئه في مورد الاجتماع بالالتزام، والهيئه تدلّ على إطلاق مدلولها بالمطابقه وعلى نفی مدلول المادّه في مورد الاجتماع بالالتزام، وحيث إنّ دلاله الهيئه على الاطلاق أقوى من دلاله المادّه عليه، فلا بدّ من تقديمها عليها في مورد الالتقاء والاجتماع بينهما تطبيقاً لقاعده الجمع العرفی، وقد عرفت الآن أنه لا فرق في ذلك بين الدلاله المطابقه والدلاله الالتزامیه، وإن شئت قلت أن العلم الاجمالي بكذب أحد الاطلاقين

فى المقام وإن كان ىوجب احتمال كذب كل منهما إلا- أنه لا يؤثر فى الأقوى كشفاً ولا يجعله أضعف أو المساوى للآخر، باعتبار أن هذا الاحتمال كما أنه موجود فىه موجود فى الآخر أيضاً بنفس الدرجة، فإذن تبقى اقوائه إطلاق الهئه بالنسبه إلى إطلاق الماده بنفس النسبه فیتقدم علیه بملاك الاقوائه(1).

الوجه الثانى: أن تقیید الهئه ىستلزم تقیید الماده دون العكس، فإذا دار الأمر بین رفع الید عن إطلاق الهئه والماده معاً و بین رفع الید عن إطلاق الماده فقط تعین الثانى، لأن الضروره تتقدر بقدرها وهى فى المقام لا تقتضى أكثر من رفع الید عن إطلاق إحداهما، فرفع الید عن إطلاق كليهما بلا موجب و ضروره، فإذن لا مناص فى المقام من الاقتصار على إرجاع القید إلى الماده دون الهئه، أو فقل أن إرجاعه إلى مفاد الهئه ىستلزم ارتكاب خلاف الظاهر أكثر من اللازم وهو بلا مبرر فلا يجوز، مثال ذلك إذا ورد فى دليل أكرم العالم الفلانى ثم ورد فى دليل آخر فلیكن ذلك إذا جاء فى بلدك، وفرضنا أن الدلیل المقید لا ىكون ظاهراً فى رجوع القید إلى مفاد الهئه وهو الوجوب ولا فى رجوعه إلى مفاد الماده وهو الاكرام، فىكون مجملاً وإجماله سبب للعلم الاجمالى برجوعه إلى مفاد إحداهما لا- بعینه، وحينئذ فإن قلنا برجوعه إلى مفاد الهئه وهو الوجوب وتقیید إطلاقه فهو ىستلزم تقیید إطلاق الماده أيضاً وهو الا-كرام، فإن وجوب إكرام العالم فى المثال إنما هو ثابت عند المجيء لا مطلقاً، وعلیه فبطبعه الحال ىكون الواجب هو إكرامه فى هذه الحاله ولا- ىكون إكرامه فى غير تلك الحاله واجباً، وأما إذا قلنا برجوعه إلى مفاد الماده وتقیید إطلاقه فهو لا ىستلزم تقیید إطلاق الهئه، فإن الوجوب حينئذ مطلق

ص: ٩١

وغير مشروط بهذا القيد والواجب مقيد به، ومعنى أن الوجوب مطلق غير مشروط به أنه فعلى سواء أكان القيد متحققاً أم لا، بينما إذا كان مشروطاً به فلا يكون فعلياً إلاً بفعليته.

وقد علق عليه المحقق الخراساني بتقريب أن هذا الوجه إنما يتم فيما إذا كان القيد المراد رجوعه إلى مفاد الهيئة أو المادّة منفصلاً ولا- يمنع عن انعقاد ظهور كل منهما في الاطلاق، فعندئذ يتعين رجوعه إلى المادّة دون الهيئة، باعتبار أن رجوعه إلى الهيئة كما يستلزم تقييد إطلاقها كذلك يستلزم تقييد إطلاق المادّة وهو بلا- موجب وضروره كما مرّ، وأما إذا كان القيد المذكور متصلاً فهو بما أنه مانع عن انعقاد ظهور كل منهما في الاطلاق، فلا يلزم من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة محذور مخالفتين:

مخالفة إطلاق الهيئة ومخالفة إطلاق المادّة، لأنّ السالبة حينئذ بانتفاء الموضوع فلا إطلاق في البين حتّى يلزم خلاف الأصل، فإنّ لا فرق بين رجوع القيد إلى مفاد المادّة أو مفاد الهيئة وليس في شيء من ذلك خلاف الأصل (1) هذا.

والتحقيق في المقام أن يقال: أن ما ذكره شيخنا الأنصاري (قدس سره) من أن رجوع القيد إلى مفاد الهيئة يستلزم مخالفتين بينما يكون رجوعه إلى مفاد المادّة يستلزم مخالفه واحده، ومن الواضح أنه لا- يجوز ارتكاب مخالفتين مع إمكان الاقتصار على مخالفه واحده لا يمكن مساعدته عليه.

أمّا أولاً- فلأنّ هذه الكبرى غير تامّة، لأنّ ارتكاب مخالفتين مع إمكان الاقتصار على مخالفه واحده إنما لا يجوز إذا كان ذلك بيد المكلف واختياره،

-

ص: ٩٢

١- (١) - كفايه الأصول: ص ٩٦.

فإنَّ الضروره حينئذ تتقدَّر بقدرها، وأما إذا لم يكن ذلك باختيار المكلف ويده فالكبرى غير تامه والمقام من هذا القبيل، لأنَّ رجوع القيد إلى الهيئه أو الماده منوط بظهوره العرفي، فإذا فرضنا أنه ظاهر عرفاً في رجوعه إلى الهيئه، فاستلزام تقييد إطلاقها بتقييد إطلاق الماده لا يمنع عن هذا الظهور ولا يصلح أن يكون قرينه على رفع اليد عنه، وأما إذا لم يكن ظاهراً لا في رجوعه إلى الهيئه ولا إلى الماده، بأن تكون القضية مجمله من هذه الناحيه، فعندئذ كما يحتمل رجوعه إلى مفاد الهيئه كذلك يحتمل رجوعه إلى مفاد الماده، واستلزام رجوعه إلى مفاد الهيئه رجوعه لئباً إلى مفاد الماده أيضاً، لا يصلح أن يكون مرجحاً لرجوعه إلى الماده دون الهيئه، ضروره أن الاستلزام المذكور لا- يوجب ظهور القضية في رجوع القيد إلى الماده يعني انقلابها من الاجمال إلى الظهور، لاستحاله إنقلاب الشيء عما كان عليه، كما أنه لا يوجب كون رجوعه إلى الماده أقوى من رجوعه إلى الهيئه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم الكبرى أن تقييد الهيئه بقيد لا يستلزم تقييد الماده به مباشره حتى يكون مخالفه زائده بلا مبرر، بل يستلزم تقييدها على أساس أن كل واجب في مقام الثبوت والواقع مقيد بقيود الوجوب لئباً، ضروره أنه لا يتصور تلبس واجب بالوجوب قبل تحقق تلك القيود وإنما يتلبس به بعد تحققها، فالحج لا يكون واجباً قبل تحقق الاستطاعه التي هي قيد للوجوب وإنما يكون واجباً بعد تحققها، وهذا معنى أن الواجب مقيد بقيود الوجوب لئباً وواقعاً، وعلى هذا فإذا قيد إطلاق مفاد الهيئه بقيد فقد قيد الواجب به لئباً أيضاً، ولكن ليس في هذا التقييد لئباً مخالفه للظاهر حتى يكون مخالفه زائده.

الوجه الثالث: أن العلم الاجمالي برجوع القيد إلى مفاد الهيئه أو الماده

ينحل إلى العلم التفصيلي بتقييد المادّة وعدم شمولها للحصه الفاقده للقيّد، لأنّ إطلاق المادّة قد سقط يقيناً إمّا برجوع القيّد إليها مباشرة أو برجوعه إلى الهيئه، فإنّه يوجب سقوط إطلاقها وعدم شمولها للحصه الفاقده للقيّد جزماً، فإذا أمر المولى مثلاً بزياره الحسين (عليه السلام) ثمّ قال فليكن ذلك عن قيام، وشككنا في أنّ القيام هل هو قيد للأمر أو للمأمور به وهو الزياره، ففي مثل ذلك نعلم تفصيلاً أنّ إطلاق المادّة وهى الزياره ساقط على كل تقدير، أى سواء كان القيّد راجعاً إليها مباشرة أم إلى الهيئه، أمّا على الأول فهو واضح، وأمّا على الثانى وهو رجوع القيّد إلى مفاد الهيئه، فإنّه لا إطلاق لها بالنسبه إلى حصه من الزياره الفاقده للقيام لأنّها ليست مصداقاً للمأمور به، فالقيام فى هذا الفرض وإن لم يكن قيّداً لها مباشرة إلاّ أنّها مقّيده به لبناً، ضروره أنّه لا يمكن أن تكون دائره الواجب أوسع من دائره الوجوب، وعلى هذا فمعنى أنّ تقييد مفاد الهيئه يستلزم سقوط إطلاق المادّة أنّه لا يقبل إطلاقها وشمولها للحصه الفاقده للقيّد، وعلى هذا فنعلم تفصيلاً بسقوط إطلاق المادّة إمّا برجوع القيّد إليها مباشرة أو بتقييدها به لبناً وقهراً ولا نعلم بسقوط إطلاق الهيئه، فعندئذ لا مانع من التمسك بإطلاقها، ونتيجه ذلك أنّ الوجوب مطلق وثابت قبل تحقّق القيّد والواجب حصه خاصه وهى المقّيده بالقيّد لبناً أو جعلاً هذا.

ويمكن المناقشه فى هذا الوجه بتقريب أنّ أثر رجوع القيّد إلى مفاد الهيئه عدم وجوب تحصيله على المكلف وعدم كونه مسؤولاً أمامه لأنّه مأخوذ مفروض الوجود ودخيل فى اتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ فلا ملاك له قبل تحقّقه، وأثر رجوع القيّد إلى المادّة وجوب تحصيله على المكلف وأنّه مسؤول أمامه، باعتبار أنّه دخيل فى ترتّب الملاك عليها خارجاً، وعلى هذا فمعنى إطلاق الهيئه أنّ الوجوب مطلق وفعلى والواجب مقيد بقيّد

فيجب تحصيل قيده، ومعنى إطلاق المادّة أنّ الواجب مطلق والوجوب مقيد فلا يجب تحصيل القيد، ومن الواضح أنّ تقييد إطلاق الهيئته لا يستلزم تقييد إطلاق المادّة بهذا المعنى بل يستلزم إطلاقها وعدم تقييدها به، وأمّا أنّ تقييد إطلاق الهيئته يوجب كون الواجب حصه خاصه وهي الحصّه بعد تحقّق الوجوب بتحقّق قيده، فإنّما هو بلحاظ أنّ الواجب لا يتّصف بهذا الوصف إلّا بعد تحقّق الوجوب بتحقّق شرطه، لأنّ الحصه قبل تحقّق الوجوب ليست مصداقاً للواجب، باعتبار أنّ دائره الواجب لا يمكن أن تكون أوسع من دائره الوجوب، وهذا معنى تقييده به لئلا بتقييد الهيئته به، ولكن هذا ليس معنى تقييد إطلاق الواجب به في مقابل تقييد إطلاق الوجوب، لما مرّ من أنّ معنى تقييد إطلاقه هو وجوب تحصيل القيد لتحصيل الملاك، والمفروض عدم وجوب تحصيله في هذه الصوره، وعلى هذا فما في هذا الوجه من العلم التفصيلي بسقوط إطلاق المادّة على كل تقدير إمّا بالتقييد أو بالتقييد خطأ، لأنّ إطلاق المادّة المتوخّا والمطلوب في المقام غير ساقط بتقييد الهيئته، إذ معنى إطلاق المادّة أنّها غير مقيد بقيد بحيث يكون التقييد به جزئها والقيد خارج عنها، ومعنى تقييدها به أنّ التقييد به جزئها كسائر أجزائها ودخيل في ترتب الملاك عليها، ومن الواضح أنّ تقييد الهيئته بقيد لا يستلزم تقييد المادّة به بهذا المعنى بأن يكون التقييد به جزئها وذات القيد خارجاً عنها، وإنّما يستلزم تقييدها به لئلا، ومعنى ذلك أنّ المادّة لا تتّصف بالوجوب واقعاً إلّا بعد تحقّقه بتحقّق هذا القيد، وأنّ الحصه قبل تحقّقه ليست مصداقاً للواجب، باعتبار أنّ دائره الواجب لا يعقل أن تكون أوسع من دائره الوجوب، وهذا معنى تقييد المادّة لئلا بتقييد الهيئته وهو لا ينافي إطلاقها بمعنى عدم تقييدها بقيد بحيث يكون التقييد به جزئها في مقابل تقييدها به كذلك، ولهذا لا يترتب على التقييد اللبّي أثر والأثر إنّما يترتب على التقييد الجعلي وهو وجوب تحصيل القيد، ومحلّ الكلام في

المسأله إنما هو فى تقييد إطلاق الماده بمعنى أن التقييد جزئها ودخيل فى ترتب الملاك عليها والقييد خارج عنها فى مقابل إطلاقها، وتقييد إطلاق الهيئه لا يستلزم تقييد إطلاق الماده بهذا المعنى ولهذا لا يجب تحصيله.

فإذن بطبيعته الحال تقع المعارضه بين إطلاق الهيئه وإطلاق الماده من جهة العلم الاجمالي بتقييد أحدهما بالقييد المذكور فى القضية الذى يشكل دلالة التزاميه لكل منهما، وعلى هذا فإن كان القيد للهيئه فالماده مطلقه وغير مقيد به ولهذا لا يجب تحصيله، وإن كان للماده فمفاد الهيئه مطلق وغير مقيد به فيجب تحصيله.

ومن هنا يظهر أن العلم الاجمالي فى المسأله إما بتقييد إطلاق الهيئه أو تقييد إطلاق الماده لا ينحل إلى علم تفصيلى بسقوط إطلاق الماده وشك بدوى فى سقوط إطلاق الهيئه، وذلك لأنه لا علم بسقوط إطلاق الماده فى مقابل إطلاق الهيئه الذين نعلم إجمالاً بتقييد أحدهما بالقييد المراد فى القضية بين رجوعه إلى إطلاق الأولى أو إطلاق الثانية، وأما الإطلاق اللتى فهو ليس محل الكلام بل لا معنى لإطلاق الماده لئلاً إلا شمولها للحصه قبل تحقق قيد الوجوب وشرطه حتى يكون تحقق الوجوب بتحقق القيد يوجب تخصيص الماده بخصوص الحصه بعد تحقق القيد، ومن الطبيعى أن هذا الإطلاق ليس مورد الكلام فى المسأله ولا طرف للعلم الاجمالي، لأن محل الكلام فى المسأله إنما هو فى إطلاق الواجب وتقييده، مثلاً لو شككنا فرضاً أن الاستطاعه فى الآيه الشريفه (1) هل هى قيد للواجب أو للوجوب، فعلى الأول فتقييد الواجب بها داخل فيه وجزئه ودخيل فى ترتب الملاك عليه فى مقام الامتثال والوجوب مطلق ولهذا يجب

ص: ٩٦

تحصيلها، وعلى الثاني فالوجوب مقيد به وأنه دخيل فيه في مرحلة الجعل وفي اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، والواجب مطلق وأنها ليست قيداً له ولهذا لا- يجب تحصيلها، والعلم الاجمالي إنّما هو بين تقييد إطلاق الواجب بالاستطاعة وتقييد إطلاق الوجوب بها، وهذا من العلم الاجمالي بين أمرين متباينين وليس بينهما قدر متيقن حتى يمكن إنحلال العلم الاجمالي به، وإلا فلا يكون علم إجمالي بين المتباينين وهذا خلف.

فالتيجة في نهاية المطاف أنّ تقييد اطلاق الهيئه مابين لتقييد اطلاق الماده ملاكاً وجعلاً وأثراً، أمّا الأول فلأنّ قيد الهيئه دخيل في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، وقيد الماده دخيل في ترتب الملاك عليها في الخارج.

وأما الثاني فلأنّ قيد الهيئه مأخوذ مفروض الوجود في مقام الجعل دون قيد الماده.

وأما الثالث فلأنّ أثر قيد الهيئه عدم وجوب تحصيله وأثر قيد الماده وجوب تحصيله، فلذلك لا يستلزم تقييد الهيئه تقييد الماده، فيقع التعارض بينهما فيسقطان معاً والمرجع الأصل العملي في المسأله.

محل النزاع هو إذا كان القيد المراد: رجوع إلى الهيئه أو الماده اختيارياً

ثمّ إنّ محلّ النزاع في المسأله إنّما هو فيما إذا كان القيد المراد رجوعه إلى الهيئه أو الماده اختيارياً، وأمّا إذا كان غير اختياري فهو خارج عن محل النزاع ويتعيّن كونه قيداً للوجوب أيضاً، وقد تقدّم أنّ ملاك كون شيء قيداً للوجوب أحد أمرين:

الأول: أن يكون دخيلاً في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ.

الثاني: أن يكون قيداً للواجب رغم أنّه غير اختياري، فإنّه حينئذ لا بدّ من أخذه قيداً للوجوب أيضاً، إذ لو كان الوجوب مطلقاً لزم التكليف بغير

المقدور. إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنه لا ترجيح لتقديم إطلاق الهيئه على إطلاق الماده من هذه الناحيه، نعم يمكن تقديم إطلاقها على إطلاق الماده في مورد الاجتماع بملاك الأظهرية كما تقدم.

وهنا وجهان آخران في المسأله:

الأول: ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره).

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره).

أما الوجه الأول فقد ذكر السيد الأستاذ (قدس سره) بياناً مفصلاً حول هذه المسأله وتحليلها وبيان علاجها، ونلخص ما ذكره في ضمن عدّه نقاط.

الأولى: أنّ قيد الهيئه مأخوذ مفروض الوجود في مرحله الجعل دون قيد الماده، فهما متباينان من هذه الناحيه.

الثانيه: أنّه لا فرق بين أن يكون القيد اختيارياً أو غير اختيارياً.

الثالثه: أنّ معنى تقييد مفاد الهيئه كون الوجوب حصّه خاصّه وهي الحصه المتقيده بالقيد، ومعنى تقييد الماده كون الواجب حصه خاصّه وهي الحصّه المتقيده به.

الرابعه: أنّ النسبه بين تقييد الماده بقيد وتقييد الهيئه به عموم من وجه، فيمكن أن يكون الشيء قيذاً لمفاد الهيئه دون الماده، كما إذا أمر المولى بركعتين من الصلاه مثلاً- في المسجد إذا دخل فيه، فيكون الدخول شرطاً لوجوبهما بنحو صرف الوجود، فإذا دخل فيه وجب عليه ركعتان من الصلاه ولو عن جلوس، وقد يكون الشيء قيذاً للماده دون الهيئه، وقد يكون قيذاً لهما معاً.

الخامسه: أنّ المراد من إطلاق الماده ليس عمومها وشمولها للحصه قبل تحقّق قيد الوجوب وانطباقها عليها، لكي يقال أنّ تقييد مفاد الهيئه بقيد

يستلزم تقييد المادّة أيضاً بخصوص الحصه بعد تحقّق هذا القيد، على أساس أنّ دائره الواجب لا يمكن أن يكون أوسع من دائره الوجوب، ولا يصدق على الحصه الفاقدّه للقيد، بل المراد منه عدم أخذ القيد فيها في مقام الجعل في مقابل تقييدها به في هذا المقام وأثره وجوب تحصيله، كما أنّ المراد من إطلاق مفاد الهيئه عدم تقييده بقيد في مقام الجعل وأنه مطلق في مقابل تقييده في هذا المقام بقيد مأخوذ مفروض الوجود في الخارج وأثره عدم وجوب تحصيله فيه، ومن الواضح أنّ تقييد إطلاق المادّه بالمعنى المذكور مابين لتقييد إطلاق الهيئه جعلاً وأثراً، ونتيجه هذا أنّ تقييد إطلاق الهيئه لا يستلزم تقييد إطلاق المادّه بل يستحيل هذا الاستلزام، باعتبار أنّهما متباينان جعلاً وأثراً كما عرفت، وعليه فالعلم الاجمالي يرجوع القيد إلى المادّه أو إلى الهيئه يوجب وقوع التعارض بين إطلاق كل منهما مع إطلاق الآخر فيسقطان معاً من جهه المعارضه، فلا يمكن التمسك بشيء منهما، ولا ينحل هذا العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بسقوط إطلاق المادّه وشك بدوى في سقوط إطلاق الهيئه، لأنّه علم إجمالي بين المتباينين، فلا يمكن فرض الانحلال فيه إلا بافتراض القدر المتيقّن بينهما وهو خلف.

فالتتيجه أنّه (قدس سره) قد اختار في المسأله سقوط كلا الاطلاقين معاً عن الحجّيه بمقتضى العلم الاجمالي بكذب أحدهما وعدم مطابقته للواقع، فإذن ليس في المسأله أصل لفظي، والمرجع فيها حينئذ الأصول العمليه (1). هذا، ولنا أن ننظر إلى هذه النقاط ومدى صحّتها أو سقمها.

أمّا النقطه الأولى: فهي صحيحه، غايه الأمر أنّّه (قدس سره) لم يبيّن فيها ما هو

ص: ٩٩

نكته الفرق بين القيدين هما قيد الوجوب وقيد الواجب، وقد تقدّم أنّ نكته الفرق بينهما هي أنّ أخذ شيء قيداً للوجوب في مرحله يجعل إنّما هو من جهه أنه دخيل في اتّصاف الفعل بالملا-ك في مرحله المبادىء، إذ لولا دخله فيه لكان أخذه قيداً للوجوب في مرحله الجعل لغواً بلا مبرّر، وأخذ شيء قيداً للواجب في هذه المرحله إنّما هو من جهه أنه دخيل في ترتّب الملاك عليه في الخارج وإلاّ كان أخذه قيداً له لغواً وبلا موجب، وعلى هذا فقيد الوجوب يفترق عن قيد الواجب ملاكاً وجعلاً وأثراً، لا أنّه يفترق عنه جعلاً وأثراً فقط كما في كلامه (قدس سره).

وأما النقطة الثانيه: فيرد عليها ما تقدّم منّا آنفاً من أنّ محلّ الكلام في المسأله إنّما هو في القيد الاختيارى المأخوذ في القضيّه وأنّه يرجع فيها إلى مفاد الهيئه أو المادّه، ولا-يمكن أن يكون الكلام في الأ-عم منه ومن غير الاختيارى إذ لو كان القيد غير اختيارى تعيّن كونه قيداً لمفاد الهيئه دون المادّه، ولا يدور الأمر حينئذ بين كونه قيداً للهيئه أو المادّه، ولو علم من الخارج أنّه قيد للواجب ودخيل في ترتّب الملاك عليه، فلا بدّ من أخذه قيداً للوجوب أيضاً، إذ لا يمكن أن يكون الوجوب مطلقاً والواجب مقيداً بقيد غير اختيارى، وإلاّ فيلزم التكليف بغير المقدور.

وأما النقطة الثالثه: فالظاهر أنه (قدس سره) أراد منها تقييد كل من مفاد الهيئه والمادّه بقيد مباشر الذى هو في مقابل اطلاق كل منهما، وليس مراده (قدس سره) من تقييد المادّه صيرورتها حصه خاصه ولو بتقييد الهيئه بقرينه أنّه جعل تقييد المادّه في مقابل تقييد الهيئه، وإنّهما متباينان جعلاً وأثراً. ودعوى أنّ معنى تقييد المطلق صيرورته حصه خاصه، سواءً أكان ذلك بتقييده بقيد مباشره أم بواسطه لأنّ معنى تقييد المطلق سقوط إطلاقه، ولا يعتبر فيه أن يكون ذلك

بالقيّد مباشرة، وحيث إنّ تقييد الهيئته يستلزم تقييد المادّة قهراً بالحصه الواجده للقيّد ولا تشمل الحصه الفاقده له، لأنّ سعه الواجب لا يمكن أن تكون أكثر من سعه الوجوب فلا إطلاق لها.

مدفوعه أوّلاً أنّه لا إطلاق للمادّة لبأ بصفه أنّها متعلّقه للوجوب، فإنّ الكلام إنّما هو في اطلاق متعلّقه وتقييده بحيث يكون التقييد جزئيه.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم إطلاق المادّة لبأ للحصه الفاقده للقيّد وسقوطه بتقييد الهيئته وصيرورتها حصه خاصه وهى الحصه بعد تحقّق القيد، ولكن هذا الاطلاق اللبّي وتقييده كذلك ليس محلّ الكلام في المسأله ولا موضوع للأثر المطلوب فيها، فإنّ ما هو محلّ الكلام فيها إطلاق المادّة في مقابل تقييدها بقيّد مباشره، بحيث يكون تقييدها به جزءاً لها وداخلاً فيها كسائر أجزائها ودخيلاً في ترتّب الملاك عليها كغيره من الأجزاء، فإنّ هذا هو موضوع الأثر ومحلّ البحث في المسأله، وتقييد الهيئته لا يستلزم تقييد المادّة بهذا المعنى لأنّه في مقابل تقييدها كذلك بتقابل التباين.

وأما النقطه الرابعه: فالأمر فيها كما أفاده (قدس سره)، لأنّ النسبه بين تقييد الهيئته وتقييد المادّة الذى هو محلّ الكلام في المسأله عموم من وجه لا عموم مطلق، فإنّ عموم المطلق إنّما هو بين تقييد الهيئته وتقييد المادّة لبأ لا جعلاً كما مرّ تفصيلاً.

وأما النقطه الخامسه: فالأمر فيها أيضاً كما أفاده (قدس سره)، لما عرفت من أنّ ما هو محلّ الكلام في المسأله إنّما هو اطلاق المادّة في مقابل تقييدها بقيّد مباشر جعلاً، غايه الأمر أنّ التقابل بينهما من تقابل التضادّ على مسلك السيد الأستاذ (قدس سره)، ومن تقابل الايجاب والسلب على ما قوّيناه، وليس المراد من إطلاقها، إطلاقها للحصه الفاقده في مقام اللبّ والواقع كما تقدّم تفصيلاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنّ ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ تقييد الهيئه لا يستلزم تقييد المادّه هو الصحيح على تفصيل تقدّم، هذا كلّه فيما إذا كان دليل التقييد منفصلاً عن دليل الأمر.

وأما إذا كان متّصلاً، فهو بما أنّه يمنع عن إنعقاد ظهور كل منهما في الاطلاق، فالحكم فيه هو الاجمال والمرجع فيه الأصول العمليه.

وأما الوجه الثاني: فقد ذكر المحقّق النائيني (قدس سره) أنّ القيد يرجع إلى المادّه، بلا فرق بين كونه متّصلاً أو منفصلاً، وقد استدلّ على ذلك بوجهين:

الأول: أنّ رجوع القيد إلى المادّه وإن كان في ضمن المادّه المنتسبه متيقّن، وأما رجوعه إليها بعد الانتساب فهو مشكوك فيه وبحاجه إلى عناية زائده، فإذا لم تكن عناية ودليل على ذلك، فمقتضى اطلاق المادّه المنتسبه عدم رجوعه إليها، وحينئذ فلا مانع من التمسك باطلاقها.

الثاني: أنّه لو كان قيدياً لها بعد الانتساب، فلا بدّ من أخذه مفروض الوجود، وحيث إنّ أخذه كذلك بحاجه إلى قرينه، فإذا لم تكن قرينه، فمقتضى إطلاق القيد عدم أخذه كذلك، لأنّه خصوصيه زائده على ذات القيد وبحاجه إلى عناية زائده، ولا فرق في ذلك بين كون القيد متّصلاً أو منفصلاً لفظياً كان أم لثباً (١) هذا.

وللمناقشه فيه مجال واسع، أمّا أولاً فلا أنّ دليل التقييد إذا كان متّصلاً بدليل الأمر، كان مانعاً عن انعقاد أصل ظهور كل من ذات المادّه والمادّه المنتسبه في الاطلاق، لمكان احتفاف الكل بما يصلح للقرينه، فلا ظهور لا لذات المادّه ولا للمادّه المنتسبه، أو فقل أنّ المراد من المادّه المنتسبه هو الهيئه،

-

ص: ١٠٢

والمفروض فى المقام أنّ نسبة القيد إلى كل من المادّة والهيئته على حدّ سواء، وحيث إنّّه متصل بدليل الأمر، فيصلح أن يكون مانعاً عن ظهور كل واحد منهما فى الاطلاق.

ودعوى أنّ رجوع القيد إلى المادّة أعم من ذاتها والمادّة المنتسبه متيقّن، وأمّا رجوعه إلى خصوص المادّة المنتسبه فهو مشكوك فيه.

مدفوعه فإنّنا لو سلمنا هذه الدعوى، إلّا- أنّه يكفى فى إجمال المادّة المنتسبه وعدم إنعقاد الظهور لها فى الاطلاق الشك فى رجوع القيد إليها لمكان احتفافها به، نعم لا أثر للشك فى التقييد بالمنفصل، باعتبار أنّ إطلاق المطلق منعقد فلا يجوز رفع اليد عنه ما لم يثبت تقييده.

وثانياً أنّه (قدس سره) إن أراد بالمادّة المنتسبه ما هو مساوق لمفاد الهيئته وهو الوجوب ومن ذات المادّة ما هو مساوق للواجب، فيرد عليه أنّ مرجع ذلك إلى أنّ رجوع القيد إلى الأعمّ من الواجب والوجوب متيقّن وإلى خصوص الوجوب مشكوك فيه، وفيه أنّ هذا من توضيح الواضح، ضروره أنّ الأمر فى تمام موارد العلم الاجمالي كذلك، لأنّ الجامع بين فردين أو أفراد متيقّن وكل واحد منهما بنفسه مشكوك فيه، وفى المقام رجوع القيد إلى أحدهما متيقّن وإلى خصوص كل من الواجب والوجوب مشكوك فيه، فإذن لا خصوصيه للوجوب.

وإن أراد (قدس سره) من ذات المادّة، المادّة بقطع النظر عن اتّصافها بالوجوب ومن المادّة المنتسبه، المادّة بالنظر إلى اتّصافها بالوجوب، فيرد عليه نفس ما عرفت هذا إضافة إلى أنّ رجوع القيد إلى المادّة بعد انتسابها لا يجدى فى دفع المشكله وهى أنّ المعنى الحرفى غير قابل للتقييد، فإنّه (قدس سره) فراراً عن أنّ القيد لا- يرجع إلى مفاد الهيئته باعتبار أنّه معنى حرفى والمعنى الحرفى لا يقبل التقييد،

إلترم بأنّه يرجع إلى المادّه المنتسبه مع أنّه يقع في نفس المحذور، لأنّ المادّه المنتسبه في مقابل ذات المادّه عباره عن نفس النسبه الطلبيه بين ذات المادّه والمخاطب وهي معنى حرفي.

والخلاصه أنّ المحقّق النائيني (قدس سره) حيث قد بني على أنّ المعنى الحرفي غير قابل للاطلاق والتقييد، فلذلك حاول بأنّ القيد يرجع إلى المادّه المنتسبه لا إلى مفاد الهيئه باعتبار أنّه معنى حرفي، ولكن قد عرفت أنّ هذه المحاوله لا تجدي، لأنّ المادّه المنتسبه أيضاً معنى حرفي في مقابل ذات المادّه، فإنّها عباره عن نفس النسبه الطلبيه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ أصل المبنى وهو أنّ المعنى الحرفي غير قابل للاطلاق والتقييد غير صحيح، لما تقدّم من أنّه لا مانع من تقييد المعنى الحرفي بتقييد طرفيه، على أساس أنّه متقومّ بهما ذاتاً وحقيقه، فإذن إطلاقه وتقييده إنّما هو باطلاق وتقييد طرفيه باعتبار أنّهما بمثابة الجنس والفصل للنوع، والمفروض أنّه لا مانع من إطلاق وتقييدهما.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ بين إطلاق الهيئه وإطلاق المادّه معارضه لا بالذات بل بالعرض وبواسطه العلم الاجمالي بتقييد إطلاق إحداهما، وعلى هذا فالمقام داخل في الكبرى المتقدّمه وهي تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي في مورد المعارضه، فإذن لا بدّ من تقديم إطلاق الهيئه باعتبار أنّه شمولى على إطلاق المادّه باعتبار أنّه بدلي، فلا تصل النوبه حينئذ إلى الأصل العملي في المسأله، هذا كلّه فيما إذا كان دليل التقييد منفصلاً وغير مانع عن انعقاد ظهور كل منهما في الاطلاق، وأمّا إذا كان مجملاً ومانعاً عن انعقاد ظهور كل منهما في الاطلاق فهو خارج عن محل الكلام، لأنّ موضوع البحوث المتقدّمه هو ما إذا كان لكل منهما اطلاق، وأمّا إذا كانتا

مجملتين، فلا موضوع لتلك البحوث، فإذاً يكون المرجع في المسألة الأصل العملي.

المورد الثاني: مقتضى الأصل العملي

وأما الكلام في المقام الثاني وهو ما إذا لم تكن في المسألة اصول لفظية إمّا من جهة أنّ دليل التقييد متصل بدليل الأمر فيوجب إجماله أو من جهة أنّ المولى ليس في مقام البيان أو من جهة سقوطها بالمعارضه، فهل مقتضى الأصل العملي فيه البراءة في المسألة أو الاحتياط أو التفصيل فيه وجوه.

فقد يقال بالتفصيل في المسألة بين ما إذا كان الشكّ في وجوب المادّه قبل تحقّق القيد المرّدّد، وما إذا كان الشكّ في وجوبها بعد تحقّق ذلك القيد، فالمرجع على الأول أصاله البراءة على أساس أنّ الشكّ في أصل وجوبها، فإنّ القيد إن كان قيدياً لها فوجوبها فعلى ويجب عليه تحصيل هذا القيد، وإن كان قيدياً للهيئه فلا وجوب لها فعلا، فلهذا يكون الشكّ في أصل وجوبها وهو مورد لأصاله البراءة، وعلى الثاني فلا موضوع لأصاله البراءة للعلم بوجوبها على كل تقدير أى سواء أكان القيد لها أو للهيئه هذا.

ولكن هذا التفصيل غير سديد وذلك، لأنّ أصاله البراءة عن تقييد الواجب به وإن كانت جاريه في نفسها، إلّا أنّها معارضه بأصاله البراءة عن تقييد الوجوب به، لأنّ جريان كلتا الأصالتين في المقام لا يمكن لاستلزامه المخالفه القطعيه العمليه فيه للقطع بأنّه قيد لأحدهما، فإذا أتى بالمادّه الفاقده للقيد فقد علم بالمخالفه سواء كان القيد قيدياً للواجب أم للوجوب، مثلاً إذا أمر المولى بالصلاه ركعتين في المسجد ثم قال فلتكن الصلاه عن قيام، وشككنا فرضاً في أنّ القيام هل هو قيد لمفاد الهيئه وهو وجوب الصلاه أو للمادّه وهى الصلاه، ففي مثل ذلك لا يمكن إجراء أصاله البراءة عن تقييد الصلاه بالقيام، لأنّها معارضه بأصاله البراءة عن تقييد الوجوب به وجريان كليهما لا يمكن،

لأنه يستلزم المخالفه القطعيه العمليه وهو ترك الصلاه عن قيام مع أن وجوبها قائماً معلوم تفصيلاً سواء كان القيام قيماً لها أم لوجوبها، ومن هذا القبيل ما إذا أمر المولى بقوله تصدق على الفقراء ثم قال فليكن ذلك عن قيام، وشكنا فرضاً في أن القيام هل هو قيد للواجب أو للوجوب، ففي مثل ذلك ليس بإمكاننا إجراء البراءه عن تقييد الواجب به، لأنها معارضه بأصله البراءه عن تقييد الوجوب به، لأن جريان كليهما معاً يستلزم الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، هو الترخيص في ترك التصدق عن قيام.

وإن شئت قلت أن مرجع الشك في وجوب الماده قبل تحقق القيد إلى الشك في تقييدها به، ومن الواضح أن أصله البراءه عن تقييدها به معارضه بأصله البراءه عن تقييد وجوبها به فتسقطان معاً من جهه المعارضه، فالواجب حينئذ هو الاتيان بالماده الواحده للقيد ولا يكفى الاتيان بها فاقده للقيد لأنها ليست بواجبه جزماً.

فالنتيجه أنه لا يمكن الرجوع في المسأله إلى أصله البراءه، فالصحيح فيها هو القول الثاني أى الاحتياط.

ثم أنه هل يمكن الرجوع إلى أصله البراءه عن وجوب تحصيل القيد المشكوك المردد بين كونه للماده أو للهيئه، فإنه إن كان للأولى وجب تحصيله، وإن كان للثانيه لم يجب، والجواب أنه لا يمكن الرجوع إليها، لأن مرجع هذا الشك إن كان إلى الشك في تقييد الماده به، فقد عرفت أن أصله البراءه عنه لا تجرى من جهه المعارضه، وإن لم يرجع إليه فلا أثر لهذا الشك، لأن شك في الوجوب الغيرى ولا تجرى أصله البراءه عنه، لأنها إنما هي لدفع المسؤوليه والمؤاخذة عن المكلف، والمفروض أنه لا مؤاخذة على مخالفه الوجوب الغيرى بما هو غيرى ولا مثوبه على موافقته، هذا تمام كلامنا في

الواجب المشروط والمطلق.

نتائج هذا البحث عدّه نقاط:

الأولى: أنّ الحجّ حيث إنّه عمل مرّكب من عمليّن طوليين مرتبطين:

الأول: عمره التمتع.

الثاني: حجّ التمتع.

فالظاهر هو إمتداد وقت هذا العمل المرّكب من بدايه أشهر الحج إلى نهايتها، فلهذا يجب توفير مقدّماته من حين دخول تلك الأشهر.

الثانيه: أنّ وجوب توفير المقدّمات المفوته قبل موسم الحج يكشف عن أنّ ملاكه الملزم تامّ في ظرفه، ولا يرضى الشارع بتفويته مطلقاً حتّى قبل الموسم، وهذا يدلّ على أنّ القدره المعتمره فيه، قدره مطلقه لا قدره خاصّه.

الثالثه: أنّ السيد الأستاذ (قدس سره) قد بنى على إمكان الشرط المتأخّر ثبوتاً، ولكن وقوعه في مقام الاثبات بحاجه إلى دليل واستثنى من ذلك موردين:

الأول: الاجازه المتأخّره في العقد الفضولي.

الثاني: شرطيه القدره على الجزء الثاني للواجب المرّكب، وقال أنّ وقوع الشرط المتأخّر فيهما يكون على القاعده هذا. وقد تقدّم نقد ما أفاده (قدس سره) في كلا الموردين.

الرابعه: أنّ تقسيم الواجب إلى المشروط والمطلق إنّما هو بلحاظ وجوبه، فالحج واجب مشروط باعتبار أنّ وجوبه مشروط بالاستطاعه ومطلق من جهه اخرى، وصلاه الظهر واجبه مشروطه بلحاظ أنّ وجوبها مشروط بالزوال ومطلقه من جهه اخرى.

الخامسه: أنّ جماعه من الأصوليين ذهبوا إلى استحاله رجوع القيد في

القضيه الشرطيه إلى مفاد الهيئه وتعين رجوعه إلى الماده، وقد ذكروا في وجه ذلك وجوهاً:

الأول: أنّ مفاد الهيئه معنى حرفى والمعنى الحرفى جزئى والجزئى لا يقبل التقييد والتضييق.

الثانى: أنّ المعنى الحرفى وإن كان كلياً إلاّ أنّه ملحوظ آله، والاطلاق والتقييد من شؤون المعنى الملحوظ مستقلاً.

الثالث: أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئه يستلزم التفكيك بين الانشاء والمنشأ وهو مستحيل، ولكن هذه الوجوه جميعاً غير سديده، فإنّ المعنى الحرفى وإن كان خاصاً إلاّ أنّه لَمَّا كان متقوماً ذاتاً وحقيقه بشخص طرفيه، فاطلاقه وتقييده إنّما هو باطلاق وتقييد طرفيه، وتفصيل الكل قد تقدّم.

السادسه: أنّ ما ذكره شيخنا الأنصارى (قدس سره) من أنّ القيد فى مقام اللب والواقع يرجع إلى الماده دون الهيئه لا يتم، لأنّ شروط الوجوب تختلف عن شروط الواجب، فإنّ الأولى شروط للاتّصاف فى مرحله المبادىء والثانيه شروط للترتب فى مرحله الامتثال، ولا- يمكن أن تكون شروط الوجوب بما هى قيوداً للواجب، وإنّما هى قيود للوجوب فى مرحله الجعل وللأتصاف فى مرحله المبادىء على ما تقدّم، نعم يمكن أن يكون شىء واحداً قيوداً للواجب والوجوب معاً لكن كلا من جهه، وأمّا أنّ جميع القيود يكون قيوداً للماده فحسب فهو خلاف الضروره.

السابعه: أنّ ملاك كون الشىء قيوداً للوجوب أحد أمرين:

الأول: أن يكون ذلك الشىء دخيلاً فى اتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادىء.

الثانى: أنّ قيد الواجب إذا كان غير اختيارى، فلا بدّ من أخذه قيوداً

للوجوب أيضاً، إذ لو كان الوجوب مطلقاً لزم التكليف بغير المقدور ولا يمكن أخذ شيء قيداً للوجوب في مرحله الجعل بدون أحد هذين الملاكين وإلا لكان لغواً.

الثامنة: أنّ الفرق بين الإرادة المشروطة والإرادة المطلقة إنّما هو بالذات، فإنّ الإرادة المشروطة هي الإرادة المعلّقة مثل إرادة شرب الماء المعلّقة على العطش وإرادة شرب الدواء المعلّقة على المرض وهكذا، فالإرادة المشروطة غير فعلية في افق النفس وإنّما هي معلّقة فيه، بينما الإرادة المطلقة فعلية فيه. وعلى هذا فما ذكره السيّد الأستاذ (قدس سره) من أنّه لا فرق بين الإرادة المشروطة والإرادة المطلقة فكلتاها موجوده في افق النفس وإنّما الفرق بينهما في المتعلّق (1).

فإنّه مطلق في الإرادة المطلقة ومقيّد في الإرادة المشروطة غير تامّ بل مخالف للوجدان، كما أنّ ما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) من أنّ الفرق بينهما في الموجود لا في الوجود (2) غير تامّ، إذ لا يمكن التفكيك بين الوجود والموجود، وكذلك ما أفاده المحقّق العراقي (قدس سره) من أنّ الإرادة المشروطة فعلية كالإرادة المطلقة، من جهة أنّ شروطها من الأمور النفسانية وهي فعلية وتفصيل كل ذلك تقدّم.

التاسعة: إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى مفاد الهيئه أو المادّه، فقد رجّح شيخنا الأنصاري (قدس سره) إطلاق الهيئه على إطلاق المادّه وإرجاع القيد إلى المادّه، بدعوى أنّ إطلاق الهيئه شمولي وإطلاق المادّه بدلي، والأول يتقدّم

ص: ١٠٩

١- (١) - نفس المصدر المتقدّم: ص ٥٢

٢- (٢) - نفس المصدر المتقدّم: ص ٥٤.

وقد علّق عليه بأنّ الكبرى إنّما هى ثابتة بين العام الوضعى والمطلق الثابت إطلاقه بمقدّمات الحكمه، فإنّ دلالة الأول تنجزه لا تتوقّف على أى مقدّمه خارجيه ما عدا الوضع، ودلاله الثانى تعليقيه تتوقّف على مقدّمات الحكمه، فلذلك يتقدّم عليه فى مقام المعارضه بملاك الأظهره، ولا فرق فى هذا التقديم بين أن يكون المطلق بدلاً أو شمولياً إذا كان العام وضعياً لا مطلقاً حتّى بين الاطلاق الشمولى والاطلاق البدلى إذا كان كلاهما ثابتاً بمقدّمات الحكمه، فلا يكون المقام من صغريات هذه الكبرى هذا. ولكن قد استظهرنا فى مبحث التعادل والترجيح، أنّه لا- يبعد تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى أيضاً فى مورد المعارضه بالأظهره وتمام الكلام هناك.

العاشره: إذا ثبتت قاعده أنّ الاطلاق الشمولى يتقدّم على الاطلاق البدلى فى مقام المعارضه، فهل المقام داخل فى هذه القاعده ويكون من صغرياتهما، باعتبار أنّ إطلاق الهيئه شمولى وإطلاق المادّه بدلى، فيه وجهان فذهب جماعه إلى أنّه غير داخل فيها، وقد ذكروا فى وجه ذلك وجوهاً:

الأول: ما أفاده المحقّق النائنى (قدس سره) من إختصاص القاعده بما إذا كان التعارض بينهما بالذات، وحيث إنّ لا تعارض بين إطلاق الهيئه وإطلاق المادّه بالذات وإنّما يكون بالعرض من جهه العلم الاجمالى الخارجى، فلا يكون المقام من صغريات القاعده، ولكن تقدّم أنّ الصحيح عدم الفرق فى تطبيق قواعد الجمع العرفى بين ما إذا كان التعارض بين الدليلين بالذات أو

-

الثاني: أنّ تقييد الهيئه يستلزم تقييد المادّه وصيرورتها حصه خاصه وهى الحصه الواجده للقيده ولا تشمل الحصه الفاقده، فإذن لا تعارض بينهما لكى يرجع إلى قواعد الجمع العرفى، ولكن قد تقدّم أنّ فيه خلطاً بين تقييد المادّه بالمعنى المطلوب فى المسأله والموضوع للأثر شرعاً فى مقابل تقييد الهيئه وبين تقيدها بمعنى صيرورتها حصه خاصه فى مقام اللبّ والواقع بتقييد الهيئه على أساس أنّ دائره الواجب لا يمكن أن تكون أوسع من دائره الوجوب، ومحلّ الكلام فى المسأله إنّما هو فى الأول دون الثانى.

الثالث: أنّ العلم الاجمالى برجوع القيد إلى مفاد الهيئه أو المادّه، ينحلّ إلى علم تفصيلى بتقييد المادّه وسقوط إطلاقها على كل تقدير، أى سواء كان بتقييدها مباشره أم بتقييدها الهيئه، ولكن مرّ أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ.

الحادي عشر: أنّ محلّ الكلام فى المسأله إنّما هو فى القيد الاختيارى، فإنّ أمره مرّدّد بين رجوعه إلى مفاد الهيئه أو إلى مفاد المادّه، وأمّا إذا كان غير اختيارى فلا يكون أمره مرّدداً كما تقدّم.

الثاني عشر: أنّ ما ذكره السيّد الأستاذ (قدس سره) فى المسأله من أنّ النسبه بين تقييد الهيئه وتقييد المادّه عموم من وجه فلا يستلزم تقييد الهيئه تقييد المادّه، هو الصحيح.

الثاني عشر: أنّ ما ذكره المحقّق النائينى (قدس سره) من أنّ القيد يرجع إلى المادّه بلا فرق بين كونه متّصلاً أو منفصلاً، غير تامّ كما مرّ.

الثالث عشر: قد تبين لحدّ الآن أنّ بين إطلاق الهيئه وإطلاق المادّه

-

معارضه بواسطه العلم الاجمالي بسقوط إطلاق إحداهما، وعلى هذا فالمقام داخل في الكبرى المتقدمه وهى تقديم الاطلاق الشمولى على الاطلاق البدلى بملاك الأظهرية، فلا تصل النوبه حينئذ إلى الأصل العملى فى المسأله، هذا كله فيما إذا كان دليل التقييد منفصلا، وأما إذا كان متصلا، فهو خارج عن محلّ الكلام فى المسأله والمرجع فيها حينئذ الأصول العمليه.

الرابعه عشر: أنّ الأصل العملى فى المسأله، أصاله الاحتياط دون أصاله البراءه.

ص: ١١٢

يقسم الواجب إلى المعلق والمنجز، ونقصد بالواجب المعلق ما يكون وجوبه حالياً والواجب استقبالياً، وبالواجب المنجز ما يكون الوجوب والواجب كلاهما حالياً.

معنى الواجب المعلق و الواجب المنجز

أو فقل أنّ القيد إن كان للوجوب فهو مشروط وإن كان للواجب ويكون الوجوب مطلقاً، فإن كان القيد حينئذ مقارناً له فهو منجز، وإن كان متأخراً فهو معلق.

بيان ذلك أنّ زمان الوجوب لا يمكن أن يكون بكامله متقدماً على زمان الواجب وإلاّ لزم خلف فرض كونه واجباً، ضروره أنّه لا يمكن اتّصاف شيء بالواجب إلاّ أن يكون في زمان الوجوب، وإلاّ فلا يكون موصوفاً به وهو خلف وهذا لا كلام فيه، وإنّما الكلام في أنّ زمان الوجوب هل يمكن أن يبدأ قبل زمان الواجب، مثلاً يبدأ زمان وجوب الحجّ منذ تحقّق الاستطاعه في الخارج وزمان الواجب وهو الحجّ يكون متأخراً وزمان وجوب الصوم يبدأ من حين رؤيه الهلال وزمان الواجب يكون منذ طلوع الفجر وهكذا،

النقطة الأولى: في إمكان الواجب المعلق و استحالته

إشاره

النقطة الأولى في إمكان الواجب المعلق وإستحالته.

النقطة الثانيه ولو سلّمنا إمكانه، فهل هو داخل في الواجب المطلق أو الواجب المشروط أو أنه نوع ثالث من الواجب لا هذا ولا ذاك.

النقطة الثالثه في ثمره هذه المسأله.

أمّا الكلام في النقطة الأولى، فقد ذهب جماعه من الأصوليين إلى استحاله الواجب المعلق، وقد استدللّ عليها بعدّه وجوه:

الوجه الأول: ما حكاه المحقق الخراساني (قدس سره) من أنّ التكليف مشروط بالقدره بمعنى أنّ المكلف حين ما يكون التكليف متّجهاً إليه فعلاً

، لا بدّ أن يكون قادراً على الامتثال وإلاّ لزم التكليف بغير المقدور، وعلى هذا فلو قلنا بالواجب المعلق لم يكن المكلف قادراً على الامتثال حين كون التكليف فعلياً ومتّجهاً نحوه، ولذلك لا يمكن الالتزام به (١).

والجواب: أنّ هذا الوجه بهذا المقدار من البيان واضح البطلان، لأنّ التكليف مشروط بالقدره في ظرف الامتثال لا في ظرف الجعل والاعتبار. فإذا كان المكلف قادراً على الامتثال في ظرفه، كفى ذلك في صحه التكليف وإن كان تقريب هذا الوجه بصوره اخرى فتيه، وهي أنّ جعل التكليف لا- يمكن أن يكون لغواً وجزافاً وبلا- مبرّر، وعلى هذا فما هو المبرّر لجعل الوجوب قبل زمان الواجب رغم أنّه يظل معطلاً ما لم يأت وقت الواجب، مثلاً جعل وجوب الصوم منذ رؤيه الهلال في شهر رمضان مع أنّ زمان الواجب من حين طلوع الفجر، فإذن ما هو فائده جعل هذا الوجوب قبل زمان الواجب، أليس

ذلك لغواً وبلا أثر، ومن الواضح أنّ صدور اللغو من المولى الحكيم مستحيل هذا.

والجواب أنّ جعل الوجوب لشيء لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محاله يكون مبيّناً على نكته وتلك النكته التي تدعو المولى إلى الجعل هي اتّصاف ذلك الشيء بالملاك في مرحلة المبادئ، وقد تقدّم سابقاً أنّ شروط الجعل هي شروط للاتّصاف في تلك المرحلة، والجعل إنّما هو من أجل ذلك، فإنّ روح الحكم وحقيقته دون مجرد الاعتبار، فإنّه لا قيمة له بدون الملاك، وعلى هذا فإذا تحقّق شرط اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ قام المولى بالجعل على أساس أنّه دعاه إليه، سواءً كان شرط ترتّب الملاك على الفعل في الخارج متحقّقاً أم لا، وحينئذ فإنّ تحقّق شرط الترتّب مقارناً لشرط الاتّصاف، كان زمان الوجوب مقارناً لزمان الواجب فيكون الواجب منجزاً، وإن كان شرط الترتّب متأخراً عن شرط الاتّصاف، بأن يكون الواجب مشروطاً بوقت متأخر كالصوم مثلاً كان زمان الوجوب متقدّماً على زمان الواجب فيكون الواجب معلّقاً بأنّ وجوبه حالي والواجب استقبالي هذا.

وغير خفي أنّ هذا الجواب وإن كان فنيّاً، إلّا أنّه لا يعالج المشكله فإنّ المشكله متمثّله في أحد أمرين:

الأول: أنّ شرط الواجب المعلق من زمان أو زمانى إن كان شرطاً للوجوب أيضاً بنحو الشرط المتأخّر، فالوجوب حينئذ وإن كان فعلياً قبل تحقّق شرطه، إلّا أنّ ذلك مضافاً إلى أنّه قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر وليس نوعاً آخر من الواجب في مقابل الواجب المشروط أنّه مستحيل، لما تقدّم من أنّ شرط الوجوب، حيث إنّ شرط الاتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ وهو أمر تكوينى، فلا يعقل أن يكون مشروطاً بشرط متأخّر لاستحاله

تأثير المتأخر في ظرفه في الزمن المتقدم، فإن المؤثر فيه حينئذ إن كان عدمه المقارن له فهو مستحيل، وإن كان وجوده فلازمه قلب المشروط عمّا وقع عليه وهو أيضاً كذلك.

الثانى: أنّ الوجوب إذا لم يكن مشروطاً به بنحو الشرط المتأخر بأن يكون مطلقاً، لزم التكليف بغير المقدور، لوضوح أنّ الوجوب إذا كان فعلياً فلا محاله يكون محرّكاً نحو الاتيان بالواجب المقيّد بقيد غير اختياري، ومن الواضح أنّ تحريكه نحوه من التحريك نحو المحال وهو لا يمكن هذا.

وفصل بعض المحققين (قدس سره) في القيد غير الاختياري للواجب بين القيد المضمون تحقّقه في الخارج والقيد غير المضمون تحقّقه فيه، فإن كان قيد الواجب من قبيل الأول كالوقت، فلا ملزم لأخذه قيماً للوجوب أيضاً، باعتبار أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد ليس أمراً حقيقه بالقيد وإنّما هو بذات المقيّد والتقيّد والقيد خارج وكلاهما مقدور إذا كان القيد مضموناً، وحينئذ فلا مانع من إيجاب الفعل المقيّد بقيد مضمون تحقّقه في الخارج بنحو الواجب المعلّق أى بدون أخذه قيماً للوجوب، باعتبار أنّ متعلّق الوجوب وهو التقيّد وذات المقيّد مقدور، والقيد وإن كان غير مقدور إلاّ أنّه مضمون التحقّق خارجاً، وعلى هذا فلا محذور في إيجاب المولى الصوم المقيّد بطلوع الفجر منذ رؤيه الهلال بنحو الواجب المعلّق، فيكون الوجوب حالياً والواجب وهو الصوم استقبالياً، وإن كان قيد الواجب من قبيل الثانى كالقدره مثلاً فلا بدّ من أخذه قيماً للوجوب أيضاً، مثلاً الصوم كما أنه مقيّد بطلوع الفجر كلك مقيّد بالقدره عليه بعد الطلوع، والقيد الأول مضمون التحقّق خارجاً والقيد الثانى غير مضمون التحقّق، فإنّ المكلف قد يكون قادراً على الصوم بعد الطلوع وقد لا يكون قادراً عليه بعده، والقيد الأول حيث إنّ مضمون التحقّق خارجاً، فلا تتصوّر

فيه الحصه الفاقده للقيد حتى يلزم من اطلاق الأمر التكليف بالمحال، وأما القيد الثاني فحيث إنه غير مضمون التحقق، فنتصور فيه الحصه الفاقده للقيد وهي الصوم غير المقدور بعد طلوع الفجر، وحينئذ لو لم تكن قدره عليه بعد الطلوع قيلاً للأمر أيضاً بأن يكون مطلقاً، لزم التكليف بغير المقدور، لأنه باطلاقه يشمل صورته عدم قدره فيكون محرّكاً نحو الصوم غير المقدور وهو لا يمكن، هذا هو الفارق بين القيد المضمون وغير المضمون، فالنتيجة أنه لا مانع من الالتزام بالواجب المعلق في القيد المضمون تحقّقه خارجاً، ولا يمكن الالتزام به في القيد غير المضمون كذلك (1) هذا.

ويمكن المناقشه في هذا التفصيل بتقريب، أنّ الثمره بين كون القيد مضمون التحقق خارجاً وبين كونه غير مضمون التحقق كذلك إنّما تظهر في ظرفه المتأخر، وأما بالنسبه إلى الأمر المتقدم فلا فرق بينهما، فإنّ هذا الأمر لا يمكن أن يكون مشروطاً به بنحو الشرط المتأخر بلا فرق بين أن يكون مضمون التحقق في ظرفه أو لا، وأما كونه مطلقاً والواجب مقيد به في ظرفه المتأخر. فهو أيضاً لا يمكن، لأنّ معنى أنّ الأمر مطلق أنّه فعلى ولا حاله منتظره له، ولازم ذلك أنّه محرّك للمكلف نحو الاتيان بالواجب ولو بنحو الاقتضاء مع أنّه مستحيل، لاستحاله أن يكون محرّكاً ولو بنحو الداعويه الاقتضائيه قبل طلوع الفجر، وإن شئت قلت أنّ الأمر المتعلق بالصوم المقيد بطلوع الفجر إذا كان فعلياً منذ رؤيه الهلال، فلا محاله يكون محرّكاً وداعياً بنحو الاقتضاء نحو الصوم المذكور، ومن الواضح أنّه مستحيل، إذ لا يعقل أن يكون الأمر مطلقاً وفعلياً من الآن ومتعلقه متأخراً، لأنّ معنى ذلك أنّ

ص: ١١٧

موضوعه متحقق فعلاً باعتبار أنه مطلق وغير مقيد بقييد الطلوع، ونتيجة هذا هي فعلية فاعليه الأمر ومحركيته قبل الفجر ومنذ الليل وهي مستحيلة، لأنها تحريك نحو المحال، نعم يمكن جعل وجوب الصوم بعد الطلوع من الليل بأن يكون الجعل من الآن والمجوعول بمعنى فعليته بفعلية موضوعه منذ الفجر، فإن معنى هذا أن قيد الطلوع مأخوذ في موضوع الوجوب أيضاً بمعنى أنه كما يكون قيداً للواجب يكون قيداً للوجوب أيضاً، ولكن هذا خارج عن محل الكلام وليس من الواجب المعلق، وعلى ضوء هذا الأساس لا يمكن أن يقاس الواجب المعلق بالواجب الموسع، فإن الوجوب في الثاني فعلى بمعنى أن فاعليته تامه، غايه الأمر أن الوقت بما أنه متسع فهو يدعو ويحرك نحو الواجب بنحو الاقتضاء لا- اللزوم، وأمّا الوجوب في الواجب المعلق فيستحيل أن يكون محرّكاً وداعياً ولو بنحو الاقتضاء، فإن اقتضاء المحال محال هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ الوجوب في الواجب المعلق حيث إنّه غير مقيد بقيده، فمعناه أنّه لم يؤخذ في موضوعه في مرحله الجعل، وعليه فالوجوب فعلى بفعلية موضوعه قبل تحقق قيد الواجب، فإذا كان فعلياً كذلك، كان محرّكاً لا محاله نحو الواجب المقيد بالقيد المتأخر. ومن الواضح أنّه لا فرق في ذلك بين كون قيد الواجب مضموناً أو غير مضمون، ضروره أنّ التحريك نحوه قبل تحقق قيده تكليف بالمحال، وإن كان القيد مضموناً.

ومن ناحيه ثلثه أنّ المراد من إطلاق الوجوب في الواجب المعلق ليس إطلاقه في زمان الواجب بلحاظ قيده لكي يختلف باختلاف القيد المضمون وغير المضمون، فإنّ القيد إن كان مضموناً فلا- تتصوّر فيه الحصّه الفاقده له، فإذن ليس للإطلاق مصداق إلاّ الحصه الواحده، وإن كان غير مضمون فتتصوّر

فيه الحصه الفاقده، وحينئذ فإذا كان الوجوب مطلقاً وإطلاقه حيث يشمل الحصه الفاقده فيلزم التكليف بالمحال. ولكن قد مرّ أنّ المراد من إطلاقه هو إطلاقه قبل زمان الواجب، فإذا لا فرق بين القيد من هذه الناحيه.

من ناحيه رابعه أنّ الواجب المعلق إذا أمكن ثبوتاً في القيد المضمون أمكن كذلك في القيد غير المضمون أيضاً، وذلك لما عرفت من أنّ التفصيل بينهما مبنى على أنّ القيد إذا كان مضموناً، فحيث إنّ الحصه الفاقده للقيد في ظرفه غير متصوّره فيه، فلا يستلزم اطلاق الأمر وعدم تقييده به التكليف بغير المقدور، باعتبار أنّ مصداق الأمور به حينئذ منحصر بالحصه الواجده، وأما إذا لم يكن مضموناً كالمقدوره، فحيث إنّ الحصه الفاقده للقيد متصوّره فيه فاطلاق الأمر وعدم تقييده به يستلزم التكليف بغير المقدور، لأنه يدعو حينئذ إلى الحصه الفاقده للمقدوره.

ولكن هذا البناء غير صحيح، فإنّ إطلاق الأمر كما أنّه في الأول لا يستلزم التكليف بالمحال كذلك في الثاني، لأنّ معنى إطلاقه وعدم تقييده بالمقدوره، أنّها ليست من شروط الاتّصاف في مرحله المبادئ وقيود الأمر في مرحله الجعل، بل هي من شروط الترتّب وقيود الأمور به فحسب، وليس معناه أنّه يدعو إلى الاتيان بالحصه الفاقده للمقدوره، ضروره أنّ الأمر لا يدعو إلاّ إلى الاتيان بمتعلّقه وهو في المثال الصوم المقيّد بالمقدوره لا الجامع بينه وبين الحصه الفاقده، مثلاً الأمر المتعلّق بالصلاه تعلّق بحصّه خاصه منها وهي الصلاه المقيّده بقيودها مع أنّ تلك القيود ليست قيوداً للأمر لأنه مطلق بالنسبه إليها، ومعنى إطلاقه أنّها غير دخيله في الاتّصاف في مرحله المبادئ لا أنّه يحرك إلى الصلاه الفاقده لهذه القيود وهكذا، وعلى ضوء ذلك فإذا كان الصوم بعد طلوع الفجر مقيّداً بالمقدوره فمعناه أنّ الواجب حصه خاصه من الصوم وهو

الصوم المقيّد بالقدره، بحيث يكون التقيّد بها جزءاً له والقيّد خارج عنه، فإذاً لا محاله يكون الأمر متعلّقاً بهذه الحصة ولا يدعو إلا إليها، وهذا لا ينافي إطلاقه وعدم تقييده بالقدره، فإنّ معنى إطلاقه أنّ القدره ليست من شروط الاتّصاف في مرحله المبادىء حتّى تكون قيدياً له في مرحله الجعل، إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّه لا فرق بين القيد المضمون وغير المضمون لا في إمكان الواجب المعلق ولا في استحالته.

الوجه الثاني ما حكاه المحقّق الخراساني (قدس سره) عن بعض معاصريه وملخصه:

أنّ الإراده لا تنفك عن المراد بلا فرق في ذلك بين الاراده التكوينيّه والاراده التشريعيّه، غايه الأمر أنّ الأولى تتعلّق بفعل نفس المرید والثانيّه بفعل غيره، ومن المعلوم أنّ الايجاب والطلب إنّما هو بازاء الاراده المحرّكه للعضلات نحو المراد، فكما أنّ الاراده التكوينيّه لا- تنفك عن المراد زمنياً باعتبار أنّها لا- تنفك عن التحريك وهو لا ينفك عن التحرك خارجاً وإن تأخر عنه رتبه، فكذلك الاراده التشريعيّه، فإنّها لا- تنفك عن الايجاب زمنياً وهو ينفك عن تحريك العبد في الخارج، لأنّ حقيقه الايجاب إيجاد الداعي والباعث له نحو الفعل، وحيث إنّ الباعث والانبعث والتحريك والتحرّك متضايّفان، فإذا استحال الانبعث والتحرّك نحو فعل استقبالي، استحال التحريك والباعث أيضاً، ونتيجه ذلك استحاله تعلق الايجاب بأمر استقبالي (1)، ويمكن تقريب هذا الوجه بصيغتين تاليتين:

الأولى: أنّ الاراده التكوينيّه لا تنفك عن المراد، فلا يمكن أن تكون

ص: ١٢٠

الارادة فعلية وموجوده في افق النفس بتمام مبادئها والمراد استقبالياً، لأنّه من انفكاك المعلول عن العله التامه، وعلى هذا فإذا اتّصف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ وحصلت الاراده للمولى، فلا تنفك عن الايجاب والبعث نحو الفعل في الخارج.

الثانيه: أنّ الاراده التشريعيه التي هي عباره عن أمر المولى عبده بفعل ما وإيجابه لا تنفك عن المراد، فإنّ حقيقه الأمر من قبل المولى هو إيجاد الداعي والباعث في نفس المكلف، ومن المعلوم أنّه لا- ينفك عن الانبعاث والتحرّك، لأنهما متضايغان والمتضايغان متقابلان في القوّه والفعل، ومن الواضح أنّ الانبعاث والتحرّك بالفعل نحو أمر استقبالي مستحيل واستحالته تستلزم استحاله الداعويه والباعثيه، ولازم ذلك استحاله البعث والتحيك نحو فعل في المستقبل هذا.

وأجاب المحقّق صاحب الكفايه (قدس سره) عن الصيغه الأولى وحاصل جوابه، المنع عن استحاله انفكاك المراد عن الاراده التكوينيّه، فإنّها مرتبه مؤكّده من الشوق في افق النفس المحرّك للعضلات نحو المراد، فإذا حصل هذا الشوق في عالم النفس كان مؤثراً شريطه أن تكون قابليه القابل متحقّقه، كما إذا كان الفعل المشتاق إليه مقارناً للاراده، فإنّه حينئذ تحقّق بها خارجاً، وأمّا إذا كان مقيداً بزمان استقبالي فلا يتحقّق إلاّ أن يأتي ذلك الزمان، وهذا ليس من جهه قصور في الاراده لأنّها تامه بل لعدم قابليه القابل(١).

والخلاصه أنّ الاراده كما تتعلّق بأمر مقارن كذلك تتعلّق بأمر متأخّر، ولا فرق بين الارادتين من حيث بلوغها مرتبه الكمال، ومن هنا إذا تعلّقت

ص: ١٢١

الاراده بأمر متأخر، فإن كانت له مقدمات خارجيه، كانت محرّكاً نحو الاتيان بها، وإن لم تكن له مقدمات كذلك غير عمود الزمان، فالاراده بكامل مرتبتها موجوده ولكن قابليه المحل غير متحقّقه إلاّ- بمرور الزمان، فإذن انفكاك الاراده عن المراد والشوق المؤكّد عن المشتاق إليه خارجاً أمر مطابق للوجدان وغير قابل للانكار.

وللنظر في هذا الجواب مجال، أمّا أولاً- فلأنّه يظهر من هذا الجواب أنّ الاراده إذا بلغت مرتبتها العاليه فهي علّه تامّه لتحريك العضلات نحو المراد شريطه توفّر جميع شروطها منها قابليه القابل.

وقد تقدّم في ضمن البحوث السالفه أنّ الاراده مهما بلغت من المرتبه والدرجه لا يمكن أن تكون علّه تامّه لايجاد المراد في الخارج، فإنّ الفعل الاختياري مسبق بسلطنه الإنسان التي هي وراء الاراده ومستند إليها لا إلى الاراده فيصدر منه بسلطنته وإختياره، كانت هناك اراده في نفسه أم لا على تفصيل تقدّم.

وثانياً أنّ إمكان انفكاك الاراده عن المراد لا- يدلّ على إمكان انفكاك الوجوب عن الواجب بتمام مراحل من المبدأ إلى المنتهى، أمّا إمكان انفكاك الاراده عن المراد، فإنّما هو بملاك أنّ الاراده بمعنى الشوق المؤكّد من الصفات النفسانيه التعلّقيه، فقد تتعلّق بأمر متأخر زمنياً كما أنّها تتعلّق بأمر مقارن كذلك، وأمّا انفكاك الوجوب عن الواجب زمنياً بتمام مراتبه لا يمكن، لأنّ حقيقه الوجوب وروحه هي اتّصاف الفعل بالملا-ك في مرحله المبادئ وهو أمر تكويني فلا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر كطلوع الفجر مثلاً- ولكن الوجوب بما له من الملا-ك يكون فعلياً ومطلقاً لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وقد تقدّم تفصيله، هذا كلّه فيما إذا كان المراد من الاراده الشوق

النفساني المؤكّد فإنّه لا- استحاله في انفكاكه عن المشتاق إليه، وأمّا إذا كان المراد منها الاختيار وإعمال القدره، فلا يمكن إنفكاكها عن المراد لأنّ الاختيار وإعمال القدره لا يتعلّق إلّا بالفعل الخارجى المقدور، ولا يمكن فرض كون إعمال القدره من الآن والفعل المقدور في زمن متأخّر، وقد تقدّم تفصيل ذلك ضمن البحوث السالفه.

وأجاب (قدس سره) عن الصيغه الثانيه أنّ الانبعاث والتحرّك ببعث المولى وأمره إنّما هو بحكم العقل من باب لزوم الطاعه، ومن الواضح أنّ موضوع حكم العقل بلزوم الطاعه كل شوق مؤكّد قد حمل المولى على التصدّي لتحصيله من خلال تحريك العبد بأمره الداعى والباعث له نحو الفعل في ظرفه وبحسب مقدّماته، فإنّ هذا المقدار كاف لحكم العقل على العبد بلزوم الانبعاث في وقت الواجب، وإلّا- فماذا يقال في شأن الواجبات المنجزه المقيده بقيود لا بدّ أن تقع قبلها زماناً، فالصلاه مقيده بالوضوء قبلها وهو يستلزم مرور زمان حتّى ينتهى المكلف منه ويبدأ بالصلاه مع أنّ الواجب لم يقيّد بالزمان المتأخّر عن فعل الوضوء بل هو فعلى من أول الأمر، فلو كان يشترط في الوجوب فعلية الانبعاث نحو الواجب، لزم المحذور في المقام أيضاً، إذ الانبعاث فعلا نحو الصلاه المقيده بالوضوء غير معقول، وإنّما المعقول الانبعاث أولاً نحو الوضوء ثمّ نحو الصلاه هذا(1).

وفيه أنّ هذا الجواب لا يتمّ، وذلك لوضوح أنّ الغرض من الأمر إمكان انبعاث المكلف نحو الواجب بما له من القيود والشروط ولا يشترط في جعل الوجوب فعلية الانبعاث، حيث إنّ الغرض من جعله لشيء إيجاد الداعى في

ص: ١٢٣

١- (١) - كفايه الأصول: ص ١٠٣.

نفس المكلف بنحو الاقتضاء لا بنحو العلية.

وعلى هذا الأساس فإذا كان زمان الواجب مقارناً لزمان الوجوب كصلاة الظهر مثلاً، فإنّ زمانها مقارن لزمان وجوبها، لأنّ زمان كليهما يبدأ من الزوال، وعليه فإذا تحقّق الزوال أمكن انبعاث المكلف نحو الصلاة بما لها من القيود والشروط، وهذا بخلاف ما إذا كان زمان الوجوب متقدماً على زمان الواجب، فإنّه يستحيل أن يكون باعثاً وداعياً من حين تحقّقه وفي فتره قبل تحقّق زمان الواجب، لأنّ في هذه الفتره من الزمان لا يمكن دعويته وباعثيته كما لا يمكن انبعاث المكلف فيها نحو الواجب، مثلاً إذا تحقّق وجوب الصوم في شهر رمضان منذ رؤيه الهلال، لا يمكن أن يكون داعياً وباعثاً في فتره زمنيه بينها وبين طلوع الفجر، كما أنه لا يمكن انبعاث المكلف في تلك الفتره، بينما وجوب الصلاة بعد الزوال يمكن أن يكون داعياً وباعثاً كما يمكن انبعاث المكلف منه بعده.

ودعوى أنّ الواجب المقيّد بقيد زمانى كالصلاه مثلاً وإن كان وقوعه ممكناً في عمود الزمان كوقوع الصلاه في طول زمانها إلا أنّ وقوعه دفعه واحده في آن تحقّق الوجوب لا- يمكن ومستحيل، إذ لا يعقل وجود الواجب التدريجي كالصلاه دفعه واحده كاستحاله وقوع الفجر في الليل.

مدفوعه ضروره أنّ المراد من امكان انبعاث المكلف امكان انبعاثه نحو الواجب في عمود زمانه بما له من الأجزاء والقيود والشروط الطويله، وليس المراد منه انبعاث المكلف نحو وقوعه دفعه واحده حتّى يقال أنه مستحيل، فإنّ هذا غير محتمل، بداهه أنّ وجوب الصلاه إذا تحقّق بعد الزوال، لا- يوجب تحريك المكلف وانبعاثه نحو الاثيان بالصلاه دفعه واحده وفي آن تحقّق الوجوب لكى يقال أنه مستحيل، بل يوجب ذلك من الزوال إلى الغروب، لوضوح أنّ العقل لا- يحكم بأكثر من ذلك، فإنّ انبعاث المكلف إنّما هو على أساس حكم العقل بلزوم

الطاعه وهو لا يحكم بأكثر من انبعائه نحو الشروع فى الواجب بما له من المقدمات فى زمانه، بل لو قلنا أنّ تحقق الوجوب فعلا يوجب الانبعاث الفعلى فأيضاً لا إشكال، لأنه لا يوجب الانبعاث أو لا نحو المقدمات ثم إلى الواجب بل يوجب الانبعاث فعلا نحو الاتيان بالواجب بما له من القيود والمقدمات الخارجيه التى يتوقف إتيانه عليها، كوضوح أنّ الانبعاث إلى المقدمات ناشئ من الانبعاث إلى الواجب بالتبع وفى طوله، فإذن ليس هنا إلا انبعاث واحد فعلا وهو الانبعاث نحو الاتيان بالواجب بتمام قيوده وشروطه أصاله.

وما فى هذا الجواب من أنّ فعلية الوجوب لو كانت مشروطه بفعله الانبعاث، لزم المحذور فى الواجبات المنجزه أيضاً، لأنّ الانبعاث فعلا- نحو الصلاه المقيده بالوضوء غير معقول، وإنما المعقول الانبعاث أو لا نحو الوضوء ثم نحو الصلاه غير تام، لأنّ الانبعاث نحو الوضوء من توابع الانبعاث نحو الصلاه، على أساس أنه من قيودها وتبعاتها فلا يكون انبعائاً مستقلاً، ضروره أنّ فعلية الوجوب تقتضى فعلية الانبعاث نحو الاتيان بالصلاه المأمور بها وهى الصلاه المقيده بقيود منها الوضوء ولا تقتضى الانبعاث أولاً نحو الوضوء ثم نحو الصلاه، لأنّ الانبعاث نحو الوضوء فى طول الانبعاث نحو الصلاه و مترشّح منه، فيكف تقتضى الانبعاث إليه أولاً.

وهذا بخلاف الواجب المعلق، فإنّ وجوبه الحالى لا يمكن أن يكون داعياً وباعثاً فى الفتره الزمنيه الفاصله بينه وبين الواجب لا إمكاناً ولا فعلاً مع أنّ فعلية الوجوب بفعله موضوعه لا محاله تقتضى إمكان الانبعاث، وإلا فلا معنى لفعليته.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أنه لا يمكن حمل الآيه الشريفه على الواجب المعلق بأن يكون وجوب الصوم فعلياً منذ شهاده الشهر والواجب

يكون متأخراً ويبدأ منذ الفجر، فإن الآيه وإن كانت ظاهره في أن الأمر بالصوم في الغد من حين الشهادة، إلا أنها لا تكون ظاهره في أن الأمر بالصوم مطلق وفعلي بفعليه موضوعه قبل طلوع الفجر وأنه غير دخيل في اتصافه بالملاك في مرحله المباديء، بل لا يبعد ظهورها في أن جعله إنما هو من حين الشهادة، وأما فعليته فإنما هي بفعليه الفجر، فإنه كما اخذ قيوداً لمتعلقه كذلك اخذ قيوداً لموضوعه حكماً وملاكاً، فإذا لا يكون الوجوب فعلياً قبل طلوع الفجر، فالنتيجة أن الآيه لا تدل على أن فاعليه وجوب الصوم فعليه بفعليه موضوعه قبل الفجر، بل لو كانت الآيه الشريفه ظاهره في الواجب المعلق وهو فعليه الوجوب قبل الفجر، فلا بد من رفع اليد عن هذا الظهور، لما عرفت من استحاله ذلك، ومن هنا يظهر حال الروايات الآمره بتعليق وجوب الصوم على الرؤيه كقوله (عليه السلام) صم للرؤيه(١).

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أن قيود الوجوب تختلف عن قيود الواجب

، فإن قيود الوجوب قد اخذت في لسان الدليل مفروضه الوجود خارجاً في مرحله الجعل، وأما قيود الواجب فإنها قد اخذت في متعلق الوجوب تقييداً لا قيوداً، ولازم الأول أمران:

أحدهما: أن تحصيلها غير واجب، إذ لا مقتضى لوجوبها بينما يجب تحصيل الثانيه.

وثانيهما: أن فعليه الحكم تتبع فعليه هذه القيود في الخارج على أساس أنها بمثابة الشرط في القضييه الشرطيه والحكم بمثابة الجزاء، ومن الطبيعي أن الجزاء يدور مدار الشرط وجوداً وعدمياً حدوداً وبقاءً، وعلى ذلك بنى (قدس سره) أن

-

ص: ١٢٤

١- (١) - الوسائل ج ٧: ص ١٨٤ ب ٣ من أحكام شهر رمضان ح ١١.

الشرط المتأخر مستحيل، إذ لا يعقل أن يكون الحكم فعلياً قبل فعله موضوعه وشرطه، وإلا لزم خلف فرض كونه موضوعاً له، وحيث إنّ الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر فيكون مستحيلاً (١). هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بتقريب أنّ الحكم المجعول وإن كان يتبع الجعل ويستحيل أن يتخلف عنه إلا أنّ كيفية الجعل بيد المولى، فكما أنّ له أن يجعل الوجوب على موضوع مقيّد بقيد مقارن، فكذلك له أن يجعله على موضوعه مقيّد بقيد متأخر، وحينئذ فلا محاله يتحقّق الوجوب قبل تحقّق قيده المتأخر على أساس أنه مقيّد ومشروط به بنحو الشرط المتأخر، أو فقل أنّ كيفية جعل الحكم واعتباره حيث إنّه بيد المولى، فله جعله على موضوع مقيّد بقيد متأخر أو متقدّم بنحو المفروض وجوده في الخارج كما أنّ له جعله على موضوع مقيّد بقيد مقارن كذلك، فعلى الأول بطبيعته الحال يتحقّق الحكم قبل تحقّق قيده، وهذا هو معنى كون الحكم مشروطاً بشرط متأخر، ولهذا قال (قدس سره) أنّه غير مانع من الالتزام بإمكان الشرط المتأخر ثبوتاً بلا فرق بين أن يكون الشرط شرطاً للوجوب فقط أو شرطاً للواجب أيضاً، ويسمى الثاني بالواجب المعلق، ومن هنا يظهر أنّ الواجب المعلق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخر (٢).

والجواب: أنّ ما أفاده (قدس سره) مبني على أن تكون للحكم مرتبتان:

ص: ١٢٧

-
- ١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٤٦. ثم لا يخفى أنّه (قدس سره) قد تعرّض لكلام المحقّق النائيني في المحاضرات ج ٢: ص ٣٥٣ وقال في جوابه: ولكن قد تقدّم الكلام في مسأله شرط المتأخر وذلك قد تعرّض له في ص ٣٠٨ فراجع
- ٢- (٢) - المحاضرات ج ٢: ص ٣٠٨.

الأولى: مرتبه الجعل.

الثانية: مرتبه المجعول.

وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه، ولكن قد تقدّم مؤشراً أنّ للحكم مرتبه واحده وهي مرتبه الجعل والاعتبار على أساس أنّ الحكم أمر اعتبارى وليس له واقع وراءه يتحقّق بنفس الجعل والاعتبار، والمجعول به عين الجعل ولا يمكن التفكيك بينهما كالإيجاد والوجود فى التكوينية، ولا يعقل أن تكون للمجعول به مرتبه اخرى، ضروره أنه عين الجعل ذاتاً وحقيقه، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار، ووجود الحكم إنّما هو بنفس وجود الجعل والاعتبار ولا يتصوّر له وجود آخر، وأما وجوده بوجوه موضوعه فى الخارج فهو بمعنى وجود فاعليته ومحركيته نحو الاتيان بالمأمور به وليس من مراتب الحكم، ضروره أنه ليس بيد الشارع بل هو مسبب عن الأسباب الخارجيه كوجود موضوعه فيه، فلو كان من مراتب الحكم فلازمه أن يكون الحكم من الأمور الخارجيه وهو كما ترى، إلى هنا قد تبين أنّ فعلية الحكم إنّما هي بفعلية موضوعه فى الخارج وليست من مراتب الحكم الذى هو أمر اعتبارى ويبد المولى وضعاً ورفعاً ولا يتأثر بشيء من الوجودات الخارجيه، ومعنى فاعليته، فعلية فاعليته ومحركيته لا فعلية نفس الحكم الشرعى لأنّه فعلى بنفس الجعل فى عالم الاعتبار والذهن، ولا يعقل أن تكون تلك المرتبه من مراتب المجعول، بداهه أنّ مرتبه المجعول نفس مرتبه الجعل لأنّه عينه، ويستحيل انفكاكه عنه كاستحاله انفكاك الوجود عن الإيجاد، فإذن جعل هذه المرتبه من مراتب الحكم مبنى على ضرب من المسامحه.

ومن هنا قلنا فى ضمن البحوث السالفه أنّ شرائط الحكم هي نفس شرائط الجعل باعتبار أنه عين الجعل ذاتاً وحقيقه، والمفروض أنّ شرائط

ص: ١٢٨

الجعل هي الأشياء بوجوداتها للحاظيه الذهنيه لا- بوجوداتها الخارجيه، إذ لا- يعقل أن يكون جعل الحكم متأثراً بالأشياء بوجوداتها الخارجيه وإلا كان خارجياً وهذا خلف، وعلى هذا فلا يتصور أن يكون الحكم مشروطاً بشرط متأخر، لأن الشرط وجود الشيء لحاظاً وتصوراً وهو مقارن وإن كان متأخراً خارجاً أو متقدماً، فإذن ما هو شرط ليس بمتأخر وهو الوجود الذهني وما هو متأخر ليس بشرط وهو الوجود الخارجي هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى أنّ فعليه فاعليه الحكم ومحركيته نحو الاتيان بمتعلقه، حيث إنّها تكون من الأمور الواقعيه التكوينيّه، فلا يمكن أن تكون مشروطه بشرط متأخر، لاستحاله تأثير المتأخر في المتقدم على تفصيل قد مرّ.

لحدّ الآن قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أنّ شروط الحكم بما أنّها من الأمور الذهنيه للحاظيه فلا يتصور فيها الشرط المتأخر، فإنّه إنّما يتصور فيما إذا كان الشيء شرطاً بوجوده الخارجى، وأمّا اتّصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ، فحيث إنّ من الأمور التكوينيّه، فلا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخر وكذلك فعليه فاعليه هذا الحكم فى الخارج.

وأمّا الواجب المعلق الذى يكون مقيداً بالوقت المتأخر، فإن كان الوقت شرطاً لاتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ أيضاً، فقد تقدّم أنّه مستحيل لاستحاله كون الاتّصاف مشروطاً بشرط متأخر، وإما إذا لم يكن شرطاً للاتّصاف ودخيلاً فيه وإنّما هو شرط لترتب الملاك على الواجب فى الخارج، فعندئذ إن كان الفعل متّصفاً بالملاك مطلقاً فى مرحله المبادئ ولكن ترتبه عليه منوط بدخول الوقت، فهل يقتضى ذلك جعل الوجوب مطلقاً أو لا بدّ من جعله مشروطاً بدخول الوقت بنحو الشرط المتأخر.

والجواب أنّ كليهما لا يمكن، أمّا الأول فقد تقدّم أنّه يستلزم التكليف

بغير المقدور، وأمّا الثّاني فلأنّ جعل الوجوب مشروطاً بدخول الوقت رغم أنّ ملاكّه مطلق فهو بلا مبرّر، إذ لا معنى لجعل الحكم بلا-ملاك، لأنّ الملاك هو حقيقه الحكم وروحه ولا-قيمه للاعتبار بما هو، وأمّا بلحاظ ملاكّه فلا يمكن أن يكون مشروطاً بشرط متأخّر، هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت والتصوّر، وأمّا ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ ملاك أخذ شيء قيداً للوجوب في مقام الاثبات أحد أمرين:

الأول: أن يكون ذلك الشيء دخيلاً في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحله المباديء، فإنّه حينئذ لا بدّ من أخذه قيداً للوجوب في مرحله الجعل.

الثاني: أن يكون الواجب مقيداً بقيد طولى غير اختياري، ففي مثل ذلك لا محاله أخذ ذلك القيد قيداً للوجوب أيضاً، فإنّما هو بلحاظ مقام الاثبات، بنكته أنّ القيد إذا كان قيداً للوجوب مباشره في مرحله الجعل، فهو يكشف عن أنّه قيد للاتّصاف بالملاك في مرحله المباديء، وإلاّ فلا يمكن أخذه قيداً للوجوب، وأمّا إذا كان القيد قيداً للواجب في هذه المرحله فهو لا يكشف مباشره عن أنّه قيد للاتّصاف وإنّما يكشف كذلك عن أنّه قيد للترتّب، ولكنّه إذا كان طولياً وغير اختياري، يكشف عن أنّه قيد للوجوب والاتّصاف أيضاً بنحو الشرط المقارن حتّى لا-يلزم التكليف بغير المقدور، مثلاً- قوله تعالى (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) ظاهر في أنّ الأمر بالصوم منذ رؤيه الهلال، وحيث إنّ لا-يمكن أن يكون ذلك بنحو الواجب المعلق ولا-الواجب المشروط بالشرط المتأخّر لاستحالتهم معاً كما تقدّم، فلا بدّ حينئذ من الالتزام بأنّ طلوع الفجر كما أنّه قيد للترتّب كذلك قيد للاتّصاف، غايه الأمر أنّ الجعل كان منذ الليل وأمّا المجعول وهو الوجوب الفعلي المحرّك فهو بعد الطلوع، إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ الواجب إذا كان مقيداً بوقت متأخّر، فإن

كان ذلك الوقت دخيلاً- في اتّصاف الفعل بالملا-ك في مرحله المبادىء أيضاً كان قيدياً للواجب والوجوب معاً، فلا يكون الواجب معلّقاً والوجوب مطلقاً، وإن لم يكن دخيلاً فيه بأن يكون الاتّصاف به مطلقاً فلا يمكن جعل الوجوب كذلك، لاستلزامه التكليف بغير المقدور، ولا مشروطاً لعدم الملاك له.

نتائج البحث

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التاليه:

الأولى: أنّ الواجب المعلّق وهو أن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً مستحيل، لأنّ الوجوب إذا كان مطلقاً وفعلياً فهو يقتضى تحريك المكلف نحو الاتيان بالواجب المقيّد بالوقت المتأخّر، وهذا من التكليف بالمحال، وإذا كان وجوبه أيضاً مشروطاً بالوقت المتأخّر، فمعناه أنّه قيد للوجوب بتمام مراحل من مرحله المبادىء وهى مرحله اتّصاف الفعل بالملاك والاراده إلى مرحله الجعل والاعتبار، وقد تقدّم أنّه لا- يمكن أن يكون الوجوب مشروطاً بشرط متأخّر بلحاظ مبادئه، لأنّها من الأمور التكوينية ويستحيل تأثير المتأخّر فيها.

الثانيه: أنّ الواجب المعلّق بمعنى أن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، لا يختص بما إذا كان مقيّداً بوقت متأخّر مضمون التحقّق فى الخارج بل الظاهر إناطته بالتقييد بقيد متأخّر غير اختيارى من زمان أو زمانى كالقدره أو الحياه أو غيرها، فإنّ التخصيص بالأول بنكته أنّ إمكان الواجب المعلّق مبنى على أن يكون مقيّداً بقيد متأخّر مضمون التحقّق فى الخارج، فعندئذ لا مانع من أن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، وأمّا إذا كان مقيّداً بقيد متأخّر غير مضمون فى الخارج كالقدره أو الحياه أو نحوها، فلا بدّ من أخذه قيدياً للوجوب أيضاً، فيكون حينئذ من الواجب المشروط لا من المعلّق، ولكن قد تقدّم المناقشه فى هذا التفصيل بشكل موسّع.

الثالثة: أنّ الواجب إذا كان مقيداً بقيد طولى غير اختياري، فإن كان ذلك القيد دخيلاً في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحله المباديء فهو قيد للواجب والوجوب معاً، فإذاً يكون من الواجب المشروط لا-المعلّق، وإن لم يكن دخيلاً فيه بأن يكون الاتّصاف بالملاك في هذه المرحلة تاماً وغير مشروط بشيء، فعندئذ لا يمكن جعل الوجوب مطلقاً ومنجزاً، لأنّه يدعو المكلف إلى الاتيان بالواجب المقيد بقيد غير اختياري، وهو من الدعوه إلى الحال فلهذا لا يعقل جعله كذلك، وهذا معنى استحاله الواجب المعلّق، كما أنّه لا يمكن جعل الوجوب مشروطاً بذلك القيد المتأخر لأنّه بلا ملاك، هذا تمام كلامنا في النقطة الأولى.

النقطة الثانية: لو سلمنا إمكانه، فهل هو داخل في الواجب المطلق أو المشروط أو إنه نوع ثالث من الواجب

إشاره

وأما الكلام في النقطة الثانية وهي أنّ الواجب المعلّق هل هو داخل في الواجب المشروط أو المطلق، أو لا هذا ولا ذاك، بل هو نوع ثالث من الواجب في مقابل النوع الأول والثاني، ففيه وجوه والأظهر هو الوجه الثالث، وذلك لما تقدّم من أنّ الواجب المعلوم هو ما يكون الواجب مقيداً بقيد متأخر غير اختياري والوجوب مطلقاً وغير مقيد به فلهذا يكون نوعاً ثالثاً من الواجب في مقابل النوعين الأولين، أمّا أنّه في مقابل الأول فلاّنه مباين له ثبوتاً وإثباتاً، أمّا ثبوتاً فلاّنه قيده دخيل في ترتب الملاك عليه من دون كونه دخيلاً في اتّصافه به، بينما هو في الواجب المشروط دخيل في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحله المباديء، وأمّا إثباتاً فلاّنه في الواجب المعلّق قيد للواجب في هذا المقام، بينما هو في الواجب المشروط قيد للوجوب فيه، فإذاً يختلف الواجب المعلّق عن الواجب المشروط ولا-اشتراك بينهما، وأمّا أنّه في مقابل النوع الثاني، فلاّنه الواجب المعلّق حصه خاصه وهو المقيد بقيد متأخر، بينما الواجب المطلق مطلق من هذه الناحيه وغير مقيد به

ص: ١٣٢

الصحيح أن الواجب المعلق على تقدير إمكانه نوع ثالث من الواجب

فالنتيجة أنّ الواجب المعلق على تقدير إمكانه نوع ثالث من الواجب في الشريعة المقدّسه هذا.

وهنا قولان آخران في المسأله:

ما اختاره المحقق الخراساني في أنّ الواجب المعلق قسم من المطلق

أحدهما ما إختاره المحقق الخراساني (قدس سره) وهو أنّ الواجب المعلق قسم من الواجب المطلق (١).

ما اختاره الشيخ الأنصاري من أنه لا واقع لهذا التقسيم الثلاثي، بل الواجب إما مطلق أو شروط

الثاني ما اختاره شيخنا الأنصاري (قدس سره) وهو أنّه لا واقع لتقسيم الواجب إلى أنواع ثلاثه:

المطلق والمشروط والمعلق، بل الواجب إمّا مطلق أو مشروط ولا ثالث لهما (٢).

أمّا القول الأول فقد أفاد المحقق الخراساني (قدس سره) في وجهه أنّ المعيار في كون الواجب مطلقاً هو فعلية وجوبه وإطلاقه في مقابل تقييده وإن كان الواجب بنفسه مقيداً، والمعيار في كون الواجب مشروطاً تقييد وجوبه واشتراطه في مقابل إطلاقه وإن كان الواجب بنفسه مطلقاً، فلا تنافي حينئذ بين كون الواجب بنفسه مطلقاً وغير مقيد بقيد ووجوبه مقيداً ومشروطاً بشيء، كما أنّه لا تنافي بين كون الواجب مقيداً بقيد ووجوبه مطلقاً وغير مشروط به، وعلى هذا فالواجب المعلق من الواجب المطلق، لأنّ وجوبه مطلق وإن كان الواجب مقيداً (٣).

وأما القول الثاني فقد أفاد شيخنا الأنصاري (قدس سره) أنّ الواجب في الشريعة

ص: ١٣٣

١- (١) - كفايه الأصول: ص ١٠١

٢- (٢) - مطارح الأنظار: ص ٥١

٣- (٣) - كفايه الأصول: ص ١٠٢.

المقدّسه لا يخلو إمّا أن يكون مطلقاً وغير مشروط بشيء أو مشروطاً به.

فعلى الأول هو الواجب المطلق وعلى الثانى هو الواجب المشروط ولا ثالث فى البين، ولهذا فلا وقع لهذا التقسيم (١) هذا.

وذكر السيد الأستاذ (قدس سره) تبعاً لصاحب الكفايه أنّ مردّد كلام الشيخ (قدس سره) إلى إنكار الواجب المشروط على مسلك المشهور دون الواجب المعلق، حيث إنّه (قدس سره) يرى استحاله رجوع القيد إلى مفاد الهيئه وتعيّن رجوعه إلى مفاد المادّه فيكون مفاد الهيئه مطلقاً، وهذا هو الواجب المعلق لأنّ وجوبه حالى والواجب استقبالى، وعلى هذا فالواجب المشروط عند الشيخ (رحمه الله) هو الواجب المعلق عند صاحب الفصول (قدس سره) دون الواجب المشروط عند المشهور (٢).

وفيه أنّ هذا التوجيه غير سديد، وذلك لأنّ ملاك إنكاره رجوع القيد إلى مفاد الهيئه فى المسأله المتقدّمه شيء وملاك إنكاره الواجب المعلق هنا شيء آخر، أمّا الأول فقد تقدّم هناك أنّ ملاك إنكاره أمران:

أحدهما: أنّ مفاد الهيئه معنى حرفى والمعنى الحرفى جزئى حقيقى والجزئى الحقيقى لا يقبل التقييد والتضييق، والآخر أنّ القيد يرجع إلى المادّه لثباً دون الهيئه، ولكن هذا مختص بما إذا كان الوجوب مفاد الهيئه فى القضييه الشرطيه وتردّد أمر الشرط بين رجوعه إلى مفاد الهيئه أو المادّه، فإنّه فى مثل ذلك أنكر رجوع الشرط إلى مفاد الهيئه، ومن الواضح أنّ معنى ذلك ليس إنكار الواجب المشروط على مسلك المشهور مطلقاً، لوضوح أنّه لا ينكر تقييد الوجوب إذا كان مفاد مادّه الأمر أو مفاد مادّه الوجوب أو كان الدليل عليه الاجماع أو العقل، فإنّه

ص: ١٣٤

١- (١) - مطارح الأنظار: ص ٥٢

٢- (٢) - المحاضرات ج ٢: ص ٣٤٧ و ٣٤٨.

فى جميع هذه الصور معنى إسمى قابل للتقييد، ومن هنا لا يحتمل أنه (قدس سره) أنكر الواجب المشروط فى الشريعة المقدسه مطلقاً كوجوب الحج المشروط بالاستطاعة ووجوب الصلاه المشروط بالعقل والبلوغ والوقت وما شاكل ذلك وهكذا، هذا إضافه إلى أن مفاد الهيئه لا يكون قابلاً للتقييد مباشره ولا مانع من تقييد الوجوب المنتزع منه.

فالتتيجه أن انكار الشيخ (رحمه الله) رجوع القيد فى القضيئه الشرطيه إلى مفاد الهيئه لا يدلّ على أنه أنكر الواجب المشروط فى الشريعة المقدسه مطلقاً، فإذن لا يكون الشيخ (رحمه الله) من المنكرين للواجب المشروط على مسلك المشهور، وأما إنكاره الواجب المعلق، فهو إنّما يكون بملا-ك أنه لا-يعقل نوع ثالث من الواجب فى مقابل الواجب المطلق والمشروط، وذلك لأنّ وجوب الواجب المسمى بالمعلق لا يخلو إمّا أن يكون مطلقاً وغير مقيد أو أنه مقيد بقيد الواجب، فعلى الأول يكون من الواجب المطلق وعلى الثانى يكون من الواجب المشروط، فلهذا قال (قدس سره) أنه لا وجه لتقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز فى مقابل تقسيمه إلى المطلق والمشروط (1).

فالتتيجه أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) تبعاً للمحقق الخراسانى من التوجيه لكلام الشيخ (رحمه الله) فى غير محلّه.

كلام للمحقق العراقى فى المقام

ثمّ أن للمحقق العراقى (قدس سره) فى المقام كلاماً وحاصله أن تقسيم الواجب إلى الواجب المنجز والمشروط والمعلق صحيح، فإنّ هذه الواجبات جميعاً تشترك فى نقطه واحده وهى فعليّه وجوبها، ويمتاز الواجب المشروط عن المنجز والمعلق بأنّ الشرط فيه دخيل فى اتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله

ص: ١٣٥

المبادئ، فبينما القيد فيهما دخيل في ترتب الملاك في مرحلة الامتثال، ويمتاز الواجب المنجز عن المعلق والمشروط بشرط متأخر بفعليته وجوباً وواجباً، بينما الواجب المعلق بنفسه ليس بفعلي لأنه مقيد بقيد متأخر غير اختياري وإن كان وجوبه فعلياً، والواجب المشروط وجوبه غير فعلي ومنجز لأنه مقيد بقيد متأخر وإن كان الواجب فعلياً ومنجزاً^(١).

وذكر السيد الأستاذ (قدس سره) أنّ الواجب المعلق هو الواجب المشروط بالشرط المتأخر، غايه الأمر أنّ الواجب المشروط بالشرط المتأخر قد يكون وجوبه مشروطاً بشرط متأخر دون الواجب، وقد يكون الواجب والوجوب معاً مقيداً ومشروطاً به^(٢)، وغير خفي أنّ ما ذكره المحقق العراقي والسيد الأستاذ (قدس سرهما) مبني على إمكان الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر، ولكن قد تقدم استحاله كل من الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ الوجوب في الواجب المعلق أيضاً مقيد بقيد متأخر كالواجب فيكون القيد قيداً لهما معاً، مبني على أن يكون القيد المذكور دخيلاً في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ أيضاً، كما أنّه دخيل في ترتب الملاك عليه في الخارج، وأمّا إذا كان الاتّصاف بالملاك في تلك المرحلة مطلقاً وغير مقيد بالقيد المذكور في الواقع، فعندئذ لا- موجب لتقييد وجوبه به فإنّه بلا ملاك وموجب، وأمّا إطلاقه تبعاً لإطلاق ملاكه فهو لا يمكن، لأنّ لازم إطلاقه تحريك المكلف نحو فعل مقيد

ص: ١٣٦

١- (١) - نهاية الأفكار ج ١: ص ٣٠٣

٢- (٢) - المحاضرات ج ٢: ص ٣٤٩.

بقيد غير مقدور وهو من التكليف بالمحال، فالنتيجة أنّ ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) على تقدير إمكان الشرط المتأخر لا يتم مطلقاً.

ومن ناحيه ثالثه قد مرّ أنّ الواجب المعلق على تقدير إمكانه نوع آخر من الواجب في الشريعة المقدسه في مقابل الواجب المطلق والمشروط.

ومن ناحيه رابعه أنّ دفع محذور التكليف بالمحال لا يصلح أن يكون مبرّر التقييد الوجوب أيضاً بالقيد المتأخر، فإنّ ملاكه إذا كان مطلقاً فهو لا يقتضى جعله مشروطاً، وأمّا جعله مطلقاً فالمقتضى له وإن كان موجوداً في الواقع إلاّ أنّه يستلزم التكليف بالمحال، فإذن لا يمكن جعله لا مطلقاً ولا مقيداً بقيد متأخر.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتيجه التاليه:

وهي أنّ الواجب المعلق على تقدير إمكانه نوع ثالث من الواجب في الشريعة المقدسه في مقابل الواجب المشروط والواجب المطلق، ويمتاز عن الأول في نقطه وهي أنّ القيد في الواجب المشروط قيد للاتّصاف والوجوب بينما يكون في الواجب المعلق قيداً للترتب والواجب، ويمتاز عن الواجب المطلق في نقطه وهي أنّ الواجب المطلق غير مقيد بقيد استقبالي بينما الواجب المعلق مقيد به، وبذلك يظهر أنّ ما ذكره شيخنا الأنصاري والمحقق الخراساني (قدس سرهما) من أنّه داخل في الواجب المطلق وفرد من أفرادها، لأنّ المعيار فيه ما يكون وجوبه فعلياً سواء أكان الواجب أيضاً كذلك أم لا، غير تامّ.

النقطه الثالثه: ثمره البحث في الواجب المعلق

وأمّا النقطه الثالثه فعلى تقدير إمكان الواجب المعلق، فما هو فائده هذا الواجب المترتبه عليه في الفقه، ونستعرض فائده في ضمن البحوث القادمه ان شاء الله تعالى هذا تمام الكلام في البحث عن الواجب المعلق والمنجز.

فيها أمران:

الأمر الأول: في وجوب الإتيان بالمقدمات المفوته قبل وقت الواجب

الأمر الأول في وجوب الاتيان بالمقدمات المفوته قبل وقت الواجب، والاشكال فيه أنه كيف يمكن تبرير هذا الوجوب مع أن وجوب المقدمه يترشح من وجوب ذبيها ولا يعقل وجوبها قبل وجوبه.

والاشكال فيه أنه كيف يمكن تبرير هذا الوجوب مع أن وجوب المقدمه يترشح من وجوب ذبيها ولا يعقل وجوبها قبل وجوبه

ومن أجل حلّ هذا الاشكال ودفعه قام الأصوليون بعده محاولات:

المحاولة الأولى: الالتزام بالواجب المعلق في الموارد المذكوره فيكون الوجوب فعلياً من أول الأمر والواجب استقبالياً

، وحينئذ فلا مانع من ترشح الوجوب على مقدماته قبل وقته، لأن مسؤوليه المكلف أمام المقدمات منوطه بفعليه الوجوب سواءً أكان الواجب فعلياً أيضاً أم لا. ولا ترتبط بفعليه الواجب، فإذا فرض أن الحجج من الواجب المعلق فيكون وجوبه حالياً يبدأ من حين تحقق الاستطاعه، فعندئذ بطبيعته الحال يجب على المكلف توفير جميع المقدمات التي يتوقف الاتيان بالحجج عليها في وقته ولا يجوز له التسامح

والتساهل أمام تلك المقدمات، فإنّ تفويتها الموجب لتفويت الحج في ظرفه موجب لاستحقاق العقوبة بقاعده أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

والخلاصه أنّ الحجّ لو كان من الواجب المعلق، كان وجوبه فعلياً، ومقتضى فعليته وجوب الاتيان بتمام مقدماته المفوّته قبل دخول وقته، وكذلك إذا فرض أنّ الصوم واجب معلق، فإنّ وجوبه فعلى منذ رؤيه الهلال، ومقتضى فعليته منذ الليل وجوب الاتيان بتمام مقدماته قبل الفجر كالغسل من الجنابه أو الحيض أو النفاس وهكذا.

والجواب:

أنّ هذه المحاولة مبنيه على توفّر أمرين:

الأول: القول بإمكان الواجب المعلق.

الثاني: أن لا يكون قيد الواجب قيداً للوجوب أيضاً وإلاّ لم يكن وجوبه مطلقاً، ولكن كلا الأمرين غير متوفّر.

أمّا الأمر الأول فلما تقدّم من استحاله الواجب المطلق.

وأمّا الأمر الثاني فلأنّه مبني على أنّ قيد الواجب كما أنّه قيد لترتب الملاك عليه في مقام الامتثال كذلك قيد لا تصاف الفعل بالملاك في مرحله المباديء، فعلى الأول قيد للواجب وعلى الثاني للوجوب، وحينئذ فإن كان الاتّصاف مقيداً به بنحو القيد المقارن فلا وجوب قبل تحقّقه لكي يجب الاتيان بالمقدمات قبل ذلك، فإذا ظل الإشكال بلا حل، وإن كان مقيداً به بنحو القيد المتأخّر، فقد تقدّم أنّه مستحيل.

المحاولة الثانيه ما ذكره المحقّق الخراساني (قدس سره) من الالتزام بالواجب المشروط بالشرط المتأخّر

، بتقريب أنّ وجوبه مشروط بالقيد الاستقبالي من زمان أو زمانى بنحو الشرط المتأخّر فيكون وجوبه فعلياً، فإذا كان فعلياً كان المكلف مسؤولاً أمام المقدمات المفوّته قبل وقت الواجب على أساس أنّه ليس

بمقدوره الاتيان بها بعد الوقت، فإذن لا مانع من ترشّح الوجوب على تلك المقدمات التي لا يقدر عليها بعد الوقت (١).

والجواب:

أنّ هذه المحاولة مبنية على إمكان الشرط المتأخّر، وقد تقدّم أنّه لا يمكن أن يكون الوجوب بتمام مراحل من مرحله الاتّصاف إلى مرحله الجعل مشروطاً بشرط متأخّر لاستحاله تأثير المتأخّر في المتقدّم هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ وجوب المقدمه إنّما هو من أثر فعلية فاعليه وجوب ذبيها لا من أثر فعلية الوجوب نفسه، فإنّ فعليته إنّما هي بنفس الجعل والاعتبار وليست له فعلية اخرى، وبتحقّق موضوعه وشرطه في الخارج يصبح فاعلاً ومحركاً بالفعل، وعلى هذا فالوجوب إذا كان مشروطاً بشرط متأخّر، فإنّه وإن كان فعلياً قبل تحقّق شرطه إلا أنّ فعليته إنّما هي بالجعل والاعتبار فحسب في عالم الذهن ولا أثر لها، وإنّ الأثر إنّما هو لفعلية فاعليته ومحركيته وهي إنّما تكون بفعلية موضوعه وشرطه في الخارج، وحينئذ فإذا تحقّق شرطه في الخارج في ظرفه أصبحت فاعليته فعلية، ومن الواضح أنّ وجوب المقدمه، إنّما هو من أثر فعلية فاعليه وجوب ذبيها ومن شؤونها لا من أثر وجوده بالجعل والاعتبار.

المحاولة الثالثة: أنه لا مانع من وجوب الاتيان بالمقدمات المفوّته قبل وقت الواجب على مسلك الشيخ الأنصاري (قدس سره) بتقريب

، أنّ القيود والشروط جميعاً على مسلكه ترجع إلى الواجب والوجوب مطلق، فإذا كان الوجوب مطلقاً وفعلياً فمقتضاه وجوب الاتيان بجميع المقدمات التي لا يتمكّن المكلف

ص: ١٤٠

من الاتيان بها فى وقت الواجب (١).

والجواب:

أولاً أنّ الشيخ (قدس سره) لا ينكر الواجب المشروط فى الشريعة المقدّسه نهائياً، فإذا كان هناك دليل على أنّ الواجب مشروط بشرط دون الواجب فهو ملتزم به، لأنّ الواجب معنى إسمى قابل للتقييد كما أنّه قابل للاطلاق، وأمّا الدليل اللبى فإنّه إنّما اخذ به إذا لم يكن هناك دليل على خلافه، لأنّه إنّما يقتضى رجوع القيد إلى المادّه بحسب الطبع الأولى لا مطلقاً.

وثانياً أنّ هذا المسلك غير صحيح كما تقدّم.

المحاولة الرابعة: أنّ وجوب المقدمات المفوّته وجوب نفسى تهيبىء وليس معلولاً لوجوب ذبيها لكى يقال باستحاله وجود المعلول قبل وجود علته

، أمّا أنّه تهيبىء من أجل أنّ الذى دعا المولى إلى إيجاب تلك المقدمات قبل وقت الواجب هو تهيبؤ المكلف وتمكّنه من الاتيان بالواجب فى وقته، فإنّ اهتمام المولى بمصلحه الوقت والحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها فى كل حال أدّى إلى ايجابها قبل الوقت، فلذلك يكون وجوبها تهيبياً، وأمّا أنّه نفسى فمن أجل أنّه لم ينشأ من إيجاب ذبيها.

والجواب:

أنّ هذه المحاولة وإن كانت ممكنه ثبوتاً إلا أنّ إثباتها بحاجه إلى دليل ولا دليل عليها، لأنّ ظاهر الأدلّه فى مسأله الحجّ والصيام ونحوهما أنّ وجوب هذه المقدمات وجوب غيرى لا نفسى بل لا يحتمل أن يكون نفسياً.

المحاولة الخامسة: أنّ الواجب منذ الغروب فى باب الصوم ليس هو الصوم الاستقبالى فى النهار الذى هو أمر واحد

، بل الواجب هو سدّ باب عدم

ص: ١٤١

الصوم فى النهار منذ الليل، وهذا السدّ واجب طول هذه الفتره الزمّتيه ومشروطاً بالقدره عليه، فإذا كان المكلف قادراً عليه فى طول هذه الفتره بالقدره التدريجيّه فعلاً، كان وجوبه فعلياً كما هو الحال فى كل واجب تدريجى، وعندئذ فلا مانع من ترشّح الوجوب منه على مقدّماته كالغسل من الجنابه فى الليل وقبل الفجر ومن الحيض أو النفاس، أو فقل أنّ سدّ باب عدم الصوم فى النهار منذ الليل واجب واحد وإن كان العدم متعدّداً بتعدّد أسبابه، منها عدم غسل الجنابه قبل الفجر ومنها عدم غسل الحيض كذلك وهكذا، إلاّ أنّ هذه الاعدام واجبه بوجوب واحد ومنه يترشّح على مقدّماته.

والجواب:

أولاً أنّ هذه المحاوله مبنيه على استحاله الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخّر معاً، وإلاّ فلا يصل الدور إلى هذه المحاوله. وثانياً أنّ هذه المحاوله لو تمّت فإنّما تتمّ فيما إذا كان طلوع الفجر من شروط الترتّب فحسب دون الاتّصاف بمعنى أنّ الصوم كان متّصفاً بالملاك منذ رؤيه الهلال، وعندئذ فوجوب سدّ باب عدم الصوم فى النهار منذ الغروب يكون على القاعده، لأنّ اتّصافه بالملاك فعلاً وقبل الفجر يقتضى ذلك.

وثالثاً أنّ الصوم مثلاً لو كان متّصفاً بالملاك منذ الليل ولا يكون الفجر شرطاً له وإنّما يكون شرطاً للترتّب فحسب، فمعناه أنّ ملاكه مطلق وثابت منذ رؤيه الهلال، وحينئذ فيستقل العقل بالحفاظ عليه وعدم جواز تفويته بترك المقدمات المفوّته، فيكون وجوب سدّ باب العدم حينئذ غيرى مقدّمى من أجل الحفاظ على الملاك الملزم الفعلى فى الصوم لا نفسى، ولا يمكن أن يكون وجوبه نفسياً لا فى باب الصوم ولا فى باب الحج ولا غيرهما.

أمّا فى باب الصوم فهنا صنفان من الدليل:

الصنف الأول: الآيه الشريفه (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (١) فإنَّها بضميمه الروايات التى تنصّ على وجوب الصوم عند الرؤيه، ظاهره فى أنّ وجوب الصوم يتحقّق منه بشهود الهلال، وحيث إنّهُ لا- يمكن أن يكون بنحو الواجب المعلق ولا- الواجب المشروط بشرط متأخّر لاستحالتهم معاً كما مرّ، فإذن لا بدّ من أن يراد منها أنّها فى مقام بيان جعل وجوب الصوم بعد طلوع الفجر من الآن، أى منذ شهود الهلال فى الليل فيكون الجعل منذ ذلك الآن، وأما المجمعول بمعنى فعليته بفعليه موضوع فى الخارج فهو بعد الطلوع، ونتيجه ذلك أنّ الفجر كما أنّه شرط للواجب ودخيل فى الترتّب كذلك شرط لفعليه الوجوب ودخيل فى الاتّصاف، فالنتيجه أنّ هذا الصنف لا يدلّ على أنّ سدّ باب عدم الصوم واجب نفسى بل لا إشعار فيه على ذلك فضلاً عن الدلاله والظهور، كما أنّه لا يدلّ على وجوب السدّ بوجوب غيرى، لأنّه أثر فعليه فاعليه وجوب ذى المقدمه لا من أثر فعليه نفسه بفعليه الجعل.

الصنف الثانى: الروايات التى تنصّ على وجوب الغسل على الجنب أو الحائض أو النفساء قبل طلوع الفجر، ولا يجوز له أن ينام قبل الغسل إذا لم تكن من عادته الاستيقاظ قبل الفجر فى وقت يتمكّن من الغسل فيه (٢)، فإنّ هذه الروايات تدلّ على أنّ وجوب الغسل وجوب مقدّمته لا نفسى وأنّه شرط لصحه الصوم، بمعنى أنّ الأمور به حصه خاصّه منه وهى الصوم المقيّد بغسل الجنابه أو الحيض أو النفاس، بحيث يكون التقيد به جزئه والقيد خارج، غايه الأمر أنّ

ص: ١٤٣

١- (١) - سورة البقره: ١٨٥

٢- (٢) - لاحظ الوسائل ج ٧: ص ٤٢ ب ١٦ من ما يمسك عنه الصائم، وص ٤٧ ب ٢١ من ما يمسك عنه الصائم.

قيديته مختصه بحال العمد والالتفات، لأن المانع عنه الاصباح جنباً عامداً وملتفتاً لا مطلقاً، فإذن لا محاله يكون وجوب الغسل وجوب غيرى لأنه من المقدمات الوجوديه التي يتوقف وجود الواجب عليها ولا يحتمل أن يكون وجوبه وجوباً نفسياً.

هذا إضافه إلى أنّ سدّ تمام أبواب عدم الواجب كالصوم مثلاً مفهوم منتزع من الأمر به مقتيداً بقيود ومشروطاً بشروط سواءً أكانت متقدمه أم مقارنه أم متأخره، فإنّ امثال هذا الواجب يتوقف على سدّ جميع أبواب العدم من ناحيه قيوده وشروطه بلا فرق بين المتقدمه والمقارنه والمتأخره في ذلك، فإذن ليس سدّ باب العدم متعلقاً للتكليف بل العقل يحكم بهذا السدّ من باب حكمه بلزوم الطاعه والامثال فيكون من شؤون حكمه في ذلك الباب، فالنتيجه أنّ الصنف الأول لا يدلّ على وجوب سدّ أبواب العدم لا بوجوب نفسى ولا غيرى، وأمّا الصنف الثانى فهو يدلّ على وجوبه بوجوب غيرى، وأمّا فى باب الحج فهنا أيضاً صنفان من الدليل:

الصنف الأول: الآيه الشريفه: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (١) فإنّها بضميمه الروايات التى تنصّ على شرطيه الاستطاعه ظاهره فى تحقّق وجوب الحجّ عند تحقّق الاستطاعه (٢)، وهو مبنى إمّا على القول بالواجب المعلق أو على القول بالواجب المشروط بالشرط المتأخر، ولكن قد تقدّم استحاله كلا القولين معاً وأنّه ليس بإمكان المولى الخطاب فعلاً إذا كان الواجب متأخراً أو شرطه كذلك، وعلى هذا فلا بدّ من حمل الآيه على أنّها فى

ص: ١٤٤

١- (١) - سورة آل عمران: ٩٧

٢- (٢) - راجع الوسائل ج ٨: ص ٣ ب ١ من وجوب الحج وشرائطه.

مقام تشريع وجوب الحج وجعله على المستطيع في ظرفه، فيكون زمان الجعل متقدماً ومنذ الاستطاعه و زمان المجعول بمعنى فعلية الحكم بفعليه موضوعه في الخارج متأخر، وعليه فلا يكون وجوب الحج فاعلاً ومحركاً نحوه قبل أن يدخل وقته، إذ لا أثر لوجوده الانشائي الاعتباري في عالم الاعتبار والذهن ما لم يتحقق موضوعه بتمام قيوده في الخارج.

فالتتيجه أنّ هذا الصنف لا يدلّ على وجوب سدّ جميع أبواب عدم الحجّ بوجوب نفسى بل لا إشعار فيه فضلاً عن الدلاله، لأنّ الحاكم بذلك إنّما هو العقل من باب حكمه بلزوم الامتثال والاطاعه وهو لا يمكن إلاّ بسدّ تمام أبواب العدم، فلا يمكن أن يكون وجوبه شرعياً كما أنّه لا يدلّ على وجوبه بوجوب غيرى.

الصنف الثانى: الروايات التى تدلّ على أنّه يجب على المستطيع أن يقوم بتوفير جميع المقدمات التى يتوقّف الاتيان بالحج عليها كتهيه الزاد والراحله وغيرهما(1) من المقدمات، فإنّ هذه الروايات ظاهره فى أنّ وجوب الاتيان بتلك المقدمات وجوب غيرى لا نفسى بل لا إشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلاله، كما أنّه لا إشعار فيها على وجوب سدّ باب العدم بوجوب نفسى، هذا إضافه إلى ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ مفهوم سدّ باب العدم مفهوم انتزاعى منتزع من الأمر بشىء مقيداً بقيود، فإنّ العقل فى مثل ذلك يحكم بلزوم سدّ باب الاعدام من ناحيه قيود الواجب وشروطه من باب حكمه بلزوم الاطاعه، إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أنّ الصنف الأول لا يدلّ على وجوب سدّ تمام أبواب العدم لا بوجوب نفسى ولا غيرى بل الحاكم به العقل فى ظرف الامتثال، وأمّا الصنف

ص: ١٤٥

١- (١) - راجع الوسائل ج ٨: ص ٢١ ب ٨ من وجوب الحج وشروطه.

الثانى فهو يدلّ على وجوب مصداقه وهو المقدمات المفوّته بوجوب غيرى الكاشف عن تماميه ملاك الواجب فى وقته من ناحيه هذه المقدمات على تفصيل يأتى فى ضمن البحوث الآتية.

المحاولة السادسة: تبرّر مسؤوليه المكلف أمام المقدمات المفوّته والزامه بتوفيرها والياتان بها قبل وقت الواجب

التي سنشير إليها الآن وهى العمده فى المسأله، فإنها تبرّر مسؤوليه المكلف أمام المقدمات المفوّته والزامه بتوفيرها والياتان بها قبل وقت الواجب وتعالج مشكله المسأله على كافه النظريات الأصوليه العامه دون المحاولات المتقدمه، فإنها لا تعالج المشكله إلا على ضوء بعض النظريات دون بعضها الآخر.

أمّا المحاولة الأولى، فهى تعالج المشكله على ضوء نظريه القائل بإمكان الواجب المعلق ولا- تدفع على ضوء نظريه القائل باستحاله الواجب المعلق.

وأمّا المحاولة الثانيه، فهى تعالج المشكله على ضوء نظريه القائل بإمكان الواجب المشروط بالشرط المتأخر ولا تعالجها على ضوء نظريه القائل بامتناع ذلك.

وأمّا المحاولة الثالثه، فهى تعالج المشكله على ضوء نظريه القائل بأن القيود جميعاً قيود للواجب دون الوجوب، فإنه مطلق ولا تدفعها على ضوء نظريه القائل بأن القيود تختلف فمنها للواجب ومنها للوجوب.

وأمّا المحاولة الرابعه فهى تعالج المشكله على ضوء نظريه القائل بأن وجوب المقدمات المفوّته قبل دخول وقت الواجب وجوب نفسى تهيبى لا مطلقاً.

وأمّا المحاولة الخامسه فهى تعالج المشكله على ضوء نظريه القائل بأن الواجب هو سدّ تمام أبواب عدم الواجب منذ رؤيه الهلال فى باب الصوم ومنذ تحقّق الاستطاعه فى باب الحج لا مطلقاً. وهذه بخلاف هذه المحاوله، فإنها

تدفع الإشكال على مستوى كآفه النظريات الأصوليه وجميع الأقوال فى المسأله، بيان ذلك أنه ينبغي قبل الخوض فى المسأله تقديم مقدّمه، وهى أن الواجبات الشرعيه جميعاً مشروطه بالقدره ويمكن تقسيم تلك الواجبات على ثلاثه أقسام:

القسم الأول: ما يكون مشروطاً بالقدره العقليه، ونقصد بالقدره العقليه أنها غير دخيله فى ملاك الحكم وهو اتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ.

ونتيجه ذلك أن الفعل تامّ الملاك سواءً أكان المكلف قادراً عليه أم عاجزاً، ومن هنا إذا أدرك العقل أن ملاكه تامّ فى ظرفه، استقلّ بلزوم الاتيان بجميع المقدمات التى يتوقّف استيفاء هذا الملاك عليها ولا يجوز التسامح والتساهل فيها بحيث يؤدّى إلى تفويت الملاك الملزم فى ظرفه، ولا فرق فى ذلك بين المقدمات الخارجيه والمقدمات الداخليه.

القسم الثانى ما هو مشروط بالقدره الشرعيه المطلقه، ونقصد بالقدره الشرعيه أنها مأخوذه فى لسان الدليل فى مرحله الجعل من قبل الشرع فيكون حالها حال سائر القيود المأخوذه فيه فى هذه مرحله، فكما أن تلك القيود ظاهره فى أنها قيود للحكم فى مرحله الجعل ولا تتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ، فكذلك القدره الشرعيه، فإنها ظاهره فى أنها قيد للحكم فى هذه مرحله ولا تتّصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ، وهذا بخلاف القدره العقليه، فإنها غير مأخوذه فى لسان الدليل شرعاً، لأنّ الحاكم بها إنّما هو العقل بملاك قبّح تكليف العاجز، وحيث إنّه لا طريق للعقل إلى ملاكات الأحكام الشرعيه، فلا يحكم بأنّها دخيله فى اتّصاف الفعل بالملاك.

ونقصد بالمطلقه أن الدخيل فى اتّصاف الفعل بالملاك القدره المطلقه فى

مقابل القدره الخاصه وهى القدره فى ظرف الواجب، ونتيجه ذلك أنه لا- يجب على المكلف تحصيل القدره لا قبل دخول الوقت ولا بعد دخوله، نعم إذا كان قادراً قبل الوقت ولو من جهه قدرته على الاتيان بالمقدمات المفوته، فيجب عليه التحفظ على قدرته ولا يجوز له تفويتها بعدم الاتيان بتلك المقدمات، لأن تفويتها تفويت الملاك الملزم فى ظرفه فلا يجوز.

القسم الثالث: ما هو مشروط بالقدره الخاصه وهى القدره على الواجب بعد دخول وقته، وهذه القدره هى الدخيله فى الملاك لا القدره المطلقه. ونتيجه ذلك أنه لا يجب على المكلف تحصيل القدره قبل الوقت وإن علم بأنه لو لم يتم بتحصيلها من الآن لم يتمكن منه بعد الوقت، وحينئذ فإن تمكن منه بعد الوقت فهو، وإلا فلا وجوب ولا ملاك.

فالنتيجه أن الواجبات الشرعيه بلحاظ اشتراطها بالقدره تقسم إلى هذه الأقسام الثلاثه بحسب مقام الثبوت، ولا إشكال فيها فى هذا المقام.

وإنما الكلام فى الدليل على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثه فى مقام الاثبات، أما القسم الأول فهو مختص بالواجبات التى لم يؤخذ القدره فى لسان أدله جعلها فى الشريعه المقدسه، وعليه فلا تدل أدلتها على أنها دخيله فى ملاكاتها فى مرحله المبادىء.

فإذن بطبيعته الحال يكون الحاكم بها العقل من باب قبح تكليف العاجز، وحيث إنه لا طريق للعقل إلى ملاكاتها فى الواقع، فلذلك لا يحكم بأنها دخيله فيها، وعلى ذلك فإن أحرز أن ملاكاتها مطلقه وغير مقيدة بشىء فى الواقع، فيستقل العقل بلزوم الحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها ولو بترك المقدمات المفوته قبل ظروف امتثالها، فإذن لا بد من توفير جميع هذه المقدمات وعدم جواز التسامح والتساهل فيها الموجب لتفويت الواجب بما له من الملاك الملزم

فى ظرفه، فإذا علم المكلف أنّ حفظ نفسه بعد شهر مثلاً يتوقف على توفير مقدمات والائيان بها من الآن، استقلّ العقل بلزوم توفيرها والائيان بها قبل شهر لكى لا يفوت الواجب بعده، وكذلك إذا علم أنّ حفظ الإسلام فى المستقبل يتوقف على الائيان بمقدمات من الآن، حكم العقل بوجوب الائيان بها لكى لا يفوت الواجب فى ظرفه وهكذا.

وأما القسم الثانى فهو مختصّ بالواجبات التى قد أخذ القدره المطلقه فى لسان أدلّه جعلها فى الشريعه المقدسه، فلذلك يختلف هذا القسم عن القسم الأول ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنّ القدره فى هذا القسم دخيله فى الملاك فى مرحله المبادئ بينما القدره فى القسم الأول غير دخيله فيه، وأما إثباتاً فلأنّ القدره فى هذا القسم مأخوذه فى لسان الدليل بينما القدره فى القسم الأول غير مأخوذه فى لسان الدليل، ولكن كون المأخوذ فيه القدره المطلقه بحاجه إلى دليل، وبذلك يظهر حال القسم الثالث أيضاً، هذا تمام كلامنا حول المقدمه وبعد ذلك يقع الكلام فى المسائل:

الأولى: فى حكم المقدمات المفوتّه فى باب الحجّ.

الثانيه: فى حكم المقدمات المفوتّه فى باب الصوم.

الثالثه: فى حكم المقدمات المفوتّه فى باب الصلاه ونحوها.

حكم المقدمات المفوتّه فى باب الحج

أما الكلام فى المسأله الأولى فيمكن إثبات وجوب المقدمات المفوتّه فى باب الحج بأحد امور:

الأول: أنّ آيه الاستطاعه بضميمه سائر الأدلّه الدالّه على أنّ حجّه التمتع من حجّه الإسلام مجعوله على النائي، تستبطن أنّ ملاكه تامّ فى مرحله المبادئ فى وقته من قبل مقدماته المفوتّه بعد الاستطاعه وإن قلنا باستحاله الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر، إذ لا يمكن أن تكون القدره

المعتبره فيه قدره خاصه وهى القدره عليه فى وقته، ضروره أن لازم ذلك جواز ترك الحج فى وقته للنائى، إذ لا يجب عليه تحصيل القدره من قبل المقدمات المفوته قبل الوقت لعدم الملاك له، وأما بعد الوقت فهو عاجز عنه، فإذن لا يفوت عنه شىء لا قبل الوقت لعدم الملاك له ولا بعده لأنه مشروط بالقدره ولا قدره عليه.

ودعوى أن هذه الأدله تدل بالمطابقه على وجوب الحج عند الاستطاعه وبالالتزام على ثبوت ملاكه فى الواقع وأتصافه به، وعليه فإذا سقطت دلالتها المطابقه على الوجوب من جهه استحاله الواجب المطلق أو المشروط بالشرط المتأخر، سقطت دلالتها الالتزاميه أيضاً، لأنها تابعه لها حدوثاً وبقاءً فلا يعقل بقائها بعد سقوط الدلاله المطابقه، لأنه بمثابة بقاء المعلول بعد سقوط العله.

مدفوعه بأن دلاله هذه الأدله على أن ملاكه تام من قبل المقدمات المفوته ليست بالالتزام لكى يقال أنها سقطت بسقوط الدلاله المطابقه، بل من جهه أن ضم الأدله الداله على أن حججه التمتع من حججه الإسلام مجعوله على النائى إلى أدله الاستطاعه كآليه الشريفة وغيرها، يدل على أن ملاكه تام بعد الاستطاعه من قبل المقدمات المفوته، وأن القدره المعتبره فيه قدره مطلقه وهى القدره من قبل تلك المقدمات قبل وقت الواجب، وإلا كان وجوبه على النائى لغواً، إذ حينئذ يجوز له ترك الحج اختياراً بدون أن يكون مسؤولاً أمام الله تعالى حيث لم يفت منه شىء، إذ لا ملاك له قبل وقته لأنه مشروط به، ولا بعده لأنه مشروط بالقدره عليه ولا قدره بعده.

والخلاصه أن نفس الأدله التى تنص على وجوب حج التمتع من حججه الإسلام على النائى عند استطاعته قرينه واضحه على أن ملاكه تام من هذا

الحين، فيحكم العقل بوجوب الحفاظ عليه بالاتيان بجميع المقدمات التي يتوقف الاتيان بالحج عليها في وقته وهي المقدمات المفوتة، وهذا معنى أن القدره المعتبره فيه قدره مطلقه لا قدره خاصه، ومن الواضح أن دلاله هذه الدلاله لا تتوقف على القول بإمكان الواجب المطلق أو المشروط بالشرط المتأخر، فإنه وإن كان لا يمكن للمولى الخطاب بالحج فعلا بنحو الواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر، إلا أنه يمكنه الاشاره إلى فعله الملاك والاراده وتماميتهما ولو بنحو الإخبار.

الثانى: الروايات التي تنص على أن المكلف إذا استطاع، وجب عليه أن يقوم بتوفير جميع متطلبات السفر إلى الحج (1) من المقدمات، ظاهره بل ناصه على أن ملاك الحج تام في ظرفه، فلهذا يجب الاتيان بجميع المقدمات التي يتوقف استيفاء الملاك عليه قبل وقت الواجب، وإلا- لفات الملاك- كونه في ظرفه وهو لا- يجوز، لأنه تفويت بالاختيار، والامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار.

الثالث: أن حج التمتع من حجه الإسلام عمل مركب من جزئين طويلين مرتبطين، الأول عمره التمتع من حجه التمتع، ويدخل وقت هذا العمل المركب منذ دخول شهر شوال ويستمر إلى آخر ذى الحجه، وعليه فوجوبه فعلى من بدايه هذا الشهر تدريجاً إلى أن يفرغ المكلف عن العمل كاملاً- شريطه القدره عليه كذلك كما هو الحال في جميع الواجبات المركبه من الأجزاء الطويله، وقد تقدم سابقاً أن إناطه وجوب الجزء الأول بالقدره على الجزء الأخير ليس من الواجب المشروط بالشرط المتأخر، لأن وجوب مجموع هذه الأجزاء الطويله وجوب واحد طولا ومشروط بالقدره الواحده كذلك، فإذن لا

ص: ١٥١

١- (١) - راجع الوسائل ج ٨: ص ٢١ ب ٨ من وجوب الحج.

موضوع للمقدمات المفوّته قبل وقت الواجب منذ دخول أشهر الحج، نعم لا يجب عليه تحصيل المقدمات قبل أشهر الحج إذا كان مستطيعاً إلا إذا توقّف الاتيان بالحج على تحصيل تلك المقدمات قبل أشهر الحج، فحينئذ يجب بنفس الملاك المتقدّم فى الأمر الأول.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهى أنّ المستفاد من مجموع هذه الأدلّة أنّ القدره المعتره فى اتّصاف الحجّ بالملاك فى مرحله المبادئ قدره مطلقه وهى القدره من قبل المقدمات المفوّته قبل وقت الواجب.

حكم المقدمات المفوّته فى باب الصوم

وأما الكلام فى المسأله الثانيه، وهى مسأله وجوب المقدمات المفوّته فى باب الصوم، فيقع فيها تارة فى الأدلّه الوارده فى مقام تشريع الصيام عند رؤيه الهلال وأخرى فى الروايات الدالّه على وجوب الغسل على الجنب قبل الفجر وبطلان الصوم باصباحه جنبا عامداً وملتفتاً.

أما الكلام فى الأولى، فظاهر الآيه الشريفه وهى قوله تعالى (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) (١) وكذلك الروايات التى تنصّ على وجوب الصوم عند رؤيه الهلال، أنّ وجوب الصوم يتحقّق منذ رؤيه الهلال، فإذاً بطبيعته الحال يكون ثبوته إمّا بنحو الواجب المعلق أو الواجب المشروط بالشرط المتأخّر، وحيث إنّ كليهما مستحيل كما تقدّم، فإذاً لا بدّ من التصرّف فى هذه الأدلّه، أما فى الآيه الشريفه فلأنّها فى مقام تشريع وجوب الصوم مطلقاً على شهود الشهر الذى هو كناية عن رؤيه الهلال، وأما أنّ الصوم واجب من الآن أو من الفجر، فالآيه ليست فى مقام البيان من هذه الناحيه، فإنّها تدلّ على أنّ من شهد منكم الشهر فليصمه، إمّا أنّه يصمه من الآن أو من الفجر، فالآيه لا تدلّ على شىء من ذلك لأنّها ليست

ص: ١٥٢

فى مقام البيان من هذه النواحي وإنّما هى فى مقام أصل تشريع صوم شهر رمضان، فإذن إرادته كل من هذه الخصوصيات بحاجه إلى دليل خارجى، ومقتضى الدليل الخارجى أنّه واجب منذ طلوع الفجر، وعليه فتشريع الوجوب وجعله من الليل يكون للصوم بعد الفجر فيكون الجعل والتشريع من الآن وفعليه المجعول منذ الفجر بفعليه موضوعه، وعلى هذا فيكون زمان الواجب وزمان فعليه الوجوب واحد وهو يبدأ من الفجر، وزمان الجعل والتشريع متقدّم، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنّ الآيه ظاهره فى أنّ وجوب الصوم فعلى منذ الرؤيه وزمان الواجب متأخّر، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهورها فى ذلك وحملها على ما ذكرناه، ومن هنا يظهر أنّ الآيه كما لا تدلّ على أنّ الوجوب من الآن كذلك لا تدلّ على أنّ الاتّصاف بالملاك كذلك، على أساس أنّ الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه، وأمّا الروايه الأمره بالصوم عند الرؤيه، فهى أيضاً فى مقام تشريع وجوب صوم شهر رمضان وليست فى مقام بيان أنّه واجب من الآن أو من الغد، فحالها حال الآيه الشريفه من هذه الناحيه حرفاً بحرف.

فالتنتيجه أنّ أدلّه التشريع من الآيه والروايات لا تدلّ على أنّ وجوب الصوم ثابت منذ الليل حكماً وملاكاً.

وأما الكلام فى الثانيه وهى الروايات التى تدلّ على وجوب الغسل على الجنب فى ليلالى شهر رمضان قبل طلوع الفجر ولا يجوز له أن يصبح جنباً متعمّداً وإلاّ لكان صومه باطلاً(1)، فمفاد هذه الروايات إرشاد إلى شرطيه حصه خاصه من الغسل فى الليل للصوم منذ الفجر وأنها شرط وقيد له ودخيل فى ترتّب الملاك عليه، ونتيجه هذا أنّ الواجب حصه خاصه من الصوم وهى الصوم المقيد

ص: ١٥٣

بالغسل من الجنابه أو الحيض أو النفاس قبل طلوع الفجر، بحيث يكون التقيد به جزئه وداخلا فيه والقيد خارجاً كما هو الحال في سائر القيود للواجب، غايه الأمر أن الغسل من القيد المتقدم، وعليه فالواجب على المكلف هذه الحصة من الصوم وهي مقدوره له من جهه قدرته على الغسل في الليل، ولا مانع من ترشّح الوجوب من هذه الحصة إليه لفرض أنه تعلق بها، فإذا كان التقيد بالغسل قبل الفجر جزء الصوم ومتعلق الوجوب، فلا مانع من ترشّحه إلى الغسل، لأن وجوب الغسل حينئذ لا يكون متقدماً على وجوب الصوم زمنياً، فإذن وجوب الغسل من الجنابه أو الحيض قبل الفجر يكون على القاعده ومعلولاً- لوجوب الصوم و مترشّحاً منه على تقدير القول بأن وجوب المقدمه معلول و مترشّح من وجوب ذيهها و لا يكون ذلك من تقدّم وجوب المقدمه على وجوب ذيهها، فإن ذلك ناشىء من تخيل أن متعلق الوجوب الصوم منذ الفجر مع أن الأمر ليس كذلك، لأن متعلقه الصوم المقيّد بالغسل من الجنابه أو الحيض قبل الفجر، فإذن لا مانع من الترشّح ولا محذور فيه، وإن شئت قلت أن الاستفادة من روايات المسأله هو أن المانع من الصوم الاصبح جنباً متعمداً، وحيث إن عدم المانع قيد للواجب وهو في المقام متمثل في الغسل من الجنابه، فيكون الغسل منها قبل الفجر قيماً للصوم، هذا إضافة إلى أن هذه الروايات تكفى للدلاله على أن ملاك الصوم تام في ظرفه، فمن أجل ذلك يجب توفير المقدمات المفوّته قبل وقت الواجب، أو فقل أن هذه الروايات تدلّ على أن القدره المعتمره في الصوم قدره مطلقه وهى القدره من قبل المقدمات المفوّته قبل وقت الواجب، فلذلك يجب على المكلف تحصيل هذه القدره بالاتيان بهذه المقدمات من الليل وقبل الفجر، وليس القدره المعتمره فيه قدره خاصه وهى القدره عليه بعد الفجر، وإلا فلا موجب لايجاب الغسل من الجنابه أو الحيض في الليل وقبل طلوع الفجر ولا- مبرّر له أصلاً، فإذن وجوبه يكشف عن تماميه ملاكه

فى ظرفه منذ دخول الشهر، وأما عدم فعلية وجوبه، فإنما هو من جهة استحاله الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر، وحينئذ وإن لم يكن بإمكان المولى الخطاب فعلاً- إليه بنحو الواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر، ولكن بإمكانه الإشارة إلى تمامية ملاكته فى ظرفه بلسان هذه الروايات.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى أنّ وجوب الغسل من الجنابه أو الحيض وجوب مقدّمى، ومع الاغماض عن ذلك فلا شبهة فى دلالة هذه الروايات على تمامية ملاك الصوم فى وقته وعدم جواز تفويته مطلقاً حتّى قبل الوقت بترك الاتيان بالمقدّمات المفوّته، وإلاّ استحقّ العقوبه عليه بعد الوقت، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

حكم المقدمات المفوّته فى باب الصلاه

وأما الكلام فى المسأله الثالثه وهى مسأله وجوب المقدمات المفوّته فى باب الصلاه، فيقع فيها تارةً فى توقّف أصل الصلاه على مقدّمه قبل دخول وقتها وأخرى فى توقّف مرتبه منها على مقدّمه قبل دخوله دون أصل الصلاه، أما الكلام فى الأول، كما إذا فرض أنّ المكلف يعلم بأنّه لو لم يتم بتحصيل الطهاره من الحدث قبل الوقت فلا يتمّ منها بعد دخول الوقت لا من المائيه ولا من الترابيه، ففى مثل ذلك لا يبعد وجوب تحصيل الطهاره قبل الوقت، لأنّ اهتمام المولى بالصلاه وجعلها عماد الدين ونحو ذلك، يكشف عن أنّ ملاكها تام فى ظرفها وإنّ القدره الدخيله فيه قدره مطلقه، فيجب على المكلف تحصيلها من قبل مقدّماتها المفوّته قبل الوقت إذا لم يتمّ منه بعد دخول وقتها، ولا يرضى الشارع بتفويتها مطلقاً حتّى بترك تحصيل القدره عليها قبل الوقت إذا كان متمكناً من ذلك.

وأما الكلام فى الثانى، فالظاهر أنّ المعتبر فى وجوب كل مرتبه من مراتبها قدره خاصّه وهى القدره عليها بعد دخول الوقت، كما إذا علم المكلف بأنّه لو لم يتوضّأ قبل الوقت فلا يتمّ من ذلك بعد الوقت، أو علم بأنّ ما

عنده من الماء إذا أهرق لم يجد ماءً آخر بعد الوقت، ففي مثل ذلك لا يجب عليه الوضوء في الأول ولا حفظ الماء في الثاني، لأنه إذا دخل عليه الوقت، فإن تمكّن من الوضوء أو الغسل فهو، وإلا فوظيفته التيمّم والصلاه معه.

وأما القسم الثالث وهو ما كان مشروطاً بالقدره الخاصّه فمن أظهر مصاديقه مراتب الصلاه من المرتبه العليا إلى المرتبه الدنيا، فإنّ كل مرتبه من مراتبها مشروطه بالقدره الخاصّه، فإذا دخل وقت الصلاه فإن تمكّن من الصلاه مع الطهاره المائيه أو القيام أو غير ذلك فهو، وإلا فتنتقل وظيفته إلى الصلاه مع الطهاره الترايبه أو مع الجلوس وهكذا.

فالنتيجه الظاهر وهو أنّ اتّصاف طبيعي الصلاه بالملاك في مرحله المبادئ تامّ مطلقاً حتّى من قبل مقدّماتها وقيودها المفوّته، فإذا لم يتمكّن من تحصيلها في الوقت وجب تحصيلها قبله، بينما القدره المعتره في اتّصاف كل مرتبه من مراتبها بالملاك في مرحله المبادئ، قدره خاصّه من قبل مقدّماتها وقيودها وهي القدره عليها بعد الوقت.

تحصل ممّا ذكرناه أنّ وجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّته قبل وقت الواجب في باب الحج والصوم والصلاه لا يتوقّف على القول بإمكان الواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخّر، بل يجب الاتيان بها مطلقاً على جميع المذاهب والآراء في المسأله، سواء على الرأى القائل بإمكان الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخّر أم على الرأى القائل باستحالتهم كما هو الصحيح، فإنّه على هذا القول وإن لم يكن بإمكان المولى الخطاب فعلاً بنحو الواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخّر، ولكن بإمكانه الاشاره إلى تماميه الملا-ك والاراده في وقته مطلقاً بلسان الإخبار أو الكنايه. وعلى هذا فلا يجوز للمكلّف تعجيز نفسه بترك الاتيان بالمقدّمات المفوّته قبل الوقت، فإنّه في هذه الحاله إذا دخل

عليه الوقت وعجز عن الاتيان بالواجب، إستحقَّ العقوبه على تفويت الملاك باعتبار أنه كان بسوء اختياره، والامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

ص: ١٥٧

الأمر الثاني: حكم العقل بوجوب الإتيان بالمقدمات المفوتة في الوقت هل يكون دليلاً على ثبوت الوجوب الشرعي و كاشفاً عنه بقاعده الملازمه

إشاره

الأمر الثاني:

إنَّ حكم العقل بوجوب الاتيان بالمقدمات المفوتة قبل الوقت، هل يصلح أن يكون دليلاً على ثبوت الوجوب الشرعي وكاشفاً عنه بقاعده الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع فيه وجهان، فقد اختار المحقق النائيني (قدس سره) الوجه الأول بتقريب، أنَّ حكم العقل بوجوب الاتيان بالمقدمات المفوتة قبل الوقت للحفاظ على الملاك الملزم التام في ظرفه كاشف عن حكم الشارع بوجوب الاتيان بها قبل الوقت حفاظاً على ذلك الملاك في ظرفه، فإنَّ الملاك المذكور كما أنه منشأ لحكم العقل بلزوم الاتيان بالمقدمات المفوتة قبل وقت الواجب، كذلك يصلح أن يكون منشأ لحكم التشريع بوجوب الاتيان بها قبل الوقت (1) هذا.

ولكن ما ذكره (قدس سره) غير سديد، بيان ذلك أنَّ الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع تارة يكون بين حكم العقل النظرى وحكم الشرع، وأخرى بين حكم العقل العملى وحكم الشرع، فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في الملازمه بين حكم العقل النظرى وحكم الشرع.

-

ص: ١٥٨

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٥٣.

الثانى: فى الملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشرع.

أما الكلام فى المقام الأول، فلا شبهه فى ثبوت الملازمه بينهما كبروياً، فإذا أدرك العقل مصلحه ملزمه مثلاً فى فعل غير مزاحمه بالأقوى منها أو المساوى، فبطبيعته الحال يكشف عن ثبوت الوجوب على أساس أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه، وأمّا صغروياً فهى غير تامّه ولا- واقع موضوعى لها، حيث إنّّه ليس للعقل طريق إلى إدراك ملاكات الأحكام الواقعيه فضلاً عن الاحاطه بها من جميع الجهات، ومن هنا لو أدرك فى مورد وجود مصلحه ملزمه فى فعل أو مفسده كذلك ولكن ليس بإمكانه إدراك أنّه لا مزاحم لها، فلذلك فلا يمكن أن يكون كاشفاً عن حكم الشارع.

فالتتيجه أنّ البحث عن الملازمه بين حكم العقل النظرى وحكم الشرع تامّ نظرياً بحسب الكبرى، وأمّا تطبيقياً فلا توجد لها صغرى.

وأما الكلام فى المقام الثانى، وهو الملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشرع، فتارة يقع فى حقيقه حكم العقل العملى وهو الحسن والقبح، وأخرى فى ثبوت الملازمه بينه وبين حكم الشرع.

أما الفرض الأول ففيه قولان:

القول الأول ما إختاره جماعه من الأصوليين منهم المحقق الأصفهانى (قدس سره) من أنّ قضيه الحسن والقبح قضيه مجعوله من قبل العقلاء كسائر مجعولاتهم العقلانيه فى امور معادهم ومعاشهم على أساس ما يدركونه من المصالح والمفاسد العامه حفاظاً على بقاء نوعهم (١)، ولكن هذا التفسير خاطىء وجداناً وبرهاناً، أما وجداناً فلأنّ العقل مستقلّ بقبح الظلم وحسن العدل بما هما ظلم وعدل، وإنّ ذلك -

ص: ١٥٩

من القضايا الفطرية الوجدانية ولا يتوقف على وجود عقلاء على الأرض، ومن هنا ذكر السيد الأستاذ (قدس سره) إنهما لو كانا من القضايا المجعولة من قبل العقلاء، فمعناه أن العاقل الأول قبل وجود العقلاء وتشريعاتهم لا يدرك قبح الظلم وحسن العدل، باعتبار أنه لا- قبح ولا- حسن حتى يدركهما وهو كما ترى، بداهه أنه أمر فطري وجداني فلا يمكن أن يتأثر بجهات خارجيه، ولهذا يدرك فطره أن سلب ذى الحق عن حقه ظلم وقبيح كان هناك عقلاء أم لا ولا يمكن أن يكون هذا الإدراك متأثر بوجود العقلاء وتشريعاتهم، ومن هنا يدرك ذلك الصبي الذى لم ينضج عقله بعد، فالنتيجه أن قضايا الحسن والقبح العقليين من القضايا الواقعيه الفطريه الموجوده فى لوح الواقع وراء موقف العقلاء لا أنها من القضايا الانشائيه للعقلاء، فلا واقع لها ما عدا انشائها وجعلها.

وأما الاشكال على أنه من أين يعرف حال العاقل الأول وأنه يدرك حسن العدل وقبح الظلم أولاً، فلعل إحساسنا بهذا الوجدان من تأثير بناء العقلاء فهو غريب جداً، لأن إدراك ذلك أمر وجداني فطري ولا يمكن أن يتأثر بعامل خارجي، لأن الفطره لا تتبدل ولا تتغير بتغير الزمان وتبدله لأنها ذاتيه، وأما برهاناً فلأن هذه النظرية تبنى على أن قضيه الحسن والقبح ترتبط بالمصالح والمفاسد الواقعيه، فإن العقلاء لما أدركوا مصلحه فى فعل أو مفسده فى آخر، حكموا بحسن الأول وقبح الآخر فيكون الحسن والقبح تابعين للمصلحه والمفسده كالوجوب والحرمة شرعاً، ولكن هذا الارتباط خلاف الوجدان، إذ مضافاً إلى أنه لا طريق للعقلاء إلى إدراك مصالح الأشياء ومفاسدها، أنه فى كثير من موارد الحسن والقبح لا مصلحه فى فعل ولا مفسده فى آخر، ولهذا يحكم العقل بقبح التجري مع أنه لا- مفسده فى الفعل المتجرى به، ويحكم بحسن الانقياد مع أنه لا مصلحه فى الفعل المنقاد به، وهذا يبرهن على أن باب الحسن والقبح

باب مستقل ولا يرتبط بباب المصلحة والمفسده، ولهذا لا يجرى باب التراحم بين القبح والمصلحة والحسن والمفسده، فالعدل لا يكون قبيحاً مهما ترتبت عليه مفسده طالما هو عدل والظلم لا- يكون حسناً مهما ترتبت عليه مصلحة طالما هو ظلم، فلو كان الحسن مجعولاً من قبل العقلاء على الفعل فيه مصلحة والقبح مجعولاً على فعل فيه مفسده، فمعناه أنّ القبح لا يكون مجعولاً على فعل فيه مصلحة أو لا مصلحة فيه ولا مفسده أو لا مفسده فيه ولا مصلحة، كما هو الحال في حكم اشارة بالوجوب أو الحرمة، فإنّ الوجوب غير مجعول على فعل فيه مفسده والحرمة على فعل فيه مصلحة مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ القبح موجود عقلاً في باب الانقياد كذلك مع أنّه لا مصلحة فيه بل ربما تكون فيه مفسده، وبكلمه أنّه (قدس سره) إن أراد بجعل الحسن والقبح من قبل العقلاء، أنّ حسن كل فعل أو قبحه مجعول من قبلهم تبعاً للمصلحة أو المفسده فيه، فيرد عليه ما تقدّم من أنّ ارتباط الحسن والقبح بالمصلحة والمفسده خلاف الوجدان، وهذا دليل على أنّ باب الحسن والقبح باب مستقل لا صلة له بباب المصلحة والمفسده، غاية الأمر قد تجمع البابان في مورد وهذا من باب الاتفاق لا من باب الارتباط، وإلاّ لم يكن بينهما مورد افتراق أصلاً، وإن أراد (قدس سره) به أنّ حسن العدل وقبح الظلم مجعولان من قبل العقلاء على أساس مصلحة عامه وهي تحقيق العدالة الاجتماعيه لا بقاء النوع، فيرد عليه ما تقدّم من أنّه خلاف الوجدان والضروره أيضاً، بداهه أنّ قضيه حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الفطريه الأوليه التي يدركها العقل البشري بالفطره والوجدان كان هناك عقلاء أم لا، وليست من القضايا الانشائيه المجعوله من قبل العقلاء التي لا واقع لها ما عدا إنشائها وجعلها.

فالنتيجه أنّ ما أفاده المحقّق الأصفهاني (قدس سره) من أنّ قضيه الحسن والقبح من القضايا المجعوله من قبل العقلاء كسائر مجعولاتهم العقلانيه، غير تامّ.

القول الثانى: أنّ حسن العدل وقبح الظلم ليس من المدركات الأوليه لا- للعقل ولا للحس ولا للوهم، وإنما يحصل التصديق الجازم بهما نتيجة التأديب والتربيه الاجتماعيه العقلائيه، ومن هنا قال ابن سينا بأنّ الإنسان لو خلق فريداً وحيداً لما أدرك بعقله حسن العدل وقبح الظلم.

وفيه أنّ هذا القول غريب جداً، إذ كيف يمكن إنكار ما هو مدرك بالوجدان، وقد مرّ أنّ قضيه الحسن والقبح من القضايا الفطريه الأوليه، والمعيار فى أوليه القضيه ما كان ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً كما فى قضيه الأربعة زوج، فإنها قضيه أوليه مضمونه الحقائقه، وهذا المعيار ينطبق على قضيتى حسن العدل وقبح الظلم، فإنّ ثبوت الحسن للعدل ضرورى مضمون الحقائقه وثبوت القبح للظلم كذلك، ومن هنا يكفى مجرد إدراك الطرفين والنسبه بينهما للتصديق الجزمى بهما، ضروره أنّ الإنسان إذا تصوّر العدل وتصور الحسن والنسبه بينهما، حصل له الجزم بثبوت الحسن للعدل، وكذلك إذا تصوّر الظلم وتصور القبح والنسبه بينهما، تيقّن بشكل قاطع بثبوت القبح له، وهذا هو المعيار فى أوليه القضيه.

إلى هنا قد تبين أنّ الصحيح هو كون الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان فى لوح الواقع ويدركهما العقل العملى بالفطره والوجدان، فكونهما من أحكام العقل العملى، فإنّما هو بلحاظ ارتباطهما بالعمل واقتضائهما جرياً عملياً على طبقهما بشكل مباشر، فإنّ معنى حسن فعل هو أنّه ينبغى صدوره فى الخارج، ومعنى قبح فعل هو أنّه لا ينبغى صدوره فيه، فمن أجل ذلك يكونا من أحكام العقل العملى لا أنّهما كالأحكام الشرعيه المجعوله فى الشرعيه المقدسه، فإذن يفترق المدرك للعقل العملى عن المدرك للعقل النظرى فى نقطه وتشارك معه فى نقطه اخرى، أمّا نقطه الافتراق فلا أنّ المدرك للعقل العملى يقتضى بطبعه

الجرى العملى على طبقه بدون توسط مقدمه خارجيه، بينما المدرك للعقل النظرى لا يقتضى بطبعه ذلك، ولهذا يكون الحسن والقبح من أحكام العقل العملى، والمصلحه والمفسده من أحكام العقل النظرى، فإنّ الأول يقتضى بنفسه الجرى العملى على طبقه خارجاً بينما الثانى لا يقتضى ذلك بنفسه بدون جعل الوجوب أو الحرمة، فالمقتضى هو الوجوب أو الحرمة لا المصلحه و المفسده.

وأما نقطه الاشتراك، فلأندّ كليهما من الأمور الواقعيه الثابته فى لوح الواقع، فالنتيجه أنّ كبرى حسن العدل وقبح الظلم من القضايا الفطريه الأوّليه ولا خلاف فيها بين العقلاء، نعم الخلاف إنّما هو فى بعض صغرياتنا وفى موارد التراحم بين مقتضياتها.

وأما الكلام فى الفرض الثانى وهو ثبوت الملازمه بين حكم العقل العملى وحكم الشرع، فقد نسب إلى المشهور ثبوت الملازمه بينهما، ويمكن تقريبه بوجهين:

الأول: أنّ ملاك الوجوب والحرمة هو الحسن والقبح العقليين، فإذا أدرك العقل حسن فعل اكتشف وجوبه من قبل الشارع، وإذا أدرك قبح فعل اكتشف حرمة وهكذا، وهذا الوجه مبنى على أنّ الحسن والقبح أمران واقعيان يدركهما العقل، وأما بناء على القول بأنّهما حكمان مجعولان من قبل العقلاء فلا يصلح الحسن أن يكون ملاكاً للوجوب والقبح ملاكاً للحرمة، لأنّ حكم الشارع لا يمكن تابعاً لحكم العقلاء.

الثانى: أنّ الشارع حيث إنّه سيد العقلاء، فإذا حكم العقلاء بما هم عقلاء بحسن فعل أو بقبح فعل آخر كان الشارع فى طبيعتهم وإنّه أول الحاكمين به، غايه الأمر أنّ حكم الشارع بالحسن عبارته عن حكمه بالوجوب والقبح عبارته

عن حكمه بالحرمة، وهذا الوجه مبني على أنّ الحسن والقبح حكمان مجعولان من قبل العقلاء.

وللمناقشه في كلا الوجهين مجال:

وأما الوجه الأول: فلأنّ الأحكام الشرعية تابعه للمصالح والمفاسد في الواقع لا للحسن والقبح العقليين، ومن هنا قد يكون الفعل حسناً عقلاً - ولا - مصلحه فيه كالانقياد وقد يكون قبيحاً كذلك ولا مفسده فيه كالتجرى، ولكن حيث إنّ ملاك حكم الشارع بالوجوب في الأول وبالحرمة في الثاني غير موجود وهو المصلحه والمفسده فلا - يكون بإمكانه الحكم بوجوب الأول وحرمة الثاني لأنه بلا ملاك، نعم قد يلتقى الحسن مع المصلحه في فعل والقبح مع المفسده في آخر وقد لا يلتقيان، فتكون النسبه بينهما عموماً من وجه، وقد تقدّم آنفاً أنّ باب الحسن والقبح لا يرتبط باب المصلحه والمفسده.

فالنتيجه أنّ الأحكام الشرعية لا تدور مدار الحسن والقبح بل تدور مدار الملاكات الواقعيه من المصالح والمفاسد التي لا طريق للعقل إليها.

وأما الوجه الثاني، فيرد عليه أولاً ما تقدّم من أنّ الحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع وليس حكماً مجعولين من قبل العقلاء حتّى يقال أنّ الشارع حيث إنه سيد العقلاء ووليهم فهو أول الحاكمين بهما.

وثانياً أنّ الشارع المقدّس يجعل الأحكام الشرعية على طبق ما يراه في الواقع من المصالح والمفاسد كانت مطابقه لحكم العقل بالحسن أو القبح أم لا، لوضوح أنّ الشارع غير ملزم بحفظ مصالح العقلاء وأنظمتهم، كيف فإنّ الله تعالى أرسل رسوله بنظام كامل يحلّ مشاكل الإنسان الكبرى ويزوّده بطاقات نفسيه وبغرائز الدين، ومن الواضح أنّ هذا النظام لا يرتبط بنظام العقلاء، لأنّ نظامهم لا يمكن أن يقوم على أساس مصالح واقعيه لعدم الطريق لهم إليها،

ص: ١٦٤

فالتتيجه أنه لا ملازمه بين حكم العقل العملى و حكم الشرع.

و فى مقابل هذا القول قول باستحاله الملازمه بينهما، بتقريب أنّ جعل الحكم فى مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو، فإنّ حكم العقل بذلك يكفى لتحريك المكلف ومسؤوليته أمام المولى، وحيث إنّ ذلك هو الغرض من جعل الحكم الشرعى ومع توفّره يكون لغواً، وإن شئت قلت أنّ الغرض من جعل الحكم الشرعى إنّما يكون بداعى تحريك المكلف بتوسّط حكم العقل بقبح المعصيه وحسن الاطاعه، وعليه فتنتهى داعويه الحكم الشرعى الالزامى فى نهايه المطاف إلى الحكم العقلى بقبح معصيه المولى ووجوب إطاعته، و على هذا فإذا كان الحكم العقلى بالقبح أو الحسن فى مورد موجوداً فى المرتبه السابقه، فبطبيعته الحال يكون جعل الحكم الشرعى فيه لغواً ولا يترتب عليه أثر هذا.

ولكن لا- أساس لهذا القول أيضاً، أمّا أولاً فلأنّ حكم العقل بالحسن أو القبح فى مورد إنّما يوجب التحريك عند العقلاء دون الشارع إلاّ على القول بالملازمه بينه وبين حكم الشرع، وعليه فلا يكون جعل الحكم الشرعى فى مورد بداعى تحريك المكلف لغواً.

وثانياً أنّ جعل الحكم الشرعى فى مورد حكم العقل بالحسن أو القبح يؤكّد مسؤوليه المكلف ومحركيته بنحو أقوى ممّا كانت بل ربما يكون تمام العلّه، فإذا جعل الشارع الحرمة للكذب مثلاً، فالحرمة هى الداعيه للمكلف نحو الاجتناب عنه بل ربما تكون تمام الداعى على أساس ما يدركه المكلف من العقوبه على ارتكابه.

فالتتيجه أنّ هذا القول لا يرجع إلى معنى محصّل.

تتمه: ما إذا شك فى وجوب الإتيان بالمقدمات المفوته

تتمه: وهى ما إذا شكّ فى وجوب الاتيان بالمقدمات المفوته، ومنشأ هذا الشك الشك فى أنّ ملاك الواجب فى ظرفه تامّ من قبل هذه المقدمات ومشروط

بالقدره المطلقه أو أنّ ملاكّه فيه غير تام من قبل تلك المقدمات وأنّه مشروط بالقدره الخاصه وهى القدره عليه فى ظرفه من قبل مقدماته لا مطلقاً، وفى مثل ذلك لا يجب عليه الاتيان بالمقدمات المذكوره قبل وقت الواجب إذا لم يحرز أنّ ما يفوت عنه فى الوقت إذا ترك الاتيان بها هو الملاك التام الملزم، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن لا يفوت منه شىء، فإذاً يكون المورد من موارد قاعده قبح العقاب بلا- بيان، ولا- فرق فى ذلك بين أن يكون الشك فى الملا-ك أو الحكم، هذا تمام كلامنا فى المقدمات المفوتّه.

نلخص نتائج البحث فى عدّه نقاط:

الأولى: القول بأنّ وجوب الاتيان بالمقدمات المفوتّه قبل وقت الواجب منوط بالالتزام بالواجب المعلق غير صحيح، لما تقدّم من استحاله الواجب المعلق ثبوتاً وعدم إمكان الالتزام به كذلك هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ قيد الواجب الطولى إذا كان غير اختيارى، فلا بدّ من أخذه قيداً للوجوب أيضاً وإلاّ لزم التكليف بالمحال، فإذاً لا يكون وجوبه فعلياً لكى يترشّح منه الوجوب على مقدماته المفوتّه قبل وقته.

الثانيه: القول بأنّ وجوب الاتيان بتلك المقدمات منوط بالالتزام بالشرط المتأخّر كما عن صاحب الكفايه (قدس سره) غير تامّ، لما تقدّم من استحاله الواجب المشروط بالشرط المتأخّر وعدم إمكان الالتزام به، هذا إضافه إلى أنّ مجرد وجود الوجوب قبل تحقّق الشرط لا أثر له ولا يؤثّر فى إيجاب المقدمات، وذلك لأنّه وإن كان فعلياً إلاّ أنه ذا فاعليه له قبل تحقّق شرطه، فإنّ فاعليته وتأثيره منوطه بتحقيقه فى الخارج، لأنّ إيجاب المقدمات يكون من أثر فاعليه فاعليه الوجوب لا من أثر فاعليه نفسه.

الثالثة: القول بأنّ وجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّته قبل وقت الواجب مبنى على مسلك الشيخ (رحمه الله) من إنكار الواجب المشروط و رجوع العقد إلى الواجب دون الوجوب فالوجوب مطلق، فإذا كان مطلقاً ترشّح منه الوجوب على مقدّماته المفوّته غير سديد، لما تقدّم من أنّ الشيخ (رحمه الله) لا ينكر الواجب المشروط في الشريعة المقدّسه نهائياً وإنما أنكر رجوع القيد في القضيّه الشرطيّه إلى مفاد الهيئه باعتبار أنّه معنى حرفي، وأمّا تقييد الوجوب إذا كان مفاد الجملة الاسميّه أو مادّه الأمر، فلا مانع منه لأنّه معنى إسمي، وعليه فإذا كان هناك دليل على تقييده فلا بدّ من الأخذ به، هذا إضافه إلى أنّ المبنى غير صحيح.

الرابعه: القول بأنّ وجوب المقدّمات المفوّته وجوب نفسى تهيبى ناشىء إمّا من ملاك في نفس تهيبىء المكلف أو من ملاك في الواجب الثابت قبل وقته غير صحيح، لما تقدّم من أنّ تصويره ثبوتاً وإن كان ممكناً إلا أنّ إتمامه بالدليل لا يمكن.

الخامسه: أنّ الواجب منذ الغروب ليس هو الصوم الاستقبال في النهار بل الواجب سدّ باب عدم الصوم في النهار منذ الليل، وهذا السدّ واجب من الليل، ومن الواضح أنّ مقتضى وجوبه أنّ الغسل من الجنابه في الليل وقبل أن يطلع الفجر واجب وكذلك الغسل من الحيض، وإلا لم يسدّ باب العدم منذ الليل.

ولكن تقدّم أولاً أنّ هذه المحاوله مبنيه على استحاله الواجب المعلق والمشروط معاً، وثانياً أنّها لو تمّت فإنّما تتمّ إذا كان طلوع الفجر شرطاً للترتب فقط لا له وللاّتصاف معاً، وثالثاً أنّ الصوم مثلاً لو كان متّصفاً بالملاك منذ رؤيه الهلال، كان العقل مستقلاً بالحفاظ عليه وسدّ جميع أبواب العدم بالاتيان بالمقدّمات المفوّته، وعلى هذا فوجوب السدّ غيرى من أجل الحفاظ

على ملاك الصوم في ظرفه لا أنه واجب نفسى.

ورابعاً: أنّ سدّ باب العدم عنوان انتزاعى منتزِع من أمر المولى بشىء مقيّداً بقيود ومشروطاً بشروط ولا يكون متعلّقاً للأمر، وحكم العقل به إنّما هو من باب حكمه بلزوم الامتثال والاطاعه، فإنّ من شؤون امتثال أمر المولى وإطاعته سدّ جميع أبواب العدم.

السادسه: أنّ كل واحد من المحاولات المتقدّمه إنّما تدفع الإشكال من زاويه نظر اصولى خاصّ فى المسأله لا من زاويه جميع الأنظار والآراء الأصوليه فيها.

السابعه: أنّ المحاوله الأخيره فى المسأله التى هى صحيحه تدفع الإشكال على جميع الأنظار والأقوال فيها وفى جميع الأبواب، كباب الحج والصوم والصلاه ونحوها، أمّا فى باب الحج فبأمور:

الأول: أنّ وجوب حجّ التمتع على النائى بنفسه قرينه على أنّ ملاكه تامّ من حين الاستطاعه مطلقاً ومنذ أشهر الحجّ، وإلا كان وجوبه عليه لغواً.

الثانى: أنّ ما دلّ على وجوب توفير كل ما يتوقّف عليه الحجّ على المستطيع من المقدمات، كاشف عن أنّ ملاكه تامّ فى ظرفه بحيث يجب تحصيل قدره عليه من الآن.

الثالث: أنّ حجّ التمتع من حجّه الإسلام عمل مركّب من جزئين طوليين مرتبطين ويدخل وقته منذ دخول شهر شوال، فإذن وجوب الاثنيان بالمقدمات بعد دخول شهر شوال يكون على القاعده.

وأما فى باب الصوم فلأنّ أدلّه التشريع من الآيه الشريفه والروايات لا تدلّ على أنّ وجوب الصوم فعلى بفعليه موضوعه منذ رؤيه الهلال، لأنّها فى مقام التشريع ولا نظر لها إلى أنّ وجوبه ثابت كذلك من الآن أو منذ طلوع

الفجر، وأمّا روايات وجوب الغسل من الجنابه أو الحيض فى الليل وقبل الفجر، فىكون مفادها الارشاد إلى أنه قيد للصوم فىكون الواجب حصه خاصه منه وهى الصوم المقيّد بالغسل من الليل وقبل الفجر، فأذن لا فىكون الاتيان بالغسل قبل الفجر من الاتيان بالمقدّمه قبل وقت الواجب، وأمّا فى باب الصلاه فبالنسبه إلى أصل الصلاه، فىجب الاتيان بالمقدّمات المفوّته قبل وقتها إذا لم يتمكّن من الاتيان بها فى الوقت، وأمّا بالنسبه إلى مراتبها فلا فىجب.

الثامنه: أنّ ما ذكره المحقّق النائىنى (قدس سره) من أنّ حكم العقل بوجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّته قبل وقت الواجب، فىستلزم حكم الشرع بالوجوب على أساس الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع، غير تامّ لا فى العقل النظرى ولا فى العقل العملى (١).

التاسعه: أنّه إذا شكّ فى وجوب الاتيان بالمقدّمات المفوّته وعدم وجوبه، فالمرجع فىه قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ١٦٩

إشاره

وهنا عدّه مقامات:

الأول: فى تعلّم الأحكام الشرعيه المطلقه أو المؤقته بعد دخول وقتها.

الثانى: فى تعلّم الأحكام المؤقته قبل دخول وقتها فيما إذا علم الابتلاء بها بعد دخول الوقت.

الثالث: فى تعلّم الأحكام الشرعيه قبل البلوغ فيما إذا علم بالابتلاء بعده.

الرابع: فى تعلّم الأحكام الشرعيه قبل دخول وقتها فيما إذا لم يعلم بالابتلاء بها بعده.

الخامس: فى أنّ وجوب التعلّم هل هو نفسى أو غيرى.

المقام الأول: فى تعلّم الأحكام الشرعيه المطلقه أو المؤقته بعد دخولها وقتها

أمّا الكلام فى المقام الأول، فإن كان المكلف غير متمكّن من الامتثال التفصيلى ولا الاجمالى بدون التعلّم كتعلّم أجزاء الصلاه مثل القراءه والركوع والسجود والتشهد والتسليم وما شاكل ذلك فلا شبهه فى وجوب التعلّم، لأنّه فى هذا الفرض مقدّمه وجوديه للواجب وإن كان متمكّناً من الامتثال الاجمالى دون التفصيلى، كما إذا علم المكلف إجمالاً فى يوم الجمعة مثلاً إمّا بوجوب صلاه الظهر أو صلاه الجمعة، ففى مثل ذلك لا يجب عليه التعلّم مقدّمه

للامتثال التفصيلي لكفايه الامتثال الاجمالي وهو الاحتياط بالجمع بين الصلاتين فيه، وكذلك إذا شك في وجوب السوره مثلا فإنه لا يجب عليه التعلّم والفحص لتمكّنه من الاحتياط، نعم إذا كانت محتملات المسأله كثيره ولا يتمكّن من إحراز الامتثال ولو إجمالاً وجب التعلّم في هذه الحاله.

المقام الثاني: في تعلم الأحكام المؤقته قبل دخول وقتها فيما إذا علم الابتلاء بها بعد دخول الوقت

وأما الكلام في المقام الثاني، فإن كان المكلف متمكناً من الاحتياط والامتثال الاجمالي بعد الوقت لم يجب عليه التعلّم قبل الوقت، لأنّ الامتثال الاجمالي يكفي عن الامتثال التفصيلي، وأما إذا لم يكن متمكناً من الاحتياط في الوقت، فيجب عليه التعلّم قبل الوقت وإلا لفات الواجب عنه فيه، وكذلك إذا أدى ترك التعلّم قبل الوقت إلى عدم إمكان إحراز الاتيان بالواجب وامتناله في الوقت، وفي كلا-الفرضين يكون وجوب التعلّم بملا-ك أنّ تركه يؤدّي إلى تفويت الملاك الملزم في ظرفه أو عدم إحراز استيفائه، والفرق بين الفرضين إنّما هو في نقطه اخرى وهي أنّ وجوب التعلّم من باب وجوب المقدمات المفوّته في الفرض الأول، ومن باب وجوب المقدمات العلميه وهي إحراز الامتثال اليقيني في الفرض الثاني، ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) من أنّ وجوب التعلّم ليس بملاك وجوب الاتيان بالمقدمات المفوّته قبل الوقت، لأنّ ملاك وجوب الاتيان بها هو أنّ تركه يؤدّي إلى تفويت الملا-ك التام في ظرفه بينما يكون ملاك وجوب التعلّم دفع احتمال العقاب باحراز الامتثال اليقيني لا- يتم على إطلاقه، لأنه إنّما يتم في الفرض الثاني دون الفرض الأول، فإنّ وجوب التعلّم فيه من باب وجوب المقدمات المفوّته قبل وقت الواجب، نعم وجوب التعلّم على الثاني يكون إرشاداً إلى حكم العقل

بدفع العقاب المحتمل بالتعلم لكي يحرز الامتثال إما تفصيلاً أو اجمالاً^(١)، وأمياً وجوبه على الأول فهو وجوب طريقي كما سوف نشير إليه.

ولهذا أورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بأن ما أفاده لا يتم باطلاقه، وقد أفاد في وجه ذلك ما حاصله أن ترك التعلم قبل الوقت تارة يكون من جهه أنه متمكن منه بعد الوقت، وحينئذ فلا إشكال في جوازه وكذلك إذا لم يؤد ترك التعلم قبل الوقت إلا إلى عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي مع تمكّنه من الامتثال الاجمالي، وأمياً إذا أدى ترك التعلم إلى عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي والاجمالي معاً مع تمكّنه من الامتثال الاحتمالي، ففي مثل ذلك يجب عليه التعلم قبل الوقت بملاك إحراز الامتثال اليقيني ودفع العقاب المحتمل به على أساس أنّ ملاك التكليف في ظرفه تامّ والمكلف كان ملتفتاً إليه وعالمياً بعدم جواز تفويته ومعه لا يمكن الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي لأنه لا يكون مؤمناً ودافعاً للعقاب المحتمل، بل لابد حينئذ من التعلم لكي يتمكن من الامتثال العلمي، وما ذكره (قدس سره) تامّ في هذا الفرض، وأمياً إذا أدى ترك التعلم قبل الوقت إلى ترك الواجب نهائياً بعد الوقت كتعلم أجزاء الصلاة، فإنه لو لم يتعلمها قبل الوقت لأدى إلى تركها بعد الوقت لا إلى عدم إحراز امتثالها فلا يتم فيه ما ذكره (قدس سره)، فإن وجوب التعلم فيها من باب وجوب المقدمات المفوّته لا من باب دفع العقاب المحتمل^(٢) ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من الايراد على المحقق النائيني (قدس سره) تام هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ ملاك وجوب التعلم لأحكام الصلاة والحج

ص: ١٧٢

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٥٧

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ج ٢: ص ٣٦٧.

والصيام قبل الوقت إنما هو نفس ملاك وجوب الاتيان بالمقدمات المفوّته، أمّا على القول بإمكان الواجب المعلق فيكون الوجوب فعلياً ومحركاً نحو الاتيان بالمقدمات المفوّته كما أنه محرّك نحو تعلّمها، لأنّ فعلية وجوب المقدمه تتبع فعلية وجوب ذبيها، سواءً أكان ذبيها فعلياً أيضاً أم لا، وكذلك الحال على القول بإمكان الواجب المشروط بالشرط المتأخّر، وأمّا على القول بعدم إمكانهما معاً كما هو الصحيح، فالوجوب حينئذ وإن لم يكن فعلياً إلاّ أنّك عرفت أنّ ملاكات هذه الواجبات تامه في أوقاتها من قبل هذه المقدمات منها التعلّم، بمعنى أنّ تلك الملاكات منوطه بالقدره المطلقه لا بالقدره الخاصه وهي القدره عليها بعد الوقت، ونتيجه ذلك وجوب تحصيل القدره على المكلف قبل أوقاتها بالاتيان بالمقدمات المفوّته والتعلّم هذا بحسب مقام الثبوت، وقد تقدّم أنّ هذه الفرضيه هي الصحيحه والمختاره في المسأله وينحلّ الاشكال بها على جميع الأقوال فيها، وأمّا في مقام الاثبات فهي بحاجه إلى دليل والدليل عليها هو الآيات و الروايات (1) الداله على وجوب تعلّم الأحكام الشرعيه وتحصيل معرفتها كالأدله الداله على وجوب المقدمات المفوّته، وقد أشرنا فيما تقدّم أنّ ما يدلّ على وجوب هذه المقدمات من الآيات والروايات يدلّ على إهتمام المولى بالأحكام الواقعيه وملاكاتهما وعدم رضائه بتفويتها من قبل تلك المقدمات، وكذلك الآيات والروايات التي تنصّ على تعلّم الأحكام الشرعيه، فإنّها تدلّ على تماميه ملاكاتهما في ظرفها وعدم جواز تعجيز المكلف نفسه عن استيفائها بترك التعلّم اختياراً لأنّ امتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ ترك التعلّم إن كان يؤدّي إلى ترك الواجب في ظرفه، كان التعلّم من المقدمات الوجودية كالمقدمات المفوّته، وإن كان يؤدّي إلى عدم إحراز امثاله لا تفصيلاً ولا إجمالاً، كان التعلّم من المقدمات العلميّة، وملاك وجوب التعلّم في كلاً- القسمين وهو فعليه ملاكاتها واهتمام الشارع بالحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها في ظرفها ولو بترك التعلّم قبل الوقت.

ومن هنا تختلف المقدمات العلميّة في المقام عن المقدمات العلميّة في سائر الموارد، فإنّ الحاكم بوجوب المقدمات العلميّة في سائر الموارد هو العقل، وأمّا في المقام فهو الشرع، إذ العقل لا يحكم بوجوب التعلّم قبل وقت الواجب لا من باب المقدمات المفوّته ولا من باب المقدمات العلميّة في المرتبة السابقة لكي يكون حكم الشرع إرشاداً إليه، وعلى هذا فحكم الشرع بوجوب التعلّم بما أنّه لا- يمكن أن يكون جزافاً، فلا- محاله يكون مبنياً على نكته وهي أنّه يكشف عن اهتمام الشارع بالأحكام الواقعيّة وملاكاتها وعدم رضائه بتفويتها في ظرفها ولو بالتساهل والتسامح في التعلّم قبل أوقاتها.

المقام الثالث في تعلّم الأحكام الشرعيّة قبل البلوغ فيما إذا علم بالابتلاء بعده

وأما الكلام في المقام الثالث، وهو التعلّم قبل البلوغ فهل هو واجب على الشخص إذا كان واثقاً ومطمئناً بأنّه إذا لم يتعلّم قبل البلوغ لم يتمكّن منه بعد البلوغ، فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ (قدس سره) إلى الوجه الثاني وهو عدم وجوبه قبل البلوغ وإن علم بعدم تمكّنه منه بعد البلوغ، وقد أفاد في وجه ذلك أنّ مقتضى حديث رفع القلم عن الصبي (1) أنّه لا يترتب على ترك التعلّم قبل بلوغه أثر، إذ لا حكم له قبل

-

ص: ١٧٤

١- (١) - راجع الوسائل ج ١: ص ٣٢ ب ٤ من مقدّمه العبادات ح ١١.

البلوغ ولا- ملاك، لأن الحكم بتمام مراحلته من مرحله المبادئ إلى مرحله الجعل مشروط بالبلوغ فلا أثر له قبله، وأما بعده فللعجز وعدم القدره، فإذا لا يكون الحكم بما له من الملاك فعلياً في حقه لا قبل البلوغ ولا بعده، فإذا لم يكن فعلياً في حقه فلا- طريق لنا إلى إحراز أن ملاكه فعلي، وعليه فلا يكون الصبي مشمولاً لقاعده أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أن هذا الحديث وارد على حكم العقل بوجوب التعلّم قبل البلوغ إذا علم بأنه لا يتمكن منه بعده، وذلك لأنّ العقل إنّما يحكم بذلك لدفع العقاب المحتمل على ترك التعلّم، والمفروض أنّ الحديث المذكور رافع لاحتمال العقاب ومعه يرتفع حكم العقل بارتفاع موضوعه (1) هذا.

وذهب بعض آخر إلى الوجه الأول وهو وجوب التعلّم قبل البلوغ إذا علم بأنه لا يتمكن منه بعد البلوغ، مثلاً من لم يتعلّم الصلاه بما لها من الأجزاء والشرائط قبل البلوغ فلا يقدر على تعلّمها بعده في ضمن ساعات ولا سيما بالنسبه إلى غير أهل اللسان، بدعوى أنّ المرفوع بحديث الرفع الالزام كوجوب الصلاه مثلاً، فإنّه قابل للرفع دون الملاك في مرحله المبادئ باعتبار أنّه أمر تكويني غير قابل للرفع ولا للوضع شرعاً، فالنتيجه أنّ الحديث يدلّ على أنّ المرفوع عن الصبي وجوب الصلاه لأملاكه، فإذا ظلّ ملاكها على حاله لم يجز تفويته، وحيث إنّ منوط بالقدره المطلقه فيجب على الصبي تحصيل القدره قبل البلوغ إذا لم يتمكن من تحصيلها بعده هذا، والتحقيق في المقام أن يقال أنّ المتفاهم العرفي من حديث رفع القلم بقريته وروده في مقام الامتنان أنّ المقتضى للتشريع موجود، ولكن هذا المقتضى ليس بنحو يتطلّب من الصبي تحصيل القدره

ص: ١٧٥

على استيفاء الملاك في ظرفه من الآن وقبل البلوغ إذا علم بأنه لا يتمكّن منه بعد البلوغ، إذ لو كان المقتضى بهذه الدرجة لزم من الامتنان عدم الامتنان ولا يترتب أثر حينئذ على رفع القلم، لأنّ حقيقه الحكم وروحه باقيه وبكلمه أنّ المقتضى للتشريع وإن كان موجوداً إلاّ أنّ مصلحه الامتنان أقوى منه، فلهذا تصلح أن تمنع عن تأثيره قبل البلوغ ولا يتطلّب منه تحصيل قدره من الآن.

ومن هنا يظهر حال ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ الوجوب إذا كان مرفوعاً عن الصبي بالحديث، فلا طريق إلى أنّ ملاكه ثابت في الواقع، لأنّ الطريق إليه منحصر بالوجوب ومع ارتفاعه يرتفع الطريق، وجه الظهور أنّ الرفع في الحديث حيث إنّه امتنانى فهو بنفسه قرينه على ثبوت الملاك والمقتضى له في الواقع وإلاّ فلا معنى للامتنان، غايه الأمر أنّ مصلحه الامتنان بما أنّها أقوى منه فهي تمنع عن تأثيره لا أنّ وجوده غير معلوم.

كما أنّه بذلك يظهر حال القول الثانى، وجه الظهور هو أنّ المقتضى وإن كان ثابتاً إلاّ أنّه بنحو الاقتضاء، فلا تأثير له فعلاً.

المقام الرابع: فى تعلم الأحكام الشرعيه قبل دخول وقتها فيما إذا لم يعلم بالابتلاء بها بعده

إشاره

وأما الكلام فى المقام الرابع، فقد تقدّم أنّ تعلّم الأحكام الشرعيه واجب قبل الابتلاء بها بلا فرق بين أن تكون الأحكام من الأحكام المطلقه أو الموقّته، شريطه العلم بالابتلاء أو الاطمئنان به، وأما إذا لم يعلم بالابتلاء فهل يجب التعلّم فى هذه الحاله أيضاً أو لا، فيه وجهان، المعروف والمشهور بين الأصحاب الوجه الأول، وقد استدللّ على ذلك بأمرين:

الأول: بحكم العقل، بدعوى أنّ احتمال الابتلاء بالأحكام الواقعيه التى تكون ملاكاتها تامّه فى ظرفها مساوق لاحتمال العقاب على تفويتها على تقدير ثبوتها، ومن الواضح أنّ العقل حيث إنّه مستقلّ بدفع العقاب المحتمل، فلذلك يحكم بوجوب تعلّمها حتّى لا تفوت عنه إذا ابتلى بها.

الثانى: أنّ الأدلّه الدالّه على وجوب التعلّم من الآيات (١) والروايات (٢) تشمل باطلاقها صورته الشك في الابتلاء بالأحكام الشرعيه في ظرفها ولا تختص بصوره العلم بالابتلاء، لأن مقتضى إطلاقها وجوب تعلّم جميع الأحكام الشرعيه سواء علم المكلف بالابتلاء بها أم لم يعلم، لأنّ موضوع تلك الأدلّه الأحكام الشرعيه ومفادها وجوب تعلّمها، وأمّا كون المكلف عالماً بالابتلاء بها أو غير عالم به فهو أجنبي عن موضوعها ولا يكون مقيداً بالعلم بالابتلاء بها هذا، وللمناقشه في كلا الدليلين مجال.

أمّا الدليل الأول وهو حكم العقل، فالاستدلال به في غير محلّه، وذلك لأنّ العقل بقطع النظر عن الكتاب والسنة الدالّين على وجوب تعلّم الأحكام الشرعيه قبل الابتلاء بها لا طريق له إلى ملاكات الأحكام الواقعيه حتّى يحرز أنّها تامّه حتّى من ناحيه التعلّم قبل الوقت، فلذلك لا موضوع لحكم العقل في المقام.

وأمّا الدليل الثانى وهو إطلاق الأدلّه من الآيات والروايات، فيرد عليه أنّها لا تشمل صورته الشك في الابتلاء لأنّها مختصّه لبناً وواقعاً بالأحكام التي يكون مورد الابتلاء في الواقع، ولهذا لا تدلّ على وجوب تعلّم الأحكام المختصّه بالنساء على الرجال وبالعكس، بل لو علم شخص من جهه عجزه البدنى كالمشلول أنّه لا يقدر على الحجّ طول عمره مباشرة لم يجب عليه تعلّم أحكامه لعدم إطلاق لها من هذه الناحيه، والنكته في ذلك أنّ مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه القطعيه قريبه عرفيه على أنّها متّجه إلى من تكون

ص: ١٧٧

١- (١) - كقوله تعالى: (فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).

٢- (٢) - كقوله (عليه السلام): هَلَّا تَعَلَّمْتَ وَمَا شَاكَلَ ذَلِكَ.

الأحكام الشرعيه مورد ابتلائها لا مطلقاً، إذ لا مبرر لوجوب تعلّم ما لا يكون مورد الابتلاء أصلاً.

وعلى هذا فموضوع هذه الأدله مقيد في الواقع بخصوص الأحكام التي تكون مورد الابتلاء، وحينئذ فإذا شكّ في حكم أنّه مورد الابتلاء أو لا فلا يمكن التمسك باطلاقتها، لأنّ الشبهه موضوعيه. فلا يمكن التمسك به فيها، وقد ذكرنا في الأصول أنّه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات الموضوعيه بين أن يكون الدليل المخصّص لفظياً أو لئبياً، كما أنّه لا فرق في ذلك بين العام الوضعي والمطلق الثابت إطلاقه بمقدمات الحكمه، وتمام الكلام هناك، هذا من ناحيه.

هل يمكن التمسك بالأصول العمليه النافيه في موارد الشك في الابتلاء

ومن ناحيه اخرى هل يمكن التمسك بالأصول العمليه النافيه في موارد الشك في الابتلاء بعد ما لا يمكن التمسك بالأصول اللفظيه والجواب إنّ هنا صوراً:

الأولى: ما إذا كانت كبرى التكليف واصله إلى المكلف ولكنّه يشكّ في تحقّق صغرى لها، كما إذا علم بوجوب الدعاء مثلاً عند رؤيه الهلال ولكنّه يشكّ في تحقّق الرؤيه.

الثانيه: عكس هذه الصوره، بأن يعلم بتحقّق الصغرى ولكنّه يشكّ في تحقّق الكبرى، كما إذا رأى الهلال ولكنّه يشكّ في وجوب قراءه الدعاء.

الثالثه: أنّ الكبرى واصله إلى المكلف، كما إذا علم بوجوب الحجّ على المستطيع ولكنّه يشكّ في أنّه هل يستطيع في المستقبل.

أمّا الصوره الأولى فلا شبهه في أنّ المرجع فيها الأصول المؤمنه النافيه كاستصحاب عدم تحقّق الصغرى، فإذا شكّ في رؤيه الهلال وتحقّقها فمقتضى الاستصحاب عدم تحقّقها ويترتب عليه عدم وجوب تعلّم قراءه الدعاء وهذا لا

إشكال فيه.

وأما الصورة الثانية، فحيث أنّ الشبهه فيها حكميه وتكون قبل الفحص، فيجب فيها الاحتياط أو الفحص وتحصيل الحجّه على عدم وجوب التعلّم.

وأما الصورة الثالثة فهل يجب فيه تعلّم الأحكام كأحكام الحج إذا كان ترك التعلّم من الآن موجباً للعجز عن الامتثال في حينه، فيه وجهان قيل بعدم وجوب التعلّم، بمقتضى استصحاب عدم الابتلاء بها في المستقبل، أو فقل أنّ المكلف إذا شكّ في أنّه هل يستطيع في المستقبل أو لا، فلا مانع من التمسك باستصحاب عدم استطاعته فيه بنحو الاستصحاب القهقرائي، وبه ينفي الصغرى للكبرى الواصلة وهي وجوب الحجّ على المستطيع ويترتب عليه عدم وجوب تعلّم أحكام الحجّ هذا.

وقد أورد على هذا الاستصحاب بوجه:

الأول: أنّ هذا الاستصحاب بما أنّه استصحاب قهقرائي فلا يكون مشمولاً لاطلاق روايات الاستصحاب، باعتبار أنّها ظاهره في فعلية زمان الشكّ وتقدّم زمان اليقين، وأما إذا كان الأمر بالعكس فلا يكون مشمولاً لاطلاقها.

الثاني: ما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) من أنّه لا يمكن نفي وجوب التعلّم باستصحاب عدم الابتلاء بالواقع لأنّه من آثار نفس الشكّ والاحتمال وهو محرز بالوجدان، وليس من آثار الواقع لكي يمكن نفيه باستصحاب عدم ثبوت الواقع عند الشكّ فيه، وإن شئت قلت أنّ الأثر في كل مورد إذا كان مترتباً على نفس الشكّ والاحتمال دون الواقع فمتى شكّ فيه، فالموضوع محرز بالوجدان ومعه لا معنى لنفي الواقع بالاستصحاب لأنّه لغو صرف، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الأثر فيه مترتب على نفس احتمال الابتلاء والشكّ فيه،

ص: ١٧٩

والمفروض أنه في المقام محرز بالوجدان فلا بدّ من ترتيب أثره عليه، وأمّا الابتلاء الواقعي فيما أنه لا أثر له فلا يجرى استصحاب عدمه (١).

وقد ناقش السيد الأستاذ (قدس سره) في كلا الوجهين:

أمّا الوجه الأول، فقد ذكر (قدس سره) أنه لا فرق في حجّيه الاستصحاب بين أن يكون المشكوك لاحقاً والتمتّين سابقاً كما هو الغالب أو بالعكس، فإنّ الملاك في حجّيه الاستصحاب عدم جواز نقض اليقين بالشك ولا خصوصيه لأن يكون الشك في بقاء اليقين السابق، لأنّ دليل الاستصحاب دليل ارتكازي ومفاده عدم جواز رفع اليد عن الأمر المبرم بغير المبرم، وليس دليلاً تعديلاً محضاً حتّى يقال أنه لا بدّ من الاقتصار على مورده، والخلاصه أنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الشك فعلاً في بقاء الأمر السابق أو يكون مستقبلاً في بقاء الأمر الحالي.

وأمّا الوجه الثاني، فقد ذكر (قدس سره) أنّ الحكم العقلي وإن لم يكن قابلاً للتخصيص إلاّ - أنه قابل للتخصيص والخروج الموضوعي، بمعنى أنه قابل للرفع بارتفاع موضوعه، فإنّ رفع العقاب المحتمل وقبح العقاب بلا بيان من القواعد العقلية التي استقلّ العقل بها ومع ذلك فهي قابلة للرفع بارتفاع موضوعها، فإنّ المولى إذا جعل الترخيص في مورد القاعده الأولى إرتفعت القاعده بارتفاع موضوعها وجداناً وهو احتمال العقاب، وإذا جعل البيان في مورد القاعده الثانيه إرتفعت القاعده الثانيه بارتفاع موضوعها كذلك وهو عدم البيان (٢)، فالنتيجه أنّ القاعده العقلية قابله للرفع بارتفاع موضوعها وإن لم تكن قابله

ص: ١٨٠

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٥٨.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ج ٢: ص ٣٧١.

للتخصيص، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن احتمال الابتلاء الذي هو موضوع للأثر وإن كان محرزاً بالوجدان إلا أن استصحاب عدم الابتلاء واقعاً إذا جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعي تعبداً وبه يرتفع موضوع الأثر وهو احتمال الابتلاء، فيكون المكلف بركة الاستصحاب عالمياً بعدمه وهذا ليس من التخصيص في الحكم العقلي بشيء، بل هو ارتفاعه بارتفاع موضوعه، وإن شئت قلت أن موضوع حكم العقل هنا احتمال العقاب على مخالفه الواقع، ومن الطبيعي أنه لا احتمال للعقاب بعد فرض التعبد الاستصحابي هذا.

ولنا تعليق على كلا الجوابين أمّا على الجواب الأول، فلأنّ دليل الاستصحاب دليل تعبدى صرف في مورده ولا يكون من تطبيق الكبرى الكليّة الارتكازية عليه لكي يمكن التعبدى عنه إلى غيره من الموارد، لأنّ النهى عن نقض اليقين بالشك فيه كناية عن العمل بالحاله السابقه تعبداً في حال الشك فيها، فإذن يكون مفاد دليل الاستصحاب تعيين الوظيفه العمليه عند الشك في بقاء الحاله السابقه من دون أن يكون هناك مرجح للبقاء لأنّ شكّه لا يقتضى ذلك، وما قيل من أنّ الشىء إذا وجد دام لا أصل له بل هو يختلف باختلاف الأشياء، وليس في مورد الاستصحاب ما يقتضى كونه طريقاً إلى الواقع ومحرزاً له، ومن هنا قلنا في مورده أنّ الاستصحاب ليس من الأصول المحرزه بل حاله حال الأصول غير المحرزه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، وعلى هذا فمفاد دليل الاستصحاب تعيين وظيفه الشاكّ وهى العمل بالحاله السابقه تعبداً بدون النظر إلى الواقع، فإذن التعبدى منه إلى ما إذا كان المكلف متيقناً فعلاً وشاكاً في المستقبل بحاجه إلى قرينه من ارتكاز أو غيره، وإلا فلا بدّ من الاقتصار على مورده وهو ما إذا كان المكلف شاكاً فعلاً ومتيقناً سابقاً.

والخلاصه أنّ دلالة روايات الاستصحاب على حجيه الاستصحاب

الاستقبالي بحاجه إلى قرينه داخله أو خارجيه، وحيث إنها لم تكن فلا تدلّ على حجّيته وتمام الكلام هناك.

وأما على الجواب الثانى فلأدّ ما ذكره (قدس سره) من أنّ حكم العقل غير قابل للتخصيص ولكنّه قابل للتخصيص والخروج الموضوعى وإن كان تاماً بحسب الكبرى، إلاّ أنّ المقام ليس من صغرياتهما، وذلك لأنّ المكلف إذا علم بثبوت الكبرى وهى وجوب الحج على المستطيع وشك فى إستطاعته فى المستقبل، ففى مثل ذلك وجوب التعلّم بحكم العقل على أساس احتمال أنّه سوف يستطيع، مبنى على إحرازه أنّ ملاك وجوب الحجّ على المستطيع تامّ فى ظرفه من قبل المقدمات المفوّته منها التعلّم، ولكن لا واقع لهذا البناء، ضروره أنّه لا طريق للعقل إلى إحراز أنّ ملاك الحج تامّ فى وقته من قبل المقدمات المفوّته منها التعلّم قبل الاستطاعه حيث لا طريق له إلى ملاكات الأحكام الشرعيه أصلاً، وعلى هذا فمجرد احتمال أنّه سوف يستطيع فى المستقبل لا يبرّر حكم العقل بوجوب التعلّم طالما لم يحرز تماميه الملاك فى ظرفه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قد أشرنا فيما تقدّم أنّ موضوع دليل وجوب التعلّم الابتلاء الواقعى بالأحكام الشرعيه، فإذا شكّ فيه ولو من جهه الشكّ فى تحقّق موضوعه فلا يمكن التمسك باطلاقه لأنّه من التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، فإذن يكون المرجع فيه الأصل العملى وهو الاستصحاب فى المقام بناءً على حجّيه الاستصحاب الاستقبالي، وإلاّ فالمرجع فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ هناك مانعاً آخر عن جريان الاستصحاب فى المقام وهو متمثّل فى أحد أمرين: الأول: أنّ كل

مكلّف يعلم اجمالاً- بالابتلاء- بقسم من الأحكام الشرعيه فى ظرفها، وهذا العلم الاجمالى مانع عن جريان الأصول النافيه فى أطرافه، لأنّ جريانها فى الجميع لا يمكن لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه وجريانها فى البعض دون الآخر ترجيح من غير مرجح فلا محاله تسقط فيكون العلم الاجمالى منجزاً ومعه يستقل العقل بوجوب التعلّم والفحص.

الثانى: أنّ ما دلّ من الآيات والروايات على وجوب التعلّم والمعرفه كقوله تعالى: (فَسَيَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١). وقوله (عليه السلام): هلاّ تعلّمت (٢) و ما شابه ذلك وارد فى مورد هذا الاستصحاب، وحيث إنّ فى غالب الموارد لا يعلم الإنسان بل لا- يطمئن بالابتلاء، فى تلك الموارد إذا جرى الاستصحاب لم يبق تحت هذه العمومات والمطلقات إلاّ الموارد النادره، وهذا من تقييد المطلق بالفرد النادر فلا يمكن الالتزام به، ونظير ذلك ما ذكره (قدس سره) فى بحث الاستصحاب فى وجه تقديم قاعده الفراغ والتجاوز عليه (٣).

ويمكن المناقشه فى كلا الأمرين:

أمّا فى الأمر الأول: فيرد عليه أولاً أنّه لا يتمّ مطلقاً حتّى فيما إذا فرض غفله المكلّف نهائياً عن هذا العلم الاجمالى، فإنّه فى هذا الفرض لا- مانع من تمسّكه بهذا الاستصحاب، حيث لا- يلزم منه المحذور المزبور، إذ مع الغفله لا وجود للعلم الاجمالى حتّى يكون مؤثراً.

ص: ١٨٣

١- (١) - سورة النحل: ٤٦

٢- (٢) - تفسير البرهان ج ١: ص ٥٦٠ ح ٢، ولا يخفى أنّ أصل الحديث قد نقله الصدوق (قدس سره) فى الخصال وقد لاحظنا الوسائل والمستدرک والبحار فلم نعثر عليه فراجع.

٣- (٣) - المحاضرات ج ٢: ص ٣٧٣.

وثانياً أنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا لم يتعلّم مجموعه من الأحكام التي لا تكون أقل من المعلوم بالاجمال، وإلاّ فينحلّ العلم الاجمالي وحينئذ فلا مانع من جريانه.

وثالثاً أنّ محلّ الكلام إنّما هو في وجوب التعلّم في موارد الشكّ في الابتلاء بها بدوّاً من دون العلم به لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإلاّ كان العلم المذكور كافياً في وجوب تعلّمها.

وأماً في الأمر الثاني، فلأنّ ما أفاده (قدس سره) مبني على أن يكون موضوع وجوب التعلّم نفس الشكّ والاحتمال في الابتلاء، وحينئذ فحيث إنّ موارد الشكّ فيه أكثر من موارد اليقين، فلو جرى الاستصحاب في تلك الموارد لزم تقييد إطلاق أدلّه وجوب التعلّم بالفرد النادر ولكنّه لا- يتمّ، أمّا أولاً فلأنّ موضوع وجوب التعلّم ليس نفس الشكّ في الابتلاء بل هو الابتلاء الواقعي كما تقدّم، وحينئذ فلا يلزم من جريان الاستصحاب فيه ما ذكره (قدس سره) من المحذور.

وثانياً على تقدير تسليم أنّ موضوعه نفس الشكّ ولكن مع هذا لا- يلزم المحذور على ضوء ما سلكه (قدس سره) في باب الاستصحاب من أنّ المجعول فيه الطريقيه والكاشفيه.

وعليه فيكون الاستصحاب حاكماً على تلك الأدلّه ورافعاً لموضوعها وهو الشكّ والاحتمال تعديداً، فلا يكون تقديمه عليها من باب التقييد والتخصيص بل من باب الحكومه وحينئذ فلا محذور، إلى هنا قد تبين أنّه يجب تعلّم الأحكام الشرعيه في موارد العلم التفصيلي بالابتلاء وكذلك في موارد العلم الاجمالي على أساس سقوط الأصول المؤمّنه في أطرافه أو قصور أدلّتها عن شمولها.

وأما في موارد الشبهات البدويه، فقد تقدّم أنّه لا يمكن التمسك باطلاق

أدله وجوب التعلّم فيها، لأنّه من التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه، وعندئذ فإن كانت الشبهه حكميه بأن يكون الشك في الكبرى مع تحقّق الصغرى، وجب الاحتياط فيها أو الفحص وتحصيل الحجّج على عدم ثبوت الكبرى، وإن كانت الشبهه موضوعيه، وحينئذ فإن كان الشك في تحقّق الصغرى فعلا- مع العلم بثبوت الكبرى شرعاً، فلا- مانع من الرجوع إلى الأصول المؤمنه فيه كاستصحاب عدم تحقّق الصغرى، وبذلك ينفي وجوب التعلّم، وإن كان الشك في تحقّق الصغرى في المستقبل، كما إذا احتمل أنّه سوف يستطيع للحج، ففي مثل ذلك حيث قد تقدّم الاشكال في جريان استصحاب عدم تحقّق الصغرى فيه، فيكون المرجح قاعده قبح العقاب بلا بيان باعتبار أنّه لم يقيم بيان على وجوب التعلّم في المقام.

المقام الخامس: هل انّ وجوب التعلّم نفسى أو غيرى أو إرشادى أو طريقي

وأما الكلام في المقام الخامس، وهو أنّ وجوب التعلّم هل هو نفسى أو غيرى أو لا هذا ولا ذاك بل هو إرشادى أو طريقي، ففيه وجوه:

الوجه الأول: ما نسب إلى المحقّق الأردبيلي (قدس سره) وهو أنّ وجوب التعلّم نفسى (١)، بل ربما نسب هذا القول إلى شيخنا الأنصارى (قدس سره) أيضاً بقرينه قوله في رسالته العمليه أنّ تارك التعلّم فاسق (٢)، ولكن في دلاله تلك الجملة على هذا القول تأمل، وكيف كان فقد ادّعى المحقّق الأردبيلي (قدس سره) أنّه نفسى تهيهء، أمّا أنّه نفسى فلاّنه مجعول من أجل ما فيه من الملاك لا من أجل ما في واجب آخر كما هو الحال في الوجوب الغيرى، وأمّا أنّه تهيهء فمن أجل أنّه يحافظ على ملاكات الأحكام الواقعيه، وعليه فتكون فيه جهتان:

ص: ١٨٥

١- (١) - راجع مجمع الفائده والبرهان ج ٢: ص ١١٠ مبحث مكان المصلّى
٢- (٢) - وقد نسبه المحقّق النائيني إلى الشيخ الأعظم في أجود التقريرات ج ١: ص ١٥٨.

الأولى: جهه نفسه وهى اتصافه بالملاك.

الثانية: جهه غيرهه وهى جعل وجوبه من أجل الحفاظ على الملاكات الواقعيه، وكلتا الجهتين تدعو المولى إلى جعل التعلّم واجباً نفسياً تهيئياً.

والجواب: أنّ ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنّه لا يمكن إثباته بدليل، لأنّ الأدلّه الدالّه على وجوب التعلّم لا تدلّ على أنّ وجوبه نفسى بل لا إشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلاله، لوضوح أنّ وجوبه إنما هو من أجل الحفاظ على الأحكام الواقعيه بما لها من الملاكات التامّه لا من أجل نفسه، إذ لا يحتمل أن تكون فى نفس التعلّم وتحصيل العلم مصلحه ملزمه تدعو إلى إيجابه بقطع النظر عمّا يترتب على الواقع المنكشف به من المصالح والآثار المطلوبه، لأنّ قيمه العلم إنّما هى بقيمه المعلوم و آثاره العامّه أو الخاصّه لا فى نفسه، بل فى قوله (عليه السلام): «هَلَّا تَعَلَّمْتَ» (١) تصريح بأنّ التعلّم إنّما هو من أجل العمل بالواقع، ومن هنا لا يمكن الالتزام بلازم هذا القول وهو إستحقاق العقوبه على ترك التعلّم زائداً على إستحقاق العقوبه على ترك الواقع ونفويته.

فالتتيجه أنّه لا يمكن الالتزام بأنّ وجوب التعلّم وجوب نفسى تهيئياً.

وأما القول الثانى، وهو أنّ وجوبه غيرى، فقد أورد عليه بأنّ ما يتّصف بالوجوب الغيرى هو المقدمات الوجوديه التى يتوقّف وجود الواجب عليها دون المقدمات العلميه التى يتوقّف العلم بالواجب عليها، والتعلّم بما أنّه من المقدمات العلميه فلا يتّصف بالوجوب الغيرى، فلهذا لا يمكن الالتزام بهذا القول.

والجواب: أنّ هذا الإيراد لا يتمّ مطلقاً، فإنّ المقدمه العلميه وإن لم

-

ص: ١٨٦

١- (١) - نفس المصدر المتقدم: ص ١١٣.

تتّصف بالوجوب الغيرى إلا أنّ التعلّم كما مرّ ليس مقدّمه علميه مطلقاً بل هو فى بعض الموارد مقدّمه وجوديه كتعلّم الصلاه بما لها من الأجزاء والشروط. فإنّه مقدّمه وجوديه لها، وعلى هذا فإن كان ملاك عدم اتّصافه بالوجوب الغيرى كونه مقدّمه علميه، فلا بدّ حينئذ من التفصيل بين الموارد التى يكون التعلّم فيها مقدّمه وجوديه والموارد التى يكون التعلّم فيها مقدّمه علميه، فعلى الأول يتّصف بالوجوب الغيرى دون الثانى.

وإن كان ملاك عدم اتّصافه به عدم الدليل عليه وقصور المقتضى، فحينئذ لا فرق بين كونه مقدّمه وجوديه أو علميه، فإنّه لا مقتضى لكون وجوبه غيرياً، لأنّ مفاد الأدلّه الدالّه على وجوبه إمّا إرشادى أو طريقى ولا ثالث لهما.

وأما القول الثالث وهو أنّ وجوب التعلّم إرشادى، فقد أورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بأنّ مفاد أدلّه وجوب التعلّم لو كان إرشادياً، لم يكن هناك مانع من التمسّك بأصالة البراءة فى الشبهات الحكميه قبل الفحص، وقد أفاد فى وجه ذلك أنّ المقتضى للتمسّك بها موجود وهو إطلاق أدلتها والمانع مفقود، لأنّ المانع منه إنّما هو أدلّه وجوب التعلّم، ولكن لو كان مفادها الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب التعلّم من باب دفع العقاب المحتمل من دون أن تكون لها أثر لزم هذا المحذور، وهو جواز التمسّك بأصالة البراءة فى الشبهات الحكميه قبل الفحص، باعتبار أنّ العقل لا يمنع عن التمسّك بها فيها لأنّها رافعه لحكم العقل بارتفاع موضوعه وهو احتمال العقاب وجداناً، ضروره أنّه مع أصالة البراءة المؤمنه لا احتمال للعقاب (1).

ص: ١٨٧

ويمكن المناقشه فيه بتقريب، أنه لا- إطلاق لأدله أصاله البراءه للشبهات المقرونه بالعلم الاجمالي والشبهات الحكميه قبل الفحص، لأنها منصرفه عن تلك الشبهات عرفاً، أو أنّ هناك قرينه لئيه عقليه كالمتمصل مانعه عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق وهى أنّ الرجوع إليها فى تلك الشبهات يؤدى فى مخالفه الواقع وتفويت الملاكات الملزمه فى ظرفها فى كثير من الموارد، فإذن لا مانع من الالتزام بهذا القول من هذه الناحيه.

وبكلمه أنّ ما دلّ على وجوب التعلّم من الآيات والروايات مدلولين:

الأول: المدلول المطابقى وهو وجوب التعلّم وتكون دلالتة عليه بالمطابقه.

الثانى: المدلول الالتزامى وهو أنّ ملاكات الأحكام الواقعيه تامّه فى ظرفها ويدلّ عليه بالالتزام، هذا بحسب مقام الاثبات، وأمّا بحسب مقام الثبوت والواقع، فالمدلول الالتزامى هو الملا-ك والمنشأ لمدلوله المطابقى وهو وجوب التعلّم، لوضوح أنّه لولا تماميه ملاكاتهما فى ظرفها من قبل التعلّم لم يكن هناك مبرّر لجعل وجوبه، فالمبرّر له إنّما هو تماميه الملاكات فيه وإلا فلا يكون المكلف مسؤولاً- أممها قبل الابتلاء بها، وأمّا بعده فإن تمكّن من الامتثال تفصيلاً أو اجمالاً فهو، وإن لم يتمكّن فهو معذور فلا- شىء عليه، فإذن جعل وجوب التعلّم فى مقام الاثبات كاشف عن أنّ ملاكات الأحكام الواقعيه تامّه فى ظرفها وهى تدعو المولى إلى جعل هذا الوجوب بغرض الحفاظ على الملاكات الواقعيه وعدم تفويتها، وعلى هذا فلا بدّ من النظر إلى أنّ هذا الوجوب هل هو إرشادى أو طريقى بعد ما لا يمكن أن يكون نفسياً أو غيرياً.

أمّا الاحتمال الأول، فلاّنه إن كان إرشادياً فهو إرشاد لا إلى حكم العقل

مباشره بل إلى أنّ ملاكات الأحكام الشرعيه تامه في ظرفها، فإذا كانت كذلك وجب الحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها عقلا، وعلى هذا فأدله وجوب التعلّم وإن كانت صورته إنشاء إلا أنّها في الحقيقه إخبار عن تماميه ملاكات الأحكام الشرعيه في الواقع، فتكون منشأ لحكم العقل بوجوب التعلّم والفحص والحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها.

وأما الاحتمال الثاني، وهو الوجوب الطريقي فإنّ الغرض من جعله هو تنجيز الواقع عند الاصابه والتعذير عند الخطأ كحجّيه الأمارات على الطريقيه، فإنّ شأنها تنجيز الواقع إذا أصابت والتعذير إذا أخطأت، ومن هنا يكون وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه بعد الفحص على تقدير ثبوته وجوباً طريقياً وبيانياً على الأحكام الواقعيه وكاشفاً عن اهتمام الشارع بها حتّى في حال الجهل بها، وأنّه لا يرضى بتفويتها حتّى في هذه الحاله ومنجّزاً لها بمعنى أنّ العقاب على تركها حينئذ يكون مع البيان.

وكذلك الحال في وجوب التعلّم الذي هو مفاد الأدله المذكوره فإنّه وجوب طريقي ودالّ على اهتمام الشارع بالأحكام الواقعيه وتاماميه ملاكاتهما في ظرفها، وأنّه لا يجوز تفويتها بحال حتّى في حال الشك والجهل بها، ووجوب تحصيل القدره عليها قبل الوقت إن لم يتمكّن منه بعد الوقت، ومنجّز لها بمعنى أنّ العقاب على تركها في وقتها معه لا يكون بلا بيان بل مع البيان كما هو مقتضى قوله (عليه السلام): «هلاًّ تعلّمت»، وإن شئت قلت أنّ للوجوب الطريقي الشرعي أثرين:

الأول: أنّه بيان على الواقع ومنجّز له ويكون العقاب على تركه حينئذ مع البيان لا بلا بيان.

الثاني: أنّه كاشف عن اهتمام الشارع بالحفاظ على الأحكام الواقعيه

وملاكاتهما التامه وعدم جواز تفويتها حتى في حال الشك والجهل بها.

ثم أنّ الظاهر من أدلّه وجوب التعلّم أنّ وجوبه طريقي لا- إرشادي بقرينه ظهورها في الانشاء والجعل المولوى حقيقه، فلو كان مفادها الارشاد فهي في الحقيقه إخبار بصوره الانشاء ولا يمكن حملها على ذلك إلا بقرينه ولا قرينه لا في نفس هذه الأدلّه ولا من الخارج، فإذن لابدّ من الأخذ بظاها وهو أنّها في مقام المولويه بغرض الحفاظ على الأحكام الواقعيه وملاكاتهما في ظروفها وأوقاتها ودالاتها على اهتمام الشارع بها وعدم رضائه بتفويتها في وقتها ولو بترك تحصيل القدره عليها قبل الوقت.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ وجوب التعلّم ليس بنفسى ولا- غيرى ولا- إرشادي، أمّا الأول والثاني، فلأنّ معيار الوجوب النفسى والوجوب الغيرى لا- ينطبقان عليه، وأمّا الثالث فهو مبنى على أن يكون مفادها الإخبار حقيقه بصوره الانشاء، ومن الواضح أنّ حملها على ذلك بحاجه إلى قرينه ولا قرينه عليه، فإذن لابدّ من الأخذ بظاها وهو الوجوب المولوى الطريقي.

نتائج البحث

الأولى: أنّ وجوب تعلّم الأحكام الشرعيه المطلقه أو الموقّته قبل الابتلاء بها إنّما هو فيما إذا لم يتمكّن المكلف من امتثالها بعد الابتلاء لا تفصيلا ولا إجمالا وإلا فلا مقتضى لوجوب تعلّمها من الآن.

الثانيه: أنّ التعلّم قد يكون من المقدمات الوجوديه كالمقدمات المفوّته، فإنّ وجود الواجب يتوقّف عليه كتعلّم القراءه في الصلاه والركوع والسجود وسائر أجزائها، فإنّ وجود الصلاه يتوقّف عليه وقد يكون من المقدمات

الثالثه: عدم وجوب تعلم الأحكام الشرعيه على الصبى قبل بلوغه، وهذا لا من جهه أنّ المقتضى للوجوب غير موجود بالنسبه إلى الصبى المميز، ولكن مصلحه الامتان حيث إنها أقوى منه، فهي تمنع عن تأثيره.

الرابعه: أنّ المكلف إذا لم يعلم بالابتلاء بالحكم فى المستقبل، فهل يجب عليه تعلمه؟ الجواب: أنّ المعروف والمشهور وجوب تعلمه، ولكن تقدم أنه لا يخلو عن مناقشه.

الخامسه: أنّ الشك فى الابتلاء إن كان من الشبهه الحكميه بأن يعلم المكلف بالصغرى ويشك فى الكبرى، فالمرجع فيه الاحتياط بوجوب التعلم وإن كان من الشبهه الموضوعيه بأن يعلم بالكبرى ويشك فى الصغرى، فالمرجع هو استصحاب عدم تحقق الصغرى، هذا إذا كان الشك فى تحقق الصغرى فعلا، وأما إذا كان الشك فى تحققها فى المستقبل، كما إذا علم بوجوب الحج على المستطيع ولكنه يشك فى أنه هل يستطيع فى المستقبل؟ ففى مثل ذلك هل يجرى الاستصحاب الاستقبالى؟

والجواب: أنّ جريانه لا يخلو عن إشكال والمرجع فيه قاعده البراءه العقليه.

السادسه: أنّ أدله وجوب التعلم لا تشمل صورته الشك فى الابتلاء واحتماله، لأنه موضوعه مقيّد بالابتلاء واقعاً وغير المبتلى كذلك خارج عن موضوعه، وعليه فلا يمكن التمسك بعمومها وإطلاقها فى موارد الشك فى الابتلاء لأنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، فلهذا يكون المرجع فيها الأصول العمليه.

السابعه: أنّ وجوب التعلم ليس بنفسى ولا غيرى ولا إرشادى، لأنّ

معيار الوجوب النفسى لا ينطبق عليه وكذلك معيار الوجوب الغيرى، وأما الوجوب الارشادى فهو بحاجة إلى قرينه ولا قرينه عليه فى المقام، فلهذا يتعين كونه طريقاً وأثره أمران:

الأول: تنجيز الواقع بمعنى أنّ العقاب على مخالفته حينئذ يكون مع البيان.

الثانى: كشفه عن اهتمام الشارع بالحفاظ على الواقع وعدم جواز تفويته بحال.

ص: ١٩٢

فى الواجب النفسى والواجب الغيرى

يقع الكلام فيه فى عدّه نقاط:

الأولى: فى نقطه الفرق بين ذاتى الواجب النفسى والواجب الغيرى.

الثانيه: فى نقطه الفرق بين الواجبين فى الأصل اللفظى والأصل العملى.

الثالثه: فى ترتّب الثواب والعقاب على الواجب الغيرى وعدم ترتّبهما عليه.

أما الكلام فى النقطه الأولى فقد ذكر الأصوليون عدّه فروق بينهما.

النقطه الأولى: الفرق بين ذاتى الواجب النفسى و الواجب الغيرى

الأول: أنّ الواجب النفسى هو ما وجب لنفسه لا من أجل واجب آخر كالصلاه والصيام والحج وغيرها من الواجبات النفسيه، والواجب الغيرى هو ما وجب لأجل واجب آخر كالوضوء والغسل والتيمّم ونحوها، فإنّها واجبه لا من أجل نفسها بل من أجل واجب آخر.

وقد نوقش فيه بأنّ هذا الفرق ليس بجامع، فإنّ مقتضاه خروج كثير من الواجبات النفسيه عن هذا التعريف ودخولها فى الواجب الغيرى كالصلاه والصيام والحج وما شاكلها، فإنّ هذه الواجبات جميعاً واجبه من أجل مصالح

وملاكات لزوميه مترتبه عليها، فيكون وجوبها من أجل تلك الملاكات والمصالح لا- من أجل نفسها، فإذا تكون مشموله لتعريف الواجب الغيرى دون النفسى.

والخلاصه أنّ الواجب بالأصالة ولنفسه إنّما هو تحصيل تلك المصالح والملاكات اللزوميه، وحيث إنّ لا يمكن مباشره فلذلك أوجب الشارع هذه الأفعال كالصلاه والصيام ونحوها مقدّمه لإيجادها وتحصيلها فى الخارج، ونتيجه هذا الفرق انحصار الواجب النفسى بمعرفه البارى عزّوجلّ فإنّها واجبه لنفسها لا من أجل الغير، وأمّا ما عداها جميعاً من الواجبات الغيريه سواءً كانت من الواجبات العمليه كالصلاه والصيام ونحوهما أم العقائديه كمعرفه النبوه والإمامه وغيرهما، فإنّها جميعاً من أجل معرفه البارى عزّوجلّ لا بالذات.

وقد يجاب عن هذه المناقشه، بأنّ وجوب الواجب النفسى وإن كان فى الحقيقه من أجل حصول المصلحه الملزمه وترتّبها عليه لا لنفسه، إلاّ أنّ المصلحه المذكوره لما كانت خارجه عن نطاق قدره المكلف واختياره لم يعقل تعلّق الوجوب بها، فإذا ينطبق عليه تعريف الواجب النفسى وهو ما وجب لنفسه لا لواجب آخر.

وقد علّق على هذا الجواب المحقق الخراسانى (قدس سره) بتقريب، أنّه إن اريد بذلك أنّ المصالح والملاكات اللزوميه خارجه عن قدره المكلف واختياره مطلقاً، فيردّه أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّها وإن كانت خارجه عن نطاق قدره المكلف مباشره إلاّ أنّها مقدوره بالواسطه والمفروض أنّ المقدور بالواسطه مقدور ولا- مانع من تعلّق التكليف به كذلك، كما إذا أمر المولى عبده بتسخين ماء مثلاً أو طبخ شىء فإنّه قادر عليه من جهه قدرته على إيجاد سببه،

فالتّيجة أنّ القدره قد تتعلّق بالفعل بشكل مباشر وقد تتعلّق به بالواسطه (١) هذا.

وقد ناقش في هذا التعليق المحقّق الأصفهاني (قدس سره) بتقريب، أنّه فرق بين الاراده التكوينيّه والاراده التشريعيّه، فإنّ الاراده إذا كانت تكوينيه فإنّ تعلّقت بشيء فلا محاله يكون تعلّقها به بغايه، فإذا أراد الإنسان شراء لحم كان بغرض طبخه والغرض من الطبخ أكله والغرض منه إقامة البدل لما يتخلّل من البدن والغرض منه إبقاء الحياه والغرض منه إبقاء وجوده وذاته، فهذا غايه جميع الغايات للشوق الحيواني، وإذا كان الشوق عقلائياً، فغايه بقائه إطاعه ربّه والتخلّق بأخلاقه، فبالنهايه ينتهي إلى معرفه ربّه، فغايه الغايات وهي مبدأ المبادئ غايه لجميع الغايات العقلانيّه.

وهذا بخلاف ما إذا كانت الإراده تشريعيّه، فإنّها عباره عن إرادته الفعل من الغير، وعلى هذا فيمكن أن يكون الفعل مراداً من شخص والغرض منه لا- يكون مراداً من ذلك الشخص، فإذا أراد المولى العرفي شراء لحم من زيد، فإنّ الغرض منه وإن كان طبخه ولكنّه غير مراد منه، بل لعلّه مراد من عمرو واحضاره في المجلس مراد من بكر وهكذا، إذ لا تنافي بين كون الشيء مراداً من أحد والغرض منه غير مراد منه وإن كان مقصوداً من الفعل لترتّبته عليه.

ومنه يعلم حال الصلاه وسائر الواجبات، فإنّ الغرض من الصلاه وإن كانت مصلحتها إلّا أنّها غير مراده من المكلف لا بالغرض ولا- بالذات، بل المراد بالذات من المكلف نفس الصلاه، فالإرادته التشريعيّه متقوّمه بإرادته الفعل من الغير لا أنّها مطلق الشوق حتّى يقال أنّ الشوق إلى الصلاه منبعث عن الشوق إلى غايتها إلى أن ينتهي إلى غايه الغايات، ومن هنا يكون جميع آثار

ص: ١٩٥

١- (١) - كفايه الأصول: ص ١٠٨.

الواجب النفسى الحقيقى من كونه محرّكاً ومقرّباً وموجِباً لاستحقاق الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته مترتبه على هذه الواجبات النفسيه المتعارفه، فإنّها المراده من المكلف بالذات إرادتها منه هى الداعيه له فهى المقرّبه له (١).

ولكن للمناقشه فيما أفاده (قدس سره) مجالاً واسعاً، إذ لا شبهه فى أنّ المصالح والملاكات اللزوميه المترتبه على الواجبات الشرعيه كالصلاه والصيام والحج ونحوها مقصوده ومراده من المكلف أولاً وبالذات، لوضوح أنّ الأمر بالصلاه إنّما هو من جهه إشتمالها على المصلحه الملزمه وترتّبها عليها، فإنّها تدعو المولى إلى إيجابه وإلّا- لكان وجوبها لغواً، والمفروض أنّ تلك المصالح والملاكات ترجع إلى العباد، فإيجاب هذه الواجبات الشرعيه إنّما هو لإدراك العباد تلك المصالح ووصولهم إليها وأن لا تفوت عنهم، ولا يمكن فرض أنّ الصلاه مطلوبه من شخص والغرض المترتب عليها مطلوب من آخر وهكذا، بل أنّ هذا فى نفسه غير معقول فى الواجبات الشرعيه، باعتبار أنّ ترتّب المصالح اللزوميه عليها من قبيل ترتّب الأثر على المؤثر فلا يمكن أن يكون الشخص مكلفاً به فحسب لأنه خارج عن اختياره وقدرته، وما أفاده (قدس سره) مبنى على الخلط بين الواجبات العرفيه والواجبات الشرعيه، فإنّ هذا التفكيك ممكن فى الواجبات العرفيه، حيث لا مانع من أن يكون الفعل فيها مراداً من شخص وما يترتب عليه الغرض مراداً من آخر باعتبار أنّ الغرض هناك لا- يرجع إلى المأمور بل يرجع إلى الأمر، وحينئذ فيمكن التفكيك بأن يكون الفعل الذى هو بمثابة المقدمه مطلوباً من فرد وتحصيل الغرض منه مطلوباً من

ص: ١٩٤

فرد آخر وهكذا، وأمّا في الواجبات الشرعيه فلا- يعقل ذلك، لأنّ المصلحه فيها ترجع إلى العبد وهو مأمور بتحصيلها لا إلى المولى من جهه وعدم إمكان التفكيك بينهما خارجاً من جهه اخرى، فما أفاده (قدس سره) من أنّ الغرض من الصلاه وإن كانت مصلحتها إلّا- أنّها غير مراده من المكلف لا- بالغرض ولا بالذات غريب جداً، وبكلمه أنّ ما ذكره (قدس سره) من أنّ المصلحه المترتبه على الصلاه مثلاً- غير مراده من المكلف لا بالذات ولا بالغرض، إن أراد بذلك أنّ الاراده التشريعيه متعلقه بالفعل لا بها ولا بالغرض ولا بالذات، فيرد عليه أنّها متعلقه بها بالذات، وأمّا تعلقها بالصلاه باعتبار أنّها مقدّمه لها إذا كان المراد من الاراده التشريعيه القصد والشوق، وأمّا إذا كان المراد منها أمر المولى، فهو وإن كان متعلقاً بالفعل كالصلاه إلّا أنّ تعلقه بالفعل إنّما هو لتحصيل المصلحه الملزمه المترتبه عليه، فإنّه المقصود بالأصالة دون الفعل بما هو، ولهذا تكون تلك المصلحه هي حقيقه الأمر وروحه لا مجرد الاعتبار، وإن أراد بذلك أنّها غير مقدوره للمكلف، فقد تقدّم أنّها مقدوره بالواسطه وهي تكفى في صحّه التكليف والاراده، وإن أراد بذلك أنّها غير قابله لتعلق التكليف بها باعتبار أنّه لا طريق للمكلف إليها ولا يعلم بها ولا بحدودها سعه وضيقاً، ففيه أنّ هذا وإن كان صحيحاً إلّا أنّ ذلك لا يمنع عن كونها مراده ومقصوده بالذات من المكلف تحصيلها.

وأمّا ما ذكره (قدس سره) من أنّ جميع آثار الواجب النفسى مترتبه على الأفعال الواجبه ككونها محرّكه ومقرّبه وموجبه لاستحقاق الثواب على موافقتها والعقوبه على مخالفتها فهو صحيح، إلّا أنّ ترتب تلك الآثار على هذه الواجبات إنّما هو باعتبار اشتغالها على المصالح والملاكات اللزوميه التي هي الداعيه إلى إيجابها، لأنّ العقوبه في الحقيقه إنّما هي على تفويتها والمثوبه على استيفائها والأمر بالصلاه إنّما هو محرّك بلحاظ ما فيها من المصلحه الملزمه،

وإلا فلا قيمه للأمر بما هو اعتبار.

فالتيجة أنّ ما أفاده (قدس سره) من أنّ الواجبات الشرعيه كالصلاه ونحوها مقصوده بالذات من المكلف والمصلحه المترتبه عليها ليست مراده منه لا- بالعرض ولا- بالذات لا- يرجع إلى معنى صحيح، كما أنّه ظهر بما ذكرناه أنّ هذا الفرق بين الواجب النفسى والواجب الغيرى غير فارق.

الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) من أنّ الواجب النفسى ما يكون معنوّاً بعنوان حسن فى نفسه لا من أجل واجب آخر، ويستقل العقل بمدح فاعله وذمّ تاركه وهو يدعو المولى إلى إيجابه من أجل حسنه الذاتى، ولا منافاه بين كونه حسناً فى نفسه ومتعلّقاً للوجوب كذلك، وبين كونه مقدّمه لمصلحه ملزمه مطلوبه واقعاً، بينما الواجب الغيرى ما يكون كذلك من أجل واجب آخر لا من أجل حسنه الذاتى، وإن فرض أنّه حسن فى نفسه كالطهارات الثلاث، فإنّها وإن كانت معنونه بعنوان حسن إلا أنّ الأمر الوجوبى المتعلّق بها ليس من أجل حسنّها ذاتاً بل من أجل واجب آخر كالصلاه ونحوها، فلهذا يكون وجوبها غيرياً مترشحاً من وجوب واجب آخر.

والخلاصه أنّ الضابط فى كون الواجب نفسياً أو غيرياً هو أنّ كلّما كان وجوبه متعلّقاً به بلحاظ حسنه الذاتى فهو واجب نفسى وإن كان مقدّمه لمطلوب آخر كصلاه الظهر، فإنّها على الرغم من كون وجوبها بلحاظ حسنّها الذاتى مقدّمه لواجب آخر وهو صلاه العصر، فإنّ ذلك لا يضّرّ بكونها واجبه نفسيه، وكلّما كان وجوبه متعلّقاً به من أجل واجب آخر ومترشحاً من وجوبه فهو واجب غيرى وإن كان حسناً فى نفسه هذا(١).

ص: ١٩٨

١- (١) - كفايه الأصول: ص ١٠٨.

وقد أورد على هذا الوجه المحقق النائيني (قدس سره) بما يلي: وهو أنّ حسن الواجبات الشرعيه كالصلاه ونحوها إن كان بلحاظ مقدّميه تلك الواجبات للمصالح والملاكات اللزوميه فالإشكال قد ظلّ بحاله، فإنّها في نفسها ليست بحسنه وإنّما هي حسنه بالتبع وبالعكس لا بالذات، وإن كان ذاتياً لها بقطع النظر عن تلك المصالح والملاكات الملزمه المترتبه عليها، فلازم ذلك أن لا يكون شيء من الواجبات النفسيه في الشريعه المقدسه متمحّضاً في الواجب النفسى وذلك لاشتمالها على ملاكين:

أحدهما: حسنها الذاتى، فإنّه ملاك وجوبها النفسى، والآخر كونها مقدّمه لواجب آخر، فإنّه ملاك وجوبها الغيرى كصلاه الظهر، فإنّها واجبه لنفسها ومقدّمه لغيرها وهى صلاه العصر، وكذلك الحال فى صلاه المغرب فإنّها واجبه لنفسها ومقدّمه لواجب آخر وهو صلاه العشاء هذا(1).

وفيه أنّ هذا الإشكال لا يرجع بالتحليل إلى معنى صحيح، أمّا الشقّ الأول منه فهو إشكال معروف فى الألسنه وسوف يأتى الجواب عنه. وأمّا الشقّ الثانى فهو ليس بإشكال، إذ لا مانع من أن يكون الواجب النفسى مقدّمه لواجب آخر كصلاه الظهر، فإنّها على الرغم من كونها واجبه نفسيه مقدّمه لواجب نفسى آخر وهو صلاه العصر، وكذلك الحال فى صلاه المغرب فإنّها ترغم كونها واجبه نفسيه مقدّمه لواجب نفسى آخر وهو صلاه العشاء وهكذا، والنكته فى ذلك أنّ مقدّميتها بملاك ونفسيتها بملاك آخر ولا يرتبط أحد الملاكين بالآخر ولا تنافى بينهما، فما ذكره (قدس سره) من أنّ الواجبات النفسيه إن كانت نفسيتها بلحاظ حسنها الذاتى بقطع النظر عن المصالح والملاكات

ص: ١٩٩

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٦٧.

المرتّب عليها، فلازم ذلك أن لا يوجد هناك واجب متمخّص في الواجب النفسى، ففيه أنّه ليس إشكالا في المسأله، فإنّ الكلام فيها إنّما هو في الفرق بين الواجب النفسى والواجب الغيرى وهو متحقّق في هذه الموارد، فإنّ صلاه الظهر واجب نفسى بملاك وواجب غيرى بملاك آخر ولا يمكن أن تكون واجبا نفسيا وغيريا بملاك واحد، وليس الكلام في أنّ الواجب النفسى لا بدّ أن يكون متمخّصا في النفسى، ضروره أنّ الفرق بينهما لا يقتضى ذلك هذا، والصحيح في الجواب أن يقال أنّ دعوى الحسن الذاتى في جميع الواجبات النفسى في الشريعة المقدّسه لا تخلو عن مجازفه، ضروره أنّ مجموعه من الواجبات النفسى لم تكن في ذاتها حسنه بقطع النظر عن أمر الشارع بها وكشفه عن إشمالها على المصالح والملاكات اللزوميه كبعض أعمال الحج كالسعى بين الصفا والمروه ورمى الجمرات والذبح والحلق والمبيت في منى ونحو ذلك، والصوم مثلا- فإنّ الكفّ عن الأكل والشرب في نهار شهر رمضان ولا سيّما في فصل الصيف الحار لا يكون محبوبا في نفسه وحسنا بذاته وهكذا، لأنّ العقل لا يدرك حسن هذه الأفعال في نفسها حتّى بنحو الاقتضاء، فإذا كيف يمكن أن يقال أنّ ملاك الواجب النفسى حسنه الذاتى، هذا إضافه إلى أنّ مجرد حسن فعل لا يصلح أن يكون ملاكا للوجوب، ومن هنا لا شبهه في أنّ احترام المؤمن حسن ولكنّه غير واجب شرعا وهكذا، فالنتيجه أنّه لا يمكن أن يكون ملاك الوجوب النفسى حسنه الذاتى هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ ملاك الوجوب هو اتّصاف الفعل بالمصلحه الملزمه في مرحله المبادئ، وملاك الحرمة هو اتّصاف الفعل بالمفسده الملزمه في هذه المرحلة، وقد تقدّم أنّه لا ملازمه بين حكم العقل العملى وبين حكم الشرع، فإنّ هذه الكبرى غير ثابتة وإن كانت صغراها ثابتة وهى حكم العقل

بالحسن والقبح، وأما الملازمه بين حكم العقل النظري وحكم الشرع فهي وإن كانت ثابتة كبروياً إلا أنه لا وجود لها في مرحله التطبيق صغروباً، وتمام الكلام في ذلك قد تقدم.

الثالث: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من إن الأمر لا يمكن أن يتعلّق بالغايات القصوى المترتبه على الواجبات الشرعيه، بتقريب أنّ الغايات تقسم إلى ثلاثه أقسام، الأول ما يترتب على الفعل الخارجى من دون توسط أمر اختيارى أو غير اختيارى بينه وبين ذلك الفعل، وذلك كالزوجه المترتبه على العقد والطهاره المترتبه على الغسل أو الوضوء والقتل المترتب على سببه وما شاكل ذلك، فإذا كانت الغايه من هذا القبيل فلا مانع من تعلّق التكليف بها، لأنّها مقدوره بواسطه القدره على سببها.

الثانى: ما يترتب على الفعل الخارجى بتوسط أمر اختيارى خاصّه، وذلك كالصعود على السطح وطبخ اللحم وما شاكلهما، فإنّ كلّ ذلك فى الخارج يتوقّف على عدّه مقدّمات اختياريه، وفى هذا الصنف أيضاً لا مانع من تعلّق التكليف بنفس الغايه والغرض على أساس أنّ المقدور بالواسطه مقدور.

الثالث: ما يترتب على الفعل الخارجى بتوسط أمر خارج عن الاختيار، فتكون نسبه الفعل إليه نسبه المعدّ إلى المعدّ له، لا نسبه السبب إلى المسبّب والعلّه إلى المعلول وذلك كحصول الثمر من الزرع، فإنّه يتوقّف زائداً على زرع الحبّ فى الأرض وجعلها صالحه له وسقيها على مقدّمات اخرى خارجه عن اختيار الإنسان، فالمقدّمات الاختياريه مقدّمات إعداده فحسب، ومثل ذلك شرب الدواء للمريض، فإنّ تحسّن حاله يتوقّف على مقدّمه اخرى خارجه عن اختياره، وهذا الصنف ممّا لا يمكن تعلّق التكليف به لأنّه تكليف بغير المقدور وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ نسبه الأفعال الواجبه إلى ما يترتب عليها من المصالح

والملاكات اللزوميه نسبه المعدّ إلى المعدّ له، حيث إنّ بينهما مقدّمات خارجه عن إختيار المكلف، وعليه فلا- يمكن تعلق التكليف بتلك المصالح والملاكات، لفرض أنّها خارجه عن اختيار المكلف هذا(١).

وقد أورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بأنّ ما أفاده (قدس سره) وإن كان تاماً بالنسبه إلى الغرض الأقصى لأنّه خارج عن قدره المكلف واختياره كالنهى عن الفحشاء الذى هو الغايه القصوى من الصلاه، فإنّه لا يترتب عليها ترتب المعلول على العله التامه بل ترتبه عليها يتوقّف على مقدّمه اخرى خارجه عن اختيار المكلف وقدرته، إلاّ أنّه غير تامّ بالنسبه إلى الغرض الأدنى وهو حيثيه الإعداد والتهيؤ للوصول إلى الغرض الأقصى، والمفروض أنّ تلك حيثيه مترتبه على الواجبات الشرعيه ترتب المسبب على السبب والمعلول على العله التامه، وحيث إنّ السبب مقدور للمكلف فلا- مانع من تعلق التكليف بالمسبب، فيكون المقام نظير الأمر بزرع الحبّ فى الأرض، فإنّ الغرض الأقصى منه وهو حصول التناج وإن كان خارجاً عن اختيار المكلف، إلاّ أنّ الغرض الأدنى المترتب على الزرع من دون تخلف وهو إعداد المحل وتهيؤه مقدور له بالقدره على سببه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى حيث إنّ الغرض المترتب على تلك الأفعال ترتب المسبب على السبب لزومياً على الفرض فبطبيعته الحال يتعين التكليف به لكونه مقدوراً، وعلى ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسيه فى تعريف الواجب الغيرى بحاله(٢).

ص: ٢٠٢

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٦٧

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٢: ص ٣٨٥.

وقد ناقش فيه بعض المحققين (قدس سره) أنّ التهيؤ والإعداد الموصل إلى الغرض الأقصى أيضاً خارج عن قدره المكلف، وأمّا الإعداد والتهيؤ الأعم من الموصل وغير الموصل فحاله حال الفعل من حيث إنّهُ ليس المطلوب الحقيقي ولا النفسى ولا الغيرى بناءً على ما هو الصحيح من اختصاص الوجوب والشوق الغيريين بالمقدّمه الموصله، وإنّما هو المطلوب بالمسامحه، ومن الواضح أنّه لا فرق فى إعمال المسامحه بين أن يطلب الإعداد أو ذات الفعل هذا.

ولكن هذه المناقشه غير سديده، وذلك لأنّ أمر المولى بشيء لا يمكن أن يكون جزافاً وبدون نكته مبرّره له وتلك النكته هى المصلحه المترتبه عليه، فإنّها تدعو المولى إلى الأمر به وإيجابه، ومن الطبيعى أنّ هذه المصلحه هى مصلحه الإعداد والتهيؤ للوصول إلى المصلحه الأقصى، فإنّ الواجبات الشرعيه العمليه كالصلاه والصيام والحج ونحوها تجعل النفس مستعدّه للوصول إلى الغايه القصوى وهى الإيمان الكامل، حيث لا-شبهه فى أنّ العلاقه الإيمانيه فى النفس تنمو وترسّخ فيها بالاستمرار على تلك الواجبات والتداوم عليها وبالاجتناب عن المحرّمات، والخلاصه أنّ التهيؤ والإعداد هو المطلوب من هذه الواجبات الشرعيه وهو الداعى إلى إيجابها من قبل المولى، غايه الأمر إن كان موصلاً إلى الغرض الأقصى فهو نور على نور، وإلا فالغرض الأولى قد حصل منها، ضروره أنّ إعداد النفس للوصول إلى درجه عاليه من الإيمان بنفسه مطلوب باعتبار أنّه مرتبه بدائيه من الإيمان، وهذا لا-ينافى كونه مقدّمه لمطلوب أقصى إذ لا يمكن القول بأنّ الإعداد والتهيؤ ليس مطلوباً حقيقياً لا نفسياً ولا غيرياً إذا لم يكن موصلاً إلى الغرض الأقصى، إذ لازم ذلك أن يكون

الأمر بتلك الواجبات بلا مبرر وهو لا يمكن (1)، وما ذكره (قدس سره) من أن الإعداد والتهيؤ لا يكون مطلوباً حقيقه وإنما هو مطلوب مسامحه فلا- يمكن المساعدة عليه، إذ لا- شبهه في أن الإعداد والتهيؤ مطلوب بالذات بمرتبه لأنه المرتبه البدايه من الإيمان، فإن له درجات من الدانيه إلى العاليه وما يترتب على الواجبات الشرعيه ترتب الأثر على المؤثر والمسبب على السبب هو الدرجه الأولى من الإيمان، ومن الواضح أنها مطلوبه بالذات وفي نفس الوقت مقدمه للدرجه الثانيه وهكذا، نعم مطلوبيتها المقدميه منوطه بالإيصال بناءً على ما هو الصحيح من أن المقدمه إنما تكون مطلوبه إذا كانت موصله لا مطلقاً، وأما مطلوبيتها الذاتيه فهي ثابتة مطلقاً ولا ترتبط بالإيصال.

فالنتيجه أن هذه المناقشه غير تامه، وهل يتم ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من الإيراد؟ والجواب أنه لا يتم وسوف تأتي الإشاره إلى ذلك.

الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أن المصالح والملاكات المترتبه على الواجبات الشرعيه وإن كانت ملزمه بل هي الداعيه إلى الأمر بها إلا أنها غير قابله لتعلق التكليف بها، لأن تعلق التكليف بشيء مبني على أساس أمرين:

الأول: أن يكون ذلك الشيء مقدوراً للمكلف، لاستحاله تعلق التكليف بغير المقدور.

الثاني: أن يكون ذلك الشيء أمراً عرفياً وقابلاً لأن يقع في حيز التكليف لدى العرف العام، بأن يكون مفهوماً عرفياً مجدداً جزءاً وقيداً سعه وضيقاً كالصلاه والصيام ونحوهما، وعلى هذا فالمصالح والملاكات اللزوميه

ص: ٢٠٤

١- (١) - بحوث في علم الأصول ج ٢: ص ٢٢٢.

المرتّبته على الواجبات الشرعيه كالصلاه ونحوها وإن كانت مقدوره للمكّلف من جهه قدرته على أسبابها، إلا أنّها ليست من المفاهيم العرفيه المحدّده سعه وضيّقاً حتّى يمكن أخذها فى متعلّق الخطابات الشرعيه على أساس أنّها خطابات عرفيه فلا بدّ أن تكون متعلّقاتها امور عرفيه محدّده، وحيث إنّ المصالح والملاكات المترتّبته علينا مجهوله الهويه والحدود لدى العرف، باعتبار أنّه لا طريق لهم إليها ولا إلى حدودها سعه وضيّقاً، فلا يمكن تعلّق الخطابات الشرعيه بها، ضروره أنّ متعلّقاتها لا بدّ أن تكون معلومه ومحدّده ولا يعقل تعلّقها بالمجهول هويه وحدوداً.

فإذن لا محاله يكون متعلّق الوجوب نفس الأفعال الخارجيه بمفاهيمها العرفيه المحدّده من حيث السعه والضيّق من قبل الشرع دون المصالح والملاكات المترتّبته عليها، وعلى هذا فينطبق عليها تعريف الواجب النفسى وهو ما وجب لنفسه لا لأجل واجب آخر، فالصلاه واجبه لنفسها لا لأجل واجب آخر وهكذا، فالنتيجه أنّ الواجبات المذكوره واجبات نفسيه والمصالح المترتّبته عليها داعيه إلى الأمر بها (١) هذا.

والجواب: أنّ ما ذكره (قدس سره) من أنّ المصالح والملاكات اللزوميه المترتّبته على الواجبات الشرعيه بما أنّها مجهوله الهويه والحدود عند العرف، فلا يمكن تعلّق الخطابات الشرعيه بها وإن كان صحيحاً، إلا أنّ ذلك وحده لا يجدى فى دفع الاشكال، وذلك لأنّ للواجب النفسى تفسيرين:

الأول: أن لا يكون وجوبه ناشئاً من وجوب واجب آخر.

الثانى: أن لا يكون وجوبه لأجل شيء آخر.

-

ص: ٢٠٥

وما ذكره (قدس سره) إنّما يتمّ على ضوء التفسير الأول، فإنّ وجوب الصلاة على أساس هذا التفسير وجوب نفسى، باعتبار أنّ وجوبها غير ناشىء من وجوب واجب آخر. وأمّا على ضوء التفسير الثانى فلا يتمّ ما أفاده (قدس سره)، لأنّ وجوب الصلاة إنّما هو لأجل شىء آخر وهو المصلحه اللزوميه المترتبه عليها، فإنّها حقيقه الوجوب وروحه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى الصحيح فى تفسير الواجب النفسى هل هو الأول أو الثانى؟

والجواب الصحيح هو الثانى، ولا يجوز الاقتصار على الأول، لأنّ لازمه أنّ المناط فى الواجب النفسى أن يكون وجوبه متعلّقاً به أولاً- وبالذات بأن لا يكون معلولاً لوجوب واجب آخر، وإن كان معلولاً لشىء آخر الذى هو أهم من الوجوب بمعنى الاعتبار وهو المصلحه الملزمه المترتبه عليه وهذا كما ترى، لأنّ لازم ذلك هو أنّ وجوب الواجب إن كان ناشئاً عن وجوب واجب آخر فهو واجب غيرى، وإن كان ناشئاً عمّا هو روح الوجوب وحقيقته فليس بواجب غيرى، ولهذا فلا يمكن الاقتصار على التفسير الأول، وعليه فحيث إنّ وجوب الصلاة من أجل مصلحه لزوميه قائمه بها ومترتبه عليها فى الخارج فلا يكون نفسياً، ومجرّد أنّ وجوبها لم ينشأ من وجوب واجب آخر لا يكفى فى كونها واجبه نفسيه طالما يكون وجوبها لأجل غيرها لا لنفسها، لعدم صدق تعريف الواجب النفسى عليها، فالمعيار فيه ما كان وجوبه لنفسه لا لأجل غيره، وفى الغيرى ما كان وجوبه لأجل غيره سواء كان ذلك الغير واجباً أم لم يكن واجباً، إذ لا أثر لوجوبه من هذه الناحيه. وبكلمه أنّ وجوب الواجب المتعلّق به أولاً وبالذات، فإن كان ناشئاً عن محبوبيه نفسه وتعلّق إرادته المولى به كذلك فى مرحله المبادئ فهو واجب نفسى، وإن كان ناشئاً

عن محبوبه غيره وتعلّق إرادته المولى بذلك الغير في تلك المرحلة فهو واجب غيرى، وما نحن فيه كذلك، فإنّ الوجوب المتعلّق بالصلاه إنّما هو لأجل المصلحه اللزوميه المترتبه عليها لا لأجل محبوبه نفسها، وإرادته المولى تعلقت بتحصيل تلك المصلحه أصاله وبالصلاه تبعاً، وعدم تعلّق الوجوب إنّما هو به لمانع كما مرّ، وفي مثل ذلك لا محاله يكون وجوبها غيرياً حكماً وملاكاً، أمّا الأول فيكون لأجل غيرها لا لنفسها، وأمّا ملاكاً فلأنّ متعلّق إرادته المولى بالذات هو حصول المصلحه اللزوميه لا نفسها إلاّ- تبعاً، وعلى هذا فالخطاب الوجوبى المتعلّق بالصلاه مثلاً وإن لم يكن مسبقاً بالخطاب الوجوبى بتحصيل المصلحه واستيفائها ومعلولاً- له إلاّ- أنّه معلول لحقيقه الخطاب وهى إرادته المولى والمصلحه اللزوميه، فإذا بطبيعته الحال يكون وجوبها غيرياً، إذ لا يمكن القول بأنّ وجوبها إن كان ناشئاً عن وجوب واجب آخر فهو غيرى، وإن كان ناشئاً عن ملاكه الذى هو حقيقه الوجوب وروحه لم يكن غيرياً.

هذا إضافه إلى أنّ وجوب المقدمه ليس معلولاً- لوجوب ذيهها بالمعنى الواقعى لأنّه أمر اعتبارى ويبد المعتر وصفاً ورفعاً ولا يتصوّر فيه التأثير والتأثر، وعلى هذا فالوجوب حيث إنّ فعل اختيارى للشارع فلا يعقل أن يكون مترشحاً من وجوب آخر قهراً، فإذا لا يمكن أن تكون الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيهها تكوينيه بأن يكون وجوب المقدمه مترشحاً من وجوب ذيهها قهراً أكثرشح المعلول عن العله وتولده عنها، وإلاّ فلازم ذلك أن يكون الوجوب أمراً تكوينياً وهذا خلف، فإذا يكون المراد من الملازمه بينهما الملازمه فى الجعل بمعنى أنّ الشارع إذا جعل الوجوب لشيء بالأصاله جعل الوجوب لمقدمته أيضاً بالتبع، وحينئذ فإذا كان هناك مانع عن جعل الوجوب لذلك الشيء بسبب أو آخر

مع وجود ملاك فيه الذى هو حقيقه الوجوب وروحه فلا- محاله يجعل الشارع الوجوب لمقدمته، لأن مراد الشارع بالأصالة ومقصوده الحقيقى تحصيل الملاك واستيفائه كان هناك وجوب بمعنى الاعتبار أم لا، فإذا كان ذلك متوقفاً على مقدمه فلا محاله بأمر الشارع بها تبعاً، والمفروض أن الأمر بالمقدمه ليس معلولاً للأمر بذاتها لكى لا يمكن فرض الأمر بالمقدمه بدون الأمر به بل كلاهما مجعول من قبل الشارع، فإذا لم يمكن جعل الأمر الأول لمانع فلا مانع من جعل الأمر الثانى وهو الأمر بالمقدمه، إلى هنا قد تبين أن ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من الفرق بين الواجب النفسى والواجب الغيرى لا يمكن المساعدة عليه.

الخامس ما ذكره بعض المحققين (قدس سره) بتقريب أن ملاك النفسى والغيرى فى تعريف المشهور ليس بلحاظ عالم الملاك والمبادئ بل بلحاظ عالم الالزام وتحميل المسؤوليه من قبل المولى على العبد، فإن الواجب النفسى ما يعاقب على تركه بما هو هو والواجب الغيرى ما لا يعاقب على تركه بما هو هو بل بما هو يؤدى إلى ترك شىء آخر، وعلى هذا فإذا جعل المولى نفس المصلحه فى عهده المكلف ابتداءً واشتغلت ذمته بها كانت هى الواجب النفسى، والفعل بما أنه محصل لها فيكون وجوبه غيرياً لأن اشتغال الذمه واستحقاق العقوبه يكونان بلحاظها.

وأما إذا جعل المولى نفس العمل كالصلاه والصيام ونحوهما فى العهده واشتغلت الذمه به، كان الفعل واجباً نفسياً، لأن استحقاق العقوبه إنما هو بلحاظه لا بلحاظ المصالح المترتبه عليه (١) هذا.

ويمكن المناقشه فيه بتقريب أن متعلق الالزام وإن كان نفس الفعل

ص: ٢٠٨

كالصلاه والصيام ونحوهما، إلا- أنه لا فرق من هذه الناحيه بين الواجب النفسى والواجب الغيرى، لأن متعلق الوجوب فى كل منهما نفس الفعل، ولكن بما أن الالزام النفسى به لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته، فالنكته هى المصلحه اللزوميه المترتبه عليه خارجاً، فإنها تدعو المولى إلى إيجابه، وعليه فالالزام لأجل الغير لا لنفسه، وعلى هذا فإذا أمر المولى بالصلاه مثلاً، فقد حمل مسؤوليه تحصيل الغرض على العبد بفعل الصلاه باعتبار أنها محصّله له ومقدمه لحصوله وترتبه فى الخارج باعتبار أنه حقيقه الأمر، وإلا فلا قيمه له بما هو اعتبار وبقطع النظر عنها، فإذن لا يكون العقاب على ترك الصلاه بما هو بل على تركها بلحاظ أنه يستلزم تفويت الغرض والملا-ك الملزم، فالعقاب إنما هو على ذلك، ولهذا لو فرض أن تركها لا يستلزم تفويت الغرض والمصلحه الملزمه فلا-عقاب عليه، فما ذكره (قدس سره) من أن الواجب النفسى ما يعاقب على تركه بما هو هو غير واقعى، ضروره أن العقاب على تركه إنما هو من جهه أنه يستلزم تفويت غرض المولى الذى هو روح الحكم ودعاه إلى الأمر به، ولو لم يستلزم ذلك فلا مقتضى للعقاب، لحدّ الآن قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أن تعريف الواجب النفسى والواجب الغيرى على المشهور لا ينطبق على شىء من الوجوه المتقدمه هذا، والتحقيق فى المقام أن يقال أن هناك مسألتين.

الأولى: مسأله الفرق بين الواجب النفسى والواجب الغيرى.

الثانيه: مسأله أن الأحكام الشرعيه تتبع ملاكاتها الواقعيه اللزوميه وإنها حقيقه الأحكام ولا قيمه لها بدونها، ولهذا يكون الغرض الأساسى هو تحصيلها والوصول إليها بواسطه الواجبات الشرعيه التى هى بمثابة مقدمه لها.

وحينئذ فإن التزمنا بتعريف المشهور للواجب النفسى والغيرى، فلا

يمكن تطبيق هذا التعريف على شىء من الواجبات الشرعية التي هي واجبه لأجل مصالحها وملاكاتهما اللزوميه المترتبه عليها، بل لا مصداق له إلا معرفه البارى عزوجلّ، فإذن الجمع بين تعريف المشهور وبين كون هذه الواجبات واجبات نفسيه لا يمكن، ومن هنا لابدّ من التصرف في هذا التعريف، ولا مبرر للحفاظ على ظاهره وإلا فلازمه كون جميع تلك الواجبات واجبات غيرهه وهو كما ترى، وعلى هذا فالصحيح في تعريف الواجب النفسى والواجب الغيرى أن يقال أنّ الواجب النفسى هو ما وجب لأجل مصلحه لزوميه قائمه بنفسه ومترتبه على وجوده فى الخارج، والواجب الغيرى هو ما وجب لأجل مصلحه لزوميه قائمه بغيره كالطهاره من الحدث والطهاره من الخبث وهكذا، وعلى هذا فلا إشكال فى المسأله، فإنّ الصلاه والصيام والحجّ ونحوها من الواجبات، نفسيه باعتبار أنّ وجوبها ناشىء من المصلحه اللزوميه فى نفسها، وأمّا الوضوء والغسل وتطهير البدن والثياب ونحوها من الواجبات، غيرهه باعتبار أنّ وجوبها ناشىء من المصلحه اللزوميه فى غيرها لا فى نفسها، فإذن كل واجب كان وجوبه ناشئاً من مصلحه لزوميه فى نفس متعلقه فهو واجب نفسى وكل واجب كان وجوبه ناشئاً من مصلحه لزوميه فى غيره فهو واجب غيرى.

هذا تمام الكلام فى الجبهه الأولى وهى الفرق بين الواجب النفسى والواجب الغيرى.

النقطه الثانيه: ما إذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى

١ - مقتضى الأصل اللفظى

وأمّا الكلام فى الجبهه الثانيه وهى ما إذا شك فى واجب أنّه نفسى أو غيرى، فيقع تارة فى الأصل اللفظى وأخرى فى الأصل العملى، أمّا على الأول فإذا شك فى واجب أنّه نفسى أو غيرى فمرجهه إلى الشك فى أنّ وجوبه مطلق أو مشروط بوجوب واجب آخر، ففى مثل ذلك يكون مقتضى الأصل اللفظى من عموم أو إطلاق عدم الاشتراط، فإنّ الاشتراط بحاجه إلى مؤنه زائده

والإطلاق ينفىها، فإذا أمر المولى بالوضوء مثلاً وشككنا في أن وجوبه نفسى أو غيرى وحيث إن هذا الشك يرجع إلى الشك فى أن وجوبه مشروط بوجوب الصلاة أو مطلق فلا مانع من التمسك بإطلاق الهيئه لإثبات عدم اشتراط وجوبه بوجوب الصلاة وأنه مطلق، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون وجوب الصلاة فعلياً أم لا هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى إنه يمكن التمسك بإطلاق دليل وجوب الصلاة أيضاً لإثبات أن الوضوء ليس قيده، بيان ذلك أن المولى إذا أمر بالصلاه وكان فى مقام البيان ولم يقيد بها بالوضوء ولا بدليل متصل ولا منفصل، ففى مثل ذلك إذا شك فى تقيدها به، فلا مانع من التمسك بإطلاق دليلها، فإن مقتضاه عدم التقييد لأنه بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، ولازم ذلك أن الوضوء ليس قيدها وأنه واجب نفسى، لأن مثبتات الأصول اللفظيه حجّه، فالنتيجه أنه إذا شك فى أن الوضوء واجب نفسى أو غيرى وقيد للصلاه، ففى مثل ذلك كما يمكن إثبات أنه واجب نفسى بإطلاق الهيئه كذلك يمكن إثبات أنه واجب نفسى بالتمسك بإطلاق دليل الصلاة، هذا كله بناءً على ما هو الصحيح من جواز رجوع القيد إلى مفاد الهيئه وإمكان التمسك بإطلاقها عند الشك فيه، وأما بناءً على نظريه شيخنا العلامة الأنصارى (قدس سره) من استحاله رجوع القيد إليه ولزوم رجوعه إلى الماده، فلا إطلاق لها حتى يمكن التمسك به فى حاله الشك (1)، نعم بإمكانه (قدس سره) التمسك بالإطلاق لإثبات أن ما يشك فى كونه نفسياً أو غيرياً نفى بأحد الطريقتين:

الأول: أن يكون الوجوب مفاد الجملة الاسميه كقولنا الوضوء فريضه

ص: ٢١١

١- (١) - مطارح الأنظار: ص ٦٧.

وغسل الجنابه واجب وهكذا، ففي مثل ذلك لا مانع من التمسك باطلاق الجمله لاثبات كون الوجوب نفسياً، لأنه لو كان غيرياً لكان على المولى نصب قرينه على ذلك، وحيث إنه لم ينصب قرينه مع كونه في مقام البيان فالاطلاق يقتضى أنه نفسى.

الثانى: التمسك باطلاق دليل الواجب كالصلاه ونحوها، فإنه إذا شك في تقييده بالوضوء فمقتضى إطلاق الدليل عدمه، ولازم ذلك أن الوضوء واجب نفسى لا غيرى كما تقدم، فالنتيجه أنه لا مانع من التمسك بالاطلاق فى المسأله عند الشك فى واجب أنه نفسى أو غيرى إذا كان هناك إطلاق.

٢ - مقتضى الأصل العملى

إشاره

وأما على الثانى وهو مقتضى الأصل العملى فى المسأله إذا لم يكن فيها أصل لفظى، فهنا فروض:

الأول: أن المكلف لا يعلم بفعليه التكليف المشكوك كونه نفسياً أو غيرياً.

الثانى: أنه يعلم بفعليته ولكنّه لا يدري أنه نفسى أو غيرى.

الثالث: أن المكلف يعلم بوجود فعلين فى الخارج ولكنّه لا يدري أنه مقيّد بوجود الآخر أولاً. مع علمه بالتماثل بينهما فى الاطلاق والتقييد.

الرابع: نفس الفرض الثالث ولكن المكلف لا يعلم فيه بالتماثل بين الفعلين فى الاطلاق والاشتراط، بينما هو يعلم بذلك فى الفرض الثالث.

الفرض الأول: لا يعلم المكلف بفعليه التكليف المشكوك كونه نفسياً أو غيرياً

أما الفرض الأول كما إذا علم المكلف بأن الوضوء واجب فى الشريعة المقدسه ولكنّه لا يعلم أن وجوبه نفسى أو غيرى مشروط بوجود واجب آخر، فإن كان غيرياً لم يكن فعلياً لعدم فعليه وجوب ذيه كالصلاه مثلاً، وإن كان نفسياً فهو فعلى، ومثل ذلك ما إذا علمت الحائض بوجود الغسل عليها ولكنّها لا تعلم أن وجوبه نفسى أو غيرى، فإن كان غيرياً لم يكن فعلياً لعدم فعليه وجوب ذيه

عليها وهو وجب الصلاه، وإن كان نفسياً فهو فعلى، ففي مثل ذلك حيث إن مرجع هذا الشك إلى الشك في أصل ثبوت الوجوب النفسى فالمرجع فيه أصاله البراءه شرعاً وعقلاً.

الفرض الثانى: يعلم بفعليه التكليف لكنه لا يدري أنه نفسى أو غيرى

وأما الفرض الثانى وهو ما إذا علم المكلف بوجوب الوضوء عليه فعلاً ولكنّه لا يعلم أنّه نفسى أو غيرى، وذلك كما إذا علم بأنّه نذر أحد فعلى ولكنّه لا يدري أنّه نذر زياره الحسين (عليه السلام) مثلاً مع الوضوء أو نذر الوضوء فحسب، وفى هذه الحاله يعلم تفصيلاً بوجوب الوضوء الجامع بين النفسى والغيرى، لأنّ النذر إن كان متعلّقاً بالوضوء فى الواقع فإنّه واجب نفسى، وإن كان متعلّقاً بالزياره فهو واجب غيرى فوجوبه معلوم على كل تقدير، وأما وجوب الزياره فهو مشكوك فيه.

ففى مثل ذلك هل يمكن الرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوب الزياره فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ (قدس سره) إلى الوجه الأول وهو الرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوبها فى هذه المسأله وأمثالها، وقد أفاد فى وجه ذلك أنّ المكلف فى المقام وإن علم إجمالاً بوجوب نفسى مردّد بين تعلّقه بالزياره أو الوضوء، إلّا أنّ هذا العلم الاجمالى إنّما يكون مؤثراً فيما إذا تعارض الأصول المؤمّنه فى أطرافه فتسقط من جهه المعارضه فيكون العلم الاجمالى منجزاً، وأما إذا لم تتعارض الأصول فيها فلا أثر له، وبما أنّ أصاله البراءه فى المقام لا تجرى عن وجوب الوضوء، لفرض العلم التفصيلى به واستحقاق العقوبه على تركه على كل تقدير أى سواء كان وجوبه نفسياً أم كان غيرياً، فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عن احتمال الزياره لعدم المعارض لها.

وبكلمه أوضح أنّ العلم الاجمالى فى المقام وإن لم ينحل حقيقه، إلّا أنّه

منحل حكماً كما هو الحال في مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين، ولكن ملاك الانحلال الحكمى في هذه المسأله غير ملاك الانحلال الحكمى هناك، بيان ذلك أمّا في مسأله الأقل والأكثر فقد ذكرنا فيها أنّ العلم الاجمالي قد تعلّق بالماهيه المرّده بين لا بشرط وبشرط لا. وهذا العلم الاجمالي غير قابل للانحلال حقيقه من هذه الناحيه، حيث إنّ تعلّقه بالماهيه المذكوره مقوم له فكيف يعقل أن يكون موجباً لانحلاله، ولكن حيث إنّ الأصل لا يجرى في أحد طرفي هذا العلم الاجمالي وهو الاطلاق فلا مانع من جريانه في طرفه الآخر وهو التقييد ومعه لا أثر له، وهذا هو معنى انحلاله هناك حكماً، ومرّد هذا الانحلال هنا إلى التفكيك بين أجزاء الواجب الواحد في التنجيز بعدم امكان التفكيك بينها في مرحلتى الثبوت والسقوط.

وأما في هذه المسأله فحيث إنّ المكلف يعلم بوجود الموضوع تفصيلاً وإن لم يعلم أنّه لنفسه أو لغيره، فلا يمكن له الرجوع إلى البراءه عنه لعلمه باستحقاق العقاب على تركه على كل تقدير، وأمّا وجوب الزياره فبما أنّه لا يعلم به فلا مانع من الرجوع إلى أصاله البراءه عنه عقلاً وشرعاً لعدم قيام بيان على وجوبها، ومعه لا محاله يكون العقاب على تركها عقاباً بلا بيان، والمفروض أنّه لا معارض لها في المسأله، لأنّ أصاله البراءه عن وجوب الموضوع لا تجرى في نفسها لكي تصلح أن تكون معارضه لها(1).

تحصيل ممّا ذكرناه أنّ العلم الاجمالي في المقام بوجود نفسى مرّد بين تعلّقه بالموضوع أو الزياره في المثل وإن لم ينحل حقيقه إلاّ أنّه ينحل حكماً من ناحيه عدم جريان الأصل المؤمن في أحد طرفيه، فإذن لا مانع من

ص: ٢١٤

جريانه فى الطرف الآخر هذا.

وقد يناقش فيه بتقريب أنّ ما هو معلوم تفصيلاً فى المقام وجوب الوضوء الجامع بين النفسى والغيرى والجامع بما هو لا أثر له، ولهذا يرجع هذا العلم التفصيلى إلى العلم الاجمالى إمّا بوجوب الوضوء نفسياً أو وجوبه غيرياً، ومعنى كونه غيرياً أنّه قيد لواجب نفسى وشرط له كالصلاه مثلاً، فإذا فرضنا أنّ شخصاً كان يعلم أنّه حين دخوله فى المسجد نذر ولكّنه لا يدري أنّ متعلّق نذره الصلاه ركعتين فيه أو الوضوء فحسب، ففى مثل ذلك كان يعلم إجمالاً إمّا بوجوب الصلاه ركعتين فيه أو الوضوء، وحيثُذ وإن كان وجوب الوضوء الجامع بين النفسى والغيرى معلوماً تفصيلاً، إلاّ أنّه فى الحقيقه علم بالجامع المرّدّد بين فردين هما النفسى والغيرى، وهذا العلم الاجمالى يوجب التعارض بين أصاله البراءه عن وجوب ركعتين من الصلاه وأصاله البراءه عن وجوب الوضوء نفسياً فتسقطان من جهه المعارضه.

ودعوى أنّ العقاب على ترك الوضوء معلوم على كل تقدير إمّا لنفسه أو لاستلزامه ترك الصلاه فى المثال، فلذلك لا يمكن الرجوع إلى أصاله البراءه عن وجوبه فتبقى حينئذ أصاله البراءه عن وجوب الصلاه بلا معارض فينحل العلم الاجمالى بها حكماً.

مدفوعه بأنّ العقاب على ترك الوضوء مرّدّد بين العقاب على تركه لنفسه والعقاب على تركه لاستلزامه ترك الصلاه فالمعلوم أحد العقابين، وعلى هذا فلو جرت أصاله البراءه عن وجوب الصلاه فهى تدفع احتمال العقاب على تركها، وعلى هذا فلا علم بالعقاب على ترك الوضوء على كل تقدير فإنّهُ على تقدير كونه قيماً للصلاه فلا عقاب على تركه، فالجمع بين العلم بالعقاب على ترك الوضوء على كل تقدير وبين أصاله البراءه عن وجوب الصلاه لا يمكن لمكان

التهافت والتناقض بينهما، فإذا بطبيعة الحال تكون هذه الأصالة معارضة بأصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً.

وعلى الجملة فالعقاب ليس على ترك الوضوء بما هو هو بل العقاب إمّا على تركه كذلك أو على أنّ تركه يستلزم ترك الصلاة، ففي الحقيقة يكون العقاب على ترك الصلاة، فإذا كان العقاب على ترك الصلاة مدفوعاً بأصالة البراءة عن وجوبها فلا علم بالعقاب على ترك الوضوء على كل تقدير، فإذا لا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً من هذه الناحية أى من ناحية العلم التفصيلي بالعقاب لولا معارضتها بأصالة البراءة عن وجوب الصلاة، وغير خفى أنّ هذه المناقشة وإن كانت لها صورته فثمة إلاّ - أنه لا واقع موضوعي لها، لأنّ أصالة البراءة في المقام لا تجرى في نفسها عن وجوب الوضوء النفسى الذى هو أحد طرفي العلم الاجمالي، لأنه إن اريد بها التأمين من العقوبة على تركه والترخيص فيه فهو لا يمكن، لأنّ العقوبة على تركه متيقّنه على كل تقدير أى سواء كان واجباً نفسياً أم كان قيدياً لواجب آخر، والترخيص فيه ترخيص في المخالفة القطعية العملية كذلك، فإذا كيف تجرى أصالة البراءة عنه، وإن اريد بها إثبات أنه قيد له لا كونه واجباً نفسياً، ففيه أنه لا يمكن إلاّ على القول بالأصل المثبت.

والخلاصة أنّ أصالة البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء لا تجرى بنفسها وبقطع النظر عن أصالة البراءة عن تقييد الواجب الآخر به، فلهذا لا يكون سقوطها من جهة المعارضه، فإنّ سقوط الأصالة في أطراف العلم الاجمالي بالمعارضه إنّما هو في فرض أنّها تجرى بنفسها في كل طرف من أطرافه وبقطع النظر عن جريانها في الطرف الآخر. ولكنّها تسقط لمكان المعارضه. وأمّا في المقام فحيث إنّ أصالة البراءة عن وجوب الوضوء النفسى

لا تجرى بنفسها، على أساس ما عرفت من المحذور فلا مانع من جريانها في الطرف الآخر وهو كونه قيداً لواجب آخر وبه ينحل العلم الاجمالي حكماً، فالضابط العام لذلك هو أنّ في كل مورد من موارد العلم الاجمالي إذا كانت مخالفته التكليف فيه مساوقه لمخالفته التكليف في الطرف الآخر فلا يجرى الأصل المؤمن فيه، وحينئذ فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ ما ذكره (قدس سره) من أنّ انحلال العلم الاجمالي في مسأله الأقل والأكثر حكماً لا حقيقى فهو مبنى على ما ثبتت عليه مدرسه المحقق النائيني (قدس سره)، ولكن الصحيح هو ما حَقَّقناه في محلّه من أنّ العلم الاجمالي في هذه المسأله منحل حقيقه بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي في وجوب الزائد، والنكته في ذلك أنّ تعلّق الوجوب المجعول في الشريعة المقدّسه وهو الوجوب بمفاد كان التامّه بالأقلّ معلوم تفصيلاً والشكّ إنّما هو في وجوب الزائد وهو مشكوك فيه بدوّاً، وأمّا تعلّق الوجوب بوصف الاستقلال والضمنى الذى هو بمفاد كان الناقصه، فهو وإن كان مشكوكاً فيه إلاّ أنّه بهذا الوصف غير مجعول في الشريعة المقدّسه لأنّهما كوصف الإطلاق والتقييد من الأوصاف والمفاهيم الانتزاعيه التى لا واقع موضوعى لها إلاّ في عالم الذهن ولا تكون من قيود الوجوب المقومّه له بل هي خارجه عن حقيقته ومنتزعه من حدوده، بل قلنا هناك أنّه ليس في المسأله علم اجمالى من الأول، لأنّ جعل الوجوب بوجوده المحمولى لذات الأقل بمفاد كان التامّه معلوم تفصيلاً من حين الجعل، والشكّ إنّما هو في جعله للزائد وهو بدوى.

والعلم الاجمالي إنّما يتصوّر فيها بلحاظ الأوصاف المذكوره كالعلم بوجوب الأقل الجامع بين الوجوب الاستقلالى والوجوب الضمنى أو الوجوب

المطلق والوجوب المقيّد، وهذا العلم الاجمالي غير قابل للانحلال حقيقه، ولكن من الواضح أنّ الوجوب بهذا الوصف الذي هو بمفاد كان الناقصه غير مجعول في الشريعة المقدّسه كما عرفت. ولهذا لا يدخل في العهده، فإنّ الداخل فيها هو الوجوب بمفاد كان التامه ولا وجود له إلا في عالم الذهن فحسب، وتام الكلام في ذلك يأتي في محلّه وهو مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين إن شاء الله تعالى.

الفرض الثالث: أن يعلم بوجوب فعلين في الخارج ولكنه لا يدري أنه مقيّد بوجود الآخر أو لا مع علمه بالتماثل بينهما في الإطلاق و التقييد

وأما الفرض الثالث وهو ما إذا علم المكلف بوجوب فعلين في الخارج وشك في أنّ وجود أحدهما مقيّد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوديهما من حيث الاطلاق والاشتراط من سائر الجهات كوجوب الوضوء والصلاه مثلاً ففي مثله قد أفاد المحقّق النائيني (قدس سره) أنّ الشك حيث إنّه متمحّض في تقييد ما علم كونه واجباً نفسياً كالصلاه بالواجب الآخر وهو الوضوء في مفروض المثال، فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءه عن ذلك التقييد، وذلك لفرض أنّ وجوب الصلاه معلوم وكذا وجوب الوضوء والشك إنّما هو في خصوص تقييد الصلاه بالوضوء، ومن الطبيعي أنّ مقتضى أصله البراءه عدمه هذا(1).

وقد أورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بتقريب أنّ أصله البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء في المثال معارضه بأصله البراءه عن وجوب الوضوء نفسياً، وذلك لأنّ العلم التفصيلي بوجوبه الجامع بين النفسى والغيرى لا أثر له ولا يمنع عن جريان أصله البراءه عن وجوبه النفسى في ذاته، لأنّ مرجع هذا العلم التفصيلي إلى العلم الاجمالي إمّا بوجوبه النفسى أو الغيرى، ومعنى كون وجوبه غيرياً أنّه قيد للصلاه وأصله البراءه فيه وإن كانت في نفسها جاريه إلا

أنها معارضة بأصله البراءة عن وجوبه النفسى، إذ كما أنّ تقييد الصلاة به مشكوك كذلك وجوبه النفسى، فإذن أجزاء أصله البراءة عن كليهما معاً لا- يمكن لاستلزامه الترخيص فى المخالفه القطعيه العمليه، فالمرجع عندئذ أصله الاحتياط وهى الاثيان بالوضوء أولاً ثم الصلاة معه (١)، وهذا الإيراد من السيد الأستاذ (قدس سره)، ولكنه ينافى ما تقدّم منه فى الفرض السابق وهو ما إذا علم اجمالاً إنّما بوجوب ركعتين من الصلاة المقيّده بالوضوء أو وجوب الوضوء نفسياً، حيث أفاد فى هذا الفرض أنّه لا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة عن وجوب ركعتين من الصلاة المذكوره ولا تعارض بأصله البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً لأنها لا- تجرى فى طرف الوضوء للعلم تفصيلاً بوجوبه الجامع بين النفسى والغيرى واستحقاق العقوبه على تركه على كل تقدير، ونفس هذا البيان تجرى فى هذا الفرض، فإنّ الفرق بينه وبين الفرض السابق إنّما هو فى نقطه اخرى لا- ترتبط بجريان أصله البراءة عن وجوب الوضوء وعدم جريانها فيه، وتلك النقطه هى أنّ وجوب الصلاة فى هذا الفرض معلوم والشكّ إنّما هو فى وجوب الأقل والأكثر فيدور أمر الصلاة بينهما، وأمّا فى ذاك الفرض فأصل وجوبها غير معلوم وإنّ الشكّ فيه من الأول فى وجوب الأكثر، ومورد أصله البراءة فى كلا الفرضين وجوب الأكثر أى وجوب الصلاة المقيّده بالوضوء، غايه الأمر أنّ مقتضاها فى هذا الفرض عدم تقييد الصلاة الواجبه بالوضوء، ومقتضاها فى الفرض السابق عدم وجوب الصلاة المذكوره، فالوضوء ليس قيدياً لها فيه من باب السالبه بانتفاء الموضوع، وهذه الأصالة فى كلا الفرضين معارضة بأصله البراءة عن وجوب الوضوء نفسياً فتسقطان معاً فيكون العلم الاجمالى منجزاً فى كلا الفرضين.

ودعوى أنّ أصله البراءة عن التقييد تجرى للتأمين عن العقوبة في فرض الاتيان بذات الصلاة لا في فرض تركها، لأنّ العقوبة في فرض تركها معلومه على كل حال سواءً أكان الواجب الأقل أم الأكثر، وفي فرض فعل الصلاة يعني الأقل لا تكون أصله البراءة جاريه عن وجوب الوضوء، لأنّ المكلف في هذه الحال أى حال الاتيان بذات الصلاة يعلم بأنّ في ترك الوضوء عقوبه على كل حال، إمّا من جهه وجوبه نفسياً أو من جهه وجوب التقييد به كما يعلم بأنّه ليس في تركه عقوبه اخرى زائده.

مدفوعه بأنّ أصله البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء في المثال مبنيه على جريانها في مسأله الأقل والأكثر الارتباطيين كما هو الصحيح، لأنّ الأمر في المقام يدور بين أنّ الواجب هو ذات الصلاة أو الصلاة المقيده بالوضوء فلا مانع من جريان أصله البراءة عن تقييدها بالوضوء، ونتيجه ذلك أنّ الوضوء ليس قيدها لها، وعلى هذا فلو لم تجر أصله البراءة عن وجوب الوضوء النفسى، إنحلّ العلم الاجمالي بأنّه إمّا واجب نفسى أو قيد للصلاه، ولكن بما أنّه لا مانع من جريانها عنه في نفسه، فتقع المعارضه بينها وبين أصله البراءة عن التقييد به فتسقطان من جهه المعارضه، وإن شئت قلت أنّ العقوبه على ترك الوضوء وإن كانت عقوبه واحده إلاّ- أنّ منشأها إمّا أنّ الوضوء قيد للصلاه أو أنّه واجب نفسى، والاحتمال الأول مدفوع بأصله البراءة عن التقييد به، والاحتمال الثانى مدفوع بأصله البراءة عن وجوبه النفسى، وحيث إنّ الجمع بين الأصالتين لا- يمكن لاستلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه فتسقطان معاً من جهه المعارضه فالمرجع قاعده الاشتغال من جهه منجزيه العلم الاجمالي ومقتضاها الاتيان بالوضوء أولاً ثمّ بالصلاه هذا.

والتحقيق صحّه هذه الدعوى دون ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره)، وذلك لما

تقدّم من أنّ أصله البراءة عن الوجوب النفسى للوضوء لا تجرى فى نفسها لنفس ما مرّ من المحذور، فإذن لا مانع من جريانها عن تقييد الصلاه به، وعلى هذا فالصحيح هو ما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) فى المسأله من أنّ أصله البراءة عن التقييد تجرى بلا معارض دون ما ذكره السيّد الأستاذ (قدس سره) من أنّها معارضه بأصله البراءة عن وجوبه النفسى.

فالتتبعه أنّ المكلف فى المسأله مخير بين الإتيان بالصلاه أولاً ثمّ الوضوء وبالعكس.

الفرض الرابع: نفس الفرض الثالث و لكن مع عدم علم المكلف بالتماثل بينهما فى الإطلاق و التقييد

وأما الفرض الرابع، وهو ما إذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين وشكّ فى تقييد أحدهما بالآخر مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الإطلاق والاشتراط، وذلك كما إذا علم باشتراط الصلاه بالوقت وشكّ فى اشتراط الوضوء به من ناحيه الشكّ فى أنّ وجوبه نفسى أو غيرى، فعلى الأول لا يكون مشروطاً به وعلى الثانى يكون مشروطاً لتبعيه الوجوب الغيرى للنفسى فى الإطلاق والاشتراط ففيه يكون الشك من عدّه جهات، وقد أفاد المحقق النائنى (قدس سره) أنّ المرجع أصله البراءة فى جميع تلك الجهات.

الأولى: الشكّ فى تقييد الصلاه بالوضوء والمرجع فيه أصله البراءة ونتيجته ذلك صحّه الصلاه بدون الوضوء.

الثانيه: الشكّ فى وجوب الوضوء قبل الوقت وهو مورد لأصله البراءة أيضاً.

الثالثه: الشكّ فى وجوب الوضوء بعد الوقت بالإضافة إلى من أتى به قبله، ومرجع هذا الشكّ إلى أنّ وجوب الوضوء بعد الوقت هل هو مطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله، وحيث إنّ وجوبه مشكوك بالنسبه إلى من أتى به قبله فلا مانع من الرجوع إلى أصله البراءة عنه، ونتيجته الكل هى أنّ

المكلف مخير بين الاتيان بالوضوء قبل الوقت وبعده قبل الصلاه وبعده (١) هذا.

ولكن يمكن المناقشه فيما أفاده (قدس سره) في جميع الجهات المذكوره.

أمّا في الجبهه الأولى، فلأنّ أصاله البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء معارضه بأصاله البراءه عن الوجوب النفسى له، وذلك لأنّ العلم التفصيلى بوجوبه الجامع بين النفسى والغيرى لا قيمه له، لأنّ وجوبه فى الواقع إن كان غيرياً فلا أثر له بلحاظ نفسه، وإمّا بلحاظ كون متعلقه قيده للصلاه وإن كان له أثر وتجرى أصاله البراءه عن تقييدها به فى نفسها عند الشكّ فيه، إلا أنّ هذه الأصاله معارضه بأصاله البراءه عن الوجوب النفسى للوضوء، وما ذكره (قدس سره) من أنّ الشكّ إنّما هو فى تقييد الصلاه بالوضوء لا فى وجوب الصلاه ولا فى وجوب الوضوء غير تامّ، لأنّ الشكّ فى تقييد الصلاه بالوضوء منشأ للشكّ فى أنّ وجوب الوضوء نفسى أو غيرى والعلم بوجوبه الجامع بينهما فى الحقيقه يرجع إلى العلم الاجمالى بأنّه إمّا واجب مستقل أو قيد للصلاه، وهذا العلم الاجمالى يمنع عن جريان الأصول المؤمنه فى أطرافه، لأنّ أصاله البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء معارضه بأصاله البراءه عن وجوبه النفسى فتسقطان معاً من جهه المعارضه فيكون العلم الاجمالى منجزاً، ومقتضى تنجيزه وجوب الاتيان بالصلاه مع الوضوء، وعندئذ يعلم بالموافقه سواءً كان وجوب الوضوء غيرياً أم نفسياً.

وأمّا فى الجبهه الثانيه فقد ظهر حالها ممّا ذكرناه الآن، وذلك لأنّ أصاله البراءه عن الوجوب النفسى للوضوء قبل الوقت معارضه بأصاله البراءه عن تقييد الصلاه به للعلم اجمالاً بأنّ الوضوء إمّا واجب مستقل أو قيد للصلاه

ص: ٢٢٢

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٧٠.

كسائر قيودها، فإذن كلتا الأصالتين لا يمكن جريانها لاستلزامه الترخيص في المخالفه القطعيه العمليه، وإحداهما دون الأخرى ترجيح من غير مَرَّح فتسقطان معاً فيكون العلم الاجمالي منجزاً ومقتضاه وجوب الاتيان بالوضوء أولاً ثم الاتيان بالصلاه معه، نعم لو علم بوجوبه النفسى تفصيلاً ولكنّه شك في أنّه مقيد بإيقاعه قبل الوقت أو مطلق، فلا مانع عندئذ من جريان أصاله البراءه عن تقييده به ولا- تعارض بأصاله البراءه عن إطلاقه، لأنّ الإطلاق ليس مورداً لها، باعتبار أنّ مفادها رفع الكلفه والضيق عن المكلف ولا كلفه في الاطلاق حتّى ترتفع بأصاله البراءه، و على هذا فلا معارضه بين أصاله البراءه عن تقييده بإيقاعه قبل الوقت وأصاله البراءه عن تقييد الصلاه به، إذ لا- مانع من جريان كلتا الأصالتين معاً ولا يلزم منه محذور، ولكن هذا الفرض خلاف فرض المسأله، فإنّ فرض المسأله فيما إذا علم بوجوب الوضوء الجامع بين النفسى والغيرى لا بخصوص وجوبه النفسى.

وأما في الجهه الثالثه، فلأنّ الشك في وجوب الوضوء الغيرى بعد الوقت ناشىء من الشك في تقييد الصلاه به، وقد تقدّم أنّ أصاله البراءه عنه معارضه بأصاله البراءه عن وجوبه النفسى فتسقطان معاً من جهه المعارضه، فيكون العلم الاجمالي منجزاً ومقتضاه الاحتياط.

مميزات الوجوب الغيرى عن الوجوب النفسى

النقطه الثالثه: مميزات الوجوب الغيرى عن الوجوب النفسى

اشاره

وأما الكلام في الجهه الثالثه فيقع فيها وهى متمثله في امور:

١ - الوجوب الغيرى ليس وجوباً مولوباً قابلاً للتنجيز

الأول: أنّ الوجوب الغيرى ليس وجوباً مولوباً قابلاً- للتنجيز لكى يستحقّ العقوبه على مخالفته بينما الوجوب النفسى وجوب مولوى قابل للتنجيز فيستحقّ العقوبه على مخالفته، ومن هنا يكون ملاك الوجوب الغيرى قائماً بغير متعلقه بينما

يكون ملاك الوجوب النفسى قائماً بمتعلّقه، وإرادته الوجوب الغيرى إنّما هى بالتبع بينما إرادته الوجوب النفسى تكون بالأصالة، واعتبار الوجوب الغيرى يكون بالغير بينما يكون اعتبار الوجوب النفسى بالذات، ولذلك لا تتوفّر فى الوجوب الغيرى خصائص الوجوب النفسى المولوى، وهذه الخصائص هى حقيقه الوجوب المولوى وترتّب الآثار عليه إنّما هو على أساس توفّر تلك الخصائص فيه، فإذا ترك المكلف الصلاه مثلاً- استحقّ العقوبه على تركها لا- بما هو هو بل باعتبار أنّ فيه تفيوتاً للخصائص المذكوره، ومن هنا لا يستحقّ العقاب على ترك الواجب الغيرى باعتبار أنّها لا تتوفّر فيه.

والخلاصه أنّه لا عقوبه على مخالفه الوجوب الغيرى، ومن هنا لو ترك المكلف الواجب النفسى بما له من المقدمات لم يستحقّ إلاّ عقاباً واحداً.

٢ - الوجوب الغيرى لا يصلح أن يكون محرّكاً مستقلاً عن الوجوب النفسى نحو الإتيان بمتعلّقه

الثانى: إنّ الوجوب الغيرى لا- يصلح أن يكون محرّكاً بصورة مستقلّله عن الوجوب النفسى نحو الاتيان بمتعلّقه وإلاّ لزم خلف فرض كونه غيرياً، لأنّ إطاعه المولى إنّما هى بتحرّك المكلف وإرادته التكوينية على طبق الإراده التشريعيه من المولى، وحيث إنّ الإراده التشريعيه لم تتعلّق بالمقدّمه إلاّ- تبعاً لا- حقيقه وذاتاً، فلذلك لا يكون الاتيان بها مصداقاً لطاعه المولى، وعليه فلا يكون تحرّك المكلف نحو الاتيان بالمقدّمه بصورة مستقلّله عن تحرّكه نحو الاتيان بذبيها ولا- يكون بروحيه الطاعه والانقياد للمولى.

٣ - ملاك الوجوب الغيرى وحيثه المقدميه

الثالث: إنّ ملاك الوجوب الغيرى وسببه التعليلى إنّما هو حيثه المقدميه التى هى جهه تعليليه لا تقييده، ولهذا يكون متعلّقه واقع المقدمه بالحمل الشائع بدون أخذ شىء من الخصوصيات فيه كقصد التوصل والتقرب ونحوهما فإنّ كلّ ذلك خارج عن دائره الواجب الغيرى، لأنّ ملاك تعلّقه به إنّما هو توقّف وجود الواجب على وجودها فى الخارج، ومن الواضح أنّ خصوصيه

قصد التوصل والتقرب ونحوهما غير دخيله في هذا الملاك، فإذن متعلق الوجوب الغيرى ما هو مقدمه بالحمل الشائع بدون أخذ خصوصيه اخرى فيه، ومن هنا لو تحقق المقدمه في الخارج ولو بدون شعور والتفات سقط الوجوب الغيرى لأن الغرض منه تحقق المقدمه والمفروض أنها تحققت، ولا يتوقف الواجب النفسى على أن يكون تحققها بقصد التوصل أو بقصد القربه، وعليه فالوجوب الغيرى وجوب توصلى بل لا يمكن أن يكون تعدياً.

٤ - امتثال الوجوب الغيرى لا يوجب استحقاق المثوبه فى مقابل امتثال النفسى

اشاره

الرابع: إن امتثال الوجوب الغيرى فى مقابل امتثال الوجوب النفسى لا يوجب استحقاق المثوبه، لوضوح أن الوجوب الغيرى بما هو لا يصلح أن يكون داعياً ومقرباً بنفسه وبقطع النظر عن داعويه الوجوب النفسى ومقربيته، وعلى هذا الأساس فإن كان تحرك المكلف نحو الاتيان بالواجب الغيرى تبعاً لتحركه نحو الاتيان بالواجب النفسى وبداعى الاتيان به كان ذلك شروعاً فى امتثال الواجب النفسى باعتبار أنه تحرك بروحيه الطاعه والانقياد للمولى وإلا لم يكن شروعاً فى امتثاله.

فالتتيجه أن المكلف إن أتى بالواجب النفسى بما له من المقدمات استحق الثواب عليه، وإلا فلا وإن كان آتياً بمقدماته.

ثم إن للسيد الأستاذ (قدس سره) فى المقام كلاماً وحاصله أن المكلف إذا أتى بالواجب الغيرى بقصد الامتثال والتوصل استحق الثواب، بتقريب أن ملاك الاستحقاق هو كون العبد بصدد الاطاعه والانقياد والعمل بوظيفه العبوديه والرقيه لكى يكون أهلاً لذلك، ومن المعلوم أنه باتيانه المقدمه بداعى التوصل والامتثال قد أصبح أهلاً له، بل الأمر كذلك ولو لم نقل بوجوبها، ضروره أن الاتيان بها بهذا الداعى مصداق لإظهار العبوديه والإخلاص والانقياد والاطاعه، نعم لو أتى بها بدون قصد التوصل والامتثال فقد فاته الثواب.

والخلاصه أنّ ملاك ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيرى هو أنّه بنفسه مصداق للانقياد والاطاعه وإظهار لمقام العبوديه مع قطع النظر عن إتيانه بالواجب النفسى، ولهذا لو جاء بالمقدمه بقصد التوصل ثمّ لم يتمكّن من الاتيان بذبيها لمانع من الموانع استحقّ الثواب عليها بلا إشكال (١) هذا.

ولكن ما أفاده (قدس سره) غير تامّ، وذلك لما عرفت من أنّ الوجوب الغيرى بما أنّه ليس وجوباً مولوياً قابلاً للتنجيز، فكما لا يستحق العقوبه على مخالفته لا يستحقّ المثوبه على موافقته أيضاً، وقد تقدّم أنّ الوجوب الغيرى لا يصلح أن يقصد الامتثال به ولا- التقرب بقطع النظر عن الوجوب النفسى، باعتبار أنّ متعلقه لا- يكون محبوباً بنفسه حتّى يصلح أن يكون مصداقاً للاطاعه والانقياد، وما ذكره (قدس سره) من أنّ المكلف إذا أتى بالمقدمه بقصد التوصل إلى الاتيان بذبيها ثمّ بعد الاتيان بها لم يتمكّن من الاتيان بذبيها بسبب أو آخر استحقّ المثوبه على الاتيان بالمقدمه، مبنى على الخلط بين استحقاق المثوبه على الاتيان بالمقدمه بما هي هي وبين استحقاق المثوبه على الاتيان بها بعنوان أنّها مصداق للانقياد إلى امتثال الواجب النفسى، فإنّ استحقاق المكلف المثوبه على الاتيان بالمقدمه بقصد التوصل إلى الاتيان بذبيها وامثاله إذا لم يتمكّن بعد ذلك من الاتيان بذبيها إنّما هو على أساس أنّه مصداق لإظهار العبوديه والإخلاص والانقياد إلى إطاعه المولى، وليس هذا الاستحقاق على الاتيان بالمقدمه بما هي مقدمه.

والحاصل أنّ ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ الاتيان بالمقدمه بقصد التوصل منشأ لاستحقاق الثواب وإن كان المكلف غير آت بالواجب النفسى غير تامّ، بل يظهر منه (قدس سره) أنّ استحقاق الثواب على الاتيان بالمقدمه بقصد التوصل إنّما

ص: ٢٢٤

هو بلحاظ أنه مصداق لإظهار العبودية والإخلاص وأنه كان بصدد الاطاعة والعمل بوظيفه العبودية لا بلحاظ أنه أتى بالمقدمه بما هي مقدمه، ومن هنا لم يفرق (قدس سره) بين القول بوجوب المقدمه والقول بعدم وجوبها، باعتبار أن الاتيان بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذبيها بما أنه نوع من الانقياد فهذا يستحق المثوبه بحكم العقل، وأما الاتيان بالمقدمه بما هي وبعنوانها الأولى فيستحيل استحقاق المثوبه عليه لعدم كونها محبوبه وكذلك الاتيان بها بداعي وجوبها الغيرى، لما مرّ من أنه لا يصلح أن يكون داعياً نحو الاتيان بمتعلقه.

قد يقال كما قيل أنّ موضوع المثوبه التعظيم والانقياد للمولى، ولا شبهه في أنّ فعل المقدمه بقصد الامتثال والتوصل إلى ذى المقدمه إنقياد وتعظيم للمولى سواء جاء بذبيها بعد ذلك أم لا، غايه الأمر إذا جاء به بعد ذلك تعدد التعظيم فيتعدد الثواب.

والجواب: أنّ التعظيم والانقياد وإن كان هو موضوع الثواب إلاّ أنّ الحاكم به حيث إنّه العقل العملى فإنّه يعين ما هو موضوع للثواب، ومن الواضح أنّ الموضوع عنده هو التعظيم والانقياد للمطلوب النفسى المولوى ولا يكون الاتيان بالمقدمه بما هو موضوع للتعظيم والانقياد للمولى، ضروره أنه ليس محبوباً فى نفسه حتّى يكون موضوعاً للتعظيم والانقياد له فإنّ الموضوع له إنّما هو قصد التوصل بها إلى الواجب النفسى لأنّ التحرك نحو تحقيقه والسير إليه مطلوب من المولى وتعظيم وانقياد له وإن لم يصل إلى تحقيق المطلوب الأصلي فى الخارج، ومن هنا إذا ترك المكلف الاستمرار فى تحصيل المطلوب النفسى للمولى باختياره من دون مانع خارجى لم يستحقّ ثواباً على ما أتى به من المقدمه، لأنّه ليس مصداقاً للتعظيم والانقياد للمولى، فالنتيجه أنّه لا يكون استحقاق المثوبه على الاتيان بالمقدمه بما هو اتيان بها،

ومن هنا يظهر أنه لا يمكن التقرب بالأمر الغيرى، لما مرّ من أنه ليس أمراً قابلاً للتقرب به لعدم توفر خصائصه المقومه فيه.

الطهارات الثلاث

لحدّ الآن قد تبين أنه لا يترتب ثواب على الواجب الغيرى بما هو هو ولا يمكن التقرب به كذلك، لأنهما من الخصائص المقومه للواجب النفسى ولا يمكن افتراض توفرها فى الواجب الغيرى لأنه خلف، وعلى هذا الأساس فيقع الإشكال فى الطهارات الثلاث من جهتين:

الأولى: من جهة ترتب الثواب عليها، بينما عرفت عدم ترتب الثواب على الواجب الغيرى:

الثانية: من جهة اعتبار قصد القرية فيها، بينما لا يمكن التقرب بالواجب الغيرى، ولكن يمكن علاج الإشكال فى كلتا الجهتين ببيان منشأ عباديه الطهارات الثلاث، فإن ما يصلح أن يكون منشأ لعباديتها يصلح أن يكون منشأ لترتب الثواب عليها ولا يمكن التفكيك بينهما.

الكلام فيما هو منشأ عباديه الطهارات الثلاث

وعلى هذا فيقع الكلام فى أن منشأ عباديتها هل هو الأمر الغيرى أو الاستحباب النفسى أو الأمر الضمنى أو قصد التوصل فيه بوجوه:

فذهب المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) إلى أن منشأ عباديتها الأمر الاستحبابى، بدعوى أن الطهارات الثلاث مستحبه فى نفسها ومتعلقه للأمر الاستحبابى النفسى وهو يصلح أن يكون منشأ لعباديتها واستحقاق المثوبه عليها(١).

ص: ٢٢٨

وقد أورد عليه المحقق النائيني (قدس سره) بوجوه:

الوجه الأول: أنّ هذا الوجه لو تمّ فإتّما يتمّ في الوضوء والغسل دون التيمّم، فإنّ استحباب الوضوء والغسل ثابت شرعاً، وأمّا التيمّم فلا دليل على استحبابه، فإذن لا يمكن أن يكون منشأ عباديه التيمّم الأمر الاستحبابي (1).

وقد يجاب عن ذلك بأنّ التيمّم بدل عن الوضوء والغسل، ومن الطبيعي أنّ كلّما يكون للمبدل من الآثار والأحكام فهو ثابت للبدل أيضاً ومنها استحباب المبدل، وغير خفي أنّ هذا الجواب لا يتضمّن أي دليل على أنّ كلّما للمبدل من الأحكام والآثار فهو ثابت للبدل أيضاً وإنّما هو مجرد دعوى لا أساس لها، والسبب فيه أنّ التيمّم لا يخلو من أن يكون مبيحاً للدخول في كل ما هو مشروط بالطهارة كالصلاة ونحوها أو رافعاً للحدث.

أمّا على الأول فمن الواضح أنّ ما يترتب على الوضوء والغسل من الأحكام لا يترتب على التيمّم، حيث يترتب عليهما الطهارة ورفع الحدث وهي لا تترتب على التيمّم، ولكن هذا القول لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصّل كما فصّلنا الحديث عنه في بحث الفقه.

وأمّا على القول بأنّه رافع للحدث في حاله عدم تمكّن المكلف من استعمال الماء في الوضوء أو الغسل فأيضاً لا دليل على الملازمة المذكورة، وهي أنّ كلّما للمبدل من الأحكام والآثار فهو ثابت للبدل أيضاً، وذلك لأنّ ما دلّ على استحباب الوضوء أو الغسل بعنوانه لا يشمل التيمّم لأنّه شيء آخر ولا يصدق عليه عنوان الوضوء أو الغسل، وأمّا أدلّه البدليه فهي ناظره إلى أنّه رافع للحدث في حاله عدم وجود الماء أو عدم التمكّن من استعماله كالوضوء

-

ص: ٢٢٩

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٧٤.

والغسل، وأمّا أنه مثله حتّى في اعتبار قصد القربة فيه فلا- تدلّ أدلّه البدليه على ذلك، لأنها غير ناظره إلى تنزيل التيمّم منزله الوضوء أو الغسل في جميع الآثار حتّى في الاستحباب النفسى واعتبار قصد القربة، لوضوح أنّ نظرها إلى التنزيل في الرافعيه فحسب لا في الجهات الأخرى.

فالتتيجه أنّ هذا الجواب مجرّد دعوى بلا دليل.

فالصحيح في المقام أن يقال أنه يمكن إثبات استحباب التيمّم نفسياً بضمّ الروايات التي تنصّ على أنّ التيمّم ظهور كالوضوء والغسل إلى الآيه الشريفه وهى قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) (١).

لأنّ نتيجته هذا الضم وهو تطبيق الكبرى على الصغرى استحباب التيمّم، لأنّ الروايات تثبت الصغرى وهى أنّ التيمّم ظهور والآيه الشريفه تدلّ على أنّ الطهور محبوب لله تعالى، فينتج أنّ التيمّم محبوب وقابل للتقرّب به، فما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) من أنه لا دليل على استحباب التيمّم لا يمكن المساعده عليه.

الوجه الثانى: أنا لو سلّمنا أنّ الطهارات الثلاث جميعاً مستحبّه فى أنفسها إلاّ أنّها لمّا كانت مقدّمه للصلاه فهى واجبه بالوجوب الغيرى، ومع كونها واجبه بهذا الوجوب لا- يمكن بقاء الأمر الاستحبابى النفسى لأنّه يندك فيه، فإذن لا- يكون هناك أمر استحبابى حتّى يكون منشأ لعباديتها (٢) هذا.

وقد أجاب عن ذلك السيّد الأستاذ (قدس سره) بوجه ثلاثه:

الأول: أنّ الأمر الاستحبابى النفسى وإن اندك فى الأمر الوجوبى الغيرى إلاّ أنّ معنى الاندك كاك بينهما ليس زوال الأمر النفسى الاستحبابى نهائياً، بل

ص: ٢٣٠

١- (١) - سورة البقره: ٢٢٣

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٧٤.

معناه زوال حدّ كل من الأمرين واكتساب كل منهما عن الآخر ما هو فاقد له، فالأمر الاستجابي حيث إنه فاقد للوجوب فيكتسب من الأمر الوجوبي جهة الوجوب، و الأمر الوجوبي حيث إنّه فاقد لجهه العباديه فيكتسب من الأمر الاستجابي العبادى تلك الجهه فيصبح الأمران أمراً واحداً وجوبياً عبادياً بالاندكاك، وهذا هو منشأ عباديتها، ونظير ذلك ما إذا نذر الوضوء أو الغسل، فإنّ الأمر الجائى من قبل النذر المتعلّق به أمر توّصّلى وبالاندكاك والتفاعل بينه وبين الأمر الاستجابي المتعلّق به يكتسب كل منهما عن الآخر ما هو فاقد له، فيصبح الأمران أمراً واحداً وجوبياً عبادياً أقوى من كل منهما بحده الخاص، فإذن لا إشكال من هذه الناحيه.

الثانى: أنّه لا اندكاك ولا تفاعل بين الأمرين أصلاً بناءً على ما هو الصحيح من أنّ الأمر مادّه وهيئه موضوع للدلاله على قصد إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى، بلا فرق فى ذلك بين الأمر الوجوبى والأمر الاستجابي، باعتبار أنّ الوجوب والاستجاب كليهما خارجان عن مدلول الأمر وضعاً، فإذا صدر أمر من المولى كان يدلّ وضعاً على قصد إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى، وحينئذ فإن كانت هناك قرينه على جواز الترك انتزع منه الاستجاب فيكون الأمر استجابياً، وإلا انتزع منه الوجوب فيكون الأمر وجوبياً، وعليه فيكون الاستجاب منتزعاً بحكم العقل من القرينه، والوجوب منتزعاً من مولويه الأمر طالما لم تكن قرينه على الترخيص وجواز الترك، وعلى هذا فالوجوب والاستجاب كلاهما خارج عن مدلول الأمر وضعاً، فإذن لا إندكاك ولا تفاعل بين الأمرين فى المدلول الوضعى وإتّما الاندكاك والتفاعل بينهما فى الصفه الخارجيه عن المدلول الوضعى لهما وهى صفه الاستجاب فإنّها تندك فى الوجوب، على أساس أنّ الضعيف يندك فى القوى

وبذلك يكتسب الوجوب صفه العباده فيصبح الأمران أمراً واحداً وجوباً عبادياً، فالنتيجه نفس النتيجه والاختلاف إنما هو في التقريب.

الثالث: أن ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من الاندكاك لا يتم على مبناه في باب التعبدى والتوصيلى وهو عدم إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر وعلى هذا فحيث أن متعلق الأمر الاستجابى ذات الطهارات الثلاث بدون تقيدها بقصد القربه، ومتعلق الأمر الغيرى الطهارات الثلاث مع تقيدها بقصد القربه، باعتبار أنها مقدمه بملاك كونها عباده لا مطلقاً فلا مقتضى للاندكاك، لأن المقتضى له إنما هو فيما إذا كان متعلق كلا الأمرين واحداً ذاتاً وحقيقه، وأما إذا كان متعلق أحدهما غير متعلق الآخر فلا- موضوع له، والمقام كذلك لأن متعلق الأمر الاستجابى كما عرفت غير متعلق الأمر الوجوبى، وعليه فلا- مقتضى لاندكاك أحدهما فى الآخر بل هو محال، لأن لازم ذلك أن يكون له متعلق واحد مع أنه متعدّد(1)، ولنا تعليق على هذه الأجوبه.

أمّا على الجواب الأول فلائذ الاندكاك والتفاعل بالفعل والانفعال والتأثير والتأثر لا يتصور فى الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها ما عدا وجودها فى عالم الاعتبار والذهن، وحيث إن الأحكام الشرعيه امور اعتباريه وأمرها وضعاً ورفعاً بيد الشارع مباشره ولا- وجود لها إلا- عالم اعتبارها فلا يتصور فيها الاندكاك والتفاعل بالفعل والانفعال والتأثير والتأثر، بداهه أنه لا يعقل اندكاك اعتبار فى اعتبار آخر وتولد اعتبار ثالث منهما، إذ لا واقع له حتى يعقل فيه ذلك مع أنه خلف فرض كونه قائماً بالمعتبر مباشره، نعم إن ذلك يتصور فى الموجودات التكوينيّه الخارجيه، فإذا امتزج مائع أسود مثلاً

ص: ٢٣٢

بمائع أبيض، اندك أحدهما بالآخر قهراً وحصل التفاعل بالتأثير والتأثر بينهما فيكتسب كل منهما من الآخر ما هو فاقد له فلهذا يصبحان مائعاً واحداً لا هذا بحده ولا ذاك، وكذلك إذا امتزج ماء حار بماء بارد، فإنه يتولّد منهما ماء ثالث لا حار ولا بارد وهكذا، وأمّا الأمور الاعتبارية كالأحكام الشرعية فلا واقع لها في الخارج حتى يتصوّر فيها ذلك.

نعم يتصوّر الاندكاك والتفاعل بالتأثير والتأثر بين الملاكين في مرحلة المبادئ على أساس أنّهما من الأمور التكوينية، فإذا اجتمع ملاك الوجوب والاستحباب في شيء واحد فلا محاله يندك أحدهما في الآخر بالفعل والانفعال، فيصبح الملاكان ملاكاً واحداً أقوى وأكثر من كل واحد منهما بحده الخاص، ولكن هذا الاندكاك والتفاعل بين ملاكات الأحكام الشرعية إنّما هو في مرتبه فعلية الأحكام أي فعلية فاعليه الحكم بفعله موضوعه في الخارج لا- في مرتبه الجعل فإنّها مرتبه التقدير والفرض، لأنّ المولى فرض وجود العالم في الخارج وجعل وجوب الاكرام له لأجل ما يرى في اكرامه من مصلحه، وفرض وجود الهاشمي فيه وجعل وجوب الاكرام له من جهه ما يرى في اكرامه من مصلحه، فكل من الجعلين مستقل ولا يرتبط أحدهما بالآخر، وحينئذ فإذا وجد شخص في الخارج وصدق عليه عنوان العالم والهاشمي معاً فإكرامه يكون مصداقاً لكلا الاكرامين الواجبين، فلهذا يجزى عن كليهما معاً وقد اجتمع فيه ملاك كلا الحكمين هما وجوب اكرام العالم ووجوب اكرام الهاشمي ويندك أحدهما في الآخر، حيث لا- يمكن الحفاظ على كل واحد منهما بحده، ولكن هذا الاندكاك لا يوجب وحده الجعل والاعتبار في مورد الاجتماع إذ لا- شبهه في تعدّد الجعل، غايه الأمر أنّ فاعليه كلا- الحكمين المجمعولين في مرتبه فعلية موضوعهما في الآخر ومحركيته

واحد، ولكنها ليست من مراتب الحكم، ومن هنا يظهر أنّ ما تبنت عليه مدرسه المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ للأحكام الشرعية مرتبتين:

الأولى: مرتبه الجعل.

الثانية: مرتبه المجعول وهي مرتبه فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج لا يرجع إلى معنى صحيح، وذلك لأنّ المرتبه الثانيه لا يمكن أن تكون من مراتب الحكم، بداهه أنّ الحكم حيث إنّ أمر اعتباري يوجد بنفس اعتبار المولى وجعله مباشره في وعاء الاعتبار ولا- يعقل أن يتأثر بالأمر الخارجيه وأن يكون معلولا لها وإلاّ لزم أن يكون أمراً خارجياً، وهذا خلف والمجعول ليس مرتبه اخرى للحكم وهي فعلية، لأنّ المجعول عين الجعل ذاتاً وحقيقه كالإيجاد والوجود في الأمور التكوينية، وفعلية ووجوده إنّما هي بنفس جعله واعتباره من قبل المولى، ولا يعقل أن تكون له فعلية اخرى، ضروره أنّ لكل شيء وجوداً واحداً ويوجد بإيجاد واحد سواء أكان اعتبارياً أم تكوينياً، ولا- يعقل وجود الحكم في الخارج بوجود موضوعه فيه وإلاّ فهو خارجي بقانون مبدأ السنخيه، وأمّا فعلية الحكم بفعلية موضوعه فمعناها فعلية فاعليته ومحركيته للمكلف نحو الامتثال والطاعه لا فعلية نفسه، أو فقل أنّ معنى كون الأحكام الشرعية فعلية بفعلية موضوعاتها، فعلية فاعليتها ومحركيتها خارجاً لا فعلية نفسها في الخارج بوجود موضوعاتها فيه زائداً على فعليتها في عالم الاعتبار، بداهه أنّه لا- يعقل أن يكون للحكم وجودان، وجود في عالم الخارج تبعاً لوجود موضوعه فيه ووجود في عالم الاعتبار، فيذن لا- محاله يكون المراد من فعلية بفعلية موضوعه فعلية فاعليته ومحركيته بحكم العقل.

وعلى ضوء هذا الأساس فقد تقدّم أنّ الاندكاك والتفاعل بين الحكمين

فى مرءله الءءل ءلر مرءور؁ إء للس فى هءه المرءله إلاءـ ءعل الءكم واعءباره من المولى مبالره ولا يعقل فىها فأءر الءكم بمبالئه وكونه معلولا لها؁ لأنها ءاه لءعله وءاعله إله ولولاها كان ءعله لءوا؁ ولهذا يكون أمراً اعءبارياً مع أنّ مبالئه من الأمور الءكوئنه؁ وقد مرّ أنّ الاءءكاك والءفاعل بئن الأمور الاعءباريه الءى لا واقع موضوعى لها إلاء فى عالم الاعءبار ءلر ممكن لأنها للس فى الءارء لكى يعقل الءألر والءأءر فىها؁ وأما فى مرءله الفءلله فلا ءكم فى هءه المرءله ءءى ىنءك أءههما بالآءر وىقوله منهما ءكم ءالء أقوى وآءء؁ وإنما الموجود فىها فاعلئه ومءركئه بءكم العقل نءو الامءال والاطاعه وهى أمر ءكوئنى وللس مءعوله من قبل الشرع وعلى هءا ففى مورد الاءءماع بئن الءللئن كانء النسبه بئنهما عموماً من ءه أو المءلق فى مرءله الفءلله للس إلاءـ فاعلله كلاءـ الءكمئن المءعولئن ومءركئئهما فىه بءكم العقل بنءو أقوى وآءء من فاعلله ومءركئه كل منهما على ءءه باءبار أنّ الملاء فىه أقوى من الملاء فى موارد الاءءراق؁ وأما الءكم فقد مرّ أنه لا ءوء له فى هءه المرءله ءءى ىءصوّر فىه الاءءكاك.

فالىءلءه أنّ ما أفاءه السىء الأساءء (قءس سره) من اءءكاك أءء الءكمئن بالآءر فى مورد الاءءماع واكءساب كل منهما عن الآءر ما هو فاقد له لاءـ ىمكن المساعءه علىه؁ وعلى هءا فلا موضوع لاءءكاك اسءءباب الطهاراء الءلالء النفسى بوءوبها ءلرى لاءـ فى مرءله الفءلله؁ إء لاءـ ءوء لهما فى هءه المرءله لكى ىنءك أءههما بالآءر. نعم الاءءكاك بئنهما فى هءه المرءله إنّما هو بئن فاعلله كلّ منهما مع فاعلله الآءر فى مورد الاءءماع ولا فى مرءله الءعل؁ فإئهما فى هءه المرءله وإن كانا موءوءئن؁ إلاء أنّك عرفء عءم ءعقل الاءءكاك فىها.

وأما التعليق على الجواب الثاني، فالأنه لا- فرق بين القول بأن الأمر موضوع مادّه وهيئه للدلاله على الوجوب بالوضع كما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب وهو الصحيح، والقول بأن الأمر موضوع للدلاله على إبراز الأمر الاعتباري النفساني لا على الوجوب فإنه بحكم العقل، وعلى كلا القولين لا يتصوّر الاندكاك بين الحكمين في مورد الاجتماع، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم مدلولاً للأمر وضعاً أو مدلولاً للعقل، فإنه على الأول أمر اعتباري لا واقع له حتى يتصوّر فيه الاندكاك والتفاعل كما عرفت، وعلى الثاني أمر انتزاعي لا وجود له في الخارج أيضاً لكي يتصوّر فيه التفاعل والاندكاك.

وأما التعليق على الجواب الثالث، فلأن المحقق النائيني (قدس سره) إنما بنى على استحاله أخذ قصد الأمر في متعلقه بالأمر الأول دون الأمر الثاني على أساس أنه (قدس سره) يرى أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه، فاستحاله التقييد تستلزم استحاله الاطلاق، وحيث إنّ الاهمال في الواقع غير معقول فلا بدّ من الالتزام بمتّم الجعل الذي تكون نتيجته إمّا الاطلاق أو التقييد، فإذا لا- مانع من أخذ قصد القربه في متعلق الأمر الاستجابي بالطهارات الثلاث بالأمر الثاني الذي هو متّم للأمر الأول، ولهذا التزم (قدس سره) بالاندكاك فيها بتقريب أنّ متعلق الأمر الاستجابي والأمر الوجوبي واحد وهو حصه خاصه من الطهارات الثلاث المقيده بقصد القربه، فإذا لا يكون الجواب المذكور في غير محلّه هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى أنّ الذي يرد على المحقق النائيني (قدس سره) زائداً على ما تقدّم أنه لا- يتصوّر في الطهارات الثلاث الاندكاك والتفاعل بين ملاك الاستجابي النفسي وملاك الوجوب الغيري في مرحله المبادى، وذلك لأنّ

ملاك الاستحباب قائم بالطهارات الثلاث وملاك الوجوب الغيرى قائم بالصلاه مثالا لا بالطهارات الثلاث فلا موضوع حينئذ
للاندكاك بينهما، ولكن حيث إنّ كلا- الملاكين يقتضى الاتيان بالطهارات الثلاث فيكون الاندكاك في فاعليه الحكمين
ومحرّكتهما لا في الملاك.

الوجه الثالث: أنّ الأمر الاستحبابى النفسى فى غالب الأوقات يكون مغفولا عنه، حيث إنّ أكثر الناس كانوا يعتقدون بأنّ الوضوء
أو الغسل واجب غيرى و غافلين عن استحبابه النفسى و كانوا يأتون به بقصد وجوبه الغيرى، ومع هذا لا شبهه فى صحّته، وهذا
دليل على أنّ الأمر الاستحبابى النفسى لا يكون منشأ لعباديه الطهارات الثلاث، وقد أجاب عن ذلك المحقق الخراسانى (قدس
سره) بتقريب أنّ الأمر الغيرى المتعلّق بالطهارات الثلاث لا محاله يدعو المكلف إلى الاتيان بها، على أساس أنّ كل أمر يدعو
إلى الاتيان بمتعلّقه، وحيث إنّ متعلّق الأمر الغيرى الطهارات الثلاث بقصد القربه، فهو يدعو إلى الاتيان بها كذلك، وعلى هذا
فإذا أتى بها بداعى أمرها الغيرى فقد أتى بها بقصد أمرها الاستحبابى النفسى ضمناً أى فى ضمن قصد أمرها الغيرى على أساس
أنّه مأخوذ فى متعلّقه (1) هذا.

ولكن الجواب غير سديد. وذلك لأنّ قصد الأمر الاستحبابى إذا كان مأخوذاً فى الطهارات الثلاث كما هو المفروض كان مقوّمًا
لعباديتها، ومع هذا لا يمكن الحكم بصحّتها فى صورته الغفله عنه لأنّها فاقده لما هو معتبر فى صحّتها وهو قصد الأمر الاستحبابى
النفسى، وأمّا قصد الأمر الغيرى فهو بنفسه لا يكون مقرباً، فما هو مقرب لم يقصده لمكان الغفله عنه وما قصده لم يكن مقرباً.

ص: ٢٣٧

وأما ما ذكره (قدس سره) من أنّ الاتيان بالطهارات الثلاث بقصد أمرها الغيرى يستلزم الاتيان بها بقصد أمرها النفسى ضمناً، باعتبار أنه لا- يدعو إلا- إلى ما تعلق به فلا- يرجع إلى معنى محصّل، ضروره أنّ المكلف إذا كان غافلاً عن الأمر الاستجابى النفسى نهائياً، فكيف يعقل أنّ قصد أمرها الغيرى يستلزم قصده ضمناً فإنه إنّما يستلزم قصده كذلك إذا كان المكلف ملتفتاً إليه، لأنّ الاتيان بكل جزء فى ضمن سائر أجزاء المركّب مشروط بالقدره، ومع الغفله عنه لا- يكون قادراً عليه، وما نحن فيه كذلك، لأنّ المكلف إذا كان غافلاً عن الأمر الاستجابى النفسى المتعلق بالطهارات الثلاث فلا يتمكن من قصده فى ضمن الاتيان بها، لأنّ الالتفات إليه شرط للتمكّن والقدره عليه كما هو الحال فى سائر الأجزاء، وعليه فلا يعقل أن يكون الأمر الغيرى المتعلق بها يدعو المكلف إلى قصده مع أنه غافل عنه، ضروره أنه يدعو إلى المحال، فالأمر المتعلق بشىء سواء كان نفسياً أم غيرياً إنّما يدعو المكلف إلى الاتيان به إذا كان قادراً عليه، وإلا فيستحيل أن يكون داعياً ومحركاً نحوه.

هذا إضافه إلى أنّ الأمر الغيرى لا يصلح أن يكون داعياً بنفسه ومحركاً نحو الاتيان بمتعلقه، فإنّ دعوته إنّما هى بداعويه الأمر النفسى ولولاه لم يكن داعياً، وعلى هذا فدعوه الأمر الغيرى إلى الاتيان بمتعلقه إنّما هى بدعوه الأمر النفسى لا بذاته.

فالتتيجه أنّ ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) من الجواب غير تامّ هذا.

ما ذهب إليه المحقق النائينى من أنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث هو الأمر النفسى الضمنى المتعلق بها

وذكر المحقق النائينى (قدس سره) أنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث ليس هو الأمر الاستجابى ولا الأمر الغيرى كما مرّ، بل هو الأمر النفسى الضمنى المتعلق بها، على أساس أنّ الأمر المتعلق بالصلاه ينحل إلى أوامر ضمنيه متعلقه بأجزائها وشروطها، وحيث إنّ تلك الأوامر الضمنيه أوامر عباديه فإنّها كما تكون

منشأً لعباديه أجزائها كذلك تكون منشأً لعباديه قيودها كالطهارات الثلاث ونحوها(١)، ثم أورد على نفسه بأن لا يُلزم ذلك أن يكون جميع شروط الصلاة وقيودها عبادة وتتوقف صحتها على الاتيان بها بقصد القربه كالطهارات الثلاث باعتبار أنها متعلقه للأمر الضمني العبادى.

وأجاب عنه بأنّ الفارق بينها وبين سائر الشروط كطهاره البدن والثياب ونحوهما هو أنّ الغرض من الطهارات الثلاث لا يحصل إلاّ بالاتيان بها بقصد القربه دون غيرها من القيود، فإنّ الغرض منها يحصل به مطلقاً ولا مانع من اختلاف شرائط الصلاة وقيودها من هذه الناحيه(٢).

وللمناقشه فيما أفاده (قدس سره) مجال واسع، أمّا أولاً فلأنّ الأمر المتعلّق بالصلاه لو انبسط على شرائطها وقيودها أيضاً، فما هو الفرق حينئذ بين أجزائها وشرائطها، فإنّ الفرق الوحيد بينهما هو أنّ الأجزاء بنفسها متعلقه للأمر دون الشرائط، فإنّ متعلّق الأمر فيها هو التقيّد بها دون ذات القيد لأنّه خارج عن متعلّق الأمر، فما ذكره (قدس سره) من أنّ شرائط الصلاة بنفسها متعلقه للأمر الضمنى كأجزائها لا يرجع إلى معنى محصّل، وثانياً أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بالشرائط والقيود عبادى، باعتبار أنّه حصّه عن الأمر الاستقلالى العبادى، وعلى هذا فلا يسقط ذلك الأمر بالاتيان بمتعلقه إلاّ بقصد الامتثال والتقرب به، وعليه فكيف يسقط بدون ذلك فى غير الطهارات الثلاث من الشرائط مع أنّه عبادى والغرض منه لا يحصل بدون.

هذا إضافة إلى أنّ الأمر اعتبار صرف فى عالم الذهن وهو بسيط ولا

ص: ٢٣٩

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٧٥

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١: ص ١٧٦.

يعقل إنحلاله في هذا العالم، وإلا- فلانزمه التركيب فيه وهو خلف ولا- وجود له في عالم الخارج لكي ينحلّ بانحلال أجزاء الواجب كالصلاه ونحوها، أجل أنّ العقل يحكم بانحلال فاعليته في الخارج ومحركيته فيه بتبع تعدّد أجزاء الواجب، ولكن من الواضح أنّ محركيته الضمنيه لكل جزء وإنما هي بمحركيته الاستقلاليه لكل لا مستقلّه وإلاّ لزم تعدّد الوجوب وهو كما ترى، وعلى هذا فلو كانت الشرائط كالأجزاء متعلّقه للأمر فلا بدّ من الاتيان بكل شرط في ضمن داعويه الأمر بالكل، كما أنّه لا بدّ من الاتيان بكل جزء كذلك مع أنّ المكلف غير ملزم بالاتيان بالشرائط كذلك، وأمّا الطهارات الثلاث فالمكلف يأتي بها لا بداعويه الأمر بالصلاه بل بداعويه ما في نفس هذه الطهارات الثلاث من المحبويه.

فالتتيجه أنّ ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) في وجه عباديتها لا يمكن المساعدة عليه بوجه هذا.

التحقيق في بيان منشأ عباديه الطهارات الثلاث

والتحقيق في المقام أن يقال أنّ عباديه شيء منوطه بتوفّر عنصرين فيه:

الأول: أن يكون محبوباً في نفسه لله تعالى حتّى يكون قابلاً للاضافه إليه سبحانه.

الثاني: أن يكون المكلف آتياً به مضافاً إليه تعالى، فإذا توفّر هذان العنصران فيه فهو عباده، وعلى هذا فحيث إنّ كلا العنصرين متوفّر في الطهارات الثلاث فهي عباده.

أمّا العنصر الأول فالأول مجموع من الروايات تنصّ على أنّها طهور، وهذه المجموعه تحقّق صغرى القياس وهي أنّ الطهارات الثلاث طهور، وقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) يحقّق كبرى القياس، وبضمّ الصغرى إلى الكبرى، فالتتيجه أنّ الطهارات الثلاث محبوبه عند الله تعالى، فإذا كانت

محبوبه كانت قابله للتقرب بها.

وأما العنصر الثاني فقد ثبت أنّ صحّه الاتيان بالطهارات الثلاث منوطه بقصد القربه وهو يتحقق بأحد امور:

الأول: الاتيان بها بداعى أمرها الاستجابى.

الثانى: الاتيان بها بداعى كونها محبوبه عنده تعالى.

الثالث: الاتيان بها بقصد التوصل إلى الصلاه أو نحوها، والجامع الاتيان بها مضافاً إلى المولى سبحانه وتعالى، ولا فرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمه والقول بعدم وجوبها، لأنّ الوجوب الغيرى لا يكون مقرباً كما مرّ.

تحصيل من ذلك أنّ عباديه الطهارات الثلاث من جهه محبوبيتها فى نفسها، ثمّ إنّ لا فرق فى صحه الاتيان بالطهارات الثلاث بين أن يكون قبل الوقت أو بعده، باعتبار أنّ محبوبيتها لا تكون مقيداً بما بعد الوقت، وعلى هذا فما هو دخيل فى صحتها لا يكون منوطاً بما بعد الوقت، وما هو منوط به غير دخيل فى صحتها وهو وجوبها الغيرى على تقدير القول به.

نتائج البحث

إلى هنا قد وصلنا إلى النتائج التاليه:

الأولى: أنّ الواجب النفسى على المشهور ما وجب لنفسه لا لواجب آخر، والواجب الغيرى ما وجب لأجل واجب آخر، وقد أورد عليه بأنّ هذا التعريف لا ينطبق على جلّ الواجبات فى الشريعه المقدسه لأنها واجبه لأجل الغير وهو المصالح والملاكات المترتبه عليها لا لنفسها، بل على ضوء هذا التعريف ينحصر الواجب النفسى بمعرفه الله تعالى فقط، وأما غيرها جميعاً من الواجبات العمليه كالصلاه والصيام ونحوهما والواجبات العقائديه كمعرفه الرسول (صلى الله عليه وآله) والإمام (عليه السلام) ونحوهما واجبات غيريه، وقد دافع عن ذلك المحقق الأصفهانى والمحقق النائى والسيد الأستاذ (قدس سرهم) ولكن دفاعهم غير تام.

ص: ٢٤١

الثانية: أنّ المحقق الخراساني (قدس سره) قد ذكر أنّ المعيار في الواجب النفسى ما يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه لا من أجل واجب آخر.

وفي الواجب الغيرى ما يكون معنوياً كذلك من أجل واجب آخر لا في نفسه، ولكن تقدّم أنّ هذا المعيار لا أصل له.

أولاً: أنّ جميع الواجبات النفسيه في الشريعه المقدّسه ليست معنونه بعنوان حسن في نفسها.

ثانياً: أنّ الحسن العقلى ليس ملاكاً للوجوب، فإنّ ملاك المصلحه الواقعيه التى لا طريق للعقل إليها.

الثالثه: أنّ بعض المحققين (قدس سرهم) قد ذكر أنّ ملاك النفسى والغيرى ليس بلحاظ عالم الملاك والمبادئ بل بلحاظ عالم الالزام والايجاب، وعلى هذا فلا يرد الإشكال على التعريف المشهور، ولكن تقدّم المناقشه فيه.

الرابعه: أنّ الميزان في الواجب النفسى هو ما وجب لأجل مصلحه لزوميه قائمه بنفسه ومرتّبته عليه مباشره، وفي الواجب الغيرى هو ما وجب لأجل مصلحه قائمه بغيره لا بنفسه ومرتّبته على الغير مباشره دونه، وهذا الميزان هو الصحيح والمطابق للواقع، ولا موجب للالتزام بظاهر تعريف المشهور والحفاظ عليه.

الخامسه: أنّ مقتضى الأصل اللفظى في المسأله عند الشك في واجب هل هو نفسى أو غيرى أنّه نفسى، لأنّ مرجع هذا الشك إلى الشك في الاطلاق والاشتراط، ومقتضى الأصل عدم الاشتراط فإنّه بحاجه إلى مؤنه زائده، فإذا شك في وجوب الوضوء أنّه مطلق أو مشروط بوجوب الصلاه، فمقتضى إطلاق دليله أنّه مطلق، ويمكن التمسّك باطلاق دليل الصلاه أيضاً لاثبات أنّ الوضوء ليس قيماً لها، ولازم ذلك أنّ الوضوء واجب نفسى.

السادسه: أنّ مقتضى الأصل العملى فى المسأله يختلف باختلاف الفروض، فإذا شكّ فى وجوب الوضوء وأنه مطلق أو مشروط بوجوب الصلاه، ففى مثل ذلك إن لم يكن وجوب الصلاه فعلياً فالمرجع أصله البراءه عن وجوبه النفسى، وإن كان فعلياً فقد ذهب السيد الأستاذ (قدس سره) إلى عدم جريان أصله البراءه عن وجوبه للعلم التفصيلى به والعقاب على تركه على كل تقدير، وحينئذ فلا مانع من جريان أصله البراءه عن وجوب الصلاه ولا معارض لها، ولكن تقدّم أنّها معارضه بأصله البراءه عن وجوبه النفسى للعلم الاجمالى إمّا بوجوب حصه خاصه من الصلاه وهى الصلاه المقيده بالوضوء أو وجوب الوضوء نفسياً، وأصله البراءه عن وجوب الأولى معارضه مع أصله البراءه عن وجوب الثانى، ودعوى أنّ أصله البراءه عن وجوب الوضوء لا- تجرى للعلم التفصيلى بالعقاب على تركه على كل تقدير أى سواء أكان واجباً نفسياً أم كان قيدياً لواجب آخر كالصلاه، فعلى الأول يكون العقاب على ترك نفسه، وعلى الثانى على ترك الصلاه باعتبار أنّ تركه يستلزم تركها، فإذا لا مانع من جريان أصله البراءه عن وجوب الصلاه، مدفوعه بأنّ العلم التفصيلى بالعقاب إنّما هو على ترك الوضوء الجامع بين ترك نفسه وترك الصلاه، فإذا يرجع هذا العلم التفصيلى إلى العلم الاجمالى بالعقاب إمّا على ترك الوضوء أو على ترك الصلاه، فإذا فرض جريان أصله البراءه عن وجوب الصلاه فهى تدفع احتمال العقاب على تركها من ناحيه كون الوضوء قيدياً لها فيبقى احتمال العقاب على تركه من ناحيه كونه واجباً نفسياً.

والخلاصه أنّ العلم التفصيلى بالعقاب على ترك الوضوء على كل تقدير لا- يجتمع مع أصله البراءه عن وجوب الصلاه لأنها تدفع احتمال العقاب على تقدير كونه قيدياً.

السابعه: إذا علم بوجود فعلين كالوضوء والصلاه وشك في تقييد أحدهما بالآخر كما إذا شك في تقييد الصلاه بالوضوء، ففي مثل ذلك أصاله البراءه عن تقييد الصلاه بالوضوء معارضه بأصاله البراءه عن وجوب الوضوء نفسياً، فتسقطان من جهه المعارضه فيكون العلم الاجمالي منجزاً، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الفعلان متماثلين في الاطلاق والتقييد أولاً كما تقدم.

الثامنه: أنّ الوجوب الغيرى ليس بوجود مولوى قابل للتنجيز، فلهذا لا يستحق العقوبه على مخالفته، بينما الوجوب النفسى وجوب مولوى قابل للتنجيز فيستحق العقوبه على مخالفته، ويترتب على ذلك أنّ الوجوب الغيرى لا يصلح أن يكون محرّكاً بصوره مستقله عن الوجوب النفسى.

الثامنه: أنّ ملاك الوجوب الغيرى هو حيثه المقدميه التى هى جهه تعليليه لا تقيديه ولهذا يكون متعلقه واقع المقدمه بالحمل الشائع بدون أخذ أى خصوصيه فيه كقصد التوضيل ونحوه، بينما يكون ملاك الوجوب النفسى اتّصاف متعلقه بالملاك فى مرحله المبادىء.

التاسعه: أنّه لا ثواب على الواجب الغيرى والثواب إنّما هو على الواجب النفسى، ولهذا لو أتى بالواجب النفسى بقصد التوضيل إلى امتثال الواجب النفسى بتمام مقدماته استحقّ ثوبه واحده، ولو شرع فى المقدمه وأتى بها ثم لم يأت به، فإن كان عدم الاتيان به عامداً وملفتاً لم يستحقّ الثواب على المقدمه، وإن كان لعذر استحقّ الثواب لا على المقدمه بل على الانقياد وهو قصد الامتثال.

العاشره: أنّ الطهارات الثلاث تمتاز عن سائر الواجبات الغيريه فى أمرين:

الأول: فى ترتب الثواب عليها بينما هو لا يترتب على غيرها.

الثانى: فى اعتبار قصد القربه فيها رغم أنه لا يعتبر فى غيرها، وكلا الأمرين غير مرتبط بوجوبها الغيرى.

الحاديه عشر: ذكر المحقق الخراسانى (قدس سره) أنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث استحبابها النفسى، وناقش فيه المحقق النائينى (قدس سره) بوجوه ثلاثه:

الأول: أنّ استحباب الوضوء والغسل وإن كان ثابتاً، إلا أنّ استحباب التيمم غير ثابت.

الثانى: أنّ الأمر الاستحبابى يندك فى الأمر الوجوبى الغيرى فلا يبقى حتى يكون مقرباً.

الثالث: أنه غالباً يكون مغفولاً عنه، وفى هذه الحاله لا يمكن التقرب به، وهذه الوجوه جميعاً غير تامه كما تقدم.

الثانيه عشر: ذكر السيد الأستاذ (قدس سره) أنّ الأمر الاستحبابى النفسى المتعلق بالطهارات الثلاث يندك فى الأمر الوجوبى الغيرى المتعلق بها، ومعنى الاندكاك اكتساب كل من الأمرين عن الآخر ما هو فاقد له، فيصبحان أمراً وجوبياً واحداً عبادياً.

ولكن تقدم أنّ الاندكاك والتفاعل بين الأحكام الشرعيه غير معقول، أما فى مرحله الجعل فهو واضح، وأما فى مرحله الفعلية فلا حكم فيها حتى يندك بعضه فى بعض، نعم إن الاندكاك والتفاعل فى هذه مرحله إنما هو بين فاعليه كل منهما مع فاعليه الآخر فى مورد الاجتماع.

الثالثه عشر: ذكر المحقق النائينى (قدس سره) أنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث ليس أمرها الاستحبابى النفسى بل منشأها الأمر الضمنى المتعلق بها(1)، ولكن

ص: ٢٤٥

تقدّم الإشكال فيه أولاً أنّ الشرائط ليست كالأجزاء.

وثانياً: أنّها لو كانت متعلّقه للأمر الضمنى النفسى العبادى لكانت عباده كالأجزاء بلا فرق بين الطهارات الثلاث وغيرها من الشرائط مع أنّ الأمر ليس كذلك.

الرابعه عشر: أنّ فاعليه الأمر الضمنى إنّما هى بفاعليه الأمر الاستقلالى وداعويته إنّما هى بداعويته، وعلى هذا فلو كانت الشرائط متعلّقه للأمر الضمنى فلازم ذلك الاتيان بكل شرط بداعويه الأمر الاستقلالى كالجزم مع أنّ الأمر ليس كذلك.

الخامسه عشر: الصحيح أنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث محبوبيتها فى نفسه، وعلى هذا فالاتيان بها مضافاً إلى المولى سبحانه كفى فى صحتها بلا حاجه إلى مؤنه اخرى.

ص: ٢٤٤

الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها

هنا عدّه مقامات:

المقام الأول: هل البحث عن ثبوت الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته وعدم ثبوتها يكون من المسائل الأصوليه أو لا.

المقام الثاني: هل هذه الملازمه ثابتة بينهما؟

المقام الثالث: على تقدير ثبوت هذه الملازمه يقع الكلام في سعتها وضيقها على أقوال:

المقام الأول: هل البحث عن ثبوت الملازمه و عدمه من المسائل الأصوليه

أمّا الكلام في المقام الأول: فقد ذكرنا في أوائل بحث الأصول أنّ أصوليه مسأله مقدمه الواجب ليست مرهونه بوجوبها الغيرى لما قدمناه هناك وأشارنا إليه آنفاً أيضاً من أنّ الوجوب الغيرى ليس بوجوب مولوى قابل للتنجيز لكى يستحقّ العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته فهذا لا يصلح أن تكون نتيجة فقهيه عمليه ومحركاً نحو طاعه المولى ومركزاً لها.

ومن هنا ذكر السيد الأستاذ (قدس سره) أنّ أصوليه مسأله مقدمه الواجب من جهه وجود أثرين منجّزين لها ولكن قد علّقنا عليهما هناك وسوف نشير إليهما في

ضمن البحوث القادمة أنّ كلا-الأ-ثرين لا- يصلح أن يكون أثراً فقهياً للمسألة الأصولية مباشرة ومن هنا قلنا أنّ مسأله مقدّمه الواجب ليست من المسائل الأصولية التي تقع في طريق عمليه الاستنباط للحكم الفقهي الكلي بنحو مباشر كما هو شأن المسأله الأصوليه بل تقع بواسطه مسأله اصوليه فتكون صغرى لها وتمام الكلام هناك.

المقام الثاني: هل الملازمه ثابتة

اشاره

وأما الكلام في المقام الثاني فتارة يقع في ثبوت الملازمه في مرحله الاراده وأخرى في مرحله الجعل والاعتبار.

١ - في مرحله الإراده

أما الأول فلا شبهه في ثبوت الملازمه في هذه المرحله لوضوح أنّ المولى إذا أراد شيئاً بالأصالة أراد مقدّماته أيضاً بالتبع كما أنّ حبّ شىء يستلزم حبّ مقدّماته وهذا التلازم أمر وجدانى لا برهانى فلهذا لا يمكن الزام الخصم به فالنتيجه أنّ الإيمان بالمسائل النظرية إنّما هو بالبرهان وأما الإيمان بالمسائل الوجدانية فإنّما هو بشهاده الوجدان.

و دعوى أنّه لا ملازمه بين إرادته شىء وإرادته مقدّماته لأنّ إرادته المقدّمه ليست بمعنى تعلق الحبّ والشوق بها بل بمعنى إعمال القدره نحو الاتيان بها وما قيل من أنّ إرادته شىء تستتبع إرادته مقدّماته المستتبع لتحريك العضلات نحوها خلاف الوجدان لأنّ الإراده والشوق إنّما هى تجاه ذى المقدّمه دونها ومن هنا إذا كانت المقدّمه محرّمه وتكون مساويه مع وجوب ذيهما فى الأهميه فلا يعقل تعلق الحبّ والشوق بها تبعاً للحب والشوق بذيهما.

مدفوعه بأنّ إرادته المقدّمه إرادته تبعيه بمعنى أنّها من شؤون إرادته ذيهما ومن مراتب وجودها النازله لأنّها متولّده منها ولهذا لا تكون محرّكه مستقلّه فإنّ محرّكيتها إنّما هى بمحرّكيه إرادته ذيهما ودعوتها إنّما هى بدعوتها لا بالذات وأما إذا كانت المقدّمه محرّمه مساويه لذيهما فى الأهميه ملاكاً فمع لحاظ التراحم بينهما

فلا إرادته في البين لا بالنسبه إلى الاجتناب عن المقدمه ولا بالنسبه إلى الاثيان بذيتها وأما مع قطع النظر عن التزام بينهما فيكون ذو المقدمه محبوباً ومراداً في نفسه ومقدماته بالتبع فعدم تعلق الحب والشوق بالمقدمه.

إذا كانت محرّمه فإتّما هو من جهه التزام بين حرمتها ووجوب ذيتها المانع من إرادته لا إرادته المقدمه فحسب يعنى عن ترشّحها عن إرادته ذيتها.

٢ - في مرحله الجعل

وأما الثانى وهو الملازمه في مرحله الجعل فإن اريد بها ترشّح وجوب المقدمه من وجوب ذيتها بصوره قهريه كترشّح المعلول عن العله التامه فهى غير معقوله لأنّ الوجوب أمر اعتبارى ويبد المعتمد مباشره.

هذا إضافه إلى أنّ الترشّح و التولد إنّما يتصوّر في الأمور التكوينيّه وأما في الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج فلا يتصوّر تولّد بعضها من بعض وترشّح حكم من حكم آخر قهراً إذ ليس هنا شىء حتّى يتولّد منه شىء.

فالتتيجه أنّ ترشّح وجوب المقدمه عن وجوب ذيتها قهراً غير معقول لسببين:

الأول: أنّ الوجوب فعل اختيارى للمولى مباشره فلا يعقل فيه التسبيب.

الثانى: أنّ ذلك إنّما يتصوّر فى الأمور التكوينيّه دون الأمور الاعتباريه التى لا واقع لها فى الخارج حتّى يتصوّر فيها التأثير والتأثير وإلاّ كان خارجياً لا اعتبارياً وهذا خلف.

وإن اريد بها أنّ المولى كما إذا أراد ذى المقدمه أراد مقدمته أيضاً بالتبع كذلك إذا جعل الوجوب لذيتها أصله جعل الوجوب لمقدمته أيضاً كذلك فالملازمه ثابتة بين الجعلين بأن يكون الجعل الأول داعياً للجعل الثانى.

ففيه أنّ ذلك وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنّ إثباته بحاجه إلى دليل لأنّ جعل الوجوب للمقدمه زائداً على الوجوب لذيتها بحاجه إلى نكته تبرّر هذا الجعل وإلاّ

لكان لغواً وجزافاً ولا- نكته في المقام تبرّر هذه الملازمه الجعليه لأنّ المبرّر لجعل الحكم من قبل المولى هو اتّصاف متعلّقه بالملاك في مرحله المبادئ فإنّه يدعوه إلى الجعل والمفروض أنّه لا ملاك في متعلّق الوجوب الغيري لكي يكون مبرّراً لجعله ومن هنا لا يترتّب على الوجوب الغيري أثر ولا يكون محرّكاً وحده نحو طاعه المولى وانقياده ولهذا لا عقوبه على مخالفته ولا مثوبه على موافقته كل ذلك من جهه أنّه وجوب بلا روح وحقيقه ومن الواضح أنّ الوجوب إذا كان بلا روح وحقيقه فلا يكون محرّكاً ودعوى أنّ المبرّر لجعله اتّصاف الواجب النفسى بالملا-ك في مرحله المبادئ. مدفوعه بأنّه إنّما يكون مبرّراً لجعل الوجوب النفسى ولا يصلح أن يكون مبرّراً لجعل وجوب آخر.

وإن شئت قلت: إنّ المبرّر لجعل الوجوب أحد أمرين:

الأول: أن يكون الوجوب مركزاً لحق الطاعه والمعصيه والادانه كالأوامر الامتحانيه.

الثاني: أن يكون مبرّراً للملا-ك في مرحله المبادئ الذي هو حقيقه الوجوب وجوهه وأمرًا إذا كان الوجوب خالياً عن كلا الأمرين المذكورين فلا قيمه له والوجوب الغيري حيث إنّ خال عن كليهما معاً باعتبار أنّه ليس مركزاً لا للطاعه ولا للمعصيه ولا مبرّراً للملا-ك في متعلّقه فلا- قيمه له وعليه فلا- محاله يكون جعله لغواً وجزافاً فلا- يمكن صدوره من المولى وهناك مبرّرات اخرى لجعل الوجوب الغيري سوف نستعرضها في ضمن البحوث القادمه وما فيها من النقد.

المقام الثالث: في سعه و ضيق الملازمه على تقدير ثبوتها

اشاره

وأما الكلام في المقام الثالث فعلى تقدير تسليم الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب مقدّمته فيقع في حدوده سعه وضيقاً بمعنى أنّ الواجب الغيري هل هو مطلق المقدمه أو خصوص حصّه خاصّه منها وعلى الأول فهل

ص: ٢٥٠

الوجوب الغيرى المتعلق بها مطلق أو أنه مشروط بالإرادة والعزم.

وعلى الثانى فهل الواجب الغيرى خصوص المقدمه المقيده بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه أو خصوص المقدمه المقيده بالإيصال إلى ذىها فى الخارج فيه أقوال:

القول الأول: ما اختاره المحقق الخراسانى (قدس سره).

القول الثانى: ما اختاره صاحب المعالم (قدس سره).

القول الثالث: ما نسب إلى شيخنا الأنصارى (قدس سره).

القول الرابع: ما اختاره صاحب الفصول (قدس سره).

١ - الواجب هو مطلق المقدمه و الوجوب الغيرى مطلق

أمّا القول الأول الذى اختاره صاحب الكفايه (قدس سره) فقد أفاد فى وجهه أنّ ما يدعو المولى إلى إيجاب المقدمه هو أنّ تمكّن المكلف من الاتيان بذىها مترتب على الاتيان بها فلا يتمكّن منه بدون الاتيان بها وحيث إنّ هذا الغرض مترتب على مطلق المقدمه فلا محاله يدعو المولى إلى إيجابها كذلك باعتبار أنّ الوجوب يدور مدار الغرض المترتب عليها فى السعه والضيق (١).

وقد أورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بإيرادين:

الأول: إن تمكّن المكلف من الاتيان بذى المقدمه لا يترتب على الاتيان بالمقدمه فى الخارج بل هو مترتب على قدرته وتمكّنه من الاتيان بالمقدمه على أساس أنّ المقدور بالواسطه مقدور فإذا كان المكلف قادراً على الاتيان بالمقدمه كان قادراً على الاتيان بذىها وعليه فالغرض المذكور ليس غرضاً لا يوجب المقدمه لأنه مترتب على قدره المكلف عليها وتمكّنه منها فإذا كان قادراً عليها صحّ التكليف بذى المقدمه سواء أتى المكلف بها أم لا وليس هذا

-

ص: ٢٥١

الثاني: أنّ القدره على الاتيان بذي المقدمه لو كانت متوقفه على الاتيان بالمقدمه فى الخارج فلازم ذلك جواز تفويت الواجب اختياراً لأنّ تحصيل القدره غير واجب باعتبار أنّها من شروط التكليف ولا مقتضى لوجوب تحصيلها كالأستطاعه مثلاً هذا(١).

أمّا الإيراد الأول فالأمر كما أفاده (قدس سره) لأنّ القدره على الاتيان بالواجب كالصلاه ونحوها متوقفه على القدره على الاتيان بالمقدمه لوضوح أنّ إمكان ذى المقدمه وقوعاً يتوقف على إمكان المقدمه كذلك لا على وجودها فى الخارج.

وأمّا الإيراد الثانى فالظاهر أنّه مبنى على الخلط بين تحصيل القدره على الواجب من قبل شروط الوجوب وتحصيل القدره عليه من قبل شروط الواجب فالأول غير واجب إذ لا مقتضى له حيث إنّّه لا ملاك للواجب قبل تحقق شروط وجوبه ولهذا لا يجب تحصيل القدره على الحج بإيجاد الاستطاعه فى الخارج وهذا بخلاف الثانى وهو تحصيل القدره من قبل شروط الواجب فإنّّه واجب وما نحن فيه من هذا القبيل.

فإنّ الكلام فيه إنّما هو فى شروط الواجب ومقدماته وفى مثل ذلك حيث إنّ ملاك الواجب فعلى وتامّ فيجب على المكلف تحصيل القدره عليه بالاتيان بمقدماته وشروطه وتحصيل القدره من قبل هذه المقدمات على ذيهما واجب وإلاّ لزم تفويت الملاك الملزم الفعلى وبكلمه أنّ الوجوب وإنّ لم يكن فعلياً من جهة عجز المكلف قبل الاتيان بتلك المقدمات إلاّ أنّ اتّصاف الفعل بالملاك فى

-

مرحلة المبادئ فعلى من جهة فعلية شروطه فلا يجوز تفويته والخالصه أنه لو فرض أن القدره على الاتيان بالواجب تتوقف على الاتيان بمقدماته الوجوديه فى الخارج وجب تحصيلها من قبلها على أساس أن ملاكه تامّ وفعلى فلا يجوز تفويته نعم لا يجب تحصيل القدره من قبل مقدمات الوجوب لعدم المقتضى له.

وعلى هذا فالمقتضى لوجوب تحصيل القدره على الواجب من قبل مقدماته موجود باعتبار أن اتّصاف الواجب بالملاك فعلى فلا حاله منتظره من هذه الناحيه.

فالنتيجه أن الإشكال الثانى غير وارد على المحقق الخراسانى (قدس سره) هذا إضافه إلى أن الغرض الداعى إلى إيجاب المقدمه إنّما هو وجود ذى المقدمه فى الخارج لأنه المطلوب بالذات لا التمكن من إيجادها.

وعلى هذا فبطبيع الحال تكون إرادته المقدمه ومطلوبيتها إنّما هى بغرض الوصول بها إليه لا مطلقاً ضروره أن الملازمه إنّما هى بين إرادته وجود ذى المقدمه فى الخارج وإرادته مقدمته فيه تبعاً ومن الواضح أن المطلوب بالغير إنّما هو المقدمه التى يترتب عليها وجوده فيه وإلاّ-لزم أن تكون دائره المطلوب بالغير أوسع من دائره المطلوب بالذات وهو كما ترى وعليه فبطبيع الحال يكون الوجوب متعلقاً بحصّه خاصه من المقدمه وهى المقدمه الموصله لأنّ الداعى إلى إيجابها هو الوصول بها إلى وجود ذىها فى الخارج.

ونتيجه ذلك أن المقدمه التى لا يترتب عليها وجود ذى المقدمه فى الخارج فلا تكون مطلوبه وإلاّ لزم المحذور المذكور وهو أن تكون دائره المطلوب بالغير أوسع من دائره المطلوب بالذات فهذا يكون الواجب هو المقدمه الموصله لا مطلق المقدمه على تفصيل يأتى فى ضمن البحوث القادمه.

٢ - الواجب هو مطلق المقدمه و الوجوب الغيرى مشروط بالعزم وإرادته الإتيان بذى المقدمه

وأما القول الثانى الذى اختاره صاحب المعالم (قدس سره) هو أنّ وجوب المقدمه مشروط بالعزم وإرادته الإتيان بذى المقدمه.

فلا يمكن الالتزام به ثبوتاً وذلك لأنّ الالتزام بالوجوب الغيرى إنّما هو على أساس ثبوت الملازمه بينه وبين الوجوب النفسى أما على نحو الملازمه بين المعلول والعلة التامه أو على نحو الملازمه بين جعل الوجوب النفسى لذى المقدمه وجعل الوجوب الغيرى للمقدمه تبعاً بملاك أنّ ما يقتضى جعل الأول أصاله هو يقتضى جعل الثانى تبعاً فلذلك لا يمكن للمولى أن لا يجعل الوجوب الغيرى للمقدمه بعد جعل الوجوب النفسى لذيها وعلى كلا- التقديرين فالوجوب الغيرى يتبع الوجوب النفسى فى الاطلاق والاشتراط فإذا كان الوجوب النفسى مطلقاً وغير مشروط بإرادته والعزم فكيف يعقل أن يكون الوجوب الغيرى مشروطاً بها مثلاً إذا كان وجوب الصلاه مطلقاً وغير مشروط بإرادتها وعزمها فلا يمكن أن يكون وجوب مقدمتها مشروطاً بها فإنّ معنى ذلك نفى الملازمه بينهما وهو خلف أو فقل أنّ مرجع تقييد الوجوب الغيرى بالإرادته والعزم أما إلى نفى الملازمه أو إلى أنّ الوجوب النفسى هو المقيّد بها وكلاهما لا- يمكن أمّا الأول فهو خلف فرض ثبوتها وأمّا الثانى فلأنّ لازم ذلك أن يكون الوجوب النفسى كوجوب الصلاه مثلاً مشروطاً بإرادته المكلف وعزمه الإتيان بالواجب(١) وهو كما ترى بداهه أنّ معنى ذلك عدم الوجوب شرعاً عند عدم إرادته المكلف لأنّه تابع لإرادته ويدور مدارها وجوداً وعدمه وهذا غير معقول.

فالتّتيجه أنّ هذا القول لا يرجع إلى معنى محصّل وقد يستشكل على هذا القول كما عن المحقّق العراقى (قدس سره) بأنّ وجوب المقدمه مشروطاً بإرادته ذى

ص: ٢٥٤

١- (١) - معالم الدين: ص ٧٤ فى آخر مبحث الضدّ.

المقدّمه والعزم عليه لغو لأنّ المكلف إذا كان عازماً على الاتيان بذى المقدّمه ومريداً له فبطبيعته الحال كان عازماً على الاتيان بمقدّمته ومريداً له أيضاً تبعاً وحينئذ فجعل الوجوب لها مشروطاً بهذه الحاله يكون لغواً فلا أثر له أصلاً لأنّ أثره إيجاد الداعى فى نفس المكلف نحو المطلوب لتحصيله والمفروض إنّ هذا الداعى حاصل فاذن يلزم من جعله تحصيل الحاصل (١).

ولكن هذا الاشكال مبنى على أن يكون الغرض من إيجاب المقدّمه إيجاد الداعى فى نفس المكلف مع أنّ الأمر ليس كذلك لأنّ وجوب المقدّمه وجوب غيرى تبعى ليس له داعويه فإنّ داعويته إنّما هى بداعويه الوجوب النفسى فاذن لا موضوع لإشكال اللغويه من هذه الناحيه وأما تعبيره (قدس سره) بأنّ وجوب المقدّمه إذا كان مشروطاً بإرادته ذبيها كان من تحصيل الحاصل فهو مبنى على التسامح لأنّ غايه ما يستلزم هذا الاشتراط إنّ إرادته ذى المقدّمه تستلزم إرادته المقدّمه لا حصولها لكى يكون من تحصيل الحاصل.

٣ - الواجب حصه خاصه من المقدمه وهى المقيدده بقصد التوصل بها إلى الواجب

إشاره

وأما القول الثالث وهو ما نسب إلى شيخنا الأنصارى (قدس سره) على ما فى تقريرات بحثه من أنّ الواجب حصّه خاصّه من المقدّمه وهى المقيدده بقصد التوصل بها إلى الواجب (٢) فلا يمكن المساعده عليه وذلك لأنّ أخذه قيدياً فى المقدّمه الواجبه شرعاً لا بدّ أن يكون مبنياً على نكته مبرّره له ولا يمكن أن يكون جزافاً والمفروض عدم وجود نكته تبرّر أخذه فيها لأنّ المبرّر لأخذ شىء فى المقدّمه إنّما هو دخله فى الغرض المترتب عليها والغرض المترتب عليها أحد أمرين:

ص: ٢٥٥

١- (١) - نهايه الأفكار ج ١: ص ٣٣٣.

٢- (٢) - مطارح الأنظار: ص ٧٥.

الأول: تمكّن المكلف من الاتيان بالواجب النفسى كالصلاه ونحوها وهو مترتب على الاتيان بالمقدمه بالحمل الشائع ومن الواضح أنّ قصد التوصل بها غير دخیل فيه لأنّ المكلف إذا أتى بالمقدمه تمكّن من الاتيان بالواجب النفسى سواء كان قاصداً التوصل بها إليه أم لا.

الثانى: أنّ الغرض الداعى إلى إيجاب المقدمه هو وجود ذى المقدمه فى الخارج لا مجرد تمكّن المكلف منه على أساس أنّ كل ما بالغير لابدّ أن ينتهى إلى ما بالذات فالوجوب الغيرى لابدّ أن ينتهى إلى الوجوب النفسى لأنّه منشأ له والغرض الغيرى التبعى لابدّ أن ينتهى فى نهايه المطاف إلى الغرض النفسى وحيث إنّ الغرض الأصلى الذاتى هو حصول الواجب النفسى فى الخارج وتحققه فيه فلا محاله يكون هو الداعى إلى إيجاب المقدمه كما أنّه الداعى إلى إيجاب ذیها ومن الطبعى أنّ ما يكون داعياً للأمر النفسى هو الداعى للأمر الغيرى باعتبار أنّه يتبع الأمر النفسى لا أنّه فى مقابله.

وإن شئت قلت: أنّ المطلوب بالذات والحقيقه إنّما هو وجود الواجب النفسى فى الخارج بما له من الملاك والمقدمه مطلوبه بالعرض والتبع وقد عرفت أنّ المطلوب بالعرض والتبع لابدّ أن ينتهى إلى المطلوب بالذات ونتيجته ذلك أنّ المقدمات إنّما تقع مطلوبه فيما إذا ترتب الواجب النفسى عليها خارجاً لوضوح أنّه لا يمكن أن تكون دائره المطلوب الغيرى التبعى أوسع من دائره المطلوب الذاتى وحيث إنّ المطلوب الذاتى هو إيجاد الواجب النفسى فى الخارج بما له من الملاك فبطبيعته الحال كل ما يقع فى طريق إيجاده فيه فهو المطلوب بالتبع والغير وأتمّ ما لا يقع فى طريق إيجاده فيه فلا يعقل أن يكون مطلوباً بالغير وإلاّ لزم أن تكون دائره المطلوب بالغير أوسع من دائره المطلوب بالذات وهو كما ترى ومن هنا لا يعقل أن يكون الشىء مطلوباً بالغير بدون أن

يكون ورائه مطلوبياً بالذات لأنَّه مساوق لوجود المعلول بدون وجود علته وعلى هذا فلا- يمكن أن يكون قصد التوصل قيداً للمقدّمه لأنَّه غير دخيل في الغرض على كلا الفرضين:

أمّا على الفرض الأول فلأنَّ الغرض وهو تمكّن المكلف من الاتيان بذي المقدمه مترتب على الاتيان بذات المقدمه سواءً أكان قاصداً التوصل بها أم لا.

وأمّا على الفرض الثاني فلأنَّ الفرض الداعي إلى إيجاب المقدمه هو وجود ذي المقدمه في الخارج وحصوله بما له من الملاك ومن الواضح أنّ هذا الغرض إنّما يترتب على المقدمه الموصله فإنَّها إن كانت واقعه في طريق إيجاده في الخارج فقد حصل الغرض منها وإلاّ- فلا- ولا فرق في ذلك أن يقصد بها التوصل أو لا فالمعيار إنّما هو يترتب وجود ذي المقدمه عليها قصد بها التوصل أم لا فالنتيجه في نهايه الشوط أنّه لا مبرر لأخذ قصد التوصل قيداً للمقدّمه هذا.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني (قدس سره) قد استظهر من تقريرات بحث العلامة الأنصاري (قدس سره) أنّ مراده من اعتبار قصد التوصل إنّما هو اعتباره في مقام الامتثال دون أخذه قيداً في المقدمه وعليه فمن جاء بالمقدمه بقصد التوصل بها فقد امتثل وإلاّ فلا(1).

وفيه أنّ هذا ليس قولاً في وجوب المقدمه في مقابل سائر الأقوال فإنَّ قصد التوصل على هذا دخيل في الامتثال وترتب الثواب سواءً كان الواجب في المرتبه السابقه مطلق المقدمه أو حصّه خاصه منها وهي المقدمه الموصله لأنَّ المكلف إذا أتى بها بقصد التوصل فقد استحقّ الثواب وإلاّ فلا.

فالنتيجه أنّ حمل كلام الشيخ (رحمه الله) على ذلك وإن كان ممكناً بلحاظ أنّ

-

ص: ٢٥٧

عبارة التقريرات مشوّشه وقابله للتفسير به إلا أنّ لازم ذلك إنّهُ ليس للشيخ (قدس سره) قول فى المسأله فى مقابل سائر الأقوال فيها بمعنى أنّه لا يقول بأن قصد التوصل معتبر فى المقدمه و قيد لها.

توجيهات ذكرت لبيان مراد الشيخ الأنصارى

وقد يوجه مراده (قدس سره) من ذلك بما يلى:

وهو إنّ الواجب الغيرى الفعل بعنوان المقدمه لا ذات الفعل وهذا يعنى أنّ عنوان المقدمه مأخوذ فى متعلق الوجوب الغيرى وهو عبارة عن قصد التوصل وعليه فإذا أتى المكلف بالمقدمه بدون قصد التوصل بها فالغرض وإن حصل إلا أنّه لم يكن آتياً بالواجب وما أتى به ليس مصداقاً له وإن سقط الواجب به من جهة حصول غرضه ويتفق ذلك كثيراً فى الواجبات التوصلية.

وفيه أنّه غريب جداً فإنّ أخذ قصد التوصل قيماً فى المقدمه لا يمكن أن يكون جزافاً فلو حصل الغرض منها بدونه فمعناه أنّ أخذه فيها لغو وجزاف وهو لا يمكن من المولى الحكيم.

هذا إضافه إلى عنوان المقدمه جهه تعليليه لوجوبها فلا- يمكن أن يكون مأخوذاً فيها فالواجب الغيرى ذات المقدمه بالحمل الشايع فحال عنوان المقدمه حال الملاكات والمصالح التى تدعو المولى إلى إيجاب الأفعال التى كانت متّصفه بها فى مرحله المبادئ غايه الأمر أنّها تدعو المولى إلى إيجابها نفسياً بينما عنوان المقدمه يدعوه إلى إيجابها غيرياً هذا.

وهنا توجيه ثالث وهو من المحقق الأصفهانى (قدس سره) لمراد الشيخ (رحمه الله) بيان ذلك أنّ الجهات التقيديه فى الأحكام الشرعيه تمتاز عن الجهات التعليليه لأنّ العناوين المأخوذه فى متعلقاتها كعنوان الصلاه والصيام ونحوهما من الجهات التقيديه ومن هنا يعتبر فى صحّه هذه الواجبات الاتيان بها بعناوينها الخاصه وإلا لم يأت بها نعم الملاكات القائمه بها فى مرحله المبادئ من الجهات

التعليه يدعو المولى إلى إيجابها والحاصل أنّ الجهات التعليه فى الأحكام الشرعيه غير الجهات التقيديه فإنّ الأولى خارجه عن متعلقات الأحكام الشرعيه قيداً وتقييداً والثانيه داخله فيها تقييداً وإن كانت خارجه عنها قيداً وهذا بخلاف الأحكام العقليه فإنّ الجهات التعليه فيها هى الجهات التقيديه فلا تكون مختلفه عنها لأنّها نفس عناوين موضوعاتها بلا فرق فى ذلك بين الأحكام العقليه النظرية والأحكام العقليه العمليه.

وإن شئت قلت: إنّ الحيات التعليه فى الأحكام العقليه عناوين لموضوعاتها فإذا حكم العقل باستحاله شىء للدور أو التسلسل أو اجتماع النقيضين فالمطلوب الجدّى والموضوع الحقيقى للحكم العقلى نفس هذه العناوين من الدور أو التسلسل أو اجتماع النقيضين وهذا معنى أنّ الحيشه التعليه فيها راجعه إلى الحيشه التقيديه التى هى الموضوع فى الحقيقه وكذا حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب فإنّ الموضوع الحقيقى لحكم العقل نفس التأديب دون الضرب وفى المقام حيث إنّ مطلوبه المقدمه لم تكن لذاتها بل لحيشه مقدمتها والتوصيل بها فبطبيعته الحال يكون المطلوب الجدّى والموضوع الحقيقى للحكم العقلى نفس التوصيل هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ الواجب سواءً كان تعديدياً أم كان توصيلياً فلا تقع على صفه الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب إلا- إذا كان المكلف إتيانه عن قصد وعمد لوضوح أنّ الأمر تعديدياً كان أم توصيلياً لا يتعلّق إلا بالفعل الاختيارى فالغسل إذا صدر من شخص بدون اختيار فهو وإن كان مطابقاً لذات الواجب ومحصلاً لغرضه ولكنّه لا يقع على صفه الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب بل يستحيل أن يتعلّق الوجوب بالفعل غير الاختيارى حتّى يقع مصداقاً له وعلى هذا فاعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمه على صفه الوجوب مطلقاً إنّما هو من جهه أنّ المطلوب الحقيقى بحكم

العقل هو التوصل.

هذا توضيح ما أفاده (قدس سره) في تعليقه على الكفاية ثم ناقش فيه في هامش التعليقه بتقريب أنّ الوجه في اعتبار قصد التوصل في مصداقيه المقدمه للواجب مركّب من أمرين، أحدهما رجوع الحثيات التعليليه إلى الحثيات التقيديه في الأحكام العقلية وعليه فالتوصل هو الواجب بحكم العقل لا الشيء لغايه التوصل.

وثانيهما أنّ التوصل إذا كان بعنوانه واجباً فما لم يصدر هذا العنوان عن قصد واختيار لا يقع مصداقاً للواجب وإن حصل منه الغرض مع عدم القصد إليه (1)، وكلا الأمرين قابل للمناقشه:

أمّا الأمر الأول فبالفرق بين الأحكام العقلية العمليه والأحكام العقلية النظرية بدعوى أنّ مبادئ الأولى بناء العقلاء على الحسن والقبح ومدح فاعل فعل وذمّ فاعل آخر وموضوع الحسن التأديب لا الضرب لغايه التأديب إذ ليس هناك تشريع حكم من قبل العقلاء لغايه كما هو الحال في الأحكام الشرعيه بل مجرد بنائهم على المدح والممدوح وهو التأديب وهذا بخلاف الأحكام العقلية النظرية فإنّها ليست إلّا مجرد إدراك للواقع وإذعان به وعلى هذا ففي المقام ليس إلّا إدراك العقل الملازمه بين إرادته ذي المقدمه وإرادته مقدّماته تبعاً وبين وجوبه ووجوبها كذلك ضروره أنّه ليس للعقل حكم ابتدائي بوجوب المقدمه حتّى يقال أنّه لا يمكن حكمه بوجوبها إلّا من جهه حسننها وهو في نظره التوصل لأنّ العقل لا يكون مشرعاً فشان القوه العاقله إدراك الأشياء لا جعل الحكم لها، فالنتيجه أنّ العقل لا يحكم باعتبار قصد التوصل في المقدمه.

ص: ٢٤٠

١- (١) - نهايه الدرايه ج ٢: ص ١٣٣.

وأما الأمر الثانى فلأنّ الممدوح عليه هو التأديب بالحمل الشائع كما أنّ الواجب هو التوصل بالحمل الشائع إلا أنّ بينهما فرقاً فإنّ التأديب عنوان قصدى فاختياريته إنّما هى بقصد عنوانه لا باختياريه الضرب فإذا صدر ضرب من ضارب بالاختيار بدون أن يكون قاصداً به التأديب لم يصدر منه التأديب بالاختيار فصدوره بالاختيار منوط بقصده ولا يكفى فى اختياريته الضرب وهذا بخلاف التوصل فإنّه بالحمل الشائع لا ينفك عن الاتيان بالمقدمه واقعاً فإذا توفّر المكلف أو اغتسل كان هذا توفّر الاختيارياً وإن لم يقصد به التوصل فعنوان التوصل كعنوان المقدمه ليس من العناوين القصدية فالواجب هو واقع التوصل بالحمل الشائع بدون لزوم قصده هذا.

ولناخذ بالمناقشه فيما ذكره (قدس سره) فى أصل التعليقه ثمّ ننظر إلى ما أفاده من الإشكال فى هامشها وقبل بيان ذلك نشير إلى مقدمه وهى أنّ العقل سواء كان نظرياً أم كان عملياً بشأنه إدراك الأشياء غايه الأمر إن كان نظرياً فمدركاته لا تقتضى فى نفسها بأنه ينبغى أو لا ينبغى أن يتعداه الإنسان كاستحاله الدور أو التسلسل أو اجتماع النقيضين أو الضدين أو الملازمه بين شيئين أو عليه شىء لآخر وهكذا وإن كان عملياً فمدركاته فى نفسها تقتضى بأنه ينبغى أو لا ينبغى فالكذب مثلاً إذا لوحظ فى نفسه يحكم العقل بأنه يقتضى أن لا يرتكب والصدق فى نفسه يقتضى أن يكون هو الصادر من الإنسان.

ثمّ إنّ القضايا النظرية التى يدركها العقل البشرى ترجع فى نهايه المطاف إلى قضايا أوليه كمبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية وإنّ الكل أعظم من الجزء ونحوها فإنّ النفس مضطرّه إلى الإيمان بها بدون أن تطالب بدليل وبرهان على صحّتها لأن طبيعه تلك القضايا الأوليه تقتضى الإيمان بها غتياً عن إقامه برهان على أساس أنّ القضايا النظرية جميعاً ترجع فى نهايه المطاف إلى القضايا

الأوليه بقانون أن كل ما بالغير لابد وأن ينتهى إلى ما بالذات. وبعد ذلك نقول أنه يمكن المناقشه فيه من وجوه:

المناقشه الأول: أن معنى أن الجهات التعليه ترجع إلى الجهات التقيديه فى الأحكام العقليه هو أن كل ما بالغير لابد وأن ينتهى إلى ما بالذات فحكم العقل بحسن الضرب للتأديب يرجع لباً وحقيقه إلى حكمه بحسن التأديب مباشره مع أنه كان فى القضيه العقليه جهه تعليه كما أن حكمه بحسن التأديب يرجع فى الحقيقه ونهايه المطاف إلى حسن العدل ذاتاً كما أن حكم العقل بقبح الضرب للإيذاء يرجع فى الحقيقه إلى حكمه بقبح الإيذاء مباشره بقانون أن ما بالغير لابد أن ينتهى إلى ما بالذات ومن هنا لا يقف حكم العقل بقبح الإيذاء بل ينتهى فى نهايه المطاف إلى قبح الظلم وهو ذاتى.

فالنتيجه أن جميع القضايا التى يحكم العقل بالحسن والقبح فيها ترجع فى الحقيقه إلى قضيتين فطريتين هما قضيته حسن العدل وقبح الظلم.

بل إن هذه القاعده الأوليه وهى أن كلما بالغير لابد أن ينتهى إلى ما بالذات تشمل الأحكام الشرعيه أيضاً بحسب مقام الثبوت والواقع فإن الجهات التعليه فيها ترجع لباً وحقيقه فى هذا المقام إلى الجهات التقيديه ضروره أن مطلوبه الواجبات الشرعيه كالصلاه ونحوها تنتهى فى نهايه المطاف إلى مطلوبه الملاكات الواقعيه فى مرحله المبادئ بقانون أن ما بالغير لابد أن ينتهى إلى ما بالذات وحيث أن المطلوب بالذات هو الملاكات الواقعيه المترتبه عليها فلا محاله تنتهى مطلوبيتها إليها نعم الجهات التعليه للأحكام الشرعيه فى مقام الاثبات غير الجهات التقيديه فيها.

فالنتيجه أنه لا فرق فى رجوع الجهات التعليه إلى الجهات التقيديه ثبوتاً بين الأحكام العقليه والأحكام الشرعيه على أساس أن ما كان بالغير لابد

أن ينتهى إلى ما بالذات.

المناقشه الثانى: أنّ شأن العقل إدراك الواقع بلا فرق فى ذلك بين العقل النظرى والعقل العملى كما مرّ وعلى هذا فهل العقل فى المقام يدرك الملازمه بين المقدمه و ذيهها والجواب قد تقدّم أنّ الملازمه بين إرادته المقدمه تبعاً وإرادته ذيهها وجدانيه وأما الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيهها فهى غير ثابتة لأنّ الملازمه بينهما بنحو الملازمه بين المعلول والعلّه بأن يترشّح وجوب المقدمه من وجوب ذيهها ويتولّد منه بصوره قهريه غير معقوله لأنّ الوجوب أمر اعتبارى لا واقع موضوعى له ما عدا وجوده فى عالم الاعتبار والذهن فلا يتصوّر فيه العليه والمعلوليه والسببيه والمسببيه وثانياً أنّه قائم بالمعتبر مباشره فى وعاء الاعتبار والذهن وفرض التسبب فيه خلف وأما الملازمه بين جعل الشارع الوجوب لذى المقدمه وجعله الوجوب للمقدمه تبعاً فهى وإن كانت ممكنه ثبوتاً إلاّ أنّها لم تقع إذ لا مبرر لوقوعها كما مرّ.

وأما ما ذكره (قدس سره) من أنّ العقل يحكم بأنّ الواجب هو المقدمه بعنوان المقدميه أى بعنوان التوصلّ وحينئذ فإنّ أتى بالمقدمه بقصد التوصلّ فقد أتى بالواجب وإلاّ فلا. لأنّ المأتى به عندئذ ليس مصداقاً له فهو غريب جداً لأنّ تعيين متعلّق الوجوب سعه وضيقتاً بيد المولى كأصل الوجوب وليس للعقل طريق إليه فوجوب المقدمه إذا كان من قبل الشارع فتعيين متعلّقه سعه وضيقتاً أيضاً بيده على أساس أنّ إيجاب الشارع المقدمه بما أنّه لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته فالنكته التى تدعو المولى إلى إيجابها أحد أمرين لا ثالث لهما الأول التمكّن من الاتيان بذى المقدمه.

الثانى وجود ذى المقدمه فى الخارج المترتب على الاتيان بمقدمته فعلى الأول يكون الواجب مطلق المقدمه وعلى الثانى خصوص المقدمه

الموصله وأما قصد التوصل فلا يكون دخيلاً في شيء من الأمرين فهذا لا موجب لأخذه قيماً للمقدمه وأما العقل فلا يحكم أن قصد التوصل دخيل في ملاك وجوب المقدمه لعدم الطريق إليه لوضوح أنه لو كان دخيلاً فيه كان الشارع أخذه قيماً لها.

الثالث: أن ما ذكره (قدس سره) من أن الواجب حصه خاصه من المقدمه وهي المقدمه المقيده بقصد التوصل فإذا أتى المكلف بذات المقدمه بدون قصد التوصل فلا يكون المأتي به مصداقاً للواجب وإن حصل الغرض به غير تام فإنه لو لم يكن دخيلاً في الغرض لم يمكن أن يكون مأخوذاً فيها من قبل الشارع لأنه لغو وجزاف والمفروض أن العقل لا يحكم باعتباره إذ مضافاً إلى أنه لا يكون مشرعاً لا يمكن أن يحكم باعتبار شيء في المقدمه جزافاً وبدون أن يكون دخيلاً في الغرض منها إلا أن يقال أن حكم العقل باعتبار قصد التوصل إنما هو من جهة أنه دخيل في ترتب الثواب عليها وعلى هذا فهذا القول ليس قولاً في المسأله في مقابل سائر الأقوال بل هو ناظر إلى أن قصد التوصل دخيل في ترتب الثواب لا أنه دخيل في وجوب المقدمه والعقل يحكم بأنه دخيل في ترتب الثواب عليها على أساس أن من أتى بالمقدمه بقصد التوصل بها إلى ذبيها فقد شرع في الطاعه وانقاد فيستحق الثواب.

الرابع: أن الأمر سواء كان تعديداً أم توجيهاً لا يتعلّق إلا بالفعل الاختياري وعلى هذا فإذا أتى به المكلف عن قصد وإرادته فهو مصداق للمأمور به وإلا لم يقع مصداقاً له وإن كان الغرض منه حاصلًا كما إذا أتى المكلف بذات المقدمه غافلاً عن قصد التوصل والمقدميه فإن المأتي به حينئذ وإن لم يقع مصداقاً للواجب الغيرى وهو المقدمه بقصد التوصل إلا أن الغرض منها حاصل إذا كانت موصله.

وفيه أن متعلّق الأمر لا بد أن يكون اختيارياً لاستحاله التكليف بغير

المقدور إلا- أنه لا- ملزم لأن يكون متعلقه خصوص الحصه المقدوره بل يكفي أن يكون متعلقه الجامع بين المقدور وغير المقدور باعتبار أن الجامع بينهما مقدور ومن الواضح أن العقل لا يحكم بأكثر من أن يكون متعلق الأمر مقدوراً بملاك قبح تكليف العاجز والمفروض أن التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس من تكليف العاجز حتى يحكم العقل بقبحه هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أن القائل بأن متعلق التكليف خصوص الحصه الاختياريه إنما يقول بذلك بنكته أن الغرض من جعل التكليف هو إيجاد الداعي في نفس المكلف وهو يقتضى أن يكون متعلقه خصوص الحصه الاختياريه ولكن ذلك لا- ينطبق على وجوب المقدمه فإنه وإن قلنا بأنه مجعول من قبل الشارع ولكنه مجعول تبعاً لا بغرض إيجاد الداعي في نفس المكلف فإذن لا- مقتضى لكون وجوب المقدمه متعلقاً بالحصه الاختياريه فحسب بل لا- مانع من تعلقه بالجامع بين الحصه المقدوره وغير المقدوره هذا إضافه إلى أن الغرض المذكور أيضاً لا يقتضى أكثر من كون متعلق التكليف مقدوراً والغرض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أن ما نسب إلى شيخنا الأنصاري (قدس سره) من القول بوجوب المقدمه بقصد التوصل لا يرجع إلى معنى صحيح، هذا كله بالنسبه إلى ما أفاده في تعليقه وأما ما أفاده (قدس سره) في هامشها فهو صحيح إلا في نقطه واحده وهي الفرق بين الأحكام العقلية العمليه والأحكام العقلية النظرية على أساس أن هذا الفرق مبنى على مسلكه (قدس سره) في مسأله التحسين والتقيح العقلين وقد تقدم عدم صحه مسلكه في هذه المسأله.

٤ - الواجب هو خصوص المقدمه الموصله

إشاره

وأما القول الرابع: وهو ما اختاره صاحب الفصول (قدس سره) من أن الواجب

خصوص المقدمه الموصله بمعنى أنّ الملازمه إنّما هي بين وجوب هذه المقدمه و وجوب ذيلها(1) هذا.

مناقشات ذكرت على القول الرابع

وقد نوقش فيه بعدة نقاط:

الأولى: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ تخصيص الوجوب الغيرى بالمقدمه الموصله يستلزم أحد محاذير:

الأول: الدور.

الثاني: التسلسل.

الثالث: لزوم اجتماع المثليين والكل مستحيل.

أمّا الدور فلأنّ المقدمه الموصله متوقّفه على وجود ذى المقدمه وإلا فلا يتحقّق قيدها وهو الإيصال والمفروض أنّ وجود ذى المقدمه متوقّف على المقدمه الموصله(2).

والجواب: أنّ اتّصاف المقدمه بالإيصال وإن كان متوقّفاً على وجود ذى المقدمه فى الخارج إلا أنّ وجوده فيه لا يتوقّف على صفه الإيصال بل يتوقّف على ذات المقدمه بالحمل الشائع وحينئذ فلا دور وقد يقال كما قيل أنّ الدور إنّما هو بلحاظ عالم الوجوب فإنّ لازم وجوب المقدمه الموصله وجوب ذيلها على أساس أنّه قيد لها مع أنّ وجوب المقدمه ناشىء عن وجوبه ومعنى ذلك أنّ وجوب ذى المقدمه يتوقّف على وجوب المقدمه وهو متوقّف على وجوبه وهذا هو الدور والجواب عن ذلك واضح فإنّ الوجوب النفسى لذى المقدمه لا يتوقّف على وجوب المقدمه ولا يتولّد منه حتّى يلزم الدور لأنّ الذى يتوقّف على وجوب

ص: ٢٤٤

١- (١) - الفصول الغرويه: ص ٨٦ فى التنبيه الأول من تنبيهات مقدمه الواجب

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١: ص ٢٣٧.

وقد يستشكل فى ذلك بأنّ الوجوب الغيرى لا يخلو من أن يندك فى الوجوب النفسى لذى المقدّمه أو لا وعلى كلا التقديرين فهو مستحيل إمّا على التقدير الأول فلأنّ لازم الاندكاك اتّحاد المتأخّر مع المتقدّم وهو مستحيل لأنّ معناه تأخير المتقدّم وتقديم المتأخّر و إمّا على التقدير الثانى فيلزم فيه اجتماع المثليين والجواب إمّا عن الأول فلائنه على تقدير تسليم الوجوب الغيرى واجتماعه مع الوجوب النفسى فى ذى المقدّمه فقد تقدّم موسّجاً أنّه لا أصل لاندكاك حكم مع حكم مماثل له لا فى مرحله الجعل والاعتبار ولا فى مرحله الفعلية حتّى يلزم المحذور المذكور وأمّا عن الثانى فلائنه لا يلزم من اجتماعهما فيه اجتماع مثليين لا فى مرحله الجعل والاعتبار ولا فى مرحله الفعلية أمّا فى الأولى فلائنه ليس فيها إلّا صرف اعتبارين هما اعتبار الوجوب النفسى واعتبار الوجوب الغيرى ومن الواضح أنّه لا- تنافى بينهما بل لا- يتصوّر ذلك. وأمّا فى الثانى فلا حكم فيها حتّى يلزم اجتماع المثليين فى مورد الاجتماع بل لا- اندكاك فى هذه مرحله بين فاعليه كل منهما مع فاعليه الآخر أيضاً حيث لا فاعليه للوجوب الغيرى فإنّ فاعليته إنّما هى بفاعليه الوجوب النفسى.

هذا إضافه إلى أنّ ذلك مبنى على أنّ الوجوب المتعلّق بشىء ينحل بانحلال أجزائه وقيوده معاً وعلى هذا فالوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمه المقيده بوجود ذىها ينحل إلى وجوبين ضمّنين أحدهما متعلّق بذات المقدّمه والآخر متعلّق بقيدها وهو الواجب النفسى ولكن قد تقدّم أنّ هذا المبنى غير صحيح لأنّ القيد خارج عن متعلّق الوجوب والتقيده به داخل فإذن لا يتّصف الواجب النفسى بالوجوب الغيرى فلا يجتمع فيه وجوبان أحدهما الوجوب النفسى والآخر الوجوب الغيرى.

فالتّيجّه أنّه لا يلزم من تخصّيص الوجوب الغيري بالمقدّمه الموصله محذور الدور ولا اجتماع المثليين بل لا يلزم اجتماع الوجوب الغيري مع الوجوب النفسى فى شىء واحد.

وأما التسلسل فلأنّ الواجب الغيري إذا كان خصوص الحصّه الموصله فبطبيعته الحال ينحل إلى أمرين:

أحدهما ذات المقدّمه والآخر تقييدها بالإيصال إلى ذى المقدّمه وعلى هذا فذات المقدّمه مقدّمه للمقدّمه وحيث إنّ الوجوب الغيري ثابت لمقدّمه المقدّمه أيضاً ولا تختصّ بالمقدّمه المتّصله فيلزم حينئذ التسلسل بتقريب أنّ ذات المقدّمه إن كانت مقدّمه مطلقاً وبدون تقييدها بالإيصال فهو خلاف الفرض وإن كانت مقدّمه مقيده بالإيصال فننقل الكلام حينئذ إلى ذات هذا المقيّد حرفاً بحرف وهكذا إلى ما لا نهاية له.

والجواب: أولاً أنّ ذات المقدّمه ليست من المقدّمات الخارجيه التى يتوقّف وجود ذى المقدّمه عليها خارجاً لأنّ هذا هو ملاك الوجوب الغيري وترشّحه من الوجوب النفسى بل هى من المقدّمات الداخليه وجزء من الواجب الغيري لأنّ المقدّمه الموصله مركبه من جزئين:

الأول: ذات المقدّمه.

الثانى: تقييدها بالإيصال إلى ذى المقدّمه والمفروض أنّ المقدّمه الداخليه لا تتصف بالوجوب الغيري لانتفاء ملاكه فيها فإذن لا موضوع للتسلسل.

وثانياً أنّ التسلسل المحال إنّما هو فى العلل والمعاليل فى الأمور التكوينيّه الخارجيه وأما فى الأمور الاعتباريه فلا يكون محالاً لأنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار واللحاظ وإن شئت قلت أنّه لا معنى للتسلسل فى الأمور الاعتباريه أو الافتراضيه لأنّها بيد المعبر رفعاً ووضعاً بنحو المباشر ولا

تتصوّر فيها العلية والمعلوليه والسببيه والمسببيه فى الوجود ومن هنا لا يكون فى نفس الأمر إلا شوق وإرادته بالنسبه إلى الواجب النفسى أصاله وبالنسبه إلى مقدماته الموصله تبعاً وليس فى نفسه أشواق متسلسله واعتبار ذات كذلك إلا بالافتراض والاعتبار.

وثالثاً مع الاغماض عن جميع ما ذكرناه أنّ التسلسل إنّما يلزم لو كانت ذات المقدمه المقيده بالإيصال مقدمه للمقدمه الموصله وهى المقدمه الأولى المباشرة فإذا كانت كذلك ترشّح الوجوب الغيرى منها إليها لا من الواجب النفسى ثمّ نقل الكلام الى المقدمه الثانيه وهكذا إلى أن تذهب الوجوبات الغيريه إلى ما لا نهايه له ولكن الأمر ليس كذلك لأنّ ذات المقدمه المقيده بالإيصال مقدمه للواجب النفسى مباشره لأنّها نفس ذات الواجب الغيرى الذى هو مقدمه له كذلك وحينئذ فلا يعقل اتصافها بوجوب غيرى آخر جديد لفرض أنّها بلحاظ تقيدها بالإيصال إلى الواجب النفسى متّصفه به ولا معنى لترشّح وجوب غيرى جديد منه إليها لكى يلزم التسلسل مثلاً الوضوء بلحاظ تقيده بالإيصال إلى الصلاه متّصف بالوجوب الغيرى المترشّح من وجوبها إليه وذات الوضوء المقيده بالإيصال إليها مباشره لا- يعقل أن تتّصف بوجوب غيرى آخر جديد لأنّها نفس الوضوء الموصول وليست مقدمه اخرى غيره لأنّ التقيده بوجود ذى المقدمه أمر معنوى وذات القيد خارج عن متعلّق الوجوب الغيرى.

وبكلمه أنّ مركز الوجوب الغيرى واحد وهو الموصول إلى الواجب النفسى وحينئذ فإن كانت مقدمته متعدده عرضاً ترشّح إلى كل منها وجوب غيرى مستقل وإن كانت متعدده طولاً ترشّح وجوب غيرى واحد إلى الجميع باعتبار إنّ الكل بمثابة مقدمه واحده وإن كانت واحده فهى وإن كانت مقيده بالإيصال إلى الواجب النفسى إلا أنّ ذات المقيده تلاحظ تقيدها بالإيصال إلى

الواجب النفسى لا إلى الواجب الغيرى باعتبار أنها فى الواقع نفس الواجب الغيرى لا أنها غيره.

ورابعاً أنّ هذا التسلسل مبنى على أن يكون الواجب النفسى قيماً للواجب الغيرى ولكن هذا البناء خاطىء لا واقع موضوعى له وذلك لأنّ معنى الإيصال إلى الواجب النفسى ليس كونه قيماً للمقدّمه بل معناه أنّ المقدّمه قد وقعت فى طريق إيجاد الواجب النفسى فإذا جاء المكلف بالمقدّمه ثمّ بذىها اتّصفت تلك المقدّمه بالموصله فالإيصال عنوان انتزاعى منتزع من وقوع المقدّمه فى سلسله علل وجود الواجب النفسى فى الخارج فإذا وجد فيه وترتب عليها خارجاً انتزع عنوان الإيصال لها فإذا أخذ هذا العنوان لمجرد المعرفيه والاشاره إلى أنّ الواجب الغيرى حصّه خاصّه من المقدّمه وهى الحصّه الواقعه فى سلسله علل وجود الواجب النفسى فإذا وقعت فى هذه السلسله انتزع منها عنوان الموصله. وإن شئت قلت أنّ المقدّمه فى الخارج على نحوين:

الأول: إنّ الواجب النفسى مترتب عليها فى الخارج كما إذا أتى المكلف بالوضوء مثلاً ثمّ بالصلاه.

الثانى: أنّ الواجب النفسى لا يترتب عليها فيه فالمقدّمه على الأول موصله دون الثانى فعنوان الإيصال عنوان منتزع من ترتب الواجب النفسى عليها خارجاً لا أنّه قيد لها فى المرتبه السابقه فإذا جيب بالمقدّمه ثمّ بالواجب النفسى انتزع بها عنوان الموصليّه وإلا فلا تكون موصله.

فالتنتيجه أنّ عنوان الإيصال إلى الواجب النفسى عنوان انتزاعى منتزع من ترتب وجود الواجب النفسى على وجود المقدّمه فى الخارج لا أنّه قيد لها.

الثانيه: ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) من أنّ الغرض الداعى إلى إيجاب المقدّمه هو ترتب تمكّن المكلف من الاتيان بذى المقدّمه على الاتيان بها

وهذا الغرض مترتب على مطلق المقدمه لا على حصه خاصه منها وهي المقدمه الموصله وعليه فيكون الواجب مطلق المقدمه لا خصوص الموصله (١). ولكن قد تقدم بشكل موسع أن ذلك لا يصلح أن يكون ملاكاً لايجاب المقدمه.

المناقشه الثالثه: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) أيضاً بتقريب أن المكلف إذا أتى بالمقدمه ولم يأت بذيهها فهل يسقط أمرها الغيرى أو لا.

والجواب: أنه لا يمكن الالتزام بالثاني وهو عدم سقوطه وإلا فلازمه وجوب الاتيان بها مره ثانيه وهو طلب الحاصل وعلى الأول وهو السقوط فلا يخلو من أنه إما بالعصيان أو بانتفاء الموضوع أو الموافقه والامتثال وحيث إن الأول والثاني منتف فيتعين الثالث وهذا يكشف عن أن الوجوب الغيرى متعلق بمطلق المقدمه لا بخصوص المقدمه الموصله (٢).

ولنأخذ بالنقد على هذه المناقشه وحاصل هذا النقد أن الأمر الغيرى حيث إنه تبعى فلا يكون محرّكاً إلا بمحرّكيه الأمر النفسى وهو الأمر بذى المقدمه ولا يسقط إلا بسقوطه وهذا لا من جهه أن سقوطه مقيّد بالاتيان به بل من جهه أن الغرض من الأمر بالمقدمه لا يحصل إلا بإيجاد ذى المقدمه فى الخارج فإذا أتى المكلف بالمقدمه كما إذا توجّأ للصلاه مثلاً ثم لم يأت بها فلا يسقط الأمر بالوضوء لعدم حصول الغرض منه لأن الغرض الموجب للأمر به هو وجود الصلاه فى الخارج فطالما لم يأت المكلف بها لم يسقط الأمر بالوضوء لأن سقوطه منوط بسقوط الأمر بها ضروره أنه ليس له سقوط

ص: ٢٧١

١- (١) - نفس المصدر المتقدم: ص ١٦١

٢- (٢) - كفايه الأصول: ص ١١٤.

مستقل كما أنه ليس له امتثال مستقل في مقابل امتثال الأمر بالصلاه وليس معنى عدم سقوطه أنه يدعو إلى الاتيان بمتعلقه مَرّه اخرى لكي يلزم طلب الحاصل لأنّ الأمر الغيرى لا- يدعو إلى الاتيان بمتعلقه إلا- بداعويه الأمر النفسى والمفروض أنّ الأمر النفسى فى هذه الحاله لا يدعو إلى الاتيان بمتعلق الأمر الغيرى مَرّه اخرى وحينئذ فإذا أتى بمتعلق الأمر النفسى فقد سقط الأمر الغيرى بسقوط الأمر النفسى لمكان حصول غرضه وإلا فهو ليس مصداقاً للواجب الغيرى فإنّ الواجب الغيرى على هذا هو ما يترتب عليه وجود الواجب النفسى فى الخارج ويقع فى سلسله علّه وجوده فيه فإذا أتى المكلف بالمقدمه ولم يأت بذيها لم ينطبق الواجب الغيرى على الفرد المأتى به فى الخارج وهو المقدمه فلهذا لا يسقط أمرها الغيرى.

والخلاصه أنّ داعويه الأمر الغيرى التبعى إنّما هى بداعويه الأمر النفسى ومن الواضح أنّ الأمر النفسى إنّما يدعو إلى الاتيان بمقدماته تبعاً إذا أتى بمتعلقه لا مطلقاً وسقوط الأمر الغيرى التبعى إنّما هو بسقوط الأمر النفسى ومن المعلوم أنّ سقوط الأمر النفسى إنّما هو بالاتيان بمتعلقه وبه يسقط الأمر الغيرى أيضاً فالنتيجه أنّ هذه المناقشه أيضاً غير تامّه.

المناقشه الرابعه: ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) أيضاً وتبعه فيه المحقق النائنى (قدس سره) وحاصل هذه المناقشه هو أنّ الغرض الداعى إلى إيجاب المقدمه لو كان قائماً بخصوص المقدمه الموصله وهى ما يترتب عليه الواجب النفسى فى الخارج فلازم ذلك تخصيص الوجوب الغيرى بخصوص السبب من المقدمه دون غيره كما عن صاحب المعالم (قدس سره) فإنّ المقدمه إذا كانت سبباً كان ذى المقدمه مترتباً عليها فى الخارج فإذن ليس هذا القول فى مقابل القول بتخصيص الوجوب الغيرى بخصوص السبب من المقدمات.

والجواب: أنّ المقدمه الموصله لا- تكون مساوقه للسبب لما تقدم من أنّ المراد منها ما يقع في طريق إيجاد ذى المقدمه في الخارج (١) فإذا توضحاً المكلف ثمّ صلّى كان وضوءه مقدمه موصله وإلا فلا وكذلك الحال في طهاره البدن و الثوب ونحوهما فإنّ من قام بتطهير بدنه أو ثوبه ثمّ صلّى فهو من المقدمه الموصله وإلا فلا ولا فرق في ذلك بين أن تكون المقدمه شرطاً أو سبباً أو غيره فإنّ المقدمه إذا كانت سبباً فبما أنّ ذى المقدمه مترتب عليها قهراً باعتبار أنّه فعل سببي فتكون موصله وإذا كانت شرطاً كالوضوء أو الغسل للصلاه فإذا صلّى بعده فهي مقدمه موصله وإلا لم تكن موصله لأنّ صفه الموصليه كما مرّ منتزعه من ترتب الواجب عليها خارجاً من دون كونها دخيله في وجود ذى المقدمه ومن هنا إذا أتى بالواجب بعدها اتّصفت بالموصليه وإلا فلا.

إن قلت: أنّ المقدمات على قسمين:

أحدهما المقدمات التوليديه التي تساقق العله التامه.

وثانيهما المقدمات غير التوليديه وهي التي يتوقف تحقق ذى المقدمه خارجاً على إرادته المكلف واختياره زائداً على المقدمه فالمجموع مساوق مع العله التامه وعلى هذا فالمقدمه الموصله سواء كانت توليديه أم كانت غيرها تساقق العله التامه.

وقد اجيب عن ذلك بأنّ الإراده حيث أنّها غير اختياريه فلا يعقل أن تكون جزء المقدمه لأنّ التكليف لا بدّ أن يتعلّق بالفعل الاختياري.

وفيه أنّ وجوب المقدمه حيث أنّه غيرى فلا يكون مشروطاً بالقدرة والاختيار فإنّ اعتبار القدره أمّا أن يكون على أساس اقتضاء الخطاب أو

ص: ٢٧٣

١- (١) - كفايه الأصول: ص ١١٣.

بحكم العقل أما على الأول فلائن الخطاب إنما يقتضى كون متعلقه مقدوراً إذا كان الغرض منه إيجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه ومن الواضح أن إيجاد الداعى فى نفسه لا يمكن إلا إذا كان متعلقه مقدوراً وإلا فلا يمكن إيجاده وحيث أن الغرض من الأمر الغيرى ليس هو إيجاد الداعى فى نفس المكلف فلا يقتضى أن يكون متعلقه مقدوراً فإن داعويته إنما هى بداعويه الأمر النفسى لا بذاته.

و أما على الثانى فلائن حكم العقل باعتبار قدره إنما هو بملاك قبح تكليف العاجز وإخراجه وإيقاعه فى العصيان واستحقاق العقوبه ومن الواضح أن ذلك خاص بالواجب النفسى لما عرفت من عدم تصوّر العصيان واستحقاق العقوبه فى الواجب الغيرى المقدمى. هذا إضافه إلى أن الإراده بمعنى الشوق المؤكّد وإن كانت غير اختياريه لعدم اختياريه أسبابها إلا أن الفعل الاختيارى ليس معلولاً لها ومستنداً إليها بل هو مستند إلى سلطنه النفس و أعمالها خارجاً وهى باختيارها وقد فصّلنا الحديث عن ذلك بشكل موسّع فى مبحث الجبر والتفويض ودعوى أن أخذ الإراده بهذا المعنى فى المقدمه لا يجدى فى جعلها موصله لأنّ المجموع المركّب من المقدمه والإراده لا يكون علّه تامّه حتّى يكون مساوقاً للمقدمه الموصله لأنّ سلطنه النفس على الفعل لا توجب خروجه من حدّ الإمكان إلى الوجوب بالغير ومن هنا قلنا فى ضمن البحوث السالفه أنّ قاعده أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد غير منطبقه على الأفعال الاختياريه التى هى مسبوقة بسلطنه النفس وقدرتها وعلى هذا فإمكان المكلف أن يترك الفعل بمقتضى سلطنته بعد ما لم يخرج بها عن حدّ الإمكان إلى الوجوب.

مدفوعه بما تقدّم من أنّ المقدمه الموصله لا تكون مساوقه للعلّه التامّه بالمفهوم الفلسفى بحيث يستحيل انفكاك ذى المقدمه عنها خارجاً بل المراد

منها ما يقع فى طريق وجود الواجب فى الخارج فإذا أتى المكلف بالمقدمه باختياره وإرادته ثم أتى بالواجب أتصفت المقدمه بالموصليه وقد مرّ أنّ صفه الموصليه منتزعه من ترتب وجود الواجب على وجود المقدمه فى المرتبه السابقه لا أنّها جزء المقدمه هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أنّ الإراده سواء أكانت بمعنى الشوق المؤكّد أم بمعنى سلطنه النفس على الأفعال الخارجيه الاختياريه غير مأخوذه فى المقدمات التى يبحث عن وجوبها فى المسأله فإنّ هذه المقدمات إذا وقعت فى طريق إيجاد ذيهما أتصفت بالموصليه وإلا فلا ولهذا لا تكون المقدمه الموصله مساوقه للعلّه التامه كما عرفت.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى عدم تماميه شىء من المناقشات المتقدمه على تخصيص الوجوب الغيرى بالمقدمه الموصله ومن هنا لو قلنا بوجوب المقدمه فلا بدّ من تخصيصه بها وقد عرفت أنّ صفه الموصليه إلى ذى المقدمه ليست قيدها ودخيله فيها لوضوح أنّها منتزعه من ترتب وجود ذى المقدمه عليها خارجاً فى المرتبه السابقه فلا يعقل أن تكون قيدها لها ثم إنّ المحقق النائنى (قدس سره) لما كان يعتقد بأنّ المراد من المقدمه الموصيله ما كان الإيصال إلى وجود ذى المقدمه قيدها لها أو لوجوبها وحيث إنّ رأى فيه محذوراً من الدور أو التسلسل فلماذا قد اختار (قدس سره) أنّ الواجب هو المقدمه فى حال الإيصال إلى وجود ذيهما لا مطلق المقدمه إذ لا دليل على وجوبها كذلك ولا يحكم الوجدان السليم بالملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته مطلقاً.

والجواب: عن ذلك قد ظهر ممّا تقدّم من أنّ المراد من المقدمه الموصله ما يقع فى طريق إيجاد ذى المقدمه فى الخارج بالحمل الشائع ولا يعقل أن يكون الإيصال قيدها لها ودخيلاً فى مقدميتها حيث إنّ لا وجود له إلا فى عالم الانتزاع والذهن هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ حال الإيصال ليس قيدها

للمقدّمه كما هو الحال فى القضيه الحينيه فى مقابل القضيه الشرطيه فإذا لم يكن قيداً لها فمعناه أنّ الواجب مطلق المقدّمه لا حصّه خاصه منها أو فقل أنّ حال الإيصال إن كان قيداً لها فيوجب تخصصها لا محاله بحصّه خاصّه وهى المقدّمه المقيده بحال الإيصال فيعود حينئذ المحذور المذكور وإن لم يكن قيداً لها كما هو المفروض استحالة أن يوجب تخصصها بحصّه خاصّه وإلاّ لزم الخلف فيأذن لا- محاله يكون الواجب مطلق المقدّمه لا- خصوص حصّه خاصّه ومن هنا لا يرجع ما أفاده (قدس سره) إلى معنى صحيح.

استدلال صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدمه الموصله

ثمّ إنّ صاحب الفصول (قدس سره) قد استدلّ على ما اختاره (قدس سره) من وجوب خصوص المقدّمه الموصله بوجه:

الأول: أنّ الحاكم بالملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدّمته العقل ومن الواضح أنّه لا- يحكم بها إلاّ- بين وجوب شىء ووجوب مقدّماته التى تقع فى سلسله مبادئ وجوده فى الخارج بحيث يكون وجودها فيه توأماً وملازماً لوجود الواجب وإما ما لا يقع فى هذه السلسله ويكون وجوده خارجاً مفارقاً عن وجود الواجب فيه فلا يحكم العقل بالملازمه بينهما والفظره الوجدانيه السليمه تشهد على ذلك ومن هنا لا يأبى العقل عن تصريح الأمر بعدم إرادته المقدّمه التى لا تكون موصله وهذا دليل على أنّ الواجب خصوص المقدّمه الموصله دون مطلق المقدّمه هذا(1) و لكن ناقش فيه المحقّق الخراسانى (قدس سره) بدعوى أنّ العقل لا- يفرّق بين المقدّمه الموصله وغير الموصله فى الحكم بالملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدّماته على أساس أنّ ملاك حكمه بها هو تمكّن المكلف من الاتيان بذى المقدّمه بعد الاتيان بمقدّماته وعلى هذا

ص: ٢٧٦

١- (١) - الفصول: ص ٨٦ ولا يأبى أن يقول الحكيم...

فليس للمولى الحكيم غير المجازف التصريح بعدم إرادته غير المقدمه الموصله (١).

وفيه ما تقدّم من أنّ الوجدان قاض بأنّ العقل يفرّق بين المقدمه الموصله وغير الموصله ويحكم بالملازمه فى الأولى دون الثانية وقد تقدّم أنّ التمكّن من الاتيان بذى المقدمه ليس ملاك وجوب المقدمه لأنّه مترتب على التمكّن من المقدمه لا على الاتيان بها ومن هنا أنّ ما يصلح أن يكون ملاكاً لإيجابها هو وجود ذى المقدمه فى الخارج على تفصيل قد مرّ.

الثانى: أنّ الغرض من إيجاب المقدمه هو إيصالها إلى الواجب النفسى فطالما لم تكن المقدمه موصله لم يكن داع لإيجابها أصلاً والوجدان السليم قاض بذلك وهذا الوجه كالوجه السابق موافق للوجدان فى الجملة نعم ليس بإمكانها المستدل الزام الخصم بذلك فى كلا الوجهين باعتبار أنّه تمسك بالوجدان لا بالبرهان.

الثالث: أنّه يجوز للمولى أن ينهى عن المقدمات التى لا تكون موصله إلى ذىها ولا يستنكر ذلك العقل السليم مع أنه يستحيل أن ينهى عن مطلق المقدمه أو عن خصوص المقدمه الموصله وهذا الفرق شاهد على أنّ الواجب خصوص المقدمه الموصله لا مطلق المقدمه.

وأجاب عن ذلك المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) بوجهين:

أحدهما أنّ هذا الفرض وهو كون المقدمه منهيّاً عنها خارج عن محلّ الكلام فى المسأله فإنّه إنّما هو فى المقدمات المباحه فى نفسها وأمّا إذا كانت المقدمه محرّمه فعدم اتّصافها بالوجوب الغيرى إنّما هو لوجود مانع لا لعدم المقتضى له وعليه فنهى المولى عن المقدمات غير الموصله لا يكشف عن أنّه لا

ص: ٢٧٧

١- (١) - كفايه الأصول: ص ١١٨.

مقتضى لها إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون عدم اتصافها بالوجوب لوجود مانع وهو النهى فإذن لا يكون النهى عنها كاشفاً عن عدم ثبوت المقتضى للوجوب فيها وعلى هذا فهذا الوجه لا يدل على اختصاص الوجوب بالمقدمه الموصلة وإنما يدل على اختصاصه بغير المقدمه المحرّمه سواء أكانت موصلة أم لا نعم إذا كانت موصلة تقع المزامحه بين حرمتها ووجوب ذيه فعندئذ لا بد من الرجوع إلى قواعد باب المزامحه وسوف نشير إلى ذلك موسّعاً.

وثانيهما أنه لا يمكن تخصيص الحرمة بالمقدمه غير الموصلة وذلك لأنه يستلزم طلب الحاصل وهو مستحيل.

بيان ذلك أن وجوب ذى المقدمه مشروط بالقدره عليه عقلاً وشرعاً وهى تتوقّف على إباحه مقدمته وإباحتها تتوقّف على أن تكون المقدمه موصله والإيصال مساوق لوجود الواجب ونتيجه ذلك أن وجوب ذى المقدمه يتوقّف على وجوده فى الخارج وهو من طلب الحاصل (١).

ويمكن تقرير ذلك بصيغه اخرى وهى أن إباحه المقدمه منوطه بإيصالها إلى وجود الواجب فى الخارج وإلا كانت محرّمه ومع حرمتها لا يكون الواجب مقدوراً لأنّ القدره عليه تتوقّف على إباحه المقدمه وهى تتوقّف على وجود الواجب فى الخارج فطالما لم يوجد فيه فالمقدمه محرّمه فلا يكون المكلف حينئذ قادراً شرعاً على الاتيان بالواجب وصياغه هذا التقرير وإن كانت تختلف عن صياغه التقرير الأول إلا أنّهما متلازمان لباً وواقعاً فلا ينفك أحدهما عن الآخر.

والجواب: أولاً ما تقدّم من أنّ عنوان الإيصال عنوان انتزاعى منتزِع من

-

ص: ٢٧٨

١- (١) - كفايه الأصول: ص ١١٨.

ترتب الواجب على وجود المقدمه فى الخارج بالحمل الشائع فى المرتبه السابقه ولا يكون قيداً لها ودخيلاً فيها فإذن لا مانع من تخصيص الحرمة بالحصه غير الموصلة لأنّ المقدمه الموصلة مباحه وإباحتها لا تتوقف على وجود الواجب فى الخارج حتى يلزم المحذور المتقدم.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنّ عنوان الإيصال قيد لها إلاّ أنّه قيد للمقدمه المباحه لا أنّه قيد لإباحتها والمحذور المذكور إنّما يلزم لو كان الإيصال قيداً للإباحه باعتبار أنّ وجوب الواجب حينئذ يتوقف على إباحه المقدمه وهى تتوقف على وجود الواجب فبالنتيجه يتوقف وجوب الواجب على وجوده وهو من طلب الحاصل أو أنّه يستلزم عجز المكلف شرعاً عن الاتيان بالواجب كما مرّ ولكن الأمر ليس كذلك بل هو قيد للمقدمه المباحه وعلى هذا فلا محذور لأنّ المقدمه الموصلة مباحه قبل الاتيان بالواجب فلا تتوقف إباحتها على وجود الواجب والاتيان به لكى يلزم المحذور.

وثالثاً مع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنّ الإيصال قيد للإباحه فمع ذلك لا يلزم المحذور المذكور فإنّه إنّما يلزم إذا كان وجود الواجب قيداً للإباحه الفعلية للمقدمه ولكن الأمر ليس كذلك فإنّه قيد لإباحتها اللولائيه أى إباحتها لو توصل بها إلى وجود الواجب فى الخارج فإنّه يتوقف على هذه الإباحه للمقدمه وهى لا تتوقف على وجوده لأنّها فعلية قبل وجوده ووجود المقدمه فإنّ معنى الإباحه اللولائيه هو أنّ المقدمه مباحه لو توصل المكلف بها إلى ذبيها فى الخارج فوجوده فيه يتوقف على هذه الإباحه وهى بيد المكلف واختياره قبل وجود مقدماته ومن الواضح أنّ المعيار فى صحه الأمر بشىء هو مقدوريه مقدماته وإيقاعها على وجه شرعى والمفروض أنّ المكلف قادر على الاتيان بالمقدمه متوضّلاً بها إلى إيجاد ذبيها فإذا أتى بالمقدمه كذلك فقد أتى بها على وجه

شرعى وهذا بيد المكلف.

تحصيل مّا ذكرناه أنّ الصحيح على القول بوجوب المقدّمه هو ما ذهب إليه صاحب الفصول (قدس سره) من وجوب حصّيه خاصّه منها وهى المقدّمه الموصله باعتبار أنّ الغرض من الوجوب الغيرى للمقدّمه ليس إلّا حصول ذى المقدّمه ووجوده فإنّه المراد والمطلوب بالأصالة وما يقع فى طريق وجوده فى الخارج وحصوله فيه هو المراد والمطلوب بالغرض ومن هنا يكون وجوب ذى المقدّمه أصلى ووجوب مقدّمته تبعى وإرادته فى مرحله المبادئ بالأصالة وإرادته مقدّمته بالتبع ومن الواضح أنّه لا يمكن أن تكون دائره المطلوب بالغرض أوسع من دائره المطلوب بالذات لأنّ معنى ذلك أنّ دائره المعلول أوسع من دائره العلّه وهو كما ترى فالنتيجه أنّه على تقدير القول بوجوب المقدّمه فهذا القول هو الصحيح دون سائر الأقوال هذا، ولكن التحقيق عدم وجوب المقدّمه مطلقاً وقد أشرنا إلى وجه ذلك فيما تقدّم وملخصه:

أنّ الملازمه بين إرادته ذى المقدّمه وإرادته مقدّمته فى مرحله المبادئ وإن كانت ثابتة بالوجدان وكذلك الملازمه بين محبوبيته ومحبوبيتها إلّا أنّ الملازمه فى مرحله الاعتبار غير ثابتة لأنّه إن اريد بها أنّ وجوب المقدّمه مترشّح من وجوب ذىها ومتولّد منه بصوره قهريه كتولّد المعلول عن العلّه التامّه فإنّه غير معقول وذلك لأنّ الوجوب أمر اعتبارى لا واقع موضوعى له خارجاً ما عدا وجوده فى عالم الاعتبار والذهن حتّى يتصوّر فيه التأثير والتأثر لأنّه إنّما يتصوّر فى الموجودات التكوينيّه الخارجيه لا فى الأمور الاعتباريه.

هذا إضافه إلى أنّ الاعتبار فعل مباشر للمعتبر فافتراض التسبب فيه خلف وإن اريد بها أنّ وجوب المقدّمه مجعول تبعاً لوجوب ذىها فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلّا أنّه بحاجه إلى دليل فى مقام الاثبات وذلك لأنّ جعل الوجوب للمقدّمه

من قبل الشارع لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته تبرّر هذا الجعل وتلك النكته التي تدعو المولى إلى جعل الوجوب للمقدّمه لا- تخلو إمّا أن تكون في نفس المقدّمه أو في ذبيها والأول خلاف الفرض إذ لو كانت في المقدّمه مصلحه تدعو المولى إلى جعل الوجوب لها لم يكن وجوبها غيرياً وهذا خلف وأمّا وجودها في الثاني فهو لا يقتضى إلاّ إيجابه لا إيجاب مقدّمته تبعاً لأنّه يكفى في تحريك المكلف وبعثه نحو امثاله والاتيان بمتعلّقه ويلزمه باتيان جميع مقدّماته التي يتوقّف وجود الواجب عليها والمفروض أنّ الوجوب الغيرى لا يصلح أن يكون داعياً مستقلاً حتّى يؤكّد داعويه الوجوب النفسى بل داعويته إنّما هي بداعويه الوجوب النفسى فيكون وجوده وعدمه من هذه الناحيه على حدّ سواء لوضوح أنّ المحرّك نحو الطاعه والامثال هو الوجوب النفسى فحسب كان الوجوب الغيرى أم لم يكن وإن شئت قلت أنّ جعل الوجوب لشيء أمّا لإبراز وجود ملاك فيه والمفروض أنّه لا- ملاك في المقدّمه وأمّا وجود الملاك في ذى المقدّمه فيكفى لإبرازه جعل الوجوب النفسى له بلا حاجه إلى جعل الوجوب الغيرى لمقدّماته وأمّا أن يكون مركز حقّ الطاعه والفرض أنّ الوجوب الغيرى ليس مركز الحقّ الطاعه لما تقدّم من أنّ موافقه بما هي موافقه له ليست طاعه ومخالفته بما هي ليست معصيه فمن أجل ذلك يكون جعله لغواً وجزافاً ولا يمكن صدوره من المولى الحكيم.

تلخيص نتائج البحث

نلخص نتائج البحث في النقاط التاليه:

الأولى: أنّ اصوليه المسأله مرهونه بترتب أثر فقهي عليها مباشره وحيث أنّه لا يترتب على مسأله مقدّمه الواجب أثر فقهي كذلك فلا تكون من المسائل الأصوليه وأمّا الوجوب الغيرى فهو لا يصلح أن يكون أثراً فقهيّاً للمسأله الأصوليه.

الثانية: أنّ الملازمه فى مرحله المبادئ ثابتة وجداناً بين إرادته ذى المقدمه وإرادته مقدمته فإنها ترشح من إرادته ذىها وتتولد منها بصوره قهريه كتولد المعلول عن العله التامه وكذلك الحال بين محبوبيه ذى المقدمه ومحبوبيه مقدمته وهذا أمر وجدانى لا برهانى وأمياً الملازمه فى مرحله الجعل والاعتبار بين وجوب ذى المقدمه ووجوب مقدمته فهى غير ثابتة فإنها بمعنى ترشح وجوب المقدمه عن وجوب ذىها غير معقوله وبمعنى جعل وجوب المقدمه تبعاً لجعل وجوب ذىها وإن كانت ممكنه ثبوتاً إلاّ أنه لا يمكن إثباته كما مرّ.

الثالثة: أنّ الغرض من إيجاب المقدمه ليس ترتب تمكّن المكلف من إيجاد ذىها على وجودها فى الخارج كما ذهب إليه صاحب الكفايه (قدس سره) لأنّه مترتب على التمكّن من الاتيان بالمقدمه لا على وجودها فيه كما أنّ القول بأنّ وجوب المقدمه مشروط بالعزم وإرادته الاتيان بذى المقدمه لا يرجع إلى معنى صحيح (١).

الرابعه: أنّ ما نسب إلى شيخنا الأنصارى (قدس سره) من أنّ قصد التوصل مأخوذ فى المقدمه لا يمكن المساعده عليه لأنّ أخذ شىء قيماً فيها لا يمكن أن يكون جزافاً بل لابدّ أن يكون دخيلاً فى الغرض والمفروض أنّ قصد التوصل غير دخيل فيه كما تقدّم وعليه فلا موجب لأخذه فى المقدمه.

الخامسه: أنّ عبارته التقريرات للشيخ (قدس سره) حيث إنّها مشوشه فلماذا قد فسّرت بعده تفاسير منها ما عن المحقق الأصفهانى (قدس سره) من أنّ مقصود الشيخ (رحمه الله) من اعتبار قصد التوصل فى وجوب المقدمه أنّه جهه تعليليه لوجوبها والجهه التعليليه فى الأحكام الشرعيه فإنها غير الجهه التقيديه وعلى هذا فحيث أنّ قصد التوصل جهه تعليليه للحكم العقلى فهو الموضوع له فى الحقيقه.

ص: ٢٨٢

وقد علقنا على هذا التفسير بوجوه:

الأول: أنه لا فرق في ذلك بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية فكما أن الجهات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الجهات التقييدية فكذلك في الأحكام العقلية جهة تقييدها لها وهذا بخلاف الجهة التعليلية في الأحكام الشرعية ثبوتاً بقانون أن كلما بالغير لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات وجداناً لا برهاناً.

الثاني: أن الملازمه بين إرادته ذي المقدمه وإرادته المقدمه ثابتة بين وجوبه ووجوب مقدمته.

الثالث: أن ما ذكره (قدس سره) من أن الواجب حصه خاصه من المقدمه وهي المقدمه المقيده بقصد التوصل فإذا أتى بها بدون قصده لم يأت بالمقدمه الواجبه غير تام ضروره أن الواجب هو المقدمه بالحمل الشايح والغرض مترتب عليها وقصد التوصل غير دخيل فيه.

السادسه: أن صاحب الفصول (قدس سره) قد اختار في المسأله أن الواجب هو خصوص المقدمه الموصله وقد أورد عليه جمع من المحققين بعده.

مناقشات ولكن تقدم أن جميع تلك المناقشات غير تامه.

السابعه: أن عنوان الإيصال عنوان منتزع من ترتب الواجب على المقدمه في الخارج في المرتبه السابقه وليس قيدها لها ودخيلاً فيها لأن الواجب هو المقدمه بالحمل الشايح وما يقع في طريق إيجاد الواجب في الخارج.

الثامنه: أنه على تقدير القول بوجوب المقدمه فالصحيح هو وجوب المقدمه الموصله.

التاسعه: أن صاحب الفصول (قدس سره) قد استدلل على وجوب المقدمه الموصله بعده وجوه أكثرها تامه ولكنها مرتبطه بالوجدان لا بالبرهان.

أن أصوليه مسأله مقدمه الواجب ليست مرهونه بوجوبها الغيرى لما تقدم من أنه لا يصلح أن يكون ثمره للمسأله الأصوليه لأن ثمرتها لابد أن تكون مسأله فقهيه قابله للتنجيز والمفروض أن الوجوب الغيرى لا يقبل التنجيز ومن هنا لا تكون موافقته طاعه ومخالفته معصيه وبذلك يظهر أن ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) من أن أثر هذه المسأله الوجوب الغيرى فلا يمكن المساعده عليه.

فالنتيجه أن مسأله مقدمه الواجب ليست من المسائل الأصوليه بل هي من المبادئ التصديقيه لها على تفصيل تقدم فى أول بحث الأصول ولهذا حاول السيد الأستاذ (قدس سره) لإثبات كون مسأله مقدمه الواجب من المسائل الأصوليه بملاك آخر لا بملاك وجوبها الغيرى وهو متمثل فى مسألتين تاليتين:

١ - إذا كانت المقدمه محرّمه

الارولى: ما إذا كانت المقدمه محرّمه.

الثانيه: ما إذا كان الواجب علّه تامّه لارتكاب الحرام.

أمّا الثمره الأولى فقد ذكر (قدس سره) أنه على القول بعدم الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته يقع التراحم بين وجوب ذى المقدمه وحرمه مقدمته وحينئذ يكون المرجع مرجحات باب المزاحمه.

وأمّا على القول بالملازمه فيختلف الحال باختلاف الأقوال فى المسأله فعلى القول بوجوب المقدمه مطلقاً تقع المعارضه بين وجوبها وحرمتها فإذن لابد من الرجوع إلى مرجحات باب المعارضه وعلى القول بوجوب المقدمه التى يقصد بها التوصل إلى ذيها فى الخارج فتقع المعارضه بين وجوب هذه الحصه وحرمتها.

وعلى القول بوجوب المقدمه الموصله تقع المعارضه بين وجوبها

وحرمتها وهذه ثمره مهمه مترتب على هذه المسأله (١).

ولنا على ما ذكره (قدس سره) من الثمره تعليقان:

الأول: على ما ذكره (قدس سره) من الفرق بين القول بالملازمه فى المسأله والقول بعدم الملازمه فيها.

الثانى: على أن هذه الثمره ليست ثمره لهذه المسأله مباشره بل هى ثمره لمسأله اخرى اصوليه.

أمّا التعليق الأول فالظاهر أنه لا فرق بين القول بعدم ثبوت الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته والقول بثبوت الملازمه بينهما.

لأن المسأله على كلا القولين داخله فى باب التراحم أمّا على القول بعدم ثبوت الملازمه فلأنه لا تنافى بين جعل الحرمة للمقدمه فى نفسها وجعل الوجوب لذيها كذلك فى مرحله الجعل لتعدد موضوع الحكمين وإنما التنافى بينهما فى مرحله الامتثال فإن المكلف فى هذه مرحله لا يقدر على امتثال كلا الحكمين معاً فعندئذ يقع التراحم بينهما على أساس أمرين:

الأول: تقييد كل خطاب شرعى لبأ بعدم الاشتغال بضده الواجب لا يقل عنه فى الأرجحيه.

الثانى: إمكان الترتب وعلى ضوء هذا الأساس فالخطاب التحريمى بالمقدمه مقيّد لبأ بعدم الاشتغال بذيها ونتيجته ذلك تقييد إطلاق الخطاب التحريمى بالمقدمات غير الموصله.

والخطاب الوجوبى بذى المقدمه مقيّد لبأ بالدخول فى المقدمه المحرّمه ونتيجته ذلك تقييد إطلاق الخطاب الوجوبى بالدخول فى الحرام وأمّا إذا لم

-

ص: ٢٨٥

يدخل فيه فلا- وجوب وحينئذ فإن كانا متساويين كان الترتب بينهما من الطرفين وإن كان أحدهما أهم من الآخر فالترتب من جانب واحد، وأما لو لم نقل بالتقييد أو قلنا به ولم نقل بالترتب فباب التراحم داخل في باب التعارض ويسرى التنافى بينهما من مرحله الامتثال إلى مرحله الجعل ولا يمكن جعل كلا الحكمين معاً بنحو الاطلاق وإن كان موضوعهما متعدداً.

وأما على القول بثبوت الملازمه فالأمر أيضاً كذلك إذ لا تنافى بين جعل الحرمة للمقدمه وجعل الوجوب لذيها في مقام الجعل بنفس ما تقدم من الملاك وعليه فحرمة المقدمه تراحم وجوب ذيها وهل معارضه بين حرمتها ووجوبها الغيرى؟

والجواب: أنه لا معارضه بينهما رغم أن موضوعهما واحد.

وذلك لأن الوجوب الغيرى إنما ينافى الحرمة لا بنفسه بل بملاك أنه من شؤون الوجوب النفسى وتوابعه وبقطع النظر عنه فلا وجود له حتى يكون معارضاً لها ومن الواضح أن مجرد الوجوب الغيرى الاعتبارى للمقدمه ترشحاً من الوجوب النفسى أو جعلاً بتبعه لا يمنع عن حرمتها لا ملاكاً في مرحله المبادئ ولا دعوه في مرحله الامتثال لأن دعوته إنما هي بدعوه الوجوب النفسى لا بالاستقلال ولذلك فلا- معنى لكون الوجوب الغيرى للمقدمه معارضاً لحرمتها إذا لم يكن الوجوب النفسى معارضاً لها بل إن هذا غير متصور إلا بافتراض أن الوجوب الغيرى وجوب مستقل فى مقابل الوجوب النفسى وهذا خلف.

وعلى هذا فعلى القول بوجوب المقدمه مطلقاً يقع التراحم بين حرمة المقدمه كذلك ووجوب ذيها وحينئذ فإن كانا متساويين فالترتب بينهما من الجانبين فإن إطلاق الخطاب التحريمى مقيد لئلا بعدم الاشتغال بالواجب وتركه

فى الخارج وإطلاق الخطاب الوجوبى مقيد كذلك بالدخول فى المقدمه المحرمه فالنتيجه أن المكلف إن أتى بالمقدمه المحرمه ولم يأت بالواجب وهو ذوها فقد ارتكب حراماً وترك واجباً معاً واستحق العقاب على كليهما كذلك وإن ترك الحرام وهو الاتيان بالمقدمه فلا- وجوب للواجب لأن وجوبه مقيد بارتكاب الحرام وإلا فلا وجوب له وإن أتى بالمقدمه المحرمه ثم بالواجب فلا حرمه لها لأنها مقيد به بعدم الاتيان بالواجب وإن كان الواجب أهم من الحرام فالترتب من جانب الحرام لأن حرمته مقيد به بعدم الاتيان بالواجب وإلا- فلا حرمه له وأما وجوب الواجب فهو مطلق وثابت فى كل حال الاتيان بالمقدمه المحرمه وتركها معاً وإن كان الحرام أهم من الواجب فالترتب من جانب الواجب فحسب لأن وجوبه مقيد بارتكاب الحرام وإلا- فلا وجوب له وأما حرمه الحرام فهى مطلقه.

وعلى القول بوجوب حصه خاصه من المقدمه وهى المقدمه المقيد به بقصد التوصل يقع التزاحم بين حرمه هذه الحصه من المقدمه ووجوب ذيها فإن كانا متساويين كان الترتب من كلا- الجانبين فإن وجوب الواجب مترتب على الاشتغال بالمقدمه المحرمه وإلا فلا وجوب له وحرمه المقدمه مترتبه على ترك الواجب وعدم الاشتغال به وإلا فلا حرمه لها وهذا معنى أن الترتب بينهما من كلا- الجانبين وإن كان الوجوب أهم من الحرمه فالحرمه مترتبه على ترك الواجب وأما الوجوب فهو مطلق وإن كان العكس فبالعكس.

وعلى القول بوجوب المقدمه الموصله يقع التزاحم بين حرمه هذه الحصه من المقدمه ووجوب ذيها ولكن قد يقال أنه لا يمكن أن تكون حرمه المقدمه الموصله مقيد به بعدم الاشتغال بالواجب وإلا لم تكن المقدمه موصله وهذا خلف ومن هنا لا يعقل الترتب من جانب حرمه المقدمه الموصله إذا كانت مساويه مع وجوب الواجب أو كان وجوب الواجب أهم منها.

وفيه أنه مبنى على أن تكون المقدمه الموصله محرّمه بعنوانها مع أنّ الأمر ليس كذلك فإنّ الحرام ذات المقدمه والمقدمه الموصله فرد من الحرام وهذا الفرد مزاحم للواجب فعندئذ إنّ كانا متساويين فالترتب بينهما من الجانبين وإن كان أحدهما أهم من الآخر فالترتب من جانب واحد هذا بناءً على ما هو الصحيح من القول بإمكان الترتب وأما بناءً على إستحاله فجميع تلك الصور داخله في باب التعارض حيث أنّ التنافي حينئذ يسرى من مرحله الامتثال إلى مرحله الجعل لأنّ باب التزاحم إنّما لا يدخل في باب التعارض على القول بإمكان الترتب وأمّا على القول باستحاله فيدخل فيه إذ لا يمكن حينئذ جعل كلا الحكمين المترتبين من كلا الجانبين معاً أو من جانب واحد للتنافي بينهما في مرحله الامتثال ولا يمكن علاجه على القول باستحاله الترتب هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ المقدمه إذا كانت محرّمه فهل يمكن اتّصافها بالوجوب الغيرى؟

والجواب: أنّ فيه تفصيلاً وذلك لأنّ وجوب الواجب إن كان أهم من حرمة المقدمه ترشّح منه الوجوب إليها مطلقاً على القول بوجوبها كذلك وإلى حصّه خاصه منها وهى الحصّه الموصله على القول بوجوب هذه الحصّه فحسب وحينئذ فهل بين حرمة المقدمه ووجوبها الغيرى معارضه أو مزاحمه فيه وجهان:

فذهب جماعه إلى الوجه الأول بدعوى أنّ متعلّقهما واحد فلا يعقل أن يكون ذلك من باب التزاحم فإنّه لا يتصوّر إلاّ مع تعدّد متعلّق الحكمين وأمّا مع الوحده فلا محاله يكون من باب التعارض هذا ولكن الصحيح هو الوجه الثانى لما تقدّم من أنّ الوجوب الغيرى من شؤون الوجوب النفسى وتوابعه وعليه فلا يعقل أن يكون معارضاً لحرمة شىء أو مزاحماً لها إلاّ بمعارضه الوجوب النفسى

أو مزاحمته لأن معارضته إنما هي بمعارضه الوجوب النفسى و مزاحمته إنما هي بمزاحمته لا بذاته والمفروض أن بين حرمه المقدمه ووجوب ذيهما مزاحمه لا معارضه ولهذا يكون الوجوب الغيرى مشروط بما هو شرط للوجوب النفسى فالوجوب النفسى مشروط بالقدره على الواجب النفسى والوجوب الغيرى أيضاً مشروط بالقدره عليه وحينئذ فإذا صرف المكلف قدرته على ترك الحرام ارتفع الوجوب النفسى بارتفاع شرطه وهو القدره وكذلك الوجوب الغيرى وهذا هو ضابط التراحم فالنتيجه أنه لا يعقل أن يكون بين حرمه المقدمه ووجوب ذيهما تراحم وبينها وبين وجوبها الغيرى تعارض ولا فرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمه مطلقاً والقول بوجوب الحصه الموصله فحسب فإنه على كلا القولين لا تعارض بين حرمتها ووجوبها الغيرى بل بينهما تراحم تبعاً للتراحم بينها وبين وجوب ذيهما.

وعلى هذا فحرمه المقدمه مشروطه بعصيان الواجب فإذا أتى بالمقدمه وعصى الواجب ولم يأت به فقد فعل محرماً وترك واجباً وإن أتى به فلا حرمه لها.

وأما إن كانت حرمه المقدمه أهم من وجوب الواجب فلا وجوب عندئذ لكى يترشح منه إلى مقدمته إذ مع افتراض أهميه حرمه المقدمه لا بد من ارتفاع الوجوب وتقييده بعصيان حرمه المقدمه فإذا أتى بالمقدمه تحقّق الوجوب من جهة تحقّق شرطه وهو العصيان فطالما لم يتحقّق العصيان بفعل المقدمه المحرّمه لم يتحقّق الوجوب وحيث إنّ وجوب الواجب يتحقّق بعد فعل المقدمه المحرّمه فلا موضوع حينئذ لترشح الوجوب منه إليها وإلا لزم طلب الحاصل ولا فرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمه مطلقاً والقول بوجوب الحصه الموصله فإنه على كلا القولين لا مقتضى لترشح لا قهراً ولا جعلاً أو

فقل أنّ فعل المقدمه حيث إنه شرط للوجوب فلا- يترشح منه الوجوب الغيرى عليها وإلاّ لزم تعلقه بالحاصل وإن كان وجوب الواجب مساوياً مع حرمه المقدمه فأيضاً لا موضوع لترشح الوجوب الغيرى إلى المقدمه المحرّمه لأنّ إطلاق خطاب كل منهما مشروط بعصيان الآخر فإطلاق الخطاب الوجوب مقيّد ومشروط بعصيان الحرام وهو فعل المقدمه وإطلاق الخطاب التحريمى مشروط بعصيان الواجب وعلى هذا فلا وجوب فى فرض عدم عصيان الحرام بفعل المقدمه وأما فى فرض العصيان فالوجوب إنّما يتحقّق بعد تحقّق العصيان بالاتيان بالمقدمه المحرّمه وحينئذ فترشح الوجوب منه إليها من طلب الحاصل فلهذا لا مقتضى له فى هذا الفرض أيضاً بلا فرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمه مطلقاً والقول بوجوب الحصه الموصله فحسب، إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أنّ التنافى بين حرمه المقدمه ووجوب ذيهما إنّما هو من باب التراحم ولا فرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمه والقول بعدم وجوبها وعلى الأول لا فرق بين القول بوجوب المقدمه مطلقاً والقول بتخصيص وجوبها بالحصه الموصله أو الحصه التى قصد بها التوصل.

هذا كلّه على القول بإمكان تخصيص الوجوب الغيرى بالمقدمه الموصله وأما على القول باستحاله هذا التخصيص كما ذهب إليه المحقّق النائنى (قدس سره) (1) فقد ذكر بعض المحقّقين أنّه على هذا القول يقع التنافى بين حرمه المقدمه غير الموصله ووجوب ذى المقدمه إذ استحيل إطلاق كليهما معاً للتناقض والتضادّ بينهما لأنّ المقدمه لا يمكن أن تكون محرّمه وواجبه معاً فى آن واحد وتقييد وجوبها بالموصله مستحيل ويسرى هذا التعارض والتنافى بالتبع إلى وجوب ذى المقدمه

ص: ٢٩٠

وحرمة المقدمه غير الموصلة لاستحاله اجتماعهما لأنه يستلزم التكليف بالمحال هذا نظير أن يأمر المولى بانقاذ الغريق مثلاً و ينهى عن التصرف في مال الغير على الرغم من أنه متوقف عليه ولكن مع افتراض أهميه الواجب لابد من ارتفاع الحرمة عن مطلق المقدمه حتى غير الموصلة بحيث لو فعلها المكلف لم يكن عاصياً ومرتكباً للحرام وهذا من النتائج الغريبه للقول باستحاله تخصيص الوجوب بالموصلة.

ودعوى إمكان دفع هذا التنافي بالالتزام بأن حرمة غير الموصلة مشروط بترك الواجب وعصيانه بناءً على القول بإمكان الترتب كما هو الصحيح.

مدفوعه بأن الترتب إنما يعقل في موارد التزاحم بين الامتثالين لا في موارد التنافي بين الجعلين كما في المقام أو فقل أن المقدمه غير الموصلة يستحيل أن تكون حرمتها مشروط بترك ذيهما لأن المقدمه في هذا الفرض أى فرض ترك ذى المقدمه واجبه بالوجوب الغيرى بعد استحاله تقييده بالموصلة فيلزم اجتماع الضدين وهما الوجوب الغيرى والحرمة بلحاظ حال ترك ذى المقدمه فى شىء واحد وهو المقدمه فإذن لا محيص عن الالتزام بارتفاع حرمتها مطلقاً(١).

ويمكن المناقشه فيه وذلك لما تقدم من أن الوجوب الغيرى حيث إنه من شؤون الوجوب النفسى و مترشح منه فلا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضه مع حرمة المقدمه بنفسه فإنه يتبع الوجوب النفسى فى ذلك ولا يعقل أن تكون بين حرمة المقدمه ووجوب ذيهما مزاحمه وبينها وبين وجوبها الغيرى معارضه

ص: ٢٩١

ضروره أنّ معارضته إنّما هي بمعارضه الوجوب النفسى ومزاحمته إنّما هي بمزاحمته ولا يعقل أن يكون مستقلا في ذلك وإلاّ لم يكن غيرياً وهذا خلف وعلى هذا.

فما يظهر منه (قدس سره) من أنّ بين حرمة المقدّمه غير الموصله وبين وجوب ذيها مزاحمه وبينها وبين وجوبها الغيرى معارضه فإنّ لازم ذلك أن يكون وجوبها وجوباً مستقلا في قبال وجوب ذيها لا غيرياً وهو كما ترى.

وإن شئت قلت: أنّ الوجوب الغيرى بما هو اعتبار مترشّح من وجوب ذى المقدّمه فلا يكون منافياً لحرمة المقدّمه بما هي اعتبار حتى يكون اجتماعهما على المقدّمه من اجتماع الضدّين ضروره إنّ المضادّه لا تتصوّر بين الأمور الاعتباريه في نفسها هذا إضافة إلى أنّ مضادّه الوجوب الغيرى لحرمة المقدّمه إنّما هي بمضادّه الوجوب النفسى لها لا بذاتها وترشّح الوجوب الغيرى منه إليها لا يناقض حرمتها لأنّه لا يدعو إلاّ بدعوه الوجوب النفسى ولا يحرك إلاّ بمحرّكته فالتنافى بين حرمة المقدّمه ووجوبها الغيرى إنّما هو بالتبع أى بتبع التنافى بينها وبين الوجوب النفسى وما في كلامه (قدس سره) من أنّ التنافى بين حرمة المقدّمه ووجوبها الغيرى يسرى بالتبع إلى وجوب ذى المقدّمه وحرمتها غير مطابق للواقع فإنّ الأمر بالعكس تماماً هذا مضافاً إلى أنّ هذا التنافى والتعارض إذا سرى بالتبع إلى وجوب ذى المقدّمه وحرمتها كان بينهما تعارض لا تراحم مع أنّ المفروض في كلامه (قدس سره) أنّ بينها تراحم.

والخلاصه أنّه لا يمكن افتراض أنّ بين حرمة المقدّمه ووجوبها الغيرى تعارض وأما بينها وبين الوجوب النفسى تراحم فإنّ لازم ذلك أنّ الوجوب الغيرى وجوب مستقل وهو خلق وإلاّ فهو في نفسه لا يصلح أن يكون طرفاً للمعارضه أو المزاحمه لأنّه ليس وجوباً مولوياً قابل للتنجيز حتى يكون طرفاً

لها.

وعلى هذا فلا مانع من أن تكون حرمة المقدمه غير الموصلة مشروطه بترك الواجب وعصيانه ووجوبها الغيرى فى هذه الحاله بعد استحاله تقييده بالموصله لا ينافى حرمتها كذلك لا فى مرحله المبادىء ولا فى مرحله الامتثال ولا بحسب الاقتضاء لأنه لا يدعو إلا بدعوه الأمر النفسى فإذن لا مانع من الالتزام بالترتب وإن حرمة المقدمه مشروطه بترك الواجب فإذا أتى بالمقدمه ولم يأت بالواجب فقد ارتكب محرماً وإلا فلا.

تحصيل ممّا ذكرناه أنّ المقدمه إذا كانت محرّمه تقع المزاحمه بينها وبين وجوب ذيها وحينئذ فلا بدّ من الرجوع إلى مرجحات باب المزاحمه وقواعده من تقديم الأهم على المهم وغير ذلك ولا فرق فيه بين القول بوجوب المقدمه أو بعدم وجوبها.

وأما التعليق الثانى فلأنّ هذه الثمره ليست ثمره لهذه المسأله مباشره بل هى مترتبه على مسأله اخرى اصوليه كمسأله الترتب وقواعد باب التراحم لا على هذه المسأله مباشره بمعنى أنّ الدليل المباشر للفقيه فى عمليه الاستنباط هو تلك القواعد دون هذه المسأله فإنها من المبادىء التصديقيه لها.

فالتجيه أنّ ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ اصوليه مسأله مقدمه الواجب مرهونه بترتب هذه الثمره الفقهيه عليها لا يتم لأنّها لا تترتب عليها مباشره وإنّما تترتب على قواعد اخرى اصوليه كقاعده الترتب وقاعده الترجيح فى باب التراحم ومن هنا قلنا أنّ مسأله مقدمه الواجب ليست من المسائل الأصوليه.

٢ - إذا كان الواجب عليه تامه لارتكاب الحرام

وأما الثمره الثانيه: وهى ما إذا كان الواجب عليه تامه للحرام فقد ذكر (قدس سره) أنّه على القول بعدم الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيها تقع المزاحمه بين

الواجب والحرام لأنَّ وجوب الواجب وحرمة الحرام كليهما مشروط بالقدره وحيث إنَّ للمكلّف قدره واحده فإنَّ صرفها في امتثال الواجب عجز عن ترك الحرام فتنتفى حرمة حينئذ بانتفاء شرطها و هو القدره و ان صرفها في ترك الحرام عجز عن امتثال الواجب فينتفى وجوبه حينئذ بانتفاء شرطه وهو القدره فإذا لا تنافى بين المجعولين في مرحله الجعل والتنافى بينهما إنّما هو في مرحله الامتثال من جهة عجز المكلّف وعدم قدرته على امتثال كليهما معاً وعلى هذا فإن كان الواجب أهم من الحرام فيقدم الواجب عليه فلا- حرمة حينئذ وإن كان العكس فبالعكس وإن كانا متساويين فالمكلّف مخيّر بين ترك الحرام بترك الواجب وبين فعل الحرام بامتثال الواجب وأمّا على القول بالملازمه فتقع المعارضه بين وجوب الواجب وبين حرمة الغيريه بملاك أنّه مقدّمه للحرام فلا- يمكن اجتماعهما لأنّه من اجتماع الضدّين وهذه ثمره فقهيه تظهر بين القولين في المسأله (1) هذا لنا تعليقان على هذه الثمره الفقيهيه أيضاً:

الأول: أنّ المسأله على كلا القولين داخله في باب المزاحمه دون المعارضه.

وأما على القول بعدم الملازمه فما ذكره (قدس سره) من أنّ المسأله داخله في باب التزاحم فهو الصحيح كما عرفت.

وأما على القول بالملازمه فما ذكره (قدس سره) من وقوع التعارض بين وجوب الواجب النفسى وحرمة الغيريه بملاك المقدّميه فلا يمكن المساعدة عليه وذلك لأنّ حرمة الغيريه حيث كانت ناشئه عن ملاك قائم بغير متعلّقها وكان اقتضاؤها باقتضاء الحرمة النفسيه ودعوتها بدعوتها لا بذاتها فلا تصلح أنّ

ص: ٢٩٤

١- (١) - بحوث في علم الأصول ج ٢: ص ٢٥٦.

تعارض الوجوب النفسى لأنّ منشأ المعارضه إنّما هو المضادّه بينهما فى مرحله المبادئ من جهه ومرحله الاقتضاء والدعوه من جهه اخرى وحيث أنّ الحرمة الغيريه لا- تنافى الوجوب النفسى فى مرحله المبادئ ولا فى مرحله الاقتضاء والدعوه باعتبار أنّ دعوتها إنّما هى بدعوه الحرمة النفسيه ولهذا لا يعقل أن تكون معارضه للوجوب النفسى حيث أنّه لا شأن لها إلاّ شأن الحرمة النفسيه ولا- يعقل أنّ تراحم الوجوب إلاّ- بمزاحمه الحرمة النفسيه ولا- تعارضه إلاّ- بمعارضتها فإذن لا يمكن افتراض أنّ بين الوجوب النفسى للواجب وحرمة الغيريه معارضه بينه وبين الحرمة النفسيه للحرام مزاحمه فإنّ لازم ذلك أن لا تكون الحرمة الغيريه من شؤون الحرمة النفسيه وهذا خلف.

فالتتيجه أنّه لا فرق بين القولين فى المسأله وإنّما على كلا القولين داخله فى كبرى باب التزاحم والمرجع فيها قواعد هذا الباب.

التعليق الثانى: أنّ هذه الثمره ليست ثمره فقهيه لهذه المسأله مباشره بل هى ثمره فقهيه للمسأله الأخرى الأصوليه وهى قواعد باب التزاحم فإنّ تلك القواعد هى كبرى القياس وهذه المسأله صغرى لها فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ أصوليه هذه المسأله مرهونه بترتب هذه الثمره عليها(1) فى غير محلّه لأنّها لا- تترتب عليها مباشره الذى هو الملاك لأصوليه المسأله وإنّما تترتب كذلك على مسائل اخرى وهى القواعد المذكوره فإذن تلك القواعد هى من المسائل الأصوليه دونها. إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أنّ ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من الثمرتين لهذه المسأله وجعل أصوليتها مرهونه بها غير تام لما عرفت من أنّ المقدّمه إذا كانت محرّمه فالمسأله وإن كانت داخله فى باب

ص: ٢٩٥

التعارض أو التضاحم إلا- أن ذلك ليس ثمره فقهيه مبرره لأصوليتها فإن الثمره الفقيهيه مترتبه على مسائل اخرى مباشره وهى كبرى قواعد الترجيح فى باب التعارض أو التضاحم لا على هذه المسأله وقد ذكرنا فى أول بحث الأصول أن الضابط لأصوليه المسأله أن تكون ذات طابع استدلالى للفقه خاصه كدليل مباشر على الجعل ومن الواضح أن هذا الضابط لا ينطبق على هذه المسأله فمن أجل ذلك لا يمكن القول بأنها مسأله اصوليه بل هى مبادئ التصديقيه وصغرياتها.

ما ذكره المحقق الخراسانى كثره فقيهيه للقول بوجوب المقدمه الموصله

ثم إن المحقق الخراسانى (قدس سره) ذكر ثمره فقيهيه للقول بوجوب المقدمه الموصله وهى صحه العباده إذا كان تركها مقدمه لواجب أهم كما إذا وقعت الصلاه فى المسجد مزاحمه مع واجب أهم كالإزاله مثلا فإنه على القول بوجوب المقدمه مطلقاً تقع الصلاه فاسده على أساس أنها الضد العام للواجب الغيرى وهو تركها والأمر به وإن كان غيرياً فهو يقتضى النهى عن ضده العام والنهى عن العباده يوجب فسادها وإن كان غيرياً وأما إذا قلنا بأن الواجب المقدمه الموصله لا مطلق المقدمه وحينئذ فحيث أن فعل الصلاه ليس ضدّاً عاماً للترك الموصل فلا يقتضى الأمر به النهى عنها حتى تقع فاسده فلهذا لا بد من الحكم بصحتها فهذه ثمره مترتبه على القول بوجوب المقدمه الموصله فحسب (١).

والجواب: أن صحه العباده وفسادها وإن كانت تصلح أن تكون ثمره فقيهيه للمسأله الأصوليه إلا- أنهما لا يترتبان على هذه المسأله مباشره أما الفساد فهو يتوقف على تماميه عدّه مسائل ومقدمات:

الأولى: القول بثبوت الملازمه بين الأمر بشىء والنهى عن ضده.

الثانيه: أن النهى الغيرى كالنهى النفسى يقتضى الفساد.

-

ص: ٢٩٤

١- (١) - كفايه الأصول: ص ١٢١.

الثالثة: أن يكون ترك أحد الضدين مقدّمه للضد الآخر.

وكل هذه المسائل والمقدمات غير ثابتة كما سوف يأتي بيانه في مبحث الضد الخاص بعونه تعالى.

وأما صحه العباده كالصلاه مثلاً فهي لا تترتب على القول بوجوب المقدمه الموصله لأن الأمر بالترك الموصول وإن لم يقتض النهى عن الصلاه إلا أنه في هذه الحاله لا يمكن الأمر بها وإلا لزم الأمر بالضدين هما الصلاه والازاله ومن الواضح أن صحه العباده تتوقف على أحد أمرين:

الأول: على وجود الأمر.

الثاني: على إحراز وجود الملاك والمجوبيه فيها.

وإحراز الثاني يتوقف على وجود الأول إذ لا طريق إليه بدونه وعلى هذا فإذا لم يكن أمر بالصلاه كما في المقام فلا طريق إلى إحراز أنها مجوبه ومشملة على المصلحه في هذه الحاله فلهذا تتوقف صحتها على مسأله اخرى وهى مسأله الترتب إذ بها يثبت الأمر بالصلاه مشروطاً بترك الازاله.

فالنتيجه أن صحه العباده لا تترتب على هذه المسأله مباشره بل هى مترتبه على مسأله الترتب كذلك وهى مسأله اصوليه دونها.

هذا إضافه إلى أننا لو سلّمنا تماميه المقدمات المذكوره فمع ذلك لا يمكن الحكم بصحه العباده كالصلاه لأن الأمر بتركها الموصول وإن لم يقتض النهى عنها إلا أنها مع ذلك تكون متعلقه للنهى الغيرى على ضوء تلك المقدمات فإن بين الضدين تمنع فكما أن ترك كل منهما مقدمه لوجود الآخر فكذلك وجود كل منهما مانع عن الآخر وعله لتركه وعلى هذا فوجود الصلاه مانع عن وجود الازاله وعله تامه لتركها والمفروض أنه حرام غيرى باعتبار أنه الضد العام لوجود الازاله وحيث أن فعل الصلاه عله تامه لتركها فيحرم

بالحرمة الغيريه على أساس أنه مقدّمه موصله فاِذن لا- فرق بين القولين فى المسأله فعلى كلا القولين لا يمكن الحكم بصحّه العباده.

وهنا ثمرات اخرى ذكروها لهذه المسأله، ولكنّها جميعاً ليست ثمره للمسأله الأصوليه فإنّ ثمرتها إثبات الجعل الشرعى الكلى بها مباشره لا تطبيق الجعل الثابت على مصادق من مصاديقه.

ص: ٢٩٨

إشارة

الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته

قد استدلل على الملازمه بينهما بوجوه:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) من أنّ الأوامر الغيريه كقوله تعالى (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْبِطُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...) الخ(١) وقوله (عليه السلام): اغسل ثوبك من أبوال ما يؤكل لحمه(٢) وما شاكل ذلك تدلّ على إيجاب المقدمه وهذه الأوامر وإن وردت في بعض المقدمات إلاّ أنّه يستكشف منها أنّ وجوبها لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته مبرّره له وتلك النكته هي ثبوت الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته إذ احتمال خصوصيه في المقدمات المذكوره غير محتمل.

وفيه أنّ مفادها ليس الوجوب الغيرى للمقدمه بل مفادها الإرشاد إلى الشرطيه فإنّها كالأوامر المتعلقه بأجزاء العبادات كالصلاه ونحوها فإنّ مفادها

ص: ٢٩٩

١- (١) - سورة المائده: ٨.

٢- (٢) - راجع الوسائل ج ٢: ص ١٠٠٩ ب ٩ من النجاسات.

الإرشاد إلى جزئيتها للعبادات.

والخلاصه أنّ أوامر الأجزاء والشرائط وأوامر إرشاديه فيكون مفادها الإرشاد إلى الجزئيه والشرطيه لا جعل الوجوب الغيرى لها
فإذن تلك الأوامر أجنبيه عن الدلاله على جعل الوجوب الغيرى للمقدمات.

الثانى: أنّ الملازمه فى الاراده التكوينيّه ثابتة بين إرادته شىء تكويناً وإرادته مقدماته كذلك فإذا كانت ثابتة فى الاراده التكوينيّه
فهى ثابتة فى الاراده التشريعيّه أيضاً تطبيقاً للكبرى الكليه وهى أنّ كلّما يجوز فى الاراده التكوينيّه يجوز فى الاراده التشريعيّه
وعلى هذا فكما أنّ من أراد شيئاً أصاله أراد مقدماته بالتبع للحفاظ عليه فكذلك إذا أراد المولى الفعل عن المكلف تشريعاً أراد
مقدماته أيضاً بنفس الملاك ومعنى إرادته مقدماته إيجابها الغيرى.

وفيه أنّ هذا الوجه مركّب من مقدمتين:

الأولى: صغرى القياس وهى ثبوت الملازمه بين إرادته شىء تكويناً وإرادته مقدمات تبعاً.

الثانيه: كبرى القياس وهى أنّ كلّما يجوز فى الاراده التكوينيّه يجوز فى الاراده التشريعيّه.

أمّا المقدمه الأولى فهى وإن لم تكن برهانيه إلا أنّها وجدانيه بمعنى أنّ إرادته شىء بالذات تستلزم قهراً إرادته مقدمته تبعاً وبالغير
بملا-ك أنّ وجود المراد يتوقّف على وجودها فى الخارج والاراده التبعيه حيث أنّها من شؤون الاراده الذاتيه فلا تنافى حرمة
المقدمه إلا- بمنافاه الاراده الذاتيه فإنّ منافاتها إنّما هى بمنافاتها ومعارضتها إنّما هى بمعارضتها وليست بالأصالة وعلى هذا
فالمقدمه إذا كانت محرّمه ومبغوضه فإن كانت حرمتها أهم من وجوب الواجب النفسى ومبغوضيتها أقوى من محبوبيتها ففى مثل
ذلك لا وجوب

ص: ٣٠٠

للواجب ولا محبوبه له بلحاظ أنها مزاحمه بمغوضيه المقدمه الأقوى منها وإن كان في نفسه ويقطع النظر عن مغوضيه المقدمه محبوباً وكذلك مقدمته محبوبه بالتبع بقطع النظر عن مغوضيتها وإن كانت حرمتها مساويه مع وجوب الواجب النفسى فالأمر أيضاً كذلك.

والخلاصه أنّ حرمة المقدمه ومغوضيتها لا تصلح أن تكون دليلاً على عدم الملازمه بين إرادته شيء ذاتاً وإرادته مقدمته تبعاً وبين محبوبه شيء أصله ومحبوبه مقدمته تبعاً والإرادة التبعيه ليست إرادته مستقله ولها وجود كذلك في افق النفس بل هي متولده من الإراده الأصيله ومن مراتب وجودها النازله.

وأما المقدمه الثانيه: فهي غير صحيحه إذ لا دليل على أنّ كلّما يجوز في الإراده التكوينيّه يجوز في الإراده التشريعيّه أيضاً وذلك لأنّ للحكم ثلاث مراحل:

الأولى: مرحله الملاك.

الثانيه: مرحله الإراده والحبّ.

الثالثه: مرحله الجعل والاعتبار.

أمّا في المرحله الأولى فلا ملازمه بين اتّصاف الفعل بالملاك واتّصاف مقدماته به وإلا لكان وجوبها نفسياً لا غيرياً وهذا خلف.

وأما في المرحله الثانيه فقد عرفت ثبوت الملازمه فيها وجداناً بين إرادته شيء وإرادته مقدماته لا برهاناً وأمّا في المرحله الثالثه وهي مرحله الإراده التشريعيّه التي هي متمثله في إيجاب شيء فلا ملازمه بينه وبين إيجاب مقدماته وذلك لأنّه إن أريد بالملازمه بينهما ترشّح وجوب المقدمه وتولده من وجوب ذيها بصوره قهريه كتولّد المعلول عن العله التامه ففيه أنّه غير معقول لأنّ الوجوب أمر اعتباري لا واقع له في الخارج لكي يتصوّر فيه التأثير والتأثر والعليه

والمعلوليه هذا إضافه إلى أنه فعل اختياري للجاعل مباشره فلا يعقل فيه التسبب بأن يكون سبباً لاعتبار آخر قهراً فإن افتراضه خلف.

وإن اريد بها الملازمه بين جعل الوجوب لشيء وجعله لمقدمته تبعاً ففيه أن هذا وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه لا يمكن الالتزام به إثباتاً وذلك لأن جعل الوجوب لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته وتلك النكته هي كونه داعياً ومحركاً للمكلف نحو الطاعه والامثال والمفروض أن الوجوب الغيرى لا يصلح أن يكون داعياً ومحركاً نحوها لما تقدم من أن موافقه الوجوب الغيرى لا تكون طاعه ومخالفته لا تكون معصيه فلهذا لا يكون داعياً لأن داعيته إنما هي بداعويه الوجوب النفسى فإذن لا مبرر لجعله فيكون لغواً وجزافاً.

الثالث: أن المقدمه لو لم تكن واجبه لجاز تركها فإذا جاز تركها فهل يعاقب على ترك ذى المقدمه أو لا وكلاهما لا يمكن، أما الأول فلأن لازمه عدم جواز ترك المقدمه الذى يوجب ترك ذبيها.

وأما الثانى فلأن لازمه انقلاب الواجب النفسى المطلق إلى الواجب المشروط بأن يكون وجوبه مشروطاً بالاتيان بالمقدمه فإذن تكون المقدمه مقدمه الوجوب فلا يجب تحصيلها.

وفيه أنه إن اريد بجواز الترك جوازه مطلقاً عقلاً وشرعاً فهو وإن كان يستلزم المحذور المذكور إلا أنه غير مراد جزماً وإن اريد بجوازه جوازه شرعاً بمعنى عدم إيجاب الشارع المقدمه فهو لا يستلزم المحذور المتقدم لأن العقل مستقل بوجوب الاتيان بها بملاك حكمه بوجوب الاتيان بالواجب النفسى وامثاله لأنه من شؤون امثاله واطاعته.

والخلاصه أنه لا شبهه فى استقلال العقل بوجوب الاتيان بالصلاه مثلاً بتمام شروطها وقيودها وما يتوقف وجودها عليه.

فالتنتيجه أنّ هذا الوجه أيضاً غير تام.

الأصل العملي في المسأله

١ - مقتضى الاصل العملي في المسأله الاصوليه

يقع الكلام فيه تارة في المسأله الاصوليه وأخرى في المسأله الفرعيه أما الكلام في الأولى فلا موضوع للأصل العملي فيها لأنّ الملازمه بنحو القضيّه الشرطيّه التي يدور صدقها مدار ثبوتها في الواقع سواء كان طرفاها من الشرط والجزاء موجودين أم لا أزليه وليست لها حاله سابقه.

وعلى الجملة فالملازمه في المسأله بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته بنحو القضيّه الشرطيّه إن كانت ثابتة فهي ثابتة من الأزل وإن لم تكن ثابتة فكذلك من الأزل فلا تتصوّر فيها الحاله السابقه لا- وجوداً ولا- عدماً لكي تكون من موارد التمسّك بالاستصحاب عند الشك في بقائها نعم لو اريد بالملازمه، الملازمه الفعلية بين الوجوب النفسي للشيء بعد تحقّقه والوجوب الغيرى فهي مسبوقة بالعدم بنحو العدم الأزلي فإن قبل تحقّق الوجوب النفسي لم يكن وجوب ولا استلزامه للوجوب الغيرى وبعد تحقّقه نشك في تحقّق صفه الملازمه بينهما وحينئذ فلا مانع من استصحاب عدم تحقّقها إلا أنّ هذا الاستصحاب لا أثر له إذ مرجعه إلى استصحاب عدم تحقّق الوجوب الغيرى وهو لا يجرى لأنّ الأصول العمليه كأصالة البراءه والاستصحاب ونحوهما إنّما تجرى فيما هو قابل للتنجيز والتقدير لا- مطلقاً ولهذا يختصّ جريانها في الأحكام التي تقبل التنجيز والتقدير والوجوب الغيرى للمقدّمه شرعاً بما أنّه غير قابل للتنجيز فلا عقوبه في مخالفته لكي يجرى استصحاب عدم تحقّق عند الشك فيه لدفع احتمال العقوبه عليها هذا إضافه إلى أنّه أصل في المسأله الفرعيه لا في الاصوليه ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو في الثاني دون الأول ونتيجه ذلك أنّه لا أصل في

٢ - مقتضى الأصل العملي في المسأله الفرعيه

وأمّا الكلام في المسأله الفرعيه فقد أفاد المحقق النائيني (قدس سره) أنه لا مانع من الرجوع إلى أصله عدم وجوب المقدمه بتقريب أنّ المقدمه قبل إيجاب ذيلها لم تكن واجبه وبعد وجوبه شكّ في وجوبها ومعها لا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم وجوبها أو لا أقل من أصله البراءه هذا(١).

وقد أورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بما أشرت إليه الآن من أنّ الأصول العمليه إنّما تجرى في الأحكام التكليفيه الالزاميه لدفع الكلفه والمسؤوليه عن المكلف أمامها عند الشك في ثبوتها وقد مرّ أنه لا عقوبه على مخالفه الوجوب الغيري ولا مسؤوليه على المكلف من قبله ولا امتنان في رفعه(٢) ولهذا لا مجال لجريان الأصول العمليه فيه لا أصله البراءه ولا الاستصحاب لأنها إنّما تجرى في الأحكام التكليفيه التي تقبل التنجيز والتعذير ويكون في مخالفتها عقاب وفي موافقتها ثواب وقد تقدّم أنّ وجوب المقدمه شرعاً على القول به ليس بنفسه ممّا يقبل التنجيز والتعذير هذا تمام كلامنا في مقدمه الواجب.

مقدمه المستحب والمكروه والحرام

مقدمه المستحب

أمّا مقدمه المستحب فهي كمقدمه الواجب فلو قلنا بالملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فلا بدّ أن نقول بها بين استحباب شيء واستحباب مقدمته بنفس الملاك فلا فرق بينهما لا في مرحله المبادئ ولا في مرحله الجعل.

ص: ٣٠٤

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ٢٣٠

٢- (٢) - المحاضرات ج ٢: ص ٤٣٧.

وأما مقدمه الحرام فقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) أنها على ثلاثة أقسام:

الأول: ما لا يتوسط بين المقدمه وذيها إرادته الفاعل واختياره بمعنى أن المقدمه علّه تامه لارتكاب الحرام وفي هذا القسم حكم (قدس سره) بحرمة المقدمه حرمة نفسه بتقريب أن النهي المتعلق بذى المقدمه فهو متعلق في الحقيقه بالمقدمه باعتبار أنها مقدوره.

الثاني: ما يتوسط بين المقدمه وذيها إرادته المكلف واختياره وكان المكلف يقصد باتيانها التوصل إلى الحرام.

وفي هذا القسم أيضاً حكم (قدس سره) بالحرمة متردداً بين كونها نفسه أو غيره فإنها إن كانت من باب التجري فهي حرمة نفسه وإن كانت من باب السرايه فهي غيره.

الثالث: هذا الفرض ولكن المكلف لم يأت بالمقدمه بقصد التوصل إلى الحرام والمفروض أنه قادر على ترك الحرام بعد الاتيان بها أيضاً وفي هذا القسم حكم (قدس سره) بعدم حرمتها(1).

وقد أورد على ذلك السيد الأستاذ (قدس سره) بتقريب أنه لا يمكن الحكم بحرمة المقدمه في هذين القسمين وإن قلنا بوجوب المقدمه هناك لأن حكم العقل بالملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته إنما هو بملاك أن الاتيان بالواجب لا يمكن بدون الاتيان بمقدماته وهذا الملاك غير متوفر فيهما لأن ترك الحرام في مثلهما لا يتوقف على ترك مقدمته إذ بإمكان المكلف أن يترك الحرام فيه مع الاتيان بمقدماته فإذن لا وجه للالتزام بحرمة المقدمه فيهما وأما القسم الأول فحرمة المقدمه فيه مبنيه على القول بوجوب مقدمه الواجب فإن

قلنا بوجود المقدمه بملاك أن الاتيان بالواجب يتوقف على الاتيان بها فلا بد أن نقول بحرمه مقدمه الحرام في هذا القسم لأن ترك الحرام يتوقف على تركها وإلا فلا يتمكن من تركه (١).

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أن حرمه المقدمه في هذا القسم حرمه نفسه لا وجه له أصلاً ضروره أن ملاك الحرمه النفسيه غير موجود فيها وهو المفسده الملازمه لأنها قائمه بذاتها بل الموجود فيها ملاك الحرمه الغيريه وهو توقف ترك الحرام على تركها.

إلى هنا قد تبين أن الصحيح ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) دون ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره).

الفرق بين مقدمه الحرام و مقدمه الواجب

بقي هنا شيء وهو أن الفرق بين مقدمه الواجب ومقدمه الحرام في نقطه واحده وهي أن المطلوب في الحرام حيث إنه الترك فيكون المتصف بالحرمه الغيريه مجموع مقدماته لا- جميعها على أساس أن تركه يتوقف على ترك أحدها غاية الأمر أنها إن كانت عرضيه فالمطلوب هو ترك أحدها تخييراً وإن كانت طوليه فالمطلوب هو ترك ما يقع في آخر سلسله علل الحرام.

وأما المطلوب في الواجب فحيث أنه الفعل فالمتصف بالوجوب الغيرى جميع مقدماته سواء كانت عرضيه أم طوليه.

نتيجه البحث عدّه نقاط

الأولى: أن مسأله مقدمه الواجب ليست مسأله اصوليه لعدم توفر ملاك الأصوليه فيها وهو ترتب أثر فقهي منجز عليها مباشره الذي هو المعيار العام

ص: ٣٠٦

لأصوليه المسأله والوجوب الغيرى لا- يصلح أن يكون ثمره لها لأنه غير قابل للتنجيز الموجب لاستحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته.

الثانيه: أن السيد الأستاذ (قدس سره) قد ذكر لها ثمرتين منجزتين:

الأولى: ما إذا كانت المقدمه محرمه.

الثانيه: ما إذا كان الواجب عله تامه للحرام، ولكن قد تقدم موسيماً أن هاتين الثمرتين ليست من ثمرات هذه المسأله وثمرتان عليها مباشره بل هما من ثمرات مسائل اخرى وثمرتان عليها كذلك وهى قواعد باب التراحم والتعارض.

الثالثه: ذكر المحقق الخراسانى (قدس سره) أنه على القول بوجوب المقدمه الموضيحه تترتب على هذه المسأله ثمره فقيهيه وهى صحه العباده إذا كان تركها مقدمه لواجب أهم.

ولكن تقدم أن صحه العباده وإن كانت تصلح أن تكون ثمره فقيهيه للمسأله إلا أنها لا تترتب على هذه المسأله مباشره بل هى مترتبة على مسأله الترتب.

الرابعه: قد استدلل المحقق الخراسانى (قدس سره) على الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدماته بالأوامر الغيريه كقوله تعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... الخ).

ولكن قد تقدم أن مفاد تلك الأوامر الإرشاد إلى شرطيه هذه المقدمات دون وجوبها الغيرى.

الخامسه: أن الملازمه بين إرادته شىء تكوينياً وإرادته مقدماته تبعاً ثابتة وجداناً فإذا كانت هذه الملازمه ثابتة بينهما فى الاراده التكوينييه فهى ثابتة فى الاراده التشريعيه أيضاً، ولكن قد مر أنها غير ثابتة فى الاراده التشريعيه ولا

ملازمه بينهما وبين الاراده التكوينية فى ذلك.

السادسه: أنّ المقدمه لو لم تكن واجبه لجاز تركها فإذا جاز تركها فهل يعاقب على ترك ذى المقدمه أو لا وكلاهما لا يمكن.

وفيه ما تقدم من عدم صحه هذا الدليل بل فيه مغالطه واضحه.

السابعه: الصحيح أنه لا ملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته لا مطلقاً ولا فى خصوص المقدمه الموصله.

الثامنه: إذا شكّ فى ثبوت الملازمه بين وجوب شىء ووجوب مقدمته وعدم ثبوتها بنحو القضييه الشرطيه فلا أصل فى المسأله لكى تثبت به الملازمه أو عدمها لأنها إن كانت ثابتة فهى ثابتة من الأزل وإلاّ فعدمها كذلك فلا حاله سابقه لها.

التاسعه: ذكر المحقق النائينى (قدس سره) أنه لا مانع من الرجوع إلى الأصل العملى فى المسأله الفرعيه وهو استصحاب عدم وجوب المقدمه عند الشكّ فيه أو أصاله البراءه عنه (1).

ولكن تقدم أنّ الأصول المؤمنه لا تجرى فى الوجوب الغيرى للمقدمه عند الشكّ فيه لأنها إنما تجرى فى الأحكام التى تقبل التنجيز والتعذير والوجوب الغيرى بما أنه لا يقبل التنجيز والتعذير فلا تجرى فيه الأصول العمليه.

العاشره: أنّ مقدمه المستحبّ كمقدمه الواجب بدون فرق بينهما من هذه الناحيه ومقدمه المكروه كمقدمه الحرام.

وأما مقدمه الحرام فإن كان تركه متوقفاً على ترك مقدمته فحالها حال

-

ص: ٣٠٨

١- (١) - نفس المصدر المتقدم: ص ١٩٧.

مقدّمه الواجب فإن قلنا بوجوب مقدّمه الواجب فلا بدّ أن نقول بحرمة مقدّمه الحرام أيضاً وإن لم يكن ترك الحرام متوقفاً على ترك مقدّمته فلا إشكال في عدم حرمتها وإن قلنا بوجوب مقدّمه الواجب.

هذا تمام كلامنا في مبحث مقدّمه الواجب.

ص: ٣٠٩

فسّر كلمه (ضدّ) لغه وعرفاً بما يعاند الشيء وينافيه سواءً كان أمراً وجودياً كالأفعال الخاصّه أم عدمياً كالترك.

وقد قسّم الأصوليون الضدّ على نوعين:

الأول: الضدّ الوجودى الخاصّ.

الثانى: الضدّ العام وهو ما يقابل الوجود بتقابل الإيجاب والسلب.

وهذا التقسيم ينسجم مع مفهوم الضدّ الجامع بين النوعين.

وعلى هذا فالكلام فى المسأله يقع فى مقامين:

الأول: فى الضدّ العام.

الثانى: فى الضدّ الخاصّ.

وقبل الدخول فى المسأله نبدأ بنقطتين:

النقطه الأولى: البحث عن نكته أصوليه هذه المسأله

الأولى: قد تقدّم فى ضمن البحوث السالفه أنّ اصوليه المسأله مرهونه بترتب أثر فقهي عليها مباشره وعلى هذا فيقع البحث عن نكته اصوليه هذه المسأله عند الأصحاب، قد يقال كما قيل أنّ اصوليتها مرهونه على القول بالملازمه بين وجوب شيء وحرمة ضده، فإنّ حرمة هي ثمره هذه المسأله

وأصوليتها مرهونه بها، ولكن قد تقدّم أنّ الحرمة الغيريه كالوجوب الغيرى لا تصلح أن تكون ثمره للمسألة الأصوليه، لأنّ ثمرتها مسأله فقهيه قابله للتنجيز والتعذير، والمفروض أنّ الحرمة الغيريه لا- تقبل التنجيز، ولهذا لا عقاب على مخالفتها ولا ثواب على موافقتها بما هي موافقه لها.

ومن هنا ذهب السيد الأستاذ (قدس سره) إلى أنّ اصوليتها مرهونه بصحّه العباده المترتبه على هذه المسأله على القول بعدم الاقتضاء (١).

ولكن قد سبق أنّها لا تترتب على المسأله على هذا القول مباشره بل هي مترتبه على مسأله اخرى وهي مسأله الترتب فإنّها مسأله اصوليه وهذه المسأله على هذا القول صغرى لها وتمام الكلام هناك.

النقطه الثانيه: دخول المسأله على القول بعدم الاقتضاء فى باب التزام و على القول بالاقتضاء فى باب المعارضه غير صحيح

اشاره

الثانيه: أنّ ما ذكر من أنّ هذه المسأله على القول بعدم الاقتضاء داخله فى باب التزامه وعلى القول بالاقتضاء داخله فى باب المعارضه غير صحيح فإنّ المسأله على كلا القولين داخله فى باب التزامه لأنّ الحرمة الغيريه بما هي لا تصلح أن تعارض الوجوب النفسى لا- فى المبدأ ولا- فى المنتهى ولا فى الاقتضاء فإنّ اقتضاء الحرمة الغيريه إنّما هو باقتضاء الحرمة النفسيه لا فى نفسها ومزاحمتها إنّما هي بمزاحمتها وكذلك معارضتها وتفصيل ذلك تقدّم فى أول بحث الأصول وبعد ذلك نقول أمّا الكلام فى المقام الأول ففيه أقوال ثلاثه:

المقام الأول: الضد العام

اشاره

القول الأول: أنّ الأمر بشيء عين النهى عن ضده العام وهو الترك.

القول الثاني: أنّه يدلّ عليه بالتضمّن.

القول الثالث: أنّه يدلّ عليه بالالتزام.

القول الأول: الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام

أمّا القول الأول: فإن اريد بذلك أنّ الأمر كما يدلّ على وجوب متعلقه

حقيقه يدلّ على حرمة تركه كذلك بمعنى أنّه يقتضى حكيمين متباينين من مرحلة المبادئ إلى مرحلة الاعتبار أحدهما الوجوب المتعلّق بالفعل بنحو صرف الوجود والآخر الحرمة المتعلّقه بتركه.

فيرد عليه أنّ ذلك وإن كان ممكناً بحسب مقام الثبوت والواقع كما إذا فرضنا أنّ الفعل كالصلاه مثلاً مشتمل على مصلحه ملزمه تدعو المولى إلى جعل الوجوب له وتركه مشتمل على مفسده ملزمه تدعو المولى إلى جعل الحرمة له وفي مثل ذلك لا مانع من جعل الوجوب للفعل والحرمة للترك ولا- تنافى بينهما لا فى مرحلة المبادئ ولا فى مرحلة الاعتبار إلاّ أنّه لا يمكن ذلك بحسب مقام الاثبات لأنّ الأمر يدلّ على الطلب المولوى الذى هو مدلوله ولا يدلّ على الزجر الذى هو مدلول النهى لا بالمطابقه ولا بالتضمّن ولا بالالتزام.

والخلاصه: أنّ هذا القول بهذه الصيغه وهى أنّ الأمر بشىء عين النهى عن ضده غير معقول بداهه أنّ الأمر لا يمكن أن يكون عين النهى لا- فى مرحلة المبادئ ولا فى مرحلة الجعل والاعتبار ولا فى مرحلة الفعلية وعلى هذا فإن اريد بها الدلاله المطابقه فقد عرفت أنّ الأمر لا يدلّ على النهى بالمطابقه وإن اريد بها العينيه فى التأثير بمعنى أنّ تأثير الأمر بشىء كتأثير النهى عن نقيضه وهو الترك فى التقريب إلى الفعل والابتعاد عن الترك وأنهما على مستوى واحد فلا فرق فى التأثير بين قول المولى (صلّ) وبين قوله لا تترك الصلاه حيث أنّ لهما أثراً واحداً فى نفس المكلف وهو تحريكه نحو الفعل وابتعاده عن الترك.

فيرد عليه أنّ معنى ذلك هو أنّ الأمر والنهى مشتركان فى الأثر وهو تحريك الأمر المكلف نحو الفعل بنفسه تحريك النهى المكلف نحو

الابتعاد عن تركه لا في المدلول والمعنى وهذا خلف الفرض.

وإن اريد بها أنّ النهى عن شىء عباره عن طلب نقيضه ونقيض الشىء تركه ونقيض الترك الفعل وعليه فالنهي عن ترك الشىء معناه طلب نقيضه وهو الفعل وهذا معنى أنّ الأمر بشىء عين النهى عن ضده العام فإذن ليس النهى عن ترك ذلك الشىء غير طلب فعله.

فيرد عليه أنّه مبنى على أن يكون معنى النهى عن شىء طلب نقيضه وعليه فالنهي عن الضدّ العام معناه طلب نقيضه وهو الفعل ولكن هذا المبنى خاطيء جداً وغير صحيح فإنّ معنى النهى عن شىء هو الزجر عنه باعتبار أنّه ناشىء عن اتّصافه بالمفسده الملزمه لا عن اتّصاف تركه بالمصلحه كذلك ليكون معنى النهى عن شىء طلب نقيضه.

والخلاصه: أنّ معنى الأمر هو الطلب المولوى الناشىء من المصلحه فى الفعل ومعنى النهى هو الزجر المولوى الناشىء من المفسده فيه، هذا كلّ بلحاظ عالم الاعتبار والجعل.

وأما بلحاظ عالم المبادئ فلا يعقل أن تكون المصلحه عين المفسده والإراداه عين الكراهه والحبّ عين البغض، نعم لا مانع من أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحه والترك على مفسده.

والأول يكون منشأً للإراداه والحبّ.

والثانى للكراهه والبغض هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ الملازمه بين إراداه شىء وكراهه تركه تبعاً وإن كانت موجوده وجداناً وكذلك بين حبّ شىء وبغض تركه تبعاً إلاّ أنّها تدلّ على التعدّد والاثنينيّه لا على العينيه والوحده.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أنّ الأمر بشىء لا يعقل أن

يكون عين النهى عن ضده العام إلا بناءً على تفسيره بطلب ترك نقيضه كما هو المشهور ولكن هذا التفسير خاطيء جداً أما أولاً فلأنه خلاف المتفاهم العرفي لأن المتفاهم منه عرفاً الزجر والمنع المساوق للحرمة.

وثانياً أن هذا التفسير لا ينسجم مع ما هو واقع النهى وحقيقته وروحه وهو المفسده الملزومه القائمه بمتعلقه فإنها تدعو المولى إلى النهى والزجر عنه والمنع من إيجاده في الخارج ولا تدعو إلى طلب تركه لأن الطلب ناشيء عن مصلحه في متعلقه والمفروض أنه لا مصلحه فيه والمفسده في الفعل لا تتطلب ذلك وإنما تتطلب الزجر عنه، تحصيل أن القول بالعينيه لا يرجع إلى معنى محصل.

القول الثاني: الأمر بالشيء يدل على النهى عن ضده العام بالتضمن

وأما القول الثاني: وهو القول بالتضمن والجزئيه فلا أساس له إلا دعوى أن الوجوب ينحل إلى اعتبارين:

اعتبار طلب الفعل واعتبار المنع من الترك.

ولكن هذه الدعوى خاطئه جداً وذلك لأنه إن اريد بذلك أن الوجوب مركب من اعتبارين:

أحدهما بمثابه الجنس والآخر بمثابه الفصل.

فيردّه أن الوجوب أمر اعتبارى وهو بسيط ولا يتعقل له الجنس والفصل وإن اريد بذلك أن المولى إذا أمر بشيء فقد أنشأ أمران:

أحدهما: طلب الفعل.

والآخر: المنع من الترك.

فيردّه أن الأمر لا يدل على المنع من الترك لا مادّه ولا هيئته لا بالمطابقه ولا بالتضمن والالتزام وإنما يدل على الطلب المولى المساوق للوجوب.

نعم إذا أمر المولى بشيء فالعقل يحكم بالمنع عن تركه لا المولى.

فالتتيجه أنّ هذا القول أيضا لا يرجع إلى معنى محصل.

القول الثالث: الأمر بالشئ يدل على النهى عن ضده العام بالالتزام

وأما القول الثالث: فالمعروف والمشهور بين الأصحاب أنّ الأمر بشئ يدل بالالتزام على النهى عن ضده العام ولا خلاف في ذلك وإنما الخلاف بينهم في أنّ هذه الملازمه هل هي بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص أو البين بالمعنى الأعم، فذهب المحقق النائيني (قدس سره) إلى الوجه الأول بدعوى أنّه يكفي في تصوّر المنع من الترك تصوّر وجوب شئ بلا حاجه إلى عنايه زائده ثم قال وعلى تقدير التنزل عن ذلك فلا شبهه في الوجه الثانى وهو اللزوم البين بالمعنى الأعم هذا.

والتحقيق فى المقام أن يقال أنّ البحث عن وجود الملازمه فى المسأله يقع فى موردين:

الأول: فى مرحله المبادئ والملاكات.

الثانى: فى مرحله الجعل والاعتبار.

أما الكلام فى المورد الأول فالظاهر أنّ الملازمه بين إرادته شئ بالأصالة وكراهه تركه بالتبع بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص غير موجوده إذ كثير ما أراد شخص فعل شئ غافلا عن تركه مع أنّ الملازمه لو كانت بينهما بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص فمجرد تصوّر الملزوم يستلزم تصوّر اللانزم قهراً بدون متبّه آخر لاستحاله الانفكاك بينهما مع أنّ الأمر ليس كذلك وأما الملازمه بينهما بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم فالظاهر أنّها ثابتة وجداناً لا - برهاناً إذ ليس بإمكاننا إقامه برهان على ذلك وإيماننا بها إنّما هو بشهاده الوجدان ولهذا لا - يمكن الزام الخصم بها فالتتيجه أنّ الملازمه بينهما بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص غير موجوده وأما بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم فهى موجوده وكذلك الحال بين حبّ شئ بالأصالة وبغض تركه بالتبع

فإن الملازمه بينهما بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص غير ثابتة وأما بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم فهي ثابتة وجداناً لأن كل من راجع إلى وجدانه يرى ثبوت الملازمه بين حب شيء أصاله وبغض تركه تبعاً في نفسه.

وأما الكلام في الثانى أى الملازمه بين الأمر بشيء كالصلاه مثلاً والنهى عن تركه في مرحله الجعل والاعتبار فلا شبهه في عدم ثبوتها لأنه إن اريد بها الملازمه بينهما بصورة قهريه كالملازمه بين العله والمعلول ففيه إنها غير معقوله لأن الحرمة أمر اعتبارى لا واقع لها ما عدا اعتبار المعبر وجعلها باختياره وإرادته في عالم الاعتبار والذهن فلا يعقل أن تتولد من اعتبار آخر كتولد المعلول من العله التامه بدون اعتبار من معتبر لأنه خلف فرض أنه فعل اختيارى مباشره لا تسبباً.

هذا إضافه إلى أن التسبب والتسبب والتأثير والتأثر من آثار الموجودات التكوينية الخارجيه ولا يتصور في الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها في الخارج.

وإن اريد بها الملازمه بين جعل المولى الوجوب لشيء أصاله كالصلاه مثلاً وبين جعله الحرمة لتركه تبعاً.

ففيه أنها وإن كانت ممكنه ثبوتاً إلا أنها مستحيله وقوعاً وذلك لأن جعل الحكم من المولى لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته تبرر جعله ولا نكته في المقام تدعو إلى جعل الحرمة للترك تبعاً لجعل الوجوب للفعل لفرض أنه لا مفسده فيه لكى تدعو إلى الحرمة له وإلا لكانت الحرمة مجعوله مستقلاً لا تبعاً وهذا خلف وأما المصلحه القائمه بالفعل فهي إنما تدعو إلى جعل الوجوب له ولا تدعو إلى جعل الحرمة لتركه أيضاً تبعاً لأن الغرض من جعل الوجوب هو إيجاد الداعى في نفس المكلف وتحريكه نحو الفعل وهو يحصل بجعله وأما جعل الحرمة التبعيه

لتركه فيما أنّ ملاكها هو المصلحه القائمه بالفعل فلا يوجب تأكيده وحينئذ فيكون وجودها وعدمها من هذه الناحيه على حدّ سواء هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ حرمة الترك حيث إنّها حرمة غيريه فلا تكون مورداً لاستحقاق العقوبه على مخالفتها والمثوبه على موافقتها لكي يكون ذلك داعياً إلى جعلها.

فالتتيجه أنّ الملازمه بين وجوب شيء وحرمة تركه البديل له مستحيله وقوعاً وإن كانت ممكنه ثبوتاً فإذن لا تصل النوبه إلى مقام الاثبات في المسأله والبحث فيها عن أنّ الأمر بشيء هل يدلّ على النهي عن ضده العام أولاً فإنّه فرع إمكانه ذاتاً ووقوعاً. إلى هنا قد تبين أنّه لا ملازمه بين الأمر بشيء والنهي عن ضده العام لا مطابقه ولا تضمناً ولا التزاماً.

المقام الثاني: الضد الخاص

إشاره

وأما الكلام في المقام الثاني وهو أنّ الأمر بشيء هل يقتضى النهي عن ضده الخاصّ فيه قولان فذهب جماعه من الأصوليين إلى القول الأول وقد استدّلوا عليه بوجهين:

الوجه الأول: يتوقّف على تماميه مقدّمات:

الأولى: أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمه للآخر.

الثانيه: أنّ مقدّمه الواجب واجبه وحيث إنّ ترك الضدّ الواجب كالصلاه مقدّمه للضدّ الواجب الآخر كالأزاله فيكون واجباً.

الثالثه: أنّ وجوب ترك الضدّ الخاصّ العبادي كالصلاه مثلاً يستلزم حرمة نقيضه وهو إيجاد الضدّ فإذا تمّت تلك المقدّمات جميعاً فقد تمّ هذا الوجه فيثبت به القول بالاعتضاء هو الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضده الخاصّ.

فإذن يقع الكلام في تماميه هذه المقدّمات ومدى صحّتها.

أما المقدمه الأولى: فقد ذكر في وجهها أنّ وجود الضدّ مانع عن وجود الضدّ الآخر فإذا كان مانعاً فعدم المانع من أجزاء العلّه التامّه على أساس أنّ العلّه التامّه مركّبه من ثلاثه أجزاء:

الأول: وجود المقتضى.

الثاني: وجود الشرط.

الثالث: عدم المانع مثلاً- وجود النار مقتضى للإحراق والتماسه بين وجودها والحطب شرط لتأثيرها فيه باعتبار أنّها مصحّحه لفاعليه النار ورطوبه الحطب مانعه عن فعليه تأثيرها فيه فإذا تمّت هذه الأجزاء الثلاثه فقد تمّت العلّه التامّه وأثرت أثرها وحيث أنّ عدم الضدّ من أجزاء العلّه التامّه فبطبيعته الحال يكون مقدّمه لوجود الضدّ الآخر من باب أنّ عدم المانع من المقدمات وهذا معنى كون عدم أحد الضدّين مقدّمه للضدّ الآخر هذا.

ذهب جماعه من المحقّقين الأصوليين إلى استحاله مقدّميه عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر

اشاره

ولكن ذهب جماعه من المحقّقين الأصوليين إلى استحاله مقدّميه عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر وقد استدلّوا على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: وتوجيه هذا الوجه بحاجه إلى مقدّمه

وهي أنّ المعلول وإن كان مترتباً على العلّه بتمام أجزائها وعناصرها ومتأخراً عنها رتبه ومعاصراً لها زمنياً ولكن تأثير كل عنصر من عناصرها في المعلول مغاير لتأثير الآخر فيه فإنّ المقتضى هو مبدأ المعلول مباشره وبمثابه الأمّ على أساس أنّه متولّد منه كذلك ويكون من مراتب وجوده النازله وليس شيئاً أجنبيّاً عنه وإلاّ استحال تأثيره فيه ضروره أنّه منوط بمبدأ التناسب بين العلّه والمعلول على أساس أنّ المعلول عين الربط بالعلّه والتعلّق بها لا ذات له الربط والتعلّق مثلاً الحراره عين الربط بالنار وتتولّد من صميم ذاتها وإلاّ لزم تأثير كل شيء في كلّ شيء وهو كما ترى فإنّ لازم ذلك انهيار جميع العلوم من العلوم الطبيعیه

ص: ٣١٨

والعقلية بل إنهار العالم بتمام نظمه الطبيعيه التي يتحرّك بها بشئى ألوانه وأشكاله ويخرج من القوّه إلى الفعل ومن الامكان إلى الوجود فإنّ تلك النظم المتمثّله في الحركة الجوهرية في الأشياء التي تتحرّك على أساس مبدأ العليّه من ناحيه وفي القوّه الجاذبه العامّه من ناحيه اخرى تتحكّم على العالم وتحتفظ به كما هو.

وأما الشرط فهو مؤثّر في فعلية فاعليه المقتضى ولا يكون مؤثراً في المعلول مباشره فمماسه الحطب للنار مؤثّره في فعلية فاعليه النار في إيجاد الحرارة وتوليدها بدون أن يكون لها تأثير مباشر في الإحراق وتوليد الحرارة.

وأما عدم المانع فهو بنفسه لا يكون مؤثراً في شىء ضروره أنّ العدم بما هو لا يعقل أن يكون مؤثراً لما عرفت من أنّ تأثير شىء في شىء آخر إنّما هو على أساس مبدأ التناسب وبدونه فلا يمكن التأثير والعدم ليس بشىء حتّى يكون مؤثراً وعلى هذا فعّد عدم المانع من أجزاء العلّه التامّه إنّما هو باعتبار أنّ وجوده مانع عن تأثير المقتضى لا أنّ عدمه من أجزائها مثلاً عدم رطوبه الحطب لا يكون مؤثراً لا في الإحراق ولا في فاعليه النار له فإذن جعله من أجزاء العلّه التامّه مبنى على المسامحه وبلحاظ أنّ نقيضه وهو الرطوبه مانع عن فاعليه النار وتأثيرها فيه فيكون من قبيل وصف الشىء بحال متعلّقه.

إلى هنا قد تبين أمران:

الأول: أنّ تأثير كل جزء من أجزاء العلّه التامّه في المعلول يختلف عن تأثير جزء الآخر فإنّ تأثير المقتضى فيه يكون بنحو المباشر على أساس مبدأ التناسب وأما تأثير الشرط فيه لا يكون كذلك بل هو في فعلية فاعليه المقتضى وعدم المانع بما هو العدم لا يكون مؤثراً في شىء لأنّه ليس بشىء حتّى يكون مؤثراً بل تأثيره إنّما هو بلحاظ أنّ وجوده مانع عن فاعليه المقتضى فالشرط مؤثّر

فى فعلية فاعليه المقتضى مباشرةً والمانع مانع عن فعلية تأثيره كذلك فالشرط وعدم المانع كلاهما من متممات فاعليه المقتضى.

الثانى: أنّ المقتضى متقدّم رتبه على الشرط على أساس أنّ الشرط من متممات فاعليته فلا بدّ من افتراض وجوده فى المرتبه السابقه حتّى يكون متمماً لها وإلاّ فلا يتّصف الشرط بالشرطيه فمماسّه الحطب للنار إنّما تتّصف بالشرطيه مع وجود النار لأنّها نسبه بين الحطب والنار ومتقوّمه بهما ذاتاً وحقيقه ولا- يعقل وجودها بدون وجوديهما كما أنّ رطوبه الحطب إنّما تتّصف بالمانعيه مع فرض وجود الشرط وهو المماسّه فى المقام وإلاّ فلا موضوع لمانعيته ولا معنى لاتّصافها بها.

ومن ذلك البيان يظهر طوليه أجزاء العلّه التامه رتبه وإن كانت معاصره زمنياً كما أنّه اتّضح بذلك استحاله اتّصاف الشرط بالشرطيه إلاّ- فى ظرف ثبوت المقتضى فالمماسّه إنّما تتّصف بالشرطيه إذا كانت النار موجوده وإلاّ- فلا معنى لكونها شرطاً وكذلك اتّصاف المانع بالمانعيه إلاّ فى ظرف وجود المقتضى والشرط معاً مثلاً الرطوبه فى الجسم القابل للاحتراق لا تتّصف بالمانعيه إلاّ فى ظرف وجود النار ومماسّيتها مع ذلك الجسم فيكون عدم الاحتراق حينئذ مستنداً إلى وجود المانع وأما إذا لم تكن النار موجوده أو كانت ولم تكن مماسّه مع ذلك الجسم فلا يمكن أن يستند عدم الاحتراق إلى وجود المانع.

ولتوضيح ذلك نأخذ بمثال فإذا فرضنا أنّ النار موجوده والجسم القابل للاحتراق مماسّ بها ومع ذلك لم يحترق ففي مثل ذلك نفتش عن سبب ذلك وما هو وبعد الفحص يظهر لنا أنّ سببه وجود المانع وهو الرطوبه الموجوده فى ذلك الجسم وهى التى تمنع عن احتراقه وتجعله غير قابل له فيكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع وإذا كانت النار موجوده ولكن الجسم المذكور لم

يكن ممانساً لها فعدم احتراقه مستنداً إلى انتفاء الشرط وهو الممانس ولا يعقل أن يكون مستنداً إلى وجود المانع.

وكذلك إذا فرضنا أن اليد الضاربه قويه والسيف حادّ ومع ذلك لا يؤثر في قطع الجسم في الخارج فلا محاله يكون عدم قبول الجسم للانقطاع والتأثر بالسيف إنّما هو من جهة وجود المانع وهو صلابه ذلك الجسم مع وجود المقتضى وهو اليد الضاربه القويه والشرط وهو حدّه السيف وأمّا إذا كانت اليد الضاربه قويه ولكن السيف لم يكن حادّ فيكون عدم المعلول مستنداً إلى انتفاء الشرط لا- إلى وجود المانع لأنه في هذه الحاله يستحيل أن يتّصف بالمانعيه وإذا لم تكن النار موجوده أو اليد الضاربه ضعيفه أو مشلوله فعدم المعلول عندئذ مستند إلى عدم وجود المقتضى لا إلى عدم الشرط أو وجود المانع وبعد هذه المقدمه ذكر المحقّق النائيني (قدس سره) أنّه يستحيل أن يكون وجود أحد الضدّين مانعاً عن وجود الضدّ الآخر حتّى يكون عدمه مقدّمه له لما تقدّم من أنّ المانع إنّما يتّصف بالمانعيه في ظرف تحقّق المقتضى مع شروطه ومن الواضح أنّ عند وجود أحد الضدّين يستحيل ثبوت المقتضى للضدّ الآخر مع شرطه لكي يكون عدمه مستنداً إلى وجود ضده لأنّ مقتضى المحال محال فإذا كان وجود الضدّ الآخر مستحيلاً لاستحاله اجتماع الضدّين فالمقتضى له أيضاً محال وعلى هذا فعدم الضدّ مستند إلى عدم ثبوت مقتضيه لا إلى وجود المانع بل يستحيل اتّصاف الضدّ الموجود بالمانعيه فإذا أراد المكلف الصلاه واشتغل بها في حال مزاحمتها مع الازاله فعدم الازاله لا يمكن أن يكون مستنداً إلى وجود الصلاه بل هو مستند إلى عدم المقتضى لها وهو إرادته المكلف فإنّه في هذه الحاله إذا أراد الصلاه لم يرد الازاله فإذا كان يكون عدمها مستنداً إلى عدم إرادتها لا إلى وجود الصلاه المضادّه لوجود الازاله وبكلمه إنّ استحاله مانعيه أحد

الضدّين للضدّ الآخر بالنسبه إلى إرادته شخص واحد لأحدهما دون الآخر في غايه الوضوح بداهه استحاله تحقّق إرادته كل من الضدّين في آن واحد من شخص واحد فلا يمكن تحقّق إرادته كل من الصلاه والازاله في حال وقوع المزامحه بينهما في نفس المكلف فإن أراد المكلف الصلاه في هذه الحاله فلا يمكن تحقّق إرادته الازاله في نفسه وإن كان العكس فبالعكس فإذا ترك كل واحده منهما عند الاشتغال بالأخرى مستند إلى عدم المقتضى لها لا إلى وجود المانع.

وأما بالإضافة إلى إرادته شخصين للضدّين فالأمر أيضاً كذلك لأن اجتماع الضدّين في موضوع واحد مستحيل وعلى هذا الأساس فإذا أراد شخص حركه شيء إلى جهه وأراد آخر حركته إلى جهه ثانيه استحاله تأثير كلتا الارادتين معاً فإن كانا متساويين في القوه فلا يؤثر شيء منهما فيكون عدم وجود كل من الحركتين المتضادّتين مستند إلى عدم تماميه المقتضى لهما معاً وإن كان أحدهما أقوى من الآخر فبطبيعته الحال يكون الآخر مغلوباً في إرادته وعندئذ تسقط إرادته شخص المغلوب عن صفه الاقتضاء على أساس أنّ اقتضاء المحال محال وبكلمه أنّ الارادتين إن كانتا متساويتين فلا يؤثر شيء منهما وإن كانت إحداهما أقوى من الأخرى كانت الأقوى هي المؤثره دون الأضعف وعلى هذا فبطبيعته الحال يكون عدم وجود الضدّ مستنداً إلى عدم تماميه مقتضيه وهو الاراده غير المزامحه لا إلى وجود الضدّ الآخر.

فالتبجيه في نهايه المطاف أنّه يستحيل أن يتّصف وجود الضدّ بالمانيه عن وجود الضدّ الآخر حتّى يكون عدمه مقدّمه له هذا(١).

ص: ٣٢٢

وقد علق عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بتقريب أن ما ذكره (قدس سره) من طوليه أجزاء العلّه التامه رتبه وإن كان تاماً إلا أن ما ذكره (قدس سره) من أنه مع وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقتضى للضد الآخر بدعوى أن مقتضى المحال محال لا يمكن المساعده عليه وذلك لأنه لا مانع من ثبوت المقتضى لكل واحد من الضدين في نفسه بقطع النظر عن ثبوت المقتضى للآخر ولا استحاله فيه والوجه في ذلك هو أن كلا من المقتضيين يقتضى أثره في الخارج في نفسه مع قطع النظر عن الآخر ولا مانع من ذلك فإنّ المانع إنما هو اقتضاء كل منهما أثره مقارناً لاقتضاء الآخر كذلك فإذا وقع التزاحم بين الصلاه والازاله في مورد فالمقتضى لكل واحده منهما موجود في نفس المكلف بقطع النظر عن ثبوت المقتضى للآخرى وهو إرادته الاتيان بكل منهما في نفسه أداءً لحقّ العبوديه وقضاء لحقّ المولويه وعلى هذا فلا استحاله في أن يكون أحد الضدين مانعاً عن الضد الآخر ليستند عدمه إليه لا إلى عدم مقتضيه لفرض إمكان ثبوته في نفسه بحيث لولا وجود الضد الآخر لأثر أثره ولكن وجوده يزاحمه في تأثيره ويمنعه عن ذلك مثلاً إذا فرض وجود مقتضى لحركه شىء إلى جهة الشرق ووجود مقتضى لحركته إلى جهة الغرب فكل من المقتضيين يقتضى وجود الحركه في نفسه إلى كل من الجانبين المتقابلين مع قطع النظر عن الآخر فعندئذ بطبيعته الحال يكون تأثير كل واحد منهما في حركه إلى طرف معين متوقفاً على عدم المانع منه وحينئذ إذا وجدت إحدى الحركتين فيه دون الأخرى فلا محاله يكون عدم هذه مستنداً إلى وجود الحركه الأولى لا إلى عدم مقتضيتها لفرض أن المقتضى لها موجود ولولا المانع لكان مؤثراً ولكن وجود الحركه الأولى مانع عن تأثيره ولا فرق في ذلك بين أن يكون ثبوت مقتضيين في نفسهما في موضوع واحد أو محل كذلك كإرادتين من شخص أو

سببين فى موضوع أو فى موضوعين كإرادتين من شخصين أو سببين فى موضوعين إذ لا- مانع من أن يكون فى شخص واحد مقتضى للقيام من جهة ومقتضى للجلوس من جهة اخرى وكلا المقتضيين موجود فى حدّ ذاتهما فى مادّه هذا الشخص مع الغضّ عن الآخر وعندئذ فإذا وجد أحد الفعلين المتضادّين دون الآخر فعدم هذا لا محاله يكون مستنداً إلى وجود ذاك لا إلى عدم مقتضيه لفرض أنّ المقتضى له موجود وهو يؤثّر أثره لولا وجود المانع والخلاصه أنّ وجود المقتضى لكل من الضدّين فى نفسه ممّا لا شبهه فيه ولا تنطبق عليه كبرى أنّ اقتضاء المحال محال فإنّ لها موردين:

الأول: ثبوت المقتضى لكل من الضدّين مقارناً لثبوت المقتضى للآخر ومجتمعاً معه فعلاً.

الثانى: أن يكون هناك شىء واحد يقتضى أمرين متضادّين فى الوجود وكلاهما مستحيل هذا بحسب الوجدان ثمّ إنّ (قدس سره) أقام برهاناً على ذلك بتقريب أنّ ثبوت المقتضى لكل من الضدّين فى نفسه وبقطع النظر عن الآخر لو كان مستحيلاً لكان إستناد عدم المعلول إلى وجود مانعه مستحيلاً وذلك لأنّ أثر المانع كالرطوبة فى المثال لا يخلو من أن يكون مضاداً لوجود المعلول أو لا ولا ثالث لهما فعلى الأول يلزم استحاله إستناد عدم المعلول إلى وجود مانعه على أساس أنّ أثر المانع مضادّ لوجود المعلول وقد مرّ أنّ عدم أحد الضدّين يستحيل أن يستند إلى وجود الضدّ الآخر ونتيجة ذلك استحاله ثبوت المقتضى له مع الشرط لما عرفت من أنّه عند وجود أحد الضدّين يستحيل ثبوت المقتضى للآخر فيكون عدمه من جهة عدم المقتضى لا من جهة وجود المانع وهو وجود ضده لا- استحاله أن يتّصف وجوده بالمانعيه عن وجود الضدّ الآخر ويمكن تقريب هذا البرهان بصيغه اخرى أكثر فنياً وهى أنّ إستحاله إستناد

عدم المعلول إلى وجود مانعه مخالفه للوجدان والبرهان أمّا الأول فلأنّ كثير ما يكون في الخارج عدم المعلول مستنداً إلى وجود مانعه كعدم إحراق الحطب عند مماسّته للنار فإنّه لا- محاله مستند إلى وجود مانعه وهو الرطوبة المانعه عن إحراقه رغم توفّر المقتضى له وهو النار وشرطه وهو المماسّه وهذا أمر محسوس ومشاهد خارجاً ولا يقبل الانكار.

وأما الثاني: فلاّنه لو استحال استناد عدم وجود المعلول إلى وجود مانعه لزم أحد محذورين:

الأول: أنّه يلزم من فرض وجود المانع عدمه لما تقدّم من أنّ المانع إنّما يتّصف بالمانعيه في ظرف ثبوت المقتضى ووجود الشرط على أساس أنّه يمنع عن فعليه فاعليه المقتضى فلو لزم من فرض وجود المانع استحاله ثبوت المقتضى وشرطه لزم منه فرض عدم وجود المانع واستحاله اتّصافه بالمانعيه لأنّ اتّصافه بها إنّما هو في ظرف ثبوت المقتضى وتوفّر شروطه لا مطلقاً فإذن يلزم من فرض وجوده عدم وجوده وكلّما يلزم من فرض وجوده عدمه فوجوده مستحيل.

الثاني: قد مرّ أنّ العله التامّه مركّبه من ثلاثه أجزاء.

المقتضى والشرط وعدم المانع فإذا فرض استحاله استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه كان لازمه أن لا يكون عدمه من أجزاء العله التامّه وهو خلف هذا وما ذكره (قدس سره) يرجع لبناً إلى نقطتين:

الأولى: أنّه لا مانع من وجود المقتضى والسبب لكل من الضدّين في نفسه ولا استحاله فيه.

ونتيجه ذلك إمكان أن يكون عدم وجود الضدّ مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر فيكون عدمه من أجزاء العله التامّه.

الثانية: ما ذكره (قدس سره) من البرهان على ذلك(١).

ولنا تعليق على كلتا النقطتين:

أمّا التعليق على النقطة الأولى فلأنّها تنحل إلى أمرين:

الأول: إمكان ثبوت المقتضى لكل من الضدين في نفسه على نحو يصلح كل واحد منهما أن يؤثر أثره في ذاته وبقطع النظر عن الآخر.

الثاني: أنّ عدم أحد الضدين في مثل ذلك يكون مستنداً إلى وجود الضد الآخر لا إلى عدم المقتضى لفرض أنّه موجود في نفسه ولا قصور فيه ذاتاً.

أمّا الأمر الأول فإن أراد (قدس سره) بثبوت المقتضى لكل من الضدين في نفسه ثبوته في مرتبه الاقتضاء فهذا ممّا لا إشكال فيه وإنّه موافق للوجدان في الأفعال الإرادية وغيرها لأنّ ثبوت المقتضى اللولائي لكل منهما ممّا لا محذور فيه ولا يكون هذا من اقتضاء المحال الذي هو محال لأنّ المحال إنّما هو اقتضاء كل منهما أثره مقترناً مع الآخر ومجتمعاً معه واقتضاء شيء واحد أثريين متضادين والفرض أنّ المقام ليس لا من قبيل الأول ولا الثاني.

وإن أراد (قدس سره) به ثبوته في مرتبه الفعلية بمعنى أنّ المقتضى تامّ من ناحيه الفاعليه ولكن عدم أثره في الخارج مستند إلى وجود ضده ففيه أنّه لا يمكن ونشير إلى وجهه في الأمر الثاني.

وأمّا الأمر الثاني فلا يمكن الالتزام به وذلك لأنّ أحد المقتضيين إذا كان مؤثراً وموجداً لأثره في الخارج فبطبيعته الحال كان مستنداً إلى قوّه مقتضيه وضعف مقتضى الآخر وقوّته شرط فعلية فاعليته وضعف الآخر بمثابة عدم

ص: ٣٢٤

المانع فإذا تمت العلة بكامل أجزائها وهي المقتضى والشرط وهو قوته وعدم المانع وهو ضعف مقتضى الآخر فحينئذ أثرت أثرها وعليه فلا يمكن أن يكون عدم وجود الضد الآخر مستنداً إلى وجود ضده في الخارج بل هو مستند إلى عدم تمامه فاعليه مقتضيه فإن تمامه فاعليته منوطه بتحقق شروطه وهي قوته من جهة وضعف مقتضى الآخر من جهة أخرى وأما إذا لم تتم فاعليته بأن لا يتحقق شرطه الذي هو متم لها فيكون عدم وجود الضد مستنداً إلى انتفاء الشرط وهو قوه مقتضيه لا إلى وجود مانعه وهو وجود ضده.

وبكلمه أنه إذا وجد أحد الضدين في الخارج كالحركة مثلا دون الضد الآخر كالسكون فلا محاله يكون وجودها مستنداً إلى تمامه العوامل الثلاثة في المرتبة السابقة وهي ثبوت المقتضى ووجود الشرط وعدم المانع فإذا تمت تلك العوامل تمت العلة التامة وأثرت أثرها وهو الحركة وعلى هذا فلا يمكن أن يستند عدم وجود السكون إلى وجود الحركة في الخارج مع تمامه العامل الأول والثاني في المرتبة السابقة بل هو مستند إلى انتفاء العامل الثاني وهو قوه مقتضيه المتمم لفاعليه فاعليته لا إلى وجود المانع وهو الحركة مثلا إذا فرض أن في نفس الإنسان إرادته الحركة في نفسه إلى جهة وفي نفس الوقت إرادته السكون كذلك إلى جهة أخرى بسبب أو آخر ففي مثل ذلك إذا تحرك الإنسان إلى تلك الجهة كأن يكشف عن تمامه العوامل الثلاثة في المرتبة السابقة وهي وجود الإرادة في افق نفسه وقوتها بالنسبة إلى الإرادة المزاحمة وضعف الإرادة المزاحمة بالنسبة إليها الذي هو بمثابة عدم المانع عن تأثيرها فإذا تمت تلك العوامل فقد تمت العلة التامة وأما عدم السكون فلا يمكن أن يكون مستنداً إلى وجود الحركة في الخارج لأن استناده إليه إنما هو في فرض ثبوت المقتضى له ووجود الشرط المتمم لفاعليه المقتضى وهو قوته والمفروض عدم تحقق

شرطه فإذاً عدمه يكون مستند إلى ضعفه وعدم قوّته لا إلى وجود الحركة لأنه إنّما يتّصف بالمانعيه في فرض تحقّق المقتضى والشرط معاً وإلاّ فهو لا يكون مانعاً ولا يعقل اتّصافه بها ولا فرق بين أن تكون إرادته الضدّين بذاتها في نفس شخص واحد أو شخصين أو فقل أنّ اقتضاء المقتضى للضدّ المعدوم إن كان مطلقاً وغير مشروط بعدم وجود المقتضى للضدّ الموجود فهو من اقتضاء المحال وهو محال مثلاً إذا كان الجسم أسود فإن كان المقتضى لبياضه مطلقاً وغير مشروط بعدم اقتضاء المقتضى سواده لزم اقتضاء المحال لأنّ بياض الأسود في حال سواده محال واقتضاؤه من اقتضاء المحال وعلى هذا فما ذكره (قدس سره) من إمكان استناد عدم الضدّ إلى وجود الضدّ الآخر لا- يمكن إلاّ في فرض المحال وهو ثبوت المقتضى له مطلقاً حتّى في فرض اقتضاء المقتضى لوجود الضدّ الآخر وإن كان المقتضى لبياضه مقيداً ومشروطاً بعدم اقتضاء المقتضى سواده كان عدم البياض مستنداً إلى اقتضاء المقتضى سواده لأنّه مانع عنه دون وجود السواد فيه باعتبار أنّه مشروط بعدم اقتضائه.

والخلاصه: أنّ السيد الأستاذ (قدس سره) إن أراد من ثبوت المقتضى لكل من الضدّين ثبوته مقيداً بعدم اقتضاء مقتضى الآخر وجوده وبقطع النظر عنه فهو وإن كان ممكناً وجداناً وبرهاناً إلاّ أنّ عدم الضدّ في هذا الفرض مستند إلى مانعيه اقتضاء مقتضى الضدّ الآخر وجوده لا إلى نفس وجوده وإن أراد منه ثبوته مطلقاً وغير مقيد بعدم اقتضاء مقتضى الآخر وجوده فهو مستحيل لأنّه من اقتضاء المحال وهو محال فهذا لا يمكن فرض كون عدم الضدّ مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر.

فالنّتيجه أنّ ما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّه لا مانع من أن يكون عدم أحد الضدّين مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر مع ثبوت المقتضى له لا يمكن

المساعده عليه بوجه لا وجداناً ولا برهاناً.

وأما التعليق على النقطة الثانيه فلأنّ ما ذكره (قدس سره) من البرهان النقضى وهو أنّه لو استحال استناد عدم وجود الضدّ إلى الضدّ الآخر استحال استناد عدم المعلول إلى وجود مانعه فهو غير تامّ وذلك للفرق بين المقامين فى نقاط:

الأولى: أنّ المانع الذى يكون عدمه من أجزاء العلّه التامّه لا يكون مانعاً عن وجود المعلول مباشره وإنّما يكون مانعاً عن تأثير المقتضى فيه كذلك على أساس أنّ عدمه من أجزاء العلّه التامّه بينما يكون وجود أحد الضدّين فى الخارج مانعاً عن وجود الضدّ الآخر فيه مباشره على أساس أنّ بينهما تمانعاً كذلك لا أنّه مانع عن تأثير مقتضيه فيه بحيث يكون عدمه من أجزاء علّته التامّه.

الثانيه: أنّ أثر المانع هو المانع عن تأثير المقتضى فى المعلول مباشره رغم ثبوته وتوفّر شروطه بينما لا يكون أثر وجود الضدّ فى الخارج المنع عن تأثير المقتضى لصدّه فيه كذلك مثلاً أثر وجود الحركه فى الخارج ليس هو المنع عن تأثير مقتضى السكون فيه لما عرفت من أنّ المانع عن تأثيره فيه هو قوّه مقتضى الحركه فى مقام المزاحمه فإنّها تمنع عن تأثيره فيه لا وجود الحركه.

الثالثه: أنّ المانع الذى يكون عدمه من أجزاء العلّه التامّه مقدّم رتبه على الممنوع قضاء لحق المانعيه والممنوع متأخّر عنه قضاء لحق الممنوعيه بينما الضدّان فى مرتبه واحده فلا تقدّم لأحدهما على الآخر ومن هنا كان بينهما تمانع وتضادّ فلا يجتمعان فى موضوع واحد لأنّ التقدّم الرتبى بحاجه إلى ملاك مبرّر له كالعليه والشرطيه والمانعيه لشيء وما شاكل ذلك والمفروض أنّه غير متوفّر فى الضدّين ولهذا لا يعقل أن يكون وجود أحدهما مانعاً عن

وجود الآخر بل بينهما تمناع وتضاد في مرتبه واحده في دار الوجود وعلى ضوء هذه النقاط الثلاث للفرق بين المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العلّة التامّة وبين مانعيه أحد الضدّين عن وجود الضدّ الآخر وبالعكس تبين أنّ ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من البرهان النقضي مبني على الخلط بين المانع بمعنى التمانع والتضادّ في عالم الوجود الخارجي فقط بدون أي تقدّم أو تأخّر رتبي في البين وبين المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العلّة التامّة فإنّه لا يتصوّر فيه التمانع بينه وبين الممنوع بداهه أنّ المانع لا يعقل أن يكون ممنوعاً وإلاّ لزم تقدّم الشيء على نفسه وهو مستحيل كما أنّ الممنوع لا يعقل أن يكون مانعاً.

فالتنتيجه في نهايه المطاف أنّ ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من البرهان النقضي لا يتمّ ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) من استحاله استناد عدم الضدّ إلى وجود ضده بل هو مستند إلى عدم وجود المقتضى له قابل للنقد من جهه وصحيح من جهه اخرى أمّا من الجهه الأولى فما ذكره (قدس سره) من أنّ عدم الضدّ عند وجود الضدّ الآخر مستنداً إلى عدم مقتضيه معللاً- بأنّ اقتضاء المحال محال غير تامّ إذ لا مانع من ثبوته في مرتبه الاقتضاء ولا يلزم منه اقتضاء المحال لكي يقال أنّه محال لما تقدّم من أنّ ذلك إنّما هو في أحد الموردین الذين قد سبقت الاشاره إلى كليهما معاً والمقام غير داخل في شيء منهما فلا- مانع حينئذ من ثبوت المقتضى لكل من الضدّين في نفسه وبقطع النظر عن الآخر ولا استحاله فيه بل هو من موافق للوجدان.

وأما من الجهه الثانيه فقد عرفت أنّه لا يمكن أن يكون عدم وجود الضدّ مستنداً إلى وجود الآخر مع ثبوت مقتضيه وتوفّر شروطه الذي هو متمم لفعليه فاعليته بل لا محاله يكون مستنداً أمّا إلى انتفاء الشرط مع ثبوت المقتضى له في نفسه أو إلى عدم ثبوت المقتضى له كذلك.

أنّ عدم الضدّ عند وجود الضدّ الآخر يكون مستنداً إلى عدم قابلية المحل لا إلى وجود ضده ولا إلى عدم المقتضى له فإنّه (قدس سره) قد بنى على أنّ إمكان ثبوت المقتضى لكل من الضدّين فى نفسه أمر ظاهر ولا خفاء فيه.

أمّا الأول: فلما عرفت من استحاله أن يكون عدم الضدّ مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر بأن يكون وجوده مانعاً عنه.

وأمّا الثانى فلأنّ إمكان ثبوت المقتضى لكل من الضدّين فى نفسه أمر ظاهر ولا خفاء فيه فأذن ليس هنا شىء يكون عدمه مستنداً إليه إلاّ عدم قابلية المحل بعد اشتغاله بال ضدّ الأول (١).

ويمكن تقريب ذلك فنياً بصيغه اخرى وهى أنّ عدم الضدّ عند وجود الضدّ الآخر مستند إلى ضعف مقتضيه وعدم تماميه علته التامه بكامل أجزائها وضعف مقتضيه مستند إلى قوه مقتضى الآخر وهى مانعه عن تأثير المقتضى الأول ومانعيه قوته عن تأثيره مستنده إلى عدم قابلية المحل على أساس أنّ المحل لو كان قابلاً له لم تكن قوه مقتضيه مانعه عن تأثيره فيه فأذن تنتهى السلسله فى نهايه المطاف إلى عدم قابلية المحل بقانون أنّ كلّما بالغير لا بدّ وأن ينتهى إلى ما بالذات.

فالتتبعه أنّ عدم وجود الضدّ عند وجود الضدّ الآخر مستند فى نهايه المطاف إلى عدم قابلية المحل هذا.

ويمكن المناقشه فيه بتقريب أنّ عدم قابلية المحل للضدّين معاً وإن كان ذاتياً إلاّ أنّه إذا وجد أحد الضدّين فيه فهو وإن لم يقبل وجود الضدّ الآخر إلاّ

-

أنّ عدم وجوده فيه ليس مستنداً إلى عدم قابلية المحل للضدّين معاً بل هو مستند إلى علّة اسبق و هي عدم قوّه مقتضيه بدرجه تؤثر في إيجاده فيه و اعدام الضدّ الموجود لأنّ المحل قابل لكل منهما شريطه ثبوت مقتضيه إذا لم يكن مزاحماً لمقتضى الآخر و شريطه اقوائته إذا كان مزاحماً له.

وبكلمه أنّ المحل وإن لم يكن قابلاً ذاتاً للجمع بين وجودي الضدّين معاً ولكنّه قابل كذلك لأحدهما وعلى هذا فإذا وجد أحدهما فيه دون الآخر فبطبيعته الحال يستند الضدّ المعدوم أمّا إلى عدم ثبوت مقتضيه أو عدم قوّته وضعفه بالنسبه إلى مقتضى الضدّ الموجود لا- إلى عدم قابلية المحل لأنّ تأثير المقتضى للضدّ الموجود فيه في كل آن منوط بقوته بدرجه أكبر من قوّه مقتضى الضدّ المعدوم وإذا صار الأمر بالعكس في الآتات التاليه فلا محاله يوجد الضدّ المعدوم فيه و يعدم الضدّ الموجود.

الوجه الثالث: أنّ الضدّ لو كان مانعاً عن الضدّ الآخر وكان عدمه من أجزاء العلّة التامّه لزم الدور

بيان ذلك أنّ وجود الحركة مثلا لو كان مانعاً عن وجود السكون وبالعكس لكان لازمه أن يكون عدم الحركة جزءاً أخيراً للعلّة التامّه للسكون وعدم السكون جزءاً أخيراً للعلّة التامّه للحركة.

ونتيجه هذا أنّ عدم الحركة متقدّم على السكون رتبه باعتبار أنّ العلّة التامّه بكامل أجزائها متقدّمه على المعلول كذلك وعدم السكون متقدّم على الحركة رتبه بنفس الملاك هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ تقدّم عدم كل منهما رتبه على وجود الآخر ممّا لا استحاله فيه ولا يلزم منه أي محذور إذ لا مانع من الالتزام بأنّ عدم الحركة متقدّم رتبه على السكون بملاك أنّه من أجزاء علّته التامّه وعدم السكون متقدّم رتبه على الحركة بنفس الملاك مع أنّ وجود الحركة لا يكون متقدّمًا على وجود السكون بل هما في مرتبه واحده على

أساس أن التقدّم الرتبي بحاجة إلى ملاك ولا ملاك لتقدّم وجود الحركة على وجود السكون وبالعكس وأما تقدّم عدم كل منهما على وجود الآخر رتبه فهو بملاك أنه من أجزاء علته التامة وهي متقدّمة على المعلول رتبه رغم أن عدمها لا يكون متقدّماً على عدم المعلول كذلك مع أنه في مرتبتها ولكن من الواضح أن ذلك وحده لا يكفي في مانعيه أحدهما عن الآخر فإنها كما تستلزم ذلك تستلزم تقدّم وجود كل منهما على عدم الآخر أيضاً بملاك تقدّم المانع على عدم الممنوع رتبه وعلى هذا فيلزم الدور فإن لازم ذلك أن وجود السكون متوقّف على عدم الحركة من باب توقّف المعلول على الجزء الأخير من العلة التامة وعدم الحركة متوقّف على وجود السكون من باب توقّف عدم الممنوع على وجود المانع وكذلك الحال بالنسبة إلى الحركة فإنها تتوقّف على عدم السكون من باب توقّف المعلول على علته التامة وعدم السكون متوقّف على وجود الحركة من باب توقّف عدم الممنوع على وجود مانعه وهذا هو الدور.

فيلزم حينئذ توقّف الشيء على نفسه فيكون محالاً.

وقد اجيب عن ذلك بجوابين:

الأول: ما حكاه المحقق النائيني (قدس سره) عن المحقق الخونساري (قدس سره) وحاصله إن اتّصاف الموجود بالمانعيه عن الضدّ المعدوم مستحيل لما تقدّم من أن اتّصاف المانع بالمانعيه فرع ثبوت المقتضى والشرط المتمم له وال ضدّ المعدوم لا مقتضى له معللاً بأن مقتضى المحال محال.

ونتيجة ذلك أن وجود الضدّ الموجود يتوقّف على عدم الضدّ المعدوم من باب توقّف المعلول على عدم مانعه وأمّا الضدّ المعدوم فهو لا يتوقّف على عدم الضدّ الموجود فإذن لا دور مثلاً إذا كان البياض موجوداً في موضوع فلا محاله يتوقّف وجوده فيه على عدم وجود السواد من باب توقّف المعلول على

عدم المانع وأمّا وجود السواد المعدوم فيه فيستحيل أن يتوقف على عدم البياض فيه من باب توقّف الشيء على عدم المانع لاستحاله اتّصاف البياض بالمانعيه عن وجود السواد لأنّه فرع ثبوت المقتضى للسواد ولا يمكن افتراض ثبوت المقتضى له في هذه الحالة لأنّ مقتضى المحال محال هذا(1).

وللمناقشه فيه مجال واسع أمّا أولاً فلاّنّ هذا الجواب لا يرجع إلى معنى محصّل وذلك لأنّ عدم الضدّ المعدوم ولو كان من أجزاء العلّه التامّه للضدّ الموجود فبطبيعته الحال يكون وجوده مانعاً لأنّ عدم المانع من أجزائها ولا يمكن القول أنّ الضدّ طالما يكون معدوماً فعدمه من الأجزاء ووجوده مانع وإذا وجد في الخارج استحال أن يكون مانعاً مثلاً البياض طالما يكون معدوماً فعدمه من أجزاء العلّه ووجوده مانع وإذا وجد في الخارج استحال أن يكون عدمه من أجزاء العلّه ووجوده مانعاً وهذا كما ترى.

فهذا الجواب لا مغزى له لأنّه إنّما يدفع التوقّف الفعلي لا التوقّف الواقعي وما هو ملاك استحاله الدور وهو تقدّم الشيء على نفسه واقعاً وذلك لأنّ عدم الضدّ لو كان واجداً لملاك المقدميه للضدّ الآخر وهو تقدّمه عليه رتبه وكان من أجزاء العلّه التامّه بأن يكون وجوده مانعاً لم يفرّق فيه بين عدم الضدّ المعدوم وعدم الضدّ الموجود وإن لم يكن واجداً له فأيضاً لا فرق بينهما ضروره أنّه لا يحتمل أن يكون عدم البياض مثلاً عند وجوده لا يكون من أجزاء العلّه التامّه للسواد وعند عدمه يكون من أجزائها إذ من غير المعقول أن يكون مانعيه البياض في الواقع مشروطه بعدم وجوده في الخارج وإلاّ فلا يكون مانعاً هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أنّ ما في هذا الجواب من أنّ وجود الضدّ

ص: ٣٣٤

الموجود يتوقف على عدم الضدّ المعدوم دون العكس غريب جداً لأنّ توقّف وجود الضدّ الموجود على عدم الضدّ الآخر فلا محاله يكون مبنياً على توقّف ملاك التوقّف فيه وهو كونه من أجزاء علته التامه ضروره أنه لا يمكن أن يكون بلا ملاك مبرر له وعلى هذا فمن الواضح أنه لا فرق في ذلك بين عدم الضدّ المعدوم وعدم الضدّ الموجود فكما أنّ الأول من أجزاء العله التامه للضدّ الموجود فكذلك الثاني فإنّه من أجزاء العله التامه للضدّ المعدوم وحيث أنه لا يعقل أن يكون عدم الضدّ مقدّمه للضدّ الآخر ومن أجزاء علته التامه فيستحيل توقّف الضدّ الموجود على الضدّ المعدوم وقد تقدّم أنّ وجود الضدّ مستند إلى تماميه علته بكامل أجزائها من المقتضى و الشرط وعدم المانع وقوه مقتضيه شرط لفعليه فاعليته وعدم الضدّ الآخر مستند إمّا إلى عدم المقتضى له أو إلى ضعفه أو تقييده بعدم اقتضاء مقتضى الأول وعلى جميع التقادير لا يعقل أن يكون عدم الضدّ المعدوم من أجزاء العله التامه للضدّ الموجود بدهاه أنّ من أجزائها إمّا عدم المقتضى للضدّ المعدوم أو ضعفه وعدم صلاحيته للمزاحمه مع مقتضى الضدّ الموجود أو تقييده بعدم اقتضاء مقتضى الأول ولا رابع في البين.

وثانياً أنّ ما في هذا الجواب من استحاله مانعيه الضدّ الموجود على أساس أنّ مانعيته تتوقف على ثبوت المقتضى للضدّ المعدوم وهو محال لأنه من مقتضى المحال لا يتمّ وذلك لأنّ ثبوت المقتضى له يتصوّر على نحوين:

الأول: أنه مشروط بعدم اقتضاء مقتضى الضدّ الموجود.

الثاني: أنه مطلق وغير مشروط بعدم اقتضاء ذلك ولا مانع من ثبوت المقتضى له على النحو الأول ولا يكون من مقتضى المحال حتى يكون محالاً فما في هذا الجواب من أنّ ثبوت المقتضى له محال لأنه من اقتضاء المحال لا يتمّ على إطلاقه فإنّ المحال هو ثبوت المقتضى له على النحو الثاني أى مطلقاً

وغير مشروط، هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أنّ اتّصاف الضدّ الموجود بالمانعيه على كلا الاحتمالين مستحيل.

أمّا على الاحتمال الأول فلأنّه إنّما يتّصف بالمانعيه عند ثبوت المقتضى والشرط للضدّ المعدوم معاً والمفروض أنّ الشرط غير متحقّق هنا وإن كان المقتضى له ثابتاً لأنّ اقتضائه مشروط بعدم اقتضاء مقتضى الضدّ الموجود والفرض أنّه يقتضى وجوده فإذا لم يمتدّ إلى اقتضاء المقتضى للضدّ الموجود لا- إلى نفس وجوده وعليه فيستحيل أن يتّصف وجوده بالمانعيه وإلا- لزم الخلف.

وأمّا على الاحتمال الثاني: فلأنّ اتّصافه بالمانعيه يستلزم تماميه فاعليه مقتضى الضدّ المعدوم ومن المعلوم أنّ تماميه فاعليه مقتضيه مطلقاً وغير مشروط بعدم اقتضاء مقتضى الضدّ الموجود مستحيله لأنّها من اقتضاء المحال وهو اجتماع الضدّين واقتضاء المحال، محال.

مثلاً- إذا كان الجسم أسود فاقضاء المقتضى بياضه حتّى في حال سواده من اقتضاء المحال وهو محال وحيث إنّ بياض الأسود محال بالذات فوجود المقتضى له محال لأنّه من اقتضاء المحال واقتضاء المحال بالذات محال فبرهان استحاله اجتماع الضدّين فإذا كان المقتضى للضدّ المعدوم مستحيلاً استحاله فرض وجود المانع عنه بدهاه أنّه لا يتصوّر إلاّ عن تأثير المقتضى في مقتضاه فإذا افترض استحاله ثبوته فلا يتعلّق وجود المانع عنه.

وإن شئت قلت أنّ استحاله اجتماع الضدّين بالذات في نفسه برهان جزمي على استحاله ثبوت المقتضى للضدّ المعدوم مطلقاً وغير مشروط بعدم اقتضاء مقتضى الضدّ الموجود.

ونتيجه ذلك استحاله مانعيه الضدّ الموجود عن الضدّ المعدوم وكون

عدمه من أجزاء علته التامه.

والجواب الثانى: ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) من أنه إذا وجد أحد الضدين كان ذلك كاشفاً عن عدم تعلق الاراده الأزليه بالضد الآخر وإلا استحال تخلفها عن المراد فإذن يستحيل وجود المقتضى للضد المعدوم حتى يكون الضد الموجود مانعاً عنه (1) هذا.

ولكن الجواب ضعيف جداً لأن غايه ما يثبت به أن الاراده الأزليه لم تتعلّق بأسبابه التامه فى سلسله علله وعدم تعلقها بها كما يمكن أن يكون من جهه عدم المقتضى يمكن أن يكون من جهه وجود المانع.

هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى قد ذكرنا فى بحث الأمر بين الأمرين موسيماً أن الأفعال الاختياريه للإنسان تصدر منه بسلطنته وإعمال قدرته لا بالاراده بمعنى الشوق المؤكّد فإنها مهما بلغت من القوه لا تؤثر فيها كتأثير العله فى المعلول ولا بالاراده الأزليه بداهه أنها لم تتعلّق بها مباشره وإنما تتعلّق بمباديها كالحياه والقدرة والعلم وما شاكل ذلك فإنها جميعاً خاضعه لسلطنته تعالى المطلقه ومن الطبيعى أن نسبه تلك المبادئ إلى الأفعال الاختياريه ليست نسبه العله التامه إلى معلولها ولا نسبه المقتضى إليها وعلى هذا فما ذكره (قدس سره) من أنه إذا وجد أحد الضدين كان ذلك كاشفاً عن عدم تعلق الاراده الأزليه بالضد الآخر لا يرجع الى معنى محصل لان ما ذكره (قدس سره) من ان الاراده الأزليه تعلقت بالضد الموجود ولم تتعلّق بالضد المعدوم مبنى على مسلكه (قدس سره) من أن الفعل الاختيارى هو ما كان مسبقاً بالاراده بمعنى الشوق المؤكّد فى افق النفس وأنها عله تامه له وهى تنتهى فى نهايه المطاف إلى الاراده الأزليه بقانون أن كلما بالغير لا بد وأن

ص: ٣٣٧

١- (١) - كفايه الأصول: ص ١٣١.

ينتهي إلى ما بالذات ولكن قد تقدّم هناك بشكل موسّع بطلان هذه النظرية وعدم إمكان الالتزام بها لا وجداناً ولا برهاناً ومن هنا أنّ الارادة مهما بلغت من القوّه فلا تصلح أن تكون علّه تامّه لتحريك العضلات نحو المراد بل هو مستند إلى سلطنه النفس وإعمال قدرتها وبها لا تخرج عن حدّ الإمكان إلى حدّ الضروره.

ومن هنا قلنا أنّ الأفعال الاختياريه خارجه عن قاعده أنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد على تفصيل هناك وعلى هذا فعدم الضدّ المعدوم لا يمكن أن يكون من جهه عدم تعلق الاراده الأزليه به.

فالتتيجه فى نهايه المطاف أنّه لا يمكن أن يكون عدم الضدّ مقدّمه للضدّ الآخر للدور وتقدّم الشىء على نفسه.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقّق الخراسانى (قدس سره) من استحاله مقدّميه عدم الضدّ لا ضدّ الآخر، وإليك نصّه:

وذلك لأنّ المعانده والمنافره بين الشئيين لا تقتضى إلّا عدم اجتماعهما فى التحقّق وحيث لا منافاه أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله بل بينهما كمال الملائمه كان أحد الضدّين مع نقيض الآخر وما هو بديله فى مرتبه واحده من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر كما لا يخفى فكما أنّ قضيه المنافاه بين النقيضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما على ثبوت الآخر كذلك فى المتضادّين (١) هذا.

وفى هذا النصّ احتمالات:

الاحتمال الأول: أنّ غرضه (قدس سره) من ذلك أنّ التمانع بين الضدّين إنّما هو بمعنى المعانده والمنافره بينهما التى لا يقتضى أكثر من استحاله اجتماعهما فى

-

ص: ٣٣٨

دار التحقّق والوجود فى موضوع واحد لا بمعنى مانع كل منهما عن الآخر بحيث يكون عدمه من أجزاء العلّة التامّة له ولهذا لا يكون عدم أحدهما متقدّماً رتبه على وجود الآخر بل هما فى رتبه واحده بلا تقدّم وتأخّر فى البين إذ لا موجب لذلك بعد ما كان التمانع بينهما بمعنى المعانده والمنافره فى الوجود فقط لا بمعنى المانع حتى تقتضى التقدّم الرتبي ثمّ الظاهر أنّ هذا هو مراده (قدس سره) فإنّه أراد به نفي مقدّميه عدم الضدّ للضدّ الآخر باعتبار أنّ تقدّمه عليه رتبه بحاجه إلى ملاك وجودى فإذا لم يكن فهما فى رتبه واحده إذ يكفى فى المعية الرتبيه عدم الملاك للتقدّم ولا تتوقّف على ملاك وجودى.

وهنا مناقشتان:

الأولى: أنّ الظاهر ممّا ذكره (قدس سره) هو أنّ سبب كونهما فى رتبه واحده عدم التنافى بينهما وكمال الملائم لا التمانع وفيه أنّ كمال الملائم وعدم المنافاه بينهما لا يكشف عن كونهما فى رتبه واحده فإنّ بين العلّة والمعلول كمال الملائم مع أنّهما فى رتبتين طوليتين وهكذا.

الثانيه: أنّ ما ذكره (قدس سره) من أنّ المنافاه بين النقيضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما على ثبوت الآخر لا يرجع إلى معنى معقول لأنّ ارتفاع أحد النقيضين عين الآخر فكيف يعقل تقدّمه عليه مثلاً الإنسان وعدمه نقيضان وارتفاع الإنسان عين عدمه مفهوماً وخارجاً وارتفاع عدمه أى عدم الإنسان وإن كان مغايراً له مفهوماً ولكنّه عينه خارجاً فإذاً كيف يتصوّر كون المنافاه بينهما تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما على الآخر ولا يقاس ذلك بالضدّين فإنّ عدم الضدّ مغاير للضدّ الآخر مفهوماً ومصداقاً.

الاحتمال الثانى: ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّ المعانده والمنافره كما تقتضى استحاله اجتماعهما فى دار التحقّق والوجود فى زمان واحد كذلك

ص: ٣٣٩

تقتضى استحاله اجتماعهما في رتبه واحده فإذا استحال اجتماعهما في مرتبه واحده كان عدم أحدهما في تلك المرتبه ضرورياً وإلاّ فلا بد أن يكون وجوده فيها كذلك لاستحاله ارتفاع النقيضين عن الرتبه مثلا البياض والسواد متضادان وقضيه المضاده والمعانده بينهما استحاله اجتماعهما في دار الوجود في موضوع واحد وفي دار الرتبه في رتبه واحده لأنّ استحاله اجتماعهما في زمان واحد تستلزم ضروره عدم أحدهما في ذلك الزمان كذلك استحاله اجتماعهما في رتبه واحده مثلا عدم البياض في مرتبه وجود السواد وبالعكس ضرورى وإلاّ لزم أحد محذورين أما ارتفاع النقيضين بأن لا يكون في تلك المرتبه وجود بياض ولا عدمه أو اجتماع الضدين وكلاهما مستحيل هذا ثمّ أنه (قدس سره) قد علّق على ذلك بأنّ التنافي والتضاد بين الضدين إنّما هو بلحاظ عالم الوجود واستحاله اجتماعهما فيه في زمان واحد لا بلحاظ عالم الرتب الذي لا واقع موضوعى له في الخارج ولذلك نجد استحاله اجتماع الضدين خارجاً في زمان واحد وإن كانا طوليين رتبه كما لو فرض أحدهما في طول الآخر وعله له هذا.

ولكن يقع الكلام تارة في أصل تفسيره (قدس سره) عباره الكفايه وأخرى في تعليقه عليه.

أما الكلام في الأول فالظاهر أنّ مراد صاحب الكفايه (قدس سره) من أنّهما في رتبه واحده بلا تقدّم وتأخّر أنّه لا طوليه بينهما لأنّها بحاجه إلى ملاك ولا ملاك لها إلاّ أن تكون عدم الضدّ مقدّمه للضدّ الآخر وقد تقدّم أنّ ذلك مستحيل فإذن لا محاله يكون المراد من التمانع بينهما المعانده والمنافره في عالم التحقّق والوجود الخارجى واستحاله اجتماعهما فيه في زمان واحد لا بمعنى مانعيه كل منهما عن الآخر وعليه فيكونان في مرتبه واحده لأنّ الطوليه فيها بحاجه إلى مبرّر ولا يمكن أن يكون جزافاً وحيث لا مبرّر لها في المقام فلا

طويله بينهما في المرتبه ويكونا في مرتبه واحده وليس مراده (قدس سره) من ذلك أنّ ثبوت الضد لا يمكن أن يكون في رتبه الضد الآخر وإلاّ - لزم اجتماع الضدين في رتبه واحده وهو مستحيل فإذن لا بدّ أن يكون عدمه في رتبه الآخر وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين عنها وهو مستحيل.

وأما الثاني فقد أورد عليه بعض المحققين (قدس سرهم) بأنّ هذا التعليق مبني على الخلط بين تفسيرين لاستحاله اجتماع الضدين في رتبه واحده.

الأول: أنّ المعبر في استحاله اجتماع الضدين أمران:

أحدهما: وحده الزمان والآخر وحده الرتبه ولا - يكفي فيها وحده الزمان فقط بل لا بدّ من توفر كلتا الوجدتين معاً بمعنى أنّ استحاله اجتماع الضدين في زمان واحد مشروطه بوحده رتبهما أيضاً وإلاّ جاز الاجتماع.

الثاني: أنّ اجتماع الضدين كما أنّه مستحيل في زمان واحد كذلك أنّه مستحيل في رتبه واحده ومعنى هذا توسعه دائره استحاله اجتماع الضدين على عكس السابق واسرائها لعالم الرتب أيضاً.

وهذا هو المقصود من البرهان الذي ذكره صاحب الكفايه (قدس سره) ولا يمكن ردّه بأنّ اجتماع الضدين مستحيل في زمان واحد ولو كانا طوليين وذلك لأنّ الخصم يسلم ذلك ويدعى الزيادة وهي استحاله اجتماعهما في رتبه واحده أيضاً فالنتيجه أنّ ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من التعليق مبني على التفسير الأول لاستحاله اجتماع الضدين مع أنّ المقصود هو التفسير الثاني (1).

ولنا ملاحظه في هذا الإيراد وحاصل هذه الملاحظه أنّ التفسير الأول لاستحاله اجتماع الضدين غير معقول لأنّ استحاله اجتماع الضدين في زمان

-

ص: ٣٤١

واحد من البديهيات الأولى وإن كانا مختلفين رتبة ولا يعقل الحكم بالجواز فإذا دعوى إن استحاله اجتماع الضدين في زمان واحد مشروطه بوحده رتبهما أيضاً مخالفه للبداهه.

فالتتيجه أنّ هذا التفسير لاستحاله اجتماع الضدين غير معقول.

وأما التفسير الثاني فهو إنّما يصحّ إذا كانت النسبه بين وحده الزمان ووحده الرتبه عموماً من وجه ولكن الأمر ليس كذلك فإنّ النسبه بينهما عموم مطلق لأنّ وحده الزمان أعمّ من وحده الرتبه فوحده الرتبه بين شيئين تستلزم وحده الزمان بينهما ولا يعقل أن يكونا متّحدين رتبه ومختلفين زماناً وأما العكس فهو ممكن وإن شئت قلت أنّ الضدين كالسواد والبياض مثلاً- يستحيل اجتماعهما في زمان واحد وموضوع فارد وإن كانا مختلفين رتبه ولكن لا يمكن القول باستحاله اجتماعهما في رتبه واحده وإن كانا مختلفين زماناً بداهه أنّهما إذا كانا مختلفين زماناً فلا إشكال في إمكان وجودهما معاً في الخارج ولا أثر لافتراض اتّحادهما رتبه في عالم الرتب فرضاً فإذاً اشتراط وحده الرتبه زائداً على اشتراط وحده الزمان في استحاله اجتماع الضدين لغو محض لأنّ وحده الرتبه لا تنفك عن وحده الزمان ولا يعقل انفكاكها عنها.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّه لا موضوع لاجتماع الضدين أو النقيضين في عالم الرتب وهو عالم التحليل العقلي إذ لا- وجود للضدّ في هذا العالم حتّى يقال باستحاله اجتماعه مع السواد فيه لوضوح أنّ الأضداد من الموجودات الزمانيه لأنّها إمّا موجوده في عالم الزمان وهو عالم الوجود الخارجى أو معدومه فيه فعلى الأول يستحيل اجتماعهما في موضوع واحد وزمان فارد.

وعلى الثاني فلا موضوع للاستحاله وكذلك الحال في الأمور المتناقضه

فإنّ البياض وعدمه البديل له انماهما بلحاظ عالم الزمان ويقطع النظر عنه فلا بياض حتّى يكون له بديل وهو عدمه.

هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أنّ ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) في توجيه عبارته الكفائية وتفسيرها غير سديد كما مرّ (1). نعم على تقدير تسليم هذا التفسير فتعليقه عليه في محلّه وهو أنّ استحاله اجتماع الضدّين إنّما هي بلحاظ عالم الوجود الخارجى لا- بلحاظ عالم الرتب ولا يرد على هذا التعليق ما أورده بعض المحقّقين (قدس سره) إلّا بصيغته فرضيه لا واقعيه وأمّا افتراض اجتماع الضدّين في رتبه واحده فيما إذا كانا توأمين ومعلولين لعلّه واحده فهو وإن كان محالاً ولكن لا من جهة اتّحادهما في رتبه واحده بل من جهة اتّحادهما في زمان واحد وإلّا فلا مانع من صدورهما من علّه واحده هذا كلّه في تفسير السيد الأستاذ (قدس سره)، عبارته الكفائية وتوجيهها وما علّق عليه والمناقشات حوله.

الاحتمال الثالث: ما ذكره المحقّق الأصفهاني (قدس سره) من أنّ المحقّق الخراساني (قدس سره) أراد اثبات أنّ عدم الضدّ في مرتبه وجود الضدّ الآخر بلا تقدّم وتأخّر بقياس المساواه بتقريب أنّ الضدّين في مرتبه واحده فإنّ وجود الحركة في مرتبه وجود السكون ووجود البياض في مرتبه وجود السواد بلا- تقدّم ولا- تأخّر بينهما كذلك لأنّه بحاجة إلى ملاك ولا يكون جزافاً ولا ملاك في المقام لتقدّم أحد الضدّين على الضدّ الآخر رتبه وبالعكس وكذلك في المتناقضين فإنّ وجود الإنسان في مرتبه عدمه البديل له ولا ملاك لتقدّم أحدهما على الآخر رتبه بعد ما كانا متقارنين زماناً وعلى ضوء هذا الأساس نقول أنّ وجود الحركة في مرتبه وجود السكون ووجود السكون في مرتبه عدمه البديل له

ص: ٣٤٣

فينتج أنّ وجود الحركة في مرتبه عدم السكون بقياس المساواه وهذا معنى قوله (قدس سره) هما في مرتبه واحده وكذلك العكس وهو أنّ وجود السكون في مرتبه وجود الحركة ووجود الحركة في مرتبه عدمه البديل له فينتج أنّ وجود السكون في مرتبه عدم الحركة وهكذا وهذا معنى قوله (قدس سره) هما في مرتبه واحده ونتيجه ذلك أنّ عدم أحد الضدين في مرتبه وجود الضد الآخر ولا يكون متقدماً عليه رتبه حتى يصلح أن يكون مقدّمه له وجزءاً أخيراً لعلته التامه هذا(1).

وقد أورد عليه بأنّ قياس المساواه عقيم النتيجة في عالم الرتب على أساس أنّ تفاوت الأشياء في هذا العالم إنّما هو بتحليل من العقل واعتباره وحيث إنّ حكم العقل بتقدّم شيء على آخر رتبه بعدما كانا متقارنين زماناً لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته فلا محاله يدور مدارها وجوداً وعدمياً ومن هنا يحكم العقل بتقدّم العله على المعلول رتبه قضاءً لحقّ العليه ولا يحكم بأنّ عدمها الذي هو في مرتبتها متقدّم عليه كذلك لعدم الملاك لتقدّمه عليه مع أنّه في مرتبتها ولا نتيجته لقياس المساواه هنا فإنّ عدم العله في مرتبه العله والعله متقدّمه على المعلول رتبه فلا ينتج أنّ عدمها متقدّم عليه كذلك لأنّ هذا التقدّم يكون بملاك مختص بها ولا يكون مشتركاً بينهما فالكبرى وهي أنّ كل ما مع المتقدّم متقدّم غير ثابتة في عالم الرتب بينما هي ثابتة في عالم الزمان لأنّ ما كان مع المتقدّم زماناً متقدّم وما كان مع المتأخّر كذلك متأخّر وهكذا باعتبار أنّ الملاك فيه الزمان وهو مشترك.

والخلاصه أنّ التقدّم والتأخّر أو التقارن إذا كان في عالم الرتب فالكبرى

ص: ٣٤٤

وهي أنّ كلما كان مع التقدّم متقدّم ومع المتأخّر متأخّر غير ثابتة لأنّ ملاك التقدّم أو التأخّر في هذا العالم مختصّ به ولا يكون مشتركاً بينه وبين ما معه في الرتبة وهذا بخلاف ما إذا كان ذلك في عالم الزمان فالكبرى ثابتة لأنّ الملاك للتقدّم أو التأخّر فيه الزمان وهو مشترك بين المتقدّم أو المتأخّر وما معه في الزمان.

وإن شئت قلت أنّ صاحب الكفايه (قدس سره) أراد بذلك نفى مقدّميه عدم أحد الضدّين للضدّ الآخر بأنّ النقيضين في مرتبه واحده مثلاً البياض وعدمه البديل له في مرتبه واحده والسواد وعدمه البديل له كذلك فلو كان وجود البياض متوقّفاً على عدم السواد لكان عدم السواد متقدّماً عليه رتبه وعليه فيكون وجود السواد أيضاً متقدّماً عليه بحكم أنّه في مرتبه وكذلك لو كان وجود السواد متوقّفاً على عدم البياض لكان عدم البياض متقدّماً عليه رتبه وعليه فيكون وجود السواد بحكم كونه في مرتبه مقدّماً عليه أيضاً رتبه وهذا هو التناقض والتهافت في الرتبة بين الضدّين لأنّ كلا منهما حينئذ متقدّم على الآخر ومتأخّر عنه رتبه وهذا مستحيل.

ولكن قد مرّ أنّ هذا البيان غير تامّ في نفسه لأنّه مبني على أنّ ما يكون مع المتقدّم رتبه متقدّم أيضاً وما يكون مع المتأخّر كذلك متأخّر أيضاً وقد تقدّم أنّ هذه القاعده غير تامّه في عالم الرتب وإنّما تتمّ في عالم الزمان هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أنّ الظاهر من الكفايه أنّه لم يرد بذلك أي بأنّ عدم الضدّ في مرتبه الضدّ الآخر نفى مقدّميته بقياس المساواه بل أراد به نفيها على أساس أنّ المراد من التمانع بين الضدّين المعانده والمضاده بينهما في دار الوجود فلا يجتمعان في موضوع واحد فيه لا مانع كل منهما عن تأثير مقتضى الآخر فلهذا يكونا في مرتبه واحده بلا تقدّم أو تأخّر في البين فإنّه

بحاجه إلى ملاك.

الوجه الرابع: أنّ الضدّين كالسواد والبياض أو الحركة والسكون وهكذا لا يخلوان من أن يكون المقتضى لأحدهما موجوداً دون الآخر أو لكليهما موجوداً. وعلى الثاني فإمّا أن يكون المقتضيان متساويين أو يكون أحدهما أقوى من الآخر ولا رابع في البين أمّا على الفرض الأول فعدم الضدّ مستند إلى عدم ثبوت مقتضيه لا إلى وجود ضده الآخر وأمّا على الفرض الثاني فإقتضاء كل منهما أثره مشروط بعدم اقتضاء الآخر له تكويناً على أساس أنّ التراحم بينهما بمستوى واحد ولكن هذا التساوى لا يتصوّر فيما لو كان أثرهما من الضدّين الذين لا ثالث لهما وكانا من الأمور الطبيعيه التي تتكوّن قهراً حسب النظام العلويّ فإنّ في ذلك لا بدّ من أن يكون أحد المقتضيين أقوى وأرجح من الآخر حتّى يكون هو المؤثر دون الآخر وأمّا إذا كانا من الأمور الاراديه التي تتكوّن بالاراده والاختيار فلا مانع من فرض التساوى بينهما والترجيح حينئذ بيد الفاعل واختياره نعم إذا كان أثرهما من الضدّين الذين لهما ثالث فلا مانع من افتراض التساوى بين مقتضيهما بلا فرق بين أن يكونا من الأمور الطبيعيه القهريه أو من الأمور الاراديه الاختياريه وعلى جميع التقادير فعدم الضدّ الآخر لا يكون مستنداً إلى الضدّ الموجود بل هو مستند إلى المزاحم لمقتضيه وهو المانع عن تأثيره دونه.

فالنتيجه أنّ في هذين الفرضين لا يعقل أن يكون عدم الضدّ مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر حتّى يكون وجوده مانعاً.

وأمّا على الفرض الثالث فعدم وجوده مستند إلى ضعف مقتضيه وقصوره في مقابل مقتضى الآخر فإنّه حيث كان أقوى منه فيصلح أن يكون مانعاً عن تأثير مقتضيه وعليه فيكون تأثيره مشروطاً بعدم اقتضاء مقتضى الآخر ومعه

ص: ٣٤٤

لا- اقتضاء له لأنه مقيّد بعدم المانع والمفروض أنه مانع نعم أنه في نفسه تامّ وصالح للتأثير إلا أنه من جهة كونه مزاحماً بما هو أقوى منه فلا يصلح أن يكون مؤثراً وبعبارة أخرى أنّ الجسم إذا كان أسود فعلاً ففي هذه الحالة إما أن لا يكون مقتضى البياض موجوداً فيه أو أنه موجود ولا- كلام على الأول وعلى الثاني فإمّا أن يكون اقتضاؤه مطلقاً وغير مشروط بعدم اقتضاء مقتضى السواد أو أنه مشروط بعدم اقتضائه أو أنه مقتضى للضدّ الذي لا يوجد الضدّ الآخر معه فالأول محال لأنه من اقتضاء المحال وهو اجتماع الضدّين وأمّا الثاني فلا اقتضاء له لأنه مشروط بعدم اقتضاء مقتضى الضدّ الموجود ومع اقتضائه ينتفى اقتضاؤه بانتفاء شرطه ولا يمكن أن يكون اقتضائه في هذا الفرض منوطاً بعدم وجود السواد فيه بحيث يكون وجوده مانعاً عن تأثيره وذلك لأنّ الجسم إذا كان أسود كان كاشفاً عن أنّ المقتضى له أقوى من مقتضى بياضه فالمانع عن تأثير مقتضيه هو أرجحيه مقتضى السواد واقوائيته وهي تمنع عن تأثيره فيه ولا- يعقل أن يكون مؤثراً في حال كونه مزاحماً بأقوى منه وأرجح فإذن لا يمكن أن يكون وجود السواد فيه مانعاً عن تأثيره بل المانع منه في المرتبة السابقة وهو مزاحمته بالأقوى في هذه المرتبة وهي مرتبة المقتضى وتأثيره منوط بعدم المانع.

فبالنتيجة عدم تأثيره في نهاية المطاف مستنداً إلى ضعفه وقصوره في مقابل مقتضى السواد وبالإضافة إليه لا في نفسه.

وأمّا الفرض الثالث: ففيه أيضاً لا- يمكن أن يكون وجود الضدّ كسواد الجسم مانعاً لأنّ مقتضى البياض فيه إذا صار أقوى من مقتضى السواد فبطبيعته الحال يمنع عن تأثير مقتضى السواد فيه بقاء وهذا معنى أنّ مقتضى البياض كما يقتضى وجوده فيه كذلك يقتضى اعدام السواد عنه بالمنع عن تأثير

مقتضيه فيه بقاء لمكان مزاحمته بالأقوى والأرجح في مرحله البقاء فإذن ارتفاع السواد عنه ليس من جهه وجود المانع وهو وجود البياض فيه بل من جهه ضعف مقتضيه وسقوطه عن العليه التامه فإن من شرائط تأثيره أن لا يكون مزاحماً بالأقوى والأرجح وإلا فلا يكون مؤثراً ولا فرق في ذلك بين أن تكون مزاحمته بالأقوى والأرجح حدوداً أو بقاءً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهي أنه يستحيل أن يكون عدم الضد مقدمه للضد الآخر فإذن لا يمكن الحكم بوجوده من باب المقدمه.

التفصيل بين الضد الموجود و الضد المعدوم

ثم إن هنا تفصيلاً بين الضد الموجود والضعف المعدوم والأول لا يتوقف على عدم الضد المعدوم طالما يكون معدوماً.

والثاني يتوقف على عدم الضد الموجود وارتفاع وجوده وقد اختار هذا التفصيل المحقق الخوانساري (قدس سره).

بتقريب أن المحل إذا كان مشغولاً بأحد الضدين فبطبيعته الحال يتوقف وجود الضد الآخر في هذا المحل على ارتفاع الضد الموجود فيه واعدامه بينما إذا لم يكن المحل مشغولاً به فلا يتوقف وجوده فيه على ارتفاعه عنه.

ونتيجة ذلك أن عدم الضد الموجود مقدمه للضعف الآخر دون عدم الضد المعدوم، بيان ذلك أن المحل لا يخلو من أن يكون خالياً عن كل من الضدين كالجسم الخالي عن لون الأسود والأبيض معاً أو يكون مشغولاً بأحدهما دون الآخر فعلى الأول المحل قابل لكل منهما بما هو بقطع النظر عن الآخر وقابليه المحل لذلك فعليه ولا تتوقف على شيء وحينئذ فإذا وجد المقتضى للبياض فيه مثلاً- صار أبيض من دون توقفه على عدم وجود السواد فيه فلا- يكون عدمه من المقدمات وعلى الثاني فالمحل المشغول بالضعف كالسواد مثلاً لا يقبل البياض في غرضه نعم يقبله بدلاً عنه وعليه فلا محاله يتوقف وجود الضد

الآخر على ارتفاع الضدّ الموجود ضروره أنّ الجسم الأسود لا يقبل البياض كما أنّ الجسم الأبيض لا يقبل السواد فإذا كان المحل مشغولاً بالسواد فلا محاله وجود البياض فيه يتوقف على ارتفاع السواد وعدمه فيكون عدمه مقدّمه له.

فالتتيجه أنّ عدم الضدّ الموجود مقدّمه لثبوت الضدّ الآخر وأمّا عدم الضدّ المعدوم فهو لا يكون مقدّمه لثبوت الضدّ الآخر(1).

نظريه الحدوث

أقول أنّ هذا التفصيل مبني على نظريه الحدوث وهي أنّ سرّ حاجه الأشياء إلى مبدأ العليّه هو حدوثها لا إمكانها الوجودي وبقرها الذاتي ولازم ذلك أنّ الشئ إذا حدث في الخارج فقد استغنى عن مبدأ العليّه بقاءً وقد يستدلّ على هذه النظرية بأمرين:

الأول: أنّ سبب حاجه الأشياء لو كان إمكانها الوجودي دون حدوثها فهو لا- ينسجم مع مجموعه من الظواهر الكونيه التي تكشف عن استمرار وجود المعلول بعد زوال علّتها كالعمارات الشاهقه والبنيات والطرق والجسور وما شاكل ذلك التي بناها البناؤون وأيدي آلاف من العمّال فإنّها تبقى بعد انتهاء علّتها وهي عمليه البناّ مئآت من السنين من دون علّه مباشره لها وكذلك الطائرات والسيارات والسفن والمكائن والمصانع وأنواع الأدوات الميكانيكيه وغيرها ممّا شاده المهندسون والفنّانون في شتى ميادين العلم فإنّها بعد انتهاء عمليتها وصنعها بيد هؤلاء الفنّانون والمهندسون تبقى إلى أمد بعيد بدون علّه مباشره لها ومثلها الأشياء الكونيه الطبيعيه كالجبال والأحجار والأشجار وما شاكلها من الموجودات الطبيعيه على سطح الكره الأرضيه فإنّها تبقى بدون أن

ص: ٣٤٩

١- (١) - فقد ذكره المحقّق الخونساري (قدس سره) على ما في مطارح الأنظار: ص ١٠٩.

تكون لها علّه مباشره ومنها الكرات الهائله التى تتحرّك فى الفضاء اللامتناهى فإنّها باقيه بعد حدوثها بدون علّه مباشره لها.

والخلاصه أنّ قانون التعاصر بين العلّه والمعلول منقوض بظواهر الأشياء الطبيعیه والصناعیه التى تكشف بظواهرها عن استمرار وجود المعلول بعد زوال العلّه وبقائه بعد انتهائها.

والجواب: أنّ هذا الاستدلال مبنى على عدم فهم معنى العلّيه فى الأشياء وعدم الوصول إليه كما هو الواقع حيث أنّه أعمق من هذا وقد تقدّمت الاشاره إلى ذلك بشكل موسّع فى ضمن البحوث السالفه ونبته عليه هنا بصوره موجزه وهى أنّ خطأ المناقش والمستدلّ فى المسأله نشأ من عدم تصوّر علّه بقاء هذه الأشياء وتخيّل أنّها فى بقائها ليست بحاجه إلى علّه مباشره ومنشأ الخطأ هو أنّ علّه حدوث هذه الأشياء غير علّه بقائها فإنّ علّه حدوثها حركات أيدى المهندسين والفنّانين وآلاف من العمّال فى بناء العمارات والدور وصنع الطرق والجسور والوسائل المادّيه الأخرى كالتائرات والسفن والسيارات والمكائن والمصانع وغيرها فإنّ عمليه صنعها وإيجادها بشكلها الخاص ووضعها المخصوص نتيجه عدّه من الحركات والجهود التى يقوم بها العمّال ونتيجه تجميع المواد الخام من الحديد والخشب والآجر والحجر وغيرها من المواد وهذه الحركات هى المعلوله للعمّال وهى صادرة عنهم باختيارهم ولهذا تنقطع تلك الحركات بمجرد اضراب العمّال عن العمل وكفّ أيديهم عنها.

وأما علّه بقاء تلك الظواهر والأشياء على وضعها الخاصّ فهو معلول لخصائص تلك المواد الطبيعیه وحيويتها التى هى فى صميم ذواتها وأعماق طبيعتها من ناحيه وقوّه الجاذبيه العامّه التى تفرض المحافظه على وضعها

الخاص من ناحيه اخرى نظير اتصال الحديد بما فيه القوه الكهربائيه فإنها تجذب الحديد بقوه جاذبيه طبيعيه تجره آناً فآناً بحيث لو سلبت منه تلك القوه لانقطع منه الجذب لا محاله.

ومن هنا يظهر حال بقيه الأمثله فإن بقاء الجبال على وضعها الخاص وموضعها المخصوص وكذلك الأشجار والمياه وما شاكلها على سطح الأرض معلول لخصائص طبيعيه كامنه فى صميم موادها من ناحيه والقوه الجاذبيه العامه التى تفرض المحافظه عليها من ناحيه اخرى.

فالنتيجه أن بقاء الأشياء فى هذا الكون من الأشياء الطبيعيه والصناعيه بشتى أشكالها وألوانها معلول لأمرين:

الأول: الخصائص الذاتيه فى صميم ذواتها.

الثانى: القوه الجاذبه العامه وقد صارت عموميه القوه الجاذبه فى يومنا هذا من الواضحات الأوليه وقد أودعها الله سبحانه وتعالى فى صميم هذه الكره الأرضيه التى تفرض المحافظه عليها وما فيها من الأشياء الكونيه على وضعها الخاص ونظامها المخصوص فى حين أنها تتحرك فى هذا الفضاء الكونى بسرعه هائله.

إلى هنا قد تبين أن المحافظه على الموجودات الطبيعيه على وضعها الخاص وموضعها المخصوص هى خصائصها الذاتيه من الداخل والقوه الجاذبيه من الخارج فإنها تخضع لهما ولا تملك حرّيتها لا حدوداً ولا بقاءً.

الثانى: أن الحركة إذا حدثت لم تحتج فى بقائها إلى علّه مباشره لها والمدرك لذلك هو التجربه فإنها توضح أن جهازاً ميكانيكياً متحركاً بقوه خاصه فى طريق مبلّط مستقيم فإنه إذا انفصلت القوه المحركه عنه فهو يبقى على حركته مسافه ما ثم يسكن ومن الممكن أن يزداد فى حركه هذا الجهاز بعد انفصال

القوة المحركة عنه بتدهين آلات الجهاز ومحركاته وتسوية الطريق ورفع الموانع والضغط الخارجيه فإذا افترضنا أن هذه الأمور تهيئت على ما يرام فقد استمرّ الجهاز في تحركه بعد انفصال قدره المحركه عنه بسرعه معينه إلى غير حدّ معين.

والجواب: أن هذا الدليل خاطيء من ناحيتين:

الأولى: أنه مبني على عدم تصوّر معنى مبدأ العلية في الأشياء.

الثانية: أن من يقوم بهذه التجربة تخيّل أن علّه الحركة هي القوة المحركة الخارجيه أمّا الناحيه الأولى فسوف نشير إليه بعونه تعالى.

وأمّا الناحيه الثانيه فلأنّ التجربة حيث أنّ حدودها وحقلها لا تتعدى عن الأشياء الماديه المحسوسه فلا تصلح أن تدلّ على أسبابها وعللها التي هي أعمق منها وخارجة عن حدودها وحقلها لأنها مسأله فلسفيه وليست ماديه في حدود الحسّ فالتجربه توضح أنّ الحراره توجد عقب النار والفلز يتمدد بالحراره وهكذا باعتبار أنّ ذلك واقع تحت مجهره الحسّ وأمّا أنّ العلاقه بين وجود الحراره ووجود النار وبين تمدد الفلز وبين الحراره وهكذا هل هي ذاتيه أو اتفقيه فلا يمكن إثباتها بالتجربه لأنها خارجة عن حقلها وحدودها الحسيه.

والخلاصه: أنّ التجربة لا تدلّ على علل الأشياء وأسبابها التي ورائها ومن هنا نحتاج في إثبات عليه النار للحراره مثلا إلى الفلسفه وتطبيق مبدأ العلية العام عليها وعلى هذا فالحركات العرضيه للجسم كالحركات الميكانيكيه تتولّد جميعاً عن قوه قائمه بنفس الجسم وأمّا القوه المحركة الخارجيه فهي إنّما تقوم بعملية اثاره هذه القوه الداخليه وإعدادها للتأثير خارجاً لا أنّها علّه لسببين:

الأول: أنّ المعلول لا يمكن أن ينفصل عن العلّه على أساس مبدأ التعاصر بينهما.

الثانى: أنّ المعلول عين الربط بالعلّه وأنه يتولّد منها ومرتبته من مراتب وجودها النازله هذا إضافه إلى أنّ حقيقه الحركه حدوث بعد حدوث بنحو الاتّصال وكل مرحله من مراحلها حدوث جديد وتغيّر عقيب تغيّر وعليه فإذا أمكن أن تستمر الحركه بقاءً بدون علّه مباشره فبالامكان أن تحدث الحركه بدون علّه وأن توجد الأشياء بلا سبب باعتبار أنّ استمرار الحركه فى كل آن يحتوى على حدوث جديد دائماً ونتيجته ذلك تحرير الحدوث من العلّه وهو كما ترى.

هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ هذه النظرية أسرفت فى تحديد مبدأ العلّيه من حيث البدايه والنهايه أمّا من حيث البدايه فعلى ضوء نظريه الفلاسفه من أنّ وجود الممكن غير مسبوق بالعدم فإنّه لا يحتاج إلى العلّه لأنّ سبب الحاجه إليها الحدوث ولا حدوث له فإذا كان فى غنى عنها فإذا كان فى غنى فهو واجب الوجود وهذا من انقلاب الممكن إلى الواجب وهو كما ترى وأمّا من حيث النهايه فلأنّ سرّ حاجه الأشياء إلى العلّه لو كان حدوثها يعنى وجوده الأول فلازم ذلك أنّها واجبه الوجود بقاءً باعتبار أنّها مستغنيه عن العلّه ولا يعنى بالواجب الوجود إلاّ ذلك ونتيجته هذا هى انقلاب الممكن إلى الواجب وهو مستحيل بل إنّ هذه النظرية فى نفسها غير معقوله وذلك لأنّ الوجود الأول للممكن على ضوء هذه النظرية هو المعلول للعلّه فإذا كان معلولاً لها فهو عين الربط والتعلّق بها كالمعنى الحرفى وعلى هذا فلو كان وجوده الثانى مستغنياً عن العلّه فهو كالمعنى الاسمى وواجب الوجود وهذا فى نفسه غير معقول لأنّ معنى ذلك أنّ الممكن فى وجوده الأول المسمّى بالحدوث بحاجه إلى علّه ومربوط بها ذاتاً وحقيقه وفى وجوده الثانى غنى بالذات ونتيجته ذلك انقلاب الممكن إلى الواجب بالذات بقاءً وكون وجوده

الثانى ليس بقاء لوجوده الأول لأنهما متباينان سنخاً باعتبار أن الأول ممكن والثانى واجب وكلاهما خلف.

فالتتيجه أن هذه النظرية باطله ولا ترجع إلى معنى محصل.

ومن هنا فالصحيح فى المقام أن يقال سرّ حاجه الأشياء وهو إمكانها الوجودى و فقرها الذاتى فإنّها بالنظر الفلسفى العميق عين التعلّق والربط بعلمها لا- أنّها شىء له الربط والتعلّق بها فإنّه لا ذات لها لأنّ ذاتها هى الربط والتعلّق ومن الطبيعى أنّه لا فرق فى ذلك بين الوجود الأول لها المسبوق بالعدم وبين الوجود الثانى المسبوق بالوجود الأول لأنّه ممكن والممكن عين الربط والفقر وإلاّ لزم الخلف ومن الواضح أنّ الربط لا يمكن بدون وجود ما يرتبط به والتعلّق بدون ما يتعلّق به ولهذا إذا زال ما يتعلّق به زال التعلّق إذ لا- يعقل وجوده بدونيه وإلاّ لزم أن يكون مستقلاً فيه لا مربوطاً وهذا خلف فيكون حاله حال المعنى الحرفى ومن هنا يجب أن يكون المعلول معاصراً للعلّه لأنّه عين الربط بها ولا يعقل وجوده بدونها فيدور مدارها حدوثاً وبقاءً وهذا هو مبدأ التعاصر بين العله والمعلول وهذا المبدأ حتمى وضرورى لأنّه ناشىء من عمق الارتباط بينهما ذاتاً ووجوداً كما أنّ مبدأ التناسب والسنخيه بينهما ضرورى وحتمى باعتبار أنّ وجود المعلول من سنخ وجود العله ومرتبته من مراتب وجودها النازله ولهذا يترشح منها ويتولّد فلو كان المعلول موجوداً مستقلاً أجنبياً عن وجود العله استحاله تأثيرها فيه بيان ذلك أنّ العلاقه بين شيئين تارة تعبّر عن مجرّد ارتباط يعرض لهما فى الخارج بصوره عن وجوديهما ولذلك فالارتباط بينهما شىء ووجودهما فيه شىء آخر وذلك كالعلاقه بين الكاتب والقلم وبين القارىء والكتاب وبين الرسّام واللوحه وبين الجل والفرس وهكذا فإنّ ارتباط الكاتب بالقلم الذى يكتب به وارتباط القارىء

بالكتاب الذى يقرأ فيه وارتباط الرسّام باللوحه التى يرسم عليها وهكذا سائر ألوان الارتباطات بين الأشياء فى الخارج جميعاً متأخره عن وجود المرتبطين فيه فإنّ الكاتب والقلم موجودان فى الخارج قبل أن يرتبط أحدهما بالآخر والرسّام واللوحه موجودان فيه قبل أن توجد عمليه الرسم والقارىء والكتاب موجودان قبل أن توجد عمليه القراءة وهكذا.

والخلاصه: أنّ هذه الارتباطات بجميع ألوانها وأشكالها إنّما هى بين كيانين مستقلّين وتعرض عليهما فى مرتبه متأخره عن وجوديهما.

وأخرى تعبّر عن تناسب ذاتى بين شيئين وسنخيه فى الوجود وهذه هى العلاقه بين العله والمعلول فإنّها تعبّر عن ارتباط المعلول بالعه ذاته وإنّ كيانه كيان ارتباطى وتعلّقى ولهذا كان قطع ارتباطه بالعه افناء له واعداماً لكيانه لأنّ كيانه يتمثّل فى ذلك الارتباط لأنّه عين الارتباط والفقر لا ذات له الارتباط ومن هنا يظهر سرّ حاجه الأشياء إلى العله وهو أنّها عين التعلّقات والارتباطات بعلمها وإنّ الارتباط والتعلّق مقوم لكيانها ووجودها.

فلذلك لا يعقل انفكاكها عن العله وإلاّ لزم الخلف.

فالتبجيه أنّ حاجه الأشياء إلى العله كامنه فى صميم وجوداتها وأعماق ذواتها لأنّها بذاتها تعلّقات وارتباطات ولهذا تدور مدار العله حدوثاً وبقاءً.

وعلى ضوء هذا الأساس فلا وجه للتفصيل فى المسأله بين الضدّ الموجود وال ضدّ المعدوم وأنّ الأول لا يتوقّف على عدم الضدّ المعدوم فلا يكون عدمه مقدّمه له وأما وجود الضدّ المعدوم فهو يتوقّف على عدم الضدّ الموجود وارتفاعه فيكون عدمه مقدّمه له فإنّه مبنى على أنّ الضدّ الموجود لا يحتاج فى بقاءه إلى عله وإنّما يحتاج إليه فى حدوثه، ولكن قد مرّ فساد هذه النظرية وأنّها تبتنى على عدم فهم معنى العليه فى الأشياء.

ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنّ عدم الضدّ مقدّمه للضدّ الآخر كالأزالة إلاّ أنّه قد تقدّم في مبحث المقدّمه عدم وجوبها وأنّه لا ملازمه بين إيجاب شيء وإيجاب مقدّماته نعم أنّها ثابتة في مرحلة المبادئ بين إرادته شيء وإرادته مقدّماته وجداناً وأمّا بين وجوبه ووجوب مقدّمته في مرحلة الاعتبار فهي غير ثابتة على تفصيل قد مرّ سابقاً.

ومع الاغماض عن ذلك أيضاً وتسليم أنّ مقدّمه الواجب واجبه إلاّ أنّ المقدّمه الثالثه غير صحيحه وهي أنّ وجوب ترك الضدّ كالصلاه مثلاً- يستلزم حرمة فعله فإنّ هذه المقدّمه غير ثابتة في مرحلة الاعتبار والجعل ولا ملازمه بين الأمر بشيء والنهي عن ضده بلا- فرق في ذلك بين الضدّ العام والخاص لأنّ ثبوتها بصوره قهريه كثبوت المعلول بثبوت علته غير معقوله لأنّ الحكم الشرعي أمر اعتباري صادر من المولى باختياره مباشره ولا يعقل فيه التسبب على تفصيل تقدّم وأمّا ثبوتها بصوره جعليه فهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ- أنّه لا يمكن وقوعه في الخارج بلحاظ أنّ هذه الملازمه الجعليه بحاجه إلى مبرّر لها ولا مبرّر وبدونه فلا يمكن جعلها لأنّه لغو نعم أنّ الملازمه بينهما ثابتة في مرحلة المبادئ بين إرادته ضدّ كالصلاه وكراهه فعله بالتبع وبالعكس.

وإن شئت قلت أنّ الأمر بشيء لا يدلّ على النهي عن ضده العام لا بالمطابقه ولا بالتضمّن ولا بالالتزام أمّا الأوّلين فواضح لأنّ النهي عن ضده العام كما أنّه ليس تمام مدلول الأمر كذلك ليس جزء مدلوله.

وأما الثالث وهو الدلاله الالتزاميه فيتوقّف على أن تكون الملازمه بين وجوب شيء وحرمة ضده العام بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ و المفروض عدم ثبوت هذه الملازمه فضلاً عن كونها بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الاخصّ وذلك لأنّ الملازمه بنحو ترشّح حرمة الضدّ العام من الأمر قهراً كترشّح المعلول عن العله

غير معقوله فى الأحكام الشرعيه من سنخ واحد فضلاً عما إذا كانت من سنخين متباينين روحاً واعتباراً وأما الملازمه بين جعل المولى الوجوب لشيء وجعل الحرمة لصدّه العام فهى وإن كانت ممكنه فى نفسها إلاّ- أنه يستحيل وقوعها فى الخارج لأنّ الحرمة الغيريه بما أنه لا- ملاك لها فيكون جعلها لغواً محضاً إذ لا يترتب عليها أى أثر عملي فإذن لا يمكن صدوره من المولى الحكيم وقد تقدّم تفصيل ذلك فى الوجوب الغيرى فى باب مقدّمه الواجب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أنّ المقدّمات الثلاث:

١ - عدم أحد الضدّين مقدّمه للصدّ الآخر.

٢ - وجوب المقدّمه.

٣ - ثبوت الملازمه بين الأمر بالشيء والنهى عن صدّه العام جميعاً غير تامّه وعلى هذا فالأمر بأزاله النجاسه عن المسجد لا يدلّ على وجوب ترك الصلاه من باب وجوب المقدّمه وعلى تقدير الدلاله فوجوب ترك الصلاه لا يدلّ على حرمة فعلها من باب أنّ الأمر بالشيء يدلّ على النهى عن صدّه العام.

الوجه الثانى: أنّ ترك الضدّ وإن لم يكن مقدّمه للصدّ الآخر إلاّ أنّهما متلازمان والمتلازمان لا يختلفان فى الحكم فلا يمكن أن يكون أحدهما واجباً والآخر محرّماً لاستلزام ذلك التكليف بغير المقدور فإذن لا بدّ من أن يكونا متوافقين فى الحكم فإذا كان أحد الضدّين واجباً كان ترك الضدّ الآخر أيضاً كذلك فإذا كان تركه واجباً كان فعله حراماً وهذا معنى أنّ الأمر بالشيء يدلّ على النهى عن صدّه فإذا كان حراماً كان فاسداً بملاك أنّ النهى عن العباده يوجب فسادها.

والجواب أنّ هذا الدليل مركّب من مقدّمتين:

الأولى: صغرى القياس وهى ثبوت الملازمه بين وجود شيء وعدم

الثانية: كبراه وهى عدم جواز اختلاف المتلازمين فى الحكم ووجوب توافقهما فيه.

أما المقدمه الأولى فلا شبهه فى ثبوت الملازمه بين وجود شىء وترك ضده.

وأما المقدمه الثانيه فيرد عليها أن الذى لا يمكن هو اختلاف المتلازمين فى الحكم لاستلزامه التكليف بالمحال إذا كان اختلافهما فى الحكم الالزامى واللغويه إذا كان اختلافهما فى الحكم غير الالزامى وأما لزوم توافقهما فيه فهو بلا مبرر ولا موجب له أصلاً لأن المحذور إنما هو اختلافهما فى الحكم وهذا المحذور كما يندفع بتوافقهما فى الحكم كذلك يندفع بعدم ثبوت الحكم لأحدهما فإذا لم يلزم للالتزام بالأول دون الثانى بل لا يمكن الالتزام بالأول لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أما ثبوتاً فلأن سرايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر لا تخلو إما أن تكون بصوره قهريه كسرايه المعلول عن العله أو تكون بصوره جعليه ولا ثالث لهما وكلاهما لا يمكن أما الأول فهو مستحيل لأن الوجوب أمر اعتبارى وهو بيد المولى مباشره ولا يعقل فيه التسبيب والتوليد لأنه فعل مباشرى لا توليدى وقد مرّ تفصيل ذلك فى باب وجوب المقدمه.

وأما الثانى فهو وإن كان ممكناً ذاتاً إلا أنه يستحيل وقوعاً لأن جعل الحكم من المولى لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا ملاك مبرر له وعلى هذا فإذا أمر المولى بإزاله النجاسه عن المسجد مثلاً فلا مبرر لأن يأمره بترك الصلاه فيه تبعاً وذلك لأنه لا ملاك فيه على الفرض والملاك إنما هو قائم بإزاله وهو لا يقتضى إلا الأمر بها ومن هنا لا داعويه له إلا بداعويه الوجوب النفسى ولا

امتنال له إلا بامتناله ولهذا يكون وجوده وعدمه على حد سواء وقد تقدّم تفصيل ذلك في مبحث المقدّمه.

وأما إثباتاً فلاّتا لو سلّمنا إمكان الأمر بترك الصلاه تبعاً للأمر بالازاله في مقام الثبوت وأنه لا يكون لغواً وجزافاً إلا أنه لا دليل عليه في مقام الاثبات وأما الدليل الخارجى فهو مفروض العدم وأما الأمر بالازاله الذى يدلّ على وجوبها مطابقه فهو لا يدلّ على وجوب ترك الصلاه بالتبع التزاماً لأنّ الدلاله الالتزاميه متقوّمه بالملازمه بينهما بنحو لزوم البين بالمعنى الأخص والمفروض أنه لا ملازمه بينهما كذلك ضروره أنّ العرف لا يفهم من الأمر بالشىء إلا إيجابه دون إيجاب ما يلازمه وهو ترك ضده بالتبع ولا فرق في ذلك بين أن يكون الضدان من الضدّين الذين لا ثالث لهما كالحركه والسكون ونحوهما أو من الضدّين الذين لهما ثالث كالسواد والبياض والقيام والعود ونحوهما فإنّ الملاك في كلا القسمين واحد ثبوتاً وإثباتاً أما الأول فلاّ سرّايه الحكم من أحد المتلازمين إلى الآخر مستحيله إمّا ذاتاً أو وقوعاً وأما الثانى فمع الاغماض عن الأول فلا دليل على هذه السرايه هذا. ولكن المحقّق النائنى (قدس سره) قد فصل بين الضدّين الذين لا ثالث لهما والضدّين الذين لهما ثالث فالترم بالسرايه في الأول دون الثانى ولهذا قال أنّ الضدّين إذا لم يكن لهما ثالث فالأمر بأحدهما يدلّ على النهى عن الآخر بالالتزام وإذا كان لهما ثالث فلا يدلّ عليه كذلك وإن شئت قلت: أنه (قدس سره) قد التزم بالدلاله الالتزاميه في النقيضين والمتقابلين بتقابل العدم والملكه والضدّين الذين لا ثالث لهما بدعوى أنّ الأمر بأحد النقيضين يدلّ على النهى عن النقيض الآخر فإذا أمر المولى بالصلاه فهو يدلّ على النهى عن تركها وإذا أمر المولى بتحصيل العلم فهو يدلّ على النهى عن الجهل المقابل للعلم بتقابل العدم والملكه وإذا أمر المولى بالحركه فهو يدلّ على النهى عن السكون بالالتزام

بينما الأمر بالقيام لا يدلّ على النهى عن القعود هذا(١).

والجواب أنّه لا وجه لهذا التفصيل إذ لا فرق في ذلك بين الضدّين الذين لا ثالث لهما والضدّين الذين لهما ثالث أمّا أولاً فلائذّ الملازمه بين الحكمين ثبوتاً غير معقوله لا قهراً ولا جعلاً ولا فرق في ذلك بين أن يكونا بين الضدّين الذين لهما ثالث والضدّين الذين لا- ثالث لهما وكذلك الحال في النقيضين والمتقابلين بتقابل العدم والملكه فإنّ الملازمه بين الحكمين فيهما قهراً غير معقوله في نفسها وأمّا جعلاً- فهي وإن كانت معقوله إلا- أنّها غير واقعه جزماً بل وقوعها مستحيل لأنّها لغو وجزاف فلا يمكن صدورها من المولى الحكيم.

وأما ثانياً فعلى تقدير تسليم إمكان وقوع هذه الملازمه جزماً إلا أنّه لا دليل على وقوعها في مقام الاثبات إلاّ دعوى أنّ الأمر المتعلّق بأحد النقيضين أو المتقابلين يدلّ بالالتزام على حرمة الآخر ولكن هذه الدعوى لا أساس لها لأنّ تكوين الدلالة الالتزاميه له يتوقّف على ثبوت الملازمه بينه وبين حرمة الآخر بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ والفرض أنّه لا ملازمه بينهما كذلك عرفاً لوضوح أنّ الفرق لا- يفهم من الأمر بالصلاه مثلاً- إلاّ وجوبها فحسب لا حكمان أحدهما وجوبها بالمطابقه والآخر حرمة تركها بالالتزام ضروره أنّه لا يتبادر منه في ذهنه إلاّ الوجوب فقط فإذن كيف يمكن دعوى الدلالة الالتزاميه له مع أنّ تكوينها يتوقّف على اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ والغرض أنّه لا ملازمه بينهما في المقام فضلاً عن كونها بنحو البيّن بالمعنى الأخصّ.

هذا إضافه إلى أنّنا لو قلنا بالدلالة الالتزاميه في المقام فلا فرق بين الضدّين الذين لا ثالث لهما والضدّين الذين لهما ثالث غاية الأمر أنّ في

ص: ٣٦٠

القسم الثاني إذا تعلق الأمر بالضدّ كالقيام مثلاً دلّ على وجوبه بالمطابقه و على حرمه أصداده جميعاً بالالتزام بملاك سدّ أبواب العدم من قبلها بينما هو في القسم الأول يدلّ على حرمه ضدّه المتمثّل في شيء واحد بالالتزام بملاك سدّ باب العدم من قبله ومن الواضح أنّ هذا المقدار من الفرق غير فارق بعدما كان القسمان مشتركين في ملاك الدلاله الالتزاميه وهو سدّ باب العدم.

والخلاصه: أنّ ما بنى عليه المحقّق النائيني (قدس سره) من الالتزام بالدلاله الالتزاميه في الموارد المذكوره من ناحيه التفصيل بين الضدّين الذين لا- ثالث لها والضدّين الذين لهما ثالث والالتزام بالدلاله الالتزاميه في الأول دون الثاني من ناحيه اخرى لا يرجع إلى معنى صحيح.

نتائج البحث

نستعرض نتائج البحث تطبيقاً وتوضيحاً في النقاط التاليه:

النقطه الأولى: أنّ الأمر بشيء لا يدلّ على النهي عن ضدّه العام لا مطابقه ولا تضمناً ولا التزاماً، أمّا الأول فإن اريد بالمطابقه، المطابقه في مقام الاثبات والدلاله فلا ينبغي الاشكال في صحّه استعمال الأمر بشيء كالصلاه مثلاً في مكان النهي عن تركه وبالعكس فإنّ قولك صلّى كقولك لا تترك الصلاه من حيث المعنى لأنّ المعنى واحد وهو وجوب الصلاه ولكن قد يبرز ذلك المعنى بصيغه الأمر وقد يبرزه بصيغه النهي فالاختلاف إنّما هو في التعبير لا في المعنى وإن اريد بها المطابقه في مقام الثبوت و الواقع فلا واقع لها لأنّ النهي مختلف عن الأمر من مرحله المبادئ إلى مرحله الاعتبار.

النقطه الثاني: و هو الدلاله التضمّنيه فلا أصل له لأنّه مبني على أنّ الأمر

ينحل إلى حكيمين:

أحدهما: الوجوب.

والآخر: الحرمة.

وهذا كما ترى.

وأما الثالث: وهو الدلالة الالتزامية فهو ثابت في مرحلة المبادئ بين إرادة شيء وكراهه تركه تبعاً ومحبوبه شيء ومبغوضيه تركه كذلك.

وهذه الملازمه ثابتة وجداناً لا برهاناً وأما في مرحلة الاعتبار فلا ملازمه بين اعتبار الوجوب لشيء واعتبار الحرمة لتركه كما مر.

النقطة الثانية: أن العلة التامة مركبة من أجزاء ثلاثه:

١ - المقتضى.

٢ - الشرط.

٣ - عدم المانع.

وهذه الأجزاء الثلاثه طوليه رتبته، فالمقتضى الجزء الأول لها لأنه فاعل ومتقدم على الشرط رتبته لأن الشرط إنما يكون جزءاً لها عند ثبوت المقتضى على أساس أنه متمم لفاعليته لا مطلقاً وعدم المانع إنما يكون جزءاً لها باعتبار أن وجوده مانع عن تأثير المقتضى وفعليه فاعليته وإلا فالعدم بما هو عدم لا يعقل أن يكون جزءاً لها فالجزئيه إنما هي بلحاظ أن وجوده مانع.

ومن الواضح أنه إنما يتصف بالمانعيه عند تحقق المقتضى والشرط وإلا فلا يتصف بالمانعيه هذا بلحاظ الجزئيه وأما بلحاظ التأثير فالجميع في مرتبه واحده فإن الفاعل والمؤثر بالمباشره المقتضى لا الشرط ولا عدم المانع غايه الأمر أن الشرط مصحح لفاعليته ومتمم لها وعدم المانع باعتبار أن وجوده مانع عن فعلية فاعليته ولهذا يختلف تأثير كل جزء من أجزاء العلة التامة في

ص: ٣٦٢

المعلول عن تأثير الآخر فيه فالمقتضى مؤثر فيه مباشرة وأمياً الشرط فهو لا- يكون مؤثراً فيه كذلك بل هو كما عرفت متمم لفاعليته وعدم المانع بلحاظ أن وجوده مانع.

النقطة الثالثة: أن عدم المعلول عند عدم المقتضى مستند إليه ولا يعقل أن يكون مستنداً إلى انتفاء الشرط لأن الشرط لا يتصف بالشرطية إلا عند ثبوت المقتضى وإذا تحقق المقتضى دون الشرط فعدم المعلول مستند إلى انتفاء الشرط لا إلى وجود المانع لأنه لا- يتصف بالمانعية إلا عند ثبوت المقتضى والشرط معاً، فإذا تحقق الشرط أيضاً فعدم المعلول حينئذ مستند إلى وجود المانع.

النقطة الرابعة: أن عدم الضدّ عند وجود الضدّ الآخر لا يمكن أن يكون مستنداً إلى وجوده لأنه إنما يتصف بالمانعية عند ثبوت المقتضى للآخر والشرط معاً وإلا فهو مستند إلى عدم ثبوت المقتضى أو عدم الشرط لا إلى وجود ضده لكي يتصف وجوده بالمانعية فهنا عدّه فروض:

الأول: أن لا يكون المقتضى لل ضدّ الآخر موجوداً.

الثاني: أن يكون المقتضى له موجوداً ولكنه أضعف من مقتضى الضدّ الموجود بدرجة لا يصلح أن يزاحمه.

الثالث: أن يكون مساوياً له.

الرابع: أن يكون أقوى منه.

أمياً الفرض الرابع فهو باطل جزماً بداهه أن مقتضى الضدّ المعدوم لو كان أقوى من مقتضى الضدّ الموجود لكان مؤثراً في إيجاد مانعاً عن تأثيره في الأول فلا يعقل وجوده حينئذ.

وأما الفرض الثالث فهو أيضاً غير معقول إذ مع افتراض تساوى المقتضى

لكل منهما مع مقتضى الآخر عدم وجود شيء منهما في الخارج لأن كلا منهما يزاحم الآخر ومانع عن تأثيره في إيجاد الحكم بأن هذا مؤثر دون ذلك ترجيح من غير مرجح فإذاً وجود أحدهما دون الآخر كاشف عن أن مقتضيه تام ومؤثر في إيجاد ومانع عن تأثير مقتضى الآخر فيه.

وأما على الفرض الأول فعدمه مستند إلى عدم مقتضيه وأما على الفرض الثاني فهو مستند إلى ضعف مقتضيه ونقصان فاعليته من جهة اقوائيه مقتضى الآخر.

فالنتيجه أن عدم الضد في جميع هذه الفروض لا يكون مستنداً إلى وجود الضد الآخر بل هو مستند إما إلى عدم ثبوت مقتضيه نهائياً أو إلى ضعفه ونقصان فاعليته من جهة عدم تحقق شرطه المتمم لها.

النقطة الخامسة: ذكر المحقق النائيني (قدس سره) أنه مع وجود أحد الضدين يستحيل ثبوت المقتضى للضد الآخر معللاً بأن مقتضى المحال محال (١).

وأورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) بأنه لا مانع من ثبوت المقتضى لكل من الضدين في نفسه ولا مانع حينئذ من أن يستند عدم أحدهما إلى وجود الآخر لا إلى عدم مقتضيه وهذا ليس من مقتضى المحال لكي يكون محالاً فإن المحال إنما هو ثبوت المقتضى لاجتماع الضدين أو النقيضين في شيء واحد فعلاً والفرض أنه ليس هناك ما يقتضى اجتماعهما فيه كذلك وقد برهن (قدس سره) ذلك بأن عدم الضد لو استحال استناده إلى وجود الضد الآخر استحال استناد عدم المعلول إلى وجود المانع أيضاً مع أن الأمر ليس كذلك (٢).

ص: ٣٦٤

١- (١) - نفس المصدر المتقدم: ص ٢٠٨

٢- (٢) - نفس المصدر: ص ٢١٠.

النقطة السادسة: أنّ ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من أنّه لا مانع من ثبوت المقتضى لكل من الضدين في نفسه وبقطع النظر عن الآخر وإن كان صحيحاً وموافقاً للوجدان إلا أنّ ما ذكره (قدس سره) من أنّه لا مانع من أن يكون عدم أحد الضدين في هذه الحالة مستنداً إلى وجود الآخر غير تامّ لأنّه إنّما يتمّ لو كان اقتضاء المقتضى للضدّ المعدوم مطلقاً وغير مشروط بعدم اقتضاء المقتضى للضدّ الموجود لأنّ علته التامّة حينئذ لا تتمّ إلاّ بعد الضدّ الموجود ولكن هذا من اقتضاء المحال فإنّ معنى ذلك أنّ مقتضى البياض يقتضى وجود البياض حتّى في الجسم الأسود وهو محال لأنّ بياض الأسود محال واقتضاؤه يكون من اقتضاء المحال.

النقطة السابعة: أنّ وجود أحد الضدين في الخارج كاشف عن أنّ علته التامّة بكامل أجزائها قد تحقّقت وعدم وجود الآخر كاشف عن أنّ علته التامّة لم تتحقّق فيكون مستنداً أمّياً إلى عدم ثبوت المقتضى له أصلاً أو إلى أنّ فاعليته ناقصه من جهه مزاحمته بالأقوى فعندئذ يكون مستنداً إلى نقص فاعليته المقتضى يعنى انتفاء الشرط ولا يمكن أن يكون عدمه مستنداً إلى وجود الضدّ الآخر لأنّ معنى ذلك أنّ المقتضى له تامّ الفاعليه والمانع عن تأثيره وجود الضدّ الآخر ولازم ذلك أنّ اقتضاء مقتضيه مطلق وفي عرض اقتضاء مقتضى الآخر وغير مشروط بعدم اقتضائه وهذا من اقتضاء المحال فيكون محالاً ولهذا فلا يمكن أن يكون عدم الضدّ من أجزاء العله التامّة لتكون وجوده مانعاً.

النقطة الثامنة: فرق بين المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العله التامّة وبين مانعيه وجود الضدّ عن الضدّ الآخر بوجوه ثلاثه تقدّمت.

النقطة التاسعه: أنّ المحل قابل لكل من الضدين في نفسه وبقطع النظر عن الآخر غايه الأمر أنّه مع وجود أحدهما فيه لا يقبل الآخر فعدم قبوله إنّما

هو من جهه وجود الضد الأول لا فى ذاته.

النقطه العاشره: أنّ وجود أحد الضدين لو كان مانعاً عن وجود الضد الآخر لزم الدور فإنّ لازم ذلك أنّ وجود السكون يتوقف على عدم الحركة من باب توقف المعلول على عدم مانعه ووجود الحركة يتوقف على عدم السكون بنفس الملاك وعدم الحركة يتوقف على وجود السكون من باب توقف الممنوع على المانع وهذا هو الدور.

النقطه الحاديه عشر: أنّ ما ذكره المحقق الخراسانى (قدس سره) من أنّه إذا وجد أحد الضدين دون الآخر كان ذلك كاشفاً عن عدم تعلق الإراده الأزليه به (١) وإلاّ لما تخلّفت عن المراد غير سديد فإنّ الاراده الأزليه لم تعلق بالعدد المعدوم مباشره وإنّما تعلق بمبادئه وبرهان عدم التخلّف على تقدير صحته لا يقتضى أكثر من عدم تعلقها بالعلّه التامه له ومن الواضح أنّه لا يدلّ على انتفائها بكامل أجزائها إذ كما يمكن ذلك يمكن أن يكون المنتفى الجزء الأخير منها وهو عدم المانع.

النقطه الثانيه عشر: ذكر صاحب الكفايه (قدس سره) أنّ التمانع بين الضدين بمعنى المعانده والمنافره بينهما وهى لا يتقتضى أكثر من استحاله اجتماعهما فى موضوع واحد فى عالم التحقق بلا تقدّم وتأخر لأحدهما على الآخر رتبه، وقد فسّر هذه العبارة بتفسيرين:

أحدهما: من المحقق الأصفهانى (قدس سره) والآخر من السيّد الأستاذ (قدس سره) وتقدّم المناقشه فى ظاهر عباره الكفايه من جهه وفى التفسيرين من جهه اخرى فلاحظ.

النقطه الثالثه عشر: أنّ المقتضى للضدين كالسواد والبياض أو الحركة

ص: ٣٦٦

والسكون لا يخلو من أن يكون موجوداً لأحدهما دون الآخر أو موجوداً لكل منهما في نفسه ويقطع النظر عن الآخر وعلى الثاني فإنما أن يكونا متساويين اقتضاءً ويكون أحدهما أقوى من الآخر ولا رابع في البين فعلى الأول يكون عدم الضد الآخر مستنداً إلى عدم مقتضيه وعلى الثاني فافتضاء كل منهما أثره مقيّد بعدم اقتضاء الآخر على أساس أن اقتضاء كل منهما يزاحم اقتضاء الآخر بنفس المستوى فإذاً لا محاله يكون تأثير كل منهما أثره منوط بعدم تأثير الآخر.

النقطة الرابعة عشر: أن ما ذكر من التفصيل بين الضد الموجود وال ضدّ المعدوم وإنّ الأول لا- يتوقّف على الثاني بينما الثاني يتوقّف على ارتفاع الأول واعدامه مبنى على نقطه خاطئه وهى إنّ سرّ حاجه الأشياء إلى مبدأ العلية كامنه فى حدوثها وهى وجودها الأول لا فى إمكانها الوجودى وفقرها الذاتى.

وقد تقدّم أنّ نظريه الحدوث نظريه خاطئه جدّاً ولا واقع موضوعى لها لأنّها أسرفت فى تحديد مبدأ العلية بحدوث الأشياء واستغنائها عنها بقاءً ومن الواضح أنّ ذلك بالتحليل لا يرجع إلى معنى معقول بل هو خلاف الضروره.

النقطة الخامسة عشر: قد يستدل على نظريه الحدوث بظواهر مجموعه من الأشياء الكونيه التى تكشف عن استمرار وجود المعلول بعد زوال العلية كالعمارات والبنائات وغيرهما من الأشياء المستحدثه بجهود فنّ العمّال والفنيين فإنّها تبقى بعد انتهاء علّتها وهى عمليه البناء أو كالجبال والبحار والكواكب فى هذا الفضاء الهائل فإنّها تبقى بعد حدوثها بدون علّه مباشره لها.

والجواب أنّ فى هذا الدليل خلط بين علّه حدوثها وعلّه بقائها فإنّ علّه حدوثها حركات أيدى العمّال والفنّانين والمهندسين وأمّا علّه بقائها إلى أمد بعيد بعد انتهاء عمليه البناء أمران:

الأول: الخصائص الذاتية الموجوده في مواد هذه الأشياء.

الثاني: القوّه الجاذبه العامّه التي تفرض المحافظه على وضعها الخاصّ وكذلك الحال في الأشياء الكونيه الطبيعيه.

النقطه السادسه عشر: أنّ ما قيل من أنّ عدم الضدّ ملازم للضدّ الآخر والمتلازمان لا يمكن أن يختلفا في الحكم بل لا بدّ من أن يكونا متوافقين فيه خاطيء فإنّ المتلازمين لا يمكن أن يختلفا في الحكم وأمّا إنّه لا بدّ أن يكونا متوافقين فيه فلا موجب له.

ثمره المسأله:

اشاره

أمّا ثمره المسأله ففهيّا فقد تقدّم في أوّل بحث الأصول موسيّعاً أنّه لا يترتب على هذه المسأله ثمره ففهيّه مباشره وقد تقدّم أيضاً أنّ اصوليه المسأله مرهونه بترتب ثمره ففهيّه عليها كذلك ومن هنا قلنا هناك أنّ هذه المسأله ليست من المسائل الأصوليه بل هي من المبادئ التصديقيه لها فإنّ الثمره الففهيّه مترتبه على مسأله اخرى مباشره كمسأله الترتب ونحوها وهذه المسأله صغرى لها هذا.

ولكن ذكر الأصحاب ثمره لهذه المسأله في موردين:

المورد الأول: إذا وقعت المزاحمه بين واجب موسع و واجب مضيق

اشاره

الأول: فيما إذا وقعت المزاحمه بين واجب موسع كالصلاه مثلاً في أوّل الوقت وواجب مضيق كإزاله النجاسه عن المسجد فوراً.

الثاني: فيما إذا وقعت المزاحمه بين واجبين مضيقين يكون أحدهما أهمّ من الآخر كالصلاه في آخر الوقت مع الازاله.

ما اختاره المحقق الثاني من ظهور الثمره بين القولين فعلى القول بالاقضاء تقع العباده فاسده و على القول بعدم الاقتضاء تقع صحيحه

أمّا في المورد الأول: فقد اختار المحقق الثاني (قدس سره) وتبعه فيه جماعه من الأصوليين أنّ الثمره تظهر فيه بين القولين فعلى القول بالاقضاء تقع العباده

فاسده وعلى القول بعدم الاقتضاء تقع صحيحه (1)، بيان ذلك أنّ الأمر المتعلّق بالواجب الموسّع كالصلاه وإن كان متعلّقاً بالطبيعي الجامع بين افراده العرضيه والطوليه ولا مزاحمه بينه وبين الأمر المتعلّق بالواجب المضيق لتمكّن المكلف من امثال كلا الأمرين معاً بدون أى مزاحمه بينهما إلا أنّ المزاحمه إنّما هي بين فرده والواجب المضيق وعلى هذا فالأمر بالواجب المضيق كالازاله وإن لم يدلّ على النهى عن الواجب الموسّع إلا أنّه يدلّ على النهى عن الفرد المقارن للواجب المضيق زماناً والفرد وإن لم يكن بمأمور به لا- بالمباشره ولا- بالسرايه لفرض أنّ الأمر لا- يسرى من الطبيعى إلى افراده إلا- أنّه لا يمكن تطبيق الطبيعى المأمور به كالصلاه مثلاً- على الفرد المزاحم المنهى عنه فعلاً- لأنّ الحرام لا- يمكن أن يكون مصداقاً للواجب، وعليه فإذا قام المكلف وأتى بهذا الفرد المزاحم فلا يمكن الحكم بالصحّه لأنّها منتزعه من انطباق المأمور به على الفرد المأتى به والمفروض أنّه لا ينطبق عليه فإذن لا بدّ من تقييد اطلاق الواجب الموسّع كالصلاه بغير هذا الفرد المزاحم باعتبار أنّه لا ينطبق عليه هذا على القول بالاقتضاء.

وأما على القول بعدم الاقتضاء فلا يكون الفرد المزاحم منهياً عنه لأنّ الأمر بالازاله حينئذ لا يقتضى إلاّ عدم الأمر بالفرد المزاحم على أساس أنّ الأمر به يستلزم التكليف بغير المقدور فإذا لم يكن الفرد المزاحم منهياً عنه فلا مانع من انطباق الصلاه المأمور بها عليه كانطباقها على غيره من افرادها لأنها إنّما لا تنطبق على الفرد المحرّم والمفروض أنّ الفرد المزاحم ليس بمحرّم ومجرّد أنّه مزاحم للواجب المضيق لا- يمنع من الانطباق فإذا قام المكلف بالاتيان بالصلاه فى هذا الوقت وترك فيه الواجب المضيق فإنّه وإن أثم على

ص: ٣٦٩

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ٢٦٢.

ترك الواجب المضيق إلا أن ذلك لا يمنع عن صحه الصلاه المأتى بها لانطباق الواجب عليها إذ لا فرق في صحه الانطباق بين الفرد المزاحم وغيره من الأفراد لأنه كغيره في الوفاء بالغرض غايه الأمر أنه لا يمكن تقييد اطلاق المأمور به بخصوص هذا الفرد لاسلزامه طلب الجمع بين الضدين وأما تقييده بغيره من الأفراد فلا مانع من هذه الناحيه.

وإن شئت قلت أنه لا- موجب لتقييد إطلاق الصلاه المأمور بها بغير الفرد المزاحم بعد ما كان حاله حال سائر الأفراد في الوفاء بالغرض فإذا لا- مانع من انطباقها عليه فإنّ المانع عنه إنما هو فيما إذا كان مبغوضاً ومشتملاً على مفسده وإلا فلا موجب لا للتقييد بغيره من الأفراد ولا- لعدم الانطباق عليه والنكته في ذلك أن متعلق الوجوب صرف وجود الطبيعه الخاليه عن جميع الخصوصيات الفرديه والصنفيه فإنها جميعاً خارجه عن متعلق الأمر فمتعلق الأمر الطبيعى الجامع بين جميع افراده بلا فرق بين الفرد المزاحم وغيره من الأفراد هذا ولكن غير خفى أن هذه المسأله وهى المزاحمه بين الواجب الموسع والواجب المضيق ليست من أفراد المسأله الضد لأنّ مسأله الضدّ عنوان المسأله الملازمه بين الأمر بالشىء والنهى عن ضده العبادى وعدم الملازمه بينهما.

ومن الواضح أن هذه الكبرى لا تنطبق على هذه المسأله باعتبار أنه لا مضاده بين الواجب الموسع والواجب المضيق ولا مزاحمه بينهما واقعاً لتمكّن المكلف من امثال كلا الواجبين معاً بدون أى مزاحمه بينهما فى هذه المرحله أى مرحله الامتثال وعلى هذا فلا يقتضى الأمر بالواجب المضيق النهى عن الواجب الموسع على تقدير القول بالملازمه بينه وبين النهى عن ضده إذ لا مانع من أن يكون الأمر بكلا الواجبين المذكورين فعلياً فى عرض واحد فإذا لا موضوع لهذا النزاع فى هذه المسأله ولا منشأ لتوهم هذه الملازمه فموضوع

النزاع في المسأله هو ما إذا كانت بين الواجبين مضادّه بحيث لا يمكن الأمر بكليهما معاً في عرض واحد لعدم تمكّن المكلف من الجمع بينهما في مرحله الامتثال كما في الواجبين المضيقين بينما في هذه المسأله يمكن الأمر بالازاله والصلاه معاً بدون أى تنافى بينهما هذا.

جواب المحقق النائيني على ما اختاره المحقق الثاني

وقد أورد المحقق النائيني (قدس سره) على المحقق الثاني في المقام بأن ما ذكره يرجع إلى دعويين طوليين:

الأولى: أنّ ما ذكره (قدس سره) من الثمره بين القولين في هذه المسأله مبنى على أن يكون اعتبار القدره في متعلّق التكليف بحكم العقل لا باقتضاء نفس التكليف.

الثانيه: أنّه مبنى على أن لا يكون متعلّق التكليف حصّه خاصّه وهي الحصّه المقدوره فحسب.

أمّا الدعوى الأولى فهي مدفوعه بأن اعتبار القدره في متعلّق التكليف إنّما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعي لا بحكم العقل على أساس أنّ الغرض من جعل التكليف شرعاً إنّما هو إيجاد الداعى في نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلّقه ومن الطبيعي أنّ الداعى لا يتحقّق في نفس المكلف ولا يوجد فيها إلاّ إذا كان متعلّقه مقدوراً له وإلاّ فلا يمكن إيجاد الداعى فيها(1).

وإن شئت قلت أنّ جعل التكليف حيث إنّه لا يمكن أن يكون جزافاً فلا محاله يكون الغرض منه إيجاد ما يمكن انبعاث المكلف عنه وتحركه نحو امتثاله والاتيان بمتعلّقه ومن الواضح أنّه لا يمكن ذلك إلاّ إذا كان متعلّقه مقدوراً لاستحاله الانبعاث نحو الممتنع.

-

ص: ٣٧١

فإذن لا يصل الدور إلى حكم العقل باعتبار قدره في متعلق التكليف من باب قبح تكليف العاجز لأنّ العقل إنّما يحكم بذلك إذا لم يكن التكليف بذاته مقتضياً كون متعلقه حصّه خاصّه وهي الحصّه المقدوره في المرتبه السابقه لوضوح أنّ الاستناد إلى أمر ذاتي في مرتبه سابقه على الاستناد إلى أمر عرضي فإذا كان الغرض من البعث انبعاث المكلف نحو الفعل فمن الطبيعي أنّه لا يمكن الانبعاث نحو الممتنع وحصول الداعي له إلى إيجاده فإذا امتنع الانبعاث والداعويه امتنع جعل التكليف لأنّه لغو.

والخلاصه أنّ بعث المولى بذاته يقتضى كون متعلقه مقدوراً سواءً أكان للعقل حكم في هذا الباب أم لا فإنّه متأخر عن ثبوت التكليف ومتفرّع عليه.

وأما الدعوى الثانيه التي هي متفرّعه على الدعوى الأولى فلاّ متعلق التكليف إذا كان حصّه خاصّه وهي الحصّه المقدوره فلا محاله تختصّ بالأفراد المقدوره ولا- تعمّ غيرها وعلى هذا فلا- محاله يكون متعلق التكليف مقيداً بغير الفرد المزاحم للواجب المضيق لأنّه وإن كان مقدوراً عقلاً ولكنّه غير مقدور شرعاً على كلا القولين في المسأله ونتيجه ذلك أنّ المأمور به لا ينطبق على الفرد المزاحم فإذا لم ينطبق عليه فهو محكوم بالفساد مطلقاً حتّى على القول بعدم الاقتضاء فإذا لا تظهر الثمره بين القولين في المسأله.

نعم تظهر الثمره بينهما في المسأله على القول بأنّ اعتبار قدره في متعلق التكليف إنّما هو بحكم العقل من باب حكمه بقبح تكليف العاجز على أساس أنّ العقل لا- يحكم بأكثر من كون متعلق التكليف مقدوراً والفرض أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور فإذا كان الجامع بينهما مقدوراً حكم العقل بصحّه التكليف به ولا يكون ذلك من تكليف العاجز حتّى يحكم العقل بقبحه وعلى هذا فالمأمور به هو الصلاه الجامعه بين الفرد المزاحم وغيره من

الأفراد ولا- مانع من تعلّق الأمر بها ولا- يكون من التكليف بالمحال كيف فإنّ المكلف متمكّن منها وعلى هذا فعلى القول بالافتضاء حيث أنّ الفرد المزاحم منهي عنه فلا بدّ من تقييد المأمور به بغيره من الأفراد لأنّ الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب وعلى هذا فإذا أتى المكلف بالفرد المزاحم حكم بفساده لعدم انطباق المأمور به عليه وأما على القول بعدم الافتضاء فيحكم بصحّته لإطلاق المأمور به وانطباقه عليه ومجرد وقوع التزاحم بينه وبين الواجب المضيق لا يوجب تقييد إطلاق الواجب الموسع بغيره فإذن لا مانع من الحكم بالصحة هذا.

وقد أورد على الدعوى الأولى السيد الأستاذ (قدس سره) بأنّها مبنية على مسلك المشهور في باب الانشاء بتقريب أنّ المنشأ بصيغته الأمر أو ما شاكلها إنّما هو الطلب والبعث نحو الفعل الاختياري الإرادي والبعث والطلب التشريعي عبارة عن تحريك عضلات العبد نحو الفعل بإرادته واختياره وجعل الداعي له ومن الطبيعي أنّ جعل الداعي إنّما يمكن في خصوص الفعل الاختياري ضروره أنّه لا يمكن البعث نحو الفعل الممتنع وطلبه عن المكلف فإذن لا تصل النوبه إلى حكم العقل لأنّه إنّما يحكم بذلك إذا لم يكن التكليف بنفسه مقتضياً ذلك في المرتبه السابقه(1)، ثمّ ناقش (قدس سره) أنّ ما هو المشهور بين الأصحاب من أنّ الانشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ لا أساس له أصلاً فإنّه لا يمكن أن يراد به الإيجاد التكويني ضروره أنّ اللفظ لم يكن واقعاً في سلسله علل وجوده على تفصيل تقدّم في غير مورد وكذلك لا يمكن أن يراد به الإيجاد الاعتباري لأنّ الاعتبار خفيف المؤونه يوجد بنفس اعتبار المعبر سواءً أكان هناك لفظ أم لم يكن.

ص: ٣٧٣

فالنتيجه أنّ ما هو المشهور في تفسير الانشاء غير تامّ فالصحيح أنّ الانشاء عباره عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز وعليه فحقيقه التكليف عباره عن اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل ومن هنا ذكر أنّ صيغه الأمر لا تدلّ على الوجوب مباشره وإنّما تدلّ على إبراز الأمر الاعتباري وينتزع منه العقل الوجوب طالما لم تكن هناك قرينه على الترخيص في الترك.

ونتيجه ذلك هي أنّ التكليف بهذا التفسير لا يقتضى اعتبار قدره في متعلقه لوضوح أنّ اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز لا يقتضى بنفسه أن يكون الفعل مقدوراً على أساس أنّه لا يلزم المكلف بالالتيان به بنفسه لكي يقتضى كونه مقدوراً فإنّ الزامه به إنّما هو بحكم العقل إذا لم تكن هناك قرينه على الترخيص في الترك فإذا وصل دور العقل في ذلك وهو لا يحكم إلاّ باعتبار قدره في متعلق التكليف بملاك قبح تكليف العاجز في مقام الامتثال فحسب لا مطلقاً حتّى في مقام الجعل فإنّه لا مبرّر له فإذا كان المكلف قادراً على الامتثال في ظرفه وإن لم يكن قادراً عليه في ظرف الجعل كفى في صحّه التكلف ولا يكون جعله لغواً ولا قبيحاً.

ثمّ إنّ من الطبيعي أنّ العقل لا يحكم بأزيد من كون متعلق التكليف مقدوراً للمكلف والمفروض أنّ الجامع بين المقدور وغيره مقدور إذ يكفي في قدره عليه قدره على إيجاد بعض افراده فإذا لا مانع من كون متعلق التكليف الجامع بين المقدور وغير المقدور ولا ملزم لتقييده بخصوص المقدور عقلاً وشرعاً.

ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أنّ التكليف بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً فمن الواضح أنّه لا يقتضى أكثر من كونه مقدوراً بملاك أنّ الإنبعاث لا

يمكن نحو الممتنع والمفروض أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ولا مانع من الإنبعاث نحوه وإيجاد الداعي إليه.

فالتبجّه أنّ التكليف كحكم العقل فلا يقتضى أكثر من كون متعلقه مقدوراً حتّى لا يلزم الانبعاث نحو الممتنع ولا يقتضى كون متعلقه خصوص الحصّه المقدوره(1).

والخلاصه أنّ في المسأله ثلاث نظريات:

الأولى: نظريه السيّد الأستاذ (قدس سره).

الثانيه: نظريه المحقّق النائيني (قدس سره).

الثالثه: نظريه المحقّق الثاني (قدس سره).

ولنا تعليق على هذه النظريات الثلاث جميعاً.

التعليق على نظريه السيّد الأستاذ

أمّا التعليق على النظرية الأولى وهي نظرية السيّد الأستاذ (قدس سره) فيتمثّل أولاً فيما ذكرناه في بحث الإنشاء والإخبار موسعاً.

وملخصه: أنّ الصحيح في باب الإنشاء هو تفسير المشهور وهو إيجاد المعنى باللفظ في دعائه على أساس أنّ المقصود من الإيجاد في هذا الباب إنّما هو الإيجاد تصوّري الذي هو معنى الإنشاء وضعاً وليس المراد منه الإيجاد التصديقي الخارجى أو الذهنى بدهاه أنّ اللفظ ليس علّه لهذا الإيجاد ولا واقعاً في سلسله علله إذ من غير المحتمل أن يكون هذا هو مراد المشهور من الإيجاد كيف فإنّهم في مقام بيان المعنى الموضوع له للإنشاء والمفروض أنّه تصوّري لا تصديقي عندهم لأنّهم يرون الدلاله الوضعيه دلالة تصوّريه لا تصديقيه والمدلول الوضعى مدلولاً تصوّرياً لا تصديقياً واللفظ بسبب الوضع

ص: ٣٧٥

يدلّ عليه ولا- فرق في ذلك بين الانشاء والإخبار لأنّ الجملة الإنشائية موضوعه للدلالة على إيجاد النسبه بإيجاد تصوّري سواءً كانت النسبه الطلبية المولويه أم الترجّيه أو التمتّيه أو الاستفهاميه أو غيرها من النسب الإنشائية والجملة الخبريه موضوعه للدلالة على النسبه الحكائيه التصوّريه فإنّها مدلول وضعى للجملة الخبريه والايجاديّه التصوّريه مدلول وضعى للجملة الإنشائية ونقصد بالحكائيه التصوّريه النسبه التي تلحظ بالنظر التصوّري كافيّه في أمر مفروغ عنه في الخارج فإذا سمع زيد قائم من لافظ بغير شعور واختيار انتقل الذهن إلى النسبه بينهما الملحوظه بالنظر التصوّري فانيه في أمر مفروغ عنه في الخارج تصوّراً لا- واقعاً، ونقصد بالنسبه الإيجاديّه النسبه التي تلحظ بالنظر التصوّري فانيه في أمر يرى ثبوته بنفس الجملة، ومن هنا قلنا في باب الوضع أنّ الدلاله الوضعيه دائماً دلاله تصوّريه فإنّ الوضع على غير مسلك التعهّد لا يصلح أن يكون منشأً وعلّه لأكثر من الدلاله التصوّريه لأنّها مستنده إلى الوضع بعد ما لم تكن دلاله الألفاظ على معانيها ذاتيه وأما الدلاله التصديقيه فهي تتوقّف بتمام أقسامها زائداً على الوضع على عنايه اخرى مثلاً الدلاله الاستعماليه فإنّها تتوقّف على إرادته المستعمل وقصده استعمال اللفظ في معناه والدلاله التفهيميه تتوقّف على إرادته المستعمل تفهيم المعنى زائداً على إرادته استعماله فيه والدلاله الجدّيه تتوقّف زائداً على كل ذلك على إرادته عن جدّ.

وأما تفسير السيّد الأستاذ (قدس سره) الانشاء بإبراز الأمر الاعتباري النفساني فهو مبنى على مسلكه (قدس سره) في باب الوضع من أنّه عبارته عن التعهّد والالترام النفساني فإنّ الوضع بهذا المعنى لا- يتعلّق إلا- بالأمر الاختياري ضروره أنّه لا معنى للتعهّد والالترام بشيء ممتنع والأمر الاختياري في الجملة الإنشائية هو قصد إبراز الأمر الاعتباري النفساني وفي الجملة الخبريه هو قصد الحكايه

ومن هنا تكون الدلالة الوضعيه على أساس هذا المسلك دلالة تصديقيه لا تصوّريه لأن قصد تفهيم المعنى مأخوذ في المعنى الموضوع له أو في العلقه الوضعيه وبذلك يتضح أنّ اختلاف السيد الأستاذ (قدس سره) مع المشهور في تفسير الانشاء إنّما هو ناشئ من الاختلاف بينهما في حقيقه الوضع فإن مقتضى مسلك المشهور في باب الوضع هو أنّ الدلالة الوضعيه دلالة تصوّريه ومقتضى مسلك السيد الأستاذ (قدس سره) في هذا الباب هو أنّ الدلالة الوضعيه دلالة تصديقيه ومنشأ هذا الاختلاف إنّما هو الاختلاف في تفسير الوضع.

وثانياً أنّ الانشاء سواء كان بمعنى إيجاد المعنى باللفظ بإيجادى تصوّرى أم كان بمعنى إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى بما هو مدلول وضعى للفظ فلا يكون داعياً ومحركاً والداعى حقيقه إنّما هو التكليف المولوى بوجوده الواقعى الجدى بلحاظ ما يترتب عليه من التبعات وهى استحقاق العقوبه على المخالفه والمثوبه على الموافقه وأما مع قطع النظر عمّا يترتب عليه من الآثار والتبعات فلا يكون داعياً ومحركاً للمكلف نحو الفعل فوجب الصلاه إنّما يكون محركاً للمكلف نحو الاتيان بها بلحاظ ما يترتب على تركها من استحقاق العقوبه وإلا فلا يكون محركاً وداعياً وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون مدلول الأمر وضعياً الانشاء بتفسير المشهور أو الانشاء بتفسير السيد الأستاذ (قدس سره) فإنّه بمدلوله الوضعى لا يكون محركاً وداعياً بكلا التفسيرين فى المسأله فالمحرك والداعى إنّما هو حقيقه الأمر وروحه التى تتطلب من المكلف امتثاله وإيجاد متعلقه فى الخارج وإلا فهو عاص ومستحقّ للعقوبه، وإن شئت قلت: أنّ مفاد الأمر على المشهور هو البعث والطلب التصوّرى وهو لا يوجب إلا الانبعاث التصوّرى ولا يوجب الانبعاث الحقيقى والتحريك الواقعى وإيجاد الداعى فى نفس المكلف واقعاً وحقيقه ضروره أنّ الانبعاث الحقيقى لا يمكن أن يكون معلولاً للبعث التصوّرى

الذى لا وعاء له إلا عالم التصور والذهن والمفروض أن الانبعاث الحقيقى وعائه الواقع فالذى يوجب انبعاث المكلف وتحريكه ودعوته إلى الفعل فى الخارج هو فعلية فاعليه البعث والطلب باعتبار ما يترتب عليها من الأثر ومن الواضح أنه لا فرق فى ذلك بين أن يكون المدلول الوضعى للأمر البعث والطلب التصورى أو إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج بمبرز ما فإنه طالما يكون فى عالم التصور فلا يصلح أن يكون داعياً ومحركاً للمكلف وإذا خرج عن هذا العالم إلى عالم الواقع والجد أصبح صالحاً لذلك باعتبار أن فاعليته أصبحت حينئذ فعلية فى هذا العالم ومع فعليتها يكون داعياً ومحركاً كذلك.

والخلاصه أن الأمر بمدلوله الوصفى مادّه وهيئه لا- يكون محركاً وداعياً للمكلف نحو الاتيان بالمأمور به سواء أكان مدلوله الوضعى إيجاد النسبه الطلبيه المولويه بالإيجاد التصورى أم كان إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فإنه إنما يكون محركاً وداعياً بمدلوله التصديقى الجدّى على أساس أنه يتطلب من المكلف القيام بالعمل بالنظر إلى ما يترتب على عدم القيام به من التبعات وأمّا مجرد إيجاد البعث والطلب التصورى لا- أثر له ولا يوجب انبعاث المكلف حقيقه لأنّ انبعاثه الحقيقى إنما هو فيما إذا كان البعث حقيقياً وجدّياً بمعنى أن فاعليته فعلية وما دام لم تكن فاعليته كذلك لم يكن محركاً داعياً وكذلك إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فإنه إنما يكون داعياً ومحركاً إذا كانت فاعليه اعتبار الفعل فى ذمّه المكلف فعلية تتطلب القيام به لا مطلقاً فإذن لا فرق بين القولين فى المسأله فى تفسير الانشاء من هذه الناحيه.

وأما التعليق على النظرية الثانيه وهى نظريه المحقق النائينى (قدس سره) فهو يتمثل فى عدّه نقاط:

النقطه الأولى أنا لو سلّمنا أن التكليف بنفسه يقتضى اعتبار قدره فى

متعلّقه إلا أنّ من الواضح أنّه لا يقتضى كونه خصوص الحصّه المقدوره وذلك لأنّ ملاك اقتضائه كون متعلّقه مقدوراً هو أنّ الغرض منه إيجاد الداعى فى نفس المكلف ومن الطبيعى أنّه لا يقتضى أكثر من كون متعلّقه مقدوراً والمفروض أنّ الجامع بين المقدور غير المقدور مقدور فإذا كان مقدوراً كان تعلق التكليف به يصلح أن يكون داعياً ومحركاً للمكلف نحو الاثيان به وإيجاده فى الخارج وعلى هذا فلا مبرّر لاقتضائه كون متعلّقه خصوص الحصّه المقدور ضروره أنّه يكفى فى ذلك كون متعلّقه مقدوراً نحو صرف الوجود لا مطلق الوجود والمفروض أنّه كذلك وعليه.

التعليق على نظريه المحقق النائنى

فما ذكره المحقق النائنى (قدس سره) من أنّه يقتضى كون متعلّقه خصوص الحصّه المقدوره فلا يمكن المساعده عليه وعلى ذلك فلا فرق بين أن يكون اعتبار القدره فى متعلق التكليف بحكم العقل أو باقتضاء نفس التكليف فكما أنّ العقل لا يحكم بكون متعلق التكليف خصوص الحصّه المقدوره فكذلك التكليف لا يقتضى ذلك فإذن لا تظهر الثمره بين القولين فى المنسأله فإذا أتى المكلف بالفرد المزاحم للواجب المضيق عصيانياً أو نسيانياً أو جهلاً فلا مانع من التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات أنّ الوجوب تعلق بالجامع بينه وبين سائر الأفراد وحينئذ فينطبق الواجب على الفرد المأتى به وهو الفرد المزاحم فيحكم بصحّته وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ التكليف يقتضى كون متعلّقه خصوص الحصّه المقدوره فإنّه عندئذ تظهر الثمره بين القولين كما مرّ.

النقطه الثانيه: أنّ ما ذكره (قدس سره) من أنّ اعتبار القدره فى متعلق التكليف إنّما هو باقتضاء نفس التكليف لا بحكم العقل لا يمكن المساعده عليه وذلك لأنّ ما أفاده (قدس سره) لا يرجع إلى معنى صحيح بالنظر التحليلى.

بيان ذلك أنّه قد تقدّم فى أوّل بحث الأوامر أنّ صيغه الأمر موضوعه

للدلالة على النسبه الطليه المولويه وهذه النسبه إذا كانت متعلقه للتصور فهي مدلول تصوّري للصيغه وإذا كانت متعلقه للإرادة فهي مدلول تصديقي لها فالمدلول التصوّري والمدلول التصديقي واحد ذاتاً وحقيقه والاختلاف بينهما إنّما هو فيما يطرأ عليه فإن كان ما يطرأ عليه تصوّراً فهو مدلول تصوّري.

وتدلّ عليه الصيغه بالوضع وإن كان ما يطرأ عليه تصديقاً فهو مدلول تصديقي وتدلّ عليه الصيغه بسبب القرائن الخارجيه من الحاليه أو السياقيه.

ونتيجه ذلك أنّ صيغه الأمر تدلّ بالوضع على النسبه الطليه المولويه التصوّريه وبالقرائن الحاليه أو السياقيه تدلّ على إرادته تلك النسبه الطليه المولويه عن جدّ فأذن لا تدلّ الصيغه لا بمدلولها الوضعي ولا بمدلولها التصديقي على شيء زائد على النسبه الطليه المولويه لكونها داعيه ومحركه للمكلف نحو الاتيان بمتعلقها لأنّ ذلك خارج عن مفاد الصيغه فلا يكشف الخطاب الشرعي من الأمر أو النهي عن أنّ داعي من وراء التكليف هو بعث المكلف وتحريكه نحو إيجاد الفعل المأمور به في الخارج ومن الطبيعي أنّ هذا الكشف خارج عن مدلول الخطاب الشرعي بما هو مدلول الخطاب من التصوّري والتصديقي ولا يدلّ إلاّ على إرادته معناه كما هو الحال في جميع الألفاظ وعليه فلا محاله يكون هذا الكشف بضميمه حكم العقل بقبح تكليف العاجز ولولا- هذا الحكم العقلي وهو قبح تكليف العاجز فلا- مانع من تكليفه على أساس أنّه ليس بقبيح فحكم العقل بقبح تكليف العاجز في المرتبه السابقه هو الكاشف عن أنّ غرض المولى من وراء التكليف من الوجوب أو الحرمة هو كونه داعياً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بالواجب فيكون هذا الكشف للخطاب الشرعي المولوي متفرّعاً على حكم العقل به في المرتبه السابقه ولولاه لم يكن له هذا الكشف أصلاً باعتبار أنّه خارج عن مدلوله التصوّري

وعلى الجملة فالأمر الصادر من المولى فيما أنه لفظ فلا- يدلّ إلا- على معناه الموضوع له تصوّراً أو تصديقاً ولا يدلّ على أنّ الغرض من ورائه هو إيجاد الداعى فى نفس المكلف ضروره أنّ هذا خارج عن مدلول اللفظ فكيف يعقل دلالة عليه ولكن حيث أنّ العقل يدرك أنّ ما صدر من المولى لا يمكن أن يكون جزافاً فلذلك يحكم بأنّ غرض المولى منه إيجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بالمأمور به فلهذا لا بدّ أن يكون متعلّقه مقدوراً لاستحاله جعل الداعى والمحرّك نحو الممتنع فإذا اقتضاء الخطاب كون متعلّقه مقدوراً إنّما هو بحكم العقل لا بنفسه ولولا حكم العقل بقبح تكليف العاجز فلا مانع من التكليف بغير المقدور ولا يكون قبيحاً وعلى هذا الأساس فالحاكم باعتبار قدره فى متعلّق التكليف إنّما هو العقل بملاك قبح تكليف العاجز فما ذكره المحقّق النائينى (قدس سره) من أنّه بمقتضى الخطاب مبنى على الغفلة عن أنّ كشف الخطاب الشرعى عن أنّ الغرض الجدى للمولى من وراء الخطاب هو جعله داعياً ومحرّكاً للمكلف إنّما هو بحكم العقل بقبح تكليف العاجز فى المرتبة السابقه لا بدلاله نفس الخطاب لوضوح أنّ الخطابات الشرعيه المولويه المتمثله فى الأوامر والنواهي إنّما هى تدلّ على مدلولها التصوريه والتصديقيه وتكشف عنها كشافاً تصوّرياً أو تصديقياً ولا تكشف عن أكثر من ذلك لأنّ الكشف والدلاله بحاجه إلى سبب ولا يمكن تحقّقها بلا سبب وموجب والفرض أنّه لا موجب لكشفها عن خصوصيه اخرى فإذا بطبيعته الحال يكون كشفها عن أنّ الغرض الجدى من وراء تلك الخطابات الشرعيه هو جعلها داعيه ومحرّكه نحو الاتيان بمتعلقاتها إنّما هو بحكم العقل بقبح تكليف العاجز فى المرتبة السابقه هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ حكم العقل باعتبار قدره فى

متعلّق التكليف إنّما هو في ظرف الامتثال وهو ظرف فعلية فاعليته ولا- يحكم باعتبارها فيه في ظرف الجعل لأنّ حكم العقل بذلك إنّما هو على أساس حكمه بقبح تكليف العاجز ومن الواضح أنّ قبح تكليف العاجز إنّما هو في مرحله فعلية فاعليه التكليف بفعله موضوعه في الخارج وتنجزه لا مطلقاً فإذا كان المكلف في ظرف الجعل غير قادر ولكنّه في ظرف الامتثال قادراً فلا مانع من جعل التكليف عليه ومن هنا تختلف قدره المعتبره في صحه التكليف بحكم العقل عن القيود المأخوذه في موضوع الحكم شرعاً في لسان الدليل في مرحله الجعل بنحو القضية الحقيقيه كالبلوغ والعقل والوقت والاستطاعه ونحوها في نقطه وهي أنّ تلك القيود كما أنّها دخيله في الحكم في مرحله الجعل ومن شروطه في هذه المرحله كذلك أنّها دخيله في اتّصاف الفعل بالملاك الذى هو روح الحكم وحقيقته في مرحله المبادئ ومن شروطه في هذه المرحله بلا فرق في ذلك بين أن تكون تلك القيود متمثله في القدره أم في غيرها بينما القدره المعتبره بحكم العقل غير دخيله لا- في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادئ ولا- في الحكم في مرحله الجعل وإنّما هي دخيله فيه في مرحله الفعلية والامتثال ومن شروطه في هذه المرحله، ومن ناحيه ثالثه أنا لو سلّمنا أنّ اعتبار القدره في متعلّق التكليف إنّما هي باقتضاء نفس التكليف فهل هذا يقتضى اعتبارها بنحو القيديه له كسائر قيوده المأخوذه فيه شرعاً أو لا- فيه وجهان الظاهر هو الوجه الثانى وذلك لأنّ ملاك اقتضاء الخطاب كون متعلّقه مقدوراً هو أنّ الغرض منه إيجاد الداعى في نفس المكلف ومن الواضح أنّه لا يقتضى أكثر من كون متعلّقه مقدوراً في مقابل كونه غير مقدور ولا يقتضى كون القدره قيداً له كسائر قيوده ونتيجه ذلك أنّه لا يمكن توجيه الخطاب نحو الفعل غير المقدور لأنّه لغو ولكن لا مانع من توجيهه نحو الفعل المقدور ولو في ضمن بعض أفرادها، هذا.

ويظهر من المحقق النائيني (قدس سره) الوجه الأول هو أنّ مقتضى الخطاب الشرعي كون متعلّقه خصوص الحصّه المقدوره ومعنى ذلك أنّ الخطاب يقتضى كون القدره قيداً لمتعلّقه كسائر قيوده فإذا كانت قيداً له فبطبيعته الحال توجب تخصّيصه بحصّه خاصّه وهي الحصّه المقدوره.

وفيه أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان الخطاب الشرعي يقتضى كون القدره قيداً لمتعلّقه كسائر قيوده ولكن ذلك لا ينسجم مع ما ذكره (قدس سره) في وجه ذلك من أنّ اقتضاء الخطاب كون متعلّقه مقدوراً إنّما هو بملاك أنّ الغرض منه إيجاد الداعي في نفس المكلّف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلّقه ومن الطبيعي أنّ ذلك يتطلّب كون متعلّقه مقدوراً لاستحاله الدعوه إلى غير المقدور لا أنّ القدره قيد له وما ذكره (قدس سره) لا يتطلّب أكثر من ذلك باعتبار أنّه في مقابل الدعوه إلى غير المقدور.

فالتبجّه أنّ الخطاب الشرعي لا يقتضى كون القدره قيداً لمتعلّقه كسائر قيوده في ظرف الجعل وإنّما يقتضى كونه مقدوراً للمكلّف في ظرف الامتثال سواء أكان مقدوراً له في ظرف الجعل أيضاً أم لا وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون اعتبار القدره بحكم العقل أو بمقتضى الخطاب فعلى كلا التقديرين يكون اعتبارها في ظرف الامتثال والفعليه على أساس أنّ الحكم المجعول إنّما يكون داعياً ومحزّكاً للمكلّف في مرحله فعلية فاعليته وهي مرحله الامتثال، ومن هنا يظهر أنّنا لو سلّمنا أنّ اعتبار القدره في متعلّق التكليف يكون بمقتضى نفس الخطاب لا حكم العقل فمع ذلك لا يتمّ ما أفاده (قدس سره) من أنّه يقتضى كون متعلّقه خصوص الحصّه المقدوره لما عرفت من أنّه لا يقتضى أكثر من اعتبارها في ظرف الامتثال والفعليه ولا يقتضى كونها قيداً لمتعلّقه في مرحله الجعل كسائر قيوده والنكته في ذلك هي أنّ دلاله الخطاب على ذلك ليست بنفسه بل بضميمه مقدّمه

خارجيه وهى أنّ الغرض منه إيجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلّقه واستحاله الدعوه والتحريك نحو الممتنع ومن الواضح أنّ التكليف إنّما يكون داعياً ومحركاً للمكلف نحو الاتيان بمتعلّقه فى ظرف فعلية فاعليته بفعلية موضوعه وهو ظرف الامتثال بل الأمر كذلك ولو كان الخطاب بنفسه يقتضى كون متعلّقه مقدوراً من حين الجعل لأنه لا يقتضى كون القدره مأخوذه فيه بل هو يقتضى كونه مقدوراً فى مقابل غير المقدور والمفروض أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور فإذن هو لا يقتضى أكثر من ذلك.

النقطه الثالثه: أنّ ما ذكره المحقّق النائنى (قدس سره) من فساد الاتيان بالفرد المزاحم مطلقاً أى سواء فيه القول بالاقتضاء والقول بعدم الاقتضاء مبنى على أن يكون المأمور به حصّه خاصّه وهى الحصّه المقدوره عقلاً وشرعاً فإذا كان المأمور به كذلك فلا ينطبق على الفرد المأتى به وهو الفرد المزاحم حتّى يحكم بصحّته ولا- فرق فيه بين القول بالاقتضاء فى المسأله والقول بعدم الاقتضاء فيها.

ولكن قد عرفت أنّ هذا المبنى غير صحيح بل هو لا ينسجم مع ما ذكره (قدس سره) من التعليل لذلك فإنّ مقتضاه أنّ الخطاب يقتضى اعتبار القدره فى متعلّقه فى ظرف الامتثال وهو ظرف فعلية الحكم بفعلية موضوعه وتنجزه فإنّه فى هذا الظرف يكون داعياً ومحركاً لا- فى ظرف الجعل والمفروض أنّ التكليف لا- يقتضى ذلك فى ظرف الجعل وإنّما يقتضى ذلك فى ظرف اتّصافه بالداعويه والمحركيه وهو ظرف فعلية فاعليته بفعلية موضوعه فى الخارج وهو ظرف التنجز والامتثال.

ومن هنا قلنا أنّ التكليف لو كان مقتضياً لاعتبار القدره فى متعلّقه لم يكن بنفسه بل بضميمه مقدّمه خارجيه وهى أنّ الغرض منه جعل الداعى

للمكلف فإذا بطبيعته الحال يكون اقتضائه ذلك في ظرف اتّصافه بالداعويه والمحركيه لا مطلقاً فدلالته على ذلك إنّما تكون فعلية إذا صار اتّصافه بالداعويه فعلياً أو فقل أنه يدلّ على ذلك في ظرف الامتثال لا مطلقاً كما هو الحال فيما إذا كان اعتبارها بحكم العقل ونتيجته ذلك أنّ المأمور به لا يكون مقيّداً بغير الفرد المزاحم بل الجامع بينه وبين غيره من الأفراد غايه الأمر تقع المزاحمه حينئذ بين الواجب المضيق كإزاله النجاسه عن المسجد فوراً وبين إطلاق الواجب الموسع كالصلاه مثلاً للفرد المزاحم وعلى هذا فبطبيعته الحال يكون إطلاق الواجب الموسع مقيّداً لئباً بعدم الاشتغال بضدّه الواجب المساوى أو الأهمّ وحينئذ فإذا اشتغل المكلف بالازاله التي هي الأهمّ فلا إطلاق لوجوب الصلاه بالنسبه إلى الفرد المزاحم لأنّ إطلاقه مقيّد بعدم الاشتغال بها ومع الاشتغال فلا إطلاق وأمّا إذا عصى ولم يشتغل بها فلا موجب لتقييد إطلاق وجوبها بغير الفرد المزاحم بناءً على القول بإمكان الترتّب كما هو الصحيح، والخلاصه أنّ المزاحمه إنّما هي بين إطلاق الأمر بالصلاه والأمر بالازاله وهذه المزاحمه لا تقتضى أكثر من تقييد إطلاق الأمر بالصلاه بغير الفرد المزاحم إذا اشتغل بالازاله لا مطلقاً وأمّا إذا لم يشتغل بها فلا موجب للتقييد ولا مانع حينئذ من الاتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالصلاه على القول بالترتّب ولا فرق في ذلك بين القول بأنّ اعتبار القدره بحكم العقل والقول بأنّ اعتبارها بمقتضى نفس الخطاب هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أنّه لا مانع من الالتزام باطلاق الواجب الموسع حتّى على القول بعدم إمكان الترتّب من جهه وعدم التقييد اللبّي من جهه اخرى والنكته في ذلك هي أنّ إطلاقه بدلى والاطلاق البدلى لا يزاحم الواجب المضيق والذي يزاحمه هو الاطلاق الشمولى.

فالتتيجه أنّ ما أفاده المحقّق النائيني (قدس سره) غير تامّ وأمّا التعليق على

النظريه الثالثه وهى نظريه المحقق الثاني (قدس سره) فهو يتمثل فى أمرين:

الأول: أن هذه المسأله غير داخله فى باب التزام لأن التزام إنما هو بين واجبين مضيئين فى مقام الامتثال ومنشأه عدم قدره المكلف على امتثال كليهما معاً فى هذا المقام لأن للمكلف قدره واحده فإن صرفها فى امتثال أحدها عجز عن امتثال الآخر وإن عكس فبالعكس فلذلك تقع التزامه بينهما فلا بد حينئذ من الرجوع إلى مرجحات بابها وأما فى هذه المسأله فلا التزام بين وجوب الصلاه ووجوب الانزاله لأن المكلف متمكن من امتثال كلا- الواجبين معاً بدون أى التزام بينهما فإذن كما أنه لا معارضه بين الواجبين فى مرحله الجعل كذلك لا- التزام بينهما فى مرحله الامتثال ودعوى أن التزامه بين كل واحد من الواجبين مع الواجب الآخر وإن لم تكن موجوده إلا- أنها موجوده بين الواجب المضييق وفرد من الواجب الموسع وهو الفرد فى زمان الواجب المضييق لعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما فى مرحله الامتثال مدفوعه بأن الفرد ليس بواجب وإنما هو فرد الواجب لأن الوجوب لا- يسرى من الطبيعى إلى افراده باعتبار أن متعلقه صرف إيجادها فإذا لم يكن واجباً فلا معنى لأن يكون التزاماً للواجب المضييق لأن التزام إنما هو بين واجبين وأما إذا كان أحدهما واجباً والآخر غير واجب فلا موضوع للالتزام بينهما فالنتيجه أن ما هو واجب فلا التزام بينه وبين الواجب المضييق وما هو التزام له فلا يكون واجباً.

الثانى: أن ما ذكره (قدس سره) من ظهور الثمره بين القول بالاعتضاء فى المسأله والقول بعدم الاعتضاء فيها فعلى الأول يكون الفرد التزام محكوماً بالفساد لعدم انطباق الطبيعى المأمور به عليه وعلى الثانى يكون محكوماً بالصحة لمكان الانطباق فلا يمكن المساعده عليه وذلك لأن ظهور هذه الثمره يتوقف على مقدمتين:

الأولى: أنّ الأمر بشيء يقتضى النهى عن ضده.

الثانية: أنّ النهى الغيرى مانع عن الصّحّه والانطباق كالنهى النفسى ولكن كلتا المقدمتين غير تامّه أما المقدمه الأولى فلما تقدّم موسىعاً من أنّ الأمر بشيء لا يقتضى النهى عن ضده لا من باب المقدميه ولا من باب أنّ المتلازمين لا يختلفان فى الحكم وأما المقدمه الثانيه فلأنّ النهى المتعلّق بالفرد المزاحم حيث إنّه نهى غيرى فلا يكشف عن وجود مفسده فى متعلّقه وكونه مبغوضاً فإنّ الكاشف عن ذلك إنّما هو النهى النفسى فيكون النهى الغيرى كالأمر الغيرى فكما أنّ الأمر الغيرى المتعلّق بشيء ناشىء عن ملاك قائم بغيره ولا ملاك فى متعلّقه فكذلك النهى الغيرى فإنّه ناشىء عن ملاك قائم فى غيره ولا ملاك فى متعلّقه.

وعلى هذا الأساس فالنهى الغيرى المتعلّق بالفرد المزاحم فى المقام ناشىء عن ملاك ملزم فى الازاله لا عن مفسده فيه فإذن ظلّ الفرد المزاحم على ما هو عليه بعد تعلّق النهى الغيرى به أيضاً وهو وفائه بغرض المولى وكونه محبوباً فى نفسه فإذا كان باقياً كذلك فلا- مانع من انطباق المأمور به عليه والحكم بالصّحّه لغرض أنّ الانطباق لا يتوقّف على أن يكون الفرد المأتى به متعلّقاً للأمر بل هو يتوقّف على أن لا يكون فيه مانع من الانطباق كالمبغوضيه أو وجود مفسده فيه والمفروض أنّه لا مانع فيه كذلك من الانطباق ومجرد النهى الغيرى المتعلّق به لا يمنع عن الانطباق عليه بعد ما لا يكون كاشفاً عن وجود مفسده فى متعلّقه ولهذا قلنا أنّه ليس بحكم مولوى قابل للتجنّز واستحقاق العقوبه على مخالفته والمثوبه على موافقته.

وعلى هذا فلا- تظهر الثمره بين القولين فى المسأله فعلى كلا- القولين لا- مانع من الحكم بصّحّه الفرد المزاحم لمكان انطباق المأمور به عليه.

بقى هنا شيء وهو أنّ السيد الأستاذ (قدس سره) قد علّق على ما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) من التفصيل بين ما إذا كان اعتبار قدره في متعلّق التكليف بحكم العقل بملاك قبّح تكليف العاجز وما إذا كان اعتبارها فيه باقتضاء نفس الخطاب الشرعي فعلى الأول حكم (قدس سره) بصحّعه العباده على القول بعدم الاقتضاء وبالفساد على القول بالاقتضاء.

وعلى الثاني حكم (قدس سره) بالفساد مطلقاً وحاصل تعليقه عليه أنّه بناءً على أنّ صحّحه العباده مشروطه بقصد الأمر فلا وجه للتفصيل بين القولين في المسألة وهو الحكم بالصحّحه على القول بعدم الاقتضاء وبالفساد على القول بالاقتضاء بناءً على عدم إمكان الواجب المعلّق كما هو مختاره (قدس سره) بيان ذلك أنّه بناءً على القول بإمكان الواجب المعلّق لا- مانع من تعلّق الوجوب بالعباده الموسّعه كالصلاه مثلاً- من أوّل الوقت في حال مزاحمتها مع الواجب المضيق بنحو يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً لاستحاله تعلّق الوجوب بها بنحو يكون الواجب أيضاً حالياً لأنها في تلك الحال غير مقدوره للمكلّف بجميع أفرادها وإن شئت قلت أنّ الأمر بالصلاه في زمان الأمر بالازاله لا يمكن لأنّها بجميع أفرادها ووجوداتها فيه غير مقدوره للمكلّف فيستحيل تعلّقه بها في هذا الزمان إلا- على نحو الواجب المعلّق بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب متأخراً وحيث أنّ المحقّق النائيني (قدس سره) قد بنى على استحاله الواجب المعلّق فلا يمكن تعلّق الأمر بالصلاه في زمان الأمر بالازاله بنحو يكون كل من الأمر والمأمور به فعلياً لأنّه من التكليف بغير المقدور وعلى هذا فلا يمكن الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالصلاه إذ لا أمر بها في هذا الزمان وأمّا على القول بإمكان الواجب المعلّق فلا مانع من الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر بالصلاه باعتبار أنّ الأمر بها فعلياً والمأمور به متأخراً فلا يلزم التكليف

بالمحال فالنتيجة أنه بناءً على استحاله الواجب المعلق من جهة واشتراط صحته العباده بقصد الأمر من جهة اخرى فلا يمكن الحكم بصحة الفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بطبيعي الصلاه إذ لا- أمر بها في هذا الزمان بلا- فرق في ذلك بين القول بالافتضاء في المسأله والقول بعدمه فإذن لا وجه لما ذكره (قدس سره) من التفصيل بينهما والحكم بالفساد على الأول والصحة على الثاني هذا.

ولكن يمكن نقد هذا التعليق بتقريب أنه لا- مانع من تعلق الوجوب بالجامع على البدل حتى في زمن انطباقه على الفرد المزاحم للواجب المضيق ولا- يتوقف تعلقه به في هذا الزمان على القول بإمكان الواجب المعلق بل لا- مانع منه حتى على القول بعدم إمكانه وذلك لأن الوجوب المتعلق بالجامع على البدل في الزمن المذكور لا يقتضى تطبيقه عليه لأن المكلف مخير في تطبيقه في طول الوقت فلا يوجب الزام المكلف في تطبيقه لا على الفرد المزاحم ولا على غيره من الأفراد وعليه فتعلق الوجوب بالصلاه الجامعه في طول زمانها من المبدأ إلى المنتهى حتى في زمان انطباقها على الفرد المزاحم لا- يستلزم محذور التكليف بغير المقدور كطلب الجمع بين الضدين ضروره أنه لا يلزم المكلف بتطبيقها عليه حتى يلزم المحذور المذكور.

والخلاصه أنه لا مانع من تعلق التكليف بالجامع البدلى بين الأفراد المقدوره وغير المقدوره لأن متعلقه صرف وجود الطبيعه بلا خصوصيه لأفراده ولا فرق في ذلك بين الأفراد الطوليه والأفراد العرضيه فإذا فرضنا أن بعض أفراد الصلاه الطوليه غير مقدور كالفرد المزاحم فلا يوجب ذلك تخصيصها بحصه خاصه وهى الحصه المقيده بغيره بل متعلق الأمر هو الجامع بين المقدور وغير المقدور على البدل على أساس أن العموم في المقام بدلى لا شمولى وهو لا يتطلب الزام المكلف بالتطبيق في كل زمان كما هو كذلك إذا

كان العموم شمولياً.

ومن الواضح أنه لا- يستلزم التكليف بغير المقدور فإنه إنما يوجب ذلك إذا كان ثبوته في زمان الفرد المزاحم موجباً لالزام المكلف بالتطبيق عليه والفرض أنه لا- يوجب ذلك فإذا لا- فرق بين القول بإمكان الواجب المعلق والقول باستحالته فإنه على كلا القولين لا مانع من الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بطبيعي الصلاة فما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من الفرق بين القولين فعلى القول بإمكان الواجب المعلق يصح الاتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلق بالصلاة وعلى القول باستحالته لا يصح الاتيان به بقصد الأمر المتعلق بها لا يمكن المساعدة عليه إذ لا مانع من الاتيان به بقصد الأمر المتعلق بالجامع حتى على القول باستحالته الواجب المعلق هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من التفصيل بين ما إذا كان اعتبار قدره في صحه التكليف بحكم العقل وما إذا كان باقتضاء نفس الخطاب مبنى على نقطتين خاطئتين:

الأولى: أنّ النهى الغيرى كالنهي النفسى مانع عن انطباق المأمور به على الفرد المنهى عنه.

الثانية: أنّ الخطاب بنفسه يقتضى كون متعلقه حصه خاصه وهى الحصه المقدوره وكلتا النقطتين خاطئه.

أمّا النقطة الأولى فلما مرّ من أنّ النهى الغيرى بما أنه لا يكشف عن وجود مفسده فى متعلقه وكونه مبغوضاً فلا أثر له من هذه الناحيه ولا- يمنع من انطباق المأمور به على الفرد المنهى عنه بهذا النهى لأنّ وجوده كعدمه فإذا كان المأمور به قابلاً للانطباق عليه قبل تعلق هذا النهى به كان قابلاً للانطباق عليه بعده أيضاً.

ص: ٣٩٠

وأما النقطة الثانية: فقد تقدّم أنّ اعتبار القدره إذا كان باقتضاء نفس الخطاب ليس معناه أنه يقتضى كون متعلّقه خصوص الحصّه المقدوره فى مرحله الجعل بمعنى أنّ القدره قيد له كسائر قيوده فى هذه المرحله بل معناه أنه إنّما يقتضى ذلك بضميمه مقدّمه خارجيه وهى أنّ الغرض منه إيجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلّقه ومن الواضح أنه إنّما يصير داعياً ومحزّكاً إذا صار فعلياً بفعليه موضوعه فى الخارج وعلى هذا فيدلّ الخطاب على داعويته فى هذه المرحله ولا يدلّ فى مرحله الجعل والاعتبار على كون متعلّقه مقدوراً فضلاً عن كونه خصوص الحصّه المقدوره.

وبكلمه أنّ داعويه الأمر تتوقّف على فعلية فاعليته بفعليه موضوعه فى الخارج وطالما لم تتحقّق فاعليته كذلك فلا يكون داعياً ومحزّكاً وعلى هذا فاقضاء نفس الخطاب كون متعلّقه مقدوراً إنّما هو فى مرحله فعلية فاعليته ومن المعلوم أنه لا يتطلّب فى هذه المرحله أكثر من كون متعلّقه مقدوراً فى مقابل كونه غير مقدور.

والمفروض أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور ولا يدلّ على كونه خصوص الحصّه المقدوره ومن هنا قلنا أنه لا فرق من هذه الناحيه بين أن يكون اعتبار القدره بحكم العقل أو باقتضاء نفس الخطاب إذ على كلا التقديرين فالواجب ليس خصوص الحصّه المقدوره بل الجامع بينها وبين غير المقدوره وعلى هذا فلا وجه لما أفاده المحقّق النائينى (قدس سره) من التفصيل المذكور إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة وهى أنه لا مانع من الاتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر المتعلّق بالجامع على كلا القولين فى المسأله بلا فرق بين القول باعتبار القدره بحكم العقل أو القول باقتضاء نفس الخطاب ذلك ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه لا يمكن الاتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر

المتعلق بالجامع بينه وبين غيره من الأفراد إمّا مطلقاً أو على القول بالاقتضاء فحينئذ هل يمكن الحكم بصحة الاتيان به بداعى رجحانه فى نفسه ومحبوبيته كذلك أو اشتماله على الملاك أو لا فيه وجهان:

لو سلمنا عدم إمكان الاتيان بالفرد المزاحم يداعى الأمر المتعلق بالجامع بينه وبين غيره من الأفراد إما مطلقاً أو على القول بالاقتضاء فهل يمكن الحكم بصحة الاتيان به بداعى رجحانه فى نفسه أو اشتماله على الملاك أو لا؟

الظاهر هو الوجه الأول إذ يكفى فى صحه العباده الاتيان بها بداعى محبوبيتها أو اشتمالها على المصلحه التى توجب رجحانها ولا دليل على أنّ المعبر فيها خصوص قصد الأمر على أساس أنّه يكفى فيها إضافتها إلى المولى سبحانه وتعالى ومن الواضح أنّه يكفى فى تحقّق هذه الإضافة رجحانها فى نفسه وإن لم يكن هناك أمر فى البين ومن هنا قلنا فى مبحث التعبدى والتوصيلى أنّ صحه العباده تتوقّف على توفّر أمرين:

الأول: رجحانها فى نفسه ومحبوبيتها كذلك أو اشتمالها على الملاك الراجح.

الثانى: الاتيان بها مضافاً إليه تعالى فإذا كان الأمر الأول متوفراً فيها وأتى بها كذلك صحّت وعلى هذا الأساس فصحه الاتيان بالفرد المزاحم للواجب المضيّق تتوقّف على مقدّمتين:

الأولى: اشتماله على الملاك وكونه راجحاً فى نفسه وهى صغرى القياس.

الثانية: كفايه الاتيان به بداعى اشتماله على الملاك ورجحانه فى نفسه وهى كبرى القياس فإذن يقع الكلام فى هاتين المقدّمتين أمّا المقدّمه الثانيه وهى كبرى القياس فلا إشكال فى كفايه الاتيان بالعباده بداعى رجحانها أو اشتمالها على الملاك.

وأما المقدّمه الأولى وهى صغرى القياس فقد استدلّ عليها بوجوه:

الأول: ما ذكره المحقّق النائينى (قدس سره) من أنّ الفرد المزاحم للواجب

المضيق تام الملائك كغيره من أفراد الواجب الموسع حتى على القول بالافتضاء في المسألة فإن النهى الغيرى حيث أنه لم ينشأ عن وجود مفسده في متعلقه وكونه مبغوضاً فلا يكون مانعاً عن اشتماله على الملائك حتى لا يمكن انطباق المأمور به عليه.

ثم أورد على نفسه بأن اعتبار القدره إذا كانت باقتضاء نفس التكليف فمعناه أنها دخيله في الملائك وليس حالها حيث كحال القدره المعتره بحكم العقل لأن العقل إنما يحكم باعتبارها في مرحله الامتثال فقط بملائك قبح تكليف العاجز ولا يحكم بقبح جعل التكليف عليه إذا صار قادراً في ظرف الامتثال وعلى هذا فيكون متعلق التكليف مطلقاً وغير مقيد بالقدره في مقام الجعل والاعتبار وإطلاقه في هذا المقام كاشف عن إطلاق الملائك فيه في مقام الثبوت وهذا بخلاف القدره التي يقتضى نفس الخطاب اعتبارها في صحه التكليف فإنها دخيله في الملائك في مرحله المبادئ وفي الحكم في مرحله الجعل فحالها حال القدره المأخوذه في لسان الدليل في مرحله الجعل كقوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ونحوه فكما أن تلك القدره دخيله فيهما في كلتا المرحلتين ومن شروطهما معاً فكذلك هذه القدره المعتره بمقتضى نفس الخطاب فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

وأجاب عنه بأن القدره إذا كانت مأخوذه في موضوع الوجوب في لسان الدليل كآيه الوضوء وآيه الحج ونحوهما كان أخذها فيه كاشفاً عن أنها دخيله في اتصاف الفعل بالملائك في مرحله المبادئ وفي الحكم في مرحله الجعل إذ لا يحتمل أن يكون أخذها فيه جزافاً وبلا مبرر وهذا بخلاف ما إذا كان اعتبارها باقتضاء نفس الخطاب فإنه لا يقتضى تقييد متعلقه في المرتبه السابقه عليه وإنما يقتضى تقييده بها في مرتبه بيان ذلك أن الخطاب الشرعى المولوى

إنّما يقتضى تقييد متعلّقه بها فى مرتبه الجعل والاعتبار ولا يقتضى تقييده بها فى مرتبه المبادئ والنكته فى ذلك أنّ اقتضاء نفس الخطاب اعتبار القدره إنّما هو بملاك أنّه داع ومحرك للمكلف نحو الاثيان بمتعلّقه ومن الواضح أنّ الدعوه لا يمكن نحو الممتنع فلذلك يقتضى اعتبار القدره فى متعلّقه وأما تقييده بها فى مرحله المبادئ والاتّصاف فهو لا يقتضى ذلك لعدم توفّر ملاك اقتضائه فيه إذ لا يعتبر فى اتّصافه بالمبادئ فى تلك المرحله أن يكون مقدوراً(١).

ونتيجه ذلك أنّ الصلاه بلحاظ كونها متعلّقه للوجوب مقيّده بالقدره وهذا يعنى أنّ الواجب حصّه خاصّه وهى الحصّه المقدوره فلا- تشمل الفرد المزاحم وبلحاظ اتّصافها بالملاك فى مرحله المبادئ مطلقه فتشمل الفرد المزاحم وعلى هذا فيكون الفرد المزاحم مشتملاً على الملاك فإذن لا مانع من الاثيان به بداعى قربى وهو داعى اشتماله على الملاك المقرب وإن شئت قلت إنّ الخطاب الشرعى يدلّ على أمرين:

أحدهما وجوب المادّه والآخر وجود الملاك فيها فالخطاب من حيث دلالتة على الأمر الأول يتطلّب كون متعلّقه خصوص الحصّه المقدوره بنكته استحاله الدعوه نحو الممتنع ومن حيث دلالتة على الأمر الثانى فلا- يتطلّب ذلك إذ لا مانع من وجود الملاك فيها مطلقاً.

ولكن هذا الجواب غير سديد: أمّا أولاً- فلأنّ الخطاب إذا اقتضى كون متعلّقه خصوص الحصّه المقدوره فى مرحله الجعل والاعتبار فحسب فلا- طريق لنا إلى إحراز إطلاقه فى مرحله المبادئ إذ لا طريق إلى إحراز الملاكات الواقعيه وسعتها وضيقها واشتمال متعلّقات الأحكام الشرعيه عليها كذلك إلّا

ص: ٣٩٤

من طريق ثبوت نفس هذه الأحكام فإذا كان متعلق الحكم مقيداً في مرحله الجعل فلا طريق لنا إلى إثبات أنه مطلق في مرحله المبادئ وعلى هذا فإذا اقتضى الخطاب كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره في مرتبه فلا طريق لنا إلى أنه مطلق في مرتبه سابقه وهي مرتبه المبادئ فإن الخطاب وإن لم يقتض تقييده في هذه المرتبه إلا أنه لا طريق لنا إلى إحراز أنه مطلق ومشمول على الملاك كذلك، نعم ما ذكره (قدس سره) من الفرق بين ما إذا كانت القدره مأخوذه في متعلق التكليف في لسان الدليل وما إذا كانت باقتضاء نفس الخطاب يتطلب دلاله الأول على أن القدره دخيله في الملاك في مرحله المبادئ وفي الحكم في مرحله الجعل وعدم دلاله الثاني على ذلك وإنما يدل على أن متعلقه حصه خاصه وهي الحصه المقدوره بملاك استحاله الدعوه نحو المحال وأما أن القدره دخيله في الملاك في مرحله المبادئ أو غير دخيله فيه في تلك المرحله فلا دلاله له على ذلك لا نفيًا ولا إثباتًا باعتبار أن ملاك الدلاله والاقتضاء غير متوفر فيه.

والخلاصه: إن اعتبار القدره في صحه التكليف إذا كان باقتضاء نفس الخطاب يختلف عن اعتبارها فيها إذا كان بأخذها في لسان الدليل فعلى الأول لا يقتضى الخطاب كون القدره دخيله في الملاك في مرحله المبادئ وإنما يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره فحسب وعلى الثاني يدل على أنها دخيله في الملاك.

إلى هنا قد تبين أن ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أن متعلق التكليف مطلق وغير مقيد بالقدره من جهه اشتماله على الملاك غير تام إذ لا طريق لنا إلى ذلك لأن الطريق منحصر بثبوت الحكم والمفروض أنه مقيد في مرحله الجعل لا مطلق وعلى هذا فلا طريق لنا إلى اشتمال الفرد المزاحم على الملاك

هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى قد تقدّم أنا لو سلّمنا أنّ اعتبار القدره في صحّه التكليف إنّما هو باقتضاء نفس الخطاب إلاّ أنّه لا يقتضى اعتبارها في مرحله الجعل والاعتبار لأنّ ملاك اقتضائه ذلك إنّما هو داعويته ومحرّكته وهذا الملاك إنّما يتحقّق في مرحله الامتثال والفعليه لا مطلقاً فإنّ الحكم في مرحله الجعل لا يتّصف بصفه الداعويه إذ ليس من هذه مرحله جعل الداعى فحسب ولا- مانع من جعله للعاجز إذا صار قادراً في مرحله الامتثال ولا يقتضى الخطاب إلاّ أن يكون المكلف قادراً من حين الجعل إلى حين الامتثال وعلى هذا فمتعلّق التكليف مطلق في مرحله الجعل وإطلاقه في هذه مرحله كاشف عن إطلاقه في مرحله المبادىء ومن هنا قلنا أنّه لا- فرق بين أن يكون اعتبار القدره بحكم العقل أو باقتضاء نفس الخطاب إذ كما أنّ العقل يحكم بأنّ المكلف لا بدّ أن يكون قادراً في ظرف الامتثال وإلاّ لكان جعل التكليف عليه لغواً كذلك الخطاب فإنّه يقتضى بأنّ المكلف لا بدّ أن يكون قادراً في مقام الامتثال وإلاّ لزم دعوته نحو الممتنع وهي مستحيله. هذا.

وثانياً أنّ ما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) من الوجه لإثبات أنّ الفرد المزاحم مشتمل على الملاك غير تامّ على مسلكه (قدس سره) من أنّ اعتبار القدره في صحّه التكليف إنّما باقتضاء نفس الخطاب.

وثالثاً أنّه بناءً على ما هو الصحيح من أنّ اعتبار القدره إنّما هو بحكم العقل على أساس قبح تكليف العاجز فيكون الفرد المزاحم مشتملاً على الملاك ووافياً بغرض المولى وكذلك لو كان باقتضاء نفس الخطاب كما مرّ.

الوجه الثانى بالدلاله الالتزاميه بدعوى أنّها لا تتبع الدلاله المطابقيه فى الحجّيه وتقريب الاستدلال بها من وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره جماعه من الأصوليين منهم المحقّق النائيني (قدس سره)

الكلام فى تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقيه ثبوتاً و حجيه و عدمها

من أنّ الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه حدوداً فقط لا حجّه وقد أفاد (قدس سره) فى وجه ذلك أنّ هنا فردين من الدلاله:

الأول: الدلاله المطابقيه وهى دلاله الدليل على المدلول المطابقى وهو المدلول الوصفى له.

الثانى: الدلاله الالتزاميه وهى دلاله الدليل على المدلول الالتزامى وكلا الفردين من الدلاله مشمول لدليل الحجّيه.

وإن شئت قلت: أنّ هنا ظهورين:

الأول: ظهور الدليل فى المدلول المطابقى.

الثانى: ظهوره فى المدلول الالتزامى.

وكل من الظهورين يكون حجّه بمقتضى دليل حجّيه الظهور والظهور الثانى وإن كان تابعاً للظهور الأول حدوداً إلاّ أنّه مستقل فى الحجّيه وليس تابعاً له لأنّ شمول دليل الحجّيه للظهور.

الثانى: ليس تابعاً لشموله للظهور الأول لأنّ كلا- منهما موضوع مستقل للحجّيه فلو سقط دليل الحجّيه عن الظهور الأول وهو الظهور المطابقى من جهه المعارض أو نحوه فلا موجب لسقوطه عن الظهور الثانى وهو الظهور فى المدلول الالتزامى وإن شئت قلت أنّ عدم شمول إطلاق دليل الحجّيه لظهور اللفظ فى المدلول المطابقى لسبب أو آخر وسقوطه بالنسبه إليه لا يلازم عدم شمول إطلاقه لظهوره فى المدلول الالتزامى وسقوطه بالنسبه إليه أيضاً لأنّهما ظهوران مستقلّان كل منهما موضوع لإطلاق دليل الحجّيه ولا ترتبط حجّيه الثانى بحجّيه الأول فإذن الساقط إنّما هو إطلاق دليل الحجّيه لا أصل ظهور الأمر فى المدلول المطابقى لكى يستلزم سقوط ظهوره فى المدلول الالتزامى أيضاً باعتبار أنّه تابع له حدوداً فى مرحله التصوّر والتصديق معاً وإنّما لا يكون تابعاً له فى مرحله الحجّيه وحيث إنّ الساقط فى المقام هو حجّيه ظهوره

فى المدلول المطابقى فهو لا يستلزم سقوط ظهوره عن الحجّيه فى المدلول الائترامى لعدم الملازمه بينهما فى هذه المرحله فإذن لا مانع من التمسك باطلاق دليل حجّيه الظهور بالنسبه إلى ظهوره فى المدلول الائترامى لعدم المانع منه والمانع عن التمسك به إنّما هو بالنسبه إلى ظهوره فى المدلول المطابقى والمفروض أنه لا ملازمه بينهما فى ذلك.

وعلى هذا فى المقام حيث إنّ الخطاب تعلق بالجامع بين الحصّه المقدوره وغير المقدوره فيدلّ على وجوبه بالدلاله المطابقيه وعلى اشتماله على الملاك بالدلاله الائتراميه بناءً على ما هو الصحيح من تبعيه الأحكام الشرعيه للمصالح والمفاسد الواقعيين فإذا دلّ دليل على وجوب فعل مشروطاً بالقدره بالمطابقه دلّ على اشتماله على الملاك كذلك بالائترام لأنّ المدلول الائترامى يدور مدار المدلول المطابقى فى السعه والضيق ولا يعقل أن تكون دائره المدلول الائترامى أوسع أو أضيق من دائره المدلول المطابقى وإذا دلّ دليل على وجوب فعل جامع بين المقدور وغير المقدور بالمطابقه دلّ على اشتماله كذلك على الملاك بالائترام.

ونتيجه ذلك أنّ الفرد المزاحم للواجب المضيق مشتمل على الملاك الوافى بغرض المولى مثلاً الأمر المتعلق بالصلاه يدلّ على وجوبها بالمطابقه مطلقاً الشامل للفرد المزاحم وعلى اشتمالها على الملاك بالائترام كذلك وعلى هذا فيصحّ الايتان بالفرد المزاحم بداعى اشتماله على الملاك ووفائه بالغرض لأنّ الصغرى فيه تامه وهى اشتماله على الملاك والكبرى ثابتة وهى كفايه الايتان بالعباده بقصد اشتماله على الملاك وعلى أساس ذلك فإذا سقطت الدلاله المطابقيه وهى دلاله الأمر على وجوب الصلاه عن الحجّيه من جهه استلزامها محذور التكليف بغير المقدور فى المقام فلا موجب لسقوط الدلاله

الالتزاميه وهي دلالتة على اشتمالها على الملاك إذ لا محذور في وجود الملاك في غير المقدور هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ (قدس سره) نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً فبعده موارد:

الأول ما إذا قامت البيّنه على ملاقاه الثوب للبول.

ثمّ علمنا من الخارج بكذب البيّنه وعدم ملاقاه الثوب للبول خارجاً جزءاً ولكنّا نحتمل نجاسته من جهه اخرى كملاقاته للدم أو نحوه فحينئذ هل يمكن الحكم بنجاسه الثوب من جهه البيّنه المذكوره بدعوى أنّ الإخبار عن ملاقاه الثوب للبول إخبار عن نجاسته بالدلاله الالتزاميه لأنّ نجاسته لازمه لملاقاته للبول وبعد سقوط البيّنه عن الحجّيه بالإضافة إلى الدلاله المطابقه من جهه مانع فلا موجب لسقوطها بالإضافة إلى الدلاله الالتزاميه لعدم المانع عنها أصلاً ولا نظن أن يلتزم بذلك أحد حتّى من يدعى بأنّ سقوط الدلاله المطابقه عن الحجّيه لا يستلزم سقوط الدلاله الالتزاميه عنها.

الثاني: ما إذا كانت الدار تحت يد زيد وادّعى كل من عمرو وبكر ملكيتها له وأقام بيّنه على مدّعه فيّنه عمرو تدلّ بالمطابقه على أنّها ملكه وبالالتزام على أنّها ليست ملك بكر وبيّنه بكر تدلّ على عكس ذلك تماماً فيّذن تقع المعارضه بين الدلاله المطابقه لكل منهما مع الدلاله الالتزاميه للأخرى فتسقطان معاً فلم تثبت دعوى كل منهما ولكن لهما مدلول التزامي آخر مشترك بينهما وهو عدم كون الدار ملكاً لزيد لأنّ كلتا البيّنتين موافقتان على ذلك وتدلّان عليه بالتزام وحينئذ فهل يمكن الأخذ بالبيّنتين في هذا المدلول الالتزامي لهما بعد سقوطهما عن الحجّيه في مدلولهما المطابقى والتزامي المخالف بالتعارض كلاً ولا نظن أن يلتزم به متفقّه فضلاً عن فقيه.

الثالث: ما إذا شهد واحد على أنّ الدار فى المثال المذكور لعمرو وشهد آخر على أنّها لبكر والمفروض أنّ شهاده كل واحد منهما ليست بحجّه فى مدلولها المطابقى مع قطع النظر عن معارضه إحداهما مع الأخرى لتوقف حجّيه شهاده الواحد على ضمّ اليمين ففى مثل هذا الفرض هل يمكن الأخذ بمدلولهما الالتزامى وهو عدم كون هذه الدار لزيد لكونهما متفقتان فيه فلا حاجه إلى ضمّ اليمين فى الحكم بأنّ الدار ليست لزيد كلا ولا يمكن الأخذ به.

الرابع: ما إذا قامت البيّنه على أنّ الدار التى فى يد عمرو لزيد ولكن زيد أقرّ بأنّها ليست له فلا محاله تسقط البيّنه عن الحجّيه من جهه الاقرار فإنّه مقدّم عليها وبعد سقوط البيّنه عن الحجّيه بالإضافه إلى الدلاله المطابقيه من جهه قيام الإقرار على خلافها فهل يمكن الأخذ بها بالإضافه إلى الدلاله الالتزاميه والحكم بعدم كون الدار لعمرو كلاً ولا يمكن الالتزام به هذا(1).

ويمكن المناقشه فى هذه النقوض وحاصل المناقشه أنّ محلّ الكلام فى المسأله هو ما إذا كان هناك ظهوران:

أحدهما: ظهور الدليل فى المدلول المطابقى والآخر ظهوره فى المدلول الالتزامى ونسبه كلا الظهورين إلى الدليل العام للحجّيه على حدّ سواء و كل منهما موضوع مستقل لدليل الحجّيه وعلى ضوء ذلك فبعض هذه النقوض خارج عن محلّ الكلام وبعضها الآخر داخل فيه أمّا الخارج عن محلّ الكلام فى المسأله هو المثال الأول والثالث وأمّا المثال الثانى والرابع فهو من محلّ الكلام فى المسأله أمّا خروج المثال الأول فلأنّ الحكم بنجاسه الثوب ليس مدلولاً التزامياً للبيّنه بل هو ثابت واقعاً بدليله وهو ما دلّ على أنّ الملاقى للنجس نجس والبيّنه بمقتضى -

ص: ٤٠٠

دليل حجيتها تثبت المشهود به ظاهراً وهو الملاقاه فإذا ثبتت الملاقاه تترتب عليها آثارها وهو نجاسه الملاقى فإذا لم يكن نجاسه الملاقى مدلولاً التزامياً للبينه بل هي مدلول مطابقي لدليلها وهو ما دلّ على أنّ الملاقى لعين النجس نجس.

وبكلمه أنه ليس هنا فردان من الدلالة للبينه:

الأول: الدلالة على ملاقاه الثوب للبول.

الثاني: الدلالة على نجاسه الثوب بها بل دلالة واحده وهي الدلالة على الملاقاه وأما نجاسه الثوب واقعاً فهي مدلول لدليلها في الشبهات الحكميه وهو ما دلّ على نجاسه الملاقى وأما نجاسته ظاهراً فهي مترتبة على الملاقاه بدليل حجيه البينه فإنها إذا قامت على ملاقاه شيء للنجس تترتب عليها آثارها الثابته شرعاً بدليل نجاسه الملاقى ومن الواضح أنّ تترتب آثار الملاقاه عليها بعد ثبوتها شرعاً بالبينه إنّما هو من باب ثبوت الحكم بثبوت موضوعه لا من باب الدلالة الالتزاميه ضروره أنه لا يرتبط بها فإنّه بمقتضى دليل حجيه ما دلّ على ثبوت موضوعه لا أنّه مدلول التزامى له فالبينه في المثال تدلّ على تحقّق الملاقاه في الخارج ولا تدلّ على نجاسه الثوب الملاقى فإنّ الدالّ عليها دليل آخر وهو يدلّ على أنّ من آثار الملاقاه نجاسه الملاقى وعليه فإذا قامت البينه على الملاقاه في الخارج تترتب عليها آثارها ظاهراً منها نجاسه الملاقى بمقتضى دليل حجيتها لا أنّها مدلول التزامى للبينه ونظير ذلك ما إذا قامت البينه على أنّ المانع الفلانى ماء فإنّ جواز الوضوء من الماء ثابت واقعاً بدليله في الشبهات الحكميه كالدليل الدالّ على أنّ صحّه الوضوء مشروطه بكون المانع ماءً وأما جواز الوضوء من هذا المانع الذى قامت البينه على أنّه ماء ثابت ظاهراً بدليل حجيتها لا أنّه مدلول التزامى للبينه وهكذا في جميع موارد ثبوت الحكم بثبوت موضوعه شرعاً هذا كلّ في المثال الأول.

وأما المثال الثاني فلا يصحّ النقض به فإنّ للقائل بأنّ الدلالة الالتزامية ليست تابعة للدلالة المطابقية في الحجّية أن يقول بذلك في هذا المثال أيضاً فإنّ الدلالة المطابقية لكل من البيّتين قد سقطت عن الحجّية في إثبات مدلولها المطابقية لكل من عمرو وبكر من جهة المعارضه ولكن لا موجب لسقوط دلالتها في إثبات مدلولها الالتزامية بالنسبة إلى زيد لعدم المعارض له.

والخلاصه: أنّ سقوط دلالتها المطابقية عن الحجّية بالنسبة إلى كل من عمرو وبكر إنّما هو لمانع وهو التعارض والمفروض أنّه لا مانع عن دلالتها الالتزامية بالنسبة إلى زيد.

وأما المثال الثالث فهو خارج عن محل الكلام فإنّ محل الكلام في المسألة ما إذا كانت هناك دلالة مطابقية حدوداً ودلالة التزامية كذلك ولكن دليل الحجّية قد سقط بالنسبة إلى الدلالة المطابقية ولم يشملها لمانع وحينئذ فهل يمكن شموله للدلالة الالتزامية وعدم سقوطه بالنسبة إليها من جهة عدم وجود هذا المانع أو لا وأما في هذا المثال فالدلالة المطابقية غير متحقّقة حدوداً حتّى تتحقّق الدلالة الالتزامية تبعاً لها فالنتيجة أنّه ليست هنا بينه على نفى ملكية الدار لزيد لا مطابقه ولا التزاماً نعم إذا قلنا بأنّ شهاده عدل واحد حجّه في الموضوعات أيضاً فعندئذ يدخل هذا المثال في المثال الثاني فحاله حاله ولا فرق بينهما من هذه الناحية.

وأما المثال الرابع فهو كالمثال الثاني فإنّ للقائل بأنّ الدلالة الالتزامية ليست تابعة للدلالة المطابقية في الحجّية يقول بذلك في هذا المثال وأمثاله أيضاً فإنّ دلالة البيّنه قد سقطت بالنسبة إلى مدلولها المطابقية بسبب الإقرار على خلافه ولكن لا موجب لسقوطها بالنسبة إلى مدلولها الالتزامية هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى أنّ هذه الأمثله تختلف عن المسألة في المقام إذ يمكن

القول بعدم التبعية فى المقام ولا يمكن القول به فى الأمثلة المذكوره كما سوف نشير إليه.

فالتبعية أنّ النقص بالأمثلة المذكوره غير صحيح.

وأما حلاً فلأنّ الدلاله الالتزاميه ترتكز على ركيزتين:

الأولى: ثبوت الملزوم وهى بمثابة الصغرى.

الثانيه: ثبوت الملازمه بينه وبين شىء وهى بمثابة الكبرى ومن ضمّ الصغرى إلى الكبرى تحصل النتيجة وهى ثبوت اللازم وأما إذا لم تثبت الصغرى أو الكبرى أو كلاهما فلا يمكن إثبات اللازم.

وفى المقام بما أنّ المدلول الالتزامى لازم للمدلول المطابقى فثبوته يتوقف على ثبوت الملازمه و ثبوت المدلول المطابقى فإذا لم يثبت المدلول المطابقى أو ثبت ولكن لم تثبت الملازمه فلا يثبت المدلول الالتزامى لا محاله ولا فرق فى ذلك بين حدوثه وبقائه أصلاً وبكلمه أنّ ظهور الكلام فى مدلول الالتزامى وإن كان مغايراً لظهوره فى مدلوله المطابقى إلا أنّ ظهوره فى ثبوت المدلول الالتزامى ليس على نحو الاطلاق بل هو ظاهر فى ثبوت حصه خاصه منه وهى الحصه الملازمه للمدلول المطابقى مثلاً الإخبار عن ملاقاه الثوب للبول وإن كان إخباراً عن نجاسته أيضاً إلا أنه ليس إخباراً عن نجاسته على الاطلاق وبأى سبب كان بل إخبار عن حصه خاصه من النجاسه وهى الحصه الملازمه لملاقاه البول بمعنى أنه إخبار عن نجاسته المسببه عن ملاقاته للبول فى مقابل نجاسته المسببه لملاقاته للدم أو نحوه فإذا قيل أنّ هذا الثوب نجس بالنجاسه البوليه وعندئذ إذا ظهر كذب البيئه فى إخبارها بملاقاه الثوب للبول فلا محاله يعلم بكذبها فى إخبارها بنجاسه الثوب المسببه عن ملاقاه البول و أما نجاسته بسبب آخر وإن كانت محتمله إلا أنّها نجاسه اخرى أجنيه عن

مفاد البيّنه تماماً وعليه فكيف يمكن الأخذ بالدلالة الالتزاميه بعد سقوط الدلاله المطابقيه ومن ذلك يظهر حال بقيه الأمثله وسائر الموارد ومنها ما نحن فيه فإنّ ما دلّ على وجوب فعل غير مقيّد بالقدره و إن كان دالا- على كونه مشتملا على ملاك ملزم كذلك إلّا- أنّ دلالاته على كونه ذا ملاك ليست على نحو الاطلاق حتّى مع قطع النظر عن دلالاته على وجوبه بل هي تتبع دلالاته على وجوب ذلك فيكون دالا على حصه خاصه من الملاك وهي الحصه الملازمه لوجوبه في مقام الاثبات والكشف ولا يدلّ على قيام الملاك به بنحو الاطلاق وعليه فإذا سقطت دلالاته على الوجوب من جهه وجود مانع فلا تبقى دلالاته على الملاك المسيبه عن دلالاته على الوجوب فإذا علم لنا بوجود الملاك فيه لأنّ العلم به يتبع العلم بالوجوب فإذا سقط العلم بالوجوب من جهه سقوط الوجوب سقط العلم بالملاك أيضاً لأنّه معلول له ولا يعقل بقاء المعلول مع سقوط العله(1).

ويمكن المناقشه فيه بتقريب أنّ ما ذكره السيد الأستاذ (قدس سره) من الجواب إنّما يتمّ فيما إذا كان المدلول الالتزامى فى الواقع حصه خاصه وهي الحصه المقارنه والملازمه لذات المدلول المطابقى واقعاً ثبوتاً وإثباتاً ولا يمكن التفكيك بينهما كذلك وذلك كعدم السكون الملازم والمقارن للحركه لأنّ ذات المدلول الالتزامى ملازمه لذات المدلول المطابقى لا يوصف كونه مدلولاً فما ذكره (قدس سره) من الجواب الحلى تامّ فى مثل ذلك فإذا فرضنا أنّ المولى أمر بالحركه فإنّه يدلّ على وجوبها بالدلاله المطابقيه وعلى عدم السكون بالدلاله الالتزاميه فالمدلول الالتزامى فى الواقع حصه خاصه وهي الحصه الملازمه للحركه ثبوتاً وإثباتاً فإذا يدلّ الأمر على وجوب الحركه مطابقه وعلى الحصه الملازمه لها -

ص: ٤٠٤

بالالتزام فإذا سقطت دلالة الأمر على وجوب الحركة عن الحجّيه بسقوط دليلها بسبب من الأسباب سقطت دلالته على الحصه المذكوره عن الحجّيه أيضاً لاستحاله بقائها بعد سقوط المدلول المطابقى وإلاّ لزم خلف فرض كونها مقارنه وملازمه له بالذات ثبوتاً وإثباتاً مثلاً إذا قامت اليّنه على حركه شىء فإنّها تدلّ بالمطابقه على حركته وبالالتزام على عدم سكونه على أساس أنّ المدلول الالتزامى حصّه خاصّه فى الواقع وهى الحصّه المقارنه والملازمه للمدلول المطابقى وهو الحركه وحينئذ إذا سقطت دلالتها المطابقيه على الحركه عن الحجّيه بسقوط دليلها سقطت دلالتها الالتزاميه على عدم السكون أيضاً فإنّ الحركه إذا سقطت بسقوط دليل حجّيتها ولم تثبت سقطت الحصّه المقارنه والملازمه لها ذاتاً فى الواقع أيضاً لاستحاله ثبوتها مع عدم ثبوت الحركه وإلاّ لزم خلف فرض كونها ملازمه لها ذاتاً فلهذا لا يعقل بقاء الدلاله الالتزاميه إذ معنى بقائها أنّها تدلّ على ثبوت الحصّه المقارنه والملازمه للحركه مع عدم ثبوت الحركه من جهه سقوط الدلاله عليه وهو كما ترى.

والخلاصه: أنّ المدلول الالتزامى إذا كان مقارناً وملازماً لذات المدلول المطابقى فى المرتبه السابقه وبقطع النظر عن وصف الدلاله وانتزاع صفه المدلول له تمّ ما أفاده (قدس سره) وأمّا إذا لم يكن المدلول الالتزامى حصّه خاصه وهى الحصّه المقارنه والملازمه للمدلول المطابقى ذاتاً وفى المرتبه السابقه فلا يتمّ ما أفاده (قدس سره) وما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ المدلول الالتزامى فيه الملاك وهو ليس مقارناً وملازماً ذاتاً وحقيقه للمدلول المطابقى وهو الوجوب، نعم يوجد التقارن بينهما فى مرحله الدلاله فإذا تعلّق الأمر بالصلاه فإنّه يدلّ على وجوبها بالمطابقه وعلى وجود الملاك فيها بالالتزام على أساس مقدّمه خارجيه التى هى بمثابة كبرى القياس وهى أنّ الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات الواقعيه فالمدلول الالتزامى

لازم للمدلول المطابقى فى مرحله الدلاله والاثبات دون مرحله الثبوت والواقع ونتيجته ذلك أنّ حدوث الدلاله على المدلول الالتزامى تابع لحدوث الدلاله على المدلول المطابقى تصوّراً وتصديقاً وكل من الدالّتين مشمول لدليل الحجّيه العام وعلى هذا فإذا سقط دليل الحجّيه عن شمول الدلاله المطابقيه بسقوط المدلول المطابقى بسبب أو آخر فلا موجب لسقوطه عن شمول الدلاله الالتزاميه مثلاً إذا سقطت دلالة الأمر على وجوب الصلاه عن الحجّيه من جهه اشتراطه بالقدره فلا مبرّر لسقوط دلالتها على اشتمالها على الملاك لفرض أنّه غير مشروط بالقدره.

فالتّبعه أنّ للقائل بعدم التبعيه أن يقول بالتفصيل بين هذين الفرضين بمعنى أنّ فى الفرض الأول لا يمكن القول بعدم التبعيه فلا بدّ من الالتزام بسقوط الدلاله الالتزاميه تبعاً لسقوط الدلاله المطابقيه وفى الفرض الثانى يمكن القول بعدم التبعيه ولكن مع هذا فالصحيح هو أنّ الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقيه حدوثاً وبقاءً فإذا سقطت الدلاله المطابقيه عن الحجّيه سقطت الدلاله الالتزاميه عنها أيضاً ولا يعقل بقائها ولكن لا بهذا الملاك بل بملاك آخر على ما سوف نشير إليه.

الوجه الثانى أنّ الدلاله الالتزاميه ليست من دلالة اللفظ على المعنى بل هى من دلالة المعنى على المعنى على أساس أنّ الملازمه إنّما هى بين مدلولين لا بين دالّتين لأنّ المدلول الالتزامى لا يخلو فى الواقع من أن يكون معلولاً للمدلول المطابقى أو بالعكس أو كلاهما معلولان لعلّه ثالثه وعلى جميع التقادير فالملازمه بينهما ثابتة فإذن هناك دالّان ومدلولان:

الأول: اللفظ وهو دالّ على المعنى.

الثانى: المعنى المطابقى وهو دالّ على المعنى الالتزامى باعتبار أنّ الملازمه العقليه إنّما هى بين معنيين هما المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى

وعلى هذا فإذا سقطت الدلالة اللفظية عن الحجّيه لم يثبت المدلول المطابقى فإذا لم يثبت فلا يكون هناك دالّ على المدلول الالتزامى وهذا معنى الدلالة الالتزاميه تسقط بسقوط الدلالة المطابقيه هذا.

والجواب: أنّ الملازمه بين المعنى المطابقى والمعنى الالتزامى ملازمه واقعيه وهى الملازمه بين وجوديهما فى الواقع فنبت المعنى المطابقى واقعاً يستلزم ثبوت المعنى الالتزامى كذلك ولا ملازمه بينهما فى الثبوت التعبدى وعلى هذا فإن اريد أنّ الدالّ على المعنى الالتزامى خصوص ثبوت المعنى المطابقى واقعاً فيرد عليه أنّه غير ثابت بدليل الحجّيه العام لأنّ الثابت به إنّما هو وجوده التعبدى لا- الواقعى والمفروض أنّه لا- ملازمه بينهما فيه وإن اريد أنّ الدالّ عليه أعمّ من ثبوته واقعاً أو تعبداً فيردّه ما عرفت من أنّه لا- ملازمه بينهما فى الثبوت التعبدى وأمّا الثبوت الواقعى فهو ليس مقتضى دليل الحجّيه العام فإذن ما هو ثابت بدليل الحجّيه لا ملازمه بينه وبين المدلول الالتزامى وما هو ملازمه بينه وبين المدلول الالتزامى فإنّه غير ثابت به.

ومن هنا لا- تكون الأصول المثبتة حجّه مع أنّها تثبت مداليلها المطابقيه تعبداً فلو كانت الملازمه ثابتة مطلقاً حتّى بين ثبوت المعنى المطابقى تعبداً وثبوت المعنى الالتزامى كذلك لكانت الأصول المثبتة حجّه أيضاً ولم يكن فرق بينها وبين الأمارات من هذه الناحيه فإذا كان الأثر الشرعى مترتب على ثبوت المدلول المطابقى أعمّ من الوجدانى والتعبدى كان الأصل حجّه ومثبتاً له كالأماره وأما إذا كان مترتباً على ثبوته الواقعى فلا يمكن إثباته بالأصل العملى لأنّه لا يثبت مدلوله إلاّ تعبداً لا واقعاً.

فالنتيجه أنّ المدلول المطابقى حيث أنّه لا- يثبت بدليل الحجّيه العام إلاّ تعبداً لا واقعاً فلا يدلّ على ثبوت المدلول الالتزامى كذلك لعدم الملازمه

قد يقال كما قيل أنّ ثبوت المدلول المطابقي تعييداً كثبوت المدلول الالتزامي وجداناً على أساس أنّ الأمارات تقوم مقام القطع الطريقي فإذا ثبت المدلول المطابقي بالعلم الوجداني ترتب عليه ثبوت المدلول الالتزامي وكذلك إذا ثبت المدلول المطابقي بالعلم التعييدي باعتبار أنّ المدلول المطابقي بمثابة الموضوع للمدلول الالتزامي وهو بمثابة الأثر له ومن الواضح أنّ الموضوع كما يثبت بالعلم الوجداني كذلك يثبت بالعلم التعييدي فإذا ثبت المدلول الالتزامي بثبوت المدلول المطابقي وإن كان تعييداً.

والجواب واضح وهو أنّ نسبه المدلول المطابقي إلى المدلول الالتزامي ليست كنسبه الموضوع إلى الحكم الشرعي حتّى يكون ذلك مصححاً لجعل الحجّيه للأمارات الحاكيه عن المدلول المطابقي الذي هو الموضوع له بل نسبه الملازم إلى الملازم الآخر تكويناً وواقعاً فيكون المدلول الالتزامي بوجوده الواقعي لازماً للمدلول المطابقي بوجوده كذلك فإذا ثبت واقعاً وتكويناً كان ملازماً لثبوت المدلول الالتزامي كذلك ولا أثر لثبوته تعييداً فإنّه لا يكون ملازماً لثبوته تعييداً لعدم الملازمه بينهما فيه وإن شئت قلت أنّ الثبوت التكويني غير ثابت والثبوت التعييدي بحاجه إلى دليل والدليل إنّما يدلّ على ثبوت المدلول المطابقي تعييداً وشرعاً ولا دليل على ثبوت المدلول الالتزامي كذلك غايه الأمر أنّ ثبوت المدلول المطابقي تعييداً بقيام الأماره الظنيّه يوجب الظنّ بثبوت المدلول الالتزامي ولا دليل على حجّيه الظنّ، تحصيل ممّا ذكرناه أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ.

الوجه الثالث: أنّ منشأ حجّيه الظواهر في باب الإخبار هو أصاله عدم الكذب وفي باب الانشاء أصاله الظهور فإذا أخبر ثقه عن عداله زيد بقوله أنّه

مستقيم في جادّه الشرع كان كلامه ظاهراً في عدالته ودالاً عليها بالمطابقه وفي جواز الاقتداء به وقبول شهادته بالالتزام ومنشأ حجّيه ظهور كلامه هو أصاله عدم الكذب لأنّ كذبه عامداً وملتفتاً خلاف فرض أنّه ثقّه واشتباهاً وغفله خلاف الأصل فمن أجل ذلك يكون ظهوره مشمولاً لدليل الحجّيه العام هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى إذا ظهر كذبه وبان أنّ زیداً ليس بعادل فهو كذب واحد لا متعدّد بلحاظ تعدّد مدلوله المطابقي والالتزامي فلا يقال أنّه كذب في الإخبار عن المدلول المطابقي والإخبار عن المدلول الالتزامي معاً بل يقال إنّ كذب في الإخبار عن عدالته والنكته في ذلك أنّ صدقه في المدلول الالتزامي إنّما هو بصدقه في المدلول المطابقي لا بنفسه ومستقلاً وكذبه فيه إنّما هو بكذبه في المدلول المطابقي كذلك ولهذا لا يمكن التمسك بأصاله عدم الكذب في الإخبار عن المدلول الالتزامي مع سقوطها في الإخبار عن المدلول المطابقي لأنّ أصاله عدم الكذب في الإخبار عن المدلول الالتزامي إنّما هي بأصاله عدم الكذب في الإخبار عن المدلول المطابقي لا بنحو الاستقلال ونتيجته ذلك أنّ أصاله عدم الكذب في القضيه الخبريه تتمثله في أصاله واحده وهي عدم الكذب في الإخبار فيها عن المدلول المطابقي غايه الأمر أنّ لها توابع ولوازم قهريه قائمه بها بالتبع لا بالاستقلال وعلى ضوء هذا الأساس فإذا سقط الإخبار عن المدلول المطابقي عن الحجّيه من جهه ظهور كذبه وعدم مطابقتها للواقع سقط الإخبار عن المدلول الالتزامي عن الحجّيه قهراً وتبعاً ضروره أنّه ليس فيه كذب آخر لكي يمكن التمسك بأصاله عدم الكذب فيه.

والخلاصه أنّه ليس هنا فردان من الكذب أحدهما في الإخبار عن المدلول المطابقي والآخر في الإخبار عن المدلول الالتزامي بل فرد واحد وهو

الكذب في الإخبار عن المدلول المطابق لما مرّ الآن من أنّ الكذب في الإخبار عن المدلول الالتزامى إنّما هو بكذبه في الإخبار عن المدلول المطابق لا بنفسه ومستقلاً كيف فإنه لا وجود له إلا بوجوده وعليه فإذا سقطت أصاله عدم الكذب في الإخبار عن المدلول المطابق سقطت في الإخبار عن المدلول الالتزامى قهراً وتبعاً وهذا معنى أنّ الدلاله الالتزاميه تسقط بسقوط الدلاله المطابقه عن الحجّيه.

وأما في باب الانشاء فإنه إذا سقط المدلول المطابق من جهه عدم إرادته في الواقع عن جدّ فليس في سقوط المدلول الالتزامى مخالفه زائده على مخالفه سقوط الأول لكى يمكن التمسك بأصاله الظهور فيه وعدم إرادته الخلاف لإثبات عدم سقوطه فإذا كان هناك منشأ واحد لكلتا الدالتين المطابقه والالتزاميه وهو إرادته المولى الانشاء عن جدّ باعتبار أنّ إرادته المدلول الالتزامى إنّما هي بإرادته المدلول المطابق بالتبع لا مستقلاً فلا يعقل بقاء إرادته مع سقوط إرادته المدلول المطابق لأنّه خلف وعليه فإذا تبين أنّ المولى لم يرد المدلول المطابق عن جدّ فقد سقط كلتا الدالتين معاً بسقوط منشأهما فلا يمكن حينئذ التمسك بأصاله الظهور في شىء منهما نعم لو كان لظهوره في المدلول الالتزامى منشأ آخر لأمكن التمسك به طالما ظلّ منشأ ثابتاً وغير ساقط ولكنه خلف الفرض والجواب أنّ هذا الوجه أيضاً غير تامّ أما أولاً فلأنّه لو تمّ فإتّما يتمّ فيما إذا لم يترتب على المدلول الالتزامى أثر شرعى زائد على ما يترتب على المدلول المطابق فعندئذ إذا سقطت الدلاله المطابقه من جهه ظهور كذبها فليس في سقوط الدلاله الالتزاميه كذب زائد على ما يترتب على سقوط الدلاله المطابقه لكى يتمسك بأصاله عدم الكذب فيها للحافظ عليها و
أما إذا ترتب عليه أثر زائد على ما يترتب على المدلول

المطابقى فعندئذ يكون فى سقوط الدلاله الائتراميه كذب زائد على ما يترتب على سقوط الدلاله المطابقيه وحينئذ فلا مانع من التمسك بأصالة عدم الكذب فيها بلحاظ ما يترتب من الأثر الزائد وبالتالي بأصالة الظهور حيث أنّ فى سقوطها مخالفه زائده على ما يترتب على سقوط الدلاله المطابقيه من المخالفه.

مثال ذلك: إذا أمر المولى بشىء فإنه يدلّ على وجوب ذلك الشىء بالمطابقه وعلى اشتماله على الملاك بالالتزام وفى مثل ذلك إذا سقط ظهوره فى المدلول المطابقى عن الحجّيه فلا موجب لسقوط ظهوره عنها فى المدلول الائترامى ولا مانع عندئذ من الأخذ به باعتبار ما يترتب عليه من الأثر الزائد فيكون حجّيه عليه وهو الحكم بصحّه ذلك الشىء إذا أتى به بداعى اشتماله على الملاك فى فرض سقوط الأمر به بسبب أو آخر وما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ الفرد المزاحم للواجب المضيق لا يمكن أن يكون مشمولاً لإطلاق المأمور به لمكان اشتراطه بالقدره وأما اشتماله على الملاك فى مرحله المبادئ فلا مانع منه لمكان عدم اشتراطه بها.

فالتبجيه أنّ الاتيان بالفرد المزاحم بداعى الوجوب المتعلق بالجامع بينه وبين غيره من الأفراد لا يمكن وأما الاتيان به بداعى اشتماله على الملاك فلا مانع منه وفى مثل ذلك لا محذور من الالتزام بعدم سقوط الدلاله الائتراميه بسقوط الدلاله المطابقيه باعتبار أنّ فى سقوطها كذب زائد بلحاظ ما يترتب عليها من الأثر الزائد ومقتضى الأصل عدمه فلو كان منشأ حجّيه الظواهر فى باب الإخبار أصالة عدم الكذب لأمكن القول بعدم تبعيه الدلاله الائتراميه للدلاله المطابقيه فى الحجّيه إذا كان لها أثر زائد فإذن لو تمّ الدليل المذكور فإنّما يتمّ فى غير هذا الفرض وأما فيه فلا.

وثانياً: أنّ نكته حجّيه الظواهر فى باب الإخبار ليست أصالة عدم

الكذب بالمعنى الشامل للاشتباه والغفله بل الوثوق النوعى بثبوت مضامينها فى الواقع وتدور حجيتها مدار هذا الوثوق وجوداً وعدمًا حدوداً وبقاءً وبناء العقلاء على العمل بالظواهر بما أنه لا يمكن أن يكون جزافاً فلا محاله يكون مبنياً على الوثوق النوعى بثبوت مضامينها فى الواقع كما هو الحال فى بنائهم على العمل بإخبار الثقة.

وبكلمه أن بناء العقلاء على العلم بالظواهر فى بابى الإخبار والانشاء ثابت ومرتكز فى الأذهان وحيث أنه لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا- نكته مبرّره له فبطبيعته الحال تكون النكته المبرّره له هى إفاده تلك الظواهر الوثوق النوعى بثبوت مضامينها إخباريه كانت أم انشائية وعلى هذا الأساس فحجّيه الظواهر بمقتضى دليل اعتبارها تدور مدار النكته المذكوره وجوداً وعدمًا وحيث أنها موجوده فى ظواهر الألفاظ فى بابى الإخبار والانشاء فتكون مشموله لدليل حجيتها وهو سيره العقلاء القطعيه الارتكازيه ولا فرق فى ذلك بين ظهور اللفظ فى المدلول المطابقى وظهوره فى المدلول الالتزامى فإنه حجّه بقيام السيره عليه فإذا أمر المولى بشيء كصوم يوم الجمعة مثلاً فإنه ظاهر فى وجوبه مطابقه وفى ثبوت الملاك فيه التزاماً وكلا الظهورين حجّه ومشمول لدليل الحجّه من جهه توفّر مداليلها فيهما وهو الوثوق النوعى بمطابقه الواقع وحيث أن سقوط ظهوره فى المدلول المطابقى عن الحجّيه بسبب من الأسباب فلا- موجب لسقوط ظهوره فى المدلول الالتزامى عنها لأن ملاكها متوفّر فيه والمفروض أن شمول دليل الحجّيه للظاهر يدور مدار توفّر ملاكها فيه.

والخلاصه: أن شمول دليل الحجّيه العام للظاهر منوط بتوفّر ملاكها فيه وهو الكاشفيه النوعيه عن الواقع فطالما يكون هذا الملاك متوفّراً فيه فهو

مشمول لدليل الحجّيه وإلا فلا وعلى هذا فإذا فرضنا أن هذا الملاك غير متوفّر

فى ظهور اللفظ فى المدلول المطابقى أو متوفّر ولكن هناك مانع عن الشمول فلا مانع من شموله لظهوره فى المدلول الالتزامى إذا كان ملاك حجّيته متوفّراً فيه لأنّه يدور مداره وجوداً وعدمًا ولا يدور مدار أصله عدم الكذب.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهى أنّ الوجوه التى استدلّ بها على تبعيه الدلالة الالتزاميه للدلالة المطابقيه ثبوتاً وحجّيه غير تامّ.

الصحيح التبعيه مطلقاً حتى فى الحجّيه

ولكن مع ذلك الصحيح هو التبعيه مطلقاً حتّى فى الحجّيه بيان ذلك أنّ الدلالة الالتزاميه تابعه للدلالة المطابقيه من مرحله التصوّر إلى مرحله التصديق على أساس أنّها من شؤون الدلالة المطابقيه فى جميع المراحل بدرجه واحده ولا يمكن أن تكون درجه كشف الدلالة الالتزاميه عن ثبوت المدلول الألتزامى اقوى من درجه كشف الدلالة المطابقيه عن ثبوت المدلول المطابقى او أضعف فاذا كانت الدلالة المطابقيه قطعيه سواءً أكانت فى مقام الإخبار أم الانشاء كانت الدلالة الالتزاميه أيضاً كذلك ولا يمكن أن تكون الأولى قطعيه والثانيه ظنّيه أو بالعكس كيف فإنّهما من شؤونها ومراتب وجودها على أساس أنّها معلوله لها فى تمام مراحل وجودها من البدايه إلى النهايه فإذا كانت ظنّيه كانت الدلالة الالتزاميه أيضاً ظنّيه وهكذا وعلى ضوء هذا الأساس فاستقرار بناء العقلاء على العمل بظواهر الألفاظ فى مداليلها الالتزاميه إنّما هو بتبع استقرار بنائهم على العمل بظواهرها فى مداليلها المطابقيه باعتبار أنّ الأولى من شؤون الثانيه وتابعها فدليل الحجّيه يشمل الثانيه بما لها من التوابع هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أنّ شمول دليل الحجّيه العام كالسيره للظواهر إنّما هو بملاك واحد وهو الوثوق النوعى فى إثبات مداليلها والوثوق النوعى بالمداليل المطابقيه يستلزم الوثوق النوعى بالمداليل الالتزاميه لأنّها تابعه لها تصوّراً وتصديقاً بدرجه واحده وعلى

ضوء هاتين الناحيتين فإذا سقط الوثوق النوعى بالنسبه إلى المدلول المطابقى

بسبب من الأسباب كالمعارضه أو نحوهما سقط بالنسبه إلى المدلول الالتزامى أيضاً لفرض أنّ الوثوق النوعى بالمدلول الالتزامى تابع للوثوق النوعى بالنسبه إلى المدلول المطابقى وإذا سقط الوثوق النوعى بالنسبه إلى المدلول المطابقى سقط بالنسبه إلى المدلول الالتزامى أيضاً لأنه معلول له فلا يعقل زوال العله وبقاء المعلول وزوال المتبوع وبقاء التابع وإن شئت قلت أنّ الدلاله الالتزاميه متقومه بمقدّمتين:

الأولى: الدلاله المطابقيه.

الثانيه: الملازمه البيئه بالمعنى الأخصّ بين المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى فاللفظ على أساس العلقه الوضعيه يدلّ على المعنى المطابقى تصوّراً وبضميمه القرائن الحاليه أو السياقيه يدلّ عليه تصديقاً وأمّا دلالتة على المدلول الالتزامى فهى تتوقّف على وجود الملازمه المذكوره بينهما وبعد تماميه هاتين المقدّمتين إذا أطلق اللفظ انتقل الذهن منه إلى المعنى المطابقى مباشره وإلى المعنى الالتزامى بالواسطه وعليه فليس هنا ظهوران: أحدهما ظهور اللفظ فى المعنى المطابقى والآخر ظهوره فى المعنى الالتزامى بل له ظهور واحد مباشره وهو ظهوره فى المدلول المطابقى وأمّا ظهوره فى المدلول الالتزامى فهو يتولّد منه بواسطه الملازمه بينهما لا أنّه ظهور له فى عرض ظهوره فى المدلول المطابقى فإذن ظهوره فى المدلول الالتزامى معلول لأمرين: أحدهما: ظهوره فى المدلول المطابقى.

والآخر: وجوه الملازمه بينهما فلهذا يكون فى طوله ومن مراتب وجوده وحيثنذ فإذا سقط الوثوق النوعى عن ظهوره فى المدلول المطابقى بسبب أو آخر كالعلم الخارجى بعدم مطابقتة للواقع أو من جهه المعارضه مع

دليل آخر وهكذا سقط الوثوق النوعى عن ظهوره فى المدلول الالتزامى أيضاً

باعتبار أنه معلول له ومتوَلَّد منه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنه لا- يمكن إحراز اشتغال الفرد المزاحم على الملاك على القول بسقوط الأمر عن الجامع بينه وبين سائر الأفراد بالدلالة الالتزامية بالحكم بصحة الاتيان به مبنى على ثبوت الأمر بالجامع، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى قد ذكرنا سابقاً بطلان هذا القول وأنه لا مانع من الاتيان بالفرد المزاحم بداعي الأمر المتعلق بالجامع على كلا القولين فى المسألة هما القول بأن اعتبار قدره فى متعلق التكليف يكون بحكم العقل بملا-ك حكمه بقبح تكليف العاجز، والقول بأن اعتبارها باقتضاء نفس الخطاب على ما تقدّم تفصيله.

بقى هنا شىء وهو أن جماعه من الأصوليين منهم المحقق النائيني (قدس سره) قد ذكروا أن الثمره تظهر بين القولين فى المسألة هما القول بأن الأمر بشىء يقتضى النهى عن ضده العبادى كالأمر بالازاله فإنه يقتضى النهى عن الصلاه والقول بأنه لا يقتضى النهى عنه فعلى الأول يحكم بفساد العباده.

وعلى الثانى بصحتها هذا والتحقيق أن الثمره لا تظهر بينهما وذلك لأن ظهور الثمره مبنى على أن النهى الغيرى كالنهى النفسى فإذا تعلق بعباده منع من التقرب بها مع أن الأمر ليس كذلك للفرق بينهما من هذه الناحيه فإن النهى النفسى يكشف عن أن متعلقه مبعوض ومشمتمل على مفسده ولهذا إذا تعلق بعباده يقتضى فسادها بينما النهى الغيرى لا يكشف عن ذلك ولا يكون ناشئاً منها وإنما يكون ناشئاً عن ملاك قائم بغيره فالنهى الغيرى المتعلق بالصلاه إنما هو ناشىء عن ملاك قائم بالازاله لا عن ملاك فى نفسها وإلا لكان نفسياً لا غيرياً وهو خلف ولهذا لا يقتضى فسادها ولا يمنع من التقرب بها باعتبار أنه

لا يكشف عن أنها مبعوضه ومن هنا لا تنافى بين النهى الغيرى والأمر النفسى

فى مرله المبادىء والخلاصه أنّ النهى المتعلق بالصلاه الناشىء من المصلحه القائمه بالازاله لا- يكشف عن اشتمالها على مفسده وكونها مبغوضه بل لا- ينافى اشتمالها على مصلحه وكونها محبوبه فى نفسها غايه الأمر أنّها دون الازاله فى المحبويه وحينئذ فلا مانع من الاتيان بالصلاه المزاحمه للازاله مضافه إلى الله تعالى أمّا من جهه محبوبيتها فى نفسها أو من جهه اشتمالها على مصلحه مطلوبه عند الله تعالى ولا- يكون النهى الغيرى عنها مانعاً عن التقرب بها بل لا- مانع من الاتيان بها بداعى الأمر بالجامع بينها وبين سائر الأفراد كما تقدّم.

فالتبيجه أنّه لا ثمره بين القولين فى المسأله من هذه الناحيه(1).

هذا تمام الكلام فى المقام الأول وهو التراحم بين الواجب الموسع والواجب الضيق.

المورد الثانى: التراحم بين الواجبين المضيّتين

إشاره

وأما الكلام فى المقام الثانى وهو التراحم بين الواجبين المضيّتين كما إذا وقع التراحم بين الصلاه فى آخر الوقت والازاله ويكون أحدهما أهمّ من الآخر ففى مثل ذلك لا يمكن تصحيح الواجب المهم بالأمر لاستحاله الأمر به مع فعليه الأمر بالأهم وإلاّ لزم طلب الجمع بين الضدّين كما لا- يمكن تصحيحه بالملا-ك لعدم الطريق إلى إحرازه فإذن تتوقّف صحّته على القول بإمكان الترتّب فإن قلنا بإمكانه حكم بصحّته بداعى الأمر الترتّبى وإن قلنا بعدم إمكانه لم يمكن الحكم بصحّته لا من ناحيه الأمر ولا من ناحيه الملا-ك.

بيان ذلك يتطلّب البحث عن عدّه نقاط:

النقطه الأولى: أن يكون التراحم بين التكلّيفين المضيّتين كوجوب الصلاه فى آخر الوقت ووجوب الإزاله فيه بحيث لا يكون المكلف قادراً على امتثالهما معا

الأولى: أن يكون التراحم بين التكلّيفين المضيّتين كوجوب الصلاه مثلاً

ص: ٤١٦

فى آخر الوقت ووجوب الازاله فيه بحيث لا- يكون المكلف قادراً على امتثال كلا التكليفين معاً وأما إذا كان أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً كالصلاه فى أول الوقت والازاله فيه فهو خارج عن محلّ الكلام فى المسأله على أساس أنه لا تراحم بين وجوب الصلاه فى أول الوقت ووجوب الازاله من جهه قدره المكلف على امتثال كليهما معاً بدون أى تنافى بينهما فإذن لا موضوع لمسأله الترتب هنا هذا.

ولكن ذهب المحقق النائنى (قدس سره) إلى أنّ بين إطلاق خطاب الواجب الموسّع وخطاب الواجب المضيّق تراحم فلا يمكن الجمع بينهما ولا بدّ من رفع اليد عن أحدهما أمّا عن إطلاق خطاب الواجب الموسّع وأما عن وجوب الواجب المضيّق وعلى هذا فلا مانع من الالتزام بالترتب فى المقام بتقريب أنّ إطلاق خطاب الواجب الموسّع مقيد لئلاّ بعدم الاشتغال بالواجب المضيّق وفى صورته الاشتغال به لا إطلاق له (1).

وهنا تعليقان:

الأول: ما تقدّم من أنه لا- تراحم بين إطلاق خطاب الواجب الموسّع وخطاب الواجب المضيّق فإنّ متعلّقه الجامع بين المقدور وغير المقدور والمطلوب إنّما هو صرف وجوده وهو لا يسرى إلى الافراد ولهذا يكون التطبيق بحكم العقل لا بحكم الشرع نعم لو كان ذلك بحكم الشرع أو كان إطلاقه شمولياً لكان بينه وبين خطاب الواجب المضيّق تعارض لا تراحم وعلى الجملة فالمراد من إطلاق خطاب الواجب الموسّع هو تعلّقه بالجامع بين

المقدور وغير المقدور لا بحصّه خاصّه وهى الحصّه المقدوره وليس المراد منه

-

ص: ٤١٧

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ٢٦٢.

الإطلاق الشمولى وعلى هذا فلا- تراحم بينه وبين خطاب الواجب المضيّق والتراحم إنّما هو بين فرد الواجب الموسّع والواجب المضيّق والمفروض أنّه ليس متعلّق الخطاب مباشره ولا- بالواسطه فإذا ان لا موضوع للالتزام بالترتب لأنّ الالتزام به يتوقّف على تقييد الخطاب المهم بعدم الاشتغال بالأهم لباً ومن الواضح أنّ هذا التقييد منوط بالتراحم بينهما والمفروض أنّه لا تراحم فى المقام بين خطاب الواجب الموسّع وخطاب الواجب المضيّق حتّى يتطلّب هذا التقييد اللبى.

التعليق الثانى: أنّ ما ذكره السيّد الأستاذ (قدس سره) من أنّ هذا التنافى بين إطلاق الواجب الموسّع والواجب المضيّق مبنى على بنى عليه (قدس سره) من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه وحيث أنّه لا يمكن تقييد إطلاق الواجب الموسّع بالفرد المزاحم فلا- يمكن إطلاقه بالنسبه إليه أيضاً على أساس أنّ التقابل بينهما إذا كان من تقابل العدم والملكه فاستحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر.

ونتيجه ذلك أنّ إطلاق خطاب الواجب الموسّع حيث يزاحم خطاب الواجب المضيّق فمع فعليته يستحيل إطلاقه وعليه فلا بدّ من رفع اليد إمّا عن أصل وجوب المضيّق أو عن إطلاق خطاب الموسّع وتقييده بعدم الاشتغال بالواجب المضيّق وعليه فلا يمكن الحكم بصحّه الاتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالجامع بينه وبين سائر الأفراد إلّا بالالتزام بالترتب هذا(1). وغير خفى أنّ هذا التعليق مبنى على الخلط بين الإطلاق المقابل للتقييد بتقابل العدم

والملكه الذى هو بمعنى سلبى وهو عدم التقييد فى مورد قابل له والاطلاق فى

ص: ٤١٨

المقام الذى هو بمعنى ثبوتى وهو شمول إطلاق الواجب الموسع للفرد المزاحم فى مقابل تقييده به والتقابل بينهما من تقابل التضاد فاستحاله التقييد تستلزم ضروره الاطلاق لا استحالته.

وبكلمه أنّ الاطلاق المقابل للتقييد بتقابل العدم و الملكه إنّما هو بمعنى عدم التقييد فى مورد قابل للتقييد على أساس أنّ التقابل بينهما متقومّ بقابليه المحل لكل منهما مثل العمى والبصر والعلم والجهل ونحوهما وأما إذا لم يكن المحل قابلا للملكه فلا يكون قابلا للعدم أيضاً بداهه أنّ المحل إذا لم يكن قابلا- للاتصاف بالبصر لم يكن قابلا للاتصاف بالعمى أيضاً كالحجر والجدار ونحوهما ومن هنا قلنا أنّ تقييد الصلاه بقصد الأمر لو كان مستحيلا لكان عدم تقييدها به أيضاً مستحيلا لأنّ المورد كالصلاه غير قابل للاتصاف بقصد الأمر ولا للاتصاف بعدمه فلهذا إذا استحال الأول استحال الثانى وأما إذا كان المورد قابلا للاتصاف بشيء فيكون قابلا للاتصاف بعدمه أيضاً لأنّ مقابل الملكه العدم الخاص لا الوجود وعلى هذا فليس مراد المحقق النائنى (قدس سره) من الاطلاق فى المقام الاطلاق بمعنى عدم التقييد فى مورد قابل له مراده (قدس سره) من الاطلاق فيه بمعنى شموله للفرد المزاحم وهو معنى ثبوتى لا سلبى.

فالتبجيه أنّ ما ذكره (قدس سره) من التزام بين الواجب المضيق وإطلاق الواجب الموسع ليس مبنياً على ما بنى عليه (قدس سره) من أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكه هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أنّ من المحتمل أن يكون ما ذكره (قدس سره) مبنياً على أحد أمرين:

الأول: ما بنى (قدس سره) عليه من أنّ اعتبار القدره فى متعلق التكليف إنّما هو باقتضاء نفس الخطاب باعتبار أنّ الغرض منه إيجاد الداعى فى نفس المكلف

وهو لا يمكن إلا أن يكون متعلقه خصوص الحصه المقدوره فحسب وعلى

هذا فالأمر المتعلق بالصلاة يقتضى كون متعلقه خصوص تلك الحصة وهى الحصة المقيده بغير الفرد المزامح للواجب المضيق فإذا لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة مطلقاً بالنسبه إلى الفرد المزامح وهذا معنى التزاحم بين إطلاق الواجب الموسع والواجب المضيق وإنهما لا يجتمعان.

النقطه الثانيه: أن محل الكلام فى المسأله إنما هو فيما إذا كان الواجبان من الضدين اللذين لهما ثالث

الثانى: أن يكون التخيير بين أفراد الواجب الموسع شرعياً لا- عقلياً فإذا كان شرعياً فلا- يمكن تعلق الخطاب التخييرى بالفرد المزامح لاستحاله الأمر بالضدين فى آن واحد ولو تخييراً فلذلك يقع التزاحم بين إطلاق خطاب الواجب الموسع وبين وجوب الواجب المضيق.

ولكن كلا الأمرين غير صحيح أمّا الأمر الأول فقد تقدّم الكلام فيه موسّعاً بأنّ اعتبار قدره فى متعلق التكليف إنّما هو بحكم العقل على أساس حكمه بقبح تكليف العاجز ولولا هذا الحكم العقلى فى المرتبه السابقه فلا يمكن أن يكون الخطاب مقتضياً ذلك لأنّ اقتضائه إنّما يكون على أساس حكم العقل لا فى نفسه.

وأما الأمر الثانى: فقد تقدّم أنّ التخيير بين أفراد الواجب الموسع عقلى لا شرعى لأنّ الوجوب متعلق بصرف وجود الجامع القابل للانطباق على تمام أفرادها فى الخارج منها الفرد المزامح.

تحصل أنّ ما ذكره (قدس سره) من التزاحم بين إطلاق الواجب الموسع والواجب المضيق فى غير محلّه.

النقطه الثانيه: أنّ محل الكلام فى المسأله إنّما هو فيما إذا كان الواجبان من الضدين اللذين لهما ثالث كالصلاه والازاله أو الصلاه وانقاذ الغريق أو الحريق وأمّا إذا كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركه والسكون

ونحوهما فيكون خارجين عن باب التزاحم وداخلين فى باب التعارض لأنّ

التنافى بينهما إنما يكون فى مرحله الجعل لا فى مرحله الامتثال فقط الناشىء من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى هذه المرحلة وذلك لأنّ جعل التكليف لهما معاً غير معقول لاستلزامه التكليف بالمحال وجعله لكل منهما مشروطاً بعدم الآخر لغو على أساس أنّ وجود الحركة عند عدم السكون ضرورى وبالعكس ولا معنى لإيجاب أحدهما عند عدم الآخر لأنّ وجوده فى هذه الحالة ضرورى ومن الواضح أنّ قدره لا تتعلّق إلاّ بالممكن لا بالواجب وجوده فى الخارج ولا بالمتنع وجوده فيه وعلى هذا فإذا دلّ دليل على وجوب الحركة ودلّ دليل آخر على وجوب السكون كان بينهما تعارض فلا يمكن جعل كلا الوجوبين لهما معاً بنحو الاطلاق لاستلزامه التكليف بالمحال.

فالتنتيجه أنّ محل الكلام فى المسأله فى الضدين اللذين لهما ثالث حيث أنّ جعل التكليف لهما ممكن ولكن قد يقع التراحم بينهما فى مرحله الامتثال.

النقطه الثالثه: فى تمييز باب التراحم عن باب التعارض

النقطه الثالثه: فى تمييز باب التراحم عن باب التعارض بيان ذلك أنّ التراحم بين حكمين ناشىء من عدم قدره المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال فإنّ له قدره واحده فإنّ صرفها فى امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس بدون أى تنافى بينهما فى مرحله الجعل بينما التعارض بين حكمين ناشىء عن التنافى بينهما فى مرحله الجعل ذاتاً أو عرضاً وبذلك يختلف باب التعارض عن باب التراحم هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أنّه لا يمكن جعل حكمين اللذين لا يقدر المكلف على الجمع بينهما فى مرحله الامتثال لأنّه لغو صرف فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم فإذن لا محاله يسرى التنافى إلى مرحله الجعل ولا بدّ حينئذ من الرجوع إلى مرجّحات باب التعارض وعلى هذا الأساس فعدم رجوع باب التراحم إلى باب التعارض

منوط بالالتزام بأمرين:

الأول: أنّ كل خطاب شرعى مقيدٌ لئباً بعدم الاشتغال بضدّه الواجب المساوى أو الأهم.

الثانى: الالتزام بالترتب وأما فى فرض عدم الالتزام بالأول أو بالثانى فيدخل باب التراحم فى باب التعارض أمّا على الفرض الأول فلاّنه لا يمكن جعل حكمن للضدين بنحو الاطلاق لاستلزامه طلب الجمع بينهما وهو مستحيل فإذن تقع المعارضه بينهما ولا بدّ من الرجوع إلى مرجحات بابها وأمّا على الفرض الثانى وهو عدم الالتزام بالترتب فأيضاً تقع المعارضه بينهما لأنّ فعليه الأمر بالضدين مستحيله فى زمن واحد وإن كانت بنحو الترتب حيث أنّ الالتزام بالتقييد اللبى العام وحده لا يكفى لرفع الاستحاله طالما لا يقول بإمكان الترتب إذ حينئذ وإن كان الأمر بالصلاه مثلاً مقيداً لئباً بعدم الاشتغال بضدّها الواجب لا يقلّ عنها فى الأهميه كأنقاذ الغريق أو الحريق إلاّ أنّه فى حال عدم الاشتغال به يكون كلا الأمرين فعلياً أمّا الأمر بالصلاه فلتتحقق شرطه وهو عدم الاشتغال بضدّه الواجب وأمّا الأمر به فلاّنه لا موجب لسقوطه طالما يكون المكلف متمكناً من الاتيان به هذا إذا كان أهمّ وأمّا إذا كان مساوياً للصلاه فلتتحقق شرطه وهو عدم الاشتغال بالصلاه.

وبكلمه واضحه أنّ كل خطاب شرعى مقيدٌ لئباً بعدم الاشتغال بضدّه الواجب لا يقلّ عنه فى الأهميه سواءً أكان الأهمّ أم المساوى مثلاً الأمر المتعلق بالصلاه مقيدٌ لئباً بعدم الاشتغال بالازاله ضروره أنّه لا يمكن جعل الأمر بالصلاه مطلقاً حتّى فى حال الاشتغال بها لاستلزامه طلب الجمع بين الضدين وهو مستحيل ومن هنا لولا هذا التقييد اللبى لكان بينهما تعارض ومن المعلوم أنّه يتطلّب رفع اليد عن أحد الحكمن مطلقاً لا فى حاله دون اخرى وعلى هذا فإذا

وقع التراحم بين وجوب الصلاه ووجوب الازاله فى مرحله الامتثال فتطبيق

قواعد باب التراحم عليهما ومرجحاته منوط بتوفر الأمرين المشار إليهما آنفاً أحدهما تقييد إطلاق وجوب الصلاة بعدم الاشتغال بالازالة لئلاً وإلا لزم طلب الجمع بين الضدين إذا ظلَّ وجوب الصلاة على إطلاقه وهو لا يمكن فإذن يدور الأمر بين رفع اليد عن وجوب الصلاة مطلقاً ورفع اليد عن إطلاقه وتقييده بعدم الاشتغال بالازالة فإذا دار الأمر بينهما تعيّن الثاني لأنَّ الضرورة تتقدّر بقدرها وهي لا تتطلّب أكثر من تقييد إطلاق وجوب الصلاة بعدم الاشتغال بالازالة لا رفع اليد عن وجوبها مطلقاً حتّى في صورة عدم الاشتغال بها وهذه نكته عامّة تتطلّب تقييد كل خطاب شرعي لئلاً بعدم الاشتغال بضدّه الواجب لا يقلّ عنه في الأهميه.

والخلاصه أنّ تقييد إطلاق وجوب كل واجب في الشريعة المقدّسه لئلاً بعدم الاشتغال بضدّه واجب لا يقلّ عنه في الأهميه أمر ضرورى وذلك لأنّ إطلاقه مستحيل ثبوتاً بملاك أنّ الغرض منه إن كان هو طلب الجمع بين الضدين والتوصيل إليه فهو مستحيل وإن كان الغرض منه صرف المكلف عن ذلك المزاحم وتركه والاشتغال به فهو خلف فرض أنّه لا يقلّ عنه في الأهميه وهذا برهان عقلى بشكل آخر يثبت التقييد اللبى العام في كل خطاب شرعي وحينئذ فإن كان الخطابان متساويين كان إطلاق كل منهما مقيداً لئلاً بعدم الاشتغال بالآخر وان كان أحدهما أهمّ من الآخر كان إطلاق المهم مقيداً لئلاً بعدم الاشتغال بالأهم.

الثانى: إمكان القول بالترتب فإنّه على ضوء هذا القول لا مانع من فعلية الأمر بالضدين على نحو الترتب ولا يلزم منها طلب الجمع بين الضدين فإذا كان الأمر بالصلاة مثلاً مشروطاً بعصيان الأمر بإنقاذ الغريق وترك الاشتغال به فكلا الأمرين فعلى عند تحقّق العصيان وترك الاشتغال به أمّا الأمر بالصلاة فلتحقّق

شرطه وهو عصيان الأمر بالانقاذ وأمّا الأمر بالانقاذ فهو لا يسقط بمجرد عصيانه

طالما يكون المكلف متمكناً من امتثاله ولكن مع ذلك لا يستلزم طلب الجمع بين الضدين فإذا توفّر هذين الأمرين خرج باب التزاحم عن باب التعارض وإلا فلا.

والخلاصه أنّه على القول باستحاله الترتّب كما ذهب إليه جماعة منهم المحقّق الخراساني (قدس سره) يدخل باب التزاحم في باب التعارض ولا يمكن جعل الوجوب لكل منهما مشروطاً بعصيان الآخر وعدم الاشتغال به لاستحاله فعليته ومن الواضح أنّ كل حكم إذا استحال فعليته استحال جعله لأنّه لغو(1)، إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ عدم رجوع باب التزاحم إلى باب التعارض منوط بتماميه الأمرين المذكورين وقد مرّ أنّهما تامّان وعلى ضوء ذلك فلا مانع من جعل حكّمين مشروطين للضدين يكون كل منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر إذا كانا متساويين وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر فيكون وجوب المهّم مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم دون العكس.

النقطة الرابعة: إنّ القدره المعتمبره في صحه التكليف بحكم العقل إنما هي القدره في مرحله الامتثال

الرابعة: أنّ القدره المعتمبره في صحه التكليف بحكم العقل إنّما هي القدره في مرحله الامتثال بمعنى أنّ الأحكام المجعوله من قبل الشارع مجعوله في الواقع على القادر في هذه المرحله لأنّ العقل لا يحكم بأكثر من ذلك ومن هنا لا تكون القدره من شروط الحكم في مرحله الجعل بمعنى أنّها غير مأخوذه في موضوعه في هذه المرحله ولا من شروط الاتّصاف في مرحله المبادئ وإنّما هي من شروط فعلية الحكم على أساس أنّه يستحيل فعليته على العاجز ولهذا لا مانع من جعل التكليف على المكلف إذا كان قادراً على امتثاله في ظرفه وإن كان عاجزاً حين الجعل وبذلك تفترق القدره المعتمبره بحكم العقل

عن القيود المأخوذه في موضوع الحكم شرعاً في مرحله الجعل فإنّ تلك القيود

ص: ٤٢٤

كما تكون شروطاً لتتصاف الفعل بالملا-ك في مرحلة المبادئ كذلك تكون شروطاً للحكم في مرحلة الجعل بينما القدره الحاكم بها العقل غير دخيله في الملا-ك في مرحلة المبادئ ولا في الحكم في مرحلة الجعل وإنما هي دخيله في فعله الحكم في مرحلة الامتثال وعلى هذا فتفرق القدره العقليه عن القدره الشرعيه فإن الحاكم بالأول حيث إنه العقل فلا تعتبر إلا في مرحلة الامتثال ولا تكون من شروط الاتصاف ولا من الحكم بينما القدره الشرعيه مأخوذه في موضوع الحكم في لسان الدليل كسائر قيوده الشرعيه فتكون من شروط اتصاف الفعل بالملا-ك في مرحلة المبادئ والحكم في مرحلة الجعل كالأستطاعه التي هي مأخوذه في الآيه الشريفة في موضوع وجوب الحج هذا من ناحيه ومن ناحيه اخرى أن القدره الشرعيه على أقسام:

أقسام القدره الشرعيه و الثمره المترتبه على هذه الأقسام

الأول: القدره التكوينييه في مقابل العجز التكويني الطارىء بغير الاختيار.

الثاني: القدره التكوينييه في مقابل العجز التكويني الأعم من أن يكون بالاختيار أو بغير الاختيار.

الثالث: أنها بمعنى عدم المانع التشريعي المولوى.

وتظهر الثمره بين هذه الأقسام فى النقاط التاليه:

الأولى: أن الواجب إذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث فلا يصلح أن يزاحم أى واجب آخر سواءً أكان ذلك الواجب مشروطاً بالقدره العقليه أم كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أو الثانى لأن وجوبه مشروط بعدم وجوب واجب آخر ومع وجوبه ينتفى بانتفاء شرطه ومن هنا لا يتصور الترتب بينهما حيث لا أمر بالواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى

الثالث مع وجود الأمر بالواجب الآخر لأنّ صرف وجود الأمر به مانع عنه

فلا يتصوّر هنا أمران:

أحدهما: يكون مترتباً على عصيان الآخر ومن هنا لو كان كلا الواجبين مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثالث فأيضاً لا يتصوّر الترتّب بينهما لاستحاله فعليه الأمر بكليهما معاً لأنّ فعليته بكل منهما متوقّفه على عدم فعليته بالآخر من باب توقّف المشروط على الشرط فلهذا لا يزاحم بينهما أيضاً لعدم المقتضى له.

الثانيه: أنّ الواجب إذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول فهو يصلح أن يزاحم واجب آخر وإن كان مشروطاً بالقدره العقلية ولا وجه لترجيح الثاني على الأول باعتبار أنّ ملاك كلا الواجبين موجود إذ كما أنّ ملاك الواجب.

الثاني غير مقيّد بعدم الاشتغال بالواجب الآخر كذلك ملاك الواجب الأول فإنّه غير مقيّد بعدم الاشتغال بالثاني فإنّه مع الاشتغال به وإن لم يكن قادراً على الواجب الثاني تكويناً إلا أنّ عدم قدرته وعجزه التكويني مستند إلى اختياره ومثل هذا العجز التكويني لا يكون مانعاً عن اتّصافه بالملاك في مرحله المبادئ لما مرّ من المراد من القدره الشرعيه بالمعنى الأول القدره التكوينية في مقابل العجز التكويني الطارىء بغير الاختيار فياذن لا- مانع من الالتزام بالترتب بينهما غايه الأمر ان كانا متساويين كان الترتّب بينهما من الطرفين وإن كان أحدهما أهم من الآخر كان الترتّب من أحد الطرفين وبذلك تمتاز القدره الشرعيه بالمعنى الأول عن القدره الشرعيه بالمعنى الثالث.

الثالثه: أنّ الواجب إذا كان مشروطاً بالقدره الشرعيه بالمعنى الثاني فهو لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدره العقلية باعتبار أنّ ملاكه مشروط

بعدم الاشتغال بالواجب الثاني ومع الاشتغال به ارتفع وجوب الأول بارتفاع

ملا-كه باعتبار أنّ العجز التكويني الطارىء بالاختيار مانع عن اتّصافه بالملاك وعلى هذا فالواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدره العقليه على أساس أنّ الاشتغال بالثانى رافع لوجوب الأول بارتفاع ملاكه دون العكس ولكن لا يمنع ذلك من الالتزام بالترتب بينهما بأن يكون وجوب الأول مشروطاً بعدم الاشتغال بالثانى على القول بإمكانه.

ومن هنا يظهر أنّ الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى لا يصلح ان يزاحم الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول أيضاً فإنّ وجوب الأول مشروط بعدم الاشتغال بالثانى ومع الاشتغال به ينتفى وجوبه بانتفاء شرطه دون وجوب الثانى نعم لا بأس بالالتزام بالترتب بينهما كما مرّ(1).

وعلى ضوء هذا البيان يظهر أنّ ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الواجب المشروط بالقدره العقليه تتقدّم على الواجب المشروط بالقدره الشرعيه لا يتمّ باطلاقه لما عرفت من أنّه إنّما يتمّ فى المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى والثالث ولا يتمّ فى المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات فالضابط لذلك هو أنّ القدره إذا كانت مأخوذه فى لسان الدليل من قبل الشارع بنحو من الأنحاء أى سواء كان بنحو الدلاله المطابقه أو الالتزاميه أو بالقرائن الحاليه أو المقاليه أو السياقيه أو مناسبه الحكم والموضوع الارتكازيه فلا محاله يكون مبنياً على نكته مبرّره لذلك

وإلا فحكم العقل باعتبارها فى صحّه التكليف بملاك حكمه بقبح تكليف

-

ص: ٤٢٧

١- (١) - أجود التقريرات ج ١: ص ٢٦٥.

العاجز كاف فلا- حازه إلى أخذها في لسان الدليل وتلك النكته هي دخلها في الملاك في مرحله المبادئ وفي الحكم في مرحله الجعل كسائر القيود المأخوذه في لسان الدليل في مقام الجعل وعلى الجملة فكل قيد مأخوذ في لسان الدليل من قبل الشارع في مرحله الجعل ظاهر في أنه دخيل في الملاك والحكم معاً بلا فرق بين أن يكون ذلك القيد قدره أو غيرها(1).

فالتتيجه في نهايه المطاف أنّ المائر بين القدره العقليه والقدره الشرعيه هو أنّ ملاك اعتبار الأولى في صحّه التكليف حكم العقل باستحاله تكليف العاجز وملاك اعتبار الثانيه هو دخلها في الملاك لا أنّه تأكيد لحكم العقل.

النقطه الخامسه: اختلاف التزامه في باب الأحكام الشرعيه عن التزامه الملاكي

النقطه الخامسه: أنّ التزامه قد يكون بين الملاكات والمبادئ للأحكام الشرعيه في الواقع وهو التنافي بين ملاكين في التأثير كما في موارد اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع والضدين الذين لا ثالث لهما إذا كانا مشتملين على ملاكين للوجوب والحرمة وهذا التزامه مبني على اشتمال المجمع في مورد الاجتماع على القول بالامتناع على ملاكين للوجوب والحرمة واقعاً واشتمال كل من الضدين عليه كذلك ولا طريق لنا إلى إحراز ذلك وما ذكر من الوجوه لإحرازه فالكل غير تامّ وتام الكلام في مبحث التعادل والترجيح.

ثمّ إنّ التزامه في باب الأحكام الشرعيه يختلف عن التزامه الملاكي في نقطتين:

الأولى: ما عرفت من أنّ في التزامه الحكمي لا تنافي بين الحكمين

المتزامين في مرحله الجعل لأنّ كلا منهما مجعول على الموضوع المقدر

-

ص: ٤٢٨

وجوده فى الخارج والتنافى بينهما إنما هو فى مرله الامتثال وهو ناشىء من عدم قدره المكلف على امتثال كلا الحكمن معاً لأن له قدره واحده فإن صرفها فى امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس وأما التراحم الملاكى فىكون التنافى فيه إنما هو فى مرله الجعل فلا يمكن جعل كلا الحكمن معاً كما فى مسأله اجتماع الأمر والنهى على القول بالامتناع.

الثانىة: أن الترجيح أو التخيير فى موارد التراحم الحكمى يكون بيد المكلف فإنه ينظر إلى الحكمن المتراحمين فإن كانا متساويين فوظيفته التخيير وإن كان أحدهما أهم من الآخر فوظيفته الترجيح وأما فى موارد التراحم الملاكى فالترجيح أو التخيير إنما هو بيد المولى حيث إنه لا طريق للمكلف إلى ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها فضلاً عن أن هذا الملاك أهم من ذاك.

نستعرض نتائج بحث الثمره فى عدّه نقاط:

الأولى أن مسأله الضدّ ليست من المسائل الأصوليه لأن الميزان فى اصوليه المسأله إنما هو بترتب أثر فقهى عليها مباشره وهذا الميزان غير متوفّر فيها ولهذا تكون من المبادئ التصديقيه لا من المسائل الأصوليه.

الثانىة: أن الأصحاب قد ذكروا لهذه المسأله ثمرتين:

إحداهما: فيما إذا وقعت المزاحمه بين واجب موسع كالصلاه فى أول الوقت وواجب مضيق كإزاله النجاسه عن المسجد والأخرى فيما إذا وقعت المزاحمه بين واجبين مضيقين يكون أحدهما أهم من الآخر.

الثالثه التزم المحقق الثانى (قدس سره) بظهور الثمره فى المسأله الأولى وهى

صحّه العباده على القول بعدم الاقتضاء وفسادها على القول بالاقتضاء ولكن

يرد عليه أنه لا- تراحم في المسأله لأنَّ المكلف قادر على امتثال كلا الواجبين معاً نعم ما يكون مزاحماً للواجب المضيق هو فرد الواجب الموسع وهو ليس بواجب وعليه فلا- يقتضى الأمر بالانزاله النهى عن الصلاه ولا- مانع من انطباقها على الفرد المزاحم والنهى الغيرى المتعلق به على القول بالاقضاء لا يمنع عن الانطباق فإذن لا تظهر الثمره بين القولين فى المسأله.

الرابعه: أنَّ الإتيان بالفرد المزاحم محكوم بالفساد على كلا القولين فى المسأله بناءً على نظريه المحقق النائنى (قدس سره) من أنَّ اعتبار القدره فى متعلق التكليف إنَّما هو باقتضاء نفس الخطاب دون حكم العقل وأمَّا بناءً على نظريه المشهور من أنَّ اعتبار القدره فى متعلق التكليف إنَّما هو بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز فالإتيان بالفرد المزاحم صحيح على كلا القولين فى المسأله (١).

الخامسه: ذكر السيد الأستاذ (قدس سره) أنَّ نظريه المحقق النائنى (قدس سره) من أنَّ اعتبار القدره فى صحه التكليف إنَّما هو باقتضاء نفس الخطاب مبنيه على مسلك المشهور فى باب الانشاء وهو إيجاد المعنى باللفظ وأمَّا بناءً على ما هو الصحيح من أنَّ الانشاء عبارته عن إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج فالتكليف لا يقتضى اعتبار القدره فى متعلقه هذا ولكن قد تقدّم أنَّه لا فرق بين المسلكين فى باب الانشاء من هذه الناحيه لأنَّ التكليف المقتضى لاعتبار القدره فى متعلقه إنَّما هو التكليف بوجوده التصديقى الواقعى لا التكليف بوجوده الانشائى بلا فرق بين أن يكون الانشاء عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ

ص: ٤٣٠

السادس: أنّ نظريه المحقق النائيني (قدس سره) من أنّ الخطاب بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً خاطئه ولا واقع موضوعي لها فإنّ الحاكم في هذا الباب إنّما هو العقل من باب قبح تكليف العاجز لا اقتضاء الخطاب هذا إضافة إلى أنّ اعتبار قدره لو كان باقتضاء نفس الخطاب فهو لا يقتضى أكثر من كون متعلقه مقدوراً والمفروض أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

السابع: أنّ السيد الأستاذ (قدس سره) قد أفاد أنّ ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من التفصيل بين القول باعتبار قدره باقتضاء نفس الخطاب والقول باعتبارها بحكم العقل فعلى القول الأول حكم (قدس سره) بفساد الاتيان بالفرد المزاحم مطلقاً حتّى على القول بعدم الاقتضاء فى المسألة وعلى القول الثانى فصل فى المسألة بين القولين فعلى القول بالاقتضاء حكم بالفساد وعلى القول بعدم الاقتضاء حكم بالصحة لا يتم على مسلكه (قدس سره) من استحاله الواجب المعلق ولكن تقدّم الكلام فيه موسّعاً فلاحظ.

الثامن: أنّ الحكم بصحة الفرد المزاحم بداعى اشتماله على الملاك أو رجحانه منوط بتماميه مقدّمين:

الأولى: كفايه الاتيان بالعباده بداعى رجحانها واشتمالها على الملاك.

الثانية: إثبات أنه راجح أو مشتمل على الملاك أمّا المقدّمه الأولى فهى ثابتة لأنّ المعبر فى صحه العباده قصد القربه وهو إضافتها إلى المولى.

وأمّا المقدّمه الأولى: فقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) أنّ الفرد المزاحم تامّ الملاك كغيره من الأفراد حتّى على القول بالاقتضاء لأنّ النهى حيث إنّ لم ينشأ

عن وجود مفسده في متعلقه فلا يكون مانعاً عن اشتماله على الملاك ورجحانه، ولكنه لا يتم على مسلكه (قدس سره) من أن اعتبار القدره في متعلق التكليف إنما هو باقتضاء نفس الخطاب فإن متعلقه إذا كان مقيداً بالقدره فلا طريق لنا إلى إحراز أن الفرد المزاحم مشتمل على الملاك لأن الطريق إليه منحصر بثبوت الأمر به والمفروض انه غير ثابت.

نعم بناءً على ما ذكرناه من أن متعلقه الجامع بين المقدور وغير المقدور حتى على القول بأن اعتبار القدره باقتضاء نفس الخطاب. فلا فرق بينه وبين سائر الأفراد لأن الواجب ينطبق عليه كإنباطه على غيره وهو يكشف عن اشتماله على الملاك.

التاسعه: أن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوداً لا حججه وعلى هذا فالدليل الدال على وجوب الواجب الموسع مطلقاً بالمطابقه يدل على اشتماله على الملاك كذلك بالالتزام فإذا سقطت الدلاله المطابقه عن الحججه فلا موجب لسقوط الدلاله الالتزاميه عنها فإذا بقي إطلاقه بالنسبه إلى اشتماله على الملاك على حاله ونتيجه ذلك أن الفرد المزاحم مشتمل على الملاك كغيره من الأفراد وناقش فيه السيد الأستاذ (قدس سره) نقضاً وحلاً وقد تقدم الإشكال في النقض والحل معاً موسيماً فلاحظ.

العاشره: الصحيح أن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوداً وحججه ولا يعقل سقوط الدلاله المطابقه عن الحججه وبقاء الدلاله الالتزاميه عليها وهذا لا- من جهه أن الدلاله الالتزاميه دلالة عقليه وهي الملازمه بين ثبوت المدلول المطابقى وثبوت المدلول الالتزامى ولا من جهه أن منشأ حججه الظواهر أصاله عدم الكذب بل من جهه أن الدلاله الالتزاميه من شؤون الدلاله المطابقه في تمام مراتبها ومراحلها من مرحله التصور إلى مرحله التصديق

ومعلوله لها كذلك.

الحادية عشر: أنّ التزاحم إذا كان بين الواجبين المضيّقين كالصلاه في آخر الوقت والازاله فلا بدّ أن يكون بين ضدّين لهما ثالث ولا يتصوّر بين ضدّين لا ثالث لهما فإن جعل الحكم لهما معاً لا يمكن ومن هنا يكونا داخليين في باب التعارض.

الثانية عشر: أنّ خروج باب التزاحم عن باب التعارض منوط بتوفّر أمرين:

الأول: أنّ كل خطاب شرعى مقيد لبأ بعدم الاشتغال بضدّه الواجب الذى لا يقلّ عنه فى الأهميه.

الثانى: الالتزام بالتربّ ومع الالتزام بهذين الأمرين معاً خرج باب التزاحم عن باب التعارض وإلا فهو داخل فيه.

الثالثه عشر: أنّ القدره العقليه التى هى معتبره بحكم العقل على أساس قبح تكليف العاجز غير دخيله فى الملاك فى مرحله المبادئ ولا فى الحكم فى مرحله الجعل وإنّما هى معتبره فى مرحله الامتثال فحسب بينما القدره الشرعيه التى هى مأخوذه فى لسان الدليل دخيله فى الملاك فى مرحله المبادئ وفى الحكم فى مرحله الجعل بمعنى أنّها من شروط الاتّصاف والحكم معاً فحالها حال سائر القيود المأخوذه فى لسان الدليل، وبذلك تمتاز القدره الشرعيه عن القدره العقليه.

الرابعه عشر: أنّ القدره الشرعيه على أقسام:

الأول: القدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكويني الطارىء بغير اختيار المكلف.

الثانى: القدره التكوينيّه فى مقابل العجز التكويني الأعمّ من أن يكون

بالاختيار أو بغيره.

الثالث: أنها بمعنى عدم المانع المولوى الشرعى.

الخامسه عشر: أنّ الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بمعنى الثالث لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدره العقليه ولا الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول ولا- بالمعنى الثانى فإنّ وجوبه يرتفع بمجرد وجوبه وأما الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول فهو يصلح إن تزاحم الواجب المشروط بالقدره العقليه نعم إنّ الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الثانى فهو أيضاً لا يصلح أن يزاحم الواجب المشروط بالقدره العقليه ولا الواجب المشروط بالقدره الشرعيه بالمعنى الأول لأنّ وجوبه يرتفع بارتفاع ملا-كه بمجرد الاشتغال بالواجب الأول دون العكس نعم لو عصى ولم يشتغل به فلا مانع من الالتزام بوجوبه بناءً على القول بالترتب.

هذا تمام كلامنا فى هذا الجزء وقد تمّ بعونه تعالى وتوفيقه.

الفهرس

مقدمه الواجب ٥

البحث الأول: تقسيم المقدمه إلى وجوبيه و وجوديه ٥

المقدمه الوجوبيه و خروجها عن محل الكلام ٥

المقدمه الوجوديه و فوارقها عن المقدمه الوجوبيه ٦

المقصود من وجوب المقدمه ٦

المقدمات العلميه ٩

المقدمات الداخليه ٩

ما ذكره المحقق الخراسانى من أنه لا يمكن أن تكون أجزاء الأمور به واجبه بالوجوب الغيرى ١١

ما ذكره المحقق العراقى من ظهور الثمره بين القول بتعلق الوجوب الغيرى بالأجزاء و عدمه فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين

١٣

البحث الثانى: تقسيم الشروط إلى المقارن و المتقدم و المتأخر ١٥

تقسيم الشروط فى مقارن و متقدم و متأخر سواء أ كان للوجوب أو للواجب و عدمه ١٥

لا إشكال في الشرط المقارن ١٦

ص: ٤٣٤

المقام الأول: الكلام فى الشرط المتقدم ١٦

ما ذكره صاحب الكفايه من استحاله الشرط المتقدم ١٦

علاج الشرط المتقدم بإرجاعه إلى الشرط المقارن لبا و واقعا ١٨

المقام الثانى: الكلام فى الشرط المتأخر ٢٢

الكلام فى الشرط المتأخر للوجوب ٢٢

إشكال جماعه من المحققين على إمكان الشرط المتأخر للوجوب ٢٢

محاولة صاحب الكفايه لدفع الإشكال ٢٢

محاولة بعض المحققين لدفع الإشكال ٢٦

الكلام فى الشرط المتأخر للواجب ٣٠

شروط الواجب ٣٠

شروط الملاك المترتب على الواجب خارجا ٣٠

قلام المحقق الخراسانى فى المقام ٣١

قلام بعض المحققين فى المقام ٣٤

قلام المحقق النائينى فى المقام ٣٩

محاولة السيد الأستاذ لإثبات أنه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخر فى شرط الواجب و شرط الحكم ٤٠

استعراض لنتائج البحث ٤٩

التنبيه الأول: علاج ما يظهر من الأدله من أن فاعليه وجوب الحج مشروطه بحضور يوم عرفه على نحو الشرط المتأخر مع أن

الشرط المتأخر مستحيل ٥٣

ص: ٤٣٦

التنبیه الثانی: موردان استثناهما السید الأستاذ مما بناه من احتیاج وقوع الشرط المتأخر إثباتا إلى دلیل خاص ۵۵

المورد الأول: شرطیه الإجازة المتأخره لصحة العقد الفضولی ۵۵

المورد الثانی: شرطیه القدره على الجزء الأخير للواجب المركب من الأجزاء الطولیه لوجوب الأجزاء السابقه ۵۸

البحث الثالث: فی الواجب المشروط و المطلق ۶۱

التقسیم بلحاظ الوجوب لا الواجب ۶۱

المقام الأول: فی إمكان رجوع القید فی القضیه الشرطیه إلى مفاد الهيئه ثبوتا و إثباتا ۶۲

المرحلة الأولى: فی مرحله الجعل ۶۲

الأمر الأول: أنّ رجوع القید إلى مفاد الهيئه مستحيل ۶۲

الوجه الأول: ما أفاده الشيخ الأنصاری ۶۲

الوجه الثانی: ما أفاده المحقق النائینی ۶۴

الوجه الثالث: يلزم من رجوع القید إلى مفاد الهيئه التفكيك بين الإيجاب و الوجوب ۶۸

الأمر الثاني: تعین رجوع القید إلى مفاد المادة لبا و واقعا ۷۶

المرحلة الثانية: فی مرحله المبادئ ۸۲

المورد الأول: فی الملاک المشروط بشئ ۸۲

المورد الثانی: كيفيه تفسير الإراده المشروطيه ۸۲

ص: ۴۳۷

القول الأول: ما ذكره السيد الأستاذ من أنّ الفرق بين الإرادة المطلقة و المشروطه في المتعلّق ٨٢

القول الثاني: ما ذكره المحقق العراقي ٨٥

القول الثالث: ما ذكره المحقق النائيني من أنّ الفرق بينهما في الموجود ٨٥

المقام الثاني: في موارد الشك في رجوع القيد إلى مفاد المادة أو الهيئه ٨٧

المورد الأول: مقتضى الأصل اللفظي ٨٧

ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من أنّ مقتضى الأصل اللفظي رجوع القيد إلى المادة ٨٧

محل النزاع هو إذا كان القيد المردد: رجوع إلى الهيئه أو المادة اختياريا ٩٧

المورد الثاني: مقتضى الأصل العملي ١٠٥

نتائج البحث ١٠٧

البحث الرابع: في الواجب المعلق و المنجز ١١٣

معنى الواجب المعلق و الواجب المنجز ١١٣

النقطة الأولى: في إمكان الواجب المعلق و استحالته ١١٤

نتائج البحث ١٣١

النقطة الثانية: لو سلمنا إمكانه، فهل هو داخل في الواجب المطلق أو المشروط أو إنه نوع ثالث من الواجب ١٣٢

الصحيح أن الواجب المعلق على تقدير إمكانه نوع ثالث من الواجب ١٣٢

ما اختاره المحقق الخراساني في أنّ الواجب المعلق قسم من المطلق ١٣٣

ص: ٤٣٨

ما اختاره الشيخ الأنصارى من أنه لا واقع لهذا التقسيم الثلاثى، بل الواجب إما مطلق أو شروط ١٣٣

قلام للمحقق العراقى فى المقام ١٣٥

النقطه الثالثه: ثمره البحث فى الواجب المعلق ١٣٧

بحوث: فيها أمران ١٣٨

الأمر الأول: فى وجوب الإتيان بالمقدمات المفوته قبل وقت الواجب ١٣٨

حكم المقدمات المفوته فى باب الحج ١٤٩

حكم المقدمات المفوته فى باب الصوم ١٥٢

حكم المقدمات المفوته فى باب الصلاه ١٥٥

الأمر الثانى: حكم العقل بوجوب الإتيان بالمقدمات المفوته فى الوقت هل يكون دليلا على ثبوت الوجوب الشرعى و كاشفا عنه بقاعده الملازمه ١٥٨

تمه: ما إذا شك فى وجوب الإتيان بالمقدمات المفوته ١٦٦

تلخيص لنتائج البحث ١٦٦

وجوب تعلم الأحكام الشرعيه ١٧٠

المقام الأول: فى تعلم الأحكام الشرعيه المطلقه أو المؤقته بعد دخولها وقتها ١٧٠

المقام الثانى: فى تعلم الأحكام المؤقته قبل دخول وقتها فيما إذا علم الابتلاء بها بعد دخول الوقت ١٧١

المقام الثالث فى تعلم الأحكام الشرعيه قبل البلوغ فيما إذا علم بالابتلاء بعده ١٧٤

ص: ٤٣٩

المقام الرابع: فى تعلم الأحكام الشرعيه قبل دخول وقتها فيما إذا لم يعلم بالابتلاء بها بعده ١٧٦

هل يمكن التمسك بالأصول العمليه النافيه فى موارد الشك فى الابتلاء ١٧٨

المقام الخامس: هل أنّ وجوب التعلم نفسى أو غيرى أو إرشادى أو طريقى ١٨٥

نتائج البحث ١٩٠

البحث الخامس: فى الواجب النفسى و الواجب الغيرى ١٩٣

النقطه الأولى: الفرق بين ذاتى الواجب النفسى و الواجب الغيرى ١٩٣

النقطه الثانيه: ما إذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى ٢١٠

١ - مقتضى الأصل اللفظى ٢١٠

٢ - مقتضى الأصل العملى ٢١٢

الفرض الأول: لا يعلم المكلف بفعليه التكليف المشكوك كونه نفسيا أو غيريا ٢١٢

الفرض الثانى: يعلم بفعليه التكليف لكنه لا يدرى أنه نفسى أو غيرى ٢١٢

الفرض الثالث: أن يعلم بوجود فعلىين فى الخارج و لكنه لا يدرى أنه مقيد بوجود الآخر أو لا- مع علمه بالتماثل بينهما فى

الإطلاق و التقييد ٢١٨

الفرض الرابع: نفس الفرض الثالث و لكن مع عدم علم المكلف بالتماثل بينهما فى الإطلاق و التقييد ٢٢١

النقطه الثالثه: مميزات الوجوب الغيرى عن الوجوب النفسى ٢٢٣

١ - الوجوب الغيرى ليس وجوبا مولوبا قابلا للتنجيز ٢٢٣

٢ - الوجوب الغيرى لا يصلح أن يكون محركا مستقلا عن الوجوب النفسى نحو الإتيان بمتعلقه ٢٢٤

ص: ٤٤٠

٣ - ملاك الوجوب الغيرى و حيثيه المقدميه ٢٢٤

٤ - امثال الوجوب الغيرى لا يوجب استحقاق المتوبه فى مقابل امثال النفسى ٢٢٥

الطهارات الثلاث ٢٢٨

الكلام فيما هو منشأ عباديه الطهارات الثلاث ٢٢٨

ما ذهب إليه المحقق النائنى من أنّ منشأ عباديه الطهارات الثلاث هو الأمر النفسى الضمنى المتعلق بها ٢٣٨

التحقيق فى بيان منشأ عباديه الطهارات الثلاث ٢٤٠

نتائج البحث ٢٤١

البحث السادس: الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيهها ٢٤٧

المقام الأول: هل البحث عن ثبوت الملازمه و عدمه من المسائل الأصوليه ٢٤٧

المقام الثانى: هل الملازمه ثابتة ٢٤٨

١ - فى مرحله الإراده ٢٤٨

٢ - فى مرحله الجعل ٢٤٨

المقام الثالث: فى سعه و ضيق الملازمه على تقدير ثبوتها ٢٥٠

١ - الواجب هو مطلق المقدمه و الوجوب الغيرى مطلق ٢٥١

٢ - الواجب هو مطلق المقدمه و الوجوب الغيرى مشروط بالعزم و إرادته الإتيان بذى المقدمه ٢٥٤

٣ - الواجب حصه خاصه من المقدمه و هى المقيدته بقصد التوصل بها إلى الواجب ٢٥٥

ص: ٤٤١

توجيهات ذكرت لبيان مراد الشيخ الأنصاري ٢٥٧

٤ - الواجب هو خصوص المقدمه الموصله ٢٦٥

مناقشات ذكرت على القول الرابع ٢٦٦

استدلال صاحب الفصول على وجوب خصوص المقدمه الموصله ٢٧٦

تلخيص لنتائج البحث ٢٨١

ثمره المقدمه ٢٨٤

١ - إذا كانت المقدمه محرمه ٢٨٤

٢ - إذا كان الواجب عله تامه لارتكاب الحرام ٢٩٣

ما ذكره المحقق الخراساني كثره فقهيه للقول بوجوب المقدمه الموصله ٢٩٦

البحث السابع: الملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته ٢٩٩

الأصل العملي في المسأله ٣٠٣

١ - مقتضى الأصل العملي في المسأله الأصوليه ٣٠٣

٢ - مقتضى الأصل العملي في المسأله الفرعيه ٣٠٤

مقدمه المستحب ٣٠٤

مقدمه الحرام ٣٠٥

الفرق بين مقدمه الحرام و مقدمه الواجب ٣٠٦

نتائج البحث ٣٠٦

مبحث الضد ٣١٠

النقطه الأولى: البحث عن نكته أصوليه هذه المسأله ٣١٠

النقطة الثانية: دخول المسألة على القول بعدم الاقتضاء في باب التراحم و على القول بالاقتضاء في باب المعارضه غير صحيح

٣١١

المقام الأول: الضد العام ٣١١

القول الأول: الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام ٣١١

القول الثانى: الأمر بالشىء يدل على النهى عن ضده العام بالتضمن ٣١٤

القول الثالث: الأمر بالشىء يدل على النهى عن ضده العام بالالتزام ٣١٥

المقام الثانى: الضد الخاص ٣١٧

التفصيل بين الضد الموجود و الضد المعدوم ٣٤٨

نظريه الحدوث ٣٤٩

نتائج البحث ٣٤١

ثمره المسأله ٣٤٨

المورد الأول: إذا وقعت المزاحمه بين واجب موسع و واجب مضيق ٣٤٨

ما اختاره المحقق الثانى من ظهور الثمره بين القولين فعلى القول بالاقتضاء تقع العباده فاسده و على القول بعدم الاقتضاء تقع

صحيحه ٣٤٩

جواب المحقق النائنى على ما اختاره المحقق الثانى ٣٧١

التعليق على نظريه السيد الأستاذ ٣٧٥

التعليق على نظريه المحقق النائنى ٣٧٩

التعليق على نظريه المحقق الثانى ٣٨٤

لو سلمنا عدم إمكان الاتيان بالفرد المزاحم يداعى الأمر المتعلق بالجامع بينه و بين غيره من الأفراد إما مطلقاً أو على القول

بالاقتضاء فهل يمكن الحكم

ص: ٤٤٣

بصحة الإتيان به بداعي رجحانه في نفسه أو اشتماله على الملاك أو لا؟ ٣٩٢

الكلام في تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقه ثبوتاً و حجيه و عدمها ٣٩٧

الصحيح التبعيه مطلقاً حتى في الحجيه ٤١٣

المورد الثاني: التراحم بين الواجبين المضيّقين ٤١٦

النقطه الأولى: أن يكون التراحم بين التكلّيفين المضيّقين كوجوب الصلاه في آخر الوقت و وجوب الإزالة فيه بحيث لا يكون المكلف قادراً على امتثالهما معا ٤١٧

النقطه الثانيه: أنّ محل الكلام في المسأله إنما هو فيما إذا كان الواجبان من الضدين اللذين لهما ثالث ٤٢٠

النقطه الثالثه: في تمييز باب التراحم عن باب التعارض ٤٢١

النقطه الرابعه: إنّ القدره المعتمده في صحه التكلّيف بحكم العقل إنما هي القدره في مرحله الامتثال ٤٢٤

أقسام القدره الشرعيه و الثمره المترتبه على هذه الأقسام ٤٢٥

النقطه الخامسه: اختلاف التراحم في باب الأحكام الشرعيه عن التراحم الملاكي ٤٢٨

نتائج بحث الثمره ٤٢٩

ص: ٤٤٤

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 آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

