

الهداية الى غوامض الكفاية



تقريرا لاجابات آية الله العظمى
السيد محمد حسين النجفي المير سجادى

السيد علي المير سجادى

كتابخانه مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۳۰۱۹۷
تاریخ ثبت:	



الكتاب: الهداية إلى غوامض الكفاية ج ۲

المؤلف: السيد علي الميرسجادي

الناشر: محلاتي

التنفيذ والخراج الفني: كومبيوتر المجتبی

المطبعة: سيد الشهداء

الطبعة: الاولى ۱۳۸۷ هـ ش - ۱۴۲۹ هـ ق

الكمية: ۲۰۰ نسخة

رقم الايداع الدولي: ۵ - ۴۴ - ۷۴۵۵ - ۹۶۴

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

عنوان الناشر: شارع انقلاب - سوق صاحب الزمان - الرقم ۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ومنها (١): تقسيمه الى المعلق والمنجز قال في الفصول: (أنه ينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة (٢) وليس منجزاً، والى ما يتعلق وجوبه به فيتوقف حصوله على أمر غير مقدور له وليس: معلقاً كالحج فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو (٣) خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له والفرق (٤) بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو إن التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل (٥) انتهى كلامه رفع مقامه.

المعلق والمنجز

(١) هذا التقسيم آخر للواجب وهو تقسيمه الى المعلق والمنجز والذي يبدو أن الأصل في هذا التقسيم ومبتكره هو صاحب الفصول رحمته ولهذا نقل في المتن قسماً من عبارته.

(٢) فإن تحصيل المعرفة بالله تعالى شأنه والعقائد الحقّة واجب عقلاً على كلّ إنسان من دون أن يكون وجوبه مشروطاً بشيء وبزمان أو مكان أو صنف وأمثال ذلك. (٣) هذا التردد هو من أجل اختلافهم في زمان تعلّق وجوب الحج بالكلف فمنهم من قال بأنه يجب عند حصول الاستطاعة ومنهم من قال بأنه يجب عند خروج الرفقة الى الحج.

(٤) هذا الفرق مبني على مختاره في الواجب المشروط تبعاً للمشهور من رجوع القيد الى الهيئة فيكون الوجوب موقوفاً على الشرط خلافاً للشيخ رحمته، وحيث إن الشرط في الواجب المعلق يكون راجعاً الى الواجب الذي هو مفاد المادة والوجوب الذي هو مفاد الهيئة يكون مطلقاً وحالياً فيحصل الفرق بين الواجبين.

(٥) يظهر من العبارة المنقولة في المتن أن الواجب المعلق عند صاحب

لا يخفى (١) إن شيخنا العلامة أعلى الله مقامه حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة ثبوتاً وإثباتاً حيث ادّعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك أي إثباتاً وثبوتاً على خلاف القواعد العربية وظاهر المشهور كما يشهد به ما تقدم آنفاً عن البهائي أنكر على الفصول هذا التقسيم، ضرورة (٢) إن المعلق بما فسّره يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك كما هو

الفصول ١١ هو ما يتوقف حصوله على شرط غير مقدور كالحج الذي يكون متوقفاً على إتيانه في الموسم الذي هو خارج عن قدرة المكلف، إلا إنه بعد سطره من تلك العبارة ذكر ما يعم الشرطين قال: (واعلم إنه كما يصح أن يكون وجوب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور وقد عرفت بيانه كذلك يصح أن يكون وجوبه على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المذكور على ركوب الدابة المغصوبة).

(١) هذا إيراد على ما أورده الشيخ ١١ على الفصول في هذا التقسيم وحاصل إيراد الشيخ ١١ أنه: لا حاجة الى هذا التقسيم للاستغناء عنه بالتقسيم السابق، وذكر في المتن إن منشأ إيراد الشيخ ١١ هو ما اختاره في الواجب المشروط من رجوع القيد الى المادة ثبوتاً وإثباتاً، وادّعى عدم إمكان رجوع القيد الى الهيئة على خلاف المشهور وعلى خلاف القواعد العربية كما اعترف بذلك، وعلى خلاف ما ذكره شيخنا البهائي ١١ من أن: إطلاق الواجب على الواجب المشروط يكون مجازاً بعلاقة: الأول أو المشارفة، يستغني حينئذ عن هذا التقسيم.

(٢) هذا بيان إيراد الشيخ ١١ على الفصول ومنشأه، وحاصله: إن المعلق

واضح، حيث لا يكون هناك معنى آخر معقول كان هو المعلق المقابل للمشروط، ومن (١) هنا افقدح: إنه في الحقيقة أنما أنكر الواجب

الذي أسسه في الفصول هو عين الواجب المشروط على مبنى الشيخ، فإن في الواجب المعلق يكون الوجوب حالياً حسبما عرفت والواجب استقبالياً، والأمر في الواجب المشروط على مبنى الشيخ يكون كذلك فإنه برجوع القيد الى المادة يكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً، وحينئذ لا يبقى فرق معقول بين الواجبين حسبما عرفت، فما أسسه من التقسيم يكون لغواً وإنكار الشيخ يكون في محله؛ ولكن ما نقله في المتن عن الفصول يختلف عن الواجب المشروط للشيخ ﷺ لأن الشيخ ﷺ يقول برجوع القيد (اختيارياً كان أو غيره) الى المادة، وفي الفصول خصص المعلق بالقيود الاختيارية وهذا هو الفرق بينهما، ولكن عرفت: عدم تخصيصه بالغير الاختياري بمقتضى العبارة الثانية فيتساوى الواجبان ويكون البحث عن الواجب المعلق لغواً.

(١) هذا هو الإيراد على الشيخ ﷺ وهو: إنه بإرجاعه القيد في الواجب المشروط الى المادة قد التزم بالواجب المعلق الذي ادّعاه في الفصول، غايته: إنه سمّاه بالواجب المشروط فهما متفقان في الحقيقة على أمر وهو: إن الوجوب في قسم من الواجبات يكون حالياً والواجب استقبالياً، فهو في الحقيقة لم ينكر الواجب المعلق وإنما أنكر الواجب المشروط عند الفصول ومشهور الأصوليين من رجوع القيد الى الهيئة، وكون الوجوب كالواجب استقبالياً الذي هو المطابق للقواعد العربية حسب اعترافه، وادّعى عدم إمكان ذلك. ولكنك عرفت في الفصل السابق عدم تمامية ما أفاده وصحة رجوع القيد الى الوجوب فلا يبقى مجال للإنكار عليه.

المشروط بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور والقواعد العربية لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور وحيث قد عرفت بما لا مزيد عليه امكان رجوع الشرط الى الهيئة كما هو ظاهر القواعد وظاهر المشهور فلا يكون مجال لإنكاره عليه، نعم (١) يمكن أن يقال: إنه لا وقع لهذا التقسيم لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط، وخصوصية كونه حالياً أو استقبالياً لا يوجبه ما لم يوجب الاختلاف في المهم وإلاّ لكثرت تقسيماته،

(١) هذا إشكاله على الفصول فهو إشكال آخر على التقسيم المذكور وحاصله: وهو إنّ التقسيم إنّما يحسن فيما كان بين القسمين اختلافاً جوهرياً ويكون لكل قسم آثار متميّز عن الآخر، وهذا الأمر مفقود في هذا التقسيم فإنّ القسمين من الواجب المطلق، غايته: أنّهما يختلفان في بعض الحالات وهو: إنّ زمان الإتيان بالواجب في أحدهما يكون متأخراً عن زمان الوجوب وفي الآخر يكون مقارناً مع زمانه، وهذا ليس فرقاً جوهرياً وإنّما هو تفاوت بين الصنفين من حيث الحالات، ولو كان ذلك مسوّغاً للتقسيم لكان اللازم أن يذكر للواجب تقسيمات كثيرة، فإنّ للواجب أصنافاً كثيرة متفاوتة في بعض الحالات والعوارض فالذي يحسن أن يقال في المقام: هو أن يذكر في جملة مسائل الواجب المطلق إنّ منه ما يكون زمان إتيانه متأخراً عن زمان إيجابه ومنه ما يكون زمان إتيانه مقارناً مع زمان إيجابه كما يقال إنّ الاسم المعرب منه ما يكون إعرابه ظاهراً ومنه ما يكون إعرابه مقدّراً.

لكثرة الخصوصيات ولا اختلاف فيه، فإن (١) ما رتبته عليه من وجوب المقدمة فعلاً كما يأتي إنما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالته لا من استقبالية الواجب فافهم. ثم (٢) إنه ربما حكي عن بعض أهل النظر

(١) هذا دفع توهم وهو إنه: كيف لا يكون فرق مهم بين القسمين مع أن الغرض المهم متوقف على هذا التقسيم، وتوضيحه: وهو إن الذي دعا صاحب الفصول رحمته إلى الالتزام بالواجب المعلق هو الذي دعا الشيخ رحمته إلى الالتزام بإرجاع القيد إلى المادة، وهو معالجة ما يسمى (بالمقدمات المفوتة)، فهناك مقدمات للواجب لا بد من الإتيان بها قبل زمان الواجب كالسير للحج قبل الموسم لمن كان بعيداً عن مكة، وغسل المحدث بالحدث الأكبر في الليل لصوم الغد، فقد وقع الأعلام رحمته بالنسبة إلى مثل هذه المقدمات في حيص وبيص من جهة أن وجوب المقدمة (على القول بالملازمة) مترشح من وجوب ذيلها، فإذا لم يكن ذو المقدمة وجوبه فعلياً كيف يمكن أن يكون وجوب مقدمته فعلياً؟ وإن لم يكون وجوب تلك المقدمات فعلياً لحاز تركها وتركها يفوت الواجب الأصلي من جهة عدم القدرة عليه في زمانه ولهذا سُميت تلك المقدمات بالمفوتة. ولأجل التخلص عن هذه العويصة أرجع الشيخ رحمته القيود إلى المادة فيكون وجوب الواجب الأصلي حالياً قبل زمانه فيتترشح منه الوجوب إلى مقدماته، وصاحب الفصول رحمته التزم بالواجب المعلق وإن وجوب الحج يكون حالياً قبل الموسم؛ فيكون السير الذي هو مقدمة وجودية له أيضاً واجباً فهذه فائدة مهمة تستلزم التقسيم، ومحصل الدفع وهو: إن هذه المهمة لم تترتب على استقبالية الواجب حتى يحسن له التقسيم وإنما تترتب على إطلاق الواجب وحالته، فأشكال اللغوية باقٍ على حاله.

(٢) هذا إشكال ثالث على الواجب المعلق حُكي عن بعض (١) أهل النظر

(١) قيل: إن المراد منه المحقق المولى عبد الرحيم النهاوندي رحمته الذي كان من كبار تلاميذ

من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق وهو: إنَّ الطلب والإيجاب إنما يكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلق به فكيف يتعلق بأمر استقبالي؟ فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلاً

من أهل عصر الماتن رحمه الله ووافقه بعض الأعلام وحاصله: هو إنَّ الطلب والإيجاب فعل اختياري للأمر حاله حال سائر الأفعال الاختيارية التي لا تصدر إلا عن الإرادة، غايته: إنَّ الإرادة المتعلقة بالطلب يُعبّر عنها بـ (الإرادة التشريعية) والتي تتعلق بالأفعال التكوينية يُعبّر عنها بـ (الإرادة التكوينية)، فمتعلق الإرادة التشريعية هو انبعاث المخاطب الى الامتثال وإيجاد داعٍ في نفسه، ومتعلق الإرادة التكوينية نفس الفعل الصادر منه، وفي كلتا الإرادتين يستحيل الانفكاك عن المراد فإنَّ الإرادة (على ما عرفت في بحث الطلب والإرادة) على ما هو الصحيح هو: الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات فلا يعقل أن تتعلق الإرادة التشريعية بما هو متأخر زماناً، الإرادة والمراد كالعلة والمعلول فكما يستحيل انفكاك العلة التامة عن المعلول كذلك يستحيل الانفكاك في الإرادة والمراد، بعبارة أخرى: إنَّ الطلب والبعث لأجل إيجاد الداعي في المكلف ولا يمكن حدوث الداعي فعلاً لأمر استقبالي، فإذا امتنع الداعي امتنع البعث امتناع تخلف الأثر عن المؤثر.

نحو أمر متأخر. قلت: (١) فيه إنَّ الإرادة (٢) تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ضرورة (٣) إنَّ تحمّل المشاق في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤنة ليس إلاَّ لأجل تعلق إرادته به وكونه مريداً له قاصداً إيَّاه لا يكاد يحمله على التحمّل إلا ذلك.

ولعلَّ (٤) الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد وتوهم إنَّ تحريكها نحو المتأخر ممّا لا يكاد،

(١) شروع في الجواب عن الإشكال بوجهين.

(٢) هذا هو الوجه الأوّل: وحاصله: إنَّ الإرادة سواءً كانت تكوينية أم تشريعية كما تتعلق بأمر حالي كذلك تتعلق بأمر استقبالي، وذلك فيما إذا كانت لمتعلقها مقدمات طويلة الأمد لا يتيسّر الوصول إليه إلا بعد تمهيد تلك المقدمات، فبالشروع في أول مقدمة يكون مريداً لذيها؛ إذ لو لم يكن مريداً له لما أقدم بإتيان تلك المقدمات وهذا أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن الفاضل.

(٣) من الضروري: إنَّ الإرادة إلى ذي المقدمة تشوّق النفس إلى تحصيل المقدمات وتحمّل المصاعب في سبيل الوصول إلى تلك الغاية، ولولاها لما أقدم على تلك الأعمال الشاقة وما خضع لتلك المخاطر، والهدف السامي يذلل للإنسان جميع المعضلات.

(٤) هذا توجيه لما أفاده بعض أهل النظر من استلزام الواجب المعلق الانفكاك بين الإرادة والمراد وهو مسنحيل في كلتا الإرادتين وهو: إنَّ الذي أوقعه

وقد (١) غفل عن أن كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه ممّالاً مؤنّة له كحركة نفس العضلات أو ممّالاً مؤنّة ومقدمات قليلة أو كثيرة فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له والجامع أن يكون نحو المقصود، بل (٢) مرادهم من هذا الوصف في تعريف الإرادة

في هذا الوهم ما سمعه من تعريف الإرادة بـ (الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد) حيث توهم: أنه لا بدّ وأن يكون المراد أمراً حالياً لعدم إمكان التحريك بالفعل نحو ما هو متأخر.

(١) هذا هو الإشكال على التوجيه والتنبيه على خطأ الوهم المذكور وهو: إنّ الإرادة كما تكون محرّكة نحو أمر حالي لم يتوقف على مقدمة أصلاً كحركة عضو من أعضاء بدنه كاليد والرجل، كذلك تكون محرّكة الى ما يتوقف على مقدمة أو مقدمات، والمقدمات أيضاً مختلفة فمنها: ما يقتضي زماناً قصيراً ومنها: ما يقتضي زماناً طويلاً ففيما لا يحتاج الى مقدمة لم تكن الإرادة منفكة عن المراد الأصلي وفيما يحتاج الى مقدمة فأيضاً لا تنفك عن المراد التبعي (المقدمة)، فما ذكر في التعريف من استحالة انفكاك الإرادة عن المراد صحيح إلا إنّ المراد يعمّ الأصلي والتبعي، والجامع هو: التحريك بالفعل نحو المراد في جميع الموارد.

(٢) هذا تنبيه آخر لبيان غفلة اخرى لأهل النظر وهو: إنّ المراد من التحريك المذكور في التعريف: التحريك بالفعل دائماً وهذا أيضاً غير صحيح، بل المراد منه: التحريك الجامع لما هو تحريك بالفعل أو التحريك في ظرف المراد المتأثر عن الشوق الشديد، فإنّ متعلق الشوق قد يكون أمراً حالياً من دون توقف على مقدمة فيكون التحريك اليه فعلياً، وقد يكون أمراً استقبالياً ومتوقفاً

بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الإرادة وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤنة أو تمهيد مقدمة ضرورة أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلاً نحو أمر حالي أو استقبالي محتاج إلى ذلك، هذا (١) مع أنه لا يكاد يتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة أن البعث إنما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به

على تهيئة مؤنة تمهيد مقدمة فيكون التحريك إليه فعلياً في ظرف المراد، فإن الشوق إلى زيارة المحبوب في المستقبل قد يكون أشد من الشوق إلى الأمر الحالي الذي لا يحتاج إلى مقدمة على ما يشهد به الوجدان الصحيح.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب وهو: إنه لو سلمنا استحالة انفكاك الإرادة التكوينية عن المراد لما ذكره من أنها عبارة عن: الشوق المؤكد المحرك بالفعل نحو المراد، إلا أننا نمنع ذلك في الإرادة التشريعية لأن الأمر في الإرادة التشريعية يختلف عن الإرادة التكوينية، وحاصله: هو إن متعلق الإرادة التشريعية هو الفعل الصادر عن الغير الصادر عنه بإرادته واختياره لا على نحو الإلجاء، فالشوق المؤكد متعلق بالبعث والتحريك نحو الفعل الذي تعلقت الإرادة به، فهو متوقف على انبعائه بالفعل نحو ذلك العمل والانبعاث هو فعل اختياري للمكلف متوقف على مقدمات؛ لأن الاختيار لا يوجد إلا بعد تحقق تلك المقدمات وترتب تلك المقدمات يقتضي زماناً ولو كان قصيراً إذ لو كان التفكيك محالاً لزم أن لا يفصل بينهما ولو بفترة قليلة، فلا فرق بين الزمان القصير والزمان الطويل في نظر العقل الذي هو الحاكم في تشخيص ملاك الاستحالة والإمكان.

بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب، ولعمري (١) ما ذكرناه واضح لا ستره عليه والإطناب إنما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب.

فتحصل: إنه لو التزمنا بالاستحالة في الإرادة التكوينية لما يمكننا الالتزام به في الإرادة التشريعية لأنه يتوسط بينهما وبين المراد - فعل الغير - : حدوث الداعي في نفس الغير الذي يتوقف على تصوّره لما يترتب على ذلك من المثوبة على الفعل والعقوبة على الترك، وهذا مستلزم لوقوع الفصل لا محالة بين الأمرين وإن كان قصيراً.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

(١) حلف يميناً على أن ما ذكره من عدم استحالة انفكاك الإرادة عن المراد خصوصاً في الإرادة التشريعية واضح جداً، وإنما أطنب الكلام في ذلك من جهة رسوخ مغالطة في أذهان الطلاب الناشي من سوء الفهم وعدم التدبّر في تعريف الإرادة.

أقول: إن متعلق الإرادة التشريعية ليس فعل الغير الناشي عن الداعي اليه والمتوقف على إرادته حتّى يقال: بأن إرادته تتوسط بين إرادة المولى ومراده، بل متعلقها هو انبعاث المكلّف نحو الفعل وحال البعث الإنشائي حال البعث الخارجي، فكما إن البعث والانبعاث الخارجيان مثل الكسر والإنكسار لا يفرقان ولا يختلفان إلا اعتباراً كذلك البعث والانبعاث الإنشائي فلا يقع فصل

بينهما، فهما متلازمان خارجاً.

وما أفاده بعض أهل النظر صحيح فإن البرهان قائم على استحالة انفكاك الإرادة عن المراد بناءً على ما هو الصحيح: من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للمعضلات، ففي الإرادة التكوينية يحرك الشوق عضلته نحو فعل المراد، وفي التشريعية يحرك عضلته لبعث الغير خارجياً ويحرك يدا الغير ليكتب، أو إنشائياً ويقول له: اكتب. وما أورده المتن من موارد النقض غير وارد لأن الإرادة لم تتحقق في النفس إلا إذا كان المراد مقدوراً فإن كان الأمر الاستقبالي الذي له مقدمة أو مقدمات لا يمكن أن تتعلق الإرادة به وإنما تتعلق بأول مقدمة من مقدماته، نعم يكون في النفس الرغبة والميل الذي من مقدمات الإرادة إلى ذي المقدمة وإنما يعبر في لسان العامة عن تلك الرغبة بالإرادة مسامحة وتنزيلاً لها منزلها، كما يعبرون عن الاحتياط بالعلم واليقين من باب المشابهة. نعم لو عدلنا عن تعريف المشهور للإرادة إلى ما ذكره العلامة النائني رحمته الله من أنها عبارة عن: (هجمة النفس^(١)) كان لما ذكره رحمته الله من إمكان التفكيك مجال، إلا أنه لا يقول به ولا يمكن الالتزام به لجهات من الإشكال الوارد عليه ليس هنا محل ذكره، فالصحيح: هو أنه لا مناص عن الالتزام باستحالة الواجب المعلق للوجه المذكور.

(١) الفرق بين الشوق والهجمة: إن الأول من صفات النفس والثاني من أفعال النفس.

وربما (١) اشكل على المعلق أيضاً بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث مع أنها من الشرائط العامة، وفيه (٢): إن

ولشيخنا الاستاذ رحمه الله وجهاً آخر للاستحالة يغنينا عن هذا الوجه وإن كان هذا الوجه صحيحاً أيضاً وهو: إن الحكم من سنخ الوجود النعتي المستحيل وجوده بدون المنعوت فهو يشبه الأعراض عند الفلاسفة، فكما إن العرض لا يوجد إلا إذا كان قائماً بالجوهر كذلك النعت يستحيل وجوده بدون المنعوت، فإذا بنينا على أن الوجوب حالي والواجب استقبالي كما هو الحال في الواجب المعلق لزم وجود النعت بدون المنعوت وهو محال، وهذا الوجه للاستحالة جارٍ لما أفاده الشيخ رحمه الله في الواجب المشروط من رجوع القيد الى المادة وإن الوجوب فيه يكون حالياً والواجب استقبالياً، فالصحيح: إن الواجب المعلق ممتنع كما إن ما ذكره الشيخ على ما نُسب إليه أيضاً فمتنع.

(١) هذا إشكال آخر على المعلق فهو إشكال خامس وحاصله: إن القول به مستلزم للتكليف بغير المقدور، فإن إيجاب الصلاة المقيّد بما بعد الزوال قبل الزوال وإيجاب الحج في الموسم وهو في شهر شوال عليه غير مقدور للمكلف امتثالهما، ولا إشكال في أن القدرة من الشرائط العامة للتكليف (على المشهور) لأن التكليف بغير المقدور قبيح عند المشهور وغير واقع عند المحقق النائي رحمه الله.

(٢) هذا جواب الإشكال وحاصله: هو إن القدرة المعتبرة في التكليف هي القدرة على الامتثال في زمانه وإن كان المكلف حين التكليف عاجزاً وكان حين الإتيان قادراً كان التكليف صحيحاً، غايته: إنه في هذا الفرض تكون القدرة ملحوظة فيه على نحو الشرط المتأخر الذي قد تقدم الكلام فيه مفصلاً وإن الماتن لأجل التخلص عن انخراط القاعدة العقلية من استلزام الشرط المتأخر لتأخر بعض

الشرط إنما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب والتكليف غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن من غير انخراط القاعدة العقلية أصلاً. ثم (١) لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر على نحو لا يكون مورداً للتكليف ويطرح عليه الوجوب من الواجب أولاً لعدم تفاوت فيما يهّمه من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق

الأجزاء للعلّة النامة عن المعلول بما عرفت من إرجاع الشرط المتأخر إلى الشرط المقارن لأنّ المعتبر في التكليف هو وجوده اللحظي، لا الوجود الخارجي ويكون التعبير عنه بالشرط المتأخر مبنياً على المسامحة.

(١) هذا إشكال آخر على الفصول حيث عرفت أنّه في العبارة المنقولة في المتن خصّ الكلام في الواجب المعلق بالشرط الغير المقدور حيث مثّل له بالوقت بالنسبة إلى وجوب الحج وقال: (فيتوقف حصوله على أمر غير مقدور له)، ولا وجه لهذا التخصيص بل اللازم التعميم له بالنسبة إلى الشرط المقدور الذي يكون بوجوده الاتفاقية مأخوذاً في التكليف كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وملك النصاب بالنسبة إلى وجوب الزكاة لاشتراك الجميع في المهم المبحوث عنه وهو: التخلص عن إشكال المقدمات المفوّتة، فعلى القول بالواجب المعلق من الالتزام بكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، فإنّه بناءً على وجوب المقدمة شرعاً لا مانع من القول بترشّح الوجوب من الواجب إلى جميع المقدمات والشروط مقدوراً كان للمكلف أو غير مقدور.

دون (١) المشروط لثبوت الوجوب الحالي فيه فيترشح منه الوجوب على المقدمة بناءً على الملازمة دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط، نعم (٢) لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر وفرض وجوده كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضاً حالياً وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذٍ إلا كونه مرتبطاً بالشرط بخلافه وإن ارتبط به الواجب.

واعلم: إنني شرحت المتن على نسخة الحقائق والمسجل فوق وهي: (على نحو لا يكون مورداً للتكليف ويطرّش عليه الوجوب من الواجب) لا النسخة الاخرى التي هي: (على نحو يكون مورداً للتكليف ويطرّش عليه الوجوب من الواجب).

ثم إن هذا الإشكال الذي ذكره لما عرفت من غير محله أنه في صدر كلامه وإن خصّ البحث بالشرط الغير المقدور إلا أنه في ذيل كلامه عمّم الكلام بالنسبة الى الشرط المقدور وقد تقدمت عبارته التي عمّم فيها الكلام صريحاً.

(١) إن ما ذكر من ترشح الوجوب الى المقدمة إنما يتم على القول بالواجب المعلق وأما إذا كان الواجب مشروطاً على مبنى المشهور من رجوع القيد الى الهيئة فلا يصح ذلك إذ لم يكن الوجوب فيه حالياً قبل الشرط حتى يترشح الى مقدمته.

(٢) استدرك ممّا ذكره في عدم ترشح الوجوب الى المقدمة على مبنى المشهور في الواجب المشروط ما إذا كان الشرط مأخوذاً في الواجب على نحو فرض وجوده بنحو الشرط المتأخر، وحينئذٍ يكون الوجوب المشروط به حالياً

تنبيه: قد انتقد من مطاوي ما ذكرناه: أنَّ المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها هو فعلية وجوب ذیها ولو كان أمراً استقبالياً كالصوم في الغد والمناسك في الموسم كان وجوبه مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخراً أو مطلقاً منجزاً كان أو معلقاً فيما (١)

أيضاً والفرق بينه وبين الواجب المعلق هو: إنَّ الوجوب في الواجب المشروط بشرط متأخر يكون مرتبطاً بالشرط بخلاف المعلق فإنَّ الوجوب فيه لم يكن مرتبطاً بالشرط.

تنبيه

في المقدمات المفوَّتة

(٣) هذا هو الكلام فيما يكن أن يتخلص به عن مشكلة المقدمات المفوَّتة التي تقدّمت الإشارة إليها وقد تبين أن ما اختاره الشيخ في الواجب المشروط وما أسسه الفصول ممن الواجب المعلق كان لأجل حل الإشكال فيها، وقد حان للماتن أن يبين طريق الحل المطلوب عنده فما سيبيته هو الطريق الثالث لحل الإشكال، وحاصل ما اختاره من الحل: هو إنَّ وجوب الشيء إن كان فعلياً (سواءً كاحالياً أم كان استقبالياً كالصوم في الغد والمناسك في الموسم وكان منجزاً أو معلقاً على شرط هو موجود في ظرفه مقارناً أو متقدماً أو متأخراً) فإنه يستلزم فعلية وجوب المقدمة الوجودية (بناء على القول بالملازمة) إذا توفّرت في تلك المقدمة شروط ثلاثة.

(١) هذا هو الشرط الأول وهو: أن لا تكون المقدمة الوجودية مقدمة للوجوب أيضاً كالأستطاعة بالنسبة الى الحج، فإنّها في فرض كونها مقدمة للوجوب لا يكون للحج وجوب قبل حصولها فكيف يمكن سريّة الوجوب

إذا لم يكن مقدمة للوجوب أيضاً أو (١) مأخوذة في الواجب على نحو استحيل أن يكون مورداً للتكليف كما إذا أخذ عنواناً للمكلف كالمسافر والحاضر والمستطيع وغير ذلك أو جعل (٢) الفعل المقيّد باتفاق حصوله وتقدير

اليها؟ إلا إن هذا الشرط مستدرك كما نبّه إليه بعض المحشّين لما عرفت من أن الموضوع هو ما إذا كان الوجوب لذي المقدمة فعلياً، وفي فرض كون الشرط مقدمة للوجوب لا يكون ذيهما واجباً فعلياً قبل حصول تلك المقدمة وبعد حصولها يكون ترشح الوجوب اليها تحصيلاً للحاصل.

(١) هذا هو الشرط الثاني وهو: أن لا تكون المقدمة مأخوذة قيداً في الموضوع مثل قوله: إن سافرت فقصّر وإن استطعت فحجّ، لاستحالة تعلق الوجوب به بعد فرض أخذه في الموضوع؛ لأنّ قيود الموضوع كنفس الموضوع تكون في مرتبة العلة بالنسبة إلى الحكم فقبل تحقق قيد الموضوع لا حكم وبعد تحققه يكون ترشح الوجوب اليه من قبيل تحصيل الحاصل، وهذا الشرط أيضاً يكون كالسابق مستدركاً لأنّ الموضوع إن كان مقيداً لخرج الواجب عن كونه مطلقاً وصار مشروطاً ومحل الكلام هو الواجب المطلق. ثمّ إنّ الصحيح في عبارة المتن: (ولا مأخوذة) كما نبّه إليه في الحقائق لأنّ المسلوب جميع الثلاثة لا واحداً منها.

(٢) هذا الشرط الثالث وهو: أن لا يكون القيد بوجوده الاتفاقي شرطاً للواجب على وجه لا يكون أمراً داعياً إليه، سواء كان أمراً اختيارياً كالاستطاعة للحج أم غير اختياري كالوقت بالنسبة إلى الصلاة.

وجوده بلا اختيار أو باختياره مورداً للتكليف ضرورة (١) أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضاً لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل كما إنه إذا أخذ على أحد النحويين يكون كذلك فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف ومع حصوله لا يكاد يصح تعلّقه به فافهم، إذا (٢) عرفت ذلك فقد عرفت: أنه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما كان وجوبه حالياً مطلقاً ولو كان مشروطاً

(١) هذا بيان لوجه اعتبار الشروط الثلاثة لسراية الوجوب الى المقدمة أمّا الشرط الأول فلما عرفت من أنه: إن كان مقدمة الوجوب كما إنها مقدمة الواجب فلا وجوب قبل حصولها للواجب فكيف يترشح منه الوجوب؟ وبعد حصول تلك المقدمة فإن وجوب الواجب وإن صار فعلياً إلا إن ترشح الوجوب الى تلك المقدمة يكون تحصيلاً للحاصل، وأمّا الشرط الثاني والثالث: فكذلك فإن الشرط إن كان مأخوذاً قيداً في الموضوع كان مقدماً على الحكم فلا يعقل سراية الحكم اليه كما إنه إذا كان بوجوده الاتفاق في مأخوذاً في الواجب لا يكون المكلف ملزماً بتحصيله وإن حصل اتفاقاً لا يعقل سراية الوجوب اليه فإنه من تحصيل الحاصل، إلا إنك عرفت أن الشرطين الأولين لا حاجة الى ذكرهما، ولعلّه من أجله أمر بالفهم.

(٢) حاصله: أنه إذا كان وجوب ذي المقدمة فعلياً (سواء كان مطلقاً أم مشروطاً بشرط حاصل أم كان مأخوذاً فيه معلوم الوجود بنحو الشرط المتأخر) يصير وجوب مقدمته أيضاً فعلياً (بناء على القول بالملازمة)، فيجب الإتيان بها قبل زمان الواجب إن كان الواجب غير مقدور في زمانه إن لم يأت بتلك المقدمة قبله.

بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى
ضرورة (١) فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته
 فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة ولا يلزم منه محذور وجوب
 المقدمة قبل وجوب ذيلها وإنما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به بل (٢)
 لزوم الإتيان بها عقلاً ولو لم نقل بالملازمة لا يحتاج الى مزيد بيان
 ومؤنة برهان كالإتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل إتيانه،
 فانقدح (٣) بذلك: أنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة بالتعلق
 بالتعليق أو بما يرجع اليه من جعل الشرط من قيود المادة في
 المشروط،

(١) في فرض التمكن من إتيان المقدمة قبل زمان الواجب على ما عرفت
 يصير الواجب مقدوراً له بالواسطة، والمقدور بالواسطة مقدور فيصير وجوبه فعلياً
 منجزاً فيترشح الوجوب منه الى تلك المقدمة ولا يلزم محذور وجوب المقدمة
 قبل وجوب ذيلها بعد فرض فعلية وجوب ذي المقدمة، غايته: إنه يجب إتيانها
 قبل إتيان ذيلها فالتقدم والتأخر ليس في زماني الوجوب بل في زماني الإتيان،
 وهذا لا محذور فيه.

(٢) في هذا الإضراب ذكر أن حل إشكال المقدمة المفوتة بالبيان المتقدم لا
 يتوقف على القول بوجوب المقدمة، بل لا إشكال في لزوم إتيانها قبل زمان
 الواجب وان لم نقل بالملازمة في مقدمة الواجب؛ لأن العقل يحتم على المكلف
 الإتيان بها كذلك كما يحتم عليه إتيان سائر المقدمات مقارناً مع الواجب في
 الزمان إن لم يتمكن المكلف من إتيان الواجب في زمانه إذا ترك تلك المقدمات.
 (٣) فبالبيان المذكور تنحل مشكلة (المقدمة المفوتة) من دون حاجة الى
 الالتزام بالواجب المعلق الذي ابتكره صاحب الفصول رحمته أو الالتزام بمبنى

.....

الشيخ رحمه الله في الواجب المشروط من رجوع القيد فيه الى المادة، إذ لا مانع من لزوم الإتيان بتلك المقدمة وإن قلنا بأن القيد راجع الى الهيئة (كما هو الصحيح)، ويكون على نحو الشرط المتأخر الذي مرّ الكلام في لحاظه.

وأورد عليه المحقق الأصفهاني رحمه الله بأن: هذا الوجه مشترك مع الواجب المعلق في الصحة والبطلان لأنه إن قلنا بأن التفكيك بين الواجب والوجوب محال كما هو الصحيح، بطل الواجب المعلق وبطل مدّعاء هنا لأنه على كلا المسلكين يكون زمان الوجوب متقدماً على زمان الواجب، وإن قلنا بإمكان التفكيك فقد صح الالتزام بالواجب المعلق من دون حاجة الى الالتزام بالشرط المتأخر.

وقد يقال: بأن الشرط المتأخر في محل الكلام محال وإن قلنا بإمكانه في سائر الموارد على النحو المختار عند الماتن رحمه الله، لأن الشرط في بقية الموارد يكون وحده متأخراً وزماني الوجوب والواجب واحد ففي المثال المعروف يكون زمان الوجوب متحداً مع زمان الواجب (الصوم)، غايته: إن زمان الشرط غسل المستحاضة متأخر ولا مانع من الالتزام بأن الشرط بوجده العملي يكون مأخوذاً في الواجب، وهذا بخلاف المقدمة المفوتة فإن زمان الوجوب يكون متقدماً على زمان الواجب وهو الحج في الموسم، فلا موجب لتقديم الوجوب إلا من أجل تحقق الشرط في زمان الواجب، وهذا موجب لتأثير المتأخر في المتقدم وهو محال، وإن أغمضنا عن استحالة التفكيك بين الوجوب والواجب الذي تقدم تقريره.

فانقدح (١) بذلك: أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره ممّا وجب عليه الصوم في الغد إن يكشف به بطريق الإن عن سبق وجوب الواجب وإنّما المتأخر هو زمان إتيانه ولا محذور فيه أصلاً، ولو فرض (٢) العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري فلو نهض دليل على وجوبها فلا محالة يكون وجوبها نفسياً ولو تهَيَّؤاً لتهيئاً

(١) تبين ممّا ذكره في حل العويصة في المقدمة المفوتة: إنّنا نستكشف بطريق الإن أي: العلم بالعلّة عن طريق العلم بالمعلول سبق فعلية وجوب مقدماته وإن كان مشروطاً بشرط متأخر، غايته: إنّ زمان إتيانه يكون متأخراً وهذا لا محذور فيه، أقول: كيف لا محذور فيه مع أنّ هذا الحل مشترك مع الواجب المعلق والواجب المشروط عند الشيخ (عليه السلام) في لزوم انفكاك الوجوب عن الواجب وهذا هو المحذور المشترك في الجميع.

(٢) حاصل ما أفاده: هو إنّ ما ذكره في حل الإشكال عن طريق استكشاف فعلية وجوب ذي المقدمة قبل زمان الواجب بطريق الإن إنّما يصحّ إذا لم يعلم عدم وجوب ذي المقدمة قبل زمان إتيانه، وأمّا إذا فرض العلم بعدم الوجوب فإنّه لا بدّ من رفع اليد عن هذه المحاولة واللّجوء الى محاولة اخرى لحل إشكال المقدمة المفوتة وهي: الالتزام بالوجوب النفسي التهيؤي لتلك المقدمة، وهذا هو الحل الرابع للإشكال، وقد التزم المحقق الأردبيلي وتلميذه السيّد المدارك (عليه السلام) بالقول: بالوجوب النفسي التهيؤي لخصوص تعلّم الحكم، وعن المحققين التقي والرشدي (عليه السلام): القول به في جميع المقدمات المفوتة.

بإتيانها ويستعد لإيجاب ذي المقدمة عليه فلا محذور أيضاً. إن قلت: (١) ولو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفاً عن سبق وجوب ذي المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته ولو موسعاً وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر، قلت (٢): لا محيص عنه إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة

ومعنى الواجب النفسي التهيؤي هو: أن يكون منشأ إيجاب المقدمة تكميل استعداد المكلف لإتيان الواجب، فهو في الحقيقة برزخ بين الواجب النفسي المستقل وبين الواجب الغيري، فهو يشبه الأول في أن وجوبه لم يكن مترشحاً من واجب آخر، ويشبه الثاني في أنه لم يكن بملاك مستقل بل هو في الملاك تابع للواجب المستقل إلا أنه بإرادة مستقلة، فعليه لا مانع من أن يكون وجوبه فعلياً قبل وجوب الواجب، فبذلك يرتفع المحذور في المقدمات المفوتة.

وهذا الحل وإن لم يلزم منه محذور ثبوتاً كما لزم في الحلول المتقدمة إلا إنه لا شاهد له إثباتاً، وسيأتي إن أخبار التعلم لا يستفاد منها ذلك، ومجرد الإمكان الثبوتي لا يكفي للالتزام به خصوصاً وإن الظاهر من تلك الموارد ارتباط تلك المقدمات بالواجب ارتباط الشرط بالمشروط وهذا ينافي الواجب التهيؤي.

(١) هذا إشكال على ما اختاره من الحل وهو: استكشاف فعلية وجوب ذي المقدمة قبل حلول زمان إتيانه إننا عن طريق سبق فعلية مقدمته، وحاصله: إن ذلك يستلزم وجوب جميع مقدماته في ذلك الزمان لا خصوص المفوتة منها فيجب في ذلك الزمان تحصيل الساتر والظاهرة وأمثالهما، مع أن من المسلّم عدم لزوم تحصيل تلك المقدمات والمبادرة إليها وإن فرض عدم التمكن منها إن لم يبادر، وهذا يكشف عن عدم تمامية الحل.

(٢) حاصل الجواب هو: أنه لا مانع من الالتزام بوجوب الإتيان بالمقدمات

خاصة وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه فتدبر جيداً.

قبل زمان الواجب وصيرورة وجوبها فعلياً بفعلية وجوب ذيلها وإن لم تكن من المفوتة، إن كانت القدرة المعتبرة في المقدمة مطلقة أي من أول زمان الوجوب الى زمان وجود الواجب، وأما إذا كانت القدرة المعتبرة فيها مقيدة بخصوص زمان إتيان الواجب كما إذا استفدنا من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(١) إن وجوب الوضوء مختص بزمان يتمكن فيه من إتيان الصلاة، فلا بد من القول بعدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت وإن فرض عدم تمكنه منه بعد دخول الوقت، والإشكال والجواب المذكوران في تقارير الشيخ رحمه الله.

وقد تبين: إن الحلول الأربعة لمشكلة المقدمة المفوتة كلها غير خالية عن الإشكال، وإن كان الحل الأخير أقل إشكالاً من الثلاثة لعدم امتناعها عقلاً غايته: إنه عارٍ عن الدليل.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

وهناك حل خامس اختاره سيدنا الاستاذ تبعاً لاستاذ المحقق النائني رحمه الله وهو مركب من مقدمتين: الأولى: أنه في صورة ترك تلك المقدمة قبل دخول وقت الواجب يلزم تفويت الملاك عمداً، فمع ترك الغسل قبل الفجر في المثال يفوت ملاك صوم الغد فإنه وإن صار ممتنعاً إلا إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، الثانية: إن تفويت الملاك عمداً يكون في القبح عند العقل كترك التكليف الإلزامي، ثم إنه اختلف نظرهما في الاستنتاج من المقدمتين.

فالنائني استكشف منهما وجود الملاك الملزم للصوم قبل الفجر غايته: إنه لم يكن وجوبه فعلياً فلاجل وجود الملاك يجب الغسل ليلاً، إلا أنه لم يكن

مترشحاً من وجوب ذيلها الماعرفت من عدم فعلية وجوبه، كما إن وجوبه لم يكن نفسياً إذ لم يكن له ملاك مستقل بل ملاكه هو التحفظ لرعاية الواجب النفسي وبنفس ملاك قوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾^(١) فيكون وجوبه شرعياً^(٢).

وسيدنا الاستاذ استكشف منها إن العقل يحكم بلزوم إتيانها قبل زمان الواجب من دون استكشاف لحكم شرعي لأن استكشاف الحكم الشرعي من حكم العقل لا بد وأن يكون عن طريق قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ولكن تلك القاعدة غير جارية في المقام كما لا تجري في حكم العقل بحسن الطاعة وقبح المعصية لأن الجميع من الأحكام العقلية الواقعية الواقعة في طول الحكم الشرعي، فيكون تعلق الحكم الشرعي المولوي به لغواً بل تحصيلاً للحاصل، ثم ذكر: إن لزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة من قبيل لزوم الإتيان بالمقدمة العلمية فكما يحكم العقل بصحة العقاب على مخالفة التكليف الذي تتحقق في المستقبل ولو بترك ما يستلزم تركه مخالفة ذلك التكليف في زمانه كذلك نحكم بصحة العقاب على تفويت غرض المولى الملزم للزوم تحصيله، فإذا علم الملكف إن للمولى غرضاً ملزماً يتحقق بإتيان الفعل في الزمان المستقبل يحكم العقل حينئذ بلزوم المحافظة عليه وصحة العقاب على تفويته في ظرفه، فإذا توقف تحققه على الإتيان بالفعل في هذا الزمان لزم ذلك بحكم العقل لأنه مقدمة علمية^(٣).

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٠٢.

(٣) المحاضرات: ج ٢، ص ٣١٦.

تتمة (١): قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف وعدمه فإن (٢) علم حال القيد فلا إشكال وإن دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً الى الهيئة نحو الشرط المتأخر أو المقارن، وأن يكون راجعاً الى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله وإنه راجع الى أيهما من القواعد العربية فهو وإلا فالمرجع هو الاصول العملية.

وهذا الحل هو الطريق المختار مع ما استنتجته سيدنا الاستاذ فإن ما ذكره المحقق النائني رحمته الله يرجع الى الوجوب التهيؤي وإن لم يعبر عنه، وقد عرفت الكلام فيه.

تتمة

في دوران القيد بين رجوعه الى المادة أو الهيئة

(١) لو دار أمر القيد بين رجوعه الى الهيئة أو الى المادة هل هناك مرجع لأحدهما أم لا؟ والاضل في هذا البحث هو الشيخ رحمته الله على ما يأتي.

(٢) إذا أحرز في مقام الإثبات وبحسب القرائن أو القواعد العربية رجوع القيد الى أحدهما على نحو يحصل له ظهور فيه، فإنه لا بد من العمل على طبقه بمقتضى حجية الظهور، وإن لم يكن له ذلك الظهور مثل ما إذا قال: أكرم العالم إن جاءك وتردد أمره بين الرجوع الى المادة على نحو يجب تحصيل الشرط أو كان بوجوده الاتفاقية شرطاً وبين الرجوع الى الهيئة (الوجوب) بنحو الشرط المتأخر أو المقارن بأن لم يكن لكل من الاحتمالين مرجح فقد وقع الخلاف في ذلك فالماتن رحمته الله؛ على لزوم الرجوع الى الأصل العملي حينئذٍ لسقوط الكلام عن الظهور بعد فرض تساوي الاحتمالين، فإن كان الشك في وجوب تحصيل القيد وعدمه يكون الأصل الجاري فيه هو البراءة عن الوجوب.

وربما (١) قيل في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة بوجهين أحدهما إن (٢) إطلاق الهيئة يكون شمولياً كما في شمول العام لأفراده فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرها له وإطلاق المادة يكون بدلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة.

(١) القائل هو الشيخ رحمه الله في التقارير فإنه فرض الشك في لزوم تقييد الهيئة وإبقاء إطلاق المادة بحاله أو العكس بأن يقيد إطلاق المادة ويبقى الهيئة على إطلاقه ولا يعترض عليه بأنه كيف عنون المسألة بصورة الدوران بين الأمرين، وهو قائل بعدم إمكان تقييد الهيئة على ما تقدم كلامه مفصلاً لأن ما ذكره هنا من الشك مبني على الفرض والتقييد والمماثلة مع المشهور القائلين بإمكان تقييد الهيئة.

واختار الثاني وهو تقييد المادة وترجيحه على تقييد الهيئة بوجهين.

(٢) حاصل الوجه الأول: هو إنه في صورة الدوران يكون إطلاق الهيئة شمولياً مثل إطلاق ﴿أحل الله البيع﴾^(١)؛ لأن شأن الوجوب هو الاستمرار والدوام إلى أن يؤتى بمسقط له من إطاعة أو معصية أو غيرهما بخلاف المادة، فإن إطلاقها يكون بدلاً نظير الإطلاق في قوله تعالى ﴿فتحرير رقبة﴾^(٢) لأن الواجب هو صرف الوجود من الطبيعة وليس له تكرار ولا استمرار، فإذا دار الأمر بين تقييد أحد الإطلاقين فإنه لا بد من إرجاع القيد إلى ما شأنه البدلية، وإبقاء ما من طبعه الاستمرار والدوام على حاله.

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٩٢.

ثانيهما (١): إن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة ويرتفع به مورده بخلاف العكس وكلما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى، أمّا (٢) الصغرى فلاجل إنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لإطلاق المادة لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة فإن محل الحاجة الى إطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه

(١) الوجه الثاني لترجيح تقييد المادة يكون مركباً من مقدمتين على شكل

قياس برهاني:

المقدمة الأولى وهي الصغرى: إن تقييد الهيئة مستلزم لبطلان محل الإطلاق في المادة فإن كان وجوب إكرام العالم مقيداً بالمجيء في المثال كان بقاء إطلاق الإكرام لغواً، بخلاف العكس فإن الإكرام إن كان مقيداً بالمجيء يكون إطلاق الوجوب مقيداً، أو بعبارة أخرى إن إرجاع القيد الى الهيئة مستلزم لرفع اليد عن إطلاقين بخلاف إرجاعه الى المادة.

المقدمة الثانية وهي الكبرى: كلما دار الأمر في التقييد بين أن يرفع اليد عن إطلاقين أو إطلاق واحد لا ريب في تعيين الثاني؛ لأن التقييد وإن لم يكن موجباً للمجازية على الصحيح إلا أنه على خلاف إصالة الظهور التي هي حجة بيناء العقلاء الذي هو المعتمد في المحاورات العرفية وأمضاها الشارع بالنسبة الى ألفاظ الكتاب والسنة، ففي فرض دوران الأمر بين ارتكاب خلاف ظاهرين أو ارتكاب خلاف ظاهر واحد لا بد من ترجيح الثاني.

(٢) هذا بيان الصغرى وإثباتها وتقريبه كما عرفت: إنه إذا قيّدنا مفاد الهيئة

وأما الكبرى (١) فلأن التقييد وإن لم يكن مجازاً إلا أنه خلاف الأصل ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأمر وبطلان العمل به، وما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الاستاذ العلامة أعلى الله مقامه، وأنت خير (٢) بما فيها أما في الأول (٣) فلأن إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً

(الوجوب) بالمجبيء في المثال فمعناه إنه بدون المجبيء لا وجوب للإكرام، فلا أثر حينئذٍ لإطلاق المادة (الإكرام) بخلاف العكس، فإذا قيدنا الإكرام بالمجبيء وأبقينا الوجوب على إطلاقه فإن له أثر واضح إذ يترتب على هذا الإطلاق وجوب مقدماته بعد فرض كون الوجوب فعلياً؛ لأن الوجوب حسب الفرض يكون حالياً والواجب استقبالياً، وهذه فائدة مهمة لا يستهان بها.

(١) هذا تقرير الكبرى وإثباتها وحاصله أنه: لو دار الأمر بين ارتكاب عمل يوجب بطلان الدليل الآخر وارتكاب ما لا يوجب ذلك لا ريب في تعيين الثاني؛ لأن التقييد حسبما هو التحقيق عند الأصوليين منذ عهد سلطان العلماء رحمته الله وإن لم يوجب المجازية كما سيأتي تفصيله إن شاء الله في محله إلا أنه على خلاف الأصل أعني: إصالة الظهور، ففي فرض تقييد الهيئة وإن لم يلزم تقييد المادة إلا أن المدعى هو عدم بقاء أثر لإطلاقها، ولا فرق في نظر العقلاء بين يقيد أن الإطلاق أو أن يعمل عملاً يرتفع به أثر الإطلاق في كونه على خلاف الظاهر بعد فرض مساواتهما في كونهما على خلاف إصالة الظهور وعلى خلاف حكمة الوضع وهي: التفهيم والتفهيم، بعبارة أخرى: لا فرق في إبطال العمل بالمطلق بين أن يكن على نحو الرفع أو على نحو الدفع.

(٢) هذا شروع في الجواب عن الوجهين.

(٣) هذا هو الجواب عن الوجه الأول وهو: إن إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً

بخلاف المادة إلا إنه لا يوجب ترجيح على إطلاقها لأنه أيضاً يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة غاية الأمر أنها تارة تقتضي العموم الشمولي واخرى البدلي كما ربما يقتضي التعيين أحياناً كما لا يخفى. وترجيح (١) عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالة بالوضع لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق فإنه بالحكمة فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه فلو فرض أنهما في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دلّ على العموم البدلي ومطلق بإطلاقه دلّ الشمولي لكان العام يقدم بلا كلام.

وإطلاق المادة بدلياً كما ذكره، إلا أنه لا وجه لترجيح الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي بعد فرض كون ظهور كل منهما في الإطلاق ناشئاً عن تمامية مقدمات الحكمة فيه، فهما في الظهور على حدّ سواء، مع أن المناط في ترجيح دليل على دليل آخر بالأظهرية، ومجرد الشمولية لا يوجب الأظهرية، بل الشمولية أو البدلية في مرتبة واحدة وسيأتي: إن نتيجة مقدمات الحكمة تختلف بحسب خصوصيات الموارد ففي مورد تنتج المقدمات الشمولية وفي مورد آخر تنتج البدلية وفي ثالث تنتج التعيين مثل مورد صيغة إفعال فإن إطلاقها تقتضي خصوص النفسي العيني التعيني، ولكن الظهور في الجميع على حدّ سواء.

(١) هذا دفع توهم: وهو إن الشمولية إن لم تكن موجبة للترجيح على البدلية فلماذا يقدم العام على المطلق عند التعارض مثل ما إذا قال المولى أكرم عالماً ولا تكرم الفساق؟ فعند التعارض كما إذا كان هناك عالم فاسق فإنه لا بدّ من ترجيح الثاني فيه ويحكم بحرمة إكرامه، وليس ذلك إلا لأنه شمولي والأوّل بدلي. والدفع إنّه: إنّ تقديم الثاني على الأوّل لا إشكال فيه ولا كلام إلا إنه ليس ذلك من جهة شموليته، بل لأجل أن دلالة على العموم بالوضع بخلاف الأوّل فإنّ

وأما في الثاني (١) فلأن التقييد وإن كان خلاف الأصل إلا إن العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماته لا يكون على خلاف الأصل أصلاً إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثلاً التقييد الذي يكون على

دلالة لفظ عالم على الإطلاق يكون بمقدمات الحكمة والدلالة الحاصلة بالوضع تقدم على الدلالة الحاصلة بمقدمات الحكمة، ولهذا لو انعكس الأمر بأن فرضنا دلالة المطلق على الإطلاق كان بالوضع ودلالة العام على العموم بمقدمات الحكمة لزم تقديم الأول على الثاني.

وهذه مسألة وقع الخلاف فيها فالشيخ رحمه الله يرى في المثال لزوم ترجيح الشمولي على البدلي وإن الوجه هو الشمولية، والماتن رحمه الله يرى إن وجه الترجيح هو كون الدلالة بالوضع مع اتفاقهما على لزوم ترجيح العام على المطلق، والصحيح: هو ما ذكرنا من لزوم ترجيح الأظهر على الظاهر فالشمولية في نفسها لا توجب الأظهرية كما ذكره الماتن رحمه الله ما لم تكن هناك عناية أخرى موجبة للأظهرية، فإن تلك العناية قد تكون في طرف البدلية والأمر في الظهور الوضعي، والحكمي أيضاً كذلك فإنه قد تكون في الطرف الدلالة الحاصلة من مقدمات الحكمة عناية خاصة موجبة للأظهرية، وبالجملية: إن موارد التعارض بين العام والمطلق وبين العامين أو المطلقين مختلفة والمناط في الترجيح: هو الأظهرية.

(١) هذا جواب عن الوجه الثاني ومرجعه الى إنكار الصغرى بعد فرض كون الكبرى مسلّمة وإن إرادة ما هو خلاف الظاهر يكون على خلاف الحكمة في التفهيم والتفهيم، إلا إن في تقييد الهيئة لا يلزم ارتكاب خلاف الظاهر في إطلاقين، بل غاية ما يلزم هو المنع عن جريان مقدمات الحكمة في المادة لأن من المقدمات

خلاف الأصل، وبالجمله (١): لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور ليكون [كان] ذاك العمل المشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركا معه في خلاف الأصل أيضاً (٢) وكأنه توهم

أن لا يكون هناك ما يصلح أن تكون قرينة على الخلاف ومع تقييد الهيئة تنتفي هذه المقدمة ففي الفرض لا ينعقد للمادة ظهور في الإطلاق، وليس هذا على خلاف الأصل العقلاني والذي هو خلاف الأصل إرادة خلاف الظاهر من اللفظ، وهذا الأمر غير متحقق في المقام بعد فرض عدم التقييد خارجاً.

(١) هذا بيان وجه إنكار الصغرى وهو: إن المراد من خلاف الأصل العقلاني هو أن يكون للكلام ظهور وأراد المتكلم خلافه، فخلاف الظهور هو فرع الظهور، فإذا فرض إن بتقييد الهيئة لا ينعقد للمادة ظهور في الإطلاق لأجل عدم تمامية مقدمات الحكمة فيه لم يكن ذلك خلاف الأصل العقلاني.

(٢) ذكر هنا مؤيداً للكلام الشيخ رحمته الله وضعفه أمّا المؤيد فهو إنه إذا كان للفظ ظهور في العموم لا بد من حمله عليه كما عليه بناء العقلاء ولا يرفع اليد عن ذلك إلا بأحد أمرين أحدهما: ورود المخصص له والثاني: إيجاد عمل يمنع من الأخذ بالعموم فليكن الأمر في المطلق كذلك.

وأما تضعيفه: فإن الأمر في العام وإن كان كذلك إلا إنه قياس المطلق عليه في غير محله؛ وذلك لأن ظهور العام في العموم يكون بالوضع فإذا تحقق أحد الأمرين كانت هناك قرينة صارفة مانعة عن الأخذ بالظهور الوضعي وهذا بخلاف المطلق فإن ظهوره في الإطلاق يكون بوسيلة مقدمات الحكمة، فإن تمت فقد انعقد له ظهور في ذلك وإن لم تتم كما هو المفروض في محل الكلام حيث لم تتم مقدمات الحكمة في المادة بعد فرض تقييد الهيئة فلا يحصل له ظهور في الإطلاق.

إن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت ورفع اليد عن العمل به تارة لأجل التقييد وأخرى بالعمل المبطل للعمل به، وهو فاسد لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات، نعم (١) إذا كان التقييد بمنفصل ودار الأمر بين الرجوع الى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة فتأمل.

أقول: سيأتي في بحث ألفاظ العموم أنه يصرّح بأن ظهور بعضها في العموم يكون بالإطلاق لا بالوضع، فما ذكره هنا على نحو العموم منافٍ لما سيذكره هناك. (١) استدرك عمّا ذكره في مسألة الدوران من أن ما ذكرناه من عدم الترجيح هو في المقيد المتصل، وأمّا إذا كان المقيد منفصلاً فقد انعقد لكل من القيد والمقيد ظهور في الإطلاق وحينئذ يتم ما ذكره الشيخ رحمه الله من لزوم ترجيح إطلاق الهيئة وتقييد المادة.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

ويمكن أن يناقش بأنه: في فرض انفصال دليل المقيد وانعقاد الظهور لكل من المقيد والمقيد في الإطلاق وتعارض الإطلاقان لابد للترجيح من دليل يبين أظهرية الراجح وهو مفقود فرضاً، فلا فرق بين المقيد المتصل والمنفصل في عدم الترجيح ولعله لهذا أمر بالتأمل. نعم يختلف المتصل عن المنفصل بأنه في أن الأول لا ينعقد لكل منهما ظهور في الإطلاق من جهة عدم تمامية مقدمات الحكمة لوجود ما يصلح أن تكون قرينة بالنسبة الى كل من الإطلاقين، وفي الثاني قد انعقد الظهور لكل من الإطلاقين بعد فرض تمامية مقدمات الحكمة بالنسبة الى كل منهما، فيقع التنافي بينهما ولا مرجح لأحدهما على الآخر فيتساقطان بالتعارض.

ومنها: تقسيمه الى **النفسي والغيري** وحيث (١) كان طلب شيء وإيجاده (٢) لا يكاد يكون بلا داع فإن كان الداعي فيه التوصل به الى واجب لا يكاد يمكن التوصل بدونه اليه لتوقفه عليه فالواجب غيري

النفسي والغيري

(١) هذا التقسيم أشد ارتباطاً بمسألة مقدمة الواجب من سائر التقسيمات لأن وجوب المقدمة على القول به غيري، فلا بد من الاعتناء الأكثر بهذا التقسيم. ذكرنا لكل من الواجب الغيري والواجب التوصلّي تعاريف والمشهور هو: إنّ الواجب النفسي ما أمر به لنفسه والغيري ما أمر به لأجل غيره، وأورد عليه كما في التقرير بأنّ التعريف لم يكن مانعاً لأنّ كثيراً من الواجبات النفسية داخلة في الواجبات الغيرية لأنّها مطلوبات شرعاً لأجل غايات هي خارجة عن حقيقتها فيصدق عليه أنّه أمر لأجل غيره، ثمّ قال: فالأولى تحديدهما هو: إنّ الواجب الغيري ما أمر به للتوصل الى واجب آخر والنفسي ما لم يكن كذلك فإنّه سيتم فيه الطرد والعكس وسيأتي الإشكال عليه في المتن.

والماتن رحمه الله حسب عادته عدل عن التعريف الى بيان خصوصيات الواجبين لأنّه يرى إنّ هذه التعاريف كلها ليست بتعاريف حقيقية، فيمكن معرفتهما عن طريق الخصوصيات أحسن من ذكر التعريف.

(٢) لأنّه فعل اختياري لا بدّ وأن يكون له داعياً والداعي لإنشاء الوجوب إمّا أن يكون التوصل به الى واجب آخر وكان الآخر متوقفاً على هذا المنشأ بحيث لا يتوصل اليه بدونه، وإمّا أن لا يكون الداعي اليه ذلك فالأول هو: الواجب الغيري والثاني هو: الواجب النفسي.

وإلاّ فهو نفسي سواء (١) كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه
 كال معرفة بالله تعالى أو محبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه كأكثر
 الواجبات من العبادات والتوصّليات هذا لكّنه (٢) لا يخفى إنّ الداعي
 لو كان هو محبوبيته كذلك أي بما له من الفائدة المترتبة عليه كان

(١) الواجب النفسي قد يكون محبوباً ذاتاً لا لما يترتب عليه من الفائدة
 كمعرفة الله سبحانه، وقد يكون محبوباً لما يترتب عليه من الفائدة كغالب
 الواجبات النفسية بناءً على ما هو الصحيح: من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد
 ولهذا اشتهر: (إنّ الواجبات الشرعية أُلطاف في الواجبات العقلية) سواء كان
 الواجب عبادياً أم توصّلياً ويندرج فيه الواجبات الاختيارية. ثمّ إنّ في التمثيل
 للأول بالمعرفة إشكالاً لما ذكر لها من الفائدة في علم الكلام من أداء شكر المنعم
 بها ودفع احتمال الضرر بها والوصول إلى كمال النفس بها، والصحيح أنّه: لا يعرف
 له مثلاً.

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

(٢) هذا إشكال على القرارات من أنّه يرد عليه ما أورده على التعريف
 المشهور: من استلزامه لدخول غالب الواجبات النفسية في تعريف الواجب
 الغيري؛ لأنّ الفوائد التي من أجلها أوجب الشارع الواجبات توصّلياً كان الواجب
 أم تعبدياً تكون دواعي للتوصّل به إلى الواجب فالصلاة واجبة لكونها معراج
 المؤمن، فيلزم على التعريف أن تكون واجبة غيرية مع أنّ الأمر ليس كذلك،
 فإشكال عدم الطرد وارد عليه أيضاً.

ويمكن الجواب عنه بأنّ: مراد الشيخ رحمه الله من (الواجب الآخر) في التعريف:
 ما تعلّقت به الإرادة مستقلاً وكلّف بأن يؤتى به، وهذا لا ينطبق على الفوائد
 والملاكات المترتبة على متعلقات الأحكام.

الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعا الى إيجاب ذي الفائدة، فإن قلت (١): نعم وإن كان وجودها محبوباً لزوماً إلا أنه حيث كانت من الخواص المرتبة على الأفعال التي ليست داخلية تحت قدرة المكلف لما كاد يتعلق بها بهذا الإيجاب، قلت (٢): بل هي داخلية تحت القدرة لدخول أسبابها تحتها والقدرة على السبب

(١) هذا إشكال على الإيراد المتقدم وحاصله: هو إن الفوائد المترتبة على متعلقات الأحكام المعبر عنها بالمصالح وإن كانت محبوبة للمولى، إلا أنه لا يتعلق الطلب بها لأنها من قبيل الخواص المترتبة على الأشياء والخارجة عن قدرة المكلف.

(٢) هذا جواب الإشكال وهو: إن الفوائد والمصالح وإن لم تكن مقدورة في نفسها إلا إنها من المسببات التي تكون مقدورة بالقدرة على أسبابها، فهي مقدورة بالواسطة فتكون مقدورة، ولهذا نرى الأمر بكثير من المسببات التي تكون أسبابها مقدورة كالطهارة الحاصلة من الغسل في قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾^(١) والنكاح مثل (تناكحوا) والعتق مثل: (اعتق رقبة) وكذلك التملك والطلاق وأمثال ذلك، فلو كانت غير مقدورة لما تعلّق التكيف بها.

والمحقق النائي رحمته يرى: إن المصالح ليست من قبيل المسببات المقدورة السبب وإنما هي معلولة لما يكون بعض أجزاء علته مقدوراً وبعضها غير مقدور، وأورد عليه سيدنا الاستاذ: من أن الغرض الأقصى وإن كان خارجاً

قدرة على السبب وهو واضح وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتملك والتزويج والطلاق والعناق الى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية، فالأولى (١) أن يقال: إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً إلا أن ذا الأثر لما كان معنواً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل وبذم تاركه صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك ولا ينافيه كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعاً بخلاف الواجب الغيري لتمخض وجوبه في أنه لكونه

عن القدرة ولكن الغرض الأدنى وهو الإعداد والتهيؤ يكون مقدوراً للمكلف وهو كافٍ في مقدوريته، والصحيح: إن الطريق الموصل الى الغرض الأقصى نوعاً غالباً في علم الله هو ما أمر به فإن تمكن المكلف من تطبيقه دقيقاً ولم يخطأ في تشخيصه يكون موصلاً اليه قطعاً، إلا إن ذلك غير ميسر إلا للأولياء الذين هم خزان علمه ومغادر حكمته، فالمانع ليس عدم القدرة الذي ادّعاه النائي ﷺ وإنما هو جهلنا بالسبب الحقيقي حتى يظهر الله وليه ويعلمنا شيئاً من علومه.

(١) هذا هو التعريف الصحيح المقتبس من تعريف الشيخ ﷺ مع التصحيح والتصليح وحاصله: إن كلاً من الواجب النفسي والواجب الغيري يكون لازماً للفائدة والأثر المترتب عليه من المصالح الداعية الى الأمر به، وإن وجوبه يكون تابعاً لتلك المصلحة إلا إن الفعل قد يكون بالإضافة الى كونه ذا فائدة مع ذلك يكون معنواً بعنوان حسن ومتصفاً بالحسن الذاتي الذي يستقل العقل بمدح فاعله وذم تاركه، ولأجل ذلك الحسن صار مطلوباً للمولى، فالأمر به لم يكن لأجل كونه ذا فائدة فحسب بل لأجل كونه ذا حسن ذاتي، وقد لا يكون بالإضافة الى كونه ذا

مقدمة لواجب نفسي وهذا أيضاً لا ينافي أنه يكون معنوياً بعنوان حسن في نفسه إلا أنه لا دخل له في إيجابه الغيري ولعله (١) مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه وما أمر به لأجل غيره فلا (٢) يتوجه عليه الاعتراض بأن

فائدة ذا حسن وإن الأمر به لم يكن لأجل كونه حسناً، إن كان في نفسه حسناً، فالأول هو الواجب النفسي والثاني هو الواجب الغيري.

فالواجب النفسي هو ما يكون الأمر به منبعثاً عن حسنه الذاتي لا عن المصالح المترتبة عليه حتى يكون بلحاظه واجباً غيرياً، والواجب الغيري هو ما لم يكن الأمر المتعلق به منبعثاً عن حسنه الذاتي سواء كان معنوياً بالحسن كالطهارات الثلاث فإن الوضوء نور كما في الحديث، إلا إن الأمر به لم يكن لذلك، أم لم يكن معنوياً بالحسن كنصب السلم للصعود على السطح، فعلى هذا التعريف تكون النفسية والغيرية صفتان إضافيتان وعلى تعريف الشيخ رحمته الله إنهما متباينان. أقول: لا شك في أن الواجبات النفسية كلها معنونة بعنوان حسن إلا أنه لا يلزم أن يكون ذاتياً بل يمكن أن يكون بالوجوه والاعتبار، وهذا الأمر موجود في الواجبات الغيرية فتعريف المتن أيضاً لم يرجع الى محصل.

(١) هذا توجيه لتعريف المشهور على نحو ينطبق على تعريفه الأخير وهو أنه يحتمل أن يكون مرادهم من الواجب النفسي: ما أمر به لنفسه أي لحسن نفسه ومن الواجب الغيري: ما أمر به لأجل غيره أي لكونه مقدمة لذي عنوان حسن على حذف المضاف.

(٢) بما ذكر من التوجيه يسلم تعريف المشهور عن إيراد التقريرات عليه وهو: (استلزامه لصيرورة جل الواجبات لو لا كلها واجبات غيرية لأن جلّها مطلوبات لأجل غايات هي خارجة عن حقيقتها).

جلّ الواجبات لولا الكلّ يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية فإنّ المطلوب النفسي قلّ ما يوجد في الأوامر فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها فتأمل.

ثمّ (١) أنّه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين وأمّا إذا شك في واجب أنّه نفسي أو غيري **فالتحقيق** (٢): إنّ الهيئة وإن كانت موضوعة

ولكن في هذا التوجيه مضافاً الى وجود الكلفة الشديدة والإضرار من دون قرينة عليه، أنّه: غير مقصود لهم لأنّهم أرادوا به أنّه لا يكون الواجب النفسي غاية غير إتيان متعلّقه بعنوان لا بعنوان حسن المنطبق عليه، فأيراد الشيخ رحمه الله يكون وارداً عليه، وقد أطال الكلام في التعريف وهو منافٍ لمبناه من أنّه تعريف لفظي وشرح الاسم فإن كان الغرض من التعريف إعطاء عنوان مشير الى المعرف فتعريف المشهور كافٍ لذلك وإن كان الغرض منه معرفة كنههما فالأحسن تحصيلها عن طريق الخواص والمميزات، وحيث لا ثمرة عملية له فلا طائل لإطالة الكلام فيه.

(١) هذا هو البحث المهم في المسألة وهو: إنّ كثيراً من الواجبات الشرعية يكون نفسيته أو غيريته معلومة إلاّ إنّ هناك موارد يشك في كون وجوبه نفسياً أو غيرياً مثل: صلاة الطواف ومتابعة المأموم للإمام في الجماعة، وفي مثله هل الأصل يقتضي البناء على النفسية أو على الغيرية؟ وقد ذهب الى كلّ منهما جماعة من الأعلام فالماتن رحمه الله تبعاً لجماعة اختار الأول، وجماعة منهم الشهيد اختاروا الثاني والكلام هنا لا بد من أن يقع في مقامين أحدهما: فيما يقتضيه الأصل اللفظي والثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي بعد فقد الدليل اللفظي.

(٢) هذا كلام في المقام الأول وهو: إنّ الأمر وإن كان موضوعاً لجامع

لما يعمّها إلا أن إطلاقها يقتضي كونه نفسياً فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم، وأمّا (١) ما قيل: من أنّه لا وجه للاستناد الى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها للأفراد التي لا يعقل فيها التقييد نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صح القول بالإطلاق لكنّه بمراحل من الواقع إذ لا شك في اتصاف

الطلب الصادق على النفسي والغيري إلا أن إطلاق الصيغة بضميمة مقدمات الحكمة يقتضي النفسية لأن الغيرية تحتاج الى بيان زائد، فإذا كان مرا المتكلم الغيرية لزم على الحكيم أن يبيّنه حتّى لا يلزم الإخلال بالغرض، ومع عدم البيان لا بد من البناء على الإطلاق كما تقدّم ذلك في أبحاث الصيغة، ففي صورة الشك لا بد من البناء على إصالة النفسية.

(١) القائل هو: الشيخ رحمه الله على ما في تقريراته ذكره إيراداً على إصالة النفسية وبنى إirاده على مقدمتين إحداهما: إنّ مفاد الصيغة معنى حرفي وهو جزئي غير قابل للتقييد، فإذا لم يكن قابلاً للتقييد لم يكن قابلاً للإطلاق لأنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة، الثانية: لا شك في أنّ الفعل المأمور به إنّما يتصف بالمطلوبية من جهة تعلق مصداق الطلب اليه الذي يكون بالحمل الشائع طلباً وقائماً بنفس المولى لا مفهومه، وهو غير قابل للتقييد، والذي يعقل تقييده هو مفهوم الطلب ولكنه لا يتصف الفعل الخارجي المطلوب بمفهوم الطلب والإرادة بالوجدان، كما إنّ الفعل يصير مراداً بواسطة واقع الإرادة وحقيقتها به لا بواسطة مفهومها بلا ريب.

الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب فإنَّ الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الإرادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها وذلك واضح لا يعتريه ريب، ففيه (١): إنَّ مفاد (٢) الهيئة كما مرَّت الإشارة اليه ليس الأفراد بل هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي والذي يكون بالحمل الشائع طلباً وإلا لما صحَّ إنشاؤه بها ضرورة: إنَّه من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة: نعم (٣) ربما يكون هو السبب بإنشائه كما يكون غيره أحياناً واتصاف (٤) الفعل بالمطلوبية

(١) هذا شروع في الجواب عن كلتا المقدمتين.

(٢) هذا هو الجواب عن المقدمة الأولى وحاصله: إنَّ مفاد الهيئة ليس مصداق الطلب الذي هو صفة قائمة بالنفس وهو فرد خارجي غير قابل للإطلاق والتقييد، بل مفادها هو مفهوم الطلب الذي هو قابل للإطلاق والتقييد وذلك لأنَّ الطلب الخارجي الذي هو مصداق الطلب أمر خارجي وناشٍ من أسباب خاصة فلا يمكن أن ينشأ بالصيغة مع أنَّ الطلب إنَّما يتحقق بسبب الإنشاء فلا بد وأن يكون المنشأ أمراً قابلاً للإنشاء وليس ذلك إلاَّ مفهوم الطلب كما تقدم في بحث الصيغة.

(٣) ذكر في هذا الاستدراك إنَّه: قد يكون الطلب الخارجي داعياً وسبباً للإنشاء كما قد يكون الداعي له غيره مثل التمني والترجِّي والتهديد وأمثال ذلك ممَّا ذكر معنى للصيغة، إلاَّ إنَّ ذلك لا يقتضي أن يكون مفاد ذاك المعنى الصيغة كما إنَّ بقية الدواعي أيضاً لا تكون مفاد الصيغة.

(٤) هذا هو الجواب عن المقدمة الثانية وحاصله: إنَّ الفعل المأمور به قد

الواقعية والإرادة الحقيقية الداعية الى إيقاع طلبه وإنشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكاً الى مراده الواقعي لا ينافي اتصافه بالطلب الإنشائي أيضاً والوجود الإنشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن بل كان إنشاؤه بسبب آخر ولعل (١) منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد

يتصف بالمطلوبة الحقيقية كما ذكره الشيخ رحمه الله وقد يتصف بالمطلوبية الإنشائية وقد يتصف بهما، وتوضيحه: (على ما تقدم في معنى الصيغة) إن النسبة بين الطلب الحقيقي الذي هو صفة من صفات النفس والطلب الإنشائي أعني ما قصد حصول مفهومه بلفظه على مبنى المشهور لتعريف الإنشاء - وإيجاد اللفظ بداعي إبراز ما في نفسه من الطلب (على مبنى المختار تبعاً للسيد الاستاذ) هو العموم من وجه، فإذا قال المولى لعبده: اسقني ماء، وجاء العبد بالماء فإن كان المولى عطشاناً واقعاً ففعل العبد كما يتصف بكونه مطلوباً إنشائياً يتصف بكونه مطلوباً حقيقياً أيضاً، وإن لم يكن عطشاناً وإنما أراد بذلك اختبار العبد فإنه يتصف بكونه مطلوباً إنشائياً، وإن لم يطلب منه السقي لمانع وكان في الواقع عطشاناً فإن إتيانه الماء يتصف بالمطلوبية الحقيقية.

فما أفاده في المقدمة الثانية من أن الفعل يتصف بالمطلوبية الحقيقية فقط غير صحيح، بل إنه كما تتصف بها كذلك تتصف بالإنشائية وقد تتصف بهما، وإن الاتصاف بهما هو ما إذا أنشأ الطلب وكان داعيه للإنشاء الطلب الحقيقي الذي كان في نفسه لا التمني أو الترجي أو غيرهما، وهذا لا يثبت ما ادعاه من أن مفاد الصيغة هو مصداق الطلب وهو غير قابل للتقييد، بل مفادها هو مفهوم الطلب وهو قابل للتقييد.

(١) هذا توجيه كلام الشيخ رحمه الله ومناقشته: وهو إنه لا حظ للتعبير

الصيغة بالطلب المطلق فتوهم منه إن مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، ولعمري إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق.

فالطلب (١) الحقيقي إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي أن [لا] يكون مفاد الهيئة قابلاً له وإن تعارف تسميته بالطلب أيضاً وعدم تقييده بالإنشائي لوضوح إرادة خصوصه وأن الطلب الحقيقي لا يكاد

المتعارف عن مفاد الصيغة بأنه (الطلب) مطلقاً من دون تقييد له بالحقيقي والإنشائي، وتوهم إن مرادهم بذلك هو خصوص الحقيقي الذي هو طلب بالحمل الشائع وإنه فرد خارجي لا يكون كلياً حتى يكون قابلاً للتقييد كما لا يكون له إطلاق، مع إن المراد مفهوم الطلب لتعلق الإنشاء به والإنشاء لا يتعلق إلا بالمفهوم كما هو الحال في جميع موارد الإنشاء وينشأ ما ذهب إليه ﷺ هو اشتباه المفهوم بالمصداق الذي قد يقع من الأعلام.

(١) المراد منه مصداق الطلب الذي هو صفة من الصفات النفسانية وهو فرد لا يقتضي الإطلاق والتقييد، إلا إن مفاد الهيئة هو مفهوم الطلب ويعبر عنه بالطلب الإنشائي وأما ما نشأه من التعبير عن مفهوم الصيغة بالطلب (الطلب) المطلق من دون تقييد له بالإنشائي فلاجل وضوح إن الطلب الحقيقي أمر تكويني غير قابل للإنشاء فلا يتوهم من الإطلاق غير الطلب الإنشائي.

تكرر هذا النزاع بين العلمين في مفاد الصيغة فالشيخ ﷺ يرى إنه هو الطلب الحقيقي وإن الفعل يتصف بالمطلوب حقيقية، والماتن ﷺ يرى إنه هو الطلب الإنشائي لأنه هو قابل بالصيغة والطلب الحقيقي لا ينشأ بالصيغة لأنه أمر تكويني، وما وقع منهما غريب فإن كلاً من الطرفين وجود إسمي لا يمكن أن يكون مدلولاً للصيغة الذي هو معنى حرفي فلا بد من أن يكون مفادها النسبة الطلبية، وهل إنها قابلة للتقييد أم لا؟ فقد تقدم الكلام فيه في مسألة الواجب المشروط.

ينشأ بها كما لا يخفى. فانقدح (١) بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط كما مر هاهنا بعض الكلام وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والإرادة ما يجدي المقام، هذا إذا كان هناك إطلاق.

وأما (٢) إذا لم يكن فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما

(١) تبين ممّا تكلم به هاهنا (مسألة مقدمة الواجب) حيث استوعب البحث عنه في مسألة الواجب المشروط، كما تكلم عنه في بحث الصيغة من أن مفادها هو الطلب الإنشائي ولا أقل من انصرافه اليه عند الإطلاق وهو قابل للتقييد بالشرط لأنه كلي ويكون له إطلاق، وحينئذٍ عند الشك في النفسية والغيرية لا مانع من التمسك بإطلاق الهيئة لدفع احتمال الغيرية، وتلخص الكلام في المقام الأول إنه: لا مانع من التمسك بالأصل اللفظي لإثبات الغيرية.

(٢) هذا هو الكلام في المقام الثاني وهو ما يقتضيه الأصل العملي إن لم يمكن التمسك بالأصل اللفظي كما إذا لم يكن لدليل الوجوب بإطلاق بأن كان مجملاً أو لم يكن لفظياً ومحصل الكلام فيه: تارة يكون عالماً بوجوب ما احتمال أن يكون مشروطاً بالذي يشك في نفسيته أو غيريته وكان التكليف بالنسبة اليه فعلياً، وأخرى يشك في وجوبه فعلاً ففي الصورة الأولى يجب الإتيان بما يشك في نفسيته أو غيريته لقاعدة الاشتغال، وفي الصورة الثانية يكون من موارد الشك في التكليف فيرجع الى البراءة مثال ذلك: ما إذا شك في أن الضوء واجب غيري لقراءة القرآن أو إنه مطلوب نفسي، فإن كان وجوب قراءة القرآن فعلياً وجب الإتيان بالوضوء وإن لم يعلم جهة وجوبه، وإن لم يكن وجوبها فعلياً بل كان مشكوكاً فيرجع الى البراءة بالنسبة الى الوضوء.

احتمل كونه شرطاً له فعلياً للعلم بوجوبه فعلاً وإن لم يعلم جهة وجوبه،
والأ (١) فلا لصيرورة الشك فيه بدوياً كما لا يخفى.

(١) في العبارة إيجاز مخلّ والصحيح أن يقول: (وإن لم يكن التكليف به
فعلياً فلا يجب الإتيان به) وهي تشمل صورتَي العلم بعدم الوجوب والشك فيه.
وأورد عليه المحقق النائني رحمته بأن: المفروض في الصورة الأولى العلم
بوجوب كلّ من الواجبين والشك في تقييد أحدهما بالآخر فبالنسبة إلى التقييد
تجري البراءة فتثبت النفسية للمكلف أن يأتي بكل من الواجبين قبل الآخر مثل
ما إذا علم بوجوب الإحرام والطواف مثلاً وشك في تقييد الطواف بالإحرام
فبالنسبة إلى التقييد تجري البراءة وتكون النتيجة جواز إتيان الإحرام قبل الطواف
وبعده (١).

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ بأننا: نعلم إجمالاً بأن الطواف إما أن يكون مقيداً
بالإحرام وإما أن يكون واجباً نفسياً، ومقتضى تنجز العلم الإجمالي وجوب
الاحتياط عليه بعد فرض عدم جريان الأصل النافي في كلّ منهما، فلا محيص عن
الاحتياط عقلاً بالإحرام أولاً ثم الطواف بعده لأنّ المقام نظير العلم الإجمالي بين
المتباينين والنتيجة: إنه لا بد من معاملة الوجوب الغيري مع الإحرام (٢).

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ١٧٠.

(٢) المحاضرات: ج ٢، ص ٣٩٢.

تذنيب الأول (١): لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه

التذنيب الأول

(١) هذا التذنيب منعقد لدفع إشكالين على بعض الواجبات الغيرية ومنشأهما هو: إنَّ للواجب الغيري خاصتان يمتاز بهما عن الواجب النفسي إحداهما: إنَّ الواجب الغيري لم يستتبع ثواباً في امتثاله ولا عقاباً في عصيانه والواجب النفسي يستتبعهما، فلو ترك الواجب الذي له مقدمات لا يستحق إلاَّ عقاباً واحداً وفي فرض امتثاله لا يستحق إلاَّ ثواباً واحداً. ثانيهما: إنَّ الواجب الغيري وجوبه توصلي لا يعتبر في امتثاله قصد القربة إلاَّ إننا نرى في الواجبات الغيرية ما ليس فيه الخاصتان، أمَّا الخاصة الأولى: فإنه قد ورد بالنسبة الى بعض المقدمات الثواب وأمَّا الخاصة الثانية: فإنَّ هناك بعض الواجبات الغيرية يعتبر في صحتها قصد القربة، ويمكن المثل للجهتين بالطهارات الثلاث.

وليعلم: إنَّ المتكلمين تسالموا على أنَّ العقوبة على المعصية يكون من باب الاستحقاق عقلاً لأنَّ العبد في معصيته يكون طاعياً ومرتدداً على المولى الذي هو ظلم له بالحمل الشائع وقبيح عقلاً، كما تسالموا على أنَّ الثواب للانقياد (وهو إتيان العمل برضاء كونه مطلوباً) يكون من باب التفضل ويستحق فاعله المدح، وأمَّا بالنسبة الى الطاعة فقد اختلفوا فذهب جمهور العامة وأكثر المتكلمين من العدلية على استحقاقه الثواب، وذهب جمع من المحققين منهم شيخنا المفيد رحمته الله الى أنَّ الثواب لها من باب التفضل، وهذا هو الأقرب لأنَّ الاستحقاق بمعنى ثبوت الحق للمطيع بإزاء إطاعته على نحو يكون منعه عنه ظلماً فإنه قابل للمنع؛ لأنَّ

ومخالفته عقلاً وأما استحقاقهما على امتثال الغيري ومخالفته ففيه (١)
إشكال

اللازم عقلاً على العبد الجري على رسم العبودية والعمل بما يأمره المولى لا لطمع
أجر وجزاء، والعبد بالنسبة الى التكاليف الإلهية جارٍ على طبق وظيفة العبد
بالنسبة الى المولى لا الأجير بالنسبة الى المستأجر، ولا ينافي ذلك استحقاقه
المدح من العقلاء فإن ذلك غير ما هو المبحوث عنه في محل النزاع كما إن ذلك لا
ينافي استحقاقه شرعاً للثواب بإزاء إطاعته بمعنى إن المولى يشبه وفاء للوعد
الذي وعد عباده المطيعين بثواب من الجنة وإن خلف الوعد قبيح، فإن هذا ليس
استحقاقاً عقلياً لسبقه الوعد ولولاه لما كان له شيء عقلاً، فالاستحقاق العقلي
للتواب غير ثابت بالنسبة الى التكاليف النفسية فضلاً عن الغيرية فما ذكره في
المتن بقوله: (لاريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته
واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً) صحيح بالنسبة الى العقاب
وممنوع بالنسبة الى الثواب.

(١) وجه الإشكال هو إن الثواب والعقاب تابعان للأمر الحقيقي الصادر
بداعي البعث الحقيقي، وهذا الأمر ثابت في الأوامر النفسية، وأما الأوامر الغيرية
فإنها صادرة بداعي إمكان الوصول الى امتثال الأمر النفسي، فلو فرض إمكان
وصوله إليه بدون الإتيان بالمأمور به بالأمر الغيري لم يتعلّق به أمر. فبناءً على هذا
ان من امتثال الأمر الغيري فهو وإن كان مطيعاً لأمر صادر من الشارع الذي كان
العقل يحتم عليه العمل على طبقه، إلا إن صدوره لم يكن لأجل مصلحة في متعلقه
بل هو لأجل مصلحة الوصول الى الواجب النفسي، وفي مثله لا يستقل العقل
باستحقاق العقاب على معصيته كما لا يكون أهلاً لتفضل المثوبة اليه.

وإن (١) كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات، نعم (٢) لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة وزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها

ولأجل هذا الإشكال ذهب جمع من الأساطين منهم الشيخ الأعظم والماتن رحمهما الله الى أن طاعة الأمر الغيري لم يكن مورداً للثواب وعصيانه لم يكن مورداً للعقاب، وعن بعض على ما نقله في القوانين ثبوتها على الأمر الغيري، وعن المناهل احتمالها، وعن الغزالي رحمهما الله ثبوت الثواب دون العقاب، وعن بعض عكس ذلك واختار سيدنا الإستاذ أن العقاب لا يترتب إلا على ترك ذي المقدمة ولكن الثواب يترتب على فعلها إذا قصد بها الامتثال فيستحق ثواباً زائداً على ثواب ذي المقدمة (١).

(١) لأن العقل الذي هو الحاكم بالاستقلال في استحقاق العقاب وعدمه لا يرى في امتثال الواجب النفسي أكثر من ثواب واحد وإن كانت له مقدمات كثيرة، وكذلك لا يرى في مخالفته أكثر من عقاب واحد كما يشهد به الوجدان.

(٢) في هذا الاستدراك ذكر إنه لا مانع من استحقاق العقوبة على مخالفة الأمر النفسي عند ترك المقدمة لأنه بمجرد ترك المقدمة يصدق عليه الشروع في المعصية، وكذلك لا مانع من زيادة الثواب للواجب النفسي إذا أتى بالمقدمة مع

وعليه (١) ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات، أو على التفضل فتأمل جيداً.

وذلك (٢) لبداهة أن موافقة الأمر الغيري بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسي لا توجب قرباً ولا مخالفته بما هو كذلك بعداً والمثوبة والعقوبة إنما تكونان من تبعات القرب والبعد.

القصد لأن الإتيان بالمقدمة يوجب زيادة المشقة في الواجب النفسي فيشمله ما ورد من أن أفضل الأعمال أحمرها وأن الأجر على قدر المشقة.

(١) على ما استدركه ينزل ما ورد في بعض الآيات والروايات ترتب الثواب على الإتيان بالمقدمة مثل قوله تعالى: ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿ذلك بأنه لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخنصة في سبيل الله ولا يطاءون موطئاً يغيظ الكفار﴾^(٢) وقد وردت الروايات في ثواب المشي إلى بيت الله الحرام^(٣) أو إلى زيارة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام^(٤) أو زيارة أبي عبد الله عليه السلام^(٥).

(٢) هذا التعليل للزوم توجيه تلك النصوص بما ذكر وعلى خلاف ظاهرها لأن إبقائها على ظاهرها يستلزم تخصيص الحكم العقلي القطعي وهو: إن الثواب لا بد وأن يكون بملاك القرب كما إن العقاب لا بد وأن يكون بملاك البعد، ومن

(١) سورة النساء: ١٠٠.

(٢) سورة التوبة: ١٢٠.

(٣) الوسائل، كتاب الحج ب ٣٢ من أبواب وجوب الحج وشرائطه.

(٤) الوسائل، ب ٢٤ من أبواب المزار وما يناسبه.

(٥) الوسائل، ب ٤١ من أبواب المزار وما يناسبه.

البد يهي إن امتثال الأمر الغيري بما هو امتثال له (مع قطع النظر عن كونه شرو عافى إطاعة الأمر النفسي) لم يكن مقرباً للعبد نحو رضوان الله تعالى، كما إن مخالفته كذلك لم يكن موجباً للبعد عن ساحته سبحانه، وحيث إن حكم العقل بذلك غير قابل للتخصيص ولهذا أجبنا أن نؤول ما ظاهره على خلاف ذلك من الآيات والروايات.

والذي ذكره من أن الثواب والعقاب يكون بملاك القرب والبعد موافق لما سيأتي في بحث التجري، ولكنه في مسألة الطلب والإرادة بني على تبعية الثواب والعقاب السعادة والشقاوة والمبنيان على خلاف التحقيق، والصحيح: إن الثواب يكون من باب التفضل والعقاب يكون من باب الاستحقاق وبإزاء إظهار الطغيان والتمرد والعصيان للمولى الذي هو ظلم وقبيح.

ثم إنهم ذكروا التوجيه النصوي المتقدم وجوهاً منها: إن العقل يحكم بعدم المساوات بين ما يؤتى بعمل من دون مقدمة وما يؤتى به مع مقدمات شاقة واجبة عليه، والجواب: إن ذلك مسلم إلا أن ذلك لا يستلزم أن يكون الثواب والعقاب للمقدمة بل يمكن أن يكون لذي المقدمة من جهة صيرورة الواجب الأصلي أحزم الأعمال.

ومنها: إن الإتيان بالمقدمة بقصد امتثال أمرها يصدق عليه انقياد آخر غير الانقياد للأمر النفسي فيثاب ثواب الانقياد، والجواب: عند الشروع في أول مقدمة بقصد إتيان الواجب النفسي الى انتهاء العمل يعد الجميع في نظر العقل انقياداً واحداً مستمراً نظير الإتيان بالواجب المركب من الأجزاء التدريجية الحصول الارتباطية.

إشكال (١) ودفع أما الأول (٢): فهو إنه إذا كان الأمر الغيري بما هو لا إطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على امثاله فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات حيث لا شبهة في حصول الإطاعة والقرب والمثوبة بموافقة أمرها؟ هذا مضافاً الى أن الأمر الغيري لا شبهة في كونه توصلياً وقد اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربة،

ومنها: إن في صورة الإتيان بالمقدمة بقصد الامتثال ولكن عرض له العجز من الإتيان بالواجب النفسي، فإن ما أتى به يكون عملاً قريباً يستحق الثواب عليه فليكن الأمر في صورة التمكن من الإتيان بالواجب النفسي كذلك، والجواب: في صورة التمكن وإتيان الواجب النفسي يستحق ثواب الإنقياد للواجب من البدو الى الختم إن كان للعمل مقدمة، ومن الشروع في أول جزء من أجزاء العمل إن كان مركباً حصل المطلوب النفسي أم لم يحصل، ويشترط أن يكون مستمراً في إتيان العمل إلا أنه صادفه مانع من الإتمام، وأما إذا ترك الاستمرار فيه عمداً ومن دون عذر فلا يستحق شيئاً من الثواب بالنسبة الى ما أتى به لأنه كان مشروطاً بأن لا يتراجع اختياراً على نحو الشرط المتأخر.

(١) هذا الإشكال ودفعه مذكورات في التقريرات وهو البحث المقصود من إنعقاد التذنيب له وما تقدم كان من المقدمة لذلك.

(٢) تقدم إن الإشكال في الطهارات الثلاث يكون من ناحيتين الأولى: إن الأمر الغيري لا طاعة له مستقلة لأنه لازم الأمر النفسي كما لا يكون في امثاله تقرب الى الله سبحانه، وحيث لا تقرب معه لا ثواب عليه فهذه الثلاثة متلازمة: الإطاعة المستقلة وحصول التقرب به واستحقاق الثواب عليه وهذه الثلاثة مختصة بالأمر النفسي، وحيث إن الطهارات شرط لصحة الصلاة والطواف ومقدمة لهما فلا بد أن لا يترتب على فعلها الثواب مع أنه ورد الثواب على فعلها، وهذا هو الإشكال من الناحية الأولى.

.....
الثانية: إنَّ الأمر المتوجه الى المقدمة إنّما هو لأجل التوصل الى امتثال
 ذبيها فيكون الإتيان بها بداعي المطلوب النفسي فلا بد من أن يكون أمرها توصلياً
 وإنَّ العبادية مختصة بالأوامر النفسية، مع أنَّ الطهارات الثلاث عبادة يعتبر في
 وقوعها التقرب وهذا هو الإشكال من الناحية الثانية.

وذكر المحقق الأصفهاني رحمته وجهاً آخر لإثبات توصلية الأمر الغيري
 وهو: إنَّ الأمر الغيري كما يكون تابعاً للنفس في الوجود يكون تابعاً له في
 المحركة أيضاً، وحيث أنَّ محركته غير مستقلة فلا يصلح للتقرب به ^(١)، وكلامه
 هذا يشبه ما قيل من أنَّ الممكن كما هو غير مستقل في الوجود كذلك يكون غير
 مستقل في الفاعلية بل الفاعل الحقيقي ما قيل من أنَّ الممكن كما هو غير مستقل
 في الوجود كذلك يكون غير مستقل في الفاعلية بل الفاعل الحقيقي هو واجب
 الوجود، وفيه: مضافاً الى بطلان المقيس عليه أصل القياس باطل لأنَّ الأمر
 النفسي ليس بفاعل بل الفاعل هو المكلف.

وللشيخ الأعظم رحمته تقرير آخر للإشكال ذكره في كتاب الطهارة يمكن أن
 يعتبر إشكالاً على عبادية الطهارات من الناحية الثالثة وهو: إنَّ امتثال الأمر
 الغيري يتوقف على كونه مقدمة (بمعنى كونه رافعاً للمانع) ومقدميته متوقفة على
 إتيانه عبادة إذ لا شك في أنَّ نفس أفعال الوضوء من الغسلات والمسحات لم تكن
 مقدمة للصلاة، فإنَّها ليست برافعة للحدث ولا مبيحة للصلاة بل المقدمة للوضوء
 المتعبد به، والعبادية متوقفة على الأمر إذا لا ينفع شيء عبادة إلا بقصد امتثال
 أمره، فتوقف رافعيتها للحدث على أن تكون عبادة، وعباديتها تتوقف على الأمر

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٩٧.

الغيري إذ لا أمر غيره والأمر الغيري يتوقف على إتيانه عبادة وهذا هو الدور.
 وذكر المحقق النائني رحمته الله بعد المساقفة في تقريبه إذا لا وجه لأخذ إتيانه
 على وجه العبادة من المقدمات إذ لا ربط لذلك في تقريب الدور لأن الدور إنما
 يتوجه في مرحلة الجعل والأمر، فالأولى في تقريبه أن يقال: إن الأمر الغيري
 يتوقف على أن يكون الوضوء عبادة وعبادته تتوقف على الأمر الغيري وهذا هو
 الدور^(١).

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن الشيخ رحمته الله في هذا التقريب سلك على خلاف
 مسلكه الذي اختاره في ذلك الكتاب وفي غيره وهو: إن العبادية لم تتوقف على
 قصد الأمر بل يكفي بها قصد الملاك خلافاً لصاحب الجواهر رحمته الله.
 وما اختاره هو الصحيح عندنا وبذلك يرتفع الدور.

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

وأما الثاني (١): **فالتحقيق أن يقال: إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة وغاياتها (٢) إنما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات فلا بد أن يؤتى بها عبادة وإلا فلم يؤت بما هو مقدمة لها فقصد (٣) القربة فيها إنما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عبادية**

(١) هذا دفع الإشكال عن عبادية الطهارات من الناحيتين أمّا من الناحية الاولى أعني: ترتب الثواب على فعلها مع أن أوامرها غيرية فقد تعرّض الماتن ﷺ لحل الإشكال من هذه الناحية قبل ذكر الإشكال ولهذا ترك ذكره واكتفى لدفع الإشكال من الناحية الثانية وهي: إن الأمر الغيري توصلي لا يصلح للتقرب به مع أن الطهارات الثلاث عبادات تتوقف حصولها بقصد القربة، وحاصل الدفع هو: إن الطهارات كما إنها مقدمات وواجبات غيرية كذلك تكون مستحبة بنفسها، وإن المصحح لعباديتها هو الأمر النفسي الاستجابي وبهذا يمكن دفع الإشكال من الناحية الثانية أيضاً.

مركز تحقيق كتب التراث

(٢) إن غايات الوضوء كالصلاة والطواف التي تكون الطهارات شرطاً لها لا تترتب عليها إلا إذا أوتى بها على وجه العبادة، ومن هنا يظهر إن الأمرين المتعلقين بها ليسا في مرتبة واحدة بل هما طوليان، فالتي هي مقدمة ومتعلق للأمر الغيري نفس الأفعال مع الإتيان بها عبادة فهي عبادة قبل تعلق الأمر الغيري بها وإن عباديتها متقومة بأمرها الاستجابي النفسي، فلو لم يكن قاصداً بها القربة لم يكن آتياً بما هو مأمور به بأمر غيري.

(٣) فقد اندفع الإشكال بالتقريب المتقدم أي: إن العبادية في الطهارات تحصل بالتقرب بالأمر الاستجابي النفسي لا بالأمر الغيري حتى يقال بأنه توصلي لا يمكن التقرب به.

ومستحبات نفسية لا لكونها مطلوبات غيرية، والاكتفاء (١) بقصد أمرها الغيري فإنما هو لأجل أنه يدعو

(١) هذا دفع وهم ذكر في التقريرات وتقريب التوهم: إنَّ عبادية الطهارات إن كانت ناشئة عن الأمر الاستحبابي النفسي على ما جاء في حل الإشكال لزم أن لا تكون صحيحة إلا إذا قصد المكلف ذلك الأمر النفسي، مع أنَّ عامة الناس غافلون عن قصد ذلك الأمر ولا يعتقدون فيها إلاَّ أمراً واحداً وهو: الأمر الغيري فلا بد من الحكم بطلان طهارتهم مع أنَّ ظاهر اتفاق الفقهاء على صحة طهاراتهم، وهذا يكشف عن عدم تعلق أمر استحبابي غير أمرها الغيري وحينئذٍ يعود الإشكال.

وأما دفعه: فتوضيحه: قد ذكرنا إنَّ ما هو مقدمة عبارة عن الطهارة التي قصد بها التقرب لآذاتها مجردة عن قصد القربة، وحينئذٍ إن قصد المكلف في نيَّته الأمر الغيري فقد قصد في ضمنه الأمر النفسي لأنَّ الأمر الغيري لا يدعو إلاَّ إلى ما هو المقدمة في الواقع وهذا المقدار كافٍ في تصحيح عباديتها.

وهذا الجواب لم يكن صحيحاً في نظر المحقق النائني رحمه الله ولهذا جعل التوهم إشكالاً ثالثاً على عبادية الطهارات وقال: إنَّ تصحيح الطهارات بالأمر النفسي منوط بالالتفات إليه حين الامتثال لتكون عبادة من جهة ولا ريب في أنَّ غالب المكلفين غير ملتفتين إلى هذه الجهة بل يأتون بها بعنوان المقدمة للصلاة فلا بدَّ من الحكم بطلان الوضوءات التي يأتي بها المكلفون وهذا لا يلتزم به أحد، وأورد على ما ذكره الماتن رحمه الله في دفعه بأنَّه مستلزم للبناء على صحة صلاة الظهر إن قصد بها الأمر الغيري المتعلق بها لكونها مقدمة لصلاة العصر غافلاً عن أمرها النفسي مع أنه لا ريب في بطلانها.

وبعد إبطاله جواب المتن أجاب عن الإشكال بما حاصله: إنَّ عبادة الطهارات لم تكن ناشئة عن الأمر الغيري ولا عن الأمر الاستحبابي النفسي بل هو ناشئ عن الأمر النفسي الضمني، وتوضيحه: إنَّ الأمر النفسي المتعلق بذِي المقدمة ينحلُّ الى أوامر نفسية ضمنية متعلقة بالأجزاء والشرائط ومنها: الطهارات الثلاث، فكما ينحل الأمر في المركب الى أوامر بحسب الأجزاء ينحل في المقيّد أيضاً الى أوامر نفسية ضمنية بحسب القيد والمقيّد، وحينئذٍ يكون القيد (الطهارة) مأموراً به بالأمر النفسي الضمني الانحلالي.

وفيه: حال الشروط يختلف عن حال الأجزاء فبالنسبة الى الأجزاء حيث إنَّ المركّب هو نفس الأجزاء بالأسر لا مانع من الالتزام بانحلال الأمر المتعلق بالمركب بحسب أجزائه، وأمّا بالنسبة الى الشروط فلا يصح دعوى الانحلال بالنسبة اليها لأنّها خارجة عن حقيقة المشروط غاية إنَّ التقيد بها يكون داخلياً وهذا لا يوجب الانحلال، وأمّا النقص الذي أورده على جواب المتن ففي غير محله إذ لا نسلم مقدمية صلاة الظهر لصلاة العصر، بل غاية ما يستفاد من قوله ﷺ: «إِلَّا أَنْ هَذِهِ قَبْلَ هَذِهِ»^(١): هو لزوم رعاية الترتيب بين الصلاتين اختياراً وأمّا المقدمة فلا.

(١) وسائل الشيعة: ج ٣، ب ١٠ من أبواب المواقيت، ح ٤.

الى ما هو كذلك في نفسه [لا] حيث إنه لا يدعو إلا الى ما هو المقدمة فافهم. وقد (١) تفصلي عن الإشكال بوجهين آخرين: أحدهما (٢): ما ملخصه أن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما

وقد استشكل على جواب المتن بامور؛ أحدها: عدم ثبوت الاستحباب النفسي للطهارات فقد نفى الاستحباب النفسي عن التيمم جماعة منهم المحقق النائني رحمته الله، وعن الوضوء أيضاً جماعة إلا إنا بنينا في الفقه على الاستحباب النفسي للطهارات كلها، فالتيمم بناء على ما هو الصحيح من رافعيته للسحدث يكون مستحباً نفسياً وكذلك الوضوء الغسل فالإشكال مندفع.

ثانيها: إنه يقتضي صحة نية الندب فيها حتى بعد دخول وقت الصلاة، وقد استشكل فيه جماعة حتى أن العلامة رحمته الله حكم بوجوب الاستيناف وبقصد الوجوب إن دخل الوقت في الأثناء وكان قاصداً الندب.

ثالثهما: إن الأمر استحبابي يرتفع بواسطة مزاحمة الأهم وبقاء الأمر الغيري والعبادية ولعله لأجل هذه الأمور امرنا بالفهم، ولهذا التزم سيدنا الاستاذ بحل الإشكال عن طريق آخر وهو: إن المحقق لعبادية العبادة هو إتيان الفعل مضافاً الى المولى وعبادية الطهارة يتحقق إما بقصد أمرها النفسي إن دلّ الدليل على استحبابها في نفسها كما هو مختاره وإما بقصد التوصل بها الى الواجب النفسي وإن لم يكن ملتفتاً الى الاستحباب النفسي، وسنتكلم فيه عند التعرض للتفصي الثاني للشيخ رحمته الله.

(١) المتفصي هو الشيخ رحمته الله على ما تقريراته.

(٢) هذا هو التفصي الأول وحاصله: إنه ليست الطهارات بما هي أفعال وحركات خاصة تكون مقدمة للصلاة بما لها من العنوان المخصوص، فالحركات

هو المقصود منها من العنوان الذي يكون بذاك العنوان مقدمة وموقوفاً عليها فلا بد في إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها لكونه لا يدعو إلا الى ما هو موقوف عليه فيكون عنواناً إجمالياً ومرآة لها فإتيان الطهارات عبادة وإطاعة لأمرها ليس لأجل إن أمرها المقدمي يقضي بالإتيان كذلك بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذي يكون بذاك العنوان موقوفاً عليها وفيه (١): مضافاً الى أن (٢) ذلك لا يقتضي

بذاك العنوان تكون مقدمة فلا بد من قصد ذلك العنوان في نيته، وحيث إنه لا سبيل للمكلف الى إحراز ذلك العنوان تفصيلاً حتى يقصده ولكن يمكن إحرازه إجمالاً بواسطة قصد الأمر الغيري، لأن الأمر الغيري لا يدعو إلا الى ما هو مقدمة واقعاً والمفروض إن المقدمة الواقعية هي الحركات المخصوصة المعنونة بالعنوان الخاص فقصد الأمر الغيري يكون قصداً لذاك العنوان إجمالاً، فإذا قصد إتيان الطهارات بما هي مقدمة فكان قاصداً في ضمنه لذاك العنوان فقصد الأمر الغيري يكون قصداً لذاك العنوان إجمالاً، فإذا قصد إتيان الطهارات بما هي مقدمة فكان قاصداً في ضمنه لذاك العنوان فقصد الأمر للغيري ليس من أجل إن أمرها المقدمي يقضي بالإتيان كذلك بل لأجل إحراز نفس العنوان.

(١) هذا شروع في الجواب عن التفصلي بوجهين.

(٢) هذا هو الوجه الأول من الجواب وحاصله: إن قصد العنوان المقوم لعبادية الطهارة لا يتوقف على قصد أمرها الغيري غايةً ولا داعياً كما يدعيه المتفصلي إذ لا ينحصر قصد ذلك العنوان في قصد الأمر الغيري، بل له أن يقصده وصفاً مثل أن ينوي الوضوء الواجب وإن لم يكن الوجوب وقصد الأمر داعية بل كان داعية شيئاً آخر مثل التنظيف والتبريد، فكما إن قصده على نحو الغاية يكون مشيراً الى العنوان المعلوم بالإجمال، قصده على نحو التوصيف أيضاً يكون عنواناً مشيراً الى عنوانه الواقعي، مع أنه لا يكون كافياً يقيناً بل لابد من الإتيان بها بقصد

الإتيان بها كذلك لإمكان الإشارة الى عناوينها التي تكون بتلك العناوين موقوفاً عليها بنحو آخر ولو بقصد أمرها وصفاً لا غايةً وداعياً بل كان الداعي الى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غير أمرها غير وافٍ (١) بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى، ثانياً ما محصله: أن (٢) لزوم وقوع الطهارات عبادة إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسي بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك لا باقتضاء أمرها الغيري، وبالجملة: وجه لزوم إتيانها عبادة إنما هو لأجل

القربة والعبادة.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب وحاصله: على تقدير الإغماض عن الوجه الأول نقول: هذا التفصي إنما يكون وافياً لدفع الإشكال من الناحية الثانية (عبادية الطهارات) ولا يكون وافياً لدفع الإشكال من الناحية الاولى (ترتب الثواب عليها)، ويمكن أن يقال: إن المهم في الطهارات هو حل الإشكال من الناحية الثانية فإنه مع ثبوت عباديتها لا بد من ترتب الثواب على إطاعتها خصوصاً وإن الثواب من باب التفضل وأمره هيّن.

(٢) حاصل الكلام في التفصي الثاني: إن عبادية الطهارات ليست من جهة اقتضاء أمرها الغيري حتى يقال بأنه لا يصلح للتقرب به ولا من جهة الأمر النفسي الاستحبابي بها، بل من جهة الأمر النفسي المتعلق بغاياتها كالصلاة والطواف فكما لا يحصل الغرض المتعلق بتلك الغايات إلا بإتيانها عبادية، كذلك لا يحصل ذلك الغرض إلا بإتيان هذه المقدمة من بين مقدمات تلك الغاية عبادية، فعباديتها ناشئة من الأمر النفسي المتعلق بغاياتها وقد عرفت إن هذا التفصي اختاره سيدنا الاستاذ.

إنَّ الغرض في الغايات لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضاً بقصد الإطاعة، وفيه (١) أيضاً أنه غير وافٍ بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها

(١) هذا جواب عن التفصّي وهو الوجه الثاني من الجواب عن التفصّي السابق أعني: إنَّ التفصّي يحل الإشكال من الناحية الثانية (العبادية) والإشكال من الناحية الاولى (ترتب الثواب عليها) باقٍ بحاله ويمكن الجواب عنه بما أجبنا به هناك وبه عليه ما ذكرناه: من أن الشرط خارج عن المشروط وجوداً وماهيةً فالتقرب فيه بالأمر المتعلّق بالمشروط يكون غريباً.

وقد ذكر الى الآن لحل مشكلة عبادية الطهارة وجوهاً أربعة أحدها من الماتن رحمته عليه السلام والثانية من المحقق النائني رحمته عليه السلام ووجهان من شيخنا الأعظم، والكل غير سليم عن الإشكال ويمكن أن يذكر وجهاً آخر وهو الحل الخامس: إنّه تعلّق بالطهارة أمران أحدهما غيري والآخر نفسي استجابي فمن الأوّل اكتسبت الطهارة الوجوب ومن الثاني اكتسبت العبادية نظير تعلق النذر بعبادة مستحبة، والفرق بين هذا الحل وما ذكره الماتن رحمته عليه السلام : إنّه في هذا الحل تعلق الأمر بها عرضاً وفي حل الماتن رحمته عليه السلام بها طولاً.

وأما ما ربما (١) قيل في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات من الالتزام بأمرين أحدهما: كان متعلقاً بذات العمل والثاني: بإتيانه بداعي امتثال الأول، لا يكاد (٢) يجدي [يجزي] في تصحيح اعتبارها في الطهارات إذ لو (٣) لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الأمر بالغايات فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها ليتمكن به من المقدمة في الخارج، هذا مع (٤) أن في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة

(١) القائل هو صاحب البدائع رحمه الله ذكره في جواب إشكال الدور الذي أورده الشيخ رحمه الله على عبادية الطهارات قال: إن لزوم الدور إنما هو فيما إذا توقف كون الوضوء عبادة على الأمر الذي يتعلق به، وهو ممنوع لأن الأمر بالوضوء العبادي يتوقف على الوضوء وقصد القربة فيحتاج إلى وجود أمرين أحدهما متعلقاً بذات الوضوء والثاني متعلقاً به مقيداً بقصد القربة فبالإجماع أو غيره ثبت أمر آخر متعلق به مقيداً بقصد القربة أي إتيانه امتثالاً للأمر الذي يتعلق به أولاً على نحو متمم الخطاب كما تقدم في بحث التعبد والتوصلي.

(٢) هذا شروع في الجواب عن التصحيح بوجهين.

(٣) الوجه الأول من الجواب: إن الأمر الغيري إنما يترشح على المقدمة والذي هو مقدمة ليست الأفعال المجردة عن قصد القربة بل المقدمة عبارة عن الأفعال مع قصد القربة، نعم لو كان المتعلق خصوص الأفعال صح أن يكون موضوعاً للأمر الآخر المتمم للأمر الأول فمحل الكلام يختلف عما تقدم في بحث التعبد والتوصلي.

(٤) الوجه الثاني من الجواب: وهو ما أورده الماتن رحمه الله في مسألة التعبد

في العبادة على ما عرفته مفصلاً سابقاً فتذكر، الثاني: إنه (١) قد انقذ مما هو التحقيق في وجه اعتبار قصد القربة في الطهارات صحتها لو لم يؤت بها بقصد التوصل بها الى غاية من غاياتها، نعم (٢) لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها أمرها الغيري لكان قصد الغاية ممّا لا بد منه في وقوعها صحيحة فإن الأمر الغيري لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصل الى الغير حيث لا يكاد يصير داعياً إلا مع هذا القصد

والتوصلي على القول بتعدد الأمر لإمكان أخذ قصد الأمر في متعلق التكليف شرعاً وهو لزوم اللغوية للأمر الثاني بعد فرض حكم العقل بالاشتغال، فالتفصي عن طريق متمم الجعل أو نتيجة التقييد أيضاً لا يرجع الى محصل، وقد عرفت الجواب عن اللغوية هناك فتعدد الأمر وإن كان وجيهاً في تلك المسألة إلا إنه لا حاجة الى القول به هنا بعدما عرفت من تعلق أمرين عرضيين بالفعل بالطهارات الثلاث.

مقدمة التذنيب الثاني

(١) هذا التذنيب في بيان إن قصد الغاية هل يكون معتبراً في الطهارة أي: بالإضافة الى قصد القربة الذي ثبت اعتباره في التذنيب الأول يجب أن يقصد: إنني أتوضأ لأجل الصلاة أو الطواف أو قراءة القرآن أو للكون على الطهارة؟ (فإنه أيضاً غاية من غايات الوضوء) أو إنه لا حاجة الى هذا القصد، وهذه مسألة فقهية لها صلة بمسألتنا الذي تكلمنا عنها في التذنيب الأول والكلام هنا مبني على المختار في التذنيب الأول، فعلى مختار الماتن رحمته (عبادية الطهارات ناشئة عن أمرها النفسي الاستجابي) لا حاجة حينئذ الى قصد الغاية في نيتها، فله أن يكتفي بقصد القربة بداعي أمرها النفسي بلا حاجة الى قصد الغاية معه ويأتي بذلك الوضوء كلّ ما يعتبر الطهارة في صحتها.

(٢) إذا بنينا على أن المصحح لعبادية الطهارة هو الأمر الغيري، بما إنه مشير

بل (١) في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة ولو لم يقصد أمرها، بل (٢) ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلاً، وهذا (٣) هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة لا (٤) ما توهم

إلى الأمر النفسي المتعلق بالغاية وإلا فإن الأمر الغيري توصلي لا يمكن التعبد به كما عرفت، يكون امتثاله حينئذٍ منوطاً بقصد الغاية ومتوقفاً عليه لأن الأمر الغيري لا يدعو إلا إلى متعلقه وهو: إمكان الوصول إلى ذي المقدمة ولا بد من قصده.

(١) الإضراب هو لبيان إنَّ المقوم للعبادية على القول بنشو العبادية عن الأمر الغيري هو قصد الغاية، فلو اكتفى بقصد الغاية من دون قصد الأمر على الغيري كانت عبادة ومجزية بخلاف العكس فإنه لو قصد في الطهارة بأمرها الغيري ولم يقصد الغاية معه لم يكن مجزية ولم تكن طهارة صحيحة.

(٢) هذا الإضراب لبيان إنَّ قصد الغاية في نية الطهارة كافية حتى إذا لم نقل بتعلق الأمر الغيري بها من جهة عدم الملازمة بين وجوب ذي المقدمة وجوب مقدمته.

مركز تحقيق كليات علوم الشريعة

(٣) المشار إليه ما ذكره: عدم تحقق العبادية بدون قصد الغاية في الطهارة، وهذه مقدمة لما سيذكره ويناقشه، أمّا المقدمة فهي إنَّ السر في قصد الغاية هو تحقق العبادية لأنَّ الأمر الغيري توصلي لا يتحقق بقصده التقرب المعتبر في العبادة إلا إذا قصد التوصل إلى الغاية معه.

(٤) المقصود منه هو ما نسبته في التقارير إلى الشيخ رحمه الله ومحصل التوهم هو: إنَّ السر في لزوم قصد الغاية في الطهارات بل كل مقدمة هو: إنه بدون ذلك القصد لم تقع المقدمة مقدمة في حال الامتثال لأنَّ المقدمة بعنوان المقدمة واجبة فلا يتحقق الامتثال بدونه، فتعلق الأمر هو العنوان كعنوان الظهيرة والعصرية لا نفس المقدمة فلا يتحقق الامتثال ولا يكون مطلوباً إذا لم يقصدها.

من أن المقدمة إنما تكون مأموراً بها بعنوان المقدمة فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان وقصدها كذلك لا يكون بدون قصد التوصل الى ذي المقدمة بها، فإنه (١) فاسد جداً ضرورة إنَّ عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب ولا بالحمل الشائع مقدمة له وإنما (٢) كان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الأولية والمقدمة إنما تكون علة لوجوبها.

(١) هذه مناقشة التوهم وحاصله: إنَّ الأمر الغيري تعلق بذات الطهارة لا بها بعنوان المقدمة، وذلك لأنَّ الواجب الأصلي مثل الصلاة متوقف على فعل الوضوء بالحمل الشائع لا عنوان المقدمة، بل إنَّ عنوان المقدمة لم يكن جهة تقييدية حتَّى يجب قصدها بل هو جهة تعليلية والجهات التعليلة خارجة عن متعلق الأمر.

(٢) أي ما هو مقدمة بالحمل الشائع هو ذات المقدمة بعنوانها الاولي أي الأفعال الخارجية قصد القربة لا بعنوانها الثانوي ما قصد به المقدمة لأنَّ المقدمة علة للأمر لا موضوعه.

وقد تمَّ الكلام في الواجب النفسي والغيري وبقي من تقسيمات الواجب تقسيمه الى الأصلي والتبعي، وكان حقّه أن يذكره هنا إلّا أنّه أخره الى ما بعد الأمر الرابع الآتي.

الأمر الرابع (١): لا شبهة (٢) في أنّ وجوب المقدمة بناء على الملازمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا ولا يكون (٣) مشروطاً بإرادته كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمته الله في بحث الضد حيث قال: وأيضاً (٤) فحجة

الأمر الرابع

(١) في مسألة مقدمة الواجب تفاصيل ثلاثة مهمة وهذا الأمر لبيانها ومناقشتها؛ أحدها لصاحب المعالم رحمته الله والثاني للشيخ رحمته الله والثالث لصاحب الفصول رحمته الله وقبل ذكرها مهّد مقدمة مختصرة.

(٢) هذه هي المقدمة الممهّدة وهي: إنّ وجوب المقدمة (على القول به) يكون تابعاً لوجوب ذيها إطلاقاً أو اشتراطاً، فإن كان وجوب ذي المقدمة مطلقاً كان وجوب مقدمته أيضاً مطلقاً وإن كان مشروطاً كان وجوبها كذلك، بمقتضى السنخية بين العلة والمعلول كما تقدم في بحث الواجب المشروط.

(٣) لأنّه إذا كان وجوب ذي المقدمة مطلقاً ووجوب المقدمة مقيداً بإرادة ذيها فإن لم يكن مريداً لذي المقدمة حين الإتيان بالمقدمة لم تكن المقدمة واجبة، يلزم التفكيك بين العلة والمعلول ووجود العلة بدون المعلول وانتفاء السنخية بهما.

(٤) اختلفوا في مراد صاحب المعالم رحمته الله من هذه العبارة فالماتن تبعاً للشيخ استظهر منها: إنّ إرادة ذي المقدمة شرط لوجوب المقدمة، وصاحب الفصول استظهر منها: إنّ إرادة ذي المقدمة يكون شرطاً لاتصافها بالوجوب أي: إنّ للقصد المذكور دخل في حصول الواجب، واحتمل في البدائع أن يكون مراده التفصيل بين ما إذا علم الأمر أو احتمل ترتب ذي المقدمة وعدمه.

القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاهما حق النظر، وأفت (١) خير بأن نهوضها على التبعية واضح

(١) هذا إشكال على تفصيل المعالم وحاصله: إن الحجة التي ذكره لوجوب المقدمة وأشار إليها في العبارة المنقولة في المتن وهي (لو لم تجب المقدمة لجاز تركها الخ) إنما تنهض لما ذكرناه من أن المقدمة تابعة في وجوبها لوجوب ذبيها وكذلك في الإطلاق والاشتراط بمقتضى السنخية بينهما وأما نهوضها على أصل الملازمة بين الوجوبين فليس بواضح، وبالجمله إن تلك الحجة على التبعية أدل من دلالتها على أصل الوجوب.

ثم إن استدلاله على مدعاه بهذه الحجة عجيب إذ لا مناسبة بينهما أصلاً. وناقشه المحقق النائني رحمته الله بمناقشة غير مناقشة المتن وحاصله: إن اشتراط الوجوب بالإرادة إما أن يكون مقصوراً على وجوب المقدمة من دون أن يكون شرطاً في وجوب ذبيها وإما أن يكون شرطاً في وجوب ذبيها أيضاً، ففي الصورة الاولى يكون منافياً لما ذكرناه من لزوم تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الإطلاق والاشتراط بمقتضى العلّة والترشح، وفي الصورة الثانية يلزم إناطة التكليف بشيء بإرادة ذلك الشيء وهو محال لأن الشيء إنما يحصل عند تعلق الإرادة به، فإذا تأخر التكليف عن الإرادة كما هو لازم للاشتراط لزم أن يكون التكليف به واقعاً في مرتبة حصول الفعل فيلزم أن يكون المتقدم متأخراً.

وناقشه المحقق العراقي رحمته الله مناقشة ثالثة وتبعه في الحقائق بما حاصله: إن إرادة ذي المقدمة مستلزمة لإرادة المقدمة لا محالة، ومعها تكون المقدمة واجبة

لا يكاد يخفى وإن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة كما لا يخفى، وهل (١) يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعي التوصل بها الى ذي المقدمة كما يظهر مما نسبته الى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض أفاضل مقرري بحثه؟

بالعرض فلا مجال للتكليف بها لأنَّ شأن التكليف الدعوة الى الإرادة فلا يمكن أن يكون التكليف منوطاً بالإرادة لأنَّه يشبه طلب الحاصل، والمناقشات كلها واردة عليه.

(١) إشارة الى التفصيل المنسوب الى الشيخ رحمه الله وعبارته في تقريراته هكذا: (وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بالوجوب الغيري لأجل التوصل به الى الغير أو لا؟ وجهان أقواهما الأول)، وفي العبارة شيء من الإشكال والتشويش في المبنى وفي ما فرع عليه ولأجله قد يظن أن المقرّر لم يصل الى مراد الشيخ رحمه الله كما هو حقه إلا أن الذي اشتهر نسبته اليه هو ما استظهره الماتن رحمه الله من عبارته: من أن قصد التوصل الى ذيلها يكون شرطاً في اتصاف المقدمة بالوجوب؛ أي: إنَّه شرط في وجود المقدمة لا في وجوبها كما هو المستظهر من عبارة صاحب المعالم رحمه الله، فالفرق بين القولين كما ذكره سيدنا الاستاذ: إنَّ صاحب المعالم جعل إرادة ذي المقدمة شرطاً لوجوب المقدمة وشيخنا الأعظم رحمه الله جعل قصد التوصل قيداً للواجب.

ولكن يظهر من ذيل كلامه شيء آخر ففي تقريراته ذكر: (إنَّ المقدمة إذا كانت من الأعمال العبادية التي تجب وقوعها على قصد القرينة) الى أن قال: (فهل يصح في وقوعها على جهة الوجوب أن لا يكون الآتي بها قاصداً للإتيان بذيلها الخ)، فظاهرها شرطية قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة العبودية، وهذا

أو (١) ترتب ذي المقدمة عليها بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب كما زعمه صاحب الفصول رحمته

أو لا (٢) يعتبر في وقوعها كذلك شيء منهما؟ الظاهر عدم الاعتبار أما (٣) عدم اعتبار قصد التوصل فلاجل إن الوجوب لم يكن

صحيح لما تقدم من عدم إمكان التعبد بالأمر الغيري ومن أجل ذلك سيأتي من الماتن رحمته الإيراد عليه بقوله: (ولذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبودية).

واستظهر بعض من عباراته: إن الواجب في المقدمة هو عنوان المقدمة لاذات المقدمة يوصف كونها ممّا يتوقف عليها.

وهناك احتمال رابع في مراده ذكره المحقق النائني رحمته على ما في تقريره وهو: إن قصد التوصل يكون شرطاً في خصوص المقدمة المحرمة، فإنّها تكون محرّمة إلا إذا جيء بها بقصد التوصل فإنّها تكون واجبة، وفي كلامه ما يشهد عليه إلا إن المعروف في مراده ما فهمه الماتن رحمته من كلامه.

(١) إشارة الى تفصيل صاحب الفصول رحمته وهو: إن حصول ذي المقدمة في الخارج يكون شرطاً في اتصافها بالوجوب، فلو لم يترتب المطلوب يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب واشتهر هذا القول عند الاصوليين بالمقدمة الموصلة، وهذا القول مبني على أن القيد مأخوذ في الواجب على خلاف صاحب المعالم رحمته فإنه يرى إن القيد مأخوذ في أصل الوجوب.

(٢) هذا شروع في مناقشة التفصيلين بعدما أجاب عن تفصيل المعالم، وذكر: إن الصحيح على القول بالملازمة لا يعتبر في اتصاف المقدمة بالوجوب كلاً من الشرطين أعني: قصد التوصل وترتب الواجب عليها.

(٣) هذا شروع في الجواب عن تفصيل الشيخ رحمته وملخصه: إن الغرض من

بحكم العقل إلا لأجل المقدمة والتوقف وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح ولذا (١) اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية لحصول ذات الواجب فيكون (٢) تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص

وجوب المقدمة في نظر العقل هو التوقف الخارجي والمقدمة الواقعية وهو أمر خارجي لا يتوقف على القصد كما هو واضح، فلا يكون قصد التوصل دخيلاً فيه. (١) ذكر في التقريرات في استمرار كلامه الذي تقدم بعضه: (وقضية ذلك هو

قيام ذات الواجب مقامه)، وما أفاده بالنسبة الى اجتزاء المقدمة الغير العبادية وإن لم يكن قاصداً بها التوصل صحيح بلا إشكال فيه، فليكن الأمر في المقدمة العبادية أيضاً كذلك، وقد تقدمت عبارته المحكية بالنسبة الى المقدمة العبادية، نعم تختلف المقدمة العبادية عن غيرها: إنه لا بد من تحقق عباديتها من قصد الأمر النفسي لأن الأمر الغيري لا يمكن التقرب به وبالجمل: إن اعترافه صحيح.

(٢) أي تخصيص ما قصد به التوصل من المقدمة بالوجوب يكون بلا مخصص لما عرفت من أن الغرض من وجوب المقدمة هو التمكن من إتيان ذي المقدمة كما عرفت، وهذا الغرض يحصل من ذات المقدمة إذ لا ملاك حينئذٍ للاشتراط، فيكون بلا مخصص بل ممتنع.

ويرد عليه مضافاً الى ما ذكر، أولاً: إنه مستلزم للمحال لأن قصد التوصل يتوقف على المقدمة فإن كانت المقدمة متوقفة عليه لزم الدور.

وثانياً: إن مراده عليه السلام من كلامه غير واضح، فإن أراد إن وقوع المقدمة على صفة الوجوب يكون من العناوين القصدية كالتعظيم والتأديب ولهذا يعتبر فيه قصد التوصل فهو خلاف الوجدان، وإن أراد إن الواجب لم يكن متوقفاً على ذات

المقدمة بل على عنوان المقدمة فيجب قصد العنوان حتى تكون المقدمة مقدمة، وهذا أيضاً واضح البطلان لأنّ المقدمة من قبيل الوسطة في الثبوت ومن الجهات التعليلية كما ذكره النائي رحمته (١) وليست من الجهات التقييدية حتى يلزم أن لا يتحقق إلا مع قصد التوصل الى ذيلها.

ووجه المحقق الأصفهاني كلام الشيخ رحمته بأنّ الحثيات التعليلية في الأحكام العقلية تكون تقييدية فالواجب عند حكم العقل بالملازمة هو الموصل من المقدمة، وبما إنّ الوجوب تكليف لا بد من تعلّقه الى أمر اختياري فلا تقع المقدمة مصداقاً للواجب الغيري إلا إذا جيء بها بقصد التوصل الى ذيلها (٢).

وأورد عليه سيدنا الاستاذ بأنّ رجوع الحثيات التعليلية الى التقييدية في الأحكام العقلية دائماً وإن كان صحيحاً إلا أنّ الوجوب المبحوث عنه هنا هو الوجوب الشرعي المستكشف عن طريق حكم العقل بالملازمة (٣).

والذي يسهل الخطب هو إنّ مقصود الشيخ رحمته غير واضح من كلامه والذي يظهر من بعض عباراته: توقف عبادية المقدمة على قصد التوصل، لما عرفت من أنّ الأمر الغيري لا يصحح العبادية ولهذا ذهب بعضهم الى أنّ القربة فيها متوقفة على قصد الأمر النفسي المتعلق بذيل المقدمة، ويظهر من بعض كلماته في بحث نيّة الضوء من طهارته فمقصوده على خلاف ما استظهر من كلماته، ولعلّه لأجل هذا أمر الماتن رحمته بالفهم.

(١) فوائد الاصول: ج ١، ص ٢٨٨.

(٢) نهاية الدراية: ج ١، ص ٢٠٤.

(٣) المحاضرات: ج ٢، ص ٤٠٤.

فافهم. نعم (١) إنّما اعتبر ذلك في الامتثال لما عرفت من أنّه لا يكاد يكون الآتي بها بدونه ممثلاً لأمرها وآخذاً في امتثال الأمر ذيها فيثاب بثواب أشق الأعمال فيقع الفعل المقدمي على صفة الوجوب ولو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصيلية (٢) لا على حكمه

(١) ذكر في هذا الاستدراك: إنّ قصد التوصل وإن لم يكن قيداً في اتصاف المقدمة بالوجوب. إلّا إنّ ذلك القصد لا يخلو عن فائدة وهي: ترتب الثواب عليها وبدونه لا ثواب للمقدمة لأنّ أمره توصلي، فإذا شرع في المقدمة مع القصد يثاب عليه ثواب أشق الأعمال.

(٢) وهذه إشارة الى دفع يتوهم من كلام الشيخ رحمته من اعتبار قصد التوصل في المقدمة المحرمة على ما عرفت وحاصل ما أفاده: إنّ مقدمة الواجب (على القول بالملازمة) تتصف بالوجوب سواء قصد به التوصل أم لا، ففي الصورة الثانية بناءً على المختار من عدم اعتبار قصد التوصل لم يكن فعل المقدمة باقياً على حكمه السابق، فمن ركب الدابة المباحة ولم يقصد بذلك التوصل الى الحج لم يكن ركوبها باقياً على إباحته بل يتصف بالوجوب، وإن كانت الدابة مغصوبة أو كان مشيه على الأرض المغصوبة لم تكن حرمتها باقية بعد صيرورتها مقدمة للواجب وكان وجوب الواجب أهم من حرمة الغصب بأن كان حكماً فعلياً منجزاً، كما إذا ترتب عليها إنقاذ غريق أو إطفاء حريق، بل يتصف بالوجوب حتّى إذا كان غافلاً عن التوقف والمقدمية إذ لا دخل للالتفات له في الاتصاف بالوجوب فضلاً عن عدم القصد بعد ترتب الملاك وهو التمكن من الواجب على ما فعله، نعم إن لم يكن وجوب ذي المقدمة فعلياً منجزاً كما إذا كان الغريق مهدور الدم تكون المقدمة باقية على حرمتها إذ لم يكن الإنقاذ مقدمة للواجب.

السابق الثابت له لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه فيقع الدخول في ملك الغير واجباً إذا كان مقدمة لإنقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلي لا حراماً وإن لم يلتفت الى التوقف والمقدمية، غاية (١) الأمر يكون حينئذ متجراً فيه كما أنه مع الالتفات يتجرأ بالنسبة الى ذي المقدمة فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً،
وأما (٢) إذا قصده ولكنه لم يأت بها بهذا الداعي بل بداع آخر أكد به بقصد التوصل فلا يكون متجرأً أصلاً وبالجمله (٣): يكون

(١) استدرك عمّا أفاده من عدم بقاء الفعل على حكمه السابق إن توقف الواجب الفعلي عليه حتى إذا كان حراماً صورتان للمقدمة المحرمة الاولى ما إذا لم يكن ملتفتاً الى التوقف والمقدمية كما إذا دخل الأرض المنصوبة من دون توجه الى إنجاء غريق ولكن ترتب عليه ذلك، فبأنه متجرأ في دخوله لأرض الغير لا اعتقاده بأنه مرتكب للحرام في دخوله.

الثانية: إذا كان ملتفتاً الى التوقف والمقدمية ولكن لم يفعل ذلك للتوقف كما إذا دخل الأرض للتنزه لا للإنجاء مع العلم بوجود الغريق هناك فهو متجرأ بالنسبة الى ذي المقدمة لأنه قاصداً عدم الإنجاء، هذا بناءً على ما هو الصحيح من عدم اعتبار قصد التوصل، وأما بناءً على اعتباره فهو عاصٍ في كلتا صورتين.

(٢) هذه صورة اخرى من صورة المقدمة المحرمة وهي ما إذا كان ملتفتاً الى التوقف والمقدمية إلا إن دأبه لم يكن الإنقاذ وحده، بل كان دأبه مركباً من الإنقاذ والتنزه معاً في تصرفه في تلك الأرض، وفي هذه الصورة تكون المقدمة واجبة من دون تجرأ لا في المقدمة ولا في ذي المقدمة.

(٣) ليس هذا تلخيصاً لما تقدم كما يتوهم من اللفظ بل هو دليل آخر

التوصل بها الى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة لا أن يكون قصده قيداً وشرطاً لوقوعها على صفة الوجوب لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلاً وإلا لما حصل (١) ذات الواجب ولما سقط الوجوب به كما لا يخفى.

ولا يقاس (٢) على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها حيث يسقط به

لإثبات عدم تقييد اتصاف المقدمة بالوجوب بقصد التوصل وحاصله: إن التوصل الى الواجب الأصلي فائدة مترتبة على فعل المقدمة والفائدة متأخرة عن ذي الفائدة، فإن كان قصده مأخوذاً في فعل المقدمة لزم تقدمه على الفعل، فلزم أن يكون ما هو متأخر طبعاً أن يكون متقدماً، مضافاً الى أن ملاك الوجوب هو التوقف والمقدمية الواقعية، وهذا الملاك موجود في الفعل قصد التوصل أم لم يقصد.

(١) هذا دليل آخر لعدم اشتراط مقدمة الواجب بقصد التوصل وهو: إذا كان القصد المذكور دخيلاً في اتصاف المقدمة بالوجوب لزم عدم تحقق الامتثال وحصول الواجب عند إتيان الفعل بدون ذلك القصد بداهةً لأن الشروط عدم عند شرطه، فيكون الواجب باقياً في ذمته مع أن فراغ ذمته عنه وسقوط الواجب ممّا لا كلام فيه.

(٢) وقد تفتن الشيخ رحمه الله لهذا الدليل وأجاب عنه على ما في تقريراته بأنه لا ملازمة بين سقوط الواجب عن ذمته بإتيان تلك المقدمة بدون قصد التوصل واتصافها بالوجوب فهو نظير المقدمة المحرمة، فلو أتى بفعل المقدمة في ضمن الحرام بسوء اختياره كما إذا ركب الدابة المغصوبة للحج مع وجود الفرد الحلال، فإن الواجب يسقط بذلك عن ذمته فلا حاجة معه الى الإعادة ومع ذلك لا تتصف

الوجوب مع أنه ليس بواجب وذلك لأن الفرد المحرم إنما يسقط به الوجوب لكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت أصلاً إلا أنه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب وهذا بخلاف هاهنا فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله، لثبوت المقتضي فيه بلا مانع وإلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة والتالي باطل بداهة، فيكشف هذا عن عدم اعتبار

قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً وانتظر (١) لذلك تنمة توضيح، والعجب (٢) أنه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة

تلك المقدمة بالوجوب من جهة المبغوضية الموجودة في ذلك الفعل المانعة عن اتصافه بالوجوب، فليكن الأمر في المقدمة التي لم يقصد بها التوصل كذلك. وأجاب الماتن رحمته عن هذا النقض بأن قياس ما نحن فيه بالمقدمة المحرمة في غير محله فإن في فرض الإتيان بالفرد المحرم بسوء الاختيار مع وجود المندوحة تقع المزاحمة بين ملاكي الوجوب الغيري وحرمة الغصب، وحيث إن اختيار الحرام كان بسوء اختياره يكون الترجيح لملاك الحرمة لا محالة، وهذا يمنع عن اتصاف تلك المقدمة بالوجوب، وأما فيما نحن فيه فلا يوجد مزاحم لملاك الوجوب الغيري، فيدور الأمر حينئذ بين أن يكون وجوب المقدمة فعلياً لوجود المقتضي وعدم المزاحم فيسقط الواجب به، وأن لا يكون وجوبها فعلياً فيكون الواجب باقياً في ذمته، وحيث إن التالي باطل باعترافه فيثبت المقدم لا محالة.

(١) عند جواب صاحب الفصول رحمته بعد إجابته عن (إن قلته) الثاني.

(٢) أورد الشيخ رحمته على الفصول بالتزامه بالمقدمة الموصولة إرادات على

اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب على ما حرره بعض مقرري بحثه ﷺ بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه وتأمل في نقضه وإيرامه. وأما (١) عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب

ما في تقريراته أحدها: إنَّ العقل إنما يحكم بوجوب المقدمة وثبوت الملازمة لأنَّ عدمها يوجب العدم، وهذه العلّة موجودة في غير الموصلة.

ثانيها: إنَّ وجوب المقدمة الموصلة مستلزم لوجوب مطلق المقدمة لأنَّ الأمر بالمقيد بالقيد الخارجي مستتبع للأمر بذات المقيد.

ثالثها: إنَّ الطلب يسقط بمجرد إتيان المقدمة من غير انتظار لترتب ذي المقدمة عليها بشاهد الوجدان، ولولا وجودها بذاتها مدخلاً في المطلوبة لم يكن وجه للسقوط، وهذه الإيرادات واردة على الفصول كما إنَّها واردة على تفصيله، وهذا هو الذي أوجب تعجب الماتن ﷺ.

المقدمة الموصلة

(١) وهذا شروع في الجواب عن تفصيل الفصول وهو الفرق بين المقدمة التي ترتب عليها ذي المقدمة المعبر عنها بالمقدمة الموصلة وما لم يترتب عليها، ففي الاولى تتصف بالوجوب وفي الثانية لا تتصف، ووافقه بعض من تأخر عنه، وناقشه الماتن ﷺ أولاً بمناقشتين ثم ذكر بعد ذلك أدلة الفصول وأجاب عن جميعها.

فلأنه (١) لا يكاد (٢) يعتبر في الواجب إلا ما له دخل في غرضه الداعي الى إيجابه والباعث على طلبه وليس (٣) الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة ضرورة: إنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائده وأثره ولا يترتب على المقدمة إلا ذلك ولا تفاوت (٤) فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما

(١) هذا هو الدليل الأول لإبطال القول بالمقدمة الموصلة اقتبسه من التقريرات ورتب له مقدمات.

(٢) المقدمة الاولى وهي: إن الأحكام الشرعية تابعة للغرض المترتب على امتثالها سعةً وضيقاً، فكل ما يكون له دخل في حصول الغرض الداعي للحكم ثبوتاً لا بد وأن يكون مأخوذاً في متعلق الحكم شرطاً أو شرطاً وجوداً أو عدماً.

(٣) المقدمة الثانية وهي: إن الغرض المترتب على وجوب المقدمة هو التمكن من إيجاد ذي المقدمة، ولا يمكن أن يكون الغرض ترتب وجد ذي المقدمة عليها لأن الشيء إن كانت له مقدمات عديدة لا محالة يتوقف وجوده على وجود جميعها وينعدم بانعدام واحدة منها؛ لأن كل مقدمة بوجودها تسد باباً من أبواب عدم ذيها ولا يوجد الشيء إلا بعد سد جميع أبواب عدم باتيان جميع المقدمات، ولا يمكن أن يوجد الشيء بوجود مقدمة من مقدماته فكيف يمكن أن يكون الغرض من وجوبها وجود ذيها؟ فلا بد أن يكون الغرض سد باب عدم من ناحيتها.

(٤) المقدمة الثالثة وهي: إن الغرض المذكور في المقدمة السابقة موجود في جميع المقدمات سواء ترتب عليها الواجب أم لم يترتب، ومن هذه المقدمات يتبين إن جميع المقدمات لا بد وأن تكون واجبة بالوجوب الغيري (على القول بالملازمة) لوجود الغرض في كل مقدمة.

لا يترتب عليه أصلاً وأنه لا محالة يترتب عليها كما لا يخفى، وأما (١) ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجابها والباعث على طلبها فإنه ليس بأثر تمام المقدمات فضلاً عن [أحدها] أحادها في غالب (٢) الواجبات فإن الواجب إلا ما قلّ في الشرعيات والعرفيات فعل اختياري يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته وأخرى عدم إتيانه فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كل واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه على [تمامها] تمامها فضلاً عن كل واحدة منها، نعم (٣) فيما كان الواجب من الأفعال التسببية

(١) هذا تعريض للفصول حيث ادّعى: إن ملاك وجوب المقدمة والغرض الباعث لإيجابها هو ترتب ذي المقدمة عليها، وجوابه، إن ذلك لا يمكن أن يكون غرضاً لمجموع المقدمات فضلاً عن أحادها لأن أكثر الواجبات النفسية أفعال اختيارية الفعل الاختياري يمكن تركه وإن كان آتياً بجميع مقدماته، فكيف يعقل أن يكون ترتب ذي المقدمة أثراً لمقدمة واحدة؟

(٢) ذكر غالب الواجبات لتخرج الأسباب التوليدية التي هي علل لوجود مسبباتها خارجاً وبلا اختيار كالقاء النار بالنسبة إلى الإحراق ولكن وجودها في الشرعيات قليل جداً.

(٣) ذكر في هذا الاستدراك وجه خروج المسببات التوليدية عما ذكره في التعريض وهو: إن الأسباب التوليدية علل تامة لمسبباتها والمعلول يوجد بوجود علته التامة لا محالة لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة، إلا أنها لا توجد في الشرعيات إلا نادراً جداً وبحكم عدم وغالب متعلقات الأحكام من الأفعال الاختيارية كما ذكرنا، فبناءً على القول بالمقدمة الموصلة يلزم انحصار وجوب المقدمة في خصوص الأسباب التوليدية التي هي علل تامة وعدم وجوب معظم

والتوليدية كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته ومن هنا قد انقذح: أن القول بالمقدمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات القول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية. فإن قلت (١): ما من واجب إلا وله علة تامة ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص، قلت: نعم (٢) وإن استحالة صدور الممكن بلا علة إلا أن مبادي اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته وهي لا تكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار وإلا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل

مقدمات الواجب وهذا ممّا لا يلتزم به القائل بالمقدمة الموصلة.

(١) حاصل الإشكال هو: أنه ما من واجب إلا وله علة تامة لاستحالة وجود شيء بدون علته التامة، فإن ترتب المعلول على علته التامة ضروري كما هو الحال في الأسباب والمسببات التوليدية، فما ذكر في التعريض من استلزام القول بالمقدمة الموصولة عدم وجوب مقدمة الواجب غالباً غير لازم إذ لا ينحصر وجوب مقدمة الواجب في الاسباب التوليدية بعد فرض احتياج وجود الشيء للعلّة، فإن الشيء ما لم يجب لم يوجد.

(٢) حاصل الجواب: إن ما ذكر من استلزام جميع الأفعال توليدية كانت أو غيرها الى العلة التامة لاستحالة صدور الممكن بلا علة وإن كان صحيحاً ولا ريب فيه، إلا إن العلة التامة لا يمكن أن تتصف بالوجوب الغيري لأن متعلق الوجوب لابد وأن يكون اختيارياً والعلة التامة غير اختيارية، لأن من أجزائها: الإرادة وهي غير اختيارية كما صرح به في المتن غير مرة لاستلزام اختيارية

.....
 الاختيار التسلسل وقد تقدم تقرّبه، نعم في مسألة التجري ذهب الى اختيارية الاختيار لاختيارية بعض مقدماته وهذا كافٍ في اختيارية الفعل، وهذا هو الصحيح.

وللمناقشة فيما أفاده مجال أمّا أولاً: فلأنّ الملاك في وجوب المقدمة كما لا يصح أن يكون ترتب ذيلها عليها كما هو مدعى الفصول كذلك لا يصح أن يكون التمكن من ذي المقدمة بمعنى سدّ باب العدم لذي المقدمة من ناحية فعل المقدمة كما يدّعيه الماتن ^(١)، بل الملاك في وجوب المقدمة هو الملاك في وجوب ذي المقدمة كما هو قضية الملازمة، فكما إنّ الطلب واحد حقيقة متعلق بالواجب النفسي كما سيُعرف الماتن به في قوله: (وحيث إنّ الملحوظ الخ) كذلك الغرض فإنّه أيضاً واحد وقائم بفعل الواجب النفسي بما له من المقدمات، وهذا هو العمدة في إبطال القول بالمقدمة الموصلة.

وأما ثانياً: فإن كان المراد من قوله (إنّ الغرض التمكن من إتيان الواجب النفسي) الإمكان الذاتي فإنّه موجود فيه من دون توقف على المقدمة، فكيف يكون غرضاً لوجوبها؟ وإن كان مراده الإمكان الوقوعي فهو متوقف عليها وقوعاً لا على نفسها خارجاً وإن كان مراده الإمكان بالغير مقابل الامتناع بالغير فإنّ الذي يقابله هو الوجوب بالغير المساوق لوجود الواجب النفسي خارجاً وهو يثبت خلاف مقصوده.

وأما ثالثاً: فإن كان ملاك الوجوب الغيري التمكن من ذي المقدمة كما يدّعيه لزم وجوب فعل المقدمة وإن تعذّر فعل سائر المقدمات؛ لأنّ التمكن من ذي المقدمة أثر مترتب على جميع المقدمات مستقلاً وعلى كلّ مقدمة ضمناً نظير ترتب حركة الحجر على العشرة مستقلاً وعلى آحادها ضمناً، وهذا ممّا يعلم عدم التزامه بذلك.

ولأنه (١) لو كان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه وإيجابه كما إذا لم تكن هذه بمقدمة أو كانت حاصلة من الأول قبل إيجابه مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة أو بالعصيان والمخالفة أو بارتفاع موضوع التكليف كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة، إن قلت: (٢)

(١) هذا هو الدليل الثاني لإبطال المقدمة الموصلة مقتبسة من التقريرات أيضاً وهي: لا إشكال في أن الإتيان بالمقدمة يوجب سقوط الأمر الغيري المتعلق بها سواء ترتب عليها وجود الواجب النفسي أم لا بشهادة الوجدان وحكم العقل، وسقوط الأمر يتحقق بأحد أمور ثلاثة: الامتثال والعصيان وذهاب الموضوع؛ مثل سقوط الأمر بتجهيز الميت بغرقه في البحر، والمفروض إن سقوط الأمر الغيري لم يكن بسبب العصيان ولا بسبب ذهاب الموضوع كما هو واضح فيتعين أن يكون ذلك بسبب الامتثال، فإن صدق على فعله الامتثال لأبد وأن يكون مأموراً به، فإن كان فعل المقدمة من دون ترتب فعل الواجب النفسي عليه مأموراً به لزم أن يكون متعلق الأمر الجامع بين ما يترتب عليه الواجب النفسي وما لا يترتب عليه ذلك.

(٢) حاصل الإشكال: إن أسباب سقوط الأمر لم ينحصر في الثلاثة المذكورة في الدليل بل هناك سبب آخر في خصوص التوصليات التي هي المبحوث عنها هنا، والمسقط الرابع هو: حصول الغرض خارجاً مثل ما إذا كان المطلوب من المكلف غسل الثوب إلا إن ذلك حصل بغير فعله كوقوع المطر عليه، فعند حصول الغرض لا مجال لبقاء الأمر بعد فرض تبعية بقاء الأمر لبقاء الغرض

كما يسقط الأمر في تلك الأمور كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه كسقوطه في التوصليات بفعل الغير أو المحرمات، قلت: نعم (١) ولكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلف متعلقاً للطلب فيما لم يكن فيه مانع وهو كونه بالفعل محرماً ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلاً فكيف يكون أحدهما متعلقاً له فعلاً دون الآخر، وقد (٢) استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوه حيث (٣) قال بعد بيان أن التوصل بها

ومع حصول الغرض يسقط الأمر لا محالة، فليكن سقوط الأمر الغيري عند إتيان المقدمة الموصلة بسبب حصول الغرض لا بسبب تحقق الامتثال.

(١) حاصل الجواب عن الإشكال: إن سببية حصول الغرض لسقوط الأمر التوصلية مسلّم في الجملة إلا إن محل الكلام ليس من موارد لأن الغرض إن حصل بأمر قهري وبغير اختيار المكلف كما عرفت في المثال المتقدم يصدق: إن سقوط الأمر كان بحصول الغرض، وأما إن لم يكن حصوله قهراً بل كان بفعل المكلف اختياراً ولم يكن ذلك الفعل محرماً عليه لا محالة يتصف ذلك الفعل بالوجوب وإن كان سقوط الأمر بالامتثال، إذ لا فرق في نظر العقل بين هذا الفعل المحض للغرض وبين غيره، والعقل لا يرى فرقاً بين المقدمتين الاختياريتين المحللتين، غايته: إنه ترتب على إحداها ذو المقدمة ولم يترتب على الأخرى والمفروض إن مقتضى الوجوب موجود في كلّ منهما والمانع مفقود، فالحكم باتصاف الأولى بالوجوب الغيري وعدم اتصاف الثانية به تحكّم.

(٢) بعد الفراغ من ذكر الدليلين لإبطال المقدمة الموصلة شرع في ذكر استدلال الفصول على مدّعاء.

(٣) قبل الشروع في الاستدلال ذكر في الاصول مقدمة لخصها في المتن

الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ما
هذا لفظه: والذي (١) يدلّك على هذا يعني الاشتراط بالتوصل إنّ
وجوب المقدمة لمّا كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه
زائداً على القدر المذكور وأيضاً (٢) لا يأبى العقل أن يقول الأمر

وحاصلها: إنّ التوصل بالنسبة الى المقدمة يكون من قبيل شرط الوجود لا شرط
الوجوب إذ لا يعقل اشتراط وجوبها بوجود ذبها لأنّها من علل وجود ذبها فيرجع
حينئذ الى أن يكون وجودها شرطاً لوجوبها وهذا من طلب الحاصل.

(١) الدليل الأول للفصول: إنّ المقدمة إنّما تكون واجبة بالوجوب الغيري
من باب الملازمة العقلية، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها وهو ما إذا ترتب
الواجب عليها.

ويمكن توجيه الدليل بأنّه الطريق لإحراز حكم العقل من حيث سعة دائرة
الموضوع وضيقه لعدم الإطلاق في دليل العقل وبهذا يختلف عن الدليل اللفظي،
فإنّه لا مانع من الأخذ بإطلاق الدليل اللفظي الى أن يرد المقيد له، وحيث لا إطلاق
لحكم العقل لا بد من الأخذ بالمتيقن منه لأنّ عدم إحراز حكم العقل مساوق مع
عدم الحكم، والمتيقن هو ما ترتب على المقدمة الواجب النفسي.

وللمحقق العراقي رحمه الله بيان آخر للدليل: وهو إنّ متعلق الوجوب الغيري هو
المقدمة الموصلة لكن لا بنحو التقييد بل بنحو القضية الحينية نظير حمل النوع على
الإنسان، فإنّه لا يصح الحمل إلّا إذا لوحظ الإنسان حين الحمل، لكن الموضوع لم
يكن مقيداً باللحاظ وإلّا لكان جزئياً ذهنياً لا نوعاً كلياً فالموضوع الحصة التوأمة
(على حد اصطلاحه)، فالواجب الغيري هو المقدمة حين الإيصال ولكن الإيصال
لم يكن قيداً مأخوذاً فيه كما هو الحال في سائر الموضوعات المقيدة.

(٢) الدليل الثاني: يجوز عقلاً أن يطالب الأمر الحكيم من عبده الإتيان

الحكيم أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به اليه بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو على تقدير التوصل بها اليه وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها اليه وأيضاً (١) حيث إنَّ المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل بها اليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه وصريح الوجدان قاضٍ بأنَّ من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه ويلزم منه أن يكون وقوعه على

بالمقدمة الموصلة خاصة ويصرّح بأنَّه لا يريد منه المقدمة الغير الموصلة، ويقول له: إنني أريد منك السفر الى الحج مثلاً وأريد منك السير الموصل اليه ولا أريد منك السير الى الغير الموصل اليه، وهذا بخلاف ما إذا يقول له: إنني ما أريد منك المقدمة مطلقاً أو يقول ما أريد منك المقدمة الموصلة، كما يحكم بذلك الضرورة العرفية وحكم العقل المستقل الحاكم بحسن الأوّل وقبح الأخيرين.

(١) الدليل الثالث: حاصله إنَّ الغرض من إيجاب المقدمة هو الوصول الى الواجب النفسي وحصوله خارجاً، والأحكام الشرعية تابعة للأغراض المتعلقة بالتشريع سعةً وضيقاً، كما يشهد بذلك الوجدان فلا بد من أن يكون الحصول مأخوذاً في مطلوبيتها وإذا انفكت المقدمة عن هذا الغرض لا تكون مطلوبة، والوجدان قاضٍ على أنَّ من أراد شيئاً لأجل حصول شيء آخر إنما يريده إذا حصل ذلك الشيء وإن لم يحصل لم يكن مطلوباً له فينحصر الوجوب الغيري في المقدمة الموصلة، وسيأتي دليل آخر للمقدمة الموصلة.

وجه المطلوب منوطاً بحصوله، انتهى موضع الحاجة من كلامه
زيد في علو مقامه وقد عرفت (١) بما لا مزيد عليه

(١) هذا شروع في الجواب عن الأدلة، أمّا الجواب عن الدليل الأول:
إنّ ما ذكره من دوران الحكم مدار الغرض سعةً وضيقاً صحيح إلاّ إنّ
الغرض الداعي الى إيجاب المقدمة ليس حصول ذي المقدمة بلا إشكال، وقد
عرفت إنّ ذلك غير معقول عقلاً وغير واقع وجداناً، بل الغرض منه هو التمكن من
ذي المقدمة بمعنى سدّ باب العدم بالنسبة الى ذي المقدمة من جهته، على ما عرفت
ذلك في جواب دليل الشيخ ﷺ سواء قصد بها التوصل الى ذي المقدمة أم لم يقصد،
وسواء حصل ذي المقدمة بعد فعلها أم لم يحصل، وسواء كان عدم الحصول منه
بسوء اختياره أم لا بأن كان ذلك من جهة عدم قدرته على إتيانه أو كان السبب
وجود مانع تكويني أو تشريعي عن تحقيقه، فالعقل يحكم بالوجوب الغيري
للمقدمة في جميع هذه الصور، وبهذا البيان ينهدم جميع ما بني وأسس من الأدلة
والبراهين لإثبات المقدمة الموصلة، فإذا علمنا ملاك حكم العقل لا يوجد مورد
يكون العقل مردداً في حكمه حتّى يؤخذ بالمتيقن.

نعم يستثنى من ذلك مورد ما إذا كان المقدمة محرمة وعلمنا إنّ ملاك
الحرمة أهم من ملاك الوجوب، فتلك المقدمة لا تتصف بالوجوب الغيري لا لعدم
وجود المقتضي، فإنّ مناط الوجوب موجود في تلك المقدمة بل لأجل المانع
وهو: الحرمة والمبغوضية ولا يمكن اجتماع الوجوب الفعلي مع الحرمة
والمبغوضية الفعليتان.

إنَّ العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه كما إذا كان بعض مصاديقه محكوماً فعلاً بالحرمة لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها، وقد (١) انقدح منه أنه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح وإنَّ دعوى إنَّ الضرورة قاضية بجوازه مجازفة كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلاً كما عرفت، نعم (٢) إنَّما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما وعدم حصوله في الاخرى من دون دخل لها في ذلك أصلاً بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره جاز للآمر أن يصرح بحصول

(١) هذا جواب عن الدليل الثاني وهو: كيف يسوغ العقل السليم للآمر الحكيم الذي يراعي قانون الحكمة أن يقول للعبد: إني أريد الحج وأريد المسير الذي يتصل به الى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به اليه بعد فرض وجود مناط الوجوب في كلتا المقدمتين؟ ودعوى: إنَّ الضرورة قاضية بجواز تصريحه بذلك مجازفة بالقول، بل الوجدان الصريح يشهد على خلاف ذلك إذ كيف يصح له التصريح بذلك مع أنَّ ملاك الوجوب موجود في الجميع على حدِّ سواء، بل الأمر بالعكس وإنَّ له التصريح بأنِّي أريد منك الحج وأريد منك السير اليه مطلقاً سواء ترتب عليه الواجب أم لم يترتب.

(٢) ذكر في هذا الاستدراك: إنَّ هناك فرقاً واحداً بين المقدمتين وهو حصول المطلوب النفسي في إحداهما وعدم حصوله في الاخرى، سواء كان عدم الحصول بحسن اختيار العبد أم بسوء اختياره أم كان ذلك بسبب وجود مانع عنه

هذا المطلوب في إحداهما وعدم حصوله في الاخرى، وحيث (١) إنّ الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب وإنّما كان الواجب الغيري ملحوظاً إجمالاً بتبعه كما يأتي أنّ وجوب المقدمة على الملازمة تبعي جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً لعدم الالتفات الى ما حصل من المقدمة فضلاً عن كونها مطلوبة كما جاز التصريح بحصول الغيري مع عدم فائدته لو التفت اليها كما لا يخفى فافهم.

سواء كان المانع تكوينياً أو تشريعياً، إلاّ إنّ ذلك لا يوجب تفاوتاً في الحكم بعد فرض وجود الملاك في الجميع، نعم للآمر التصريح بأنّ المطلوب النفسي قد حصل في الأوّل ولم يحصل في الثاني، وهذا التصريح لا ينفع المستدل.

(١) الملحوظ بالذات عند الأمر هو المطلوب النفسي الذي هو مطلوب بالإصالة في نظره وإنّ الواجب الغيري هو المطلوب بالتبع وبنحو الإجمال كما سيأتي - فيجوز للأمر حينئذٍ (في صورة عدم حصول الواجب النفسي) أن يصرح بعدم حصول المطلوب أصلاً، كما جاز له أن يصرح بعدم حصول المطلوب النفسي وإن كان المطلوب الغيري حاصلًا في صورة الالتفات الى المقدمة. ثمّ إنّ في نسخة من الكتاب موجود عندي ذكر (بل من حيث) بدل (وحيث) ولعله تصحيح من المصحح والنسخة الأصلية (وحيث).

وفيه: له التصريح بأنّ المطلوب الأصلي لم يحصل وأنّ المطلوب الغيري قد حصل وليس له أن يصرّح بعدم حصول المطلوب أصلاً إلاّ مسامحة وفرض الموجود منزلة العدم، وإلاّ فمع الالتفات وعدم التنزيل يكون كذباً ولعله لهذا أمر بالفهم.

إن قلت (١): لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف إحداهما بعنوان الموصلية دون الأخرى أوجب التفاوت بينهما في المطلوبة وعدمها جواز التصريح بهما وإن لم يكن بينهما تفاوت في الأثر كما مرّ قلت (٢): إنّما يوجب ذلك تفاوتاً فيها لو كان ذلك لأجل تفاوت في

وللمحقق الأصفهاني رحمه الله طريق آخر لإثبات المقدمة الموصلة وتبعه سيدنا الاستاذ وهو: إنّ الواجب في المقدمة هو المقدمة بالفعل، وتوضيحه: إنّ المقدمة التي هي جزء العلة لا تكون مقدمة فعلية إلا بعد تحقق ذو المقدمة وبقية أجزاء العلة وأما قبله فإنّها تكون مقدمة بالقوة، وهذا جارٍ في جميع أجزاء العلة فالمقتضي بدون أجزاء العلة يكون فاعلاً بالقوة ومع بقية الأجزاء يكون فاعلاً بالفعل، وهكذا الحال بالنسبة إلى الشرط والمعد وعدم المانع، فإنّ كلاً منها مع سائر الأجزاء يكون شرطاً أو معداً أو عدم المانع بالفعل وبدونه يكون بالقوة، والذي يترشح إليه الوجوب هو ما إذا كانت المقدمة مقدمة بالفعل فتتخصر في الموصلة.

(١) حاصل الإشكال: إنّ ما ترتب عليه ذي المقدمة وإن كان مساوياً مع ما لم يترتب عليه ذي المقدمة في المقدمة والتوقف والأثر إلا إنّ هناك فرقاً بينهما وهو: إنّ الأول متصف بالموصلية بخلاف الثاني، ولعله هذا صار منشأً لاختلافهما في المطلوبة وعدمها وجواز التصريح بإرادتها وعدم جواز التصريح بذلك.

(٢) حاصل الجواب: ما ذكر من الفرق بين المقدمتين مما لا ينكره أحد إلا أنّ ذلك لو كان موجباً لاختلافهما من ناحية المقدمة لالتزمنا باختصاص المقدمة الأولى بالوجوب الغيري، لكن المفروض أنّه لا اختلاف بينهما من ناحية المقدمة كما عرفت من عدم تأثير الاتصاف بالموصلية في المقدمة، فلا وجه إذاً في تغايرهما في الحكم.

ناحية المقدمة لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلاً كما هو هاهنا ضرورة (١) إنّ الموصلية إنّما تنتزع من وجود الواجب وترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها وكونها في كلتا الصورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة ضرورة أنّ الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة وعدم الإتيان به كذلك أخرى لا يوجب تفاوتاً فيها كما لا يخفى. وأمّا (٢) ما أفاده قدس سره من أنّ مطلوبة المقدمة حيث

(١) هذا تعليل لما ادّعاء من عدم التفاوت بين المقدمين من ناحية المقدمة وتوضيحه: إنّ الموصلية عنوان منتزع من ترتب الواجب على المقدمة فهي من التقسيمات الثانوية لأنّها متأخرة عن ذات المقدمة وليست من العناوين الأولية حتّى يوجب تقسيم المقدمة الى الموصلة وغيرها؛ لأنّها ليست في رتبتها ومنتزعة من ذاتها حتّى تكون منوّعة لها وإنّما هي منتزعة من جود الواجب النفسي وترتب عليها، فهما في كلتا الصورتين على نحو واحد.

أقول: إنّ ما ذكره من تساوي المقدمتين من ناحية المقدمية وإن كان حقاً إلاّ إنّ ذلك لا يثبت لزوم تساويهما في الحكم فلا مانع من أن تكون الموصلة متصفة بالوجوب الغيري وغير الموصلة لا تكون متصفة به، نظير الأجزاء في المركب التدريجي فإنّها لا تكون محكومة بالوجوب الضمني إلاّ إذا انضم اليه بقية الأجزاء مع أنّ عنوان الجزء صادق عليها قبل الإتيان بالباقي فليكن الأمر بالنسبة الى الوجوب الغيري كذلك، وما ذكره قاصر عن إثبات مدّعاء.

(٢) هذا جواب عمّا أفاده في الفصول من أنّ الغرض من إيجاب المقدمة هو الوصول الى الواجب النفسي وحصوله في الخارج فلا بد وأن يكون الحصول والتوصل معتبراً فيها، والجواب: التوصل لم يكن غرض الوجوب فيها بل

كانت بمجرد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها الى الواجب معتبراً فيها ففيه: إنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها لا لأجل التوصل بها لما عرفت من أنه ليس من آثارها بل مما يترتب عليها أحياناً بالاختيار بمقدمات أخرى وهي مبادي اختياره ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها وداعياً الى إيجابها وصريح (١) الوجدان إنما يقضي بأن ما أريد لأجل غاية وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل في حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية كيف (٢) وإلا

مطلوبيتها كانت لأجل التمكن من التوصل إذ لولاه لما تمكن من التوصل الى الواجب النفسي، وأما التوصل فقد عرفت أنه قد يترتب على المقدمة إحياناً مع ضمنية مقدمات أخرى التي منها الاختيار الموجود في كل فعل، ومثله لا يمكن أن يكون غرضاً وغاية لمطلوبيتها وداعياً الى إيجابها ولهذا قلنا: الغرض هو التمكن من التوصل بها.

(١) الوجدان الصريح يشهد بأن من أتى بالمقدمة مجرداً عن ذيها يكون مطلوباً غيرياً مثل ما إذا لم يكن مجرداً عنه، ومن الظريف إن كلاً من صاحب الفصول والماتن رحمهما الله يستشهدان بالوجدان الصريح لإثبات مدعاه ونفي القول الآخر.

(٢) هذا شروع في بيان ما يترتب على القول بالمقدمة الموصلة من التوالي بالإضافة الى ما تقدم من الإشكال عليه، وقد ذكر هنا محذورين عقليين هما: لزوم الدور واجتماع المثليين وأضاف اليهما المحقق النائني رحمهما الله محذوراً ثالثاً وهو: لزوم التسلسل سنذكره بعد ذكر المحذورين.

يلزم (١) أن يكون وجودها من قيوده ومقدمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها وهو كما ترى. **ضرورة (٢) إن الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية بحيث كان تخلفها**

(١) المحذور الأول لزوم الدور تقريره على نحوين أحدهما: إن الغاية (ذو المقدمة) على القول بالمقدمة الموصلة يكون من قيود المقدمة، وقيدته له يقتضي أن يكون وجود المقيد (المقدمة) ملازماً مع القيد (ذو المقدمة)، فلا بد من ترشح الوجوب من المقدمة الى ذيلها والمفروض إن وجوب المقدمة مترشح من وجوب ذيلها (على القول بالملازمة) فيكون وجوب كل منهما علّة لوجوب الآخر وهذا هو الدور.

التقرير الثاني بيانه: إن المقدمة الموصلة موقوفة على الإيصال فتكون موقوفة على وجود ذيلها، والمفروض إن ذا المقدمة أيضاً موقوف على وجود المقدمة وهذا دور.

وأجاب سيدنا الاستاذ عن التقرير الأول: بأن الذي يتولد من وجوب المقدمة هو الوجوب النفسي والذي يتولد من وجوب ذي المقدمة هو الوجوب الغيري فلا دور (١).

أقول: إن جوابه صحيح، ويمكن الجواب عن التقرير الثاني بأن وجود ذي المقدمة لم يكن متوقفاً على المقدمة الموصلة بل على ذات المقدمة بلحاظ وجودها الخارجي فلا دور أيضاً.

(٢) هذا هو المحذور الثاني وبيانه: إنه بناءً على القول بالمقدمة الموصلة يكون الإتيان بذي المقدمة قيداً وغاية للمقدمة فلا بد وأن يكون وجوبه غيرياً

موجباً لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية وإلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده فلا يكون وقوعه على هذه

لصيرورته قيده مأخوذاً في الواجب الغيري، وقيود الواجب واجب بنفس وجوب المقيد، والمفروض أنه في نفسه هو واجب نفسي فقد اجتمع فيه وجوبان: النفسي والغيري.

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ: بأنه لا محذور في ذلك لأن الوجوب يتأكد فيه ويشتد الشوق اليه نظير تعلق النذر بواجب، ويمكن الإشكال عليه بأن: قياس ما نحن فيه الى نذر الواجب في غير محله لأن وجوب وفاء النذر مع وجوب الواجب في مرتبة واحدة لا مانع من التأكد في مثله بخلاف ما نحن فيه فإنهما لم يكونا في مرتبة واحدة، بل أحد الوجوبين علة للآخر فلا مجال لتأكد أحدهما بالآخر.

والمحذور الثالث الذي أشرنا اليه هو ما ذكره المحقق النائني رحمته عليه: إن ذات المقدمة المقيدة بالإيصال مقدمة لما هو المقدمة كما هو الحال في جميع أجزاء المركب والمفروض إن المقدمة مركبة من القيد والمقيد، وبما إن الوجوب الغيري ثابتة لمقدمة المقدمة فيجري الكلام في المقدمة الثانية وهكذا فيتسلسل، وإن قلنا بأن المقدمة الثانية لم تكن مقيدة بالإيصال لا بد أن تكون المقدمة الاولى كذلك لأن حكم الأمثال واحد فتنتفي المقدمة الموصلة ^(١).

وفيه: إن ذات المقدمة (بناءً على القول بالمقدمة الموصلة) تكون جزءاً للمقدمة الموصلة ومقدمة داخلية وقد تقدم إن المقدمة الداخلية خارجة عن محل النزاع في مقدمة الواجب لأنها نفس المركب، وهو أيضاً أشكل في دخول الأجزاء في محل النزاع، فعليه لا يترشح الوجوب الغيري الى الجزء فيرتفع التسلسل، ومن

(١) فوائد الاصول: ج ١، ص ٢٩٠.

الصفة منوطاً بحصولها كما أفاده، ولعل (١) منشأ توهمه خلطه بين الجهات التقييدية والتعليلية، هذا مع (٢) ما عرفت من عدم التخلف هاهنا وإنّ الغاية إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل الى المطلوب النفسي فافهم واغتنم. ثم (٣) أنّه لا شهادة على الاعتبار في

الغريب أنّه قد التزم باستحالة المقدمة الموصلة للدور واجتماع المثليين والتسلسل ومع ذلك وافق على تقريب صاحب الحاشية لله للمقدمة الموصلة فراجع تقريراته (١).

(١) هذا توجيه لكلام الفصول بما لا يرضاه وهو: يمكن أن يكون منشأ التزامه بالمقدمة الموصلة خلطه الجهات التقييدية والجهات التعليلية، فإنّ ترتب ذي المقدمة والوصول الى الواجب علة لايجاب المقدمة وقد توهم أنّه قيد لاتصاف المقدمة بالوجوب، مع أنّ الفرق بين الجهة التعليلية التي هي من مبادي الحكم والجهة التقييدية التي هي من قيود متعلق الحكم واضح، ومع ذلك نرى وقوع هذا الخلط عند بعض الأعلام الأجلة.

(٢) أي: إنّ الخلط بين جهتي التقييدية والتعليلية يهون إن كان الغرض من وجوب المقدمة ترتب الواجب عليه، إلّا إنك عرفت بطلانه وإنّ الغرض الصحيح من إيجاب المقدمة هو: التمكن من إتيان الواجب والاقتدار عليه (في نظر الماتن) وهذا الغرض موجود في جميع المقدمات لا تتخلف عنها سواء كانت موصلة أم غير موصلة، كما إنّ ما ذهبنا اليه من الغرض (وهو اشتراك المقدمة مع الواجب النفسي في الغرض وإنّ إتيانها هو لسدّ باب عدم الواجب) أيضاً يكون لازماً لكل مقدمة موصلة كانت أو غيرها.

(٣) هذا دليل آخر لوجوب المقدمة الموصلة نقله المحقق النائني عن

صحة منع المولى عن مقدماته بأنحائها إلا فيما إذا ترتب [رتب] عليه الواجب (١) لو سلّم أصلاً ضرورة أنه وإن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة إلا إنه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة، بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا كما لا يخفى، مع أن في صحة المنع عنه كذلك نظراً

صاحب الفصول رحمته وحكي عن صاحب العروة اختياريه وحاصله: إن للمولى تحريم المقدمة الغير الموصلة والمنع عنها وهذا يدل على عدم وجوبها إذ لو كانت واجبة لما جاز المنع عنها إذ لا يجتمع حكمان فعليان في متعلق واحد.

(١) هذا شروع في الجواب عن الدليل بوجهين الأول: إنه لو سلّم ذلك وقلنا

بجواز منع المولى عن المقدمة الغير الموصلة تصير تلك المقدمة منهيّة عنها فلا يمكن أن تكون واجبة، لا من جهة عدم وجود مقتضي الوجوب كما توهمه المستدل لما عرفت من أن المقتضي موجود في جميع المقدمات، بل لأجل وجود المانع وهو نهى المولى عنه فإنه لا يجتمع مع الوجوب.

الوجه الثاني: عدم تسليم جواز منع المولى عن المقدمة الغير الموصلة لأن

المنع عنه مستلزم لمحدورين لا يمكن الالتزام بهما أحدهما: إن المنع عنها مستلزم لترك الواجب النفسي من غير عصيان، فإن المقدمة الموصلة وإن لم تكن منهيّة عنها إلا إنها لا تتصف بكونها موصلة إلا بعد حصول الواجب النفسي وقبله لا تكون موصلة، وحينئذ تكون المقدمات جميعها منهيّة لأنه يصدق عليها غير الموصلة في الفرض، وفي هذا الحال يصير الواجب النفسي ممتنعاً شرعاً وهو كالممتنع عقلاً فيكون غير مقدور للمكلف، فإذا لم يكن الواجب النفسي مقدوراً لم يكن تركه حراماً هذا لا يلتزم به المستدل.

وجهه أنه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصياناً لعدم التمكن شرعاً منه لاختصاص جواز مقدمته بصورة الإتيان به، وبالجمله: يلزم أن يكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال فإنه يكون من طلب الحاصل فتدبر جيداً.

المحذور الثاني: يلزم من النهي عن المقدمة الغير الموصلة تحصيل الحاصل لأن المقدمة لا تكون جائزة إلا إذا ترتب عليها ذو المقدمة، وبعد ترتب ذي المقدمة عليها لا يعقل ترشح الوجوب اليها لأنه من قبيل تحصيل الحاصل. وللماتن تعليق يوضح فيه الإشكال وهذا لفظه: (حيث كان الإيجاب فعلاً متوقفاً على جواز المقدمة شرعاً وجوازها كذلك كان متوقفاً على إيصالها المتوقف على الإتيان بذي المقدمة بداهة، فلا محيص إلا عن كون إيجابه على تقدير الإتيان به وهو طلب الحاصل المحال) *من تقيت كوتير علوم رسولي*

وناقش المحقق النائني رحمته في كلا الوجهين من الجواب وحاصله: إنه في صورة النهي عن المقدمة الغير الموصلة يكون التوصل متأخراً عن وجود المقدمة إلا إن التوصل يكون مأخوذاً في وجوبها على نحو الشرط المتأخر، كما هو الحال في جميع المقدمات المحرمة فإن التوصل الى إنقاذ الغريق يكون شرطاً مأخوذاً لجواز التصرف في الغصب الذي كان مقدمة له بنحو الشرط المتأخر، ولا محذور في ذلك بعد فرض كون الإنقاذ فعلاً اختيارياً للمكلف ويكون نظير اشتراط صوم المستحاضة بالغسل في الليلة الآتية، ومقتضاه إنه لا يجوز له الدخول في أرض الغير إلا إذا كان عاجزاً على إنقاذ الغريق عند الدخول في تلك الأرض، وهكذا يكون الحال بالنسبة الى جميع المقدمات على القول بالمقدمة

.....

الموصلة، وبهذا البيان يرتفع المحذوران^(١).
وما أفاده وجيه إلا أنه لا يكون الدليل بهذا التوجيه مثبتاً للمقدمة الموصلة، بل غايته أنه يثبت: في فرض النهي المذكور يكون تخصيصاً لدليل وجوب المقدمة، فالدليل يثبت جواز تخصيص وجوب المقدمة في مقابل من يقول بعدم جواز تخصيص دليل الوجوب.

فذلكة

الكلام في المقدمة الموصلة يقع في مقامين الأول: مقام الثبوت وإنه هل يكون وجوب المقدمة مقيداً بالوصول أم لا؟ أي: هل يعقل أن يقيّد بالتوصل أم لا؟ وقد ذكروا للإمكان محاذير ثلاثة هي: الدور والتسلسل واجتماع المثليين، وذهب الماتن رحمته الى لزوم الأول والثالث، والتزم المحقق النائني رحمته بلزوم الثلاث، والتزم سيدنا الاستاذ بعدم لزوم شيء منها، وقد عرفت إن الصحيح: لزوم الثالث.

الثاني: في مقام الإثبات وإنه على تقدير عدم لزوم شيء على تقدير الثبوت من المحاذير وبنينا على إمكان تقييد وجوب المقدمة بالوصول، فذلك لا يكون كافياً لإثباته بل لابد من إقامة الدليل على الوقوع، ذكر المحقق النائني رحمته بأنه لا يمكن تقييد المقدمة بالموصلة ولا عدم تقييدها لا لحاظاً ولا نتيجةً وإن قلنا بإمكان التمسك بنتيجة الإطلاق في مسألة تقييد الحكم بالعلم به وبنتيجة التقييد في مسألة اعتبار قصد القرية، لأنّ معروض الوجوب في المقدمة مهمل بالنسبة الى حصول ذيلها وعدمه.

(١) فوائد الاصول: ج ١، ص ٢٩٢.

بقي (١) شيء وهو: إنَّ ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هو: تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب بناء على كون ترك الضد ممّا يتوقف عليه فعل ضده فإنَّ تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرماً فتكون فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب ومع الإتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب فلا يكون تركها مع ذلك واجباً فلا يكون فعلها منهيًا عنه فلا تكون فاسدة.

وفيه: إنَّ الإهمال غير ممكن ثبوتاً بالنسبة الى الحاكم العالم بجميع المصالح والمفاسد فلا فرق بين مسألتنا والمسألتين في إمكان الإطلاق والتقييد بنتيجتهما، إلّا أنّه لا دليل على كلّ منهما سوى الوجه الأوّل من الوجوه التي استدل بها في الفصول مع توجيهنا له على نحو تقريب المحقق العراقي رحمته الله، وحيثُذِ نقول: إنّ ذات المقدمة لم تكن واجبة مطلقاً بل الواجبة منها (القول بالملازمة) خصوص المقدمة الموصلة إلّا أنّه لا يكون بنحو يكون التوصل قيداً للواجب حتّى يلزم المحذور.

ثمرة البحث في المقدمة الموصلة

(١) ذكر في الفصول: إنّ ثمرة النزاع في المسألة تظهر في العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب الأهم كالصلاة التي يتوقف على تركها فعل إزالة النجاسة عن المسجد، فعلى القول بوجوب المقدمة مطلقاً يكون ترك الصلاة واجباً مطلقاً، (على القول بمقدمية ترك الضد لفعل الضد الأهم) وهو يستلزم بطلان الصلاة، وعلى القول بالمقدمة الموصلة تكون الصلاة صحيحة.

أمّا الأوّل فإنَّ ترك الصلاة بناءً على مقدمية ترك أحد الضدين لفعل الضد الآخر يكون مقدمة لفعل الواجب الأهم (إزالة النجاسة) ويكون واجباً (على القول

وربما (١) اورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله: إن فعل الضد وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدمة بناء على المقدمة الموصلة إلا إنه لازم لما هو من أفراد النقيض حيث أن نقيض ذلك الترك الخاص رفعه وهو أعم من الفعل والترك الآخر المجرد وهذا يكفي في إثبات الحرمة

بوجوب مقدمة الواجب، فإذا كان ترك الصلاة واجباً كان فعلها محرماً لكونه ضد تركها لأن المراد من الضد في المسألة ما يعم النقيض، فيكون صغرى لمسألة إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وإذا كان فعل الصلاة حراماً كانت باطلة بناءً على أن النهي في العبادة يقتضي الفساد.

وأما الثاني فإن ترك الصلاة مطلقاً لم يكن مقدمة لفعل الإزالة حتى يكون واجباً، بل المقدمة هو ترك الصلاة الموصلة لفعل الإزالة ويكون نقيضه وهو ترك ذاك الترك محرماً (على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده)، ففعل الصلاة لا يكون محرماً لأنه ليس نقيضه بل نقيضه ترك ذاك الترك، والصلاة تكون من المقارنات لذلك النقيض لأن ترك الصلاة الموصلة لفعل الإزالة يتحقق عدمه في ضمن الصلاة وفي ضمن غيرها من الأفعال الوجودية، ومن الواضح عدم سراية الحرمة من موضوع الى ما هو المقارن له، فالحكم الثابت لأحد المتلازمين لا يسري الى المتلازم الآخر، فكيف إذا لم يكن بينهما تلازم وإنما كانا مقارنين، فلا وجه للحكم ببطان الصلاة.

(١) هذا الإيراد من الشيخ رحمه الله على ما في التقارير وملخصه: إن الثمرة المذكورة ساقطة وإن الصلاة باطلة سواء قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً أو قلنا بالمقدمة الموصلة وتوضيحه: إنه على القول بوجوب المقدمة مطلقاً فالأمر واضح ولا خلاف فيه من أحد (على القول بوجوب المقدمة)، وأما بطلانها على

وإلا لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً لأنَّ الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك لأنَّه أمر وجودي ونقيض الترك إنما هو رفعه ورفع الترك إنما يلزم الفعل مصداقاً وليس عينه فكما إنَّ هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل فكذلك تكفي في المقام، غاية (١) الأمر إنَّ ما هو النقيض في مطلق الترك إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط وأمَّا النقيض للترك الخاص فله فردان وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده كما لا يخفى.

القول بالمقدمة الموصلة فلأنَّ فعل الضد (الصلاة) وإن لم يكن نقيضاً للترك الموصّل الذي هو مقدمة لفعل الضدّ الأهم ويكون واجباً على الملازمة، إلاَّ إنَّه فرد له ومصداق للنقيض، لأنَّ نقيض كلِّ شيء رفعه ونقيض الترك الموصّل يكون أعم من فعل الصلاة والترك الآخر الذي لم يكن في ضمن الصلاة، لأنَّ نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم فالإنسان أعم من الأحيوان ففعل الصلاة يكون مصداقاً من نقيض ترك الصلاة الموصّل لا عينه، وهذا يكفي في ثبوت الحرمة لها إذ لا يعتبر فيه أن يكون عين النقيض، وإلاَّ لزم أن لا تكون الصلاة باطلة وإن قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً لأنَّ فعل الصلاة لم يكن نقيضاً لتركها فإنَّ نقيض كلِّ شيء رفعه ففي الحقيقة يكون النقيض ترك ترك الصلاة، نعم هو لازم النقيض وفيما نحن فيه أيضاً كذلك فإن قلنا ببطولان الصلاة على ذلك القول لا بد من القول به على هذا القول.

(١) نعم هناك فرق واحد بين القولين وهو: على القول بوجوب المقدمة مطلقاً يكون للنقيض مصداقاً واحداً. وعلى القول بالمقدمة الموصلة يكون له مصداقاً وهذا الفرق لا يوجب اختلافاً للحكم بينهما، فالصلاة تكون باطلة على كلا القولين وتكون الثمرة ساقطة.

قلت: وأنت (١) خير بما بينهما من الفرق فإنَّ الفعل في الأول لا يكون إلاَّ مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه تارةً ومع الترك المجرد أخرى ولا تكاد تسري حرمة الشيء الى ما يلزمه فضلاً عما يقارنه أحياناً، نعم (٢) لا بد أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه لا أن يكون محكوماً بحكمه

(١) هذا جواب إيراد الشيخ رحمته وهو: إنَّ ما ذكره في الفصول صحيح وإنَّ ما ذكره في الإيراد من لزوم البطلان في الصلاة سواء قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً أو قلنا بالموصلة باطل؛ وذلك لأنَّ بين نقيض الترك المطلق ونقيض الترك المقيد بالإيصال فرقاً آخر غير ما ذكره الشيخ رحمته وهو: إنَّ فعل الصلاة بنفسه يكون نقيضاً للترك المطلق لأنَّ المنطقيين وإنَّ ذكروا: (نقيض كلَّ شيء رفعه) ويكون نقيض الترك ترك الترك إلاَّ إنَّ الموجود في الخارج يكون عينه وإنَّ ترك الترك مرآة لذلك الفعل، فعلى القول باقتضاء النهي في العبادة لا بد وأن تكون الصلاة منهيّة عنها وباطلة، وهذا بخلاف ما إذا قلنا بالمقدمة الموصلة وإنَّ الواجب هو الترك المقيد بالإيصال فنقيضه: عدم هذا الترك الخاص فتكون الصلاة مقارناً له، إذ قد يكون في حال ترك ذلك الترك مشغولاً بالصلاة وقد يكون مشغولاً بفعل آخر غير الإزالة، وقد ثبت إنَّ الحكم لا يسري الى ما يلزمه فضلاً عن مقارنه، فحيثُ تكون الصلاة محكومة بالصحة إذ لا سبب لبطلانها غير اتحادها مع ترك ما هو واجب ولا مانع من أن يختلف حكم المقارن مع ما يقارنه، فالثمرة صحيحة والإيراد ضعيف.

(٢) هذا الاستدراك لبيان أنَّ ما ذكر من عدم سراية الحكم من الملازم الى ملازمه صحيح ولكن فيما لا يكون الماظم محكوماً بحكم آخر يخالف الحكم الثابت للملازم فعلاً فإذا كان استقبال القبلة واجبةً فاستدبار الجُدي في بلادنا

وهذا (١) بخلاف الفعل في الثاني فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه لا ملازم لمعانده ومنافيه فلو (٢) لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنه متحد معه عيناً وخارجاً فإذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً فتدبر جيداً.

يلزم الاستقبال لا بدّ وأن لا يكون حراماً لعدم قدرة المكلف على امتثالهما إلا أنه لا مانع أن يكون محكوماً بغير الحرمة من سائر الأحكام أو لا يكون محكوماً بشيء من الأحكام إذ لا مانع من خلو الواقعة عن الحكم الظاهري.

(١) أي بناءً على القول بوجوب المقدمة مطلقاً فإن ترك الصلاة مطلقاً يكون مقدمة وفعلها يكون معانداً له، فبناءً على اقتضاء الأمر للنهي عن الضد يكون الفعل منهياً عنه، وبناءً على أن النهي في العبادة يقتضي البطلان تكون الصلاة باطلة.

(٢) إن لم يكن فعل الصلاة عين نقيض اصطلاحاً لأن النقيض لا بد أن يكون عدمياً بمقتضى تعريفهم له فلا يكون فعل الصلاة الذي هو وجودي نقيضاً اصطلاحاً، إلا أنه متحد مع النقيض عيناً وخارجاً.

أقول: ظاهر كلامه بل صريحه اتحاد الصلاة مع ترك الترك عيناً وخارجاً وهذا غريب إذ كيف يمكن اتحاد الوجود مع العدم، إلا إن ما ذكره من مناقضته مع الترك صحيح وموافق لما ذكره الحكيم السبزواري حيث عمّم (الرفع) في التعريف الذي هو مصدر المبني للفاعل كاللإنسان الرافع للإنسان والمبني للمفعول كالإنسان المرفوع باللإنسان^(١)، فيصح الفرق بين القولين وتصح الثمرة، واستجوده المحقق النائني رحمه الله.

وأشكل عليه المحقق الأصفهاني رحمه الله بأنه لا يعتبر في النقيض أخذ القيد

المأخوذ في بديله لأن نقيض كل شيء رفعه فليس نقيض الجسم الأبيض غير الجسم الأبيض، على أن يكون الأبيض قيداً للغير لا للجسم^(١).

ومبنى إشكاله: توهم أخذ الماتن قيد الإيصال في النقيض وإن نقيض ترك الموصّل لا بد وأن يكون مقيداً بالإيصال، مع أن الصلاة لا تكون موصلة فلا تكون نقيضاً للترك الموصّل إلاّ إنه ليس مراده، بل مقصوده إنّ المقدمة الموصلة إن كانت واجبة فبدون القيد لا تقع على صفة الوجوب فالصلاة المقيدة شرعاً بالطهارة لا تقع بدونها على صفة الوجوب، وعليه ففي فرض عدم الإيصال لا يكون الترك واقعاً على صفة الوجوب، وحينئذٍ لا يكون نقيضه وهو الصلاة حراماً، وما أفاده صحيح.

وفي الثمرة إشكال آخر وهو: أنّها مبتنية على أن ترك الضد يكون مقدمة لفعل الضد الآخر فإن كان الفعل واجباً كان فعل الضد حراماً، وسيأتي في مسألة الضد إنّ هذا المبنى باطل وإنّ ترك الضد لا يكون مقدمة لفعل الضد الآخر بل هما في مرتبة واحدة.

ومنها: تقسيمه الى الأصلي والتبعي والظاهر (١) أن يكون
 هذا التقسيم بلحاظ الإصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت حيث
 يكون الشيء تارة متعلقاً للإرادة والطلب مستقلاً للالتفات إليه بما هو
 عليه مما يوجب [طلبه] طلب فيطلبه كان طلبه نفسياً أو غيرياً وأخرى
 متعلقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من
 دون الالتفات إليه بما يوجب إرادته لا بلحاظ الإصالة

تقسيم الواجب الى الأصلي والتبعي

(١) وقع الخلاف في تعريفهما فالمحقق القمي رحمته الله عرّفهما بأن الأصلي:
 الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصداً والتبعي: مقابله، وفي الفصول
 عرّفهما بأن الأصلي: ما فهم وجوبه بـخطاب مستقل أي غير لازم لخطاب آخر وإن
 كان وجوبه تابِعاً لوجوب غيره والتبعي: بخلافه وهو: ما فهم وجوبه تبعاً لخطاب
 آخر وإن كان وجوبه مستقلاً كما في المفاهيم، والمراد من الخطاب كل ما يدل
 على الحكم لفظياً كان أو غير لفظي وعلى التعريفين يكون التقسيم بلحاظ الإصالة
 والتبعية في مقام الإثبات ويكون الوصف بحال المتعلق فيهما.

وعرّف الماتن رحمته الله تبعاً للشيخ رحمته الله الأصلي بأنه: هو الواجب الذي يكون
 مراداً بإرادة مستقلة من دون أن يكون تابِعاً لإرادة أخرى وذلك من جهة الالتفات
 إليه تفصيلاً والتبعي: يكون بخلافه وهو: ما يكون مراداً بإرادة غير مستقلة بل
 يكون إرادته تابعة لإرادة أخرى ولازمة لإرادة الغير ارتكازاً لعدم الالتفات إليه
 بما فيه من الملاك، وهذا التقسيم يكون بلحاظهما في مقام الثبوت ويكون الوصف
 بحال الموصوف، ولعله لأجله عدلاً عن التعريفين المتقدمين حيث أن جعل

والتبعية (١) في مقام الدلالة والإثبات فإنه يكون في هذا المقام تارةً مقصوداً بالإفادة وأخرى غير مقصود بها على حدة إلا أنه لازم الخطاب كما في دلالة (٢)

الوصف بحال الموصوف هو الموافق لظاهر اللفظ.

وهناك فرق آخر بينهما وهو أنه: على التعريف الأخير يكونان من الضدين الذين لهما ثالث فلا مانع من أن يكون واجب ليس بأصلي ولا تبعي، كما في الحقائق فالواجبات النفسية الغير الملتفت إليها تفصيلاً ليست بأصلية لعدم الالتفات إليها كما إنها لم تكن تبعية من جهة عدم كون إرادتها تابعة لإرادة غيرها، فإنقاذ ولد المولى مع عدم الالتفات الى غرفه لم يكن تبعياً لأن مصلحة نفسية وليس بأصلي لعدم الالتفات اليه تفصيلاً ولا ضير فيه ومقتضى التعريفين السابقين إنهما لا ثالث لهما.

(١) كما هو مقتضى التعريفين السابقين وإن كان بينهما فرقاً وهو إن القوانين خص الأصلي بالمستفاد من الدليل اللفظي والفصول عمه بكل خطاب؛ لفظياً كان أو غير لفظي.

(٢) وهي الدلالة السياقية الغير المقصودة عرفاً إلا أن المدلول لازم لمدلول كلام لزوماً غير يّئن أو البّئن بالمعنى الأعم مثل دلالة الآتين من قوله تعالى: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾^(٢) على أن أقل الحمل ستة أشهر وهي غير مقصودة، فتسميتها بالدلالة (بناءً على أنها تابعة للإرادة) من باب المسامحة فلا تكون حجة من تلك

(١) سورة الأحقاف آية ١٥.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٣٣.

الإشارة ونحوها وعلى (١) ذلك فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري اليهما واتصافه بالإصالة والتبعية كليهما [كليهما] حيث يكون متعلقاً للإرادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدمة وأخرى لا يكون متعلقاً بها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك فإنه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدمة على الملازمة، كما (٢) لا شبهة في اتصاف النفسي أيضاً

الجهة، نعم تكون حجة من باب الملازمة العقلية، وقوله: (ونحوها) كدلالة القضية الشرطية على المفهوم وكذا سائر المفاهيم.

(١) هذا فرق آخر بين تعريفه والتعريفات وهو: إنَّ كلاً من الواجب الغيري والواجب النفسي يمكن أن يتصف بالتبعية والأصلي على التعريفين للحاظهما بحسب الإثبات وعلى تعريف المتن فإنه يمكن تقسيم الواجب الغيري الى الأصلي كالوضوء فإنه مراد مستقلاً كما في الآية المباركة، والتبعية كالذهاب الى السوق لشراء اللحم إن لم يكن الأمر بالشراء ملتفتاً إليه ومن أجله لم تتعلق به إرادة مستقلة، وأمّا الواجب النفسي فسيأتي الكلام فيه.

(٢) الواجب النفسي يتصف بالأصلية بناءً على تعريف المتن بلا إشكال لأنَّ المصلحة النفسية تكون مرادة مستقلة ولا يتصف بالتبعية أصلاً لأنَّ الأمر إن كان ملتفتاً إليه يكون مراداً مستقلاً بمقتضى المصلحة النفسية وإن لم يكن ملتفتاً إليه لا يكون مراداً أصلاً لا مستقلاً ولا تبعاً، وقد عرفت إنَّه بلحاظ الثبوت لا مانع من أن يكون الواجب غير متصف بكل من الأصلية والتبعية، فتحصل: إنَّ المصلحة النفسية لا تجتمع مع تعلق الطلب بذى المصلحة تبعاً.

بالإصالة ولكنه لا يتصف بالتبعية ضرورة أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسي ما لم تكن فيه مصلحة نفسية ومعها يتعلق الطلب بها مستقلاً (١) ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً كما لا يخفى، نعم (٢) لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة اتصف النفسي بهما أيضاً ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بالإفادة بل افيد بتبع غيره المقصود بها، لكن (٣)

(١) ظاهر الضمير رجوعه الى المصلحة وهو غير صحيح لأن المصلحة لا يتعلق الطلب بها، والصحيح: (به) حتى يرجع الى النفسي، وإن كانت النسخة الموجودة عندي من الكتاب: (بها) لا (به).

(٢) في هذا الاستدراك ذكر: لو بيننا على التعريفين الأولين وجعلنا التقسيم بلحاظ الإثبات لا مانع من اتصاف الواجب النفسي بكل من الأصلي والتبعي كما ذكرنا، أمّا الأصلي إن كان مقصوداً بالإفادة كغالب الواجبات النفسية، وأمّا التبعي: إن كان غير مقصود بالإفادة مثل متابعة المأموم للإمام في الجماعة إن قلنا بأنها واجب نفسي فإنه غير مستفاد من دليل مستقل، وإنما استفيد ممّا دلّ على وجوب الرجوع الى الركوع أو السجود إن رفع رأسه قبل الإمام سهواً.

(٣) هذا استدراك عن الاستدراك وهو: الاتصاف بالأصلية والتبعية يكون بلحاظ نفسه في مرحلة الثبوت ظاهراً لا بلحاظ حال الإثبات ووجه الظهور: لو كان بلحاظ الدلالة لزم أن يكون الواجب النفسي الذي لم يقم على وجوبه دليل مستقلاً ولا غير مستقل فلا يكون أصلياً ولا تبعياً، وفيه: لا مانع من ذلك بعد فرض عدم وجود دليل يدل على عدم جواز خلو الواجب من الصفتين، والوجه الصحيح هو: ما أشرنا اليه من ظهور الوصف في كونه بحال الموصوف فإن كان بحال المتعلق لا بد من قرينة يدل عليه.

الظاهر كما مر أن الاتصاف بهما إنما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه وإلا لما اتصف بواحد منهما إذا لم يكن بعد مفاد دليل وهو كما ترى. ثم (١) إنه إذا كان الواجب التبعية ما لم يتعلق به إرادة مستقلة فإذا شك في واجب أنه أصلي أو تبعية فإصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعية يترتب عليه آثاره إذا (٢) فرض له أثر شرعية كسائر

(١) إن كان حال الواجب معلوماً بحسب الأصلية أو التبعية فهو، وإلا فلا بد من البناء على التبعية إن شك فيه بناءً على المختار من أن الصفتين للواجب يكونان بلحاظ حال الثبوت، وذلك لأن حقيقة الواجب التبعية هو: أن لا يتعلق بالواجب إرادة مستقلة فيكون مركباً من جزئين أعني: تعلق الوجوب بالشئ وعدم تعلق الإرادة المستقلة به، والأول محرز بالوجدان والثاني مشكوك ومسبوق بعدم فيستصحب، كما هو الحال في الموضوعات المركبة الذي يحرز أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالأصل كما في الضمان حيث إن موضوعه الاستيلاء على مال الغير وأن يكون ذلك بغير رضاه، ففي صورة الشك في كون اليد مضمونة يبنى على الضمان لأن الاستيلاء على مال الغير كان محرزاً وجداناً وعدم رضا المالك محرز بالأصل، وفيما نحن فيه عند الشك في التبعية تترتب آثارها عليه.

(٢) في البناء على إصالة التبعية التي ذكرناها إشكالان أحدهما: يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، والمستصحب هنا لم يكن شيئاً منهما فإن عدم تعلق الإرادة المستقلة أمر تكويني وليس بشرعي والأثر المترتب عليه أعني: التبعية أيضاً ليس بشرعي فلا يجري الأصل، وفيه إشكال آخر وهو: إن الإرادة المستقلة والإرادة الغير المستقلة

الموضوعات المتقومة [المتقدمة] بأمور عدمية، نعم (١) لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمي وإن كان يلزمه لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت كما هو واضح فافهم.

تذنيب: في بيان الثمرة وهي (٢) في المسألة الاصولية كما

ضدان ولا يمكن إثبات أحد الضدين بنفي الآخر لأنّ كلاّ منهما حادث ومسبوق بالعدم.

(١) هذا هو الإشكال الثاني ذكره بنحو الاستدراك وهو: لك أن تقول: إنّ الواجب التبعي أمر وجودي يلزمه عدم تعلق إرادة مستقلة به فنقول: إثبات التبعية بإصالة عدم تعلق إرادة مستقلة من الأصل المثبت الذي لا نقول به (هذا بناءً على الإغماض عمّا ذكرناه وبنينا على جريان الأصل بالنسبة الى تعلق الإرادة المستقلة)، بل يمكن أن يقال بعدم جريان الأصل المذكور وإن قلنا بالأصل المثبت لأنّ الأصل المذكور معارض بإصالة عدم تعلق إرادة تبعيته به فيتعارضان، ولعلّه لأجله أمر بالفهم.

ثمرة البحث في مقدمة الواجب

(٢) إنّ ثمرة المسألة الاصولية إنّما تظهر حين الاستنباط العملي مثلاً: ثمرة البحث في صيغة الأمر تظهر عند الاجتهاد فإن كان قائلاً بظهورها في الوجوب فإنّه كلّما عثر عليها في الكتاب والسنة ولم تكن قرينة على الخلاف يحملها على الوجوب، والمنكر لظهورها في الوجوب لا يحملها عليه إلا إذا كانت قرينة تدل عليه.

ومن هنا يتبين إنّ ثمرة مسألتنا هي: بناءً على القول بالملازمة يبنى على وجوب ما ثبت مقدميته للواجب، ويؤلف حينئذٍ قياساً يجعل مقدمة ذلك الشيء

عرفت سابقاً ليست إلا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد استنباط حكم فرعي كما لو قيل بالملازمة في المسألة فإنه بضميمة مقدمة كون شيء مقدمة لواجب يستنتج أنه واجب، ومنه (١) قد انقذ: إنه ليس منها مثل (٢) براءة النذر بإتيان مقدمة واجب عند نذر الواجب وحصول الفسق (٣) بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيرة لصدق الإصرار على الحرام بذلك

صغرى القياس والمسألة الأصولية كبراه ويقال: الوضوء مقدمة الصلاة الواجبة وكل مقدمة الواجب واجبة بالملازمة العقلية بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فيستنتج منها: الوضوء واجب شرعاً بالملازمة العقلية. ومنه يظهر المسامحة في قول الماتن: (أن يكون نتيجتها صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد)، فذلك ضابط المسألة (١) وهو يختلف عن الثمرة.

(١) بعدما تبين المراد من الثمرة الصحيحة شرع في ذكر ما قيل بأنها ثمرة المسألة، فقد ذكروا الثمرة في فروع ثلاث.

(٢) هذا هو الفرع الأول الذي ذكروا ظهور الثمرة فيه وهو النذر فمن نذر إتيان واجب في زمان أو مكان خاص وأتى بمقدمة الواجب، فعلى القول بالملازمة قد حصل له البرء وعلى القول بعدمها لا يحصل البرء به.

(٣) هذا الفرع الثاني من الثمرة الذي ذكره وهو: من ترك واجباً مع ما له من الواجبات الكثيرة، فعلى القول بالوجوب ثبت بذلك فسقه لصدق الإصرار على الصغيرة عليه، وعلى القول بعدم لا يثبت فسقه.

(١) الضابط هو الشاخص الذي به يتشخص أن المسألة من مسائل العلم.

وعدم (١) جواز أخذ الاجرة على المقدمة مع (٢) أن البرء وعدمه إنما (٣) يتبعان قصد الناذر فلا برء بإتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي (٤) كما هو المنصرف عند إطلاقه ولو قيل بالملازمة،

(١) هذا هو الفرع الثالث الذي قيل بظهور الثمرة فيه وهو حرمة أخذ الاجرة على فعل المقدمة إن قيل بالوجوب لأنها اجرة على فعل الواجب وجواز الأخذ إن قيل بعدم الملازمة.

(٢) هذا شروع في الجواب عن الثمرات الثلاث، ويمكن الجواب عن الجميع بجواب مشترك وهو: عدم انطباق تعريف الثمرة عليها لأن الثمرة هي التطبيق العملي في الاستنباط من غير اختصاص بمورد خاص، فالفروع الثلاثة مع الإغماض عن خصوصياتها كما سيأتي هي بعض الموارد في الفقه وفي مثله لا تظهر الثمرة.

(٣) هذا هو الجواب المختص بالفرع الأول وهو: إن النذر يكون تابعاً لقصد الناذر فإن قصد حين النذر الإتيان بالواجب النفسي فلا يحصل البرء بإتيان المقدمة على القولين، وإن قصد الإتيان بمطلق الواجب فإنه يحصل البرء له بإتيانه (إن كان المراد بالواجب ما يشمل مورد حكم العقل باللابدية) على كلا القولين أيضاً، وإن قصد الإتيان بالواجب الشرعي فإن شموله للواجب الغيري يبتنى على الخلاف في مسألة مقدمة الواجب.

(٤) ما ذكرناه بالنسبة الى مسألة النذر هو بحسب الثبوت والعلم بمراد الناذر، وأما بحسب الإثبات وعدم العلم بمراده فلا بد من حمل اللفظ على ما هو المنصرف اليه اللفظ عند الإطلاق وهو خصوص الواجب النفسي وإن قلنا بثبوت الملازمة، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها كما لا يخفى، ولا يكاد (١) يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب ولو كانت له مقدمات غير عديدة لحصول العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكن معه من الواجب ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلاً لسقوط التكليف حينئذٍ كما هو واضح لا يخفى وأخذ (٢) الاجرة على

(١) هذا هو الجواب المختص بالفرع الثاني وهو: إن الإصرار على الحرام لا يصدق على ترك واجب واحد الذي له مقدمات وإن قلنا بالملازمة، لأنه بترك أول مقدمة من مقدماته يصير فعل الواجب غير مقدور له فيسقط التكليف عنه، وكذا عن بقية مقدماته لتبعيتها لوجوب ذيها في الوجوب، هذا إن لم نقل بأن ترك الواجب الأصلي من الكبائر، فإن قلنا بذلك فلا موضوع للبحث عن الإصرار فتكون الثمرة ساقطة لفسقه على أي حال.

(٢) هذا هو الجواب المختص بالفرع الثالث، وقد استوفينا البحث عن مسألة أخذ الاجرة على الواجب في الفقه، وإنما نمر هنا على الكلام فيه ملخصاً ونقول: إن الإشكال يقع من جهتين إحداهما: هل الوجوب يمنع عن أخذ الاجرة سواء كان الاجب تعبدياً أم توصلياً أم لا يمنع؟ ثانيهما: هل إن العبادية مطلقاً (واجبة أو مستحبة) مانعة عن أخذ الاجرة أم لا؟

والكلام في الإشكال من الجهة الاولى من وجوه عمدتها: إن فعل الواجب (تعبدياً كان أو توصلياً) يكون ملكاً لله سبحانه فلا يجوز تملكه الغير مع الاجرة أو غيرها، والجواب بالنسبة الى العبادي سيأتي وبالنسبة الى التوصلية نقول: الواجب التوصلية على قسمين أحدهما: ما استفيد من دليله أنه يجب الإتيان به مجاناً وبلا عوض كتجهيز الميت لأن المستفاد من دليله أنه من حقوق الميت

الواجب لا بأس به إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجاناً وبلا عوض بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفاًئاً [كفائية] التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختل لولاها معاش العباد بل (١) ربما يجب أخذ الاجرة عليها لذلك أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لو لا أخذها، هذا في الواجبات التوصلية، وأمّا (٢) الواجبات التعبدية

المؤمن على الأحياء فلا يجوز أخذ الاجرة على نفس العمل من التغسيل والتكفين والصلاة والدفن، نعم لا بأس بأخذها على بعض الخصوصيات الخارج عن الواجب بلا كلام وحيث أنّ مقدمات تلك الامور خارجة عنها فلا مانع اذاً من أخذ الاجرة عليها.

ثانيهما: ما استفيد من دليل الواجب عدم وجوب الإتيان به مجازاً كالصناعات التي يجب الإتيان بها كفاًئاً ونعبر عنها بـ (الواجبات النظامية) لتوقف نظام المعاش والعباد عليها، إن حفظ النظام واجب وحيث لم يشترط فيها المجانية فلا مانع من أخذ الاجرة عليها، وقد أجبتنا عن الوجوه التي ذكروها في المقام.

(١) ذكر في هذا الإضراب: قد يجب أخذ الاجرة على تلك الواجبات إن كان ترك الأخذ إخلالاً للنظام فإنه من أكبر المحرمات، فالمراد من الجواز هنا هو الجواز بالمعنى الأعم المقابل للحرام والشامل للواجب.

(٢) هذا هو الكلام في الإشكال من الجهة الثانية فقد يقال: بأن العبادية مانعة عن أخذ الاجرة لاعتبار الإخلاص في العبادة واستحقاق الاجرة ينافي الإخلاص والتقرب، وملخص الجواب عنه: الإشكال إنما يرد إذا كانت الاجرة مبدولة إزاء العمل العبادي حيث يعتبر فيه أن يكون الداعي الى إتيانه التقرب الى الله سبحانه، وإذا صار أجيراً بالنسبة اليه يكون الداعي له أخذ الاجرة المنافي مع

فيمكن أن يقال بجواز أخذ الاجرة على إتيانها بداعي امتثالها لا على نفس الإتيان كي ينافي عباديتها فيكون من قبيل الداعي الى الداعي غاية (١) الأمر يعتبر فيها كغيرها أن يكون فيها منفعة عائدة الى المستأجر كي لا تكون المعاملة سفهية وأخذ الاجرة عليها أكلاً بالباطل، وربما (٢) يجعل من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة إذا قيل بالملازمة

التقرب المطلوب، وحينئذٍ لم يحصل بذلك الغرض الداعي الى أمره، إلا إن الاجرة لم تبذل إزاء العمل بل هي مبدولة لإيجاد الداعي في نفس العامل ليأتي العمل متقرباً الى الله تبارك وتعالى، نظير إتيان العبادة لأجل حاجة من الحوائج الدنيوية كالصلاة لقضاء الحاجة وشفاء المريض وأداء الدين وأمثال ذلك فكما إن تلك الدواعي لا تنافي التقرب المعتبر كذلك أخذ الاجرة فإنه من باب الداعي الى إتيان العمل بداعي الأمر المعبر عنه به (الداعي الى الداعي)، فالعبادية غير مانعة عن أخذ الاجرة أيضاً.

مركز تحقيق مكتبة نور

(١) إن ما ذكر من الجواب عن إشكال أخذ الاجرة من جهة العبادية لإثبات الجواز من ناحية العبادية وإنها غير مانعة عن أخذ الاجرة إن كانت شرائط صحة عقد الإجارة موجودة فمن العبادية لا مانع من أخذ الاجرة، وأمّا إذا اختل بعض الشرائط كما إذا كانت المعاملة سفهية كما إذا لم تكن فيه منفعة عائدة الى المستأجر فالعقد يكون باطلاً؛ لأنّ أكل المال بإزاء ذلك العمل يكون أكلاً بالباطل كما هو الحال بالنسبة الى جميع المعاملات.

(٢) هذه ثمرة اخرى للمسألة منقولة عن الوحيد البهبهاني رحمه الله وهي: إنها تظهر في المقدمة المحرمة كركوب الدابة المغصوبة للحج، فعلى القول بوجوب المقدمة تكون تلك المقدمة من موارد مسألة اجتماع الأمر والنهي، فعلى القول

فيما إذا كانت المقدمة محرمة فيبيني على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها، وفيه (١): أو لأنه (٢) لا يكون من

بالجواز في تلك المسألة من جهة إن تعدد العنوان مستلزم لتعدد المعنونات تكون المقدمة واجبة ومحرمة، وإن قلنا بعدم جواز الاجتماع في تلك المسألة فإن قدمنا جانب النهي تكون تلك المقدمة محرمة وإن قدمنا جانب الأمر تكون واجبة، وإن قلنا بعدم وجوب المقدمة فإنها باقية على حرمتها ومبغوضيتها ولم تكن من صغريات مسألة الاجتماع.

(١) هذا شروع في الجواب عن الثمرة بوجوه.

(٢) حاصل الوجه الأول من الجواب: إن ضابط مسألة الاجتماع غير منطبق على المقدمة المحرمة لأن الضابط في تلك المسألة (كما سيأتي) هو: إن يجتمع عنوانان في واحد خارجي يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهيّاً عنه فعلى القول بالجواز تكون الجهتان تقيديتين والتركيب انضمامياً لأن تعدد العنوان مستلزم لتعدد المعنونات،

وعلى الامتناع تكون الجهتان تعليليتين والتركيب اتحادياً لأن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنونات، وهذا الضابط إنما ينطبق على المسألة إذا كانت المقدمة بعنوان المقدمة مأموراً بها والأمر ليس كذلك كما ذكرناه غير مرة فإن ما يطلق عليه المقدمة بالحمل الشائع يكون مأموراً به وعنوان المقدمة منتزع من أخذ الشارع تلك المقدمة شرطاً في الواجب النفسي وهو جهة تعليلية للفعل الخارجي، نعم إذا كانت المقدمة عبادة كالطهارات الثلاث تكون باطلة وتصير من صغريات مسألة النهي في العبادة على ما سيأتي.

باب الاجتماع كي تكون مبتنية عليه لما أشرنا اليه غير مرة أن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة لا بعنوان المقدمة فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة، وثانياً (١): لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً، لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار به وفيها إمّا لا وجوب للمقدمة لعدم وجوب ذي المقدمة لأجل المزاحمة وإمّا لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى، وثالثاً: إن (٢)

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب وحاصله: إن المقدمة المحرمة لا تكون من صغريات مسألة الاجتماع مطلقاً، لأن المقدمة المحرمة إمّا أن تكون منحصرة وإمّا أن لا تكون منحصرة فإن كانت منحصرة كانت صغرى لمسألة التزاحم ولا بدّ من الرجوع الى قاعدة التزاحم. وإن لم تكن منحصرة فإنها تكون محرمة بلا إشكال لأن مبغوضيتها تمنع من سراية الوجوب اليها على القول بالملازمة فعلى كلا التقديرين لا تكون المقدمة المحرمة صغرى لباب الاجتماع.

وعن بعض تلاميذ الماتن رحمه الله: إنه ضرب في دورته الأخيرة على هذا الإشكال، ولعله لأجله لم يذكره في الحقائق وجعل الوجه الآتي ثانياً، وهو الاولى إذ لا وجه لتعين المباحة في صورة عدم الانحصار إلّا إذا قلنا بالامتناع في مسألة الاجتماع، إذ لو قلنا بالجواز في تلك المسألة لشمّل الوجوب الغيري للمصداق المحرم لاشتراك جميع الأفراد في الملاك أعني: توقف الواجب عليه في نظر الماتن رحمه الله أو التوصل في نظر صاحب الفصول رحمه الله.

(٢) هذا هو الوجه الثالث من الجواب وحاصله: إن الثمرة المذكورة باطلة لأن المقدمة المحرمة إمّا أن تكون توصلية كركوب الدابة المغصوبة وإمّا أن تكون

الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه أصلاً فإنه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية ولو لم نقل بجواز الاجتماع وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية على القول بالامتناع قيل بوجوب المقدمة أو بعدمه وجواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك أي قيل بالوجوب أو بعدمه، وبالجمله (١): لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها وعدم جوازه أصلاً بين أن يقال بالوجوب أو يقال بعدمه كما لا يخفى.

تعبدية كالوضوء بالماء المغصوب، ففي الفرض الأول لا مانع من التوصل بها الى الواجب بلا إشكال سواء قلنا في مسألة الاجتماع بالجواز أم قلنا بالامتناع، لأن التوقف عليها يكون ذاتياً معه يحصل العرض ويسقط الأمر الغيري لا محالة، وفي الفرض الثاني فعلى القول بالجواز في مسألة الاجتماع يجوز التوصل بها مطلقاً (قلنا بوجوب المقدمة أم لم نقل)، وعلى القول بالامتناع لا يجوز التوصل بها كذلك.

(١) تحصيل: إن الثمرة ساقطة، لأنه في صورة جواز التوصل بالمحرمة لا يتفاوت الحال بين القول بالملازمة في مقدمة الواجب والقول بعدمها، وفي صورة عدم جواز التوصل بها أيضاً لا يتفاوت الحال لأن عبادية المقدمة لم تكن متوقفة على الأمر الغيري حسبما تقدم، نعم على القول بأن عباديتها متقومة بالأمر الغيري فالثمرة تظهر في خصوص المقدمة العبادية.

في تأسيس الأصل في المسألة اعلم (١) إنه لا أصل (٢) في محل البحث في المسألة فإن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذي المقدمة عدمها ليست لها حالة سابقة بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية، نعم (٣) نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث يكون

تأسيس الأصل في المقدمة

(١) إذا شككنا في وجوب المقدمة ولم يتم دليل كل من القولين هل هناك قاعدة أو أصل يتمسك به وتكون نتيجه ثبوت الوجوب للمقدمة أو عدم ثبوته؟ أم لا؟

الكلام تارة يقع في جريان الأصل من ناحية المسألة الاصولية أي: هل هناك أصل تثبت به الملازمة العقلية أو يقتضي عدم ثبوتها أو ليس هناك ما يقتضي شيئاً منهما؟ واخرى يقع في جريان الأصل في المسألة الفقهية إذا شككنا في وجوب شيء من جهة مقدميته للواجب هل يبنى على الوجوب أو يبنى على عدم الوجوب فلا بد من البحث في مقامين.

(٢) هذا هو الكلام في المقام الأول: فالصحيح إنه: لا أصل هنا يعين أحد الاحتمالين إلا ما يتوهم من استصحاب عدم الملازمة لأنها أمر حادث ومسبوق بالعدم، وفيه: لا مجال للاستصحاب لأن الملازمة إن كانت ثابتة فهي أزلية وإن كانت غير ثابتة فكذلك لأن الملازمة المشكوكة هي الملازمة بين الماهية ولازمها المعبر عنها بلازم الماهية كالزوجية للأربعة، وهي كنفس الماهية أزلية ولم تكن منوطة بوجود الماهية لا خارجاً ولا ذهنياً بل بنفس تصور الماهية ينتزع لها اللازم في مرتبة الشيئية.

(٣) المقام الثاني: الظاهر لا مانع من استصحاب عدم حدوث الوجوب

حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة فالأصل عدم وجوبها، وتوهم (١) عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه ولو كان لم يكن بمهم هاهنا مدفوع (٢) بأنه وإن كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذي

الغيري في المسألة الفقهية، فإن الوجوب لم يكن حادثاً للشيء قبل حدوث وجوب المقدمة وبعد حدوثه يشك في وجوب مقدمة فيستصحب عدمه.

(١) هذا أحد الإشكاليين على جريان الأصل في المسألة الفقهية وحاصله: يعتبر في الاستصحاب أن يكون حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعي، وهذا الشرط مفقود في محل الكلام.

أما عدم كونه حكماً شرعياً فقد يتوهم إن الوجوب الغيري حكم شرعي كسائر الأحكام الشرعية وهو في غير محله لأن الوجوب الغيري يختلف عن سائر الأحكام التي هي أحكام شرعية بالحمل الشائع بخلافه فإنه من قبيل لوازم الماهية وهي كنفس الماهية غير قابلة للجعل التشريعي، فإن هناك جعل واحد منتسب إلى الماهية بالذات وإلى لازمها بالعرض، وأما عدم كونه ذا أثر شرعي فلا أنه لم يترتب عليه أثر شرعي إلا في بعض الموارد قد يترتب أثر جزئي مثل تعلق النذر به، ووجود تلك الآثار الجزئية في بعض الموارد لا يصح جريان الأصل فيه بالنسبة إلى جميع الموارد.

(٢) هذا جواب الإشكال وحاصله: إن وجوب المقدمة (على القول به) وإن كان من لوازم الماهية ولوازم الماهية غير قابلة للجعل لا تأليفاً أي: بمفاد كان الناقصة ولا بسيطاً أي: بمفاد كان التامة، إلا أنه قابل للجعل التبعية العرضي فوجوبها تابع لوجوب ذي المقدمة، فلا مانع من استصحاب عدم ذلك الوجوب العرضي، وفيه:

هو مفاد كان التامة ولا بالجعل التألفي الذي هو مفاد كان الناقصة إلاّ
إنّه مجعول بالعرض وبتبع [يتبع] جعل وجوب ذي المقدمة وهو كافٍ
في جريان الأصل، ولزوم (١) التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا
محالة لإصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة لا ينافي (٢)
الملازمة بين الواقعيين وإنّما ينافي الملازمة بين الفعلين، نعم (٣)

إنّ الجعل العرضي ليس بجعل حقيقة فلا مجال لجريان الأصل فيه، والصحيح: إنّ
المقدمة لم يكن وجوبها من لوازم المهية وإنّ تسلّمه في المتن بل له وجود منحاز
عن وجوب ذي المقدمة، غايته: لم يكن إنشاؤه مستقلاً وليس له ملاك مستقل
فالقائل بوجوب المقدمة يدّعي تعلق الإرادة الغيرية بها كتعلق الإرادة النفسية
بذي المقدمة، ولهذا لا مانع من استصحاب عدمه إذا شككنا في حدوثه.

(١) الإشكال الثاني على جريان الأصل في المسألة الفقهية حاصله: في
فرض جريان إصالة عدم الوجوب للمقدمة مع وجوب ذيها يلزم العلم بالتفكيك
بين الوجوبين وهو منافٍ لفرض احتمال الملازمة، ومعه لا يجوز التفكيك بين
الوجوبين وهذا يمنع عن جريان الأصل.

(٢) هذا جواب الإشكال وحاصله: جريان الأصل لا ينافي احتمال
الملازمة لأنّ الملازمة المحتملة على تقديرها هي الملازمة الواقعية بين الوجوبين
الواقعيين، والتفكيك اللازم جريان الأصل هو التفكيك الظاهري بين الوجوبين
بحسب الظاهر وفي مرحلة الفعلية.

(٣) استدراك عن الجواب بأنّه إن كانت الملازمة المدّعاة هي الملازمة
المطلقة الشاملة للملازمة بين الوجوبين ظاهراً كان احتمالها مانعاً عن جريان
الأصل المتقدم، إلاّ إنّ الظاهر إنّ أحداً لم يدّع الملازمة المطلقة بين الوجوبين

لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية [الصح
التمسك بذلك في إثبات بطلانها] لما صح التمسك بالأصل كما لا
يخفى، إذا (١) عرفت ما ذكرناه فقد تصدى غير واحد من الأفاضل
لإقامة البرهان على الملازمة وما أتى منهم بواحد خال عن الخلل
والأولى (٢) إحالة ذلك الى الوجدان حيث إنه أقوى شاهد على أن

حتى في مرتبة الفعلية، بل الملازمة المقيدة بالواقع فجريان الأصل في المسألة
الفقهية لا يمنعه شيء.

(١) من أول المسألة الى هنا من الأمور التي لها ارتباط بالمسألة ولها دخل
في معرفة ما هو الصحيح من الرأي وقد وقع الخلاف في مسألة مقدمة الواجب
على أقوال عمدتها أربعة وهي: القول بوجوب المقدمة وجوباً غيرياً شريعياً مطلقاً
وهو مختار الماتن رحمته تبعاً لجماعة كثيرة، والقول بعدم الوجوب الشرعي لها مطلقاً
وإنما الثابت هو اللزوم العقلي بمعنى اللابدية عقلاً وهذا هو المختار تبعاً لجمع من
الأعظم، والتفصيل بين السبب وغيره وهو مختار صاحب المعالم تبعاً للسيد رحمته،
والتفصيل بين ما إذا كانت المقدمة شرطاً شرعياً فتكون واجبة شرعاً وما إذا لم
تكن شرطاً شرعياً فلا تكون واجبة وهذا منسوب الى الحاجبي والعضدي،
ويستعرض الماتن رحمته لهذين التفصيلين ويجب عن دليلهما بعد فراغه عن
الاستدلال على مختاره من وجوب المقدمة شرعاً مطلقاً وسيظهر في خلال
استدلاله ما هو الصحيح في المسألة.

الدليل على وجوب المقدمة

(٢) هذا استدلاله على مدّعاء ويمكن صياغته بصورة قياس برهاني بهذا
النحو: لا ريب في ثبوت الملازمة في الإرادة التكوينية بين الشيء ومقدمته بمعنى:

الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث (١) ربما يجعلها في قالب الطلب مثله ويقول مولوياً: ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً بداهة إن الطلب المنشأ ب خطاب ادخل مثل المنشأ ب خطاب اشتر في كونه بعثاً مولوياً

إن من أراد شيئاً واشتاق اليه فقد أراد مقدماته، وكلما يصح في الإرادة التكوينية يصح في الإرادة التشريعية، فيثبت تعلق الإرادة التشريعية والطلب التشريعي بالمقدمة، والصغرى وجدانية والكبرى برهانية.

(١) هذا دعم الوجدان بالبداهة وهو: قد يطلب الأمر المقدمة مولوياً ويقول: ادخل السوق واشتر اللحم فإن الأمرين على نسق واحد فلا بد وأن يكونا مولويين، غايته: قد تعلق إرادة الأمر بدخول السوق بعد تعلقها بشراء اللحم، فالإرادة الاولى منقذحة عن الإرادة الثانية بمعنى أنه لو لم يكن الشراء مطلوباً لم يكن دخول السوق مطلوباً له، ولا فرق بين هذه المقدمة وغيرها من المقدمات لاشتراك الجميع في الملاك (التوقف والمقدمية) فلا بد وأن يكون الجميع متعلقاً للطلب الغيري.

وفيه: لا شهادة للوجدان على ذلك فإن الأوامر العرفية المتعلقة بالمقدمات كلها إرشادية نظير الأمر بالإطاعة لا يمكن أن تكون مولوية لأن الأمر المولوي إنما ينشأ لإيجاد الداعي في نفس المكلف بإتيان المتعلق، والأوامر المتعلقة بالمقدمات غير صالحة لذلك لأن العبد إن كان في مقام إتيان ذي المقدمة كان في نفسه الداعي الى اتيان المقدمة لا محالة فيكون طلبها تحصيلاً لما هو حاصل، وإن لم يكن في مقام الإتيان لذي المقدمة لم يكن الأمر الغيري باعثاً ومحركاً لإتيان المقدمة.

وإنه (١) حيث تعلق إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنه يكون مقدمة له كما لا يخفى، ويؤيد (٢) الوجدان بل يكون من أوضح البرهان وجود

مضافاً إلى أن التلازم خارجاً بين إرادة الشيء (التي هي بمعنى الشوق المؤكد) ومقدمته مما لا ريب فيه ولا إشكال بشهادة الوجدان، إلا أنه خارج عن محل الكلام فإن الكلام في الملازمة بين الوجوبين على نحو يكون الوجوب الغيري مترشحاً ومتولداً من الوجوب النفسي، وهذا غير معقول لأن الترشح والتولد والسراية (حسب تعابيرهم) إنما يعقل في الأمور التكوينية والأمور التشريعية كلها تابعة لاعتبار الشارع وإنشائه من دون فرق بين المقدمة وذو المقدمة.

(١) بعدما تعلق إرادة المولى بإيجاد العبد الواجب النفسي بالشراء فإنه يترشح من تلك الإرادة إرادة أخرى بالمقدمة (الذهاب إلى السوق) إن التفت إلى مقدميتها له، وهذا مسلم كما ذكرنا والعقل يحكم بأنه لا بد من إتيان المقدمة للوصول إلى الواجب الأصلي، والذي يرد على ما ادعى أنه مع اللابدية العقلية لا مجال للأمر المولوي، فهو لغو بل غير ممكن، لأن حكم العقل هذا وقع في سلسلة معلولات الأحكام نظير حكم العقل بحسن الطاعة، والحكم العقلي الواقع في تلك المرتبة لا يمكن أن يكون معه أمر مولوي بل لا بد من حمل الأوامر الشرعية في تلك المرتبة على الإرشادية، ومن الظريف إن إرشادية أوامر المقدمة مرتكزة في ذهنه الشريف سيظهرها في رد استدلال البصري، ومما ذكرنا يتضح إن الحق هو عدم وجوب المقدمة بوجوب شرعي غيري مطلقاً.

(٢) هذا الاستدلال محكي عن السيد الكبير الشيرازي رحمه الله وحاصله: إننا نرى في الشرعيات والعرفيات أوامر غيرية متعلقة بالمقدمات مثل قوله تعالى: ﴿إذا

الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيري إلا إذا كان فيها مناطه وإذا كان في مثلها فيصح تعلقه به أيضاً لتحقيق ملاكه ومناطه، والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه وأنه لا تفاوت لا [يتفاوت] في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة

قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم^(١) وفي العرفيات مثل قول المولى لعبده اذهب الى السوق واشتر اللحم، وهو كاشف عن ثبوت الملازمة بين الواجبين شرعاً وعقلاً لأن المناط في هذه الأوامر كما هو معلوم إننا التوصل الى ذي المقدمة، وهذا المناط موجود في جميع المقدمات.

ومن الغريب تعبير المتن عن الدليل بـ (من أوضح البرهان) مع أن الشرط في البرهان المقدمات يقينية، وهذا الدليل مركب من مقدمات هي: إن ظاهر الأمر المتعلق بالمقدمة كونه مولوياً لظهور الأمر في المولوية، وإن المناط فيه المقدمة والتمكن من ذي المقدمة، وإن هذا المناط موجود في جميع المقدمات، فلا مانع من تعلق الأمر الغيري لكل مقدمة. وهذه المقدمات كلها ظنية بل قابلة للمنع فإن الأمر في نفسه وان كان ظاهراً في المولوية إلا أنه إذا تعلق بشيء معتبر في غيره ظاهر في الإرشاد الى الجزئية أو الشرطية بحسب المتفاهم العرفي، مضافاً الى أن المناط المذكور ظني لا يبنى عليه.

وعلى تقدير تسليم لا يصادم مع الدليل القطعي العقلي، فإن ورد مثله لا بد من توجيهه لئلا يصادم القطع كما هو الحال في جميع الأدلة الظنية في مقابل الدليل القطعي.

ولا بأس (١) بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره مما ذكره الأفاضل من الاستدلالات وهو ما ذكره أبو الحسن البصري وهو (٢) إنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكيف بما لا يطاق وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً وفيه (٣) بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعي من التالي في

(١) هذا الاستدلال الذي عبّر عنه بأنه كالأصل لغيره أي: الحجر الأساسي بالنسبة إلى بقية الأدلة، منسوب إلى أبي الحسن البصري وذكره الفخر الرازي والعلامة في النهاية والتهذيب، وجماعة تلقّوه بالقبول قديماً وقرّروه وهو العمدة في نظر غالب القائلين بثبوت الملازمة.

(٢) الدليل مركب من شرطيتين على نحو القياس الشرطي صورته: لو لم تجب المقدمة لجاز تركها وحينئذٍ (حين تحقق الترك الذي كان جائزاً) فإن بقي الواجب على وجوبه لزوم التكيف بما لا يطاق وإلا (إن لم يبق الواجب على وجوبه) يلزم خروج الواجب المطلق (ذو المقدمة) عن كونه واجباً مطلقاً وصار مشروطاً بإتيان تلك المقدمة، وحيث أن كلا التالين باطلان بالبدهة لا بد من بطلان ملزومهما وهو عدم وجوب المقدمة كما هو الشأن في جميع القضايا الشرطية اللزومية.

وذكرنا أنهم تلقّوه كبرهان القبول مع تغيير يسير فعن الدواني: (لو لم تجب المقدمة لجاز التصريح بجواز تركها) وعن السبزواري: لو لم تكن واجبة بإيجابه يلزم أن لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً، وعن ثالث: (لو لم تجب لجاز تصريح الأمر بتركها).

(٣) هذا الدليل بحاجة إلى التصليح والتصحيح وبدونه يكون واضح البطلان

الشرطية الاولى لا الإباحة الشرعية وإلا كانت الملازمة واضحة
البطلان وإرادة الترك عما اضيف اليه الظرف لا نفس الجواز وإلا فمجرد
الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم معه صدق القضية الشرطية الثانية

ومن أجل ذلك إبتدأ الماتن ﷺ أولاً بتصليحه ثم قام بمناقشته، والذي يحتاج الى
الإصلاح موضعين منه أحدهما: المحتمل في الشرطية الاولى أعني: (لو تجب
المقدمة لجاز تركها) إثنان احتمال الأول: أن يكون المراد من الجواز الإباحة
الشرعية التي هي أحد الأحكام الخمسة ويعبر عنه بالجواز بالمعنى الأخص،
الاحتمال الثاني: عدم المنع الشرعي ويعبر عنه بالجواز بالمعنى الأعم في مقابل
الحرام، والمتعين هو إرادة المعنى الثاني لأن إرادة المعنى الأول يكون مستلزماً
للكذب إذ لا ملازمة بين عدم الوجوب والإباحة الشرعية إذ قد يكون محكوماً
بغير الوجوب والإباحة، أو لم يكن محكوماً بحكم بناءً على إمكان خلو الواقعة
عن الحكم ظاهراً.

ثانيهما: التتوين في قول المستدل: (حينئذ) يكون عوضاً عن المضاف اليه
المحذوف ففي المعالم ذكر: إن المحذوف هو (جواز الترك)، واحتمل السبزواري
أن يكون المحذوف: (الترك أي حين ما ترك المكلف المقدمة خارجاً يلزم أحد
محذورين على سبيل منع الخلو، والماتن ﷺ اختار الثاني لأن التالي لزوم التكليف
بما لا يطاق - إنما يلزم إذا تحقق الترك خارجاً وإلا فمجرد جواز الترك مع عدم
تحققه خارجاً إن بقي الواجب النفسي على وجوبه فتكون الشرطية الثانية كاذبة.
أقول: إن المناسب للمحذور الأول لزوم التكليف بما لا يطاق إن يقدر
(الترك كما ذكره الماتن بنفس التعليل، والمناسب للمحذور الثاني (خروج الواجب
المطلق الخ) أن يقدر جواز الترك لأن مجرد جواز الترك لا يجتمع مع بقاء الواجب
النفسي على وجوبه ولا حاجة الى الترك في الخارج.

ما لا (١) يخفى: فإنَّ التَّرك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين ولا يلزم [منه] أحد المحذورين فإنَّه وإن لم يبق له وجوب معه إلاَّ إنَّه كان ذلك بالعصيان لكونه (٢) متمكناً من الإطاعة الإتيان وقد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشاداً إلى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب، نعم (٣) لو كان

(١) هذا جواب الدليل وحاصله: إنَّا نختار في الشرطية الثانية الشق الثاني ولا يلزم من ذلك خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً لأنَّ عدم بقاء الوجوب لذي المقدمة عند ترك المقدمة لا يوجب خروج الواجب المطلق عن وجوبه وانقلابه إلى الواجب المشروط، غايته: إنَّ وجوبه سقط بالعصيان وهو من مسقطات التكليف، فعدم منع الشارع عن ترك المقدمة لا يسوِّغ له ترك الواجب النفسي الذي كان بإمكانه إتيانه بسبب مقدمته التي لم يوجبها الشارع تكليفاً لأنَّ العقل حكم بلزوم إتيانها والمكلف بسوء اختياره لم يمتثل التكليف النفسي المطلق، هذا الجواب مقتبس من تقارير الشيخ رحمه الله عبارة المتن: (لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين ولا يلزم منه أحد المحذورين) فيه إشكال واضح، والصحيح أن يقول: (إنَّا نختار الثاني ولا يلزم المحذور الثاني).

(٢) تعليل لعدم لزوم المحذور الثاني باختيار الشق الثاني من الشرطية، وقد تقدم تقريره وحاصل التعليل: الفعل مقدور للفاعل بواسطة إتيان مقدمته والمقدور بالواسطة مقدور والمقدمة وإن لم تكن واجبة شرعاً إلاَّ إنَّ العقل ألزمه بإتيانها، وهذا ينافي ما استشهد على دعواه من وجوب المقدمة شرعاً بالوجدان الذي أشرنا إلى أنَّه يذكر ما ينافي ذلك.

(٣) هذا الاستدراك لبيان إنَّ ما ذكر في الجواب مبني على أن يكون المراد

المراد من الجواز جواز الترك شرعاً وعقلاً يلزم أحد المحذورين إلا (١) إن الملازمة على هذا في الشرطية الاولى ممنوعة بداهة أنه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً وإن كان واجباً عقلاً إرشاداً وهذا واضح. وأما (٢) التفصيل بين السبب وغيره فقد (٣) استدل على وجوب

من جواز الترك جوازه شرعاً، وأما إذا كان المراد منه جواز الترك شرعاً وعقلاً الذي مرجعه الى عدم الإلزام لإتيان المقدمة، فأحد المحذورين المذكورين في الشرطية الثانية يكون لازماً لا محالة ويكون الدليل تاماً وتكون الملازمة في الشرطية الثانية ثابتة بمقتضى الملازمة في الشرطية الاولى.

(١) وحاصله: إن كان المراد جواز تركها شرعاً وعقلاً كما ذكر في الاستدراك السابق كان لإنكار الملازمة حينئذ مجال، إذ لا ملازمة بين عدم وجوب المقدمة وجواز تركها شرعاً وعقلاً لإمكان أن لا تكون المقدمة واجبة شرعاً إيكالاً على إلزام العقل إرشاداً بإتيانها لأجل التمكن من إتيان الواجب النفسي الذي عنه باللابدية العقلية.

(٢) هذا أحد التفصيلين اللذين ترك ذكرهما ووعد في المتن إبطالهما وهذا موعده، والتفصيل مركب من دعويين: الاولى: (سلبية وهي) عدم وجوب المقدمة في غير السبب والثانية: (إيجابية وهي) وجوبها إن كان سبباً، اختاره في المعالم تبعاً للسيد المرتضى رحمته، ونُسب الى البيضاوي والتفتازاني، استدل في المعالم للدعوى الاولى بفقد الدلالات الثلاث، وحيث أن الماتن رحمته أجاب عنه في مقدمات المسألة عند إثبات أن المسألة عقلية وليست بلفظية ولهذا اكتفى هنا بذكر دليل الدعوى الثانية والجواب عنه.

(٣) هذا الدليل لإثبات الدعوى الإيجابية وحاصله: لا ريب في أن القدرة

السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلق إلّا بالمقدور والمقدور لا يكون إلّا هو السبب و إنّما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهراً ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته فلا بد من صرف الأمر المتوجه إليه عنه الى سببه،

ولا يخفى (١) ما فيه: من (٢) أنّه ليس بدليل على التفصيل بل على أنّ الأمر النفسي إنّما يكون متعلقاً بالسبب دون المسبب مع (٣)

معتبرة في متعلق التكليف، وإنّ التكليف بغير المقدور قبيح والمقدور للمكلف هو السبب ويعدّ من حركاته وسكناته، والمسبب خارج عن قدرة المكلف فإذا ورد تكليف بالمسبب كالإحراق ظاهراً، لا بد من صرفه عنه الى سببه وهو الإلقاء في النار لأنّه المقدور للمكلف دون المسبب، والقرينة على هذا الصرف عقلية وهو: قبح التكليف بما هو خارج عن قدرة المكلف عقلاً بلا فرق في ذلك بين السبب العقلي أو العادي أو الشرعي، فلو ورد أمر من الشارع متعلق بالمسبب ظاهراً مثل قوله تعالى ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ (١) لا بد من صرفه الى سببه وهو الغسل، وإن ورد أمر متعلق ظاهراً بالنكاح فلا بد من صرفه الى سببه وهو العقد وهكذا.

(١) هذا شروع في الجواب عن الدليل بأمرين.

(٢) الأمر الأوّل هو إنّ الدليل لا يثبت مدّعاءه، فالذي يثبت الدليل (على تقدير تماميته): إنّ متعلق وجوب النفسي في الحقيقة هو السبب لأنّه المقدور دون المسبب لأنّه غير مقدور، وإن كان ظاهراً الأمر متعلقاً بالمسبب وهذا ليس بمبحوث عنه في المسألة، والمدعى هو ثبوت الوجوب الغيري للسبب وما ذكره لا يثبت.

(٣) هذا هو الأمر الثاني من الجواب وهو: إنّنا لا نسلم عدم القدرة على

وضوح فساد ضرورية إنَّ المسبب مقدور المكلف وهو يتمكن عنه بواسطة السبب ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة كانت بلا واسطة أو معها كما لا يخفى. وأما (١) التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره فقد استدل على الوجوب في الأول بأنه لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً حيث أنه ليس مما لا بد منه عقلاً أو عادة.

المسبب في الأسباب والمسببات لأن الضابط في القدرة هو أن يكون الفعل تحت سلطة المكلف بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك، سواء كان تحت سلطنته بلا واسطة أو كان مع الواسطة فالمقدور بالواسطة مقدور عقلاً، وهذا الضابط منطبق على المسبب فإنه مقدور، وغايته: أنه مع الواسطة.

(١) هذا تفصيل الثاني المنسوب الى الحاجبي والعضدي وبعض آخر ومحصل دليلهم على ذلك: إنَّ الضابط في الشرط أن يكون لا بد منه في إيجاد ويتوقف الشيء عليه عقلاً أو عادة، ويقال في تعريفه: ما يلزم من عدمه العدم كنصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح والمسير بالنسبة الى الحج، وإذا فرض أن الشارع اعتبر شيئاً في متعلق تكليفه من دون أن يتوقف المتعلق عليه عقلاً أو عادة المعبر عنه بـ (الشرط الشرعي) كالطهارة والاستقبال بالنسبة الى الصلاة لا بد من أن يكون المقوم لشرطيته إيجاب الشارع له وقد انتزع عنه الشرطية له، فعن طريق دخالته شرعاً يستكشف الوجوب الشرعي وهذا الأمر مفقود في الشرط العقلي والعادي.

وفيه (١) مضافاً إلى (٢) ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي أنه (٣) لا يكاد يتعلق الأمر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب فلو كانت مقدميته متوقفة على تعلّقه بها لدار والشرطية (٤) وإن كانت منتزعة عن التكليف إلا إنه عن التكليف النفسي المتعلق بما قيد بالشرط لا عن الغيري فافهم.

(١) هذا شروع في الجواب عن الدليل بوجهين:

(٢) الوجه الأول وحاصله: إنه تقدّم في تقسيمات المقدمة أن تقسيمها إلى العقلية والعادية والشرعية غير صحيح لأن الشرط عبارة عن دخالة الشيء في أمر على نحو يكون الشرط خارجاً عن حقيقته والتقيّد به داخلياً، أي: ما يلزم من عدمه عدم المشروط وهذا التوقف عقلي لا محالة، غايته: إنه قد يدركه العقول مع قطع النظر عن بيان الشارع وقد لا يدركه بل يحتاج إلى بيانه، والقسم الثاني يعبر عنه بالشرط الشرعي مسامحة وإلا فالشرط جميعه قسم واحد وهو عقلي.

(٣) الوجه الثاني من الجواب: إن الاستدلال يلزم الدور المحال لأن الشرطية إن كانت منتزعة عن الإيجاب الشرعي كما هو مذكور في الدليل لزم أن يكون متأخراً عن إيجاب الشارع، وحيث إن الشرط الشرعي موضوع للوجوب الغيري فلا بد أن يكون متقدماً على الوجوب الشرعي تقدم الموضوع على الحكم، فيلزم حينئذٍ توقف الوجوب الشرعي المقدمي على الشرطية وتوقف الشرطية على الوجوب كما في الدليل وهذا هو الدور، ويمكن مناقشته بأن الحكم (الوجوب) متوقف على موضوعه (الشرطية) ثبوتاً والشرطية متوقفة على إيجاب الشارع إثباتاً فلا دور، والعمدة في الجواب هو الوجه الأول.

(٤) هذا دفع توهم؛ وهو: إن الشرطية منتزعة عن التكليف وليست مجعوله مستقلاً، فالشرطية لا بد وأن تكون متأخرة عن إيجاب الشارع، فإن كان الوجوب

تقمة: لا شبهة (١) في أن مقدمة المستحب كمقدمة الواجب فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة وأما (٢) مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة إذ منها (٣) ما يتمكن معه من ترك الحرام متوقفاً على الشرطية كما ذكرتم توقف الحكم على الموضوع لزم الدور، والدفع: إن الشرطية وإن كانت منتزعة عن التكليف إلا إنها غير منتزعة عن الوجوب الغيري المتعلق بالشرط، بل عن الوجوب النفسي المتعلق بالمشروط فلا دور.

مقدمة المستحب والحرام والمكروه

(١) بناءً على القول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بمناط المقدمية والتوقف فإن هذا المناط موجود في مقدمة المستحب بمناط واحد، فعلى القول بالوجوب الغيري لمقدمة الواجب لا بد من القول بالاستحباب الغيري لمقدمة المستحب، وحيث أنكرنا الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب مقدمته لا بد من إنكارها بين استحباب المستحب واستحباب مقدمته فالأمر في الواجب والمستحب بالنسبة الى مقدمته على نسق واحد.

(٢) الكلام بالنسبة الى مقدمة الحرام ومقدمة المكروه هو: إن مقدمتي الحرام والمكروه على قسمين ولا بد من التفصيل بينهما.

(٣) القسم الأول من مقدمتي الحرام والمكروه هو: أن يكون بإمكان المكلف أن يترك ذا المقدمة (فعل الحرام أو المكروه) بعد الإتيان بالمقدمة، أي لم يكن فعل المقدمة علّة تامة لفعل الحرام أو المكروه، ولا جزءاً أخيراً للعلّة التامة لا تكون المقدمة في هذا الحال حراماً أو مكروهاً إذ لا وجه لاتصافها بالحرمة أو الكراهة، والمفروض إن الحرمة أو الكراهة لم تستند إليها فلا تترشح الحرمة أو الكراهة الى مقدمتها.

أو المكروه اختياراً كما كان متمكناً قبله فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما، نعم (١) ما لا يتمكن معه من الترك المطلوب لا محالة يكون مطلوب الترك يترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمة،

فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته، لا يقال (٢): كيف ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها يوجد ضرورة إن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإنه يقال: نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام

(١) هذا هو القسم الثاني من مقدمتي الحرام أو المكروه وهو: ما إذا لم يتمكن المكلف من ترك ذي المقدمة من جهة كون المقدمة علة تامة أو جزءاً أخيراً من العلة التامة، فعلى القول بالملازمة في مقدمة الواجب لا بد من القول بها هنا أيضاً، فعليه تختص الحرمة في مقدمة الحرام بما إذا كانت المقدمة من الأسباب التوليدية مثل ما إذا فرضنا حرمة إحراق المصحف فإن إلقاءه في النار حيث إنه سبب توليدي للإحراق يكون حراماً، فالنهي المتعلق بالإحراق يترشح منه حرمة الإلقاء، وبالجملية: إن مقدمة الحرام لا تتصف بالحرمة (بناءً على الملازمة) إلا إذا توقف الحرام النفسي عليه قهراً.

(٢) حاصل الإشكال: لا يوجد حرام إلا ويكون له مقدمة من القسم الثاني لأن الأفعال كلها اختيارية ولا توجد بدون العلة التامة، فإن الشيء ما لم يجب لم يوجد فبناءً على ترشح الحرمة للعلة التامة، فلا بد وأن يكون لكل حرام مقدمة محرمة.

(٣) حاصل الجواب: إن ما ذكره من امتناع وجود الممكن بدون علته التامة

لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية بل من المقدمات الغير الاختيارية كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار وإلا لتسلسل فلا تغفل وتأمل.

مسلم إلا إن من العلل التامة في كثير من الأفعال الإرادة، وهي بما لها من المبادي غير اختيارية، فلا يمكن أن تتصف بالحرمة لاستلزام اختيارية الإرادة: التسلسل المحال، فعليه لا مانع من أن يكون الحرام جميع مقدماته الاختيارية من القسم الأول.

وهذه الدعوى (عدم اختيارية الإرادة وإلا لتسلسل) قد تكررت منه إلا في مسألة التجري فإنه بنى فيها على اختيارية الإرادة وهو الصحيح والحمد لله.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

فصل الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا؟ فيه أقوال (١) وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور الأول (٢):
الاقتضاء (٣)

فصل

في مسألة الضد

(١) أحدها: الاقتضاء في الضد العام على وجه العينية، ثانيها: الاقتضاء على وجه التضمن (بناءً على أن المنع من الترك جزء ماهية الوجوب كما هو المشهور في تعريف القدماء)، ثالثها: الاقتضاء بالالتزام اللفظي، رابعها: الاقتضاء بالالتزام العقلي، خامسها: عدم الاقتضاء وهو المنسوب إلى العضدي والحاجبي والعميدي وجمهور المعتزلة وكثير من الأشاعرة، وهذه الأقوال واردة في الضد الخاص.

ولابد من التنبيه على أمرين أحدهما: إن المراد من التعبير بالضد العام: الترك، لا الجامع للأضداد الوجودية، وإن عُبِّرَ بعضهم عن ذلك بضد العام أيضاً ولكنه غير مراد لأن دعوى العينية يصح بالمعنى الأول، فإن قوله (صلّ) عين (لا تترك الصلاة).

ثانيهما: قد عرفت إن من الأقوال عدم الاقتضاء وقد أجاد الشيخ رحمه الله في تقريراته حيث قال: (إن دعوى بعض أصحاب المعالم رحمه الله عدم الخلاف في الضد العام في أصل الاقتضاء وإنما الخلاف في كيفيته، لا أصل لها).

الأمر الأول

(٢) هذا الأمر لتفسير كلمتين مذكورتين في الموضوع هما: (الاقتضاء والضد) لتوقف معرفة الموضوع عليها.

(٣) الاقتضاء بمعنى اللابدية وهي على أنحاء أربعة ذكر الماتن رحمه الله المراد

في العنوان أعم من أن يكون بنحو العينية (١) أو الجزئية (٢) أو اللزوم (٣) من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الآخر أو المقدمة (٤) على ما سيظهر، كما إنَّ (٥) المراد بالضد هاهنا هو مطلق

هنا هو الجامع لجميع الأنحاء.

(١) النحو الأول ويعبر عنه بـ (الاقتضاء العيني) أي يكون النهي عن الضد عين الأمر بالشئ، وإنَّهما كالمترادفين يستعملان في معنى واحد ويعبران عن شيء واحد.

(٢) النحو الثاني ويسمى بـ (الاقتضاء التضميني) بناءً على أنَّ المنع عن الترك جزء مفهوم الوجوب.

(٣) النحو الثالث يسمّى بـ (الاقتضاء اللزومي) بدعوى إنَّ الأمر بالإزالة مستلزم للنهي عن ضده وهو فعل الصلاة.

(٤) هذا هو النحو الرابع بدعوى إنَّ ترك الضد (الصلاة) مقدمة لفعل الضد الآخر (الإزالة) لأنَّ عدم المانع من أجزاء العلة التامة.

(٥) هذا تفسير الكلمة الثانية المذكورة في العنوان وهو: الضد فله معنيان: لغوي وفلسفي، الأوّل بمعنى مطلق المبائن قال في مجمع البحرين: ضاده: بآينه، والثاني: الأمر الوجودي المضاد والمتقابل لوجودي آخر يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض، والمعنى الأوّل أعم من المعنى الثاني فإنَّه يشمل العدمي الذي هو في اصطلاح أهل المعقول ويعبر عنه بالنقيض، والمراد هنا المعنى الأوّل قال في التقريرات: (ومعناه لغة المنافي والمعاند قطعاً فيشمل الأمر الوجودي والعدمي)، فالوجودي المعاند يعبر عنه بالضد الخاص والعدمي المعبر عنه بالترك يُعبر عنه بالضد العام وكلاهما محل الكلام في المسألة.

المعاند والمنافي وجودياً كان أو عدمياً، الثاني: إنَّ (١) الجهة المبحوثة عنها في المسألة وإن كانت أنه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة إلاَّ إنَّه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص إنَّما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدمة ترك الضد كان المهم صرف عنان الكلام في المقام الى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدمة وعدمها فنقول وعلى الله الاتكال:

إنَّ (٢) توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس إلاَّ من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين وقضيتهما [وقضيتها] الممانعة

الأمر الثاني

(١) هذا الأمر لبيان إنَّه بناءً على الاقتضاء بأيِّ نحو يكون ذلك؟ فالقائلين به اختلفوا فمنهم من يقول باقتضائه من جهة التلازم أي: إنَّ ترك الصلاة ملازم مع فعل الإزالة وهؤلاء قليلون، ومنهم من يقول باقتضائه من جهة المقدمة أي: إنَّ ترك الضد مقدمة لإتيان الضد الآخر وهؤلاء هم كثيرون، وعن البدائع نسبته الى المشهور.

(٢) منشأ توهم القائلين بالاقتضاء: تخيّل إنَّ كلَّ ضد يكون معانداً ومطارداً لوجود الضد الآخر، وإنَّ عدم المانع من أجزاء العلة التامة، وأجزاء العلة كلّها متقدمة على المعلول فالمعلول لا يتحقق بدون علته لأنَّ الشيء ما لم يجب بعلمته لا يوجد، فالتوهم يقتضي التسليم لدعاوي ثلاثة؛ الأولى: توقف كلَّ ضد على عدم الضد الآخر، الثانية: وجوب مقدمة الواجب (الذي تكلمنا عنه في الفصل السابق)، الثالثة: وجوب الترك يقتضي حرمة الفعل، فيكون عدم الضد من أجزاء العلة ومن المقدمات.

بينهما ومن الواضحات إنَّ عدم المانع من المقدمات، وهو (١) توهم فاسد وذلك (٢) لأنَّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلَّا عدم اجتماعهما في التحقق وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله بل بينهما كمال الملاءمة كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر كما لا يخفى،

(١) اختلفوا في مقدمة ترك أحد الضدين لفعل الآخر على أقوال، الأول: مقدمة عدم كلِّ منها للآخر مطلقاً، الثاني: عدم المقدمة مطلقاً، الثالث: التفصيل بين الضد الموجود وال ضد المعدوم وإنَّ عدم الأول مقدمة بخلاف عدم الثاني، الرابع: مقدمة عدم الوجود وعدم مقدمة الوجود للعدم كما عليه المحقق القمي وصاحب الحاشية والسبزواري رحمهما الله، الخامس: عكس الرابع وعليه تبنتني شبهة الكعبي المستلزمة لنفي المباح، والمختار عند المحققين منذ زمان سلطان العلماء: هو القول الثاني وعليه اختيار المتن وهو الأقرب وقد استدل الماتن رحمهما الله لمختاره بامور.

(٢) هذا هو الدليل الأول وهو: ليس بين الضدين إلَّا التمانع والمعاندة في مقام التحقق ووجوديهما لا في مرتبة عليتهما، فهما في تلك المرتبة في رتبة واحدة فوجود الضد إنما يؤثر في مانعية الضد الآخر وعدمه برفع التمانع الموجود بينهما، فعدم الضد يكون في رتبة الضد كما هو الحال في نفس الضد، فالعدم هو رفع المانع في نفس الرتبة لا في رتبة علته هذا هو مراد الماتن رحمهما الله، وإن كان في كلامه شيء من التشويش ولهذا اختلفوا في تفسيره.

فكما (١) إنّ قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضي تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين، كيف (٢)

وبتفسيرنا لكلامه يتبين ضعف ما اورد عليه: من أنّ مجرد الملائمة بين عدم أحد الضدين ووجود الضد الآخر لا يثبت اتحاد الرتبة بينهما، فإنّ الملائمة لازم أعم من وحدة الرتبة فبين العلة والمعلول كمال الملائمة ومع ذلك هما مختلفان في الرتبة، فلا بد في إثبات اتحاد الرتبة من ذكر دليل وإقامة برهان عليه، وبالتأمل في كلماته يظهر عدم ورود الإشكال عليه.

(١) هذا تأييد لكلامه وحاصله: إنّ حال الضدين حال النقيضين فلو كان التنافي والتمانع لو كان مقتضياً للتوقف والمقدمية لزم أن يكون ذلك في المتناقضين بالأولية لأنّ المعاندة بين الضدين أخف من المعاندة بين الشيء ونقيضه، مع أنّ ارتفاع النقيض لا يكون مقدّمة لوجود النقيض لا بد وأن يكون الأمر في الضدين كذلك.

وأجاب سيدنا الاستاذ عن هذا النقص تبعاً لاستاذ المحقق الأصفهاني رحمه الله من أنّ قياس الضدين على النقيضين مع الفارق لأنّ ارتفاع الوجود لمّا كان عين عدم البديل له لا يعقل مقدمية عدم الوجود لعدم لاستلزامه مقدمية الشيء لنفسه، بخلاف الضدين فارتفاع أحد الضدين مغاير مع وجود الضد الآخر لا أنّه عينه وبديله.

والإنصاف إنّ هذا الجواب لا يلائم ما ذكره؛ فإنّه لا ينكر استحالة مقدمية عدم النقيض لنقيضه بل هو يشبهه وإنّما هو في مقام التنظير وبيان إنّ مجرد المعاندة والمنافرة بين شيئين لا يستلزم مقدمية عدم أحدهما لوجود الآخر كما هو الحال في النقيضين.

(٢) الدليل الثاني لنفي مقدمية عدم الضد لوجود الضد الآخر منقول عن

ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده توقف الشيء على عدم مانعه لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه بداهة ثبوت المانعية في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين وهو دور واضح، وما (١) قيل في التفصي عن هذا الدور من أنّ التوقف من طرف الوجود فعلي بخلاف التوقف من طرف عدمه فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضي له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده

حاشية المحقق التقي رحمه الله وعن البدائع حكاية عن سلطان العلماء وحاصله: المقدمة تستلزم الدول المحال أو نتيجته وبيانها: كما إنّ عدم المانع يكون من أجزاء العلة وجود المانع أيضاً يكون موجباً لارتفاع الفعل وانعدامه لاقتضاء مقدمة كلّ من وجود أحد الضدين لعدم الضد الآخر ومقدمة عدم كلّ منهما لوجود الآخر، فالمقدمة تكون من الطرفين كما هو أحد الأقوال الخمسة المتقدمة وهو منقول عن الحاجبي والعضدي، وبما ذكرنا يتضح تقرير الدور وهو: إنّ فعل الضد (الصلاة) كما يكون مانعاً عن فعل الواجب (الإزالة) كذلك وجود الإزالة يكون مانعاً لفعل الصلاة فكما يتوقف فعل الواجب على ترك الضد (كما هو المدعى) يكون ترك الضد أيضاً متوقفاً على فعل الواجب وهذا هو الدور الواضح. (١) هذا التفصي منقول عن المحقق الخونساري رحمه الله وحاصله: يشترط في استحالة الدور أن يكون التوقف من الجانبين فعلياً وأمّا إذا لم يكن فعلياً من الجانبين بأن كان توقف أحدهما فعلياً وتوقف الآخر شيئاً فلا استحالة فيه، ومحل الكلام يكون من هذا القبيل فإن توقف وجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر يكون فعلياً لما ذكر من أنّ عدم المانع من أجزاء العلة التامة، وتوقف عدم الضد

ولعلّه (١) كان محالاً لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر الى عدم تعلق الإرادة الأزلية به وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة فيكون العدم دائماً مستنداً الى عدم المقتضي فلا يكاد

على وجود الضد الآخر يكون على تقدير وجود المقتضي لوجود الضد المعدوم بأن كان له الإرادة في الفعل مع بقية الشرائط موجودة حتى يصح استناد العدم الى الوجود، وأما إذا لم يكن المقتضي موجوداً فإن العدم لا يصح استناده الى وجود المانع بل يستند الى عدم وجود المقتضي لأن الشيء يستند الى أسبق علله، ورتبة عدم المانع متأخرة عن رتبة المقتضي والشرط، كما إن رتبة الشرط متأخرة عن رتبة المقتضي مثل ما لو لم يتحقق الإحراق في الخشبة لا يقال: الخشبة لم تحترق لوجود الرطوبة فيها بل يقال: إنها لم تحترق لعدم وجود النار (وليس المراد من التقدم والتأخر من جهة الزمان فإن الرطوبة قد تكون موجودة قبل فقد النار بل المراد الترتب بحسب التأثير).

منزلة في كليات العلوم

فعليه إن ترك الصلاة إنما يصح استناده الى وجود الإزالة إذا كانت الإرادة لفعل الصلاة مع بقية الشرائط موجودة، وأما إذا فرضنا إنه لم يكن مُريداً لفعل الصلاة أو إن بعض شرائطها كان مفقوداً فلا يقال: إن الصلاة ما وجدت لأن الإزالة كانت موجودة، فعليه يكون استناد العدم الى الوجود لم يكن فعلياً فلا دور.

(١) هذا وجه آخر لتقريب بطلان الدور وحاصله: يستحيل أن يكون المقتضي للفعل موجوداً عند عدمه دائماً فإذا انعدمت الصلاة ينكشف بذلك عدم تعلق الإرادة الأزلية الإلهية بفعلها وإنما تعلقت تلك الإرادة بضدها وهو الإزالة، وإرادة العبد دائماً تكون فرع إرادة المولى فالترك يكون دائماً مستنداً الى عدم المقتضي لكونه أسبق العلل كما عرفت، وحينئذ يرتفع الدور ومعه ينتفي بطلان

يكون مستنداً الى وجود المانع كي يلزم الدور، إن (١) قلت: هذا إذا لوحظا منتهيين الى إرادة شخص واحد وأما إذا كان كل منهما متعلقاً لإرادة شخص فأراد مثلاً أحد الشخصين حركة شيء وأراد الآخر سكونه فيكون المقتضي لكل منهما موجوداً فالعدم لامحالة يكون فعلاً مستنداً الى وجود المانع، قلت (٢): هاهنا أيضاً يكون مستنداً الى عدم قدرة المغلوب منها في إرادته وهي ممّا لا بد منه في وجود المراد.

دعوى المقدمة. وإنما عبّر في المتن بـ (لعل) لأن احتمال استحالة وجود المقتضي كافٍ لارتفاع محذور الدور فهو قد اكتفى بأضعف التقادير، ثم إن للمحقق النائني رحمه الله بيان آخر لاستحالة وجود المقتضي للضد المعدوم سيأتي نقله وبيان ما يرد عليه من الإشكال.

- (١) حاصل الإشكال: إن ما ذكر في التفصّي عن محذور الدور إنما يتم إذا كان وجود أحد الضدين وعدم الضد الآخر متعلقاً لإرادة شخص واحد، فيصح أن يقال: أنه يستحيل أن يكون المقتضي لكل من الضدين موجوداً، وأما إذا فرض تعلق إرادة شخصين بشيئين متضادين مثل أن يكون زيد مريداً لحركة شيء وعمرو مريداً لسكونه، فيكون المقتضي لكل من الضدين موجوداً فعدم أحدهما مستند الى وجود المانع وهو وجود الضد الآخر فبطل التفصّي وعاد محذور الدور.
- (٢) حاصل الجواب: إن ترك الضد يكون مستنداً الى عدم المقتضي حتى إذا فرض قيام الإرادة بالضدين من شخصين لأن المراد من المقتضي: الإرادة المؤثرة لا مطلق الإرادة، وفي فرض قيام الإرادتين بشخصين كما في المثال المتقدم فأحدهما تكون غالبية والاخرى مغلوبة، فالإرادة المؤثرة منهما هي الإرادة الغالبة والإرادة المغلوبة يكون وجودها كالعدم لم تكن مؤثرة، وفي محل

الكلام نقول: أن ترك الصلاة يكون مستنداً الى فقد المقتضي (الإرادة المؤثرة) لا الى وجود المانع (فعل الإزالة).

لا يقال: إذا فرضنا فقد أحد أجزاء العلة التامة بالنسبة الى فعل من أفعال المكلف يكون فقد ذلك الفعل مستنداً الى فقد ذلك الجزء، وإذا فرض فقد جميع أجزاء العلة بالنسبة الى ذلك الفعل فعدم ذلك يستند الى فقد جميع الأجزاء لا الى جزء دون جزء من جهة بطلان الترجيع بلا مرجع.

لأننا نقول: إنما يصح ذلك إذا كانت المقدمات في مرتبة واحدة وأما إذا كان بينها ترتب بحسب المرتبة كما هو المفروض لا بد من استناد العدم حينئذ الى ما هو أقدم رتبة لا الى جميع المقدمات، وفي محل الكلام نقول: أرذا فرض عدم تعلق الإرادة بالفعل لا يكون مقدوراً له، وعدم القدرة على الفعل في السببية للعدم مقدم على فقد الشرط أو وجود المانع.

ثم إنَّ المحصل من محاولة التفصي (على تقدير تماميته) هو استحالة اجتماع المقتضيين للضدين، وهذا يقتضي أن لا يكون وجود أحد الضدين مانعاً عن وجود الآخر فلا يكون عدمه من أجزاء علة وجود الآخر، وبهذا تنتفي المقدمة التي ادّعوها ولهذا استغرب النائي رحمهما الله عن المحققين الخوانساري والتقي (رحمهما الله) حيث تفصيّا عن إشكال الدور وذهبا الى المقدمة مع أنهما لا يجتمعان، واستغرابه في محله.

ثم إنَّ للمحقق الأصفهاني رحمهما الله جواباً آخر عن محذور الدور غير التفصي وهو: إنَّ وجود الضد وإن كان موقوفاً على عدم الضد الآخر إلا إنَّ عدم الآخر لم يكن متوقفاً على وجود الأول بل على عدمه لأنَّ نقيض كل شيء رفعه

ولا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا الى وجود الضد لكونه مسبوقاً بعدم قدرته كما لا يخفى غير (١) سديد، فإنه وإن كان قد ارتفع به الدور إلا إن غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه

ونقيض العلة علة لنقيض المعلول، فإذا كان وجود الضد المعدوم متوقفاً على عدم الوجود كان عدمه موقوفاً على عدم الوجود لانفس الوجود وعدم العدم ملازم مع الوجود لا عينه (١).

ويرد عليه ما تقدم من الحكيم السبزواري من أن المراد من المرفع في قولهم: (نقيض كل شيء رفعه) هو الأعم من الرفع الفاعلي والرفع المفعولي، فكما إن العدم نقيض الوجود يكون الوجود نقيضاً للعدم.

(١) هذا جواب عن التفصي وحاصله: إنه بما ذكر في التفصي من أن التوقف من أحد الجانبين يكون فعلياً ومن الجانب الآخر يكون شائياً يرتفع به محذور الدور، لكن بذلك لا ترتفع الاستحالة فإن نتيجة الدور (كون الشيء بذاته علة لنفسه أو إن الشيء يكون متقدماً على نفسه) يكون باقياً على حاله؛ لأن فعل الضد (الإزالة) يكون متوقفاً فعلاً على ترك الضد (الصلاة) وترك الضد وإن لم يكن متوقفاً على فعل الضد؛ لما تقدم من أن استناد الترك يكون الى أسبق علله وهو عدم وجود المقتضي، إلا إن فعل الضد يكون صلاحيته للعلية باقياً فيكون ترك الضد متوقفاً على ما يصلح أن يكون موقوفاً عليه الشيء (فعل الصلاة) وهو كافٍ في بقاء غائلة الاستحالة، وهذا الجواب يمكن أن يكون وجهاً ثالثاً لإبطال المقدمة الذي أشرنا إليه أي: إن المانع من المقدمة هو نتيجة الدور.

على حالها لاستحالة (١) أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشيء موقوفاً عليه (٢) ضرورة إنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند اليه [عليه] لما كاد يصح أن يستند فعلاً اليه والمنع (٣)

(١) هذا تقريب مذكوره في الجواب من بقاء الاستحالة وهو: إن البناء على أن عدم أحد الضدين يكون مقدمة لوجود الضد مع فرض كون وجود الآخر مقدمة لما يصلح أن يكون موقوفاً عليه يرجع الى اجتماع الضدين أو اجتماع النقيضين لأن الإزالة حيث إن وجودها يصلح أن يكون علة لترك الصلاة لابد أن يكون مقدماً عليه، وحيث إن وجودها معلول ترك الصلاة لأنه من قبيل عدم المانع تكون متأخراً عنه، فلزم أن يكون وجود الإزالة متقدماً ومتأخراً في آن واحد، وهذا ثابت في الصلاة أيضاً.

(٢) تعليل مذكر في وجه الاستحالة هو: إن الشيء (الإزالة) إذا كان في مرتبة العلية لصلاحيتها لأن تكون علة لترك الصلاة لا يمكن أن يستند الى عدم الصلاة؛ لوضوح أن ما كان في مرتبة المعلوليّة لا يمكن أن يقع في مرتبة العلية.

(٣) هذا إشكال على بقاء محذور الاستحالة وملخصة: إنا نمنع صلاحية وجود الضد لأن يكون علة لعدم الضد الآخر ومعه ترتفع الاستحالة وتثبت المقدمة كما هو المشهور.

وتوضيحه: إن قولك: (لو كان المقتضي والشرط لوجود الصلاة موجوداً كان فعل الضد أعني الإزالة مانعاً عنه) وإن كانت صادقة لأن المناط في صدق الشرطية هو ثبوت الملازمة الواقعية بين المقدم والتالي من دون توقف على تحقق الطرفين، فإن كانت الملازمة ثابتة فهي صادقة وإن كان طرفا القضية ممتنعاً كما في قوله

عن صلوحه لذلك بدعوى أن قضية كون عدم مستنداً الى وجود الضد لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي وإن كانت صادقة إلا أن صدقها لا يقتضي كون الضد صالحاً لذلك لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها مساوق (١) لمنع مانعية الضد وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين ضرورة إنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلا توهم مانعية الضد كما أشرنا إليه و صلوحها لها.

تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (١) وهذا المناط موجود فيما نحن فيه لأنه من قبيل الآية الكريمة لأن صلاحية الضد الموجود للمانعية غير ثابتة فلم يبق إلا التوقف من طرف واحد.

(١) هذا جواب الإشكال وحاصله مع التوضيح: إن إنكار المستشكل: صلاحية الضد الموجود للمانعية ملازم مع إنكار التوقف رأساً إذ لو لم يصلح وجود الإزالة للمنع عن الصلاة لزم وجود الصلاة في فرض وجود المقتضي مع الشرط أي: الإرادة لامتناع وجود العلة بدون المعلول، فإذا تحققت الصلاة في ظرف وجود الإزالة لزم بطلان المعاندة والمضادة بين الفعلين، وإذا ثبت عدم التمانع بينهما ثبت عدم كون عدم الضد مقدمة لوجود الضد الآخر، فيثبت خلاف ما أراد إثباته.

وللماتن ﷺ هنا تعليق يتضمن جواباً آخر عن الإشكال وهذا لفظه: (مع أن حديث عدم اقتضاء صدق الشرطية لصدق طرفيها وإن كان صحيحاً إلا أن الشرطية هاهنا غير صحيحة فإن وجود المقتضي للضد لا يستلزم بوجه استناد عدمه الى ضده، ولا يكون الاستناد مترتباً على وجوده ضرورة أن المقتضي

إن قلت (١): التمانع بين الضدين كالنار على المنار بل كالشمس في رابعة النهار وكذا كون عدم المانع ممّا يتوقف عليه ممّا لا يقبل الإنكار فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البداهة، قلت (٢): التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه إلا أنّه لا يقتضي إلامتناع الاجتماع وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له فيكون في مرتبته لا مقدماً عليه ولو طبعاً والمانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود على عدم الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده،

لا يكاد يقتضي وجود ما يمنع عمّا يقتضيه أصلاً كما لا يخفى، فليكن المقتضي لاستناد عدم الضد الى وجود ضده فعلاً عند ثبوت مقتضي وجوده هو الخصوصية التي فيه الموجبة للمنع عن اقتضاء مقتضيه، كما هو الحال في كل مانع وليست في الضد تلك الخصوصية كيف وقد عرفت أنّه لا يكاد يكون مانعاً إلا على وجه دائر، نعم إنّما المانع عن الضد هو العلة التامة لضده لاقتضاؤها ما يعانده وينافيه فيكون عدمه كوجود ضده مستنداً إليها فافهم).

(١) حاصل الإشكال على ما تقدم مركب من أمرين أحدهما: إنّ التمانع والمعاندة بين الضدين من أوضح الواضحات، ثانيها: توقف وجود الشيء على عدم المانع أيضاً غير قابل للإنكار، وبهما يثبت ما هو المشهور من أنّ عدم أحد الضدين يكون مقدمة لوجود الضد الآخر فما بنيتم عليه في المسألة ليس إلا شبهة في قبال البداهة.

(٢) حاصل الجواب: إن أريد من وجود التمانع بين الضدين إنّهما

نعم (١) العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعاً عن الآخر ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره مثلاً يكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له تمنع عن أن يؤثره ما في الأخ الغريق من المحبة والشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ الولد دونه فتأمل جيداً.

لا يجتمعان في الوجود فهو مسلم ولا يقبل الإنكار، فحال الضدين حال النقيضين وهذا لا يثبت به إلاّ إنَّ عدم أحدهما في مرتبة وجود الآخر من دون أن يكون عدم أحدهما دخيلاً في وجود الآخر، فهذا لا ينفع القائل بالمقدمية بل يكون وجود أحد الضدين في عرض عدم الضد الآخر.

وإن أريد من التمانع إنَّ وجود أحدهما يكون مانعاً عن وجود الآخر كسائر الموانع الذي يكون رفعها من أجزاء العلة التامة، فلا دليل عليه لأنَّ مجرد التمانع لا يدل على ذلك بل الدليل على خلافة موجود؛ قال في البدائع: (يجوز أن يكون عدم أحد الضدين ووجود الآخر معلولي علة واحدة كالحرارة والبرودة والموت والحياة والنور والظلمة والحركة والسكون فإنَّ علة وجود الحرارة هو علة عدم البرودة وهكذا) أي: الحركة والسكون معلولان لعلة واحدة وكذلك الحرارة وعدم البرودة والنور والظلمة فهما في عرض الآخر وفي مرتبة واحدة لا إنَّ عدم أحدهما يؤثر في وجود الآخر أو وجود أحدهما يؤثر في عدم الآخر تأثير عدم المانع في الوجود (حسبما يدّعيه القائل بالمقدمية على نحو يكون وجوده مانعاً لتأثير المقتضي في المقتضى) فإنكار المقدمية حقيقة ثابتة وليس شبهة في قبال البداهة.

(١) استدرك عمّا ذكره من عدم مانعية أحد الضدين للضد الآخر بأنّه قد يكون مقتضى وجود أحد الضدين مانعاً عن وجود الضد الآخر ومزاحماً ومانعاً

عن تأثير المقتضي في الضد الآخر لا إن نفس وجود الضد يكون مانعاً في التأثير حسبما يدعيه القائل بالمقدمية؛ وذلك مثل ما إذا كان لوجود كل ضد مقتضياً إلا إن مقتضى أحدهما كان أقوى من مقتضى الآخر، فالمقتضي الأقوى يؤثر في عمل المقتضي الأضعف ويزاحمه كما في مثال المتن: أن يكون غريقان أحدهما أخ للمنقذ والآخر ابنه، ففي إنقاذ كل منهما يكون المقتضي وهو الشفقة إليه موجوداً إلا إن شفقته على الولد أشد من شفقته على الأخ بحيث يؤثر في مقتضى إنقاذ الأخ، ويصح أن يقال حينئذ: أن ترك إنقاذ الأخ كان مستنداً إلى علة إنقاذ الابن.

وفيه: إن الإرادة التي هي عبارة عن (الشوق المؤكّد) لم تتعلق إلا بإنقاذ الولد وفي هذا لا يمكن أن تحصل لديه الإرادة لإنقاذ الأخ، نعم يكون في نفسه الميل إليه الذي هو من مقدمات الإرادة ويُعبر عنه عند العامة بالإرادة مسامحة وتنزيلاً، فليس للضد هنا مقتضياً حتى يقال بأن مقتضى الضد كان مانعاً عنه ولعله لأجل ذلك أمر في المتن بالتأمل.

استدلوا على استحالة مقدمية عدم الضد لوجود الضد الآخر غير ما ذكره الماتن رحمه الله بوجوه نذكر منها برهانين:

البرهان الأول: ما ذكره المحقق النائني رحمه الله وهو مركب من مقدمتين إحداهما: إن المانع يكون متأخراً رتبةً عن المقتضي والشرط (والمراد منه التأخر والترتب في التأثير والاستناد لا في الوجود كما تقدم) لأن المانع هو ما يوجب المنع عن رشح المقتضي بحيث لولاه لآثر المقتضي كما إن الشرط الذي هو تخصيص المقتضي بالحصّة الصالحة، ولهذا يكون من الواضح عدم كون الشيء مانعاً في صورة فقدان المقتضي أو الشرط.

ثانيهما: إن مقتضى المحال محال بداهة أو برهان إن مقتضى من أجزاء العلة وهو إنما يتعقل في الممكن الذي يتساوي فيه الطرفان (الوجود والعدم)، وبعد تمامية المقدمتين نقول: أن وجود أحد الضدين لو كان متوقفاً على عدم الآخر لزم أن يكون الآخر مانعاً عنه، ولا يكون مانعاً عنه إلا بعد فرض تحقق علته، فلا بد أن يكون مقتضيه موجوداً بفرض مانعية أحد الضدين لا يكون إلا بعد فرض وجود مقتضى لكلا الضدين، وهذا محال لأن اجتماع مقتضى الضدين كنفس اجتماع الضدين يكون محالاً، فإن استحالة اجتماع المقتضيين استحالة مانعية أحدهما عن الآخر (١).

وأورد عليه سيدنا الاستاذ بأن ما ذكره من أن مقتضى الحال محال صحيح إلا أنه لا ينطبق على محل الكلام لأن مقتضى الضد الممنوع لا يقتضي إلا وجود ذاته وهو ليس بمحال، بل المحال اجتماع الضدين والمفروض عدم وجود مقتضيه للفرق بين أن يكون الشيء مقتضياً للمحال وبين أن يقتضي شيء شيئاً ويقتضي شيء شيئاً آخر يكون اجتماعهما محالاً (٢).

البرهان الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه الله وجعله تفسيراً لبرهان المتن وهو مركب من مقدمتين إحداهما: إن النقيضين في رتبة واحدة فالسواد وعدمه والبياض وعدمه في مرتبة واحدة لأنهما يختلفان على محل واحد ويكون كل منهما بديلاً عن الآخر.

الثانية: إن ما في رتبة المتقدم يكون متقدماً وهذا من القضايا التي قياساتها معها، وحينئذ نقول: بما ذكر يثبت استحالة توقف أحد الضدين على عدم الآخر

(١) فرائد الاصول: ج ١ ص ٣٠٨.

(٢) محاضرات: ج ٣ ص ١٠.

ومما ذكرنا (١) ظهر أنه لا فرق بين الضد الموجود والمعدوم في أن عدم الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذلك لا بد أن يجامع معه من غير مقتضى لسبقه بل قد عرفت ما يقتضي عدم سبقه، فانقدح (٢) بذلك ما في تفصيل بعض الأعلام حيث قال (بالتوقف على رفع الضد الموجود وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم) فتأمل في أطراف ما ذكرناه.

لأن عدم الآخر في رتبة وجوده فإذا توقف وجود الضد على عدم الآخر يكون كل منهما متقدماً على الآخر ومتأخراً عنه وهو محال (١).

فما ذهب إليه جملة من المحققين بل نسب إلى المشهور من مقدمة ترك أحد الضدين لفعل الضد الآخر لا يمكن إتمامه بدليل بل الدليل القاطع على خلافه. (١) قد عرفت إن الأقوال في مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر خمسة؛ القول بالمقدمة مطلقاً وهو المنسوب إلى المشهور الذي عرفت بطلانه، والقول بعدم المقدمة مطلقاً وهو المختار تبعاً لجماعة من الأعظم، وتفصيلات ثلاث وخيرها هو التفصيل بين الضد الموجود فيكون عدمه مقدمة لوجود الضد الآخر وبين الضد المعدوم فلا يكون عدمه مقدمة للضد الآخر الذي اختاره المحقق الخوانساري، ومال إليه الشيخ الأعظم (رحمته) أولاً ثم عدل عنه وأورد عليه إشكالات، وقال في البدائع: (وهذا التفصيل خير الأقوال التي عثرتها في مقدمة ترك الضد حتى ركن إليه شيخنا العلامة (رحمته) ومثلوا به بالجسم فإنه إذا كان مشغولاً بالسواد كان البياض متوقفاً على ذهاب سواده، بخلاف ما إذا لم يكن مشغولاً بالسواد فترك الضد يكون مقدمة رفعاً لا دفعاً).

(٢) أشار إلى ضعف التفصيل المتقدم، وكأن الوجه في ذلك هو إنه: إذا فرض

فإنه دقيق وبذلك دقيق فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمة وأما (١) من جهة لزوم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فغايته (٢) أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر لا أن

إشغال أحد اللونين للجسم وقلنا بعدم مقدمة ارتفاع ذلك اللون الموجود لإيجاد اللون الآخر لزم إمكان اجتماعهما مع فرض تضادهما وهذا إنما يجري في الضد الموجود.

ومما تقدم يظهر بطلان هذا التفصيل وهو إن عدم الضد في مرتبة الضد الآخر، فلا يمكن أن يكون عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر، فالصحيح هو عدم المقدمة مطلقاً.

(١) قد عرفت إن القائل بدلالة الأمر بالشيء على المنع عن ضده الخاص اختلفوا على قولين فالأكثر ذهبوا إلى أن ذلك من باب المقدمة الذي عرفت ضعفه من جهة امتناعه عقلاً.

وذهب بعضهم إلى أنه من باب التلازم واستدلوا للقول المذكور ببرهان مركب من مقدمتين إحداهما: إن وجوب أحد الضدين ملازم مع عدم الآخر إن لم يكن لهما ثالث كالحركة والسكون، ولعدم الأضداد الآخر إن كان لهما ثالث كالسواد والبياض لزوماً يتيماً بالمعنى الأخص، كما هو الحال في النقيضين والعدم والملكة في الموضوع القابل للملكة.

الثانية: إن المتلازمين في الوجود لابد وأن يكونا متلازمين في الحكم فترك الصلاة متلازم مع فعل الإزالة فإذا كانت الإزالة واجبة لابد وأن يكون ترك الصلاة واجباً وإن كان تركها واجباً كان فعلها حراماً.

(٢) هذا هو الجواب عن الدليل وحاصله: إن الصغرى وإن كانت صحيحة

يكون محكوماً بحكمه، وعدم (١) خلو الواقعة عن الحكم [فهو] إنما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً بل على (٢) ما هو عليه لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي؛

إلا إن الكبرى ممنوعة إذ لا دليل على تساوي المتلازمين وجوداً في الحكم وإن نسب إلى الكعبي القول به، فالملازمة بين استقبال القبلة واستدبار الجدي ثابتة في بعض البلاد كمنطقتنا، فعليه لو ورد الأمر باستقبال القبلة في البلاد لا يستلزم ذلك أن يكون استدبار الجدي أيضاً واجباً، نعم لا يمكن أن يكون محكوماً بالحرمة لعدم قدرة المكلف على الامتثال فلأمانع من أن يكون محكوماً بحكم غير الوجوب والحرمة، كما يمكن أن لا يكون محكوماً بحكم أصلاً بناءً على إمكان خلو الواقعة عن الحكم، فلا حرمة للضد من جهة الملازمة أيضاً.

(١) هذا دفع توهم: وهو أنه كيف يمكن خلو الواقعة عن الحكم مع أن الأخبار دلت على أنه ما من واقعة إلا وله حكم وقد التزم بذلك الإمامية.

والدفع: هو إن ظاهر تلك الأخبار والذي التزم به الإمامية: إنه ما من واقعة إلا وله حكم واقعي إنشائي لا الظاهري الفعلي، فالأفعال الغير الاختيارية لم تكن محكومة بحكم من الأحكام الخمسة فليكن بعض الأفعال الاختيارية أيضاً غير محكوم بحكم ظاهري فعلي، ولا ضير في الالتزام بذلك والذي ندّعيه هنا خلوّ من الحكم ظاهراً.

(٢) أي يكون باقياً على ما كان عليه من الحكم الواقعي ويكون فعلياً في حقه إلى أن يبتلي بالضد الواجب فتقلب من الفعلية إلى الإنشائية، هذا هو مقصوده ظاهراً وإن كان في عبارته شيئاً من القصور إذ قد يتوهم منه ارتفاع الحكم

الأمر الثالث: إنه قيل (١) بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك، حيث أنه يدل على

الواقعي وخلو الواقعة منه الذي أنكره آنفاً، إلا أن يقال بأن عدم خلو الواقعة عن الحكم صحيح بالنسبة الى العناوين الأولى، وأما إذا طرأ عنوان ثانوي على الشيء فلا مانع حينئذٍ من الالتزام بخلوه عن الحكم، كما هو الحال في محل الكلام إذ لا دليل على امتناع خلوه عن الحكم في هذا الفرض.

وصفوة القول: إن الموضوعين المتلازمين إن كان حكم كل منهما إلزامياً ومن سنخ واحد بأن كان كل منهما واجباً فهما يشبتان ولا إشكال وكذلك الحال إن كان الحكمان غير إلزاميين، وإن كانا إلزاميين مختلفين يقع التزاحم بينهما ويرجع الأقوى ملاكاً وإن لم يكن ترجيح بينهما يتخير المكلف بينهما، وإن كان أحدهما إلزامياً دون الآخر يشبث الإلزامي ويكون غير الإلزامي لغواً.

فتحصل في هذا الأمر أنه لا دلالة للأمر بالشيء على النهي عن ضده الخاص وهو الفعل الوجودي المعاند للمأمور به، لا من جهة المقدمية كما ذهب إليه الأكثر ولا من جهة التلازم.

الأمر الثالث

(١) هذا الأمر لبيان حال الضد العام أعني: (الترك) وإنه هل يكون في دلالة الأمر بالشيء عن النهي عن تركه أم لا؟

الوجوب المركّب من طلب الفعل والمنع عن الترك،
والتحقيق (١): إنّه لا يكون الوجوب إلّا طلباً بسيطاً ومرتبة وحيدة

والقائلون بالدلالة اختلفوا فمنهم: من ذهب الى أنّه يدل عليه بالتضمن لأنّ المنع من الترك جزء مفهوم مدلول الأمر أعني الوجوب حسب تعريف جمهور الاصوليين القدماء، ومنهم: من ذهب الى العينية فالمنع عن الترك هو عين الأمر بالشيء فهما في الحقيقة شيء واحد على التعبيرين كما هو الحال في المرادفين فقولك (صلّ) لا يختلف عن قولك: (لا تترك الصلاة) فهما يدلان على مفهوم واحد مثل: الإنسان والبشر يجوز استعمال كل منهما مكان الآخر، تُسب هذا القول الى القاضي وجماعة من المحققين، وهذان القولان في الضد العام هو المهم وأما سائر الأقوال التي أشرنا اليها في أول البحث فإنّها ضعيفة جداً يظهر ضعفها من خلال تضعيف القولين.

(١) هذا جواب القول الأول الذي كان محتجاً على تعريف الوجوب (المشهور عند القدماء) بالمركّب من طلب الفعل الذي هو جنس له وللمندوب، والمنع من الترك الذي هو الفصل المختص بالوجوب.

وحاصل التحقيق: الأحكام الخمسة كلها حقائق بسيطة وحقيقة الوجوب عبارة عن: **الطلب** ويختلف عن **الندب** - الذي حقيقته **الطلب** أيضاً - بالشدة والضعف، فليس المنع من الترك جزء لمفهوم الوجوب كما إنّ عدم المنع لم يكن جزءاً لمفهوم الندب، سواء قلنا حقيقة الأحكام أعراض وإنّ الوجوب عبارة عن الإرادة النفسانية أم إنّها أمور اعتبارية عقلائية التي هي كلها بسائط مفهوماً وخارجاً فلا يكون لها جنساً ولا فصلاً، فعلى هذا المبنى الوجوب أمر اعتباري منتزع من طلب المولى بداعي البعث.

أكيدة من الطلب لا مركباً من طلبين، نعم (٢) في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها ربما يقال الوجوب يكون عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن الترك ويتخيل منه أنه يذكر له حداً فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته بل من خواصه ولوازمه بمعنى أنه لو التفت الأمر الى الترك لما كان راضياً به لامحالة وكان يبغضه البتة، ومن (١) هنا انقدح أنه لا وجه لدعوى العينية ضرورة إن اللزوم يقتضي الإثنية لا الاتحاد والعينية، نعم (٢) لا بأس بها بأن يكون المراد بها أن

(٢) استدرك عمّا ذكره في تحقيقه بأن: (المنع من الترك) وإن لم يكن جزءاً لمفهوم الوجوب وإنه ليس في نفس الحاكم طلبان أحدهما إيجابي متعلق بالفعل والآخر سلبي متعلق بالترك، بل هناك في نفسه طلب واحد شديد ولكن لازم طلب الأكيد والشوق الشديد يكون المنع عن ترك المطلوب أي: بعد التفاته لا يكون راضياً به، بل هو يبغضه أشد البغض فهو لازم طلبه ومن خواصه قد توهم أنه فصله وجزء مفهومه غافلون عن أن المحدود بسيط ليس له جنس ولا فصل، فقد تحصل من ذلك بطلان القول بأن الأمر بالشيء يدل على المنع والنهي عن ضده العام تضمناً.

(١) هذا جواب دليل القائل بالعينية بدعوى: إن النهي عن الترك وإن كان يحسب الظاهر يختلف عن طلب الشيء مفهوماً ولكنهما بحسب الخارج متحدان ومترادفان كما هو الحال بالنسبة الى الإنسان والحيوان الناطق، فيصح إطلاق كل منهما مكان الآخر.

والجواب: إن المنع من الترك كما ذكرنا من خواص مفهوم الوجوب ولوازمه وذلك يقتضي الإثنية لا الاتحاد إذ لا يعقل اتحاد اللزوم والملزوم خارجاً. (٢) استدرك عن الجواب بأن: في مورد الوجوب لم يكن إلا طلب واحد

يكون هناك طلب واحد وهو كما يكون حقيقة منسوباً الى الوجوب بعثاً اليه كذلك يصح أن ينسب الى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه فافهم.

الأمر الرابع: (١) تظهر (٢) الثمرة في أن نتيجة المسألة وهي

متعلق بالفعل، ولازمه المنع عن الترك كما ذكرنا، ولكن بعد فرض كون المنع من الترك لازماً لذلك الطلب الشديد حقيقة لامانع من أن يكون ذلك اللازم مطلوباً بالعرض والمجاز وإثمه زجر وردع عن الترك.

وفيه: مضافاً الى منافاته للقول بالعينية فإنهم يقولون بها حقيقة لامجازاً، إثم موافق مع تعريفه النهي وهو طلب الترك كما هو مختاره، وإن كان المختار عندنا إن مفهوم النهي حقيقة هو النسبة الزجرية (على ما سيأتي في محله إن شاء الله) وإثمه ليس أمراً عديمياً بل هو أمر وجودي فلا يكون عينه ولا مجازاً.

مركز تحقيق مكتبة العلوم الشرعية

ثمرة النزاع في مسألة الضد

(١) هذا الأمر بعد تطور الاصول صار من أهم المباحث في المسألة إن لم نقل بأنه أهم مباحث العلم لما سيعلم من جهة حدوث مسألة عميقة بهذه المناسبة، وهي مسألة (الترتب) التي لها آثار كبيرة في الفقه، وبدونها لم يكن للأمر تلك الأهمية.

(٢) ذكروا للمسألة ثمرات عمدتها وأشهرها: إنه بناءً على الاقتضاء إن كان ضد الواجب عبادة تكون باطلة - بناءً على ما هو الصحيح من اقتضاء النهي في العبادة للفساد - وعلى القول بعدم الاقتضاء تكون صحيحة، فالثمرة منحصرة في الضد العبادي على ما هو المعروف منذ عهد بعيد.

النهي عن الضد بناءً على الاقتضاء بضميمة أن النهي في العبادات يقتضي الفساد ينتج فسادُه إذا كان عبادة، وعن (١) البهائي عليه السلام إنه أنكر الثمرة بدعوى إنه لا يحتاج في استنتاج الفساد الى النهي

وقد يستشكل في هذه الثمرة: بأنه على القول بالاقتضاء من باب المقدمة الذي عليه المشهور لا محالة يكون النهي المتعلق بالضد مقدماً غيرياً، فكما إن الأمر الغيري لا يكون مقرباً ولا يثاب عليه كذا النهي الغيري لا يكون مبعداً ولا يعاقب عليه، وحينئذ إذا تعلق النهي الغيري بالعبادة لا بد وأن تكون صحيحة فتسقط الثمرة لأن الضد العبادي يكون صحيحاً على كلا القولين، نعم على القول بالملازمة يكون النهي نفسياً ومتضمناً للمبغوضية المنافية مع التعبد والتقرب فيكون الضد العبادي باطلاً، إلا إن القائل بالاقتضاء من باب الملازمة شردمة قليلون.

ويمكن الجواب عنه بما تقدم في المسألة السابقة: من أن الإقدام بمقدمة الواجب يصدق عليه الشروع في إطاعة الأمر النفسي ويكون تقرباً ويثاب عليه، فعليه لا مانع من أن يكون الشروع في النهي الغيري يصدق عليه الشروع في عصيان النهي النفسي ويستحق عليه العقاب للمبغوضية فتصح الثمرة.

(١) أشكلوا على الثمرة بوجوه منها ما عن شيخنا البهائي عليه السلام: إن ضد المأمور به الأهم إن كان عبادة لا بد وأن تكون باطلة، سواء قلنا بالاقتضاء أم لم نقل به لأنه على القول بعدم الاقتضاء وإن لم يكن الضد منهيّاً عنه ولكنه ليس غير مأمور به أيضاً لسقوط أمره بسبب مزاحمة الأهم له، فلا مصحح لعبادية تلك العبادة فإن المصحح لها هو الأمر الذي قد فرض سقوطه فعلى القولين يكون الضد العبادي باطلاً، أمّا على القول بالاقتضاء فلاجل الحرمة وأمّا على القول بعدم الاقتضاء فلفقد الأمر المصحح.

عن الضد بل يكفي عدم الأمر به لاحتياج العبادة الى الأمر، وفيه (١): إنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوية للمولى كي يصح أن يتقرب به منه كما لا يخفى وال ضد بناءً على عدم حرمة يكون كذلك فإن المزامحة على هذا لا توجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلاً مع بقاءه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحة.

(١) هذا جواب إشكال البهائي عليه السلام وهو إن الإشكال مبني على انحصار المصحح للعبادية في الأمر وقد ذهب اليه بعض الأعلام منهم صاحب الجواهر عليه السلام، إلا إن التحقيق هو عدم انحصار المصحح بالأمر كما تقدم في بحث التعبد والتوصلي فكما يصح التعبد بالأمر يصح التعبد أيضاً بالرجحان أو المحبوية، فقد ذكرنا هناك إن قصد القربة قد يكون بقصد الملاك وقد يكون بالرجحان الذاتي وقد يكون بقصد المحبوية للمولى، فعلى القول بعدم الاقتضاء إن الأمر بال ضد العبادة وإن سقط بالمزامحة إلا إن ملاكه يكون باقياً بناءً على ما هو عليه العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، بل حتى على القول بعدم التبعية كما هو مذهب الأشاعرة فإنهم وإن لم يقولوا بالتبعية إلا إنهم يعترفون بأن في الفعل يكون شيئاً يجعله ذا مزية وبه يتعدون من الأصل الى الفرع في القياس، فبقصد الملاك تكون العبادة صحيحة وعلى القول بالاقتضاء لا تكون صحيحة للسني الكاشف عن المبعوضة وهي لا تجتمع مع التقرب، فالثمرة تكون صحيحة وفي محلها.

وللمحقق النائني عليه السلام تقريب لإشكال البهائي عليه السلام لا يمكن دفعه بهذا الجواب وهو: إما أن نقول باشتراط صحة العبادة بتعلق الأمر بها وإما أن لانقول، فعلى الأول يقع الضد العبادة باطلاً سواء قلنا بالاقتضاء أم لم نقل لعدم وجود الأمر المصحح على كل حال، وعلى الثاني يقع الضد العبادة صحيحاً مطلقاً لأنه على

القول بالاقتضاء يكون النهي المتعلق بالضد غيرياً غير ناشٍ عن مفسدة في المتعلق كي يكون المزاحم موجباً لاضمحلال المصلحة المصححة للعبادة، ويمكن الإشكال فيه بأن الأقدام للنهي الغيري يصدق عليه إنه شروع في النهي النفسي ويكون مبغوضاً.

ثم إنه يمكن استكشاف الملاك بالنسبة الى الضد العبادي بأحد طريقين، أحدهما: عن طريق الدلالة الالتزامية للخطاب فإن الخطاب دلّ بالمطابقة على الطلب وبالاتزام على ثبوت الملاك، ولدفع محذور طلب غير المقدور ارتفع الأمر (المدلول المطابقي) وبقي المدلول الالتزامي وبقصده تصح العبادة، وأورد عليه سيدنا الاستاذ بأن الدلالة الالتزامية كما هي تابعة في أصل الدلالة للمطابقي في الحجية أيضاً تكون تابعة له، وفي هذا الإيراد عدل عما اختاره في المسألة من أن القدرة لم تكن شرطاً لتعلق التكليف وإن كان في غيرها تبع المشهور في شرطية القدرة لتعلق التكليف، فالإيراد مبني على قول المشهور وسنتكلم عنه.

الطريق الثاني: التمسك بإطلاق المادة على ما أفاده المحقق النائني رحمته الله وحاصله: إنَّ الاستفادة من خطاب (صلّ) قضيتان أحدهما طلب المادة أي: إنَّ الصلاة واجبة، والثانية: إنَّ في الصلاة مصلحة فالاولى مدلول لفظي والثانية مدلول سياقي، وبالمزاحمة اضمحلت القضية الاولى ولكن الثانية باقية، والفرق بينه وبين الطريق السابق هو إنَّ الدلالة على الملاك على الطريق السابق بالاتزام وفي طول الدلالة على أصل الوجوب وعلى الطريق الثاني يكون في عرضه.

وفيه: ليس للمادة إلا مدلول واحد وهو وجوب الصلاة ووجوب الملاك مستكشف بالاتزام، ومع ذهاب الأمر يشكل إحرازه.

ثم إنّه (١) تصدى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان وعدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر أو البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن.

(١) إنّ في صحة العبادة التي صارت ضدّاً لواجب أهم إشكالاً وهو: إنّ تعلق الأمر به مستلزم لطلب الجمع بين الضدين وهو كنفس الجمع بين الضدين يكون محالاً، لا إنّه طلب للمحال ويكون قبيحاً بل هو في نفسه محال وقد تصدوا للبناء على صحتها بمحاولات:

المحاولة الاولى للماتن رحمته الله: وهي تصحيحها عن طريق قصد الملاك الذي عرفت حاله.

المحاولة الثانية: هي محاولة المحقق الثاني رحمته الله التي سنتكلم حولها عند تعرض الماتن رحمته الله لها.

المحاولة الثالثة: هي المحاولة عن طريق الأمر الترتبي الذي ابتكرها المحقق الثاني ووافقه كاشف الغطاء وبعده السيد الشيرازي الكبير وتلميذه المحقق الفشاركي، وأخذ عنه تلميذه المحقق النائي ومهّد لإثباته مقدمات وأنكره الشيخ الأعظم رحمته الله ووافقه الماتن رحمته الله، بهذه المحاولة يمكن تصحيح العبادة، وإن قلنا بتوقف صحتها على الأمر فإنّ الضد العبادي يكون مأموراً به وهذا شروع لتقريبها ثم تضعيفها.

وتقريبه: إنّ أمر الأهم مطلق وأمر المهم مشروط بعصيان أمر الأهم فيكون نظير قوله: أزل النجاسة وإن عصيت وتركناها فصلّ فأمر الصلاة يكون مترتباً على عصيان أمر الإزالة ومشروط به، إمّا على نحو الشرط المتأخر فإنّ عصيان أمر الأهم إنّما يتحقق بعد فعل المهم، ففي حين الإتيان بالمهم يكون أمر

بدعوى (١) إنه لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدين كذلك أي بأن يكون الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء والعزم عليه بل هو واقع كثيراً عرفاً

الأهم ساقطاً لكونه مشروطاً بعصيانه بالشرط المتأخر والمفروض تحقق شرطه بعده، أو إنه بنحو الشرط المقارن أو المتقدم بأن يكون الشرط في فعلية أمر المهم هو العزم والبناء على عصيان أمر الأهم لانفس العصيان الذي هو متأخر وهو متحقق حين الإتيان بالمهم أو قبله آنأما.

(١) استدلووا على صحة الترتب بامور أحدها: (هذه الدعوى) وتقريبها: إن المحذور العقلي أعني: طلب الجمع بين الضدين يلزم إن كان الأمران في مرتبة واحدة مثل أن يقول (أزل النجاسة) ونفس الوقت يقول (صل) على نحو الإطلاق، أي أزل مطلقاً صليت أم لا وصل مطلقاً أزلت أم لا، فإن الطلب متعلق بضدين وإطلاقهما يستلزم جمعهما، إلا إن الأمر على القول بالترتب ليس كذلك بل الأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالأهم بمرتبتين، لأن موضوع أمر المهم عصيان أمر الأهم إمّا بالفعل وإمّا بالعزم والقصد، والحكم متأخر عن الموضوع فأمر الصلاة متأخر عن عصيان أمر الإزالة وهو متأخر عن الأمر بها، وفي هذا الفرض لا يتحقق طلب الجمع فلا يحكم العقل بالاستحالة إذ لا يجتمع الأمر بالضدين في زمان واحد، فإن في زمان فعلية أمر المهم قد سقط أمر الأهم بالعصيان وبعد سقوطه لم يبق إلا أمر المهم فلم يجتمع الطلبان في زمان واحد، ويؤكد هذا البرهان اللّمي دليل إنني وهو وقوع ذلك في الشرعيات والعرفيات كثيراً وسيأتي تقريره.

قلت: (١) ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد
آتٍ في طلبهما كذلك فإنه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع
طلبهما إلا أنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما بداهة فعلية الأمر
بالأهم في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية في ما بعد ما
لم يعص أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضاً لتحقيق ما هو شرط
فعليته فرضاً، لا يقال (٢): نعم ولكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصي
فيما بعد بالاختيار فلولا له لما كان متوجهاً إليه إلا الطلب بالأهم

(١) هذا جواب الدليل وحاصله: إن استحالة طلب الجمع بين الضدين لم
ترفع بالطلب الترتبي إذ لا فرق بينه وبين أن يقول: أريد منك الإزالة وأريد منك
الصلاة في ذلك الزمان، فإنه في مرتبة الأهم وإن لم يجتمع الأمران ولكن في
مرتبة طلب المهم قد اجتماعاً لأن أمر الأهم باقٍ بعد على إطلاقه لعدم سقوطه، لا
بالامتنال لأنه لم يتحقق فرضاً ولا بالعصيان لأن السقط هو العصيان بالفعل،
والمفروض إنه لم يتحقق بعد لأنه اخذ على نحو الشرط المتأخر، ففي ظرف فعلية
أمر المهم كان أمر الأهم باقٍ من جهة الإطلاق فاجتمع أمران فعليان بضدين في
زمان واحد.

(٢) هذا إشكال على الجواب وحاصله: إن المكلف كان بإمكانه إتيان
متعلق أمر الأهم ويستريح عن هذا المحذور ولكنه بسوء اختياره أوقع نفسه في
ورطة هذا المحذور حيث خالف أمر الأهم بسوء الاختيار، فعليه أن يتحمل
مسؤولية اجتماع طلبين فعليين متعلق بالأهم والمهم فلولا سوء اختياره لم يكن
عليه إلا تكليف واحد وهو الأهم، والبرهان قائم على الامتناع إن لم يكن بسوء
الاختيار وهذا البرهان غير قائم إن كان في فرض سوء الاختيار.

ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار، فإنه (١)
 يقال: استحالة طلب الضدين ليس إلا لأجل استحالة طلب المحال
 واستحالة طلبه من الحكيم الملتفت الى محالته لا تختص بحال دون
 حال وإلا لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد بلا حاجة
 في تصحيحه الى الترتب مع أنه محال بلاريب ولا إشكال، إن
 قلت: (٢) فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك فإن
 الطلب في كل منهما في الأول يطارد الآخر بخلافه في الثاني فإن
 الطلب بغير الأهم

(١) هذا جواب الإشكال وحاصله: إن محذور استحالة طلب الجمع من
 جهة عدم إمكان طلب المحال، فالأمر الحكيم الملتفت الى محالته يستحيل منه
 الطلب من المكلف مطلقاً سواء كان بسوء الاختيار أم بحسن الاختيار فملاك
 الاستحالة لا يختص بحال دون حال، فالتعليق على العصيان إن كان رافعاً
 للمحذور لزم أن يكون رافعاً له في غير حال التعليق على العصيان أيضاً مثل أن
 يقول: إن ذهبت الى دار زيد فصلّ وطالع في زمان واحد لأنّ حكم الأمثال فيما
 يجوز وما لا يجوز واحد، مع أنّ ذلك محال بلاريب، فمجرد وقوعه في حال سوء
 الاختيار لا يكون رافعاً لمحالية المحال.

(٢) هذا إشكال على الجواب وحاصله: إنّ قياس الترتب على تعليق
 الطلب للضدين في عرض واحد على أمر اختياري يكون مع الفارق، فإنّ التعليق
 على أمر اختياري طلب الضدين في عرض واحد كما في المثال يطارد كل منها
 الآخر بخلاف الترتب فإنه لا مطاردة للطلبيين بعد فرض كونهما طوليين؛ لوضوح
 إنّ أمر المهم لا يطارد الأمر بالأهم لتعليقه على عدم إتيان الأهم إذ لو كان آتياً به
 لم يكن أمر المهم فعلياً وبعد عصيان أمر الأهم يصير فعلياً فلا مطاردة بينهما.

لا يطارده طلب الأهم فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم فلا يكاد يريد غيره على تقدير إثباته وعدم عصيان أمره، قلت (١) ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم. وهل يكون طرده له إلا من جهة فعليته ومضادة متعلقة للأهم؟ والمفروض فعليته ومضادة متعلقة له وعدم (٢) إرادة غير الأهم على

(١) جواب الإشكال: إنه كيف يعقل عدم المطاردة بعد فرض سيورة أمر المهم فعلياً (حسب اعتراف الخصم) لتحقيق موضوعه وهو عصيان الأهم على نحو الشرط المتأخر أو العزم على عصيان الأهم، والمفروض إن أمر الأهم باقي على فعليته في هذا الحال لإطلاقه وعدم سقوط التكليف بذلك، فلزم تعلق طلبين فعليين بضدين في آنٍ واحد، ولا محالة يطارده كل منهما الآخر كما هو الحال إذا تعلقا بالضدين في عرض واحد، لا اشتراكهما في فعلية الأمرين المتعلقين بالضدين في آنٍ واحد، فمنشأ المطاردة موجود فيهما معاً ومجرد الترتب لا يكون رافعاً لذلك.

(١) إن قلت: عدم التفريق بين تعلق الطلب بالضدين عرضاً وتعلقه بهما طولاً وعلى نحو الترتب في غير محله، ففي الفرض الأول تكون المطاردة من الجانبين وفي الفرض الثاني لامطاردة أصلاً لأنه في فرض إتيان الأهم لا يكون أمر المهم فعلياً فلا يطارده إذ لا يريد المولى منه إلا ذلك، وفي فرض عصيان أمر الأهم فهو مطالب بالمهم فعلاً فليست صورتان على نسق واحد.

قلت: الجواب عنه يكون بوجهين أحدهما: إن المطاردة في صورة الترتب موجودة بين الطرفين فيما لم يأت بالأهم لصيرورة أمر المهم فعلياً مع بقاء أمر الأهم على فعليته بمقتضى إطلاقه، وقد اعترف بذلك القائل بالترتب ففي هذا الحال اجتمع الأمران الفعليان المتعلقان بكل من الضدين وبه تتحقق المطاردة.

تقدير الإتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين، مع (١) أنه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم فإنه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد كما كان في غير هذا الحال فلا يكون له معه أصلاً بمجال، إن قلت: (٢) فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات؟ قلت: (٣): لا يخلو إما أن يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز عن

(١) الوجه الثاني من الجواب: إنه على تقدير عدم طرد أمر المهم لأمر الأهم ولكن أمر الأهم يطارد أمر المهم فرضاً، فهو كافٍ في الاستحالة لأنه يطالبه المولى الضدين بأمرين فعليين في زمان واحد، فلا فرق في الاستحالة بين أن يكون الطرد من الجانبين أو من جانب واحد، وحينئذٍ لم يبق فرق بين تعلق الطلب بالضدين عرضاً وبين تعلقه طولاً وبنحو الترتيب.

(٢) هذا الإشكال لبيان الدليل الإلتي الذي تقدمت الإشارة إليه فهو الدليل الثاني لإثبات صحة الترتيب بعد الفراغ عن الدليل الأول اللامي الذي ثبت ضعفه، وحاصله: إنا نجد الأمر الترتبي في العرفيات كثيراً فقد يأمر المولى عبده بإحضار الطعام فإن لم يأت به فليكنس البيت ووقوع الشيء أدل دليل على الإمكان فما الحيلة بالنسبة الى تلك الأوامر.

(٣) هذا جواب عن الدليل الإلتي وحاصله: إن ما اشير إليه ممّا وقع في العرفيات لا يكون دالاً على إمكان الترتيب فضلاً عن وقوعه لأن الموارد المذكورة في العرفيات تكون على أحد وجهين أحدهما: إن المولى قد أعرض عن أمره الأول وأغضض وعدل عن تكليف الى تكليف آخر، فالأمر الفعلي قد تعلق بالضد الثاني مع الإعراض عن طلب الضد الآخر.

الأمر به وطلب حقيقته وإما أن يكون الأمر به إرشاداً إلى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاخمة وإن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما استحققه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم لا إنه أمر مولوي فعلي كالأمر به فافهم وتأمل جيداً.

ثم (١) إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ولذا كان سيدنا الاستاذ ﷺ لا يلتزم به على ما هو بيالي وكُنّا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه،

ثانيهما: أن يكون الأمر الثاني إرشاداً لما هو المحبوب عند الأمر وإن المهم وإن سقطت فعليته بالمزاخمة إلا إنه باقٍ على ما كان عليه من المصلحة والمحبوبة لولا المزاخمة، فإذا أتى به بعد عصيان الأهم يكون مستحقاً للمثوبة وبه يُجبر بعض ما يستحقه من العقوبة في ترك امتثال الأمر بالأهم الفعلي، فلامحذور حينئذٍ لأن محذور طلب الجمع إنما يلزم إذا كان الأمران المتعلقان بالأهم والمهم مولوياً، وأما إذا كان أحدهما إرشادياً فلامحذور فيه.

(١) هذا إشكال منه على القول بالترتب وحاصله: إن القول بالترتب (مع قطع النظر عن المحذور العقلي) مستلزم لما لا يمكن الالتزام به لأنه على القول بصحة الترتب وصيرورة أمر المهم فعلياً بترك امتثال أمر الأهم أو قصد تركه ومع ذلك عصي أمر المهم أيضاً، لزم حينئذٍ (على القول بالترتب) إنه عاصٍ لأمرين فيستحق عقابين، وفيه محذور عقلي آخر وهو: لم يكن قادراً إلا لإطاعة تكليف واحد فيكون العقاب الآخر على ما هو غير مقدور ولا ريب في قبحه عقلاً، ولأجل

التخلص من ذلك لابد من الالتزام باستحقاق عقوبة واحدة وهو بإزاء عصيان أمر الأهم ويحمل أمر المهم على الإرشاد، وبالجملته: إن القول بالترتب إن لم يكن محالاً عن طريق الاستحالة الذاتية من جهة طلب الضدين فإنه محال بالعرض لاستلزامه القبيح الذي يستحيل صدوره عن الحكيم.

وذكر في المتن: إنه كان يورد هذا على استاذة السيد الكبير الشيرازي رحمه الله وكان يصدد تصحيح الملزوم مع إلزامه بطلان اللازم.

واجيب عن الإشكال بأن: العقاب (على القول بالترتب) ليس على الضدين كي يدعى أن الفعلين لم يكونا مقدورين للمكلف بل على الجمع بين التركيب ويقال له: لم تركت كلا الضدين؟ فيكون العقاب على أمر مقدور، فالأهم حين أمره كان مقدوراً له فيعاقب على تركه وإن المهم حين عصيان الأهم أيضاً كان مقدوراً له فيعاقب على تركه.

وللمحقق النائني رحمه الله جواباً آخر عنه فقد أجاب عنه بجوابين أحدهما: (النقض بالواجب الكفائي كدفن الميت) فإن المطلوب فيه هو دفن ميت واحد ولكن في فرض تركه يستحق الجميع العقاب، وبتعاقب الأيدي فإن المطلوب فيه أداء مال الغير وهو واحد ومع ذلك يكون الضمان على الجميع، ثانيهما: (الحل) وهو إن العبرة في استحقاق العقوبة بقدرة المكلف على إتيان متعلق الخطاب من حيث نفسه، أي: يلاحظ كل خطاب بالنسبة الى المتعلق مع قطع النظر عن اجتماعه مع خطاب آخر، كما يلاحظ كل مكلف مع قطع النظر عن اجتماعه مع مكلف آخر لا مجموع الخطايين أو مجموع المكلفين، ومقتضى هذا الضابط إن المكلف إذا ترك امتثال الخطايين المتعلقين بالأهم والمهم يكون مستحقاً لعقابين.

ويمكن الجواب عنهما أمّا عن النقص فبوجود الفرق بين المسألة ومسألتي الواجب الكفائي وتعاقب الأيدي، فإنّ في الواجب الكفائي يكون لكل مكلف القدرة الكافية للامتنال، غايته إنّ الواجب حيث كان ممّا لا يقبل التكرار فسبق أحدهم للإتيان بالتكليف يسقط عن الآخرين من جهة حصول الغرض، فالخطاب في الكفائي كالخطاب في العيني ينحل الى أوامر حسب أفراد المكلفين، فالجميع عند تركهم له عاصون ومستحقون للعقاب لأنّ ترك كل واحد منهم كان عن طغيان وعصيان لأمر المولى، والكلام في تعاقب الأيدي هو الكلام في الواجب الكفائي فإنّ كل يد منهم استولت على مال الغير عدواناً وهو سبب للضمان، وأين هذا من محل الكلام الذي لا توجد إلاّ قدرة واحدة قائمة بمكلف واحد فهو لم يقدر إلاّ على امتثال أحد الأمرين حسب الفرض، وفي فرض تعدد العقاب يكون أحدهما إزاء أمر غير مقدور له لا محالة.

ثم إنّ المحقق النائني رحمته الله مهّد لإمكان الترتب وتشبيد أركانه مقدمات خمسة، حاول فيها (بطولها) إثبات إنّ الأمر الترتبي لا يكون مقتضياً لإيجاب الجمع بين الضدين المحال لأنّ طلب الجمع إنّما يلزم إن كان الأمر بهما مطلقاً أو مقيداً بامتنال الآخر، وأمّا إذا كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً بعدم امتثال أمر الآخر فإنّه ليس فيه طلب الجمع، فلو فرض محالاً إمكان الجمع بينهما لم يقعا على صفة الوجوب بل كان الأهم هو الواجب والمهم غير واجب لعدم تحقق شرطه وهو: ترك الأهم.

هذا روح برهانه، ولو أردنا نقل تلك المقدمات مع ما يرد عليها من المناقشات لضاق بنا المجال ومع الإغماض عمّا يرد على كل مقدمة من تلك

فقد (١) ظهر إنه لا وجه لصحة العبادة مع مصادتها لما هو أهم منها إلا

المقدمات نقول: إن محل الكلام هو القسم الثالث للقسمين الذين ذكرهما لطلب الجمع بين الضدين، فإن كان أحد الأمرين مطلقاً وأمر الآخر مقيداً بعدم إتيان الآخر فأمر المقيد وإن لم يعاند أمر المطلق ولكن أمر المطلق يعاند أمر المقيد وهذا مستلزم لإيجاب الجمع المحال، وما حاول به من رفع المحذور بتلك المقدمات فغير سديد.

وبالجملة إن إثبات إمكان الترتب مع البناء على ما هو المشهور من اعتبار القدرة في متعلق التكليف وعدم تعلق التكليف بالعاجز فغير ممكن، فإن الأمر بالأهم وفعليته على نحو الإطلاق يكون معجزاً شرعاً عن الإتيان بالمهم، والعجز الشرعي كالعجز العقلي فلا يمكن أن يكون أمر المهم فعلياً.

نعم بناءً على ما هو الصحيح تبعاً لشيخنا الاستاذ رحمه الله من أن القدرة ليست كالبلوغ والعقل من شرائط التكليف وإن ذهب إليه المشهور، وإنما هي شرط لتنجز التكليف أي: إن العجز كالنسيان يكون عذراً رافعاً للعقوبة وإن التكليف متعلق بكل بالغ عاقل على نحو القضية الحقيقية، فإشكال الترتب يكون مرتفعاً ويكون الترتب بمكان من الإمكان من دون أن يلزم منه محذور عقلي لأن التكليف لم يسقط عن المهم وإن عرض له العجز بسبب مزاحمة الأهم له، وبعد ترك امتثال أمر الأهم يحتم عليه العقل بأن لا يقدر العبد قدرته، وعليه أن يصرفها في امتثال أمر الأهم أولاً وبالذات ومع المخالفة يكون عاصياً مستحقاً للعقاب عليه، وقد اختار سيدنا الاستاذ هذا المبنى هنا وإن ذهب في غيره الى متابعة المشهور، وسنتقل كلامه قريباً.

(١) تقدم: محاولة التصحيح ضد العبادي بمحاولات ثلاث: محاولة المتن

ملاك الأمر، نعم فيما إذا كانت موسعة وكانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت لافي تمامه يمكن أن يقال أنه حيث كان الأمر بها على حاله وإن صارت مضيقة بخروج مازاحمه الأهم من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذلك الأمر فإنه وإن كان الفرد خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها إلا أنه لما كان وافياً بغرضها كالباقي تحتها كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال والإتيان به بداعي ذلك الأمر بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً.

(وهو تصحيحه عن طريق قصد الملاك) ومحاولة الترتب الذي بنينا على إمكانه ومحاولة المحقق الثاني رحمته.

ومحاولة المتن لامحذور فيه ثبوتاً خلافاً لما يظهر من شيخنا البهائي رحمته ومال إليه في الجواهر من لزوم قصد الأمر في تحقق العبادة ونُسب هذا إلى قدماء الأصحاب، إلا إن الصحيح هو ما ذهب إليه جمع من الأعظم منهم الشيخ رحمته من كفاية قصد الملاك لأن المحقق لفعل العبادة وحصول قصد القرية هو إتيان الفعل لوجه الله سبحانه وإضافته إليه وإن لم يكن مأموراً به، بل التقرب بهذا النحو أكمل في نظر العقل من التقرب بالأمر، فمحاولة المتن ليس فيها محذور ثبوتي ولكنه مشكل إثباتاً، ولهذا يجدر العدول عنه إلى المحاولة الثانية بعد فرض إمكان الترتب عقلاً الذي مضى شيء من الكلام فيه وبقي قسم آخر منه.

المحاولة الثالثة الذي تعرض إليها هنا هو ما ذكره المحقق الثاني وقد ذكر لكلامه تقريران:

أحدهما: ما في المتن وحاصله مع شيء من التوضيح: إن لطبيعة الواجب كالصلاة أفراد طولية وأفراد عرضية وبعض تلك الأفراد زوحم بالواجب الأهم

بحيث أوجبت تلك المزاخرة خروج تلك الأفراد عن متعلق الأثر، فالأمر المتعلق بتلك الطبيعة يشمل ما عدا تلك الأفراد التي زوحت بالأهم، وإذا عصى المكلف الأمر المتعلق بالأهم وأتى بالفرد المزاخم للأهم بداعي الأمر المتعلق بالطبيعة لامحالة يكون صحيحاً لأن ذلك الفرد الذي أتى به كان خارجاً عن الطبيعة المأمور بها لا عن الطبيعة بما هي هي، والعقل يحكم بعدم الفرق من حيث الوفاء بالغرض، والمؤثر للمصلحة بين ذلك الفرد وبين غيره من أفراد تلك الطبيعة، فلا بد من أن يكون مجزياً ومحكوماً بالصحة.

ثانيهما: ما ذكره المحقق النائني رحمته الله: إن الأمر المتعلق بصرف الوجود من الطبيعة هو الفرد المقدور غير المزاخرة، ويكون التخيير بين الأفراد عقلياً لاشريعياً، والقدرة ببعض الأفراد تجعل الطبيعة مقدورة، ومقتضى تعلق الأمر بصرف الوجود يكون انطباق الطبيعة على الفرد المأتي به قهرياً والإجزاء عقلياً ^(١).

والفرق بين التقريبين: إن الفرد المزاخم على التقريب الأول يكون خارجاً عن حيز الأمر وعن التقريب الثاني يكون داخلياً، وحيث إن مبنى العلمين (الماتن والنائني رحمهما الله) على استحالة تعلق الأمر بغير المقدور ولا يشمل الغير المقدور عموماً ولا خصوصاً لا يمكن أن يكون الفرد المزاخم فرداً للطبيعة المأمور بها، ولهذا يكون التقريب الأول أقرب لمسلكهما.

وأورد عليه المحقق النائني رحمته الله: بأن هذا يتم على أن وجه اعتبار القدرة في التكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فعليه يصح التكليف بالطبيعة إذا أمكن إيجادها في ضمن أي فرد كان، وأما بناءً على أن الوجه في الاعتبار هو

اقتضاء الخطاب لذلك لأن البعث و التكليف يكون لتحريك إرادة العبد نحو أحد طرفي المقدور حتى إذا فرضنا عدم حكم العقل بقبح تكليف العاجز ولا حكم للعقل بالقبح كما يقوله الأشاعرة قلنا باشتراط القدرة في متعلق التكليف، فيكون سعة دائرة المتعلق بمقدار سعة القدرة لا بمقدار سعة الطبيعة، فالفرد المزاحم للأهم لا يكون متعلق الأمر وإن فرض دخوله في أصل الطبيعة إلاّ أنّه غير داخل في الطبيعة المأمور بها لامتناعه شرعاً وهو كالممتنع عقلاً فلا يكون مجزياً^(١).

وملخص الإشكال: إنّ محاولته غير تامة على ما اختاره من كون اشتراط القدرة من جهة اقتضاء طبيعة التكليف ذلك، وتامة بناءً على كون أخذ القدرة شرطاً للتكليف من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وللمناقشة في شقي كلامه مجال واسع؛ أمّا الشق الأول فإنّه يبتني على أن يكون التكليف ما هو داعٍ بالفعل فلا يعقل أن يتعلق بغير المقدور، وأمّا إذا قلنا بأنّ التكليف عبارة عن جعل ماله اقتضاء الداعوية وما يمكن أن يكون داعياً وإن لم يكن داعياً بالفعل فهو قابل للتعلق بغير المقدور، والصحيح: الثاني والأول لا يمكن إتمامه بدليل، إلاّ أن يقال بأنّ توجيه التكليف بغير المقدور لا يترتب عليه أثر ويكون لغواً وقبيحاً، فيكون المانع منه كونه عملاً لغواً لا يصدر من الحكيم، وهذا غير ما كان يدّعيه.

وأمّا الشق الثاني من كلامه فقد أورد عليه سيدنا الاستاذ تبعاً لاستاده المحقق الأصفهاني رحمته الله وحاصله: إنّ الواجب الموسّع له نحوان من الأفراد: طولية وعرضية، والالتزام يكون اشتراط القدرة من باب حكم العقل إنّما ينفع إذا كان التزام بين بعض الأفراد العرضية، أمّا لو كان التزام بين الفرد الطولي والمضيق

بأن كانت للأفراد العرضية كلها مزاحمة للواجب المضيق نظير مزاحمة الإزالة للصلاة فلا ينفع ما ذكره إلا بالالتزام بالواجب المعلق، ولكنه يرى أنه مستحيل، فما ذكره من أن الجامع مقدور للقدرة على بعض أفرادها فيصح تعلق التكليف به إنما يصح في صورة مزاحمة بعض الأفراد العرضية للواجب الموسع مع الواجب المضيق^(١).

ثم إن سيدنا الاستاذ ذهب الى أن القدرة ليست شرطاً للتكليف وإنما هي شرط لحكم العقل بلزوم الإطاعة (وهذا هو الذي بنينا عليه وقلنا بأن إمكان الترتب لا يحصل إلا عن طريقه)، وقال في تقريبه: الإنشاء لم يكن عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ وإنما هو عبارة عن إبراز الاعتبار النفساني وإظهاره، فلم يكن التكليف عبارة عن إنشاء البعث والتحريك نحو العمل وإنما كان عبارة عن جعل الفعل في عهدة المكلف، وهذا يستتبع حكم العقل بوجوب الامتثال والإطاعة، وحينئذ لا مانع من تعلق التكليف بغير المقدور إذ هو كسائر الأحكام الوضعية التي لا شك في صحة تعلقها بغير المقدور، فيصح جعل الفعل في عهدة المكلف غير القادر، نعم هي شرط في حكم العقل بلزوم الامتثال والإطاعة ومأخوذة في موضوعه، فحكمه بوجوب الإطاعة لا يتعلق بغير القادر فلا يمتنع تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره لأن حقيقة التكليف لا تنافي عدم القدرة، بل تعلق التكليف بالجامع ضروري لأن التقييد إن كان ممتنعاً كان الإطلاق ضرورياً لأن التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، فإذا امتنع أحدهما وجب الآخر^(٢).

(١) المحاضرات: ج ٣ ص ٥٨.

(٢) المحاضرات: ج ٣ ص ٦٦.

ودعوى: (١) إن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها وما زوحم منها بالأهم وإن كان من أفراد الطبيعة لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها.

فاسدة (٢): فإنه إنما يوجب ذلك إذا كان [بخروجه] خارجة عنها بما هي كذلك تخصيصاً لمزاحمة فإنه معها وإن كان لاتعمه الطبيعة المأمور بها إلا أنه ليس لقصور فيه بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلاً وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال وإطاعة

(١) هذا إشكال على مسلك المحقق الثاني ﷺ وحاصله: إن الأمر إنما يدعو إلى ما كان مأموراً به من أفراد الطبيعة والفرد المزاحم وإن كان من أفراد الطبيعة إلا أنه ليس من أفراد المأمور به فلا يتحقق به الامتثال عقلاً، كما لا يتحقق بالفرد الخارج عن الطبيعة بالتخصيص مثل قولك: أكرم العلماء ولا تكرم زيدا العالم، إذ لا شك في عدم تحقق الامتثال بإكرام زيد وإن كان فرداً للطبيعة بما هي وما نحن فيه من هذا القبيل، وبالجملية: يستحيل أن يؤتى بالفرد المزاحم بداعي الأمر مع أنه خارج عن دائرة المأمور به فالأمر لا يدعو إليه.

(٢) هذا جواب الإشكال وحاصله: إن محل الكلام يختلف عن التخصيص لأن التخصيص كاشف عن عدم وجود الملاك في الفرد الخارج عن حكم العموم أي لا يكون للخارج مقتضي للحكم، بخلاف ما نحن فيه فإن خروج المزاحم إنما كان من أجل وجود المانع وهو مزاحمة الأهم له مع فرض وجود المقتضي فيه، ولو لم تكن مزاحمة لما كان فرق بين هذا الفرد من الطبيعة وسائر أفرادها، فخرج الفرد عن دائرة موضوع الحكم ليس من جهة قصور فيه بل من جهة عدم قدرة المكلف، فالصلاة الواقع في وقت الإزالة تختلف عن العالم الفاسق الذي خرج عن وجوب إكرام العالم.

الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً، هذا (١) على القول بكون الأوامر متعلقة بالطبائع وأما بناءً على تعلقها بالأفراد كذلك وإن كان جريانه عليه أخفى كما لا يخفى فتأمل.

ثم (٢) لا يخفى أنه بناءً على إمكان الترتب وصحته لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه وذلك لوضوح إن المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضي عقلاً إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد لا كذلك فلو قيل بلزوم الأمر في صحة العبادة ولم يكن في الملاك كفاية كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة لثبوت الأمر لها في هذا الحال كما إذا لم تكن هناك مضادة.

(١) إن ما ذكر من تحقق الامتثال بالإتيان بالفرد المزاحم من العبادة ويحكم بصحتها على مبنى المحقق الثاني رحمته لا يفرق في ذلك بين القول بتعلق الأوامر بالطبائع أو تعلقها بالفرد على الخلاف الذي سيجيء تحقيقه إن شاء الله، وإن كان الحكم بالصحة على القول بتعلقها بالطبائع أوضح لأن المزاحمة لم تقع بين الطبيعة التي هي المأمور به والواجب الأهم، بل بين فرد من أفرادها والأهم، إلا إن الامتثال يتحقق بالقول بتعلقها بالفرد أيضاً لأن الفرد المزاحم وإن لم يكن مأموراً به من جهة المزاحمة، إلا إن ملاك الأمر موجود فيه وهو فرد من الطبيعة وانطباقها عليه قهري، ويمكن الإشكال فيه بأنه: على القول بتعلق الأمر بالفرد إن الفرد المزاحم لا يكون مأموراً به والفرد الغير المزاحم الذي يمكن أن يكون مأموراً به مبائن مع هذا الفرد، والأمر حيث تعلق بالفرد فهو لم يقع وما وقع لم يؤمر به فالحكم بالإجزاء على القول بالفرد مشكل، ولعلّه لأجله أمر بالتأمل.

(٢) قد يرد إشكال جانبي على القول بإمكان الترتب وهو: هذا على تقدير

تسليم إنه يثبت إمكانه فمجرد الإمكان غير كافٍ بل لابد من إثبات الوقوع لأن المفروض فيه هو ارتفاع فعلية الوجوب من المهم لأجل المزاحمة، وغاية ما يدعى هو حدوث وجوب مشروط بترك الأهم على نحو الإمكان وعدم لزوم استحالة طلب الجمع بين الضدين، ومن البديهي إن مجرد إمكان الثبوت لا يكفي بل لابد من الدليل على الوقوع في مرحلة الإثبات والمفروض إنه لم يذكر منه شيء.

وما ذكره في المقام هو الجواب عن الإشكال وحاصله: إن نقض دليل الإمكان كافٍ لإثبات الوقوع لأن المهم قبل ابتلائه بالمزاحم كان مأموراً به وكان المقتضي موجوداً فيه، وإذا أثبتنا إنه بعد المزاحمة لا يحكم العقل بالاستحالة فقد ثبت بذلك: عدم مانعية ما احتمال مانعته ويتم الدليل على الوقوع؛ لأن المقتضي موجود يقيناً والمانع مفقود بالدليل فلا حاجة بعده الى دليل.

وللمحقق النائني رحمته بيان آخر للجواب أوضح ممّا في المتن وهو: الأدلة المتعرضة لحكم الأهم والمهم بحيال ذاته مع قطع النظر عن المزاحمة والدليل المتكفل لذلك الحكم مطلق يعم حالتي فعل الآخر وعدمه، وبعد المزاحمة فإن لم يكن لأحد الحكمين مرجح لابد من سقوط إطلاقهما لأن سقوط إطلاق أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، والأخذ بالإطلاقين غير ممكن وحينئذ يكون المكلف مخيراً في الأخذ بأحد الإطلاقين وإن كان لأحدهما مرجح (كما هو المفروض في محل الكلام)، فالساقط هو إطلاق المرجوح مع بقاء إطلاق الراجح، وأمّا أصل خطاب المرجوح فلا دليل على سقوطه، والمفروض إن المزاحمة نشأت من إطلاق الخطابين لا من أصل وجودهما والضرورات تتقدّر بقدرها، فإذا سقط إطلاق المرجوح مع بقاء خطابه لابد من تقييده بصورة ترك العمل بالراجح وهذا

هو المراد من الأمر الترتبي، فالمتكفل لإثباته نفس الأدلة الأولية المتعرضة لحكمهما من حيث أنفسهما بضميمة حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة، وبضميمة قبح ترجيح المرجوح على الراجح أو ترجيح المساوي على مساويه يثبت الوقوع^(١).

تتمة

في بيان أمرين الأول:

مقتضى ما تقدم من الدليل لإثبات صحة الترتب: عدم الفرق بين ما إذا كان الترتب من الجانبين أو من جانب واحد، وخالف في ذلك المحققان النائني والعراقي رحمهما الله وذهبا إلى عدم إمكان الترتب من الجانبين واختصاص الجواز عندهما بما إذا كان الترتب من جانب واحد، ولأجله استغرب النائني من الشيخ رحمته الله قوله باستحالة الترتب إن كان من جانب واحد وإمكانه من الجانبين، حيث أنه في تعارض الخبرين على القول بالسببية ذكر: إن الأمر بالعمل بكل واحد منهما مشروط بترك الآخر، ووافقه المحقق العراقي رحمته الله في الرأي ولكن اختلفا في محل الاستحالة فالنائني رحمته الله يرى الاستحالة في مرحلة الامتثال ويظهر ذلك من استغرابه من الشيخ رحمته الله، والعراقي رحمته الله يراها في مرحلة الجعل من جهة استلزامه الدور، وبيانه: إن الأمر بالصلاة متوقف على عصيان الإزالة بمقتضى الشرطية وهو متوقف على ثبوت الأمر الفعلي بالإزالة وبدونه لم يتحقق العصيان، فإذا فرضنا

الترتب من جانب الإزالة أيضاً لزم توقف الصلاة على عصيان أمر الإزالة وتوقف أمر الإزالة على عصيان أمر الصلاة وهذا هو الدور، إلا أن يدفع ذلك بأن الشرط هو العصيان التقديري أي: لو كان أمر كان عاصياً له لا العصيان الفعلي، إلا إن ذلك خلاف فرضهم.

الأمر الثاني

نقل عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمته الله إنه وجّه الحكم بصحة الصلاة جهراً في موضع الإخفات وبالعكس جهلاً أو نسياناً وكذلك الإتمام في موضع القصر على نحو الترتب.

وأورد عليه المحقق النائي رحمته الله بأمور، أحدها: إن الترتب إنما يُعقل في الضدين اللذين لهما ثالث، وأما الضدان اللذان لا ثالث لهما لا يعقل تعلق الأمر الترتبي بالضد الآخر عند ترك أحدهما لأن صدوره على تقدير ترك الآخر يكون ضرورياً لا يمكن أن يتعلق به أمر، فالجهر والإخفات في القراءة من هذا القبيل فيستحيل أن يتعلق بكل منهما الأمر الترتبي، وأورد عليه سيدنا الاستاذ: بأن الضدين هما القراءة الجهرية والقراءة الإخفائية وثالثهما هو ترك القراءة.

ثانيها: إن الترتب إنما يصحّ في الأمرين المتزاحمين اتفاقاً لا ما إذا كان التضاد بين الفعلين دائماً كما هو الحال في الجهر والإخفات والقصر والإتمام فإنه لا يعقل فيه الترتب، وأجاب عنه سيدنا الاستاذ بأنه: لا دليل على اختصاص إمكان الترتب بالتضاد الاتفاقي (كما يأتي بيانه في باب التزاحم).

ثالثها: لا يمكن أن يكون هنا أمر ترتبي حقيقي لأنه يعتبر فيه أن يكون قابلاً

.....
 للوصول والتنجز حتى يكون بعثاً حقيقياً، وهذا غير متحقق في المقام لأن موضوع الإتمام يكون المسافر الذي عصى أمر القصر، ومن الواضح إن هذا لا يتحقق إلا بعد علمه بوجوب القصر عليه وتنجزه عليه، والمفروض إن صحة الإتمام في السفر مختص بالجاهل بالقصر ولهذا ورد في الرواية: (إن قرأت عليه آية التقصير)^(١) وهو كناية عن العلم بالحكم، وفي فرض الجهل بالحكم لا معنى لتعلق الأمر الترتبي. وأشكل عليه سيدنا الاستاذ بأن الشرط في الترتب هو ترك الصلاة القصيرية لأعصيان أمر القصر، ومن الواضح تحقق الشرط إن كان المسافر جاهلاً بالقصر ومعتقداً لوجوب الإتمام فلا مانع من جريان الترتب هنا، وما ذهب إليه سيدنا الاستاذ هو الأقرب.

ثم إن هناك فروعاً لمسألة الترتب يذكر في الفقه، نعم بقي من مسائل الترتب بعض الأبحاث العميقة المتعلقة به كالترتب بين الأمرين التدريجين وكالترتب بين حرمة المقدمة ووجوب ذبيها وكتراحم حكيم أحدهما أسبق زماناً من الآخر، فالأنسب لهذه المباحث هو بحث التزاحم ونحيل أمر تلك المسائل الى مبحث التزاحم.

التزاحم

ولابد من البحث عن أمور:

الأمر الأول

في موضوع التزاحم: قال المحقق النائني رحمته الله: إن التزاحم تارة يكون في

(١) وسائل الشيعة: ج ٥ ب ١٧ صلاة المسافر ح ٤.

الملاك كما إذا كان في فعل جهتان: جهة توجب إيجابه وجهة توجب حرمة، وأخرى يكون في الامتثال وتأثير كلا الحكمين في مرحلة الداعوية الفعلية، ومحل الكلام هو الثاني وأما الأول فإنه يرتبط بعالم جعل الحكم، وترجيح إحدى الجهتين على الأخرى بملاحظة الكسر والانكسار بينهما ويكون بيد المولى.

والتزاحم في مقام الامتثال مستلزم لنفي الحكم الآخر لا لتضييق دائرة جعل الآخر بل دائرة جعله على حالها لا يمسها شيء وإنما يكون نفيه لانتفاء موضوعه، فليس عدمه لأجل قصور في الجعل بل هو لاستلزام ارتفاع الموضوع لأنّ كلاً من المتزاحمين يستلزم نفي الآخر بنفي السالبة بانتفاء الموضوع، وبهذا يفرق عن التعارض فإنه بنحو السالبة مع وجود الموضوع^(١).

وظاهره: إنّ الحكمين المتزاحمين مجعولان غايته إنّه عند الامتثال ينتفي موضوع الآخر، وهذا ينافي ما اختاره من اعتبار القدرة في متعلق الحكم خصوصاً على مسلكه من أنّ اشتراط القدرة من أجل استحالة تحقق الحكم بدونها لا لأجل اللغوية وقبحه من الحكيم كما هو المعروف، فكما لا يعقل جعل الحكمين في باب التعارض كذلك لا يعقل في باب التزاحم، فاللازم عليه أن يرى استحالة جعل الحكمين بعد فرض وحدة قدرة المكلف فإنّ التكليف بالمحال محال في نفسه.

نعم على ما اخترناه من عدم اشتراط فعلية التكليف بالقدرة كما عرفت في الترتب لا مانع من أن يكون الحكمان فعليين، غايته إنّه إذا كان أحدهما أهم يكون تنجز الحكم في جانب المهم محدوداً بسبب الاضطرار وإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها بخلاف ما إذا لم يكن أحدهما أهم، فحال التزاحم هو حال الترتب فهما

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٢٧٠.

من وادٍ واحد ويرتضعان من ثدي واحد وإنَّ الكلام هناك هو الكلام هنا، ففي صورة عدم كون أحدهما أهم في التزاحم يحكم بالتخير مع الإلزام بإتيان أحدهما.

ثم إنَّ ما ذكره ﷺ من اختصاص التزاحم بصورة توارد حكيمين على موضوعين وإنَّه لا يشمل ما إذا تواردا على موضوع واحد بأن يكون الفعل مشتملاً لجهة توجب وجوبه وجهة توجب حرمة هو الصحيح لا لما علَّله من أنَّ علاج التزاحم في هذه الصورة يرتبط بالمولى ولا بتناؤه على قول العدلية بضرورة وجود الملاك للحكم، مع أنَّ مورد البحث لا يختص بطائفة دون أخرى فإنَّ الوجهان ضعيفان، أمَّا الأول فإنَّ العلاج كُلُّه بيد المولى والمجتهد إنما يعالج بما أمره المولى سواءً كان التزاحم لموضوعين أم لموضوع واحد وأما الثاني فإنَّ الإشاعة أيضاً ملتزمون بشيء في الحكم لا يعبرون عنه بالملاك.

بل الوجه الصحيح هو اشتراك المسألة مع الترتب والموضوع الواحد غير قابل للخطاب الترتبي لأنَّ الاعتبار فيه إنَّه إذا ترك الأهم يمثل أمر المهم، مع أنَّه في الفرض إنَّه يختار المهم قهراً وفي المسألة يختار الأهم وإلاَّ فيتخير وهذا لا يتصور في الموضوع الواحد، مضافاً الى أنَّه مجرد فرض ليس له واقع في الخارج خصوصاً على مبنى التضادِّ في الأحكام كما سيأتي.

الأمر الثاني

في أقسام التزاحم: ذكر المحقق النائني ﷺ: إنَّ التزاحم في مقام الامتثال يكون في الغالب من جهة عدم القدرة على الإتيان بكلا المتعلقين وقد يكون من

جهة أخرى غير عدم القدرة، ومثل للثاني بأنه إذا كان مالكا للنصاب الخامس في الإبل أعني: خمس وعشرون وبعد مضي ستة أشهر ملك ناقة أخرى وبلغ النصاب السادس فالمالك قادر على أداء الزكاتين، إلا إنه ورد أن المال الواحد لا يزكى في عام مرتين فمن أجل ذلك يقع التزاحم بين الحكيم^(١).

وأورد على المثال سيدنا الاستاذ بأنه: غريب، وعجيب صدوره من مثله، فإن حال المثال حال مادل على عدم وجوب ست صلوات في اليوم الواحد الموجب للتعارض بين ما دل على وجوب صلاة الجمعة في يومها ومادل على وجوب صلاة الظهر، فهما من موارد التعارض لا التزاحم، والتزاحم منحصر بصورة عدم القدرة على الامتثال^(٢).

ثم ذكر المحقق النائني رحمته الله: وما كان المنشأ عدم القدرة فله صور خمس: أحدها: إذا كان عدم القدرة اتفاقياً مثل مزاحمة وجوب إنقاذ الغريق في غريقين لم يتمكن من إنقاذهما.

ثانيها: إذا كان عدم القدرة للتضاد الاتفاقى بين الواجبين فإن كان دائماً يكون من التعارض.

ثالثها: مورد اجتماع الأمر والنهي إذا كانت ماهيتان متحدتان في الخارج كالغصب والصلاة لاما هية واحدة كإكرام العالم الفاسق، فإنه من موارد التعارض. رابعها: إذا كانت المقدمة الوجودية للواجب حراماً اتفاقاً لا دائماً كتوقف إنقاذ الغريق على الغصب.

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٢٨٤.

(٢) المحاضرات: ج ٣ ص ٢١٥.

خامسها: إذا كان الحرام والواجب متلازمين اتفاقاً كاستقبال القبلة واستدبار الحدي في أمثال منطقتنا، وأما إذا كان التلازم دائماً فإنه من موارد التعارض.

وأورد عليه سيدنا الاستاذ أولاً: بفساد جعل القسم الثاني قسيماً للأول فإنّ التضاد بين الشيئين يرجع الى عدم القدرة، وهو صحيح وإن كان يمكن أن يكون التفريق بينهما: بأنّ إنقاذ الغريقين قد يكون مقدوراً لمنقذٍ قوي بخلاف الجمع بين الضدين، إلاّ إنّ ذلك لا يوجب تنحية الأقسام. وثانياً: بأنّه لا أثر لهذا التقسيم ولا تترتب عليه ثمرة وهذا أيضاً صحيح، فإنّ الموارد المذكورة ما كان منها من التزاحم فله حكم واحد فالتقسيم غير مفيد.



الأمر الثالث

في ذكر مرجحات باب التزاحم وهي امور:

المرجّح الأول:

ترجيح ما لا بدل له على ما له البدل مثل: مزاحمة التطهير من الخبث مع الوضوء بناءً على كون البدل (التيمم) وأفياً بغرض المبدل (الوضوء) في صورة العجز عنه، أو كان الفائت من مصلحة المبدل شيء يسير، وإن لم يكن شيئاً منهما فالترجيح مشكل، نعم إذا ترك الاشتغال بما له البدل الذي له مصلحة زائدة يجب تداركها فإنه يجب ما لا بدل له من باب الترتب، فجعل هذا المرجّح في قبال الترجيح بالأهمية مشكل، إلاّ إذا قلنا بأنّ جعل البدل للواجب وإن كان طويلاً يكشف نوعاً عن اشتراط وجوب المبدل بالقدرة الشرعية، فيصير واجباً مشروطاً

ولا إشكال حينئذٍ في ترجيح الواجب المطلق على الواجب المشروط لصلاحيته لأن يكون شاغلاً مولوياً عنه.

نعم إن كان البديل عرضياً كالواجب الموسع الذي له أفراد تخييرية عقلية للواجب المضيق الذي لا بدل له في عرضه فإنه يقدم ما لا بدل له بلا إشكال، ولكنه في الحقيقة خارج عن باب التزاحم؛ لأن التزاحم الذي فيه بدوي (كما ذكره المحقق النائني رحمته) لأن الواجب الموسع لا يكون مقتضياً لصرف القدرة في ذلك الزمان المعين بخلاف المضيق، والذي لا اقتضاء له لا يزاحم مع ما فيه الاقتضاء.

المرجع الثاني

ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطاً بها، والمراد من القدرة الشرعية: (كما في تقريرات المحقق النائني رحمته)^(١) هو ما كانت القدرة مأخوذة في لسان الدليل مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢)، والكلام هنا يقع في مقامين أحدهما: ما يتعلق بالثبوت وبيان وجه ترجيح المقدور بالقدرة الشرعية، وثانيهما: ما يتعلق بالإثبات وإنه إذا شك في كون المقدرة في الواجب شرعية أم عقلية، هل هناك قاعدة تقتضي البناء على شيء منهما أم لا؟

أما المقام الأول: فإن الحكم المقيّد بالقدرة العقلية يرفع موضوع الحكم المقيّد بالقدرة الشرعية بخلاف المقيّد بالقدرة الشرعية، فإنه لا يكون رافعاً

(١) فوائد الاصول: ج ١ ص ٣٢٢.

(٢) آل عمران: ٩٧.

لموضوع حكم المقيد بالقدرة العقلية، وحينئذ يجري فيه ما ذكره الماتن رحمه الله في وجه تقديم دليل الوارد على المورد من أن تقديم المورد إما أن يكون بلاوجه أو على وجه دائر بخلاف العكس، وفي الحقيقة إنه خارج عن مورد التزام كما إن المورد خارج عن مورد المعارضة.

وأما المقام الثاني: فإن موارد المزاممة مختلفة لأنه تارة لم تكن القدرة مأخوذة في لسان كل من الدليلين واخرى تكون القدرة مأخوذة في كل من الدليلين، وفي هذين الفرضين لا ترجيح لكل من الدليلين على الدليل الآخر، وثالثة يفرض أخذ القدرة في لسان أحد الدليلين دون الدليل الآخر، وفي هذا الفرض يجري المرجح ويقدم الدليل الذي لم يؤخذ فيه القدرة على المأخوذ في دليله القدرة متمسكاً بالإطلاق لدفع تقييده شرعاً بالقدرة، وبذلك يثبت إن القدرة المعتمدة في غير المأخوذ في دليله هي القدرة العقلية، ولكن استشكل المحقق النائني رحمه الله في التمسك بهذا الإطلاق بوجوه:

أحدها: إن كل خطاب بنفسه يقتضي القدرة على المتعلق لأن حقيقة الخطاب ليس إلا ترجيح أحد طرفي المقدور، لا مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز، ونتيجته: إن القدرة في جميع الأحكام الشرعية.

ثانيها: على تقدير الإغماض وقلنا بأن الأحكام الشرعية كلها لم تكن مقيدة بالقدرة شرعاً، ولكن لا مانع من جعل كل حكم من قبيل المحفوف بما يصلح للقرينية المانع من التمسك بالإطلاق.

ثالثها: على تقدير الإغماض عن ذلك نقول: لا مجال للمتمسك بالإطلاق لنفي قيودية القدرة لأنها على تقدير دخالتها في الملاك لا يلزم من إهمال ذكرها

نقض الغرض، ولا إيقاع المكلف في خلاف الواقع فلا تجري مقدمات الحكمة هنا، واعترف بأنَّ وجوه الإشكال إنما يلزم على مختاره في اشتراط التكليف بالقدرة أعني كونه من مقتضيات الخطاب، وأمّا على المشهور من أنَّ اعتبارها بحكم العقل بقبح تكليف العاجز فلا يلزم شيء من ذلك؛ ولأمانع من التمسك بالإطلاق في دفع احتمال دخلها في الملاك شرعاً.

أقول: على المشهور أيضاً يشكل التمسك بالإطلاق لدفع احتمال تقيّد التكليف بالقدرة بعد فرض أنَّ المدلول المطابقي للخطاب (التكليف) مقيدٌ لباً بالقدرة، وهو غير شامل لصورة العجز، إلا أن يتمسك به في المدلول الالتزامي أعني (الكشف عن الملاك)، وأغمضنا عن مبنى سيدنا الاستاذ من تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة كتبعتها لها ذاتاً، وإنَّ مع سقوط حجية المطابقة لم يبق ملاك لحجتيه الالتزامية. نعم على المختار من أنَّ القدرة ليست شرطاً في تعلق التكليف يكون إطلاق الخطاب بكلا مدلوليه تاماً، غاية الأمر إنه لم ينتجز الامتثال في صورة العجز وهو غير مانع عن فعلية ملاك الخطاب، فعليه لأمانع من التمسك بالإطلاق.

المرجّح الثالث:

الترجيح بالأهمية فإنَّ خطاب الأهم يكون معجزاً مولوياً عن المهم كما قاله المحقق النائني رحمته الله، وفيه: إن أراد بذلك تقييد أمر المهم بصورة عدم مزاحمة الأهم له ولازمه عدم وجود أمر المهم في صورة المزاحمة، فهو على خلاف مابنى عليه من صحة الترتب فإنَّ مقتضاه صحة المهم سواءً اشتغل بالأهم أم لم يشتغل، وإن أراد إنه معجز عقلاً مع عدم ورود تقييد بالنسبة الى خطاب المهم في الجعل

والإنشاء فإنه لادليل عليه.

والصحيح: إنه إذا كان الرجحان في ملاك الأهم معلوماً فالعقل بحكم بلزوم تقديم الأهم لوجود مصلحة فيه يهتم الشارع بها، أو إنه يوجد في الأهم مصلحة أعظم وأكثر وبتقديم المهم تفويت المصلحة المنجزة أو بعضها من دون عذر، فلا يكون في إتيانه معذوراً في نظر العقل بخلاف العكس، وإن لم يكن الرجحان معلوماً بل كان محتملاً فأيضاً لابد تقديمه عقلاً لأنه عند إحراز الأهمية يكون الإتيان بالأهم أو المساوي مسقطاً للأمر الآخر وإتيان الآخر لم يكن مسقطاً للأمر الأهم، وعند عدم إحرازها مع احتمالها فإتيان الآخر يشك في سقوط أمر محتمل الأهمية والعقل يحكم ببقاء الاشتغال، فيرجح ما هو أقوى احتمالاً على ما هو الأضعف.

وإحراز الأهمية يمكن عن طريق اهتمام الشارع به كما إذا كان مما بني عليه الإسلام أو إنه لا تترك بحال كما ورد بالنسبة الى الصلاة، أو إن تاركه كافر كما ورد في الحج، أو من اهتمام الشارع به لأمره بالاحتياط فيه عند الشبهة كما هو الحال في المهمات الثلاث، بل مطلق حل الناس، ويعلم الترتيب بين ما ذكر حسب مناسبة الحكم والموضوع المرتكزة عند العقلاء، وأما مثل كون إطلاق أحدهما لفظياً والآخر لُبياً، أو كثرة تنصيب الشارع بأحدهما وأمثالهما فإنها من موارد محتمل الأهمية.

المرجع الرابع:

الترجيح بالسبق الزماني إن كان الملاك في الطرفين على حدّ سواء

.....

يكون الأسبق زماناً مقدماً، سواءً كانت القدرة المأخوذة فيهما عقلياً أم شرعياً لصيرورة خطاب الأسبق فعلياً قبل فعلية مزاحمة، فلا عذر له في تركه خصوصاً مع احتمال فوات الواجب في ظرفه، هذا إن لم يكن المتأخر أهم من المتقدم وإلا فاللازم حفظ قدرته له، وبالجملّة إن الترجيح بالأهمية مقدم على الترجيح بالزمان.

تنبيه:

فرّق المحقق النائني رحمته الله بين الواجبين المتزاحمين يكون كلّ منهما مشروطاً بالقدرة الشرعية والواجبين المتزاحمين يكون كلّ منهما مشروطاً بالقدرة العقلية، ففي الأول: يقدم الأسبق زماناً على المتأخر زماناً وإن كان المتأخر أهم من المتقدم، ومثّل له بما إذا كان نادراً صوم يوم الخميس ونادراً صوم يوم الجمعة وقد وقعت المزاحمة بينهما، فالترجيح لصوم يوم الخميس وإن كان صوم يوم الجمعة أهم (بناءً على اعتبار القدرة الشرعية في متعلق النذر لأنّ النذر يتبع قصد النادر وما قصده النادر بحسب طبعه: المقدور الفعل)، وفي الثاني: يقدم الأهم وإن كان زمان إتيانه متأخراً عن المهم مثل ما إذا وقعت المزاحمة بين القيام حال القراءة وبين القيام قبل الركوع، فإنّ الثاني يقدم لركنيته فهو في زمان القراءة مخاطب: (احفظ قدرتك).

وجهه: إنّ في الصورة الاولى تكون القدرة معتبرة في كل من الواجبين شرعاً، وحيث أنّه غير قادر على إتيانهما فليس هناك إلاّ ملاك واحد يجب تحصيله، والعقل يحكم بصرف قدرته في المتقدم منهما من دون لحاظ الأهمية لأنّ لحاظها يكون فيما إذا كان هناك ملاكان لا ملاك واحد، وحيث أنّه لا مانع

يمنع عن المتقدم يكون تعجيزاً بالنسبة الى المتأخر منهما، وفي الصورة الثانية: فيه ملاكان بعد فرض عدم أخذ الشارع القدرة في دليل الواجب، فإذا كان أحدهما أهم لا بدّ من تقديمه وإن كان متأخراً زماناً لأنه من أجل أهميته يخاطب بـ: (احفظ قدرتك)، وإن لم يكن أحدهما أهم فالترجيح للمتقدم زماناً إذ ليس له شاغل مولوي إذ لا يكون المتأخر شاغلاً عنه وإن كانا متحدي الزمان، فالحكم التخيير.

واورد على الشق الأول من كلامه بأن: ما أفاده ينفع في باب التعارض حيث أنه لا يعلم بقاء ملاك الأهم بعد فرض سقوط دليله بالمعارضة، ولادليل على ثبوت الملاك من الناحية الاخرى غير الدليل الساقط، وأما في محل الكلام فإن ملاك الأهم يكون فعلياً إذ لا معجز له إلا في فرض وجود الأمر التعيني المتعلق بالآخر وهو غير محرز بل غير محتمل لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير، فالأمر بالأهم المتأخر يكون معجزاً عن الواجب المتقدم زماناً.

الأمر الرابع:

إن لم يكن لأحد المتزاحمين مرجح من المرجحات المتقدمة فهو مخير بينهما وعليه اتفقت كلمتهم، وإن اختلفوا في أن الحاكم بالتخيير العقل أو الشرع، والمراد من الأول: إن العقل يحكم في مرحلة الامتثال من جهة وجود خطابين فعليين شرعيين بالتخيير (بمعنى وجوب الإتيان بكل منهما مشروطاً بترك الآخر)، والمراد من الثاني: إن العقل يكشف عن أن للشارع خطاباً واحداً تخييرياً، تظهر الثمرة فيما لو تركهما المكلف عمداً فعلى الأول لا بدّ من البناء على تعدد العقاب لأنه ارتكب معصيتين، وعلى الثاني لا بدّ من البناء على استحقاق عقاب

واحد لأنه لم يرتكب إلا معصية واحدة.

وفصل المحقق النائيني رحمته الله بين التخيير في المشروطين بالقدرة الشرعية وبين التخيير في المشروطين بالقدرة العقلية، ففي الفرض الأول يستكشف العقل خطاباً تخييرياً من الشارع بعد سقوط الخطابين، وفي الفرض الثاني يقيد إطلاق كل خطاب بعدم فعل الآخر من دون أن يسقط الخطابان.

وفيه: إن مقتضى دليل كل واجب مع قطع النظر عن دليل واجب آخر: إنه واجب تعييني له ملاك مستقل كما له خطاب مستقل، غايته: أنه عند اشتغال المكلف بفعل الآخر لا يتمكن من فعله فلا بد من أن يكون خطابه مقيداً بعدم إتيان الآخر دائماً، وليس هناك مورد يستكشف فيه خطاب تخيري فالتخيير يكون حكم العقل دائماً، وقد تقدم إن الحاكم في مسألة استحقاق العقاب هو العقل والموضوع لحكمه هو الطغيان على المولى من دون أن يكون للخطاب - بما هو جعل وإنشاء وتشريع - تأثير في ذلك، والمفروض في محل الكلام: إن الصادر من العبد طغيان واحد كان بإمكانه التخلص من تبعته لا طغيانان نظير الاضطرار إلى ترك امتثال أحد التكليفين الفعلين وقد تركهما معاً، فإنه لا يحكم العقل إلا باستحقاق عقاب واحد.

هذه هي عمدة مباحث التزام وهناك أبحاث جانبية تركناها خوفاً من الإطالة، وفروع يبحث عنها في الفقه.

فصل لايجوز (١) أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه خلافاً لما
نُسب الى اكثر مخاليفنا ضرورة (٢) إنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم
علته كما هو المفروض هاهنا فإن الشرط من أجزائها وانحلال المركب
بانحلال بعض أجزائه ممّا لا يخفى، وكون (٣) الجواز في العنوان بمعنى
الإمكان الذاتي (٤) بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام

أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

(١) مثل: أن يكون وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة والمولى يعلم إنَّ العبد لا تحصل له الاستطاعة فهل يجوز له أن يأمره بالحج بداعي البعث لا بدواعي آخر أم لا؟ وممّا ذكرنا يظهر: إنَّ الضمير في قوله: (شرطه) يكون راجعاً الى مدلول الأمر وهو الوجوب وإن كان الظاهر يقتضي رجوعه الى الأمر لكونه الأقرب، والمراد من الجواز عدم القبح العقلي لا الإمكان إذ لا ريب من أحد في إمكان وقوعه من أمر غير حكيم، فإنه لا يلزم من ذلك محال لا ذاتاً ولا وقوعاً.

(٢) هذا دليل عدم الجواز، وحاصله: إنَّ الشرائط من أجزاء العلل التامة ومع انتفائها تنتفي العلل، فمرجع تلك الأوامر الى طلب وجود شيء يعلم الأمر فقد علته التامة أي: يأمر بالمعلول مع فقد علته التامة الذي هو من المستحيلات الأولية، ولا ريب في قبح هذا التكليف عند العقلاء.

(٣) هذا هو إشكال على الاستدلال وحاصله: إنَّ المعلول الذي فقد بعض أجزائه علته يكون ممتنعاً بالعرض ويُعَبَّر عنه بالممتنع بالغير الذي هو ممكن ذاتاً، فمرجع الكلام الى أنه هل يجوز عقلاً طلب ما هو ممكن بالذات وممتنع بالعرض أم لا؟ والجواب: الجواز إذ ليس فيه إشكال يوجب قبحه عقلاً.

(٤) هذا جواب عن الإشكال: وهو إنَّك عرفت إنَّ المراد من الجواز عدم

نعم (١) لو كان المراد من لفظ الأمر: الأمر ببعض مراتبه ومن الضمير
الراجع إليه بعض مراتبه الآخر بأن يكون النزاع في أن أمر

القبح العقلي لا الإمكان إذ لا كلام في إمكانه وقوعاً فضلاً عن إمكانه الذاتي،
ومآل الإشكال إلى إرجاع البحث إلى الإمكان الذاتي وهو بعيد جداً عما هو محل
الخلاف بين الأعلام، فالصحيح هو عدم الجواز كما عليه اتفاق العدلية وبعض
مخالفهم، وأما أكثر المخالفين فقد نسب اليهم القول بالجواز.

(١) هذا توجيه للمسألة على نحو لا يرد عليها إشكال بأن يقال: المراد من
لفظ (الأمر): المرتبة الخاصة من مدلوله وهي مرتبة الإنشاء ومن الضمير المرتبة
الفعلية من الحكم على نحو الاستخدام، فيكون تحرير المسألة بهذا النحو: هل
يجوز للأمر أن ينشأ الحكم بأيّ داع كان مع علمه بعدم تحقق شرط فعليته أم لا؟
والصحيح في الجواب: الجواز بلا إشكال لوقوع ذلك في الشرعيات والعرفيات
كثيراً مثل الأحكام الواقعية التي قامت الإمارة على خلافها، فإنّها تكون باقية على
إنشائها إلى أن يظهر الله وليه الأعظم عجل الله تعالى فرجه فيتحقق شرط
فعليتها وتصير فعلية تبليغه إيّاها، وأدل دليل على الإمكان هو الوقوع ومعه
لا حاجة إلى إقامة البرهان.

ويمكن أن يقال: إن محل الكلام يختلف عن التوجيه فإن ما ذكره من
الأحكام الإنشائية تصير فعلية قطعاً عند بزوغ شمس الهداية وارتفاع ستر الجهالة،
وأين هذا من محل الكلام المفروض فيه العلم بعدم تحقق شرط فعليته إلى الأبد،
ومن أجل هذا الفرق يمكن أن يختلف حكم العقل ويحكم بالقبح في محل الكلام
وعدم القبح في تلك الأحكام الواقعية، مضافاً إلى أنّه حمل للكلام على خلاف ما
هو محل النزاع عندهم؛ فإنّ النزاع هو في الحكم الفعلي لا الإنشائي.

الآمر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته وبعبارة أخرى كان النزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه الى المرتبة الفعلية لعدم شرطه لكان جائزاً وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية ولا يحتاج معه الى مزيد بيان أو مؤنة برهان، وقد عرفت (١) سابقاً إنّ داعي إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك ومنع (٢) كونه أمراً إذا لم يكن بداع البعث جداً واقعاً وإن كان في محله إلا إن إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينة على أنّه بداع آخر غير

(١) على ما ذكره في التوجيه من استعمال الأمر في المرتبة الإنشائية منه لا بد وأن يكون ذلك الاستعمال، لا بداعي البعث الجدّي إذ لا يمكن البعث الجدّي الى شيء يعلم عدم تحقق شرط فعليته، فلا بد وأن يكون بدواعي آخر وقد عرفت في مباحث الصيغة أنّ داعي إنشاء الطالب لا ينحصر في البعث، بل هناك دواعٍ آخر كالاختبار ويكون البعث اليه صورياً.

(٢) دفع توهم وهو: إنّ حمل لفظ الأمر في التوجيه على إنشاء الطلب لا بداعي البعث ليس استعمالاً له في معناه الحقيقي، فإنّ معناه الحقيقي هو أن يكون الإنشاء بداعي الطلب الجدّي ولا بد للفظ أن يحمل على معناه الحقيقي لا المجازي، والدفع: إنّ ما ذكره مسلّم إلاّ أنّه لا مانع من حمل لفظ على غير معناه الحقيقي إن كانت قرينة تدل عليه والقرينة العقلية موجودة على أنّه بداع غير البعث توسعاً في التعبير، نعم لو لم تكن قرينة فالمتعين هو حمل اللفظ على معناه الحقيقي.

البعث توسعاً مما لا بأس به أصلاً كما لا يخفى، وقد (١) ظهر بذلك حال مذكره الأعلام في المقام من النقض والإبرام وربما يقع التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين فتأمل جيداً.

فصل الحقّ إنّ الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد، ولا يخفى (٢) إنّ المراد أنّ متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد كما إنّ متعلقه في النواهي هو محض الترك ومتعلقيهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيدة بقيود تكون بها موافقة للغرض والمقصود من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً لما كان ذلك ممّا يضرّ بالمقصود أصلاً كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام بل في المحصورة على ما حقق في غير المقام.

(١) هذا تنبيه لأمرين أحدهما: وقوع الخلط بين الأعلام فالنافي للجواز تشبث بوجه يوافق مذهبه والمثبت تشبث بوجه آخر، ثانيهما: يمكن إيجاد الصلح بين الفريقين وإرجاع النزاع الى كونه لفظياً وإنّ القائل بالجواز يقوله مع اختلاف المرتبة كما تقدم في التوجيه والنافي للجواز يقوله مع وحدة المرتبة، وفيه: الظاهر كون النزاع معنوياً وإنّ محل الكلام عند الجميع هو مع وحدة المرتبة كما يظهر من أدلتهم، ولعله لهذا أمر بالتأمل.

متعلق الأمر والنهي هل هي الطبيعة أو الفرد

(٢) المشهور أنّ مدلول الأمر هو: طلب إيجاد الطبيعة وإنّ مدلول النهي هو: طلب ترك الطبيعة، فالإيجاد هو متعلق الطلب في الأمر والترك هو متعلق الطلب في

النهي وإن الطبيعة متعلقة بإيجاد والترك، ويُعبّر عن متعلّق المتعلّق بالموضوع ولكن قد شاع التعبير عن متعلّق المتعلّق بـ (المتعلّق) مسامحة، ويقولون إن متعلّق الأمر والنهي (الطبيعة) مع أنّ متعلّق الحكم اصطلاحاً لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً من أفعال المكلف والموضوع الخارجي لا يكون متعلقاً حقيقياً.

ثم إن الطبيعة مع قطع النظر عن وجودها الخارجي لا يمكن أن تكون متعلقة للإيجاد والترك لأن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، ولهذا قيل: إنها لا موجودة ولا معدودة ليس لها موطن إلاّ الذهن وغير قابلة لتعلّق الطلب بها، فلا بد وأن يكون بوجودها الخارجي السعي المحدودة بحدودها والمقيدة بقيودها متعلقة للطلب، سواء كان القيد ذاتياً لها كالتأطّق للإنسان أم غير ذاتي لها كالعالم، ولكن نفس القيود خارجة عن حيّز الطلب فلو أتى بتلك القيود بقصد أنّها مطلوبة كان تشريعاً، فالغرض متعلّق بالطبيعة من حيث أنّها موجودة إلاّ إنّ المشخصات الفردية لم تكن متعلقة بالطلب، فلو أمكن (بفرض المحال) إيجاد الطبيعة خالية عن جميع الخصوصيات والمشخصات كان آتياً بالمأمور به ومحضاً للغرض، فحال متعلّق الأحكام الشرعية في أنّ الحكم متعلّق بالطبيعة ولا نظر فيه بالنسبة الى الفرد حال القضايا الطبيعية التي يكون المحمول فيها من المعقولات الثانوية مثل: الإنسان كلّّي فإنّ معروض الكلية فيها طبيعة الإنسان لا المصاديق الخارجية، نعم تختلف تلك القضية مع محل الكلام من جهة الموضوع فإنّ الموضوع في القضايا الطبيعية هو الطبيعة بما هي كلية، وفيما نحن فيه الطبيعة بما هي بل ما نحن فيه يشبه المحصورة مثل: كل إنسان كاتب حيث إنّ الحكم فيها ثابتة للطبيعة من حيث كونها سارية في الأفراد، هذا ما أفاده الماتن رحمه الله هنا وقد

حاول في خلال هذا البيان تبين أمور ثلاثة:

أحدها: الإجابة عن إشكال مشهور أصبح شبهة في قبال البداة: إنَّ الطلب المدلول للهيئة إن كان متعلقاً بالطبيعة من حيث هي فإنَّها موجودة وحاضرة في الذهن من دون أن يكون للمولى فيها غرض، وإن أريد منها الطبيعة الموجودة كان طلباً للحاصل وإن كان متعلقاً للطبيعة المعدومة فهي لا شيء كيف يتعلق بها الطلب، والجواب: إنَّ المتعلق بإيجاد الطبيعة لا وجودها، ويرد عليه: إنَّه لا فرق بين الوجود والإيجاد إلا بالاعتبار؛ فإذا اضيف الى الفاعل كان إيجاداً وإذا اضيف الى نفسه كان وجوداً ورتبة الطلب متأخر عنه فمحذور طلب الحاصل باقٍ على حاله، والصحيح: إنَّ الطلب لم يتعلق بالوجود الخارجي بل هو متعلق بالصورة الذهنية على نحو يكون تلك الصورة مرآة للخارج، فالغرض قائم بالوجود الخارجي وكذلك المصلحة لا بالوجود الذهني فلم يلزم طلب الحاصل.

ثانيها: إنَّ الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها الخارجي لم تكن مطلوبة لأنَّها ليست إلا هي لا مطلوبة ولا لا مطلوبة.

ثالثها: إنَّ حال الأمر حال النهي فكما إنَّ الترك مأخوذ في مفهوم النهي لا بد وأن يكون الوجود أيضاً مأخوذاً في مفهوم الأمر لأنَّ وضعهما يكون على نسق واحد.

والتحقيق: إنَّ صيغتي الأمر والنهي معنى حرفي والمعاني الحرفية موضوعة للنسب فالنهي موضوع للنسبة الزجرية كما إنَّ الأمر موضوع للنسبة الطلبية، والترك والوجود من المعاني الإسمية لا يمكن أن يكونا في مفهوم الحرف.

وفي (١) مراجعة الوجدان للإنسان غنى وكفاية عن إقامة البرهان على ذلك حيث يرى إذا راجعه إنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطباع ولا نظر له إلا إليها من دون نظر الى خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية وإن نفس وجودها السعي بما هو وجودها تمام المطلوب وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية، فانقدح (٢) بذلك إن المراد بتعلق الأمر بالطباع دون الأفراد أنها بوجودها السعي بما هو وجودها قبلاً لخصوص الوجود متعلقة للطلب لا إنها بما هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم

(١) تعيين ما هو متعلق الأمر والنهي خارج عن حدود البرهان ولا بد في تشخيصه بمراجعة الوجدان، فإنه ليس منا من لم يصدر منه أمر أو نهى في كل يوم بل في كل ساعة، فإذا راجعنا وجدنا أن الأغراض التي يريد صاحب الحاجة تحصيلها كلها متعلقة بنفس الطباع بوجودها السعي، والخصوصيات والمشخصات الفردية خارجة عن حيز الطلب، ولازمة لاتنفاك عنه بحيث لا يمكن تحققها بلحاظ وجودها الخارجي إلا مع تلك الخصوصية.

(٢) بمراجعة الوجدان يتبين حقيقة متعلق الأمر ومتعلق النهي، فغرض الجائع من طلب الطعام هو الشبع من الجوع وغرض من استسقى الماء هو رفع عطشه، والمحصل: فغرضهما هو الطعام والشراب من حيث وجودهما لا وجودهما الذهني إلا إن الخصوصية والمشخصات غير دخيلة في حصول الغرض، فإن الماء بما له من المفهوم من الموجودات الذهنية لا يكون مؤثراً في رفع العطش وكذلك الطعام، فالمؤثر منهما هو الماء والطعام من حيث أنهما موجودان في الخارج.

فإنها كذلك ليست إلا هي، نعم (١) هي كذلك تكون متعلقة للأمر فإنه طلب الوجود فافهم.

دفع وفهم: لا يخفى (٢) إن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقاً للطلب إنما يكون بمعنى إن الطالب يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً الذي هو مفاد كان التامة وإفاضة لا إنه يريد ما هو صادر

(١) استدرك عمّا ذكره من أن الطلب لم يتعلق بالطبيعة من حيث هي كما ذكرنا ولكن الأمر متعلق بها كذلك، والفارق هو إن الأمر عبارة عن طلب إيجاد الطبيعة فلا بد من أن يكون المتعلق هو إيجاد ذات الطبيعة بما هي لا من حيث وجودها، بخلاف الطلب، وفيه: إنه لم يتضح لنا هذا الفرق الوجود إن كان مأخوذاً في مفهوم الطلب لا بد وإن يكون مأخوذاً في مفهوم الأمر أيضاً، وإن لم يكن مأخوذاً في مفهوم الأمر لا بد أن يكون غير مأخوذ في مفهوم الطلب، ولعله إليه أشار بقوله فافهم.

مركز تحقيق مكتبة العلوم الإسلامية

ثم إن المحقق النائني رحمته الله وافق المتن في المبنى وفي الاستشهاد بالوجدان وذكر أن متعلق الإرادة في أفق النفس ذات الطبيعة والإرادة التشريعية على حدّ الإرادة التكوينية، ورتب عليه ثمرة عملية وهي: إنه بناءً على تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع وإن نسبة كل من الكليتين في مورد الاجتماع إلى الآخر من قبيل الشخص الخارج عن دائرة الحكم يكون جواز اجتماع الأمر والنهي من الواضحات.

(٢) هذا الوهم من صاحب الفصول رحمته الله وتوضيحه: إن القول بتعلق الطلب بالطبيعة الموجودة يلزم أحد محذورين عقليين على سبيل مانعة الخلو لأنّ عروض الطلب إن كان قبل الوجود لزم عروض العارض بدون المعارض، وإن

وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم، ولا جعل (١) الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة وقد جعل وجودها غاية لطلبها، (٢) وقد عرفت إنَّ الطبيعة بما هي هي.

كان بعد الوجود لزم تحصيل الحاصل مثال ذلك: إنَّه لو قال المولى لعبده إسقني وقلنا بأنَّ متعلق الطلب الوجود الخارجي وكان مرجعه الى أني اريد منك السقاية الموجودة فهو تحصيل للحاصل، وإن كان مرجعه الى أني اريد منك السقاية المعدومة فهو من قبيل وجود العارض بدون معروض، وكلاهما ممتنعان.

وتوضيح دفعه: هو إنَّ كلاً من المحذورين غير لازم لأنَّ الطلب لم يتعلق بالوجود ولا بالمعدوم، بل تعلق ذلك بإيجاد الطبيعة الذي هو فعل اختياري للمكلف، وجعل الطبيعة جعلاً بسيطاً وبمفاد كان التامة والهيئة البسيطة.

(١) التزم بهذا في الفصول وجعله تحقيقاً لحل الإشكال المتقدم وهو: إنَّ متعلق الطلب نفس الطبيعة بما هي هي لأجل أن توجد، فوجودها غاية للطلب لا إنَّه مأخوذ في مفهومه حتى يلزم تحصيل الحاصل.

(٢) هذا جواب الفصول وهو: إنَّ نفس الطبيعة من حيث هي لا يمكن أن يتعلق الطلب بها، بل لابد من لحاظ الوجود أو الترك معها، ومع ملاحظتهما يبعث أو يزجر.

وللإشكال فيما أفاده ﷺ مجال واسع فإنَّه من أجل التخلص عن الإشكال جعل إيجاد الطبيعة متعلقاً للطلب مع أنَّه لا فرق بينه وبين الوجود إلاَّ اعتباراً كما عرفت، فإذا امتنع تعلقه بالوجود امتنع تعلقه بالإيجاد والتغاير الاعتباري لا يرفع المحذور، والصحيح في حل الإشكال هو ما ذكرناه: من أنَّ متعلق الطلب هو الوجود الخارجي الفرضي كما ذكره المحقق العراقي ﷺ قال: إنَّ متعلق الإرادة هو

ليست إلا هي لا يعقل أن يتعلق بها الطلب لتوجد أو تترك وإنه لابد في
تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها فيلاحظ وجودها فيطلبه
ويبعث إليه كي يكون ويصدر منه، هذا (١) بناءً على إصالة
الوجود وأما بناءً على إصالة الماهية فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما
هي بل بما هي بنفسها في الخارج فيطلبها كذلك لكن يجعلها بنفسها من
الخارجيات والأعيان الثابتات.

الوجود الزعمي يعني ما تزعمه النفس وتحققه بتقريب: إن النفس لها قوة الخلق
والإيجاد في عالم النفس، للشيء أنحاء من الوجود: الوجود الخارجي، والوجود
الفرضي الزعمي الذي تخلقه النفس فإنه بهذا النحو من الوجود يتعلق به الشوق
ولامحذور فيه (١).

(١) لافرق في مذكر في متعلق الأمر والنهي بين القول بإصالة الوجود
وبين القول بإصالة المهية، فإن قلنا بأن المجمعول بالجعل البسيط أولاً وبالذات هو
الوجود وبتبعه جعل الماهية وإن موجوديتها بالوجود لا بنفسها ويكون قولنا
المهية موجودة من قبيل إن جالس السفينة متحرك والوصف مجال متعلق لأنها أمر
اعتباري فما ذكرناه من أن المتعلق الطبيعة من حيث أنها موجودة، وإن قلنا بأن
المجمعول بالجعل البسيط أولاً وبالذات الماهية وإن الوجود عارض لها
ويكون الوجود أمراً اعتبارياً، وقولنا: إن الماهية موجودة يكون الوصف باعتبار
الموصوف كما عليه شيخ الإشراق وبعض المحققين يكون متعلق الطلب الماهية
بما هي بنفسها في الخارج لا الماهية بما هي هي، فقولته: صل بمعنى إني أطلب منك
ماهية الصلاة بما هي بنفسها في الخارج لا بما هي، والفرق: إنه بناءً على إصالة

وكيف (١) كان فيلظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية أو الوجود فيطلبه ويبعث نحوه ليصدر منه ويكون ما لم يكن فافهم (٢) وتأمل جيداً.

الوجود يكون اسناد الوجود الى الماهية مجازياً وبناءً على إصالة الماهية يكون اسناد الخارجية اليها حقيقياً، فكما إن الطبيعة بما هي لا تكون متعلقة للطلب على القول بإصالة الوجود كذلك لا تكون متعلقة للطلب بناءً على إصالة المهية فيجعلها البسيط بنفسها من الخارجيات والأعيان الثابتات يطلبها لا بوجودها.

(١) سواء قلنا بإصالة الوجود أم قلنا بإصالة المهية فلا يختلف الحال في أن الماهية من حيث هي لا يتعلق بها الطلب، بل المتعلق على القول بإصالة الوجود هو المهية الموجودة وعلى القول بإصالة المهية هو المهية الخارجية، فإن الأمر يلاحظها كذلك ثم يبعث نحو المطلوب.

(٢) اختلفوا في تعيين محور هذا البحث فمن جماعة من الأعظم: إن المحور هو إن الأمر بحسب الجعل أو بحسب الملاك أو بحسب الإرادة هل يسري من الذات الى الضمانات العرضية التي هي ضمانات خارجية ومشخصة لفردية الفرد في نظر العرف كالزمان والمكان والأعراض مثل اللون والكم والكيف وأمثال ذلك أم لا يسري بل يختص بالذات؟ ويعبر عن الأول بالفرد وعن الثاني بالحصّة من الطبيعة.

وعن بعض: إن المحور هو: هل إن التخيير بحسب الأفراد الطولية والعرضية للطبيعة هل يكون عقلياً أم شرعياً (بعد القطع بأن الواجب في مثل صلّ هو فرد منها على سبيل البدل)، فإن ملاك التخيير العقلي هو أن يكون الأمر متعلقاً بالطبائع وملاك القول الثاني هو تعلق الأمر بالفرد.

فصل إذا (١) نسخ الوجوب فلا دلالة (٢) لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم ولا بالمعنى الأخص كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام ضرورة أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد إرتفاع الوجوب واقعاً ممكن ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ أو المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها كما هو أوضح من أن يخفى.

وعن ثالث (ويظهر ذلك من المحقق الأصفهاني): إنَّ المحور هو إنَّ الكلي الطبيعي هل يكون موجوداً في الخارج أم لا؟ فعلى الأول تكون الطبيعة مأموراً بها وعلى الثاني يكون المصداق الخارجي متعلقاً للحكم.

ما ذكر من المحاور أولاً هو الصحيح والظاهر من كلماتهم، والأخيران بعيدان عن عباراتهم.



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

نسخ الوجوب

(١) هل أنَّ لدليل الناسخ أو المنسوخ دلالة على بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب أم لا؟ وعلى تقدير الثاني هل الأصل العملي يقتضي بقاءه أم لا؟ والمراد من الجواز: الجواز بالمعنى الأعم (وهو ما عد الحرمة من الأحكام التكليفية)، أو بالمعنى الأخص (وهو أحد الأحكام الخمسة ويقال له المباح)، فلا بد من الكلام في المقامين.

(٢) الكلام في المقام الأول: **والصحيح**: إنه ليس لكل من دليلي الناسخ والمنسوخ دلالة على بقاء الجواز بكلي معنييه بناء على ما هو الصحيح: من أنَّ الوجوب الذي هو مدلول دليل المنسوخ أمر بسيط وليس بمركب من طلب الفعل

والمنع عن الترك كما تقدم.

أمّا عدم دلالتهما على بقاء الجواز بالمعنى الأعم (الترخيص في الفعل) فلأنّ الجواز الذي كان ثابتاً قبل النسخ بدليل المنسوخ هو الجواز المتحصّل بالوجوب، والمفروض ارتفاعه بالنسخ، فإن كان هناك جواز لا بد أن يكون متحصلاً في ضمن حكم آخر وهو وإن كان ممكناً ثبوتاً إلاّ أنّه بحسب الإثبات يحتاج الى دليل، ولادلالة في شيء من الدليلين عليه.

وأما عدم دلالتهما على بقاء الجواز بالمعنى الأخص بعد ما ثبت عدم دلالتهما على بقاء الجواز بالمعنى الأعم يثبت أيضاً عدم بقاء الجواز بالمعنى الأخص الذي هو في ضمن الأعم.

ثم إنّ جماعة استدلوا على عدم الدلالة بأن ارتفاع النوع بارتفاع فصله لا يبقى الجنس الذي كان ما في ضمنه ضمن نوع آخر فلا يبقى الجواز الذي هو جنس للوجوب بارتفاع فصله (المنع من الترك)، وفيه: أنّه لا علاقة له بمسألتنا كما ذكره سيدنا الاستاذ أمّا أولاً: فلأنّه إنّما يتم إذا كان الوجوب مستفاداً من اللفظ مع أنّ الصحيح هو مستفاد من الإطلاق ومن مقدمات الحكمة كما تقدم في بحث الصيغة، وثانياً: إنّ الأحكام الخمسة كما ذكرنا غير مرة هي أمور بسيطة اعتبارية وليست بمركبة لا من المادة والصورة ولا من الجنس والفصل، وثالثاً: إنّ البحث العقلي أعني (إمكان بقاء الجنس عند زوال فصله، وعدم إمكانه) بحث ثبوتي وبحثنا هنا إثباتي^(١).

ولامجال (١) لاستصحاب الجواز إلا بناءً على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي وهو ما إذا شكّ في حدوث فرد كلّّي مقارناً لارتفاع فردّه الآخر وقد حقّقنا في محلّه أنّه لا يجري الاستصحاب فيه ما لم (٢) يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّة أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع بحيث عدّ عرفاً (لو كان) أنّه باقٍ لا أنّه أمر حادث غيره.

(١) هذا كلام في المقام الثاني: وهو: البحث عمّا يقتضيه الأصل عند انتفاء الدلالة في كل من الدليلين، وقد يقال بصحة البناء على بقاء الجواز استناداً على استصحابه بعد فرض ثبوت هذا الجواز قبل النسخ وقد يشك في بقائه وجداناً فيستصحب، وفيه: إنّ هذا الاستصحاب غير جارٍ في المقام كما ذكره في المتن لأنّه من استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي (وهو ما إذا شك في بقاء الكلّي الذي علم حدوثه في ضمن فرد يعلم ارتفاع ذلك الفرد)، ومنشأ الشك في بقاءه هو احتمال بقائه في ضمن فرد آخر حدث مقارناً لزوال الفرد الزائل، أو كان حدوثه قبل زوال الفرد السابق فإنّه سيأتي في تنبيهات الاستصحاب إنّ التحقيق (كما عليه المحققين) عدم جريان هذا الاستصحاب إلا في بعض صورته كما سيأتي التنبيه إليه، وليس الأصل الجاري في المقام من تلك الصورة.

ثم إنّ في العبارة قصوراً واضحاً نبه عليه في الحقائق وحق العبارة هو أن يقول: (إلا بناءً على جريانه في بعض صور القسم الثالث) لما ذكرنا من أنّ القسم الثالث نوعان نوع: لا يجري فيه الاستصحاب ونوع: يجري فيه وإنّ محلّ الكلام من النوع الأول.

(٢) هذا الاستثناء لبيان النوع الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلّي

ومن المعلوم (١) إنّ كل واحد من الأحكام مع الآخر عقلاً وعرفاً من المباينات والمتضادات غير الوجوب والاستحباب فإنّه وإن كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلاً إلاّ إنّهما متباينان عرفاً فلامجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر فإنّ حكم العرف ونظره يكون متبعاً في هذا الباب.

(ما يجري فيه الاستصحاب) وهو: ما إذا كان الفرد المشكوك حدوثه من مراتب الفرد الزائل بأن كان الكلي مشككاً مثل: ما إذا علمنا بحدوث السواد الكلي في ضمن الشديد منه وشككنا في بقاء السواد في ضمنا لسواد الضعيف الحادث عند زوال السواد الشديد، فإنّ الاستصحاب يجري في هذه الصورة وإنّما لا يجري إن كان الفرد الذي يشك في حدوثه عند زوال الفرد مبائناً مع الفرد الآخر؛ بأن كان الكلي من القسم المتواطي وسيأتي في بحث الاستصحاب: إنّ الفرد الضعيف وإن كان مغايراً مع الفرد القوي في الحقيقة إلاّ إنّ المناط في بقاء الموضوع في الاستصحاب هو بقاءه بحسب نظر العرف لا بحسب الدقة العقلية، فإنّ النسبة بين النظريين العموم من وجه، والبقاء في ضمن مرتبة أخرى بقاء له في نظر العرف.

وفي الحقائق: (بل الظاهر صدقه حقيقة ودقة لأنّ الضعيف لا يباين القوي وجوداً بل هو من مراتبه وإنّما يباينه حدّاً، ومثله لا يمنع من صدق الشك في البقاء حقيقة فلا ينبغي عدّه هذا من القسم الثالث وإن صدر من كثير من الأعظم).

وفيه: أنّه ينبغي عدّه منه بعد فرض أنّ المشكك هو أحد قسمي الكلي وفرد الكلي شيان لاشيء واحد، نعم في نظر العرف يكون باقياً كما ذكره في المتن.

(١) الأحكام الخمسة في غير الوجوب والاستحباب بعضها مضادة مع

فصل إذا تعلق (١) الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء ففي (٢) وجوب كل

البعض عرفاً كما إنها مضادة عقلاً، وأمّا الوجوب والاستحباب فبالدقة العقلية لا تضاد بينهما لأنّ تفاوتهما هو في شدة الطلب وضعفه إلاّ إنّهما متضادان عرفاً، وقد عرفت أنّ النسبة في وحدة الموضوع بين نظر العقل الدقي ونظر العرف المسامحي هو العموم من وجه، والعبرة في وحدة الموضوع وتعدّده في باب الاستصحاب: هو نظر العرف.

ثم إنّ في جريان هذا الاستصحاب إشكالاً آخر غير ما ذكره في المتن، أنّه عليه سيدنا الاستاذ وهو أنّه من قبيل الاستصحاب في الشبهة الحكمية الذي بنى على عدم جريانه فيه، والمختار عندنا: أيضاً عدم الجريان، وإن اختلفنا مع الاستاذ في المبنى.



الواجب التخييري

(١) لاريب في وجود واجبات تخيرية شرعية في مقابل الواجبات التعينية مثل وجودها في الواجبات العرفية، فالواجب التخييري الشرعي مثل خصال الكفارات، وهذا لا كلام فيه لأنّ غرض الأمر كما يتعلق بشيء واحد قد يتعلق بأحد شيئين أو أشياء، وإنّما الكلام هو في تصويره وتعريفه، فالماتن رحمه الله ذكر للواجب التخييري تفاسير أربع ثم اختار هو تفسيراً خامساً في تحقيقه، وحدث بعده تفاسير مضافاً الى تلك التفاسير لعل المجموع يزيد على العشرة.

(٢) هذا تفسير الأول للواجب التعيني والتخييري أمّا الواجب التعيني: ما

لا يجوز تركه مطلقاً ولو في حال إتيان شيء آخر والواجب التخييري هو:

مالا يجوز تركه إلاّ الى بدل، فكل من البدل والمبدل عنه طرفا الواجب

واحد على التخيير بمعنى عدم جواز تركه إلا الى بدل أو (١) وجوب الواحد لابعينه أو (٢) وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما أو وجوب (٣) المعين عند الله أقوال.

التخييري، وإن الواجب هو أحدهما.

(١) التفسير الثاني: الواجب التخييري عبارة عن كون الواجب واحداً من الخصال الغير المعين والمراد بقوله: (لا بعينه) الفرد المردّد وإحدى الخصوصيتين، لا بمعنى عدم دخل الخصوصية المشخصة المساوق مع الإطلاق، وهذا التفسير التزم به المحقق النائني رحمته الله وأطال الكلام في تشييد مبناه وتبيينه.

(٢) هذا هو التفسير الثالث: وهو إن متعلق الوجوب في التخييري جميع الخصال ولكن عند الإتيان بخصلة من تلك الخصال يسقط الوجوب عن الباقي نظير سقوط القراءة عن المأموم عند قراءة الإمام على احتمال، وادعى المحقق النائني رحمته الله: إنه ممّا لا يصح أن يفتوه به أحد.

(٣) التفسير الرابع: إن متعلق الوجوب في التخييري الواحد المعين عند الله تبارك وتعالى الذي يختاره المكلف في علمه عز وجل، وهذا أوهن التفاسير حيث نقل عن المعتزلة والأشاعرة كل منهما تبرأ منه ونسب القول به الى رقيه لأن فيه وجوها من الإشكال: عمدتها أنه مستلزم لاختلاف المكلفين في الواجب عليه وإن الواجب على كل منهم يختلف عمّا هو الواجب لغيره.

والتحقيق (١) أن يقال: إنه إن كان الأمر بأحد شيئين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد [منهم] منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض ولذا يسقط به الأمر كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلك (٢) لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من الإثنين بما هما إثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين لا اعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول وعليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي لبيان إن الواجب هو الجامع

(١) التفسير الخامس الذي اختاره هو: إن للواجب التخييري (ثبوتاً) تصويرين أحدهما: أن يكون هناك ملاك واحد وغرض واحد قائم بأحد الطرفين أو الأطراف بحيث يكون كل طرف محصلاً لذلك الغرض وبحصوله يسقط الأمر لامحالة، وفي هذا الغرض يكون الواجب هو الجامع بين الخصال المؤثر كل واحد منها في ذلك الغرض، فحاله حال التخيير العقلي، غايته: إن الجامع في التخيير العقلي يكون معلوماً وهو الكلي الطبيعي الذي يحكم العقل بالتخيير بالنسبة إلى مصاديقه، وفي ما نحن فيه لم يكن ذلك الجامع معلوماً للمكلف إلا إن ذلك غير ضائر بالنسبة إلى كيفية تعلق الحكم.

(٢) هذا دليله على ما ادّعاه في التصوير الأول وهو: إن قاعدة (استحالة صدور الواحد من المتعدد) العقلية يقتضي ما لو كان هناك أثر واحد فلا بد وأن يكون المؤثر واحداً لاستحالة تأثير المتعدد في الواحد من جهة لزوم وجود السنخية بين الأثر والمؤثر، وإلا لزم صدور كل شيء عن كل شيء، وإذا فرض تعدد المؤثر بحسب الظاهر لا بد من فرض جامع كلي لتلك المؤثرات يكون هو

بين هذين الإثنين وإن (١) كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه كان كل واحد واجباً بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا الى الآخر وترتب الثواب.

المؤثر الحقيقي وهذه الأشياء مصاديق له، وحينئذ نقول: فيما نحن فيه إن الواجب هو الجامع بين الخصال وإن لم نكن نعرفه وهو متعلق الخطاب في الحقيقة وهذه الخصال مصاديق له.

وأورد عليه أولاً: بأن القاعدة العقلية (على القول بها) مختصة بالواحد الشخصي وأما الواحد النوعي فلا مانع من صدوره من متعدد، فالحرارة أثر واحدة تنشئ تارة من النار وأخرى من الشمس وثالثة من الحركة السريعة ورابعة من الكهرباء، وثانياً: إن ذلك الجامع المفروض هو متعلق التكليف في الواقع ولا بد من أن يعرفه المكلف حتى لا يلزم منه التكليف بالمجهول القبيح عقلاً.

والجواب الأول: إنه على تقدير عدم جريان القاعدة في الواحد النوعي، ولكن لا مانع من وجود جامع انتزاعي لهما مثل عنوان أحدهما الصادق على كل ما لاجامع حقيقي بينهما، وعن الثاني: لا مانع من جهالة متعلق التكليف إن كان له مصاديق يعرفها المكلف الكاشف عن ذلك الجامع المجهول، إذ لا دليل على المنع عن ذلك.

(١) التصوير الثاني للواجب التخييري: أن لا يكون هناك غرض واحد ومصلحة واحدة قائمة بالجامع للأطراف بل هناك أغراض متعددة، وإن لكل طرف غرض قائم به لكن باستيفاء غرض في ضمن إتيان طرف يسقط التكليف عن بقية الأطراف من جهة عدم إمكان استيفاء الأغراض القائمة بها، فيكون كل

على فعل الواحد منهما والعقاب على تركهما، فلا (١) وجه في مثله

طرف واجباً بنحو خاص من الوجوب وله آثار خاصة يمتاز بتلك الآثار عن الواجبات العينية وتلك الآثار والخصوصيات هي: سقوط أمر بقية الأطراف بإتيان طرف منها، عدم جواز ترك طرف منها إلا في فرض الإتيان بالطرف الآخر، يثاب على ما أتى به ولا يعاقب إلا في صورة ترك الجميع.

وأورد على هذا التصوير سيدنا الاستاذ بامور أحدها: إن ما ذكره في التصوير على خلاف الظاهر من موارد التخيير الشرعي، ولأمر بالصوم والعقوبة والإطعام كان في خطاب واحد لا خطابات متعددة ومشروطة بترك الآخر، وفيه: إن المدعى هو مبني على الفرض والتصوير وبنحو الإيجاب الجزئي.

ثانيها: يلزم أن لا يقع امتثالاً في فرض إتيانها جميعاً لوجود المضادة بينهما حتى إذا كانا متقارنين وهذا خلاف الضرورة في الواجب التخييري، وفيه: لا مانع من أن يكون التمانع والمضادة بينهما فيما إذا أتى بهما متفرقاً، لا ما إذا أتى بهما مجتمعاً إذ لا مانع من أن يكون ملاك أحدهما موجوداً في حال الاجتماع مع الآخر ويحصل الامتثال بما فيه الملاك.

ثالثها: إنه يلزم استحقاق عقابين في صورة تركهما لصدور معصيتين لخطابين، مع أن في مخالفة الواجب التخييري استحقاق عقاب واحد، وفيه: لا مانع من الالتزام بتعدد العقاب إذا تحقق شرطان للاستحقاق هما: تفويت ملاك ملزم على المولى وكان بإمكانه التفصي عن الفوت، فما ذكره الماتن رحمته من التصوير بنحو الموجبة الجزئية لا بأس به.

(١) هذا شروع في مناقشة التفاسير المتقدمة.

للقول (١) يكون الواجب هو أحدهما لابعينه بمصداقاً ولا مفهومهما كما هو واضح، إلا أن (٢) يرجع الى ما ذكرناه فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما

(١) هذه مناقشة التفسيرين الأولين كليهما وحاصلها: إن أمرهما يدور مدار احتمالين أحدهما: أن يكون الغرض الداعي الى الطلب قائماً بمصداق (الواحد لابعينه)، ثانيهما: أن يكون قائماً بمفهومه، وكل منهما غير ممكن أمّا الأول: فكل ما يأتي به هو متعين لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فلا يمكن الإتيان بمصداق الواحد لابعينه، وأمّا الثاني: فلأن المفهوم موجود ذهني لا يتعلق التكليف به لأن التكليف يكون منوطاً بالغرض والملاك وهما قائمان بالوجود الخارجي.

(٢) هذا توجيه التفسيرين وهو أن يكون مراد القائل بهما التخييري العقلي الذي ذكر في التصوير الأول من أن الواجب هو الجامع بين الطرفين وإن كان ذلك على خلاف الظاهر من عبارتهما. وللماتن تعليق هنا هذا لفظه: (فإنه وإن كان ممّا يصح أن يتعلق به بعض الصفات الحقيقية ذات الإضافة كالعلم فضلاً عن الصفات الاعتبارية كالوجوب والحرمة وغيرهما ممّا كان من خارج المحمول الذي ليس بحذائه في الخارج شيء غير ما هو منشأ انتزاعه إلا أنه لا يكاد يصح البعث حقيقة اليه والتحريك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعي لإرادته والعزم عليه ما لم يكن مائلاً الى إرادة الجامع والتحريك نحوه فتأمل جيداً)، صريحه: إنه لا مانع من تعلق العلم بالواحد لابعينه (أي: الفرد المردد) وكذلك الوجوب والحرمة بالأولية ولكن لا يصح البعث الحقيقي نحوه، وهو غريب، وهل يختلف الإيجاب عن البعث؟ والصحيح: إن العلم (وهو الصورة الحاصلة من الشيء) وكذلك الوجوب والحرمة لا يعقل تعلقه بالمردد.

ولا (١) أحدهما معيناً مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه وافٍ بالغرض
[ولا كل (٢) واحد منهما تعييناً مع السقوط بفعل أحدهما بداهة عدم
السقوط مع إمكان استيفائه ما في كل منهما من الغرض وعدم جواز
الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه فتدبر] بقي (٣) الكلام في أنه هل يمكن
التخيير عقلاً أو شرعاً بين الأقل والأكثر أولاً؟ ربما (٤) يقال: بأنه
محال فإن الأقل

(١) هذه مناقشة التفسير الرابع: يرد عليه [مضافاً إلى ما أوردناه عليه عند
ذكره]: إنه في فرض وفاء كل منهما بالغرض يكون تعيين أحدهما للوجوب
ترجيحاً بلا مرجح.

(٢) مناقشة التفسير الثالث حاصلها: إما أن يكون الغرض القائم بكل منهما
ممكناً الاستيفاء وإما أن لا يمكن استيفاء الغرض من كل منهما، ففي الفرض الأول
لا وجه لسقوط أمر أحدهما بفعل الآخر مع أن لكل منهما غرض لازم الاستيفاء،
وفي الفرض الثاني لا وجه لإيجابهما معاً تعييناً مع عدم إمكان استيفاء غرض
الجميع، إلا أن يوجه بأن كلاهما يكون واجباً مشروطاً بترك الآخر لامطلقاً،
ولعله لأجله أمر بالتدبر.

التخيير بين الأقل والأكثر

(٣) من المسائل التي وقعت محل البحث في الواجب التخييري: إمكان
التخيير بين الأقل والأكثر عقلاً إن كان على نحو التصوير الأول أو شرعاً إن كان
على نحو التصوير الثاني وعدمه لما سيذكر من الإشكال في إمكانه.

(٤) هذا هو الإشكال وحاصله: إنه لا يمكن أن يتصف الأكثر بالوجوب في

إذا وجد كان هو الواجب لامحالة ولو كان في ضمن الأكثر لحصول الغرض به وكان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب، لكنه (١) ليس كذلك فإنه إذا فرض إن المحصل للغرض فيما إذا وجد

جميع الحالات وذلك لأن الجامع الواجب إما أن يكون تدريجياً كالتخيير في التسبيحات الأربعة بين ثلاث مرات ومرة واحدة، وإما أن يكون دفعياً كإطعام عشرة أو طعام عشرين مسكيناً دفعة واحدة، فإن كان من التدريجي فعدم إمكان اتصاف الأكثر بالوجوب فواضح لأنه بايجاد الأقل يحصل الغرض لامحالة ويسقط الأمر فتكون المراتن زائدتين ويكون التكليف بهما لغواً ولا يعقل اتصافهما بالوجوب، وإن كان من الدفعي فإن التكليف بالأقل على تقدير وجوبه محفوظاً في حين الإتيان بالأكثر إلا أنه بعد فرض حصوله الغرض بالأقل يكون الزائد لا يعقل أن يتصف بالوجوب إذا لا أثر له.

(١) جواب الإشكال: إنه يمكن أن يكون الغرض قائماً على الأقل إلا أنه لا يكون على نحو الإطلاق سواء كان في ضمن الأكثر أم لم يكن، بل فيما إذا أتى بالأقل مستقلاً (بشرط لا عن الزائد) وقد يكون قائماً على الأكثر بأن يكون لجميع أجزائه دخلاً في الغرض (شرط شيء بالنسبة الى الزائد)، فلا يكون الزائد على الأقل لغواً، وإن كان آتياً بالأقل وبشرط لا عن الزائد كان وافياً للغرض مثل ما إذا أمر أن يرسم خطأ مخيراً بين عشر سنتيمترات أو عشرين، ويتم هذا إن قلنا بأنّ للأكثر وجود واحد مستقل وليس وجودات متعددة ضمنية كما هو الظاهر، وفي هذا الغرض تخصيص للأقل بالوجوب مع فرض أنّ للأكثر بجميع أجزائه أيضاً تلك المصلحة يكون بلامخصص.

الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل في حصوله وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً فلامحيص عن التخيير بينهما إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذٍ كان بلا مخصص فإن الأكثر بحده يكون مثله على الغرض مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتباً على الطويل إذا رسم بماله من الحد لا على القصير في ضمنه ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه ومن الواضح كون هذا الغرض بمكان من الإمكان، إن قلت (١): هبه في مثل ما إذا كان الأكثر وجود واجد لم يكن للأقل في ضمنه وجود عليحدة كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين لكنه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث

(١) حاصل الإشكال: إن الأقل والأكثر صورتين إحداهما: إيجاد كل منهما دفعة واحدة مثل إيجاد خط عشر سنتيمترات دفعة واحدة أو إيجاد خط عشرين سنتيمتراً كذلك، ويطعم عشر مساكين دفعة أو عشرين كذلك، وثانيتها: أن يوجد كل منهما تدريجاً وما ذكر من توجيه التخيير بين الأقل والأكثر إنما يتم إذا كان بنحو الصورة الأولى فإنه يصح أن يكون الغرض قائماً بأحدهما تخيراً، وأما إذا كان بنحو الصورة الثانية فلا يتصور التخيير بينهما لأن المفروض حصول الغرض عند وجود الأقل بحدة، ومعه يكون الزائد لغواً لا أثر له فلا يمكن أن يكون جزءاً للواجب.

أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه فإن الأقل قد وجد بحدّه وبه يحصل الغرض على الفرض ومعه لامحالة يكون الزائد عليه ممّا لا دخل له في حصوله فيكون زائداً على الواجب لا من أجزائه، قلت: (١) لا يكاد يختلف الحال بذلك فإنّه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر وإنّما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام، وبالجمله إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحد مما يترتب عليه الغرض فلامحالة يكون الواجب هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان على ما عرفت، نعم (٢)

(١) هذا جواب الإشكال حاصله: لا فرق بين التدريجي والدفعي في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر بالتصوير الذي ذكرناه، فصحة التخيير وعدم صحته دائران مدار الغرض فقد يكون الغرض قائماً بالأقل بشرط لا عن الزائد بحيث لو أضيف إليه شيء لم يحصل ذلك الغرض، وقد يكون قائماً بذلك الأقل بشرط شيء وهو إضافة الزائد إليه فلو لم يصفه إليه لما حصل الغرض المطلوب سواء حصل دفعة أو تدريجاً، فإنّ الزائد لا يكون لغواً بل جزءاً للواجب وكان التخيير بينهما معقولاً، إمّا على نحو التخيير العقلي بأن يكون غرض واحد قائم بالجامع بينهما وإمّا على التخيير الشرعي وهو أن يكون لكل من الأقل والأكثر غرض غير الغرض الآخر، وبهذا البيان يمكن دفع الإشكال عن التخيير حينئذ إلا إن ذلك خروجاً عن محلّ النزاع لرجوعه الى التخيير بين المتبائنين فالماهية بشرط شيء يباين الماهية بشرط لا.

(٢) ذكر في هذا الاستدراك: أنّه قد يقوم الغرض على الأقل وحده انضم

لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد لما كان الأكثر مثل الأقل وعدلاً له بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره مستحباً كان أو غيره حسب اختلاف الموارد فتدبر جيداً.

فصل في وجوب الواجب الكفائي والتحقيق (١): إنه سنخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد بحيث لو أخل بامثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعاً وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم وذلك لأنه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض، كما إن الظاهر هو امثال الجميع لو أتى به دفعة واستحقاقهم للمثوبة وسقوط الغرض بفعل الكل كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد.

اليه شيء أم لا، فهو بخصوصه يكون واجباً والزائد عليه يكون محكوماً بحكم آخر، قد يكون مستحباً كتكرار ذكر الركوع والسجود، وقد يكون مكروهاً أو حراماً مثل القرآن بين السورتين في الفريضة، فالزائد يكون حراماً أو مكروهاً على القولين في القرآن.

الواجب الكفائي

(١) ينقسم الواجب الى الكفائي والعيني ولا كلام في وقوع القسمين في الشرعيات والعرفيات كثيراً، وإنما الكلام في معرفة حقيقة الواجب الكفائي فذكر في تعريفه: إنه سنخ من الوجوب، وهو فرار عن التعريف الحقيقي إذ المطلوب معرفة أنه أي سنخ من الوجوب، إلا أنه أجاد حيث عدل عن تعريفه الى بيان ميزاته وقال: (وله تعلق بكل واحد الخ)، لهميزات وخصائص يمتاز بها عما يقابله

من الواجبات العينية أحدها: إنه لو فعله أحد المكلفين سقط التكليف عن الباقي، ثانيها: إنه إذا لم يأت به أحد يستحق العقاب الجميع ويعدّون عصاة، ثالثها: في صورة إمكان تكراره كالصلاة على الميت، إذا فعله الجميع فالكُل يثابون عليه.

وظاهر الميزة الاولى إنَّ التكليف فيه متوجه الى فرد واحد مردّد أو على البدل، وظاهر الثانية إنَّ التكليف فيه متوجه الى الجميع على نحو العموم المجموعي أو الاستغراقي، وذهب بعضهم الى ظاهر الميزة الاولى وبعض آخر الى الميزة الثانية ومنهم الماتن رحمته حيث قال: (له تعلق بكل واحد).

والإشكال الذي جعل المحققين يختلفون في المسألة: هو إن كان التكليف متوجّهاً الى الجميع فلماذا يسقط بفعل الواحد؟ مضافاً الى ما ذكره في المتن من أن هناك غرضاً واحداً وهو يقتضي فعلاً واحداً فلماذا يستحق الجميع العقاب؟ وقال في المتن: إنَّ في صورة اشتغال الكل يسقط الغرض بفعلهم نظير توارد العلل المتعددة على معلول واحد نظير اشتراك النار وحرارة الشمس والهواء في تسخين الماء فلاجل امتناع صدور الواحد عن الكثير يقولون في مثله إنَّ تسخين الماء مستند الى الحرارة المخصوصة الحاصلة من تلك الامور، وهذا التنظير ينافي مع توجيه التكليف الى الجميع.

والذي يقتضيه النظر ويفهمه العرف والعقلاء في الخطابات الكفائية: إنَّ في تلك الموارد يكون غرض واحد وملاك واحد وهو يقتضي خطاباً واحداً وأنَّ المخاطب هو صرف الوجود من المكلفين المنطبق على الواحد على البدل وعلى الجميع، وعلى هذا المبنى جمع من المحققين منهم سيدنا الاستاذ، فيرتفع الإشكال بهذا عن الجمع بين الخصيصتين، كما إنَّ به يظهر الخلل في بعض

الأنظار والتعاريف.

التزم المحقق النائني رحمته الله بتعلق الوجوب بصرف الوجود من المكلفين ثم استثنى من ذلك ما إذا كان هناك ملاكات متعددة لا يمكن استيفاء الجميع بل كان استيفاء أحدها مانعاً من استيفاء الباقي لا مانع من تعلق التكليف بكل منهم مشروطاً بعدم تحقق الفعل من الآخر، كما إذا فرضنا شخصين فاقدين للماء وجدنا ماء يكفي لأحدهما فإن الأمر بالوضوء متوجه الى كل من حاز الماء منهما فالأمر بالوضوء مشروط بعدم حيازة الآخر، وذكر في نفس الفرض إن كانا متيممين ووجدنا ماء يكفي لوضوء أحدهما بطل تيممهما معاً لأن القدرة على الحيازة بالنسبة الى كل منهما فعلية^(١).

ويرد على هذا التفريق بين الفرعين ما أورده عليه سيدنا الاستاذ من أن وجدان الماء كما يكون موضوعاً لبطلان التيمم يكون موضوعاً للأمر بالوضوء، فهناك ملازمة بينهما فإن موضوع الوضوء وجدان الماء وموضوع التيمم عدم وجدان الماء، ففي الفرع الثاني لا منشأ لبطلان تيممهما بل يبطل تيمم خصوص من سبق منهما الى الحيازة دون الآخر لكشفه عن عدم قدرة الآخر على الوضوء.

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ١٨٩.

فصل لا يخفى (١) إنه وإن كان الزمان ممّا لا بد منه عقلاً في الواجب إلاّ أنّه (٢) تارة ممّا له دخل فيه شرعاً فيكون موقّناً واخرى لا دخل له فيه أصلاً فهو غير موقت، والموقت (٣) إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيّق وإمّا أن يكون أوسع منه فموسع، ولا يذهب عليك: إنّ (٤) الموسّع كلي كما كان له أفراد دفعية كان له أفراد تدريجية

الواجب الموقت

(١) إنّ الواجبات الشرعية هي أفعال اختيارية من المكلفين والفعل الاختياري لا بد من وقوعه في زمان خاص ومكان مخصوص على نحو الظرفية، فهما لازمان لأفعال العباد.

(٢) قد يكون الزمان مأخوذاً قيداً في الخطاب وشرطاً في الواجب مثل قوله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿وأتمّوا الصيام الى الليل﴾^(٢) ويسمّى موقّناً، وقد لا يكون الزمان مأخوذاً في الواجب ويسمّى غير موقت.

(٣) الموقت: إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه أوسع من فعل الواجب مثل: صلاة الظهر ويسمّى موسعاً، وإمّا أن يكون بقدر الفعل كالصوم فيسمّى مضيّقاً والقسم الثالث: كون الزمان أقل من فعل الواجب وهو غير معقول أمّا قوله ﷺ: (من أدرك ركعة من الوقت الخ) فالزمان فيه مأخوذ في بعض الفعل، وبعبارة اخرى إنه من قبيل الاجتزاء بفاقد الشرط عن واجده.

(٤) المحكي عن العلامة ﷺ وجماعة: إنّ التخيير بين الأفراد الطولية في

(١) سورة الاسراء آية: ٧٨.

(٢) سورة البقرة آية: ١٨٧.

يكون التخيير بينهما كالتخيير بين أفرادها الدفعية عقلاً ولا وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعياً ضرورة أن نسبتها الى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها كما لا يخفى.

ووقوع (١) الموسع فضلاً عن إمكانه ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من المطولات، ثم إنّه (٢) لادلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به في خارج الوقت بعد

الواجبات الموسّعة يكون شرعياً بمقتضى توسعة الشارع للوقت، ويكون التخيير بين أفرادها كالتخيير بين خصال الكفارات.

وأورد عليه في العبارة: بأنّ حال التخيير بين الأفراد الطولية حال التخيير بين الأفراد العرضية، فكما إنّ التخيير بين الأفراد العرضية عقلي وهناك غرض واحد قائم بالجامع الواجب، ونسبة الأفراد الى الواجب نسبة أفراد الطبائع اليها كذلك الحال في الأفراد الطولية وإنّ المكلف به هو الجامع لجميع الأفراد العرضية والطولية.

(١) وقع البحث في إمكان الواجب الموسع وقوعاً كما وقع البحث في وقوعه، وأمّا الإمكان الذاتي فلا ريب فيه من أحد وقد ذكروا في المطولات وجوهاً لاستحالة وقوعه، عبّر عنها في المنن بالتسويلات منها: إنّ ترك الموسع جائز في الوقت الأول والثاني وهكذا، وهذا ينافي تعريف الوجوب: (طلب الفعل مع المنع من الترك)، والجواب: إنّ يجوز الترك الى البدل والمنافي له ما كان لا الى البدل ويدلّ على وقوعه فضلاً عن إمكانه وقوعه بوفور في الشرعيات والعرفيات، فالبحث عن الإمكان معه لغو.

(٢) هذا هو البحث اللائق في التكلّم عنه: هل لدليل الموقت دلالة على أنّ

فوته في الوقت لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به، نعم (١) لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب إطلاق لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله، وبالجمله التقييد بالوقت

من تركه في الوقت لعذر أو لغيره يجب إتيانه في خارج الوقت أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل الاشتراط بالوقت يكون بنحو تعدد المطلوب وإنّ هناك طلبان تعلق أحدهما بذات العمل والآخر بإتيانه في الوقت فمع عدم الإتيان في الوقت يسقط أمره ويبقى الأمر الأول، أو أنّه بنحو وحدة المطلوب وإنّ هناك طلباً واحداً متعلقاً بالتقييد والمقيد ومع عدم الإتيان لا يبقى أمر؟ الاحتمالان معقولان ثبوتاً وإنّما الكلام في الإثبات.

وحاصل ما ذكره الماتن في مقام الإثبات: إنّ للموقوت صورتين إحداهما: أن يكون التقييد بالوقت بدليل متصل مثل: صلّ من الزوال الى الغروب، وثانيهما: أن يكون بدليل منفصل، فإن كان التقييد بدليل متصل فلا دلالة فيه على تعدد المطلوب إن لم نقل بدلالته على العدم لأنّه إن قلنا بدلالة الجملة الوصفية على المفهوم فالدليل يدل بمفهومه على انتفاء الحكم بعد الوقت، وإن قلنا بعدم دلالتها على المفهوم فلا تكون له دلالة على الثبوت ولا على نفيه فيكون مشكوكاً يرجع فيه الى الأصل العملي وهو: البراءة.

(١) هذه الصورة الثانية: وهي ما إذا كان التوقيت ثابتاً بدليل منفصل، وله صور أربعة ذكر في المتن صورة منها صراحة وهي: أن يكون دليل الواجب مطلقاً ودليل التقييد لم يكن له إطلاق، فإنّه يؤخذ بالإطلاق ويحكم ثبوت الوجوب في خارج الوقت وإنّ التقييد بالوقت يكون بنحو تعدد المطلوب.

كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة وإن لم يكن بتمام المطلوب إلاّ إنه لابدّ في إثبات أنّه بهذا النحو من دلالة ولا يكفي الدليل على الوقت إلاّ فيما عرفت ومع عدم الدلالة فقضية إصالة البراءة مع عدم وجوبها في خارج الوقت، ولا مجال (١) لاستصحاب

والصور الباقية إحداها (عكس الصورة السابقة): وهي أن يكون دليل التقييد مطلقاً ودليل الواجب غير مطلق وفي هذه الصورة يحكم حكمها عن الصورة الثانية وهو: أن يؤخذ بإطلاق دليل التقييد ويحكم بعدم ثبوت الوجوب في خارج الوقت.

وثانيها: أن يكون لكل من الدليلين إطلاق فإنّه يتعارض الإطلاقان بالنسبة الى الإتيان في خارج الوقت وعدمه والقاعدة تقتضي تساقطهما، إلاّ إنّ بناء الأصحاب في مثله على تقديم إطلاق دليل التقييد وبه يقيّدون إطلاق دليل الواجب وتكون النتيجة هو وحدة المطلوب.

ثالثها: أن لا يكون لكل من الدليلين إطلاق بأن كانا مجملين أو كانا من الدليل اللبّي فيكونا بالنسبة الى حكم ما بعد الوقت مهملين، فلا بد من الرجوع الى الأصل العملي والأصل الجاري في المقام هو البراءة عن الوجوب خارج الوقت، هذا كله فيما لم يرد دليل خاص يثبت وجوب القضاء خارج الوقت وإن ورد الدليل عليه لابد من الأخذ به، وبعد ورود الدليل عليه وقع البحث في أنّ القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول فقد تكلمنا عنه في بحث الأجزاء فلا نعيد.

(١) قد يقال: بأنّ الأصل الجاري في المقام هو استصحاب الوجوب الذي

وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت فتدبر جيّداً.

فصل الأمر (١)

كان ثابتاً قبل انقضاء الوقت وهو حاكم على إصالة البراءة، فإنه يقال: إن أريد من المستصحب الوجوب الذي كان ثابتاً في الوقت فلامجال لجريانه لعدم بقاء الموضوع الذي هو معتبر في الاستصحاب، ومن أركانه فالحكم ببقاء الوجوب بعد الوقت من إسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر، وإن أريد من المستصحب الوجوب الكلي فهذا أيضاً غير جارٍ لأنه من القسم الثالث من استصحاب الكلي، فإن الوجوب الثابت بعد الوقت مبائن مع الوجوب الذي كان ثابتاً ومقيداً بذلك الوقت.

ثم إن المحقق النائني رحمته الله ذكر صورة أخرى لجريان الاستصحاب وهو جريانه في الشبهة الموضوعية وهو: ما إذا كان وجوب القضاء ثابتاً للمأمور به ولكن شك في الإتيان بالعمل في الوقت وعدمه، هل يمكن إثبات وجوب القضاء باستصحاب عدم الإتيان في الوقت أم لا؟ والماتن رحمته الله أشار الى هذا الاستصحاب في ذيل بحث الأجزاء.

(١) إذا أورد أمر بالأمر مثل قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾^(١) وقوله ﷺ: (مروا صبيانكم بالصلاة)^(٢) هل إنه بمثابة أمر من الأمر الأول للمأمور الثاني أم لا؟ فيه خلاف، ولا ثمرة للبحث إلا ما يدعى من ظهور الحديث في شرعية عبادة الصبي إن قلنا بأنه أمر، ولكن الصحيح: إن شرعية عبادة الصبي ثابتة

(١) سورة طه آية: ١٣٢.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ١٢ ب ٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ح ٥ وهو صحيح الحلبي عن أبي عبد الله ﷺ.

بالأمر بشيء أمر به (١) لو كان الغرض حصوله ولم يكن له غرض في
توسيط أمر الغير به إلا بتبليغ أمره به كما هو المتعارف في أمر الرسل
بالأمر أو النهي وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل يأمره بذلك
الشيء من دون تعلق غرضه به أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً بل بعد
تعلق أمره به فلا يكون أمراً بذلك الشيء كما لا يخفى، وقد (٢) انقذ
بذلك أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به ولا بد في
الدلالة عليه من قرينة عليه.

بنفس إطلاق أدلة التشريع من دون حاجة الى هذا الدليل، والكلام يقع تارة في
مرحلة الثبوت واخرى في مرحلة الإثبات.

(١) هذا كلام في مرحلة الثبوت وهو مختلف؛ لأنه إما أن يكون غرض
الآمر من الأمر حصول ذاك الفعل من المأمور الثاني والآمر الأول واسطة في
التبليغ كما هو حال الأنبياء ﷺ، وإما أن يكون غرضه صدور الأمر من الأمر
الثاني من دون غرض لحصول الفعل أو مع غرض حصوله أيضاً، ففي الصورة
الاولى يكون أمراً وفي الصورة الثانية لا يكون أمراً.

(٢) الكلام في مرحلة الإثبات أنه: لا دلالة للأمر على أنه من القسم الأول
أو من القسم الثاني إلا إذا كانت قرينة على إرادة كل منهما، وذكر في الحقائق:
(الظاهر ثبوت القرينة النوعية على كون الأمر بالأمر على نحو التبليغ أي لوحظ
التبليغ طريقاً لاموضوعاً، وليس جارياً مجرى الأوامر في كون الغرض في
متعلقاتها)، ولعله أراد ﷺ من القرينة النوعية غلبة استعمال تلك الأوامر في التبليغ
على نحو ما ذكره، إلا إن في ثبوتها فضلاً عن حجيتها إشكال.

فصل - إذا (١) ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله فهل
يوجب تكرار ذاك الشيء أو تأكيد الأمر الأول، والبعث الحاصل به؟
قضية (٢) إطلاق المادة هو التأكيد فإن الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلق
بطبيعة واحدة مرتين من دون أن يجيء تقييد لها في البين ولو كان
بمثل مرة أخرى كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر كما
لا يخفى والمنساق من إطلاق الهيئة وإن كان هو تأسيس الطلب
لاتأكيد، إلا إن (٣) الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسوقة
بمثلها ولم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد.

الأمر بعد الأمر

(١) قبل امتثال الأمر الأول هل يحمل الأمر الثاني على التأكيد فلا يجب
تكرار المأمور به أم يحمل على التأسيس ويجب تكراره؟ وقد ورد في الروايات
من هذا القبيل، والكلام يقع تارة في مرحلة الثبوت وأخرى في مرحلة الإثبات.
(٢) هذا كلام في مرحلة الثبوت ولم تكن قرينة على التأسيس بمثل: (مرة
أخرى) أو على التأكيد فإنه يقع التعارض بين إطلاق المادة وإطلاق الهيئة لأن
إطلاق المادة يقتضي حمل الثاني على التأكيد، فمفادها إيجاد الطبيعة وهو
يحصل بفرد منها، ولا يتعلق طلبين بطبيعة واحدة إلا إذا كانت قرينة عليه، وإطلاق
الهيئة يقتضي الحمل على التأسيس لأن إطلاقها يقتضي إنشاء الطلب مستقلاً، وكل
إنشاء يقتضي منشأً مستقلاً، فلا بد من العلاج لهذا التعارض.

(٣) الكلام في مرحلة الإثبات مختلف لأنه تارة لا يذكر لمتعلق التكليف
سبباً مثل أن يقول: أعتق رقبة مرتين، وأخرى أن يذكر له سبباً وهذا على قسمين

لأنَّ السبب المذكور إمّا أن يكون أمراً واحداً وإمّا أن يكون مختلفاً، فالأول مثل أن يقول: إن أفطرت فأعتق رقبة مكرراً، والثاني مثل أن يقول: إن أفطرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فأعتق رقبة، ففي الأولين يحمل على التأكيد وإلا يلزم تقييد إطلاق المادة من دون مقيد، وفي الأخيرة يحمل على التأسيس لورود المقيد لإطلاق المادة لأنَّ كل سبب يقتضي مسبباً، هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالأوامر، والحمد لله ربّ العالمين.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الثاني



مركز تحقيقات كميوتير علوم إرسودي

فصل (١) الظاهر (٢) إنّ النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته وصيغته غير أنّ متعلق الطلب في أحدهما الوجود وفي الآخر العدم فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بـلاتفاوت أصلاً.

معنى النهي

(١) يشتمل المقصد على مباحث عديدة، المبحث الأول في معنى النهي، والكلام فيه يقع من جهات.

(٢) هذه الجهة الاولى من الكلام: وهي إنّ النهي (سواء كان بمادته مثل: نهيتك عن كذا أم كان بصغيته مثل: لا تفعل كذا) كالأمر يدل على الطلب، غايته إنّ المطلوب في الأمر إيجاد الطبيعة وفي النهي تركها، ولهذا يعتبر في النهي ما يعتبر في الأمر مثل لزوم صدوره من العالي.

ويرد عليه نقضاً بالصوم فإنّ المطلوب فيه الترك مع أنّه ليس بنهي، وحلاً: إنّ النهي مثل: (لا تذهب) يختلف عن الأمر مثل: (اذهب) ذاتاً وجوهرأً وإنّ الترك لم يكن جزء لمفهوم النهي كما إنّ الوجود لم يكن جزء مفهوم الأمر، فإنّ كلا من الأمر والنهي مركب من المادة كالذهاب في المثال والهيئة، وكل منهما لادلالة فيه على الوجود ولا على الترك، أمّا المادة فيدل على نفس الطبيعة والهيئة تدل على المعنى الحرفي النسبي، والوجود والعدم معناهما إسمي كيف يمكن أن يكونا

نعم (١) يختص النهي بخلاف وهو إن متعلق الطلب فيه هل هو الكف أو

مدلولين للهيئة، وليس هناك شيء آخر يدل على الوجود والعدم، والصحيح: إن الهيئة في الأمر تدل على النسبة الطلبية وفي النهي على النسبة الزجرية كما هو الحال في الحروف ولا يمكن أن تدل على شيء من المعاني الإسمية.

وذكر سيدنا الاستاذ: إن الأمر تدل على وضع الفعل واعتباره في ذمة العبد والنهي يدل على اعتبار حرمان المكلف عن الفعل وابتعاده عنه لا اعتبار تركه، والشاهد عليه بناء على مسلك العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها إن الأمر يتبع مصلحة في الفعل فيناسب اعتبار الفعل في ذمة المكلف، والنهي يتبع مفسدة في الفعل فيناسب اعتبار حرمان المكلف منه.

وما ذكره لا يخلو من غرابة لأن الكلام في المعنى العرفي والوضع اللغوي، فلا يناسبه الاستشهاد بالمسألة الكلامية خصوصاً وأن تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد اختلافية، نعم ما ذكره يكون لازماً للمفهوم العرفي الذي ذكرناه لا إنه معنى مطابقاً له، فمعنى الأمر: النسبة البعثية ومعنى النهي: النسبة الزجرية والوجود والعدم غير داخلين في مفهومهما، بل يمكن أن يكون بالعكس وإن الأمر قد يدل على الترك مثل (اترك هذا) والنهي قد يدل على الوجود مثل (لا تترك هذا) فالأول أمر والثاني نهى.

(١) الجهة الثانية من الكلام: إنه على تقدير كون معنى النهي الطلب اختلفوا في متعلق الطلب فذهب بعضهم إلى أن الترك حيث أنه أمر عديم لا يمكن أن يكون متعلق التكليف لأن متعلق التكليف لا بد وأن يكون مقدوراً (كما هو المشهور)، والأمر العدمي لا يكون مقدوراً فلا بد وأن يكون المتعلق أمراً وجودياً، فلا بد وأن يكون الطلب متعلقاً بالكف الذي هو بمعنى زجر النفس عن الميل إلى الفعل.

مجرد الترك وأن لا يفعل؟ والظاهر (١) هو الثاني وتوهم (٢) إنَّ الترك ومجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار فلا يصح أن يتعلق به البعث والطلب، فاسد (٣) فإنَّ الترك أيضاً يكون مقدوراً وإلا لما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختيار، وكون العدم الأزلي لا بالاختيار لا يوجب أن يكون

(١) هذا مختاره وهو: إنَّ متعلق الطلب في النهي الترك لأنَّه المتبادر من اللفظ فلا وجه للعدول عن المعنى الظاهر للفظ، واختار هذا القول جماعة من الأعلام.

(٢) هذا هو الوجه الذي ذكره القائلون بالكف للعدول عن المعنى الظاهر، وقد ذكرناه.

(٣) هذا جواب عن الوجه الذي تمسك به القائلون بالكف، وحاصله عدم تسليم كون الترك غير مقدور وإن كان أمراً عدمياً إذ لو كان الترك غير مقدور كان الفعل أيضاً غير مقدور لأنَّ القدرة التي هي: السلطة على الفعل لا بدَّ وأن تكون نسبتها الى كل من الفعل ومن الترك على حد سواء، فلو كان القدرة الى أحدهما دون الآخر، كان ملجأ بالنسبة اليه ولهذا عرّفوا القدرة بأنها: إن شاء فعل وإن شاء ترك، فما قيل من أنَّ العدم غير مقدور لأنَّه أزلي لا يمكن أن يكون متعلق التكليف، فإنَّه بحسب ذاته صحيح لكن بحسب استمراره وبقائه يكون مقدوراً فلا مانع من أن يكلف العبد بأنَّ عدم ذلك الفعل الثابت له أزلاً أبقي ولا تبدل بالوجود، فهو تحت الاختيار وقابلاً للتكليف به ومقدوراً للمكلف.

كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف، ثم (١) إنه لادلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لادلالة لصيغة الأمر وإن (٢) كان قضيتهما عقلاً تختلف ولو مع وحدة متعلقهما بأن يكون طبيعة واحد بذاتها وقيداً تعلق بها الأمر مرة والنهي أخرى ضرورة إن وجودها يكون بوجود فرد واحد وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى.

(١) الجهة الثالثة للكلام: إنه هل لصيغة النهي دلالة على الدوام والتكرار أم لا؟ وقد تقدم هذا البحث في صيغة: (افعل) وتبين أنه لادلالة لها على الدوام كما لادلالة لها على المرة لا من جهة المادة ولا من جهة الهيئة، والكلام في النهي كذلك لا دلالة له فيه بحسب الدلالة اللفظية على التكرار.

(٢) استدرك عما ذكر أن بين الصيغتين فرقاً بحسب الدلالة العقلية وهو إن المطلوب في الأمر إيجاد الطبيعة وهو يحصل بأول فرد منها ويحصل به الفرض ويسقط به الأمر، والمطلوب في النهي ترك الطبيعة ولا يحصل ذلك إلا بإعدام الطبيعة بمالها من الأفراد، فلو أعدم أفرادها إلا فرداً واحداً منها لم يكن معدماً لها بل هو موجود لها، فهذا يصح أن يقال: إن النهي لا يدل على الدوام بالدلالة اللفظية ويدل عليه بالدلالة العقلية.

فما أورده عليه سيدنا الاستاذ بأنه يتم لو كان معنى النهي الزجر وأما بناءً على أنه طلب الترك كما هو مبناه، فمتعلق الطلب هو صرف الترك وهو كصرف الوجود يتحقق بأول ترك فلا يتوقف على ترك الجميع لتحقق صرف الترك بدونه^(١)، غير وارد لأن طلب الترك بمعنى طلب ترك الطبيعة لا صرف الترك ولازم ترك الطبيعة هو إعدامها رأساً ولا يتحقق إلا بترك الجميع.

ومن (١) ذلك يظهر إن الدوام والاستمرار إنما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة [واحدة] غير مقيدة بزمان أو حال فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدرجية، وبالجمله (٢) قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له كانت مقيدة أو مطلقة وقضية تركهما عقلاً إنما هو ترك جميع أفرادها، ثم إنه (٣) لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف أو عدم إرادته بل لابد في تعيين ذلك من دلالة ولو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات فتدبر جيداً.

(١) بعدما ثبت دلالة النهي على ترك الطبيعة المستلزم للدوام والاستمرار إذ لا يتحقق ذلك إلا بإعدام جميع الأفراد التدريجية والدفعية.

(٢) إن ما ذكر من لزوم إعدام جميع الأفراد يتبع مقدار دائرة متعلق النهي إذ قد يكون مطلقاً وغير مقيد بقيد مثل لا تشرب الخمر، وقد يكون المتعلق مقيداً بزمان مثل: لا تأكل الثوم يوم الجمعة، وقد يكون مقيداً مثل: لا تأكل الحامض وأنت مريض، وقد يكون مقيداً بمكان مثل: لا تبع في المسجد فالمطلوب بالنهي هو إعدام أفراد ما أريد من المتعلق.

(٣) هذه الجهة الرابعة من الكلام هي: إنه إذا خالف المكلف النهي وارتكب المنهي عنه هل يجب عليه بعده الاستمرار على الترك فلا يجوز له المخالفة ثانياً؟ أم لا يجب عليه ذلك لسقوط النهي بالمخالفة، فيه خلاف ومبنى الخلاف هو الاختلاف في أن مفاد الصيغة هل على نحو الشمولية وبنحو العموم الاستغراقي فلو قيل: لا تضرب أحداً تنحل هذه القضية الى قضايا متعددة حسب أفراد الخلائق، فهو بمنزلة قوله: لا تضرب زيداً، لا تضرب عمرواً... وهكذا؟ أو إنه على نحو البدلية وبنحو العموم المجموعي (بمعنى إنه لا يوجد إلا نهي واحد)،

فمفاد الصيغة حرمة واحدة متعلّقة بجميع مصاديق الطبيعة، فعلى الأول لا بد من إدامة الترك بعد المخالفة، وعلى الثاني يسقط النهي، ولا يجب الاستمرار بالترك بعد المخالفة.

مختار المتن في المسألة: إنّهُ لا دلالة في الصيغة على كل من الأمرين، فإرادة كل من الاحتمالين تحتاج الى نصب قرينة تدل عليه وإن كانت تلك القرينة: الإطلاق (بشرط أن يكون في مقام البيان من هذه الجهة، ولا يكفي الإطلاق من غير هذه الجهة وبالنسبة الى هذه الجهة لم يكن في مقام البيان)، فإن كان هناك إطلاق من هذه الجهة لا بد من الأخذ به وحمل النهي على الانحلالية؛ لأنّ البدلية تحتاج الى بيان زائد ومؤنة زائدة، وإن لم يكن إطلاق بأن لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة لا بد من التوقف. ويرد عليه: إنّ ما ذكره هنا ينافي ما سيأتي منه من أن مفاد الإطلاق هو: ذات الطبيعة من غير تقييد، وإنّ البدلية أو الاستعراق يحتاج الى قرينة خاصة، ولم يكن شيئاً منهما مفاد الإطلاق.

وللمحقق النائني رحمته في المسألة تفصيل طويل ^(١)، لا حاجة الى ذكره وذكر ما يرد عليه من الإشكال فيه من جهات.

والمشهور: أنّ الأمر بطبعه يدل على البدلية والنهي يدل على الشمولية، ووافقهم السيد الاستاذ وذكر في وجهه: إنّ مقدمات الحكمة في كل من الأمر والنهي على نحو واحد ولكن البدلية في الأمر والشمولية في النهي مستفاد من قرينة عقلية فلو قال صلّ فلا قدرة للمكلف على امتثاله إن كان على نحو الشمولية، خصوصاً مع فرض تزاحم أفرادها الطولية والعرضية الكثيرة بل غير

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٢٩.

فصل - اختلفوا (١) في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه، على أقوال ثالثها: جوازه عقلاً وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض

المحصورة، فهذه القرينة لابد من حملها على البدلية، وذلك بخلاف ما لو قال: لا تشرب الخمر، لا يعقل إرادة البدلية منه إذ ما من سكير إلا وهو تارك لبعض أفراد الخمر في عمره ولو مرة واحدة، فهذا لا يحتاج الى بيان بل يكون لغواً هو من تحصيل الحاصل، فهذه القرينة لابد من حملها على الشمولية كما هو المشهور (١). وهذا هو الصحيح ولا ينافي ذلك دلالة الأمر على الشمولية في بعض الموارد بضميمة قرينة خاصة عليه مثل أكرم العالم، فإن الكلام هو فيما لم تكن قرينة على كل من الأمرين.

اجتماع الأمر والنهي

(١) هذا العنوان هو المشهور، وأورد عليه المحقق النائني رحمه الله بأنه يوهم إن القائل بالجواز لا يعترف بالتضاد بين الحكمين فلذا يقول بالجواز، مع إنه ليس كذلك بل هو يدعي عدم لزوم الاجتماع مع اتحاد المتعلقين، لا إنه يدعي جوازه بعد تسليم الاجتماع فإن استحالة الاجتماع بعد وضوح التضاد بين الحكمين ممّا لا يخفى، فلهذا عدل الى ذكر عنوان آخر وهو: الأمر والنهي المتعلقان بشيئين متحدين خارجاً وجوداً وإيجاباً هل يسري أحدهما الى متعلق الآخر أولاً؟ ومرجع عنوان المشهور الى أن متعلقي الأمر والنهي هل يكون واحداً ويلزم اجتماع الضدين في واحد، أو إن متعلقهما متعدد ولا يلزم اجتماع الضدين؟ ومرجع عنوان النائني الى أنه هل تكون الجهتان تقييديتين أو إنهما تعليليتان؟ وعنوان المشهور أحسن.

في المقصود يُقدّم أمور الأول: المراد (١) بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين بأحدهما كان مورداً للأمر وبالأخر للنهي وإن كان كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاة في المغصوب، وإنّما ذكر هذا لإخراج ما إذا تعدّد متعلق الأمر والنهي ولم يجتمعا وجوداً ولو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى والسجود للصنم لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة والسكون الكليتين المعنويتين بالصلائية والغصبية.

الأمر الأول

(١) هذا الأمر لبيان المراد من (الواحد) المذكور في العنوان فقد ذكر فيه احتمالات بل أقوال، منها: إنّ المراد منه الواحد الشخصي المقابل للواحد الكلي، ومنها: إنّ المراد منه الواحد الكلي بأن ينطبق على الحركة أو السكون الكليان عنوانان كليان سواء كان نوعاً أم جنساً، ومنها: إنّ المراد منه ما يشمل الواحد بالمفهوم أيضاً مثل السجود الشامل مفهوماً للسجدة لله تعالى والسجدة للصنم.

ذكره: إنّ المراد منه هو: اجتماع عنوانين في وجود واحد يكون ذا وجهين ومندرجاً تحت عنوانين شخصياً كان أو نوعياً أو جنسياً، ولا يشمل الواحد بالمفهوم لعدم انطباق ضابط المسألة عليه لعدم إمكان اجتماع سجودين في وجود له وجهان، بل الأمر متعلّق بوجود والنهي بوجود آخر، وهو شامل للواحد الكلي نوعياً كان أو جنسياً، خلافاً للفصول حيث خصّ الواحد بالشخصي.

الثاني: الفرق (١) بين هذه ومسألة النهي في العبادات هو إنَّ
 الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي: إنَّ تعدد الوجه
 والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث يرتفع به
 غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجب بل يكون
 حاله حاله فالنزاع في سراية كل من الأمر والنهي الى متعلق الآخر
 لاتحاد متعلقهما [يتعلقهما] وجوداً وعدم سرايته لتعددتهما وجهاً وهذا
 بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى

وقد يشكل على المتن بأنه على القول بالامتناع لا يصدق عليه: مندرجاً
 تحت عنوانين، لأنَّ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي، فالمجمع وجود واحد
 وعلى القول بالاجتماع هناك وجودان وتركهما انضمامي فلا يصدق عليه: ذا
 وجهين، ولأجله حمل المحقق الثاني رحمته (الواحد) على الوحدة في الإيجاد أي:
 بإيجاد واحد يحصل وجودان أو وجود واحد، ويرد عليه ما ذكرنا من أنَّ
 الاختلاف بين الوجود والإيجاد اعتباري، ولا وجه للحمل على الإيجاد بل لا بد
 من الحمل على وحدة الوجود عرفاً لا بالدقة العقلية.

الأمر الثاني

(١) هذا الأمر لبيان الفرق بين المسألة والمسألة الآتية (اقتضاء النهي
 الفساد)، فإنه قد يصعب وجه الفرق بين الصلاة في الغضب والصلاة فيما لا يؤكل
 لحمه على بعض، مع إنَّ الاصوليين جعلوا الأول من صغريات مسألة الاجتماع
 والثاني من صغريات مسألة النهي في العبادة، وقد اختلفوا في الأول واتفقوا في
 الثاني بالبطلان.

وعقد هذا الأمر لبيان الفرق بين المسألتين فقد ذكروا وجوهاً لبيانه، ابتداءً

فإنَّ البحث فيها في أنَّ النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه اليها، نعم (١) لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة، فانقدح إنَّ الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح، وأمّا ما (٢) أفاده في الفصول من الفرق بما هذه عبارته: ثم اعلم إنَّ الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو إنَّ الأمر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد أو لا؟ أمّا في المعاملات فظاهر وأمّا في العبادات فهو إنَّ النزاع هناك فيما إذا تعلّق الأمر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وإن كان بينهما عموم مطلق

هو بالوجه الصحيح عنده وهو:

إنَّ جهة الفرق بين المسائل وبها تميز مسألة عن الأخرى تابع لجهتي البحث في المسألتين؛ فجهة البحث في هذه المسألة: هل تعدد العنوان موجب لتعدد المعنوي على نحو لا يسري الحكم من أحدهما إلى الآخر في المجمع؟ أي إنهما موضوعان لحكمين من دون أن يلزم اجتماع حكمين متضادين في واحد أم لا؟ بل المعنوي واحد خارجاً ومفهوماً ولا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين، وجهة البحث في المسألة الآتية: هل إنَّ النهي المتعلق بعبادة أو معاملة موجب لبطلانها مع العلم بأنَّ متعلقي الأمر والنهي واحد.

(١) ذكر في هذا الاستدراك: إنّه إذا قلنا بالامتناع مع ترجيح جانب النهي يكون المجمع صغرى مسألة اقتضاء النهي الفساد، فهذه المسألة على ذلك القول تنقح صغرى تلك المسألة.

(٢) العبارة التي نقلها عن الفصول مذكورة في مسألة دلالة النهي على

الفساد وحاصل ما ذكره في مقام الفرق بين المسألتين هو: إنهما يختلفان من ناحية الموضوع، فموضوع البحث في مسألة الاجتماع هو: أن تكون هناك طبيعتان إحداهما تكون متعلقة للأمر والاخرى متعلقة للنهي واجتمعتا في المجمع، وقد تكون النسبة بينهما العموم من وجه، وقد تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق (ومثل للعموم المطلق بما إذا أمر المولى عبده بالحركة ونهاه عن التداني الى محل خاص وتحرك العبد الى ذاك المحل فإنه من موارد الاجتماع) فيبحث هل يكون من اجتماع الضدين، والموضوع في مسألة النهي في العبارة طبيعة واحدة مثل: صلّ ولا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه فاختلف الموضوع في مسألة الاجتماع عن الموضوع في مسألة النهي في العبادة^(١).

وفي تعميم الموضوع للعموم والخصوص المطلق خالف المحقق القمي رحمه الله حيث جعل الفارق بين المسألتين في أن النسبة بين متعلقي الأمر والنهي إن كانت العموم من وجه كانت المسألة من باب الاجتماع، وإن كانت النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق كانت المسألة من باب النهي في العبادة، ووافقه المحقق انثاني رحمه الله في الجملة، وقال: إذا كانت النسبة العموم المطلق مثل: صلّ ولا تغصب بصلاتك، فإن قلنا بلزوم التخصيص فلا اجتماع وإن لم تقل بالتخصيص يلزم تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهي، ثم قال: إنه لا بد أن تكون النسبة العموم من وجه بين الفعلين الصادرين من المكلف كما في مثال الصلاة والغصب، وإذا كانت النسبة العموم من وجه بين الموضوعين فقط ولم تكن النسبة بين الفعلين كما إذا قال: أكرم العالم ولا تكرم الفاسق فلا يكون من مسألة الاجتماع لأن التركيب

وهنا فيما إذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الإطلاق والتقييد بأن تعلّق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد انتهى موضوع الحاجة، فاسد (١) فإن مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات ومعه حاجة أصلاً إلى تعددها بل لا بد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها وعقد مسألة واحدة في صورة العكس كما لا يخفى، ومن هنا انقذح (٢) أيضاً فساد الفرق بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلاً

بينهما يكون اتحادياً فاعتبار النسبة إن تكون العموم من وجه ليس على إطلاقه (١).

(١) هذا جواب الفصول وحاصله: إن الذي ينبغي أن تتميز به مسألة العلم هو: جهة البحث لا الموضوع، فعليه إن كانت جهة البحث واحدة لا بد من عقد مسألة وإن كان الموضوع متعددًا، ولهذا يعقدون في الأصول للاستثناء المتعقب للجمل والغاية المتعقب للجمل والصفة المتعقب للجمل مسألة واحدة، وإن كانت الجهة متعددة يعقدون لكل جهة مسألة وإن كان الموضوع واحداً ويقولون: الأمر ظاهر في الوجوب ومثل: الأمر لا يدل على المرة ولا على التكرار والأمر لا يدل على الفور ولا على التراخي في مسائل متعددة، فالمناط في التمايز هو الاختلاف في الجهة لا في الموضوع.

(٢) هذا فرق آخر بين المسألتين ذكره بعضهم وهو: إن النزاع في مسألة الاجتماع هو في حكم العقل وأنه هل يحكم بالجواز لعدم لزوم اجتماع الضدين

وهناك في دلالة النهي لفظاً فإن (١) مجرد ذلك ما لم [لو لم] يكن تعدد الجهة في البين لا يوجب إلا تفصيلاً في المسألة الواحدة لا عقد مسألتين، هذا مع (٢) عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ كما سيظهر. **الثالث:** إنه (٣) حيث كانت نتيجة هذه المسألة ممّا

في واحد، أو بالامتناع وإنّ اجتماع الضدين لازم؟ والنزاع في مسألة اقتضاء النهي هو في دلالة اللفظ وإنّ لفظ النهي هل يدل على البطلان أم لا؟ فمسألة الاجتماع عقلية ومسألة الاقتضاء لفظية.

(١) هذا هو الجواب عن الفرق وقد أجاب عنه بوجهين أحدهما: إنّ الضابط في الفرق بين المسألتين لا بد أن يكون من ناحية الجهة كما عرفت، فعلى تقدير وجود الفرق المذكور (حيث لم يكن تفاوت من حيث الجهة) لا بد أن يعقد مسألة واحدة يفصل فيها ويقال: الحكم في الاجتماع هو كذا عقلاً وكذا لفظاً ولا عقد مسألتين.

(٢) هذا وجه الثاني من الجواب وحاصله: البحث في مسألة الاقتضاء عقلي أيضاً وليس بلفظي، المدعى إنّ العقل يحكم بالملازمة بين النهي وبين الفساد سواء كان دليل النهي لفظياً أم لئبياً، ومقتضى الاعتبار جعل هذا جواباً أولاً والمتقدم جواباً ثانياً.

الأمر الثالث

(٣) هذا الأمر لبيان إنّ المسألة اصولية، فقد وقع الخلاف فيه على أقوال كما سيظهر، والصحيح: هو إنّ ضابط المسألة الاصولية منطبق عليها وهو: صلاحيتها للوقوع في طريق الاستنباط لأن يستكشف منها الحكم الفرعي مثل

تقع في طريق الاستنباط كانت من المسائل الاصولية لا (١) من مبادئها الأحكامية ولا التصديقية (٢)، ولا من المسائل (٣) الكلامية

الحكم ببطلان الصلاة في المغصوب، هذا هو الضابط الصحيح لتشخيص المسألة عنده والضابط الذي اخترناه في أول الكتاب أيضاً يكون منطبقاً عليها، وهذا المقدار يكفي لعدّ المسألة اصولية وإن انطبق عليها ضابط العلم الآخر لما عرفت من أنه لا مانع من تداخل بعض العلوم في بعض المسائل.

(١) المحكي عن العضدي وشيخنا البهائي: إنَّ المسألة من المبادي الأحكامية لعلم الاصول لانطباق ضابطها عليها، فالمبادي الأحكامية هي ما تبين حالات الأحكام الخمسة ولوازمها مثل أنها هل تكون بين الحكمين مضادة أم لا؟ فإذا اجتمع عنوانان في واحد هل إنَّه بمنزلة عنوان واحد يكون اجتماع الوجوب والحرمة فيه من اجتماع الضدين أم لا؟

(٢) عن تقارير الشيخ ٢٢٢ إنَّ المسألة من المبادي التصديقية لعلم الاصول، وتبعه المحقق النائني على ما في تقاريره في ذلك فقال: فالإنصاف إنَّ البحث في المسألة أشبه بالبحث عن المبادي التصديقية لرجوع البحث فيه الى البحث عمّا يقتضي وجود الموضوع المسألة التعارض والتزاحم^(١)، وذكر المقرر: إنَّ بناء استاذة كان على أنَّ المسألة من مسائل الاصول، ولكنه عدل عنه لعدم انطباق ضابط المسألة الاصولية المقبول عنده عليه وهو: وقوعها كبرى في قياس الاستنباط أي: لا يحتاج معها الى ضم كبرى اخرى، فإنَّه لا ينطبق على محل الكلام لاحتياجه الى ضم كبرى اخرى يثبت الحكم الشرعي مثل اقتضاء النهي الفساد.

(٣) كما قاله بعضهم من جهة رجوع البحث في المسألة الى صحة إنشاء

ولا من المسائل (١) الفرعية، وإن كان فيها جهاتها كما لا يخفى، ضرورة (٢) إن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى يمكن عقدها معها من المسائل إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول وإن عقدت كلامية في الكلام وصح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، وقد عرفت في أول الكتاب إنه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت بإحدهما من مسائل علم وبالأخرى من آخر فتذكر.

حكمين في واحد ذو عنوانين من الشارع أم لا؟ فيكون راجعاً الى ما يتعلق بالمبدأ والمعاد، ولهذا ذكره المحقق الطوسي في التجريد.

(١) قيل إن المسألة فقهية لرجوع البحث فيها الى صحة الصلاة في المغصوب وعدم صحتها.

(٢) هذا جواب الكل وهو إن مجرد صحة عقد المسألة كلامية أو فقهية أو عدّها من المبادي التصديقية أو الأحكامية لا يوجب أن لا تكون المسألة اصولية مع فرض انطباق ضابط المسألة الاصولية عليها، وقد تقدم في أول الكتاب إنه لا مانع من أن تكون في المسألة جهتين كانت بإحدهما من مسائل علم وبالأخرى من مسائل علم آخر.

وناقش سيدنا الاستاذ المحقق النائني رحمته الله في جعله المسألة من المبادي التصديقية لعلم الاصول، وهو: إنه على تقدير تسليم ما ذكره في ضابط المسألة الاصولية نقول: إن الضابط منطبق عليها هنا فإنه على القول بالجواز، لا تحتاج الى ضم كبرى اخرى اليها، نعم على القول بالامتناع يحتاج الى ضم كبرى اخرى اليها، أقول: وينضم اليها مناقشة كبروية من فساد الضابط الذي اختاره، فإن كثيراً من

الرابع: إنّه (١) قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنّ المسألة عقلية ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الإيجاب والتحريم باللفظ كما ربّما (٢) يوهمه التعبير بالأمر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول إلّا إنّه (٣) لكون الدلالة عليهما غالباً

مسائل الألفاظ يحتاج الى ضم كبرى اخرى هي: حجية الظهور أو لزوم تقديم أظهر الدليلين.

الأمر الرابع

(١) بعدما تبين في الأمر السابق كون المسألة اصولية ذكر في هذا الأمر أنّها من المسائل العقلية لعلم الاصول لا من المسائل اللفظية، وقد تقدم عند بيان الفرق بين هذه المسألة ومسألة اقتضاء النهي الإشارة اليه، فالمبحوث عنه هنا: إنّ المجمع الذي له عنوانان هل يجتمع فيه الوجوب والحرمة من دون لزوم اجتماع الضدين أم لا؟ وهذه مسألة عقلية لا علاقة لها باللفظ.

(٢) ذهب بعضهم الى أنّ المسألة من مباحث الألفاظ لعلم الاصول واستدل على ذلك بأمرين أحدهما: إنّ عنوان المسألة ظاهر في ذلك، فالأمر والنهي ظاهران في الطلب بالصيغة على ما عرفت، فيكون راجعاً الى مباحث لفظهما.

(٣) هنا جواب عن الأمر الأول وهو: إنّ اللفظيين وإن كانا يوهمان ذلك إلّا إنّ ذكرهما في العنوان هو من أجل غلبة دليل الوجوب والحرمة بالكتاب والسنة، لا أنّ للفظ خصوصية تقتضي اختصاص المسألة بلفظهما.

بهما كما هو أوضح من أن يخفى، وذهاب (١) البعض الى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً ليس (٢) بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان وأنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، وإلا (٣) فلا يكون معنى محصلاً للامتناع العرفي غاية (٤)

(١) هذا أمر الثاني وهو: إن التفصيل منقول عن المحقق الأردبيلي رحمه الله في شرح الإرشاد أي جواز الاجتماع عقلاً والامتناع عرفاً، ولا وجه للامتناع عرفاً إلا لأجل أن المسألة لفظية، فإن العرف حاكم في موارد الدلالات اللفظية والمفاهيم العرفية.

(٢) هذا جواب عن الأمر الثاني وهو: إنه لا بد من توجيه كلامه بأن المجمع (الصلاة في المغصوب) بالنظر الدقي العقلي متعدد لأن تعدد العنوان مستلزم عقلاً لتعدد المعنوي، وبالنظر العرفي المسامحي واحد، فمقتضى النظر الأول لا بد من البناء على الجواز ومقتضى النظر الثاني لا بد من البناء على الامتناع، فلا علاقة للتفصيل يكون المسألة لفظية، ولولا التوجيه لما كان وجه لامتناع العرف بعد حكم العقل بالجواز.

(٣) هذا وجه الحاجة الى التوجيه وهو: إن الحكم بالجواز أو الامتناع يتبع نظر العقل وهو من مدركاته، وليس للعرف في ذلك نظر إلا أن يحكم العرف بأن ما حكم به العقل من الإمكان لا وقوع له وهذا بعيد عن تفصيله جداً، والحق عدم صحة التفصيل حتى مع التوجيه وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

(٤) هذا توجيه آخر للتفصيل وهو: إن اللفظ بحسب المتفاهم العرفي يدل على أن ما حكم العقل بجوازه لا وقوع له في الخارج، فالصحيح هو ما تقدم من أن المسألة عقلية وليست بلفظية.

الأمر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع فتدبر جيداً.

الخامس (١) لا يخفى إن ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب والتحریم كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر والنهي، ودعوى (٢) الإنصراف الى النفسيتين التعيينيتين العينية في مادتهما (٣)

الأمر الخامس

(١) هذا الأمر لبيان إن جميع أقسام الإيجاب والتحریم داخل في محل النزاع، ولا يختص النزاع بالإيجاب والتحریم النفسيتين العينية كما قاله في الفصول، إذ لا وجه لهذا التخصيص بعد فرض ثبوت الملاك في جميع أقسام الإيجاب أو التحريم نفسياً كان أو غيراً عينيّاً كان أو كفاثياً تعينياً كان أو تخييرياً، كما إن هذا التعميم هو ظاهر إطلاق لفظ الأمر والنهي في كلام الأعلام من دون أن يذكروا مقيداً له، فبعد فرض وجود الملاك في جميع الأقسام يكون التخصيص بلا موجب.

(٢) هذه الدعوى من الفصول لإثبات التخصيص فهو ادعى: إن لفظي الإيجاب والتحریم وإن كانا مطلقين بحسب مادتي الأمر والنهي إلا إن إطلاقهما بحسب المادة منصرف الى خصوص النفسي فلا يشمل الغيرين والى خصوص العيني فلا يشمل الكفائيين والى التعييني فلا يشمل التخييريين.

(٣) هذا جواب الدعوى: إنها غير خالية عن التعسف إذ لا منشأ لها إلا توهم غلبة الاستعمال أو الوجود وهو على تقدير تسليمها لا يوجب الانصراف الناشي منهما تقييد المطلق كما سيأتي تحقيقه في محله.

غير خالية عن الاعتساف، وإن (١) سلّم في صيغتهما مع أنّه فيها ممنوع، نعم (٢) لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمة غير الجارية في المقام لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام وكذا ما وقع في البين من النقض والإبرام مثلاً إذا أمر بالصلاة أو الصوم تخيراً بينهما وكذلك (إذا) نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار فصلّى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاة فيها حالها

(١) إنّنا نسلم اقتضاء إطلاق صيغتي الأمر والنهي الإيجاب والتحريم النفسيتين لا الغريبتين والعينيتين لا الكفائيتين والتعيينيتين لا التخييريتين، إلّا إنّ الكلام في المادة فهو يدّعي إنّ إطلاقها كإطلاق الصيغة يقتضي ذلك ولا وجه لهذا القياس، إلّا أن يدّعي تقييد إطلاق المادة بإطلاق الصيغة، وهذا أيضاً قابل للمنع إذ لم يكن إطلاق الصيغة بتلك المثابة، ثم إنّ ظاهر [مع أنّه فيها ممنوع] إنكار دلالة إطلاق الصيغة على ذلك مع أنّه بنى على ثبوت هذا الإطلاق لها في بحث صيغة الأمر.

(٢) ذكر في هذا الاستدراك: عدم المانع من دعوى حصول التبادر والظهور الإطلاقي لمادتي الأمر والنهي مع ضمنية مقدمات الحكمة في النفسية والعينية والتعيينية لأنّ كل ما يقابل الثلاثة يحتاج الى بيان زائد كما تقدم في بحث (صيغة الأمر) استفاده ذلك من إطلاق الصيغة، إلّا إنّ الكلام في جريان مقدمات الحكمة في المقام مع فرض ثبوت الملاك في جميع الأقسام، وفيما ادّعاه أولاً من دلالة إطلاق لفظي الأمر والنهي على التعميم وما استدركه أخيراً من اقتضاء الإطلاق بضمنية مقدمات الحكمة للتخصيص: شيء من التهافت، وما أدعاه أولاً هو الصحيح فلا وجه لهذا التراجع.

كما (١) إذا أمر بها تعييناً ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع ومجيء أدلة الطرفين وما وقع (٢) من النقض والإبرام في البين فتفطن.

السادس: إنه (٣) ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال بل ربما قيل بأن الإطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال

(١) هذا مثال اجتماع الأمر التخييري مع النهي التخييري، ومخالفة النهي التخييري لا يتحقق إلا بإتيان طرفي التخيير، وإتيان طرف واحد لا يعد مخالفة له وهذا بخلاف الأمر التخييري.

(٢) لا يبعد أن يكون عطفاً على قوله (ودعوى الانصراف) أي: إن ما وقع من النقض والإبرام هنا يكون نظير دعوى الانصراف من عدم خلوه من الاعتساف.

الأمر السادس

(٣) هذا الأمر لبيان عدم اعتبار المندوحة^(١) في محل البحث وإن اعتبرها بعضهم في محل النزاع وذكروا: إنه لو لم تكن مندوحة ولم يكن المكلف متمكناً من إتيان الصلاة في غير المغصوب مثل: ما إذا كان محبوساً فيه كان خارجاً عن مسألة الاجتماع وكان من مصغريات باب التزاحم، بل ادعى بعضهم إن هذا التقييد هو مراد الجميع وإنما لم يذكره كثير منهم اتكالاً منهم على وضوحه، إذ لو طالبه الأمر والنهي عن الصلاة في غير المغصوب في فرض عدم وجود المندوحة كان تكليفاً له بذلك مع عدم قدرة المكلف بالامتثال، وهذا محذور آخر غير محذور الجمع بين الضدين الذي يدعيه القائل بالامتناع.

(١) المراد من المندوحة: السعة والفصحة.

ولكن (١) التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين وعدم الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في دفع [رفع] غائلة اجتماع الضدين أو عدم لزومه، وإن تعدد الوجه [الجهة] يجدي في رفعها [دفعها] ولا يتفاوت [ولاتفاوت] في ذلك أصلاً وجود المندوحة وعدمها ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا

(١) حاصل التحقيق: إن المندوحة لم تكن معتبرة فيما هو المهم في محل النزاع، وتفصيله: إن الكلام يكون في مقامين أحدهما: مقام الجعل وإنشاء الحكم، ثانيهما: مقام الإطاعة وامتنال العبد، والكلام في المسألة هو البحث بحسب مقام الجعل ويقال: هل يصح أن ينشئ المولى إيجاباً وتحريماً لفعل واحد له عنوانين ويعامل معه معاملة الموضوعين المستقلين أم لا؟ وبعبارة أخرى هل يكون الاجتماع مستلزماً لاجتماع ضدين في موضوع واحد أم لا؟ ومدعى الامتناع يقول: إنه في نفسه محال لاستلزامه إنشاء حكمين لموضوع واحد المستلزم لتعلق حب وبغض وإرادة وكراهة بشيء واحد، وهذه المحاذير في نفسها ممتنع مع قطع النظر عن التحسين والتقبيح العقليين، وفي هذا المقام لا يختلف الحال بين وجود المندوحة وعدم وجودها، وبعد الفراغ عن هذا المقام وبينا فيه على الجواز وقلنا بأن تعدد العنوان مستلزم لتعدد المعنون فلا يسري أحد الحكمين لموضوع الآخر لأن التركيب بينهما إنضمامي من حيث أن الجهتين تقيديتان، يقع الكلام في المقام الثاني: إنه هل يتوقف الجواز على وجود المندوحة؟ إذ لو لم تكن مندوحة لما تمكن العبد من الامتنال، وبدونها يلزم التكليف بالمحال وهو قبيح عقلاً.

النزاع، نعم (١) لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلاً لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً ومحالاً كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضاً، وبالجملّة لا وجه لاعتبارها إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال وعدم لزوم التكليف بالمحال ولا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف بالمحال فافهم واغتنم.

السابع: إنّه (٢) ربما يتوهم قارة إنّ (٣) النزاع في الجواز

(١) هذا الاستدراك لبيان أنّ قيد المندوحة معتبر في المقام الثاني وهو إنّه إذا بنينا على عدم لزوم اجتماع الضدين في تعلق الإيجاب والتحریم بالمجمع؛ لأنّه بتعدّد العنوان يرتفع غائلة اجتماع الضدين، فنقول حينئذٍ: الحكم بالجواز يكون مقيداً بوجود المندوحة لأنّ في فرض عدم وجودها لا يكون المكلف قادراً على امتثال التكليفين، وهذا أمر لا يرتبط بما هو محل النزاع في المسألة فلا يحتاج إلى قيد المندوحة.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

الأمر السابع

(٢) تمهيد هذا الأمر لبيان توهمين وقعا في المسألة، وبيان دفعهما.

(٣) هذا هو التوهم الأول وهو: إذا قلنا بأنّ الأحكام متعلقة بالطبائع يصح النزاع في جواز الاجتماع وامتناعه لأنّه بناءً عليه يقع البحث في أنّه هل يجوز تعلق حكمين متضادين بطبيعتين اجتماعاً في مصداق واحد أم لا؟ من جهة أنّ كل طبيعة تقتضي ماهية، وأمّا إذا قلنا بأنّ الأحكام متعلقة بالفرد فلا يصح النزاع فيه في الجواز وعدم الجواز بل لا بد من القول بالامتناع، لاستلزامه تعلق حكمين بواحد شخصي وهو من اجتماع الضدين وإن كان ذا عنوانين.

والامتناع يبتني على القول بتعلق الأحكام بالطبائع وأما الامتناع على القول بتعلقها بالأفراد فلا يكاد يخفى ضرورة لزوم تعلب الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول، واخرى (١) إن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتاً عليه وإن اتحد [اتحداً] وجوداً والقول بالامتناع على القول بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً وكونه فرداً واحداً، وأنت خبير (٢) بفساد كلا التوهمين

(١) هذا توهم الثاني وهو: إن المسألة مبتنية على مسألة متعلقات الأحكام الطبيعة أو الفرد، فعلى القول بالطبائع لا بد من القول بالجواز في المسألة لعدم لزوم محذور اجتماع الضدين في واحد لأن متعلق الأمر طبيعة ومتعلق النهي طبيعة اخرى، غايته: إنهما اجتماعتا في وجود خارجي واحد وهو لم يكن متعلق الحكم فلا يلزم المحذور، وعلى القول بالفرد لا بد من القول بالامتناع في المسألة لأن المفروض إن المصداق الذي كان متعلقاً للأمر هو بنفسه يكون متعلقاً للنهي، وهذا من اجتماع الضدين المحال.

(٢) هذا دفع كلا التوهمين وحاصله: إنه لا ارتباط بين المسألتين، والنزاع هنا صحيح سواء قلنا في تلك المسألة بالطبائع أم قلنا فيها بالفرد، وتوضيح ذلك: إن قلنا بأن تعدد الوجه يقتضي تعدد ذي الوجه لا بد من القول بجواز الاجتماع وإن كان المجمع بحسب الوجود والإيجاد واحد سواء قلنا في تلك المسألة بالطبائع أم قلنا بالفرد، أما على القول بالطبائع فواضح لأن المفروض إن الفعل الخارجي بماله من الشخصات لم يكن متعلقاً لكل من الحكمين بل هو مصداق لكل من المتعلقين، وأما على القول بالفرد فعلى القول بأن تعدد الوجه

فإن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والإيجاد لكان يجدي ولو على القول بالأفراد فإن الموجود الخارجي الموجه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين ويكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين كذلك لا يضر بكون المجمع إثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلا (١) لما كان يجدي أصلاً حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً، فكما إن وحدة الصلاتية والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجوداً غير ضائر بتعددتهما وكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به وفرداً للغصب فيكون منهياً عنه فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين لكونه مصداقاً للطبيعتين فلا تغفل.

مستلزم لتعدد ذي الوجه لم يكن الفعل الخارجي في الحقيقة فرداً واحداً، بل هو فرد لحقيقة وفرد لحقيقة أخرى فهو فردان لحقيقتين اجتماعاً في المجمع، فكما إن وحدة الوجود خارجاً لا يضر بتعدد الطبيعتين كذلك لا تضر بكون المجمع مصداقاً لكل من الطبيعتين.

(١) أي لو قلنا بأن تعدد الوجه لا يجدي لرفع غائلة اجتماع الضدين، فكما يمتنع الاجتماع على القول بالفرد لا بد من القول به على القول بالطبائع أيضاً لأنه على القول بالطبيعة مع عدم كفاية تعدد الوجه لرفع الغائلة يكون المجمع وجوداً واحداً خارجاً، نعم يكون متعدداً ذهنياً وهذا لا يجدي لرفع محذور اجتماع متعلقاً بما تعلق الأمر به، ويظهر ذلك من ملاحظة المثال المعروف في المسألة،

الثامن: إنه (١)

فالصلاة في الدار المنصوبة وإن كانت واحدة وجوداً إلا إنه غير ضائر بتعددتها على القول بالطبيعة، وكذلك على القول بالفرد فإنه بخصوصياته يكون فرداً للصلاة ويكون فرداً للغصب فمن الجهة الاولى يكون الفرد المذكور مأموراً به ومن الجهة الثانية يكون منهياً عنه.

وذكر المحقق النائني رحمته الله: إن هذه المسألة مبتنية على تلك المسألة بناءً على ما هو المسلك المعقول في تلك المسألة وهو: كون النزاع في مسألة الطبائع والفرد في أن الأمر أو النهي هل يسري من الطبيعة الى الخصوصيات والمشخصات على النحو الكلي (أي: خصوصية ما) بحيث تكون تلك الخصوصية داخلية تحت الطلب أم لا؟ والأول هو القول بالفرد والثاني هو القول بالطبائع، أي: إن المأمور به في نظره الطبيعة المعرّاة عن كل خصوصية، فعلى هذا التقرير لتلك المسألة للقول بالفرد لا مجال هنا الى القول بالجواز لأن الأمر تعلق بالطبيعة الموجودة مع المشخصيات ونفسها أيضاً متعلقة بالنهي، وإن قلنا بالطبائع يكون للنزاع مجال^(١) والذي سلكه في تلك المسئلة هو المسلك لنا، فالظاهر إنه على القول بالفرد في تلك المسألة لا بد من القول بالامتناع في هذه المسألة.

الأمر الثامن

(١) هذا الأمر لبيان إن مسألة الاجتماع تختلف عن مسألة تعارض الدليلين وبيان الفرق بينهما: إنه قد يشبه الأمر بين المسألتين فيما كان التعارض بين الدليلين بنسبة العموم من وجه أحدهما يأمر بطبيعة والآخر ينهى عن طبيعة مثل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق، فما الفرق بين حكم العالم الفاسق وبين الصلاة

لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا (١) إذا كان [في] كل واحد من متعلقي الإيجاب والتحرير مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع كي يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى كما يأتي تفصيله وأما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا [يكاد] يكون من هذا الباب ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً إلا بحكم واحد منهما

في الغصب حتى صار الأول صغرى لمسألة التعارض والثاني صار صغرى لمسألة الاجتماع وما الفرق بينهما؟ والكلام تارة يقع بحسب مقام الثبوت والواقع وأخرى بحسب مقام الإثبات والدلالة.

(١) الكلام بحسب مقام الثبوت حاصله: إن كان المناط لكل من الحكمين (الوجوب والتحرير) ثابتاً حتى في مورد الاجتماع أي: يكون مناط الصلاة موجوداً حتى في المغصوب ومناط الغصب أيضاً موجود وإن كان في الصلاة، يكون من صغريات باب الاجتماع (ومن هذه الجهة تشترك مسألة الاجتماع مع مسألة التزاحم)، فعلى القول بجواز الاجتماع يكون المجمع محكوماً بحكمين وعلى القول بالامتناع يكون المجمع محكوماً على طبق أقوى المناطين إن كان وإن كانا متساويين في المناط فيحكم بحكم آخر كالبراءة، وإن لم يكن المناط للحكمين مطلقاً وثابتاً حتى في مورد الاجتماع أي: لم يكن شيء منهما ذا مناط أو كان لأحدهما مناط دون الآخر كان من صغريات باب التعارض.

وحينئذٍ إن كان في مادة الاجتماع أحد الحكمين مشتملاً على الملاك لا بد من ترجيحه، وإن لم يكن أحدهما مشتملاً على الملاك فيتساقتان ويرجع إلى دليل آخر كالبراءة.

إذا كان له مناطه أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز أو الامتناع هذا بحسب مقام الثبوت، وأما (١) بحسب مقام الدلالة والإثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا احرز أن المناطين من قبيل الثاني فلا بد من عمل المعارضة حينئذٍ بينهما من الترجيح أو [و]التخير وإلا فلتعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى مناطاً فلامجال حينئذٍ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً بل لابد من ملاحظة مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة إليها.

(١) هذا هو الكلام بحسب مقام الإثبات والدلالة وهو: إنه إذا احرز إن الدليلين الدالان على الحكمين بنحو العموم من وجه مثل: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق إنه على النحو الثاني (لم يكن المناط موجوداً فيهما مطلقاً حتى في المجمع) يكون من باب التعارض ويعمل فيه عمل المتعارضين من الترجيح إن كان لأحدهما مرجح وإلا فالتخير على ما نسب الى المشهور أو التسايط على ما هو المختار، وإن لم يحرز إنه على النحو الثاني فيكون من باب التزاحم بين المقتضيين فيرجع الى قانون التزاحم (١).

وأما إنه كيف يمكن إحراز المناط في الحكمين أو في أحدهما فسيظهر.

(١) المناط في الترجيح في باب التعارض (كما عرفت في باب التزاحم) على تقديم أقوى الدليلين وإن كان الدليل الأضعف أقوى مناطاً، والمناط في الترجيح في باب التزاحم على الأقوى مناطاً وإن اكن الأضعف مناطاً أقوى دليلاً.

نعم (١) لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب التزاحم فتفطن.

(١) ذكر في هذا الاستدراك: إن ما ذكرناه من لزوم إعمال قانون التعارض فيرجح الدليل الأقوى وإلا فالحكم: التخيير أو التساقط هو فيما لم يمكن التوفيق بينهما عرفاً، وأما إذا أمكن التوفيق بينهما عن طريق المناط فيحكم بأن الأقوى مناطاً هو حكم فعلي والآخر حكم اقتضائي فليقدم على قانون التعارض.

وفيما أفاده  مواقع للنظر أحدها: إنه فيما أفاد في الكلام بحسب مقام الثبوت قصور، لأن ظاهره الانحصار بين أن يكون مورداً للتعارض أو يكون مورداً للتزاحم، مع أن الأمر ليس كذلك توضيحه: إن الصور المتصورة في مورد الحكمين الذين تكون النسبة بينهما العموم من وجه أربعة لأنه: إما أن يعلم بوجود كلا المناطين في المجمع وإما أن يعلم بعدم وجود المناط فيهما وإما أن يعلم بوجود المناط في أحدهما المعين وإما أن يحرز أن المناط موجود في أحدهما الغير المعين، فالصورة الاولى تكون من باب التزاحم، والصورة الرابعة تكون من باب التعارض والمتوسطتان ليستا من التعارض ولا من التزاحم.

ثانيها: إن بين ما أفاده في أول الأمر (إن أحرز عدم وجود الملاك في أحد الحكمين كان من موارد باب التعارض) وما أفاده أخيراً في استدراكه: (إمكان التوفيق العرفي بين المتعارضين بالرجوع الى مرجحات باب التزاحم وتشخيص أقوى مناطاً حتى يحمل على الحكم الفعلي والآخر على الحكم الاقتضائي) تهافتاً.

ثالثها: موارد الجمع العرفي منحصر فيما كان أحد الدليلين أظهر من الآخر بحسب الفهم العرفي، وأما كون أحد الحكمين أقوى مناطاً ليس من تلك الموارد. وأورد عليه المحقق النائني رحمته الله بوجوه غير الوجوه التي ذكرناها أحدها: إن المسألة لا تبني على مقتضيات والملاكات، النزاع يكون جارياً حتى على قول الأشعري المنكر للملاك.

ثانيها: إن عدم ثبوت المقتضي لأحد الحكمين لا يكون من موارد التعارض لأن في فرض العلم بعدم ثبوت المقتضي لأحدهما يعلم بكذبه ويكون من موارد اشتباه الحجة بلا حجة ولا بد من رعاية قانون العلم الإجمالي فيه لا التعارض.

ثالثها: لا طريق لنا لإحراز المقتضي والملاك إلا بالدليل وليس لنا طريق إليه غيره إلا الإلهام والوحي، والدليلان في باب الاجتماع وفي باب التعارض بالعموم من وجه متساويان في الكاشفية، فكيف صار في مثل أكرم العلماء لا تكرم الفاسق من المتعارضين وفي مثل صل، لا تغصب من الاجتماع؟ وإحالاته الى الإجماع كما ترى، فالوجه الصحيح في الفرق هو: إن التركيب في التعارض يكون على وجه الاتحاد وفي مسألة الاجتماع على وجه الانضمام^(١).

والجواب عن الإيرادات أمّا عن الأول: إن الأشعري وإن أنكر تبعية الأحكام للمصالح على ما يقوله العدلية، إلا أنه يقول بأن للحكم مبادي وأغراضاً داعية اليه فللماتن رحمته الله أن يدّعي أنه أراد من المناط ما يعم الأغراض والداعية الى الحكم، وضابط مسألة الاجتماع عنده هو: وجود الدواعي في المجمع للأمر والنهي، ومسألة التعارض على خلاف ذلك.

القاسع: إنه (١) [إذ] قد عرفت أنّ المعتبر في هذا الباب أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع فلو كان هناك ما دل على ذلك من إجماع أو غيره فلا إشكال ولو لم يكن إلا إطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل وهو: إن الإطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً

وأما عن الثاني: فالعلم بعدم ثبوت المقتضي في مورد التعارض لأحدهما يكون حاصلًا من العلم بتنافي الدليلين وتكاذبهما إذ لا ريب في عدم ثبوت المقتضيين في العالم الفاسق، ودعوى ثبوتهما فيه غريبة، وعدم إعمال قانون العلم الإجمالي في مورد تعارض الدليلين هو لأجل دليل خاص ثابت فيه.

وأما عن الثالث: فإنه لم يدع أحد استكشاف الملاك عن طريق الإلهام والوحي، بل هناك طرق لاستكشافه (ذكرناه في بحث التزاحم) منها: مناسبة الحكم والموضوع الذي يرجع إليه هو ﷺ ويظهر ذلك من مراجعة كلماته (١).

وأما ما ذكره ﷺ في مقام الفرق بين البابين وهو: إن كان التركيب بين الدليلين اتحادياً كان من باب التعارض وإن كان انضمامياً فهو من باب الاجتماع، (فسياًتي الكلام فيه) والإيراد الصحيح على ما في المتن هو ما ذكرناه من الوجوه.

الأمر القاسع

(١) هذا الأمر متمم للأمر السابق فإنّ البحث في الأمر السابق كان ثبوتياً، لو أحرز الملاك للحكمين كان من الاجتماع وإن أحرز وجوده في أحدهما الغير المعين كان من باب التعارض، وفي هذا الأمر يكون إثباتياً ونقول: إن أحرزنا بدليل من إجماع وغيره وجود المناط في كل من الحكمين على نحو الإطلاق

على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين [للحكمين] على القول بالجواز إلا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

(أي: حتى في المجمع) فهو من صغريات باب الاجتماع، وإن لم نحرز ذلك بدليل فله صور لأنه تارة يعلم أن الإطلاقين كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي أي: دل دليل الوجوب على ثبوت المصلحة في المتعلق ودل دليل التحريم على ثبوت المفسدة في المتعلق كان من باب الاجتماع أيضاً سواء قلنا بالجواز أو قلنا بالامتناع.

واخرى يعلم بأن الإطلاقين لم يكونا في مقام بيان الحكم الاقتضائي بل في مقام بيان الحكم الفعلي، وحينئذ يبنى على ما هو المسلك في مسألة الاجتماع، فإن قلنا بالجواز فيه استكشافاً وجود المناط في كل من متعلقيهما ويكون من باب الاجتماع أيضاً، إلا إذا علمنا إجمالاً بكذب أحد الدليلين فيكون من باب التعارض، وإن بنينا على الامتناع كان الإطلاقان متنافيين من دون دليل على وجود المقتضي لهما لأنه في صورة الامتناع يعلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين لأن أحد الحكمين لا يكون حكماً فعلياً على الامتناع، فانتفاء فعلية أحد الحكمين كما يمكن أن يكون لأجل المانع عنه مع وجود المقتضي كذلك يمكن أن يكون لأجل عدم المقتضي، وحينئذ يخرج عن ضابط باب التزاحم وينطبق عليه ضابط التعارض.

وأما على القول بالامتناع فالإطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي له يمكن أن يكون لأجل انتفائه اللهم (١) إلا أن يقال [إن] قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر وإلا فخصوص الظاهر منهما، فتلخص (٢): إنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضي في الحكمين كان من مسائل الاجتماع وكلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين ولو على الجواز وإلا فعلى الامتناع

والمحققون (العراقي والأصفهاني والإيرواني رحمهم الله) أوردوا على المتن بأنه: يمكن استكشاف الملاك عن طريق الدلالة الالتزامية لدليلي الأمر والنهي بعد فرض سقوط دالتهما المطابقة في مورد الاجتماع، والدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقة في الحجية، ويرد عليهم: (على تقدير تسليم المبنى) اللازم عليهم أن يعمموا ذلك لجميع موارد تعارض الدليلين مع أنهم لا يقولون به.

(١) هذا الاستثناء عمّا ذكره من لزوم إجراء حكم التعارض إن قلنا بالامتناع في مسألة الاجتماع وهو: إن ذلك فيما لم يكن من موارد التوفيق العرفي أي: لم يكن أحد الدليلين أظهر من الآخر، وأما إذا كان أحدهما أظهر فإنه يحمل على الحكم الفعلي والظاهر على الحكم الاقتضائي.

(٢) هذا ملخص ما أفاده في هذا الأمر وهو: إن علمنا بوجود المناط في متعلق الحكمين في المجمع فهو من باب الاجتماع، وإن علمنا بكذب أحد

العاشر: إنه (١) لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز مطلقاً ولو في العبادات وإن كان معصية للنهي أيضاً وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر إلا أنه لا معصية عليه وأما عليه وترجيح جانب النهي فيسقط به الأمر مطلقاً في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له وأما فيها فلا مع

الدليلين الغير المعين فهو من باب التعارض (سواء قلنا بجواز الاجتماع أم قلنا بامتناعه)، وإن لم يحرز كل من الأمرين فإن قلنا بالجواز في مسألة الاجتماع يكون من باب الاجتماع، وإن قلنا بالامتناع في المسألة فإن كان من موارد الجمع العرفي يحمل الأظهر منهما على الحكم الفعلي والظاهر على الحكم الاقتضائي، وإن لم يكون من موارد الجمع العرفي لا بد من معاملة التعارض بينهما.

وخالف فيما ذكره ما جاء في تقارير الشيخ رحمه الله وهو: لزوم البناء على التعارض إن قلنا بالامتناع، وعلى أنه من باب الاجتماع إن قلنا بالجواز من دون تفصيل في ذلك، وسيأتي في الأمر الثاني من تنبيهات المسألة تنمة لهذا الكلام فراجع.

الأمر العاشر

(١) هذا الأمر لبيان ثمرة النزاع في المسألة وحاصل ما ذكره في المسألة أنه: على القول بالجواز يحصل الامتثال بالإتيان بالمجمع ويحصل الغرض به ويسقط الأمر لذلك (سواء كان الواجب عبادة أم غيرها)، إلا أنه عارض لمخالفته النهي، لأن المجمع متعدد في الواقع وإن كان واحداً في الخارج فيكون حال الصلاة مع الغضب حال النظر الى الأجنبية أثناءها، وعلى الامتناع (إن رجحنا

الالتفات الى الحرمة أو بدونه تقصيراً فإنه وإن كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربة وقد قصدتها إلا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً فلا يقع مقرباً وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عبادة كما لا يخفى، وأمّا إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة بإتيانه فالأمر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يستقرب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمة

الأمر) فأيضاً يحصل الامتثال بالمجمع ويحصل الغرض ويسقط الأمر مع عدم تحقق العصيان لسقوط النهي في الفرض.

وإن رجّحنا النهي فإن كان الواجب توصلياً مثل ما إذا طهر ثوبه أو بدنه بالماء المغصوب فأيضاً يسقط به الأمر لحصول الغرض به وهو الطهارة من الخبث مع أنه عاصٍ لفعلية النهي المتعلق به، إلا إن الفقهاء أفتوا بعدم الإجزاء في بعض التوصليات كتكفين الميت بكفن مغصوب أو دفنه في أرض مغصوبة، أو الاستنجاء بالعظم والروث حيث ذهب جماعة الى عدم حصول طهارة المحل بذلك، وهذه موارد ثبت فيها عدم الإجزاء بدليل خاص.

وإن كان الواجب تعبدياً فإن كان عالماً بالموضوع والحكم فلا إشكال في بطلانها عند الإتيان بالمجمع، وذلك لأنه على تقدير تمشي القربة منه كما إذا كان غافلاً عن الحال تكون المبعوضة مانعة عن التقرب بها، بل هي مبعّدة له، وإن كان جاهلاً بالحكم فتارة لا يكون جهله عذراً بأن كان عن تقصير ففي هذا الفرض تمشي القربة منه بلا إشكال، إلا إن عبادته باطلة من جهة المبعوضة لبناء المشهور على استحقاق الجاهل المقصّر للعقاب، وبهذا يختلف عن القاصر فلا يمكن التقرب بالمبعوض بل هو مبعّد. إن قلت: إن هذه العبادة وإن لم تكن مأموراً بها من جهة

المبغوضية إلا إنَّ للمكلف أن يقصد بها الأمر المتعلق بالطبيعة كما تقدّم نظيره في الضد العبادي، قلت: فرق بين المقام وبين الضد العبادي فإنَّ الضد العبادي هو بنفسه لم يكن مبغوضاً وإنَّما كان ملازماً له، وهذا بخلاف ما نحن فيه فلامصحح له.

واخرى يكون جهله عذراً بأن كان عن قصور كما إذا صلّى في الدار المغصوبة مع الجهل بالحكم قصوراً فالمشهور صحتها، وهنا إشكال وهو: إنَّ المشهور بل لم يوجد خلاف في أن تعارض الدليلين واقتضاء أحدهما وجوب شيء عبادة والآخر حرمة وكانت النسبة بينهما العموم من وجه وكان الترجيح مع دليل الحرمة، فالعبادة تكون باطلة ولا يسقط بها الأمر مطلقاً (علم المكلف بذلك أو جهل قصوراً أو تقصيراً)، وأيضاً بنوا على أنّه إذا اجتمع الأمر والنهي وقلنا بالامتناع يكون من صغريات باب التعارض، ومع ذلك أفقوا بصحة الصلاة في الغصب إذا كان جاهلاً عن قصور مع أنَّ المشهور على الامتناع فكيف يمكن الجمع بين هذين المبنيين.

وفي قوله: لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً الخ محاولة للجواب عن الإشكال ومحصله: أنّه قد تقدّم في الأمر الثامن: أنّه لا يكون المورد من صغريات باب الاجتماع إلا إذا كان مناط الحكمين موجوداً في المجمع، وبهذا يمتاز عن باب التعارض لأنّه في صورة رجحان دليل التحريم في المتعارضين لم يكن للفعل ملاكاً ولا يكون مشتملاً على المصلحة، فمقتضى ما ذكرنا: المجمع في نفسه يكون حسناً وذا مصلحة لأجل عذره، إلا إنَّ الفعل لم يكن مأموراً به فلا يتحقق به الامتناع من باب السالبة بانتفاء الموضوع لسقوط الأمر، فالإجزاء حيثئذٍ من باب حصول الغرض مع حسنه صدوراً وذاتاً.

قصوراً فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً وإن لم يكن امتثالاً له بناءً (١) على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعاً، لا لما هو المؤثر منها [منهما] فعلاً للحسن أو القبح لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله مع (٢) أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وإن لم تعمه بما هي مأمور بها لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضي.

(١) بعد ما ذكر توجيهها لكلام المشهور ذكر توجيهين آخرين له وهذا هو أول التوجيهين وحاصله: إن ما ذكرنا في التوجيه من أن (الإتيان بالعبادة جهلاً بالحرمة قصوراً لم يتحقق به الامتثال ولم يكن المأتي به مأموراً به) يكون مبنياً على أن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات الواقعية التي لا تأثير للعلم والجهل في حصولها لأنها أمور تكوينية، وأما إذا قلنا بأنها تابعة للملاكات المؤثرة في الحسن والقبح ففي هذا الفرض لم تكن الملاكات تكوينية، بل هي تابعة للعلم بالمصلحة والمفسدة فيكون للعلم بالمصلحة تأثيراً في حسن الفعل، وحينئذٍ في فرض جهل المصلي بالغصية أو بالحرمة لا تكون تلك الصلاة متصفة بالقبح ولا مؤثرة في المفسدة فتكون مأموراً بها وصحيحة.

(٢) وهذا ثاني التوجيهين وهو إنه: لا بد من القول بصحة الصلاة في الغضب حال الجهل بالقصوري، وهي مأمور بها وإن قلنا بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، وذلك على نحو ما تقدم نقله عن المحقق الثاني في بحث الترتب من أن العقل لا يرى تفاوتاً في الوفاء بالغرض بين الفرد المبتلى بالمزاحم وسائر أفراد الطبيعة المأمور بها، فالمقتضي للصحة لتلك الصلاة موجودة

ومن هنا (١) انقدح أنه يجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة

غايته: إنَّ البطلان كان لأجل المانع، فمع إتيانها بداعي الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة كان امتثالاً له لأنها من تلك الطبيعة بما هي لا بما أنها مأموراً بها كما تقدم في مسألة الضد.

وأورد المحقق النائني عليه السلام على الوجوه الثلاثة كما يلي أمّا الوجه الأول: فإنَّ الملاك المغلوب بما هو أقوى منه والمكسور بغيره في عالم الجعل والتشريع بحيث كان المنشأ في عالم الثبوت والواقع هو خصوص ما كان واجداً للملاك الغالب، والمقتضي الأقوى لا يصلح أن يكون موجباً للصحة، فإنَّ الموجب لها هو الملاك التام الذي لا يكون مكسوراً بما هو أقوى منه.

وأما الوجه الثاني: فدعوى عدم الحرمة مع الجهل بالحكم من جهة تبعية الأحكام للحسن والقبح الفعلين فهي دعوى التصويب الباطل.

وأما الوجه الثالث: فإنَّ صلاحية الملاك بضرورة الفعل مقرباً إنما تكون في صورة عدم كون المصلحة الموجودة مقهورة للمفسدة الموجودة ومع مقهوريتها لا يصلح العمل للمقربة، وليس حال هذا الفرد كسائر أفراد الطبيعة في نظر العقل، وذهاب المشهور الى الصحة في حال الجهل ليس بهذه الوجوه بل هو لذهابهم الى الجواز لأنَّ التركب بين الصلاة والغصب انضمامي^(١)، وسيأتي الكلام في ذلك.

(١) ممّا ذكرنا من عدم التفاوت في نظر العقل بين الفرد المبتلى بالمزاحم وسائر أفراد الطبيعة فيمكن أن يقصد بها الأمر المتعلق بالطبيعة يتبين أنَّ العمل يكون صحيحاً مجزياً، وإن قلنا باعتبار قصد الأمر في صحة العبادة وعدم كفاية قصد الملاك كما عليه شيخنا البهائي عليه السلام ومال اليه في الجواهر.

العبادة وعدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبة كما يكون كذلك في ضد الواجب حيث لا يكون هناك أمر بقصد أصلاً، وبالجملية (١) مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً وبداعي الأمر بالطبيعة [لامحالة] غاية الأمر إنه لا يكون ممّا تسعه بما هي مأمور بها لو قيل تزاحم الجهات في مقام تأثيرها للأحكام الواقعية

وأما (٢) لو قيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الأحكام لكان ممّا تسعه وامتثالاً لأمرها بلا كلام، وقد (٣) انقذح بذلك الفرق بين ما إذا

(١) محصل الوجه الأخير: إنه في الجهل القصوري بالحكم أو الموضوع لمانع من الحكم بصحة العبادة في المجمع بقصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة لا بالأمر المتعلق بتلك العبادة، فإنها لا تكون مأموراً بها بعد فرض تزاحم الملاك والكسر والانكسار بينها.

(٢) أي: إن ما ذكر من أن الفرد المزاحم يكون مصداقاً للطبيعة بما هي، لا بما هي مأمور بها مبني على وقوع التزاحم بين الملاكات ووقوع الكسر والانكسار بينها إنما يكون في الأحكام الواقعية الإنشائية، وأما إذا قلنا بأن التزاحم يكون في الأحكام الفعلية فالفرد المزاحم يكون مأموراً به لأن حرمة الغصب مع فرض الجهل به لا يكون فعلياً في حقه، فلا يكون مؤثراً في المفسدة فلا يكون له مزاحم في مرتبته الفعلية، والمزاحمة في مرتبة الإنشاء لا أثر لها، فلا يمنع عن وقوعه مأموراً به.

(٣) ممّا ذكر في وجه صحة الصلاة في الغصب جهلاً به قصوراً يتبين الفرق بين مسألة الاجتماع بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي، وبين مسألة تعارض

كان دليل الحرمة والوجوب متعارضين وقدّم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً وبين ما إذا كانا [كان] من باب الاجتماع وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة (١) حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان لموافقته للغرض بل للأمر، ومن (٢) هنا علم إن الثواب عليه من قبيل الثواب على

الدليلين على نحو العموم من وجه مع ترجيح دليل الحرمة أو الأخذ بدليل الحرمة تخييراً عند تكافؤهما، والفرق إنّه: على الأول يكون المجمع واجداً لملاك الصحة بخلاف الثاني فإنّه ليس في مورد الاجتماع إلّا ملك الحرمة ولهذا يكون في الأول مجال للصحة بخلاف الثاني ليس فيه إلّا النهي.

(١) إنّ ما ذكر من وجه الصحة في العمل المأتي به جهلاً قصوراً بالحرمة من أجل كونه وافياً للغرض الموجب للأمر به أو مع قصد الأمر المتعلق بالطبيعة لم ينحصر فيما ذكر من مورد الاجتماع على القول بالامتناع وتقديم النهي، بل له موارد آخر من موارد الجهل بالحرمة أو نسيانها.

(٢) أي: بما ذكرنا من إمكان قصد الأمر المتعلق بالطبيعة يعلم أنّ المأتي به يكون مأموراً به ويعدّ طاعة، فالثواب الذي يستحقّه عليه هو الثواب على الطاعة لأنّه عمل صحيح، وليس عملاً باطلاً يعتقده صحيحاً حتى يكون الثواب الذي يستحقّه يكون ثواب الانقياد إزاء إتيان ما يعتقده موافقة.

الإطاعة لا الإنقياد ومجرد اعتقاد الموافقة، وقد (١) ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المفضوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم إذا كان عن قصور مع أن الجبل لولا الكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر، إذا عرفت هذه الأمور فالحق: هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور

(١) فيما ذكر من الوجه يظهر وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المصوبة ناسياً للغصب أو جاهلاً به أو بحكمه قصوراً مع ذهابهم الى القول بالامتناع في مسألة الاجتماع مع تقديم جانب النهي، وإنما يحكمون بالبطلان فيما لم يكن جهله عذراً لارتفاع الإشكال الذي تقدم.

والمحقق النائني رحمته الله جعل تسالم الفقهاء على الصحة في محل الكلام كاشفاً قطعياً عن بنائهم على الجواز خصوصاً مع تقييدهم بالمندوحة في عنوان المسألة فإنه ينفع للتزاحم، أقول: من حكم المشهور بالصحة في صورة كون الجهل عذراً وبالبطلان في صورة عدم كونه عذراً يظهر إن الحكم المذكور غير مبني على ما هو المختار عندهم في مسألة الاجتماع، بل يكون لكل من الحكمين وجهاً على حدة، خصوصاً بمراجعة كلماتهم يحصل الاطمينان على أن غالبهم يقولون بالامتناع في مسألة الاجتماع، فجعل تسالمهم على الصحة لا يمكن أن يكون كاشفاً عن قولهم بالجواز في المسألة إلا أن يختلف نظرهم في الفقه عن نظرهم في الاصول، وهو بعيد.

وبهذا انتهى الكلام في مقدمات المسألة العشرة، وسيشرع في ذكر أدلة الطرفين مبتدئاً بذكر الدليل لمختاره وهو الامتناع، ومن خلاله يظهر ما هو الحق في المسألة.

وتحقيقه (١) على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات إحداها: إنه (٢) لا ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها الى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان، وإن لم يكن بينهما مضادة ما لم تبلغ الى تلك المرتبة لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائية قبل بلوغهما اليها كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال بل من جهة أنه بنفسه محال فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضاً.

دليل الامتناع

(١) استدل على مختاره (امتناع اجتماع الأمر والنهي مطلقاً) ببرهان مركب من أربع مقدمات، فإن تمت تلك المقدمات يثبت إن اجتماعهما من قبيل اجتماع الضدين الذي هو من المحالات الأولية، لا إنه تكليف بالمحال لعدم قدرة المكلف بالامتناع، وتكليف العاجز قبيح وصدوره من الحكيم محال بالعرض حتى يكون المنكر للحسن والقبح في فسحة عن ذلك وله أن يقول بالجواز، والمهم هو النظر الى تلك المقدمات وهل تكون تامة أم لا؟

المقدمة الاولى

(٢) محصل ما أفاده فيها: إن الأحكام الخمسة التكليفية بأسرها متضادة بعضها مع البعض في مرتبة فعليتها أي: بلوغها مرتبة البعث والزجر الناشئان من الإرادة والكراهة، فإنه يستحيل تعلق الإرادة والكراهة بشيء واحد في زمان واحد وبتبعهما يستحيل أيضاً تعلق المبحث والزجر الفعليان به، ومن أجل هذا

التضاد الموجود بين الحكمين الفعليين يكون اجتماع الأمر والنهي في متعلق واحد من اجتماع الضدين المحال، ومن التقييد بالمرتبة الفعلية يظهر أنه لا مانع ذلك في المرتبة الإنشائية بأن ينشئ الوجوب والحرمة بفعل واحد إذ لا مضادة بينهما في تلك المرتبة لأن الإنشاء خفيف المؤنة كما سيأتي التصريح به في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فلا معاندة ولا مضادة بين الوجودات الإنشائية.

أقول: أمّا ما ذكره من استحالة اجتماع الحكمين الفعليين في واحد فالأمر كما ذكره لأنه يعتبر في الحكم الفعلي أن يكون صالحاً للدعوة، ويستحيل الدعوة الى الفعل الواحد في زمان واحد بالفعل والترك، فما ذكره المحقق الأصفهاني (من عدم التضاد بينهما، وإنما التنافي بينها ينشأ من جهة المنتهى يعني مقام الامتثال وهو لا يوجب التضاد بينها واستحالة اجتماعها في أنفسها لأن التضاد من صفات الأوصاف الخارجية العارضة للأعيان الخارجية كالسواد والبياض، وأمّا الإرادة والكراهة من الصفات النفسانية العارضة للامور الذهنية كما إن متعلقهما هو الوجود الفرصي وما في النفس يستحيل أن يتقوم بما هو خارج عن وافق النفس^(١) فهو في نفسه صحيح إلا أنه لا يجدي لرفع التنافي والتعاند من جهة عدم صلاحيتهما للدعوة.

وأما ما ذكره من عدم وجود التضاد بين الحكمين الإنشائيين لأن الإنشاء خفيف المؤنة فلا مانع من إنشاء الأحكام كلها لموضوع واحد فإنه يتم على المبنى المختار تبعاً لسيدنا الاستاذ في حقيقة الإنشاء (من أنه عبارة عن الإبراز النفساني

(١) نهاية البداية: ج ١ ص ٢٧٠.

ثانيها: إنه (١) لا شبهة في أن متعلق الأحكام إنما هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه و[ما] هو فاعله وجاعله لا ماهو إسمه وهو واضح، ولا ماهو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهنياً لما كان بحذائه شيء خارجاً ويكون خارج المحمول كالملكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية الى غير ذلك من الاعتبارات والإضافات ضرورة أن البعث ليس نحوه والزجر لا يكون عنه وإنما يؤخذ في متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها والإشارة اليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله

والاعتبار)، وأما على مبنى المشهور (من أن حقيقته هو إيجاد المعنى باللفظ بقصد التسبب الى تحقق الاعتبار العقلائي) وكذا على مبناه رحمته (من أن حقيقته هو إيجاد المعنى بوجود إنشائي وإن لم يترتب عليه الاعتبار العقلائي) فالتضاد بين الحكمين ثابت في مرتبة الإنشاء أيضاً.

(١) المقدمة الثانية وهي: إن الأحكام الشرعية لم تتعلق بالأسماء كما هو واضح لأن الملاكات قائمة بالمسميات لا بالألفاظ، كما إنها لا تتعلق بالعناوين المنتزعة من أفعال المكلف لأنها أمور انتزاعية اعتبارية وتصاوير مخترعة في الذهن يعبر عنها بخارج المحمول ^(١)، نعم الأسماء والعناوين مأخوذة آلة للحاظ المتعلق والإشارة اليه بمقدار الغرض والحاجة لا بما هو هو وبنفسه مستقلاً ومع قطع النظر عن المسمى والمعنون، فمتعلق الحكم هو فعل المكلف الذي يصدر عنه

(١) خارج المحمول: هو ما يحمل على الموضوع ويكون عارضاً عليه من دون أن يكون له وجود في الخارج كالإمكان والامتناع فهو يشبه المعقولات الثانوية كالكلية والجزئية في مقابل المحمول بالضميمة الذي يكون له تأصل وما بحذاء خارجاً.

ثالثتها: إنه (١) لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون ولا ينشلم به وحدته فإن المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة [المتكثرة] ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة أصلاً كالواجب تبارك وتعالى فهو على بساطته ووحدته وأحديته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية له الأسماء الحسنى والأمثال العليا لكنها بأجمعها حاكية عن ذلك الواحد الفرد الأحد: عباراتنا شتى وحسنك واحد فكل الى ذاك الجمال يشير

وما هو فاعله وموجده.

وقد سبقت منه دعوى: إن الفعل بوجوده الخارجي لا يكون متعلقاً للحكم لأن ظرف الفعل هو ظرف السقوط لا ثبوت الحكم، كما ذكرنا في فصل متعلقات الأحكام إن المتعلق هو الوجود الفرضي، وعليه تكون الإرادة والكره قائمتين بذلك الوجود، فما ذكره: (إن الأسماء والعناوين لم تكن متعلقات الأحكام) صحيح إلا إن الفعل الخارجي أيضاً لم يكن متعلقاً للحكم.

المقدمة الثالثة

(١) إن تعدد العنوان لم يكن مستلزماً لتعدد المعنون، فلا تنشلم بتعدد العنوان وحدة المتعلق إذ لا مانع من اجتماع العناوين المتعددة لمعنون واحد كالعالم والعاقل والهاشمي يطلق على زيد الذي هو واحد بالوجدان بل نرى اجتماع العناوين المتعددة على بسيط من جميع الجهات وهو الواجب تبارك وتعالى، فإنه مع بساطته ووحدته وأحديته وفردانيته جميع صفات الكمال من الجمال والجلال يصدق عليه حقيقة ويدعى بجميعها له الأسماء الحسنى والأمثال العليا والكبرياء والآلاء، فجميع تلك الأسماء والعناوين تطلق عليه ويشير الى ذاته المقدس ويكون حاكياً عن ذلك الواحد الأحد الفرد الصمد.

هذه المقدمة هي العمدة في الدليل، فالعائنه يحكم بضرس قاطع على أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنونة، والمحقق النائي على العكس من ذلك ويدعي: إن تعدد العنوان موجب لتعدد المعنونة وجعله من مقدمات برهانه على الجواز، وأوضحه بهذا البيان: إن العناوين والمفاهيم إذا كان بينها تباين جزئي لابد أن تتغاير جهة الصدق والانطباق في أحدهما مع ما في الآخر، ولا يستتقص بصفات الباري تعالى شأنه حيث أنه ليس فيه تعدد الجهة لكونه بسيطاً كل البساطة، فإن مقام الباري لاتصل إليه الأوهام، ولا يكون هذا نقضاً للبرهان العقلي الفطري القائم على أن صدق العنوان ذاتياً كان كالإنسان أو عرضياً مثل: (العالم) على شيء لابد أن يكون لجهة تقتضي ذلك.

وجهات الصدق على أربعة أقسام حصراً عقلياً لأنه إما أن تكون جهة الصدق عنواناً مبائناً مع جهة صدق العنوان الآخر، وإما أن لاتكون مبائناً لذلك بل بينهما التساوي يبحث يكون بينهما تلازم في الصدق كالإنسان والضاحك، واللذان بينهما مباينة تارة تكون بينهما منافرة وضدية كالإنسان والفرس، وإما أن تكون بينهما مجرد مغايرة، والمغايرة إما أن تكون من إحدى الجهتين وإما أن تكون من الجهتين كالجنس والفصل وتكون النسبة بينهما العموم من وجه كالعالم والفاسق إذا كانا عرضيين، أو الإنسان والأبيض إذا كان أحدهما عرضاً دون الآخر، وأما كونهما جوهراً فلا يعقل أن تكون النسبة بينهما العموم من وجه بل لابد أن تكون النسبة بينهما التباين الكلي، وجهة الصدق في العرضيين هي مبدء الاشتقاق فجهة الصدق في العالم على زيد هو علمه، وجهة الصدق عليه هو فسقه وهما تعليلتان فجهة عنوان العالم على زيد وعنوان الفاسق عليه تعليلية.

وأما المبادي فمختلفة من حيث إمكان اجتماع بعضها مع بعض في الوجود فإن كانت من مقولة الكيف كالعلم والفسق والحلاوة والبياض فلا يعقل اجتماع بعضها مع بعض في الوجود بحيث يكون مبدأ مجامعاً لمبدء الآخر على وجه يلتصق به ويتحد معه في الوجود، نعم هما يجتمعان في الذات وان كانت من الأفعال كالصلاة والغضب، فيمكن اجتماع المبادي بعضها مع بعض على وجه يكون فعل واحد مصداقاً لمبدئين بحيث يمكن أن يوجد بفعل واحد وبحركة واحدة، فالتركيب بينهما يكون انضمامياً والتركيب الاتحادي يقتضي أن تكون الجهة تعليلية بخلاف التركيب الانضمامي فإن الجهة فيه تقييدية.

فروح برهانه على الجواز: هو إن تعدد عناوين بينهما العموم من وجه كعنواني الصلاة والغضب لا بد أن يكون بين مبدأهما العموم من وجه، ولا بد أن يكون كلاً منهما منتزعا من جهة خاصة محفوظة في مورد الاجتماع والافتراق، ففي مورد الاجتماع لا بد من جهتين تقييديتين مستلزمتين للتركيب الانضمامي وإلا لا يمكن انتزاع عناوين بينهما عموم من وجه.

ومن الغريب: إنه فرّق بين العناوين الاشتقاقية والمبادي في كون التركيب بين المبادي انضمامياً وبين العناوين الاشتقاقية اتحادياً، مع أنه التزم ببساطة مفهوم المشتق كما هو الصحيح، فإذا كان التركيب بين المبادي انضمامياً لا بد وأن يكون بين المشتقات كذلك.

والحق في المقام هو كما ذكره سيدنا الاستاذ من أن كلاً من دعوى الماتن عليه السلام القائل بأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي، والمحقق النائني عليه السلام القائل بأن تعدد العنوان مستلزم لتعدد المعنوي بإطلاقهما غير صحيح، بل لا بد من

التفريق بين موارد هما لأنَّ العنواين إن كانا من الماهيات الحقيقية الخارجية لا محالة يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون، لأنَّ الوجود الواحد لا يكون له إلاَّ ماهية واحدة ويستحيل أن يكون له ماهيتان فاجتماع الماهيتين كاشف عن تعدد الوجود، وإن كانا من الماهيات والعناوين الانتزاعية الاعتبارية التي لا تأصل لها إلاَّ من جهة منشأ انتزاعها كالفوقية والتحتية والمقدمية والمؤخرية فإنَّ تعددها لا يوجب تعدد المعنون، وإن كانت النسبة بينهما العموم من وجه فإنَّ العنوان الانتزاعي لا يلزم أن يكون منشأ انتزاعه من الماهيات المتأصلة، كما لا يلزم أن تكون ماهية واحدة بل قد ينتزع في مورد الاجتماع من ماهية غير التي ينتزع منها في مورد الافتراق، وحيث أنَّ الامور الانتزاعية ليست من الماهيات المتأصلة في الخارج فتعددها لا يستدعي تعدد المعنون خارجاً، فإنَّها قد تنتزع من مبادئ ومناشئ متباينة متعددة فالسقف فوق والسماء فوق والكتاب فوق، وفي الأمثلة جعل الفوق محمولاً بحمل المواطاة هو هو، فالفوقية ليس لها تحقق خارجاً بل التحقق لمنشأ الانتزاع والمنشأ متعدد حسب الفرض، ففي هذه العناوين يكون ظرف العروض فيها الذهن وظرف الاتصاف الخارج كما ذكره الحكماء.

وحيث أنَّ الصلاة والغضب من هذا القبيل فلا بد من ملاحظة منشأ انتزاعهما من الخارج فإن كان حركة واحدة لابدَّ من القول بالامتناع، وإن كان منشأ الانتزاع في كل منهما مغايراً مع الآخر لابدَّ من القول بالجواز.

والصحيح: إنَّه من الأول فلا يصح تعلق النهي به وتعلق الأمر بما ينتزع منه نظير شرب الماء المغصوب فإنَّ الغضب ينطبق على نفس الشرب^(١).

رابعها: إنّه (١) لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤال عن الحقيقة (حقيقته) بما هو إلا تلك الماهية فالمفهوم المتصادقان على ذلك (ذاك) لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة وكانت عليه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده (وأفراده) فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتاً لامحالة، فالمجمع وإن تصادق (تصادقا) عليه متعلق الأمر والنهي إلا أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتاً ولا يتفاوت فيه القول بإصالة الوجود أو إصالة الماهية.

إلا إنّ المحقق النائني رحمته الله على خلاف في ذلك وذكر إنّ متعلق الأمر غير متعلق النهي، فمتعلق النهي من مقولة الأين ومتعلق الأمر الصلاة وهي من مقولة الوضع، ووجود كل مقولة غير وجود المقولة الأخرى إذ لا جامع بين المقولتين فإنّها أجناس عالية ^(١).

والمحقق العراقي رحمته الله أورد عليه إيرادات ^(٢) لا مجال لذكرها، فالحق في المسألة: التفصيل بين الموارد فقد يكون التركيب انضمامياً وقد يكون اتحادياً.

المقدمة الرابعة

(١) هذه المقدمة خارجة عن البرهان (وإنما هي لدفع توهمين) وقبل ذكرهما ودفعهما ذكر مقدمة وهي: إنّ الوجود الواحد لا يكون له إلا ماهية واحدة، بحيث لو سُئل عنه بما الحقيقية لا يقع في الجواب إلا تلك الماهية، ولا يعقل أن يكون له ماهيتان بحيث تكون كل واحدة منهما عين ذلك الوجود بمقتضى أنّ

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٣٩.

(٢) مقالات: ج ١ ص ١٢٦.

ومنه (١) ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على

الطبيعي بمعنى وجود فرد، فعليه لو صدق على الوجود الواحد كالحركة الواحدة ماهيتان كالصلاة والغصب لا يمكن أن يكون كلاهما ماهيته وحقيقته وعينه خارجاً لأن الماهيات متباعدة، بل لابد إما أن يكونا عرضيين حاكيين عن ذات المعروض وعنواناً لها كما هو الحال في العالم العادل بالنسبة الى زيد، أو يكون أحدهما عرضياً والآخر ذاتياً كالإنسان العالم، أو كلاهما ذاتياً وحاكياً لا عن تمام الذات بل عن بعضها كالحيوان الناطق فالحركة الواحدة لا يكون لها إلا ماهية واحدة ونوع واحد وجنس وفصل قريب واحد، بلا فرق في ذلك بين القول بإصالة الوجود أو إصالة الماهية.

وعلى القولين لابد من القول بالامتناع لأن الخارج على كلا القولين واحد غايته إنهم اختلفوا في حقيقته، فبعض على أنه هو الأمر العيني المشار اليه وهو: الوجود، وبعض على أنه هو ما يدركه العقل من المعقولات الأولية من الخارج وهو: الماهية.

(١) هذا هو أحد التوهمين للفصول وهو: تفصيل في المسألة، فقد نسب اليه^(١) ابتناء الخلاف في المسألة على قولي الحكماء من إصالة الوجود وإصالة الماهية، وإنه على الأول لابد من القول بالامتناع في المسألة لتعلق الأمر بالوجود وتعلق النهي به أيضاً فاجتمع حكمان في واحد واقعي، وعلى الثاني لابد من القول بالجواز فيها لأن متعلق الأمر ماهية ومتعلق النهي ماهية أخرى فلا يلزم اجتماع حكمين في واحد.

والجواب: (على تقدير صحة النسبة): إن المفهومين حاكيان عن ماهية

(١) الحقائق أنكر هذه النسبة، ونقل عبارته الصريحة في عدم ابتناء دليل الامتناع على الأصلين المذكورين.

القولين في تلك المسألة كما توهم في الفصول، كما ظهر (١) عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده ضرورة (٢) عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل [تصادق] الجنس والفصل [له] وإنّ مثل الحركة في دار من أيّ مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها وقعت جزء للصلاة أو لا كانت تلك الدار مغصوبة أو لا.

واحدة في الخارج، وقد عرفت في المقدمات: إنّ الوجود الواحد لا يستلزم إلاّ ماهية واحدة، ولا يعقل اجتماع ماهيتين على وجود واحد سواء قلنا بإصالة الوجود أم قلنا بإصالة الماهية، والمفروض إنّ الوجود واحد فلا بد من أن تكون ماهيته أيضاً واحدة.

(١) هذا ثاني التوهمين المنسوب أيضاً إلى الفصول وهو: ابتناء المسألة على أنّ الجنس والفصل هل يكونان متعددين في الخارج أو غير متعددين؟ والعبارة المحكية عن الفصول هكذا: (واعلم: إنّ هذا الدليل يبتني على أصلين أحدهما عدم التمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية في الخارج كما هو المعروف وأما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق فلا يتم الدليل)، فإنّ عطف: (ولواحقهما العرضية) على الجنس والفصل يشمل مثل الصلاة والغصب الذي هو محل الكلام.

(٢) هذا جواب التوهم وهو أنّه: على تقدير القول بتعدد الجنس والفصل فإنّه لا وجه لقياس محل الكلام بهما، لأنّ الصلاة والغصب عنوانان عرضيان انتزاعيان لوجود واحد وهو الحركة في الدار، غصبية كانت أو غير غصبية؟ كانت تلك الحركة جزء للصلاة أم لم تكن جزء لها، وقوله: (ولواحقهما العرضية) لا تشمل مثل الصلاة والغصب الذي يكون التركيب فيهما اتحادياً.

إذا (١) عرفت ما مهّدناه عرفت أنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً بالأحكام لا بعناوينه الطارئة عليه، وإنّ (٢) غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد فإنّ غاية

وللماتن ﷺ تعليق هنا هذا لفظه: (وقد عرفت أنّ صدق العناوين المتعددة لا يكاد تنشلم به وحدة المعنون لا ذاتاً ولا وجوداً غايته أن يكون له خصوصية بها يستحق الاتصاف بها ومحدوداً بحدود موجبة لانطباقها عليه كما لا يخفى وحدوده ومخصصاته لا توجب تعدده بوجه أصلاً فتدبر جيداً).

(١) هذه هي نتيجة القياس الذي ألفه من المقدمات، فمن المقدمات - على تقدير تماميتها - : يلزم في صورة اجتماع الأمر والنهي اجتماع الضدين في واحد لأنّ الأحكام الخمسة مضادة بعضها مع بعض، ومجرد تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون حتى يرتفع به محذور الاجتماع لأنّ المجمع وهو فعل واحد له وجود واحد وماهية واحدة، وإنّ متعلق الحكم هو فعل المكلف لا العناوين والأسماء إذ ليس بحذاء العناوين شيء، وإنما هي آلة للإشارة الى المتعلق الحقيقي وهو فعل المكلف، والمفروض إنّ المشار اليه هو شيء واحد ليس له تعدد، وقد عرفت أنّه صحيح بنحو الموجبة الجزئية.

(٢) هذا إشكال على البرهان وهو في الحقيقة استدلال على الجواز وتقريبه: إنّ ما ادّعيتم من استلزام الاجتماع لمحذور اجتماع الضدين غير صحيح لأنّ الأحكام الشرعية متعلقة بالطبائع لا الأفراد، فمتعلق الأمر في (صلّ) هو: إيجاد الطبيعة ومتعلق النهي في (لا تغصب) ترك الطبيعة، غايته: إنّ الطبيعة

تقريبه أن يقال: إنَّ الطبائع من حيث هي هي وإن كانت ليست إلا هي ولا يتعلق بها الأحكام الشرعية كالأثار العادية والعقلية إلاَّ إنها مقيدة بالوجود بحيث كان [يكون] القيد خارجاً والتقييد داخلًا صالحة لتعلق الأحكام بها ومتعلقاً [متعلق] الأمر والنهي على هذا لا يكونان متحدين أصلاً لا في مقام تعلق البعث والزجر ولا في مقام عصيان النهي وإطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار، أمّا (١) في المقام الأول: فلتعددتهما بما يتعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما بما هو كذلك وأمّا في (٢) المقام الثاني: فلسقوط أحدهما بالإطاعة

المأمور بها والنهي عنها تكون مقيدة بالوجود على حد سائر القيود يكون القيد خارجاً والتقييد داخلًا، وذلك الطبيعة المطلقة لا يمكن أن يتعلق بها الحكم، لأنها من حيث هي ليست إلا هي كما هو الحال في الآثار العقلية والعادية، فإنَّ جميع الآثار لما هو موجود في الخارج لا للطبائع من حيث هي - التي هي وجودات عقلية - لا تكون منشأ لأثر، ومن هذا البيان اتضح أنَّ متعلق الأمر لم يتحد مع متعلق النهي أصلاً لا من ناحية المبدأ (مقام البعث والزجر) ولا من ناحية المنتهى (مقام الإطاعة والعصيان)، فاجتماع الضدين غير لازم أصلاً، وإنَّما يلزم ذلك إن كان المتعلق لهما الفرد.

(١) هذا بيان عدم حصول الاتحاد في مقام المبدأ وهو: إنَّ البعث قد تعلق بطبيعة كما إنَّ الزجر قد تعلق بطبيعة أخرى، غايته: إنَّهما تقارنا في الوجود خارجاً ولا ضير في ذلك لما عرفت من خروج الوجود عن الطبيعتين بما هما متعلقتان، ففي هذه المرحلة من الحكم لم يلزم اجتماع الضدين.

(٢) هذا بيان عدم حصول الاتحاد في مقام المنتهى وإنَّه بعد فرض تعدد متعلق الأمر والنهي ففي مقام الامتثال قد جمع المكلف بسوء اختياره الإطاعة

والآخر بالعصيان بمجرد الإتيان ففي أى مقام اجتمع الحكمان في واحد؟ وأفت (١) خير بأنه لا يكاد يجدي بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجوداً ولا ماهية لا تنشلم به وحدته أصلاً وأن المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات وأنها إنما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبادات لا بما هي على حيالها واستقلالها، كما (٢) ظهر ممّا

والمعصية بفعل واحد وهو الإتيان بالمجمع، وسقط عنه التكليفان أحدهما بالإطاعة والآخر بالعصيان، ففي هذه المرحلة من الحكم أيضاً لم يلزم اجتماع الضدين وليس هناك مقام ثالث اجتمع فيه الضدان.

(١) هذا جواب عن الإشكال وحاصله: إن محذور اجتماع الضدين لازم لامحالة ولم يرتفع بذلك إلا أن ينضم إلى هذا البيان أحد دعويين هما: إن متعلق الحكم هو نفس العنوان لا المعنون، أو إن تعدد العنوان مستلزم لتعدد المعنون، أما الدعوى الأولى فقد عرفت بطلانها في المقدمة الثانية وعرفت أن متعلق الحكم وجميع الآثار العقلية والعادية هو المعنون، والعنوان أخذ آلة للحاظ المتعلق وحاكياً عنه لا بما إنه مستقل في قبال المعنون.

وأما الدعوى الثانية فقد عرفت بطلانها في المقدمة الثالثة من أن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون، لا وجوداً كما هو واضح ولا ماهية لأن الماهية أمر اعتباري تابع للوجود، وحيث ثبت بطلان الدعويين ثبت لزوم المحذور في كلتا المرحلتين (مرحلتى الجعل والامتثال).

(٢) هذا دليل آخر للجواز حُكي عن المحقق القمي رحمته الله وذكر المحقق النائني رحمته الله بتقريب غير التقريب المذكور في المتن، توضيح التقريب المذكور في

حققناه أنه لا يكاد يجدي أيضاً كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي
المأمور به أو المنهي عنه وأنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في
صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار، وذلك (١) مضافاً (٢) الى
وضوح فساده وإن الفرد هو عين الطبيعي في الخارج كيف والمقدمة
تقتضي الإثنية بحسب الوجود، ولا تعدد كما هو واضح، إنه (٣) إنما

المتن: إن المجمع المأتي به أي: (الصلاة في الدار المغصوبة) اجتمع فيه الأمر
الغيري مع النهي النفسي ولا محذور فيه لأن المأتي به فرد للطبيعة المأمور بها،
والفرد مقدمة للطبيعة وليس بعينها، فالمأمور به بالأمر النفسي هو ذات الطبيعة
ويلزم حينئذ اجتماع الأمر الغيري والنهي النفسي، ويكون حكم المجمع حكم
إتيان الواجب بمقدمة محرمة بسوء الاختيار كركوب الدابة المغصوبة للحج.

وقد تقدم في بحث مقدمة الواجب إن الإتيان بالواجب مع مقدمة محرمة
يسقط أمره بذلك وإن كان بسوء اختياره وعدم انحصار المقدمة، غايته إنه
مرتكب للحرام إن لم تكن المقدمة متحصرة وفي صورة الانحصار تقع المزاخرة
بين حرمة المقدمة ووجوب ذي المقدمة، فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب
التراحم.

(١) هذا جواب عن الدليل بوجهين.

(٢) الوجه الأول من الجواب: إن ما ادّعي من مقدمة الفرد للكلّي باطل
فإن الفرد عين الكلّي لأن المقدمة تقتضي الإثنية بحسب الوجود لأن المقدمة
علة لذيها وإثنية العلة والمعلول بديهية، فكون الفرد مقدمة للطبيعة غير معقول.

(٣) هذا وجه الثاني وهو: على تقدير تسليم مقدمة الفرد للكلّي نقول: إن
الاستدلال متوقف على كون المجمع فرداً للماهيتين، وهو ممنوع وإنما هو فرد
لماهية واحدة، فإجراء حكم المقدمة المحرمة عليه بلاوجه.

يجدي لو لم يكن المجمع واحداً ماهية وقد عرفت بما لا مزيد عليه إنه بحسبها أيضاً واحد.

ثم إنه قد أستدل على الجواز بامور (١): منها: إنه لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره وقد وقع كما في العبادات المكروهة كالصلاة في مواضع التهمة (٣) وفي الحمام،

(١) ذكر منها أمرين.

(٢) الأمر الأول من الاستدلال مركب من مقدمتين بصورة القياس الشرطي الذي يثبت فيه بطلان المقدم عن طريق بطلان التالي، وصورته هكذا: لو لم يجز اجتماع الأمر والنهي لما وقع نظيره ولكن قد وقع نظيره فجاز الاجتماع لأن الشرطية لزومية، وثبوت الملازمة بين المقدم والتالي مسلم.

أما الملازمة فلأن الامتناع هو بحكم العقل من باب استحالة اجتماع الضدين والتضاد يكون بين جميع الأحكام، فإذا وقع الاجتماع بين حكيمين (غير الوجوب والحرمة) لزم جوازه بينهما أيضاً لأنه ثبت بذلك عدم لزوم اجتماع الضدين، وحكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

وأما بطلان التالي: فإن اجتماع الإيجاب أو الاستحباب مع الكراهة، واجتماع الإيجاب أو الاستحباب مع الإباحة أو مع الاستحباب واقع في الأحكام الشرعية بكثرة.

(٣) كهُمزة على وزن (فُعلة) وفيها احتمالان أحدهما: إرادة المواطن التي تستخف فيها الصلاة كمعاطن الابل ويكون عطف الصلاة في الحمام عليها من عطف الخاص على العام، ثانيهما: إرادة الأماكن التي يتهم الإنسان في الدخول فيها كبيوت الخمر والعهر وأمثالهما، ولا يبعد أن يكون مراده ﷺ الاحتمال الأول وإن كان الثاني أقرب لظاهر اللفظ لأن صحة الصلاة في تلك الأماكن مشكل لا يصح أن يكون مثالاً للعبادات المكروهة.

والصيام (١) في السفر وفي (٢) بعض الأيام، بيان الملازمة إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجدياً في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكمين آخرين في مورد مع تعددها لعدم اختصاصهما من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد بداهة تضادها بأسرها والتالي باطل لوقوع اجتماع الكراهة والإيجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمام والصيام في السفر وفي عاشوراء ولو في الحضر واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار، والجواب (٣) عنه: أمّا إجمالاً فبأنه (٤) لا بدّ من

(١) هذا مثال لاجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الحرام، بناءً على أنّ محل الكلام يعم الحرمة التشريعية فالصيام في السفر حرمة تشريعية وليست بذاتية كما هو التحقيق.

(٢) اجتماع الواجب أو المستحب مع الكراهة مثل: صوم الواجب أو المستحب في يوم عاشوراء، واجتماعهما مع الحرمة مثل: صومهما في يوم العيدين.

(٣) أجاب عن الدليل أولاً بجواب إجمالي بيانين وثانياً بجواب تفصيلي وأجاب المحقق النائني رحمه الله إجمالاً ببيان ثالث على طبق نظره وهو لا بدّ أن تكون النسبة بين متعلقي الأمر والنهي العموم من وجه، والموارد التي ذكرت في الدليل تكون النسبة بين متعلقي الحكمين العموم والخصوص المطلق فلا ينبغي جعلها من موارد الاجتماع (١).

(٤) هذا بيان الأول للجواب الإجمالي وقد ثبت في محله إن الدليل الظني

التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة ممّا ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع ضرورة إنّ الظهور لا يصادم البرهان مع أنّ (١) قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ولا يقول الخصم بجوازه كذلك بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين وبوجهين فهو أيضاً لا بدّ من التفصّي عن إشكال الاجتماع فيها لاسيما إذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة التي لا بدّ لها فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلاً كما لا يخفى،

لا يصادم الدليل القطعي، فإذا اتفق ما ظاهره كذلك لا بدّ من رفع اليد عن الدليل الظني وتأويله على نحو ترتفع المناقاة بينه وبين ذلك الدليل القطعي، ولذلك نظائر سيأتي الإشارة الى بعضها في بحث القطع، ومحلّ الكلام من تلك الموارد فاستحالة اجتماع الضدين من البديهيات بحكم العقل وثبوت التضاد بين الأحكام الخمسة كلها أيضاً ثابت بالقطع كما تقدم، فإذا عثرنا على موارد ظاهرها على خلاف ذلك لا بدّ من رفع اليد عن ذلك الظاهر، وتوجيهه على نحو ترتفع المناقاة بينه وبين البرهان العقلي القطعي.

(١) البيان الثاني للجواب الإجمالي هو: إنّ جميع الموارد التي ذكرت في الدليل كلّها خارجة عمّا هو محلّ الكلام في المقام، فإنّ محلّ الكلام هو ما إذا اجتمع الأمر والنهي في واحد له عنوانان وجهتان، وتلك الموارد كلها ذات جهة واحدة وعنوان واحد وقد تعلق به حكمان، فالقائل بالجواز أيضاً لا يقول بجوازه فهو مكلف بالجواب عنه كالقائل بالامتناع، خصوصاً العبادات المكروهة التي لا بدّ لها كصوم يوم عاشوراء، فهو على خلاف ما اشترطوا به في المسألة من اعتبار المندوحة في مورد البحث، وهذا أيضاً إشكال آخر يجب الإجابة عنه.

وأما تفصيلاً فقد اجيب عنه بوجوه يوجب ذكرها بما فيها من النقض والإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الإشكال فيقال وعلى الله الإتكال: إن (١) العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام أحدها (٢) ما تعلق به النهي بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات، ثانيها: ما تعلق (٣) به النهي كذلك ويكون له البدل كالنهي عن الصلاة في الحمام، ثالثها (٤): ما تعلق به النهي

(١) هذا شروع في الجواب التفصيلي عن الدليل وقد توسّع من خلالها البحث عن العبادات المكروهة، وحيث أنّ تلك العبادات لم تكن على نسق واحد بل هي مختلفة بحسب مالها من الخصوصيات ومن أجلها تختلف الإجابة عنها، فلا بد من استقصاء صورها وأقسامها حتى تسهل الإجابة عن جميعها، فقال ﷺ إنّها على ثلاثة أقسام [ومع التنبيه على ما في الأقسام من الخصوصيات يتبين عدم تمامية الدليل].

(٢) القسم الأول: أن يكون النهي متعلقاً بذات العبادة لا بما هو مجامع معها أو ملازم لها خارجاً، ولا بدل لها كصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة، وهي التي لم يرد فيها نص بالخصوص، واستحبابها يكون من باب «إن الصلاة خير موضوع» وهي مكروهة إذا أتى بها فيما بين صلاة الصبح وطلوع الشمس أو بين صلاة العصر وغروب الشمس.

(٣) القسم الثاني من العبادات المكروهة: ما تعلق النهي التنزيهي بذات العبادة مع وجود البدل لها كالصلاة في الحمام، فإن لها بدل وهي الصلاة في الدار أو في المسجد.

(٤) القسم الثالث من العبادات المكروهة: ما تعلق النهي بما هو مجامع مع

لابذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة بناءً على كون النهي عنها لأجل اتحادها مع الكون في مواضعها، أمّا القسم (١) الأول فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً ومع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك إمّا لأجل (٢) انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض وإن كان مصلحة الترك أكثر فهما حينئذٍ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين

العبادة أو ملازم لها خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة، فإنّ الكون فيها مبغوضة وهو خارج عن حقيقة الصلاة ولكنه متحد معها أو ملازم لها.

(١) حاصل توجيه النهي في القسم الأول: إنّ النهي في نفسه وإن كان ظاهراً في التحريم إلاّ أنّه لا بد من حملّه على التنزيه في هذا القسم للقرينة العقلية وهي: عدم اجتماع التحريم مع صحة العبادة المفروضة هنا، فالمقصود من النهي الإشارة الى أرجحية الترك من الفعل، ولا بد من أن يكون الوجه في النهي التنزيهي أحد وجوه ثلاثة.

(٢) هذا وجه القسم الأول وهو: إنّ النهي التنزيهي قد تعلق بالعبادة من أجل انطباق عنوان ذي مصلحة على تركها، ففي المثال قد تعلق النهي بصوم يوم عاشوراء من جهة انطباق عنوان مخالفة بني امية على تركه، حيث كانوا يصومون ذلك اليوم تيمناً وابتهاجاً بقتل سيد الشهداء روجيه فداه، مع أنّ نفس الفعل عبادة ذو مصلحة، فتكون المصلحة في الفعل وفي الترك من المستحبين المتزاحمين ولا بد من تقديم الأهم على المهم والأهم هو: ترك الصوم، ويمكن استكشافه من مداومة الأئمة عليهم السلام عليه فيقدم على الفعل، ولكن الفعل بعد باقي على ما كان

فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم [أهمية] في البين وإلا فيتعين الأهم وإن كان الآخر يقع صحيحاً حيث أنه كان راجحاً وموافقاً للغرض كما هو الحال في سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات وأرجحيته (١) الترك من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة فيه أصلاً كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته ولذا لا يقع صحيحاً على الامتناع فإن الحزازة والمنقصة فيه مانعة

عليه من المصلحة والرجحان الذاتي ومحصلية الغرض، كما هو الحال بالنسبة الى جميع موارد التزاحم من الواجبات والمستحبات، فإن أتى المكلف بتلك العبادة كانت صحيحة ومحصلة للغرض ومسقطه للأمر بحسب أحد الوجوه الثلاثة التي تقدمت في بحث الضد عمدتها: **القرتب**.

ويبقى هنا سؤال وهو: لماذا فرض المصلحة في العنوان المنطبق على الترك ولم يفرضها في نفس الترك، وللجواب عنه ذكرنا وجوهاً أحدها: إن الترك أمر عدمي يستحيل أن يكون له أثر وجودي فلا يمكن أن يترشح الوجوب من العدم، ثانيها: إنه إذا كانت المصلحة في الترك كان الفعل الذي هو نقيضه مرجوحاً، مع أن المفروض رجحان الفعل وصحته عبادة، وثالثها: إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام (الترك) فإن كان الترك نفسه ذا مصلحة كان مأموراً به، ولازمه أن يكون نقيضه وهو الفعل منهياً عنه وهذا ينافي الاتفاق على صحة الفعل عبادة.

(١) إن قلت: إن محل الكلام الذي فرض فيه أرجحيته مصلحة الترك على مصلحة الفعل لا يصح قياسه بالمستحبات المتزاحمة، فإن فرض تزاحم المستحبات فيكون في فعل كل من المتزاحمين مصلحة راجحة على تركه فلا مانع من التقرب بكل منهما، وحيث أن المفروض في محل الكلام وجود مصلحة في

الترك مساوية أو راجحة على مصلحة الفعل فلا يمكن التقرب بالفعل.
قلت: إنَّ مصلحة الترك في محل الكلام وإن كان أرجح من مصلحة الفعل على ما ذكر إلاَّ إنَّ ذلك لا يمنع عن التقرب بالفعل، وإنَّما المانع عن التقرب ما إذا كان في الفعل منقصة وحزازة ومفسدة فلذلك نقول ببطلان العبادة في صورة الاجتماع بناءً على القول بالامتناع، فإنَّه يكون الفعل في الفرض ذا منقصة وحزازة مانعة عن التقرب به وليس الأمر في محل الكلام كذلك لأنَّ الفعل على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض وليس فيه ما يمنع التقرب به فلا يختلف عن الفعل الذي لا يكون تركه أرجح من الفعل، وبالجمله إنَّ كل عمل عبادي إذا لم يكن فيه نقص فهو صالح لأن يتقرب به وإن كان فيه نقص لا يمكن التقرب به، وهذا الجواب موافق لتقريرات الشيخ رحمه الله.

وللماتن رحمه الله تعليق هنا هذا متنه: (ربما يقال: أنَّ أرجحية الترك وإن لم توجب منقصة وحزازة في الفعل أصلاً إلاَّ إنَّه يوجب المنع منه فعلاً والبعث الى الترك قطعاً كما لا يخفى، ولذا كان ضد الواجب [بناء على كونه مقدمة له] حراماً ويفسد لو كان عبادة مع أنَّه لاحزازة في فعله، وإنَّما كان النهي عنه وطلب تركه لما فيه من المقدمية له وهو على ما هو عليه من المصلحة فالمنع عنه لذلك كافٍ في فساد له لو كان عبادة. قلت: يمكن أن يقال: أنَّ النهي التحريمي لذلك وإن كان كافياً في ذلك بلا إشكال إلاَّ إنَّ النهي التنزيهي غير كافٍ إلاَّ إذا كان عن حزازة فيه، وذلك لبداهة عدم قابلية الفعل المتقرب منه تعالى مع المنع عنه وعدم ترخيصه في إرتكابه بخلاف التنزيهي عنه إذا كان لا لحزازة فيه بل لما في الترك من المصلحة الراجحة حيث أنَّه معه مرخص فيه وهو على ما هو عليه من الرجحان والمحبوية

له تعالى ولذلك لم تفسد العبادة إذا كانت ضد المستحبة أهم اتفاقاً فتأمل).
وأورد عليه المحقق النائني رحمته بأن إجراء قواعد التزامهم إنما يصح إذا كان المتزامان ممّا لهما ثالث بحيث يتمكن من تركهما معاً، فإنه بعد امتناع تعلق الطلب التعيني بكل منهما لعدم القدرة على امتثالهما يتعلق بهما الطلب التخيري ويكون صالحاً للدعوة إلى إتيان أحدهما، وأمّا إذا كانا ممّا لا ثالث لهما كالنقيضين والضدين اللذين لا ثالث لهما، فإنه لا يعقل تعلق الطلب التخيري بهما بعد امتناع تعلق الطلب التعيني بكل منهما لأنّ المكلف لا بد أن يأتي بأحدهما ولا يستطيع التخلف عن ذلك، فلا يصلح الطلب التخيري في مثله للداعوية بعد فرض كون الإتيان بأحدهما قهرياً، فالخطاب التخيري بهما يكون لغواً ومحل الكلام من هذا القبيل، فإنّ الفعل والترك نقيضان فإذا كانت المصلحة في أحدهما أرجح تعيّن للإتيان به ولا يكون الآخر صالحاً للتقريب به، فقياس ما نحن فيه بباب التزام بين المستحبين مع الفارق^(١).

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ بأنّ عدم جريان حكم التزام بين ما لا ثالث لهما صحيح إلاّ أنّه أجنبي عن محل الكلام لأنّه من التزاممين الذين يكون لهما ثالث؛ لأنّ الراجح هو حصّة من الطبيعي وتلك الحصّة هي العمل بقصد القرية، فالفعل المشتمل على المصلحة هو الصوم مع قصد القرية والترك المشتمل على المصلحة أيضاً هو ترك مطلق الإمساك، فإنّ في الإفطار خارجاً مخالفة لبني أمية وبينهما واسطة وهو الإمساك بدون القرية وهو ليس براجح، فالمكلف متمكّن من ترك كلا الراجحين، فلا مانع من ثبوت الأمر التخيري بالإفطار والصوم مع قصد

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ٣٦٤.

عن صلاحية التقرب به بخلاف المقام فإنه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث خرازة فيه أصلاً وإمّا (١) لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت إلا في أن الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي بل بالعرض والمجاز، فإنما يكون في الحقيقة متعلقاً بما يلزمه من العنوان بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة كما في سائر المكروهات

القربة وترك الثالث وهو الإمساك بدون قصد القربة (١).

(١) الوجه الثاني من وجوه ترجيح الترك هو: أن يكون الترك ملازماً لعنوان يكون فيه مصلحة من دون أن يكون ذلك العنوان مطبقاً على الترك، مثل أن يكون ترك الصوم في يوم عاشوراء ملازماً لحال الحزن والعزاء لمصاب سيد الشهداء صلوات الله عليه الذي فيه مصلحة عظيمة، وفرق هذا الوجه مع سابقه: إن في الوجه السابق يكون عنوان (ذي مصلحة) مطبقاً على نفس الترك ويكون مطلوباً حقيقة، وفي هذا الوجه يكون الترك ملازماً لما فيه المصلحة، فهو ليس بمطلوب حقيقة وإنما يكون مطلوباً مجازاً والمطلوب الحقيقي هو ذاك الملازم، فعلى الوجه الأول يكون حال تلك العبادة حال سائر المكروهات من دون فرق بينها وبين سائر المكروهات، إلا في جهة واحدة وهي إن المكروهات ناشئة عن خرازة ومنقصة في نفس الفعل، وهذا يكون ناشئاً عن رجحان في الترك من دون خرازة في الفعل، والجامع للوجهين: إن النهي فيهما على حقيقته مولوي ولكنه ناشئ عن مصلحة في الترك أو فيما يلزمه لا عن مفسدة في الفعل، فالفعل

من غير فرق إلا إن منشأه فيها حزازة ومنقصة في نفس الفعل وفيه رجحان في الترك من دون حزازة في الفعل أصلاً غاية الأمر كون الترك أرجح، نعم (١) يمكن أن يحمل النهي في كلا القسمين على الإرشاد الى الترك الذي هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الأرجح وأكثر ثواباً لذلك وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز فلا تغفل، وأمّا القسم (٢) الثاني فالنهي فيه يمكن (٣) أن يكون لأجل ما ذكر في القسم الأول

على ما هو عليه من المصلحة من دون أي منقصة فيه، غايته إنه تفوته مصلحة الترك إلا إن ذلك لا يضر بصحته.

(١) هذا وجه الثالث من وجوه ترجيح الترك ذكره بصورة الاستدراك وهو: أن يحمل النهي على الإرشاد الى وجود مصلحة في نفسه أو في ملازمه أكثر من مصلحة الفعل من دون أن يكون هناك طلباً أو زجراً مولوياً، فيكون النهي (على خلاف الوجهين المتقدمين) عن الفعل حقيقياً.

ومن هذه الوجوه الثلاثة يظهر عدم لزوم اجتماع الضدين في هذا القسم من العبادة المكروهة إمّا لتعدد المتعلق كما في الوجهين السابقين أو لعدم ورود نهى مولوي كما في الوجه الأخير.

(٢) هذا توجيه النهي في القسم الثاني من العبادات المكروهة (ما كان النهي متعلقاً بذات العمل وكان له بدل كالصلاة في الحمام).

وتوجيه الكراهة فيها يكون بوجهين.

(٣) الوجه الأول: أن يكون بنحو توجيه القسم الأول بدعوى أن في الترك مصلحة راجحة على مصلحة الفعل بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة وهي أن يكون

طابق النعل بالنعل كما يمكن (١) أن يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها لأجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما في الصلاة في الحمام، فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجاً وان لم يكن نفس الكون في الحمام (في الصلاة) بمكروه ولا حزاة فيه أصلاً بل كان راجحاً كما لا يخفى، وربما يحصل لها لأجل تخصصها بخصوصية شديدة الملائمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والأمكنة الشريفة وذلك لأن الطبيعة المأمور بها في حدّ نفسها إذا كان مع تشخص لا يكون

النهي مولوياً متعلقاً بالفعل لانطباق عنوان ذي المصلحة على الترك مثل عنوان الاستخفاف بالصلاة، أو لكون الترك ملازماً لما فيه المصلحة، أو يكون إرشاداً الى أن في الترك أو ملازمة مصلحة أكثر من مصلحة الفعل لأن في بدله يكون التوجه والإقبال أكثر منه.

(١) هذا وجه الثاني وهو كون النهي إرشاداً الى حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها من أجل تشخصها بمشخص غير ملائم مع طبيعة الصلاة من دون أن يكون في الكون في الحمام منقصة كما هو الحال في موضع التهمة على ماسيجي، توضيحه: إن التشخيصات سهماً في زيادة المصلحة المتعلقة بالطبيعة ونقصها لأن للطبيعة المأمور بها (كالصلاة) يكون مقداراً من المصلحة والمزية، إلا إن المأتي به منها دائماً يكون ملازماً مع مشخص مؤثر في المصلحة والملاك زيادة ونقصاً، فقد يكون للمأتي به مشخص لا يكون ملائماً مع طبيعة الصلاة ولا غير ملائم معها (كالصلاة في الدار)، وقد يكون له مشخص ملائم مع طبيعتها (كالصلاة في المسجد)، وقد يكون له مشخص منافر مع تلك الطبيعة (كالصلاة في الحمام)،

[معه] له شدة الملائمة ولا عدم الملائمة لها مقدار من المصلحة والمزية كالصلاة في الدار مثلاً وتزداد تلك المزية فيما كان تشخصها (بشخصه) بما له شدة الملائم وتنقص فيما إذا لم تكن له ملائمة، ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد أخرى ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيته فيها إرشاداً إلى ما لانقصان فيه من سائر الأفراد ويكون أكثر ثواباً منه ولعل (١) هذا مراد من قال: (إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثواباً) ولا يرد (٢) عليه بلزوم اتصاف

فهذه التشخيصات قد تؤثر في حصول زيادة في المصلحة وقد تؤثر في حصول نقصان فيها وقد لا يكون لها تأثير في زيادة الثواب ولا نقصانها، وعلى هذا الوجه يكون النهي إرشاداً إلى تشخص هذا الفرد بتشخص غير ملائم مع الطبيعة حتى يأتي بفرد منها غير متشخص بتلك الخصوصية.

(١) اشتهر عند الأصحاب: إن الكراهة في العبادة تختلف عنها في غيرها لأن الكراهة في العبادة يكون بمعنى أقل ثواباً، يمكن أن يكون مرادهم بذلك هو ما ذكرناه في الوجه وهو إن العبادة الخاصة تكون متشخصة بما هو غير ملائم مع طبيعتها والمؤثر فيها لتقليل ثوابها.

(٢) هذا الإيراد من الفصول على المشهور القائلين بأن الكراهة في العبادة بمعنى أقل ثواباً، وحاصله: إن ذلك مستلزم لأحد محذورين أحدهما: أن تكون العبادة التي لها فضيلة أقل من الأخرى متصفة بالكراهة مثل الصلاة في مسجد القبيلة التي فضيلتها أقل من الصلاة في الجامع، ثانيهما: أن تكون العبادة التي ليس لها فضيلة مستحبة لكونها أكثر ثواباً من العبادة التي فيها منقصة كالصلاة في الدار

العبادة التي تكون أقل ثواباً من الأخرى بالكراهة ولزم اتصاف
بالمزية فيه ولا منقصة بالاستحباب لأنه أكثر ثواباً مما فيه المنقصة،
لما عرفت (١) من أن المراد من كونه أقل ثواباً إنما هو بقياسه الى نفس
الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من
المشخصات وكذا كون أكثر ثواباً، ولا يخفى (٢) إن النهي في هذا القسم

فإنها أكثر ثواباً من الصلاة في الحمام، مع أنهم لا يلتزمون بشيء من هذين
اللازمين، فلا بد أن يكون الملزوم (كون الكراهة في العبادة بمعنى أقل ثواباً) باطلاً.
(١) هذا جواب الإيراد حيث يظهر من الوجه الذي ذكرنا وهو: إن أقلية

الثواب وأكثريتها لا بد من ملاحظتهما بالإضافة الى العبادة التي ليس لها مشخص
ملائم ولا مشخص غير ملائم كالصلاة في الدار، لا بالإضافة الى العبادة التي لها
مشخص ملائم أولها مشخص غير ملائم حتى يلزم منه أحد اللازمين، فالمقياس
الذي يراعى في المقام هو ما ليس فيه مزية ولا منقصة.

(٢) يختلف هذا الوجه عن الوجه السابق الذي كان مشتركاً بين هذا القسم
من العبادة المكروهة والقسم السابق منها في أن النهي في هذا الوجه يكون
إرشادياً بخلافه في الوجه السابق، فإنه قد يكون إرشادياً وقد يكون مولوياً كما
عرفت، وهذا هو الذي يضعف هذا الوجه حيث أن ظاهر النهي والأمر أن يكون
مولوياً وحملهما على الإرشادية يكون صرفاً لهما عن ظاهرهما، ولأجله عدل
المحقق النائني رحمته الله عن هذا الوجه الى وجه آخر حاول فيه التحفظ على ظاهر
النهي، وملخص وجهه: إن الأمر تعلق بصرف وجود الطبيعة والنهي تعلق بالفرد
الخاص تنزيهاً واختلاف المتعلق يرفع التضاد بينهما ^(١)، وفيه: إن هذا العدول فرار

لا يصح إلا للإرشاد بخلاف القسم الأول فإنه يكون مولوياً وإن كان حمله على الإرشاد بمكان من الإمكان، وأمّا القسم الثالث (١) فيمكن أن (٢) يكون النهي فيه عن العبادة المتحدة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز وكان النهي عنه به حقيقة ذاك العنوان ويمكن أن يكون على الحقيقة إرشاداً إلى غيرها من سائر الأفراد ممّا لا يكون متحداً مع أو ملازماً له إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء

من المطر إلى الميزاب لأنه مضافاً إلى ما في كلماته من الإشكال، يرد عليه: إن الالتزام بكراهة الفرد ووجوب الطبيعة مستلزم لامحالة لوقوع التزاحم بينهما دائماً الذي يرجع إلى التعارض في نظره، ولا بد من إعمال قانون التزاحم أو التعارض بينهما، فالطريق الصحيح للتخلص من ارتكاب خلاف الظاهر في النهي: اختيار الوجه السابق والمشارك بين هذا القسم والقسم السابق.

(١) هذا توجيه القسم الثالث من العبادة المكروهة وهو تعلق النهي بمجامع العبادة وجوداً أو ملازمها خارجاً كالصلاة موضع التهمة، ولا بد أن يكون التوجيه على وجهين أحدهما: البناء في المسألة على الجواز، ثانيهما: البناء فيها على الامتناع.

(٢) الوجه الأول وهو حل الإشكال على القول بالجواز وهو يمكن أن يكون على نحوين، أحدهما: أن يكون النهي المولوي التنزيهي متعلقاً حقيقة بذلك العنوان المتحد مع العبادة، أو الملازم لها (ككون في موضع التهمة)، ثم أسند إلى العبادة مجازاً لأنّ الكون في ذلك المكان وإن كان متحداً مع الكون الصلاتي إلا إن الكون الصلاتي جهة وذلك الكون جهة أخرى فيكون المأمور به مغايراً مع المنهي

بحزازة ذاك العنوان أصلاً هذا على القول بجواز الاجتماع، وأمّا (١) على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة وأمّا في صورة الاتحاد وترجيح جانب الأمر كما هو المفروض حيث أنّه صحة العبادة فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل حيث أنّه بالدقة يرجع اليه إذ على الامتناع ليس

عنه، وحيث أنّ الجهة والعنوان متعدد فعلى القول بالجواز يكون المعنون أيضاً متعدداً.

ثانيهما: أن يكون النهي إرشاداً الى وجود حزازة ومنقصة في هذا الفرد المتحد مع عنوان فيه حزازة ومنقصة ليأتي بفرد آخر لا يكون فيه تلك المنقصة الحاصلة بسبب ملازمته مع ذلك العنوان.

(١) هذا وجه الثاني وهو حل الإشكال على القول بالامتناع، وحاصله: إمّا أن نقول بأنّ العنوان المنهي الملازم للعبادة وهو: (الكون في موضع التهمة) يكون خارجاً عن حقيقة العبادة وغير متحد معها، وإمّا أن نقول بأنّه متحد معها، فعلى الأول يكون حالها حال ماذكر على القول بالجواز فيجري في حل الإشكال ماذكر من النحوين، وعلى الثاني يكون هذا القسم راجعاً الى القسم الثاني بالدقة لأنّ المفروض فيه تقديم جانب الأمر من جهة فرض صحة العبادة، فلو كان النهي فيه مقدماً لزم أن تكون العبادة باطلة لأنّ النهي فيها تقتضي الفساد، فعليه يوجه النهي بأنّ اتحاد العبادة مع العنوان الملازم تصير متشخصة بما لا يلائم الطبيعة الموجب لمنقصة وحزازة فيه، والملازم لقلة الثواب فيها من أجل تلك المنقصة، فيقال: بأنّ النهي المتعلق بها إرشادياً الى قلة الثواب في المأتي به وتكون الكراهة بمعناها المعروف في العبادة، لا النهي التنزيهي المولوي.

الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصّصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملائمة كما عرفت، وقد (١) انقدح بما ذكرناه إنّه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً وفي هذا القسم على القول بالجواز، كما انقدح (٢) حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها وإن (٣) الأمر الاستحبابي يكون على نحو

(١) تبين ممّا ذكره في الجواب التفصيلي حال العبادات المكروهة بما لها من الأقسام، كما ظهر أنّ تفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب يصح في القسم الثاني وفي القسم الثالث (على القول بالامتناع)، ولا يصح في القسم الأول مطلقاً لأنّ الأقلية يتصور بالإضافة الى فرد آخر والمفروض في القسم الأول أن لا يكون للعبادة بدلاً، كما لا يصح في القسم الثالث على القول بالجواز لأنّه على ذلك المبنى يكون كلاً من متعلقي الأمر والنهي مغايراً مع الآخر فلا حاجة الى توجيه النهي بذلك، ومثله ما إذا قلنا بأنّ العنوان الملازم معها غير متحد مع العبادة على القول بالامتناع لأنّه في الفرض يكون المتعلقان وجودان تقارنا بحركة واحدة، فلا حاجة الى التأويل أيضاً.

(٢) بقي مورد آخر للنقض في الاستدلال وهو اجتماع الوجوب مع الاستحباب في عمل واحد عبادي كالصلاة في المسجد أو مع الجماعة فحاول المصنف الجواب عنه، وحاصل ما أفاده: إنّ الأمر الاستحبابي المتعلق بالفريضة قابل للتوجيه بوجوه ثلاثة:

(٣) الوجه الأول هو: إنّ الأمر الاستحبابي محمول على الإرشاد الى أن هذا الفرد هو أفضل أفراد الطبيعة، ويكون الأمر حينئذٍ متعلقاً بنفس العبادة حقيقة

الإرشاد الى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو الحقيقة، و[يكون] (١) مولوياً اقتضائياً كذلك وفعلياً (٢) بالعرض والمجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب أو متحد معه على القول بالجواز، ولا يخفى (٣) أنه لا يكاد يأتي القسم الأول هاهنا فإن انطباق عنوان

ولا يلزم منه محذور، فهذا الوجه يتم على القول بالجواز في مسألة الاجتماع وعلى القول بالامتناع لأن محل الخلاف فيها هو ما إذا اجتمع حكمان فعليان مولويان في واحد له عنوانان، فهل يلزم منه اجتماع الضدين أو لا؟ وأما إذا كان أحدهما إرشادياً أو كانا مولويين أحدهما فعلياً والآخر اقتضائياً فلا إشكال حينئذٍ من أحد لعدم لزوم المحذور.

(١) الوجه الثاني: أن يكون الأمر الوجوبي فعلياً والأمر الاستحبابي اقتضائياً لم يبلغ مرتبة الفعلية وإن كان في العبادة مصلحة الاستحباب موجودة، وفي هذا الفرض كالفرض السابق يكون الأمر الاستحبابي متعلقاً بنفس العبادة من دون إشكال.

(٢) هذا وجه الثالث وهو أن يكون الأمر الاستحبابي مولوياً فعلياً ولكنه لم يتعلق بنفس العبادة حقيقة، بل متعلقاً بعنوان ملازم لها مثل أن يكون العنوان الملازم للصلاة وهو تجمّع المسلمين في صف واحد تتقوى به شوكة الاسلام مطلوباً، ويكون قد تعلق بنفس الصلاة بالعرض والمجاز، وهذا الوجه يتم على القول بالجواز في المسألة حيث أن التركب في نظرهم يكون انضمامياً، وأما على القول بالامتناع وإن التركب بينهما يكون اتحادياً فيلزم اجتماع الضدين، وأما الوجهان المتقدمان فيصحان سواء قلنا في المسألة بالجواز أم قلنا بالامتناع.

(٣) إن ما ذكره في القسم الثاني والثالث من الجواب عن النقض بـ(العبادة

راجع على الفعل الواجب الذي لا بد له إنما يؤكد إيجابه لا أنه يوجب استحبابه أصلاً ولو بالعرض والمجاز إلا على القول بالجواز، وكذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان فإنه لو لم يؤكد الإيجاب لما يصح الاستحباب إلا اقتضائياً بالعرض والمجاز فتفطن

المكروهة) يجري في هذا النقض أيضاً بلا إشكال بخلاف ما ذكره في الجواب عن القسم الأول لأنه في فرض عدم وجود البدل لتلك العبادة وانطباق عنوان راجح على الفعل تختلف حاله عما كان عليه النقض السابق، ففي القسم الأول من ذلك النقض كان كلاً من الفعل والترك منطبقاً عليه عنوان ذا مصلحة وتكون حاله حال المتزاحمين، غايته إن الترك كان أرجح من دون أن يكون في الفعل منقصة، وفي هذا النقض يكون متعلق الوجوب والاستحباب شيئاً واحداً وهو الفعل، فلا يكون صغرى للتزاحم بل لا بد من البناء على تأكيد الوجوب نظير تعلق النذر بالواجب، فعلى القول بالامتناع في مسألة الاجتماع لا يصح أن يقال: إن الصلاة مستحبة جماعة ولو مجازاً لاستلزامه اجتماع الضدين في واحد، وعلى القول بالجواز يصح لأن الوجوب قد تعلق بعنوان والاستحباب بعنوان آخر وتعددهما موجب لتعدد المعنون.

إلا أنه لا يخلو من إشكال بناء على اعتبار المندوحة في المسألة، ومفروض الكلام هو الواجب الذي لا بد له فيكون محل الكلام خارجاً عن مورد الجواز في المسألة، ومثل انطباق عنوان راجح على الواجب ما إذا كان الاستحباب متعلقاً بعنوان ملازم للعبادة، ففي هذا الفرض أيضاً لا بد من الالتزام بما بتأكد الوجوب بذلك أيضاً وإما بأن الاستحباب حكم اقتضائي وليس بفعلي، وحينئذ يكون الحكم بالاستحباب بالعرض والمجاز، فقد تحصل من مجموع ما ذكرنا بطلان الاستدلال على الجواز بالنقض بالعبادات المكروهة والمستحبة.

ومنها: إنَّ (١) أهل العُرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم مطيعاً وعاصياً من وجهين فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوبه ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثّل به الحاجبي والعضدي فلو خاطه في ذلك المكان عُدّ مطيعاً لأمر الخياطة وعاصياً للمنهى عن الكون في ذلك المكان، وفيه (٢) مضافاً (٣) الى المناقشة في المثال بأنّه ليس من باب الاجتماع ضرورة إنَّ الكون المنهي عنه غيره متحد مع الخياطة وجوداً أصلاً كما لا يخفى.

(١) الأمر الثاني من الاستدلال بالجواز وقد استدلوا به قديماً وبيانه على ما في المتن: إنَّ المولى إذا أمر عبده بفعل ونهاه عن فعل آخر وأتى العبد بفعل يجمعهما معاً يُعدّ في نظر العرف والعقلاء مطيعاً وعاصياً، مثل ما إذا أمره المولى بخياطة ثوبه ونهاه عن الكون في مكان مخصوص وقد خاط العبد الثوب في ذلك المكان المنهي على ما مثّل به في المتن تبعاً للمنقول عن الحاجبي والعضدي، فلو لم يكن الاجتماع جائزاً لزم أن يحكم عليه إمّا بالإطاعة حسبه أو بالعصيان كذلك.

(٢) هذا شروع في الجواب بوجهين.

(٣) الوجه الأول: إنَّ المثال المذكور غير مطابق مع الممثل فإنَّ الممثل هو اجتماع عنوانين في واحد يكون أحدهما مأموراً به والآخر منهيّاً عنه، وفي المثال لم يجتمع المأمور به مع المنهي عنه لأنَّ المأمور به الخياطة وهي من مقولة الفعل والمنهي عنه الكون في المكان المخصوص وهو من مقولة الأيسن، والمقولات متباينة بعضها مع بعض فلا يمكن اجتماعهما في واحد، ولعله لأجل هذا الإشكال عدل شيخنا الأعظم رحمته عن المثال الى مثال آخر سالم عن الإشكال وهو ما إذا أمره المولى بالمشي ونهاه عن الحركة في مكانٍ مخصوص والعبد مشى في ذلك المكان.

المنع (١) إلا عن صدق أحدهما: أمّا الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر أو العصيان فيما غلب جانب النهي لما عرفت من البرهان على الامتناع، نعم (٢) لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصليات وأمّا في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلا فيما صدر من المكلف فعلاً غير محرم وغير مبغوض عليه كما تقدم، بقي الكلام (٣) في حال التفصيل من بعض الأعلام والقول

ثم إن الذي يظهر من الدليل والمثال إن المسألة (كسائر مسائل العلم) لم تكن منقّحة ومبيّنة كما هو حالها في هذا العصر، وبعد تنقيح المسائل وتطور العلم الى ما هو عليه الآن كان الأولى حذف هذه الامور وتهذيب العلم عن مثلها.

(١) هذا الوجه الثاني للجواب وهو العمدة وحاصله: عدم تسليم كون العبد في هذا الحال مطيعاً وعاصياً بعد فرض حكم العقل قطعاً باستحالة اجتماع الضدين، فلا بد من الحكم عليه بأنه مطيع إن غلبنا جانب الأمر أو عاصٍ إن غلبنا جانب النهي.

(٢) استدرك عن الجواب بأن الواجب إن كان من التوصليات فبالإتيان بالمجمع يحصل الغرض ويسقط الأمر ولم يكن إطاعة لكونه محرّماً، وهذا بخلاف ما إذا كان من التعبديات فإنه لا يحصل الغرض ولا يسقط به الأمر لكونه مبغوضاً للمولى ولا يتقرّب بالمبغوض وفي العبارة مسامحة والصحيح أن يقول: لا بأس بسقوط الأمر بعد حصول الغرض، فسقوط الأمر يكون بحصول الغرض لا إنّه يكون إطاعة.

(٣) تفصيل الذي تقدم نقله عن المحقق الأردبيلي في مقدمات المسألة مع توجيهه وهو: الحكم بجواز الاجتماع عقلاً وعدم الجواز عرفاً، وتبعه جملة من الأعاظم منهم سلطان العلماء وصاحب الرياض والسيد الطباطبائي (رحمهم الله).

بالجواز عقلاً والامتناع عرفاً، وفيه (١) إنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طريق العقل فلامعنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المسامحي غير المبني (المبني) على التدقيق والتحقيق، وأنت خبير بعدم العبرة به بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق، وقد عرفت فيما تقدم إن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر والنهي بل في الأعم فلامجال لأن يتوهم إنَّ العرف هو المحكم في تعيين المداليل ولعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تنافٍ لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين وإن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين فتدبر.

وذكرنا إنه سيأتي الكلام فيه.

(١) حاصل الجواب عنه إنه لا سبيل للعرف ولا عبرة بنظره في المسألة العقلية، والعرف مرجع في خصوص فيما يتعلق بمداليل الألفاظ، فإذا فرضنا الأمر بالعكس وإن العقل جواز الاجتماع من جهة أن تعدد العنوان مستلزم لتعدد المعنوي وإن اجتماع الضدين غير لازم لم يكن للعرف أن يحكم بعدم الجواز، والذي أوقعهم في الوهم هو ظاهر عنوان المسألة، فإن ظاهر الأمر هو طلب الفعل بالصيغة كما إن ظاهر النهي هو طلب الترك، فيكون البحث هنا كسائر المباحث المتعلقة بالصيغتين، ولم يتفطنوا إلى أن البحث في المقام لم يرتبط باللفظ كما تقدم في المقدمات، فلو كان دليل الوجوب ودليل التحريم غير اللفظ لكان النزاع جارياً، لأن المناط في الجميع هو إن في فرض تعدد العنوان هل يلزم من اجتماع الوجوب والتحريم اجتماع الضدين أم لم يلزم؟ وهذا الأمر عقلي محض لا مساس له باللفظ أصلاً، فلا أثر للنظر المسامحي العرفي في المسألة أصلاً.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: (١) إن الاضطرار الى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمة والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثراً له كما [فيما] إذا لم يكن بحرام بلا كلام، إلا إنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي إليه لامحالة فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ وإن كان ساقطاً، إلا إنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصياناً لذلك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب.

الأمر الأول

(١) هذا الأمر لبيان حكم الخروج من الغصب إن توسطه بسوء الاختيار وعن عمد وهو من صغريات مسئلة من اضطر الى ارتكاب محرم بسوء الاختيار وكان ذلك الحرام مقدمة لواجب الذي وقع الخلاف فيه شديداً وكان لها ثمرات في الفقه.

وفي مدخل البحث ذكر مقدمة وهي: إنه لا إشكال في أن الاضطرار الى الحرام كالاضطرار الى التصرف في المغصوب موجب لسقوط حرمة وارتفاع العقوبة عنه عقلاً ونقلاً، وهذا ممّا لا كلام فيه بالنسبة الى الحكم التكليفي، وأمّا بالنسبة الى الحكم الوضعي مثل ما إذا أراد الصلاة في المغصوب المضطر اليه فهل تكون صلاته صحيحة ومجزية أم لا؟ ومحل الكلام هو فيما إذا كان الاضطرار الى الطبيعة وكان في فرد من أفرادها ملاك الوجوب.

اختيار الماتن في التفصيل بين ما إذا لم يكن الاضطرار إلى ذلك الحرام

بسوء الاختيار مثل ما إذا كان محبوساً قهراً في مكان مغصوب، فصلاته حينئذٍ صحيحة لأن ملاك الوجوب ثابت فيه بعد فرض ارتفاع حرمة المانعة عن تأثيره في المصلحة، فحال هذا الفرد من الطبيعة حال سائر الأفراد التي لم تكن في الغصب بحسب الملاك، وبين ما إذا كان الاضطرار اليه بسوء الاختيار، (باختياره المؤذي الى ارتكاب الحرام) مثل ما إذا كان صائماً والقي نفسه من شاهق في الماء وارتمس فيه، فإنه وإن كان مضطراً الى الارتماس وهو غير قادر على تركه إلا إن اضطراره كان بسببه وبسوء اختياره، فإنه اختار الله: عدم صحة اغتساله في ذلك مع إبطاره للصوم وثبوت العقاب في حقه لأن النهي التحريمي وإن كان ساقطاً عنه إذ لم يكن قابلاً للزجر عنه مع فرض عدم التمكن من الانزجار، إلا إن الفعل حيث كان صادراً عنه بسوء اختياره فقد صار مبغوضاً عليه صدوراً ومستحقاً عليه العقاب لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، ويكون العقاب عليه على أمر اختياري، فمع هذا الوصف لا يمكن أن يكون مقرباً الى المولى سبحانه.

وكان الاولى أن يتمسك للصحة في الصورة الاولى بإطلاق زدلة الواجب لأن الفرض إنه من مصاديق الطبيعة المأمور بها بعد فرض ارتفاع المانع عن الصحة وهو حرمة الغصب بسبب الاضطرار، فشمول الخطاب له يكون بلامانع، وأما تمسكه ببقاء ملاك الوجوب فقابل لأن يستشكل عليه بأنه من أين تبين له بقاء الملاك مع عدم الدليل عليه.

وإنما (١) الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره ممّا ينحصر به التخلص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار في كونه منهيّاً عنه أو مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه فيه أقوال، هذا على الامتناع وأما على (٢)

(١) هذا شروع فيما هو المهم في البحث عنه في هذا التنبيه وهو: ما إذا كان المضطر إليه الذي كان اضطراره بسوء الاختيار مقدمة لواجب كما إذا أراد الخروج من الأرض المغصوبة وقد توسطها بسوء اختياره، فقد وقع الخلاف والنزاع في حكمه فالقائلون بالامتناع اختلفوا على ثلاثة أقوال أحدها: إنّه منهي عنه بالنهي السابق على الاضطرار والساقط بحدوث الاضطرار اليه، ولا يكون مأموراً به (وهذا هو مختار المتن)، ثانيها: إنّه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه من استحقاق الذم والعقاب عليه لأنّ اضطراره كان بسوء الاختيار، حكى عن الفخر الرازي وجنح اليه بعض المتأخرين منهم صاحب الفصول رحمته عليه.

ثالثها: إنّه مأمور به ولا يجري عليه حكم المعصية نسبه بعضهم الى قوم، ولعله الظاهر من العضدي والحاجبي واختاره الشيخ رحمته وتبعه المحقق النائني رحمته.

(٢) القائل بالجواز يرى أنّ الجهتين في الخروج تقييدتان ولا مانع من أن يكون الحكمان فعليتين، ولهذا حكى عن أبي هاشم: إنّه مأمور به ومنهي عنه واختاره المحقق القمي رحمته ونسبه الى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء، ولعله استظهره من قولهم بوجوب الحج على المستطيع الذي فاتته الاستطاعة الشرعية باختياره، فوجوب الحج عليه من التكليف بما لا يطاق وحيث أنّ الفوات كان بسوء اختياره كان نظيراً لما نحن فيه، إلاّ إنّ في هذا الاستظهار ما لا يخفى.

القول بالجواز فعن أبي هاشم إنه مأمور به ومنهي عنه واختاره
الفاضل القمي ناسباً له الى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء، **والحق: (١)**
إنه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطراب إليه.

(١) هذا إثبات لمختاره الذي تقدم ذكره وحاصله: إن التصرف الخروجي
بعد فرض كون توسطه كان بسوء اختياره يكون مستحقاً عليه العقاب، فحاله حال
ما إذا لم يكن مقدمة للتخلص عن الحرام الواجب أو لم تكن مقدمة منحصرة مثل:
ما إذا كان بإمكانه إرضاء المالك أو شراء الأرض منه، فهو منهي عنه بالنهي السابق
على الدخول حيث أن جميع التصرفات في الغصب ممنوع سواء كان تصرفاً
دخولياً أم خروجياً أم بقاءياً، غايته: إن فعلية النهي مرتفعة عنه بسبب الاضطراب
ولكن أثره وهو القبح العقلي واستحقاقه العقاب عند العقلاء يكون باقياً من أجل
كونه بسوء الاختيار.

وللماتن تعليق هنا أنكر فيه مقدمة الخروج لترك الغصب وهذا لفظه:
(لا يخفى أنه لا توقف هاهنا حقيقة بداهة أن الخروج إنما هو مقدمة للكون في
خارج الدار لا مقدمة لترك الكون فيها الواجب لكونه ترك الحرام، نعم بينهما
ملازمة لأجل المتضاد بين الكونين ووضوح الملازمة بين وجود الشيء وعدم
ضده، فيجب الكون في خارج الدار عرضاً لوجوب ملازمة حقيقة فتجب مقدمته
كذلك، وهذا هو الوجه في المماشة والجري على أن مثل الخروج يكون مقدمة لما
هو الواجب من ترك الحرام فافهم)، ووافقه سيدنا الاستاذ في هذه الدعوى،
والإنصاف: إنها تامة وهو الوجه الصحيح لدفع توهم وجوب الخروج غيرياً.

وعصيان له بسوء الاختيار ولا يكاد يكون مأموراً به كما إذا لم يكن هناك توقف عليه أو بلا انحصار به وذلك (١) ضرورة (٢) أنه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطر الى ارتكابه بسوء اختياره ويكون معاقباً عليه كما إذا كان ذلك بلا توقف عليه أو مع عدم الانحصار به.

ولا يكاد (٣) يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه

(١) هذا شروع في الاستدلال على مختاره وحيث أنه كان مركباً من دعويين إحداهما إيجابية استحقاق العقاب على التصرف الخروج، والآخرى سلبية وهي: عدم اتصاف الخروج بالوجوب الغيري، فاللازم عليه إقامة الدليل على كل منهما.

(٢) الدليل على الدعوى الأولى حاصله: إن الحركة الخرجية تصرف في مال الغير بغير إذنه فيكون غضباً وقبيحاً عقلاً ولكن لا يكون حراماً من جهة الاضطرار وسقوط الأمر به، وحيث أن الاضطرار كان بسوء اختياره، فكونه مبغوضية باقية فيكون قبيحاً عقلاً ويستحق العقاب عليه لأن الحاكم في باب الإطاعة والمعصية واستحقاق الثواب والعقاب هو العقل، ولا شك في استقلاله بأن من كان قادراً على ترك الحرام وجعل نفسه مضطراً الى ارتكابه لا يكون معذوراً، وحاله حال من ارتكب الحرام من دون اضطرار إليه أو لم ينحصر التخلص عن الحرام به بل كان له مندوحة.

(٣) هذا دليله على دعواه السلبية وهو: إن ما ادّعي من كون الخروج مقدمة منحصرة للتخلص عن الحرام، واجب وليست مقدمة محرمة لارتفاع حرمتها بسبب الاضطرار، فيكون مأموراً به بالأمر الغيري كما يظهر عن بعضهم أو

بسوء الاختيار، إن قلت (١) كيف لا يجديه ومقدمة الواجب واجبة؟ قلت (٢): إنما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمة، وإطلاق (٣) الوجوب (وأهمية الواجب) بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة والمفروض هاهنا وإن كان ذلك إلا أنه كان بسوء الاختيار ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية.

يكون مأموراً به بالأمر النفسي كما يظهر من الشيخ رحمه الله، إنما يصح في فرض عدم كون الابتلاء بالحرام بسوء الاختيار وإذا كان بذلك كان مبغوضاً والمبغوض لا يقع مأموراً به لأن التخلص من الحرام: هو الترك لا الخروج، فهو كبقاء التصرف في مال الغير بدون رضاه. *مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی*

(١) حاصل الإشكال: إن التخلص من الحرام واجب يقيناً والخروج مقدمة له فبناء على وجوب المقدمة يكون الخروج واجباً غيرياً بحكم العقل، وحكمه غير قابل للتخصيص.

(٢) حاصل الجواب: إن الوجوب يترشح الى مقدمته المباحة (على القول بالملازمة التي عرفت عدم ثبوتها)، والمقدمة المحرمة وإن اشتركت مع المباحة في المقدمة وحصول الغرض بها وسقوط الأمر بإتيانها، إلا إنها حيث كانت مبغوضة فلا يمكن أن تتصف بالوجوب لأن المبغوضية مانعة عن اتصافها بالوجوب.

(٣) إن قلت: إن المقدمة المحرمة إن كانت منحصرة لابد أن يتصف بالوجوب الغيري لأن انحصارها يرفع مبغوضيتها فلا فرق بينها وبين المباحة في

والأ (١) لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف واختياره لغيره وعدم حرمة مع اختياره له وهو كما ترى، مع (٢) أنه خلاف الفرض وإن الاضطرار يكون بسوء الاختيار، إن قلت: (٣) إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال ولا كلام وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات بل حاله حال

اتصافها بالوجوب الغيري، قلت: إن المقدمة المحرمة المنحصرة إنما تتصف بالوجوب إن توفر فيها شرطين أحدهما: أن يكون وجوب الواجب النفسي أهم من حرمة تلك المقدمة وهذا الشرط موجود في محل الكلام، ثانيهما: أن لا يكون الابتلاء بالحرام بسوء اختيار المكلف كما ذكرنا وهذا الشرط مفقود هنا، ودليل اعتبار الشرط الثاني هو أنه يلزم من القول بالوجوب وعدم بقاء الحرمة محذوران لا يمكن الالتزام بكل منهما.

(١) المحذور الأول: يلزم على ما ذكر أن تصرفه الخروجي إن كان مريداً به الخروج عن الغضب كان واجباً وإن لم يكن مريداً به الخروج كان حراماً وهو غريب؛ لاستلزامه أن يكون الحكم الشرعي تابعا لإرادة المكلف واختياره، مع أن الإرادة متأخرة عن الحكم فكيف يمكن أن تكون مؤثرة في الحكم؟

(٢) المحذور الثاني: إنه لو تم ما ذكر في الإشكال لزم أن لا يكون الاضطرار بسوء الاختيار، بل التعبير الصحيح أن يقال: (بحسن الاختيار) إذ المفروض عدم كون الخروج حراماً بل كان واجباً، مع أن الكل يعبرون عنه بسوء الاختيار لكون المقدمة منحصرة.

(٣) هذا دليل الذي استدل به الشيخ عليه السلام على ما في تقريراته على ما سيصرح

مثل [حال] شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات ومنه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير حراماً قبل الدخول وإنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه وترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس (١) في الحقيقة

به ووافقه في ذلك المحقق النائي رحمته الله وحاصله: إن التصرف العدواني في أرض الغير يكون حراماً وليس كل تصرف في ملك الغير يكون حراماً، والتصرف العدواني يصدق على التصرف الدخولي والبقائي وأما الخروجي فهو ليس بعدوان بل هو رفع الظلم والعدوان، فلا يكون في حال من الحالات حراماً لأقبل الدخول ولا بعده، بل حاله حال شرب الخمر الذي يتوقف عليه النجاة من الهلاك الذي لا يكون حراماً في جميع الحالات بل يكون واجباً ودعوى: إن الغاصب يمكنه ترك جميع التصرفات حتى الخروج مثل الدخول فجميع التصرفات تحت قدرته فلا بد من أن يكون الجميع حراماً، ممنوعة لأن الخروج قبل الدخول لم يكن مقدوراً له فعلاً وتركاً فلا يصح تكليفه قبل الدخول بتركه لاشتراط القدرة في متعلق التكليف، فقبل الدخول يصدق عليه إنه ترك الدخول ولا يصدق عليه إنه ترك الخروج إلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(١) هذا دفع توهم وهو: إن الخروج يكون مقدوراً بالواسطة قبل الدخول والمقدور بالواسطة مقدور، ودفعه: إن الخروج لم يكن مقدوراً قبل الدخول إلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فقبل الدخول لا يكون الخروج مقدوراً لا فعلاً ولا تركاً، لأن القدرة بمعنى أن يكون الفعل وتركه تحت سلطنته والخروج لا يكون تحت سلطنته إلا إذا دخل، والذي يكون تحت سلطنته قبل الدخول هو الدخول،

إلا ترك الدخول فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة لأنه ما شرب الخمر منها إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى، وبالجملـة (١) لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام أو سبباً له إلا مطلوباً ويستحيل أن يتصف بغير المحبوبة ويحكم عليه بغير المطلوبة، قلت: (٢) هذا غاية ما يمكن

كما إن الأمر في المثال كذلك فإن من لم يكن مريضاً ولم يشرب الخمر لا يقال: أنه ترك شرب الخمر في التهلكة إلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع، والذي يصح أن يقال في حقه: أنه لم يقع في التهلكة لأنه ما شرب الخمر.

(١) محصل الاستدلال: إن الخروج يكون محبوباً ومطلوباً لأنه إما أن يكون في نفسه مصداقاً للتخلص من الحرام فيكون واجباً نفسياً، وإما أن يكون مقدمة له فيكون واجباً غيرياً، ولا يكون محرماً ولا مبعوضاً في حال من الحالات أمّا قبل الدخول فلعدم كونه مقدوراً له وأمّا بعد الدخول فلكونه واجباً.

(٢) هذا شروع في الجواب عن الدليل وحيث أن دعوى اتصاف الخروج بالوجوب النفسي ضعيفة جداً فقد تركه واشتغل بالجواب عن دعوى الوجوب الغيري، وقد أعاد ما ادّعاه سابقاً من أن الحرام والقبيح الذاتي لا يتصف بالوجوب الغيري والحسن العقلي بالفعل إلا إذا كان واجداً لشرطين أحدهما: أن يكون التخلص من الحرام منحصراً به، بأن كانت مقدمة منحصرة مثل ما إذا انحصر الطريق إلى إنقاذ الغريق بالعبور عن أرض الغير والتصرف فيها، وأمّا إذا لم يكن الطريق منحصراً به وكان طريق آخر مباحاً إلى الإنقاذ فالتصرف في تلك الأرض تكون باقية على قبح التصرف فيها وحرمة.

أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به وهو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقارير بعض الأجلة، لكنه لا يخفى إن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنما يكون حسناً عقلاً ومطلباً شرعاً بالفعل وإن كان قبيحاً ذاتاً إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء اختياره، إما (١) في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، وإما (٢) في الإقدام على ما هو قبيح وحرام لولا إنه به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره، وبالجمله (٣) كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه دخولاً

الشرط الثاني: أن لا يكون اضطرابه الى تلك المقدمة بسوء الاختيار، وإلا فلا يترشح الوجوب الغيري إليها، ثم إن سوء الاختيار يتحقق في ضمن أحد أمرين:

(١) الأمر الأول: هو الاقتحام في الأرض المغصوبة والبقاء فيها والاستمرار على فعل الحرام وإدامة التصرف في مال الغير عدواناً الذي يكون حراماً والتخلص منه وترك العدوان واجباً، والاستمرار على البقاء ترك للتخلص الواجب وترك الواجب حرام.

(٢) أمر الثاني هو الإقدام على ما هو قبيح عقلاً ومحرم شرعاً وهو التصرف في مال الغير من غير رضاه، فالخروج مع قطع النظر عن مقدميته للتخلص من الحرام يكون تصرفاً في مال الغير وقبيحاً، والمفروض إن تركه كان مقدوراً له قبل أن يقتحم بسوء اختياره.

(٣) محصل الإشكال على استدلال الشيخ رحمه الله: كما إن الدخول كان مقدوراً

غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة ومنه بالواسطة ومجرد عدم التمكن منه إلا بواسطة لا يخرج منه كونه مقدوراً كما هو الحال في البقاء فكما (١) يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات فكذلك الخروج مع

للمكلف قبل تحققه إن الخروج أيضاً مقدور له في ذلك الحين، غايته إن الأول مقدور بلا واسطة والثاني مقدور له مع الواسطة، ولا فرق في القدرة المعتبرة في التكليف (على القول به) بين ما إذا كانت مع الواسطة أو كانت بلا واسطة.

والظاهر إن الماتن رحمه الله استظهر من عبارة الشيخ رحمه الله في قوله: (المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول وإنه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج وذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً) إنه: يعتبر القدرة المباشرة في التكليف وإن القدرة مع الواسطة غير كافية لصحة التكليف، وهذا بعيد منه فإنه ممن يرى رجوع القيد في الواجب المشروط إلى المادة، وهذا مبني على كفاية القدرة مع الواسطة.

والذي احتمله قوياً من عبارته خصوصاً مع تمثيله بشرب الخمر إنه أراد إن الخروج غير قابل للتكليف به قبل الدخول لكونه حاصلاً، والتكليف هو لإيجاد الداعي في نفس المكلف فمع عدم الدخول لا يعقل إيجاد الداعي في نفسه. ويمكن أن يجاب عنه بإمكان ذلك مع التعليق ويقول: إن دخلت يجب عليك الخروج منه، كما هو الحال في البقاء.

(١) هذا نقض على الشيخ رحمه الله فإنه اعترف في عبارته: (إن التصرف في أرض الغير بدون إذنه بالدخول والبقاء حرام بلا إشكال)، فهي صريحة في أن البقاء محرم مع أنه لا فرق بينه وبين الخروج في كونهما مقدورين بالواسطة وأنهما متفرعان على الدخول، فكما إن فرعية البقاء غير مانعة عن الطلب مثل الدخول

أنه مثله في الفرعية على الدخول فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله وبعده كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته، وإن (١) كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً الى اختيار أقل المحذورين وأخف القبيحين، ومن (٢) هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة وإنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار وإلا فهو على ما هو عليه من الحرمة وإن كان العقل يلزمه إرشاداً الى ما هو أهم

فليكن الأمر في الخروج أيضاً كذلك.

(١) استدراك لما ذكره في النقض وهو: إن بين البقاء والخروج فرقاً وهو حكم العقل عند الدوران بين البقاء والخروج باختيار الخروج لكونه أقل المحذورين وأخف القبيحين.

(٢) هذا جواب تنظير الشيخ في استدلاله لمحل الكلام بمسألة شرب الخمر لدفع المهلكة وحاصله: إن ما ذكرناه هنا من الفرق بين ما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار أو بغير سوء الاختيار نقوله في المقيس عليه أيضاً، ونقول: أن شرب الخمر لدفع الهلكة إنما يكون مطلوباً شرعاً على كل حال إن لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار، وأما إذا كان وقوعه في الهلكة بسوء اختياره نقول: أن شرب الخمر يكون باقياً على حرمة شرعاً وقبحه عقلاً، وإن كان العقل يلزمه بشرب الخمر لدفع المهلكة إرشاداً الى أنه أهم وأولى بالرعاية عند التزاحم بينه وبين تركه والوقوع في التهلكة من جهة أن الغرض في الفعل أهم من الترك لكونه أقل قبحاً.

وأولى بالرعاية من تركه لكون الغرض فيه أعظم، فمن (١) ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس أو شرب الخمر لثلاً يقع في أشد المحذورين منهما فيصدق أنه تركهما [تركها] ولو بتركه ما لو فعله لأدى لا محالة الى أحدهما كسائر الأفعال التوليدية حيث يكون العمد اليها بالعمد الى أسبابها واختيار تركها بعدم العمد الى الأسباب وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج وإن كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة، ولو سلم (٢) عدم الصدق إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة ومن الفعل.

(١) تقدّم في استدلال الشيخ رحمته قوله: (فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه إلا أنه لم يقع في المهلكة، لا إنه ما شرب الخمر فيها إلا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع)، وهنا أجاب عنه بجوابين أحدهما: إن من ترك شرب الخمر للنجاة من جهة تركه الاقتحام لما يوجب التهلكة يصدق عليه إنه ترك شرب الخمر لعدم تسببه الى ما يجعل شرب الخمر أقل محذوراً وأضعف قبحاً بواسطة تركه ما يوجب الهلكة، كما هو الحال في جميع الأسباب التوليدية فكل من ترك السبب فيها صدق عليه إنه ترك المسبب، كما إن من تعمد الى فعل السبب يصدق عليه إنه تعمد الى فعل المسبب، ولهذا نقول: من شرب الخمر للنجاة من الهلكة وكان سبب الهلكة سوء اختياره استحق العقاب عليه وإن كان العقل يلزمه ذلك لأنه أقل المحذورين، ومحل الكلام من هذا القبيل.

(٢) هذا جواب الثاني وهو: على تقدير تسليم (إن من ترك شرب الخمر

بواسطة تمكنه ممّا هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويستخلص بالخروج أو يختار ترك الدخول والوقوف فيهما لئلاّ يحتاج الى التخلص والعلاج، **إن قلت: (١) كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعاً عنه**

للنجاة بترك الاقتحام في الهلكة لا يصدق عليه: إنّه ترك شرب الخمر إلاّ على نحو السالبة المتنتفية بانتفاء الموضوع)، نقول: هذا لاضير فيه بعد فرض تحقق المقصود من جهة وجود القدرة المعتبرة في التكليف بالنسبة الى الفعل لأنّه كان بإمكانه إتيان ما يكون به الهلاك، أو دخول الدار المغصوبة وبالنسبة الى الترك لأنّه بإمكانه كان ترك ما به يكون الهلاك وترك الدخول حتى لا يحتاج الى التخلص، وبالجمله القدرة التي هي بمعنى: إن شاء فعل وإن شاء ترك موجودة فيهما على حدّ سواء.

(١) حاصل الإشكال: إنّ المقدمية للواجب لا بد أن تكون رافعة للمبغوضية وإن كان بسوء الاختيار، وبيانه: إنّ دعوى المنع الشرعي واستحقاق العقاب عقلاً على الخروج وعلى شرب الخمر لا يجتمع مع القول بسجوب ذي المقدمة أي: التخلص من الغصب والنجاة من الهلكة إذ لا يمكن امتثالهما في الفرض لصيرورتهما ممتنعين شرعاً، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً أو عادة فلا يمكن توجيه الخطاب الإيجابي إليهما بعد فرض حرمة مقدمتهما، وحينئذٍ لا بد من الالتزام بأحد أمرين أحدهما: استحقاق العقاب على الخروج وعدم وجوب التخلص من الغصب في محل الكلام، وحرمة شرب الخمر وعدم وجوب النجاة من التهلكة في المثال، ثانيهما: الالتزام بوجوب التخلص والنجاة وعدم حرمة مقدمتهما، لاسيّل الى الأول بالاتفاق فيتعين الثاني بالقطع، وإن فرض أن وقوعه في المحذورين كان بسوء الاختيار فيكون النهي ساقطاً وحال ما فرض حال من توسط الأرض أو وقع في المهلكة لا بسوء الاختيار.

شرعاً ومعاقباً عليه عقلاً مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه أو وضوح سقوطه بسقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار والعقل قد استقل بأن الممنوع شرعاً كالمتنع عادة أو عقلاً، قلت: أولاً إنّما (١) كان الممنوع كالمتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين وقد عرفت لزومه بحكمه

فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً لأبأس في بقاء ذي المقدمة على وجوبه فإنه حينئذ ليس من التكليف بالمتنع كما إذا كانت المقدمة ممتنعة، وثانياً: (٢) لو سُلّم فالساقط إنّما هو الخطاب فعلاً

(١) الجواب عن الإشكال بوجهين أحدهما: إنّ ما ذكر من أنّ المقدمة إذا كانت مستحقة للعقاب ومبغوضة شرعاً لزم أن يكون الواجب النفسي ممتنعاً شرعاً والممتنع شرعاً كالمتنع عقلاً لا يمكن توجيئه التكليف إليه، فعليه لا بد من رفع المبغوضية والعقاب عن المقدمة حتى يصح التكليف بذي المقدمة، إنّما يتم إن لم يكن العقل حاكماً إرشاداً بلزوم الإتيان بالمقدمة (الخروج من الغضب)، لكونه أقل القبيحين ولهذا نقول بارتفاع الحرمة عنه، ولكن استحقاق العقاب يكون باقياً بحكم العقل لسوء اختيار العبد، فالنهي السابق ساقط بالاضطرار بالنسبة إلى الحرمة وأمّا القبح العقلي فباقي بحكم العقل لأنه تصرف في مال الغير بغير إذنه، إلا أن يثبت ترخيص من الشارع كما ثبت ذلك في بعض الموارد مثل: حق المارة والأكل من البيوت الثمانية، وهذا الترخيص لم يثبت فيما نحن فيه.

(٢) هذا وجه الثاني للجواب: وهو على تقدير تسليم منافاة مبغوضية الخروج من الغضب فيما نحن فيه وشرب الخمر في المثال مع وجوب ذي المقدمة، أي التخلص من الغضب والنجاة من الهلكة لصيرورتهما ممتنعاً شرعياً

بالبعث والإيجاب لا لزوم إتيانه عقلاً خروجاً عن عهدة ماتنجز عليه سابقاً ضرورة إنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد ونقض الغرض الأهم حيث أنه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبية بلا حدوث وحضور [قصوراً] أو طروء فتور فيه أصلاً وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع وإلزام العقل به لذلك إرشاداً كافٍ ولا حاجة معه الى بقاء الخطاب. بالبعث اليه والإيجاب له فعلاً فتدبر (١) جيداً، وقد ظهر (٢) ممّا حققناه فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء حكم

نقول: إن المرتفع حينئذ الوجوب الغيري عن المقدمة من جهة كونه بسوء الاختيار، ولكن حكم العقل بلزوم إتيانها باقي على حاله، فإن التخلّص من الحرام ومن الهلاك ممّا أكد اليه الشارع وحكم به العقل، وهو كافٍ في لزوم إتيان المقدمة والبعث اليها من دون حاجة الى بقاء وجوبها وفعالية الخطاب اليها، إذ لو لم يأت بالمقدمة لوقع في محذور أشد وهو استمرار الغضب أو الوقوع في هلاك النفس، وبذلك يكون نقض الغرض الأهم، فإن العقل يحكم ببقاء ملاك الوجوب الموجب للخروج عن عهده عقلاً من دون حاجة الى توجيه خطاب غيري اليه والإيجاب له فعلاً.

(١) حتى لا تتوهم بأنه كيف يمكن اجتماع مبغوضية المقدمة الناشئة عن سوء اختيار العبد مع الالتزام بالإتيان بالواجب النفسي، فإن حكم العقل بتعين اختيار أقل المحذورين كافٍ لتحريك العبد من دون حاجة الى توجيه خطاب شرعي غيري اليه، وبهذا ينتهي الجواب عن دليل الشيخ رحمته على وجوب الخروج لتحقيق التخلّص من الحرام به الذي هو مدّعاؤه في المسألة.

(٢) هذا شروع في ذكر ما أفاده في الفصول من أن الخروج يكون مأموراً به

المعصية عليه نظراً الى النهي السابق، مع (١) ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالواجب والحرمة، ولا يرتفع (٢) غائلته

مع إجراء حكم المعصية عليه بمعنى أنه يعاقب عليه لا بالنهي الفعلي بل بالنهي السابق على الدخول الساقط بالاضطرار في حال الخروج وما يرد عليه، فإنه أورد عليه بوجهين: الأول: إنه يتبين ممّا ذكرناه في تحقيق الجواب عن دليل الشيخ رحمته ضعف هذا القول أيضاً، وهو إنّ المقدمة تكون مبغوضة ومعاقباً عليها من جهة سوء اختيار العبد، ومع هذه المبغوضية لا يمكن أن تتصف بالوجوب، غايته: إنّ العقل يحكم إرشاداً بلزوم الإتيان بتلك المقدمة لكونه أقل محذوراً ولأجل أن لا يحصل نقض الغرض ولا يمكن اجتماع المبغوضية مع الوجوب، ومن الغريب إنّ القائل لا يقول بالجواز في مسألة الاجتماع مع تعدد العنوان ويقول هنا مع أن العنوان واحد.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الإيراد عليه: وهو لزوم توارد الأمر والنهي على فعل واحد وذو عنوان واحد اتصافه بالوجوب والتحریم الذي هو من اجتماع الضدين في واحد له عنوان واحد الذي وقع الإتفاق من الجميع على امتناعه.

(٢) تفتّن صاحب الفصول رحمته الى المحذور الأخير وحاول دفعه، وحاصل دفعه: إنّ الممتنع اجتماع حكيم لموضوع واحد في زمان واحد، وأمّا إذا تعدد زمان الإيجاب وزمان التحريم فلا يلزم منه محذور اجتماع الضدين والمدعى في المقام هو تعدد زمانهما فإنّ زمان تعلّق التحريم بالخروج كان قبل التلبّس بالدخول وزمان الإيجاب بعد الإبتلاء بالحرام بسبب الدخول.

باختلاف زمان التحريم والإيجاب قبل الدخول وبعده كما في الفصول مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، وإنّما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانهما وهذا أوضح من أن يخفى، كيف (١) ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصياناً للنهي السابق وإطاعة للأمر اللاحق فعلاً ومبغوضاً ومحبوباً كذلك بعنوان واحد، وهذا ممّا لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع كما (٢) لا يجدي في رفع هذه الغائلة

وأجاب عنه في المتن: بأنّ مجرد تعدد زمان إنشاء الحكمين مع فرض وحدة زمان الامتناع لا يرفع المحذور مثل أن يقول يوم الخميس: أكرم زيدا يوم السبت، ويوم الجمعة يقول: لا تكرمه يوم السبت، وإنّما يرفعه إذا كان زمان الامتناع متعدداً وإن كان زمان الإنشاء واحداً مثل أن يقول: اجلس في الساعة الاولى ولا تجلس في الساعة الثانية، والفرق: إنّ اجتماع الضدين يلزم في الصورة الاولى وفي الصورة الثانية لا يلزم، وما فرضه في الصورة هو الصورة الاولى فاجتماع الضدين لازم لامحالة.

(١) هذا تأكيد لدفع محاولة الفصول وهو: أنّه يترتب على محاولة الفصول توالي لا يرضى بها القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع الذي هو منهم، منها: لزوم كون الفعل الواحد (الخروج) إطاعة للأمر اللاحق ومعصية للنهي السابق، ومنها: أن يكون الفعل الواحد محبوباً للمولى ومبغوضاً له، وأن يكون ذا مصلحة وذا مفسدة على قول العدلية.

(٢) هذا وجه الثاني من محاولة الفصول لدفع محذور اجتماع الضدين وهو إنّ المحذور إنّما يلزم إذا كان الأمر والنهي المتعلقان بالخروج على نحو واحد إطلاقاً وتقييداً، وهذا الأمر غير متحقق في محل الكلام، فإنّ الأمر المتعلق به مطلق

كون النهي مطلقاً وعلى كل حال وكون الأمر مشروطاً بالدخول،
ضرورة (١) منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الأحوال،
وأما (٢) القول بكونه مأموراً به ومنهياً عنه، **ففيه (٣)** مضافاً إلى

غير مشروط بشيء بخلاف النهي فإنه مشروط بالدخول (على نحو الواجب المعلق الذي اخترعه).

(١) جوابه عن الوجه الثاني من المحاولة: إن المحذور لا يرتفع بذلك لأنه
 عندما تحقق الشرط للنهي وحصل الدخول يصير النهي فعلياً ويجتمع حکمان
 فعليّان في محل واحد وزمان واحد، أقول: إن المحذور الذي ذكره في المتن إنما
 يلزم إذا كان صاحب الفصول رحمته الله يقول ببقاء النهي إلى زمان تعلق الأمر به وهذا
 لا يدّعيه في الفصول، وإنما يقول: (مع إجراء حكم المعصية عليه نظراً إلى النهي
 السابق) كما نقل عبارته في المتن، فإذا كان النهي ساقطاً لا يلزم المحذور، نعم يرد
 عليه ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من أن الواجب المعلق الذي يقول به أعني تقدّم
 زمان فعلية الحكم على زمان امتثاله يعتبر فيه استمرار الحكم إلى زمان الامتثال،
 وهذا الشرط مفقود في محل الكلام لأنه قائل بسقوط النهي السابق بالابتلاء
 بالغصب.

(٢) هذا شروع في القول الرابع في المسألة ومناقشته وهو قول القوانين من
 أن الخروج يكون واجباً وحراماً تبعاً لأبي هاشم كما عن شرح المختصر، وذكر
 المحقق القمي رحمته الله: إنه مذهب أكثر أفاضل متأخرينا بل هو ظاهر الفقهاء، وقد ناقشه
 في المتن أولاً بوجهين ثم ذكر دليله وأجاب عنه.

(٣) الوجه الأول من المناقشة: إنّا أثبتنا امتناع الاجتماع إذا كان المجمع ذو
 عنوانين فكيف إذا كان ذو عنوان واحد كما هو المفروض في محل الكلام

ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام حيث (١) كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص وكان بغير إذن المالك وليس التخلص إلا منتزعاً عن ترك الحرام
المسبب عن الخروج

فالقائل بالجواز لا يقول به فيه، ولو أغمضنا عن ذلك وقلنا بالجواز حتى إذا كان ذا عنوان واحد نقول: إن ذلك إن لم يكن محالاً فهو تكليف بالمحال من جهة عدم وجود المندوحة، والمكلف غير قادر على الامتنال.

(١) إن قلت: إن الخروج يكون مجعاً لعنوانين نظير اجتماع عنواني الصلاة والغصب في واحد خارجي، فإن النهي تعلق بعنوان التصرف في مال الغير بغير إذنه والأمر متعلق بعنوان التخلص من الحرام، فعلى القول بكفاية تعدد العنوان لدفع محذور اجتماع الضدين كما يقول به المحقق القمي ﷺ فلا بد أن يكون الاجتماع في محل الكلام جائزاً أيضاً، قلت: إن الخروج بعنوانه قد تعلق به النهي فإن تلك الحركة بنفسها تصرف في مال الغير بغير إذنه بالحمل الشائع وتلك الحركة بنفسها أيضاً تكون سبباً للتخلص عن الحرام، فإن المطلوب النفسي هو ترك الحرام الذي ينتزع منه: (التخلص) الذي هو مسبب عن الخروج، فالحركة الخروجية ذات عنوان واحد يكون محكوماً بحكمين، وعلى تقدير اجتماع عنوانين في تلك الحركة نقول بأنهما جهتان تعليليتان كاجتماع عنواني العالم والفاسق لاجهتان تقيديتان، فالقائل بالجواز لا يقول به هنا.

وللماتن ﷺ تعليق هنا وهو: (قد عرفت ممّا علّقت على الهامش إن ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقة وإنما المسبب عنه هو اللازم له وهو الكون في خارج الدار نعم يكون مسبباً عنه مسامحة وعرضاً، وقد انقدح بذلك إنّه

لا عنواناً له، إنَّ (١) الاجتماعها هنا لو سُلم إنه لا يكون بمحال لتعدد العنوان وكونه مجدياً في رفع غائلة التضاد كان محالاً لأجل كونه طلب المحال حيث لامندوحة هنا، وذلك لضرورة عدم صحّة تعلق الطلب والبعث حقيقة بما هو واجب [بفعل واجب] أو ممتنع [أو ترك كذلك] ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار.

لادليل في البين إلا على حرمة الغصب المقتضي لاستقلال العقل بلزوم الخروج من باب إنه أقل المحذورين وإنه لادليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذٍ يجب إعماله أيضاً بناءً على القول بجواز الاجتماع كاحتمال النهي عن الغصب ليكون الخروج مأموراً به ومنهياً عنه فافهم).

(١) هذا وجه الثاني من المناقشة وحاصله: على تقدير تسليم جواز الاجتماع في مثل محل الكلام وقلنا بأن الخروج ذو عنوانين تقيديتين، ولكن في محل الكلام وهو الخروج عن الغصب لا بد من البناء على عدم الجواز لعدم وجود المندوحة من جهة انحصار التخلص في الخروج حسب الفرض، وقد تقدم إن وجود المندوحة وإن لم يكن معتبراً في محل الكلام أعني مرحلة جعل الحكم، ولكنه معتبر في مرحلة الامتثال حتى لا يلزم التكليف بغير المقدور، بل على مبنى المحقق النائيني رحمته من أن اعتبار القدرة في التكليف هو من آثار الخطاب لأن التكليف هو إيجاد الداعي في نفس المكلف الى الفعل أو الترك، وهذا لم يتحقق بالنسبة الى العاجز ففي فرض عدم وجود المندوحة لم يتحقق تكليف فليس هناك أمر بالنسبة الى الخروج، وبالجمله إن الفرد المقدور يكون واجباً بالعرض والفرد الغير المقدور ممتنعاً بالعرض.

وما قيل (١) إن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار
إنما (٢) هو في قبال استدلال الأشاعرة للقول بأن الامتناع غير اختيارية
بقضية أن الشيء ما لم يجب لم يوجد،

(١) الدليل الأول للمحقق القمي رحمه الله: إنه لا مانع من تعلق التكليف بالخروج وإن فرض عدم وجود المندوحة، وذلك لأن ابتلائه بالغصب كان بسوء اختياره، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار على ما هو المعروف من القاعدة المعتمدة عند العدلية.

(٢) هذا جواب الدليل: إن القاعدة ذكرها العدلية لإبطال شبهة الجبر وجواب الأشاعرة الذين حاولوا إثبات الجبر بمغالطة: إن الصادر من الفاعل إن كان مسبوقاً بإرادته الفعلية كان واجباً بالعرض وإن لم يكن مسبوقاً بإرادته كان ممتنعاً بالعرض، وفي كلا الفرضين لا يكون العبد مختاراً في فعله، وأجابوا عنه: بأن الإيجاب والامتناع العرضيان لا ينافيان الاختيار لأن العلتين تحت اختياره بل يكون هذا مؤكداً لاختيارية الفعل، وأين هذه القاعدة عن محل الكلام الذي يكون سبب الإيجاب والامتناع خارجاً عن قدرة المكلف لانحصار سبب التخلص الواجب بالخروج، فإن هذا يختلف عن امتناع الفعل بسبب عدم إرادته.

ومن الغريب إن المحقق النائني رحمه الله ذكر إن المسألة مبتني على أنها من صغريات القاعدة أم لا، فإن قلنا بأنها من صغريات تلك القاعدة صح كلام الماتن رحمه الله وإن قلنا بأنها ليست من صغرياتها لصح كلام الشيخ رحمه الله، ثم أطال الكلام في أن القاعدة لا تجري في محل الكلام، وقد عرفت تصريح المتن بأن القاعدة لا علاقة لها بمحل الكلام.

فانقدح (١) بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بأن الأمر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب إعمالهما ولا موجب للتقييد عقلاً لعدم استحالة كون الخروج واجباً وحراماً باعتبارين مختلفين إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد الجهة وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار وذلك (٢) لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلاً ولو كان بعنوانين وإن اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة مع عدم تعددها هاهنا والتكليف بما لا يطاق محال على كل حال، نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب لسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب.

(١) هذا دليل الثاني الذي ذكره المحقق القمي رحمته الله وهو: إن مقتضي لكل من الحكمين موجود والمانع مفقود، أمّا المقتضي فهو إطلاق الدليل الدال على الحكم لا بد من العمل بهما أحدهما دل على وجوب التخلص عن الغصب والثاني على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه، وأمّا عدم المانع فلعدم وجود محذور في العمل بهما عقلاً، فلا وجه لتقييد إطلاق كل منهما لأن المحذور المزعوم هنا هو أحد أمرين: أحدهما: لزوم اجتماع الضدين وثانيهما: وكونه تكليفاً بما لا يطاق، وأمّا عدم لزوم الأوّل فلتعدد الجهة وأمّا عدم لزوم الثاني فلأنّ الابتلاء بذلك كان بسوء الاختيار، وحيث لم يكن هناك ما يقيّد الدليلين وجب العمل بهما ويحكم بأنّ الخروج واجب وحرام شرعاً.

(٢) هذا جواب عن الدليل وهو: إنّ المحذورين العقليين لازمان وما ذكره من الوجه في عدم لزومهما غير تام، أمّا لزوم اجتماع الضدين فما ذكره من دفعه غير سديد لوجهين: الأوّل: إنّ تعدد الجهة لا يرفع غائلة الاجتماع كما تقدم

ثم لا يخفى (١) أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة على القول بالاجتماع، وأمّا على القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار أو معه الى الغصب مطلقاً أو بسوء الاختيار ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت أمّا [وأمّا] الصلاة فيها مع السعة فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضدّ واقتضائه، فإنّ الصلاة في الدار المغصوبة وإن كانت مصلحتها غالبية على مافيهما من المفسدة إلاّ إنه لا شبهة

وثانيهما: على تقدير كفايته لدفع المخذور إنّ الجهة في الخروج واحدة، وعلى تقدير تعددها فإنّ الجهتين تعليلتان وحيث إنّ يكون المورد من صغريات باب التزاحم ويرجع الى ما يقتضيه قانون التزاحم فإن كان أحد الحكمين أهم يتعين، وإن لم يكن أحدهما أهم فيتخير فالخروج إمّا أن يكون محكوماً بالوجوب وإمّا أن يكون محكوماً بالحرمة.

وأمّا لزوم التكليف بما لا يطاق فلا دافع عنه لأنّه قبيح عقلاً على كل حال سواء كان بسوء الاختيار أم كان أم بحسنه وصدور القبيح من الحكيم محال عادة، نعم يختلف سوء الاختيار عن حسنه في استحقاق العقاب وعدمه، فإن كان الاقتحام بسوء الاختيار يستحق العقاب على الخروج بخلاف ما إذا لم يكن بسوء الاختيار، ولهذا ذكرنا أنّ الخروج لم يكن مأموراً به ولا منهيّاً عنه وإنّما يعاقب بالنهي السابق الساقط.

(١) ثمرة البحث في هذا الأمر على القول الأخير - كون الخروج واجب

ومحرم المبنى على القول بالجواز -: لا بد من البناء على صحة الصلاة في الغضب مطلقاً (سواءً صلاها في حال الخروج أم في حال المكث مع الاضطرار أم مع الاختيار كان الاضطرار بسوء الاختيار أم بحسن الاختيار)، ولا ينافي ذلك فتوى الفقهاء بالبطان في حال الاختيار، وفي الجواهر ادعى الإجماع عليه صريحاً أو ظاهراً لأن ما يذكر في الثمرة على حسب ما تقتضيه القاعدة والمبنى، والفتوى المذكور هو على حسب الدليل الخاص وعلى القول بالامتناع فإن قلنا بأن الخروج مأمور به كما هو مختار الشيخ رحمته الله فالصلاة في حال المكث تكون باطلة لأن المكث حرام والتخلص منه واجب، فلا بد من الإتيان بها في حال الخروج مع الإيماء للركوع والسجود من دون جلوس ولاطمأنينة، فالصلاة المأمور بها حسب الفرض من دون أن يتعلق بها نهى، حتى يكون مانعاً عن التقرب هي الصلاة في حال الخروج.

وعلى القول بالامتناع مع تقديم جانب الأمر لغلبة ملاكه تكون الصلاة في ضيق الوقت صحيحة مطلقاً، (سواءً اضطر الى الغضب أم لا) لأهمية مصلحة الوقت وفي سعة الوقت باطلة لأنه وإن بني على تقديم الأمر فتكون مصلحة الصلاة غالبية على مفسدتها، وتلك المفسدة لا تقتضي البطان ولكن الصلاة في خارج الغضب تضاد هذه الصلاة، والصلاة في مكان المباح أهم منها في المغصوب لخلوها عن منقصة الغضب وإن كانت مغلوبة، فعلى القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده تكون الصلاة في الغضب منتهياً عنها والنهي في العبادة تقتضي الفساد كما سيجيء.

في أنّ الصلاة في غيرها تضادها بناءً على أنّه لا يبقى مجال مع إحداها للآخرى مع كونها أهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغضب لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا يزيد عليه فالصلاة في الغضب (اختياراً) في سعة الوقت صحيحة وإن لم تكن مأموراً بها.

الأمر الثاني (١): قد مرّ في بعض المقدمات أنّه (٢) لا تعارض

ولكن تقدم إنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده فلا تكون الصلاة منهيّة، وأمر الصلاة في خارج الغضب وإن كان أهم إلّا أنّه يمكن البناء على صحة المهم على القول بالترتب على ما تقدم من الكلام في صحة الترتب، وعلى القول بعدم صحة الترتب فيمكن البناء على صحتها بمقتضى الملاك على مبنى الماتن رحمته. ويؤيده فتوى الأصحاب بصحة الصلاة في المغضوب لمن كان محبوساً فيه، وما قيل من أنّ هذا الحكم ثابت بدليل خاص على خلاف القاعدة فيقتصر على خصوص مورد الاتفاق، فضعيف، كما إنّ ما نسب الى المشهور من صحة الصلاة في الغضب في ضيق الوقت وبطلانها في سعة الوقت على القول بالامتناع وترجيح جانب الأمر أيضاً لا يمكن مساعدته وإن لم يخلو عن وجه.

الأمر الثاني

(١) المذكور في هذا الأمر امور ثلاثة: مترتب بعضها على بعض.

(٢) هذا أمر الأول وقد تقدّم في المقدمة التاسعة من مقدمات المسألة إنّ

مسألة الاجتماع على القول بالامتناع ليس من صغريات باب التعارض، بل هي من صغريات باب التراحم وقد ذكر الفرق بين البابين هناك.

بين مثل خطاب صلّ وخطاب لا تغصب على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان كي يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً بل إنّما [هو] هما من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين فيقدم الغالب منهما وإن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه هذا (١) فيما إذا أحرز الغالب منهما وإلا كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الأقوى منهما دلالة وسنداً وبطريق الإن يحرز به إن مدلوله أقوى مقتضياً.

وحاصله: إن هناك مرجحات في باب التعارض ترجع الى ترجيح أقوى الحكمين دليلاً، سواء كانت القوة من حيث الدلالة أو السند، ومرجحات في باب التزاحم ترجع الى ترجيح أقواهما ملاكاً ومقتضياً، وذلك للعلم بوجود الملاك في كلّ من الحكمين المتزاحمين مثل قوله: (صلّ ولا تغصب)، بخلاف باب التعارض فإنّ المعلوم هو وجود الملاك في أحد الدليلين، وبالرجوع الى المرجح يحرز ما فيه الملاك من الدليلين في مثل قوله: (أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق) عمّا ليس فيه الملاك، ويشهد لما ذكر من وجود الملاك في الحكمين في محل الكلام: تسالم الفقهاء على صحّة الصلاة في الغصب إن كان لعذر كالجهل والنسيان، وإنّما تبطل إذا كان عن عمد وعلم لعدم تمشّي القربة بعد فرض توجهه الى المبغوضية.

(١) هذا استدراك لما ذكر من أنّ الملاك موجود في الحكمين في المسألة ويقدم ما هو أقوى ملاكاً، وهذا الترجيح في فرض إحرازه من بينهما (وقد مرّ في باب التزاحم الطريق الى معرفة أقوى الملاكين)، وأمّا إذا لم نتمكن من تشخيص أقواهما ملاكاً فإنّه يرجع الى مرجحات باب التعارض وبطريق الإن نستكشف إنّ ما كان أقوى دليلاً من الآخر سنداً أو دلالة فهو أقوى منه ملاكاً، وقد تقدّم هذا الاستكشاف في المقدمة التاسعة وذكرنا ما فيه من النظر والتأمل.

هذا (١) لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي، وإلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان وإلا فلا محيص عن الانتهاء الى ما تقتضيه الاصول العملية. ثم إنه (٢) لا يخفى إن ترجيح أحد الدليلين

ثم إن تعبيره: (بطريق الإن) على خلاف ما هو المصطلح عند أهل الميزان إذ ليس المراد منه إن أقوى دليلاً معلول، لأقوى مدلولاً أو إنهما معلولان لثالث كما هو الحال في كل دليل إني عندهم، بل المراد منه: إن أقوى دليلاً يدل على أن مؤداه حكم فعلي، وبالاتزام يدل على أنه أقوى ملاكاً من مؤدى الآخر.

وأما على القول بالجواز فلا يكون المجمع من باب التعارض ولا من باب التزاحم، فيكون قوله: (صل) و(لا تغصب) مثل قوله: (صل ولا تشرب الخمر).

(١) إن ما ذكر من كون المسألة على القول بالامتناع تكون من صغريات باب التزاحم فيقدم ما هو أرجح ملاكاً، هو فيما إذا كان أحد الحكمين أهم ملاكاً من الآخر، وأما إذا لم يكن أحدهما أهم من الآخر فله صور لآته: تارة يعلم إن كلا من متعلقي الخطابين يكون حكماً فعلياً وأخرى يعلم إن أحد المدلولين حكم فعلي والآخر حكم اقتضائي وثالثة يعلم إن كلا المدلولين اقتضائيان، ففي الصورة الاولى لا بد من الرجوع الى مرجحات باب التعارض، وعن طريقة يعرف أن ما كان أقوى دليلاً هو أقوى ملاكاً، وفي الصورة الثانية فإنه فيتعين الأخذ بالحكم الفعلي، وفي الصورة الثالثة لا بد من طرح الدليلين في المجمع لفقد الدليل على الحكم الواقعي، ويرجع حينئذ الى ما يقتضيه الأصل العملي.

(٢) هذا أمر الثاني المترتب على الأمر الأول: وهو إنه بعدما تبين إن المسألة على القول بالامتناع تكون من صغريات باب التزاحم، لا من صغريات باب التعارض فيكون الحكمان في المجمع واجدين للملاك يعلم إن الرجوع الى

وتخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأساً كما هو قضية التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضي لكلا الحكمين بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعلياً وذلك لثبوت المقتضي في كل واحد من الحكمين فيها فإذا لم يكن المقتضي لحرمة الغصب مؤثراً لها لا اضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضي لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً

المرجح وترجيح الأهم إخراج له من مؤدى الدليل الآخر، ولكن ليس إخراج منه كإخراج الخاص من العام مثل إخراج زيد عن أكرم العلماء، ولا كإخراج المقيد من دليل المطلق مثل إخراج الرقبة المؤمنة عن (أعتق رقبة)، فإن إخراج الخاص والمقيد يقتضي أن لا يكون الحكم في زيد ولا في مطلق الرقبة فعلياً ولا اقتضائياً ولا يكون مجزياً عنه في حال من الحالات، وهذا بخلاف ما نحن فيه لأن المفروض هو وجود المقتضي في المجمع لكلا الحكمين، ونتيجته: إنه إن عرض ما يمنع عن تأثير أقوى المقتضيين يؤثر مقتضى الآخر لا محالة ويكون كما لو لم يكن الآخر أقوى، ففي المثال إن عرض مانع عن تأثير مقتضي حرمة الغصب المفروض إنه أقوى من مقتضي وجوب الصلاة كالا اضطرار أو الجهل أو النسيان، فلا محالة يؤثر مقتضي وجوب الصلاة ويكون مثل ما لم تكن الحرمة أقوى ملاكاً أو لم يكن مؤدى: (لا تغصب) حكماً فعلياً فيكون: (صل) كما لم يكن له مزاحم أصلاً.

على الفعلية أصلاً، فانقدح (١) بذلك فساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما فيما إذا قدم خطاب لا تغصب كما هو الحال فيما إذا كان الخطبان من أول الأمر متعارضين ولم يكونا من باب الاجتماع أصلاً، وذلك (٢) لثبوت المقتضي في هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض

(١) ممّا ذكرناه من الحكم في باب الاجتماع على الامتناع يتبيّن فساد الإشكال في صحّة الصلاة في الغصب إن كان لعذر، ووجه الإشكال: هو تخيل أنّه في فرض الامتناع وتغليب جانب النهي لا تكون للصلاة مصلحة، كما لم يكن لمؤدّي دليل المرجوح في صورة التعارض مصلحة؛ ولهذا لو عرض مانع عن العمل بالدليل الراجع لا يسوغ العمل بدليل المرجوح، ووجه الفساد: وجود الفرق بين المسألة ومسألة تعارض الدليلين كما تقدم توضيحه وسيأتي تكراره.

(٢) توضيح الفساد: إنّ قياس مسألة الاجتماع بمسألة تعارض الدليلين مع الفارق، ففي فرض التعارض يعلم إجمالاً كذب أحد الدليلين وعدم حجّيته وبمراجعة المرجحات يظهر إنّ المرجوح ليس بحجّة والراجع حجة فقط، وهذا بخلاف مسألة الاجتماع فإنّا نعلم بصدق الدليلين وحجّيتهما بالفعل وإنّ المقتضي موجود في كلا الحكمين، كما هو الحال في باب التزاحم فكما إنّ الحكم في المرجوح في باب التزاحم لم يكن فعلياً من جهة عدم قدرة المكلف لامتناعهما، فلو فرضنا بفرض المحال تمكن المكلف من امتثال الدليلين في المتزاحمين لوجب ذلك والحكم في المجمع في باب الاجتماع أيضاً كذلك، وهذا هو الوجه في صحة الصلاة في الغصب مع العذر.

ولم يكونا متكفلين للحكم الفعلي، فيكون (١) وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشي من جهة تقديم أحد المقتضيين وتأثيره (٢) فعلاً المختص بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضي لصحة مورد الاجتماع مع الأمر أو بدونه فيما كان هناك مانع، عن تأثير المقتضي للنهي له أو عن فعليته كما مر (٣) تفصيله، وكيف (٤) كان فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح وقد ذكروا لترجيح النهي وجوهاً.

(١) إنَّ حال العبادة في المجمع مع ترجيح جانب النهي حالها إذا كان ضدّاً للأهم حيث يقدّم الضدّ عليه، فإنّه يصح وإن كانت عبادة بناءً على ما هو الصحيح من صحّة الترتب، والفرق إنّه: في مورد الترتب يحكم بصحّة الضد العبادي وإن كان ترك الأهم عن عمدٍ بخلاف باب الاجتماع، فإنّه لا يحكم بالصحّة إلا إذا كان إتيانه للمجمع لعذر.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

(٢) الظاهر أنّه تقييد لقوله: (لشوت المقتضي في هذا الباب كما إذا لم يقع بينهما تعارض)، أي: إنَّ ما ذكر من وجود المقتضي لكلا الحكمين مختص بما لم يكن مانع، يمنع عن تأثير المقتضي للنهي أو عن الفعلية، فعليه لا يكون قوله: (المختص بما إذا) بياناً لجهة الاتحاد في الموازنة كما ذكره في الحقائق.

(٣) في المقدمة العاشرة من مقدمات المسألة.

(٤) الأمر الثالث المترتب على الأمر الثاني الذي تبين فيه: إنَّ المقتضي لكل من الحكمين يكون موجوداً في المجمع على الامتناع وبهذا يختلف عن باب التعارض، وحينئذٍ لا بد من ترجيح أحدهما بمرجح، وقد ذكروا لترجيح النهي على الأمر كلياً وجوهاً ثلاثة فلا بد من النظر الى تلك الوجوه؛ فإن ثبت ضعفها كما

منها: إنه (١) أقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر، وقد (٢) اورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقرينة الحكمة

هو الصحيح فلا بد من الرجوع في كل مورد من موارد الاجتماع الى مرجحات باب التزاحم وتشخيص الأهم منهما إن كان، وإلا فالتخير كما عرفته في باب التزاحم.

مرجحات النهي

(١) هذا مرجح الأول منقول عن الإشارات، وجه أقوائية النهي دلالة هو ما أشار اليه في المتن من أن النهي يقتضي كون الطبيعة مبغوضة للمولى بجميع أفرادها وهذا مدلول التزامي له ومدلوله المطابقي هو لزوم ترك الطبيعة، فيكون إطلاق المادة في النهي شمولياً بخلاف إطلاق المادة في الأمر فإنه بدلي لأن مدلوله طلب صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها، وهو يقتضي كفاية الفرد الواحد من الطبيعة ويحصل به الامتثال، فالمجمع يكون صغرى لقاعدة: (إذا تعارض الإطلاقان بنحو العموم من وجه وكان في محل الاجتماع إطلاقان أحدهما شمولي والآخر بدلي يقدم الشمولي على البدلي)، وهذا على تقدير تماميته يكون من تقديم الأظهر على الظاهر ويرجع المرجح الى الترجيح في باب التعارض.

(٢) الجواب عن المرجح: إن ما ذكر في الترجيح بحسب الصغرى وإن كان صحيحاً ولكنه بحسب الكبرى ممنوع، لأن كلاً من الإطلاقين مستفاد من مقدمات الحكمة وهي في كل منهما على حد سواء، والشمولية في النهي والبدلية في الأمر إنما استفيدا من قيام القرينة الخارجية في كل منهما، فالقرينة دلت على ثبوت خصوصية في كل من الأمر والنهي تقتضي ذلك، وهذا لا يوجب مزية وأقوائية في دلالة أحدهما على الآخر حتى يجب الترجيح بذلك.

كدلالة الأمر على الاجتزاء بأي فرد كان، وقد (١) اورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات الحكمة وغير مستند الى دلالة عليه بالالتزام لكان استعمال مثل لا تغصب في بعض أفراد الغصب حقيقة وهذا واضح الفساد فيكون دلالة على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيّز النفي أو النهي تقتضي عقلاً سريان الحكم الى جميع الأفراد ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه

(١) هذا إشكال على الجواب وتأييد للمرجح وحاصله: إن التسوية بين الإطلاقين من جهة تساويهما في الاستفادة من مقدمات الحكمة قابلة للمنع لما ذكرناه في تقرير المرجح من أن النهي بنفسه وبالدلالة الالتزامية يدل على الاستيعاب بحسب أفراد الطبيعة من دون توقّف على مقدمات الحكمة، ويشهد على ذلك أنّه إذا كانت دلالة على العموم الشمولي بالإطلاق وبواسطة مقدمات الحكمة لزم أن يكون استعمال النهي مثل: (لا تغصب) في بعض أفراد الطبيعة حقيقة لما سيأتي من أن استعمال المطلق في المقيد لم يكن مجازاً، مع أنّه مجاز، قطعاً بحسب التبادر العرفي.

فالصحيح: إن دلالة النهي على الاستيعاب لم يكن بواسطة مقدمات الحكمة، بل بواسطة قرينة عقلية وهي: وقوع الطبيعة في حيّز النهي، وحالها حال الطبيعة الواقعة في حيّز النفي في سريان النفي والنهي الى جميع أفراد الطبيعة عقلاً لعدم حصول انتفائها أو الانتهاء منها إلا إذا ترك جميع أفرادها، فالفرق بين مدلولي الأمر والنهي واضح لا يخفى.

قلت: دلالتهما (١) على العموم والاستيعاب ظاهراً ممّا لا ينكر لكنه من الواضح إنّ العموم المستفاد منهما كذلك إنّما هو بحسب ما يراد من متعلقهما فيختلف سعةً وضيقاً فلا يكاد يدلّ على استيعاب جميع الأفراد إلّا إذا اريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالة عليه بالخصوص إلّا بالإطلاق وقرينة الحكمة بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق في غير مقام البيان لم يكد يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة وذلك لا ينافي دلالتهما على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق إذ الفرض عدم الدلالة على أنّه المقيّد أو المطلق

(١) هذا جواب الإشكال وحاصله: إنّ ما ذكر من دلالة النهي بنفسه وبالدلالة الإلزامية على الاستيعاب غير قابل للإنكار، كما إنّ ما ذكره المجيب عن الترجيح من توقّف دلالة على استيعاب جميع الأفراد على مقدمات الحكمة أيضاً صحيح ولا منافاة بينهما، لأنّ الأداة موضوعة لاستيعاب النفي أو النهي بحسب ما أريد من المدخول سعةً وضيقاً مثل ما إذا قال المتكلّم: لا تجلس هنا الى الأبد أو الى شهر أو الى ساعة، فإنّ دائرة المدخول في هذه الأمثلة يختلف سعةً وضيقاً اختلافاً كثيراً، وإذا ذكر المتكلّم النفي أو النهي من دون تقييد للمدخول لا يستظهر منه الطبيعة المطلقة إلّا إذا تمت مقدمات الحكمة فيه، كما هو الحال في جميع الإطلاقات فإن لم تتم المقدمات مثل ما إذا لم يكن المتكلّم في مقام البيان من هذه الجهة، أو كان هناك ما يصلح أن تكون قرينة لا يمكن حمل النهي على الاستيعاب بالنسبة الى جميع أفراد الطبيعة، فالدلالة على الاستيعاب التزاماً لا يغني عن مقدمات الحكمة في الدلالة على الشمول.

اللهم (١) إلا أن يقال إن في دلالتها على الاستيعاب كفاية ودلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق كما ربما يدعى ذلك في مثل: (كل رجل) فإن [وإن] مثل لفظة كل تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة الى ملاحظة إطلاق مدخوله وقرينة الحكمة بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهمة ولا بشرط في دلالة على الاستيعاب وإن كان (٢) لا يلزم مجاز، أصلاً لو أريد منه خاص بالقرينة لافيه لدلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول ولا فيه إذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول لعدم استعماله إلا فيما وضع له والخصوصية مستفادة، من دال آخر، فتدبر.

(١) هذا عدول عن الجواب وتوجيه للإشكال وهو: لا حاجة الى مقدمات الحكمة في الدلالة على الاستيعاب لجميع أفراد الطبيعة؛ لأن حال أداة النفي أو النهي حال كلمة: (كل) فكما إن كلمة كل الداخلة على الطبيعة مثل قولك: أكرم كل رجل، تدل على الاستيعاب لجميع أفراد الرجل من دون حاجة الى مقدمات الحكمة بل نفس تركيبها مع الطبيعة المهمة يدل على الشمول، كذلك الأمر في أداة النفي أو النهي مثل: لا تضرب رجلاً.

(٢) هذا جواب عن الشاهد الذي ذكره المستشكل من قوله: (لكان استعمال مثل لا تغصب في بعض أفراد الغصب حقيقة، وهذا واضح الفساد): وذلك لا فساد فيه فضلاً عن كونه واضح الفساد، إذ لا فرق بين دلالة الأداة على العموم بنفسه كما هو الحال في لفظ (كل)، أو كان بمقدمات الحكمة في عدم لزوم التقييد المجازية، فلو قال المتكلم: أكرم كل رجل مؤمن، أو قال: لا تضرب إنساناً مؤمناً، لا يكون الاستعمال مجازياً وذلك لأن أصل الاستيعاب مستفاد من الأداة والخصوصية

ومنها: إنَّ (١) دفع المفسدة من جلب المنفعة، وقد (٢) أورد عليه في

مستفادة، من دالٍّ آخر، فتكون الدلالة حاصلة من تعدّد الدال من دون أن تلزم المجازية لا في الأداة ولا في المدخول، بل كل منهما يكون مستعملاً فيما وضع له من المعنى.

ثم إنَّ الضمير في (لا فيه) راجع الى لفظ: (كل) وفي: (ولا فيه) راجع الى (المدخول) ومما ذكر في الشاهد من كونه مجازاً قطعاً بحسب التبادر العرفي ممنوع جداً.

أقول: إنَّ في قياس النفي أو النهي على لفظة (كل) وفي أصل المرجح منعاً، أمّا الأول: فإنَّ لفظة (كل) موضوعة للعموم كما سيأتي في بحث أداة العموم، بخلاف أداة النفي أو النهي فإنَّهما موضوعتان للنسبة السلبية وعموم النسبة وخصوصها تابعان لعموم المنتسبين وخصوصهما، فاستفادة العموم منهما تحتاج الى مقدمات الحكمة كما ذكره في الحقائق، ولعلّه لأجله أمر بالتدبر.

وأما الثاني: فإنَّ لزوم تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي مطلقاً وكقاعدة كلية قابل، للمنع، إلّا أن يقال بمقال المحقق النائيني رحمته من أن متعلق التكليف هو خصوص الأفراد المقدورة من الطبيعة عقلاً وشرعاً، فإطلاق الأمر من حيث أنّه بدلي لا يجعل امتثال النهي في المجمع غير مقدور بخلاف العكس، إلّا إنَّ هذا المبنى أيضاً ضعيف.

(١) المرجح الثاني: إنَّ في امتثال النهي دفعاً للمفسدة وفي امتثال الأمر جلباً للمصلحة فعند دوران الأمر بينهما يحكم العقل بترجيح الأول واختياره.

(٢) حاصل الإيراد: منع كون محل الكلام من موارد دوران الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة، بل من دوران الأمر بين دفع مفسدة بمفسدة، لأنّه كما إنَّ

القوانين بأنّه مطلقاً ممنوع لأنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة إذا تعين، ولا يخفى (١) ما فيه فإنّ الواجب ولو كان متعيناً ليس إلّا لأجل أنّ في فعله مصلحة يلزم استيفائها من دون أن يكون في تركه مفسدة كما إنّ الحرام ليس إلّا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه ولكن (٢)

في ارتكاب الحرام مفسدة كذلك في ترك الواجب تكون مفسدة، والعقل يحكم بلزوم ترجيح أقل المفسدتين وهو يختلف بحسب الموارد، فالمرجح بنحو الكلّي وعلى نحو العموم ممنوع وإنّما قيد الواجب بالمعين لأنّ في ترك الواجب المخير بأن ترك بعض الأبدال وأتى بالبدل الآخر لا مفسدة فيه، فالإشكال على الجواب صغروي.

(١) هذا جواب الإيراد وهو أنّه بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

إنّ في فعل الحرام مفسدة كما إنّ في فعل الواجب مصلحة سواء كان الواجب معيّناً أم مخيراً، فما ذكر في الترجيح هو الصحيح.

(٢) هذا شروع في الإجابة عن المرحح بوجود أربعة حاصل الوجه الأول:

إنّ ترجيح دفع المفسدة على جلب المنفعة على نحو الإطلاق وكقاعدة كلية عند العقل والشرع ممنوع، بل يختلف ذلك بحسب الموارد والحالات كما يظهر ذلك بمراجعة العقلاء، فربّ مصلحة يكون جلبها أهم عند العقلاء من دفع مفسدة ولهذا نراهم يتحملون الأضرار والمفاسد من أجل تحصيل منفعة أهم، كما إنّ في الأحكام الشرعية نرى تقديم الشارع بعض المصالح على بعض المفاسد فحفظ بيضة الإسلام في الشرع أهم من ذهاب النفس وإنقاذ الغريق أهم من التصرف في أرض الغير، فلا بد من ملاحظة النسبة بين المصلحة والمفسدة واختيار ما هو الأهم منهما ففي باب التزاحم لم يذكر أحد من المرجّحات تقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة.

يرد عليه: إنّ الأولوية مطلقاً ممنوعة بل ربما يكون العكس أولى كما يشهد به مقايضة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاة وما يتلو تلوها، ولو سلّم (١) فهو أجنبي عن المقام فإنّه إذا دار الأمر بين الواجب والحرام، ولو (٢) سلّم فإنّما يجدي

(١) الوجه الثاني من الجواب إنّه: لو سلّمنا القاعدة على نحو الكلية منعنا صغروية محل الكلام لتلك القاعدة، وقد أوضح الماتن وجه المنع في تعليق له وهو: (فإنّ الترجيح به إنّما يناسب ترجيح المكلف واختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه لا المقام وهو: جعل الأحكام فإنّ المرجّح هناك ليس إلّا حسنّها وقبحها العقلان لاموافقة الأغراض ومخالفتها كما لا يخفى تأمل تعرف)، وتوضيحه: إنّ المكلف إن كان متخييراً بين فعل يعلم وجوبه أو ترك حرام يعلم حرمة فيرجع حينئذٍ للقاعدة متابعاً لتحسين العقل أو تقبيحه في الفعل، وهذا أجنبي عن محل الكلام الذي لا يعلم إنّ المجمع يكون محكوماً بالوجوب عند الشارع أو إنّه محكوم بالحرمة عنده، فإنّ ذلك ليس على طبق القاعدة المتقدمة وإنّما هو تابع للحسن أو القبح الواقعيان التابعان للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، ولا يتبعان ما يختاره المكلف من الفعل أو الترك في امثاله.

(٢) الوجه الثالث من الجواب إنّه: على تقدير تسليم عدم اختصاص القاعدة بصورة الدوران بين الأمرين في مرحلة امتثال المكلف، بل تجري في صورة إرادة تشخيص حكم الشارع أيضاً، نقول: إنّ يتعيّن الرجوع إليها إذا كانت الأولوية قطعية، وأمّا إذا كانت ظنية كما هو المفروض في محل الكلام فإنّه لا اعتبار بها لأنّ الظن لا يغني عن الحق شيئاً.

فيما لو حصل القطع، ولو سُلِّمَ (١) إنه يجدي ولو لم يحصل فإنما [يجدي] يجري فيما لا يكون هناك مجال، لإصالة البراءة أو الاشتغال كما في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعيينين لا فيما تجري كما في محل الاجتماع لإصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط فإنه لا مانع عقلاً إلا فعلية الحرمة المرفوعة عقلاً ونقلًا بإصالة البراءة عنها

(١) الوجه الرابع: على تقدير تسليم حجية هذا الظن في مورد الترجيح من دون اعتبار القطع بها نقول: القاعدة إنما يُرجع إليها إذا لم يكن المورد مجرئاً للبراءة ولا لقاعدة الاشتغال مثل ما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم التعيينين: كالمرأة المحلوف وطئها المرد بين الحلف على الوطئ أو على تركه، ففي مثله لا مانع من الرجوع إلى القاعدة، إذ لا يرجع إلى البراءة لا بالنسبة إلى الفعل ولا بالنسبة إلى الترك للعلم بالحكم الالتزامي، كما لا يرجع إلى قاعدة الاشتغال لعدم إمكان تحصيل الموافقة القطعية، فالعقل وإن كان يحكم بالتخير في مثله ولكن نقول: إن القاعدة حاکمة عليه.

وأما فيما نحن فيه فلا مانع من الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى حرمة الغصب في المجمع، ومع جريانها يرتفع المانع عن صحة الصلاة حتى إذا قلنا بجريان قاعدة الاشتغال عند الشك في الجزء والشرط، لوجود الفرق بين ما نحن فيه الذي يعلم بوجوب الصلاة، غايته: يحتمل مانعية حرمة الغصب له، فإذا دفعنا احتمال المانعية بالبراءة فتكون الصلاة صحيحة وبين دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإذا شككنا في وجوب السورة في الصلاة فإن لم تكن السورة واجبة كانت الصلاة بدونها صحيحة وإن كانت واجبة فيها كانت باطلة بدونها وهذا

نعم (١) لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة ولو لم تكن [الغلبة] بمحرزة فإصالة البراءة غير جارية [مجدية] بل كانت إصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولو قيل بإصالة البراءة في الأجزاء والشرائط لعدم (٢) تأتي قصد القربة مع الشك في المبعوضة، فتأمل.

العلم الإجمالي يمنع من الرجوع الى البرائة، وفي ما نحن فيه ليس لنا علم، لاتفصيلي ولا إجمالي، فلأمانع من الرجوع الى البراءة ومعه لا مجال للرجوع الى القاعدة.

(١) حاصل الاستدراك: إن ما ذكر من ارتفاع المانع عن صحة الصلاة بجريان البراءة العقلية والنقلية في الحرمة مبني على عدم تأثير المفسدة الواقعية الغالبة (وإن لم تكن الغلبة محرزة) في المبعوضة، وإلا فإن المفسدة الواقعية الغالبة بوجودها الواقعي تكون مانعة عن جريان البراءة، فإن احتمالها يكون صالحاً للبيان وبه ينتفي موضوع البراءة العقلية ولا يكون العقاب بلا بيان، كما ينتفي به موضوع البراءة الشرعية وهو: عدم العلم بالحكم، ويكون مجرى لقاعدة الاشتغال للشك وجداناً في حصول الفراغ بالاثبات بالمجمع، وإن قلنا بالبراءة في مسألة دوران الأمرين الأقل والأكثر الارتباطيين لما عرفت من أن محل الكلام يختلف عن تلك المسألة.

(٢) وجه جريان الاشتغال أنه بعد فرض احتمال وجود المفسدة الواقعية الغالبة في العصب وارتفاع موضوعي البراءة العقلية والنقلية لا يتمشى منه القربة في الصلاة، فإنه محتمل لمبعوضيتها وجداناً. وللماتن رحمته تعليق هنا هذا نصه: (كما هو غير بعيد كله بتقريب: إن إحراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كافٍ في

ومنها: الاستقراء (١) فإنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة (٢) الصلاة في أيام الاستظهار،

تأثيرها بما لها من المرتبة ولا يتوقف تأثيرها كذلك على إحرازها بمرتبها ولذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجبا لتنجز حرمة على ما هي عليه من المرتبة ولو كانت في أقوى مراتبها ولاستحقاق العقوبة الشديدة على مخالفتها حسب شدتها كما لا يخفى، هذا لكنه إنما يكون إذا لم يحرز أيضاً ما يحتمل أن يزاحمها ويمنع عن تأثيرها المبغوضية، وأما منعه فيكون الفعل كما إذا لم يحرز إنه ذو مصلحة أو مفسدة مما لا يستقل العقل بحسنه أو قبحه وحينئذ يمكن أن يقال بصحته عبادة لو أتى به بداعي الأمر المتعلق بما عليه من الطبيعة بناءً على عدم اعتبار أزيد من إتيان العمل قريباً في العبادة وامتنالاً للأمر بالطبيعة وعدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً كيف ويمكن أن لا يكون جُلّ العبادات ذاتاً راجحاً بل إنما يكون كذلك فيما إذا أتى بها على نحو قربي، نعم المعتبر في صحة العبادة إنما هو أن لا يقع منه مبغوضاً عليه كما لا يخفى وقولنا: فتأمل إشارة الى ذلك). وقد بين بوضوح: إمكان تأثي القربة منه فإنه كما يحتمل وجداناً وجود المبغوضية الذاتية في المجمع يحتمل أيضاً وجداناً وجود المانع لتلك المبغوضية، وإن العبادات الصادرة غالباً من أمثالنا يوجد فيها الاحتمالان، فيقصد بها الأمر المتعلق بالطبيعة ويحكم بالصحة ظاهراً.

(١) المرجح الثالث: حصول العلم عن طريق استقراء الأحكام الشرعية بأن الشارع يهتم بموارد النهي أكثر مما يهتم بموارد الأمر ويقدمه عليه عند المزاخمة وذكر له فرعين من الفقه.

(٢) الفرع الأول: هو ما إذا استمر الدم لذات العادة الى ما بعد عاداتها فإنها تستظهر يوماً أو يومين أو الى عشرة أيام بترك العبادة، فكما تحتمل بقاء حيضها

وعدم (١) جواز الوضوء من الإنائين المشتبهين، وفيه: إنه (٢) لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفيد القطع، ولو (٣) سلم فهو لا يكاد

وحرمة الصلاة عليها كذلك تحتل إنها مستحاضة تجب الصلاة عليها، فلاستظهار بترك العبادة تغليب لجانب النهي.

(١) الفرع الثاني: هو ما إذا علم المحدث بنجاسة أحد الإنائين إجمالاً فإنه يجب عليه ترك التوضي بهما والتيمم للصلاة كما ورد في الخبر إنه: (يهريقهما ويتيمم)^(١) فإنه أيضاً من تغليب حرمة الوضوء بالماء النجس على وجوب الطهارة المائية.

(٢) هذا شروع في الجواب عن المرجح: فقد أجاب عنه أولاً بوجهين من الجواب الإجمالي ثم أجاب بوجه ثالث تفصيلي عن الفرعين، أما الوجه الأول من وجهي الجواب الإجمالي: إن الاستقراء إن كان تاماً فإنه يفيد القطع ومن هذه الجهة يكون حجةً وإن كان ناقصاً فغاية ما يفيد: الظن، وهو ليس بحجة كما سيأتي في محله، والاستقراء المدعى في المقام هو من القسم الثاني فلا يكون معتبراً؛ لعدم دليل يدل على اعتباره.

(٣) الوجه الثاني من الجواب الإجمالي إنه: على تقدير تسليم حجية الاستقراء الظني إن الاستقراء لا يتحقق بموردين فقط بل لا بد له من موارد عديدة يحصل بها الظن الغالب.

(١) الوسائل: ج ١ ص ١٢٤ ح ١ وص ١١٦ ح ١٤.

يثبت بهذا المقدار، ولو سلّم (١) فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوط بالمقام، لأنّ (٢) حرمة الصلاة فيها إنّما يكون لقاعدة الإمكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضاً فيحكم بجميع أحكامه ومنها حرمة الصلاة عليها لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدّعى، هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام الحيض وإلا فهو خارج عن محلّ الكلام

(١) الوجه الثالث وهو الجواب التفصيلي عن الفرعين حاصله: على تقدير تسليم حصول الاستقراء الناقص فإنّه حجة كالاستقراء التام نقول: إنّ الموردين أجنيان عن مسألة تغليب النهي على الأمر بل هناك دليل خاص يقتضي الحكمين كما يظهر ذلك من مراجعة الفقه، ولا بدّ من بسط الكلام في ذلك حتى يعلم أنّه ليس في الفقه مورد يستظهر منه التغليب.

(٢) الكلام في المورد الأول: أنّ ترك المرأة العبادة أيام استظهارها ليس من جهة ترجيح النهي كما توهم بل هو لدليل خاصّ وتفصيله: إنّ حرمة الصلاة على الحائض إن كانت تشريعية كما هو ظاهر جماعة من الفقهاء بل هو المنسوب الى مشهورهم فيكون المورد خارجاً عن محلّ الكلام، وإن كانت ذاتية كما استظهرناه في الفقه من بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام: (فلتتق الله ولتدع الصلاة) (١) وإن أمكن أن يكون مورداً لما توهم، إلاّ إنّ الصحيح إنّها ثابتة، بدليل خاص لا علاقة لها بقاعدة التغليب كما توهم، والدليل على رجحان ترك العبادة (فقد ذهب بعضهم الى وجوبه وبعضهم الى استحبابه): أحد هذه الامور، الأمر الأول: قاعدة

(١) الوسائل: ج ٢ ب ٢ ما يعرف به الحيض، ح ١، وب ٣ ح ٢.

ومن (١) هنا انقذح إنه ليس منه ترك الوضوء من الإنائين فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً ولا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطاً فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ولو كذلك بل إراقتهما كما في النص ليس إلا من باب التبعّد

الإمكان الذي بنى عليها أكثر الفقهاء وادّعي الإجماع عليها وذكرنا في الفقه: إنه لا دليل معتمد عليها، ثانيها: استصحاب الحدث، وفيه أولاً: إنه من الاستصحاب في الحكم الكلّي الذي بنينا على عدم حجّيته كما سيأتي في محله، وثانياً: على تقدير صحته لا يثبت به حيضية الدم حتى يترتب عليه أحكام الحيض، ثالثها: الأخبار الخاصة: (وهي العُمدَة) منها: ما رواه يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: امرأة رأت الدّم في حيضها حتّى تجاوز وقتها متى ينبغي لها أن تصلي؟ قال: تنظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة أيام فإن رأت الدم دماً صيباً فلتغتسل في وقت كل صلاة ^(١) تلك الأخبار وإن كانت معارضة في نفسها وأيضاً لها معارض وذكرنا طريق الجمع بينها في الفقه، فالحكم ليس من جهة قاعدة التغليب.

(١) هذا كلام في المورد الثاني وهو أيضاً خارج عن محل الكلام - الذي هو عبارة عن اجتماع الوجوب والحرمة الذاتيان - فحرمة التوضي بالماء النجس لم يكن ذاتياً وإن رجح في الجواهر أولاً ذاتيتها إلاّ أنّه تنظر فيه أخيراً، والصحيح: إنّها تشريعية والحرمة التشريعية إنّما تثبت إذا قصد المكلف التشريع بالفعل أي: يأتي به بقصد الإدخال في الدين وإنّه من الدين، ففي فرض التشريع يكون حراماً وأمّا إذا لم يكن بذلك القصد كما إذا توضأ بالمائتين المشتبهين احتياطاً ولأجل الإنقياد كما يصلي الجاهل بالقبلة الى الجهات الأربع فهو ليس بحرام بل يكون

أو من (١) جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضي من الإناء الثانية إمّا بملاقاتها

راجحاً، فالقاعدة تقتضي عدم المنع عنه إلاّ أنّه بدليل خاصّ ثبت ترك التوضي بهما، فهو حكم تعبدي ثبت في مورد خاصّ على خلاف القاعدة، والدليل: النصّ المعتبر وهو موثق سماعة قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل معه إناءان ففيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيّهما هو وليس يقدر على ماء غيره قال عليه السلام: يهريقهما ويتيمم^(١)) وموثق عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيّهما هو وحضرت الصلاة وليس يقدر على ماء غيرهما قال: يهريقهما جميعاً ويتيمم^(٢) فإنّ الأمر بالإراقة لم يكن مولوياً لا نفسياً ولا شرطياً وإنّما هو إرشاد الى عدم الاكتفاء بالتوضي بهما، فهو حكم تعبدي محض ثبت بالنص وليس ذلك من جهة التغليب إذ ليست الحرمة ذاتية قطعاً.

(١) أي: يمكن أن يكون الحكم الوارد في النص بمقتضى قاعدة الاستصحاب لا أنّه حكم تعبدي محض لأنّه بالاحتياط في التوضي بهما يعلم بنجاسة بدنه ولم يعلم ارتفاعها، فيستصحب بقائها وإن فرض تطهيره مواضع الملاقة بالماء الثاني، إلاّ إنّ المحتمل أن يكون الماء الثاني نجساً فتكون النجاسة باقية، وحيث أنّه محتمل يكون مورداً للاستصحاب لأنّه عالم بحدوث النجاسة في بدنه وشاك وجداناً في ارتفاعها، وممّا ذكرنا يظهر أنّ الاولى أن يذكر في المتن: (وعدم العلم باستعمال مطهر بعد التنجيس) كما هو ظاهر.

(١) الوسال: ب ٨ من أبواب الماء المطلق.

(٢) الوسال: ب ٨ من أبواب الماء المطلق.

أو بملاقاة الاولى وعدم استعمال مطهر بعده ولو طهر بالثانية موضع الملاقاة بالاولى نعم (١) لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الى التعدد أو انفصال الغسالة لا يعلم تفصيلاً بنجاستها وإن علم بنجاستها حين ملاقاة الاولى أو الثانية إجمالاً فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة

(١) استدرك هنا مورداً لا يجري فيه الاستصحاب المتقدم وإنما تجري فيه قاعدة الطهارة، وهو ما إذا حصلت الطهارة بالماء الثاني للأعضاء على تقدير نجاستها بالماء إذا كان الماء الثاني ممّا لا يحتاج التطهير به الى التعدد وانفصال الغسالة بأن كان بمقدار الكر، فإنّه يكون من موارد تعاقب الحالتين ومبناه فيها على ماسياتي في تنبيهات الاستصحاب: عدم جريان الأصل في كل من الحالتين لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين مع أنّ الإحراز شرط في جريان الاستصحاب بمقتضى دليله، فهو يعلم بورود الماء الظاهر والماء النجس على الأعضاء ولم يعلم المتقدم منهما والمتأخر، ففي الزمان الثالث (زمان إجراء الاستصحاب) لم يعلم اتصال زمان اليقين بالنجاسة بزمان الشك، وحيث أنّ الإحراز شرط فلا يجري الاستصحاب ويرجع الى قاعدة الطهارة، بل على مبنى الشيخ رحمه الله القائل بجريان الأصلين وسقوطهما بالتعارض ثم يرجع الى قاعدة الطهارة.

وفي الوسيلة ذكر احتياطاً آخر تام وافقناه عليه: وهو: أن يتوضأ بأحد المائتين ويصلي ثم يغسل محال الوضوء بالماء الآخر ثم يتوضأ به ويُعيد صلاته ثانياً مع الاحتياط بضميمة التيمم، وفي هذا الفرض يعلم بفراغ ذمته بالنسبة الى الصلاة.

الأمر الثالث: الظاهر (١) لحوق تعدد الإضافات بتعدد
العنوانات والجهات في أنه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافياً مع
وحدة المعنونة وجوداً في جواز الاجتماع كان تعدد الإضافات مجدياً،
ضرورة (٢) أنه يوجب أيضاً اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة
والمفسدة والحسن والقبح عقلاً وبحسب الوجوب والحرمة شرعاً

وفي الجواهر: بنى المسألة على أن حرمة التوضي بالمشتبه بالشبهة
 المحصورة تشريعية أم ذاتية وتعجب من العلامة ﷺ حيث احتمل وجوب هذا
 الاحتياط تحصيلاً للطهارة اليقينية فأورد عليه بأنه مخالف للأخبار والإجماع.

الأمر الثالث

(١) هذا الأمر لبيان إن حكم تعدد الإضافة حكم تعدد الجهة فلو كان
 المجمع لم يكن متعدداً عنواناً وجهةً، وإنما كان متعدداً إضافةً مثل: أكرم العلماء
 ولا تكرم الفساق، فالإكرام له عنوان واحد وجهة واحدة غايته: إنه بالإضافة إلى
 العالم شيء وبالإضافة إلى الفاسق شيء آخر، فإن اجتمعت الإضافتان في
 موضوع واحد وهو زيد هل يلتحق بذي العنوانين ويجري فيه نزاع الاجتماع أم
 لا؟ المشهور: عدم الإلحاق والماتن ﷺ على الإلحاق.

(٢) الدليل على الإلحاق: أنه كما يكون للعنوان والجهة تأثيراً في حسن
 الفعل عقلاً وقبحه وفي المصلحة والمفسدة كذلك الحال في الإضافات، فالإكرام
 بالإضافة إلى العالم يختلف عن الإكرام بالإضافة إلى الفاسق حسناً وقبحاً مصلحةً
 ومفسدة، فلا بد أن يكون صغرى لمسألة الاجتماع كما هو الحال في تعدد
 العنوان.

فيكون مثل: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل ولا تغصب لا من باب التعارض إلا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضى كما هو الحال في تعدد العنوانين فما يتراءى (١) منهم من المعاملة مع مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة تعارض العموم من وجه إنما يكون بناءً على الامتناع أو عدم المقتضى لأحد الحكمين في مورد الاجتماع

(١) هذا دفع توهم وهو: إنه كيف يكون حاله حال تعدد العنوان والجهة مع أن المشهور يعاملون مع إكرم العلماء ولا تكرم الفساق معاملة المتعارضين في مادة الاجتماع، فإن باب التعارض يختلف عن باب الاجتماع كما تقدم. وفي دفعه ذكر وجهين، أحدهما: إن المشهور بنوا على إجراء حكم التعارض فيهما لبنائهم في مسألة الاجتماع على الامتناع، وفيه: إنه خلاف ما ذكره من أن مسألة الاجتماع على القول بالامتناع يكون من قبيل المتزاحمين لا المتعارضين، ثانيهما: إنه يعتبر في مسألة الاجتماع على الامتناع وجود المقتضى للحكمين في المجمع وفي المثال يكون الملاك في أحدهما دون الآخر.

وناقشه المحقق الأصفهاني رحمه الله: بأن الاختلاف في الإضافة لا يكون مؤثراً في اختلاف الفعل بحسب الحسن والقبح الذاتيين ولا في اختلافه بحسب المصلحة والمفسدة بوضوح، أمّا الأول: فلأن الفعل لا يتصف بالحسن الذاتي إلا إذا دخل تحت عنوان العدل كما لا يمكن أن يتصف بالقبح الذاتي إلا إذا دخل تحت عنوان الظلم، وحينئذٍ إن رجع انطباق العالم والفساق على زيد الى تعدد العنوان وانطبقا عليه فقد أثر في الحسن والقبح لتعدد العنوان، وإن لم ينطبق عليه تعدد العنوان فلا تأثير لهما في الحسن والقبح، وأمّا الثاني: فلأن الإضافة ليس

.....

جزءاً للمقتضي ويمكن أن يكون شرطاً في تأثيره مع أنه ليس في أكرم العالم ولا تكرم الفاسق إلا مقتضي واحد إما أن يكون مقتضي المصلحة وإما أن يكون مقتضي المفسدة.

وناقشه سيدنا الاستاذ بمناقشة أخرى هي: إن المبحوث عنه في مسألة الاجتماع هو إن تعدد العنوان هل يكون موجباً لتعدد المعنون وإن الجهتان تقيديتان ويكون التركيب بينهما إنضمامياً أو إنه لا يوجب تعدد المعنون فتكون الجهتان تعليليتين والتركيب بينهما اتحادياً، وهذا غير جارٍ في مثل العالم الفاسق بالنسبة إلى وجوب الإكرام أو حرمة إذ لا شك في أن العلم والفسق جهتان تعليليتان، فلا موجب لإلحاقه بباب الاجتماع، والمناقشتان تامتان والحمد لله.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

فصل

في أن النهي عن الشيء هل يقتضي فساده أم لا؟ وليقدّم
امور (١):

الأول: إنه (٢) قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين
هذه المسألة وإنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداها [إحداهما]
بما هو جهة البحث في الأخرى وإن البحث في هذه المسألة في دلالة
النهي بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة فإن البحث
فيها في أن تعدد الجهة يجدي في رفع غائلة اجتماع الأمر والنهي في
مورد الاجتماع أم لا؟.

مركزية كليات العلوم اقتضاء النهي الفساد

- (١) ذكر اموراً ثمانية لا أثر عملي لذكر بعضها.
- (٢) الفرق بين المسألة والمسألة السابقة (وقد ذكر هذا الأمر في تلك
المسألة بنحو أوسع ذكر فروقاً ثلاثة أحدها ما هو الصحيح عنده من الفرق، واكتفى
هنا بذلك) وهو أن التمايز بين المسألتين من مسائل العلم لا بد وأن يكون جهة
البحث وجهة البحث في هذه المسألة هي: إذا تعلق النهي بحصة من الطبيعة المأمور
بها هل يوجب ذلك بطلان تلك الحصة أم لا؟ وجهة البحث في تلك المسألة هي: أن
يكون متعلق الأمر طبيعة ومتعلق النهي طبيعة بينهما العموم من وجه وأتى المكلف
بالمجمع بينهما هل إن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنوي فلا يسري الحكم من

الثاني: (١) إنه لا يخفى إنَّ عدَّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنَّه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها ولا ينافي (٢) ذلك إنَّ الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة إنما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدلولة بالصيغة وعلى تقدير عدمها تكون منتفية بينهما

أحدهما إلى الآخر؟ أم إنه لا يوجب تعدد المعنوي فيسري الحكم من أحدهما إلى الآخر، فثبوت الحكمين يكون من اجتماع الضدين.

(١) المسألة من المسائل اللفظية من العلم بخلاف المسألة السابقة التي تبين كونها عقلية خلافاً للشيخ رحمته، فإنه بنى على أن هذه المسألة عقلية كما هو الحال في المسألة السابقة، وجاء في تقريراته: (إنَّ المسألة لا ينبغي أن تُعدَّ من مباحث الألفاظ فإنَّ هذه الملازمة على تقدير ثبوتها إنما هي موجودة بين مفاد النهي المتعلق بشيء وإن لم يكن ذلك النهي مدلولاً بالصيغة اللفظية وعلى تقدير عدمها إنما هي يحكم بانتفائها بين المعنيين). واستدل الماتن على دعواه من أنَّ الدلالة ليست بحسب الملازمة العقلية بل بحسب الدلالة اللفظية: إنَّ من الأقوال في المسألة قول بدلالة النهي على الفساد في المعاملة مع أنَّ القائل منكر للملازمة بين الفساد وبين الحرمة التي هي مفاد النهي، فلو كان البحث فيها عقلياً لكان اللازم أن لا يعدَّ هذا من الأقوال لأنَّه خارج عن نطاق البحث.

(٢) هذا ما استدل به الشيخ رحمته على أنَّ المسألة عقلية في العبارة المتقدم نقلها عن تقريراته، وحاصله: إنَّ محور البحث عند الأصحاب هو: هل هناك ملازمة ثابتة بين مفاد النهي وبين الفساد في العبادة أم لا؟ سواء كان النهي مستفاداً من الصيغة اللفظية أم غيرها من إجماع ونحوه.

لإمكان (١) أن يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام فلا تقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس فتأمل جيداً.

الثالث: ظاهر (٢) لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي إلا إن ملاك البحث يعم التنزيهي ومعه لا وجه لتخصيص العنوان

(١) هذا جواب الاستدلال وهو أن البحث عند الأصحاب وإن كان في ثبوت الملازمة وعدم ثبوتها إلا أنه لا دليل على أن مرادهم من الملازمة: العقلية، بل يمكن أن يكون مقصودهم منها الدلالة الالتزامية أي: إن اللفظ بالمطابقة يدل على التحريم وبالالتزام - أي: التلازم البين بالمعنى الأخص - على الفساد والدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية، أقول: يرد عليه ما أورده هو ﷺ على المعالم حيث استظهر منه القول بأن مسألة مقدمة الواجب لفظية: وقال: إن محل البحث هو ثبوت الملازمة (وإن كانت غير بيّنة) وعدم ثبوتها لا خصوص الدلالة الالتزامية، والكلام هنا هو الكلام في مقدّمة الواجب.

(٢) إن المراد من النهي (المذكور في العنوان) لا يختص بالنهي التحريمي النفسي الأصلي بل يعم التنزيهي والغيري والتبعية؛ لأن ملاك البحث (وجود المنافاة بين مقتضى النهي والصحة) موجود في جميع أقسام النهي فلا وجه لتخصيص البحث ببعض أقسام النهي، وفيه مخالفة مع المحقق القمي والشيخ (قدّس سرّهما) وتبعهما المحقق النائيني ﷺ، فإن الشيخ ﷺ خصّ البحث بالنهي التحريمي، والمحقق القمي ﷺ بالنهي النفسي على ما سيأتي.

واختصاص (١) عموم ملاكه بالعبادات لا يوجب التخصيص به كما لا يخفى.

(١) هذا شروع في مناقشة الشيخ رحمه الله فإنه ذكر لإثبات مدّعه (اختصاص النزاع بالنهي التحريمي) شاهدين أحدهما: إنّ الظاهر والمتبادر من النهي بحسب المتفاهم العرفي خصوص النهي التحريمي، وثانيهما: إنّ عموم الملاك لقسمي التحريمي والتنزيهي من النهي مختص بالعبادات ولا يجري في المعاملات للإجماع بصحة المعاملات المكروهة، فالنهي عن الحظ من الثمن بعد تمامية العقد مثلاً لا يقتضي فساد تلك المعاملة مع أنّ النزاع لا يختص بالنهي في العبادات.

أمّا بالنسبة الى الشاهد الأول فقد اعترف الماتن رحمه الله بصحته ولهذا قال: (ظاهر لفظ النهي وإن كان هو النهي التحريمي إلاّ إنّ ملاك البحث يعمّ التنزيهي)، ومراده من (ملاك البحث)، هو ما سيجيء من منافية المرجوحية مع صحة العبادة لأنّ العبادة تقتضي المحبوبة والقرب، والمرجوحية تقتضي المبعوضيّة والبعد، وهما ضدان لا يجتمعان، وهذا الملاك موجود في العبادة المكروهة.

وأما بالنسبة الى الشاهد الثاني فأورد عليه بأنّه: عدم عموم الملاك في المعاملة لا يوجب تخصيص النهي بالتحريمي مع فرض عموم الملاك في العبادات، فالماتن رحمه الله يرى لزوم رفع اليد عن الظهور العرفي من أجل عموم الملاك وحاول أن لا يخرج عن محل النزاع ما يشمله الملاك وإن سبّب ذلك دخول ما هو خارج، والشيخ رحمه الله على خلاف ذلك ويرى أنّه لا بد من رفع اليد عن عموم الملاك لأجل المواظبة على ظاهر اللفظ، وحاول أن لا يدخل في موضوع البحث ما هو خارج، وإن استلزم خروج بعض ما يشمله الملاك، ولعل منشأ هذا الاختلاف هو وحدة العنوان، فإنّ النهي في العبادة والنهي في المعاملة ذكرا في ضمن مسألة واحدة ولو

كما لا وجه (١) لتخصيصه بالنفسي فتعم الغيري إذا كان أصلياً وأما إذا

جعلوا لكل منهما عنواناً لا لما وقع هذا الخلاف.

والمحقق النائيني رحمته فصل بين ما إذا تعلق النهي التنزيهي بذات العبادة على نحو يتحد ملاك الأمر والنهي، فالملاك ثابت فيه وبين ما إذا تعلق بشيء خارج عن ذات العبادة متحد معها، فالملاك غير موجود فيه، وهذا في العبادات المستحبة وجيه دون الواجبة.

(١) هذا جواب المحقق القمي رحمته فقد تضاربت كلامه في المقام حتى صعب فهم مبناه هنا ففي المقدمة السادسة من بحث المقدمة الواجبة ذكر: إن النهي المستلزم للفساد ليس إلا ما كان فاعله معاقباً، وهذا ظاهر في تخصيصه النزاع بالواجب النفسي، وفي المقدمة السابعة ذكر: لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعية، ظاهره: تخصيص النزاع بالواجب الأصلي وقد تقدّم الفرق بين الواجب الغيري والواجب التبعية إلا أن يريد من التبعية الغيري على خلاف الاصطلاح، ومقتضى كلامه رحمته: إن النهي الغيري لا يقتضي الفساد فاذا ترك الأهم كالإزالة واشتغل بالضد العبادي (الصلاة) وبناءً على أن ترك الضد مقدمة لفعل المأمور به تكون الصلاة منهية نهياً غيرياً فلا تكون باطلة.

وأورد عليه في المتن بأنه لا فرق في النهي بين النفسي والغيري فلا وجه لإخراج النهي الغيري عن محل النزاع، وأما النهي التبعية فعلى مبناه من أن البحث هنا لفظي لا بد أن يكون خارجاً لأن التبعية عنده هو اللازم العقلي للخطاب وليس مدلولاً لفظياً، إلا أن يقول بدخوله في النزاع من جهة دخوله في الملاك الذي أشرنا إليه، هذا إن لم يكن النهي للإرشاد الى البطلان، كما إذا كان النهي عن الصلاة في غير المأكول وإن كان مستفاداً تبعاً إلا أنه كان إرشاداً الى البطلان، فلا كلام في

كان تبعياً فهو وإن كان خارجاً عن محل البحث لما عرفت إنه في دلالة النهي والتبعي منه من مقولة المعنى إلا إنه داخل فيما هو ملاكه فإن دلالاته على الفساد على القول به فيما لم يكن للإرشاد إليه إنما يكون لدلالاته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك كما توهمه القمي رحمته الله، ويؤيد (١) ذلك إنه جعل ثمرة النزاع في أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فساداً إذا كان عبادةً فتدبر جيداً.

الرابع: ما يتعلق (٢) به النهي إما أن يكون عبادةً أو غيرها والمراد

دلالاته على البطلان، وإن كانت عبارته المتقدم نقلها يوهم خلاف ذلك حيث جعل النهي المبحوث عنه ما يستحق عليه العقاب.

(١) أي: يؤيد تعميم البحث في المسألة للنهي التبعي: إن القمي رحمته الله جعل ثمرة النزاع في مسألة الضد فساداً إذا كان عبادةً على القول بالاقتضاء مع أن النهي المتعلق بال ضد تبعي، فهذا ينافي تفصيله، وإنما جعله مؤيداً لإمكان أن يكون نظر المحقق القمي رحمته الله ما ذهب إليه شيخنا البهائي رحمته الله من بطلان الضد وإن لم يكن منهياً عنه من جهة عدم تعلق الأمر به الذي به قوام العبادة.

والمحقق النائيني رحمته الله ذكر وجهاً آخر لخروج النهي التبعي عن حريم النزاع وهو: أن النهي التبعي لا يكشف عن عدم وجود الملاك في المنهي به كما إن الأصلي كاشف عنه، بل غايته: إنه يدل على عدم وجود الأمر وهذا لا يوجب الفساد بناءً على كفاية الملاك في صحة العبادة.

(٢) هذا الأمر لبيان المراد من العبادة وليس المقصود بيان حقيقتها بل المقصود هو دفع إشكال يرد هنا وهو إنه كيف يجتمع أن يكون الشيء عبادة بالفعل مع كونه منهياً عنه بالفعل، ولدفع توهم التهاافت بينهما ذكر إن المراد من

بالعبادة هاهنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى موجباً بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة كالسجود والخضوع والخشوع له وتسبيحه وتقديسه أو ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العبادة لا (١) ما أمر به لأجل التعبد به ولا (٢) ما يتوقف صحته على النية، ولا (٣) ما لا يعلم انحصار المصلحة فيه

العبادة أحد أمرين أحدهما: أن يكون العمل بنفسه وبذاته مع قطع النظر عن تعلق الأمر به عبادة ويعبر عنه بـ: (العبادة الذاتية) كالركوع والسجود والتسبيح لله سبحانه، وضابطها هو: أن يكون بذاته مقرباً لولا تعلق النهي به والحرمة الناشئة من النهي عنه تخرجه عن المقربة لا عن العبادية.

ثانيهما: أن يكون الشيء بحيث لو أمر به صار عبادة ويعبر به : (العبادة التقديرية) كصوم العيدين وصلاة الحائض.

(١) تعرض لتقريرات الشيخ رحمه الله قال: (والأجود في تحديدها هو ما قدمنا في بحث المقدمة من أنها ما أمر به لأجل التعبد به).

(٢) قال في التقريرات: (وقد يعرف بكلام غير واحد بأنها ما يتوقف صحته على النية).

(٣) هذا التعريف مذكور في القوانين في المقدمة الاولى من مقدمات مسألة دلالة النهي على الفساد هذا لفظه: (المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة أصلاً أو علمت في الجملة).

[فيها] في شيء كما عرّف بكل منها العبادة ضرورة: (١) أنّها بواحد منها لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهي، مع ما (٢) أورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكساً أو بغيره كما يظهر من مراجعة المطولات وإن (٣) كان الإشكال بذلك فيها في غير مله لأجل كون مثلها من التعريفات ليس بحد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم

(١) هذا وجه عدوله عن التعاريف الثلاثة للأمريّن أحدهما: إنّ المفروض فيها اعتبار تعلق الأمر الفعلي بها مع تعلق النهي الفعلي بها أيضاً وهو غير ممكن لاستلزامه تعلق الأمر والنهي الفعليين بواحد حقيقي ذو عنوان واحد وهذا لم يجزه أحد، وفيه: إنّ ذلك إنّما يتم إن كان المراد من الأمر في تعريف الشيخ والصحة في التعريف الثاني والمصلحة في تفسير القوانين الفعلي منها، وأمّا إذا كان الشأني منها كما هو غير بعيد فلا إيراد عليها.

(٢) الأمر الثاني: وهو انتقاضها طرداً وعكساً كما يظهر من الفصول إيراداً على القوانين وكما أورد الشيخ ﷺ على التعريف الثاني باستلزامه الدور لتوقف معرفة العبادة على الصحة التي هي جزء التعريف وتوقف معرفة الصحة على معرفة العبادة لأنّ معرفة المقيد متوقف على معرفة القيد والتقييد، وفيه: إن أخذنا الصحة بمعنى التمامية كما ذكره الماتن ﷺ غير مرة وهو المرتكز في ذهن العرف فلا يتوقف معرفتها على معرفة العبادة.

(٣) هذا جواب عن الاعتراض الثاني وهو إنّ النقض بالطرد والعكس يغيّر التعريف الحقيقي، والتعاريف المذكورة كلّها تعاريف لفظية وشرح للإسم على ما صرح به الماتن ﷺ في غير مرّة، وليعلم: إنّ الماتن ﷺ أراد تعريف العبادة التي هي مورد البحث في المسألة ودفع اشكال المضادة في المقام كما نبّهنا عليه لا العبادة

كما نبّهنا عليه غير مرة فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العبادة ولا في تعريف غيرها كما هو العادة.

الخامس: إنّه (١) لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقّب عنه من الأثر وأخرى لا كذلك لاختلال بعض ما يُعبّر في ترتبه أمّا (٢)

بنحو الإطلاق الذي عرفها في بحثي الصحيح والأعم والتعدي والتوصلي، والأعلام أرادوا تعريفها بمالها من المفهوم الكلي بحسب مالها من المعنى في ارتكاز الأذهان عند العرف الذي يُعبّر عنها بالفارسية (پرسش).

(١) هذا الأمر لتعيين محلّ النزاع: إذ لا ريب إنّه ليس المراد من الشيء المذكور في العنوان كل ما اطلق عليه الشيء بما له من المفهوم الواسع، بل المراد منه خصوص ما أمكن أن يتصف بالصحة والفساد بمالهما من المعنى العرفي أي: التمامية وعدم التمامية، فلا بد وأن يكون شيئاً ذا أجزاء وشرائط فإذا كان تام الأجزاء والشرائط كان صحيحاً وإن لم يكن تاماً بحسبهما كان فاسداً، فما لم يكن قابلاً للاتصاف بهما من البسائط كالأمور الاعتبارية مثل الملكية والزوجية وكذلك الطهارات الثلاث إن كانت إسماءً للأثر الحاصل من الغسلات والمسحات كلها خارجة عن موضوع البحث لدوران أمرها بين الوجود والعدم فإن وجد كان ذا أثر وإلا فلا، بخلاف المركب فإنّ الأثر يترتب على الجامع للأجزاء والشرائط.

(٢) يعتبر في موضوع البحث إضافة الى ما ذكر من كونه قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد شرطان أحدهما: أن يكون للشيء أثر شرعي (ما يترتب على العمل مع قطع النظر عن تعلّق النهي به)، فما لا أثر شرعي له كالأفعال الضرورية مثل التنفس يكون خارجاً، ثانيهما: أن يكون الأثر غير لازم فالأثر اللازم الغير

ما لا أثر له شرعاً أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طرو الفساد عليه كي ينازع في أنّ النهي عنه يقتضيه أو لا، فالمراد (١) بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم والمعاملة بالمعنى الأعم ما يتصف بالصحة والفساد عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما فافهم.

السادس: إنّ (٢) الصحة والفساد وصفان إضافيان يختلفان

القابل للانفكاك كالغصب والإتلاف الغير المنفكين من الضمان يكون خارجاً، وأورد في الحقائق على المثال بالنقض في مثل الغصب على الكافر وإتلاف ماله، وفيه: إن كان حريباً وكان ماله مباحاً لا يصدق على الاستيلاء عليه غصبٌ وإن لم يكن حريباً فلا فرق بينه وبين الغصب عن مسلم.

(١) نتيجة ما ذكر في تنقيح موضوع البحث إنّ العبادات الذاتية والتقديرية والمعاملات بالمعنى الأعم وهو كل ما كان مقابلاً للعبادة عقداً كان أو إيقاعاً أو غيرهما، ولهذا ذهب جمع الى عدم حصول التطهير إذا كان الاستنجاء بالروث والعظم وإن حصل النقاء للنهي عن الاستنجاء بهما، خلافاً للمحقق النائيني رحمته الله حيث خص بالمعاملات بالمعنى الأخص.

(٢) هذا الأمر لبيان الصحة والفساد وإن تقدم تفسيرهما في الصحيح والأعم إلّا إنّ معرفة موضوع البحث هنا يقتضى إعادته هنا، الصحة والفساد لغةً وعرفاً: التمامية والواجدية لجميع الأجزاء والشرائط وعدم التمامية (وعدم الواجدية كذلك)، ويلزم الأول أن يكون المؤثر للأثر المطلوب منه والثاني ما لا يكون له الأثر المطلوب منه، فالوصفان أي: الجامعية والمؤثرية متلازمان وما يقابلهما كذلك.

بحسب الآثار والأنظار فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر وفاسداً بحسب الآخر ومن (١) هنا صح أن يقال: إن الصحة في العبادة والمعاملة لا يختلف بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها، وهكذا (٢) الاختلاف بين الفقيه

وهما وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار كالصوم يكون صحيحاً بحسب أثر وهو عدم وجوب الكفارة وفاسداً بحسب أثر آخر كالقضاء، وبحسب الأنظار كالحج مع العامة يكون صحيحاً بنظر فقيه وفاسداً بنظر فقيه آخر.

(١) ممّا ذكر في تعريف الصحة والفساد بمالهما من المعنى المرتكز يظهر إنهما كسائر أسماء الأجناس يكون بنحو المشترك المعنوي بالنسبة الى كل ما يصح أن يطلق عليه اللفظان على نحو واحد، سواء كان الستصف بأحدهما موضوعاً خارجياً أم حكماً شرعياً وسواء كان عبادة أم معاملة، فلا يختلف الصحة والفساد في العبادة عنهما في المعاملة، وإن كان فرق بين المرغوب من آثار العبادة والمرغوب من آثار المعاملة، وهذا لا يوجب فرقاً بينهما بحسب المعنى.

(٢) قد يتوهم أنّهما مختلفان بحسب نظر كل من الفقيه والمتكلم، قال في القوانين: (الرابعة: اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو: موافقة الامتثال للشرعية وعند الفقهاء: إسقاط القضاء) أراد الله رفع هذا التوهم وإن الصحة عند الجميع بمعنى واحد وهو التمامية والجامعية، غايته: إن للعمل الصحيح آثاراً شرعية أو عقلية، وحيث أن بعض تلك الآثار يوافق غرض الفقيه فسّر الصحة بذلك الأثر وبعضها يوافق غرض المتكلم ولهذا فسرها بذلك الأثر، فسقوط القضاء أو الإعادة من لوازم العمل الصحيح بما له من المعنى

والمتكلم في صحة العبادة إنما يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر بعد الاتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التمامية كما هي معناها لغةً وعرفاً ولما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسر صحة العبادة بسقوطهما وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة فسرها بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة أخرى، وحيث (١) أن الأمر في الشريعة يكون على أقسام من الواقعي الأولي والثانوي والظاهري والأنظار تختلف في أن الأخيرين يفيدان الإجزاء أو لا يفيدان كان الإتيان بعبادة موافقة لأمر

المرتكز لغةً وعرفاً، كما وإن موافقة الأمر وتحقق الامتثال بالإتيان أيضاً من لوازمه، والأول يناسب غرض الفقيه الذي يبحث عما يتعلق بفعل المكلف، والثاني يناسب غرض المتكلم الذي يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد اختار كل منهما ما يناسب مع غرضه، لا إن لهما اصطلاحاً خاصاً مغايراً مع المعنى اللغوي والعرفي.

(١) اشتهر إن النسبة بين تعريف الفقيه وتعريف المتكلم العموم المطلق لأن كل ما يكون مسقط الإعادة يكون مسقطاً للأمر ولا عكس، فإن الصلاة مع الطهارة المستصحبة موافقة للأمر الظاهري وغير مسقطه للقضاء أو الإعادة عند انكشاف الخلاف، أراد التحقيق حول هذا الأمر، والصحيح: هو إن النسبة تختلف حسب الآراء والاحتمالات.

وتفصيله: إن الأمر على ثلاثة أقسام: الواقعي الأولي والواقعي الثانوي (يُعبر عنه بالأمر الاضطراري) والظاهري وقد تقدّم في بحث الإجزاء الخلاف في إجزاء الأمر الثانوي وكذلك الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، وحينئذ نقول: إن

ومخالفة لآخر أو مسقطاً للقضاء والإعادة بنظر وغير مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه بناءً على أن الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر أعم من الظاهري مع اقتضائه الإجزاء وعدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقته

كان مراد المتكلم من الأمر في تعريفه؛ ما يشتمل الأوامر الثلاثة وبنينا في الأصول على عدم إجزاء الأمر الاضطراري والظاهري عن الواقعي الأولي تكون النسبة العموم المطلق كما هو المشهور، وإن كل مسقط للإعادة موافق للأمر ولا عكس، وإن كان مراده منه خصوص الأمر الواقعي الأولي وإن الأمر الاضطراري والظاهري يجزي عن الواقعي ينعكس الأمر ويصح أن يقال: كلما كان موافقاً للأمر مسقط له وليس كل مسقط للأمر يكون موافقاً له، وإن كان مراده من الأمر ما يشمل الأوامر الثلاثة وقلنا في الأصول بأن الاضطراري والظاهري مجزيان عن الأمر الواقعي الأولي كانت النسبة بين التعريفين التساوي، ومثله ما إذا كان المراد من الأمر خصوص الواقعي الأولي وقلنا بأن الأمر الاضطراري والظاهري لا يجزيان عن الأمر الواقعي، فما ذكره المشهور في النسبة بين التعريفين هو على طبق مبناهم في المسألتين فإن بنائهم على عدم إجزاء الأمر الظاهري والاضطراري، كما إن بناءهم على تعميم الأمر للأقسام الثلاثة.

هذا هو مقصود العبارة في المتن وإن كان فيها شيئاً من الإغلاق والقصور فلو بدّل قوله: (وعدم اتصافها بها الخ) الى هذه العبارة: (ولا تكون صحيحة عند الفقيه بناءً على عدم الإجزاء في الأمر الظاهري وكذا عند المتكلم بناءً على إرادته خصوص الأمر الواقعي إلا إذا انكشف وجود الأمر الواقعي في موردته) كان أوضح.

بناءً على عدم الإجزاء وكونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي عند المتكلم بناءً على كون الأمر في تغييرها خصوص الواقعي. تنبيهه: وهو (١) إنه لا شبهة في أن الصحة والفساد (٢) عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به وعدمها، وأما (٣) الصحة بمعنى سقوط القضاء والإعادة عند الفقيه فهي (٤) من

(١) هذا التنبيه لبيان حقيقة الصحة والفساد فقد وقع الخلاف فيها من جهة أنهما من الأحكام الشرعية الوضعية، أو إنهما من الأحكام العقلية أو إنهما من الأمور الاعتبارية، ولهذا البحث ثمة عملية مهمة وهو: جريان استصحاب الصحة عند الشك في فقدان الجزء أو حصول المانع في الشبهة الحكمية، على خلاف المباحث المتقدمة التي لم تترتب عليها ثمة عملية. ولا بد من التكلم في مقامين لأنه تارة يقع الكلام بالنسبة إلى الصحة أو الفساد في العبادات وأخرى في المعاملات.

(٢) الكلام في المقام الأول إن الصحة في العبادة إن كانت بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة كما هي عند المتكلم فهي من الأمور الانتزاعية، فموافقة الأمر تنتزع عن مطابقة المأتي به للمأمور به وليست من الأمور الجعولة لا استقلالاً كما هو واضح ولا تبعاً لجعل المأمور به، إذ بجعله لا تتحقق الموافقة ما لم يتحقق المأتي به. (٣) الصحة على تعريف الفقيه: (سقوط القضاء والإعادة) فيها تفصيل لأنه تارة يلاحظ الصحة بالنسبة إلى الألف الواقعي الأولي، وأخرى بالنسبة إلى أجزاء الأمر الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي.

(٤) القسم الأول وهو ملاحظة الصحة بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأولي

لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأولي عقلاً حيث لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزماً فالصحة بهذا المعنى فيه وإن كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم بل ممّا يستقل به العقل كما يستقل باستحقاقه المثوبة وفي (١) غيره فالسقوط ربما يكون مجعولاً وكان الحكم به تخفيفاً ومنّة على العباد مع ثبوت المقتضي لثبوتهما كما عرفت في مسألة الإجزاء كما ربما يحكم بثبوتهما فيكون الصحة والفساد فيه

فإنها من اللوازم العقلية المترتبة على إتيان المأمور به الواقعي، فسقوط القضاء والإعادة بالنسبة إليه كحُسن الطاعة وقبح المعصية ممّا يستقل به العقل كما يستقل باستحقاقه المثوبة عليه، فليست مجعولة شرعاً وليست من الأمور الانتزاعية كما عن التقريرات.

(١) القسم الثاني وهو ملاحظة الصحة بالنسبة الى أجزاء الاضطراري أو الظاهري عن الواقعي الأولي؛ وهذا أيضاً على وجهين: لأنه تارة يكون المأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري وافياً بتمام ملاك الأمر الواقعي الأولي أو بمعظم ملاكه بحيث لا يقتضي مابقي من الملاك لتشريع الإعادة أو القضاء، وأخرى لا يكون وافياً كذلك بل يبقى من الملاك ما يقتضي معه تشريع وجوب القضاء أو الإعادة، وإنما لم يشرع الإعادة منّة منه سبحانه تخفيفاً على العباد، فإن كان من القسم الأول تكون الصحة حكماً عقلياً ومن اللوازم العقلية المستقلة، وإن كان من القسم الثاني تكون الصحة حكماً شرعياً وضعياً لا عقلياً ولا انتزاعياً.

حكّمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين، نعم (١) الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين بل إنّما هي تتصف بهما بمجرد (٢) الانطباق على ما هو المأمور به، هذا في العبادات وأمّا (٣) الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة حيث كان ترتب الأثر على معاملة إنّما هو بجعل الشارع و ترتبه عليها ولو إمضاء ضرورة أنّه لو لا جعله لما كان يترتب عليه لإصالة الفساد، نعم (٤) صحة كل معاملة

(١) هذا استدراك لما ذكره وهو: إنّ الصحة أنّما تكون حكماً شرعياً وضعياً بلحاظ طبيعي المأمور به، وأمّا المصداق الخارجي المنطبق عليه المأمور به فالصحة فيه انتزاعية لأنّ انطباق الكلي على الفرد غير قابل للجعل.

(٢) الأولى أن تكون العبارة هكذا «بمجرد انطباق المأمور به عليها» كما لا يخفى.

(٣) الكلام في المقام الثاني أنّ الصحة في المعاملة بمعنى ترتب الأثر على المعاملة، وأمره بيد الشارع ويتوقف على جعله تأسيساً أو إمضاءً كما هو الحال في غالب المعاملات، فالملكية أو الزوجية لا تترتب إلاّ بجعلهما من قبل الشارع ولو لا جعله لما ترتب الآثار على عقد أو إيقاع، فعلى هذا تكون الصحة مجعولة في المعاملة وبدون الجعل تكون المعاملة فاسدة بمقتضى إصالة الفساد فيها.

(٤) استدراك عمّا ذكره في الصحة في المعاملة بأنّ ما ذكر من كونها مجعولة أنّما هو بلحاظ كلي المعاملة، وأمّا بحسب أفرادها فإنّ الصحة فيها غير مجعولة بل هي منتزعة عن انطباق الكلي كما تقدم في العبادات، فإنّ الانطباق غير قابل للجعل التشريعي.

شخصية وفسادها ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المَجْعُول سبباً
وعدم كما هو الحال في التكليفية من الأحكام ضرورة (١) أن اتصاف

(١) هذا وجه ما ذكر في الاستدراك وهو: إن اتصاف الفعل الخارجي بحكم
من الأحكام التكليفية أو الوضعية هو بلحاظ انطباق الكلي عليه وهو قهري،
فالمتصف بها أولاً وبالذات هو الكلي وثانياً وبالعرض هو الفعل الخارجي.
وأورد عليه المحقق الأصفهاني رحمته الله: بأن المَجْعُول في المعاملة هو نفس الأثر
كالملكية في البيع، وأما ترتب الأثر فعقلي وليست الصحة نفس الأثر بل ترتبه (١).
وذكر المحقق النائي رحمته الله: إن الصحة والفساد غير مجعولين شرعاً كما إنهما
ليسا من الأحكام العقلية، بل هما تقعان صفة للفرد المأتي به خارجاً، فإن كان
عبادة وكان المأتي به منطبقاً على ما هو المأمور به بالأمر الواقعي أو الظاهري أو
الاضطراري ينتزع وصف الصحة له، غايته: إن الصحة في الأمر الظاهري ظاهرية
وفي الأمر الاضطراري اضطرارية، وتفسير المتكلمين والفقهاء لا يرجع الى
مغايرة في معناهما بل هو تفسير بالمهم من لوازمهما وآثارهما وإن كان معاملة
وكان المأتي به مطابقاً لما هو المؤثر شرعاً ينتزع وصف الصحة للمعاملة المأتي بها
وإن لم يكن مطابقاً انتزع منه وصف الفساد كما هو الظاهر من اللفظين بحسب
المتفاهم العرفي.

أقول: إن ما أفاده لم يرجع الى محصل لأن المتبادر من الصحة بحسب
المتفاهم العرفي هو ما ذكره في المتن: (التمامية والواجدية)، وأما تفسيره
بالانطباق فلم يدل عليه دليل بل هو غير صحيح فإن الصلاة جهراً في موضع
الإخفات جهلاً صحيحة مع أنه لم ينطبق عليها المأمور به. وأما ما ذكره من عدم

المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام. السابع: (١) لا يخفى إنه (٢) لا أصل في المسألة يعول عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد، نعم (٣) كان الأصل

المغايرة بين تفسير الفقيه وتفسير المتكلم فإنه يصح على تفسير المتن لا على تفسيره.

(١) هذا الأمر لبيان تأسيس الأصل في المسألة: فلو فرضنا عدم ثبوت دليل يدل على اقتضاء الفساد ولا على عدم الفساد هل هناك أصل يثبت أحد الأمرين أم لا؟ تارة يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل بالنسبة الى المسألة الاصولية واخرى فيما يقتضيه بالنسبة الى المسألة الفرعية، وهذا فيما لم يكن أصل جارٍ في المسألة الاصولية فلا بد من الكلام في المقامين.

(٢) المقام الأول: إنه لا أصل يثبت كلاً من القولين في المسألة الاصولية لأنه إن كان الشك في دلالة اللفظ على كل منهما فإن إصالة عدم الوضع لما يستلزم الفساد تعارضها إصالة عدم الوضع لما يستلزم الصحة، وإن كان الشك في ثبوت الملازمة فلا أصل يثبتها لأنها إن كانت موجودة فمن أول الأمر وكانت باقية، وإن كانت منفية فكذلك ولا يقين بكل من النقيضين.

(٣) هذا مقام الثاني وهو: إنه إذا تعلق النهي بمعاملة وشك في صحتها فإن كان إطلاق أو عموم يقتضي الصحة فهو وإلا فمقتضى إصالة الفساد وإصالة عدم ترتب الأثر المقصود البناء على البطلان، وإن تعلق النهي بالعبادة فحالها حال العبادة فيبنى على البطلان إن لم يكن عموم يقتضي الصحة لرجوع الشك في صحتها الى الشك في مشروعية تلك العبادة، والأصل عدمها.

وما أفاده في العبادة وإن كان قابلاً للمناقشة من جهة العلم بالأمر مع قطع

في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة، وأمّا العبادة فكذلك لعدم الأمر بها مع النهي عنهما كما لا يخفى.

الثامن: إنَّ (١) متعلق النهي إمّا أن يكون نفس العبادة أو جزئها أو شرطها الخارج عنها أو وصفها الملازم

النظر عن النهي عنها والأصل بقاءه بعد تعلق النهي، إلّا إنَّ الأقرب هو البناء على الفساد لمنافاة النهي الكاشف عن المبعوضة مع التقرب، والشك في ذلك يرجع الى الشك في الفراغ بعد العلم بالاشتغال والقاعدة فيه تقتضي الاحتياط.

(١) هذا الأمر لبيان موارد تعلق النهي بالعبادة وبالمعاملة ثم تعيين أن أياً منها يكون في محل النزاع وأياً منها يكون خارجاً منه، وتفصيله: إنَّ النهي المتعلق بالعبادة يكون على أقسام لأنّه تارة يكون النهي متعلقاً بذات العبادة كالصلاة في أيّام الحيض وقد يكون متعلقاً بجزئها كالنهي عن قراءة العزائم في الفريضة وقد يكون متعلقاً بشرطها كالنهي عن التوضي بالماء المغصوب، وقد يكون متعلقاً بوصف من أوصافها وهو على قسمين لأنّه قد يكون وصفاً ملازماً كالجهر أو الإخفات بالنسبة الى القراءة وقد يكون وصفاً غير ملازم كالغصبة بالنسبة الى الأكوام الصلّاتية.

لأجل توضيح الفرق بين الوصفين الملازم وغير الملازم علّق الماتن ﷺ تعليقة توضيحية هذه عبارته: (فإنَّ كل واحد منهما لا يكاد ينفك عن القراءة وإن كانت هي لا تنفك عن أحدهما فالنهي عن أيّهما يكون مساوقاً للنهي عنها كما لا يخفى).

لها كالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها غير الملازم كالغصبية لأكون الصلاة المنفكة عنها، لا ريب (١) في دخول القسم الأول في محل النزاع وكذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة إلا إن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلا مع الاختصار عليه لا مع الإتيان بغيره مما لا يوجب بطلانها إلا أن يستلزم محذوراً آخر

أقول: ليت شعري كيف صار الجهر والإخفات ملازماً دون الغصب إذ كما يكون الوصفان ملازمين للقراءة كذلك الحال بالنسبة إلى الغصبية والإباحة، فكما تكون القراءة ملازمة لهما على سبيل منع الخلو كذلك الصلاة بالنسبة إلى الأمرين، فلماذا صار الأول ملازماً دون الثاني؟ إلا أن يفرق بينهما بما سيأتي.

(١) الأقسام الخمسة للنهي المتعلق بالعبادة هل إنها داخلة في محل النزاع جميعاً؟ أم هناك تفصيل بين الأقسام؟ سيتبين ذلك، أما القسم الأول فداخل قطعاً وكذلك القسم الثاني، وعلل للقسم الثاني بأن جزء العبادة عبادة وفيه: إنه لا ملازمة، والتعليل الصحيح هو أن يقال: إن المركب عبارة عن الأجزاء فالنهي المتعلق بالجزء يرجع إلى النهي عن الكل، وهناك فرق بين تعلق النهي بالمجموع المركب وبين تعلقه بجزئه فأن النهي في الثاني (على القول بالاقتضاء) يكون الجزء فاسداً وليس له أن يقتصر على المنهي عنه لسراية النهي إلى الكل، وأما إذا أتى بجزء آخر غير المنهي الظاهر إنه لا مانع من الحكم بالصحة إلا إذا استلزم محذوراً آخر مثل: القران بين السورتين، أو الزيادة العمدية أو فوات الموالات ونحوها، ولا يخلو عن إشكال لأنه في فرض إتيان الجزء الآخر وإن لم يستلزم محذوراً آخر يكون المحرّم دخیلاً ومقوماً للمركب لا محالة إذ لم يكن خارجاً عنه فيشكل شمول الدليل له.

وأما (١) القسم الثالث: فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجباً لفساد العبادة إلا فيما كان عبادة كي تكون حرمة موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به، وبالجمله لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن موجباً لفساده كما إذا كانت عبادة. وأما القسم الرابع: (٢) فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه (عنها) فعلاً كما لا يخفى،

(١) إذا تعلّق النهي بالشرط لا يكون في نفسه مفسداً للمشروط، لأن الشرط خارج، عن حقيقته ويكون التقيّد به داخلياً في المشروط، وحينئذٍ إن حصل الغرض من الشرط المنهي بأن كان توجّلياً مثل تطهير الثوب أو البدن بالماء المغصوب فلا إشكال في صحة المشروط، وإن لم يحصل الغرض منه بأن كان تعبدياً كالطهارات الثلاث يكون ذلك الشرط كالعدم ويفسد المشروط أيضاً من جهة فقد الشرط وإن المشروط عدم عند عدم الشرط.

(٢) إذا تعلّق النهي بالوصف الملازم يكون الموصوف أيضاً منهيّاً عنه ولا يعقل أن يكون الوصف وهو الجهر منهيّاً عنه ومع ذلك يكون الموصوف (نفس القراءة) مأموراً به، بل لا بد من سراية النهي الى الموصوف عقلاً. وأما إذا تعلّق النهي بالوصف الغير الملازم (المقارن) فلا وجه لسراية النهي من الوصف الى الموصوف إذا قلنا في مسألة الاجتماع بالامتناع، فإن التركّب على ذلك المبني يكون اتحادياً فلا بد من القول بسراية، وأما إذا قلنا في تلك المسألة بالاجتماع فلا وجه للسراية بعد فرض كون التركّب انضمامياً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مقارناً كما في القسم الخامس فإن النهي عنه لا يسري الى الموصوف إلا فيما إذا اتحد معه وجوداً بناءً على امتناع الاجتماع وأما بناءً على الجواز فلا يسري اليه كما عرفت في المسألة السابقة.

هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف، وأما (١) النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الامور فحاله (٢) حال النهي عن

وفيه مضافاً الى الإشكال في تقسيم الوصف بالقسمين كما تقدم، إن تعليله في الوصف الملازم ضعيف إذ غايته عدم تعلق الأمر بتلك القراءة لتلازمه مع المحرّم، فإن المتلازمين في الوجود لا يمكن أن يكون أحدهما واجباً والآخر حراماً، ولكن لا يلزم أن يكون المتلازمان متحدي الحكم لعدم سراية الحكم من متلازم الى ملازم آخر كما تقدم في بحث الضد، وعلى هذا كان مبنى الماتن رحمته عليه، والصحيح في التعليل أن يقال: إن الجهر في القراءة وإن كان وجوداً عرضياً حقيقة إلا أنه عرفاً من كفيات القراءة كشدة النور وضعفه، فالمجموع وجود واحد لا إنه متحد معه، وبهذا يختلف عن الصلاة والغصب فإنه يعقل أن يكون المركب بينهما انضمامياً، وبهذا يختلف مثال الجهر بالقراءة عن مثال الصلاة في المغصوب كما تقدمت الإشارة اليه.

(١) إن لم يتعلق النهي بالجزء أو الوصف أو الشرط بل تعلق أولاً بنفس العبادة وثانياً بالجزء أو الشرط أو الوصف، مثل أن يقول: لاتصل وأنت تقرأ العزيمة (في الجزء) أو يقول: لاتصل عليك ممّا لا يؤكل لحمه (في الشرط) أو يقول: لاتصل الظهر وأنت تجهر بقرائتك (في الوصف)، فله صورتان.

(٢) هذه الصورة الاولى وهي: أن يكون النهي حقيقة متوجهاً الى الامور

أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق وبعبارة أخرى كان النهي عنها بالعرض وإن (١) كان المنهي عنه على نحو الحقيقة والوصف بحاله وإن كان بواسطة أحدها إلاّ إنّه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الأول فلا تغفل، ومما (٢) ذكرنا

الثلاثة وكانت الواسطة لنفس العبادة من قبيل الواسطة في العروض، أي كان من قبيل الوصف بحال المتعلق، فالحكم هو حكم تعلق النهي بالجزء أو الشرط أو الوصف الذي تقدم.

(١) الصورة الثانية هي: أن يكون النهي متعلقاً بنفس العبادة حقيقة وكان الوصف بحال الموصوف وكانت الثلاثة من قبيل الواسطة في الثبوت، يكون الحكم حكم تعلق النهي بنفس العبادة، والمفروض إنّ العبادة بنفسها مبغوضة.

(٢) الأقسام الخمسة لتعلق النهي بالعبادة جارية في تعلّقه بالمعاملة فمثال تعلّقه بذات المعاملة: النهي عن البيع الربوي والنهي عن نكاح المحارم، ومثال تعلّقه بجزء المعاملة مثل النهي عن بيع الشاة بالخزير، ومثال تعلّقه بالشرط مثل بيع العنب بشرط أن يعمل خمراً، ومثال تعلّقه بالوصف الملازم مثل بيع الحُصاة والمناذلة ونكاح الشغار، ومثال تعلّقه بالوصف الغير الملازم مثل نكاح المُحرّم.

والحكم بالنسبة الى فساد المعاملة في الأقسام الخمسة وعدم فسادها حكم الأقسام الخمسة في العبادة طابق النعل بالنعل، كما إنّ حكم تعلق النهي أولاً بالمعاملة من أجل هذه الامور الثلاثة هو الحكم بتعلّقه بنفس العبادة من أجل الثلاثة بمالها من الصورتين، فلاحاجة الى إطالة الكلام بتكراره في المعاملة.

في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة فلا يكون بيانها على حدّه بمهم كما (١) إنّ تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد وعدمها التي ربما تزيد على العشرة [على ما قيل] كذلك إنّما المهم بيان ما هو الحق في المسألة ولا بدّ في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال من بسط المقال في مقامين الأول: في العبادات فنقول وعلى الله الاتكال: إنّ (٢) النهي المتعلق بالعبادة

(١) يظهر ذلك من مراجعة المطوّلات وقد أجاد في طرحها وما استدلل لها والجواب عنها، والأولى هو صرف عنان الكلام الى ما هو الصحيح في المقام، ولا بد من وقوع الكلام في مقامين الأول في اقتضاء النهي الفساد في العبادة والثاني في اقتضاء النهي الفساد في المعاملة.



اقتضاء النهي الفساد في العبادة

(٢) إذا تعلق النهي بنفس العبادة أو بجزئها كان ذلك مقتضياً لبطلانها لأنّ النهي يدل على مبغوضة المنهي عنه، ولا يعقل اجتماع المبغوضة مع المحبوبة في واحد سواء التزمنا في تعريف الصحة بتعريف المتكلم أي: موافقة الأمر، أو موافقة الشريعة، أم التزمنا في تعريفها بتعريف الفقيه أي: سقوط الإعادة أو القضاء، أمّا الأول فلأنّ: النهي ظاهر في الحرمة الذاتية فكيف يمكن أن يكون الفعل حراماً ذاتاً ومع ذلك يكون موافقاً للأمر أو الشريعة؟

وأما الثاني: فإنّ موضوع سقوط الإعادة هو الإتيان بالمأمور به وإتيانه متوقف أولاً على قصد القربة وثانياً أن يكون صالحاً لأن يتقرّب به الى المولى،

بنفسها ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت مقتضى لفسادها لدلالته على حرمتها ذاتاً ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الأمر أو الشريعة مع الحرمة وكذا بمعنى سقوط الإعادة فإنه مترتب على إتيانها بقصد القربة وكانت ممّا يصلح لأن يتقرب بها ومع الحرمة لا يكاد يصلح لذلك ولا يتأتى قصدتها من الملتفت الى حرمتها كما لا يخفى، لا يقال (١): هذا لو كان النهي عنها دالاً على الحرمة الذاتية ولا يكاد يتصف بها العبادة لعدم الحرمة بدون قصد القربة وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلا تشريعاً ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لامحالة ومعه لا تتصف بحرمة اخرى

ومع النهي التحريمي لا يمكن التقرب به الى الله سبحانه فهو غير صالح لأن يتقرب به ومع الإلتفات اليه لا يتمشى منه قصد القربة، وعلى تقدير تمشي القربة منه لعدم الإلتفات اليه إن الفعل بنفسه غير صالح لأن يتقرب به.

(١) حاصل الإشكال: إن مقتضى الدليل إن المانع عن صحة العبادة هو حرمتها الذاتية كما صرح به، والعبادة لا يمكن أن يكون حراماً ذاتياً لأنه إن أتى بها بدون قصد القربة فإن العمل المجرد عن القربة لا يكون حراماً ذاتياً قطعاً، وإن أتى به مع قصد القربة صار حراماً تشريعياً إذ لم يكن مأموراً به، ومع الحرمة التشريعية لا يمكن أن يكون حراماً ذاتياً أيضاً ولاستلزامه اجتماع حكيمين متمثلين في موضوع واحد وهو في الاستحالة كاجتماع الضدين، فلا يمكن أن يتعلق به الحرمة الذاتية لأنها غير مقدورة فلا وجه لبطلان العبادة بتعلق النهي بها.

لامتناع اجتماع المثليين كالضدين، فإنه يقال: (١) لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة [لو كان مأموراً به] بالحرمة الذاتية مثلاً صوم العيدين كان عبادة منهيّاً عنها بمعنى أنّه لو أمر به كان عبادة لا يسقط الأمر به إلا إذا أتى به بقصد القربة كصوم سائر الأيام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادة كالسجود لله تعالى ونحوه وإلا كان محرماً مع كونه فعلاً عبادة مثلاً إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان محرماً ذاتاً حينئذٍ لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال مع أنّه (٢) لا ضير

(١) أجاب عن الإشكال بوجوه ثلاثة الأول: إنّ العبادة سواء كانت من القسم الأول أي: العبادة التقديرية وبمعنى أنّه لو أمر بها كانت عبادة أم أنّها كانت من القسم الثاني أي: العبادة الذاتية، فلا مانع من أن تكون محرّمة ذاتية ومنهيّة عنها ذاتاً مع قطع النظر عن حرمتها التشريعية إذ لا يمتنع أن يكون صوم يوم العيدين وهو من العبادة التقديرية لو أمر به كان عبادة بأن يكون في نفس صومهما مفسدة توجب أن يكون محرماً كسائر المحرّمات الذاتية، كما لا يمتنع أن يكون السجود لله تبارك وتعالى الذي هو عبادة ذاتية أن يكون من الحائض مثلاً حراماً ذاتاً ومنهيّاً عنه في نفسه كسائر المحرّمات من دون أن يكون التحريم في القسمين متوقفاً على إتيانها مع قصد القربة.

(٢) الوجه الثاني: إنّ على تقدير عدم تحقق القربة بدون قصد القربة نقول: لا مانع من أن يكون محرماً ذاتياً إن اجتمع مع الحرمة التشريعية فباجتماعهما لا يلزم اجتماع المثليين المحال لاختلاف متعلقهما، فإنّ متعلق الحرمة الذاتية هو نفس العبادة وما يفعله خارجاً بالجوارح، بخلاف الحرمة التشريعية فإنّ التشريع هو من فعل القلب وحاله حال الانقياد وحال التجري، وإنّه لا يتحقق إلا مع البناء

في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية بناءً على أن الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب كما هو الحال في التجري والإنقياد فافهم (١)، هذا مع (٢) أنه لو لم يكن النهي فيها دالاً على الحرمة لكان دالاً على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست

القلبي وهو البناء على أنه من الدين مع فرض عدم كونه من الدين وإن الفعل الخارجي كاشف عن الفعل القلبي، ومع فرض تعدد المتعلق لاموضوع لاجتماع المثليين.

(١) يمكن أن يكون إشارة إلى أنه لا حاجة الى فرض تعدد المتعلق لرفع محذور اجتماع المثليين بل المحذور مرتفع بدونه، ويتأكد التحريم نظير شرب الماء النجس المغصوب.

(٢) الوجه الثالث: لو سلمنا عدم تعلق الحرمة الذاتية بالعبادة نقول: إنه لا حاجة اليه، فإن متعلق الحرمة التشريعية كافي في اقتضاء النهي الفساد للوجه المتقدم، فإن تعلق النهي به يمنع عن تعلق الأمر به وذلك لعدم اجتماع النهي التشريعي مع الأمر، وإن فرض شمول الإطلاق أو العموم للمنهى، فإذا لم يكن مأموراً به كان فاسداً. وفي هذا الوجه نظر من جهتين: الاولى: إنه يتم على مبناء من أن الكلام في المسألة في الدلالة اللفظية للنهي على الفساد وأما على المختار من أن الكلام هنا في الملازمة العقلية فإن الملازمة ثابتة بين الحرمة الذاتية والفساد لا الحرمة التشريعية لأن الوجه المتقدم لا يجري في الحرمة التشريعية إذ لا تدل على المبعوضة، والثانية: إنه يتم على مختار صاحب الجواهر من عدم كفاية الملاك في تصحيح العبادة بل لابد فيه من وجود الأمر، وأما على المختار من كفاية الملاك في صحة العبادة فالوجه ضعيف فلا حاجة اليه بعد تمامية الوجهين المتقدمين.

بأمور بها وإن عمّها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه، نعم (١) لو لم يكن النهي عنها إلا عرضاً كما إذا نهى عنها فيما كانت ضدّ الواجب مثلاً لا يكون مقتضياً للفساد بناءً على عدم الاقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد إلا كذلك أي عرضاً فيخصّص به أو يقيد. **المقام الثاني في المعاملات ونخبة القول (٢):** إن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي

(١) هذا استدراك عما كان بصدد إثباته من اقتضاء النهي الفساد وهو: إن النهي إذا لم يكن متعلقاً بالذات ولم يكن كاشفاً عن وجود مفسدة في المنهي، وإنما كان تعلّقه بالعبادة عرضياً كالنهي عن ضد الواجب - بناءً على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص - فالنهي أولاً وبالذات متعلّق بترك الإزالة وثانياً وبالعرض تعلّق بفعل الصلاة بناءً على المقدمية كما عليه الأكثر أو على الملازمة كما عليه الأقل، فلا يقتضي الفساد على نحو يخصّص به عموم الأمر المتوجّه الى تلك العبادة أو يقيد به إطلاقه لأن الوجه في الدلالة على الفساد لا يتم في هذا النهي.

اقتضاء النهي في المعاملة

(٢) إن المراد من المعاملة ما هو بمعناها الأعم كما تقدّم ولكن استدلالهم هنا يدور مدار المعاملة بالمعنى الأخص (العقود والإيقاعات).
لا ملازمة عرفاً ولا لغةً بين حرمة معاملة تكليفاً وفسادها فالنهي في نفسه لا يقتضي فساد المعاملة إلا إذا أحرز كون النهي عن حصّة من المعاملة في مقام الإرشاد الى أن عدم المنهي يكون شرطاً في تلك المعاملة، كما قد يدعى حصول ظهور ثانوي للنهي في الإرشادية على خلاف ظهوره الأولي في المولوية، هذا

الفساد لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها أصلاً كانت (١) الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب أو بالتسبب بها إليه وإن لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام وإنما يقتضي الفساد فيما إذا كان دالاً على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها مثل النهي عن أكل الثمن أو المثلث في بيع أو بيع شيء

مجمل الكلام في النهي في المعاملة.

(١) تفصيل الكلام في النهي عن المعاملة إنه يتصور على ثلاثة أنحاء، أحدها: أن يكون النهي متعلقاً بالسبب (إنشاء المعاملة) بما هو فعل من أفعال المكلف الاختيارية كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، فإنه متعلق بنفس ألفاظ العقد التي بها تتحقق المعاملة لأنها شاغلة غالباً عن الصلاة، ثانيها: أن يكون متعلقاً بالأثر الحاصل من العقد والمعبر عنه بالمسبب كالملكية والزوجة مثل: النهي عن تملك الكافر للمصحف أو للعبد المسلم، ثالثها: أن يكون متعلقاً بالتسبب بالمعاملة كالنهي عن تمليك الجنس بالجنس بالتفاضل، فإذا كان النهي متعلقاً بالسبب فلا دلالة فيه على بطلانها إذا لا منافاة بين حصول المسبب من السبب وكون السبب حراماً مثل حصول الطهر للشوب المغسول بالماء المغسوب. وكذلك الحال لو كان النهي متعلقاً بالمسبب (بناءً على إمكان تعلق النهي بالمسبب كما هو الصحيح)، وقد يدعى عدم إمكانه لأن الذي يمكن إيجاده وهو فعل المكلف إيجاد السبب كالتمليك مثلاً وأما المسبب أي: الملكية فهو متوقف على اعتبار الشارع الملكية وهو فعل الشارع ولا يعقل تعلق النهي بفعل الشارع، وفيه: إن إنشاء العقد هو تمليك إنشائي وهذا غير اعتبار الشارع فلا مانع من نسبة

التمليك الى البائع وإن لم يعتبره الشارع ولهذا يصح صدق البيع بالنسبة الى بيع الغاصب والفضولي، وما نُسب الى المشهور من أن إنشاء الملكية هو للتسبيب الى اعتبار الملكية شرعاً أو عقلاً وإنه ليس للملكية إلا وجود واحد اعتباري فهو مخالف للعرف العقلاني وظاهر الأدلة.

ثم إن الماتن رحمته عبّر عن المسبّب بـ: (مضمون المعاملة) والأنسب إمّا أن يبدله بـ: (التسبيب) وإمّا أن يكتفي به ويترك ذكر التسبّب لأنّ مضمون المعاملة يشملهما وهو: الأثر المترتب على التسبيب.

وإذا كان النهي متعلقاً بالتسبّب فحكمه حكم النهي المتعلق بالمسبّب، وإلّا يقتضي النهي في المعاملة الفساد إن كان متعلقاً بتصرف البائع في الثمن مثل: ثمن الجارية المغنية سُحت أو المشتري في الثمن لأنّ جواز تصرف كل منهما فيما وصل اليه هو الأثر المهمّ المسبّب، وجعل الصحة الذي هو حكم وضعي من دون ترتيب أثر عليه أو الأثر المهمّ المناسب يكون لغواً.

ودكر المحقق النائني رحمته: إنّ النهي عن المسبّب يكون مقتضياً للفساد لأنّه يشترط في الصحة السلطنة على المسبّب والنهي يدل على خروج المنشأ عن تحت سلطنته تشريعاً كما هو الحال في تعلّق الأمر، ولهذا نقول بعدم جواز أخذ الاجرة على الواجب إلّا إذا تعلّق الإيجاب بنفس الإيجاب والإصدار، كما في الصناعات النظامية حيث أنّ عمله بالمعنى الإسم المصدري غير خارج عن سلطانه، وكذلك الحال في تعلّق النذر والشرط ولهذا نقول بعدم جواز بيع مندور الصدقة فإنّ الأمر والنهي في الجميع يكون مخصّصاً لعموم الناس مسلّطون الذي هو من شرائط صحة المعاملة^(١)، وفيه: إنّه مصادرة لأنّ ما ذكره من الدليل أعني:

(١) فوائد الاصول: ج ١ ص ٤٧٢.

نعم (١) لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الإرشاد إلى فسادها كما إنَّ الأمر بها يكون ظاهراً في الإرشاد إلى صحتها من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها كما لا يخفى، لكنه في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات لا المعاملات (٢) بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فالمعول (٣) هو ملاحظة القرائن في خصوص المقامات ومع

(يشرط السلطنة على المسبب) هو عين الدعوى (أن لا يتعلق منع شرعي عن إيجاد المسبب) مع تغيير في العبارة، وهو أول الكلام بل هو على خلاف التحقيق.

(١) استدرك عما ذكره من عدم المنافاة بين النهي وصحة المعاملة إنَّ ذلك مبني على الأخذ بالظهور الأولي للنهي وهو الحرمة التكليفية، إلا إنَّ النهي في المعاملة بالمعنى الأخص بمناسبة الحكم مع الموضوع يكون له ظهوراً ثانوياً في الإرشاد إلى الفساد، كما لا يبعد أن يكون له ظهوراً ثانوياً في العبادات في مانعة النهي ولا بدَّ حينئذٍ من الأخذ بالظهور الثانوي إلا إذا قامت قرينة على إرادة المولوية منه، كما إنَّ الأمر المتعلق بالمعاملة يكون له ظهوراً ثانوياً في صحة المعاملة كما في قوله تعالى «أوفوا بالعقود» لما ذكرنا من مناسبة الحكم والموضوع وهي إنَّ المقصود بالإصالة في المعاملة معرفة صحيحها عن باطلها، وهذا الظهور الثانوي مختص بالمعاملات بالمعنى الأخص فإن تم هنا الظهور الثانوي يكون النهي مقتضياً للفساد.

(٢) خص الظهور الثانوي في المعاملات بالمعنى الأخص، ولكن لا يبعد ثبوت هذا الظهور في المعاملات بالمعنى الأعم أيضاً ولهذا تحمل الأوامر الواردة في التطهير في مورد النجاسات إلى الإرشاد إلى النجاسة.

(٣) الظاهر إنَّه راجع إلى المعاملات بالمعنى الأعم، حيث لم يحدث فيها

عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضية صيغة [طبيعة] النهي من الحرمة وقد عرفت أنها غير مستتبعة للفساد لا لغة ولا عرفاً

نعم (١) ربما يتوهم استتباعها له شرعاً من جهة دلالة غير واحد من الأخبار عليه منها (٢) ما رواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام (سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال: ذلك الى سيده إن شاء أجاز له وإن شاء فرق بينهما قلت: أصلحك الله تعالى: إن الحكم بن عيينة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله إنما عصى سيده فإذا أجاز له فهو له جائز)، حيث (٣) دل بظاهره على أن النكاح لو كان ممّا حرّمه الله تعالى عليه كان

ظهوراً ثانوي، فلا بدّ من حمل الأمر أو النهي المتعلق بها على معناهما بحسب الظهور الأولي وهو المولوية إلا إذا قامت قرينة على خلافه، ولكنك عرفت أن دعوى حصول الظهور الثانوي فيها أيضاً غير بعيدة.

(١) هذا استدلال آخر على ظهور النهي في المعاملة بالمعنى الأخص على فسادها وهو الاستدلال ببعض الأخبار يأتي تقييده.

(٢) قريب منه خبر آخر لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام ذكرهما في الوسائل (١).

(٣) هذا تقريب الاستدلال وحاصله: إن مقتضى ما ذكره عليه السلام من التعليل إن

عدم بطلان نكاح العبد بدون إذن السيد كان من أجل عدم عصيانه لله سبحانه وإنما كان عاصياً لسيدته، فإذا كان في نكاحه عاصياً لله سبحانه كان نكاحه باطلاً فلو لم تكن ملازمة بين الحرمة والفساد لما كان للتعليل مجال، والعلة تعمّم وتخصّص.

فاسداً، ولا يخفى (١) إنّ الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا إنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسداً ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، ولا بأس (٢) بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله تعالى ولم يأذن

(١) هذا جواب الاستدلال مأخوذ من الوحيد والمحقق القمي (رحمهما الله) على ما في التقريرات وحاصله: إنّ الاستدلال إنّما يتم إذا كان المراد من العصيان المعصية التكليفية كما هو المفروض في محلّ الكلام، فالموجب لبطلان النكاح هو العصية التكليفية الإلهية لا معصية المولى العرفي، إلّا إنّ هذا بحسب القرينة المذكورة في الخبر خلاف الظاهر بل الظاهر منه إرادة العصيان الوضعي، أي أنّه لم يصدر منه النكاح الذي لم يمضه الله سبحانه ولم يشرّعه وهذا لم يتحقق منه، والذي تحقق منه هو ما أمضاه الله ولكن اعتبر فيه إذن السيّد له، والقرينة الدالة على هذا الظهور قوله ﷺ: (إنّه لم يعص الله)، مع أنّه عصى الله تكليفاً حيث أمره بإطاعة سيّده فمعصيته للسيّد لا تنفك عن معصية الله، فالمقصود: إنّ نكاح العبد بدون إذن السيد ليس كنكاح المحارم حيث لا مقتضي له للصحة بل المقتضي موجود فيه مع المانع ويرتفع المانع بالإجازة، لا يقال: إنّّه لم يعص الله بلحاظ تكليفه الأولي وإنّما عصاه بلحاظ تكليفه الثانوي والمبطل للمعاملة ما كان معصية بالعنوان الأولي، لأنّا نقول: إنّ هذا تخصيص بلا مخصص وخلاف الظاهر.

(٢) إن قلت: إنّ ما ذكرتم في جواب الاستدلال من أنّ العصيان هنا العصيان الوضعي وبمعنى عدم الإذن وعدم الإمضاء خلاف ظاهر اللفظ، فإنّ ظاهر المعصية عرفاً هو ما يقابل الطاعة وهو العصيان التكليفي على ما بنى عليه الاستدلال، قلت: إنّ ما ذكرت صحيح ولكن القرائن دلّت على ما ذكر منها ما تقدم

كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيّد فيه إنّه معصية، وبالجمله (١):
لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم، وهكذا حال سائر
الأخبار الواردة في هذا الباب فراجع وتأمل.

تذنيب: حكي (٢) عن أبي حنيفة والشياني: دلالة النهي على

من قوله ﷺ: (لم يعص الله) ومنها قوله ﷺ: (فإذا أجاز فهو له جائز) ولا ريب
من أنّ المراد الجواز الوضعي لا التكليفي بل يستحيل أن يكون تكليفاً لاستلزامه
أن يصير الحرام جائزاً بعد العمل، والشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.

(١) لو لم يكن المراد من العصيان العصيان الوضعي لم يكن ظاهراً في
العصيان التكليفي بعد وجود القرينتين فيصير مجعلاً بالعرض وهو ليس بحجّة،
وللماتن ﷺ تعليق توضيحي هنا هذا نصّه: (وجه ذلك إنّ العبودية يقتضي عدم
صدور العبد إلاّ عن أمر سيّده وإذنه حيث أنّه كل عليه لا يقدر على شيء، فإذا
استقلّ بأمر كان عاصياً حيث أنّي بما ينافيه مقام عبوديّته لاسيّما مثل التزوّج
الذي كان خطراً وأمّا وجه أنّه لم يعص الله فيه فلاجل كون التزوج بالنسبة أيضاً
كان مشروعاً مطلقاً، غايته: أنّه يعتبر في تحقّقه إذن سيّده ورضاه وليس كالنكاح
في العدة غير مشروع من أصله فإن أجاز ما صدر عنه بدون إذنه فقد وجد شرط
نفوذه وارتفع محذور عصيانه فعصيانه لسيدّه).

(٢) من جملة الأقوال في المسألة: القول باقتضاء النهي الصحة نسب هذا
القول الى أبي حنيفة وتلميذه الشياني وحكي عن فخر المحققين ﷺ أنّه وافقهما
واستدلوا بدليل مركب من مقدمات هي الاولى: النهي كالأمر تكليف فلا بد أن
يكون متعلّقه مقدوراً، الثانية: لا بد أن يكون المطلوب عبادة كان أو معاملة أن
يكون صحيحاً، إذ لا أثر للفاسد، الثالثة: إنّ العبادة والمعاملة لا تكون مقدورة إلاّ

الصحة وعن الفخر أنه وافقهما في ذلك، **والتحقيق (١)** أنه (٢) في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب (أو التسبب)، لا اعتبار (٣) القدرة في متعلق النهي كالأمر

إذا كانت بعد تعلّق التكليف اليها صحيحة فإن فسدت بالنهي لما أمكن مخالفته فلا تكون مقدورة، لأنّ القدرة هي أن تكون بالنسبة الى كل من الفعل والترك على حد سواء، ونتيجة هذه المقدمات هي ما ذكرناه من دلالة النهي على الصحة إذ لو لم يكن المنهي صحيحاً لما كان أمثاله مقدوراً.

(١) هذا شروع في الجواب عن الدليل: وحيث أنّ الدليل على تقدير تماميته شامل للنهي في المعاملات وفي العبادات فلا بد من أن يقع الجواب في مقامين.

(٢) هذا هو الكلام في المقام الأول: وهو تعلّق النهي بالمعاملة، ومحصل ما ذكره هو الموافقة فيه في الجملة وهو: التفصيل بين أن يكون النهي متعلقاً بالمسبب أو السبب كان مقتضياً للصحة وإن كان متعلقاً بالسبب لم يكن مقتضياً للصحة.

(٣) هذا هو الدليل على التفصيل: وهو أنه إذا تعلّق النهي بالمسبب مثل أن يقول: لا تملك الكافر المصحف أو تعلّق بالتسبب مثل تعلّق النهي بالتسبب بالبينونة بمثل الظهار لا بد أن يكون بعد تعلّق النهي به صحيحاً، إذ لا معنى للنهي مع فرض عدم ترتب الأثر على المنهي فلا يكون المسبب أو التسبب مقدوراً له حتّى ينهى عنهما، وهذا بخلاف ما إذا تعلّق بالسبب فمقدورية إنشاء السبب (العقد) غير متوقفة على حصول المسبب وترتب الأثر عليه، فلا يكون دليلاً على الصحة، كما لا يكون دليلاً على الفساد لأنّ السبب مقدور سواءً كان صحيحاً وتعقّب المسبب أم كان فاسداً.

ولا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة،
وأما إذا كان على [عن] السبب فلا لكونه مقدوراً وأنه لم يكن صحيحاً
نعم قد عرفت: إن النهي عنه لا ينافيها، وأما (١) العبادات فما كان
منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك
وتعالى فمع النهي عنه يكون مقدوراً كما إذا كان مأموراً به وما كان
منها عبادة لا اعتبار قصد القرية فيه لو كان مأموراً به فلا يكاد يقدر عليه
إلا إذا قيل باجتماع الأمر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد وهو محال،
وقد عرفت إن النهي في هذا القسم إنما يكون نهياً عن العبادة بمعنى
أنه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القرية
فافهم.

أقول: أنه على حق في مخالفته لهم بالنسبة إلى النهي عن السبب، ولا أراه
محققاً في موافقته معهم في المسبب والتسبب، فالتفصيل باطل: وذلك لما عرفت من
أن المنشئ إنما يقصد إيجاد المنشأ بوجود إنشائي يكون موضوعاً للآثار العقلية
والشرعية، فللملكية وجود إنشائي غير وجودها في مرحلة اعتبار الشارع أو
العقلاء، فهو مقدور وإن لم يترتب عليه الأثر الشرعي فالقدرة عليهما لا تلازم
الصحة، نعم يتم على مسلك المشهور من أن التملك لا يتحقق بدون اعتبار الملكية
شرعاً وهو لا يوافق على ذلك، فالتزامه بدلالة النهي عن المسبب والتسبب على
الصحة غريب.

(١) هذا هو الكلام في المقام الثاني وهو: إن تعلق النهي بالعبادة هل
يقتضي صحتها أم لا؟ الصحيح: هو الثاني لأن العبادة كما عرفت على قسمين:
عبادة ذاتية وعبادة شأنية أما الأولى كالركوع والسجود والخشوع والخشوع لله
سبحانه فإن عباديتها غير متوقفة على الأمر بها فلا ريب في صحة تعلق النهي بها

.....
 وأنها صحيحة من دون الأمر بل ولو مع تعلق النهي بها، وحيثئذ تكون مقدورة نهى عنها أم لا.

وأما الثانية فإنها لا تكون عبادة صحيحة إلا إذا أمر بها بالفعل، وفي هذا الحال لا يعقل تعلق النهي بها لأنها إذا كانت مأموراً بها بالفعل ومنهياً عنها كذلك لزم اجتماعهما في واحد ذو عنوان واحد وهذا لا يقول به أحد، وإن لم يتعلّق بها أمر بالفعل كانت عبادة شأنية ولا مانع من تعلق النهي بها وأنه لا يدل على صحتها، فامتثال النهي عنها يكون مقدوراً، فلا يكون النهي دالاً على صحة العبادة كما لا يكون دالاً على صحة المعاملة وبهذا ينتهي البحث عن مسألة اقتضاء النهي وبه ينتهي الكلام في النواهي والحمد لله.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

الفهرس



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الفهرس

الواجب المعلق والمنجز	٥
في المقدمات المفوّته	١٩
تتمة في دوران القيد بين رجوعه الى المادة أو الهيئة	٢٨
النفسي والغيري	٣٦
الثواب والعقاب على واجب الغيري	٤٨
اعتبار قصد الغاية في الواجب الغيري	٦٤
كلام المعالم في مقدمة الواجب	٦٧
كلام الفصول والشيخ في مقدمة الواجب	٦٩
المقدمة الموصلة	٧٧
فذلكة الكلام في مقدمة الواجب ثبوتاً وإثباتاً	٩٧
ثمرة البحث في المقدمة الموصلة	٩٨
الواجب الأصلي والتبعي	١٠٤
ثمرة البحث في مقدمة الواجب	١٠٩
تأسيس الأصل في المقدمة	١١٨

١٢١	الدليل على وجوب المقدمة
١٣٢	مقدمة المستحب والحرام والمكروه
١٣٥	فصل في مسألة الضد
١٣٥	معنى الاقتضاء
١٣٧	التلازم أو المقدمة للاقتضاء
١٥١	تفصيل بين الضد الموجود وال ضد المعدوم
١٥٤	الدلالة العينية أو التضمنية
١٥٧	ثمرة النزاع في مسألة الضد ومبنى الشيخ البهائي
١٦١	في الترتب
١٦٧	محاذير الترتب
١٧٨	تفصيل في الترتب
١٧٩	كلام كاشف الغطاء في الترتب
١٨٠	التزاحم
١٨٠	موضوع التزاحم
١٨٢	أقسام التزاحم
١٨٤	في المرجحات بين المتزاحمين
١٨٤	ترجيح ما لا يدل له
١٨٥	ترجيح غير المشروط على المشروط
١٨٧	الترجيح بالأهمية
١٨٨	الترجيح بالأسبقية
١٨٩	تفصيل النائني في المتزاحمين

١٩٠	التخير مع عدم الترجيح
١٩٢	أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
١٩٥	متعلق الأمر والنهي هل هي الطبيعة أو الفرد
٢٠٣	نسخ الوجوب
٢٠٧	الواجب التخييري
٢١٣	التخير بين الأقل والأكثر
٢١٧	الواجب الكفائي
٢٢٠	الواجب الموقت
٢٢٤	الأمر بالأمر
٢٢٦	الأمر بعد الأمر
٢٢٩	المقصد الثاني: النواهي
٢٣٠	معنى النهي
٢٣٣	عدم دلالة النهي على الدوام
٢٣٦	اجتماع الأمر والنهي
٢٣٧	المراد من الواحد (الشخصي أو المفهومي)
٢٣٨	فرق بين مسألة الاجتماع ومسألة الاقتضاء
٢٤٢	مبحث الاجتماع مسألة اصولية
٢٤٥	مسألة الاجتماع عقلية
٢٤٧	شمول بحث الاجتماع لجميع أقسام الوجوب والحرمة
٢٤٩	عدم اعتبار المندوحة
٢٥١	جريان بحث الاجتماع على القول بتعلق التكليف بالطبائع أو الأفراد

٢٥٤	 مناط مسألة الاجتماع واقتراقها مع بحث التعارض
٢٥٩	 تنة الأمر السابق
٢٦٢	 ثمرة البحث في مسألة الاجتماع
٢٦٩	 مختار المصنف في المسألة
٢٧٠	 دليل الامتناع
٢٧٠	 تضاد الأحكام الخمسة
٢٧٣	 تعلق الأحكام الشرعية بالملاكات والمسميات
٢٧٧	 جريان بحث الاجتماع على مبنى إصالة الوجود أو إصالة الماهية
٢٨٠	 استدلال المجوزين ودفعه
٢٨٤	 حال العبادات المكروهة
٢٩٩	 اجتماع الوجوب والاستحباب
٣٠٥	 اضطرار الى ارتكاب الحرام
٣٣٠	 الأمر الثاني
٣٣٦	 مرجحات النهي الأول: الأقوائية دلالة
٣٤٠	 المرجح الثاني تقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة
٢٤٥	 الأمر الثالث
٣٥١	 تعدد الجهات في المجمع
٣٥٤	 اقتضاء النهي الفساد
٣٧٧	 اقتضاء النهي الفساد في العبادة
٣٨١	 اقتضاء النهي في المعاملة
٣٩١	 الفهرس

نعم (١) على مختاره ﷺ لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال و ذلك لأنَّ إيجاب ذي المقدّمة على ذلك حالي و الواجب أنما هو استقبالي كما يأتي في الواجب المعلق فإنَّ الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلق فلا تغفل، هذا (٢) في غير المعرفة و التعلّم من المقدمات و أمّا المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتّى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه، لكنه لا بالملازمة بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلّا مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءة و إنّ العقوبة على المخالفة بلا حجة و بيان و المؤاخظة عليها بلا برهان فافهم.

(١) ذكر في هذا الاستدراك فرقاً عملياً بين المبنيين وهو: أنّه إذا كان للواجب مقدمات وجودية يجب تحصيلها مثل: تحصيل مقدمات السفر فإنّه على مبنى المشهور لا يكون واجباً غيرياً قبل حصول شرط الوجوب إذ لا وجوب للواجب حتّى يترشح الى مقدمته، و أمّا على مسلك الشيخ ﷺ فيجب تحصيلها لأنّه مع رجوع القيد الى المادّة يكون وجوب ذي المقدّمة حالياً و الواجب استقبالياً فيترشح الوجوب إلى تلك المقدمات الّتي هي من القسم الأوّل، نعم إن لم تتحقق الاستطاعة فيكشف عدم وجوب تلك المقدمات فيكون حال تهيئة أسباب السفر قبل حصول الاستطاعة على مسلك الشيخ ﷺ من رجوع القيد إلى المادّة لُبّاً حالها على القول بالواجب المعلق الّذي بنى عليه صاحب الفصول ﷺ كما سيأتي.

(٢) المشار اليه ما ذكر في مقدّمة الواجب المشروط و أنّ حكمها حكم مقدمة الواجب المطلق أي: إنّ تعلّم الحكم و معرفته يختلف عن سائر الشرائط فإنّه

ليس بمقدمة وجودية للواجب، لإمكان الإتيان بالواجب برجاء المطلوبة سواء كان عبادة أم غيرها و مع ذلك فقد قيل: بوجوبه و يقع الكلام في وجه وجوبه إن لم يكن وجوب الواجب فعلياً من جهة عدم حصول شرطه و سيأتي الكلام في التفصي عن الإشكال عند بحث الماتن رحمته الله عن شرائط فقد قيل في مقام التفصي: بأن وجوبه غيري مولوي استقلالي لا من باب الملازمة، و ذهب صاحب المدارك رحمته الله تبعاً لاستاذة المحقق الاردبيلي رحمته الله: بأن وجوبه نفسي تهيتي بمقتضى الروايات الآمرة بتعلم الأحكام. (*) و الصحيح في التفصي هو ما ذكره في المتن من: أن وجوبه ليس من باب وجوب المقدمة حتى يقال: بأنه في فرض عدم فعلية وجوب ذي المقدمة كيف تكون مقدمته واجبة وجوباً غيرياً مع أنه مترشح من وجوب ذي المقدمة؟ بل من باب حكم العقل فإنه مستقل بلزوم تحصيل المؤمن للعقاب بعد فرض العلم الإجمالي بالأحكام الإلزامية الفعلية في الشريعة المقدسة الموجب للفحص عنها حتى يتمكن من الخروج عن عهدها، و ليس له إجراء البراءة قبل التعلم. نعم لو تعلم و حصل له اليأس بالظفر بالحكم يحكم العقل بأن الحكم على تقدير ثبوته لم يكن منجزاً في حقه فيجري الأصل النافي، لأن العقاب على الحكم الواقعي الذي لم يكن فعلياً من جهة الجهل به في فرض الفحص يكون بلا بيان، و هذا الحكم العقلي مثل الحكم العقلي بحسن الطاعة و قبح المعصية، و معه لا تكون الأوامر بالتعلم مولوية.

(*) الكافي ج ١ ب فرض العلم و وجوب طلبه و البحث عليه.

تذنيب: (١) لا يخفى أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً، و أما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره ﷺ في الواجب المشروط لأن الواجب وإن كان أمراً استقبالياً عليه إلا أن تلبسه بالوجوب في الحال و مجاز على المختار حيث لا تلبس بالوجوب عليه قبله كما عن البهائي تصريحه بأن: لفظ الواجب مجاز في المشروط بعلاقة الأول أو المشاركة، و أما (٢) الصيغة مع الشرط فهي حقيقة على كل حال لاستعمالها على

(١) هذا التذنيب لبيان: إن إطلاق الواجب على الواجب المشروط هل يكون على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز لأنه لا وجوب إلا بعد حصول الشرط؟ ذكر: أنه إن كان إطلاقه بلحاظ حال حصول الشرط يكون على نحو الحقيقة سواء أرجعنا الشرط الى مدلول الهيئته أو الى مدلول المادة؛ لما عرفت في مبحث المشتق من أن إطلاقه بلحاظ حال التلبس يكون على نحو الحقيقة، وإن كان بلحاظ حال قبل حصول الشرط فعلى مختار الشيخ ﷺ من رجوع القيد الى المادة وإن مفاد الهيئته مطلق أي: إن الوجوب حالي والواجب استقبالي يكون أيضاً حقيقة لأنه في حال الإطلاق يكون متلبساً بالوجوب حقيقة وإن المستقبل هو ظرف الواجب لا الوجوب، و مجاز على مسلك المشهور والمختار لعدم تلبس المادة بالوجوب قبل حصول الشرط بعلاقة الأول أو المشاركة مثل قوله تعالى: «إني أراني أعصر خمراً»^(*) إذ لا وجوب قبل حصول الشرط بعد فرض رجوع القيد الى مفاد الهيئته وإن الوجوب يكون مقيّداً بالشرط.

(٢) أي: إن استعمال صيغة إفعال مع الشرط يكون على نحو الحقيقة على كل حال أي حالي التلبس والنطق و سواء رجع القيد الى الهيئته أم الى المادة؛ لأن

مختاره ﷺ في الطلب المطلق و على المختار في الطلب المقيد على نحو تعدد الدالّ و المدلول كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد لا المبهم (١) المقسم فافهم.

الهيئة في قولك: أكرم زيداً إن جائك، موضوعة للنسبة الطلبية بين الإكرام وبين المكلف، فعلى مسلك الشيخ رحمه الله يكون الطلب غير مقيد بشيء و على مختار المتن فإنّ الطلب مستفاد من الصيغة و إنّ الشرط مستفاد من دال آخر، فالصيغة لم تستعمل إلّا في معناها الحقيقي بلا فرق بين المطلق و المشروط على كلا المسلكين، و يكون نظير إطلاق الصيغة و إرادة المطلق منها المقابل للمقيد مثل قولك: أعتق رقبة مؤمنة، حيث أنّ الصيغة لم تستعمل إلّا في معناها الحقيقي و أنّ الإطلاق أو التقييد مدلولان لدالّ آخر بلا سياقي من أنّ اللفظ في المطلق لم يوضع للإطلاق، بل الإطلاق مستفاد من قرينة الحكمة، فإرادة كل من الإطلاق أو التقييد يكون منوطاً بالقرينة.

(١) أي: إذا كان المراد من الصيغة الإطلاق الذي هو مقابل للتقييد تقابل العدم و الملكة لا الإطلاق بمعنى المبهم (أي: اللّا بشرط المقسمي) الذي هو معروض الإطلاق و التقييد.

الفهرس

٥	المقدمة
٩	موضوع العلم
١٣	مسائل العلم
١٥	تمايز العلوم
١٧	موضوع علم الاصول
٢١	تعريف علم الاصول
٢٨	حقيقة الوضع
٣١	الوضع إما تعيني أو تعيني
٣٢	أقسام الوضع
٣٦	مختار الماتن في وضع الحروف
٤٧	الفرق بين الخبر والإنشاء
٥١	وضع الضمائر وأسماء الإشارة
٥٣	استعمال اللفظ في المعنى المجازي
٥٦	إطلاق اللفظ و إرادة الصنف أو المثل أو النوع أو الشخص
٦٣	هل الدلالة تابعة للإرادة؟

٦٩	وضع المركبات
٧٢	علامم الحقيقة و المجاز
٧٥	ملك الحمل الأولي و الشائع الصناعي
٨١	أحوال اللفظ (من حيث الحقيقة و غيرها)
٨٣	الحقيقة الشرعية
٨٦	ملك الحقيقة الشرعية و الكلام في الشرائع السابقة
٨٩	ثرة القول بثوت الحقيقة الشرعية
٩٢	الصحيح و الأعم
٩٥	معنى الصحة و الفساد
٩٧	تصوير الجامع
١١١	وضع ألفاظ العبادات
١١٢	ثرة بحث الصحيح و الأعم
١١٧	أدلة القائلين بالصحيح
١٢٢	أدلة القائلين بالأعم
١٢٩	ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب أم للمسببات
١٣٣	في التمسك بإطلاق ألفاظ المعاملات عند إجمالها
١٣٦	ما يكون دخيلاً في المسمى
١٤١	الاشتراك
١٤٤	استعمال اللفظ في أكثر من معنى
١٥٥	المشتق
١٥٦	أنحاء اتصاف الذات بالمبدء
١٥٩	المراد من المشتق
١٦٤	خروج المصادر و أفعال المزيد عن النزاع

٤٠٣	الفهرس
١٧٣	اختلاف المشتقات ناشٍ من اختلاف مبادئها
١٧٥	المراد من الحال حال التلبس
١٨٢	مختار الماتن في المشتق و استدلاله
١٩٣	استدلال القائل بعدم اشتراط التلبس في صدقه حقيقة
٢٠٢	مفهوم المشتق بسيط
٢١٥	فرق المشتق مع مبدئه
٢١٨	ملاك حمل المشتق الاتحاد مع الذات
٢٢٠	كيفية حمل صفات الباري تعالى على الذات
٢٢٢	قيام العيني في المشتق
٢٢٩	عدم اعتبار إسناد الحقيقي في صدق المشتق على الذات
٢٣١	المقصد الأول (الأوامر)
٢٣٣	معنى لفظ الأمر
٢٣٩	اعتبار العلو في معنى الطلب من الأمر
٢٤٠	دلالة الأمر على الوجوب
٢٤٥	الطلب و الإرادة
٢٤٩	تحقيق الكلام في سبب التزام الأشاعرة بتغاير الطلب و الإرادة
٢٦٩	معاني صيغة الأمر
٢٧٤	هل صيغة الأمر حقيقة في الوجوب؟
٢٧٧	الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء
٢٨١	هل الوجوب أكمل من الندب؟
٢٨٣	التعبدى و التوصلى
٣٠٤	مقتضى إطلاق الصيغة الوجوب: العينية و التعينية و النفسية
٣٠٦	حكم صيغة الأمر الواقع عقيب الحظر

٣٠٨	المرّة والتكرار
٣١٧	الفور والتراخي
٣٢١	الإجزاء
٣٢٥	معنى الإجزاء
٣٢٦	فرق مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتكرار
٣٢٨	إجزاء الامتثال بالمأمور به في الجملة
٣٣٢	إتيان مأمور به الاضطراري
٣٣٩	إتيان مأمور به الظاهري
٣٤٩	عدم إجزاء القطع مع كشف الخلاف
٣٥٠	القول بالإجزاء لا يساق التصويب
٣٥٥	مقدمة الواجب
٣٥٩	تقسيمات المقدمة
٣٦٩	تحقيق الكلام في الشرط المتأخر
٣٨٢	تقسيمات الواجب: المطلق والمشروط
٣٩١	رجوع القيد الى الهيئة في الواجب المشروط
٣٩٤	مقدمات التي تكون داخلة في محل النزاع
٣٩٧	وجوب مقدمة العلم ليس من باب الملازمة